Evropský sociální fond
Praha & EU: Investujeme do vaší budoucnosti

Sylabus inovovaného předmětu FIL901 - Filosofie a metodologie vědy (NF - ZS 2011/2012 - doktorská studia)

Kód předmětu:	FIL901
Název v jazyce výuky:	Filosofie a metodologie vědy
Název česky:	Filosofie a metodologie vědy
Název anglicky:	
Způsob ukončení a počet kreditů:	**zkouška (0 kreditů)** (Jeden ECTS kredit odpovídá 26 hodinám studijní zátěže průměrného studenta.)
Forma výuky:	Prezenční studium: 0/0; Kombinované studium: 0/0 (počet hodin přednášek týdně / počet hodin cvičení týdně)
Jazyk výuky:	čeština
Doporučený typ a ročník studia:	doktorský: 1
Semestr:	ZS 2011/2012 - doktorská studia - NF
Vyučující:	doc. PhDr. Karel Pstružina, CSc. (garant)
Výchozí předměty:	žádné
Zaměření předmětu:	Předmět poskytuje posluchačům doktorandského studia hlubší vhled do problematiky filosofických předpokladů vývoje a metodologie věd, jakož i orientaci v otázkách sociologických přístupů k vědě jako sociální instituci.
Výstupy předmětu:	Po úspěšném absolvování budou studenti schopni hlubšího vhledu do problematiky filosofických předpokladů vývoje a metodologie věd, jakož i do problematiky sociologických přístupů k vědě jako sociální instituci.

Metody výuky a studijní zátěž (počet hodin studijní zátěže):

Druh	Prezenční studium	Kombinované studium
Účast na přednáškách	50 h	50 h
Příprava semestrální práce	0 h	0 h
Příprava prezentace	30 h	30 h
Příprava na závěrečnou ústní zkoušku	50 h	50 h
Celkem	**130 h**	**130 h**

Požadavky na ukončení (váha):

Druh	Prezenční studium	Kombinované studium
Aktivita na přednáškách/cvičeních/seminářích	20 %	20 %
Vypracování semestrální práce	30 %	30 %
Absolvování závěrečné ústní zkoušky	50 %	50 %
Celkem	**100 %**	**100 %**

Zvláštní podmínky a podrobnosti:
žádné

Literatura:

Typ	Autor	Název	Místo vydání	Nakladatel	Rok	ISBN
Z	PSTRUŽINA, K.	Svět poznávání : (k filozofickým základům kognitivní vědy)	Olomouc	Nakladatelství Olomouc	1998	80-7182-074-1
Z		Pojednání o lidském myšlení	Praha	Ekopress	2005	80-86119-89-0
Z	PSTRUŽINA, K.	Etudy o mozku a myšlení	Praha	Vysoká škola ekonomická	1994	80-7079-280-9
Z	HORGAN, J.	The End of science : facing the limits of knowledge in the twilight of the scientific age	Reading	Addison-Wesley	1996	0-201-62679-9
Z	POPPER, K. R.	Život je řešení problémů : o poznání, dějinách a politice	Praha	Mladá fronta	1998	80-204-0686-7
Z	FEYERABEND, P. K.	Rozprava proti metodě	Praha	Aurora	2001	80-7299-047-0
Z	DAVIDSON, D.	Subjective,	Oxford	Clarendon	2001	0-19-

		intersubjective, objective				823753-7
Z	HOLTON, G. J.	Advancement of science and its burdens : with a new introduction	Cambridge	Harvard University	1998	0-674-00530-9
Z	HOLTON, G. J.	Věda a antivěda	Praha	Academia	1999	80-200-0717-2
D	WEBER, M.	K metodológii sociálnych vied	Bratislava	Pravda	1983	990000294X
D	ECCLES, J. -- POPPER, K.	The Self and its Brain				990000303X
D	KUHN, T.	Štruktúra vedeckých revolúcií	Bratislava	Pravda	1981	990000304X
D	TONDL, L.	Věda, technika a společnost	Praha	Filosofia	1994	990001010X
D	RUSSELL, B.	Logika, věda, filozofie, společnost	Praha	Svoboda-Libertas	1993	80-205-0219-X
D		Filosofie vědy	Praha	Svoboda	1968	
D	GOLDMAN, L.	Humanitní věda a filosofie	Praha	Svoboda	1967	990001013X
D	FULLER, S.	Philosophy of Science and Its Discontents	New York	The Guilford Press	1993	990001014X
D	HARRÉ, R.	The Philosophies of Science		Oxford University Press	1988	990001015X
D	POPPER, K.	Conjectures and Refutation	London		1963	990001016X
D		Pojednání o lidském myšlení II. Praha, Ekopress 2007				

Z základní literatura

D doporučená literatura

Studijní materiály ke kurzu

FIL901 - Filosofie a metodologie vědy

Logika a metodologie vědy (Miroslav Vacura) **str. 6**

Základy empirického výzkumu societální skutečnosti (Petr Špecián) **str. 79**

Apriorismus vs aposteriorismus (Ján Pavlík) **str. 166**

Obsah

1 Počátky axiomatické metody **7**
Eukleidova geometrie . . . 9

2 René Descartes **11**

3 Francis Bacon **15**
Nové organon . . . 16
Idoly . . . 18
Logika . . . 18
Etika . . . 19

4 J. S. Mill **21**
Sémantika . . . 22
Propozice . . . 25
Odvozování . . . 28
Nutné pravdy . . . 31

5 Henri Poincaré **37**

6 Gottlob Frege **39**
Proti psychologismu . . . 39
Pojmové písmo . . . 40
Věta a myšlenka . . . 41
Tvrzení, otázka a rozkaz . . . 42
Funkce a argument . . . 43
Pojem čísla a charakter matematiky . . . 45
Smysl a význam . . . 47

7 Bertrand Russell **50**
Označování a teorie určitých popisů . . . 50
Russellova teorie poznání . . . 53
Russellův paradox . . . 54
Logický atomismus . . . 56

8 Logický positivismus **58**
Postavení filosofie v systému věd . . . 58
Nové založení vědy . . . 60
Pseudověty metafyziky . . . 62

9 W. V. O. Quine **67**
Dvě dogmata empirismu 67
Analytičnost výroku 67
Redukcionismus a verifikační teorie 69
Holismus 70
Naturalizovaná epistemologie 70
Evidence 71
Reference a ontologie 73
Neurčitost překladu 75

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17//3.1.00//32102

Kapitola 1

Počátky axiomatické metody

Slovo axiom pochází z řeckého podstatného jména αξιομα, které znamená to, co je považováno za hodnotné, vážené nebo správné. Toto slovo pak etymologicky souvisí se slovesem αξιοειν, znamenajícím vážit si něčeho a s přídavným jménem αξιος, znamenající hodnotný nebo vážený.

Už Aristotelés (384-322), dříve než započne se studiem substance ve své Metafysice Γ, se nepřímo zmiňuje o tom, že první zásady, které při své práci používá matematika, se zvou axiomy. [1]

λεκτέον δὲ πότερον μιᾶς ἢ ἑτέρας ἐπιστήμης περί τε τῶν ἐν τοῖς μαθήμασι καλουμένων ἀξιωμάτων καὶ περὶ τῆς οὐσίας. φανερὸν δὴ ὅτι μιᾶς τε καὶ τῆς τοῦ φιλοσόφου καὶ ἡ περὶ τούτων ἐστὶ σκέψις· ἅπασι γὰρ ὑπάρχει τοῖς οὖσιν ἀλλ᾽ οὐ γένει τινὶ χωρὶς ἰδίᾳ τῶν ἄλλων. καὶ χρῶνται μὲν πάντες, ὅτι τοῦ ὄντος ἐστὶν ᾗ ὄν, ἕκαστον δὲ τὸ γένος ὄν· ἐπὶ τοσοῦτον δὲ χρῶνται ἐφ᾽ ὅσον αὐτοῖς ἱκανόν, τοῦτο δ᾽ ἔστιν ὅσον ἐπέχει τὸ γένος περὶ οὗ φέρουσι τὰς ἀποδείξεις· ὥστ᾽ ἐπεὶ δῆλον ὅτι ᾗ ὄντα ὑπάρχει πᾶσι τοῦτο γὰρ αὐτοῖς τὸ κοινό᾽ν, τοῦ περὶ τὸ ὂν ᾗ ὂν γνωρίζοντος καὶ περὶ τούτων ἐστὶν ἡ θεωρία. διόπερ οὐθεὶς τῶν κατὰ μέρος ἐπισκοπούντων ἐγχειρεῖ λέγειν τι περὶ αὐτῶν, εἰ ἀληθῆ ἢ μή, οὔτε γεωμέτρης οὔτ᾽ ἀριθμητικός, ἀλλὰ τῶν φυσικῶν ἔνιοι, εἰκότως τοῦτο δρῶντες· μόνοι γὰρ ᾤοντο περί τε

Dále je třeba říci, zda zkoumání zásad, jež se v matematice zvou axiomy, je úkolem téže vědy, která se zabývá podstatou věcí, či jiné. Je zřejmé, že zkoumání axiomů náleží jedné vědě, a to vědě filosofově. Neboť axiomy platí o všem co jest, nikoli jen o některém zvláštním oboru jsoucna s vyloučením ostatních. A každý jich užívá protože platí o jsoucnu jako jsoucnu a každý jednotlivý rod je jsoucí. Ovšem pokaždé se jich užívá jenom potud, pokud je jich třeba, to jest kam až sahá rod, pro nějž se podávají důkazy. Protože je zřejmé, že axiomy se týkají všeho jsoucna jako jsoucna, ...jejich zkoumání připadá tomu, kdo poznává jsoucno jako jsoucno. Z toho důvodu nikdo, ani geometr, ani aritmetik, jehož zkoumání se týče zvláštního oboru, nepokouší se o nich něco říci, zda jsou pravdivé či nikoli; pouze někteří fyzikové.

Úryvek 1: Aristotelés. *Metafyzika*. 1005a20.

Následně ukazuje, že tyto první zásady jsou používány matematiky, fyziky a vůbec všemi, přesto nikomu z těchto nepřísluší zkoumat samotné tyto zásady co do jejich povahy, nýbrž to přísluší jen filosofovi.

Tyto Aristotelovy úvahy se zdají naznačovat, že už v jeho době, byl axiomatický přístup k aritmetice, geometrii a fyzice známý či dokonce rozšířený. [2] Axiomatický přístup

[1] Aristotelés 1005a20

[2] Aristotelés následně definuje jakožto svůj základní axiom slavný princip sporu: „Takový počátek tedy, jak patrno, je ze všech nejjistější; a v našem vyjádření zní takto: *Totéž nemůže zároveň náležet a*

sám pak spočívá v tom, *nalézt v dané oblasti malou skupinu základních principů, jejichž pravda je zřejmá, a z nichž je možno další pravdivé věty dané oblasti odvodit.* Samotná pravdivost nalezených axiomů pak nespadá do oblasti zkoumání speciálních věd, ale je předmětem filosofie. Za první a základní dílo, používající axiomatickou metodu se pokládají *Elementy* o generaci mladšího geometra Euikleida (325-265 před.n.l.). Ačkoliv existují domněnky, že jeho dílo je z části kompilací výsledků jeho předchůdců, většina autorů připisuje práci jako celek i samotné založení axiomatického přístupu samotnému Euikledovi. Částečně i proto, že naše znalosti o axiomatikách v aritmetice, geometrii i fysice před jeho knihou, tedy těch, které měl pravděpodobně namysli Aristotelés, jsou mizivé.

Z doby před Aristotelem víme především o znamenitém filosofovi a matematikovi Thálétu Milétském (624-547 před n.l.), který, jak píše řecký historik Proclus,[3] „. . . nejprve jel do Egypta, a následně přinesl své znalosti [geometrie] do Řecka. Sám objevil mnoho zákonitostí a naznačil svým následovníkům principy ležící v základech nesčetně dalších“. Nicméně z Egypta axiomatická metoda pravděpodobně nepochází, protože jakkoli byli staří egypťané schopnými matematiky, jejich výpočty byly ryze prakticky orientované, a podle dochovaných záznamů tak ryze teoretickým konstruktem, jakým axiomatika bezesporu je, nedisponovali.[4] Sám Thálés podle legendy, jak nás spravuje Herodotés, předpověděl (na rok) zatmění Slunce, které nastalo 28. května 585, přičemž dodnes není vysvětleno, jak se mu to, s použitím znalostí, které měl k dispozici, podařilo. Někteří matematici se domnívají, že Thálés použil při výpočtu Babylónský *saros*, solární cyklus 18 let, 10 dní, 8 hodin, ale jeho znalost není doložena, a pro moderní astronomii jej objevil až Halley. Existují i skeptické názory, že se jednalo o prostý Thálésův odhad nepodložený výpočtem, případně že se jedná o zcela smyšlenou legendu[5]. Není známo, jestli Thálés napsal nějaké knihy, pokud ano, jsou už dlouho ztraceny, neboť je už ani Aristotelés neměl k dispozici.

Velký význam v rozvoji matematiky lze připisovat i škole Pythágorově (569-467), která se určitě geometrií zabývala (i když není zcela jisté, že teorém připisovaný jejímu zakladateli jím byl skutečně objeven). [6] Nevíme opět o tom, zda-li Pythagoras sám něco napsal; pokud ano, nic se nedochovalo. Škola, kterou kolem sebe vybudoval, měla zpola charakter náboženské sekty a byla velmi uzavřená a mnoho ze svého učení střežila jako tajemství. Jak nás spravuje Porfyrios,[7] Pythágorův otec Mnesarchus byl obchodníkem a se svým synem velmi mnoho cestoval. Ačkoli se předpokládá, že největší část svého dětství strávil mladý Pythágorás v Samosu, žil také dlouhou dobu v Tyře (Tyre), kde byl vyučován chaldejci a učeným syřany. Pravděpodobně také navštívil Itálii. Přibližně ve svých 19-ti letech se setkal také s Thálétem a jeho žákem Anaximandrem v Milétu,

nenáležet témuž a v témž vztahu.“ 1005b18

[3]Proclus. *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements.* Princeton: Princeton University Press, 1992.

[4]Jindřich Bečvář, Martina Bečvářová and Hana Vymazalová. *Matematika ve starověku. Egypt a Mezopotámie.* Praha: Prometheus, 2003.

[5]O. Neugebauer. *The exact sciences in antiquity.* Providence, 1957.

[6]Dnes se na základě mezopotámských klínopisných tabulek předpokládá, že „Pythágorovu větu“ znali již staří babylóňané v období 1900-1600 před n.l. (D. Fowler and E. Robson. “Square root approximations in old Babylonian mathematics: YBC 7289 in context”. In: *Historia Math.* 25.4 (1998), pp. 366–378)

[7]Porfirios. *Vita Pythagorae.*

jehož přednášek o matematice se prý nějakou dobu zúčastňoval. Thálés také poradil Pythágorovi, aby se jel učit matematice do Egypta kam Pythágorás také posléze odcestoval. Po nějaké době se dostal, snad jako válečný zajatec i do Babylonu, kdy poté co byl z důvodů blízkých vztahů s vládcem Samosu osvobozen, studoval matematiku u tamních kněží.

Zdá se tedy, že řecká matematika má delší historii než jak se může zdát z kusých informací, které my dnes máme, a vlastně si ani nemůžeme být jisti, kde tak významný koncept, jako axiomatizace, který je obvykle připisován Eukleidovi, vznikl. Už Aristotelův žák Eudémus z Rhód přitom sepsal *Dějiny geometrie*, dílo, na které odkazuje Proclus,[8] kolem roku 440 před.n.l., jež je však rovněž dlouho ztraceno.

Někteří autoři pak považují Eukleidovu geometrii za dílo řeckého ducha, antiky, a ačkoli nemopažují samotné Eukleidovo autorství axiomatického přístupu za nadevší pochybnost prokázané, nepochybují o řeckém původu základních myšlenkových vzorů. Například P. Vopěnka k tomu říká:[9]

> Při rozumějícím pohledu zjednaném antickým výkladem světa se pochopitelně ani geometrickým světem nezabýváme proto, aby nám sloužil, ale proto, abychom ho poznali. Geometrický svět neslouží nám, ale pravdě. Barbar, jemuž je ideál pravdy neznámý, nechápe služby, jež geometrický svět poskytuje, a nedovede se tudíž dobrat smyslu geometrie.

Znalosti, které máme například o egyptském matematice a geometrii, která byla orientována ryze utilitárně, k řešení konkrétních problémů, mu v tomto pojetí dávají za pravdu.[10]

Každopádně je tedy zřejmé, že dějiny geometrie nezačínají Eukleidem, jak se dnes v populárním podání traduje, ale kdesi hluboko v temnotě historie.

Eukleidova geometrie

Ale vraťme se k Eukleidovi a k jeho výkladu geometrie. Význačným je na jeho knize *Elementy*, vyjma toho, že se jedná o nejstarší systematické matematické dílo, které se zachovalo, především způsob, jak je sepsána.

V úvodu spisu najdeme 23 definic vymezující přesně výrazy použité ve spise. První tři definice říkají:

1. Bod je to, co nemá části.
2. Úsečka je délka bez šířky.
3. Na koncích úsečky jsou body.

Eukleidovy axiomy (*zásady*):

1. Veličiny témuž rovné i navzájem rovné jsou.
2. Když se přidají veličiny rovné k rovným, i celky jsou si rovny.

[8] Proclus, op. cit.
[9] Petr Vopěnka. *Úhelný kámen evropské vzdělanosti a moci.* Praha: Práh, 1999, Str. 33.
[10] Bečvář, Bečvářová and Vymazalová, op. cit.

3. A odejmou-li se od rovných rovné, zbývající části rovny jsou.
4. A co se navzájem kryje, navzájem rovno jest.
5. A celek je větší než díl.

Tyto zásady jsou pak platné jak pro délky (a tudíž i pro základní aritmetiku), tak i pro plochy a objemy. P. Vopěnka se přitom domnívá, že právě tyto zásady jsou nejstarší a mají původ v předeukleidovských spisech.[11]

Eukledés dále uvádí pět známých postulátů, které (až na pátý) mají v podstatě charakter elementárních nejjedonušších úloh, které musíme zvládnout, chceme-li geometrickými konstrukcemi vytvářet geometrické objekty:[12]

1. Z kteréhokoli bodu, ke kterémukoliv bodu lze vést úsečku.
2. Úsečku lze (nepřetržitě rovně) prodloužit v přímku.
3. Z jakéhokoli středu a jakýmkoli poloměrem lze narýsovat kružnici.
4. Všechny pravé úhly jsou si rovny.
5. Když přímka, protínající dvě přímky, tvoří na téže straně vnitřní úhly menší dvou pravých, pak ty dvě přímky prodlouženy jdouce do nekonečna, se sbíhají na té straně, kde jsou úhly menší dvou pravých.

S použitím tohoto formálního aparátu pak Eukleidés postupně dokazuje řadu tvrzení. Jako příklad si uvedeme první z nich:

Věta: *(Je možné) zkonstruovat rovnostranný trojúhelník nad danou úsečkou.*

Konstrukce:

1. Je zadána úsečka AB.
2. Narýsujeme kružnici BCD se středem A a poloměrem AB (postulát 3).
3. Narýsujeme kružnici ACE se středem B a poloměrem AB (postulát 3).
4. Průsečík kružnic označíme C.
5. Bod A spojíme s bodem C (postulát 1).
6. Bod B spojíme s bodem C (postulát 1).
7. Protože A je středem kružnice BCD tak je AC shodné AB (definice 15). [13]
8. Protože B je středem kružnice ACE tak je BC shodné BA (definice 15).
9. Tudíž jsme narýsovali rovnostranný trojúhelník.

[11] Důvodem je, že některé axiomy lze z jiných dokázat sporem (například čtvrtý ze třetího), což je metoda používaná v *Základech* běžně. Naopak Eukleidés používá zásadu provnatelnosti veličin stejného druhu, kterou však ve svém seznamu neuvádí, a další princip, explicitně uváděný také pouze eleaty: „Co nemá velikost, to přidáno k něčemu, velikost nezvětšuje“. Vopěnka, op. cit., pp. 38,177.

[12] Ibid., str. 193.

[13] Definice 15: Kružnice je rovinný tvar, tvořený jedinou čarou (obvodem), takovou, že všechny úsečky směřující k obvodu ze bodu ve středu kruhu, jsou stejně dlouhé.

