



ČASOPIS
PRO
SOUČASNOU
FILOSOFII

ČÍSLO 1

ROČNÍK 11

2019

FILOSOFIE DNES

Časopis pro současnou filozofii
vydává KFSV FF UHK

Šéfredaktor: Ladislav Koreň

Výkonná redaktorka: Iva Svačinová

Redakční rada: Ondřej Beran, Jaroslav Daneš, Petr Glombíček, Tomáš Hirt, Juraj Hvorecký, Vojtěch Kolman, Ladislav Kvasz, Róbert Maco, Tomáš Marvan, Martin Paleček, Jaroslav Peregrin, Marie Hrdá, Ondřej Švec, Eugen Zelenák

Editoři: Markéta Panoušková, Hynek Kaplan

Sazba a grafická úprava: Hynek Kaplan

Adresa: Filosofie dnes, KFSV FF UHK Rokitanského 62
500 03 Hradec Králové

E-mail: iva.svacinova@uhk.cz

vychází elektronicky,
dvakrát ročně

www.filosofiednes.ff.uhk.cz

ISSN 1804-0969

Ročník 11, Číslo 1 (2019)

Obsah

Studie

Karel Klozar	Augustine's Self-Knowledge in Animals	4
Rastislav Kostolný	Je možné vyriešiť spor realizmu a konštruktivismu?	50
Pavel Arazim	Henri Bergson a analytická filosofie	97
David Černín	Role historie v době post-faktické	116

Augustine's Self-Knowledge in Animals

Karel Klozar

*Faculty of Theology
University of South Bohemia
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
koze@seznam.cz*

This paper focuses on Augustine's concept of self-knowledge or self-awareness in non-rational animals through examining the relation between external senses, internal sense and rationality. The explanation of what causes motion in non-rational living beings is quite puzzling in the case of animal's self-perception – for what reason do they move, sense or live. This motivation is also connected to the self-preservation principle, which is one of the two sources of confusion regarding self-perception in animals; the other one is the ability of internal sense or anima to perceive themselves, other animals and humans as alive – in spite of the fact that this can in no way be sensory information.

Key words: Augustine, self-knowledge, self-perception, self-sensing, internal sense, rationality, wisdom and numbers

Soul and it's powers

Animals can perceive themselves, other animals and humans as living by some sort of natural agreement. They are aware of difference between “their life” and “everything else” but for this, animals do not need to perceive themselves as the subject of their activities. I believe it is plausible to read Augustine's texts, that life is a *sui generis* category and has some species-based tools which give it powers to use – the power to perceive with the external senses; of sensing with internal sense; of thinking with rationality; and of self-seeing which is provided by immateriality of soul.

There is a plausible explanation for different statements Augustin made in DLA¹ and DT² about self sensing in animals: *anima* is a sort of life, which is always the same – in plants, animals and humans. This life has one axiomatic property: it senses itself as alive and it wants to keep sensing this state of affairs. Therefore, it triggers activities (nutrition, growth, passion, inclination, love, will, movement) to maintain this state, which is sort of unity. In animals it is bodily integrity, in rational humans it is unity with the will of the Creator. In both cases it is a sort of self-preservation – of body and of spirit. The difference between kinds of life (God, human, animal, plant) is in the tools it has at its disposal.

Three aristotelian souls and God

Augustine was aware of the Aristotelian approach to kinds of life – vegetative, sensitive and rational, but it seems that he did not agree with this approach. All these kinds of life are united by God, who senses and perceives everything in his mind (*mens*), because He is a spirit without a body, *sentio* and *intellego* are the same thing in His case. The power of God's mind is not bound by any (corporeal) tools.

-
- 1 DLA 3.23.66.225 = De libero arbitrio, book 3. Quoted English translation: Augustine: "On the Free Choice of the Will." In *On the Free Choice of the Will, on Grace and Free Choice, and Other Writings*. Edited and translated by P. King, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 3–126; Latin version, which is inserted in brackets: Augustine: "De libero arbitrio." In *Sant' Agostino. Augustinus Hipponensis* [online] [cit. 20. 2. 2019]. Available at: https://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm. In author's original text can be added additional information, latin word for example, always in (round brackets), whereas in quotation of Augustine's translated text is always added note in [square brackets]. In some quotation can be added italics, which is always marked in corresponding note. The same stands for work with De Trinitate – see following note.
 - 2 DT VIII 9 = De trinitate, Book VIII, Paragraph 9. English translations of DT (quotation numbering from these books, I skipped the "pergamem" number, therefore there is only Book number (VIII–XV) and paragraph number. I compared two English translations together with Augustine's Latin, specially in crucial or unclear places. Resulting English quotations and added Latin in [square brackets] came from these three sources: Augustine: *The Trinity*. Introduction, translation and notes E. Hill, ed. J. E. Rotelle. Augustinian Heritage Institute. New City Press, New York, 2015; Augustine: *On the Trinity, Books 8–15*. Edited by G. B. Matthews, translated by S. McKenna, Cambridge University Press, (Virtual Publishing) 2003; and latin: Augustine: "De trinitate." In *Sant' Agostino. Augustinus Hipponensis* [online] [cit. 20. 2. 2019]. Available at: <https://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>. Both English translations are insufficiently discriminating latin nosco, scio and intellego.

“Let us first of all, therefore, reduce these many things to a small number. For what is called ‘life’ [vita] in God is itself His essence and nature. God, then, does not live except by the life which He Himself is to Himself. But this life is not such as is within a *tree*, where there is no understanding [intellectus] and no sensation [sensus]. Nor is it such as is in a *beast*, for the life of a beast has the five-fold sense, but it has no understanding [intellectum]; but that life which God is, perceives [sentio] and understands [intellego] all things, and it perceives in a *mind* [mens], not in a body [corpus], because God is spirit [cf. John 4:24]. But not as animals which have bodies does God perceive [sentio] through a body, for He does not consist of soul [anima] and body, and, therefore, that simple nature, as it understands [intellego], so it perceives [sentio], as it perceives [sentio], so it understands [intellego; sicut intellegit sentit, sicut sentit intellegit] and in it perception [sensus] is the same as understanding [intellectus]. Nor is this nature such that at one time it should either cease to be, or begin to be, for it is immortal. Not without reason has it been said of Him that He alone has immortality [cf. 1 Timothy 6:16]; for His immortality is true immortality, in whose nature there is no change.”³

Bodily things exist, are not alive and not rational. Movement of bodies, like stones falling downward, is a natural movement which belongs to the stones.⁴

“Every thing among those that feel neither pain nor pleasure acquires loveliness of its kind, or at least a sort of stability for its nature, from some unity.”⁵

3 DT XV 7.

4 See DLA 3.1.2.6–7.

5 DLA 3.23.70.237.

Plants are bodies enlivened with a sort of life which has no organs to sense with, therefore life in plants can not establish any relation to surroundings and therefore can only accept nourishment, grow and reproduce.

“We recognize that we share many common characteristics not only with animals but with trees and plants too. We see that taking bodily nutrition, growing, reproducing, and flourishing are also attributes of trees, and are contained in a *lower level of life* [*quae infima quadam vita continentur*]. We also note that wild animals are able to see, hear, and sense material objects by smell or taste or touch.”⁶

Animals have sense organs and limbs and this allows them to establish more complex relations with surroundings in order to keep the sensation of itself as alive. Animals *do not need* rationality for this, because God created everything for some purpose and gave it means necessary for it. Today we would call it instinct, Augustine calls it habit, inclination, love (*amor*), desire (*cupiditas*), or passion (*libido*). Humans have sense organs like animals, but their anima is equipped with extra power, Augustine calls it the “head or eye of the soul”⁷ which is intelligence or rationality; it has two main features: *scientia*, which is responsible for knowing through thinking; (*cogito*), which consists in uttering mental words (*verbum*); and *sapientia*, which is sort of a rational mind’s spiritual sense organ which sees (*intueor*) or knows (*nosco*) higher, unchangeable and everlasting goods or norms – and itself. This rational eye of anima makes humans an image of God and therefore it makes goal of human life different from animals.

In case of anima, which has no rationality, and therefore no power to form abstract concepts or mental words through which it could grasp its content, we can not speak of something like self-awareness in a strong sense. Anima functions on the basis of automatic and reflexive responses – on *numbers*, which it performs through its internal sense and through senses and the physical body. An animal does not *need* to be aware of it-

6 DLA 1.8.18.61.

7 DLA 2.6.13.53, DT XV 11.

self as a subject of its own activities, an animal only senses its activity but not activity as its own; and, Augustin is very specific about it, anima adds one abstract category of “being alive” to sensed data. Bodily senses do not sense life as such, but bodily objects only – such as color, size, shape, speed, sound, but there is no category of immaterial life in such sensations. Anima has no rationality to infer that “this moving object” is alive, so Augustine claims that this “notion” is added by some natural agreement.⁸

Dream example

When a dreamer is not aware that he is dreaming, we can not say that this dreamer is not self-aware, but it is clear he has no chance to act freely, instead he is simply reacting to dream situations by motions triggered by fear, love or habit, but this happens automatically, instinctively. But a dreamer can “wake up” in the dream by realizing that “this is just a dream” and in that very moment the dream becomes lucid. The dreamer now realizes he is the subject of the activities, can deliberately perform any action and is aware of the consequences. This “waking up” is like adding rationality to anima. This adding of rationality brings about one thing: the mind (*mens*).

Two possible self-perception readings in animals

Animals have an evident instinct of self-preservation; avoid harm; seek physical pleasure; and have power by which to avoid fragmentation of the body. None of these would be possible without some sort of self-sensing: their internal sense senses sense organs, senses itself sensing sense organs (senses itself through activity) and also must sense itself (has some notion of itself directly – but only in terms of “being alive” and striving to “keep this state of sensing”). Animals do not have reason, therefore they do not think (*cogito*) and understand (*scio*), therefore their self-perception can not be based on abstract concepts which are accessible by rationality only. Animals just perceive or sense (*sentio*); and therefore self-perceive or self-sense only.

⁸ See DT VIII 9.

This self-perception in animals can be understood in two ways. In a stronger sense, an animal's self-perception consists of not only perceiving "what is going on" but also having some clue about themselves as *agents* or *subjects* of their activities. This reading seems to be mostly supported by the evident self-preservation in animals, but not by direct textual evidence in DLA and DT.

Toivanen⁹ claims he found four keypoints of Seneca's Letter 121 in Augustine's DLA and from that he argued for this stronger sense. Toivanen mostly argues with Augustine's DLA, which he wrote before DT (in closing the DLA, Augustine even announces an upcoming book, where he has to deal with questions which remained unsolved in DLA, mainly the "trinity" issue).¹⁰ Toivanen identifies these four claims in Augustine's DLA, and are contained in Seneca's Letter 121 which are: (1) The ability of animals to use their bodies appropriately. It shows, that they are able not only to perceive their own bodies, but also to know the respective body part's functions... According to Augustine, this can occur due to the numbers¹¹, as we show later in the text in the "source of motion" chapter. (2) Animals perceive themselves as living beings and subjects of their own activities. – Here, the first half is correct due to DT VIII 9, but the second half is not. An animal senses itself as alive, but not as the subject of its own activities. (3) Self-perception must also be attributed to animals, because without a complex cognitive system, which provides them information about their own bodies, they would lack the necessary means for self-preservation; animals would not strive to avoid harm, suffering and death, if they did not perceive themselves as living beings. – This is a correct argument, animals do perceive themselves as living, but this is due to some natural agreement, not by some reflexivity principle. (4) Animals' ability to avoid harmful things and seek useful things is based on their self-perception... Here we have to add, that according to Augustine, self-perception is the first and necessary condition, but then internal sense acts according to numbers imputed in their anima by the Creator, as we will show.

9 See Toivanen (2013, pp. 355–382).

10 See DLA 3.21.60.205–9.

11 Numbers and wisdom will be explained in chapter Wisdom and Numbers.

From discovering these four “same” principles in Seneca and Augustine, Toivanen concluded that Augustine’s view about self-perception in animals is basically the same as Seneca’s. However, this might not be correct because in DT from book XII on, Augustine updated his view a little regarding self-perception and self-awareness to something more rational-based: permanent unarticulated (*nosco*) and also thinking-based (*scio*). Here we have to note that Augustine deals with this topics mostly in De Trinitate, which he had been writing for almost 20 years and in Book XII he took a break for several years. The kind of self-knowledge he emphasized in the first part, before his break, was a little stoic – some sort of unbounded permanent self-awareness. Nevertheless, during Book XII, his approach to self-knowledge changed from this permanent style to something more temporal, based on rational thinking, on rational reflection. More precisely, he divided self-awareness to permanent divine-like (*nosco*) and temporal rational-like (*scio*). It is clearly visible when checking the usage of the verb *nosco* before Book XII and after. It does not seem to me that Augustine rejected his previous ideas, he just did not put such a strong emphasis on them and further developed his thinking-based self-approach. From Book XIII on, he started to develop an idea of a different kind of self-knowledge. Furthermore, we must not forget that stoics were within materialists, their soul, even the souls of gods, were made of elements (earth, water, fire and air), whereas Augustine strictly refused any kind of materialism regarding the rational soul.¹²

Weaker sense animals can sense “what is going on” within them, but have no idea of themselves as being the agent or subject of their own activities – they just act on instincts. They have no “tool” (rationality) to perform such an operation or seeing. This implies, that they have no control over their reactions and activities, like us in a dream. There is no self-conscious “subject” judging and making decisions deliberately, and who would be aware of himself doing so.

Silva claims that “sensory self-awareness in non-rational beings must be understood in the restricted sense of awareness of the state of their

¹² See Cary (2000, pp. 55, 10–11).

sense organs”,¹³ and that “At a basic level of information processing, Augustine seems to have no use for self-awareness, except for the awareness of the state of one’s own sense organs. Only when reason intervenes in the process does the soul become aware of itself, which means that non-human animals are excluded from self-awareness in this stronger sense.”¹⁴ This weaker sense is better supported by textual evidence, but we have to add one extra abstract concept to it – “life” which is added to perceived (*sentio*) sensual information by a sort of natural inclination. But there is only this one, nothing more – and this is the key point which might confuse some readers – what the possible implications of the statement are, that anima can sense itself as being alive, as well as other animals and humans. Animals can not think (*cogito, scio*) because they have no reason. It means they can only form two kinds of trinities, where one trinity consists of sensual information (sensory data + internal sense + love) and the other in recalling these images from memory (image of external thing recalled from memory + internal sense + love). And this inability to think brings strict restrictions to what and how can anima, through internal sense, “does” with the contents it “gets” from senses or sense memory.

Therefore, there are two main readings of an animal’s self-perception: weak and strong. In the following text I try to prove, in detail, that the weak is supported by textual evidence, but it must be “enriched” by the category of “life as such”, which makes it a little bit stronger, but not in the sense of adding some sort of reflexivity or self-consciousness.

In the following text, I will also distinguish between *mens*, *animus* and *anima*. *Mens* knows (*nosco*), *animus* knows (*scio*), *anima* senses (*sentio*). Augustine is clearly distinguishing these three and even uses this distinction to prove something else. Therefore we always need to know who is performing the operation, by what means, and who is looking at it. Knowledge belongs to mind, internal sense to soul or internal sense, sense-perception to body.¹⁵

13 Silva (2016, p. 157).

14 Silva (2016, p. 177).

15 See O’Daly (1987, p. 105).

External senses

External senses exist; they are not alive but enlivened by the soul; and not understanding. They judge the “taste” of sensory touch, whether it is too strong or too weak, in order to gain gentle touch. They are in no way aware of their own activity, so their activity depends on internal sense’s guidance. Some senses have their private object, some senses share it (sight, touch – shape, size). This is not discriminated by these senses themselves, but by internal sense or rationality.¹⁶

There must be activity of the soul to make any perceptual activity happen, which is a big difference from the aristotelian approach of cognitive passivism. “Due to [...] ontological superiority of the soul [over body], perceptual acts cannot be understood as the result of an external object acting upon the soul.”^{17,18} Senses, in general, do not deceive us, but our mind can be confused because of its erroneous opinion and lack of understanding.¹⁹ External senses sense only the “bodily aspect” of reality, which means what merely exists. They do not perceive that “this moving thing” is alive but only color, movement, shape, sound, etc. “Being alive” is a property attributed to the sensed thing by internal sense²⁰ and for sure by reason’s inference.²¹

Internal sense

Internal sense exists and is alive, it does not understand. It senses (*sentio*) and judges (*iudico*) the state of sensory organs. It senses its own sensing of state of sensory organs and has some sort of self-awareness.

“... not only senses the things it receives from the five bodily senses, but also senses that they are sensed by it.”²²

¹⁶ See DLA 2.3.8.25–26.

¹⁷ Silva & Toivanen (2010, pp. 248–249).

¹⁸ See Silva & Toivanen (2010, pp. 248–249) for deeper discussion regarding Augustine’s possible extramissive theory. For detail see for example Silva & Toivanen (2010, p. 248) or Gannon (1956, pp. 154–180) or O’Daly (1987, pp. 80–105) or Brown (2007, pp. 153–176).

¹⁹ See Gn. litt. XII 52, Topping (2012, p. 118).

²⁰ See DT VIII 9.

²¹ See DLA 2.5.11.43.

²² DLA 2.4.10.38.

Internal sense is responsible for activities which animals and humans have in common. Internal sense senses for the sake of movement, not of knowledge, which belongs to reason only. Movement is triggered for self-preservation – and its stimuli is “pursuing physical pleasures and avoiding discomforts”.²³ and this is for the sake of unity. Sense of unity appears in this soul due to the sensation of pain.²⁴ Self-preservation of life, which perceives itself as living, is based on avoiding its contrary, which is death.²⁵ Anima perceives itself as alive.²⁶

“Again, each and every thing among those that do feel the distress of pain and the allure of pleasure, by the very fact that it *does* avoid pain and pursue pleasure, confesses that it avoids its fragmentation and pursues unity.”²⁷
 “It is quite clear from this [power] how in governing and animating their bodies they pursue unity.”²⁸

Internal sense senses data it receives from sense organs, makes some sort of judgment and then decides what to do and demands bodily parts to take respective action. It judges quality and completeness of received sensory data, but does not judge by rational means! It demands missing sensory data by ordering the senses to perform respective sensing. Internal sense has a form of attention which it needs to employ to make any sense perception happen.²⁹ This means there must be a formed trinity of viewed, viewer and attention. But it does not form abstract concepts, it works only with data gained via external senses; and with the abstract category “life” and consequently “keep sensing itself as alive”.

All these actions can be automatic without some strong sense of self-awareness. All the discrimination we make about this topic, we make with our rational attention and thought. We know and distinguish the proper

²³ DLA 1.8.18.62.

²⁴ See DLA 3.23.69.234–70.238.

²⁵ See DLA 2.4.10.40.

²⁶ See DT VIII 9.

²⁷ DLA 3.23.70.238.

²⁸ DLA 3.23.69.234.

²⁹ See O’Daly (1987, pp. 92–102).

object of each sense, and the activity of internal sense; we do not do this with our internal sense, but with reason. We have no way to know whether animals have some idea about what are they doing, but we know that they lack reason, therefore they can not operate with abstract concepts.

“I recognize it, whatever it is, and I do not hesitate to name it the ‘internal sense.’ Yet unless what the bodily senses convey goes beyond it, we cannot arrive at knowledge. We hold anything that we know as something grasped by reason. But we *know* that colors cannot be sensed by hearing, nor spoken words by sight, to say nothing of the others. Although we know this, we do not know it by the eyes, nor the ears, nor by the internal sense which animals also have. Nor should we believe that they know that light is not sensed by the ears nor an utterance by the eyes, since we single these things out only by rational attention and thought.”³⁰

Relation of internal sense and reason

In humans, internal sense is an *agent* of reason,³¹ which means, that reason gets bodily data *through* internal sense only; and all bodily actions performed on the command of reason go *through* internal sense.

“[internal sense] presents and reports to reason anything with which it comes into contact. As a result, the things sensed can be singled out within their limits and grasped not only through sensing but also through knowing.”³²

Augustine asks Evodius by what we settle (*dijudico*) which sense object belongs to one sense only and which is shared among two of them.³³ Evodius says that “these matters are settled by something internal.”³⁴

³⁰ DLA 2.3.9.29–30.

³¹ See DLA 2.3.9.35.

³² DLA 2.3.9.35.

³³ See DLA 2.3.8.26.

³⁴ DLA 2.3.8.26.

Augustine adds, that it is not reason itself, because animals lack it, but it is true, that we can grasp this issue by our reason.

“I think it is by reason we grasp these things and know that they are so.”³⁵

“[By our reason] we grasp that there is an ‘internal sense’ to which the familiar five senses convey everything. [...] that by which an animal sees is one thing, whereas that by which it pursues or avoids what it senses by seeing is another. The former sense is in the eyes, the latter within the soul itself. By it, animals either pursue and take up as enjoyable, or avoid and reject as offensive, not only what they see but also what they hear or grasp by the other bodily senses.”³⁶

“[internal sense] presides over them [five bodily senses] all in common. We do grasp it with reason, as I pointed out, but I cannot call it reason itself, since it is clearly present in animals.”³⁷

Augustine distinguishes between *sensing*, which is the power of the non-rational soul, *anima*, and *knowing*, which is the power of the rational soul, *animus*. He says that our knowledge can only grasp the sensory data which this internal sense conveys to it. He says, that “we hold anything that we know as something grasped by reason. But we know that colors cannot be sensed by hearing, nor spoken words by sight, to say nothing of the others.”³⁸ But we do not know this by senses or internal sense itself; we know it by reason. And at this point he adds to make clear, that *knowing* is not performed by non-rational animals.

“Nor should we believe that they know that light is not sensed by the ears nor an utterance by the eyes, since we single these things out only by rational attention and thought.”³⁹

35 DLA 2.3.8.26.

36 DLA 2.3.8.27.

37 DLA 2.3.8.28.

38 DLA 2.3.9.29.

39 DLA 2.3.9.30.

Augustine explains the relation between reason, internal sense and sensing external objects quite clearly. He deals with question whether animals might also somehow settle the question whether they can not see colors by hearing or by their internal sense, which, after all, is life. He sets up 4 points:

“(1) the color that is sensed; (2) the sense in the eye; (3) the internal sense in the soul; (4) reason, by which each of these is defined and enumerated.”⁴⁰

He then says that animals are not able to single these points out. Reason can define them and enumerate – but reason can not do it “unless color were conveyed to it through the sense in the eyes, and this [sense] again through the internal sense that presides over it, and the selfsame internal sense through itself – at least if nothing else intervenes”.⁴¹ Here Augustine says, that reason has the capacity to operate only with data, which it actually receives from internal sense. Here he does not worry about knowing eternal and unchangeable truths, but of the bodily world only.

And because bodily sense sensing an external thing cannot sense its own sensing, Augustine makes the following distinction to figure out how reason gets the knowledge of sensing:⁴² (a) color; (b) seeing color; (c) having the sense by which color could be seen if present, even when color is not present. Eyes can only see (a), definitely not (b) and (c). But when Evodius is asked how he sees (b) and (c), he only says that he can see them when they are present, therefore he can single them out by reason only when they are actually seen.⁴³ Evodius says: “I have no idea. I know that they are, nothing more.”⁴⁴ He does not *know* how he sees (b) and (c), whether by senses, internal sense or something else. But he is quite sure he *senses* them and he is not able to describe that sensation more precisely. But he does *know* that he can define all these by reason; and

⁴⁰ DLA 2.3.9.31.

⁴¹ DLA 2.3.9.32.

⁴² See DLA 2.3.9.33.

⁴³ See DLA 2.3.9.34.

⁴⁴ DLA 2.3.9.34.

that it is only when these are actually *present for examination*.⁴⁵ This means that internal sense has some sort of independence in its functionality, which makes it a little bit unclear for being known by reason.

Then Augustine focuses more on the indescribable sensing of (b) and (c), which Evodius described with the words “I know that they are, nothing more”⁴⁶ and gets more specific. He says that “the internal sense not only senses the things it receives from the five bodily senses, but also senses *that* they are sensed by it”.⁴⁷ Animals must “sense themselves sensing”⁴⁸ otherwise they would not “pursue or avoid something”.⁴⁹ Animals do not do all this for the sake of knowledge, because they have no reason, “but only for the sake of movement – and they surely do not sense this by any of the five bodily senses”.⁵⁰ Augustin explains it using an example of an animal with closed eyes. The animal must sense it is lacking sensual information, so it opens or moves its eyes to gain the lacking visual information. When it senses that it does not see, it must also sense that it sees. This sensing is performed by internal sense.

Life senses itself as alive

Life, which senses itself sensing corporeal things, also senses itself. It must sense itself, because it avoids death, which is life’s contrary, i.e. contrary to itself.

“Now it is not clear whether this life, a life that senses [sentio] itself sensing corporeal things, senses [sentio] *itself*, unless it is for the following reason. Anyone putting the question to himself realizes that every living thing avoids death. Since death is contrary to life, life must also sense [sentio] itself, for it avoids its contrary.”⁵¹

45 See DLA 2.3.9.35.

46 DLA 2.3.9.34.

47 DLA 2.4.10.38.

48 DLA 2.4.10.38, “sensed” in original.

49 DLA 2.4.10.38.

50 DLA 2.4.10.38.

51 DLA 2.4.10.40.

Augustine does input here to infer reason: who asks himself this question, finds out this answer. He does not say that anima realizes itself sensing itself as living. Nevertheless, further DLA text says that if this is not clear, then it does not matter, and focuses on what he thinks we know for sure about this topic and what we *need* in the forthcoming interrogation:

“(a) physical objects are sensed by bodily sense; (b) the same sense cannot be sensed by the selfsame sense; (c) physical objects are sensed by the internal sense through bodily sense, as well as bodily sense itself; (d) reason acquaints us with all the foregoing, as well as with reason itself, and knowledge includes them.”⁵²

So in DLA, Augustine mentions this power of anima’s self-sensing, but does not use it in any further reasoning – but he does so in DT.⁵³ Here he uses an animal’s ability to sense itself as alive to prove something else. Before we proceed, we need to keep in mind that *knowing* (*scio*) is grasping by nothing but reason. *Reason* is one of *animus*’ faculties, rational soul (others are, for example, will and memory). There is another *knowing* (*nosco*), which Augustine uses in cases of our mind’s general knowledge (*mens* – conscious human self) which is *beyond* thinking (*cogito*). The word *sense* (*sentio*), he uses to apprehend something via senses or internal sense – here no rationality is involved, and also no formation of a mental word. Augustine asks why we love Apostle, who we never met and who is already dead. What exactly is it we love in his case?

“Return, therefore, with me, and let us consider [*considero*] why we love the Apostle. Is it on account of his human form which is most familiar to us, because we believe him to have been a man? Certainly not; otherwise, we would have no reason for loving him now, since he is no longer that man, for his soul has been separated from his body. But we believe that what we love in him lives even now, for we love his just

⁵² DLA 2.4.10.41.

⁵³ See DT VIII 9.

soul [or mind, *animus*]. And by reason of what general or special law then except this, that we know [*scio*] what a soul [*animus*] is and what a just man is. And as regards the soul [*animus*], we not unfittingly say that we, therefore, know [*nosco*] what a soul [*animus*] is because we also have a soul [*animus*]. We have never seen it with our eyes, nor formed a general or special idea of it from any similarity with other souls that we have seen, but rather, as I said, because we, too, have a soul [*animus*].

[1] For what is so intimately known [*scio*], and what knows [*sentio* (!)] itself to be itself, than that through which all other things are likewise known [*sentio*], that is, the soul [*animus*] itself? For we also recognize [*agnosco*], from a likeness to us, the movements of bodies by which we perceive [*sentio*] that others besides us live. Just as we move our body in living, so, we notice, those bodies are moved. For when a living body is moved, there is no way opened to our eyes to see the soul [*animus*], a thing which cannot be seen with the eyes. [2] But we perceive [*sentio*] something present in that bulk, such as is present in us to move our bulk in a similar way; [3] it is life and the soul [*anima*]. [4] Nor is such perception [*sentio*] something peculiar to, as it were, human prudence and reason. [5] For indeed beasts perceive [*sentio*] as living, not only themselves, but also each other [*invicem*] and one another [*alterutrum*], and us as well [*et nos ipsos*]. [6] Nor do they see [*video*] our souls [*animas*] except through the movements of our bodies, and that at once and very easily by a sort of natural agreement. [*quadam conspiratione naturali*] [7] Therefore, we know [*nosco*] the mind [*animus*] of anyone at all from our own, and from our own case we believe [*credo*] in that which we do not know [*nosco*]. [8] For not only do we perceive [*sentio*] a mind [*animus*], but we even know [*scio*] what one is, by considering our own; for we, too, have a mind [*animus*].”⁵⁴

Augustine [1] names two ways our mind can know itself: first is by reason (*scio*), which is by inferring through uttering mental words, which means thinking; the second is through sensing (*sentio*), which does not happen through the thinking process and this we somehow share with animals. Reason knows itself and internal sense senses itself – and these apprehensions contain as an inseparable part of “being alive”, for it is life itself which performs this operation, by some means. Every sensation internal sense makes, and internal sense is *anima*, also includes the sensation of “life” either “life performing the sensation” or “life as part of sensed data” as an inseparable part when appropriate sensation occurs. This interpretation is supported by [2]: when we sense an external object, bulk, moving, the inseparable part of it is that this sensed bulk is alive, since this sensed bulk is behaving the same way as this sensed life, which is „I“. If this sentence should be understood in terms of reasoning, then Augustine would use “know” – *scio*, but he did not. Therefore, animals do perceive themselves as the subject of perception and actions. But here we are not sure how self-aware they really are, perhaps not at all, let this question be open for now. In [3], he explains directly that this both external and internal “sensed moving thing...” is life and *anima*. In [4], Augustin says that this perception (sensing) is something which does not involve rationality, therefore it can take place in *anima* alone, in animals. Therefore, the fact that an animal is alive and that other animals are alive too, is somehow encoded into *anima*’s power of perception itself. *It is the only abstract concept animals can have* and perhaps also judge. Then [5] Augustine directly confirms and excludes all remaining doubts about this ability in animals. The question is, what can animals “do” with this perception (*sentio*). Augustin does not say that animals can do more than sense that they live. But [6] Augustin continues in specifying: animals can not sense souls of other beings directly (as well as humans can not), instead, this sensing of “life” is extra, “added” automatically to sensed moving bulk by some natural agreement. This addition somehow happens and we are not sure what Augustin, in his *quadam conspiratione naturali* meant. He talks in similar fashion in other places, for now we can call it “natural instinct”. In [7], Augustine closes his argument by stating that we do not know (*nosco* and *scio*) souls (*animus*)

of other humans any other way, but analogically. We know and sense our own soul (*anima* and *animus*). Our sensation (*sentio*) provides us, as it is an inseparable part, sensation, that other “clusters of moving bulks” are also alive, in the same way as we are. And this is enough to conclude that we also know (*nosco*) that other people have *animus*. We can not know the *animus* of other people, but we have good reason to believe it exists. We only sense that they are alive, but this “alive” is of one kind in all sensing beings. (Here there might be little collision with life in plants, but our sensual information in the case of plants does not provide any properties connected with life, such as movement, making sounds, etc.) The Last [8] sentence is little bit tricky, but confirms what was said. *Animus* is a higher form of *anima*. It is higher by its rationality faculties. No one ever claimed that it is higher by not having something, which is lower. So when *anima* can sense itself living, then why would not be possible for *animus* also sense itself living? But to make this fit, we have to add: *anima* and *animus* are the same life, what they differ in, are tools they have for use. *Anima* has only “life”, which is internal sense and external sensation; *animus* has extra added rationality. It also explains the beginning of [1], where *animus* senses (*sentio*) itself to be itself. The reason, which Evodius could not explain, but just replied “I have no idea [*nescio*]. I know [*scio*] that they are, nothing more”⁵⁵ is, that *animus* has extra power over *anima*, and this is rationality, which does not modify *anima*’s powers, it only relates itself to what *anima* presents to it. It relates and then analyses and thinks everything through uttering mental words. *Anima* and *animus* seem to be the very same in their ability to perceive “life”, i.e. itself. But both by different means and for a different purpose. So our mind (*mens*) knows (*nosco*) itself and can think (*scio*) about itself, in addition to sensing (*sentio*) itself. Augustin says, that rationality is eye of the mind, which means that it is a special power, not a special kind of life.

When we see another human – what can we see? We can see his bodily shape, smell, etc. but for sure we do not sense in any way his soul or justice, the only one thing left is “life” which is added by *natural agreement*.⁵⁶ The concept of “life” is not sensible because it is a spiritual thing.

⁵⁵ DLA 2.3.9.34.

⁵⁶ See DT VIII 9.

However, even animals can have this concept in their soul, concomitant with sensual data. Are there any other spiritual concepts possible in the animal soul? When we check textual evidence, we come to the conclusion that *no*. For example, justice is spiritual – how can we “see” it? In the case of justice, Augustine never uses *sentio* but *nosco* only. So it is not the province of anima as in “life”, but here he uses *nosco* – direct unmediated sight of the rational eye. He also does not use *scio* or *cogito* – thinking about it, which is of course possible, but Augustine is dealing with the question “how does the concept of justice get in our mind” and not whether we can think about it once it somehow gets into our mind. Augustine provides an explanation, that we see (*intueor*) these things with our wisdom (*sapientia*). So *sentio* is used in cases of sensing external objects and life sensing itself.

“But from what do we know [nosco] what the just person is? For we have said that we love [diligere] the Apostle for no other reason than that he is a just soul [animus]. So then we know [nosco] what a just person is, as we also know [nosco] what a soul [animus] is. But we know [nosco] what a soul [animus] is, as has been said, from ourselves, for there is a soul [animus] within us. But from what do we know [nosco] what the just person is if we are not just? For if no one knows [nosco] what the just person is except one who is himself just, then no one loves the just person except a just person. For no one can love one whom he believes [credo] to be just, merely for this reason that he believes him to be just, if he does not know what it is to be just. This follows from what we have shown above, namely, that *no one loves [diligo] what he believes and does not see [video], except by virtue of some law based on general or special knowledge [ex aliqua regula notitiae generalis sive specialis].*”⁵⁷

57 DT VIII 9 (italics added, K.K.).

Rationality

Reason exists, is rational, is alive and understands. Mind (*mens*) has three “modes” of knowledge, based on its ontological relation to the mind: the mind knows ontologically higher, equal (itself) and lower things.

Rationality is a tool used by life. This life is mind (*mens*). *Mens* has and uses rationality⁵⁸ and also has *anima* as its inseparable part. *Mens* has the power of wisdom (*sapientia*) and knowledge (*scientia*) through thinking (*cogito*). These are added to *anima*, which only has the power of sensing (*sentio*).

“In contemplating the highest wisdom – which is surely not the mind, for the highest wisdom is unchangeable – *the mind (animus) looks upon itself, which is changeable, and in some way enters into its own mind (mens)*. This happens only in virtue of the difference by which the mind is not what God is, and yet it is something that can please, next to God. However, it is better if it forgets itself before the love of the unchangeable God, or sets itself completely at naught in comparison with Him.”⁵⁹

Rationality and subject-object dichotomy

Rationality is part of the human soul, which is therefore rational, exists, lives and understands. It is the “head or eye of the soul”^{60, 61} and brings about personality, which can not be “turned off”; it is human “self”. As we can not “un-self” ourselves, everything we apprehend, we apprehend it *as this or through this* “self”.

⁵⁸ See DLA 2.6.13.53.

⁵⁹ DLA 3.25.76.261–2.

⁶⁰ DLA 2.6.13.53, DT XV 11.

⁶¹ It is clear that we have a body, as well as some sort of life that animates and enlivens the body. We also recognize these two features in animals. There is a third feature, something like the ‘head’ or ‘eye’ of our soul – or whatever term is more suitable for reason and intelligence – which animal nature does not have. (DLA 2.6.13.53); Even if the body is set aside and the soul alone is considered, the mind is something of it, as it were, its head, or its eye, or its countenance, but we should not think of these things as bodies. Not the soul [anima], therefore, but that which excels in the soul is called “mind” [mens]. (DT XV 11).

How does this self apprehend something? Let's look at the example of knowing an external thing – a “cup of tea”. Our sight, smell and touch provide an image of this cup of tea to internal sense. Our internal sense combines these various sensual data into a complex image and immediately triggers some motion in response, which might be the desire to drink, or to smell closer, etc. This internal sense's activity is seen by our rationality. Our rationality works through forming trinities, which result in uttering mental words through which our self, or mind, sees the content of the known thing. This process happens automatically, we can not stop our thinking, we can only change the object we grasp. This means “I do not want to think about this cup of tea and instead of it I will read this book”. This focusing on bodily sensation is also matter of habit⁶² but it does not matter here. Therefore, internal sense provides a “parent” in the form of an image of a cup of tea. Our mind focuses on it, which means it directs its will or love towards it and as result, the mental word appears in the form of “offspring”.

The image provided by internal sense, and the image created by thinking are basically the same, apart from the stronger emphasis on immateriality in the latter. So why would Augustin implement this approach? He needed to formulate trinities as possible images of God's Trinity, but there is one more implication of such an approach. The image provided by internal sense is “that which is seen” and the image (or word) formed from it by thinking is “that through which it is seen” – and here suddenly appears a subject-object distinction in pure sense. Here, of course, appears “the one who sees it” and who is distinct – which is mind (*mens*). This is why Augustin says that mind (*mens*) *has* and *uses* reason and rationality as such.⁶³

This mind, which sees all the processes in humans, is the same as the “mind” which “sees” in animals which lack reason – and it is called life in both cases. But in animals, this life does not have a “rationality tool” to create a mental word through which it could gain “detachment” from the known object. This means there is no “tool” to create “self”, which perceives itself as distinct from things known. In this case we should not talk about “knowing” but “sensing” only.