Kapitola 2

René Descartes

Vědeckou metodou se Descartes zabývá zejména ve svém kratším spise *Rozprava o metodě*, který je rozčleněn na šest oddílů. První část obsahuje předběžné úvahy o povaze rozumu, vědeckého zkoumání a věd a také řadu autobiografických poznámek. V druhé části představuje autor základní pravidla své vědecké metody. Ve třetí části nalezneme pravidla „morálky“ odvozená z Descartovy vědecké metody a ve čtvrté princip pochybnosti a následující pokus o důkaz Boha a lidské duše. V pátém oddíle pak řešení některých konkrétních vědeckých problémů a šestý závěrečný oddíl obsahuje přehled toho, co autor pokládá za vhodný předmět dalšího bádání.

V úvodu celého textu Descartes dochází k přesvědčení, že co do zdravého rozumu, neboli „schopnosti správně uvažovat a rozpoznávat pravdivé od klamného“ jsou si lidé od přirozenosti rovni, tudíž rozličnost názorů musí pocházet z nějakých jiných příčin, než že by jedni lidé byli rozumější než jiní. Tou jinou příčinou je pro Descarta rozdílná *metoda* myšlení u různých lidí, neboli to, že „vedeme své myšlenky různými cestami“, někdo jde k cíli přímo, někdo oklikou, někdo se dokonce od cíle vzdaluje. Analogie s cestou pak vychází ze samotného etymologického základu slova metoda – řeckého μεθοδος, vzniklého spojením μετα (za) + ὁδος (cesta).[1] Správná metoda je přitom vždy věcí správného používání rozumu, věcí „přirozeného světla našeho ducha“.[2]

Druhý oddíl Descartova textu je z hlediska metodologie ústřední. Descartes nejprve říká, že naše myšlení je od dětsví vedeno učiteli a přirozenými sklony, ty jsou ovšem často v rozporu, přičemž ani jedno nám neradí vždy to nejlepší. Proto se on sám rozhodl všechno dosavadní poznání, které za svůj život získal znovu prověřit a nadále důvěřovat jen tomu, co tímto testem rozumu projde. Aby Descartes mohl ve svém zkoumání pokračovat stanovuje čtyři základní metodlogická pravidla:

> První bylo, nepřijímat nikdy žádnou věc za pravdivou, již bych s evidencí jako pravdivou nebyl poznal: tj. vyhnout se pečlivě ukvapenosti a zaujatosti; a nezahrnovat nic víc do svých soudů než to, co by se objevilo tak jasně a zřetelně mému duchu, abych neměl žádnou možnost pochybovat o tom.[3]

Inspirací Descartovi byla samozřejmě matematika a speciálně geometrie – explicitně zmiňuje „dlouhé řetězy docela prostých a snadných důvodů, jichž geometrové obvykle používají, aby došli svých nejnesnadnějších závěrů“,[4] čímž jsou míněny geometrické důkazové postupy, které nalézáme už u Eukleida. Počátkem těchto postupů musím být vždy *evidentní* východiska, axiomy. Je otázkou jak přesně chápe evidenci Descartes. Zdá se, že

[1] René Descartes. *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda, 1992, str. 7.
[2] Ibid., str. 12.
[3] Ibid., str. 17.
[4] Ibid., str. 17.

připouští možnost uznat za evidentně pravdivou i tezi, ke které jsme došli sérií postupných evidentních kroků z evidentních východisek. Tedy že i komplikovaná geometrická tvrzení, nebo pokročilá tvrzení filosofie či přírodních věd, jím mohou být chápána jako evidentní, pokud jsme k nim dospěli správnou metodou.

První princip je zároveň i hlavním principem *metodické pochybnosti* (neboli metodické skepse). Metodickou skepsi je třeba rozlišovat od *skepse* jakožto programového filosofického postoje, např. u antických skeptiků, jakými byli Aenesidemus, Pyrrhón z Élidy nebo Sextus Empiricus. Metodická skepse chápe pochybnost jako nástroj k dosažení (vysokého stupně) jistoty, tudíž pochybnost je nakonec při úspěšné aplikaci metody překonána a je dosaženo vědění. Oproti tomu skepticismus jako filosofický postoj odmítá možnost jistého či pravdivého vědění vůbec, tedy naopak tvrdí, že pochybnost překonána býti nemůže, tudíž je jediným filosoficky oprávněným postojem ke všem otázkám.

Metodickou pochybnost Descartes aplikuje na řadu problémů, přičemž v samotné *Rozpravě* v páté části demonstruje použití této metody na základní metafyzické otázky existence duše a Boha. Základním krokem metodické pochybnosti je pak „zavrhnout jako naprosto klamné vše, o čem bych mohl smyslit sebemenší pochybnost, abych tak viděl, nezustane-li pak přece něco docela nepochybného.“[5]

> Druhé, rozdělit každou z otázek, jež bych prozkoumával, na tolik částí, jak je jen možno a žádoucno, aby byly lépe rozřešeny.[6]

Každý problém je třeba rozdělit na elementární podproblémy, které je možno řešit postupně a které jsou natolik jednoduché, že pravdivost řešení můžeme nahlédnout evidentně.

> Třetí, vyvozovat v náležitém pořadí své myšlenky, počínaje předměty nejjednodušími a nejsnáze poznatelnými, stoupaje povlovně jakoby ze stupně na stupeň až k znalosti nejsložitějších, a předpokládaje dokonce řád i mezi těmi, jež přirozeně po sobě nenásledují.[7]

Tento princip opět odpovídá geometrickému vzoru. Výklad Eukleidových *Základů* začíná odvozováním nejjednodušších tvrzení, bezprostředně vyvoditelných z axiomů. Následně, jakoby na vyšším stupni, se takto odvozených tvrzení a konstrukcí použije k odvození tvrzení složitějších a komplexnějších. Tímto způsobem pak postupuje celý tento antický text.

> A poslední, činit všude tak úplné výčty a tak obecné přehledy, abych byl bezpečen, že jsem nic neopominul.[8]

Descartes je také zakladatelem *analytické geometrie*, tedy geometrie, která jednotlivé geometrické úvtary zachycuje prostřednictví rovnic.[9] Analytická geometrie je přitom

[5] Ibid., str. 26.
[6] Ibid., str. 17.
[7] Ibid., str. 17.
[8] Ibid., str. 17.
[9] Nicméně je třeba poznamenat, že přes nesporný význam Descarovy *Geometrie*, řadu abstraktních nástrojů, které nyní nesou jeho jméno, v tomto díle nenajdeme – například kartézskou soustavu souřadnic nebo kartézský součin.

spojením klasické geaometrie a algebry – Descartes se domnívá, že „opravil všechny chyby jedné [vědy] druhou“ a zároveň použil, co je nejlepší v každé z nich.[10]

Pro naše zkoumání je však důležité, že Descartes svůj postup v případě analytické geometrie uvádí jako vzorový příklad aplikace své obecné vědecké metody. Tvrdí dokonce, že přesné dodržování výše uvedených pravidel mu usnadnilo práci natolik, že vyvinutí nové geometrické teorie mu trvalo pouhé dva nebo tři měsíce.[11] K prvnímu vydání *Rozpravy* byly připojeny i tři další eseje, které měli být konkrétním příkladem aplikace Descartovy vědecké metody: kromě *Geometrie* i *Optika* a *Meteorologie*.

Descartes se také posléze svěřuje, že „zakusil tak neobyčejných slastí od té doby, co začal používat této metody, že nelze podle [jeho] mínění prožívat v tomto životě sladších- nebo nevinnějších“. Dále také čtenáře zpravuje, že „každého dne objevoval touto metodou několik pravd, jež se zdály dost důležité a jiným lidem vůbec neznámé“.[12]

V další části svého textu Descartes vyvozuje pravidla morálky odvozená z jeho vědecké metodologie. Jedná se o „prozatimní morálku“, jejíž cílem je zabezpečit badateli „bydliště, kde by bylo možné pohodlně pobývat po dobu práce“.[13] To souvisí také s tím, že základem Descartovy epistemologie je prinicp *pochybnosti*, který, aplikaván v praktické oblasti, by mohl vést k nerozhodnosti a neschopnosti vůbec nějak jednat. Proto Descartes tento princip explicitně omezuje na oblast teoretického bádání, naopak v praktickém životě je nutno se neustále rozhodovat, pro pochybnosti a váhavost není místa, a proto přichází s těmito „dočasnými“ pravidly, která mají býti vodítkem badali pro praktický život:

1. „První byla, abych byl poslušen zákonů a zvyků své země, přidržuje se věrně náboženství, v němž jsem byl milostí Boží vychován od svého dětství, a řídě se ve všech jiných věcech názory nejumírněnějšími a nejméně výstředními, jimiž by se v praxi obecně řídili nejrozumnější z těch, s nimiž budu musit žít.“[14]

2. „Mou druhou zásadou bylo, být podle možnosti co nejpevnější a nejrozhodnější ve svých činech a stejně vytrvale přidržovat se nejpochybnějších názorů, jakmile jsem se k tomu rozhodl, jako kdyby byly nejnepochybnější.“[15]

3. „Mou třetí zásadou bylo, abych se snažil přemáhat spíše sebe než osud a měnit spíše své touhy než pořádek světa; a vůbec abych pevně věřil, že nic není úplně v naší moci než naše myšlenky, takže když jsme jednali, jak nejlépe jsme myslili, ve věcech, jež jsou mimo nás, vše pro nás bezúspěšné je pro nás také naprosto nemožné.“[16]

4. „Konečně, jako na závěr této morálky, připadl jsem na to, sestavit přehled rozličných zaměstnání, jež mají lidé v tomto životě, abych se tak pokusil vybrat si z nich nejlepší, a nemluvě o zaměstnání druhých, domníval jsem se, že nemohu učinit

[10] Descartes, op. cit., str. 18.
[11] Ibid., str. 18.
[12] Ibid., str. 22-23.
[13] Ibid., str. 20.
[14] Ibid., p. 20.
[15] Ibid., p. 21.
[16] Ibid., p. 21.

lépe než pokračovat v zaměstnání, které mám, to jest, užít celého svého života k pěstování rozumu a pokračovat podle svých možností v poznání pravdy, veden jsa metodou, již jsem si předepsal."

Descartes tyto principy však bere jen jako dočasné pomůcky, které v teoretické rovině nehrají žádnou roli, říká: „Ujistiv se takto těmito zásadami a ponechav je nadále stranou spolu s pravdami náboženskými, . . . ".[17] – přestože, je v praktické rovině bude *aplikovat*, v oblasti teoretické je „nechává stranou" – je to něco, čím se dále není třeba zabývat. Pokud by se měli stát předmětem zájmu teoretického zkoumání, bylo by třeba opět postupovat pomocí jeho vědecké metody a od základu tato přesvědčení prověřit.

[17] Ibid., p. 23.

Kapitola 3

Francis Bacon

Francis Bacon se narodil v roce 1561 a vystudoval na Trinity College v Cambridge (1573-5). V letech 1577-78 pobýval v Paříži, následně v roce 1581 započal politickou kariéru jako poslanec *House of Commons* a zůstal jím dalších 37 let. Zárovň se od roku 1582 věnoval akademické kariéře na Londýnské *Gray's Inn*, kde se zaměřil především na filosofii přírody. Od roku 1603, kdy na trůn nastoupil James VI, se datují jeho velké úspěchy v politice, povýšení do šlechtické hodnosti a jmenování do řady významných státních úřadů. V roce 1621 pak přichází s podezřením z korupce jeho politický pád. Posledních několik let věnuje instenzivní filosofické práci a na jaře roku 1626 Bacon umírá.

Velká část Baconovi filosofické práce je věnována snaze znovu dosadit vědu na místo, které jí podle jeho mínění po právu náleží. K tomu je směřován jeho projekt *Instauratio magna* (Velká obnova), který však nikdy nebyl dokončen. Toto velké dílo mělo zahrnovat šest rozsáhlých částí, které jsou popsány v Plánu práce, který Bacon připravil:[1]

1. *Rozdělení věd* (De augmentis scientiarum) – přehled všeho poznání, kterého doposud lidstvo dosáhlo. Zároveň však i přehled toho, co ještě neznáme, na co je třeba zaměřit badatelskou pozornost.

2. *Nové organon čili Údaje o výkladu přírody* (Novum organum) – překonání staré aristotelské metodologie vědy a sylogistiky. Identifikce překážek vědeckého poznání – tzv. idolů. Založení nové vědecké metody v jejíž základech stojí metoda indukce, umožňující ovládnout přírodu. Bacon o této části říká: „podává nauku o lepším a dokonalejším užívání rozumu při zkoumání věcí a o pravých pomůckách rozumu, jenž poznává, a to proto, aby se takto poznávající rozum pozvedl (...) a aby se mu dostalo schopnosti překonávat to, co je v přírodě těžko přístupné a temné.“[2]

3. *Jevy vesmírné, neboli popisy přírody a pokusů jako základ filosofie* – sebelepší vědecká metodologie sama nemůže dát člověku materál k vědeckému poznání. Data pro vědecké zkoumání poskytuje vědecký experiment, spíše než pozorování přírody. Experimenty se musí držet do detailu rozpracovaných přesných pravidel.[3]

4. *Žebřík rozumu*[4] – praktické příklady výzkumu, které ilustrují v předchozích částech popsanou Baconovu metodu. Tyto příklady mohou sloužit jako modelové vzory pro

[1] Francis Bacon. *Nové organon.* Praha: Svoboda, 1990, p. 53.
[2] Ibid., p. 55.
[3] Ibid., p. 60.
[4] Překládám *The ladder of the intellect* takto, oproti překladu M. Zůny *Stupnice rozumu*, protože se domnívám, že tak se lépe zachytí skutečnost, že smyslem Baconových příkladů vědeckého bádání pod tímto záhlavím prezentovaných, bylo poskytnout „žebřík“ rozumu, po kterém ten může vysoupat vlastním úsilím výše.

následující bádání.[5]

5. *Předchůdci, neboli anticipace nové filosofie* – tuto část chápal Bacon jako dočasnou a zahrnovala objevy, které učinil sám Bacon, často nikoli s použitím nové metody, ale běžným způsobem, tudíž nikoli se závaznými výsledky. Tyto výsledky pak chápal jako pevné body, které můžou další badatelé využít při cestě za spolehlivěji vykázanými výsledky.[6]

6. *Nová filosofie, neboli aktivní věda*[7] – přehled výsledků, které by bylo možné dosáhnout s použitím Baconovy vědecké metody.[8]

Z tohoto rozvrhu pak byl schopen Bacon za svého života plně dokončit pouze první dvě části. Do třetí části spadají Baconovy kraší texty *Parasceve*, *Sylva sylvarum* a několik *Histories*. Ze čtvrtého oddílu se nezachoval žádný text vyjma krátkého fragmentu *Filum labyrinthi*. Do pátého oddílu pak spadají Baconovy texty například *De fluxu et refluxu maris* a *De principiis*.

V úvodu ke svému textu také Bacon vysvětluje obecně své chápání vědy a jejích dějin. Vědy, tak jak se rozvinuly do jeho doby nejsou příliš prospěšné, Bacon říká: „moudrost, kterou jsme načerpali především od Řeků, je nutno pokládat za jakési dětství vědy a že také skutečně má, co je vlastní chlapcům, to jest, že si ráda popovídá, ale že je neschopná sama něco zplodit a ani k tomu ještě nedozrála.“[9]. Schopnost něco zplodit pro Bacona znamená užitečnost či prospěšnost vědy, a v této oblasti soudobá věda podle Bacona zcela selhává: „je totiž plodná tam, kde jde o to, vyvolat nějaký spor, avšak naprosto neplodná, jde-li o díla.“[10] To je zcela proti tomu, jak chápe pravý smysl vědy Bacon. V úvodu svého díla vyzývá všechny lidi k tomu, aby „měli na paměti *pravé cíle vědy*, aby o ni neusilovali ani kvůli svému duchu, ani pro nějaké vědecké spory. . . , nýbrž proto, aby z ní měl prospěch a užitek sám život.“[11] Dále říká, že on sám se snaží vybudovat základy „toho, co by bylo člověku k užitku.“[12]

Nové organon

Nejvýznamějším textem pro rozvoj vědeckého bádání je Baconův *Nový organon*, proto naši pozornost zaměříme právě na toto dílo. V první knize tohoto díla se zaměřuje na tzv. idoly, což jsou překážky stojící na cestě skutečného vědeckého poznání. Nejedná se v pravém slova smyslu o součást vědecké metody, spíše o předpoklad jejího použití – před tím než započneme vědecké bádání musíme zbavit naši mysl těchto nánosů, abychom byli schopni jasného vědeckého vhladu do podstaty zkoumaného předmětu.

. . .

[5] Bacon, op. cit., p. 64.
[6] Ibid., p. 65.
[7] Překládám *The New Philosophy; or Active Science* takto, oproti překladu M. Zůny *Druhá filosofie neboli Účinná věda*.
[8] Bacon, op. cit., p. 66.
[9] Ibid., p. 42.
[10] Ibid., p. 42.
[11] Ibid., s. 51 (zvýraznění M.V.).
[12] Ibid., p. 51.

Po výkladu koncepce idolů Bacon v úvodní knize *Nového organon* dále popisuje další význačné charakteristiky svého pojetí vědy. Ty lze shrnout do následující hlavních bodů:[13]

- *Pragmatismus*
- *Indukce*
- *Hypotéza*
- *Experiment*

Hlavním znakem *pragmatismu* Baconova nového pojetí vědy je, že pravé poznání je testováno praktickým použitím. Pravdu Bacon chápe jako propojenou s užitečností. To, co poznáváme jako (první) *příčiny* při zkoumání přírody (v kontemplaci), což je tradiční chápání vědy, je následně využito jako *pravidlo* při ovládání přírody. Ovládnutí přírody je hlavním cílem poznání.

Mluvíme-li o zavedení *indukce* tak zde se Bacon domnívá, že zakládá zcela novou logiku, říká: „umění, které tu zavádím (...), je z druhu logiky, ... [ta] se však od logiky tradiční podstatně liší ve třech věcech: samým svým cílem, způsobem dokazování a v tom, kde počíná své zkoumání.“ Tradiční logikou je myšlena logika aristotelská – sylogistika. Odlišnost lze spatřovat také v cíli tradičního a nového přístupu: „v prvním případě jde o to, přemoci protivníka v učené hádce a zahnat ho do úzkých, v druhém případě se však pomocí díla překonává sama příroda.“[14]

Pečlivé používání sylogismů pak samo ani není zárukou bezchybného postupu a výsledku. Bacon je jedním z prvních, kteří si to uvědomují, když říká, že slabým místem jsou pojmy, které mohou být „špatně a příliš narychlo abstrahovány z věcí“, a pokud jsou pojmy špatné „padá s nimi i všecho ostatní“. Bacon svůj výklad o tradiční logice uzavírá: „odmítám tedy sylogismus, a to nejen pokud jde o principy (...), nýbrž i pokud jde o soudy střední obecnosti, ... jež jsou však neplodné, jde-li o díla, jsou vzdáleny praxe a pro činnou část věd nemají naprosto žádný význam.“ Odmítnutí tradiční logiky je, jak vidíme založeno opět především na pragmatismu, zmíněném v prvním bodě.[15]

S odmítnutím tradiční sylogistické logiky souvisí i Baconův empirismus, který se vyznačuje nedůvěrou k výsledkům dosaženým samotným rozumem, říká: „je mi podezřelé všecho, co nashromáždil rozum ponechaný sám sobě“. Tím jde příkře proti jakékoli racionalistické pozici, jenž vždy pokládaly pravdy, ke kterým došel rozum sám ze sebe, pravdy nezávislé na zkušenosti, za to nejpevnější a nejjistější poznání. To však neznamená, že by Bacon slepě důvěřoval smyslům, naopak říká: „mnoha způsoby prošetřuji také zprávy samotných smyslů. Smysly nás totiž všemožně klamou.“ Smysly mohou selhávat nebo nás podvádět, jsou i věci které i správně používaným smyslům unikají (např. příliš malá nebo rychlá tělesa). Řešením těchto problémů je pak pro Bacona *experiment* – říká: „jemnost pokusů daleko přesahuje jemnost smyslů samotných.“[16]

[13] R.M. Blake, C.J. Ducasse and E.H. Madden. *Theories of scientific method: the Renaissance through the nineteenth century.* Classics in the history and philosophy of science. Seattle: University of Washington Press, 1960, p. 52.
[14] Bacon, op. cit., p. 55.
[15] Ibid., p. 56.
[16] Ibid., p. 58.

Hypotéza ...