62 See Strozynski (2013, p. 292).

63 See DLA 2.6.13.53.

God and His image in rationality

God can know and sense, but has no body, instead God is the same as His powers – eternal, immortal, incorruptible, unchangeable, living, wise, powerful, beautiful, just, good, blessed, and spirit,⁶⁴ these powers are not God's but they *are* God. God can perform all the operations as creatures can, but God performs them directly as part of His essence. But it is not so in humans and animals. Life in creatures is so called “bound” to smaller operational units. These units, because they have “boundaries”, are limited and therefore have parts, and can compose a greater whole. This is why Augustine says that in humans, these powers are a *human's*, not a human himself. Whereas in God's case, they are God Himself, so created life is fragmented.

Self-knowing and Self-thinking

There are two apprehensions to mental content in the rational soul. Direct (*nosco*) and through thinking (*scio, cogito*). The direct one is evident self-awareness of anything the mind does and Augustine relates it to God, who is the supreme trinity consisting of “*wisdom (sapientia), the knowledge (notitia) of itself, and the love (dilectio) of itself*”⁶⁵ and because we are images of God, then this trinity is also present in us – in some imperfect way. This direct self-knowledge is sort of subjective knowledge, which, in spite of it's subjectivity, provides objective knowledge which can not be doubted by any skepticism.⁶⁶ There is a strong tendency in philosophy after Augustine to reduce or externalize this inner space of the mind, which is the image of God, non-reducible, independent of the external world, experiences and reasoning.⁶⁷

“For so do we find a trinity in man, that is, the mind [mens], and the knowledge [notitia] by which it knows [nosco] itself, and the love [dilectio] by which it loves itself.”⁶⁸

64 See DT XV 8.

65 DT XV 10.

66 See Matthews (1977, p. 25), Cary (2000, pp. 55, 63–73).

67 See Remes (2008, p. 157, 2007, pp. 69–73).

68 DT XV 10.

“mind [mens] in man and of its knowledge [notitia] and love [dilectio]”⁶⁹

However, this *notitia* in humans takes place only in relation to itself and higher things. It knows itself as the knower. It knows itself knowing. It knows itself as the subject of all mental and bodily activities, this *notitia* is beyond the thinking process.

Everything else the mind does with the tool it has at its disposal – this tool is thinking (*cogitatio*). Thinking is grasping something through uttering a mental word. This thinking process provides a subject-object approach, so there is someone (*mens*), who apprehends something (bodily image, eternal truth, itself) through thinking.

“memory [memoria], understanding [intellegentia], and will [voluntas], we [mens] remember [memini] nothing of the mind [mens] except through the memory [memoria], nor understand [intellego] except through the understanding [intellegentia], nor love [amo] except through the will [voluntas].”⁷⁰

Self-knowing (*nosco*) of the rational mind and self-sensing (*sentio*) of non-rational anima seems to be essentially the same. It is a sort of permanent readiness to perceive all the processes occurring in the space of the soul. The only difference seems to be in “what it is looking at”. The mind in the rational soul looks at the unceasing thinking process and therefore has tool to perceive itself as distinct from things it knows and are not itself. This thinking process provides “the gap” of subject-object perspective. Whereas non-rational “mind” in animals only directly “sees” images of external objects, which means it has no tools to discriminate itself from these objects on basis of conscious self-knowledge. This animal soul has imputed (by some sort of natural agreement or inclination) notion of “being alive” – regarding to itself, other animals and humans.⁷¹ And this no-

69 DT XV 12.

70 DT XV 12.

71 See DT VIII 9.

tion of “being alive” must be attributed to human mind (*mens*) too. This suggests that life is only of one kind, and the difference is made only by “tools” it has for disposal.

Self-apprehending in children

Life is present in all its parts as a whole, which means that once anima is equipped by rationality, it cannot not-use it. The exception is in children who are not yet fully grown and thus in an unfortunate condition because they have not developed their reason yet. Augustine talks about ignorance of things and darkness of an infant’s mind, children are attracted by bodily pleasures and are not able to commit sins.⁷²

“[Children] have no thought [cogito] of their inner self [sua vero interiora non cogitent], nor can they be admonished to do so [...] that it is one thing not to know [nosco] oneself, and another thing not to think [cogito] of oneself.”⁷³

Children cannot think (*cogito*) about themselves, because their rationality is not yet fully developed, but can know (*nosco*) themselves, because they have a mind, *mens*. He repeats this argument also when discussing adult humans, so this twofold self-approach remains in adults too.⁷⁴

“Are we also to believe that it [child] *knows* [nosco] *itself*, but is too intent on those things through which it begins to experience [sentio] pleasure through the senses of the body, a pleasure that is so much the greater the more unfamiliar it is? That *it cannot be ignorant of itself, yet it cannot think* [cogito] *of itself* [non ignorare se potest, sed cogitare se non potest]?”⁷⁵

⁷² Children are broadly discussed also in DLA 3.23.66–69.

⁷³ DT XIV 7.

⁷⁴ DT X 7.

⁷⁵ DT XIV 7.

A child is not able to think of itself (*cogito*), which means to look with inner sight of mind at itself and to produce a mental word of itself, but is clearly able to know (*nosco*) itself. Here we can see that rationality is just a “feature” of human life which needs to be developed first; children, who have not grown up enough to understand are not fully humans. Yet, as the recently planted tree gives fruits after many years, we do not call it fruitless.⁷⁶

Intentionality

Rationality has one special feature, which even children do not fully have, or are not able to use: *intentionality* – a sort of distance between an image and the one who perceives it. This distance is made available by the capacity of uttering mental words.

“And because they are bodies which it has loved outside of itself through the senses of the body, and with which it has become entangled by a kind of daily familiarity, it cannot bring them into itself as though into a country of incorporeal nature, and, therefore, it fastens together their images, which it has made out of itself, and forces them into itself. For in forming them it gives them something of its own essence, *but it also keeps something by which it may freely judge the form of these images*; this is what is called more precisely the mind [magis mens], namely, the rational understanding [rationalis intellegentia], which is kept in order to pass judgment [quae servatur ut iudicet]. For we perceive [sentio] that we have, in common with the beasts, those parts of the soul [animae partes] that are informed by the images of bodies.”⁷⁷

Augustine’s idea of distance needed to judge is very close to intentionality. How can we judge something? There must be something to be judged, someone to judge and some measure, according which it can be judged,

⁷⁶ See DLA 3.22.65.224.

⁷⁷ DT X 7 (italics added, K.K.).

something to be compared with. Internal sense judges sensory data and the senses' activity in some unconscious or un-reflected way. There is also the question whether the children's inability to judge means they make judgements in the same way as animals do – without rationality by means of internal sense only. Augustine is not very clear here, but when we check the latin he is using, then it sheds some light.

When talking about children, he says they know (*nosco*) themselves, which is only possible with the mind (*mens*); he never uses sense (*sentio*) in this case. Therefore even children, in spite of not having their rationality fully developed, can have some primitive use of it, which makes them persons (*persona*) in some way. Therefore children know (*nosco*) and sense (*sentio*) themselves, but do not know (*scio*) through thinking (*cogitare*) themselves. Therefore, children know themselves directly, but not through thinking.

Self-knowing in children happens in spite of the fact that they are not yet able to think about themselves. So the rational eye of a child's mind can not function properly. A child is in some way aware of itself and it could be understood in terms of animal's self-awareness. In both cases, no thinking is involved. An animal senses and judges based on numbers. The same stands for children, but in their case the rational eye is added, which is mostly blind, yet through which it can see (*nosco*) itself. And yet, Augustine says, that children are in an unfortunate condition and should grow up first to be fully human. The not yet fully functioning thinking process does not provide the subject-object paradigm. This could lead us to conclude that self-sensing (*sentio*) in the case of anima and self-seeing (*nosco*) in the case of animus are very close to each other, perhaps the same? The only difference is, that children will grow up and start using their rationality or thinking, whereas animals will not. Therefore there is some basic self-perception in the soul, where rationality is not involved. So the main difference-maker is thinking, uttering mental words.

At a certain age, children start using language. Language consists of joining together sensory information (sound) with an image (mental word) When we stick to the interpretation that life is only one and there are some features or tools to use, then before children start to use rationality, they are on a par with animals – all their life concentrates

on internal sense and external senses. Animals do not have rationality, therefore they can not form mental words, which form abstract concepts, which means that animals cannot have any form of intentionality. Except one: they have one abstract concept made available, and this is “being alive”⁷⁸. This allows them to be somewhat intentional – they can establish relation between themselves and other living beings. The other living being is not some moving coloured shape producing some noise and smell, but it is another living being. This abstract concept also makes any form of judgment regarding self-preservation possible, which of course needs pleasure and pain information as part of this judgement too.

This notion of intentionality is also present in Aristotle’s approach to self.⁷⁹ Aristotle claims as an obvious fact that a human being has always some notion of itself as the subject of its own activities. But in Aristotle’s case it happens through some “reflexivity” attached to its own acts.⁸⁰

Sin and animals

Animals are not able to commit sin. They have no rationality. Their judgments based on natural inclinations and habits is not sufficient. Animals are not responsible for their activities in a similar way as we are not responsible for our activities in an unconscious dream. Humans, however, think and have free will, which makes sinning possible. One of the necessary conditions to sin is that the human must be aware of the situation at the moment he makes the decision – not after it. Therefore in case of humans, there must be some judge, who is permanently watching. And this is the mind (*mens*). This judge uses knowing (*scio*) through thinking (*cogito*); and this judge has to watch and decide what to do. There is will, or love, which is a natural property of every living soul and this love unceasingly triggers mental and bodily movement. This love joins the eye of the mind with some content, coming either from bodily world or from the space of mind or from memory to produce a mental word. We cannot

78 DT VIII 9.

79 See EN III 1, 1111a3–7.

80 See Sihvola (2008, p. 126).

decide to stop thinking and every thinking operation involves love as its trinity member.

Later scholastics used the term *conscientia*, which has a moral connotation. The mind cannot judge situations in some form of after-coming or second-order act, because this would mean that the mind is not really responsible for its activity. For the same reason, we must exclude some concomitant second-order acts, because the mind would only be a viewer without direct influence. The mind must be in some way a self-aware *agent*. Therefore the love, which is part of every trinity Augustin identifies, must in some way be joined to the mind as such.

In humans, there must be some form of permanent self-awareness of itself as the agent or subject of all activities, which is distinct and has full control to judge over all motions, both mentally and bodily. Therefore, love in the case of humans is in some way altered by rationality – altered compared to love in animals. Animals seek pleasures and avoid discomfort and pain, but their love is just a non-conscious source of motion, and its functionality was programed by the Creator through numbers, instincts, etc. In animals, love contains only one “extra” dimension, and this is love for itself as living being. In both cases – humans and animals, love triggers motion for the sake of some end – and this end is unity.

Source of motion in living beings

Order of justice and order of things

Augustine sets two different orders of creation: The order of justice and order of changeable things. In the order of justice, the ultimate goal is to love and to will the right things in the right way and thus to reach an unchangeable greater good (God) – it knows and obeys; in order of things, all motion is set according to the “laws that were laid down for the flourishing of every part of the universe”.⁸¹ And internal sense belongs here too. Therefore it does not need to have self-awareness in strong sense, it just obeys laws imputed to it by the Creator for the sake of self-preservation.

81 DLA 3.14.40.139.

Wisdom and numbers

Everything created has its own form, which is proper to its *genus*. Form and Genus are set by wisdom and numbers. The whole world is built up in hierarchical order. Augustine gives an example of fire:⁸² that which is closer to fire is both heated and illuminated, that which is far away is illuminated only. God is fire and rational souls are close enough to be heated, heat provides rationality.⁸³ Animals are too far to be heated, they are illuminated only. The same stands for plants and bodily things. Absolutely distant – where neither heat nor light reach is “nothing”. Numbers are derived from wisdom,⁸⁴ but “they are one and the same thing”⁸⁵.

Everything was created with some intrinsic rules, what it should be like according to its purpose. The only thing which can make choices, and therefore act on it’s own, is a rational soul, an animus. Anima is not rational. Therefore, according to this view it cannot learn by itself.

“Likewise, the power of understanding that is present in wisdom warms those close to it, such as rational souls, whereas things that are farther away, such as physical objects, are not affected by the heat of wisdom but are [merely] suffused with the light of numbers.”⁸⁶

“just there are true and unchangeable rules of numbers, whose intelligible structure and truth you declared to be unchangeably present in common to all who recognize them, so too are there true and unchangeable rules of wisdom. [...] they are true and evident.”⁸⁷

“Everything in which you see number and measure and order.”⁸⁸

“They have forms, because they have numbers.”⁸⁹

82 See DLA 2.11.

83 See DLA 2.11.31.125.

84 See DLA 2.11.30.120.

85 DLA 2.11.31.123.

86 DLA 2.11.32.128.

87 DLA 2.10.29.119.

88 DLA 2.20.54.203.

89 DLA 2.16.42.164.

“He [God] gave numbers to all things, even to the lowliest placed at the very end. All physical objects have their own numbers even though they are the last among things. However, He did not give wisdom to physical objects, nor even to all souls, but only to rational souls – as if He had established in them a home for [wisdom], in accordance with which He puts all things in order, even the lowliest to which He gave numbers.”⁹⁰

“Therefore, if either with bodily sense or with the mind’s consideration you cannot get hold of whatever changeable thing you are looking upon, unless you grasp some form of numbers (without which it would lapse back into nothing), do not doubt that there is some eternal and unchangeable form [forma]. As a result, these changeable things are not interrupted but instead run their courses through time, with measured movements and a distinct variety of forms, like poetic verses. This eternal and unchangeable form is not contained in and spread out through space; nor is it extended and varied in time. But through it, all [changeable] things are able to be given form, as well as to fulfil and carry out the numbers pertinent to the times and places appropriate to their kind.”⁹¹

“Yet *no thing can give form to itself*, for the following reason. No thing can give what it does not have, and surely something is given form in order to have form. Accordingly, if any given thing has some form, there is no need for it to receive what it [already] has. But if something does not have a form, it cannot receive from itself what it does not have. Therefore, no thing can give form to itself, as we said. Now what more is there for us to say about the changeability of the body and the mind? Enough was said previously. Thus it follows that mind and body are given form by an unchangeable form that endures forever.”⁹²

⁹⁰ DLA 2.11.31.125.

⁹¹ DLA 2.16.44.171.

⁹² DLA 2.17.45.172–173.

One source of motion is wisdom, another is numbers. Humans have rationality through wisdom, everything else (animals, plants, bodies) has only numbers. Wisdom moves its bearers toward unity, consisting of justice by means of free choice; numbers move its bearers toward bodily unity and integrity by necessity. Internal sense has numbers only. Augustine emphasizes that no matter how much mind is nested in images of corporeal things, it never becomes “subject to the laws governing corporeal parts and wholes”.⁹³

Unity (intellectual – justice; bodily – integrity, pleasure and pain)

All the motion of the created world is directed toward some end – toward unity. Bodies and animals are directed toward unity of physical bodies through physical motion and sensation; rational animals toward unity of their soul through knowledge and willing. Will can be attracted only by that which was known, which means by something. By our free will we perform motion towards God’s wisdom and bliss, or man’s foolishness and sin.⁹⁴

“And in the case of the rational mind, the entire pursuit of knowledge, which delights its nature, traces everything it perceives back to unity, and in error it avoids only being confounded by incomprehensible ambiguity. On what grounds is any ambiguity a problem except because it has no definite unity? From this fact, it is apparent that all things, either when they inflict harm or suffer it, or when they are pleasing or are pleased, suggest and proclaim the unity of the Creator.”⁹⁵

An animal must be aware of the state of its sense organs and also its bodily integrity or unity as a whole, which is signaled at least by the absence of pain. An animal must be aware enough to perform correct movement.

93 Cory (2012, p. 363).

94 See DLA 3.24.73–74.

95 DLA 3.23.70.238–239.

Performing movement is based on some kind of non-rational judgment, which internal sense does. Unity in animals is sought because of bodily integrity, pleasure and pain.

“The soul confronts the physical suffering that threatens to destroy its unity and integrity not with pleasure [libenter] or indifference [indifferenter], but instead with reluctance [reluctanter] and resistance [renitenter].”⁹⁶

“...every action in an animal’s life is pursuing physical pleasures and avoiding discomforts.”⁹⁷

Internal sense can pursue unity without being self-aware in strong sense. It can just follow the program imputed in it by numbers. It only senses itself as being alive and this sensation triggers correct behaviour based on sensual information. Sometimes the animal needs to choose between two kinds of pain, then it chooses according the ultimate view, which is “to keep itself sensing itself as alive” by means of unity.

Happiness

Every being wants to be happy and avoid discomfort, which is encoded by wisdom and numbers. Humans know for the sake of happiness, which is brought about by unity. Gaining happiness consists of voluntary turning to higher goods, which is God. The practical impact of this choice is life according cardinal virtues: justice, which consists of prudence, bravery, moderateness. Cardinal virtues, in general, mean knowing the true unchangeable “idea” of all and suppressing all that might distract us from this. Some of these distractive impulses are coming from the non-rational part of our mind – and we need to tame it, just as animals are tamed. Animals sense for the sake of movement – they avoid fragmentation of their body’s unity, which is triggered by pain.

96 DLA 3.23.69.235.

97 DLA 1.8.18.62.

Love

Love is a member of *every* trinity Augustine describes. We always love; we always love something. As long as we live, we love. Love is the principle triggering motion and “this power of self-motion is, qua potentiality, God given”.⁹⁸

The subtlest motion is psychological or spiritual, and this subtle motion triggers a physical motion. Therefore, where there is life, there is love, where there is love, there is motion. Love is the principle pervading each activity of every part of life.

Therefore, when Augustine says that animals have some sense for maintaining their bodies’ unity, it is by love. Love is the part of the trinities which occur in animals too. One trinity in animals involves sensing external things and the other recalling these things from memory to internal sense.

“In the meantime I have now shown, [...] that the will as the unifier of the visible object and the vision, as it were, of the parent and the offspring, whether it be in perceiving [sentiendo] or in thinking [cogitando], cannot be called the parent or the offspring.”⁹⁹

“Even beasts can perceive corporeal things outwardly through the senses of the body, can recall [reminisci] them when they are fixed in the memory, can seek for what is beneficial in them, and flee from what is unpleasant.”¹⁰⁰

The internal sense in animals can judge what is missing, what is desirable or to be avoided for the sake of the goal of self-preservation. Will, or love, which unites the other two elements in the trinity is “nothing other than the will seeking for or holding on to the enjoyment of something”.¹⁰¹

It is not easy to explain the relation between “life”, “love” and “knowledge” according to Augustine, until we realize that animus is ani-

98 O’Daly (1987, p. 20).

99 DT XI 18.

100 DT XII 2.

101 DT XIV 8.

ma+reason. Anima has the capacity to sense itself as alive and has some vigor¹⁰² to keep itself alive. To keep itself alive involves two things: interaction between “what is anima’s” (intramental) and “the rest” (extramental). The second element is motivation – the love or “the wanting to”. This principle is to be found both in anima and animus. To perform the skill of sensing life uses tools it has at its disposal – sense organs, internal sense, memory, and in humans’ case, also reason. But there is no “tool” to perform love. I think it is because life itself *is* love. Life unites knowledge with the knower, and based on this conjunction, it triggers motion, mentally and bodily.

The main difference between love in animals and humans is in self-awareness. It is like in a dream – in the dream we want to do something to escape danger or to get somewhere. When the dream is not lucid, this love, which triggers motion, is not reflected. We are that love, we have no control of it, we do not realize what is going on and therefore we have no choice but to follow it “blindly”. This is how it is for animals. Humans, however, can mediate between “known things” and “life” via thinking. This allows them to establish a subject-object paradigm and be conscious of a subject, deliberately choosing between multiple options. When in an unconscious dream, something starts chasing me and I run as quickly as possible with no choice. When I want to get to some distant place, I walk for hours and days and perhaps never reach this place. But when I “wake up” and the dream becomes lucid, I am aware of the situation and in the first case, I can fly upwards to escape danger, for example. In the second case, I can go by car, airplane or fly myself to get there quickly. The point is that I gain some sort of “detachment” from the situation and suddenly I can start to deliberately consider options I have to reach the desired goal.

Non-rational motion in rational animals

There is motion in rational souls, which should not be followed, but rather subordinated to the greater good – if it is not, it is sinful movement. This motion is also caused by “features that seem not to occur among

102 See DT XII 1.

animals but are not the highest attributes in human beings”¹⁰³ and also trigger an inclination or aversion based on pleasure and pain. These are “joking, laughing, love of praise and of glory, and the drive to dominate”¹⁰⁴ and shall be dominated by reason, manifested by cardinal virtues.

Reason and utility

Another perspective of looking at the source of motion focuses on the difference between body and spirit – they co-exist but are also antagonistic in their goals.

“Nor should it be a surprise that we do not have free choice of the will to elect what we do rightly, due to ignorance; or we see what ought to be done rightly and will it, but we cannot accomplish it due to the resistance of carnal habits, which the vehemence of our mortal inheritance has somehow naturally grown into.”¹⁰⁵

So there are two motions: of non-rational (numbers) and rational (wisdom) soul. When our mind does not follow eternal truths, then it is overwhelmed by lower impulses, which are connected with the body and with that, which we can lose against our will, then we will be punished.

“Someone loses what he was unwilling to use well, although he could have used it well without trouble had he been willing. That is, anyone who knowingly does not act rightly thereby loses the knowledge of what is right; and anyone who was unwilling to act rightly when he could thereby loses the ability when he is willing. For there really are two penalties for each sinful soul: ignorance and trouble. Through ignorance the soul is dishonored by error; through trouble it is afflicted with torments.”¹⁰⁶

103 DLA 1.8.18.63.

104 DLA 1.8.18.63.

105 DLA 3.18.52.177.

106 DLA 3.18.52.178.

“But to approve falsehoods as truths so that one errs against one’s will, and to not be able to hold oneself back from lustful actions due to the relentless and tortuous affliction of carnal bondage, is *not* human nature as originally established, but the penalty after being damned. When we speak of free will to act rightly, obviously we are speaking of it as human beings were originally made.”¹⁰⁷

This antagonism involves internal sense as far as it provides a reason for its own goals and its own motion, which reason can follow. Internal sense does not need to be self-aware to do so. Augustine talks about *usus* or utility, which we could also translate as experience, comfortable experience. Therefore, internal sense makes its decisions, no matter how unconscious, based on *carnal habits*,¹⁰⁸ experiences of *utility*¹⁰⁹ and species-based instincts.

“Reason and utility evaluate matters differently. Reason performs its evaluations in light of the truth, so that it may subordinate lesser to greater things by right judgment. Utility, however, is generally inclined by being accustomed to convenience, with the result that it evaluates more highly things that truth shows to be the lesser.”¹¹⁰

Learning in animals

Augustine talks about rational humans, who, because of their rationality, dominate animals, so they can tame them and make them serve. So there is some possibility of shaping the behaviour of animals. But again, this is done by means of pleasure and pain and repetition. It is not sure, whether an animal would change its behaviour by itself.

¹⁰⁷ DLA 3.18.52.179.

¹⁰⁸ See DLA 3.18.52.177.

¹⁰⁹ See DLA 3.5.17.61.

¹¹⁰ DLA 3.5.17.61.

“... its spirit is so subjugated that it is enslaved to human will by habit and inclination.”¹¹¹

There is one interesting idea in Augustine regarding animal “learning”. Inclination, or passion of anima is shaped in offspring state when the animal is in its mother’s womb. The sensations and passions which its mother senses are somehow imprinted on offspring’s bodies and souls, so when they are born, they just follow these innate imprints. Augustine also talks about the mother’s fantasies, which are images it sensed from an external word with passion. He gives an example of Jacob and the speckled goats. But still, there is no free space for learning or free will as such, nor self-awareness in a strong sense.

“The will [voluntas] possesses such power in uniting these two that it moves the sense to be formed to that thing which is seen, and keeps it fixed on it when it has been formed. And if it is so violent that it can be *called* love [amor], or desire [cupiditas], or passion [libido], it likewise exerts a powerful influence on the rest of the body of this living being. And where a duller and harder matter does not offer resistance, it changes it into a similar form and color. Note how easily the little body of the chameleon turns very easily into the colors that it sees. *In other animals, whose bodily bulk does not lend itself so easily to such changes, the offspring usually show some traces of the passionate desires of their mothers, whatever it was that they gazed upon with great delight. For the more tender, and so to speak, the more formable the original seeds were, the more effectually and the more capably do they follow the inclination of their mothers’ soul [anima], and the phantasy [phantasia] that arose in it through the body upon which it looked with passion. There are numerous examples of this that could be mentioned, but one from the most trustworthy books will suffice: in order that the sheep and the she-goats might give birth to speckled off-*

111 DLA 1.7.16.54.

spring, Jacob had rods of various colors placed before them in the watering-troughs, to look at as they drank, during that period when they had conceived [cf. Genesis 30:37, 41].”¹¹²

Possible approaches to self-awareness via internal sense

After discussing all the relevant aspects of Augustine’s approach to internal sense and anima’s self-sensing, we can proceed to evaluate whether and how internal sense:

1. Senses the state of sense organs, corporeal things and sense organs’ activity.
2. Judges the state of sense organs, i.e. corporeal things.
3. Senses itself sensing state of sense organs, i.e. corporeal things.
4. Judges itself sensing state of sense organs, corporeal things and the sense organs’ activity.
5. Senses itself.
6. Perceives anything else apart from the state of sense organs and itself.

Sense state of sense organs, corporeal things and activity of sense organs

Yes, this is evident.

Judge the state of sense organs, i.e. corporeal things

Internal sense judges the quality and completeness of received sensory data, either directly or from sense memory, but does not judge by rational means! It does not form abstract concepts; not forming abstract term means that it functions on the basis of raw sensory data + basic “instincts” which force internal sense to execute appropriate movement in response to sensory data. It composes and decomposes sensory data.

112 DT XI 5.

“Just as the internal sense judges what is missing or what is enough for the sense in the eyes...”¹¹³

Let’s use an example of a sleeping wolf who smells a hare – the prey. The sense of smell provides smell information to internal sense. The internal sense evaluates or “judges” the state of the sensory organs and – based on multiple previous experiences – infers, that this smell is always attached with certain visual information (the shape of hare). It commands closed eyes to open and look for that shape. The hare is also connected with hearing experience (mastication, footsteps, whistling), so it starts turning ears to find the missing sound. Its eyes and ears confirm the hare’s presence, gained by smell. Then internal sense starts physical motion – hunting.

It is clear that internal sense must judge the state of the sense organs in order to fulfil its purpose – to keep the animal alive. To do so, it must judge what is good, bad and missing in sensory data, and demand the appropriate bodily response. Animals also have and use sense memory.

“Even beasts can perceive corporeal things outwardly through the senses of the body, can recall [reminisci] them when they are fixed in the memory, can seek for what is beneficial in them, and flee from what is unpleasant.”¹¹⁴

Sense itself sensing state of sense organs, i.e. corporeal things

Internal sense senses itself sensing the state of sense organs, i.e. corporeal things.

“The internal sense not only senses the things it receives from the five bodily senses, but also senses *that* they are sensed by it. Animals would not move themselves to either pursue or avoid something unless they sensed themselves sensing...”¹¹⁵

113 DLA 2.5.12.49.

114 DT XII 2.

115 DLA 2.4.10.38.

There are some images, sounds, tastes, smells and touches which are received by internal sense which it combines to compound some “meaningful structure” from them. This meaningful structure is then evaluated, we can say judged, by it and then the internal sense initiates some response, which is, in our case, an order to execute some physical movement (it includes focusing of sense organs on the intended target). So there is life or anima, which senses this activity of itself. This life has one special power – can sense itself as alive, and not only itself, but other animals and humans too. So it has some sense of unity, because it must set boundaries around each living individual, including itself. And this axiom of self-perceiving life is the key. If we grasp internal sense as some unconscious faculty, which senses the state of the sense organs and then, by some instinct or habits and inclinations, triggers the appropriate motion, then we have a problem explaining Augustine’s statement “animals would not move themselves to either pursue or avoid something unless they sensed themselves sensing...”¹¹⁶ However, when we consider internal sense with Augustine’s axiom that life senses itself, then it is very easy to explain this statement. Life is a non-primitive quality, and has the capacity to preserve itself. To be able to do so, it must somehow sense what this “itself” is, i.e. what should it preserve and that death is the opposite. In addition, there are plants, animals and rational animals, and each of them provide some “tools” to this life, how to sense itself and how to preserve itself.

Internal sense must be aware of the situation, which occurs, but does not necessarily need to be aware of itself as a distinct subject performing operations. Let us once again look at the dream example: We can have a dream where we perceive a situation around us and perceive ourselves reacting to that situation, but we are not aware that we are dreaming and have no sort of “detachment” from it. At the moment we realize we are dreaming, we start to perceive ourselves as distinct from the dream situation and the dream becomes lucid. This “waking up” from the dream is something bound to rationality, which animals do not have.

There is no textual evidence justifying any stronger reading of internal sense’s self-awareness.

116 DLA 2.4.10.38.

Judge itself sensing state of sense organs, corporeal things and activity of sense organs

Augustine claims that judgment is possible for one faculty in relation to something lower than itself. What judges is higher than what is being judged. The only exception is reason, which can judge itself's activity. Internal sense judges the state of the sense organs and data it receives from them. This is based on long-term experience and innate instincts, but it can in no way judge itself, because there is no detachment to do so. This detachment is provided by rationality and its thinking.

But there is one exception: the self-preservation principle, which consists of avoiding death as it's own contrary. Anima senses that it is alive and wants to keep itself alive to maintain this sensation. This perception starts motion via an inclination or aversion in relation to bodily integrity and its fragmentation, so this self-sensing principle is the primary source of motion in animals.

Therefore, *if* internal sense can judge itself sensing, then it can only do so with respect to one single goal: to keep itself alive. It can not judge itself in respect to anything else like “good”, “moral good”, “justice” or “eternal truth”, since it has no power to see or create these concepts. If internal sense could grasp such concepts, it would make it immortal.¹¹⁷

Sense itself

“Now it is not clear whether this life, a life that senses itself sensing corporeal things, senses itself, unless it is for the following reason. Anyone putting the question to himself realizes that *every living thing avoids death. Since death is contrary to life, life must also sense itself, for it avoids its contrary.*”¹¹⁸

Augustin asks whether internal sense, which senses itself sensing corporeal things (which is confirmation of statement 3.) also senses itself. There is no textual evidence for the presence of a special sense organ for

¹¹⁷ See Cary (2000, pp. 95–102).

¹¹⁸ DLA 2.4.10.40 (italics added, K.K.).

such a sensation, therefore, there must be a kind of reflexivity principle present in the case of anima – it senses itself as alive.¹¹⁹ How, however, could life have a notion of its own death and not to have a notion of its own life? Without DT VIII 9 we could say it does not need to, it just avoids death because of numbers.

Here someone might oppose Augustine with another statement of his: “every action in an animal’s life pursues physical pleasures and avoids discomforts”¹²⁰ with the claim that the animal itself does not need to have any self-sensing except to sense the state of the sense organs, and the rest is an experience-and-number-based system of motions to avoid pain or pursue physical pleasure. Animals pursue unity, and this is somehow encoded in them with numbers.

“Now the pain that beasts feel reveals a *certain wondrous power in their souls, praiseworthy of its kind. It is quite clear from this [power] how in governing and animating their bodies they pursue unity.* What else is pain but a sense of division and intolerance of corruption? Accordingly, it is as plain as day how eager and dogged the soul is in pursuing unity throughout the whole of its body. The soul confronts the physical suffering that threatens to destroy its unity and integrity *not with pleasure or indifference, but instead with reluctance and resistance. It would not be apparent, then, how great the drive for unity is in the lower animals of the Creation, if not for the pain of beasts.* And if it were not apparent, we would be less aware than we need to be that they were all fashioned by the supreme and sublime and inexpressible unity of their Creator.”¹²¹

I think the explanation of avoiding pain is not sufficient, because animals do not jump from a high cliff which would kill them instantly – they do not want to die and there is not actually any pain present in jumping off the cliff. There is also the axiom of life’s self-sensing.

119 See DT VIII 9.

120 DLA 1.8.18.62.

121 DLA 3.23.69.234–236 (italics added, K.K.).

Augustin compares the nature of motion in bodies and animals. He talks about unity designed by the Creator, and neither bodies nor animals have the power to disobey it:

“Every thing among those that feel neither pain nor pleasure [stones, for example] acquires loveliness of its kind, or at least a sort of stability for its nature, from some unity. Again, each and every thing among those that do feel the distress of pain and the allure of pleasure [animals], by the very fact that it *does* avoid pain and pursue pleasure, confesses that it avoids its fragmentation and pursues unity.”¹²²

Therefore, life has a sense of unity. Internal sense would not be able to evaluate incoming sensual data correctly if it did not have any relevant measure according to which they should be evaluated. What is more and less important in what situation? Internal sense must have a measure, according to which it evaluates incoming sensual data. It is certain there is a wondrous power in their souls. Internal sense, which represents anima in animals, can sense itself, but not as a distinct object, which it can grasp in way. Rationality can grasp itself through mental word. It grasps itself through the idea of “alive”, which is innate to it. It does not do this through the subject/object paradigm, and because anima is life, it senses itself as alive, ergo it senses (*sentio*) itself.

Perceive anything else than state of sense organs and itself

No, because anima has no tools to do so. To be able to do so, it needs to have a rational eye added to it or to become God.

Conclusion

Animals can not perceive themselves as the subject of their activities. All activities in animals – both bodily and animal – are triggered by programs encoded in them by the Creator or by their pregnant mothers or

¹²² DLA 3.23.70.238.

by humans, who tame them. But an animal's motivation as such is lacking, animals sense for the sake of movement – they avoid their bodily fragmentation, or from another perspective, maintain their bodies' unity, on account of pain and an aversion to it. To this simple approach Augustin adds one extra feature, which is animals' ability to perceive one abstract or spiritual category of "being alive" to the sensed data. This is not part of the information received by the internal sense from the external senses. This ability, based on instinct, might confuse some of Augustine's readers to come to the conclusion that animals might be aware of themselves as the subject of their activities. As it turns out, this ability is provided by rationality only. Rationality operates on the basis of uttering mental words, which provides subject/object detachment of the mind's view and the image viewed.

Sources

- Aristotle: *Nicomachean Ethics*. Translation, Glossary, and Introductory Essay J. Sachs, Focus Publishing, R. Pullins Company, Newburyport, MA, 2002.
- Augustine: "De libero arbitrio." In *Sant' Agostino. Augustinus Hipponensis* [online] [cit. 20. 2. 2019]. Available at: https://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm.
- Augustine: "De trinitate." In *Sant' Agostino. Augustinus Hipponensis* [online] [cit. 20. 2. 2019]. Available at: <https://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>.
- Augustine: "On the Free Choice of the Will." In *On the Free Choice of the Will, on Grace and Free Choice, and Other Writings*. Edited and translated by P. King, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 3–126.
- Augustine: *On the Trinity, Books 8–15*. Edited by G. B. Matthews, translated by S. McKenna, Cambridge University Press, (Virtual Publishing), 2003.
- Augustine: *The Literal Meaning of Genesis. De Genesi ad litteram*. Translated and annotated by J. H. Taylor. Paulist Press, New York, Mahwah, 1982. (Gn. Litt.)

- Augustine: *The Trinity*. Introduction, translation and notes E. Hill, ed. J. E. Rotelle. Augustinian Heritage Institute. New City Press, New York, 2015.
- Brown, D. (2007): "Augustine and Descartes on the function of attention in perceptual awareness." In *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy, Studies in the History of Philosophy of Mind*, vol 4, eds. S. Heinämaa, V. Lähteenmäki & P. Remes, Springer, Dordrecht, pp. 153–176.
- Cary, P. (2000): *Augustine's invention of the inner self: the legacy of a Christian Platonist*. Oxford University Press, New York, 2000.
- Cory, T. (2012): "Diachronically unified consciousness in Augustine and Aquinas." *Vivarium* 50 (3–4): 354–381.
- Gannon, M. (1956): "The Active Theory of Sensation in St. Augustine." *The New Scholasticism* 30 (2): 154–80.
- Matthews, G. (1977): "Consciousness and Life." *Philosophy* 52 (199): 13–26.
- O'Daly, G. (1987): *Augustine's Philosophy of Mind*. University of California Press, Berkeley.
- Remes, P. (2008): "Inwardness and infinity of selfhood: From Plotinus to Augustine." In *Ancient Philosophy of the Self, The New Synthese Historical Library (Texts and Studies in the History of Philosophy)*, vol 64, eds. P. Remes & J. Sihvola, Springer, Dordrecht, pp. 155–178.
- Remes, P. (2007): "Ownness of conscious experience in ancient philosophy." In *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy, Studies in the History of Philosophy of Mind*, vol 4, eds. S. Heinämaa, V. Lähteenmäki & P. Remes, Springer, Dordrecht, pp. 67–94.
- Sihvola, J. (2008): "Aristotle on the Individuality of Self." In *Ancient Philosophy of the Self, The New Synthese Historical Library (Texts and Studies in the History of Philosophy)*, vol 64, eds. P. Remes & J. Sihvola, Springer, Dordrecht, pp. 125–137.
- Silva, J. F. (2016): "Self-Awareness and Perception in Augustinian Epistemology." In *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*, eds. J. Kaukua & T. Ekenberg, Springer International Publishing, 2016, pp. 157–179.

- Silva, J. F. & Toivanen, J. (2010): "The Active Nature of the Soul in Sense Perception: Robert Kilwardby and Peter Olivi." *Vivarium* 48 (3): 245–278.
- Strozynski, M. (2013): "There is No Searching for the Self: Self-Knowledge in Book Ten of Augustine's *De Trinitate*." *Phronesis* 58 (3): 280–300.
- Toivanen, J. (2013): "Perceptual Self-Awareness in Seneca, Augustine, and Olivi." *Journal of the History of Philosophy* 51 (3): 355–382.
- Topping, R. N. S. (2012): *Happiness and Wisdom: Augustine's Early Theology of Education*. The Catholic University of America Press.