Idoly

Slovem *idoly* Bacon označuje „klamné obrazy, jež naplňují mysl“, neboli překážky v naší mysli, které nám brání dosahovat pravdivého poznání. Rozlišuje čtyři typy těchto klamných obrazů:[17]

1. Idoly rodu
2. Idoly jeskyně
3. Idoly tržiště
4. Idoly divadla

Bacon je dělí na idoly *získané* (tržiště a divadla) a *vrozené* (rodu a jeskyně). Získané se „do lidských myslí přestěhovaly jednak z filosofických nauk a škol, jednak z toho, že se převrátila pravidla důkazů.“ Tyto klamné obrazy mohou být vyhlazeny, i když je to obtížné. Vrozené idoly „vězí v samé povaze rozumu“. Rozum je podle Bacona „k omylu mnohem náchylnější než smysly.“[18]

Idoly rodu se tak nazývají, protože „mají základ v samé lidské přirozenosti“. jsou tedy společné všem lidem. Jejich povaha vchází z toho, že rozum je podle Bacona „nerovné zrcadlo“, které tím že přijímá a zpracovává smyslovou zkušenost věci, „směšuje svou přirozenost s přirozeností věci a tím ji pokřivuje a porušuje“.[19]

Idoly jeskyně jsou „idoly člověka jakožto jednotlivce.“ Jedná se opět o zkreslení poznání při zpracování smyslové zkušenosti, ovšem nyní na základě individuální přirozenosti, konkrétní výchovy, setkávání s konkrétními lidmi, četby určitých knih, úcty k vybraným autoritám apod.[20]

Idoly tržiště pak „vznikly ze vzájemného styku a společenského života lidského rodu.“ Vznikají v důsledku požívání řeči, špatným výběrem slov, špatné chápání, které není zcela odstranitelné ani definicemi ani vysvětlováním.[21]

Idoly divadla „se do lidských myslí přestěhovaly z různých filosofických učení a z toho že se používalo nesprávných pravidel dokazování.“ Analogie s divadlem spočívá v tom, že podle Bacona všechny dosavadní filosofické školy vytvořili jen iluzorní světy „jakoby na divadle“. Toto se ale týká nejen filosofie, Bacon se domnívá, že stejná situace je i případě principů a tvrzení dalších věd.[22]

Logika

Logikou (ve scholastickém smyslu) se Bacon zabývá zejména v páté knize spisu *Of the Dignity and Advancement of Learning*. Problematiku logiky zde dělí podle následujícího schematu:

[17] Ibid., p. 59.
[18] Ibid., p. 59.
[19] Ibid., p. 87.
[20] Ibid., p. 87.
[21] Ibid., p. 88.
[22] Ibid., p. 88.

- Objevování (*Discovering*)
  - Objevování umění
    - Učená zkušenost (*Learned experience*)
    - Nové organon (*New Organon*)
  - Objevování argumentů
    - Promptuární (*Promptuary*)
    - Topiky (*Topics*) - dále dělené na Obecné a Jednotlivé (např. těžké vs. lehké)
- Souzení (*Judging*)
  - Indukce - rozpracováno v Novém organon
  - Sylogismus
    - Přímá redukce (*Reduction Direct*)
    - Inverzní redukce (*Reduction Inverse*)
    - Analytický sylogismus (*Analytic*)
    - Odhalování chyb v úvaze (*Detection of Fallacies*)
      - Chyby sofistické
      - Chyby interpretační
      - Idoly – dále dělené na idoly kmene, jeskyně, tržiště a divadla.
  - Dodatky: Analogie předvedení podle povahy subjektu
- Podržování (*Retaining*)
  - Pomůcky paměti (*Helps of Memory*)
  - Paměť sama
    - Předpojetí (*Prenotion*)
    - Emblém (*Emblem*)
- Předávání (*Transmitting*)
  - Orgán diskurzu
    - Gramatika (*Grammar*)
      - Notace věcí – dále dělené na hieroglyfické a skutečně znakové
      - Jazyk (včetně poesie)
      - Literární gramatika
      - Filosofická gramatika
    - Písmo
  - Metoda diskurzu – včetně Moudrosti přenosu (*Wisdom of Transmission*)
  - Ilustrace diskurzu – včetně rétoriky, zabarvení dobra a zla, antiteze věcí, nižší formy mluvy
  - Dodatky: kritický a pedagogický

Etika

Etikou se Bacon zabývá zejména v sedmé knize spisu *Of the Dignity and Advancement of Learning*. Problematiku morální poznání dělí následovně:

- Exemplar neboli Platforma dobra (*Exeplar or Platform of Good*)
  - Jednoduché dobro
    - Individuální dobro
      - Aktivní
      - Pasivní – dále dělená na Uchovávající dobro a zdokonalující dobro
    - Dobro společenství
      - Všeobecné povinnosti
      - Vzájemné povinnosti
  - Komparativní dobro
- Georgia neboli Kultura mysli (*Georgics or Culture of the Mind*)
  - Charaktery mysli
  - Afekce
  - Nápravy neboli léky
  - Dodatek: Souměrnost mezi dobrem mysli a dobrem těla.

Kapitola 4

J. S. Mill

Klíčovým dílem, v němž se John Stuart Mill věnuje problematice logiky, je jeho monumentální spis *Systém logiky*,[1] který byl vydán v roce 1843. Na rozdíl od většiny jeho ostatních spisů trvalo napsání tohoto díla mnoho let, tudíž je ve výkladu patrný i určitý myšlenkový vývoj, odehrávající se zejména v posunech Millova vztahu ke spolu soupeřícím protikladným filosofickým pozicím, reprezentovaným z jeho pohledu postavami Benthama a Coleridge. Tyto dva myslitele chápal Mill jako „jeden druhého doplňující protikus“ a domníval se, že „kdokoli ovládne premisy a zkombinuje metody obou dvou, obsáhne celou anglickou filosofii té doby“.[2] Svou logiku však sám chápal jako neutrální vzhledem k těmto dvěma filosofickým směrům: „logika je společnou půdou, na které se příznivci Hartleye a Reida, Locka a Kanta mohou setkat a podat si ruce; (...) pole, na kterém se vedou jejich principiální bitvy, leží za hranicemi této vědy“.[3] To, jak uvidíme dále, je ne zcela neproblematický názor.[4]

Čím se logika podle Milla zabývá? Definice v jeho době běžná, na kterou odkazuje, říká, že logika je „uměním usuzování“ (Art of Reasoning), což Mill chápe jako snahu porozumět *mentálním procesům*, které v člověku probíhají, kdykoli usuzuje. S tímto vymezením však Mill ne zcela souhlasí, neboť je příliš úzké.[5] Do oblasti logiky podle něj patří nejen problematika usuzování, ale například i správného definování termínů.[6]

Mill také odmítá představu, že by logika byla „věda zabývající se operacemi lidského rozumu při hledání pravdy“.[7] Je tomu tak proto, že se mu taková definice zdá naopak příliš široká, neboť pravdy poznáváme dvěma různými způsoby: prvním je intuice, kterou poznáváme pravdy přímo, bezprostředně. Výsledkem jsou ty prvotní premisy, ze kterých jsou teprve ostatní pravdy odvozovány. Pokud by zde takové pravdy nebyly, nemohli bychom podle Milla dojít uvažováním ani k jiným, odvozeným pravdám. Takovými intuicí poznávanými pravdami jsou pro Milla bezprostřední tělesné vněmy a mentální prožitky, například hlad nebo rozmrzelost. Druhým typem pravd jsou ty, které jsme získali odvozením, Mill uvádí jako příklad události, které se staly v době naší nepřítomnosti.[8]

---

[1] Plným názvem *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, a podtitulem *Being a Connected View of the Principles of Evidence and Methods of Scientific Investigation*.

[2] J. S. Mill. “Essays on Ethics, Religion, and Society”. In: *The Collected Works of John Stuart Mill.* Ed. by J.M. Robson. Vol. X. Toronto, London: University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, 1963-1991, *Coleridge*, str.121.

[3] J. S. Mill. “System of Logic”. In: *The Collected Works of John Stuart Mill.* Ed. by J.M. Robson. Vol. VII. Toronto, London: University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, 1974, Introduction §7. Srv M. H. Thompson. “J. S. Mill’s Theory of Truth: A Study in Metaphysics and Logic”. In: *The Philosophical Review* 56.3 (1947), pp. 273–292, p. 273

[4] R. P. Anschutz. “The Logic of J .S. Mill”. In: *Mind, New Series* 58.231 (1949), p. 280.

[5] Mill, op. cit., Introduction §2.

[6] Ibid., Introduction §3.

[7] Ibid., Introduction §3.

[8] Ibid., Introduction §4.

Logika se přitom zabývá pouze druhým typem pravd. Prvním typem se z části nezabývá žádná věda, ani to podle Milla není třeba; z části se pak těmto pravdám věnuje „velmi odlišná věda“. To, co je nám známo skrze intuici, nelze zpochybnit. K tomu, abychom ustanovili tento typ pravd, týkající se toho, co cítíme a vnímáme, tak není třeba žádná věda, neboť v těchto pravdách není nic vědeckého ani logického.

Mill pak na základě těchto úvah definuje logiku jako „vědu o operacích rozumu, které jsou nápomocny k určení evidence“ nebo jako „celou teorii zjišťování usouzené nebo odvozené pravdy“. K této teorii pak kromě odvozování patří i operace pojmenovávání, definování a klasifikace. Součástí takto chápané logiky v širokém slova smyslu je i formální logika, jak Mill označuje tu část, která se „vztahuje k ekvivalenci různých modů vyjadřování; k pravidlům pro určení, kdy tvrzení v dané formě implikuje nebo předpokládá pravdivost jiného tvrzení“.

Ve svém spise týkajícím se filosofie Williama Hamiltona ovšem Mill zastává odlišné stanovisko. Zde označuje logiku v nejširším slova smyslu termínem logika pravdy (Logic of Truth) a její součástí je logika konzistence (Logic of Consistency), která se v podstatě shoduje s logikou, jak je definována v Systému logiky. Mimoto zde však zahrnuje do celku logiky i zkoumání procesů, jakými docházíme k poznání prvotních, intuitivních pravd. I v mnoha dalších ohledech se Millovo pojetí logiky ve Zkoumání filosofie W. Hamiltona liší od pojetí rozpracovaného v Systému logiky, proto se, v zájmu sevřenosti výkladu, budeme v tomto textu držet především druhého jmenovaného díla.

Sémantika

Mill považuje za základní součást jazyka větu, která má pro něj obecně subjekt-predikátovou formu a již označuje termínem propozice. Propozici definuje jako „řeč, ve které je něčemu připisováno či odpíráno něco“. Propozice je tedy tvořena třemi částmi: subjektem, predikátem a kopulou, která je spojuje; jako příklady Mill uvádí věty „Země je kulatá“ a „zlato je žluté“. Roli subjektu a predikátu hrají v propozici jména, což jsou pro Milla jazykové výrazy označující nějakou „věc“. Mill se proto ve svém zkoumání nejprve zaměřuje na jejich sémantickou analýzu, tedy na zkoumání „relace (...) mezi jmény a věcmi jimi označovanými“. Jazykové výrazy, ze kterých se skládá propozice (nebudeme-li uvažovat kopulu), se tedy obecně dělí na dvě skupiny – první jsou plnohodnotná jména, druhou jsou slova, která jsou složkami nebo součástmi jmen, ty pak Mill nazývá synkategorematickými slovy. Jména samozřejmě mohou sestávat z jednoho i více slov, přičemž jednoslovná jména jsou slovy kategorematickými.

Co se týče povahy jmen samých, vychází Mill z Hobbesovy definice: „Jméno je slovo vzaté za účelem sloužit jako značka, která může v naší mysli vyvolat myšlenku podobnou myšlence, kterou jsme měli dříve. Vysloveno k druhým může jim být známkou toho, jakou myšlenku mluvčí měl či neměl na mysli.“ Tuto funkci jména jako dvojité značky považuje Mill za platnou bez výjimky, a můžeme tak jeho koncepci předběžně zařadit k reprezentačním sémantickým teoriím, tedy teoriím, pro něž je význam jména vždy nějakým „představováním“ něčeho ve světě. Hobbes explicitně tvrdí, že významem jmen jsou ideje, a zdůvodňuje to následujícím argumentem:

„Vidíme-li, že jména seřazená v řeč (...) jsou značkami našich konceptů, pak to

> znamená, že nejsou značkami věcí samotných, neboť tomu, že zvuk slova kámen má být značkou kamene, nemůže být rozuměno jinak, než že ten, kdo jej slyší, se domnívá, že mluvčí myslí na kámen. Tudíž disputace, zdali slova označují látku nebo formu, nebo cosi složeného z obou, a další podobné subtilnosti metafyziky, jsou udržovány chybujícími lidmi a těmi, kteří nerozumí slovům, o nichž debatují."

Za touto Hobbesovou sémantikou pochopitelně stojí jeho epistemologie descartovského typu – člověk je uzavřen v cele svého vědomí, ze které není možno uniknout, a není tedy možné s jistotou poznávat vnější svět. Proto se také významy slov nemohou vztahovat k vnějším věcem, ale mohou odkazovat toliko k tomu, co je nám v naší zkušenosti bezprostředně dostupné, tj. k obsahům našeho vědomí. Mill toto Hobbesovo pojetí odmítá, označuje jej za metafyzické a kloní se k sémantice vycházející z běžného použití (common use), tzn. sémantice, která za významy slov pokládá věci samé:

> „Neboť jména neslouží jen k tomu, aby posluchač myslel na to, na co myslíme my, ale také k tomu informovat ho o tom, o čem jsme přesvědčeni. Neboť když použiji jméno za účelem vyjádření nějakého přesvědčení, je to přesvědčení týkající se věci samé, nikoli přesvědčení týkající se mé ideje této věci. Když říkám „slunce je příčinou dne", nemyslím tím, že má idea slunce ve mně způsobuje nebo vyvolává ideu dne."

Obecně je tedy významem jména nějaká věc. Podívejme se nyní na to, jaké typy jmen a věcí Mill rozlišuje. Především jsou to vlastní jména, jako například „Dartmouth", „Tully" nebo „Cicero", u nichž je situace nejjednodušší a jejich významem je právě ta jedna věc, která je daným jménem pojmenována.

Specifickou roli hrají adjektiva, která přestože se často vyskytují samostatně, jsou svou povahou závislými složkami složitějších jmenných výrazů. Tedy například věta „kulatým lze lehce pohybovat" je podle Milla zkrácenou podobou věty „kulatým objektem lze lehce pohybovat" – ačkoli se tedy na první pohled může zdát, že adjektiva sama mohou hrát roli jména, jsou ve skutečnosti jen součástí jména, jeho složkou, přičemž zbytek bývá často vypouštěn (jedná se o gramatickou elipsu). Podobně lze podle Milla analyzovat všechny subjekt-predikátové propozice, ve kterých se adjektivum vyskytuje, tedy například propozice „sníh je bílý" je ve své plné podobě propozicí „sníh je bílý objekt" – v té jsou jak subjekt, tak predikát obecnými jmény. V tomto pojetí nemůžeme nevidět předzvěst analytického přístupu k jazyku B. Russella, který byl přesvědčen, že přirozený jazyk svou vágní podobou často skutečnou logickou formu propozic zastírá, proto je třeba logické analýzy, která tuto ambivalenci rozklíčuje a odhalí pod ní ležící skutečnou logickou formu dané propozice.

Kromě vlastních jmen, označujících jednu konkrétní věc, která nazývá Mill jmény singulárními, uvažuje také samozřejmě jména obecná, která definuje jako ta, která „mohou být připsána, ve stejném smyslu, každé z předem neurčeného množství věcí". To, zdali je dané slovo chápáno jako singulární nebo obecné jméno, je často dáno kontextem nebo smyslem (sense), ve kterém bylo použito. Například slovo „král" (the king) může být podle kontextu jak obecným, tak singulárním jménem. Zdá se pak, že významem obecného jména je pak třída jím označovaných věcí. Je však třeba odlišovat obecná jména od jmen kolektivních. Zatímco obecná jména je možné připsat (predikovat) každé jednotlivé věci,

která pod toto jména spadá (například obecné jméno „strom“), tak kolektivní jméno lze připsat pouze celé skupině daných věcí (například „76. pěší regiment Britské armády“).

Doposud jsme vycházeli ze zjednodušeného předpokladu, že významem (denotátem) slov jsou věci, v jakémsi širokém neupřesněném smyslu. To však neplatí pro všechna jména – Mill rozlišuje jména konkrétní a jména abstraktní. Konkrétní jména jsou právě ta, jejichž významem je určitá věc, například „John“, „stůl“ nebo „moře“. Naopak abstraktní jména jsou ta, jejichž významem je atribut nebo kvalita, kterou je možno věcem připisovat. Zatímco tedy například výraz „bílý“ (jak víme zkratka za „bílý objekt“) je obecné konkrétní jméno, označující určitou konkrétní věc, třídu bílých věcí, tak „bělost“ je abstraktní jméno označující kvalitu připisovatelnou věcem. Mill tedy definuje abstraktní jména jinak než například Locke nebo Condillac; ti totiž pod abstraktní jména zahrnuli veškeré výrazy, které vznikli jakoukoli abstrakcí nebo generalizací, tedy i všechna obecná jména. Způsob, jak chápe abstraktní jména Mill, je naopak návratem k přístupu středověké scholastické tradice.

Abstraktní jména mohou být opět s určitými omezeními chápána jako buď singulární, jako například „viditelnost“, neboť zahrnuje jen jeden atribut, nebo naopak obecná, jako například „barva“, neboť barev je více, či opět „bělost“, která zahrnuje řadu různých odstínů.

Mill dále rozlišuje jména na konotativní a nekonotativní. Nekonotativní jména pouze označují určitou věc – například výrazy jako „Londýn“ nebo „Anglie“. Konotativní jméno označuje věc, ale zároveň konotuje nějaký její atribut. Tak například výraz „bílý“ – zkratka za „bílý objekt“, jehož významem je – tedy denotuje – množinu všech bílých věcí, zároveň podle Milla konotuje atribut „bělost“. Tedy když například tvrdíme propozici „sníh je bílý“, pak krom toho, že říkáme, že „sníh je bílý objekt“, zároveň prostřednictvím konotace připisujeme sněhu atribut „bělost“. Podobně obecné jméno „člověk“ také v analogickém použití (např. „Sókratés je člověk“) konotuje všechny atributy, které běžně člověku připisujeme (rozlehlost, rozumnost, určitý tvar těla atd.). Každé konkrétní obecné jméno tak vždy podle Milla konotuje, narozdíl od jmen vlastních, singulárních, která obvykle nekonotují (např. „Caesar“). Výjimkou jsou jména jako „Slunce“ nebo „Bůh“, ta jsou však podle Milla ze sémantického hlediska jmény obecnými a je dáno jen faktickým stavem světa, že pod ně spadá pouze jeden objekt. Složená jména individuí mohou být konotativní, například výraz „současný premiér Anglie“ je složením obecného jména „premiér Anglie“, pod které spadá více individuí a konotuje určité atributy, a dalšího výrazu „současný“, který význam daného obecného jména omezuje na pouze jeden přesně určený případ. Alternativně k denotování a konotování můžeme také mluvit o přímém a nepřímém označování.

Dalším rozlišením jmen, které Mill zavádí, je rozdělení jmen na pozitivní (např. „člověk“, „strom“, „dobrý“) a negativní („ne-člověk“, „ne-strom“, „ne-dobrý“). Ke každému pozitivnímu konkrétnímu jménu může takto být vytvořeno korespondující negativní jméno – pokud nějakou věc pojmenujeme, je podle Milla následně možné vytvořit jméno, které označuje množinu všech věcí (univerzum) mimo tuto jednu věc označenou pozitivním jménem. Negativní jméno, vytvořené ke konotativnímu jménu pozitivnímu, je také konotativní, ale nekonotuje přítomnost atributů, ale naopak jejich absenci. Tedy například jméno „ne-bílý“ denotuje množinu všech věcí, které nejsou bílé, a konotuje atribut nemít atribut bělosti – tedy nemít nějaký atribut je pro Milla také specifickým atributem. Opět

přitom může dojít k tomu, že vnější jazyková forma výrazu je v rozporu s formou logickou. Tak některá jména, která jsou svou formou negativní, například „ne-příjemný“, mohou svou být logickou formou pozitivní, neboť nepříjemnost nezahrnuje pouhou absenci příjemnosti, ale také přítomnost určité míry bolesti. Speciálním případem jsou privativní jména, která v sobě zahrnují v jistém smyslu jak pozitivní, tak negativní jméno. Například výraz „slepý“ neoznačuje jen něco, co nevidí, ale zároveň říká, že u dané věci z nějakého důvodu očekáváme, že může vidět. Tedy privativní jména konotují absenci určitých atributů a zároveň přítomnost jiných, ze kterých může být dovozeno, že lze očekávat přítomnost prvních.