Abstrakt

Svatý Augustin a sebepoznání u zvířat

Tato studie se zaměřuje na Augustinovo pojetí sebe-poznání, respektive sebe-vnímání u zvířat zkoumáním vztahu vnějších smyslů, vnitřního smyslu a rozumu. Zaměří se zejména na vysvětlení toho, co spouští pohyb ve zvířatech – proč se hýbou, vnímají a žijí. Součástí takovéto motivace je i pud sebezáchovy, který je interpretačním oříškem společně se schopností zvířat vnímat sebe, ostatní zvířata a lidi jako živé bytosti – a to i přesto, že intence „být živý“ není součástí smyslové zkušenosti.

Klíčová slova: Augustin, sebe-poznání, sebe-vnímání, vnitřní smysl, rozum, moudrost a čísla

Klozar, K. (2019): „Augustine's Self-Knowledge in Animals.“ *Filosofie dnes* 11 (1): 4–49. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz

Je možné vyriešiť spor realizmu a konštruktivismu?

Rastislav Kostolný

Filozofická fakulta
Katolícka univerzita v Ružomberku
Hrabovská cesta 1B, 034 01 Ružomberok
r.kostolny@gmail.com

Cieľom textu je nadviazať na diskusiu o spore realizmu a konštruktivismu, ktorá prebehla medzi Jaroslavom Peregrinom a Tomášom Marvanom na stránkach časopisu *Filosofie dnes*. Samotná diskusia vznikla ako reakcia na Marvanom publikovanú knihu *Realismus a relativismus*. Marvan v nej zastáva špecifické stanovisko realizmu, z ktorého vedie kritiku relativizujúcich postojov. Peregrin tvrdí, že spor nie je možné riešiť, lebo obe súperiace strany sú v konečnom dôsledku nevyvrátiteľné a argumenty pre a proti sa držia v patovej situácii. Marvan tvrdí, že spor je možné riešiť v prospech realizmu. Predkladaný text sa voči obojm názorom vymedzuje a predstavuje návrh ako daný spor riešiť. Riešenie spočíva v rozpustení samotného sporu a v predstavení hybridnej koncepcie, ktorá problémy realizmu a konštruktivismu prekonáva. Text je rozdelený na tri časti, v prvej je uvedená kritika Marvanom zastávaného realizmu, v druhej časti je predstavená stručná analýza zdroju sporu a v záverečnej časti je načrtnutá koncepcia, ktorá spor prekonáva.

Kľúčové slová: realizmus, relativizmus, konštruktivismus, veda, spor

Úvod

V roku 2014 Tomáš Marvan publikoval knihu *Realismus a relativismus*¹, v ktorej sa obsiahlo venuje analýze stanovísk autorov, ako sú Quine, Davidson, Putnam, Goodman a Rorty. Marvan vedie túto analýzu z hľadiska špecifickej verzie realizmu (ďalej len R_M)². Ďalej uvádza, že argumentácia rozoberaných autorov nedokáže ohroziť ním zastávaný realizmus R_M , keďže tieto koncepcie vedú k neprijateľným, či neutržateľným dôsledkom.³ V knihe je teda možné nájsť nielen kritiku spomenutých autorov, ale aj obhajobu R_M . Táto publikácia vyvolala kritickú reakciu u Jaroslava Peregrina, ktorý na stránkach časopisu *Filosofie dnes* zhrnul svoje pripomienky do článku s názvom *Realismus, relativismu a trápení ducha*⁴. Tento článok bol nasledovaný ďalšími reakciami, kde Marvan⁵ a Peregrin⁶ pokračovali v argumentácii.⁷ Samotná kniha spolu s nasledujúcou diskusiou prinášajú mnoho zaujímavých myšlienok a podnetných názorov. Stanoviská, ktoré sú v danej diskusii zastávané, je možné zhrnúť nasledovne;

Marvan tvrdí, že A) realizmus (ďalej len (R)) je obhájitelný koncept, ktorý nevyústi v absurdné alebo neprijateľné dôsledky. Zatiaľ čo konštruktivismus (ďalej len (K)) vyžaduje podľa Marvana prijať neutržateľné ontologické záväzky. B) Preto je spor (R) a (K) riešiteľný.

Peregrin tvrdí, že A) existuje mnoho argumentov, ktoré nahrávajú (R) či (K), no rovnako mnoho argumentov, ktoré im odporujú.⁸

- 1 Napriek tomu, že názov knihy hovorí o relativizme, v texte Marvan používa termín konštruktivismus ako súhrnné pomenovanie koncepcií pripisujúcich pôvod štruktúry sveta človeku. Preto budem v texte hovoriť o spore realizmu a konštruktivismu. Pozri Marvan (2014, s. 12–14).
- 2 Pre jednoduchšiu identifikáciu zavádzam R_M ako skratku pre realizmus Marvanovského typu. Potom skratky (R) a (K) predstavujú všeobecnejšie kategórie, teda realizmus a konštruktivismus vo všeobecnosti.
- 3 Pozri Marvan (2014, s. 14–15).
- 4 Peregrin (2014).
- 5 Marvan (2015).
- 6 Peregrin (2016).
- 7 Na diskusiu reagoval aj Martin Zach svojím článkom *Vědecký realismus jako kultivace ducha*. Zach (2017), na ktorý potom odpovedal Peregrin v článku *Trápení může být kultivací. Ale přestává tak být trápením?* Peregrin (2017).
- 8 Explicitne hovorí o tom, že obe stanoviská sa dajú naformulovať tak, že je takmer nemožné ich vyvrátiť, no to neznamená, že sú tým potvrdené. Porovnaj Peregrin (2014, s. 72–73) a Peregrin (2016, s. 126–127).

Tento spor ilustruje ako bezútešný stav, kde sa súperia navzájom držia v bezvýchodiskovej situácii. Pomenúva ju anglickým deadlock, teda akýsi smrteľný krč. B) Preto je spor (R) a (K) neriešiteľný, je to trápenie ducha. Treba ho opustiť a venovať sa iným otázkam.⁹

Na túto diskusiu chcem nadviazať tým, že sa pokúsim vymedziť voči obojm názorom a ponúknem alternatívne stanovisko. S Marvanom nesúhlasím v bode A), no súhlasím s ním v bode B). Teda, nesúhlasím s tým, že R_M je udržateľný, no súhlasím s tým, že spor (R) a (K) je riešiteľný. Avšak riešenie, ktoré obhajujem ja, sa odlišuje od toho, ktoré predkladá Marvan. Smer, akým sa dá zo sporu dostať, je naznačený v Peregrinovom tvrdení A). Teda, s Peregrinom súhlasím v tom, že sa argumentácia v prospech jedného, či druhého stanoviska dostáva do slepej uličky. No nesúhlasím s tým, že by sme mali kvôli tomu túto diskusiu opustiť. Čo navrhujem ja, je tento spor rozpustiť a ukázať, že zastávať vyhranený (R) alebo (K) je neúplné a redukovúce. Obe stanoviská sú v niečom platné a v niečom nie, preto sa zdá byť vhodné ich skombinovať.

Navrhujem teda riešenie rozpustením.¹⁰ To chcem dosiahnuť tak, že sa pokúsim ukázať, v čom spočíva zdroj rozoberaného sporu. Hlavnou inšpiráciou je v tomto prípade text Pavla Labuda s názvom *Priamočiary realizmus a jeho pozícia v rámci sporu realizmu a antirealizmu*¹¹. Tu Labuda predstavuje zaujímavú myšlienku o podstate tohto sporu. Ukazuje, že realistické prístupy dávajú veľký dôraz na zdroj rozlišovania štruktúry vo svete, zatiaľ čo antirealistické zdôrazňujú proces tohto rozlišovania. Z oblasti dišpút o vedeckom realizme sa ukazuje, že ďalší z možných zdrojov sporu (R) a (K) sú rôzne diskutované argumenty všeobecne nazývané pesimistická metaindukcia (ďalej len PMI) a argument žiadnych zázrakov (ďalej len NMA).¹² Za predpokladu, že tieto

9 Porovnaj Peregrin (2014, s. 73) a Peregrin (2016, s. 127).

10 V anglosaskej literatúre sa s obľubou používa výraz „solving by dissolving“.

11 Labuda (2013).

12 Skratky PMI a NMA sú odvodené od slovných spojení používaných v anglofónnom prostredí. V prvom prípade ide o „pessimistic meta induction“ a v druhom „no miracles argument“. Pre potreby tohto textu budem dané argumenty považovať za odôvodnené, napriek tomu, že existujú viaceré texty, ktoré odôvodnenosť týchto argumentov problematizujú. K tomu viac napr. v Hoyningen-Huene (2018), alebo Forbes (2018). Taktiež je dôležité pripomenúť, že tieto argumenty sa vylučujú, teda buď platí jeden, alebo druhý. K tomu sa vyjadrím v záverečných častiach práce, kde ukazujem ako IR_K tento vylučujúci charakter neutralizuje.

zdroje identifikujem správne, riešenie sporu bude spočívať v hybridnej koncepcii, ktorá akcentuje aj zdroj aj proces rozlišovania a rovnako sa dokáže vyrovnáť s oboma uvedenými argumentami. Za takúto koncepciu považujem inštrumentálny realizmus Ladislava Kvasza (ďalej len IR_K). Napriek tomu, že Kvasz buduje IR_K hlavne ako pozíciu v otázke povahy matematiky a fyziky, dotýka sa tém, ktoré tieto dve disciplíny presahujú. Hlásim sa teda k IR_K a v tomto texte sa snažím predstaviť IR_K ako efektívnu stratégiu riešenia sporu (R) a (K).

Text rozdeľujem do troch hlavných častí. V prvej sa pokúsim rekonštruovať Marvanove stanovisko s dôrazom na body, ktoré považujem za kľúčové a následne predstavím moju kritiku R_M . V druhej časti nadviažem na kritiku a predstavím analýzu zdrojov sporu. Tretia časť potom vychádza z výsledkov prvej a druhej, kde uvádzam jednotlivé prvky IR_K ako efektívne stratégie riešiacej spor (R) a (K).

Mojím cieľom je tak dokázať, že spor má riešenie vo forme hybridného stanoviska. Čiastkovými cieľmi potom sú:

1. Dokázať, že R_M je neudržateľný.
2. Ukázať, že argumentácia v prospech vyhranených stanovísk (R) a (K) vedie do slepej uličky.
3. Ukázať, že zdroj sporu je spor o akcent a konflikt PMI a NMA.
4. Ukázať, že IR_K akcentuje aj zdroj aj proces rozlišovania a dokáže neutralizovať vylučujúci charakter PMI a NMA, teda predstavuje hybridné stanovisko rozpúšťajúce spor.

1 Marvanov realizmus

Marvan hneď na úvod poskytuje niečo, čo by sa dalo nazvať minimálna definícia filozofického realizmu. (R) predstavuje presvedčenie, že materiálny svet existuje nezávisle na nás, našich mysliach, či našich teóriách. Teda svet je, aký je, či už ľudia existujú alebo nie.¹³ Takto vymedzený (R) však dokáže pod seba zahrnúť aj taký pojem reality¹⁴, ktorý by mnoho realistov striktno odmietlo. Napr. nepoznateľná Kantova

¹³ Porovnaj Marvan (2014, s. 11).

¹⁴ Termíny „svet“ a „realita“ používam v texte ako synonymá, striedam ich čisto zo štylistických dôvodov.

vec o sebe by pod túto minimálnu definíciu (R) spadala rovnako, ako tvrdenie, že tu existuje „niečo“, čo je na nás nezávislé. Myslím však, že takáto forma (R) nie je to, o čo realitom ide.

Marvan preto chce zastávať konkrétnejšie vymedzený (R), pracovne ho môžem nazvať (R) Devittovského typu (ďalej R_D), keďže sa v jeho charakterizovaní opiera práve o slová Michaela Devitta. Takto vymedzený (R) predstavuje presvedčenie, že veci, na ktoré referujeme jazykom, ako tráva, jablko, pes, železo, existujú nezávisle na našej alebo kohokoľvek myslí. No tento typ (R) nezostáva len pri veciach bežnej skúsenosti, ale zaväzuje sa k nezávislej existencii aj takých vecí, ako sú vedou postulované entity, protóny, kvarky a zakrivený časopriestor.¹⁵ R_M teda predstavuje presvedčenie nie len o existencii nezávislej reality, ale o existencii nezávislej inherentne štruktúrovanej reality. Artefakty ľudskej tvorby sú s týmto realizmom kompatibilné napriek tomu, že ich podoba, vlastnosti a účel sú závislé na človeku, jeho myslí. Kompatibilné sú v tom, že všetky ich fyzikálne vlastnosti sú nezávislé a prislúchajú inherentnej štruktúre sveta.¹⁶

Za dôležité pri charakterizácii R_M považujem úlohu teórie pravdy. Marvan tvrdí, že R_M je hlavne téza o povahe reality, pričom špecifická teória pravdy zohráva pre (R) podružný problém. Nasleduje tak Devittov príklad a hovorí, že R_M neberie na seba nerozumné záväzky tým, že by sa prihlásil k nejakej špecifickej teórii pravdy. Vyvrátenie, či potvrdenie nejakej teórie pravdy tak nemôže R_M ohroziť. Teda, R_M sa nevystavuje problematickým, či neistým záväzkom.¹⁷

Ďalším podstatným prvkom pre R_M je prihlásenie sa k niečomu, čo Marvan nazýva jeden správny opis (ďalej len JSP¹⁸). Táto predstava v princípe vychádza z vyššie spomenutého presvedčenia, že svet je nezávisle a inherentne štruktúrovaný a práve táto štruktúra je to, čo determinuje naše vnímanie sveta. Potom, ak je to pravda, tak musí podľa Marvana existovať JSP sveta, teda jeho štruktúry. Marvanovými slovami:

15 Porovnaj Marvan (2014, s. 12).

16 Pozri tamže, s. 12.

17 Pozri tamže, s. 13.

18 JSP je skratkou pre české „jeden správny popis“, používam ju v rovnakej forme ako Marvan pre jednoduchšie identifikovanie pri porovnávaní textov.

„Fyzický svet nám – metaforicky rečeno – vnucuje spôsob, jímž ho máme popisovať. To neznamená říkat, že správny popis „čeká tam vonku“ na to, až ho odhalíme. Jazykové a jiné popisy jsou produkty, které neexistovaly dřív, než existovali lidé. Tyto popisy však svět nevytvářejí a pokud jsou správné, nepřipouštějí alternativy.“¹⁹

JSP však netreba chápať ako jednu teóriu opisujúcu všetko. Marvan pripúšťa varietu rôznych teórií, ktoré však musia byť koherentne prepojitelné.²⁰ Podobným spôsobom oddeľuje JSP od nároku celistvosti, keď hovorí, že nie je nutné chápať JSP tak, že by nám mal podať hotový, kompletný a celý opis sveta. Tvrdí:

„Příčetný realista naproti tomu bude tvrdit, že jsme vždy schopní předložit jen fragment JSP.“²¹

Posledný aspekt R_M , na ktorý chcem upozorniť, je Marvanove tvrdenie, že sme schopní dosiahnuť objektívneho pohľadu na vec. Do určitej miery táto predstava priamo vyplýva z prihlásenia sa k JSP. Veď, čo iného by malo byť JSP, ak nie objektívny pohľad na vec. Marvan to špecifikuje nasledovne:

„Lidé jsou s to dospět k pohledu na věc, který je objektivní ve smyslu postupného oprostění se od jakékoli dílčí perspektivy.“²²

Ako príklad používa vedecký opis fotosyntézy, ktorý nemá charakter jednotlivej perspektívy, ani perspektívy skupiny ľudí a nejde ani o opis zložený zo všetkých pohľadov na fotosyntézu. Zdá sa tak, že veda dokáže svet uchopiť akoby „odnikadiaľ“, dokáže predstaviť opis očistený od akejkoľvek perspektívy. No zároveň, to nie je opis z „božieho oka“, lebo

19 Marvan (2014, s. 117).

20 Porovnaj tamže, s. 118.

21 Tamže, s. 120.

22 Tamže, s. 124.

vedec pri opise neodkladá určité pojmové schémy ani jazyk v ktorých sa dané schémy vyjadrujú.²³

Záverom Marvanovho textu je snaha podporiť R_M dvoma nepriamymi dôkazmi. Prvý dôkaz sa snaží ukázať, že (R) je v zhode so súčasnou vedou. Hovorí:

„Realismus můžeme podpořit také tím, že ukážeme jeho hladkou slučitelnost s přesvědčením a teoriemi o světě, které se osvědčily a jsou široce přijímány ve vědecké komunitě i mimo ni.“²⁴

Toto tvrdenie v princípe podporuje ukázaním toho, ako sa vedecké teórie pretavujú do úspešných technologických vymožeností. Teda dôkazom pre podporenie (R) vo vede je to, že veci zostrojené podľa vedy naozaj fungujú. Z toho je potom možné odvodiť, že vedecké teórie „presně mapují inherentní uspořádání přírody“.²⁵

Druhý nepriamy dôkaz pre podporenie R_M je apel na „common sense“. R_M je v súlade so zdravým rozumom a z pohľadu zdravého rozumu je R_M správnou ontologickou teóriou.²⁶ Marvan si požičiava jeden špecifický princíp common sense od Thomasa Reida a hovorí, že pre realizmus je užitočné tento princíp zastávať. Tento princíp v skratke hovorí, že to, čo jednoznačne a rozlíšene vnímame, existuje a existuje to tak, ako to vnímame.²⁷ Marvan chce však tento princíp trochu modifikovať, aby viac zodpovedal súčasným vedeckým poznatkom, a preto tvrdí, že:

„Rozlišeně vnímané fyzické věci existují nezávisle na naší mysli a my se pomocí pozorování můžeme dopátrat jejich inherentních vlastností.“²⁸

23 Porovnaj tamže, s. 124.

24 Tamže, s. 127.

25 Tamže, s. 128.

26 Porovnaj tamže, s. 129.

27 Porovnaj tamže.

28 Tamže, s. 130.

Aby som teda zhrnul R_M do jednotnej podoby, tak na základe vyššie uvedených bodov je možné povedať, že definícia R_M má dva aspekty, jeden je svojou povahou ontologický a druhý epistemický. Ontologický aspekt predstavuje presvedčenie o nezávislej a inherentne štruktúrovanej realite, kauzálne (z vonku) pôsobiacej na nás, naše zmysly a pozorovanie. Epistemický aspekt potom predstavuje presvedčenie, že veci, ktoré pozorujeme, či poznávame skrz naše zmysly a rovnako aj pomocou našich najlepších teórií, existujú a existujú tak, ako ich poznávame/vnímame. Potom z takto definovaného R_M vyplýva, že musí existovať JSP reality. Implicitne sa tým hovorí, že existuje nám dostupný privilegovaný spôsob prístupu k realite.

2 Kritika RM

Na úvod mojej kritiky chcem formulovať nasledovnú generalizáciu ohľadom stanoviska (K):

Príčetný konštruktivista nebude popierať existenciu na ňom nezávislého čohosi, čo nejakým spôsobom externe vplýva na jeho zmysly.²⁹ Bude však tvrdiť, že za realitu to môžeme považovať až po tom, ako to nejakým spôsobom uchopíme.

Myslím si, že táto generalizácia nie je problematická a dalo by sa predpokladať, že by s ňou súhlasila väčšina zainteresovaných. Ak by niekto túto generalizáciu odmietol a stále nástoľčivo trval na tom, že svet je výlučným produktom jeho mysle, mal by nasledovať často používanú a obľúbenú radu mnohých odporcov (K), aby toto svoje presvedčenie dokázal napríklad skokom z okna svojej kancelárie na desiatom poschodí.

R_M , tak ako som ho charakterizoval v predchádzajúcej časti textu, túto generalizáciu ďaleko prekračuje a prihlasuje sa k nezávislej existencii inherentnej štruktúry sveta, ktorej súčasťou sú predmety bežnej skúsenosti, ale aj entity našich najúspešnejších vedeckých teórií. Takúto formu (R) považuje za paradigmu realistickej pozície.³⁰ V nasledujúcich kapitolách predstavím kritiku, v ktorej sa snažím ukázať, že R_M tak, ako je obhajovaný v knihe *Realismus a relativismus*, je problematický.

²⁹ Peregrin určitým spôsobom tvrdí to isté, pozri Peregrin (2014, s. 65).

³⁰ Pozri Marvan (2014, s. 12).

2.1 Nejednoznačnosť RM

Úvod knihy naznačuje, že v prípade R_M pôjde hlavne o filozofický (R), teda koncepciu, ktorá chce z hľadiska filozofie hovoriť o skutočnosti.³¹ No už v predchádzajúcej časti sa ukázalo, že R_M chce obhajovať nezávislú existenciu vedou postulovaných entít. Čím sa prihlasuje aj k vedeckému (R). Z toho potom vyplýva, že R_M pripisuje existenciu ako pozorovateľným veciam, tak aj nepozorovateľným entitám, ktoré opisujú niektoré z úspešných vedeckých teórií. Ako som to už spomínal v závere predchádzajúcej kapitoly, okrem toho, že R_M je hlavne ontologickou tézou, prihlásenie sa k JSP poukazuje na to, že rozoberaná koncepcia má aj epistemický aspekt. Argumentácia v prospech R_M uvedená v knihe sa však najviac venuje ontologickému aspektu, pričom ostatné sú len naznačené alebo predpokladané. To považujem za problematické, lebo takto široký záber R_M je vystavený protiargumentom, či už zo strany filozofie vedy, prípadne vedcov samých, teórie poznania, ontológie a pod. Preto tvrdím, že R_M je nejednoznačne vymedzený.

K tejto nejednoznačnosti prispieva aj spôsob argumentácie, ktorá je používaná pri obhajobe a špecifikácii kľúčových bodov R_M , ktoré som charakterizoval v predchádzajúcej kapitole. Najprv je predstavené veľmi silné tvrdenie, ako je napr. presvedčenie o nezávislej existencii vecí každodennej skúsenosti a entít úspešných vedeckých teórií. Vzápätí je toto tvrdenie oslabené:

„Přesněji řečeno, většina těchto předmětů a látek existuje. Člověk je tvor omylný a jak vyjevuje pohled do historie, postulování některých předmětů bylo přehmatem.“³²

Túto vetu považujem za problematickú vzhľadom na stanovisko, ktoré je v knihe zastávané. Ak má byť R_M tézou o tom, že realita je taká, ako ju vnímame a poznávame, ako to, že sa niektoré naše teórie časom ukážu ako neplatné či problematické, napriek tomu, že v dobe, keď boli aktuálne predstavovali úspešné a odôvodnené presvedčenie? Čo bude

³¹ Pozri tamže, s. 11.

³² Tamže, s. 12.

arbitrom, ktorý jednoznačne rozhodne, čo naozaj skutočne existuje a čo je len chybný či nedostatočný predpoklad? Ak ním má byť čas, a teda historický vývoj, tak napríklad geocentrizmus či presvedčenie o plochosti Zeme poukazujú na nestálosť našich teórii.

Históriu a čas nemáme dostupnú v celku, aby sme dokázali s istotou rozhodnúť o platnosti našich teórií. Metaforicky povedané³³, R_M sa tak môže ocitnúť v situácii podobnej piesku v presýpacích hodinách. Piesok v hornej časti predstavuje všetky tie teórie, vety, opisy a veci o ktorých je R_M presvedčený, že nám verne prinášajú nezávislý svet. Dolná časť hodín predstavuje tie teórie, názory, obrazy a veci, ktoré sa časom ukázali, ako problematické či ťažko udržateľné. Môže sa nateraz zdať, že v hornej časti je dostatočné množstvo piesku na to, aby sa R_M udržal a tých pár zrníčok, čo prepadlo, mu chýbať nebude. No s pribúdajúcim časom sa môže ocitnúť v situácii, kedy hore nezostane nič.³⁴

Zdá sa, že Marvan si túto možnosť zmeny uvedomuje a tvrdí, že ontológie jednotlivých teórií sa časom menia, a preto treba predstavu jednej nadčasovej ontológie³⁵ opustiť. R_M tak má určitým spôsobom provizórnu povahu.³⁶ Táto provizórnosť je však v napätí so základnou požiadavkou R_M , a to, byť viac, ako len triviálnym tvrdením o tom, že existuje „niečo“, čo je na nás nezávislé. Obávam sa, že ak máme brať R_M vážne, teda v podobe, ako ho Marvan špecifikuje, ako tézu o povahe reality, tak snahou R_M je práve určitý typ nadčasovej ontológie obhajovať. To sa ukazuje v tomto Marvanovom tvrdení:

„Je potom pravda, že realizmus jako jakousi abstraktní
možnost připouští i to, že svět, jak je sám o sebe, leží zcela
mimo dosah našich pojmových schémat a i těch nejlepších

33 Táto metafora je z časti analogická PMI, ktoré chcem rozoberať v ďalšej časti textu.

34 Obávam sa, že nikto si nemôže byť úplne istý, či naše súčasné presvedčenia prežijú napr. tri tisíc rokov. Za predpokladu, že sa nám nejakým zázrakom nepodarí samých seba zničiť, nedokážeme si ani len predstaviť akými teóriami a presvedčeniami budú naši potomkovia o tisíce rokov disponovať. Napriek tomu, že ide o metaforu a špekuláciu, domnievam sa, že naša súčasná civilizácia môže v očiach kultúry roku päťtisíc (v prípade vyššie spomenutého predpokladu o sebazničení) vyzeráť analogicky kultúre afrických kmeňov v porovnaní so súčasnosťou.

35 V tomto kontexte je treba nadčasovú ontológiu chápať, ako ontológiu, ktorá sa podstatným spôsobom nezmení, či nepreukáže ako neplatná, ani s pribúdajúcim časom, ani s pribúdajúcimi poznatkami.

36 Pozri Marvan (2014, s. 21).

vědeckých teorií. Realista však nemá důvod se k této tezi upínat, pokud nemá k tak přísné skepsi pádné důvody. Např. já jsem ve své knize obhajoval verzi devittovského externího realismu, podle které se svět skládá právě z těch druhů předmětů, které (a) běžné pokládáme za jsoucí, nebo které (b) postulují nejlepší vědecké teorie (jež překonaly fázi pouze slibných hypotéz).“³⁷

Tu sa znova ukazuje problematický spôsob argumentácie, ktorý som spomenul v úvode tejto kapitoly. Teda najskôr silné tvrdenie, že R_M má provizórny charakter a pripúšťa omyl vo vedeckých alebo každodenných presvedčeniach, no v princípe realista nemá dôvod k tak silnej skepse, takže táto provizórnosť je len okrajová záležitosť. Ďalšia vec je, že si neviem dostatočne dobre predstaviť, čo iné by malo motivovať R_M ku prijatiu skeptickej formy (R) uvedenej v prvej časti citátu, ak nie nemožnosť nadčasovej ontológie. Alebo povedané obrátene, predpoklad možnosti nadčasovej ontológie považujem za dôvod prečo je R_M presvedčený, že predmety každodennej skúsenosti a entity našich najlepších vedeckých teórií prináležia inherentnej štruktúre reality. Toto moje tvrdenie vychádza z toho, že z argumentácie v prospech R_M nie je úplne jasné aké očakávania máme od (R) vlastne mať. Marvan formuluje R_M ako tézu, ktorá jednoznačne prekračuje presvedčenie, že tu je „niečo“, čo nejakým spôsobom existuje nezávisle. To ukazuje na silnú verziu R_M , kde práve nadčasová ontológia bude mať svoje platné miesto. No poukazuje na to, že R_M má provizórnu povahu skôr naznačuje slabú verziu. V takom prípade je však R_M do určitej miery relativizujúci a je skôr podobný stanoviskám autorov, ktorých sa Marvan snaží kritizovať.

Ďalší problém s touto nejednoznačnosťou je, že v prípade silnej verzie je R_M nielen (R) filozofickým ale aj (R) vedeckým. Ak chce R_M zastávať existenciu entít najlepších vedeckých teórií, je viac menej odkázaný na to, ako sa bude veda vyvíjať. Tu hrozí, že raz bude zastávať existenciu jednej veci, inokedy zas druhej. Za predpokladu, že rozumiem správne ambícií, s ktorou je R_M formulovaný, chce jednoznačne zastávať existenciu konkrétnych entít prináležiacich konkrétnej inherentnej

³⁷ Marvan (2015, s. 98).

štruktúre skutočnosti. No túto ambíciu považujem za prisilnú vzhľadom na to, že veda nám neprináša finálne odpovede a jej výskum ešte nedospel do finálnej podoby.³⁸ V prípade slabšej verzie môže dôjsť k tomu, že R_M bude silnou tézou len o existencii každodenných entít a nešpecifikovanej inherentnej štruktúry reality. No takáto verzia nielenže nenapĺňa vyššie spomenutú ambíciu, ale je aj filozoficky triviálna. Ďalší problém nejednoznačnosti R_M považujem za ešte závažnejší, preto mu venujem nasledujúcu kapitolu.

2.2 RM a teória pravdy

Ako som spomínal v úvode, Marvan pri špecifikovaní R_M vychádza z realizmu M. Devitta. Pre tento typ (R) je podľa Marvana podstatné to, že neberie na seba nerozumné záväzky. Jedným z takýchto záväzkov je napr. korešpondenčná teória pravdy (ďalej KTP).³⁹ Teda naším teóriám, aby boli pravdivé a platné, presne zodpovedajú tie časti skutočnosti, o ktorých rozprávajú. Marvan však tvrdí, že pre realistov nie je potrebné sa ku KTP prihlasovať, podľa neho to nie je logickým dôsledkom ich postoja.⁴⁰ Tvrdí:

„Problém správnej teorie pravdy je z hľadiska hajitelnosti realizmu celkom podružný. Realismus je teze o nezávislé existenci vnější reality. Teorie pravdy odpovídá na speciálnější otázku ohledně vztahu dvojí části reality: lidských jazykových projevu a toho, čeho se tyto projevy týkají. Teprve předpokládáme-li objektivně existující svět a člověka jako

38 K tomuto tvrdeniu je možné pripojiť jednu pozoruhodnú anekdotu zo začiatkov kariéry známeho fyzika M. Plancka, ktorá naznačuje, že zastávať takto silné presvedčenia sa môže nakoniec ukázať ako predčasné. Planck sa na začiatku svojho štúdia fyziky na univerzite spýtal svojho profesora P. von Jollyho na jeho názor na túto oblasť vedy. Jolly zhrnul fyziku ako vysoko rozvinutú a skoro dospelú disciplínu, ktorá čoskoro dosiahne svoj vrchol, ako to spravila geometria pred cca dvesto rokmi a nezostane toho veľa, čo by ešte stálo za skúmanie. Tento Jollyho názor nebol nijak výnimočný, vystihoval vtedajšie všeobecné naladenie v určitých kruhoch fyziky. Paradoxne bol to práve Planck a rôzne komentáre k jeho práci od Jollyho, ktoré prispeli k rozvoju a explózii nového odvetvia fyziky, ako sú rôzne variácie relativity či kvantová mechanika. K tomu viacej Wells 2016, s. 61–63.

39 Porovnaj Marvan (2014, s. 13).

40 Porovnaj tamže, s. 13.

jeho nepatrnou součástí, můžeme začít budovat teorii pravdy. A pokud se ukáže, že korespondenční teorii nelze rozumně vypracovat, nepřinese to přímé ohrožení realismu. Realista se může obrátit k jinému typu teorie pravdy. V této knize se proto nebudu zabývat tím, jakou konkrétní teorii pravdy by měl realista hájit.“⁴¹

Mojou úlohou nie je skúmať, či pre (R) vo všeobecnosti, alebo pre Devittov realizmus je KTP logickým dôsledkom zastávaného postoja. Chcem však ukázať, že argumentácia v prospech R_M , ktorú Marvan predkladá, implicitne stojí na platnosti KTP.

Už uvedený citát považujem za problematický. Akým spôsobom sa môže predpoklad stať základom, na ktorom je možné budovať špecifickú teóriu pravdy? Nie je to skôr tak, že predpoklad je treba najprv podložiť argumentáciou, aby mohol následne fungovať ako odôvodnené tvrdenie, z ktorého budeme budovať ďalšie špecifikácie daného konceptu? Predpoklad sám o sebe neobstojí a zostáva len predpokladom. Ak by aj vyššie spomenutý citát platil, spôsob akým sa vedie argumentácia proti relativizujúcim stanoviskám a v prospech R_M sa príliš často odvoláva práve na korešpondenciu presvedčení so svetom. To sa ukazuje na viacerých miestach, z ktorých vyberám niektoré ako príklad.

V kapitole rozoberajúcej Quina hovorí Marvan o tom, ako naše pojmové aparáty klasifikujú veci a vyznačujú im hranice. Smer tejto klasifikácie je jednoznačný, nejde o náš produkt, ale o inherentnú vlastnosť skutočnosti. A podľa čoho zistíme, že je klasifikácia správna? Odpoveď je jasná: „... samozrejme je treba dodať: pokud klasifikujeme správně; ne každá klasifikace odráží uspořádání přírody.“⁴² Správnosť klasifikácie zaručuje to, že odráža skutočnosť.

V kapitole rozoberajúcej Davidsona, Marvan porovnáva davidsonovský umiernený (R) s klasickým (R). V prvom prípade platí, všetky klasifikácie reality, ku ktorým dospejeme na základe podobnosti, sú rovnako akceptovateľné. Zatiaľ čo v prípade klasického (R), niektoré klasifikácie

41 Tamže, s. 13.

42 Tamže, s. 30.

viac zodpovedajú „kľbom“ reality než iné.⁴³ Čo je inak povedané: správnosť našich presvedčení zaručuje ich korešpondencia so skutočnosťou.

V odpovedi na Peregrinovu kritiku prináša podobné odôvodnenie svojho presvedčenia, keď sa snaží ukázať rozhodujúci prvok, na základe ktorého je možné vysvetliť, prečo niektoré naše teórie sú funkčnejšie než iné. Tvrdí: „Tyto teorie fungují, protože odrážejí na nás nezávislou strukturu reality.“⁴⁴ Čo je zas a znova variácia na už spomenuté: správnosť zaručuje korešpondencia so svetom. V závere toho istého textu hovorí o tom, že v prípade, že chceme hovoriť o nejakom tvarovaní, tak treba smer tohto tvarovania otočiť a tvrdiť: „svět tvaruje člověka, včetně jeho poznávacích nástrojů, k nimž patří pojmy.“⁴⁵ Z uvedeného sa zdá, že v prípade nášho jazyka, teórií a poznávania nemáme na výber, a ak sa nechceme mýliť musíme svet zrkadliť.

Tu sa znova ukazuje už spomenutá tendencia analyzovanej argumentácie, kde sa najskôr predstaví nejaký silný argument a potom sa v zapätí oslabí, či dokonca až poprie. R_M nepotrebuje KTP, ale v podstate vždy, keď je potrebné odôvodniť v čom spočíva správnosť či platnosť teórií, tak sa bez KTP nezaobíde. Navyše, KTP určitým spôsobom implicitne požaduje aj nadčasovú ontológiu, lebo ak majú byť naše teórie platné a správne, tak jednoducho musia realitu zrkadliť, a teda postihovať jedinú správnu a platnú ontológiu. R_M teda na jednej strane nepotrebuje KTP a opúšťa nadčasovú ontológiu, ale ak chceme vysvetliť prečo sú niektoré naše teórie funkčné a správne, tak sa bez KTP nezaobídeme a nadčasová ontológia je potom vlastne už len výsledok správnych a platných teórií. S uvedeným sa tak spája ďalšia vec, ak naše teórie zrkadlia realitu, tak sme schopní dospieť k jednému správne mu opisu skutočnosti.

2.3 Jeden správny opis

Marvan v závere svojej knihy vysvetľuje, čo považuje za jeden správny opis JSP, pritom tvrdí, že realista v jeho poňatí sa k takejto predstave bude hlásiť.⁴⁶ Šťasti som JSP charakterizoval už v prvej kapitole. Ide o koncept

43 Porovnaj tamže, s. 55.

44 Marvan (2015, s. 97).

45 Tamže, s. 102.

46 Pozri Marvan (2014, s. 117).

stojaci na presvedčení o existencii externej inherentne štruktúrovanej reality, ktorá determinuje naše poznávanie. Takto charakterizovaná realita logicky vylučuje, aby sme ju opisovali inak než jedným spôsobom. Alebo inak povedané, samotná štruktúra reality vopred diskvalifikuje všetky opisy, ktoré jej nezodpovedajú. Marvanovými slovami: „Tyto popisy však svět nevytvářejí a pokud jsou správné, nepřipouštějí alternativy.“⁴⁷

JSP ako koncept, ku ktorému sa R_M hlási, považujem z viacerých hľadísk za problematický. Viacero Marvanových tvrdení, ktoré som doposiaľ uviedol⁴⁸, explicitne vyjadrujú myšlienku, že štruktúra sveta determinuje naše poznávanie a presvedčenia, teórie, koncepcie, ktoré v tomto poznávaní dostávame, sú pravdivé a platné jedine vtedy, ak s týmto svetom korešpondujú. JSP je potom len ďalšie vyjadrenie pre pravdivé, korešpondujúce, teórie či opisy. Teda to, že sme dosiahli JSP sa overuje jednoznačnou korešpondenciou našich opisov so skutočnosťou. Ak je však JSP možný, tak je možné dosiahnuť aj súhrnnú náuku o tom, čo skutočne existuje. Inak povedané môžeme dosiahnuť to, čo som pri výklade R_M nazval nadčasová ontológia. Tu však nastáva prvý problém. Ak má R_M provizórny charakter, ak nechce dosiahnuť nadčasovú ontológiu a neplatnosť KTP ho nemôže principiálne ohroziť, tak JSP nie je s R_M v súlade. Nezaviazať sa k nadčasovej ontológii a ku KTP, no považovať JSP za princíp, ku ktorému by sa mal hlásiť realista považujem za nekonzistentné. Bez nadčasovej ontológie chýba arbiter rozhodujúci o tom, že ide o „jeden“ opis a bez KTP chýba arbiter pre to, aby šlo o „správny“ opis. Tu môže padnúť námietka, že JSP začína slovom jeden a nie jediný, potom je moja kritika založená na neoprávnene silnom očakávaní od JSP. Avšak k takto silnému chápaniu JSP ma vedie práve spôsob akým je JSP charakterizovaný, ako opis, ktorý, ak je správny, tak nepripúšťa alternatívy.