Mill také následně zavádí rozlišení na jména absolutní a jména relativní. Relativní jména se vyznačují tím, že se vždy vyskytují v párech, neboť každé relativní jméno, které je predikováno nějakému objektu, předpokládá jiný objekt (nebo objekty), jemuž může být toto nebo jiné jméno predikováno. Takové druhé predikované jméno pak Mill nazývá korelativním jménem vzhledem ke jménu prvnímu. Příkladem relativních jmen jsou „otec“ nebo „účinek“.

Jména pak mohou být používána buď univokálně, pokud jsou používána vždy ve stejném smyslu, ekvivokálně, pokud nabývají různého smyslu (homonymie), nebo metaforicky, což je podle Milla použití specifické, stojící mezi dvěma výše jmenovanými.

Další důležitou otázkou je, co mohou jména označovat. Podle Milla jsou to předně pocity. V rámci nich rozlišuje čtyři typy: vněmy, myšlenky, emoce a volní hnutí. Mezi pocity patří i atributy, které jsou tří typů: kvality, relace a kvantity. Vedle pocitů tvoří další velkou skupinu substance, což jsou buď tělesa, nebo mysli. Třetím hlavním typem toho, co pojmenováváme jmény, jsou existence, koexistence, sekvence, kauzalita nebo podobnost, což jsou pro Milla reálně existující relace mezi stavy vědomí.

Propozice

Jak už bylo řečeno, propozice je pro Milla řečí, ve které je něčemu něco připisováno či upíráno. V připisování hraje hlavní roli kopula (alternativním jazykovým nástrojem je pro Milla skloňování). Kopula má tak dvě základní funkce – vyznačuje predikaci, ale také existenci. Tato dvě užití jsou pro Milla zcela nezávislá, není mezi nimi žádná souvislost. Naopak podle něj představa, že predikativnímu užití kopuly musí odpovídat v základě ta samá idea jako v případě připisování existence, je příčinou mnoha metafyzických omylů a planých spekulací, které datuje už od doby Platóna a Aristotela.

Mill toto použití jednoznačně odděluje a říká, že v případě predikativního použití kopuly není existence konotována. Je totiž možné predikovat řadu charakteristik kentaurovi („Kentaur má kopyta“), aniž bychom tím tvrdili, že kentaur existuje. Překvapivé je, že Mill tuto úvahu nepoužívá v případě vět typu „Všichni otcové jsou rodiči“. Moderní logika považuje toto tvrzení za pravdivé i v případě, kdy by neexistovali žádní otcové (logická forma tohoto tvrzení je $\forall x(O(x) \rightarrow R(x))$). Mill se však domnívá, že tvrzení této formy implikuje existenci otců, a zůstává tak věren tradiční aristotelské logice, pro niž je toto chápání příznačné.

Propozice mohou být opět pozitivní nebo negativní, první subjektu připisují predikát, druhé upírají, dále jednoduché či složené – jednoduchá propozice obsahuje pouze jeden subjekt a jeden predikát. Složené propozice jsou tvořeny pomocí synkategorema-

tických slov („a“, „ale“, „nebo“, „jestliže“...), Mill přitom rozpoznává jen konjunktivní, disjunktivní a kondicionální spojení propozic. Dále Mill přebírá klasické aristotelské dělení propozic na obecné, částečné, neurčité a singulární.

Co je významem propozice? Význam propozice vychází z významu použitých jmen. Mill odmítá Hobbesovu sémantickou teorii, podle které je propozice pravdivá, pokud je predikát jménem všech věcí spadajících pod jméno tvořící subjekt. Například věta „Všichni lidé jsou živé bytosti“ je podle Hobbese pravdivá, protože slovo „živá bytost“ je jménem všeho, co lze pojmenovat „člověk“. S tím Mill nesouhlasí, protože tato koncepce podle něj vychází z mylné představy, že významem jména je vždy pouze denotát. Tak je tomu ovšem jen v případě vlastních jmen, zatímco u ostatních jmen je významem podle Milla to, co je jménem konotováno. Tedy pravým významem slova „člověk“ je podle Milla právě soubor atributů vlastních každému člověku. Potom věta „Všichni lidé jsou smrtelní“ je pravdivá, protože množina atributů, která je významem slova „lidé“, zahrnuje množinu atributů, která je významem výrazu „smrtelný“. Mill naopak odmítá představu, že pravým významem obecných výrazů je množina věcí, která pod ně spadá – ta je v mnoha případech neustále fluktuující a nestálá, tedy takový výraz by vlastně neměl pevný význam. Mill zároveň považuje takovou teorii jen za variantu Hobbesova přístupu. „Pravým“ významem obecných jmen je tedy konotát a nikoli denotát. To platí i pro případy, kdy je obecné slovo zavedeno právě pro označení určité třídy věcí. I tehdy je skutečným významem takového slova množina konotovaných atributů. Mill také v tomto smyslu přijímá aristotelskou teorii predikabilií, které se podle něj netýkají významu připisovaného v predikaci (tj. konotovaných atributů), ale druhu třídy, kterou denotují. Tak například „čtvercový“ je specifickou diferencí s ohledem na geometrický čtverec, ale zároveň akcidentem s ohledem na nějaký konkrétní stůl.

Mill podobně jako v případě jmen odmítá pojetí, že by se propozice týkaly našich idejí: „Pojetí, podle kterého tím, co je pro logika primárně důležité, je vztah mezi dvěma idejemi korespondujícími se subjektem a predikátem (místo relace mezi dvěma fenomény, které vyjadřují), se mi zdá být jednou z nejfatálnějších chyb, které kdy byly zaneseny do filosofie logiky.“ Podle Milla jsou propozice nikoli „tvrzení týkající se našich idejí věcí, ale tvrzení týkající se věcí samotných“ . Toto pojetí je ovšem zjednodušené – Mill rozumí lidským poznávacím schopnostem descartovsky, tedy vše, co můžeme bezprostředně poznávat, jsou jen fenomény našeho vědomí. Věci samé, noumena, jsou pro Milla v principu přímo nepoznatelné, chápané jako svou vlastní povahou příčiny fenoménů. Tudíž pokud naše propozice vypovídá například o Sókratovi, tedy o věci samé, noumenu nebo substanci, pak je takové tvrzení podle Milla vždy založeno na odpovídajícím tvrzení nebo skupině tvrzení, týkajících se příslušných souvisejících fenoménů. Tedy propozice „Sókratés žil v době Peloponéské války“ vypovídá sice o noumenu Sókratovi, ovšem je založena v tvrzeních o jeho určitých fenomenálních manifestacích, o manifestacích souvisejících s Peloponéskou válkou a jejich koexistenci ve stejné době.

Propozice samotná tak může s ohledem na význam mít jednu z několika forem: může vyjadřovat existenci, koexistenci, sekvenci, kauzalitu nebo podobnost. Například propozice „Štědrý člověk je hoden cti“ podle Milla vyjadřuje určité připisování nějakého typu koexistence znakům vyjádřených slovem „štědrý“ (určité stavy mysli, jednání...) a znakům vyjádřených slovem „ctít“ (určitá vnitřní cítění a jednání).

Mill dále zavádí důležité rozlišení na propozice verbální a reálné. Abychom mohli blíže

popsat toto rozlišení, musíme se ještě jednou vrátit k obecným jménům. Jejich významem je, jak jsme viděli, to, co konotují, tedy určitá množina vlastností, atributů. Mill se při analýze vlastností vrací k tradičnímu rozlišení vlastností na esenciální a akcidentální. Esence byla, jak říká, chápana jako „to, bez čeho věc nemůže ani být, ani být myšlena". Příkladem byla rozumnost člověka, která byla chápána jako součást esence lidskosti; člověk nemohl být člověkem, aniž by byl rozumným. Věty tohoto typu byly označovány jako esenciální propozice a „lidé se domnívali, že jdou hlouběji k podstatě věci a poskytují o ní více důležitých informací, než může jakákoli jiná propozice." Mill však diferenci esence a akcidentu považuje pouze za záležitost jazykové konvence:

> „Říkají, že nelze člověka myslet bez rozumnosti. Ale ačkoli člověka nelze takto myslet, lze myslet nějakou bytost, přesně stejnou jako člověk ve všech ohledech mimo této jedné kvality a toho, co je jejím důsledkem. Vše, co je pak skutečně pravdou v tvrzení, že člověk nemůže být myšlen bez rozumnosti, je pouze to, že kdyby neměl racionalitu, neříkali bychom mu člověk. Není žádná nemožnost ani v tom, představit si takovou věc, ani v tom, pokud víme, aby existovala: nemožnost tkví v konvenci jazyka, který neumožní takovou věc, i když by existovala, nazvat jménem, které je vyhrazeno pro rozumné bytosti."

Podle Milla je tedy rozumnost jednou z vlastností konotovaných výrazem „člověk", je tedy součástí významu tohoto slova. Esence člověka je pak pro Milla pouze množina atributů konotovaných výrazem „člověk". Nějakému subjektu pak můžeme predikovat atribut, který je už součástí jeho esence, pak se z tradičního hlediska jedná esenciální propozici; Mill takové propozice nazývá verbální. Opakem je propozice reálná, která subjektu připisuje atribut, který jím není konotován:

> „Neesenciální nebo akcidentální propozice mohou být naopak nazývány reálnými propozicemi v protikladu k verbálním. Predikují o věci nějaký fakt nezahrnutý ve jméně, jakým o ní propozice hovoří; nějaký atribut nekonotovaný tímto jménem. Takové jsou všechny propozice týkající se věcí individuálně označených a všechny obecné či částečné propozice, v nichž predikát konotuje nějaký atribut nekonotovaný subjektem."

Pouze reálné propozice pak mohou přinést nějakou novou informaci:

> „... z takové propozice se dozvídám nový fakt, fakt neobsažený v mé znalosti významu slov, nebo existence věcí odpovídajících tomuto významu. Je to tato třída propozic, která je jediná instruktivní, nebo z nichž může být nějaká instruktivní propozice odvozena."

Verbální propozice tak, na rozdíl od propozice reálné, nepřináší žádnou novou informaci, nebo jen informaci o použití slov. V důsledku toho nemohou být podle Milla ve vlastním slova smyslu pravdivé či nepravdivé, ale pouze buď ve shodě, nebo v rozporu s jazykovou konvencí:

> „V rozlišování různých typů faktických stavů tvrzených propozicemi jsme vymezili jednu třídu propozic, která se netýká vůbec žádného faktického stavu ve vlastním

> smyslu slova, ale významu jmen. Jelikož jména a jejich význam je zcela arbitrární, tyto propozice nejsou, přesně řečeno, dotčeny pravdivostí či nepravdivostí, ale pouze shodou či neshodou s užitím či konvencí. A veškerá možnost důkazu, které jsou schopny, je důkaz užitím, důkaz, že slova byla užita druhými v souhlasu s tím, jak je mluvčí nebo pisatel chce užít."

Tedy význam slov, který je zcela arbitrární a je dán pouhou konvencí, která může být libovolná, je v poslední instanci věcí empirického zkoumání užití slov běžnými uživateli jazyka. Výsledky takového zkoumání mohou být jediným důkazem, jaký je v případě verbálních vět možný. K verbálním propozicím patří podle Milla i propozice jako „Cicero je Tully", protože přináší informaci pouze o použití jmen. Ke zjištění, zdali je tato propozice použita ve shodě s konvencí, je opět třeba empirického zkoumání, totiž zjištění jaký objekt v běžné jazykové praxi významem jména „Cicero" a jaký objekt významem jména „Tully". Problémem, který si Mill neuvědomuje, je, že k ověření vět tohoto typu může být nezbytné i jiné zkoumaní než pouhé studium jazykové konvence. To je nejlépe zřejmé na klasickém příkladu propozice „Jitřenka je Večernice" – to, zdali je tato věta pravdivá, není věcí pouhého zkoumání jazykové praxe, je nezbytné i empirické zkoumání stavu světa.

Rozdělení propozic na verbální a reálné tedy, jak Mill sám poznamenává, pak odpovídá přibližně Kantovu rozlišní analytických a syntetických soudů. Millovi však jde o to ukázat, že všechny reálné propozice, tedy ty, které přináší nějakou informaci, jsou a posteriori, a naopak verbální propozice jsou obsahově prázdné a jsou pouze výpovědí o našich jazykových konvencích.

Odvozování

Mill v Systému logiky také představuje svoji teorii důkazu, která v mnoha ohledech vychází z klasické aristotelské logiky. Důkaz je činěn vždy prostřednictvím odvození neboli inference, která je způsobem rozvažování (reasoning) specifického typu – totiž takového, který je založen na sylogismu. Podobně jako Mill rozlišil reálné a verbální propozice, zavádí analogické rozlišení v případě inference. Skutečnými inferencemi jsou jen ty, které nazývá reálnými, naopak k nim v protikladu stojí inference zdánlivé, verbální. To, že je inference zdánlivá, „nastává tehdy, pokud se propozice zjevně odvozená z jiné ukáže při analýze být pouze opakováním celého tvrzení nebo části tvrzení obsaženého v předpokladu."

Převážně tyto zdánlivé inference jsou přitom obsaženy v učebnicích klasické aristotelské logiky:

> „Všechny případy zmiňované v knihách Logiky jako příklady ekvipolence nebo ekvivalence propozic jsou tohoto typu. Neboť pokud bychom říkali „Žádný člověk není neschopen rozumnosti, protože každý člověk je rozumným" nebo „Každý člověk je smrtelným, protože žádný člověk není vyloučen ze smrti", bylo by jasné, že nedokazujeme propozici, ale pouze odkazujeme k jinému způsobu jejího vyslovení, který může, ale nemusí být lépe srozumitelný pro posluchače, nebo lépe přizpůsobený skutečnému důkazu, ale který sám neobsahuje ani stín důkazu."

Tyto případy nejsou inferencí, protože zdánlivě odvozené tvrzení Mill chápe jako pouhou slovní reformulaci předpokladu. Druhým typem zdánlivé inference jsou pro Milla všechna odvození formy „Všechna A jsou B, tudíž některá A jsou B“ a také „Žádné A není B, tudíž některá A nejsou B“. Tyto formule nelze chápat jako odvození, protože konsekvent pouze opakuje část tohoto, co je tvrzeno v antecedentu. Třetím typem zdánlivých inferencí jsou odvození typu „Sókratés je člověk, tudíž Sókratés je živá bytost“, tzn. případy, kdy konsekvent připisuje subjektu predikát, který už je konotován v antecedentu. Nejkomplikovanějším typem zdánlivé inference je tzv. konverze, která spočívá v převedení predikátu na subjekt a subjektu na predikát a vytvoření nové propozice z takto obrácených výrazů, která musí být pravdivá vždy, když je pravdivá původní propozice.

Zatímco tedy zdánlivé odvozování nemůže přinést žádnou novou pravdu a jen opakováním již známého, reálné odvozování, které je inferencí v pravém slova smyslu, nové pravdy přináší. Reálné odvozování má přitom různé formy, zejména inferenci z jednotlivého na obecné, kterou Mill nazývá indukce, a inferenci z obecného na jednotlivé, kterou Mill nazývá uvažování (ratiocination) nebo sylogismus, případně dedukce.

Indukce je proces, kdy buď pozorováním mnoha jednotlivých instancí dojdeme k jedné obecné propozici nebo kdy kombinováním několika obecných propozic dojdeme k propozici ještě obecnější. Když naopak z obecné propozice, nikoli však osamocené (to by se jednalo o zdánlivou inferenci), ale v kombinaci s jinými propozicemi dojdeme k propozici stejné či menší míry obecnosti nebo propozici individuální, pak se jedná o uvažování (ratiocination) či sylogismus.

Mill ukázal, že jedna část logicky pravdivých výroků jsou pouhé slovní reformulace nebo opakování toho, či části toho, co už bylo řečeno. Nyní zbývá ukázat, že i zbývající klasické sylogismy nejsou apriorní povahy. Uvažujme nyní následující sylogismus:

Všichni lidé jsou smrtelní.
Sókratés je člověk.
Tudíž: Sókratés je smrtelný

První premisa říká, že všechny věci, které mají určitou množinu atributů (víme, že skutečným významem obecných jmen je podle Milla množina konotovaných atributů, tudíž významem jména „lidé“ je množina atributů konotovaných tímto jménem), mají vždy i další atribut, zde smrtelnost. Významem propozic této formy je tedy pro Milla vždy informace o tom, že určité atributy jsou vždy doprovázeny jinými atributy. Druhá premisa říká o určité věci (nebo množině věcí), zde Sókratovi, že má určitou množinu atributů (atributy konotované jménem člověk), jmenovanou i v první premise. Závěr je, že tato věc (nebo množina věcí) má i druhý atribut (smrtelný).

Vidíme, že Mill zde na základě své sémantické koncepce obecných jmen převádí otázku platnosti sylogismu na problematiku vztahů mezi množinami atributů, tudíž na oblast matematiky. Mill se následně domnívá, že platnost sylogismu je založena na dvou fundamentálních axiomech, „které se překvapivě podobají axiomům matematiky“:

> „Věc, která koexistuje s jinou věcí, která koexistuje s třetí věcí, také koexistuje s tou třetí.“
> „Věc, která koexistuje s jinou věcí, která nekoexistuje s třetí věcí, také nekoexistuje s tou třetí.“

První z těchto principů se týká pozitivní podoby sylogismu, druhý se týká negativní podoby sylogismu. Mill říká, že koexistence zde přitom neznamená společnou existenci v čase, ale být společně atributem téhož subjektu. Zdůvodnění těchto principů je pak (implicitně) chápáno jako stejné, jako v případě matematických axiomů.

Mill zároveň tvrdí, že každou (reálnou) propozici je možné chápat dvěma způsoby: jako součást našich znalostí nebo jakési užitečné vodítko. Tento druhý případ aplikuje také na sylogismus, který je možno chápat jako určité praktické vodítko, umožňující v případě, kdy zjistíme, že objekt má nějaký atribut, odvodit, že má i nějaký jiný. Tak chápeme první atribut jako určitou značku atributu druhého. Sylogismus je pak možné reformulovat následujícím způsobem:

Atribut A je značkou atributu B.
Daný objekt má atribut A.
Tudíž: Daný objekt má atribut B.

Nebo v konkrétním případě:

Atributy člověka jsou značkou atributu smrtelnosti.
Sókratés má atributy člověka.
Tudíž: Sókratés má atribut smrtelnosti.