JSP je tak predstavený ako silný koncept, no ako som to ukazoval na viacerých miestach, spôsob argumentácie v prospech R_M silné tvrdenia postupne oslabuje. Marvan pripúšťa mnohosť rôznych správnych opisov, ktoré si zdá sa nekonkurujú. Jednoducho ide o opisy rôznych

47 Tamže.

48 Pozri tamže, s. 30, s. 117, s. 128, s. 130.

aspektov tej istej veci. Ak sa však niektoré opisy vylučujú, je potrebné sa ich vzdať a vyhlásiť za neplatné. Alebo ich zlúčiť do vyššej teórie, schopnej ich zjednotiť.⁴⁹ Doposiaľ v tejto myšlienke problém nevzniká. Na makroskopickej úrovni máme bežne skúsenosť s tým, že jednej veci zodpovedá viacero správnych opisov. Ťažkosti však nastávajú, ak sa presunieme do zložitejších častí vedy. Tu už nie je možné jednoznačne zlúčiť napr. klasickú fyziku s kvantovou mechanikou. Do hry tu prichádza relativizujúca otázka: vzhľadom na aký objekt, či vzhľadom na akú situáciu platí prvé alebo druhé? Napríklad vo fyzike sa vyskytujú opisy, ktoré si zdanlivo odporujú ako je napr. nemožnosť naraz zmerať rýchlosť a polohu „objektov“ typu elektrón na úrovni subatomárnej fyziky a možnosť súčasne merať polohu a rýchlosť makroskopických objektov typu kameň na úrovni klasickej fyziky. Zaujímavé na tomto príklade je to, že objekty podliehajúce druhému opisu sa podľa všetkého skladajú z „objektov“ podliehajúcim prvému opisu. Je možné pripustiť, že tieto moje príklady by spadali pod varietu zlučiteľných správnych opisov. No príklad, ktorý používa Marvan, považujem za mierne problematický.

Pre ilustráciu možnosti viacerých správnych opisov používa rôznosť jednotiek pre vyjadrenie dĺžky či teploty.⁵⁰ Je možné spýtať sa, čomu v realite zodpovedá napr. to, keď poviem, že vonku je 15 stupňov? Ak by som mal brať R_M úplne doslovne, tak v tejto vete vyjadrujem to, že vo svete je niečo, čo pociťujeme ako teplotu a je toho 15. S tým, že by existovalo niečo, čo vnímame ako teplo a chlad nie je problém, ale čo vyjadruje tá číslovka? Naozaj je vo svete niečoho 15 a je tam toho toľko aj keby som neexistoval? A to, čoho je tam 15, determinuje to, že to môžem vôbec povedať? Myslím si, že v tomto prípade Marvan nepoužil správny príklad, lebo ako v prípade teploty, tak v prípade dĺžky sa priamo ukazuje, akým spôsobom vkladáme do sveta štruktúru. Celziova stupnica predstavuje vcelku arbitrárne zvolené stupne reprezentujúce zdvih tepelného média, uzatvoreného v sklenenej trubici, po stupnici s ľuďmi zvolenou škálou. Nulový bod je zvolený na stav, v ktorom sa voda vyskytuje vo všetkých troch štádiách (tepelné, plynné a kvapalné). Tým nechcem povedať, že by teplota neexistovala, existuje, avšak to, ako

49 Porovnaj tamže, s. 118.

50 Pozri tamže, s. 117.

ju opíšeme, sa bude meniť vzhľadom na to, aký rámec zvolíme (pohyb elementárnych častíc, výsledok trenia, škála zvolená podľa bodu, kedy ustáva pohyb častíc a pod.)

V prípade dĺžky je to ešte zjavnějšíe, dĺžku môžeme merať napr. v stopách určených podľa dĺžky chodila Anglického kráľa, alebo si môžem zaumieniť merať dĺžku pomocou veľmi nepraktickej fluidnej jednotky; tykadiel slimáka domáceho. Táto jednotka bude škálou od plných tykadiel po skryté tykadlá. Potom môžem povedať, že dĺžka klávesnice, na ktorej práve píšem, je 45 pst (plných slimačích tykadiel), čomu v realite bude zodpovedať číslovka 45? Čoho je tam 45, bolo by tam 45 pst aj keby som neexistoval? Tvrdenie, že moja klávesnica má 45 pst by som dokonca mohol overiť tým, že by som zobral slimáka, počkal kým by sa jeho tykadlá plne narovnali a odmeral, či je tomu skutočne tak. Popísal som tým dokonca realitu a táto realita môjmu opisu zodpovedá. Nemyslím si však, že to podstatným spôsobom dokazuje JSP, ako súhrn variety viacerých opisov.

Tým sa znova vraciam k tomu, ako chápať slovo „jeden“ v JSP, a zdá sa, že ho netreba chápať doslovne. Marvan pripúšťa, že by sme mohli opisy zoradiť do tried, prípadne ich kategorizovať na základe presnosti.⁵¹ To by mohla byť schodná cesta. Je predsa jasné, že bežný opis nášho každodenného života je menej presný ako ten vedecký, ale, ktorý bude správny, keď si budú protirečiť prípadne budú rovnakú skutočnosť opisovať diametrálne odlišne? Keď teraz sedím a píšem tento text, som podľa všetkých mne dostupných evidencií v pokoji a okrem pohybu mojich prstov po klávesnici, či zdvíhajúceho sa hrudníku pri nádychoch, nevykonávam žiaden ďalší pohyb. Avšak z hľadiska našej hviezdnej sústavy sa spolu so Zemou hýbem závratnou rýchlosťou, niekoľko tisíc kilometrov za hodinu, okolo slnka. Je prirodzené, že ďalšou deskripciou je možné oba vyššie uvedené opisy dať do súvisu. Predstavme si však, že zhodou okolností ešte nemáme nástroje na meranie rýchlostí astronomických telies, prípadne sme sa ešte nedostali do bodu, kedy by sme opustili geocentrickú predstavu. Čo by predstavovalo JSP v takomto prípade? A ešte podstatnejšia otázka, na základe čoho si môžeme byť istí, že naše súčasné a najlepšie teórie,

⁵¹ Pozri tamže, s. 120.

ktorým by Marvan pripísal podobu JSP, nie sú v rovnakej situácii v akej bol geocentrizmus?

Zdá sa, že si Marvan túto možnosť uvedomuje. Preto ďalej oslabuje JSP a tvrdí, že absolútnosť JSP nie je potrebná a dokonca priznáva, že takto chápaný JSP je ľudom nedosiahnuteľný ideál.⁵² Priamo hovorí: „Příčetný realista naproti tomu bude tvrdit, že jsme vždy schopni předložit jen fragment JSP.“⁵³ Obávam sa, že pri takto oslabenom JSP vlastne už z neho nič podstatné nezostáva. Nie je tak úplne jeden, dokonca nie je ani tak úplne správny, a jediné, čo nám zostáva, je opis. Ak mám len fragment nejakého celku, nakoľko môžem z tohto fragmentu usudzovať na celok alebo na jeho správnosť? Ak mám len jedného svedka nejakej udalosti, nakoľko mám prijať jeho opis ako správny, ak je to ešte k tomu svedok, ktorý tú udalosť videl dajme tomu iba od polovice? V takejto podobe je koncept JSP triviálny a okrem toho, že funguje ako akýsi ideál, tak jeho prijatie či odmietnutie bude mať identický dôsledok, vždy dosiahneme iba fragment opisu.

JSP je tak problematický z viacerých hľadísk. Prisilným chápaním slova „jeden“ sa zaväzujeme ku trvalej platnosti špecifického opisu, ktorý však vývojom vedy môže svoju platnosť stratiť. Tým sa aj vystavujeme riziku neschopnosti opodstatniť súčasnú platnosť odporujúcich si platných opisov. V prípade slabého chápania ide vlastne o JSP v rámci jednej pojmovej schémy. No pojmové schémy sa môžu meniť a jedna môže byť nahradená druhou, ktorá tú predchádzajúcu ukáže, ako úplne pomýlenú. Prečo potom vlastne hovorí o JSP, keď máme iba opisy viazané na pojmové schémy? Takto oslabený JSP je však v napätí s Marvanovou kritikou konštruktivistického stanoviska, lebo práve (K) bude zdôrazňovať platnosť opisov vzhľadom na štruktúru konštituovaných v rôznych pojmových sieťach. Viaceré tvrdenia v prospech R_M však poukazujú skôr na silnejšie chápanie JSP, s čím sa spája aj špecifický pojem objektívnosti, ktorý Marvan rozoberá na posledných stránkach knihy.

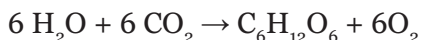
⁵² Pozri tamže.

⁵³ Tamže.

2.3.1 Pohľad bez perspektívy

Marvan pod objektívnym pohľadom nechápe ani pohľad božieho oka, ani pohľad zo všetkých perspektív, ale pohľad zbavený všetkých čiastočných perspektív.⁵⁴ Takýto pohľad pripisuje modernej vede. Ako príklad používa fotosyntézu.⁵⁵

Jednoduchý chemický vzorec fotosyntézy vyzerá asi takto:



Na prvý pohľad sa môže zdať, že ide o objektívny zápis, no treba si uvedomiť, že tento zápis je charakteristický pre chémiu. Jednotlivé symboly sú výsledkom špecifickej dohody ľudí, ktorí disciplínu chémie spoločne vytvorili. Biológia by pristúpila k opisu fotosyntézy z hľadiska funkcie chloroplastov a chlorofylu, ako organely rastlinnej bunky, ktorá zodpovedá za premenu anorganických látok, za pomoci slnečného žiarenia, na organické látky. Fyzikálna chémia by sa skôr pozerala na to, ako sa menia väzby medzi jednotlivými prvkami a ako preskakujú elektróny z orbitálov jedného atómu na druhý, atď. Nakoľko sú tieto deskripcie objektívne nedokážem posúdiť, avšak tvrdiť, že ide o opisy bez perspektívy je problematické. Veda nie je niečo, čo tu existuje nezávisle na nás, je to prax ľudí, opisujúcich rôzne situácie a javy, pomocou ľuďmi vytvorených nástrojov. Tieto nástroje sú vytvorené na to, aby našim holým zmyslom nedostupné veci sprostredkovali v nám zrozumiteľnej podobe. Tým však tvoria špecifické pohľady, ktoré na jednej strane odhaľujú predtým nepoznané javy, no na strane druhej iné zahaľujú. Chemický opis preferuje jednu časť javu, zatiaľ čo skúmanie subatomárnej fyziky sa pozerá na hlbšie štruktúry, vynechávajúc pritom makroskopické vlastnosti.

Potom hypotézy, ktoré sa preukázali ako úspešné môžeme považovať za opisujúce skutočnosť, avšak nejde o absolútne platné opisy bez perspektívy. Vždy ide o opis z perspektívy nejakej teórie, nejakého technického inštrumentária a nejakej hladiny presnosti. Veda neprináša

⁵⁴ Porovnaj tamže, s. 120–124.

⁵⁵ Porovnaj tamže, s. 124.

jednoznačnú pravdu, ale aproximácie.⁵⁶ Potom, ak Marvan tvrdí, že chce obhajovať verziu (R), ktorý sa bude zaväzovať ku existencii „... tých druhů predmětů, které (b) postulují nejlepší vědecké teorie (jež překonaly fázi pouze slibných hypotéz)“⁵⁷, tak naše najlepšie vedecké teórie sú sľubnými hypotézami. To, že sú niektoré natoľko úspešné, že na základe nich dokážeme posielat ľudí na mesiac, či modifikovať genetickú výbavu živočíchov, nie je argumentom v prospech ich objektívnosti v zmysle pohľadu bez perspektívy. Nie je vylúčené, že aj takto úspešné teórie nebudú prekonané inými.

Na základe uvedeného považujem nasledujúce tvrdenie za problematické. Marvan uvádza:

„Williams se zamýšlí nad tím, jak se za pomoci našich idiosynkratických pojmových a vnímacích aparátů dokážeme dobrat k popisu reality, který je na našich idiosynkratických schopnostech nezávislý. Takový popis objektivně reprezentuje poměry ve světě a na jeho detailech bychom se v principu mohli shodnout i s bytostmi, které by nesdílely naše poznávací zvláštnosti.“⁵⁸

Problém vidím v tom, že zhoda vždy nastáva medzi nami a ako som už spomínal vyššie, naša veda je do značnej miery závislá na nás. Nevieť si dostatočne dobre predstaviť, ako by sme bytosti, ktorá nezdieľa naše poznávacie zvláštnosti vysvetľovali napríklad vyššie uvedenú rovnicu fotosyntézy. Ak by táto bytosť dajme tomu nedokázala vnímať nič, čo presahuje úroveň subatomárnej „veľkosti“⁵⁹, neboli by sme jej schopní

56 Samozrejme je možné povedať, že mnohé z toho, čo veda prináša je skutočnosti natoľko blízke, že pre potreby vysvetľovania zákonitosti reality by bolo nanajvýš problematické hovoriť o aproximáciách. No z hľadiska cieľu textu a konceptu, ktorý chcem obhajovať je táto myšlienka dôležitá. To sa ukazuje v záverečných častiach textu pri opise sprostredkovaného poznania a rozlišovacej schopnosti inštrumentov.

57 Marvan (2015, s. 98).

58 Marvan (2014, s. 124).

59 Tu by mohol niekto namietať, že som zámerne použil absurdnú predstavu bytosti, ktorá vníma iba subatomárny svet. Avšak, keď si uvedomíme, ako obmedzené je naše vnímanie, nepríde mi táto predstava až tak absurdná. Ako príklad je možné použiť rozdiel nášho vnímania a vnímania živočíchov žijúcich pri morskom dne. Tu by zas mohla padnúť námietka, že naše vnímanie je ďaleko dokonalejšie. V takom prípade by stačilo poukázať na to, že napríklad taký pes alebo

vysvetliť ani to, čo my chápeme ako uhlík, vodík či kyslík. Preto by som uvedený citát poopravil a povedal, že vedecký opis reprezentuje pomery vo svete iba natoľko, že by sme sa o jeho detailoch mohli zhodnúť nanajvýš s bytosťami, ktoré by nám boli veľmi podobné, alebo ktoré by disponovali poznávacími zvláštnosťami veľmi podobnými tým našim.

Marvanova posledná veta pred epilógom zohľadňuje typ kritiky, ktorú som sa tu snažil predstaviť. Tvrdí:

„Jsme s to dosáhnout jen částečného zmapování nezávislé skutečnosti pomocí našich metod, pojmových schémat a teorií. Je to však skutečné mapování – mapování toho jediného světa, který existuje.“⁶⁰

S druhou časťou tohto tvrdenia nemám veľký problém. Kto by chcel tvrdiť, že svet naozaj v našich teóriách tvoríme, musel by byť schopný presvedčivo ukázať, ako by to bolo možné. Avšak už použitím slova „mapovať“, sa ukazuje, že určitým spôsobom tvoríme štruktúru, skrz ktorú si svet akosi sprostredkovávame. Mapa nepredstavuje foto-realistické zachytenie predlohy. Mapa zohľadňuje vždy určitý aspekt a napriek tomu, že ide o mapovanie niečoho skutočného, táto mapa je tvorená pre nás, nami a nám zrozumiteľným spôsobom.

Tým sa však ukazuje, že jadro problému môže byť v tom, ako vlastne chápať pojem objektivity. Ak je moja kritika platná, tak pohľad bez perspektívy je viac menej nemožný. Ak však nie je možný ani pohľad božieho oka, ani pohľad z každej možnej perspektívy, čo potom bude náplňou tohto pojmu? Myslím si, že pojem objektivity je možné dosiahnuť tak, že si uvedomíme povahu vedeckej praxe. Veda prináša teórie, ktorých platnosť sa overuje falzifikáciou. Stanovená hypotéza sa overuje viacerými tímami na viacerých pracoviskách, a ak k rovnakým záverom dospejú všetci zúčastnení, je možné hovoriť o zhode. Teda pojem objektivity je možné dosiahnuť odvodením od intersubjektívnej zhody vedenej presnou vedeckou metodológiou.

prasa má násobne citlivejší čuch než my a pod. Predstava, že je naše vnímanie natoľko dokonalé, že by bolo schopné uchopiť svet taký, ako je, mi príde ďaleko absurdnejšia než je bytosť, ktorú som použil ako príklad.

60 Marvan (2014, s. 125).

2.4 Realizmus, veda a „common sense“

Argumentácia v prospech R_M je v závere knihy podporená pomocou dvoch tvrdení.⁶¹ Prvým z nich je presvedčenie, že moderná veda je zlučiteľná s realistickým stanoviskom. Tento prístup sa už ukázal v predchádzajúcej podkapitole. Peregrin však túto myšlienku problematizuje. Hovorí, že ak by sme mali plne a doslova brať to, čo tvrdí veda, tak všetko, čo existuje je výsledok chvenia super strún, ktoré nijako nedokážeme pozorovať.⁶² Z toho však vyplýva, že čokoľvek, čo považujeme za svet, je v skutočnosti až dodatočným výsledkom interakcie nášho vnímania s nami zachytených (či už pozorovateľných alebo nepozorovateľných) entít. Ak potom nechceme skončiť pri tom, že svet, taký aký skutočne je, je nám v celku nedostupný, musíme pripustiť, že do značnej miery dávame svetu nám známu podobu.⁶³ To však neznamená, že ho tvoríme ex nihilo, na základe našej ľubovôle, tvrdí sa tým to, že naše poznávanie nie je čisté a dokonalé zrkadlo. Metaforicky povedané, ide skôr o rybársku sieť s určitou veľkosťou ôk, ktoré niektorým rybám dovoľia prepadnúť a niektorým nie. Avšak na základe toho, že pomocou tejto siete chytáme iba „veľké ryby“, nemôžeme povedať, že v mori sú iba tieto ryby.

K tomu, čo hovorí Peregrin, je možné pripojiť aj slová jedného z najznámejších súčasných vedcov a popularizátorov vedy S. Hawkinga. Vo svojej knihe *Veľký plán*, napísanej spolu s L. Mlodinowom hovoria jednu pozoruhodnú vec. Filozofiu ako disciplínu schopnú zodpovedať otázky pýtajúce sa na povahu sveta považujú za mŕtvu.⁶⁴ Na jej miesto podľa nich nastupuje moderná veda vo forme modernej fyziky.⁶⁵ Do určitej miery by táto myšlienka podporovala Marvanove presvedčenie o hladkom prepojení vedy s R_M . Avšak na rozdiel od Marvana, ktorý chce hájiť nezávislú existenciu aj takých vecí, ako sú predmety každodennej

61 Pozri tamže, s. 127.

62 Pozri Peregrin (2014, s. 72).

63 Porovnaj tamže.

64 K tejto myšlienke sa vyjadril Róbert Maco vo svojom článku *Filozofia je mŕtva. Nech žije fyzika!* (2018). V texte ukazuje, že koncept modelovo závislého realizmu sa napriek snahe autorov neoslobodzuje zo sporu realizmu a anti-realizmu vo filozofii vedy. Na rovnakú knihu napísal recenziu Peter Zamarovský (2013) a vo svojej správe s názvom *Je filozofie „mŕtvá“?* (2011) Jaroslav Peregrin stručne zhrnul rôzne reakcie na Hawkingove myšlienky.

65 Pozri Hawking (2011, s. 13).

skúsenosti, Hawking poukazuje na to, že veda túto skúsenosť ďalekosiahlo prekračuje a ukazuje obraz v rozpore s touto skúsenosťou.⁶⁶ Veda podľa Hawkinga síce operuje s určitou podobou realizmu, no nakoľko je tento realizmus zlučiteľný s R_M , je otázne.

Hawking hovorí o tzv. modelovo závislom realizme. Teda to, čo v nejakej teórii budeme pokladať za „skutočné“, bude závisieť na stanovenom modeli.⁶⁷ A samotný model sa stanovuje skrz rôzne teórie a experimenty. Ak tento model bude zodpovedať všetkým doterajším pokusom a výsledkom pokusov, môžeme dočasne veci týmto modelom stanovené považovať za reálne existujúce.⁶⁸ R_M chce byť obhajobou nezávislej existencie inherentne štruktúrovanej reality, zatiaľ čo modelovo závislý (R) hovorí o pripisovaní reálnosti na základe funkčnosti modelu. Teda to, čo tento typ (R) bude chápať ako reálne, bude závisieť na funkčnosti modelu a nie na priamej korešpondencii so svetom.

Ďalší argument v prospech kladného vzťahu R_M a vedy je predstava, že vedy fungujú v akejsi koherencii. Teda pre podporu pravdivosti nejakej teórie hrá fakt, že si jednotlivé disciplíny v rámci zásadných črt tejto teórie neodporujú, alebo si jednotlivé teórie daných disciplín neodporujú.⁶⁹ V tom nevidím žiaden problém, avšak takáto predstava má pre R_M jeden problém. Peregrin ho vyjadruje úplne presne:

„Já s tím problém nemám, ale nechápu, jak by takový argument mohl přijmout Marvan. Realista jako on, zdá se mi, může brát fakt, že je teorie ve shodě s jinými přijímanými teoriemi, za důvod pro přijetí této teorie jedině tehdy, když bude vědět, že ony jiné teorie postihují věci tak, jak skutečně, nezávisle na nich, jsou. Spočívá-li totiž podle realisty správnost teorie v tom, že postihuje věci tak, jak skutečně, nezávisle na ní, jsou, pak prostá koherence s jinými teoriemi ve prospěch její správnosti nehovoří.“⁷⁰

66 Porovnaj tamže, s. 15.

67 Porovnaj tamže.

68 Tamže, s. 15.

69 Porovnaj Marvan (2015, s. 102).

70 Peregrin (2016, s. 122).

Ani modelovo závislý realizmus netvrdí, že niektorá z teórií musí korešpondovať priamo so skutočnosťou, hovorí len to, či vyvracia, podporuje, alebo len neodporuje stanovenému modelu. Peregrin potom naráža aj na to, čo som už prízvukoval vyššie, že R_M stojí a padá na korešpondencii so svetom, a teda koherencia teórií nie je pre neho arbitrom pravdivosti. Ak má byť napr. súlad evolučnej teórie s (R) dôkazom pre platnosť R_M , tak R_M musí predpokladať, že evolučná teória priamo pomenováva nezávislú realitu. Tu však nastáva jeden problém v argumentácii. Ak má byť predpoklad dôkazom predpokladu, ide o kruh, predpokladá sa to, čo sa má dokázať. Samotná koherencia evolučnej teórie s (R), bez predpokladu toho, že by evolučná teória zrkadlila nezávislú realitu, nie je platným dôkazom pre R_M . To isté tvrdí aj Peregrin a hovorí, že samotná koherencia vied nie je platným argumentom v prospech R_M .⁷¹

Ďalším problémom rozoberanej argumentácie v prospech zlučiteľnosti R_M s vedou je aj to, že nie je presne vymedzené, akým spôsobom by mali naše najlepšie teórie odrážať štruktúru sveta. Okrem toho, že sa ukazuje, že tieto teórie sú produktívne vzhľadom na ich schopnosť koherentne systematizovať naše pozorovania a experimenty, predpovedať vývin skúmaných modelov, akým spôsobom by mali nad to všetko ešte aj odrážať štruktúru skutočnosti?⁷² R_M zdá sa, so sebou nesie predstavu, že tieto naše teórie sú schopné postihnúť svet tak, ako je. Ak sa tým myslí niečo také, ako Wittgenstenova predstava z *Traktátu*, že štruktúre našich viet zodpovedá štruktúra faktov, nastáva problém. Zoberme si napríklad teóriu atómu; Peregrinovými slovami:

„Taková teorie tedy třeba říká, že nějaký druh atomu se skládá z nějakých protonů a elektronů. Takže bychom měli očekávat, že kdybychom zkonstruovali nějaké mikroskopy neskonale lepší, než jaké máme dnes, tak bychom v nitru nějaké hmoty dokázali najít ony protony a elektrony, jak se k sobě nějakým způsobem tisknou? Taková představa mi připadá, ve světle toho, co nám kvantová teorie o povaze subatomické reality (její neurčitosti apod.) říká, dokonale absurdní.“⁷³

71 Porovnaj tamže, s. 123.

72 Porovnaj tamže, s. 125.

73 Tamže, s. 125.

V uvedenom citáte sa ukazuje jedna podstatná vec. Na jednej strane sa predstava atómu a jeho vnútornej štruktúry považuje za platný obraz toho ako je formovaná všetka hmota okolo nás, no na strane druhej, sa pomocou podrobného štúdia subatomárneho sveta ukazuje, že tento obraz atómu je skôr figuratívny a jeho korešpondencia s nejakou nezávislou realitou nie je úplne na mieste. V tomto prípade je efektívnejšie pozeráť sa na atóm ako na model, ktorý na určitej rovine presnosti efektívne opisuje javy zachytávané a pozorované v experimentoch. Vyžadovať však, aby tento model nejakou presne zodpovedal štruktúre reality je z hľadiska ďalších výskumov a prislúchajúcich modelov zbytočné. Toto sa však podobá viac Hawkingovmu modelovo závislému (R) než R_M . Požadovať tak súlad medzi vedou a R_M je problematické, lebo ani v samotnej vede či vo filozofii vedy⁷⁴ nepanuje zhoda ohľadom presnej podoby (R), ktorý by bol obhájitelný naprieč všetkými teóriami.

Zostáva už len apel na common sense. Charakteristické pre argumentáciu v prospech R_M je, že najskôr je stanovená silná téza a následne je oslabená. Nemení sa to ani v tomto prípade a na úvod tohto argumentu Marvan tvrdí, že R_M je z pohľadu zdravého rozumu správnu ontologickou teóriou.⁷⁵ Vzápätí však priznáva, že moderná veda veľa krát ukázala, že veci sa majú trochu inak, než nám to ukazuje zdravý rozum. Veda prináša rôzne pozorovania, ktoré nás paradoxne nútia opustiť to, čo nám ukazuje zdravý rozum. Ako príklad je možné použiť už spomenutú otázku, či sa pri písaní tohto článku hýbem alebo nie. Marvanova odpoveď vo svetle odvolávania sa na common sense⁷⁶ a bežnej skúsenosti môže vyvolať u čitateľa rozpačité reakcie. Marvan tvrdí, že spor (R) a (K) nie je možné jednoznačne rozhodnúť empirickým testovaním. Tvrdí len, že apel na common sense je symptómom toho,

74 Porovnaj Forbes (2018).

75 Porovnaj Marvan (2014, s. 128).

76 Hoyningen-Huene ku common sense vyjadruje zaujímavú myšlienku. Tvrdí, že rôzne diskurzy sa vedú na rôznych hladinách filozofickej radikality. Zohľadňujúc, či sa diskurz vedie na úrovni bežnej skúsenosti alebo na úrovni experimentálnej fyziky, bude sa tento diskurz vzdďalovať od common sense a tým narastať na radikality. Myslieť si však, že čím bližšie common sense, tým sú argumenty istejšie, môže znamenať nepochopenie diskurzu. Filozofická radikality vyjadruje to, že diskusia sa vedie vzhľadom na prehodnocovanie určitých predsudkov prameniáciach práve v common sense. Odmietanie diskusie na týchto hladinách radikálnosti môže predstavovať odmietnutie filozofie samej. Viac v Hoyningen-Huene (2018).

že daná filozofická pozícia je v poriadku.⁷⁷ Čo si pod tým predstaviť, zostáva otázkou. Avšak to, že tento spor nie je možné vyriešiť empiricky, považujem za protirečenie presvedčeniu, že to, čo vnímame je také aké to je. Predsa empiria, každodenná skúsenosť, predstavuje z hľadiska (R) a v konečnom dôsledku aj R_M , podstatnú evidenciu pre ich platnosť.

Ďalší potencionálny problém so súladom zdravého rozumu a empirie s R_M vidím v tom, ako je common sense charakterizovaný. Marvan vychádza z filozofie Thomasa Reida, konkrétne vyberá piaty princíp zdravého rozumu. Uvádza ho nasledovne: „Věci, které rozlišeně vnímáme svými smysly, skutečně existují a skutečně jsou takové, jaké je vnímáme“⁷⁸ Tento princíp je však na empirii založený. Zdôrazňuje silu nášho vnímania, ktoré je schopné dostať sa, priamočiaro a neskresľujúco, k veciam samým. Je tak v súlade s epistemickým aspektom R_M . Marvan tento princíp pod vplyvom zistení modernej vedy ohľadom nášho kognitívneho aparátu modifikuje nasledovne: „Rozlišeně vnímané fyzické věci existují nezávisle na naší mysli a my se pomocí pozorování můžeme dopátrat jejich inherentních vlastností.“⁷⁹ I v tejto modifikovanej verzii zostáva dôraz na empirii, no ďaleko silnejšie je v nej vyjadrený ontologický aspekt, ktorý Marvan v argumentácii zdôrazňuje. Teda dôležité je, že veci existujú nezávisle na nás, naša úloha je podružná. Naše poznanie je potom už závislé len na tom, ako presne sa nám podarí nezávislý, inherentne štruktúrovaný svet zachytiť. Čo však považujem za podstatné je, že v oboch prípadoch je empiria dôležitá, no to kontrastuje s tvrdením, že spor (R) a (K) nie je možné rozhodnúť empirickým testovaním.

3. Zhrnutie kritiky

Mojím zámerom bolo kriticky sa vyrovnáť s pozíciou Tomáša Marvana, ktorú zastáva vo svojej knihe *Realizmus a relativizmus*. Túto pozíciu som nazval realizmus marvanovského typu R_M . Ďalej som sa snažil ukázať, že R_M má dva aspekty, ontologický a epistemický. Z ontologického

⁷⁷ Porovnaj Marvan (2014, s. 129).

⁷⁸ Reid (1852, s. 445) cit. in Marvan (2014, s. 129).

⁷⁹ Marvan (2014, s. 130).

hľadiska je R_M koncept, ktorý sa hlási nielen k filozofickému, ale aj vedeckému (R). Tým sa hlási nie len ku existencii pozorovateľných vecí každodennej skúsenosti a viditeľných objektov vedy, ale aj ku existencii nepozorovateľných entít našich najlepších vedeckých teórií. Z hľadiska epistemického aspektu sa R_M hlási ku presvedčeniu, že veci, ktoré pozorujeme či poznávame cez naše zmysly, náš rozum a rovnako aj pomocou našich najlepších teórií, existujú a existujú tak, ako ich poznávame/vnímame. Implicitne sa tým hovorí, že existuje nám dostupný privilegovaný spôsob prístupu k realite.

V samotnej kritike som sa snažil poukázať na nasledovné problémy v argumentácii v prospech R_M .

R_M sa nechce zaväzovať k nerozumným záväzkom, ako je napríklad korešpondenčná teória pravdy (KTP) či nadčasová ontológia. Avšak samotná argumentácia s týmito konceptami počíta a stojí na nich. Následne na to koncept jedného správneho opisu (JSP) do určitej miery predpokladá KTP a nadčasovú ontológiu. Samotná argumentácia podaná v knihe však z JSP robí triviálny koncept. Potom presvedčenie o možnosti objektívneho stanoviska je spochybnené uvedomením si, že ani veda nie je bez perspektívy.

Na záver, argumentácia v prospech prepojenia R_M s modernou vedou je problematická v tom, že diskusia z oblasti vedeckého realizmu⁸⁰, ani samotná veda sa nezhoduje na jednej súhrnnej podobe realizmu (R), ktorý by bol neproblematicky zlučiteľný s R_M . Ak je moja kritika akceptovateľná, tak R_M nenapĺňa na začiatku stanovenú ambíciu byť viac, než len minimálnou verziou (R). Nezostáva z neho nič viac, než predpoklad o charaktere reality, teda len základná ontologická téza o existencii nezávislej reality. Zdá sa však, že Marvan presne toto tvrdí:

„... chtěl bych zdůraznit, že realismus, tak jak ho chápu já, Devitt, Searle a další autoři, je *ontologická* teze. Je to teze o povaze reality. To, zda tuto realitu můžeme poznat tak, jak je, nebo nemůžeme, je z hlediska vymezení realismu druhotné. Klíčové je, zda předpokládáme, že realita má

80 Pozri Forbes (2018).

strukturu sama o sobě, nebo jestli je její struktura závislá na lidské mysli.“⁸¹

Peregrinova odpoveď na toto tvrdenie vystihuje moje intuície ohľadom R_M :

„Toto je ovšem argument, nad kterým mi rozum zůstává skutečně stát. Já se domnívám, že nějakou tezi – ať už je to teze o povaze reality nebo čehokoli – přijímáme na základě toho, že *poznáme*, že je pravdivá. Samozřejmě někdy se může ukázat, že jsme se v tom, že jsme to skutečně poznali, mýlili; ale nedovedu si představit, že bychom nějakou tezi přijímali s tím, že je lhostejné, jestli a jak se můžeme příslušného poznatku dobrat – tedy v tomto konkrétním případě jestli a jak můžeme poznat onu realitu, která má údajně sama o sobě strukturu nezávislou na našich teoriích. (Fakt, že Marvan píše, že klíčový je náš *předpoklad*, že realita má strukturu sama o sobě, se mi pak zdá stavět celé jeho stanovisko na hlavu – nemělo jít o to, že tohle nestačí jen předpokládat, že je třeba to prokázat?)“⁸²

Uvedené Marvanove tvrdenie, považujem za problematické. Samotný predpoklad bez akejkol'vek argumentácie v jeho prospech je bezzubý. Ak nie je podstatné to, či dokážeme realitu taká, aká je, poznať, tak môžeme predpokladať čokoľvek. Kantov nepoznatelný svet o sebe je od takéhoto predpokladu len ťažko odlišiteľný. Ak je najdôležitejšie pre vymedzenie realizmu to, že bude predpokladať existenciu nezávislej reality, tak sa nelíši od minimálnej definície (R) uvedenej na začiatku prvej kapitoly. To je však v rozpore s Marvanovou ambíciou zastávať špecifickú formu R_M . Nešlo práve o to, dokázať, že (R) je platné stanovisko? Tu teda platí Peregrinove konštatovanie, že obhajovať triviálne koncepty nikam nevedie a tento spor treba opustiť.⁸³

81 Marvan (2015, s. 98).

82 Peregrin (2016, s. 126).

83 Porovnaj Peregrin (2014, s. 73).

4 Spor o akcent a dva argumenty

Doposiaľ sa môže zdať, že moja kritika R_M je vedená z pozície blízkej konštruktivizmu (K), nie je tomu celkom tak. Mojim cieľom je ukázať špecifickú verziu realizmu (R), ako efektívnu stratégiu riešiacu rozoberaný spor. To znamená, že v princípe sa s Marvanom zhodujem v tom, že nechcem redukovať svet na beztvaré nič. Predtým však chcem ukázať, v čom vidím jadro sporu.

Pavol Labuda prináša zaujímavú myšlienku o povahe tohto sporu vo svojom článku *Priamočiary realizmus a jeho pozícia v rámci sporu realizmu a antirealizmu*. Vychádza hlavne z toho, akú úlohu má v tomto spore jazyk.⁸⁴ Napriek tomu, že Labuda chce zastávať priamočiary realizmus⁸⁵ a Kvaszov inštrumentálny realizmus IR_K považuje za istú variáciu (K)⁸⁶, tak práve v jeho charakterizácii jadra sporu nachádzam smer, akým je daný spor možné prekonať.

Jazyk, či už ide o každodennú prax komunikácie a koordinovania nášho konania, alebo o vysokošpecializovanú prax vedy, predstavuje nástroj uchopovania, uschovávanía a prenášania nášho poznania. Labuda hovorí o neredukovateľnej pluralite reprezentačných nástrojov komunikácie.⁸⁷ Jazyk, ako nástroj reprezentácie, však reprezentuje viacerými spôsobmi. Reprezentuje tým, že dokáže opisovať. Nové opisy však dokážu ustanoviť a zaviesť nové reprezentácie skutočnosti a jej častí. No tým, že jazykom dokážeme niečo opísať a týmto opisom to aj zastabilizovať v jazykovej praxi, dokážeme nastoliť základy pre ďalšie opisy. Kvasz nazýva tieto funkcie jazyka deskriptívna, konštitutívna a fundačná.⁸⁸ Zo spôsobu akým som tieto funkcie opísal sa ukazuje, že tieto tri funkcie jazyka pracujú nerozlíšene, hoci ich dokážeme dodatočne rozlišovať.⁸⁹ Podľa Labudu, jadro sporu leží práve v tom, že jazyk funguje ako nástroj reprezentácie. Potom vzhľadom na to, aký aspekt reprezentovania je zvýrazňovaný, je možné hovoriť o realistickom alebo konštruktivistickom stanovisku.