Stejně tak výše zmíněné základní axiomy je možné přeformulovat do následujícího principu (pro případ sylogismu se singulárním výrazem):

„Cokoli má nějakou značku, má to, čeho je to značkou.“

Tedy má-li Sókratés atributy člověka, má tedy značku, pak má i to, čeho je tato značka značkou, tj. atribut smrtelnosti. Druhá reformulace je pro sylogismus s obecným výrazem v druhé premise:

„Cokoli je značkou nějaké značky, je značkou toho, čeho je ta druhá značka značkou.“

Mill tedy připouští funkci sylogismu jako určitého užitečného vodítka pro naše myšlení a jednání. Jaký charakter má však odvození v sylogismu zachycené? Je proces usuzování od obecného k jednotlivému, tak jak je v sylogismu formalizován, procesem, kdy se dozvídáme něco nového (tedy inferencí v pravém slova smyslu), co jsme ještě do té doby neznali? Podívejme se znovu na daný sylogismus:

Všichni lidé jsou smrtelní.
Sókratés je člověk.
Tudíž: Sókratés je smrtelný

Mill se zde zaměřil na první premisu a tvrdí, že si nikdy nemůžeme být jisti tím, že všichni lidé jsou smrtelní, pokud si již nejsme jisti smrtelností každého jednotlivého člověka, včetně Sókrata. Pokud si tedy ještě nejsme jisti, zdali například zrovna Sókratés je smrtelný, pak také nemáme jistotu o tom, zdali jsou smrtelní všichni lidé. Tedy premisu tvrdící, že všichni lidé jsou smrtelní, nemůžeme přijmout za pravdivou, dokud máme sebemenší pochybnost o tom, zdali je smrtelný každý jednotlivý člověk. Mill k tomu říká:

„V krátkosti, žádné usuzování z obecného na jednotlivé nemůže, jako takové, nic dokázat, neboť z obecného principu nemůžeme odvodit nic jednotlivého, kromě toho, co onen princip už považuje za známé.“

Propozice tvrdící „všichni lidé jsou smrtelní“ byla sama odvozena procesem indukce z nesčetných pozorování a zkušenosti. Tato zkušenost byla pak stlačena do jedné krátké věty, která nám slouží jako záznam našich pozorování, tím je samotný proces inference, tedy poznávání nového skončen:

„Inference je skončena, když jsme usoudili, že všichni lidé jsou smrtelní. Co zbývá udělat poté je pouhé dekódování našich vlastních poznámek.“

Sylogismus tedy není inferencí ve vlastním slova smyslu. Jedinou formou skutečné inference je odvozování z jednotlivin na jednotliviny. Mill jako příklad uvádí dítě, které si spálilo prsty v ohni, a tak je odmítá dát znovu do blízkosti plamene. Takové dítě provedlo podle Milla úsudek, ale nikdy nemyslelo na žádnou obecnou maximu typu „oheň pálí“. A stejného typu jsou i všechna další naše odvození:

„Veškeré inference jsou z jednotlivin na jednotliviny: obecné propozice jsou pouhými záznamy takových už učiněných inferencí.“

Sylogismus je pak jen určitou formou dekódování našich vlastních mentálních poznámek nebo užitečným vodítkem, ale nikdy nemůže přinést nějaký nový poznatek. Hodnota obecných propozic, které nalézáme např. v roli premisy sylogismu, je především psychologická; jsou souhrnnými záznamy zkušenosti, nesmírně zvětšujícími naši schopnost zapamatování si pozorovaného a následného využití těchto zkušenostních poznatků. Sylogismus je pak jen formalizací procesu zpětného dekódování našeho vlastního, kondenzovaného záznamu pozorování.

Nutné pravdy

Jako tzv. nutné pravdy označuje Mill na základě tradice některé principy geometrie, aritmetiky a logiky. Nejprve se krátce zmíníme o jeho chápání charakteru matematických pravd, což zejména v případě aritmetiky úzce s logickými tvrzeními souvisí (nejen z historického hlediska, tj. s ohledem na další vývoj logiky a např. Fregův logicismus).

V případě geometrie se Mill domnívá, že všechny její základní principy jsou výsledkem induktivního odvozování. Jako příklad uvádí Mill pátý teorém z první knihy Euklidových Základů geometrie, který říká, že úhly při základně rovnoramenného trojúhelníka jsou si rovny. Mill prochází znovu upravený Euklidův důkaz a dochází k následujícímu závěru s ohledem na povahu geometrie:

„Všechny indukce obsažené ve veškeré geometrii jsou zahrnuty v oněch jednoduchých formulích – axiomech a několika tzv. definicích. Zbytek této vědy se skládá z procesů sloužících k nalezení nepředvídaných případů v těchto indukcích; nebo (řečeno sylogisticky) k prokázání premis minor nezbytných k dokončení sylogismu. Premisy major jsou přitom definice a axiomy.“

Axiomy, které tvoří premisu major stojící na počátku všech geometrických důkazů, jsou tedy pro Milla obecné věty, které stejně jako všechny ostatní jsou odvozeny indukcí z naší zkušenosti. Tedy mezi obecným principem „sumy částí, které jsou si rovny, jsou si rovny“ a obecnou větou „všichni lidé jsou smrtelní“ není pro Milla principiálního rozdílu. První zmíněný princip chápe Mill opět jen jako vyjádření určité značky rovnosti, tj. to, že v určité situaci najdeme části, které jsou si navzájem rovny, je značkou toho, že i sumy těchto částí jsou si rovny. Mill uvádí konkrétní geometrický příklad, totiž dvě různoběžné přímky p, q s průsečíkem A. Na přímce p leží body A, B, D a na přímce q leží body A, C, E. Nyní předpokládejme, že AB je rovna AC a dále, že BD je rovna CE. Tedy máme zde situaci, kdy určité části jsou si rovny, tedy to je značkou toho, že i sumy těchto částí jsou si rovny: AB + BD je rovno AC + CE. Vidíme přitom, že k závěru jsme dospěli aplikací dříve zmíněného základního principu: „Cokoli má nějakou značku, má to, čeho je to značkou“. Toto je také první krok zmíněného důkazu pátého teorému z první knihy Euklidových Základů geometrie. Přitom celá geometrie jakožto věda je jen dovednou aplikací několika málo principů:

> „V těchto definicích a axiomech je předložen celek značek, jejichž dovedným kombinováním bylo umožněno dokázat vše, co je dokazováno v geometrii. Značek je přitom tak málo a indukce, které je zakládají, tak zjevné a samozřejmé; spojení několika z nich dohromady konstituuje dedukci nebo řetězec usuzování, což tvoří celou obtížnost této vědy a s malou výjimkou i její celý obsah, tudíž geometrie je deduktivní věda.“

To je také Millova odpověď na otázku, jak je možné, že je geometrie považována obvykle za deduktivní vědu. I geometrie je samozřejmě ve svém základu založena na indukcí získaných principech, ovšem to je jen několik málo axiomů, a indukce jsou samozřejmé. Samotný obsah geometrie jako vědy pak tvoří až odvozování z těchto principů pomocí řetězců usuzování. Tyto řetězce úsudků jsou pak už svou povahou dedukcí, tudíž proto, že jejich tvorba je tím, co je vlastní náplní geometrie, je tato věda považována za vědu deduktivní. Deduktivní charakter vědy přitom vnímá Mill pozitivně: je podle něj správné a vědecky odůvodněné snažit se vědy (včetně přírodních) přiblížit co nejvíce deduktivnímu charakteru. To však neznamená, že by tím byly tyto vědy méně induktivní. Všechny vědy jsou ve svém základu založeny na indukci, liší se tím, že ve svém raném stadiu, když jsme ještě nenalezli „značky značek“, jsou spíše experimentální, zatímco později získávají postupně charakter deduktivní.

Matematiku považuje Mill za „velký nástroj pro transformaci experimentálních věd v deduktivní“. Aspekt kvantity je pro něj zcela univerzální nejen proto, že „všechny věci jsou počitatelné“, ale i jelikož je přesvědčen, že velmi často určité variace v kvalitě určitého fenoménu přímo korespondují s variacemi v nějaké kvantitě, což umožňuje aplikovat kvantifikující matematický přístup. Objevit právě tyto korespondence je potom jedním z hlavních úkolů speciálních věd a nakolik se to těmto vědám daří, natolik se stávají samy vědami deduktivními. Matematika sama je přitom, ve smyslu jaký byl vysvětlen výše, deduktivní vědou v nejvyšší možné míře. Samozřejmě přesvědčení, že by matematika byla deduktivní vědou v tom smyslu, že by její základ tvořily nějaké nutné pravdy nezávislé na zkušenosti, Mill jednoznačně odmítá a považuje za iluzi:

„ (. . .) tento charakter nutnosti, připisovaný pravdám matematiky, a zejména (. . .) příznačná jistota jim přičítaná, je iluze, kterou abychom udrželi, je nutno předpokládat, že se tyto pravdy vztahují a vyjadřují vlastnosti jen čistě imaginárních objektů.“

Například geometrie (Euklidovy Základy geometrie) je tvořena řadou odvození z několika základních definic. Mill tvrdí, že ukázal, že „z definice samotné nemůže plynout žádná propozice kromě takové, která se týká významů slov“. Tím se vypořádal, jak se domnívá, s možností chápat matematické pravdy jakožto kantovské syntetické věty a priori. Otázkou tedy je, zdali nejsou matematické pravdy tvrzeními z kantovského pohledu analytickými, tedy ryze verbálními, tak jak se domníval například John Locke, pro kterého byla matematika jen věcí konvence týkajících se užití slov.

Mill nejprve zpochybňuje samotný charakter odvozování z definice, který je geometrii vlastní. Odvolává se přitom na své dřívější tvrzení, že „to, co zdánlivě plyne z definice, plyne ve skutečnosti jen z implikovaného předpokladu, že zde existuje skutečná věc jí odpovídající.“ Problémem je zde fakt, že věci popisované definicemi geometrie (přímky, body atd.) ve skutečnosti samozřejmě neexistují. A nejen to, Mill dokonce tvrdí, že „podle jakéhokoli testu možnosti, který máme, tyto objekty ani existovat nemůžou“ – má zde samozřejmě na mysli fyzikální nemožnost, přičemž otázku vztahu k nemožnosti logické, tj. otázku myslitelnosti, v tomto kontextu vůbec nepokládá. Nemožnost fyzikální je přitom v rámci jeho induktivismu vždy s konečnou platností neprokazatelná. Objekty geometrie, body, přímky apod., jsou jen kopiemi skutečných čar a bodů a jejich definice jsou jen prvními a nejobecnějšími zobecněními ze skutečně existujících objektů. Odvození geometrie jsou jen přibližně pravdivá, protože v přesnosti neplatí pro žádný reálný objekt. Mill také odmítá, že bychom i v naší mysli operovali s nějakými čistými matematickými ideami:

„Vždy přemýšlíme o přesně takových věcech, jaké jsme viděli a jakých jsme se dotýkali, a to se všemi vlastnostmi, které jim přirozeně náleží. Z důvodu vědecké výhodnosti předstíráme, že jsou zbaveny všech vlastností mimo těch, které jsou důležité pro náš účel, a s ohledem na které je uvažujeme. “

Tedy věty geometrie se podle Milla vlastně vůbec netýkají faktů, pouze imaginárních objektů, objektů, které neexistují ani existovat nemohou. Teorémy geometrie, kterým je obvykle připisována vysoká míra jistoty, jsou pravdivé za předpokladu, že jsou pravdivé i věty, ze kterých jsou odvozeny. Nicméně Mill se domnívá, že ukázal, že tyto předpoklady neboli axiomy a definice geometrie pravdivé nejsou, právě proto, že se týkají objektů, které neexistují ani existovat nemohou. Tudíž ani odvozené teorémy geometrie nenesou podle Milla onu vysokou míru jistoty, ba právě naopak:

„Tudíž když je tvrzeno, že závěry geometrie jsou nutnými pravdami, tato nutnost spočívá ve skutečnosti jen v tom, že korektně vyplývají z předpokladů, ze kterých jsou odvozeny. Tyto předpoklady jsou tak daleky toho, býti nutnými, že dokonce nejsou ani pravdivými; účelově se vzdalují, více či méně od pravdy.“

Pro potřeby vědeckých zkoumání se samozřejmě pravdivost matematických axiomů nezkoumá a jsou pokládány za pravdivé, a z tohoto samozřejmého předpokladu pak plyne i domnělá jistota a pravdivost odvozených tvrzení. Tato povaha je ovšem vlastní i ostatním vědám; ani ty nereflektují a neproblematizují samozřejmé základní předpoklady, na kterých jejich odvození stojí. Pro běžnou práci a výzkum v rámci speciálních věd to pro Milla není překážkou.

Jak už jsme viděli, jsou axiomy geometrie pro Milla „experimentální pravdy“ a „zobecnění z pozorování“. Tato tvrzení samozřejmě nejsou bez problémů, Mill sám nejprve tvrdí: „nikdy bychom nemohli vědět, že dvě rovnoběžné přímky se neprotnou, kdybychom nikdy neviděli přímou čáru“, aby o několik stran dále připustil, že reálné vnímání geometrických obrazců není nezbytné a velká část „experimentování“ v geometrii jsou experimenty mentální, spočívající v kombinování geometrických tvarů prostřednictvím naší imaginace. Mentální experimenty nám přitom dávají k dispozici „všechny možné kombinace čar a úhlů“, takže reálné experimentování vlastně už ani není potřeba. Pro Milla je přitom výsledné geometrické tvrzení, např. „rovnoběžné přímky nemají průsečík“, tvrzením stejného typu jako fyzikální tvrzení „kámen vržený do vody padá ke dnu“. Důvodem, proč pro odvození prvního tvrzení nepotřebujeme reálné experimenty, ale stačí experimenty mentální, zatímco v druhém případě mentální experimenty nepostačí, je podle Milla to, že v případě geometrických obrazců lze dosáhnout jakési vysoké přesnosti podobnosti našich mentálních obrazců se skutečností. To, jak vidíme, je přitom v rozporu s jeho předcházejícím chápáním geometrických objektů jako něčeho, co je natolik vzdáleno realitě, že je nemožné, aby to existovalo. Další problém samozřejmě tkví ve skutečnosti, že i v případě kamenu padajícího do vody jsme schopni pomocí mentálních experimentů odvodit všechny logicky možné, tj. myslitelné výsledky, přesto nám tyto mentální experimenty pomohou v odhadu toho, co se po ponoření kamene pod hladinu, kde jej nevidíme, stane, jen velmi málo. To, co je podstatné, je možnost fyzikální. Mill pochopitelně mezi možností fyzikální a logickou nerozlišuje, neboť takové rozlišení by bylo v rozporu s jeho striktně pojímaným induktivismem.

Logická možnost, chápaná jako „myslitelnost“, podle Milla nijak nesouvisí s reálnými možnostmi týkajícími se nějaké věci. Naše schopnost něco myslit, je podle Milla často věcí náhody, dřívější zkušenosti nebo zvyku. Něco může být považováno za nemyslitelné jen proto, že je to v rozporu s dlouhodobou zkušeností nebo v důsledku našich myšlenkových zvyklostí. Pokud jsme nějaké dvě věci viděli vždy dohromady, pak v důsledku psychologického zákona asociace může být obtížné nebo dokonce nemožné myslet je samostatně. Kultivace intelektu pak spočívá mj. i v získávání různorodějších zkušeností a v tréninku schopnosti variovat naše myšlenkové kombinovaní, v důsledku čehož následně rozšiřujeme i oblast pro nás myslitelného.

Pokud by tedy měl Mill odpovědět na otázku, kde se berou limity determinující ony „všechny možné kombinace“ v případě mentálních experimentů, pak by jeho odpovědí bylo, že ony limity jsou opět induktivně získané, ovšem neuvědomělé, zobecněné ze všech pozorovaných linií a bodů, které jsme už v průběhu dětství od narození viděli. Indukce takto pojímaná ovšem není už pouhým abstraktním principem vědeckého poznávání, ale inherentní vlastností naší vlastní psychiky. To pak může být také jedním z podkladů pro mnohokrát opakované obvinění Milla z psychologismu.

Podívejme se ještě krátce i na věty aritmetiky. Mill, jak už bylo řečeno, nesouhlasí s

postojem, který chápe aritmetické pravdy ve smyslu kantovských syntetických a priori vět. Zároveň nesouhlasí s postojem, který chápe aritmetické věty jako čistě verbální propozice, tedy s představou, že aritmetika je věda týkající se jazykových transformací a nahrazováním jedněch výrazů za jiné, tedy s postojem chápajícím aritmetická tvrzení jako věty z kantovského hlediska analytické. Mill tvrdí, že i aritmetické věty mají charakter tvrzení zobecněných ze zkušenosti.

Mill také v případě čísel odmítá představu nějakých abstraktních ideálních čísel: „všechna čísla musí být číslem něčeho; neexistují žádná čísla jakožto abstrakta." Výrazy označující čísla podle Milla „denotují fyzické fenomény", například „dvě" denotují „pár věcí", konotujíce přitom to, co je činí párem, a toto je cosi fyzického. Mill přitom odmítá toto fyzické blíže specifikovat, je pro něj dostatečné říci, že je to smysly rozpoznatelné. Ačkoliv tedy každé číslo musí být číslem něčeho, například deset musí znamenat deset těles, je podle Milla možné uvažovat případ, kdy číslo připisujeme čemukoliv. Tak potom obecné nespecifikované použití čísla deset vyjadřuje ve skutečnosti podle Milla deset čehokoliv, tedy deset jakýchkoliv objektů, které má naše myšlení k dispozici. To je první úroveň zobecnění. Druhou úrovní podle Milla je zavedení proměnných, tedy symbolů, které „znamenají všechna čísla bez rozdílu".

Mill přitom připouští, že čísla je možno chápat jako ustanovená definicí, tedy například „tři je dva a jedna" jako definici čísla tři, ale nejedná o definice logické, ale definice podobné jako používáme v geometrii, které jsme diskutovali výše. To je dáno tím, že výrazy „tři" a „dva a jedna" sice podle Milla označují stejnou agregaci objektů, ale v žádném případě ne stejný fyzický fakt – jsou popisem různých fyzických stavů objektů. Potom je možné říci, že „fakt tvrzený v definici čísla je fyzickým faktem". Východiska takových definic jsou totiž opět pro Milla ryze induktivní, založená na způsobu, jakým vnímáme smyslové předměty:

„Tři kameny ve dvou separovaných oblastech a tři kameny v jedné oblasti nevytváří stejné vněmy v našich smyslech. A tvrzení, že tytéž kameny změnou místa nebo uspořádání mohou vytvořit jednu nebo druhou skupinu vněmů, ačkoli je nám velmi blízké, není identitní věta. Je to pravda, která je nám známá z rané a kontinuální zkušenosti – induktivní pravda. A takové pravdy jsou základem vědy čísel." Tak jsou i principy stojící v základech aritmetiky převedeny na zkušenostní základ, na indukcí získané poznání a ve svých základech stojící na induktivních zákonech podobnosti. Diskutovanou otázkou zůstává, zdali byl Mill přesvědčen, že například v nějaké jiné části vesmíru se může 2+2 rovnat 5.

Zatímco tematice geometrických a aritmetických tvrzení věnuje Mill řadu stran, se základními principy logickými se vyrovnává na daleko menším prostoru. Mill uvažuje nejprve v souvislosti se sylogismy logický princip dictum de omni et nullo, který říká, že cokoli může být přiřknuto či odepřeno třídě, může být přiřknuto i odepřeno každému z prvků této třídy. Jelikož však pro Milla „třída není ničím jiným než objekty, které jsou v ní obsaženy", je tento princip jen identitní propozicí, která říká „cokoli je pravda o nějakých objektech, je pravda o těchto objektech".

Klíčovými logickými principy, kterými se zabývá dále, jsou pak princip sporu a princip vyloučeného třetího. Princip sporu říká, že propozice a s ní korespondující negativní propozice nemohou být současně pravdivé. Mill odmítá představu, kterou připisuje německým idealistům a anglickému filosofovi W. Hamiltonovi, totiž že by se jednalo o formu

nebo zákon vlastní našemu rozumu. Přiklání se přitom spíše k nominalistické koncepci, která chápe princip sporu jen jako identitní tvrzení (tedy analytickou větu), která definuje význam negace. Mill o principu sporu říká:

> „Souhlasné tvrzení a jeho negace nejsou dvě nezávislá tvrzení, spojená jedno s druhým pouze jako vzájemně neslučitelná. To, že jestliže je to negativní pravdivé, to souhlasné musí být nepravdivé, je skutečně pouhá identitní propozice, protože negativní propozice netvrdí nic než nepravdivost té souhlasné a nemá žádný jiný smysl nebo význam."

Ovšem zcela se s nominalistickým názorem Mill shodnout samozřejmě nemůže. Mill odmítá, že by se v případě principu sporu jednalo pouze o verbální propozici. Opět je to jen další výsledek induktivního poznávacího procesu založeného na zkušenosti:

> „Nemohu jít s nominalisty ještě dále, neboť se nemohu na tuto [propozici] dívat jako na pouze verbální. Domnívám se, že je, podobně jako ostatní axiomy, jednou z našich prvních a nejdůvěrnějších generalizací ze zkušenosti."

Zkušenost, na které je toto zobecnění založeno, je především zkušenost vnitřní, zkušenost zakoušení našich mentálních vztahů. Prapůvodním základem principu sporu je pak podle Milla zkušenost, že „přisvědčení a odmítnutí jsou dva rozdílné mentální stavy vylučující jeden druhý." Mill se zde přiklání k pojetí, které sdílí s H. Spencerem, tedy že základem těchto primárních logických zákonů jsou specifické vlastnosti naší psychiky, totiž zejména vzájemná destruktivita některých mentálních stavů. Vidíme opět, že je to právě toto pojetí, které motivovalo pozdější kritiku Milla z psychologismu. Proti principu vyloučeného třetího pak Mill uvádí řadu příkladů, které podle jeho mínění prokazují jeho neplatnost: například tvrzení, kde predikát není aplikovatelný na subjekt.