84 Pozri Labuda (2013, s. 64).

85 Pozri tamže.

86 Pozri tamže, s. 71.

87 Pozri tamže, s. 67.

88 Pozri Kvasz (2011, s. 317).

89 Porovnaj Labuda (2013, s. 67).

„Napätie vzniká medzi chápaním jazyka ako (a) nástroja rozlišovania vo forme zobrazovania rozdielov prítomných v realite a chápaním jazyka ako (b) nástroja konštruujúceho rozlíšenia.“⁹⁰

Tým, že je jazyk nástrojom reprezentácie, tak nutne je aj nástrojom rozlišovania, lebo tým, že jazyk reprezentuje, tak aj uchopuje a tvorí pre nás funkčné rozlíšenia. Jazyk nám teda pomáha z nepreberného množstva údajov rozoznať a ustáliť jasne uchopiteľné a jednoznačne rozlíšiteľné individuá alebo triedy individuí. Jadro rozoberaného sporu teda spočíva v reprezentačnej funkcii jazyka, v jeho schopnosti „produkovať“ rozlíšenia. Nezhoda je potom v tom, ako (R) a (K) chápu výraz „produkovať“. Pre (R) to znamená, že rozlíšenia sú zobrazeniami rozdielov vlastných nezávislej inherentne štruktúrovanej reality. Pre (K) to znamená, že rozlíšenia sú výsledkom jazykovej praxe, a teda individuá sa stávajú zrejmy, až po tom, ako sú ustálené jazykovou praxou.⁹¹ Z toho potom plynie aj presvedčenie (R) o nezávislosti štruktúrovanej reality a presvedčenie (K) o tom, že skutočnosť je výsledok až následného vloženia štruktúry do „čohosi tam vonku“.

Na základe tejto analýzy rozoberaného sporu sa celá diskusia stáva otázkou akcentu, teda toho kde sa pri argumentácii dáva najväčší dôraz.

„... realisti akcentujú zdroj rozlišovania, ktorým je diferencovaná realita ako existenčno – kauzálny predpoklad pre vývoj rozlišovacej povahy vnímania, myslenia a jazyka. Antirealisti a konštruktivisti akcentujú nutnosť a unikátnosť procesu rozlišovania, ktorý je jediným perцепčným a kognitívnym mostom s realitou a ktorý nachádza svoj výraz v konštitutívnej a fundačnej funkcii jazyka.“⁹²

Túto časť považujem za jadro sporu na úrovni všeobecného filozofického diskurzu. Ak sa posunieme do oblasti diskurzu o vedeckom realizme, je

⁹⁰ Tamže.

⁹¹ Porovnaj tamže, s. 67–68.

⁹² Tamže, s. 77.

možné doplniť spor o akcent sporom o to, ako chápať úspešnosť a platnosť vedeckých teórií. K tejto téme existuje súhrnné monotematické číslo časopisu *Spontaneous Generations: A Journal for the History and Philosophy of Science*⁹³ mapujúci súčasnú, ale aj načrtávajúci budúcu diskusiu o vedeckom realizme. V úvodnom článku *The Future of the Scientific Realism Debate: Contemporary Issues Concerning Scientific Realism* je stručne táto debata predstavená.⁹⁴ Napriek tomu, že sa tu rozoberajú rôzne hľadiská a stanoviská v rámci problematiky vedeckého realizmu, vyberám si dva, pre môj text významné, argumenty. Na jednej strane ide o tzv. pesimistickú meta – indukciu PMI a na strane druhej ide o argument žiadnych zázrakov NMA. Platnosť oboch uvedených argumentov je rôzne spochybňovaná⁹⁵, no pre potreby tohto textu sa sústreďujem hlavne na všeobecnú charakterizáciu oboch myšlienok. Čo považujem za podstatné je, že oba argumenty vyjadrujú podobné stanoviská ako je tomu v prípade vyššie uvedeného sporu o akcent.

4.1 Pesimistická meta – indukcia a argument žiadnych zázrakov

Hlavnú myšlienku PMI je možné vyjadriť približne nasledovne; zastávať realistický prístup k súčasnému konsenzu ohľadom pravdivosti či platnosti vedeckých teórií nepredstavuje najspoľahlivejšiu stratégiu. Historický vývoj poznania jasne ukazuje, že mnoho dobovo presvedčivých a veľa krát aj produktívnych teórií a predpokladov, ako sú Newtonov predpoklad absolútneho priestoru alebo teória éteru, sa časom ukázali byť neplatné.⁹⁶ Pesimistická časť tohto argumentu potom pokračuje indukciou; preto je problematické myslieť si, že súčasné teórie sú voči tomuto osudu imúnne.

PMI sa však dá chápať dvoma rôznymi spôsobmi, ako na to upozorňuje Arabatzis.⁹⁷ Jeden je zastávaný hlavne Laudanom a na možnosť druhého upozornil Putnam. V prvom prípade sa argumentácia obracia na historické dôkazy o neplatných a prekonaných, no napriek

93 Forbes (2018).

94 Pozri tamže.

95 Pozri napr. Arabatzis (2018), alebo Hoyningen-Huene (2018).

96 Porovnaj Forbes (2018, s. 6).

97 Pozri Arabatzis (2018, s. 35).

tomu úspešných teórií. V druhom prípade ide o problém vyvíjajúcich sa konceptov a na základe toho aj často meniacich sa referentov týchto teórií.⁹⁸ V oboch prípadoch však problém spočíva v tom, že ontológia, ktorú si so sebou teórie nesú nie je imúnna voči zmene alebo odmietnutiu. Ako však môžu byť neplatné teórie úspešné? Pod úspešnosťou sa myslí to, že teórie sú schopné vysvetliť priebehy a výsledky experimentov a dokážu úspešne predpovedať nové javy alebo pozorovania. Prípadne môžu prispieť k rozvoju nových vedných disciplín.

Ako napríklad skúmanie éteru v devätnástom storočí. Predstava bola taká, že ide o výskum vlastností éteru a jeho interakcie s hmotou. Neskôr sa však ukázalo, že nič také, ako éter neexistuje. Potom ako je možné, že teória budovaná okolo neexistujúcej entity bola schopná rôznych úspešných predpovedí a okrem iného viedla ku vzniku mikrofyziky.⁹⁹ S touto námietkou sa v diskusii o vedeckom realizme vyrovnávajú jednotlivé strany rôzne, no čo je pre tento text podstatné je, že PMI vyjadruje práve zdôrazňovanie procesu rozlišovania, o ktorom hovorí Labuda. Teda, tvorbou teórií vkladáme do sveta štruktúru a rôzne modelujeme dostupné dáta a podľa potreby ich ontologizujeme. Avšak vplyvom novších poznatkov a nových dát sa stáva, že predchádzajúce modely je potrebné prepracovať alebo úplne opustiť, lebo nezodpovedajú javom, ktoré sa v experimentoch ukazujú.

Nemyslím si, že samotný argument je dostatočne presvedčivý k tomu, aby niekto prijal stanovisko o neexistencii inherentne štruktúrovanej reality. Ukazuje však, že naivné (R) stanoviská sú problematické a ohľadom ontológie vedy sú neopatrne optimistické. Pesimizmus vyjadrený v PMI tak nie je pesimizmom voči vede alebo poznateľnosti štruktúry skutočnosti, ale pesimizmom voči trvácnosti a záväznosti modelov, ktoré veda prináša. Povedané laicky, naše súčasné najúspešnejšie vedecké teórie sú to najlepšie, čo máme. To však nie je dôkazom toho, že tieto teórie sú tie najlepšie. Tento argument je tak v súlade s modelovo závislým realizmom S. Hawkinga, ktorý som opisoval v kapitole 2.4. Rovnako tak je v súlade s uvedomením si, že veda je vysokošpecializovanou intersubjektívnou praxou závislou na nás,

⁹⁸ Porovnaj tamže, s. 35.

⁹⁹ Porovnaj tamže, s. 36.

našich poznávacích zvláštnostiach a schopnostiach, o ktorých som písal v kapitole 2.3.1.

Ku úspešnosti vedeckých teórií sa viaže aj druhý argument, tento raz z opačného pólu, a to argument žiadnych zázrakov. V skratke tento argument hovorí, že prediktívna sila vedeckých teórií, či ich úspech pri opisovaní javov a následné technické využitie, ktoré na poznatkoch vedy stojí, by bolo pri najmenšom zázračné, ak by tieto teórie neboli aspoň aproximatívne pravdivé.¹⁰⁰ Alebo povedané jednoduchšie, ak by prístroj fungoval na základe diametrálne odlišných procesov a mechanizmov, než na základe ktorých bol postavaný, bol by to prinajlepšom zázrak alebo nepredstaviteľná náhoda.¹⁰¹ V každom prípade je tento argument v zhode so spôsobom, akým Marvan argumentoval v prospech R_M . Podobne aj zdôrazňovanie zdroja rozlišovania, teda diferencovanej skutočnosti, je s týmto argumentom v súlade, lebo, ak je teória budovaná na základe kauzálne pôsobiacej reality, tak aj všetko, čo bude táto teória schopná predikovať a previesť do praxe, bude fungovať v zhode s touto diferencovanou realitou. Samozrejme aj tento argument je spochybňovaný¹⁰², no pre tento text je podstatný z hľadiska špecifikovania zdroju rozoberaného sporu.

Ak je moja analýza správna, tak zdroj sporu (R) a (K) tkvie v tom, aký dôraz je kladený na rôzne aspekty reprezentačnej sily jazyka a v tom, ako budeme rozumieť úspešným vedeckým teóriám, ako reprezentáciám vysoko špecializovaného jazyka vedy. To však otvára rôzne otázky. Hlavne však otázku, akým spôsobom je možné z takto definovaného sporu nájsť východisko. Tu môže padnúť námietka, že PMI a NMA sa navzájom vylučujú. Ak platí jeden, tak druhý musí byť nutne neplatný. Na začiatku som uviedol, že riešením je hybridné stanovisko, ktoré daný spor dokáže prekonať tým, že akcentuje aj zdroj aj proces rozlišovania štruktúry a rovnako dokáže prekonať vylučujúci charakter vzťahu argumentov PMI a NMA.

Chcem teda nasledovať Kvaszov návrh a pokúsiť sa ukázať, že rozoberaný konflikt je možné prekonať stanoviskom, ktoré predstavuje

100 Porovnaj Alai (2018, s. 123).

101 Porovnaj Zach (2017, s. 386).

102 Pozri Alai (2018) alebo Hoyningen-Huene (2018).

prienik umierneného realizmu a umierneného antirealizmu.¹⁰³ Za takéto stanovisko považujem inštrumentálny realizmus L. Kvasza. Práve IR_K je možné chápať ako efektívnu stratégiu, ktorá je schopná akcentovať ako zdroj, tak aj proces rozlišovania štruktúry vo svete a rovnako dokáže neutralizovať vylučujúci vzťah PMI a NMA. To sa ukazuje v kľúčových myšlienkach IR_K ako sú inštrumentálne sprostredkované poznanie, špecifický charakter inštrumentov a ontológia rozlíšení, o ktorých budem hovoriť v nesledujúcich častiach práce. Pokúsim sa teda IR_K predstaviť ako rámeč, z hľadiska ktorého je možné nájsť východisko z debaty, ktorá prebehla medzi Marvanom a Peregrinom.

5 Prekonanie sporu

Napriek kritickému tónu doterajšieho textu, s Marvanom zdieľam presvedčenie, že určitý typ (R) je v konečnom dôsledku obhájitelný koncept, ktorý nevyústi v absurdné alebo neprijateľné dôsledky. Je prirodzenejšie predpokladať, že žijeme v skutočnom svete, ktorý na nás kauzálne vplýva, pričom naše každodenné, ale aj vedecké poznanie sa týka tohto sveta a nie nejakej snovej ilúzie. Avšak problém vzniká vtedy, keď sa snažíme pochopiť konkrétnej podobe nášho vzťahu s týmto svetom. Ako som to spomínal v predchádzajúcich častiach práce, za zdroj uvedeného sporu považujem zdôrazňovanie zdroja rozlišovania na strane (R), s čím sa prirodzene spája námietka NMA, a na strane druhej tu ide o zdôrazňovanie procesu rozlišovania štruktúry sveta, s čím sa prirodzene spája argument PMI. Zo spôsobu akým som pristupoval k Marvanovmu textu je zjavné, že celá uvedená kritika stanoviska R_M je vedená hlavne z hľadiska zdôrazňovania procesu rozlišovania štruktúry sveta a teda aj z hľadiska PMI. No stanovisko, ktoré chcem obhajovať nie je úplne stotožniteľné s (K). Moja kritika mala túto formu hlavne preto, aby sa čo najjasnejšie ukázali problémy (R), ktorý predpokladá priamočiary prístup k realite. Rovnako som chcel touto kritikou čo najviac zvýrazniť kontrast opozičných stanovísk, čím som chcel opodstatniť moje tvrdenie o tom, v čom spočíva jadro sporu. Napriek zjavne vylučujúcemu vzťahu PMI a NMA som presvedčený, že oba argumenty sú opodstatnené, čo

¹⁰³ Porovnaj Kvasz (2015b, s. 119).

však prináša problém. Mojmím cieľom je preto ukázať, že daný spor je možné prekonať pomocou stanoviska, ktoré dokáže akcentovať obe hľadiská. Potom ak moja kritika predstavuje vyhranenie sa ku (K), tak nasledujúce odseky predstavujú cestu v ústrety (R).

Zuvedenej kritiky vyplýva viacero otázok, pričom práve charakterizácia IR_K , ako stanoviska, ktoré môže prekonať rozoberaný spor, predstavuje rozpracovanie odpovedí na tieto otázky. Najzávažnejšie z nich sú tieto:

- A. Existuje privilegovaný prístup ku realite?
- B. Ako overíme pravdivosť našich teórií?
- C. Je možné svet opísať plne a objektívne?
- D. Je možná nadčasová ontológia?
- E. Ako vysvetliť reprezentačnú silu jazyka?
- F. Ako vysvetliť úspešnosť vedeckých teórií?
- G. Ako prekonať slepú uličku sporu (R) a (K)?

Komplexne charakterizovať IR_K by si vyžadovalo samostatný článok venovaný len tomuto problému, preto treba považovať túto analýzu za zjednodušujúcu.

Podobne ako Marvan, aj Kvasz sa prihlasuje k presvedčeniu, že existuje na nás nezávislá a inherentne štruktúrovaná realita.¹⁰⁴ Avšak na rozdiel od Marvana, vzťah k tejto realite nie je v prípade IR_K tak jednoznačný a priamočiary. Kvasz rozlišuje tri pojmy reality subjektívnu, intersubjektívnu a objektívnu.¹⁰⁵

Subjektívny pojem reality zahŕňa všetko, čo je jedinečné a neopakovateľné a prináleží jednému konkrétnemu subjektu. Je možné povedať, že táto realita je tá, v ktorej každý individuálne žijeme, obsahuje všetky naše jedinečné zážitky, predstavy, postoje, názory, spôsoby, ako si veci vysvetľujeme. Táto realita je neprenosná a je výsostne viazaná na individuum, je to realita subjektívneho prežívania.

Intersubjektívny pojem reality predstavuje svet všetkého, čo je medzi ľuďmi zdieľané. Kultúra, veda a rôzne iné spoločensko-vedné praxe. V tejto rovine sa učíme spoločným poznatkom o svete,

104 Pozri Kvasz (2015a, s. 110).

105 Pozri tamže, s. 110–111.

spoločným predstavám, spoločným systémom hovorenia o svete a jeho rôznym spôsobom zachytávania. Pre IR_K je práve tento pojem reality jediný, o ktorom môžeme viesť priame diskusie, a na ktorý sa vzťahujú naše vedecké teórie. Je epistemicky relevantný. Dôležitú úlohu tu zohrávajú vedecké a matematické inštrumenty. Tieto nástroje nám sprostredkovávajú realitu. V prenesenom zmysle slova sú potom podobnými nástrojmi aj naše zmysly.

Potom objektívny pojem reality je z hľadiska IR_K menej dôležitý. To neznamená, že je zbytočný, znamená to, že svet nespoznávame priamo ale sprostredkované. V momente, keď nám nástroje sprostredkovávajú nejaký fragment tejto reality prenášajú ju do intersubjektívnej sféry. Na základe toho, že s každým novším nástrojom sa ukazuje predchádzajúca inštrumentálne sprostredkovaná štruktúra zložitejšia, je možné nepriamo odkazovať na objektívnu realitu, ako neredukovateľne štruktúrovanú. Inak povedané na základe faktu, že nech sa na svet pozeráme čímkoľvek a kdekoľvek, vždy narazíme na nejakú štruktúru, môžeme opodstatnene zastávať presvedčenie, že realita je inherentne neredukovateľne štruktúrovaná. Podstatné si je však uvedomiť, akú úlohu v tom zohrávajú inštrumenty.

Teda na rozdiel od R_M , kde sa zdá, že máme k realite bezproblémový a priamočiary prístup, na základe čoho potom Marvan môže tvrdiť, že veci existujú nezávisle na nás a sú také, ako ich vnímame, IR_K si uvedomuje, že nič také, ako priamočiary a bezproblémový prístup k realite nemáme. To však neznamená, že o inherentnej štruktúre reality nemôžeme nikdy nič vedieť. Avšak vzhľadom na vyššie uvedenú vetu, kde tvrdím, že sa Kvasz prihlasuje k presvedčeniu o existencii nezávislej reality, môže padnúť odôvodnená námietka, ako toto presvedčenie zosúladiť s nemožnosťou priamočiario k tejto skutočnosti pristupovať. Na to Kvasz odpovedá viacerými spôsobmi. Na jednom mieste hovorí, že jeden z dôvodov, ktorý ho presvedčil o existencii štruktúrovanej reality bolo prežitie anafylaktického šoku. Tu si uvedomil, že absolútne nezáleží na tom aké presvedčenia človek zastáva, je tu fakt reality, ktorý kauzálne pôsobí na subjekt.¹⁰⁶ V podobnom duchu sa nesie aj príklad s nárazom motocyklistu na strom. Nezáležiac na tom, aké procesy sú zodpovedné za

106 Pozri Kvasz (2015b, s. 43).

to, ako daný človek vníma svet, geometrická štruktúra reality jednoznačne vypína všetko konštruovanie, keď sila spôsobená náhlym nárazom na relatívne nehybný strom deformuje lebku.¹⁰⁷ Teda popieranie nezávislej reality je v protiklade so skúsenosťou každého s nás. No keď sa v prípade IR_K hovorí o nemožnosti k tejto realite priamočiaro pristupovať, nemyslí sa tým, že sme od reality úplne odstrihnutí, myslí sa tým to, že procesy a štruktúry, ktoré na nás pôsobia nám nie sú priamo dostupné. Zmysly nás v prípade anafylaktického šoku informujú pomocou bolesti a iných príznakov o tom, že sa niečo deje, ale epistemicky nám nie je priamo prístupné, ako sa to deje.

Teda podľa IR_K ku svetu pristupujeme vždy už sprostredkovane, skrz rôzne inštrumentálne praxe, kde sa počíta aj zmyslová skúsenosť. A každý inštrument svojou povahou podstatným spôsobom spoluurčuje to, čo nám sprostredkováva.¹⁰⁸ Už len taký zrak zachytáva len veľmi chudobné a obmedzené spektrum viditeľného svetla na bohatej frekvenčnej škále. Prípadne zrak je svojou konštrukciou obmedzený, čo sa týka rozoznávania detailov do diaľky či na blízko. Zrak nám preto sprostredkováva len úzko vymedzený a značne zahmlený obraz sveta. Čo sa týka vedeckých inštrumentov bude to v ich prípade veľmi podobné, realitu nám sprostredkovávajú do takej miery, ako im to dovoľí ich rozlišovacia schopnosť. Rozlišovacia schopnosť inštrumentov je daná ich špecifickými obmedzeniami. Napriek tomu, že Kvasz tieto obmedzenia ilustruje hlavne na matematických inštrumentoch¹⁰⁹, je možné pripísať tieto medze všeobecne všetkým inštrumentom. Kvasz hovorí hlavne o tom, že inštrumenty sú obmedzené z hľadiska rozsahu toho, čo a ako dokážu zachytiť. V prípade matematiky hovorí o logických a expresívnych medziach.¹¹⁰ Ide o obmedzenia z hľadiska toho, čo je daným nástrojom dokázateľné (logické medze)¹¹¹ a z hľadiska toho, čo je daným nástrojom

107 Porovnaj tamže, s. 211.

108 Pozri Kvasz (2015a, s. 119–120).

109 Pozri Kvasz (2015b, s. 75–76).

110 Pozri tamže, s. 77.

111 Teda poznatok ku ktorému sme sa dostali pomocou jedného inštrumentária, nie je možné dokázať pomocou predchádzajúceho. Kvasz v tomto prípade hovorí: „Príkladom logických medzi jazyka je nedokázateľnosť základnej vety algebry prostriedkami algebry (bez predpokladu spojitosti číselného oboru)“ Kvasz (2015b, s. 77).

vyjadriteľne (expresívne medze)¹¹². Zo všeobecného hľadiska je potom možné povedať, že charakter a vlastnosti každého inštrumentu stanovujú medze tomu, akú časť reality pomocou neho poznáme. Každý nástroj si tak nesie určitú rozlišovaciu schopnosť, ktorá je objektívne daná samotným nástrojom.

Teda napríklad „lupa umožní stabilným a reprodukovateľným spôsobom rozlíšiť dva body, ktoré voľnému pohľadu splyývajú, mikroskop umožní rozlíšiť body, ktoré splyývajú pri pohľade cez lupu, etc.“¹¹³

Preto odpoveď na námietku, ako zostadiť presvedčenie o existencii nezávislej reality s tvrdením, že k tejto realite nemáme priamočiary prístup, bude znieť nasledovne. To, že svet spoznávame pomocou obmedzených nástrojov neznamená, že o ňom nič nevieme. Tak isto to neznamená, že túto realitu nemáme ako dokázať. Práve naopak, aj napriek obmedzenosti inštrumentov vieme o realite toho veľa, a práve vďaka tomu, že každý inštrument nám sprostredkováva špecifickú štruktúru, je viac než odôvodnené presvedčenie, že objektívna realita existuje a je neredukovateľne štruktúrovaná. Čo je však podstatné na prístupe IR_K je to, že spochybňuje možnosť stotožňovania výsledného obrazu získaného skrz inštrumentálne praxe s úplným obrazom o celku reality.

Aby sa však IR_K vyhol námietke, že takto chápané inštrumenty svet neodhaľujú, ale ho v podstate vytvárajú, ukazuje, že inštrumenty podstatným spôsobom prináležia realite rovnako, ako veci, na ktoré sa skrz dané inštrumenty zameriavame.¹¹⁴ Vedecké inštrumenty externe a kauzálne pôsobia na naše vnímanie rovnako, ako kamene či stromy. Námietka potom môže padnúť, že samotné zmysly nemôžu byť inštrumentami v tomto zmysle. Keď si však uvedomíme, že výsledný „obraz“ skúmaného sa tvorí až v mozgu na základe elektrických impulzov posielaných po nervových dráhach zo zmyslových receptorov, tak je možné s trochou zovšeobecnenia konštatovať, že zmysly sú inštrumentami mozgu rovnako, ako

112 Nejde o našu neschopnosť pomocou daného nástroju niečo zobraziť. Ide skôr o to, že pomocou daného nástroja sú zobraziteľné iba určité veci, potom logicky niektoré sú ním nezobraziteľné. Podľa Kvasza je v prípade matematiky toho „Príkladom ... neriešiteľnosť rovníc piateho stupňa prostriedkami algebry.“ Kvasz (2015b, s. 77).

113 Kvasz (2015b, s. 116).

114 Porovnaj Kvasz (2015a, s. 109).

sú ďalekohľady či mikroskopy inštrumentami našich zmyslov.¹¹⁵ Všetky predchádzajúce odseky je možné považovať za rozpracovanie otázky A, a čiastočne aj C, E, a G.

Z tejto špecifickej funkcie inštrumentov vyplýva aj to, že IR_K odmieta klasickú korešpondenčnú teóriu pravdy. Teda odmieta predstavu, že naším pravdivým teóriám a vetám musí zodpovedať nejaká neteoretická nepojmová a priamo prístupná realita. IR_K nahrádza tento vzťah korešpondenciou tzv. ontologického jazyka s teoretickým jazykom. Teda IR_K neporovnáva teóriu priamo so svetom, ale svet inštrumentálnej praxe, ktorej jazyk môžeme dočasne považovať za ontologický platný s inou inštrumentálnou praxou, ktorej jazyk prináša určité nové alebo rozdielne teoretické vysvetlenia.¹¹⁶ Teda stratou priamočiareho prístupu ku svetu strácame možnosť priameho overenia teórie so svetom. Overovať môžeme koherenciu jedného inštrumentária s iným. Na tomto mieste treba pripomenúť, že ak hovorím o strate priamočiareho prístupu k svetu, netreba si to zamieňať so stratou akéhokoľvek prístupu k svetu. Ak platí, že inštrumenty majú obmedzené rozlišovacie schopnosti, tak štruktúra, ktorú pomocou nich poznávame nepredstavuje dokonalý obraz reality, ide o obraz daný vzhľadom na proces, skrz ktorý sme sa k danému obrazu dostali. Teda ak sa v IR_K hovorí o nemožnosti priamočiareho prístupu, tak negovaný nie je kontakt s realitou ale práve priamočiarosť tohto kontaktu. Povedané metaforicky, tvrdiť, že svet je taký ako ho poznávame je vyrozprávanie príbehu len do polovice. Tento odsek je možné považovať za rozpracovanie otázky B, a čiastočne aj D a E.

Z uvedeného potom vyplýva aj ďalší aspekt IR_K . Naše súčasné a najlepšie opisy sveta nemusia byť nevyhnutné, jediné a správne. IR_K tak do určitej miery opúšťa predstavu, že by sme boli schopní opísať celý svet. Vzhľadom na to, že inštrumenty zohrávajú podstatnú úlohu pri opisovaní sveta je neopodstatnené domnievať sa, že by sme mali jediné správne opisy. V budúcnosti sa môžu objaviť novšie inštrumenty¹¹⁷, ktoré nám ukážu, že štruktúra ktorú sme považovali za platnú a funkčnú je

115 Pozri tamže, s. 117–118.

116 Pozri Kvasz (2011, s. 314).

117 To však neplatí pre zmysly, iba ak by sme boli schopný časom človeka vylepšovať pomocou bionických implantátov.

nedostatočná či príliš redukujúca. Preto IR_K prináša predstavu, že všetky naše poznatky o svete predstavujú súhrn rôznych máp.¹¹⁸ Každá vznikala v rôznom období, s rôznou presnosťou¹¹⁹ a za rôznym účelom. Niektoré mapy sa prekrývajú, niektoré mapujú úplne iné oblasti a niektoré sa na rovnakú oblasť pozerajú z viacerých aspektov. Avšak povaha máp je taká, že nereprezentujú úplne presne, ale deformujú, vynechávajú, zvýrazňujú či odhliadajú. Nie je možné súčasne sa pozerieť na prednú a zadnú stranu sféry (Zeme). Prekreslením jej pláštia síce získavame mapu celej sféry, ale týmto prekreslením sa stáva značne zdeformovaná. Tento odsek je možné považovať za čiastočné rozpracovanie otázky C, D a F.

Potom na základe odmietnutia epistemickej relevantnosti objektívneho pojmu reality a špecifického charakteru inštrumentov IR_K problematizuje možnosť objektívneho pohľadu na vec. Objektívne stanovisko si implicitne vyžaduje privilegovaný prístup k realite, avšak, ak k realite pristupujeme vždy sprostredkovane, privilegovaný prístup sa vytráca. Každá teória prináša špecifické stanovisko či perspektívu, danú inštrumentálnou praxou. Dosiahnuť objektívne stanovisko sa dá iba relatívne a to tak, že v prípade súperenia zdanlivo vylučujúcich sa teórií pristúpime na vyšší rámec, ktorý dokáže tieto teórie zjednotiť.¹²⁰ Napr. jeden typ inštrumentálnej praxe špecifikuje svetlo ako majúce časticový charakter. Dokonca to dokáže pomocou experimentov. Iný typ praxe zas chápe svetlo ako vlnenie a taktiež má svoje dôkazy. Na vysvetlenie tohto sporu sa časom vytvoril širší rámec, ktorý dokázal vysvetliť svetlo ako vlnovo – časticové. To znamená, že rôzne praxe dokážu priniesť rôzne jemné rozlíšenia, avšak je ťažké tvrdiť, že by sme sa tým dostávali do pohľadu mimo špecifickú perspektívu. Tento odsek je možné považovať za rozpracovanie otázky C, a čiastočne aj D a F.

Ku špecifikácii IR_K by som pridal ešte jeden aspekt. Inštrumentálna povaha nášho prístupu ku skutočnosti má určitý ontologický dôsledok. Kvasz zastáva názor, že ďaleko vhodnejšia ontológia, než je klasická ontológia substancií (Kvasz ju nazýva ontológia výplní), je ontológia

118 Pozri Kvasz (2015b, s. 56–57).

119 Teda pomocou nástrojov s rôznou rozlišovacou schopnosťou.

120 Pozri Kvasz (2015a, s. 115–116).

rozlíšení.¹²¹ Čo to znamená? Klasická ontológia vyhlasuje za skutočne existujúce veci, ktoré vnímame alebo, ktoré postulujú naše najlepšie teórie.

Tu nastáva však jeden problém, napr. môže sa vyskytnúť teória, ktorá sa po určitú dobu zdá platná a stanovuje určité objekty ako reálne existujúce. Avšak vznikom novej inštrumentálnej praxe a tým aj iného či jemnejšieho rozlíšenia sa ukáže, že to, čo predchádzajúca teória považovala za skutočné sa rozplynie. Príkladom môže byť historická teória vysvetľujúca šírenie tepla, teória kalorika. Kalorikum sa pokladalo za špecifický druh substancie, ktorá sa na základe hydrodynamiky tekutín prelievala z telesa do telesa, čím sa vysvetľovalo chladnutie a zohrievanie telies. Existovala rovnica, ktorá tento jav opisovala, rovnica vedenia tepla. Neskôr vznikom nových nástrojov sa ukázalo, že nič také, ako kalorikum neexistuje, napriek tomu sa ukázalo, že rovnica vedenia tepla je formálne správna.

Teda sa ukazuje, že zaviazaním sa k ontológii vecí či výplní, sa vystavujeme riziku, že budeme pokladať za reálne veci, ktoré sa v ontológii inej teórie rozplynú. Pozoruhodné na príklade s kalorikom je však to, že rovnica vedenia tepla zostala viac menej platná. Teda Kvasz navrhuje pristúpiť na ontológiu rozlíšení, teda za skutočné budeme pokladať rozlíšenia jednotlivých inštrumentálnych praxí. Rozlíšenia, ako akési oká na sieti ktorú vkladáme do sveta. Metaforicky povedané, potom veľkosť týchto ôk na sieti bude rozhodovať o tom, čo sa nám v danej sieti zachytí.¹²² Zjemnením tohto rastru alebo jeho zhrubnením sa nám určité výplne, alebo „zachytené objekty“ stratia a iné zasa ukážu. Tri predchádzajúce odseky je možné považovať za rozpracovanie otázky D a F.

Ak by som mal zhrnúť podstatnú myšlienku IR_k do jednej vety: inštrumentálna prax vkladá do sveta raster, raster zásadným spôsobom určuje, čo sa v ňom zobrazí, avšak toto vkladanie nie je ľubovoľné, riadi sa charakterom inštrumentov, ktoré zásadným spôsobom prináležia nezávislej inherentne štruktúrovanej realite. Metaforicky povedané, v sieti sa nám zachytávajú iba tie ryby, ktoré neprepadnú cez nami

121 Pozri Kvasz (2015b, s. 48–52).

122 Pozri Kvasz (2015a, s. 130).

určené oká tejto siete. Dôležité však je, že chytáme ryby a nie predstavy rýb.¹²³

V predchádzajúcich odsekoch som sa snažil ukázať jednu podstatnú vec. Charakterizovať povahu reality a pri tom nebrať do úvahy spôsob akým ju poznávame zahaľuje komplexnosť a váhu toho, že sme vôbec schopní podujať sa samotného charakterizovania reality.

IR_K je koncept, ktorý práve ukazuje, že charakterizácia povahy reality je podstatným spôsobom podmienená špecifickosťou nášho poznávania. Sprostredkovaný charakter poznania je efektívna stratégia použiteľná na prekonanie sporu (R) a (K) na úrovni všeobecného filozofického diskurzu, ale aj na úrovni otázok z oblasti vedeckého realizmu. Táto efektívnosť spočíva v tom, že inštrumentálny charakter poznania ukazuje rovnako podstatne zdroj, ale aj proces rozlišovania štruktúry vo svete. Tým, že inštrumenty svojou povahou podstatným spôsobom prináležia nezávislej realite, tak to, čo nám sprostredkovávajú nie je predstavou alebo konštruktom mysle, ale ide o črty a časti inherentne štruktúrovanej reality, ktorá kauzálna na nás skrz dané nástroje pôsobí. Avšak to, že dané inštrumentárium a prax na neho naviazaná nám dokáže niečo o realite povedať neznamená, že dostávame priamočiaru a úplný obraz o danom fenoméne. Obmedzená rozlišovacia schopnosť nástrojov daná skrz ich logické a expresívne medze, ukazuje, že spôsob akým nám daný nástroj sprostredkováva realitu spolukonštituuje získaný obraz.

Teda skrz proces rozlišovania štruktúry vieme povedať, že zdrojom tohto rozlišovania je daná štruktúra. Tým sa dostávam ku vylučujúcemu vzťahu námietok PMI a NMA. Ak prijmeme, že každý typ inštrumentálnej

¹²³ Ukazuje sa, že IR_K je v niektorých veciach podobný Kantovej epistemológii o vrozených formách nazerania. V skutku je to tak, Kvasz považuje Kanta za objaviteľa sprostredkovaného poznania a IR_K za Kantove dedičstvo. Kvasz tento prístup k poznaniu charakterizuje ako vzťah medzi realitou a jej obrazom vo vedomí. Okrem mnohých problémov, ktoré na tomto prístupe nachádza, je v prípade Kanta to, že vrozené formy nazerania sú subjektívne a k formácii vnemov dochádza v neprístupnej sfére subjektu. Ďalší kto podľa Kvasza pokračuje v tomto type epistemológie je Putnam, ktorý medzi realitu a jej obraz vo vedomí vkladá pojmové schémy. Výhodou pojmových schém je, že nie sú výhradne subjektívne, ide o jazykovo uchopené a intersubjektívne zdieľané presvedčenia a systémy presvedčení. No i tak sú v určitom zmysle nedostatočné, lebo zostáva otázne ich ukotvenie v nezávislej realite. IR_K je potom tretím pokusom vysvetliť vzťah medzi realitou a jej obrazom vo vedomí. Inštrumenty a inštrumentálne praxe, ako svojou podstatou fyzické predmety prináležiace nezávislej realite, dokážu pojmové schémy ukotviť v nezávislej realite, to ďalej opisujem v texte. Ku IR_K ako dedičstvu Kantovej epistemológie viac v príslušných kapitolách Kvasz (2015a) a Kvasz (2015b).

praxe nám prináša rozlíšenia s obmedzenou presnosťou, tak je možné povedať, že závažnosť prislúchajúcej ontológie je operatívna. Preto Kvasz navrhuje prikloniť sa skôr ku ontológii rozlíšenia namiesto ontológie výplní, lebo veci, ktoré sa ukazujú na úrovni presnosti jednej inštrumentálnej praxe, sa môžu na úrovni presnosti inej zmeniť, alebo dokonca rozplynúť. To však ešte stále nie je úplná odpoveď na to, ako dokáže IR_K vylučujúci vzťah PMI a NMA neutralizovať. Ak sa vrátim k príkladu s Fourierom a jeho kalorikom, Kvasz k tomu hovorí:

„Keďže nedokázali dosiahnuť až na úroveň molekulárnych rozlíšení, postulovaním kalorika jazyk syntakticky uzavreli na makroskopickú úroveň. Vďaka tomu bolo možné v tomto jazyku počítať, argumentovať a odvodiť napríklad aj rovnicu vedenia tepla.“¹²⁴

Z hľadiska argumentu PMI je Fourierova teória vedenia tepla exemplárom prekonaného konceptu, pri ktorom by bolo chybou zaväzovať sa ku ontológii kalorika. Avšak z hľadiska NMA je nanajvyš pozoruhodné, že rovnica, ktorá bola na základe predpokladu existencie kalorika formulovaná, opisuje časť termodynamických javov v zásade presne. Z hľadiska IR_K je to vysvetliteľné tak, že inštrumentárium použité Fourierom a jeho nasledovateľmi pracovalo na určitej miere presnosti, pričom rozlišovacie schopnosti dobovej výskumnej praxe ukazovali, že za tepelnými javmi stojí špecifická štruktúra, ktorú postulovali ako kalorikum. Syntaktické uzatvorenie jazyka, o ktorom hovorí Kvasz by sa dalo pripodobniť ku stanoveniu jednej z vlastností modelu skúmaného javu, kde sa pomocou manipulácie s časťami modelu skúmajú zákonitosti čírt reality, ktorých reprezentáciou by mal daný model byť. Potom ak sa zdá, že sa PMI a NMA vylučujú, tak je to spôsobené tým, že výsledné reprezentácie čírt reality sú stotožňované s finálnym obrazom celkovej skutočnosti.

Prečo to hovorím? Ak budeme zastávať presvedčenie, že realitu poznávame priamočiaro a neskryto, tak je oprávnené pýtať sa prečo sa toľko mýlime. Na jednej strane môže byť omyl vysvetlený našou

124 Kvasz (2015b, s. 167).

nedostatočnosťou či nekompetentnosťou, teda omyl je našou chybou. To je však v rozpore so základným predpokladom (R), že realitu poznávame priamo, a takto isto je to v rozpore s tým, že sme v rôznych sférach poznávania sveta pokročili vcelku ďaleko. Druhá možnosť ako to vysvetliť je spolu s Kvaszom pripustiť, že svet nepoznávame priamo a neskrýto, ale nutne sprostredkované. V takom prípade bude najdôležitejšie pýtať sa akú povahu má toto sprostredkované poznanie. Potom, ak sú podstatou nášho poznávania inštrumenty a prax s nimi spojená, je možné odôvodniť omyl tým, že inštrumenty majú vždy určitú rozlišovaciu schopnosť. Teda, ak inštrumentálne sprostredkované poznanie prináša poznanie obmedzené rozlišovacou schopnosťou používaných inštrumentov, tak stotožniť získané reprezentácie črt skutočnosti s presným a hotovým opisom reality je predčasné.

Východiskom je ukázať, že ontológie daných reprezentácii majú skôr operatívny charakter, ako súčasti modelov a pre danú rovinu presnosti môžu figurovať ako platná reprezentácia skutočnosti, netreba však zabúdať, že táto reprezentácia je viazaná na dané inštrumentárium. Potom ak IR_K preferuje ontológiu rozlíšenia, tak tým hovorí napr. v prípade Fouriera to,

„že nech už si tepelné javy predstavujeme ako tok kalorika, neusporiadaný pohyb molekúl, alebo ako kvantový proces, nutne dostaneme exponenciálny pád teploty, ktorý táto rovnica predpovedá.“¹²⁵

Rovnica vedenia tepla, o ktorej tento citát hovorí je potom to rozlíšenie, ktoré opisuje skutočnú črtu reality. Teda IR_K prekonáva vylučujúci vzťah NMA a PMI tým, že silu NMA oslabuje sprostredkovaným poznaním: poznávame realitu nie ilúziu konštruovanú našou myšliou, no toto poznanie nie je priamočiare a charakter poznatkov je spolu určený spôsobom poznávania. Silu PMI potom oslabuje tým, že pesimizmus obsiahnutý v tomto argumente nemieri na to, či sme schopní realitu nejak relevantne poznať, ale na závažnosť ontológii a na stotožňovanie reprezentácii našich teórií s celkovým obrazom skutočnosti.

¹²⁵ Tamže, s. 168.

Zhrnutie

Ak je moja kritika R_M platná, ukázalo sa v nej, že v podobe v akej je R_M predstavený, je v konečnom dôsledku prázdny. Je nejednoznačne vymedzený. Napriek odmietnutiu neudržateľných záväzkov, ako sú KTP a nadčasová ontológia s nimi v argumentácii počíta. Koncept JSP sa taktiež ukazuje ako triviálny, lebo argumentácia v jeho prospech z neho robí nedosiahnuteľný ideál. Odvolávanie sa na zdravý rozum a súlad s vedou je problematické hlavne v tom, že zdravý rozum nestačí na vysvetlenie javov, ktoré sa zdajú byť s ním v rozpore a realistické stanoviská vo vede nezdediajú veľa podobností s R_M .

Zdroj sporu (R) a (K) som charakterizoval ako spor o zdroj a proces rozlišovania štruktúry vo svete, a taktiež ako spor o líšiace sa chápanie úspešnosti vedeckých teórií vyjadrené vylučujúcimi sa argumentami NMA a PMI. Ako prekonanie tohto sporu som sa snažil ukázať inštrumentálny realizmus L. Kvasza IR_K .

Nazáklade charakterizácie podstatných črt IR_K je možné povedať, že tento koncept akcentuje ako zdroj, tak aj proces rozlišovania, lebo si uvedomuje kauzálnu spojitosť vonkajšej reality s inštrumentálnou praxou. No tým, že značná časť inštrumentov je limitovaná svojou rozlišovacou schopnosťou, sa ukazuje závažnosť procesu rozlišovania. IR_K taktiež odpovedá na to, prečo sú úspešné teórie prekonávané. Teórie sú nielen výsledkom, ale aj predpokladom pre rôzne inštrumentálne praxe. Avšak tým, že jednotlivé inštrumenty majú obmedzenú rozlišovaciu schopnosť, je možné, že tvorbou nových nástrojov sa ontológie, či „výplne“ dané touto schopnosťou stratia alebo zmenia. Teda jedna inštrumentálna prax môže ontológiu tej predchádzajúcej považovať za prázdnu, prípadne dokáže ukázať, v čom je nesprávna alebo obmedzená. Potom platnosť ontológií daných pomocou predchádzajúcich rozlíšení je vždy obmedzená vzhľadom na prax, v ktorej sú používané. Teda IR_K pomocou sprostredkujúceho charakteru poznania, obmedzenou rozlišovacou schopnosťou inštrumentov, preferenciou ontológie rozlíšení pred ontológiou výplní, neutralizuje vylučujúci vzťah PMI a NMA. Podstatou tejto neutralizácie je na jednej strane oslabenie NMA poukázaním na sprostredkovaný charakter poznania, teda realitu nepoznávame priamo, ale pomocou obmedzených nástrojov. Na druhej

strane to je oslabenie pesimizmu argumentu PMI v tom, že sa spochybňuje trvalá záväznosť ontológií získaných skrz rozlíšenia a taktiež sa spochybňuje stotožňovanie získaných obrazov skutočnosti s úplným a presným opisom skutočnosti. Teda IR_K sa zbavuje radikálnosti predstavy priamočiareho prístupu k realite pomocou PMI a pomocou NMA radikálnej predstavy (K), že štruktúra reality má výlučný pôvod v človeku.

Literatúra

- Alai, M. (2018): „How Deploy Realism withstands Doppelt’s Criticism.“ *Spontaneous Generations: A Journal for the History and Philosophy of Science* 9 (1): 122–135.
- Arabatzis, T. (2018): „Engaging philosophically with the history of science: two challenges for scientific realism.“ *Spontaneous Generations: A Journal for the History and Philosophy of Science* 9 (1): 35–37.
- Forbes, C. (2018): „The Future of the Scientific Realism Debate: Contemporary Issues Concerning Scientific Realism.“ *Spontaneous Generations: A Journal for the History and Philosophy of Science* 9 (1): 1–11.
- Hawking, S. & Mlodinow, L. (2011): *Veľký Plán*. Slovart, Bratislava.
- Hoyningen-Huene, P. (2018): „Are there good arguments against scientific realism?“ In *Philosophy of Science*, eds. A. Christian, D. Hommen, N. Retzlaff & G. Schurz, vol. 9, Springer, s. 3–22. Dostupné z: https://doi.org/10.1007/978-3-319-72577-2_1.
- Kvasz, L. (2011): „Matematika a skutočnosť.“ *Organon F* 18 (3): 303–330.
- Kvasz, L. (2015a): „Inštrumentálny realizmus – odpoveď na kritiky.“ *Organon F* 22 (1): 109–131.
- Kvasz, L. (2015b): *Inštrumentálny realizmus*. Pavel Mervart, Praha.
- Labuda, P. (2013): „Priamočiary realizmus a jeho pozícia v rámci sporu realizmu a antirealizmu.“ *Organon F* 20 (Supplementary Issue 1): 64–78.
- Maco, R. (2018): „Filozofia je mŕtva. Nech žije fyzika!“ *Filozofia* 73 (4): 269–281.
- Marvan, T. (2014): *Realismus a relativismus*. Academia, Praha.

- Marvan, T. (2015): „Lze rozřešit spor mezi realismem a konstruktivismem?“ *Filosofie dnes* 7 (1): 64–74.
- Peregrin, J. (2011): „Je filosofie ‚mrtvá‘?“ *Filosofie dnes* 3 (2): 91–93.
- Peregrin, J. (2014): „Realismus, relativismus a trápení ducha.“ *Filosofie dnes* 6 (2): 64–74.
- Peregrin, J. (2016): „Tak dobře, trapme ještě chvílku ducha.“ *Filosofie dnes* 8 (1): 121–127.
- Hamilton, W. & Stewart, D., eds. (1852): *The Works of Thomas Reid, D.D. Maclaclan and Stewart*, Edinburgh.
- Wells, J. D. (2016): *In Praise of Theory and Speculation: Essays and Commentaries*. [online]. Ann Arbor, Michigan [cit. 10. 2. 2019]. Dostupné na: <https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/136201/ipotas.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Zach, M. (2017): „Vědecký realismus jako kultivace ducha.“ *Filozofia* 72 (5): 381–391.
- Zamarovský, P. (2013): „S. Hawking – L. Mlodinow, The Grand Desing.“ *Organon F* 20 (1): 125–128.

Abstract

Is it possible to solve the dispute between realism and constructivism?

The aim of this paper is to engage in a debate on the conflict between realism and constructivism that occurred between Jaroslav Peregrin and Tomáš Marvan, on the pages of journal *Filosofie dnes*. The discussion developed as a reaction to Marvan's book *Realismus a relativismus*. In his book, Marvan defends specific kind of realism, criticizing relativistic positions. Peregrin claims that this conflict cannot be resolved, because in the end, both sides are irrefutable and arguments for and against leads to deadlock. On the other hand, Marvan claims that conflict can be resolved in favour of realism. Presented paper defines itself against both claims and proposes solution for the conflict. The solution is to dissolve the conflict using a hybrid concept that can overcome the problems of realism and constructivism. The paper is divided to three main parts. The first part deals with Marvan's realism. The source of the conflict is main topic of second part and last part deals with the concept that can overcome the conflict.

Keywords: realism, relativism, constructivism, science, conflict

Kostolný, R. (2019): „Je možné vyriešiť spor realizmu a konštruktivizmu?“ *Filosofie dnes* 11 (1): 50–96. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz

Henri Bergson a analytická filosofie¹

Pavel Arazim

*Filozofický ústav
Akademie věd České republiky
Jilská 1, 110 00 Praha 1
arazim@flu.cas.cz*

Henri Bergson se za svého života těšil velké popularitě. Přes jistý ústup ze slávy jeho filosofie i v druhé polovině dvacátého století inspirovala např. Gilles Deleuze. Nicméně analytická filosofie Bergsonovi dosud mnoho pozornosti nevěnovala. Ačkoli na první pohled skutečně s analytickou filosofií nemá mnoho společného, najdeme v jeho díle některé myšlenky, které by si zasloužily, aby je analytická filosofie zhodnotila. Zaměříme se na Bergsonovo pojetí špatně položených otázek, které je v mnohém podobné pojetí logických pozitivistů. Dále navrhneme, v čem může spočívat jeho přínos pro teorii pravidel a normativistickou teorii významu. Obě témata jsou zde především programaticky nastíněna, jejich hlubší rozpracování je úkol pro další práci.

Klíčová slova: vitalismus, otázka, význam, pohyb a dynamika, Bergson, Wittgenstein, Brandom

Úvod

Filosofie Henriho Bergsona (1859–1941) je obvykle chápána jako zcela cizí analytické tradici. Klasičtí analytičtí filosofové jako byl Bertrand Russell nebo členové Vídeňského kroužku vůči některým svým filosofickým současníkům velmi ostře vystupovali. Známa je např. Carnapova polemika s Martinem Heideggerem, který pro mnoho analytických filosofů platil za ukázkový příklad filosofa, jehož filosofie nedává dobrý smysl.²

¹ Tento článek byl podpořen z grantu 17-15645S *Logické modely usuzování a argumentace v přirozeném jazyce* vedeného Jaroslavem Peregrinem z Filozofického ústavu Akademie věd ČR.

² Viz Carnap (1931).

Podobně již Frege polemizoval s Husserlem o povaze matematického poznání. Husserlova a Heideggerova filosofie tedy přes veškeré rozdíly s analytickou filosofií nějakým způsobem přišla do styku, jejich myšlenky byly analytickými filosofiemi reflektovány, byť primárně ostře polemicky. Filosofie dvacátého století je často dělena na analytickou a tzv. kontinentální, do níž jsou počítáni např. právě Husserl a Heidegger.³ Henri Bergson by podle tohoto dělení byl jistě řazen mezi kontinentální filosofiemi, ovšem navzdory mimořádné popularitě, které se za svého života těšil, mu analytičtí filosofové – na rozdíl od mnoha jiných kontinentálních autorů – mnoho pozornosti nevěnovali, a to ani té čistě negativní.⁴

Vidím prozatím minimálně dva ohledy, ve kterých by Bergson analytické filosofiemi měl zajímat více. První je více historický a týká se některých zásadních podobností mezi Bergsonem a klasickou analytickou filosofií. Jak Bergson, tak analytičtí filosofové, především logičtí pozitivisté, byli přesvědčeni, že je potřeba filosofii zásadním způsobem reformovat a zbavit některých špatně položených otázek. Druhý ohled navazuje na ten první a týká se současných diskusí o povaze významu. V této druhé části článku ovšem bude potřeba trochu vykročit z interpretace samotné Bergsonovy filosofie a pokusit se tuto filosofii v některých ohledech aktualizovat. Výsledkem bude bergsonovsky upravený inferencialismus.

1 Špatně položená otázka

Jak zdůrazňuje ve své bergsonovské monografii Gilles Deleuze⁵, Bergson byl přesvědčen o tom, že filosofové před ním si kladli mnoho špatných otázek. Tato koncepce patrně není zcela nová, přesto je na Bergsonovi poměrně unikátní, jak často a jak otevřeně se k ní hlásí. Jde totiž o tvrzení s paradoxním nádechem. Přínejmenším na první pohled je překvapivé, že by otázka mohla být špatně, protože obvykle otázka teprve určuje, co je dobře a co je špatně. Správná nebo špatná tedy může, řeklo by se,

3 Různé způsoby vzájemného potýkání se těchto dvou tradic jsou popsány v článku Tvrďý (2016), ovšem z perspektivy bližší spíše tradici analytické.

4 Ovšem zcela stranou pozornosti analytických filosofií Henri Bergson nezůstal. V již zmíněném článku Tvrďého (2016) se lze dočíst o Russellově kritice Bergsona, ale ta zůstala spíše izolovanou epizodou a navíc Russell své výhrady publikoval ještě v době, kdy se rozdělení filosofie na analytickou a kontinentální teprve rýsovalo na obzoru.

5 Viz Deleuze (1966).

být pouze odpověď. Bergson si ovšem všímá, že danou otázku lze obvykle položit pouze za určitých podmínek. Tuto skutečnost zjevně ilustruje např. klasická sofistická otázka *Už jsi přestal bít svého otce?*, která předpokládá, že dotazovaný se již na svém otci nějakého násilí dříve dopouštěl. Obecně tedy přinejmenším v určitých kontextech dává smysl ptát se, zda bylo správné položit danou otázku, možná měla být položena nějaká jiná, případně žádná. Ne vždy jsou ale tyto podmínky tak nasnadě jako v případě zmíněné otázky na bití otce, jejich odhalení může vyžadovat hlubší analýzu.

Předpokladu smysluplnosti otázky se běžně říká presuposice. Bergson měl za to, že některé filosofické otázky se vyznačují tím, že stojí na presuposicích, které vycházejí z jistých problematických pojmů, se kterými jsme zvyklí pracovat, ale které nás v daném kontextu zavádějí do slepých uliček a vytvářejí neřešitelné problémy. V tomto akcentu můžeme spatřovat jistou spřízněnost Henriho Bergsona s jeho analytickými současníky. Téma špatně položené otázky je jedním z leitmotivů filosofie Ludwiga Wittgensteina. Ale také v díle členů nebo přátel tzv. Vídeňského kroužku, jako byl např. Rudolf Carnap nebo Moritz Schlick⁶, najdeme mnoho zmínek o tom, že některé filosofické otázky jsou chybně položené. Nejde navíc pouze o historicky zajímavé téma, protože i dnešní analytická filosofie navazuje na tradici zkoumání legitimacy filosofických otázek. Např. podle Rortyho je mnohé tradiční otázky lepší rozpustit (dissolve) nežli vyřešit (resolve), jak se snaží ukázat ve svém stěžejním díle *Filosofie a zrcadlo přírody*.⁷

1.1 Jak taková špatně položená otázka vznikne

Podívejme se nyní podrobněji na to, proč podle Bergsona dochází k tomu, že ve filosofii máme sklon klást si neřešitelné otázky. Následně Bergsonovo pojetí porovnáme s tím, které přinesli analytičtí filosofové. Nejprve ale musíme stručně představit základy Bergsonovy filosofie.

Pokud chceme stručně charakterizovat Bergsonovo myšlení, můžeme je nejprve přiblížit konstatováním, že Bergson je filosof pohybu a dy-

6 Viz Carnap (1931), Schlick (1932), Wittgenstein (1922).

7 Rorty (1979).

namiky. Realita a do ní zasazený lidský subjekt se vyznačují především tím, že jsou dynamické, ale přesto máme silný sklon realitu pojmát jako něco statického. Typickým projevem této tendence je naše orientace na věci spíše než na děje. Samozřejmě počítáme s tím, že věci jsou v pohybu a mění se, ale pohyb i změnu chápeme jako něco sekundárního. Nejprve tady máme věci a až poté se s nimi eventuálně něco děje. Bergsonovi tento přístup, ač je nepochybně přirozený, připadá jednostranný a vede podle něj právě k tomu, že se dostáváme do zajetí špatně položených a nakonec neřešitelných otázek.

Typickým projevem této fixace na to, co je statické, a upozadováním pohybu, jsou např. Zenónovy paradoxy. Z původního fenoménu při nich jednostranné pojetí odstraňuje to nejpodstatnější, totiž pohyb. Zaměňujeme jej pak za pouhou trajektorii, kterou dané těleso, ať už letící šíp nebo Achilleus a želva, prošlo. Potom se stává nejasným, jak mohl šíp někam doletět nebo jak mohl Achilleus v závodě želvu předběhnout. Přitom je jasné, že se to běžně děje, takže máme na výběr ze dvou nepřijatelných odpovědí – nemůžeme říci ani to, že Achilleus želvu předběhne, ani opak. Každá z variant je ovšem nepřijatelná jinak, můžeme říci, že jedna je nepřijatelná z teoretických, zatímco druhá z faktických důvodů.

Ignorování dynamických aspektů reality často vede k tomu, že se na ni díváme optikou stavů, jimiž prochází. Ptáme se, zda se nachází spíše ve stavu A nebo ve stavu B. Pokud se ale realita mezi těmito dvěma stavy pohybuje, není příliš plodné chtít rozhodnout, ve kterém stavu právě je. Přitom nejde ani tak o to, že by podle Bergsona byla realita typicky někde mezi stavem A a stavem B v jakémsi mezistavu. I to by bylo pro něj zkreslující chápání, vlastně pouhá variace na zjednodušující myšlení, které má být překonáno. Stále bychom popírali právě to pro Bergsona nejpodstatnější, totiž pohyb, a nechávali ho rozplynout v jeho rozmanitých fázích.

Na začátku spisu *Vývoj tvořivý*⁸ Bergson konstatuje, že tato statická optika také pokrývá náš pohled na vlastní mysl a nakonec celkově na

8 Bergson (1907, s. 11): „Il est commode de ne pas faire attention à ce changement ininterrompu, et de ne le remarquer que lorsqu'il devient assez gros pour imprimer au corps une nouvelle attitude, à l'attention une direction nouvelle. A ce moment précis on trouve qu'on a changé d'état. La vérité est qu'on change sans cesse, et que l'état lui même est déjà du changement.“ [Můj překlad: „Je pohodlné nevěnovat pozornost této neustálé proměně a nevsímnout si jí, dokud se nestane dostatečně velkou, aby tělu vtiskla nový postoj, pozornosti nový směr. Přesně v takové chvíli máme za to, že se stav změnil. Ve skutečnosti probíhá změna neustále a samotný stav je již změnou.“]

nás samotné. Fixace na to, co je stálé, nás vede k tomu, abychom se na vlastní mysl dívali prizmatem stavů, jimiž prochází. Přitom se zdá, že po dobu, kdy je mysl v daném stavu – ku příkladu zrovna přemýšlíme o Bergsonovi – je naše mysl stálá. Když ale kterémukoli stavu naší myslí věnujeme větší pozornost, musíme podle Bergsona uznat, že tento stav v sobě nic stálého nemá, naopak je neustálým plynutím. Správně bychom tedy měli vidět právě toto plynutí myslí jako její základní charakteristiku a ve stavech spatřovat poněkud umělé abstrakce, které mohou být užitečné pro některé praktické účely. Problematice filosofie myslí se zde nebudeme blíže věnovat, ale je zjevné, že z Bergsonovy perspektivy se i v této oblasti mnoho obvyklých i dodnes aktuálních otázek buď rozplyne, nebo radikálně změní.

Každopádně se ještě musíme seznámit s Bergsonovým pojmem *trvání* (*durée*). Podle Bergsona všechny rozmanité druhy pokřiveného nahlížení na realitu, které vedou k nesmyslným otázkám, vycházejí z neadekvátního porozumění času. Bergson byl přesvědčen, že máme sklon nahlížet na čas pouze jako na další rozměr prostoru. Tento sklon jenom posiluje moderní fyzika, která je právě na takovém pojetí založená. Čas ale podle Bergsona má i další aspekty, které jej činí neredukovatelným na prostor ani na cokoli jiného. Čas nezbařený tohoto původního charakteru pak Bergson označuje právě jako zmíněné *trvání*. A jaký je tedy onen charakter trvání a toho, co trvá? Především zmíněná dynamičnost, nejasnost přechodů mezi jednotlivými věcmi. Obecně věci nejsou primárnější než děje. Dále také platí, že k trvání náleží radikální novost – v trvání neustále vzniká něco nového a nepředvídatelného. Pokud od trvání odhlížíme, máme sklon realitu a jednotlivé fenomény homogenizovat, kvalitu redukovat na kvantitu a nové vidět jako pouhou variaci na to, co již známe. Tento přístup je sice praktický, ale přinejmenším v jistých zásadních kontextech zavádějící.⁹

9 Bergson osvětluje pojem trvání v rámci celého svého díla. Mluví o něm již ve svém prvním významném spisu *Esej o bezprostředních datech vědomí*, kde mu věnuje druhou kapitolu (viz Bergson, 1889). Ilustrativní je např. také tato pasáž z prvního eseje ze souboru *Myšlení a pohyb* (Bergson, 1934, s. 4): „...couramment, quand nous parlons du temps, nous pensons à la mesure de la durée, et non pas à la durée même. Mais cette durée, que la science élimine, qu'il est difficile de concevoir et d'exprimer, on la sent et on la vit.“ Český překlad, s. 13: „... když mluvíme o čase, obvykle myslíme míru trvání, a nikoli trvání samo. Avšak toto trvání, které věda eliminuje, které je obtížné pochopit a vyjádřit, cítíme a žijeme.“

1.2 Analytická filosofie a nesmyslné otázky

Logičtí pozitivisté vidí jako hlavní zdroj špatně položených otázek špatně fungující jazyk. Uvidíme, že toto pojetí má mnoho společného s Bergsonem, ale také se od něj zásadně odlišuje. S mimořádnou jasností toto pozitivistické pojetí prezentuje Carnap v klasickém článku *Vyvrácení metafyziky logickou analýzou jazyka*. Carnap v podstatě rezervuje termín ‚metafyzika‘ právě pro to, co považuje za defektní filosofii. Typická metafyzická otázka se vyznačuje tím, že ve skutečnosti nedává dobrý smysl, a tudíž ani případné odpovědi na ni nemohou být smysluplné. Mohou se sice zdát zásadní a hluboké, ale ve skutečnosti nic neříkají, nejsou tedy pravdivé ani nepravdivé.

Nesmyslná věta obecně podle Carnapa vznikne buď tak, že obsahuje bezobsažné slovo nebo se sice skládá výhradně ze smysluplných slov, ale ta jsou poskládána nekorektním způsobem, takže nakonec smysluplná věta přece jenom nevznikne. Jako příklad nesmyslného metafyzického slova Carnap uvádí *princip*. Původně toto slovo sice mělo jasný význam, nebo možná více jasných významů. Mohlo jednoduše znamenat počátek něčeho v čase. Metafyzikové ale toto slovo používají ve větách jako *Principem světa je číslo* způsobem, který se tomuto původnímu významu i případným jiným podobným vymyká. Zdá se být hlubší, ale ve skutečnosti je bezobsažné.¹⁰ Jako příklad věty, která se skládá pouze ze smysluplných slov, ale celkově smysluplná není (a tedy to nakonec vlastně ani není věta, ale pouhá *pseudověta*), Carnap uvádí *Caesar je a*. Je jasné, že věta nemůže končit spojkou *a*. Nesmyslnost této věty lze ihned nahlédnout, ale na metafyzice je podle Carnapa záluďné právě to, že je plná pseudovět, jejichž nesmyslnost je mnohem hůře patrná. Např. Heideggerovo *Nic nicuje* se podle Carnapovy diagnózy proti smysluplnosti prohřešuje oběma uvedenými způsoby, a to sice použitím nesmyslného slovesa *nicovat* a postavením slova *nic* do pozice podmětu.¹¹

Jak může Carnap – a s ním další logičtí pozitivisté – obecně poznat, že daná věta postrádá smysl? Umožňuje mu to jeho striktní a kontrolní chápání toho, v čem význam spočívá. Význam dané věty spočívá

¹⁰ Carnap (1931, s. 225).

¹¹ Viz Carnap (1931, s. 229).

v metodě její empirické verifikace. Jednotlivé věty pak můžeme pomocí logických konstrukcí jako je např. konjunkce, disjunkce, implikace, kvantifikace apod. spojovat do vět složených. Vedlejším produktem toho, že naše jazyky disponují tímto logickým aparátem, je existence tautologií a kontradikcí, tedy vět, které jsou z logických důvodů buď vždy pravdivé, nebo vždy nepravdivé. Smysluplná věta tedy musí být buď tautologie, kontradikce nebo u ní musí být jasné podmínky empirické verifikace. Metafyzické věty nezapadají ani do jedné z těchto kategorií, a tudíž jsou nesmyslné. Pro úplnost můžeme dodat, že ačkoli metafyzické věty nic netvrdí, mohou vyjadřovat jakýsi životní pocit autora a podobně nalaďených lidí. Proto jsou pro leckooho také tak přitažlivé. Nicméně zpravidla podle Carnapa nejsou pro vyjádření pocitu zdaleka tak vhodné jako umění. Hlavní problém ale je v tom, že na rozdíl od umění ze sebe metafyzika dělá něco, čím není, totiž oblast jakýchsi hlubokých poznatků.

Odhalování smyslu dané věty je podle logických pozitivistů možné díky moderní logice. Teprve ona umožňuje dostatečně jasnou analýzu, která mimo jiné dokáže odhalit nesmyslnost zdánlivě hlubokých metafyzických výroků. Pokud by měla být metafyzika královská disciplína, pak moderní logika ukazuje, že král je nahý, respektive královna je nahá.

1.3 Srovnání obou pojetí

Jaké tedy nacházíme podobnosti a jaké rozdíly v Bergsonově pojetí nesmyslných otázek a v pojetí logických pozitivistů? A v čem může být jejich srovnání přínosné? Na první pohled je vidět, že Bergson není tak radikální jako logičtí pozitivisté, když hovoří pouze o špatně položených, nikoli o nesmyslných otázkách. Může jít z větší části o pouze rétorický rozdíl, nicméně Bergsonovo pojetí zjevně více otevírá dveře k pochopení toho, jak dané otázky vznikají. Podle logických pozitivistů jde vlastně o nešťastnou historickou náhodu a těchto otázek je potřeba se jednou provždy zbavit, ač to může být poměrně komplikované. Bergsonovo pojetí se naopak o něco více podobá Kantovu, podle kterého tkví náš sklon klást si neřešitelné otázky v samotné struktuře našeho rozumu. Bergsonovo vysvětlení je ale více pragmatistické.

Podle Bergsona si musíme uvědomit především to, jakou funkci náš rozum primárně má. V první řadě napomáhá naší činnosti, nikoli ne-zaujatému poznání. V zásadě je funkcí rozumu umět předvídat vývoj okolního světa a plánovat naše adekvátní reakce na tento vývoj. Proto si všímáme spíše toho, co se v okolním světě opakuje, odhlížíme od jedinečnosti daného fenoménu a díváme se na něj jako na exemplář nějakého obecného druhu, který je způsoben fenoménem jiného druhu a zase jiný sám způsobuje. Tento přístup je z hlediska našeho praktického obstarávání zcela legitimní a velmi přínosný, ale podle Bergsona nás zavádí na scesti, pokud se jím necháme příliš vést i ve filosofické spekulaci. Přehlízíme pak původní trvání, ve kterém není jasných rozdílů mezi jednotlivými entitami a realita tvoří kontinuální dynamický celek. Co z hlediska analýzy vypadá jako velmi složitá struktura, to je z hlediska skutečného děje jednoduché, a tudíž musí být běžným způsobem neanalyzovatelné. Pak ale máme sklon zaměřovat praktickou a teoretickou perspektivu a hledat solidní a stabilní věci tam, kde vládne spíše plynulost a dynamika.

V Bergsonově pojetí tedy falešné filosofické otázky vznikají velmi přirozeně a podobně jako Kant by mohl i Bergson konstatovat, že se podobají optickým klamům. Ačkoli můžeme vysvětlit, že jde o klamy, stále máme sklon vidět některé věci zavádějícím způsobem, a proto máme také tendenci k chybným úsudkům. Jistě lze tento sklon klást si falešné otázky mírnit, ale těžko jej můžeme z bergsonovské perspektivy chtít vymýtit.

Další výrazný rozdíl mezi Bergsonem a logickými pozitivisty spočívá v tom, jak kdo chápe roli jazyka a logiky při vzniku špatně položených otázek. Na první pohled jsou jejich přístupy zcela opačné. Logičtí pozitivisté spatřují v logice nástroj, který umožňuje po staletích tápání spolehlivě rozlišit mezi dobře a špatně položenými otázkami. Teprve moderní fregovská logika umožňuje jasně určit logickou formu daného výroku a tím stanovit, co skutečně říká, pokud vůbec něco. Dosud filosofii podle analytické ortodoxie chyběla dostatečná jasnost v analýze pojmového aparátu, který používá, a proto také v mnoha případech nebylo možné nahlédnout, že zdánlivě hluboké problémy jsou ve skutečnosti pseudoproblémy. Henri Bergson se o logice a s ní zároveň o jazyce vyja-

druje, jak uvidíme v následující kapitole, ne příliš lichotivě a vidí v nich naopak původce těch nejškodlivějších klamných otázek.

Na druhou stranu se Bergson se svými analytickými současníky v podstatě shoduje na základních cílech, totiž na reformě filosofie, která ji nasměruje směrem k smysluplnějším otázkám. Když se snaží diagnostikovat, co dosavadní filosofii chybělo, vyjádří se v podstatě jako logický pozitivista. Soubor esejů a přednášek *Myšlení a pohyb* uvádí konstatováním, že filosofii dosud chyběla především přesnost. Přesnost ovšem chápal jako těsné přiléhání filosofie ke skutečnosti, tedy konkrétnost.¹² Jak přesně se liší logicko-pozitivistické a Bergsonovo pojetí by, mělo být jasnější, když se podíváme na to, jak Bergson nahlížel na logiku a obecně na jazyk.

2 Role logiky

Bez jazyka bychom si ovšem žádné otázky klást nemohli, ať už dobré nebo špatné. Co tedy konkrétně podle Bergsona logika, případně jazyk dělají? Především je nutno hned na začátku podotknout, že podobně jako Bergsonova filosofie nebyla příliš reflektována jeho analytickými současníky ani dalšími generacemi analytických filosofů, ani samotný Bergson nevěnoval mnoho pozornosti moderní logice. Změny, kterých logika díky Fregovi a dalším doznala, Bergson podle všeho buď nezaznamenal, nebo mu nepřišly zásadní.

Lze se ale dohadovat, že svůj pohled považoval za aplikovatelný na logiku starou stejně jako na novou. Obecně podle Bergsona logika a jazyk slouží jako nástroje pro upevňování tekuté a dynamické reality. Mají sklon vytvářet jasné distinkce a dichotomie a nahrazovat jimi plynulé přechody mezi jednotlivostmi. Díky logice máme sklon obecně chápat svět kolem nás jako složený z věcí, které mají své vlastnosti. Bergson opakovaně zdůrazňuje, že toto porcování reality má svůj praktický význam a je do velké míry legitimní, ale přesto nás ochuzuje o přístup k hlubším

¹² Viz Bergson (1934, s. 1): „Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elle.“ Český překlad, s. 11: „Nic dosud nechybělo filosofii tolik jako přesnost. Filosofické systémy nejsou střiženy na míru skutečnosti, v níž žijeme. Jsou na ni příliš velké.“

vrstvám reality a zkušenosti. Především nám zakrývá dynamickou a živou realitu, odvádí nás od ní pouze k tomu, co je statické a neživé.¹³

Jasněji strukturovanou realitu můžeme spíše adekvátně vyjádřit a poté také sdílet. Podle Bergsona ale můžeme pomocí specifické intuíce poznávat i původnější, dynamičtější vrstvy reality. Takové poznání je ale obecně špatně formulovatelné, každá formulace přináší určité rozparcelování reality a popírá skutečnou dynamiku. Nepostihuje pak realitu nejenom v její dynamičnosti, ale také v její konkrétnosti. Není tedy v Bergsonově smyslu přesná.

Logičtí pozitivisté a už samotný Frege se ostatně o roli logiky vyjadřují dosti podobně. Podle nich má skutečně sloužit k tomu, abychom mohli dělat jasná rozlišení a pracovat s jasně vymezenými pojmy. Teprve tak můžeme podle nich dosahovat skutečně platného poznání. Je ovšem třeba poznamenat, že tito autoři plně uznávají, že v běžném životě nám nejde o teoretické poznání, a tudíž v běžné konverzaci nemusejí být naše pojmy opravdu důsledně vymezeny. Ve vědě, která je podle nich jediným zdrojem skutečného poznání, se ale bez této důslednosti neobejdeme. Frege tento postoj hezky ilustroval, když vztah svého *Begriffsschriftu* (jak doufal, zárodku budoucího jazyka přísné vědy) a přirozeného jazyka přirovnal ke vztahu mikroskopu a pouhého oka. Mikroskop nám velmi dobře poslouží, pokud chceme svět kolem sebe vidět skutečně detailně a přesně, na druhou stranu právě pro svou přesnost je nepoužitelný v běžném životě. V obvyklých situacích funguje naše prosté oko velmi dobře, stejně jako přirozený jazyk, a těžko je něco může nahradit.¹⁴

Na rozdíl od Bergsona logičtí pozitivisté ani Frege neuznávají, že by mohlo existovat nějaké poznání, které je silně individualistické v tom smyslu, že by nebylo přístupné vyjádření ve sdíleném jazyce. Viděli jsme tedy, že Bergson i klasičtí analytičtí filosofové chtěli přinést do filosofie

13 Bergson své chápání logiky a její role postupně osvětluje napříč svým dílem. Někdy mluví o *obvyklé logice* (logique habituelle – viz Bergson (1934, s. 20, respektive s. 27 v českém překladu), aby naznačil, že může existovat i jiná logika, která realitu tímto způsobem nezjednodušuje. Pro představu dobře poslouží také tento citát ze začátku spisu *Vývoj tvořivý* (Bergson, 1907, s. i): „... notre logique est surtout la logique des solides, que, par là même, notre intelligence triomphe dans la géométrie, où se révèle la parenté de la pensée logique avec la matière inerte...“ [Můj překlad: „...naše logika je především logikou pevných těles, a tím pádem naše inteligence triumfuje v geometrii, v níž se odhaluje spřízněnost logického myšlení a inertní hmoty...“]

14 Frege (1879, s. v).

více přesnosti, ale zároveň je vidět, že onou přesností Bergson rozuměl něco jiného. Zatímco analytičtí filosofové chtěli především jasnost, jednoznačnost a také empirickou testovatelnost, Bergson hledal co nejpřesnější vystižení konkrétní žité reality. K přesnosti logických pozitivistů tedy patří pokud možno úplné odpoutání se od čehokoli subjektivního. Na druhé straně Bergson chce proniknout do skutečnosti tak, jak ji žijeme, takže to vypadá, že chce postihnout prožitek v jeho konkrétnosti, a tedy nejspíše také subjektivitě.

Zdá se tedy, že se bergsonovské a raně analytické pojetí přesnosti nakonec přes podobná východiska vylučují. Jejich vztah by si ovšem zasloužil ještě hlubší analýzu, která by tento závěr mohla přece jenom zpochybnit. Důležité by bylo podívat se blíže na pojem zkušenosti u logických pozitivistů a také vzít v potaz, že Bergson měl nejspíše za to, že intuitivní poznání dynamických vrstev reality do velké míry překračuje i distinkci mezi subjektivním a objektivním. Nicméně Bergson byl také přesvědčen, že jazykové vyjádření takového hlubšího poznání musí deformovat, byť se tuto deformaci můžeme snažit co nejvíce zmírnit. Takže sice také často hovoří o problémech spojených s používáním málo projasněných pojmů, ale zjevně s logickými pozitivisty nesdílel ideál dokonale projasněného jazyka. Příliš mnoho projasňování nakonec vede k popření podstatných rysů reality, a tím pádem nakonec paradoxně k novému druhu nejasnosti.

2.1 Logický expresivismus a jeho meze

Nyní je vhodné zaměřit se na jedno specifické rozvinutí Fregova a klasičtějšího analytického pojetí logické analýzy, totiž na inferencialismus a logický expresivismus, jak je vypracoval Robert Brandom¹⁵. Podle Brandomova pojetí slouží logika k tomu, aby vyjadřovala pravidla vyvozování. Tuto myšlenku dále rozvíjí a hegelovsky říká, že logika je nástrojem sémantického sebevědomí. Podle Brandoma totiž pravidla vyvozování konstituují význam našich výrazů a na jeho základě také naše myšlení.

Brandomova doktrína předpokládá, že pravidlo má nějakou specifickou podobu a tu můžeme díky logice vyjádřit. Až následně je možné dané pravidlo případně změnit, protože když je již vyjádřeno, může se stát

¹⁵ Především viz Brandom (1994).

předmětem diskuse, v jejímž rámci zvažujeme důvody pro toto pravidlo a proti němu. Mám ale za to, že v tomto případě jde o přílišné objektivizování pravidla, Brandom se na ně dívá příliš moc jako na věc a málo jako na proces a pohyb. Můžeme tedy Brandomovo pojetí zkusit podrobit kritice z (novo-)bergsonovských pozic.