Tímto jsme také dospěli k závěru tohoto krátkého přiblížení logiky J. S. Milla. Problematika psychologismu a založení principů matematiky a logiky se ukázala ve vývoji filosofie, který po Millovi následoval, jako klíčová. Vůči Millovu způsobu fundování logiky se vymezuje jak zakladatel fenomenologie E. Husserl, tak i zakladatel analytické tradice G. Frege. Problematikou psychologismu se tak pro její zásadní význam v dějinách filosofického myšlení zabývá celá řada studií; pro její obsáhlost jsme však mohli jen naznačit možná základní východiska, jak před námi sama vyvstala v rámci přiblížení základních konceptů logiky Johna Stuarta Milla, kterému byl tento text věnován.[9]

[9] Text této kapitoly vychází z článku autora: Vacura, M. Logika Johna Stuartta Milla. In: *Acta Oeconomica Pragensia*, 2007, vol. 15, no. 5, p. 90–107.

Kapitola 5

Henri Poincaré

Jules Henri Poincaré (1854 – 1912) byl především matematikem a fyzikem, nicméně za svého života publikoval také řadu textů týkajících se filosofie vědy a metodologie. V roce 1902 pak začíná publikovat několik svazků sebraných textů na tato témata. Prvním bylo *La Science et l'Hypothèse* (1902), následně *La Valeur de la Science* (1905 a *Science et Méthode* (1908). Posmrtně pak *Dernières Pensées* (1913) a poslední pátý díl pak vyšel dodatečně až v roce 2002.

Poincaré ve své práci především kritizuje scientismus, ovšem odmítnutí absolutnosti prostorových referencí a nemožnost tedy „objektivně" tvrdit, že Země obíhá kolem Slunce nebo naopak, bylo například francouzskou církví chápáno jako ospravedlní odsouzení Galilea. S takovou interpretací samozřejmě Poincaré nesouhlasil.[1]

Základní myšlenky Poincarého chápání vědecké metody můžeme odvodit z jeho projevu na Mezinárodním matematickém kongresu v Curichu v roce 1897. Poincaré je přesvědčen, že už nemůžeme spoléhat pouze na pozorování přírody, ale experiment je nezbytnou podmínkou odhalení přírodních zákonů. Tedy přírodní zákony jsou odhalovány pomocí experimentů a jsou zaznamenávány speciální jazykem matematiky. Problém je ve vztahu exeprimentu a přírodního zákona. Experiment je vždy jedinečnou události, zatímco každý zákon je obecný. Experiment je vždy ovlivněn dalšími jevy a jeho výsledek je vždy nutně nepřesný a pouze přibližný. Naopak přírodní zákon je pro každý případ stejný a přesný. Tedy přírodní zákon je jakýmsi zobecněním z experimentů – ovšem to je také problém, protože zobecnění lze provést nekonečně mnoha způsoby. Řešením bylo pro Poincarého použití *analogie*.[2]296

Matematika nevznikala podle Poincarého nezávisle na přírodních vědách, speciálně na fyzice. Naopak byla s nimi po celou dobu vývoje úzce propojena a často reagovala na potřeby těchto věd. Fyzika však někdy používala tvrzení, která nebylo možnost čistě matematicky prokázat. Otázka, zda-li má být pro fyziku nějaký méně náročný požadavek na rigoróznost než pro matematiku, tížila pak Poincarého několik let. Nakonec dochází k tomu, že nic než zcela rigorózní důkaz nemůže být přijato, protože jen ten ten může přinést požadovanou nejvyšší míru jistoty vědeckého poznání. Něco co není postačující pro matematiky, nemůže být postačující pro fyziku. V důsledku toho pak dochází k přesvědčení, že matematika není plně oddělitelná od fyziky. Například atomy tudíž chápal jako čistě geometrické body, které podléhají zákonům pohybu. S tím souvisí také Poincarého tvrzení, že různé fyzikální hypotézy mohou ve výsledku vést ke stejnému matematickému vyjádření.[3]

[1] Jean Mawhin. "Henri Poincaré. A Life in the Service of Science". In: *Notices of the AMS* 52.9 (2005), pp. 1036–1044. URL: `http://www.ams.org/notices/200509/comm-mawhin.pdf`.

[2] Jeremy Gray. "Poincaré – Between Physics and Philosophy". In: *The Kantian legacy in nineteenth-century science*. Ed. by Michael Friedman and Alfred Nordmann. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006.

[3] Ibid., p. 298.

Poincaré opět na podobné téma vysoupil i na Mezinárodním matematickém kongresu v Římě v roce 1908. Zde znovu zdůrazňoval význam analogie pro vytváření fyzikálních hypotéz – analogie umožňuje říci, které fakty jsou si navzájem podobné a které se liší. Matematiku zde připodobnil k fyzice – matematik také zachycuje miliony matematických faktů pomocí matematických vět. Důležitost je pak obecnost a jasnost nejzákladnějších principů – zde se odvolával na Ernsta Macha a jeho princip *ekonomie myšlení* – důležitá je tedy jejich *intelektuální užitečnost*. Matematika se tak podle Poincarého musí vždy pohybovat dvěma opačnými směry: za prvé směrem ke kritické sebereflexi (což vede ke studiu axiomů, neobvyklých geometrií, funkcí s neobvyklými vlastnostmi), za druhé pak směrem ke studiu přírody. První směr často přináší objev nových matematických objektů, druhý směr objev nových typů odpovědí na fyzikální otázky. Poincaré k tomů říká: „Neexistují vyřešené a nevyřešené problémy, jsou pouze problémy, které jsou více nebo méně vyřešené.“[4]

Poincarého chápání matematiky je kantovské – matematika je založení na apriorním názoru. Matematika má tak vlastní esenci, která není redukovatelná na jiné vědy – například psychologii nebo logiku. Odmítá tedy také explicitně *logicismus* (tj. přesvědčení, že matematika je zcela odvoditelná z logiky) a také Hilbertův program. [5] Matematické pravdy nejsou analytické, ale tak jak byl přesvědčen Kant – syntetické, založené na apriorním názoru. Poincaré při tom obviňuje příznivce logicismu a formalismu, že při rekonstrukci elementární matematiky se pohybují v kruhu.[6]

[4] H. Poincaré. “L’avenir des mathématiques”. In: *Science et méthode*. Paris: Flammarion, 1916, pp. 19–42, p. 34. Cit. dle: Gray, op. cit., p. 299

[5] Jedná se o program německého matematika Davida Hilberta. Na začátku 20. století byla mezi matematiky pociťována krize mateamtického bádání – oběvovala se řada paradoxů (Russellů paradox) a obtížně vysvětlitelných inkonzistencí. Hilbert proto navrhl založit veškeré matematické teorie v jediné úplné a konečné skupině axiomů, o kterých se dokáže, že jsou konzistentní. Hilbert říká: „Každá věda si bere své počátky z dostatečně koherentní skupiny faktů. Forma těchto počátků, však vzniká pouze z *organizování* této skupiny faktů. Tato organizace se děje pomocí *axiomatické metody*, tj. zkonstruuje se *logická struktura konceptů* tak, aby vztahy mezi koncepty korespondovaly se vztahy mezi fakty, které mají být organizovány. V konstrukci takové struktury je arbitrárnost, nicméně od ní *požadujeme*: 1) úplnost, 2) nezávislost, 3) konzistenci.“ (David Hilbert. *David Hilbert’s Lectures on the Foundations of Geometry, 1891–1902*. Ed. by Ulrich Majer and Michael Hallett. New York: Springer)

[6] Proti Poincarého pozici argumentuje například Warren Goldfarb. “Poincaré against the logicists”. In: *History and Philosophy of Modern Mathematics*. Ed. by William Aspray and Philip Kitcher. University of Minnesota Press, 1988, pp. 61–81. Proti těmto námitkám obhajuje Poincarého pozicici Janet Folina. “Poincaré’s Circularity Arguments for Mathematical Intuition”. In: *The Kantian legacy in nineteenth-century science*. Ed. by Michael Friedman and Alfred Nordmann. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006.

Kapitola 6

Gottlob Frege

Gottlob Frege (1848-1925)[1] je významný německý logik a filosof, považovaný spolu s G. E. Moorem a B. Russellem za zakladatele analytické filosofie. Narodil se ve Wismaru na severu Německa, studoval na univerzitách v Göttingen a v Jeně, kde také většinu života následně vyučoval. Jeho osobní život byl poměrně nešťastný a i v akademické sféře se mu příliš nedařilo, částečně i vinou poněkud nediplomatického vystupování vůči svým kolegům. Velkou část života žil téměř v bídě, význam jeho myšlenek byl rozpoznán až na samém konci jeho života, zejména díky B. Russellovi, L. Wittgensteinovi a R. Carnapovi.

Proti psychologismu

Prvním významným Fregovým spisem bylo obtížné a složitou schematikou zatížené pojednání *Pojmové písmo*,[2] které bylo v době svého publikování zcela nepochopeno a akademickou komunitou odmítnuto. Než se podíváme na nejdůležitější myšlenky tohoto spisu, je třeba si alespoň naznačit základní motivy, které k jeho napsání vedly.

Jednou z otázek, kterými se Frege zabýval, byl problém *psychologismu* v logice. Termínem *psychologismus* označujeme koncepci, která se snaží určité základní koncepty, v tomto případě logiky, převést na kategorie psychologie. Zákony logiky jsou pak považovány za pouhý produkt specifického uspořádání nervových zapojení v našem mozku, a tak by měly být předmětem zkoumání neuropsychologie, případně analyzovány na základě sledování reakcí lidí na určité podněty, tedy pomocí behaviorální psychologie a podobných metod. Psychologistické názory v té době vznikaly v okruhu empiristicky orientovaných filosofů; jako příklad můžeme uvést J. S. Milla, pro kterého logika není vědou různou od psychologie nebo s ní rovnocennou, daleko spíš je jen součástí nebo odvětvím této vědy. Mill chápe zákony logiky jako „zobecnění zkušenosti“ a snaží se je vysvětlit a dokázat ryze psychologickými postupy. Například „dokazuje“ *zákon vyloučeného třetího* (tertium non datur) následujícím způsobem:[3] [4]

> ... Zákon vyloučeného třetího je pak jednoduše zobecněním všeobecné zkušenosti, že některé mentální stavy jsou destruktivní vůči jiným. Tím je formulován určitý absolutně neměnný zákon, že ukázání se jakéhokoli pozitivního modu vědomí nemůže nastat bez vyloučení korelativního negativního modu (...) Z toho pak plyne, že není-li mysl v jednom z těchto stavů, pak musí být v tom druhém.

[1] Pro podrobnější informace doporučujeme publikaci V. Kolman, Logika Gottloba Frega, Praha, 2002.

[2] G. Frege. Begriffsschrift: eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens. Halle, 1879.

[3] J. S. Mill, System of Logic, London, 1886, book 2, chap. 7, sec.5.

[4] Srv. K. Popper, Otevřená společnost a její nepřátelé II., Praha 1994, kapitola 14.

V Německu ve Fregově době tyto názory reprezentovali především dnes už nepříliš známí filosofové J. F. Fries a F. E. Beneke. Z pohledu těchto filosofů byla psychologie fundamentální disciplínou, zakládající v sobě jak logiku, tak etiku, metafyziku, základy práva, sociální a politickou filosofii, religionistiku a filosofii vzdělání.

Problematikou základů matematiky a vztahem matematických pojmů k myšlení se v té době zabýval i E. Husserl ve svém prvním známém spise – původně disertaci – *Filosofie aritmetiky*,[5] přičemž v něm bez výraznější kritiky probíral i výše zmiňované Millovy názory na povahu logiky. Husserl se domníval, že chceme-li porozumět principům aritmetiky, musíme se zabývat myšlenkovými procesy, které v nás probíhají a které nám úvahy o číslech a jejich vztazích zprostředkovávají, neboli najít „psychologický původ" pojmu čísla. Tento základ konceptualizace čísla se přitom pokoušel odvodit z reflexe elementárních aktů počítání malých množství pozorovaných objektů – takto extrahované matematické pojmy se pak snažil zachytit filosofickými prostředky přejatými od svého učitele Brentana, jakožto obsahy intencionálních aktů.[6]

Husserl svou knihu zaslal Fregovi a ten napsal recenzi, ve které ji kritizoval jakožto psychologismem zatíženou. Frege napadl základní Husserlovo přesvědčení, že hlavním předmětem filosofie je subjektivní *analýza zkušenosti*. Takové pojetí pak, jak byl Frege přesvědčen, vede ke zkoumání pouze subjektivního charakteru, a tak nutně míjí samotnou podstatu *poznání*, které je objektivní, a ne relativní. Fregova kritika výrazně ovlivnila další vývoj Husserlova myšlení a pravděpodobně i vznik fenomenologie; Husserl v dalších svých dílech zastával důsledně antipsychologistický postoj. V následujícím Husserlově spise – *Logických zkoumáních*[7] – tak nacházíme sofistikovanou argumentaci proti psychologismu.

Frege odmítal psychologismus po celý svůj život, a tak námitky proti němu najdeme jak v prvních dílech, tak i v článcích sepsaných ke konci života. V průběhu času však své argumenty precizoval, často však také doplňoval sarkastickými poznámkami, což mu vyneslo (spolu s naprostým nepochopením významu jeho díla) obecnou neoblíbenost v akademických kruzích.

Pojmové písmo

Přímým předchůdcem Fregova formalizačního přístupu byl Leibniz, který byl okouzlen matematickou symbolikou, jež byla prostřednictvím jednoduchých a přitom jasných a přesných symbolů schopna zachytit matematické objekty, čísla, operace, funkce, geometrické tvary, atd. Smyslem matematické symboliky je názorně a přehledně zachytit jednotlivé matematické myšlenky a formu matematikových úsudků tak, aby bylo snadné nahlédnout, zdali je korektní, či obsahuje chyby.

Uvažme, že dnes, řešíme-li například nějakou logickou hádanku, která se na první pohled může zdát velmi obtížná, pomůže její přepsání do symbolické formalizované logické podoby. Tak se může řešení vyjevit buď už samotným přehledným přepsáním, či jej můžeme následně odhalit pouhou aplikací jednoduchých, mechanických formálních postupů.

[5] E. Husserl, Philosophie der Arithmetik, 1891.
[6] Srv. R. McIntyre, Husserl and Frege, In: Journal of Philosophy, Vol. 84, 1987, s. 528-534.
[7] E. Husserl, Logische Untersuchungen, Halle, 1900.

Podobně mohl uvažovat i Leibniz, když se zabýval myšlenkou *mathesis universalis* – jakéhosi obecného formalizovaného jazyka, jenž by byl schopen zachytit jakékoli lidské myšlenky a umožnit pak formální práci s nimi: porovnávání, odvozování nových poznatků ze starých a rozhodování o platnosti argumentů. Takový systém měl mít dvě části, první byla *characteristica universalis* – umělé písmo, které by bylo schopno symbolickou formou zachytit jakýkoli pojem, výrok či úsudek. Druhou částí měl být *calculus ratiocinator* – ten by zahrnoval speciální pravidla pro transformaci symbolicky zaznamenaných výroků ve výroky nové, přičemž by byla zachována pravdivost. Leibniz se dokonce domníval, že pro každé slovo je možné jako jeho symbol najít takové číslo, že následně pouhými kombinatorickými operacemi bude možno rozhodnout o pravdivosti složených výroků. Veškerá možnost chybného uvažování by tak byla redukována na chyby ryze výpočtové.

Leibniz se touto myšlenkou zabýval celý život, přes určité pokusy však nikdy v tomto projektu výrazně nepokročil. Ve svých posledních dopisech si stěžuje, že kdyby byl býval méně zaneprázdněn, či kdyby mu pomohli mladší nadaní spolupracovníci, pak by takový projekt mohl dokončit. Pokládal tento projekt za to nejdůležitější, co může člověk pro lidstvo učinit. Schopnému člověku by prý vytvoření základu takového univerzálního jazyka nemělo zabrat více než pět let života. Se svým projektem seznámil nejvýznamnější myslitele té doby, např. markýze l'Hôpitala, avšak u všech se setkal se stejným nezájmem.

Fregova ambice byla podstatně menší než Leibnizova, jeho cílem nebylo vypracovat univerzální symbolizaci jazyka sloužící jakémukoli účelu, ale naopak nástroj zaměřený k účelu velmi speciálnímu – na popis řetězce matematických úsudků. Fregův systém měl za cíl umožnit přehledné sepsání, které by odstranilo nespolehlivost jazyka a umožnilo co nejjistější prověření, zdali je daný řetězec matematických úsudků pravdivý. Takový symbolický systém by zároveň měl umožnit přesně identifikovat všechny předpoklady, třebaže skryté, které daný řetězec úsudků má.

Věta a myšlenka

Výrazným znakem Fregova přístupu k logické analýze jazyka je, že vždy primárně vychází od soudu, věty a teprve následně dospívá k jednotlivým jejím konstituentům, konkrétním jazykovým výrazům, logickým prvkům, pojmům. Při své analýze věty rozlišuje Frege dva základní typy větných prvků: ty, které mají nějaký vliv na pravdivost dané věty, tedy mají význam i z hlediska platnosti řetězce úsudků (je-li daná věta jeho členem), a oproti tomu ty prvky, jenž sice jsou součástí dané věty, ale na její pravdivost vliv nemají. To, co určuje ta část věty, která má vliv na její pravdivost, nazývá Frege *myšlenka*, někdy také pojmový nebo souditelný obsah; ty součásti, které na pravdivost vliv nemají, označuje jako „zabarvení“ nebo „poetický opar“. Tak můžeme mít dvě rozdílné věty přirozeného jazyka, které však vyjadřují stejnou myšlenku, tedy jsou z hlediska své pravdivosti rovnocenné.

Myšlenka je tedy něco, co může být pravdivé či nepravdivé. Přitom všechny relevantní myšlenky, tedy ty v nichž jde o vědeckou pravdu, jsou buď pravdivé nebo nepravdivé. Podle Frega nelze přitom mluvit o tom, že by myšlenka byla například jeden den pravdivá a druhý den nepravdivá, například podle situace. Ne každé smysluplné uskupení slov totiž vyjadřuje myšlenku. Příkladem může být věta „Dnes prší“, která může být dnes pravdivá, zítra nepravdivá. Proto ji, takto samostatně stojící, vytrženou z kontextu, nepovažuje

Frege za plnohodnotnou větu, ale za *nevlastní větu*. Tato nevlastní věta sama o sobě není úplným vyjádřením myšlenky, protože obsahuje *indexické* výrazy (např. dnes, zítra, tam, tady...), které nemají pevný význam, nýbrž jejich význam je určen až podle kontextu, ve kterém jsou použity. Tedy nyní proslovená výše uvedená věta vyjadřuje myšlenku: „V Praze, dne 26. 2. 2005, v 10:30 prší“. Tato myšlenka je buď pravdivá, nebo nepravdivá, a její pravdivostní hodnota je věčná a nikdy se nezmění.

Myšlenky jsou podle Frega výhradně takovéhoto úplného charakteru, a věty, které v plném slova smyslu takovou myšlenku vyjadřují (aniž by k jejich pochopení bylo třeba znát dodatečné okolnosti), jsou výhradně *vlastní věty*.

Tvrzení, otázka a rozkaz

Věta může být pronesena různým způsobem a s různým nárokem. Například pokud pronese oznamovací větu herec na divadelním jevišti, pak asi nebudeme předpokládat, že by danou větu s plnou vážností tvrdil. Podobně může mít věta charakter otázky nebo třeba rozkazu. Frege však, pro účely analýzy vědeckých a zejména matematických úsudků, rozebírá případy, kdy jsou věty skutečně tvrzeny, tedy kdy je pronesení dané (vlastní) věty doplněno pravdivostním nárokem, kladeným na myšlenku, kterou věta vyjadřuje.

Ve Fregově pojmovém písmu je možno rozlišit, kdy danou myšlenku tvrdíme – to se děje ve většině případů vědecké praxe – a pouhý samostatný zápis dané myšlenky. Vezmeme-li nějakou nespecifikovanou myšlenku A, pak následující zápis ji charakterizuje jako pouhou netvrzenou myšlenku:

$$\text{———}\ (A)$$

Vodorovná čára je nazývána *pruh obsahu*. Doplníme-li tento symbol o symbol svislé čáry, tj. *pruh soudu*, dodáme k této myšlence tvrdící sílu s pravdivostním nárokem:

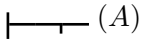
$$\vdash\!\text{———}\ (A)$$

Všimněme si, že tento způsob zápisu může obecně obsahovat dva typy značek – „ty, pod nimiž si lze představovat různé“, tedy z našeho pohledu *proměnné* sloužící k vyjadřování obecnosti, pro které používáme písmena, a „ty, které mají zcela určený význam“, což jsou *logické symboly* (konstanty).