Brandom ovšem sám poskytuje určitá vodítka pro nuancovanější pojetí toho, jak pravidla fungují a co s nimi logika dělá. Především zdůrazňuje, že některá pravidla musejí být v daném kontextu implicitní. Představa stavu, kdy by všechna pravidla byla vyjádřena, nedává dobrý smysl. Jednak by takové vyjádření pravidel znamenalo, že budou zcela vysvětleny všechny významy v daném jazyce, což by muselo vést ke kruhu ve vysvětlení. Za druhé Wittgenstein ukázal ve *Filosofických zkoumáních*¹⁶, že každé pravidlo může být v jistých kontextech nejasné a každé případné dovysvětlení je nutno interpretovat, přičemž se musíme řídit pravidly pro interpretaci tohoto dovysvětlení, a ta opět nebudou zcela explicitní.

Skutečnost, že nikdy nejsou všechna inferenční pravidla explicitní, otevírá možnost, že toho o pravidlech víme méně, než by se zdálo. Dalším východiskem nám může být Brandomovo pojetí toho, co dané pravidlo konstituuje. Podle Brandoma spočívají pravidla v našich normativních postojích. Dané pravidlo tedy zjednodušeně řečeno platí, pokud je nějaké jednání považováno v dané komunitě za správné a jiné za nesprávné. Ve skutečnosti to samozřejmě bude složitější, pravidlo může platit za jistých podmínek i tehdy, když je většina společnosti odmítá, pokud je prosazuje někdo, kdo požívá autority. V zásadě je ale podstata pravidel takto jednoduchá. Normativní sféra tedy navazuje na sféru nenormativní, na naše přirozené chování v rámci skupin, které vytváříme.¹⁷ Z toho hlediska tedy můžeme dát smysl Wittgensteinovu vyjádření, že pravidla musejí být založena na sdílené formě života členů dané komunity.¹⁸ Musíme vykazovat jistou uniformitu v tom, jak jednáme a jak na

16 Viz Wittgenstein (1953, především §§ 80–81).

17 Plnohodnotná sociální skupina je pak ovšem možná až v kontextu určitých sdílených norem, a tedy po ustanovení jisté normativní sféry. Daná životní forma pak nemusí být neměnná a od normativity izolovaná, naopak se bude se vznikajícími pravidly vzájemně prolínat. Ovšem zde hovoříme právě o fázi, kdy sociální skupiny a s nimi i pravidla teprve vznikají.

18 Wittgenstein hovoří o formě života např. ve Wittgenstein (1953, § 241).

sebe navzájem reagujeme, a na tomto základě se konstituuje rozdělování jednání na z různých hledisek správné a nesprávné.

Jako přiblížení toho, v čem taková forma života spočívá, bychom mohli použít právě Bergsonovo pojetí života. Na první pohled to sice vypadá, že Wittgensteinovi jde pouze o jistou míru uniformity v našem chování, která zakládá normativitu. Nicméně k životnosti dané formy života patří také to, že se neustále vyvíjí. Jednotlivá pravidla i celé systémy pravidel, které jsou v životní formě ukotveny, proto musíme také pochopit jako živoucí a dynamické. Jednotlicím prvkem je kontinuita vývoje a ne jeho dílčí výsledky. Podobně v Bergsonově analýze fyzického pohybu platí, že není možné postihnout podstatu tohoto pohybu, když ho budeme chtít rekonstruovat z dílčích zastávek. Rozdíl mezi pohybem a klidem je absolutní a skládáním klidných částí nedostaneme pohyblivý celek. Dynamickou povahu pravidel si ostatně uvědomoval sám Wittgenstein, který ve svém spise *O jistotě* mluvil o tom, že věty, které patří k obrazu našeho světa, se mohou v různých kontextech stávat jak pevnějšími a stálejšími, tak naopak pohyblivějšími. Ilustroval to kontrastováním řeky a jejího koryta.¹⁹

Pravidlo a soubor pravidel je tedy třeba nahlédnout jako pohyb, a to v radikálním smyslu. Můžeme toto pojetí kontrastovat se dvěma statictějšími. Nejistatictější pojetí ztotožňuje pravidlo s nějakou jeho konkrétní podobou. Jakmile dojde k nějaké změně v daném pravidle, musíme podle tohoto pojetí hovořit o novém, jiném pravidle, i když možná podobném tomu původnímu. Toto pojetí ignoruje vývoj, kterému podléhají jazyk jako celek a obecně naše pravidla, a je z tohoto hlediska nanejvýš statické. Podle tohoto pojetí se může systém daných pravidel vyvíjet nanejvýš tím, že se některá stará pravidla vymění za nová. Příkladem je změna pravidel přijímacích zkoušek na vysokou školu – stále jde o stejný systém pravidel, který se už ovšem skládá z jiných jednotlivých pravidel.

Určitý krok vpřed již představuje pojetí, podle kterého se může totéž pravidlo vyvíjet a během vývoje měnit svou podobu. Takové pojetí je

19 Viz Wittgenstein (1984, § 96): „Man könnte sich vorstellen, dass gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und daß sich dies Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig würden.“ Český překlad: „Mohli bychom si představit, že určité věty, které mají formu zkušenostních vět, by ztuhly a fungovaly by jako vodítko pro neztuhlé, tekuté zkušenostní věty; a že by se časem tento poměr měnil, takže tekuté věty by ztuhly a pevné věty by se staly tekutými.“

již více bergsonovské, ale stále pravidlo ztotožňuje s jeho různými podobami, jenom připouští, že se tyto podoby mohou měnit. Jako pokrok je ale možno vidět již to, že se nerozlišuje mezi vývojem jednotlivého pravidla a nějakého systému pravidel, jehož je dané pravidlo součástí. Již toto pojetí je pro mnoho analytických filosofů kontroverzní, ale není jasné, proč by mělo potřebovat více obhajoby než předchozí statictější pojetí.

Podle mě ale původ pravidel v dynamické formě života postihne až pojetí, které jde dále a jako primární chápe právě pohyb pravidel. Vývoj již není chápán jako něco, co se pravidlu může, ale také nemusí přihodit, ale jako jeho podstata. Takové chápání pravidel sice Bergson přímo neformuluje, ale domnívám se, že jde o plausibilní aplikaci jeho filosofie na sféru pravidel a normativity.

Zdá se, že když Bergson popisuje dynamickou realitu trvání, hovoří o něčem, co má s pravidly málo společného. Na základě jeho uvedených vyjádření na adresu logiky bychom se dokonce mohli domnívat, že pro Bergsona musí pravidla náležet právě do statické sféry času, který byl redukován na další rozměr prostoru. Ve své poslední knize *Dva zdroje morálky a náboženství* se ovšem Bergson tématu normativity dotýká a hovoří o tom, jak se morálka a náboženství potřebují obnovovat a opět nabývat životního elánu. Morálka a náboženství nás podle Bergsona nevedou k následování pouze silou nátlaku, ale také silou aspirace.²⁰ Zatímco první síla vede k upevňování již existujícího morálního nebo náboženského řádu, ta druhá na něj sice navazuje, ale zároveň jej překračuje. Pokud pochopíme morálku a náboženství jako mimo jiné soubory pravidel, nabízí se tento motiv z Bergsonova posledního spisu aplikovat na normativitu obecně a osvětlit tak dynamičnost pravidel. Vztah mezi silou nátlaku a silou aspirace také připomíná Wittgensteinovu zmíněnou metaforu o řece o jejím korytu. Bergson zde podobně jako Wittgenstein tematizuje vztah méně pohyblivé sféry a dění, pro které vytváří podmín-

²⁰ Bergson (1932, s. 53): „Dans la première, l'obligation représente la pression que les éléments de la société exercent les uns sur les autres pour maintenir la forme du tout ... Dans la seconde, il y a encore obligation, si l'on veut, mais l'obligation est la force d'une aspiration ou d'un élan, de l'élan même qui a abouti à l'espèce humaine...“ [Můj překlad: „V prvním případě obligace představuje nátlak, který členové společnosti na sebe navzájem vyvíjejí, aby uchovali formu celku ... V druhém případě můžeme, pokud chceme, také hovořit o obligaci, ale tato obligace je silou aspirace nebo elánu, téhož elánu, který vývojově vyústil v člověka jako živočišný druh...“]

ky, vlastně prostor. Toto dění ale onen prostor zároveň zpětně ovlivňuje.

Vraťme se ale k naší kritice Brandomova logického expresivismu z Bergsonem inspirované perspektivy. Pravidlo je tedy především pohyb a systém pravidel je výslednice různých dílčích pohybů, dynamická stejně jako jeho části. Z tohoto hlediska pak ale nelze přísně vzato mluvit o vyjádření daného pravidla. Pravidlo platí tehdy, když nastává určitá odpovídající konstelace normativních postojů v dané komunitě. Jak s ním pak ale souvisí jeho verbální vyjádření, tedy to, co je má podle Brandoma činit explicitním? Řekl bych, že spíše než jako na nástroj, kterým činíme explicitním to, jakou podobu dané pravidlo má, funguje toto vyjádření spíše jako nástroj k jeho modifikaci nebo usměrnění.

Z tohoto hlediska také není úplně šťastná Brandomova terminologie, která dělí pravidla na explicitní a na ta – zatím – implicitní. Pravidlo může pouze platit, nebo neplatit v dané komunitě a to, že je vyjádřeno, ještě jeho platnost, jak by nejspíš sám Brandom uznal, nezaručuje. Na první pohled to asi působí zvláště, je přece rozdíl mezi nepsaným pravidlem a zákonem, který je explicitně formulován a na jehož přesné formulaci velmi záleží při posuzování jednotlivých případů u soudu apod. Z naší perspektivy je ale tento rozdíl spíše pouze kvantitativní, i když nepochybně velký. Pravidla, která regulují zákony, jsou mimořádně stabilní, protože společnosti na jejich stabilitě záleží. Jiná pravidla jsou ovšem stabilní do velké míry sama od sebe, např. etické pravidlo, že vražda je špatná, nebo matematické pravidlo, že dva a dva jsou čtyři. Nicméně i tato pravidla nejsou zcela nehybná, ačkoli kontexty, kdy by jejich zpochybnování mohlo dávat dobrý smysl, jsou nanejvýš vzácné.

Celkově ale můžeme z bergsonovského hlediska vyslovit diagnózu, že Brandom při svém pojetí pravidel příliš podléhá statické racionalitě, a tudíž pravidla vytrhuje z jejich původního trvání a zasazuje je pouze do prostoru a do času, který je na prostor redukovaný. Nicméně jako Bergson obecně uznává, že tento druh racionality je důležitý, podobně lze konstatovat, že Brandomovo chápání pravidel jako něčeho pevného, co můžeme učinit explicitním, je užitečné a v jistém smyslu nezbytné pro naše praktické fungování. Ovšem z filosofického hlediska je přínosné přijmout i (novo-)bergsonovskou perspektivu, podle které i pravidla *trvají*.

2.2 Bergsonovský inferencialismus a logický expresivismus?

Navržené pojetí normativity chápu jako modifikaci Brandomova inferencialismu a logického expresivismu v bergsonovském duchu. Mělo by být poměrně jasné, v jakém ohledu se toto pojetí odchyluje od samotného Brandoma a snad i od analytické filosofie obecně. Je ale nasnadě otázka, nakolik je toto pojetí věrné samotnému Bergsonovi.

Bergson, jak jsme již viděli, obvykle chápe logiku a jazyk jako nástroje redukce času na prostor a s tím obecně redukcí dynamické reality na statická schémata. Styku s původní dynamickou realitou přitom podle Bergsona dosahujeme především jako jednotlivci. Mimo jiné se musíme odpoutat od vlivu, který na nás má společnost. A protože pravidla chápeme jako zásadně společenská a obecná, vypadá to, že podle Bergsona musí být původnímu trvání cizí.

Já ovšem navrhuji Bergsonovo pojetí reality, která se děje v trvání, rozšířit i na sféru normativity a pravidel, včetně pravidel logiky a jazyka. Jistě není divu, že si Bergson nevybral tuto sféru pro ilustraci toho, jak rozumí trvání. Lze dokonce říci, že tato sféra je jakýsi protipól sféry plynutí myslí, fyzického pohybu a pohybu obecně. Přesto považuji za poměrně neproblematické dovedení Bergsonovy filosofie do důsledku, když řekneme, že nějakým způsobem musejí trvat i pravidla, kterými se řídíme. Podobně jako se Bergson snažil změnit naše běžné chápání pohybu, můžeme takto změnit i naše chápání pravidel a hodnot. Pokusil jsem se ilustrovat, že Bergson tímto směrem sám vykročil ve svém posledním díle *Dva zdroje morálky a náboženství*.

Nicméně nepovažuji co nejdoslovnější věrnost Bergsonově filosofii za hlavní hodnotu. Pokud mé pojetí vykračuje z jeho filosofie směrem, který sám Bergson naznačuje, pak v tom vidím bergsonovský přístup k samotnému Bergsonovi. Připomínám, že má modifikace Brandoma také vychází z motivů, které jsou v něm samotném (a ve Wittgensteinovi) přítomné, byť možná spíše implicitně. V tomto ohledu je předložené pojetí také brandomovské.

2.3 Pragmatistická linie

Poté, co jsem se v první části zaměřil na výklad myšlenek samotného Bergsona, ve druhé části jsem si dovilil jeho myšlenky jistým, podle mě nenásilným, způsobem aktualizovat. Tuto aktualizaci lze ospravedlnit a dodat jí další obsah, když zohledníme Bergsonův vztah k pragmatismu. Bergsonovými současníky byli totiž kromě raných analytických filosofů také klasičtí pragmatisté. Bergsona jejich filosofie přitom oslovovala a především s Williamem Jamesem si projevovali vzájemnou úctu a osobní i filosofické sympatie.²¹

Přitom poté, co byl pragmatismus zastíněn především klasickou analytickou filosofií reprezentovanou Bertrendem Russellem a logickými pozitivisty, v druhé polovině dvacátého století jej analytičtí filosofové stále více do svého vlastního myšlení integrují, a tak mu dávají nový život. Také Brandom má k pragmatismu blízko. Z tohoto hlediska lze Bergsonem inspirovaný posun inferencialismu chápat také jako další způsob, jak pragmatismus aktualizovat a v nové podobě nabídnout současné debatě. Snad to lze pochopit i jako způsob, jak pragmatické motivy v inferencialismu dovést do jejich důsledků. Vztah Bergsona a klasického i novějšího pragmatismu je nepochybně také téma, které by se mělo hlouběji prozkoumat.

Závěr

Pokusil jsem se alespoň zběžně naznačit několik linií, po kterých by se mohla ubírat reflexe díla Henriho Bergsona v rámci analytické filosofie. V mnoha ohledech si lze od Bergsona především odnést zajímavé srovnání s tím, čím se analytická filosofie (nebo přinejmenším některé její proudy) vyznačuje. Takovéto srovnání může napomoci analytické filosofii vidět, čím je ona sama specifická a případně podnítit sebereflexi. Kromě toho jsme ale v případě problematiky pravidel měli možnost vidět, že Bergson může být do některých proudů v rámci analytické filosofie integrován a napomoci jejich dalšímu rozvoji.

²¹ Bergson Jamesovi např. věnuje předposlední z esejů ve sbírce *Myšlení a pohyb*, viz Bergson (1934).

Literatura

- Bergson, H. (1889): *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Felix Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris.
- Bergson, H. (1907): *L'Évolution créatrice*. Felix Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris.
- Bergson, H. (1932): *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Felix Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris.
- Bergson, H. (1934): *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*. Felix Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris; český překlad (J. Čapek, J. Fulka, J. Hrdlička & T. Chudý) *Myšlení a pohyb*, Mladá fronta, Praha, 2003.
- Brandom, R. (1994): *Making it Explicit*. Harvard University Press, Cambridge.
- Carnap, R. (1931): „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache.“ *Erkenntnis* 2 (1): 219–241.
- Deleuze, G. (1966): *Le Bergsonisme*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Frege, G. (1879): *Begriffsschrift*. Nebert, Halle.
- Rorty, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, Princeton.
- Schlick, M. (1932): „The Future of Philosophy.“ In *College of the Pacific Publications in Philosophy Vol 1*, ed. P. A. Schilpp, College of the Pacific, Stockton, s. 45–62.
- Tvrđý, F. (2016): „Střet kontinentální a analytické filosofie.“ *Filosofie dnes* 8 (2): 3–19.
- Wittgenstein, L. (1922): *Tractatus Logico-Philosophicus*. Routledge Kegan Paul, London.
- Wittgenstein, L. (1953): *Philosophische Untersuchungen*. Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, L. (1984): *Über Gewißheit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main; český překlad (V. Zátka) *O jistotě*, Academia, Praha, 2010.

Abstract

Henri Bergson and analytical philosophy

During his lifetime, Henri Bergson achieved great popularity. Despite a certain decline of the attention paid to his philosophy, his work kept inspiring authors even in the second half of twentieth century, among others Gilles Deleuze. Nevertheless, the analytical philosophy has rather ignored Bergson so far. Though at first sight his philosophy seems orthogonal with the analytical tradition, his work contains ideas which could prove productive for the analytical thought. We will focus on Bergson's approach to wrong questions which in many respects resembles that of logical positivists. Then we will propose how Bergson's ideas can contribute to the theory of rule-following and normativistic theories of meaning. Both issues will be rather just sketched, a more detailed elaboration remains yet to be pursued as further work.

Klíčová slova: vitalism, question, meaning, movement and dynamics, Bergson, Wittgenstein, Brandom

Arazim, P. (2019): „Henri Bergson a analytická filosofie.“ *Filosofie dnes* 11 (1): 97–115. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz

Role historie v době post-faktické¹

David Černín

Centrum pro studium středověké společnosti a kultury – VIVARIUM

Filozofická fakulta

Ostravská univerzita

Reální 5, 701 03 Ostrava

cernin.d@gmail.com

Jaká je role historie v době post-faktické? Může nám filosofie historie pomoci bránit se proti cílenému zneužívání historických narativů na ideologickém základě? Tento článek zkoumá filosofické reflexe historie a jejich vztah k ideologiím. Je ukázáno, že na počátku této filosofické disciplíny filosofové jako Karl Popper nebo C. G. Hempel usilovali o eliminaci politického a ideologického zabarvení historie. Avšak narativistické bádání Haydena Whita naznačuje, že takový cíl je nedosažitelný. Antirealistická filosofie historie, zastoupena L. J. Goldsteinem, dokonce odmítá reálnou minulost jako cíl historického bádání a zdůrazňuje situovanost historiků ve vztahu k důkazům. Představená verze historického antirealismu chápe historii jako současné zkoumání, které sdílí řadu rysů s kritickým myšlením a zaměřuje se především na zkoumání empirických dat, jež vyžadují postulaci nepřístupné minulosti. Tato podobnost by měla být zdůrazněna skrze výuku historie jako zkoumání, nikoliv jako pouhého příběhu.

Klíčová slova: filosofie historie, narativismus, antirealismus, kritické myšlení

¹ Tento článek vzniknul za podpory IRP projektu řešeného na Ostravské univerzitě: IRP201820 „The Construction of the Other in Medieval Europe“ (IRP University of Ostrava). Rád bych zde také poděkoval oběma anonymním recenzentům za cenné postřehy a návrhy na vylepšení finální podoby článku.

Úvod

Doba post-faktická,² pro niž jsou příznačné dezinformace, falešné zprávy, zneužívání médií a konstantní snaha o ovlivnění veřejného mínění za pomoci pochybných praktik, zahrnuje pestrou škálu diskursů a různorodé zainteresované subjekty cílevědomě implementující nástroje a poznatky odborných disciplín takovým způsobem, který potvrzuje a prosazuje jejich narativ, politické přesvědčení či vizi světa. Tento článek se zaměřuje na jednu z takto zneužívaných disciplín – historii. Historické poznání ve formě historických teorií či narativů je notoricky známé jak pro svou ohebnost,³ tak pro svůj vliv na veřejné mínění a budování společenské identity.⁴ Historie se zdaleka neocitá pod kritickým drobnohledem poprvé – pravidelně se objevují texty vyvracející rozličné pokusy o predikce historického vývoje, kritizující hlasatele blížícího se kolapsu či jiné přesvědčené proroky čerpající ponaučení z minulosti. Přímé útoky na rozporuplnou pragmatickou hodnotu historického poznání zpravidla opakují léty prověřenou formuli Karla Poppera, podle níž nelze vědecky předvídat budoucí vývoj lidských dějin.⁵

Je ovšem nutné podotknout, že ne všechny výpady na moderním kolbišti dezinformací, vedené s využitím historie, mají podobu přímočaré predikce. Ve veřejném diskursu se setkáváme s celou řadou cíleně formulovaných analogií k historickým událostem či je zvykem v minulosti hledat hodnoty a zásady, jichž se nám nyní nedostává. Je těžké se při sledování právě probíhajících společenských a politických událostí

2 Přesné definování pojmu doba post-faktická či post-pravdivá není cílem tohoto článku. O jeho definování usiluje celá řada odborných textů, které rovněž poukazují na obtíže jednoznačného vymezení a také na skutečnost, že přidružené termíny (např. „fake news“) jsou často užívány různorodě (viz Harsin (2018), Hayhoe (2017), Heit (2018)). Pro potřeby tohoto článku bude doba post-faktická chápána jako období počínající rokem 2016, pro něž byly příznačné události jako hlasování o odchodu Velké Británie z EU a zvolení prezidenta USA Donalda Trumpa. Různé definice doby post-faktické zmiňují změny v tom, jak společnost nahlíží na pojem objektivní pravdy, nárůst nedůvěry v expertní vědění, nadřazení osobních přesvědčení a emocí nad objektivní fakta a šíření „fake news“ v médiích a na sociálních sítích.

3 Ohebnost historického poznání dokládají jak lidová pořekadla typu „dějiny píší vítězové“, tak řada teoretických a filosofických analýz, zejména v dílech narativisticky orientovaných filosofů.

4 V českém prostředí je toto evidentní již od dob sporu o rukopisy, které byly využity v rámci Národního obrození. Vztah historických teorií a budování národní identity je specifickým problémem teorií národa a nacionalismu, viz např. Smith (2000) či Horský (2008). Tendence odvolávat se na různorodé historické teorie je ovšem patrná ve veřejném prostoru také dnes.

5 Viz Popper (1957, s. ix–x).

ubránit téměř podvědomému srovnávání s událostmi z učebnic dějepisu a od obdobných paralel je to již jen krok ke groteskním prohlášením typu „skončíme jako říše římská“. Svou roli zde hraje celá řada kognitivních zkreslení, zahrnujících zejména klam zpětného hodnocení (hindsight bias),⁶ efekt nadměrné sebedůvěry (overconfidence bias) a potvrzovací slepotu (confirmation bias). Zároveň se pak zdá, že různé varianty historických narativů lze použít k lidovému ospravedlnění zcela protichůdných normativních tvrzení, což je mimo jiné důsledek faktu, že v komunitě historiků běžně koexistují kompetitivní teorie a vysvětlení historických událostí, a ne vždy mezi odborníky panuje naprostý konsensus. Svůj podíl na tom má rovněž převládající narativní podoba výstupů historického výzkumu. Poukaz na historický výzkum či na „slavnou minulost“ propůjčuje zdánlivou kredibilitu leckdy protichůdným politickým stanoviskům a vhodná volba historického narativu může implicitně působit na čtenáře či posluchače.

Palčivost politického pozadí historických narativů a jejich vlivu na širokou společnost byla rovněž identifikována autory nedávno vydané *Výroční zprávy Bezpečnostní informační služby za rok 2017*, v níž se v poznámce pod čarou dočteme:

„Moderní dějiny prezentované ve školách jsou de facto sovětskou verzí moderních dějin a proruským panslovanstvím je do jisté míry zasažena i výuka českého jazyka, resp. literatury (národní obrození). Trvajícím vlivem sovětské propagandy a fakt, že Rusové ovládají moderní dějiny (Orwell: Kdo ovládá minulost, ovládá budoucnost. Kdo ovládá současnost, ovládá minulost.), tvoří základ pro současné ruské vlivové operace všeho druhu a tedy i hybridní strategie.“⁷

Společenská diskuse, kterou následující poznámka vyvolala, pak jasně ukazuje, že lidé chovají k historickým narativům, jež jsou vyučovány ve škole a reprezentovány v kultuře, určitou emocionální vazbu a odmítají kritiku takových narativů, třebaže pochází od odborníků.

6 Viz Trout (2002).

7 Bezpečnostní informační služba (2018, s. 7).

Je možné namítnout, že se v předcházejících odstavcích nerozlišuje mezi odbornou (vědeckou) historií, a „lidovou historií“ (folk history), popř. že nejsou reflektovány složitější vztahy mezi akademickou historií (scholarly history), populární historií (popular history) a veřejnou historií (public history). V praxi jsou ovšem tyto rozdíly často nejasné a jednotlivé položky jsou vzájemně dynamicky propojené. Jedna z publikací, která tento aspekt velmi dobře mapuje, je kniha zasloužilého finského historika Jormy Kalely *Making History* z roku 2012. Kalela zde popisuje své zkušenosti jakožto začínajícího historika, který se od 70. let 20. století věnuje dějinám papírenského průmyslu ve Finsku, využívá pokročilých metod orální historie a skupinových seminářů vedených pracovníky jednotlivých závodů. Kalela poznamenává, že lidé, navzdory elitářskému postoji historiků, vytvářejí či konstruují vlastní historie. Zároveň je ovšem nutno neopomenout, že také profesionální historikové tuto skutečnost reflektují (vědomě či nevědomě) a zohledňují ji při volbě tématu svého výzkumu a formy zpracování:

„Hlavní lekce spočívala v tom, že vnímavý historik neuvažuje o svém obecenstvu jako o pouhých konzumentech objevů ‚specialistů‘, ale jako o lidech, kteří vytvářejí své vlastní historie – velmi často bez našeho přispění.“⁸

V článku se tedy budu věnovat primárně akademické historii, ačkoliv řada aspektů těchto forem historie se vzájemně prolíná a ovlivňuje. Odborné historické bádání ovlivňuje veřejný historický diskurs a ten zase ovlivňuje současné badatele, kteří odpovídají na otázky palčivé pro jejich předpokládané publikum.

Na rozdíl od popperovské kritiky historicismu a odmítnutí pragmatické hodnoty historického výzkumu je tento článek pokusem jít odlišným směrem, který má rovněž kořeny v angloamerické filosofii 40. let 20. století, a analyzovat současnou pozici historie optikou současné angloamerické filosofie historie. Cílem článku bude představit vybraná filosofická vymezení historie jako disciplíny a předložit přesnější vymezení historie tváří tvář nástrahám, které pro ni představuje doba post-faktická. Historický kon-

8 Kalela (2012, s. 57).

struktivismus s příklonem k umírněnému historickému antirealismu bude představen jako preferovaná alternativa vůči historickému realismu či narativismu, která může nabídnout podněty a metody, jak vymezit historii proti dezinterpretaci a dezinformacím. Historický antirealismus zdůrazňuje zejména roli současného historického výzkumu a bádání proti poznání reálné minulosti. V popředí stojí identifikace a interpretace empirických dat ve formě artefaktů a textů jako důkazů pro teorie o konstruované historické minulosti. V závěru článku je pak naznačeno praktické využití tohoto pojetí historie ve formě důslednějšího zahrnutí interpretačních a heuristických cvičení do školní výuky a reprezentace výsledků historického bádání.

Boj proti ideologii v historii

V této části se budeme věnovat počátkům anglosaské diskuse o historii a zejména protiideologickému aspektu obsaženému v dílech dvou zásadních filosofů vědy, kteří sympatizovali s novopozitivismem a snažili se vědecké i historické bádání očistit od ideologie, – Karla R. Poppera a Carla G. Hempela.

Popperova argumentace proti historicismu a celková kritika historické interpretace byla zčásti motivována politickým vývojem⁹ a neutěšeným stavem společenských věd, které chtěl Popper bránit proti postupům a metodám vymykajícím se jeho filosofické koncepci vědy. Obdobná argumentace proti různorodým predikcím založeným na znalosti historických událostí se objevuje také dnes¹⁰ a rovněž v českém prostředí se najdou dobře odůvodněné texty upozorňující na přetrvávající nešvar.¹¹ Filozofové, sociální vědci a ekonomové upozorňují především na komplexní povahu lidské společnosti a vysokou obtížnost hraničící s nemožností jakýchkoliv predikcí zaměřených na její historický vývoj. V *Bídě historicismu* Popper pouze výjimečně odkazuje ke „klasickým historikům“¹² a k tomu, jak se odlišuje jejich přístup k minulosti a k historii

9 Viz Birner (2018).

10 Rosenberg (2011).

11 Špecián (2016).

12 Popper (1957, s. 151): „classical historians“.

jako disciplíně od přístupu kritizovaného historicismu. Podle Poppera „klasická historie“ sama nevědomky využívá univerzálních zákonitostí (ve formě vágních, triviálních tvrzení) k tomu, aby skrze kauzální příběh vysvětlila jednotlivé události.¹³

Srovnatelný, avšak na historii jako legitimní disciplínu více zaměřený, pohled nabízí jiný soudobý filosof pocházející ze střední Evropy, jehož politické změny a vzestup nacistické ideologie rovněž donutily k emigraci. Jeden ze svých prvních anglicky psaných článků Carl Gustav Hempel věnuje tématu, které se zdánlivě vymyká jeho zaměření na filosofii přírodních věd. Ačkoliv se na první pohled nemusí zdát, že by článek „The Function of General Laws in History“ z roku 1942 byl motivován politicky, je jeho načasování příznačné. Text nejenže vymezuje pojem *pokrývajícího zákona*,¹⁴ ale zároveň v angloamerickém prostředí představuje počátek diskuse o historickém vysvětlování a potažmo také o povaze historické disciplíny. Hempel analyzuje historický modus vysvětlování jako jednu z mnoha instancí využití pokrývajícího zákona – *explanandum* (tvrzení o typu historické události, minulém stavu světa) je vysvětleno (tj. je možné jej deduktivně-nomologicky odvodit) skrze *explanans* (kombinace popisu předcházejících podmínek a formulovaných obecných zákonů). Hempel si je plně vědom, že běžné historické vysvětlení neodkazuje na pevně ustanovené obecné zákony, a tudíž historikové mnohdy svým čtenářům nabízejí spíše explanační náčrty (*explanation sketches*),¹⁵ které mohou nasměrovat budoucí empirický výzkum a indikovat chybějící komponenty plnohodnotného vysvětlení. Obecné zákony jsou ovšem tiše předpokládány¹⁶ a jsou nezbytné také v případech, kdy historik usiluje čistě o ryzí deskripci minulosti bez elementu vysvětlení, neboť potřebuje propojit současná empirická data s nepřístupnou minulostí.

Hempela a Poppera tak ve vztahu k historii jako disciplíně sbližuje nejen důraz na deduktivně-nomologickou složku historického vysvětlení, ale také nedůvěra k obtížně vymežitelným a empiricky nevymežitelným

13 Tamtéž, s. 150.

14 Překlad „pokrývající zákon“ (z anglického „covering law“) byl zvolen na základě dvou českých a jednoho slovenského překladu. Viz Hempel (1967) v překladu Petra Hromka, Zelenák (2015), von Wright (1971) v překladu Petra Urbana a kol.

15 Hempel (1942, s. 42).

16 Tamtéž, s. 40.

pojmem jako je „duch doby“¹⁷, „empatické rozumění“¹⁸ či „historické směřování určité rasy“¹⁹. Hempel se snaží o preciznější ukotvení a vymezení úlohy historiků ve vztahu k přírodním vědám, přičemž shledává, že tento úkol je velmi obtížný. Na rozdíl od Poppera se zdá, že Hempelův text neodkazuje na politické události, které ho donutily k emigraci, avšak odkazy na rasové teorie se opakovaně objevují jako příklad chybného komponentu historického vysvětlení.

Zároveň Hempel v roce 1939, krátce po svém příchodu do USA, v rozhlasovém pořadu explicitně hovoří o tom, že cílem jeho filosofických snah je kritika nevědecké argumentace ve filosofii, která může poskytovat pseudovědecké ospravedlnění činů, které by jinak vědecky ospravedlnit nebylo možné, přičemž dodává: „A takové zneužití se událo.“²⁰

Dle Dewulfa tímto Hempel odkazuje k nástupu nacismu v Německu. Zdá se tedy, že určitý odpor k ideologickému pojetí historie je, přinejmenším implicitně, společný oběma autorům. Hempel a Popper chápou profesionální historii jako vědeckou disciplínu sdílející více či méně totožné metody a sledující obdobné cíle jako ostatní vědy.

Objektem historie je pro Poppera i pro Hempela minulost a zdá se, že historická vysvětlení (stejně jako hypotetické „ryzí deskripce minulosti“, které ovšem jako cíl historie Hempel odmítá²¹) musí odkazovat ke skutečné minulosti. Představa, že reálná minulost jakožto objekt historického zájmu je dopředu strukturovaná, je označována jako *historický realismus*.

Zejména pak Hempelův text má zásadní význam pro rozvoj analytické filosofie historie, jelikož vzbudil zájem širokého spektra odborníků. Řada vlivných filosofů historie zmiňuje Hempela nejen jako iniciátora budoucí debaty, ale také jako myslitele, který měl výrazný vliv na jejich rané úvahy. Leon J. Goldstein či Murray G. Murphey přiznávají, že byli zpočátku následovníky a žáky Hempela a až později si začali uvědomovat nedostatky modelu pokrývajícího zákona, což je přivedlo k jejich vlast-

17 Popper (1957, s. 149).

18 Hempel (1942, s. 44).

19 Tamtéž, s. 43.

20 Dewulf (2018, s. 163). Hempelův text je ovšem nezbytné číst také v původním německém kontextu o vztahu vysvětlování a rozumění.

21 Hempel (1942, s. 47–48).

ní filosofii historie. V ostřejším kontrastu vůči Hempelovi se rozvíjí také jiný myšlenkový proud zahrnující různorodé myslitele zaměřené spíše na lingvistickou strukturu historických textů. Mezi tyto „narativisty“ můžeme počítat myslitele jako A. C. Danto, Hayden White či Frank Ankersmit. Do filosofického diskursu se rovněž vrací angloameričtí filosofové, jejichž úvahy o historii vznikaly před vydáním článku „The Function of General Laws in History“. Mezi nejvýznamnější z těchto myslitelů patří například Michael Oakeshott, Maurice Mandalbaum a Robin G. Collingwood, jehož posmrtně vydané dílo bylo od šedesátých a sedmdesátých let čile komentováno a interpretováno, stejně jako byly nalézány doposud nezveřejněné fragmenty.

Závěrem tohoto oddílu by mělo být zřejmé, že zájem o historické bádání v angloamerickém diskursu byl probuzen zejména dvěma novopozitivistickými badateli, kteří do USA emigrovali ze střední Evropy po zkušenostech s nacistickou a marxistickou ideologií. Jejich motivací bylo vymanění se z ideologických pout a přiblížení historie k ideálu vědy.

Narativismus a návrat ideologie

V tomto oddíle se budeme věnovat kritice novopozitivistického přístupu a tomu, jak se do filosofického diskursu o historii vrací ideologie, která již nemá roli obávaného strašáka.

Spolu s narativistickým přístupem k historii přichází zásadní odklon od řady motivů, které jsme identifikovali v předcházející etapě. Filosofové si začínají více všimnout jazykové struktury výstupů historické práce a referenčních praktik. Podle Ankersmita tak dochází k „obratu k jazyku“²² ve filosofii historie. Zvláštní úloha zde patří americkému filosofovi Dantovi, který si začíná všimnout zvláštností typických pro jazyk historiků. Tradičním příkladem, který Danto uvádí, je věta: „Třicetiletá válka začala v roce 1618.“ Dle Danta tyto věty odkazují k minulým událostem, avšak je zřejmé, že žádný historický agent nemohl tuto větu pravdivě tvrdit v roce 1618 a v letech bezprostředně následujících. Stejně nejasnosti vykazuje například označení *velká válka* a *první světová válka* a obdobné prvky jsou k vidění také v jiných historických disciplínách jako například

22 Např. Ankersmit (1986, s. 18).

v dějinách filosofie. Jak Danto trefně poznamenává, Tomáš Akvinský by nám patrně nedokázal odpovědět na otázku, jaké to je, být středověkým filosofem.²³

V centru Dantova zájmu tak stojí „narativní věty“, tedy věty popisující dávné události s odkazy na události pozdější. Právě narativní věty odlišují historii od hypotetické ideální kroniky, tedy sbírky všech vět o minulosti, které v daný okamžik zapisuje ideální kronikář – dokonalý svědek všech minulých událostí. Historikové nemohou dosáhnout definitivního a úplného popisu minulosti nejen z důvodu chybějících pramenů, ale právě proto, že sami zkoumají minulost z určitého bodu v dějinách. Historické narativy a teorie jsou tak neustále přepisovány. Jinak ovšem pracují spekulativní nebo substantivní filosofové dějin, kteří se snaží popsat minulé dění z perspektivy hypotetických událostí v imaginární budoucnosti, ke kterým dle nich společnost spěje.

Skutečnost, že historik přistupující k minulým událostem se sám nachází v jiné dějinné situaci a že právě zpětný pohled na nestrukturovanou, chaotickou minulost je typický pro jeho řemeslo, se stává zásadním předpokladem narativisticky orientovaných filosofů historie. Důraz na konstrukci mnohasložkových historických narativů je obzvlášť zřetelný v dílech Haydena Whita, který předkládá komplexní a inspirativní analýzu toho, jak historikové svobodně přetvářejí *kroniku* (množinu tvrzení o minulých událostech), přes jednoduchý *příběh*, až do finální podoby *historie*, která zahrnuje odlišné *explanační strategie*, mezi něž patří také *ideologická implikace*. Zatímco v *Metahistorii* je ideologická implikace jedním z možných způsobů vysvětlení, role ideologie v dalších Whitových dílech je zdůrazněna o poznání více.²⁴ Již úvodní Whitovo prohlášení v *Metahistorii*, podle něž přistupuje k historickým dílům primárně jako k literárním artefaktům,²⁵ se pro mnohé filosofy stalo dostatečným důvodem k odmítnutí Whitovy koncepce jako relativizující či přímo de-

23 Danto (2013, s. 116). Zdá se, že Dantovy úvahy částečně inspirovaly také významného intelektuálního historika Quentina Skinnera, viz Skinner (2002, s. 49), který je často prezentován jako zastánce názoru, že tvrzení historických agentů bychom měli interpretovat tak, aby agenti samotní s interpretací mohli hypoteticky souhlasit.

24 Viz White (1975, 1978) a Domanska (2008).

25 Viz White (1973, s. 2).

struktivní pro historickou disciplínu.²⁶ Třebaže je taková extrémní kritika mnohdy neopodstatněná,²⁷ je důležité povšimnout si explicitně definované přítomnosti různých ideologických²⁸ přesvědčení v historických dílech:

„Dokonce i o těch historících, kteří se nepřihlásili ke konkrétním ideologickým závazkům a kteří potlačili impuls načrtnout explicitní ideologické implikace na základě své analýzy minulých společností, můžeme prohlásit, že pracují v konkrétním ideologickém rámci díky zaujetí pozice proti formě, jaká je historické reprezentaci vlastní.“²⁹

Filosofové i historikové mohou namítat, že historie vykazující ideologické zabarvení je zkrátka příkladem špatné historie, jelikož historikové cílí na historická fakta a pravdu.³⁰ Takový postoj ve své útočné kritice Whita prezentuje historický realista Murphey:

„Většina historiků, které znám, studuje minulost, protože se o ní chtějí něco dozvědět, ne proto, že si představují, jak ji využijí k rozvíjení určité ideologické agendy.“³¹

Murphey je ve své rétorice vůči Whitovi nebývale agresivní a obviňuje ho ze zbytečného prohlubování rozdílu mezi procesem historického výzkumu a procesem psaní historiografických textů. Do značné míry tak vyjadřuje rozšířenou a pochopitelnou obavu, že se z historie ve Whitově pojetí vytrácí důraz na faktickou stránku minulosti a na skutečnou minulost. Zároveň si uvědomuje, že korespondence ke skutečné minulosti,

26 Pro přehled viz Kansteiner (1993), Ankersmit (1998) nebo Domanska (1998). Mezi konkrétní a vytrvalé kritiky patří například historik Carlo Ginzburg nebo filosof Murray G. Murphey.

27 Viz Zeleňák, ed. (2013).

28 Pojem ideologie je v dílech narativistů užíván jiným způsobem než v dílech Poppera, který ho užíval spíše jako hodnotící termín a ideologie (zejména marxismus) kritizoval. V dílech Haydena Whita jde o nehodnotící termín referující k soustavě idejí, přesvědčení a postojů. Konkrétní ideologie můžeme hodnotit jako škodlivé či nebezpečné, avšak vždy z pozice jiné ideologie.

29 White (1978, s. 69).

30 White tento postoj ovšem nesdílí. Nejznatelněji se toto projevuje v jeho diskusi o holocaustu, jeho odmítačích a fašistické historiografii. Viz White (1982, s. 133–137), nebo Domanska (2008, s. 19–21).

31 Murphey (2009, s. 131).

kteřá odlišuje historii od fikce, se u Whita skrývá pod pojmem *kronika*, kterou historik do narativu přetváří a která obsahuje tvrzení korespondující se skutečnou minulostí.³² Neúprosným kritikem Whitovy ideologické složky historie je také italský historik a představitel mikrohistorie Carlo Ginzburg.³³

Whitův důraz na proměnlivost historických narativů a jejich návaznost na aktuální společenské dění je ovšem něco, co nelze snadno odmítnout. Hayden White brání svůj důraz na ideologickou stránku historie vůči konkrétním námitkám Ewy Domanské v rozhovoru z roku 2008 slovy:

„Historie byla vždy ideologická. To ovšem není na škodu. Je lepší mít pravicovou ideologii než vůbec žádnou. Ideologie přinejmenším ukazuje, že se zajímáte o současnost a o budoucnost.“³⁴

White identifikuje ideologii jako součást historických textů a historiografie. Jednotlivé ideologie samozřejmě posuzujeme na základě našich současných hodnot a přesvědčení, avšak přítomnost ideologie není na závadu, je naopak konstituentem historického textu. White v souvislosti s činností historika zdůrazňuje svobodu a volbu, nikoliv rigorózní explanaci jako jeho novopozitivističtí předchůdci a stejně tak rysy typické pro spekulativní filosofii historie neodmítá se stejnou vehemencí jako Danto.³⁵ Řadu narativistických motivů pak dále rozvíjí Keith Jenkins, Frank Ankersmit či Paul Roth. Význam Haydena Whita pro reflexi historické disciplíny dnes přijímají také historikové, navzdory počátečnímu odmítání.³⁶

Zásadní obrat, který ovšem filosofie historie prodělala spolu s obratem k jazyku, je zřetelný už nyní. Snaha zbavit historickou disciplínu ideologických vlivů se otočila ve tvrzení o nevyhnutelné všudypřítomnosti ideologických úvah a přesvědčení. Toto pojetí nabízí portrét historické disciplíny jakožto diskursu produkujícího různorodé, společensky a po-

32 Tamtéž, s. 129.

33 Zejména Ginzburg (2012).

34 Domanska (2008, s. 20).

35 Danto v roce 2013 přiznává, že s Whitovou filosofií historie sdílí jen velmi málo společných motivů. Přesto jsou oba často řazeni vedle sebe mezi narativisty, viz Danto (2013, s. 117).

36 Např. Horský (2017) nebo Kalela (2012).

liticky podmíněné narativy, což může sloužit jako plodné podhoubí pro zneužití historického bádání. Skrze koncept kroniky si sice narativisté zachovávají určitý kontakt se skutečnou minulostí, avšak historie, jak White zdůrazňuje,³⁷ není věda a nemůže vykročit z ideologického stínu.

Ideologie se tak znovu objevuje v centru zájmu filosofů historie. Jde však o jinou ideologii než v případě Poppera a Hempela. Jde o soustavu idejí, přesvědčení a pojmů, kterou historik užívá při tvorbě historického narativu a bez které nemůže historie existovat.

Antirealismus a historie jako zkoumání

Některé kritické námitky vůči narativismu již byly nastíněny, avšak v této kapitole se budeme věnovat jednomu z kritiků narativistického přístupu, který se svou kritikou přišel již v počátcích diskuse a jehož vliv je rozpoznatelný také u současných autorů. Americký filosof a Hempelův žák Leon J. Goldstein sice usiluje o zachování historie jakožto vědy, nespouští ze zřetele epistemologické otázky a odmítá se věnovat historii jakožto literárnímu snažení, avšak důsledky přijetí jeho teorie mohou mít pro naše poznání skutečné minulosti ještě fatálnější následky než narativismus.

Goldstein se postupně odklání od zkoumání historického vysvětlování, jak ho načrtnul Hempel, a ostře vystupuje proti některým z raných narativistů, zejména proti L. Minkovi. Jeho intelektuální vývoj je výrazně ovlivněn četbou textů britského filosofa, historika a archeologa R. G. Collingwooda, kterého kriticky rozvíjí. Podle Goldsteina sdílí oba zmíněné přístupy (pokrývající zákon a narativismus) podobnou chybu – neberou historickou disciplínu vážně jako zdroj určité znalosti. Oba filosofické přístupy analyzují nanejvýš výsledné produkty historického bádání, které jsou určeny primárně pro laické publikum a své čtenáře seznamují s jeho výsledky, nikoliv s historií jakožto disciplínou. Právě Goldsteinova distinkce mezi superstrukturou historie (prezentací výsledků výzkumu, tedy primárně, avšak nikoliv exkluzivně, texty) a infrastrukturou historie (historickým bádáním, jeho metodami a postupy) se stala jedním

³⁷ Domanska (2008, s. 20).

z jeho nejcitovanějších příspěvků³⁸ k filosofii historie a respektuje ji řada současných autorů.

Co ovšem může zkoumání infrastruktury historie filosofům nabídnout? A znamená to, že superstruktura historie není legitimní předmět filosofického bádání a že témata zkoumaná narativisty nejsou vhodným subjektem filosofie historie? To Goldstein nikde přímo netvrdí, naopak trvá na tom, že výsledky historického výzkumu jsou vhodným předmětem úvah, kontemplací, hodnocení, a dokonce můžeme teoreticky polemizovat o tom, zda nám historická znalost nemůže přinášet nějaké poučení do budoucna. Nic z toho ovšem není pro historii esenciální, neboť jde pouze o její superstrukturu.³⁹ To, co Goldstein považuje za centrální téma filosofie historie je *historická konstituce*⁴⁰ odehrávající se na úrovni infrastruktury historie.

Pro Goldsteina byla od jeho nejranějších děl typická výrazná orientace na proces historického výzkumu, na naši schopnost identifikovat specifické objekty jako instance historického textu či jiného artefaktu a označit je jako důkazy pro určitou teorii o minulosti. Podle Goldsteina je tento komplexní proces esenciální pro historické bádání. Chceme-li ho porovnat s předcházejícími koncepty historie, pak jde o tvorbu kroniky ve formě ne nepodobné vědeckému modelu.⁴¹ Zde se ovšem Goldstein zásadně rozchází s celou řadou dalších filosofů historie. Podle Goldsteina je minulost, ke které historikové referují, zásadně odlišná od skutečné minulosti. Nejde jen o tvrzení, že skutečná minulost zkoumaná historiky je nezformovaná a nestrukturovaná, ale jde přímo o tvrzení, že reálná minulost není předmětem historického bádání. Goldstein neřeší otázku ontologické povahy minulosti a stejně tak ji podle něj neřeší ani praktikující historikové. Zároveň se Goldstein nehlásí ke skeptickému stanovisku o povaze minulosti, ani není skeptický ke schopnosti historiků získávat netriviální poznatky

38 Např. Murphey (2009, s. 37), Tucker (2004, s. 168), Kuukkanen (2015, s. 7).

39 Distinkce mezi superstrukturou a infrastrukturou je představena v Goldstein (1976, s. 140–141). Goldstein se k této distinkci vrací a vyvrací některé její dezinterpretace např. v Goldstein (1986).

40 Termín „konstituce“ je zvolen s ohledem na skutečnost, že Goldstein sám hovoří o „historical constitution“. Goldsteinova pozice je ovšem principiálně konstruktivistická a bylo by tak možné hovořit také o historické konstrukci.

41 Přirovnání historických narativů a teorií o minulosti k vědeckým modelům (po vzoru Nancy Cartwrightové) se ve filosofické literatuře objevuje často, viz White (1978, s. 80). Cartwrightovou pak přímo zmiňuje Murphey (2009, s. 54) či Tucker (2004, s. 164).

o světě. Naopak se domnívá, že vzdát se představy reference k reálné minulosti je jediný způsob, jak se může historie vyhnout oprávněným skeptickým námitkám vůči její schopnosti informovat nás o svém předmětu. Goldstein je představitelem *historického antirealismu*.

Goldstein si je velmi dobře vědom toho, že se železnou pravidelností vyjadřujeme přesvědčení o platných historických teoriích (či narativech) jakožto referujících k reálným entitám a událostem v minulosti, avšak toto považuje za nedostižný ideál. To, co historické teorie vysvětlují, jsou, jen a pouze, současná empirická data, která byla identifikována jako historický důkaz a vyžadují historické vysvětlení. Užívání korespondenční teorie pravdy v souvislosti s historií podle Goldsteina pouze vyjadřuje naději, že konstituovaná *historická minulost* odpovídá *reálné minulosti*. Goldstein se na mnoha místech vyjadřuje, že je zcela přirozené takto historii rozumět, avšak na základě řady analýz konkrétních historiografických děl (mimo jiné také Collingwoodovy *Roman Britain*)⁴² dochází k tomu, že nejde o legitimní obraz historického výzkumu. Potřeba historického výzkumu podle Goldsteina vychází z faktu, že v našem světě jsou předměty (artefakty, texty), které ke svému vysvětlení vyžadují postulování nám jinak nepřístupné minulosti.⁴³ Tuto minulost nemůžeme jednoduše poznávat, ale můžeme usilovat o konstituci modelu, který nám pomůže vysvětlit přítomnost celé řady empirických dat. Takový model (historická minulost) je tedy závislý na empirických datech, které dokážeme v současnosti identifikovat a využít jako historický důkaz k rozšíření aktuálně přijímaného modelu historické minulosti. Historik samozřejmě vždy ke své práci přistupuje z určité pozice a s určitou znalostí historické minulosti, avšak může usilovat o objevení a implementaci nového důkazu či o kritiku doposud přijímaných teorií.

Goldsteinovo pojetí historické disciplíny čelí mnoha námitkám. Bývá mu například často vytýkáno, že k tomu, aby podpořil svůj historický antirealismus, volí zcela účelově příklady z dávné minulosti, které obzvlášť trpí nedostatkem důkazů.⁴⁴ Toto lze ovšem snadno odmítnout s tím, že

42 Goldstein (1996, s. 302).

43 Srovnej Horský (2017, s. 344).

44 Goldstein sám na tuto námitku v roce 1986 odpovídá pouze tak, že záměrně volil takové příklady, neboť dobře ilustrují jeho pozici. Takovou odpověď lze ovšem považovat za nedostatečnou. Viz Goldstein (1986, s. 86–87).

ucelená filosofická teorie o historii by měla být schopna pokrýt všechny instance historického bádání a není tudíž možné vyloučit starší dějiny jakožto nerelevantní. Zároveň se nedá říci, že by Goldsteinovy závěry neplatily také pro nedávnou historii. Skutečnost, že si určité události sami pamatujeme, popřípadě že máme k dispozici pestrou škálu empirických dokladů včetně dokumentů, videozáznamů či digitálních dat, není pro historika obzvlášť směrodatná. Historik totiž nebude ke svým vzpomínkám (popřípadě k výpovědím očitých svědků) přistupovat jako k reálné minulosti *per se*, ale spíše jako k důkazu, který musí být podroben kritickému zkoumání optikou aktuální historické disciplíny. Množina přijímaných důkazů se postupně rozšiřuje od 19. století a neustále nové a nové typy důkazů jsou akceptovány. Politická historie tak může využívat nejen deníků, dopisů, ale nově musí zohlednit také chování voličů na sociálních sítích a Twitterovou komunikaci. Zároveň nám v době post-faktické musí být zřejmé, že nekritické přejímání informací z takových zdrojů není možné a různé narativy politicky orientovaných informačních médií musí být podrobně analyzovány v relaci k dalším datům. Můžeme se ovšem takto dobrat reálné minulosti?

Historický antirealista opět odpovídá, že nikoliv, a musí tak čelit další námitce, která má mnohé společné s debatou o ideologii u Haydena Whita. Zastánci historického realismu by mohli namítat, že rezignace na korespondenci historické minulosti s reálnou minulostí ochuzuje historii o její etický rozměr. V článku „The past of our present“⁴⁵ (jehož název patrně odkazuje ke Collingwoodovu tvrzení „all history is contemporary history“⁴⁶), Goldstein uznává, že odmítnutí relevance reálné minulosti pro historické bádání může zdánlivě oslabit naše morální soudy o minulých událostech. Tento důsledek ovšem odmítá, neboť historická minulost je stále něco intersubjektivně sdíleného a něco, k čemu se vztahujeme. Zároveň je třeba si uvědomit, že historická minulost je u Goldsteina vysvětlením přítomných empirických dat a je výsledkem systematické činnosti historiků, mezi nimiž panuje velká míra shody. Právě tato skutečnost dává Goldsteinovi nástroj k odmítnutí např. popírače holokaustu s větší razancí a rozhodností, než učinil Hayden White. Mluvíme-li totiž

45 Goldstein (1996, s. 241–253).

46 Collingwood (1994, s. 202).

o minulosti, pak mluvíme o historické minulosti, tedy o komplexním intersubjektivním modelu, na jehož historické konstituci se podílí široké spektrum odborníků a jenž vysvětluje přítomná empirická data, jejichž explikace by jinak nebyla možná. Tato historická minulost není totožná s reálnou minulostí, ale je výsledkem současného systematického zkoumání současného světa. Historická minulost, jakožto model, pak hraje roli v dalších intelektuálních aktivitách zahrnujících narativní reprezentaci tohoto modelu, vysvětlení jeho jednotlivých prvků či další způsoby reflexe.

Goldsteinovy postřehy o povaze historického bádání jsou do různé míry rozvíjeny v dílech řady současných autorů, mezi něž patří např. Aviezer Tucker, Jouni-Matti Kuukkanen či Murray G. Murphey. Velký vliv má zejména jeho distinkce mezi superstrukturou a infrastrukturou historie, menší zájem pak vzbudil jeho historický antirealismus. Pozici blízkou Goldsteinovu antirealismu rozvíjí také Paul Roth⁴⁷ a v prostředí historických přírodních věd Derek Turner ve své knize *Making Prehistory: Historical Science and the Scientific Realism Debate*.⁴⁸

Filosofie historie a historiografie prodělala skutečně zajímavý vývoj, který můžeme velmi volně shrnout v následujícím narativu: Zatímco Popper a Hempel považovali ideologii za něco, čeho se musí historikové, pokud možno, vyvarovat, a zaměřovali se zejména na otázky historické explanace, narativisté považují ideologii a společenské zasazení historiků za něco, co figuruje jako významný konstituent historického textu či narace – tedy předmětu zájmu filosofie historie. Historické narace ovšem nejsou ryzí fikce a mají vztah ke skutečné minulosti skrze kroniku. Narativisté obohatili filosofii historie o cenné analýzy jazyka, jež historikové užívají, a o analýzy toho, jak historikové syntetizují výsledky svého bádání do podoby uceleného textového výstupu určeného pro širší publikum.

Goldstein ovšem tento vývoj kritizuje a identifikuje společnou chybu: Hempel i narativisté nedokáží odhlédnout od textů, které historikové produkují, a nevšímají si konstituce přijímaných historických faktů – toho, jak minulost poznáváme či vytváříme. Srovnáme-li obraz his-

47 Např. Roth (2012).

48 Turner (2007).

torické disciplíny, který nabízí Goldstein, s vizí Haydena Whita, pak je zřejmé, že Goldsteina zajímá to, jak historik získává kroniku, tedy fáze předcházející tvorbu historie podle narativistické koncepce. Podle Goldsteina ovšem nelze tvrdit, že tvrzení obsažená v kronice referují ke skutečné minulosti, ale slouží primárně k vysvětlení přítomných důkazů. Historikové konstituují historickou minulost na základě empirických dat identifikovaných jako pozůstatky minulosti a důkazy pro určitou teorii o historické minulosti, jež je odlišná od skutečné minulosti. Navzdory tomu, že se Goldstein pečlivě snaží ukotvit svou filosofickou koncepci v historické praxi a ve vztahu důkaz – teorie, dochází u něj k radikálnímu kroku – k odmítnutí relevance skutečné minulosti pro historické bádání. Situovanost historika je pro takovou teorii zásadní. Třebaže Goldstein vliv ideového pozadí historika na finální podobu jeho výstupu příliš nerozvádí, zcela zřetelně si jej uvědomuje.

Závěrem této sekce můžeme konstatovat, že Goldsteinův antirealistický historický konstruktivismus, třebaže zaměřený proti historickému narativismu, zcela odsouvá představu reálné minulosti jakožto prubířského kamene historického bádání. Historická minulost je konstituovaná (konstruovaná) k tomu, aby vysvětlila současná empirická data. Rozpoznání a identifikování těchto dat je pak teoreticky podmíněné a je třeba se soustředit na specifika historické praxe a historického diskursu. Tato témata dnes rozvíjí zejména J. M. Kuukkanen a P. Roth.

Příběh, výzkum nebo kritické myšlení?

Tato závěrečná část práce je věnována zamyšlení nad tím, co nám může filosofie historie nabídnout tváří v tvář post-faktické situaci, které nyní čelíme. Historické bádání je bezpochyby komplexní a systematickou činností, která zkoumá celou řadu oblastí (politické dějiny, dějiny filosofie, dějiny každodennosti, dějiny literatury, dějiny sportu atd.) prostřednictvím obsáhlé množiny empirických dat (texty, fragmenty, artefakty, videozáznamy, digitální materiál, výpovědi svědků), využívá široké spektrum metod (interpretace, matematické modelování textu, spektrografická analýza, experimentální archeologie, orální historie, komparace atd.) a produkuje různorodé výstupy (texty, ilustrace, prostorové modely, rekonstrukce v původ-

ní velikosti či interaktivní aplikace). Zároveň je ovšem nezbytné s vážností respektovat výsledky narativistické filosofie historie, která zkoumá zvláštní povahu historických věd, zpochybňuje představu nadčasové historické objektivity ve formě ideální kroniky, poukazuje na kulturní, geopolitickou a dějinnou situovanost historika a zdůrazňuje přítomnost ideologických implikací v historických narativech. Historické narativy se nutně proměňují v čase, a to se děje nejen jako reakce na objevení či identifikaci nového důkazu, ale také vlivem společenských a politických změn. Historické narativy rovněž vykazují pluralitu a řady otázek (zahrnující příčiny konfliktů, revolucí, kolapsů, návazností intelektuálních tradic, původu určitých společenských praktik, formování národních států atd.) potencionálně postrádají vyhlídku na jednoznačné a definitivní rozřešení.

Nastíněná vize historie jakožto disciplíny zdánlivě nedává přílišnou naději v boji proti dezinformacím a zneužívání historických teorií v politickém boji o veřejné mínění. Fluidní povaha historických narativů se dá snadno zneužít ve prospěch narativů politických, přičemž je možné říci, že mezi nimi neexistuje jasně vymežitelný přechod. Historické teorie, vyučované ryze narativním přístupem na základních školách, pomáhají dotvářet naši národní či občanskou identitu a vytváříme si k nim specifický vztah. Narušování a kritika těchto narativů nemusí mít vždy podobu vědecké diskuse, naopak může mít formu boje proti establishmentu a prosazování domnělých hodnot našich předků. Historický revizionismus rovněž často reaguje na aktuální společenské problémy kritikou dosavadních narativů (např. těch, které jsou vyučovány na školách), což může vyvolávat efekt zpětného rázu (backfire effect) a odmítavý efekt k takovým revizím, jež posilují politický narativ odmítaný částí společnosti, což dále vede k posílení kompetitivních narativů. Třebaže narativisté trvají na určitém pojítku mezi skutečnou minulostí a historickými texty, jejich důraz na svobodu historika v jeho tvorbě sice dokáže zachytit pluralitu historických interpretací, ale neposkytuje jednoduché vodítko pro hodnocení historických narativů z hlediska „přesnosti“ či „autentičnosti“.

Může nám nějak pomoci příklon k historickému antirealismu? Vzdáme-li se skutečné minulosti jakožto prubířského kamene historického bádání, neocítáme se nutně ve slepé uličce. Historie nám má vysvětlit

přítomnost určitých empirických dat, pro jejichž explikaci potřebujeme komplexní model minulosti, která je konstruovaná, nikoliv nahlížená. Historikové pak přijímají takové narativy (modely), jež pod kritickým drobnohledem dokážou vysvětlit široké spektrum empirických dat a zároveň vykazují další epistemické ctnosti jako je koherence, přesnost či rozsah.⁴⁹ Třebaže je možné, že se nikdy nedovíme, zda tyto modely odpovídají skutečné minulosti, a jsme tak nuceni operovat s řadou kompetitivních teorií, můžeme stále usilovat o to nejlepší (hodnoceno dle epistemických ctností) vysvětlení daných dat. Nabízí se tak možnost specifikovat skutečnost, že mezi historiky panuje signifikantní konsensus o řadě témat, jako indikátor ověřené historické znalosti. Toto řešení naznačuje již Goldstein⁵⁰ a do podoby komplexní teorie v rámci filosofie historiografie jej pak dovádí Aviezer Tucker.⁵¹

Koncepce historického antirealismu působí ve srovnání s lidovým (realistickým) pohledem na historii krajně neintuitivně. Může ovšem přinášet cenné ponaučení o tom, jak historii vyučovat a na které prvky klást důraz. Narativní způsob sdělování výsledků historického bádání je pravděpodobně nejvhodnějším způsobem předávání historických poznatků, avšak přistupuje-li historik k historickému textu jako k důkazu, pak je jeho cílem právě překonání a abstrahování narativních prvků. Historie je především současným zkoumáním a kritickou činností. Historik sám je při práci s artefakty, texty a jinými důkazy konfrontován s řadou dezinformací, falešných zpráv a ideologických implikací. Při rozhovorech s pamětníky si musí být vědom celé řady kognitivních zkreslení a musí jejich znalost zahrnout do své metodologie. Historický výzkum na úrovni Goldsteinovy infrastruktury historie je do značné míry shodný s kritickým myšlením tak, jak mu běžně rozumíme v debatách o době post-faktické. Od současného uživatele sociálních sítí se vyžaduje obdobně kritický přístup ke zdrojům informací jako v případě historika. Je vhodné připomenout vyjádření významného anglického historika Davida Huma z jeho *Dějín Anglie*:

49 Viz Tucker (2004, s. 254–255).

50 Viz Goldstein (1996, s. 252–253).

51 Viz Tucker (2004, s. 23–45).

„Úděl historie je rozlišovat mezi zázračným a úžasným; odmítnout to první ve všech světských a lidských vyprávěních; pochybovat o tom druhém; a, jsme-li k tomu zavázáni skrze nezpochybnitelné svědectví, jako v tomto případě, přiznat přítomnost něčeho neobyčejného, přijmout alespoň to, co je konzistentní se známými fakty a okolnostmi.“⁵²

Porovnáme-li toto vyjádření s Humovou filosofickou kritikou zázraků v jeho *Zkoumáních*, pak je zřejmé, že Hume přisuzuje historikovi zcela zásadní kritickou roli v posuzování toho, co lze a co nelze považovat za zázračné.⁵³

Postavíme-li vedle sebe dva novinové články v periodikách na opačných koncích politického spektra pokrývající „stejnou“ událost zcela odlišným způsobem a s protichůdnými hodnoceními, pak se naše uvažování překvapivě podobá váhavému postoji historika analyzujícímu dva prameny podávající rozporný výklad. Nezanedbáváme tedy příležitost propagovat kritické myšlení a možnost naučit opatrnosti při práci s různými zdroji, když historii prezentujeme jako jeden dlouhý příběh o minulosti?

Lidové chápání historie jakožto vyprávění o událostech v minulosti do značné míry diktuje to, jak vypadají hodiny dějepisu na školách. Třebaže klademe důraz na chápání historických událostí „v kontextu“, je třeba pamatovat na to, že nemáme k dispozici žádný definitivní historický kontext a ve skutečnosti volíme pouze mezi dostupnými modely, které pouze činíme relevantními na základě cílového narativu. Taková relativizace historie ovšem není, alespoň na nižších vzdělávacích stupních, žádoucí, stejně jako není možné žáky základních a středních škol učit aktuální historické metodologii. Avšak nápad využít širší spektrum učebních materiálů a konfrontovat studenty s prameny a důkazy nevyplývá

52 Hume (1983, s. 276).

53 Je třeba mít na paměti, že zde prezentovaná snaha ukázat Davida Huma jakožto koherentního myslitele, nerozlišujícího mezi užitím pojmu ve svém historickém a ve svém filosofickém textu a neměnicího mezi jednotlivými díly svá stanoviska, může být zavádějící. Do skutečné Humovy mysli v minulosti nemáme přístup a můžeme pouze usilovat o rozpoznání intencí v dostupných a identifikovaných textech. Interpretujeme-li Huma jako absolutně koherentního a neomylného, pak pravděpodobně podléháme mýtu koherence, jak ho vymezil Quentin Skinner. Viz Skinner (1969, s. 16–18).

pouze z historického antirealismu, neboť snaha o implementaci nových pedagogických postupů je považována za perspektivní také v pedagogické literatuře.⁵⁴ Van Hover et al. pak zmiňují, že:

„Vyučování konceptu důkazu k podpoře růstu znalostí a kritického interdisciplinárního myšlení je vyzývavým, ale zásadním komponentem ve výuce budoucích občanů.“⁵⁵

Učitelé si uvědomují, že takový přístup školí žáky kritickému myšlení a zároveň jim umožňuje lépe přiblížit výsledky historického bádání. Vyučovací hodiny tak jsou více interaktivní a pro studenty přínosnější. Tento přístup nemůže samozřejmě zcela nahradit ryzí předávání předem ošetřených historických narativů, avšak rozšiřuje obyčejný dějepis o aspekt kritického myšlení, kterého si dnes v době post-faktické velmi ceníme. Školství také může využít široké nabídky výstupů historického bádání, nikoliv pouze texty. Je možné do výuky implementovat návštěvu muzeí, skanzenů a dalších historických rekonstrukcí, které názorněji ukazují vztah historických reprezentací k důkazům a proces historické konstituce. Studium antické historie tak může být doplněno o cvičení s fragmentárními a protiřečícími si prameny, zatímco na propagandistických materiálech druhé světové války (popř. studené války) je možné ukázat historické prameny, které úmyslně klamou.

Ryzí předávání kanonizovaných narativů je ve školství přítomno nejen v hodinách dějepisů, ale také v případě společenských věd a dějin filosofie. Takový přístup, bez toho, že by byl doplněn o metodologické přesahy, vzbuzuje dojem jediného správného narativu o skutečné minulosti, aniž by byla zřejmá situovanost současného člověka jakožto poznávajícího subjektu a také ideologické pozadí předávaných vyprávění. Doplnění výuky historie o zprostředkovanou interakci s prameny a důkazy tuto potencionálně nebezpečnou iluzi nabourává a doplňuje výuku o trénink v kritickém myšlení, které se v éře dezinformací, falešných zpráv a manipulací stává nezbytnou dovedností.

54 Např. Labischová (2015), van Hover a kol. (2016) nebo Barton (2003). Pro experimentální výzkum týkající se výuky kritického myšlení v rámci historického kurzu, viz McLaughlin & McGill (2017).

55 Van Hover et al. (2016, s. 216).

Literatura

- Ankersmit, F. R. (1986): „The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History.“ *History and Theory* 25 (4): 1–27.
- Ankersmit, F. R. (1998): „Hayden White’s Appeal to the Historians.“ *History and Theory* 37 (2): 82–193.
- Barton, K. C. & Levstik, L. S. (2003): „Why Don’t More History Teachers Engage Students in Interpretation?“ *Social Education* 67 (6): 358–361.
- Bezpečnostní informační služba (2018): „Výroční zpráva Bezpečnostní informační služby za rok 2017.“ In *Bezpečnostní informační služba* [online] [cit. 24. 5. 2019]. Dostupné z: <https://www.bis.cz/public/site/bis.cz/content/vyrocní-zpravy/2017-vz-cz.pdf>.
- Birner, J. (2018): „Karl Popper’s The Poverty of Historicism after 60 years.“ *Metascience* 27 (2): 183–193.
- Collingwood, R. G. (1994): *The Idea of History*. Oxford University Press, Oxford.
- Danto, A. C. (2013): „Hayden White and Me: Two Systems of Philosophy of History.“ In: *Philosophy of History After Hayden White*, ed. R. Doran, Bloomsbury, London, 2013, s. 109–117.
- Dewulf, F. (2018): *A Genealogy of Scientific Explanation The Emergence of the Deductive-Nomological Model at the Intersection of German Historical and Scientific Philosophy*. Thesis. Ghent University, Ghent.
- Domanska, E. (1998): „Hayden White: Beyond Irony.“ *History and Theory* 37 (2): 173–181.
- Domanska, E. (2008): „A conversation with Hayden White.“ *Rethinking History* 12 (1): 3–21.
- Ginzburg, C. (2012): *Thread and Traces*. University of California Press, Berkeley.
- Goldstein, L. J. (1962): „Evidence and Events in History.“ *Philosophy of Science* 29 (2): 175–194.
- Goldstein, L. J. (1976): *Historical Knowing*. University of Texas Press, Austin, London.

- Goldstein, L. J. (1986): „Impediments to Epistemology in the Philosophy of History.“ *History and Theory* 25 (4): 82–100.
- Goldstein, L. J. (1996): *The What and the Why of History: Philosophical Essays*. Brill, Leiden.
- Harsin, J. (2018): „Post-Truth and Critical Communication Studies.“ In *Oxford Research Encyclopedia of Communication*, ed. J. Nussbaum. Oxford University Press, Oxford, s. 1–36.
- Hayhoe, K., Basurto, X. & Brossard, D. (2017): „Post-Truth Predicaments.“ *Nature* 541: 425–27.
- Heit, H. (2018): „,there are no facts...’: Nietzsche as Predecessor of Post-truth?“ *Studia Philosophica Estonica* 11: 44–63. Dostupné na: <https://ojs.utlib.ee/index.php/spe/article/view/14404>.
- Hempel, C. G. (1942): „The Function of General Laws in History.“ *The Journal of Philosophy* 39 (2): 35–48.
- Hempel, C. G. (1967): *Philosophy of Natural Science*. Pearson Education; český překlad (P. Hromek) *Filosofie přírodních věd*, Červený Kostelec, Ostrava, 2015.
- Horský, J. (2017): „Co si dnes počít s narativními kritikami dějepisectví?“ *Dějiny – Teorie – Kritika* (2): 335–352.
- Horský, J. (2008): „Co je to ‚národní rámeček‘? Několik poznámek, otázek a úvah na okraj článku Miloše Řezníka.“ *Dějiny – Teorie – Kritika* (2): 274–292.
- Hume, D. (1983): *History of England: From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. Liberty Fund, Indianapolis.
- Kalela, J. (2012): *Making History: The Historian and Uses of the Past*. Palgrave Macmillan, New York.
- Kansteiner, W. (1993): „Hayden White’s Critique of the Writing of History.“ *History and Theory* 32 (3): 273–295.
- Kuukkanen, J. M. (2015): *Postnarrativist Philosophy of Historiography*. Palgrave Macmillan, London.
- Labischová, D. (2015): „Historický pramen a badatelsky orientované učení v německých učebnicích dějepisu.“ *Historica. Revue pro historii a příbuzné vědy* 6 (2): 196–211.

- McLaughlin, A. C. & McGill, A. E. (2017): „Explicitly Teaching Critical Thinking Skills in a History Course.“ *Science and Education* 26 (1–2): 93–105.
- Murphey, M. G. (2009): *Truth and History*. State University of New York Press, New York.
- Nowell-Smith, P. H. (1977): „The Constructionist Theory of History.“ *History and Theory* 16 (4): 1–28.
- O’Sullivan, L. (2006): „Leon Goldstein and the Epistemology of Historical Knowing.“ *History and Theory* 45 (2): 204–228.
- Popper, K. R. (1957): *The Poverty of Historicism*. The Beacon Press, Boston.
- Rosenberg, A. (2011): *The Atheist's Guide to Reality*. W. W. Norton & Company, New York.
- Roth, P. A. (2012): „The Pasts.“ *History and Theory* 51 (3): 313–339.
- Roth, P. A. (2017): „Essentially narrative explanations.“ *Studies in History and Philosophy of Science* 62: 42–50.
- Skinner, Q. (1969): „Meaning and Understanding in the History of Ideas.“ *History and Theory* 8 (1): 3–53.
- Skinner, Q. (2002): *Visions of Politics, Volume I: Regarding Method*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Smith, A. D. (2000): *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. Polity Press, Cambridge.
- Špecián, P. (2016): „Konec se blíží? Kritické připomínky k teorii kolapsů.“ *Teorie vědy. Theory of Science* 38 (4): 425–448.
- Trout, J. D. (2002): „Scientific Explanation And The Sense Of Understanding.“ *Philosophy of Science* 69: 212–233.
- Tucker, A. (2004): *Our Knowledge of the Past: A Philosophy of Historiography*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Turner, D. (2007): *Making Prehistory: Historical Science and the Scientific Realism Debate*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Van Hover, S., Hicks, D. & Dack, H. (2016): „From Source to Evidence? Teachers' Use of Historical Sources in Their Classrooms.“ *The Social Studies* 107 (6): 209–217.

- White, H. (1973): *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- White, H. (1978): *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. The John Hopkins University Press, Baltimore.
- White, H. (1982): „The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation.“ *Critical Inquiry* 9 (1): 113–137.
- Wright, G. H. (1971): *Explanation and Understanding*. Routledge & Kegan Paul, London; český překlad (P. Urban a kol.) *Vysvětlování a rozumění*, Filosofia, Praha, 2012.
- Zeleňák, E. (2015): „Úvod do kritickej filozofie histórie I.“ VERBUM – vydavateľstvo KU, Ružomberok.
- Zeleňák, E., ed. (2013): *Mnohotvárnosť Haydena Whita*. Chronos, Bratislava.

Abstract

Role of History in the Era of Post-truth

What is the role of history in the age of post-truth? Can philosophy of history help us to hedge against deliberate misuse of historical narratives on ideological grounds? This paper aims to inquire into the philosophical reflections of history and their relation to ideologies. It is shown that during the inception of this field of philosophy, philosophers like Karl Popper or C. G. Hempel aimed to eliminate political and ideological colouring from history. However, the narrativist insight of Hayden White implies that such task is unattainable and historical writing is necessarily ideological. Antirealist philosophy of history, embodied by L. J. Goldstein, even discarded the real past as a goal of historical research and accented the situatedness of historians in relation to their evidence. It is argued that the outlined version of historical antirealism approaches history as a present kind of inquiry that shares many features with critical thinking and focuses mainly on the examination of empirical data that require the postulation of an inaccessible past. This resemblance should be highlighted by teaching history as an inquiry, not a mere story.

Key words: philosophy of history, narrativism, antirealism, critical thinking

Černín, D. (2019): „Role historie v době post-faktické.“ *Filosofie dnes* 11 (1): 116–140. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz

ČASOPIS
PRO
SOUČASNOU
FILOSOFII