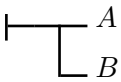
Otázka (zjišťovací) podle Frega obsahuje tutéž myšlenku (souditelný obsah) jako tvrdící věta, rozdíl je podle Frega ale v tom, že tvrdící věta kromě myšlenky obsahuje navíc právě *tvrdící sílu*, zatímco otázka obsahuje *výzvu*. Rozkazovacím větám Frege vazbu na myšlenku upírá, nicméně dnes je možné najít interpretace, které chápou rozkaz jako spojení myšlenky, která by byla vyjádřena tvrdící větou konstatující nastání daného stavu, s *nařízením* takový stav zjednat.[8]

Specifickým případem jazykové praxe je akt *popření* nějakého tvrzení. Frege analyzuje akt tohoto popření jakožto akt tvrzení protikladné věty, kterou můžeme obvykle mechanicky získat předsunutím výrazu „není pravda, že“ před popírané tvrzení. Máme-li tedy v pojmovém písmu výše uvedený zápis, tvrzení myšlenky A, pak popření této myšlenky, tedy tvrzení, že „není pravda, že A“, je možno zapsat následujícím způsobem:

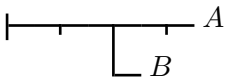
[8] Srv. V. Kolman, Logika Gottloba Frega, Praha, 2002, s. 77.



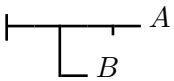
Tento zápis vyjadřuje to, co my dnes označujeme jako *negaci*, symbolicky $\neg A$. Frege dále uvažuje o možných komplexních myšlenkách, spojujících v sobě určitým způsobem nějaké elementárnější myšlenky. Tím se dostává k tomu, co dnes označujeme jako *materiální implikace* $(B \to A)$:



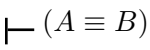
Pomocí negace a implikace je potom Frege schopen zapsat zbývající logické vztahy. Následující zápis označuje *konjunkci* $A \wedge B$ (tedy $\neg(B \to \neg A)$):



Logická disjunkce $A \vee B$ se napíše v systému pojmového písma následujícím způsobem $(B \to \neg A)$:



Jak už jsme zmínili výše, zavedl Frege do svého systému písmena jako prostředek označování obecného; tedy dané písmeno může v různých kontextech označovat pokaždé něco jiného, neboli mít pokaždé různý význam či obsah. Tak se může i stát, že dvě různá písmena v daném kontextu označují totéž, neboli mají stejný obsah. To vychází především ze skutečnosti, že tatáž věc může být určena různými způsoby. Triviálním příkladem může být situace, kdy máme nějaké číslo, označíme jej A, které je určeno jako „součin čísel 3 a 5“, a další číslo označené B, které je určeno jako „součet čísel 10 a 5“. Následně můžeme dojít k závěru, že A i B mají stejný obsah, že označují totéž číslo, totiž číslo 15. Frege proto do svého pojmového písma zahrnuje způsob, jak takovou rovnost obsahu vyjádřit:



Tento zápis tedy říká, že „znak A a znak B mají týž pojmový obsah, takže lze všude na místo A dosadit B a obráceně“.

Funkce a argument

Jak už bylo řečeno, Frege při své analýze přirozeného jazyka vychází vždy od soudu jako celku a pak teprve se dostává k jeho jednotlivým částem, jazykovým výrazům. Postupuje tedy nikoli tak, že by jako Aristotelés nejprve vzal nějaký subjekt, k němu určitý predikát, a z nich pak složil soud, ale místo toho vezme hotovou větu vyjadřující myšlenku, tu nechá *rozpadnout*, a tak získává jednotlivé výrazy.

Můžeme tak vzít například větu „Vodík je lehčí než kysličník uhličitý“ a rozložit ji na slovo „vodík“ a zbytek, tedy „je lehčí než kysličník uhličitý“. Slovo „vodík“ můžeme chápat jako nahraditelné, například slovy „kyslík“ nebo „dusík“; zbytek věty pak představuje daný vztah, do kterého objekty vyjádřené nahraditelnými znaky vstupují. Část věty, která označuje vztah, nazývá Frege *funkcí*, znak chápaný jako nahraditelný nazývá *argumentem*. Rozdělení věty na funkci a argument je výhradně záležitostí pojetí, docela dobře je možné chápat „Vodík je lehčí než“ za funkci a „kysličník uhličitý“ za argument. Analogickým způsobem lze získat i funkci dvou a více argumentů. Podobně jako lze pro neurčitý argument používat označení písmenem $(A, B, \ldots)$, je možné mluvit i o neurčené funkci a označovat ji písmenem řecké abecedy $(\Phi, \Psi, \ldots)$. Pak můžeme to, že A má vlastnost Φ zapsat:

$$\vdash \Phi(A)$$

Frege zároveň upozorňuje na jazykový klam, který je patrný, srovnáme-li věty „Číslo 20 je vyjádřitelné jako součet čtyř čtverců“ a „Každé kladné číslo je vyjádřitelné jako součet čtyř čtverců“. Zdá se, že se zde jedná o funkci „být vyjádřitelný jako součet čtyř čtverců“, která má jednou za argument „číslo 20“ a podruhé „každé kladné číslo“. Frege ale namítá, že toto nejsou pojmy téže hodnosti. Ne vše, co lze vypovídat o „čísle 20“, lze vypovídat o „každém kladném čísle“. Podstatné totiž je, že izolovaný výraz „každé kladné číslo“ nedává žádnou samostatnou představu a podle Frega dostává smysl teprve v kontextu věty. Toto je velmi důležitá úvaha, která, jak dále uvidíme, pravděpodobně inspirovala Russella při vzniku teorie určitých deskripcí.

Věty, které vypovídají obecnost, tedy že daná funkce platí, ať už se za její argument vezme cokoli, je tedy třeba analyzovat odlišným způsobem.[9] Frege pro takové tvrzení (například „funkce Φ platí pro každý argument“), používá následující zápis, kde v místě argumentu stojí malé písmeno:

$$\vdash \overset{\mathfrak{a}}{\smile} \Phi(a)$$

Fregův symbolický systém je tak svou výrazovou schopností zcela rovnocenný modernímu zápisu predikátového kalkulu. Na jeho základě následně Frege formuluje vlastní axiomaticko-deduktivní logický systém – zavádí *modus ponens* jakožto jediné odvozovací pravidlo a stanovuje šest základních axiomů. Tento systém je ve své podstatě první *korektní* a *úplnou* axiomatizací výrokové logiky. Doplní-li Frege tento systém následně o dva axiomy rovnosti, axiom pro kvantifikaci a dále implicitně používané odvozovací pravidlo generalizace, získává první axiomaticko-deduktivní systém pro predikátovou logiku, který dále dopracovává ve dvousvazkovém díle *Základní zákony aritmetiky*.[10]

Tento soubor axiomů však, bohužel, jak o tom těsně před vydáním druhého dílu informoval Frega v dopise B. Russell, obsahuje chybu způsobující inkonzistenci celého systému. Tímto zjištěním byl Frege otřesen a i když narychlo navrhuje řešení problému, které je pak otištěno jako dodatek k druhému dílu *Základních zákonů* (jenž, jak se později

[9] Mezi takové věty patří i věta výše uvedená, kterou je možno přeformulovat: „Pro každé číslo platí, že je-li větší než nula, pak je vyjádřitelné jako součet čtyř čtverců.“

[10] G. Frege, Grundgesetze der Arithmetik, Jena, 1893/1903.

ukazuje, spornost neodstraňuje), hroutí se jeho svět. Následuje 22 let mlčení, kdy Frege už téměř nic nepublikuje.

Pojem čísla a charakter matematiky

Vytvoření symbolického systému pojmového písma však nebylo pro Frega samoúčelné, vždy měl při své práci na paměti otázky filosofického charakteru, kterými se v různých podobách zabýval většinu svého života. Klíčovými otázkami, které Frega zajímaly, byly problémy významu pojmu *čísla* a charakteru matematických tvrzení.

Důležitý je v tomto ohledu především Fregův spis *Základy aritmetiky*,[11] kde podává své názory v prostém jazyce, bez použití složitého logického formálního aparátu. Frege zde předkládá nejdříve důkladnou kritickou analýzu velkého množství předchozích názorů na povahu čísla (především Leibnize, Locka a Hobbese), ve které dochází k řadě závěrů, z nichž nejdůležitější jsou:[12]

- Číslo není vyabstrahované z věcí takovým způsobem, jako barva nebo hmotnost, a není vlastností věcí ve stejném smyslu jako tyto.
- Číslo není nic fyzikálního, ale ani nic subjektivního nebo nějaká představa.
- Číslo nevzniká připojením jedné věci k jiné věci.
- Výrazy „mnohost“, „množina“, „množství“ jsou pro svou neurčitost nevhodné pro to, aby sloužily k definování čísla.

Východiskem dalšího zkoumání je použití číslovek ve větách běžného jazyka. Frege říká: „Abychom do problému vnesli světlo, budeme číslo zkoumat v kontextu konkrétního soudu, kde se vyjevuje jeho původní užití“.[13] Když totiž vidíme nějakou situaci, můžeme ji obvykle zachytit s použitím různých číslovek. Tak například je možné se stejnou pravdivostí říci, že vidíme „pět set mužů“, „čtyři roty“, „dva pluky“ nebo „jednu armádu“. Přitom v těchto různých pojmenováních se nemění jednotlivé věci ani celek, který pojmenováváme, ale pojem, kterým tento jev uchopujeme. Nahrazujeme jeden pojem jiným pojmem. Názorně je to vidět na větě „Venuše má nula měsíců“ – zde nevypovídáme o žádném měsíci, nebo skupině měsíců, vypovídáme o *pojmu* „měsíc Venuše“. Otázka „Kolik?“, samostatně položená, nedává vlastně vůbec smysl. Vždy je nutné ji spojit s nějakým pojmem, například „Kolik pluků?“ nebo „Kolik rot?“. Zdá se tedy, že číslo by mohlo být *vlastností pojmů*.

Frege však tuto cestu odmítá a je přesvědčen, že číslo je nějaký *samostatný předmět*, který ovšem nějakým způsobem s pojmy souvisí. Ačkoli totiž číslo používáme v jazyce někdy adjektivně, například ve větě „Jupiter má čtyři měsíce“, vždy je možné převést takový výraz na použití substantivní, tedy v tomto případě „Počet měsíců Jupitera je čtyři“. Podle Fregovy interpretace tato věta říká, že výraz „počet měsíců Jupitera“

[11] G. Frege, Die Grundlagen der Arithmetik, Halle, 1887; slovenský překlad: G. Frege, Základy aritmetiky, Bratislava 2001 (vyšlo jako příloha časopisu Organon F).
[12] G. Frege, tamtéž, §45.
[13] G. Frege, tamtéž, §46.

označuje tentýž *předmět* jako výraz „čtyři“. Frege přitom tvrdí, že o tomto předmětu si nemůžeme udělat vůbec žádnou představu, což však není vůbec na překážku, neboť „nepředstavitelnost obsahu slova není důvodem k tomu, abychom mu upřeli jakýkoli význam nebo ho přestali používat“. Zdůrazněme přitom, že libovolná představa (například představa čtyř objektů) *není* podle Frega v žádném případě představou *předmětu* označovaného výrazem „čtyři“.

Jak přesně chápal Frege ontologický status předmětů – čísel, to se dodnes diskutuje. Jak už bylo řečeno, Frege odmítal jakýkoli psychologismus; čísla jsou samostatné, objektivní předměty, které nemají prostorovou lokalizaci, pro všechny jsou společná. Frege říká, že „číslo 4 je ve skutečnosti to samé pro každého“. Později umisťuje předměty tohoto typu do specifické „třetí říše“.

Při dalším konkretizování významu čísla Frege zdůrazňuje význam *kritéria znovurozpoznání* (současná literatura mluví o kritériu identity): „Jestliže má znak a označovat předmět, potom musíme mít kritérium, které rozhodne, jestli je b totéž co a“.[14] Právě to, že máme pro daný typ objektů k dispozici kritérium znovurozpoznání, z nich činí předměty. Nalézt takové kritérium pro čísla znamená definovat smysl věty: „Číslo, které přináleží pojmu F, je totéž jako číslo, které přináleží pojmu G“. Tak vlastně najdeme obecné kritérium, které nám umožní určit, kdy jsou nějaká dvě čísla totožná, tedy například určit, zdali číslo přináležící pojmu „počet měsíců Jupitera“ je totéž jako číslo přináležící pojmu „počet manželek Karla IV“.

Frege takové kritérium nachází v *Humově principu*, který říká: „Jestliže jsou dvě čísla kombinovaná takovým způsobem, že každé jednotce vždy odpovídá jedna jednotka druhého čísla, prohlásíme je za shodná“[15]. Všimněme si, že pokud počet přináležící nějakému pojmu F je stejný jako počet přináležící jinému pojmu G, pak existuje vzájemně jednoznačné přiřazení objektů spadajících pod pojem F k objektům spadajícím pod pojem G; takovým pojmům pak Frege říká *rovnomocné* (gleichzahlig). Frege následně definuje číslo právě na základě rovnomocnosti: „Číslo, které přináleží pojmu F, je rozsahem pojmu «rovnomocný s pojmem F»“. Co to znamená? Rozsah nějakého pojmu můžeme pojmout jako množinu předmětů, které pod tento pojem spadají. Tedy rozsahem pojmu „měsíc Jupitera“ je množina měsíců Jupitera. Podobně rozsahem pojmu „rovnomocný s pojmem «měsíc Jupitera»“ je množina všech pojmů, které jsou rovnomocné s pojmem „měsíc Jupitera“.

Tímto způsobem tak Frege definuje pojem čísla výhradně na základě pojmů rovnomocnosti, pojmu a rozsahu pojmu, což jsou pro něj pojmy ryze logické. Z toho pak dochází k závěru, že aritmetické pravdy, tj. tvrzení o číslech, nejsou ani založené na čistém názoru, tedy syntetické a priori, jak se domníval Kant, ani odvozené ze zkušenosti, jak se domnívali psychologisté a empiristé, tedy syntetické aposteriori, ale jedná se o soudy odvozené ryze formálně logickými prostředky a jde tedy o tvrzení analytická a priori. Tím je pro něj završen program *logicismu*.

[14] Srv. V. Kolman, Logicizmus a paradox, In: Organon F, 2005/1, s. 1-20.
[15] D.Hume, A Treatise of Human Nature, book 1, ch. 3.

Smysl a význam

Podívejme se nyní podrobněji na některé výše naznačené filosofické otázky, spojené s problémy analýzy jazyka. Při rozkladu věty Frege identifikuje dva hlavní typy jazykových výrazů. Prvním jsou jazykové výrazy, které jsou určitým způsobem samostatné, *nasycené* (gesättigt), jejich významem je nějaký *předmět* – ty nazývá *vlastní jména* (Eigenname). Druhým jsou jazykové výrazy, které samostatné nejsou, jsou *nenasycené* (ungesättigt), mají predikativní charakter, jejich významem je nějaký *pojem* – ty pak nazývá *funkční* nebo *pojmová* jména. Vlastní jméno je tak pro Frega jakýkoli symbol pro předmět. Je třeba přitom zdůraznit nutnost odlišení skutečného vlastního jména, které přímo pojmenovává jeden předmět, od pojmu, pod který spadá jeden předmět. Tato konfuze je jedním z problémů, které Frege identifikoval na starších logických systémech, a které jeho systém odstraňuje.[16]

Fregovým postupem je tedy možné, jak už jsme viděli, například větu „Caesar dobyl Galii“ rozložit na dvě části – výraz „Caesar“, který je samostatný a jehož významem je nějaký předmět, a výraz „. . . dobyl Galii“, který je nesamostatný a jehož významem je nějaký pojem. Jako příklad z oblasti matematiky můžeme vzít výraz „1+2“ a rozložit jej na číslici „1“, jejímž významem je nějaký předmět, konkrétně číslo, a na nenasycený výraz „ +2“, jehož významem je matematická funkce.

Obecně vzato zde tedy máme dva typy jazykových výrazů: nasycené a nenasycené, kterým odpovídají dva typy významů: také nasycené a nenasycené. Nasycený jazykový výraz je vlastní jméno, nenasycený je pojmové jméno. Významem vlastního jména je předmět, významem pojmového jména je pojem. Jako předměty Frege chápe také čísla a pravdivostní hodnoty. Jazykový pojem je přitom zvláštním případem funkce, totiž funkce, jejímž argumentem je vlastní jméno předmětu a hodnotou jedna z pravdivostních hodnot. Pokud do pojmového výrazu „. . . dobyl Galii“ dosazujeme různá jména, například „Caesar“ nebo „Václav Klaus“, výsledkem je jazykový výraz, věta, která má různé pravdivostní hodnoty – v prvním případě pravda, v druhém (v době psaní tohoto textu) nepravda.

Doposud jsme se věnovali převážně *významu* (Bedeutung) jazykových výrazů a jejich *smysl* (Sinn) jsme ponechávali stranou. Frege však zavádí ve svém článku *O smyslu a významu*[17] zásadní rozlišení mezi těmito dvěma pojmy, tzv. *dvouúrovňovou sémantiku*: „se znakem (jménem, spojením slov, písmenem) je mimo označovaného, které je možné nazývat významem, spojeno i to, co by bylo možné nazývat jeho smyslem a v čem je obsažen způsob danosti“.[18] Smysl je tedy *způsobem danosti* významu. Klasickým Fregovým příkladem jsou výrazy „Jitřenka“ a „Večernice“, oba totiž označují tentýž předmět, mají tedy stejný význam. Přitom ovšem větu „Jitřenka je Večernice“ považujeme za informativní, sdělující nám nějakou netriviální informaci, na rozdíl třeba od věty „Jitřenka je Jitřenka“. Tento rozdíl (obecně rozdíl mezi výrazy $A = B$ a $A = A$) nelze vysvětlit pouze na úrovni jazykového výrazu a jeho významu, je nutné vzít v úvahu i smysl, tedy způsob danosti. Smysl výrazu „Jitřenka“ nám dává tento předmět jakožto nejjas-

[16] G. Frege, Begriffschrift, 1879, s. 177.

[17] G. Frege, Über Sinn und Bedeutung, 1892; český překlad, ze kterého uvádíme (z hlediska překladu upravené) citace: G. Frege, O smyslu a významu, Scientia et Philosophia 4, 1992.

[18] G. Frege, tamtéž, s. 37.

nější hvězdu na ranním nebi, smysl výrazu „Večernice“ nám dává tento předmět jakožto nejjasnější hvězdu na večerním nebi. Rovností mezi těmito výrazy vyjadřujeme identitu jejich významů, což je netriviální informace právě pro odlišný smysl těchto výrazů.

Smysl i význam jmenného jazykového výrazu nejsou podle Frega subjektivní. Významem jsou předměty, které jsou objektivní; smysl sice není objektivní, ale také ne subjektivní, je „společným vlastnictvím mnohých“ součástí lidstvem sdílené zásobárny myšlenek. Frege speciálně zdůrazňuje, že smysl výrazu není totéž co představa s výrazem spojená, která je subjektivní, pro každého člověka specifická. Fregovu sémantiku je možné přibližně shrnout pomocí následujícího schématu:

	Výrazy jazyka				
	Nasycené výrazy Vlastní jména			Nenasycené výrazy Funkční jména	
	Jednoduchá jména	Složená jména		Mat. funkce	Pojmy
		Určité popisy	Věty		
Příklad	Caesar	První kosmonaut	Caesar dobyl Galii	(x+2)	...dobyl Galii
Smysl	Smysl vlastního jména		Myšlenka		Smysl pojmu
Význam	Předmět			Funkce	
Upřesnění významu			Pravdivostní hodnota		Funkce do pravdivostních hodnot

Všimněme si, že i celá věta má podobně jako ostatní jazykové výrazy smysl i význam. Smyslem věty je myšlenka, co je však jejím významem? Frege říká: „Předpokládejme nejprve, že věta má význam! Nahraďme v ní nyní jedno slovo jiným slovem, avšak se stejným významem, ale jiným smyslem. To nemůže mít na význam věty žádný vliv.“[19] Frege se zde nepřímo odvolává na tzv. *princip kompozicionality*, který říká, že význam složeného výrazu (zde věty) je jednoznačně určen významy částí, ze kterých je složen a způsobem složení. To může platit podle Frega jen tehdy, pokud budeme za význam věty pokládat její pravdivostní hodnotu. Pokud ve většině[20] vět totiž nahradíme slovo „Večernice“ slovem „Jitřenka“ zůstane pravdivostní hodnota (tedy význam) zachována, zatímco smysl se může změnit. Aby věta měla význam, tedy nějakou pravdivostní hodnotu, musí mít význam i všechny výrazy, ze kterých se daná věta skládá. Pokud má mít například věta „Odysseus byl vysazen v hlubokém spánku na pevninu v Ithace“ nějakou pravdivostní hodnotu, tj. význam, pak musí mít význam i výraz „Odysseus“, který je v ní použitý, musí označovat nějaký předmět. Pokud tento výraz žádný význam nemá, například žádný takový Odysseus nikdy nežil, pak celá věta také nemá význam, tedy nemá žádnou pravdivostní hodnotu. Přitom samozřejmě stále má smysl, tedy vyjadřuje nějakou myšlenku. Frege říká: „Proč ale pak chceme, aby každé vlastní jméno mělo nejen smysl, ale i význam? Proč nám nestačí myšlenka? Protože nám záleží na její pravdivostní

[19] G. Frege, tamtéž, s. 45.

[20] Neplatí to například pro vedlejší věty, uvozené pomocí „že“, protože v takovém případě je podle Frega významem této vedlejší věty myšlenka, nikoli pravdivostní hodnota. Například ve větě „Petr se domnívá, že Jitřenka je planeta“ může při záměně výrazu „Jitřenka“ za výraz „Večernice“ dojít ke změně pravdivostní hodnoty celé věty.

hodnotě.“[21]

Každá oznamovací věta je tak pro Frega také specifickým vlastním jménem, má totiž smysl, kterým je myšlenka, i význam, kterým je pravdivostní hodnota. Pravdivostní hodnoty, které jsou u Frega jen dvě, tedy pravdivost a nepravdivost, jsou pak specifické předměty.[22]

[21] G. Frege, tamtéž, s. 44.

[22] Text této kapitoly je upravenou verzí kapitoly z textu autora uveřejněného v: Kunca, T., Vacura, M. *Empirismus a analytická filosofie*. Praha : Oeconomica, 2005.

Kapitola 7

Bertrand Russell

Bertrand Russell (1872-1970) patří k zakladatelům analytické filosofie, ale významné jsou i jeho přínosy v oblasti logiky a matematiky. Russell napsal desítky knih a pojednání, od vysoce odborných textu v oblasti matematické logiky, až po populární texty, zabývající se nejrůznějšími aspekty společenského života. V roce 1950 se stal laureátem Nobelovy ceny za literaturu.

Ve svých pracích Russell integruje Moorův filosofický přístup, zejména jeho požadavek jazykové analýzy významu filosofických pojmů a vět, s Fregovým formálně logickým přístupem a aplikuje aparát symbolické logiky na zásadní filosofické problémy. Zároveň odmítá Moorovu argumentaci zdravým rozumem, naopak klíčem k pravdivému poznání jsou pro něj vědecké postupy, založené na principech formální logiky. Například v knize *Naše poznání vnějšího světa*[1] odmítá jistotu zdravého rozumu týkající se skutečnosti fyzikálních těles jako jsou židle, stůl nebo papír, a takové přesvědčení pokládá za metafyzickou teorii, vystavenou pochybnosti, kterou je nutno před přijetím podrobit důkladnému zkoumání. Teorie poznání a různé související otázky tvoří nejdůležitější část jeho filosofického díla.

Označování a teorie určitých popisů

Russell přikládá velký význam problému *interpretace* vět přirozeného jazyka prostřednictvím jejich analýzy, vedoucí k rozpoznání *logické formy.* Je přesvědčen, že přirozený jazyk může logickou formu věty zastírat a některé věty tak mohou mít v běžném jazyce zdánlivě jinou formu než je jejich skutečná logická forma. Významnou roli v otázce rozpoznání skutečné logické formy jazykového výrazu hraje Russellova teorie *označování* (denotování) a *určitých popisů*, která se objevuje v článku *O označení*[2] a následně v jeho spisu *Úvod do matematické filosofie*.[3]

Russellovým cílem je interpretovat tzv. *označující fráze*, tj. část věty, která na základě své gramatické formy označuje určitý objekt. Označujícími frázemi jsou například výrazy „nějaký člověk“, „všichni lidé“, „současný král Francie“, „těžiště sluneční soustavy v prvních okamžicích dvacátého století“ a „oběh Země kolem Slunce“. Russell přitom za podstatný považuje vztah označování (denotace) nikoli v psychologickém smyslu, ale ve smyslu logickém, který je dán samotnou logickou podstatou vztahů mezi jednotlivými slovy našeho jazyka, které už na základě své logické formy zastávají označující funkci. V případě označující fráze pak může podle Russella dojít ke třem případům:

1. Objekt, který označující fráze označuje, *neexistuje* (např. „současný král Francie“).

[1] B. Russell, Our Knowledge of the External World, Chicago and London, 1914.
[2] B. Russell, On Denoting, In: Mind, 1905/14, 479-493.
[3] B. Russell, Introduction to Mathematical Philosophy, London, 1919.

2. Označující fráze označuje *jediný určitý* objekt (např. „současný prezident USA“).

3. Označující fráze označuje *mnohoznačně*, tzn. jeden objekt, ale není přesně určeno který (např. „nějaký člověk“).

Důležité je si uvědomit, že označující fráze je určena pouze svou *jazykovou formou*. Přestože daná označující fráze, z důvodu konkrétního stavu světa, nemusí nic označovat (například „současný král Francie“) a některá označující fráze nemusí nikdy označovat nic existujícího, a to z principiálních logických důvodů (takovou frází je například „kulatý čtverec“), jedná se stále o označující frázi.

Z jakých důvodů se Russell problémem interpretace, významu věty a speciálně označujících frází zabývá? První důvod je epistemologický – pouze pokud dokážeme správně analyzovat logickou formu věty, tak dokážeme poznat její *pravdivostní podmínky* (jak také ukazuje rigorózním způsobem Wittgenstein ve svém *Tractatu*). Pravdivostní podmínky pak tvoří soubor tvrzení, která musí být pravdivá, aby byla pravdivá daná analyzovaná věta. Další Russellův motiv, který ho vedl k vytvoření teorie označujících frází, by se dal označit jako *ontologický*. Russell totiž svou teorii staví proti teorii Meinongově, mající důležité ontologické důsledky.

Alexius Meinong (1853-1920) byl rakouský filosof, který je někdy považován za zakladatele obecné teorie objektů (Meinong používal označení *Gegenstandstheorie*). Tato teorie měla být obecnější než metafyzika, protože zatímco ta se zabývala pouze reálnými objekty, obecná teorie objektů takové omezení neměla. Podle Meinongovy koncepce, každá gramaticky správně utvořená označující fráze označuje nějaký objekt. Tedy i fráze jako „současný král Francie“ nebo „zlatá hora“ označují nějaké objekty. Tyto objekty však mají vlastnost *neexistence*, zatímco některé jiné objekty, jako například objekt označený frází „současný prezident USA“, mají vlastnost *existence*. Zdá se tedy, že v rámci Meinongovy teorie je zde rozsáhlá ontologie mnoha objektů z nichž některé existují a jiné zase nikoli (včetně objektů jako je například „kulatý čtverec“). V jádru této teorie stojí přitom představa, že věta „Eiffelova věž existuje“ se v podstatě neliší od věty „Eiffelova věž koroduje“. První věta totiž přisuzuje objektu označenému výrazem „Eiffelova věž“ vlastnost existence, zatímco druhá věta přisuzuje tomuto objektu vlastnost korodování.

Taková koncepce se Russellovi zdála nepřijatelná, proto vypracoval svoji vlastní teorii označujících frází, kterou nyní ve stručnosti naznačíme. Základním Russellovým prostředkem je pojem *proměnné*, s jehož pomocí nejprve analyzuje *mnohoznačně* označující fráze, tedy takové, které obsahují slova jako „cokoliv“, „nic“, „něco“. Symbolem $C(x)$ označuje *výrokovou (propoziční) funkci*, což je funkce, u které dosazením za x získáme výrok (například „x je člověk“). Nyní interpretujeme výrazy „cokoliv“, „nic“ a „něco“ v kontextu této výrokové funkce následovně:

- C(cokoliv) interpretujeme jako „$C(x)$ je vždy pravdivé“.
- C(nic) interpretujeme jako „«$C(x)$ je nepravdivé»je vždy pravdivé“.
- C(něco) interpretujeme jako „Není pravda, že «$C(x)$ je nepravdivé»je vždy pravdivé“.

Russell zde chápe výraz tvaru „$C(x)$ je vždy pravdivé“ jako konečný a nedefinovatelný a ostatní výrazy definuje na jeho základě. Výše uvedená analýza tak výrazy „cokoliv“,

„nic“ a „něco“ eliminuje z jazykových kontextů a nahrazuje je výrazy obsahujícími pojem pravdivosti a proměnné. Zároveň je takto analyzovaný výraz snadno trasformovatelný do jazyka formální logiky (příslušné tři formule by byly: $\forall x C(x)$, $\forall x \neg C(x)$, $\neg(\forall x \neg C(x))$).

Dalším typem označujících frází, které Russell interpretuje, jsou ty, které označují *jediný určitý* objekt – tzv. *určité popisy*. Jako příklad můžeme vzít větu „Otec Karla II byl popraven“. Základní interpretace takového výroku je, že „existovalo nějaké x, které bylo otcem Karla II a bylo popraveno“. Podstatné však je všimnout si, že pokud říkáme „x byl otcem Karla II“, tak tvrdíme nejen, že mezi x a Karlem II byl nějaký vztah, ale i to, že nic jiného tento vztah ke Karlu II nemělo a že tedy takové x bylo jen jediné. Správné vyjádření logické formy výrazu „x byl otcem Karla II“ musí zachycovat oba tyto faktory. Mělo by tedy obsahovat následující dvě složky: 1) „x zplodil Karla II“ 2) „Jestliže je nějaké y odlišné od x, pak y nezplodil Karla II“. Druhou složku, která zaručuje právě onu jednoznačnost, lze podle Russella logicky ekvivalentně přeformulovat následujícím způsobem: „«Jestliže y zplodil Karla II, pak y je totožné s x»je vždy pravdivé“. Ve zjednodušené moderní logické symbolice tedy můžeme celou původní větu „Otec Karla II byl popraven“ analyzovat následovně:

$$\exists x(Zpl(x, Karel2) \wedge (\forall y(Zpl(y, Karel2) \rightarrow y = x)) \wedge Popraven(x)) \tag{7.1}$$

Všimněme si, že při této analýze se ukazuje, že původní věta žádný objekt označený „otec Karla II“ vlastně nepředpokládá. Označování je dosaženo pomocí predikátu „zplodit“ a příslušné logické struktury – tím je zkonstruována příslušná označující fráze „otec Karla II“, které je následně predikováno, že „byl popraven“. Důsledkem je i to, že podle Russella samotná určitá označující fráze vytržená z kontextu věty vlastně nemá žádný význam. Důležitá je i skutečnost, že zatímco věta „Karel I byl popraven“ je větou logické formy „x byl popraven“ (formálně jednoduchá predikace $Popraven(Karel1)$), tak věta „Otec Karla II byl popraven“ větou této formy není a má daleko složitější a naprosto odlišnou (výše uvedenou) logickou formu.

Russellova teorie určitých deskripcí řeší i problém s větami týkajícími se identity. Anglický král Jiří IV se prý jednou zeptal, zda „Scott je autorem románu Waverley“; přitom víme, že Scott skutečně byl autorem románu Waverley. Přestože tedy určitý popis „autor románu Waverley“ skutečně označuje Scotta, nelze předpokládat, že otázka Jiřího IV se týkala zákona totožnosti, tedy zdali Scott je Scott. Použijeme-li Russellovu analýzu, jsme schopni netriviálně interpretovat význam věty „Scott je autor románu Waverley“:

$$\exists x(Autor(x, Wave) \wedge (\forall y(Autor(y, Wave) \rightarrow y = x)) \wedge Jmen(x, Scott)) \tag{7.2}$$

Uvědomme si dále, že je nutno vypořádat se i s problémem principu sporu. Zdálo by se například, že negací věty „Současný francouzský král je holohlavý“ je věta „Současný francouzský král není holohlavý“. Tedy mohli bychom předpokládat, že jedna z těchto vět je pravdivá a druhá nepravdivá. Přitom pokud projdeme všechny objekty, které jsou holohlavé, současného francouzského krále mezi nimi nenajdeme. Stejně tak projdeme-li objekty neholohlavé.

Příčinou tohoto problému je na jedné straně nesprávná negace (správná negace je „Není pravda, že současný francouzský král je holohlavý“) a na druhé straně chybná

analýza daného výroku. Při Russellově analýze se ukáže, že původní forma negace byla chybná a správně analyzovaný výrok už problémem s principem sporu netrpí. Správná analýza logické formy věty „Současný francouzský král (SFK) je holohlavý“ tedy podle Russella je:

$$\exists x(SFK(x) \wedge (\forall y(SFK(y) \rightarrow y = x)) \wedge Holohlavy(x)) \tag{7.3}$$

Následně správná analýza logické formy věty „Není pravda, že současný francouzský král je holohlavý“ tedy podle Russella je:

$$\neg(\exists x(SFK(x) \wedge (\forall y(SFK(y) \rightarrow y = x)) \wedge Holohlavy(x))) \tag{7.4}$$

První říká, že existuje entita, která je současným francouzským králem a je holohlavá. Taková entita ale neexistuje, proto je daná věta nepravdivá. Druhá věta je prostou negací, která říká, že taková entita neexistuje, proto je tedy tato věta pravdivá. Podívejme se ještě na logickou analýzu věty „Současný francouzský král není holohlavý“:

$$\exists x(SFK(x) \wedge (\forall y(SFK(y) \rightarrow y = x)) \wedge \neg Holohlavy(x)) \tag{7.5}$$

Tato věta tvrdí, že existuje entita, která je současným francouzským králem a není holohlavá, proto není pravdivá. Zároveň je na takto analyzované logické formě zřetelně vidět, že tato věta není negací věty „Současný francouzský král je holohlavý“, jak se mohlo na první pohled zdát.

Jak je to ale s problémem existence, na který jsme narazili v souvislosti s Meinongovou koncepcí objektů? Russell zastává zajímavou teorii, že existence není vlastností jednotlivin, ale *propozičních funkcí*,[4] resp. množin. Říkáme-li například „Zlatá hora existuje“, nepřipisujeme objektu „zlatá hora“ vlastnost existence, jak se domníval Meinong, ale tato věta znamená, že propoziční funkce „x je zlatá hora“ je splňována alespoň jednou hodnotu proměnné x, neboli množina definovaná touto propoziční funkcí, tedy množina objektů, které jsou zároveň zlaté a zároveň jsou horou, není prázdná.

Russellova teorie poznání

Koncepci určitých popisů využívá Russell ve své teorii poznání, jak ji popisuje v článku *Poznání založené na obeznámenosti a poznání založené na popisu*.[5] Základem procesu poznávání je subjekt-objektová relace *obeznámenosti*, ve které dochází k „bezprostřednímu kognitivnímu kontaktu se samotným předmětem“. V návaznosti na Moora se domnívá, že obeznámeni jsme se *smyslovými daty*, ale navíc také s množstvím obecnin a se sebou samými. Obeznámenost s obecninami vychází z introspektivního poznání, které je podle Russella „na stejné úrovni jako poznání odvozené ze zraku a sluchu“ a má povahu „bezprostředního vědomí obecnin“, tj. *pojímání*, v němž zachycujeme obecniny ve formě *pojmů*. Mezi takto poznávané obecniny podle Russella patří nejen například žlutá, ale i relace nahoře a dole, předtím a potom, atd.

[4] Propoziční funkce vznikne z propozice, když některou část nahradíme proměnnou.

[5] B. Russell, Knowledge by Acquaitance and Knowledge by Description, In: Proceedings of the Aristotelian Society, 1910/11, 108-128.

Sekundárním typem poznání je podle Russella poznání založené na *popisu*. Podstatné jsou v této souvislosti zejména určité popisy, tedy například „současný král Francie“ nebo „muž se železnou maskou“ (máme na mysli toho jednoho konkrétního muže). Russell pak definuje, že předmět *poznáváme na základě popisu* tehdy, když víme, že existuje právě jeden předmět, který má určitou vlastnost, přitom s ním nejsme obeznámeni, přesto však o něm můžeme říci mnoho propozic. Například „muž se železnou maskou“ je podle Russella poznáván na základě popisu; víme, že existoval, a přestože nevíme, kdo to byl, známe o něm mnoho dalších podrobností. Russell posléze tvrdí, že velká většina používaných slov, dokonce i jména, jsou ve skutečnosti deskripce, a za vlastní jména jednotlivin v přísném slova smyslu pokládá pouze dvě slova – „já“ a „toto“. Slovo „já“ je přijato na základě předpokladu, že jsem obeznámen se sebou samým, slovo „toto“ je používáno v případech přímého kognitivního setkání s nějakou věcí.

Russell tvrdí, že obeznámenost a deskripce nejsou dvě prosté kategorie poznání, ale že lze určit *stupně*, které tvoří *hierarchii* toho, jak dalece jsme se vzdálili od obeznámenosti s jednotlivinami. Předpokládáme-li, že například Bismarck byl obeznámen sám se sebou, pak můžeme rozlišit další stupně jako „Bismarck pro lidi, kteří ho znali osobně“, „Bismarck pro lidi, kteří ho znali jen z učebnic“, atd. Bez pohledu na stupeň vzdálenosti od obeznámenosti je podle Russella každé poznání ve své podstatě „redukovatelné na poznání toho, co známe na základě obeznámenosti“.[6] Abychom mohli jakékoli propozici rozumět, musí být tvořena pouze složkami, s nimiž jsme obeznámeni nebo jenž jsou na ně redukovatelné. Všimněme si přitom, že tato redukovatelnost na obeznámenost není podmínkou pravdivosti propozice, ale možnosti jí porozumět.

Russellův paradox

Jednou z prvních publikovaných Russellových prací byla kniha *Principy matematiky* (*The Principles of Mathematics*), ve které se, podobně jako Frege, pokoušel hledat argumenty ve prospěch logicismu. Když se při práci na této knize podrobně seznámil nejen s Fregovými spisy, ale i s ostatními soudobými výzkumy, především G. Peana a G. Cantora, dochází k objevu paradoxu „množiny všech množin, které nejsou svým vlastním prvkem“, kterému se později začalo říkat *Russellův paradox*.

Russellův paradox můžeme zkonstruovat relativně jednoduchými úvahami o povaze naivně chápaných množin objektů. Přemýšlíme-li o takových množinách, můžeme dojít k otázce, zdali některé množiny jsou prvkem sebe sama. Například množina všech kávových lžiček zjevně není prvkem sebe sama, naopak se zdá, že například množina všech věcí, které nejsou kávovými lžičkami, je prvkem sebe sama. Můžeme následně uvažovat množinu všech množin, které nejsou prvky sebe sama, a nazvat ji například M. Prvkem této množiny bude například ona množina všech kávových lžiček. Nyní si položme otázku: Je množina M prvkem sebe sama? Jsou dvě možnosti:

1. Předpokládejme, že M je prvkem sebe sama. Potom jelikož jsme definovali, že množina M obsahuje jen množiny, které nejsou prvky sebe sama, a nyní jsme řekli, že M je prvkem M, tak platí, že M není prvkem sebe sama. Což je spor s předpokladem.

[6] B. Russell, tamtéž.

2. Předpokládejme, že M není prvkem sebe sama. Potom jelikož jsme definovali, že množina M obsahuje jen množiny, které nejsou prvky sebe sama, a nyní jsme řekli, že M není prvkem sebe sama, tak platí, že M musí být prvkem M. Což je spor s předpokladem.

Obě možnosti, tedy jak možnost, že M je prvkem sebe sama, tak i možnost, že M není prvkem sebe sama, vedou ke sporu. To je problém, který, jak jsme viděli, je zkonstruovatelný velmi jednoduchým způsobem, na základě zcela elementárního, přirozeného chápání pojmu množina. Trpí jím tedy každá teorie množin, která je takto intuitivně vystavěná, pokud v jejím rámci nejsou přijata speciální opatření, která tomuto paradoxu zabraňují.

Paradox lze však zavést i na úrovni logického systému, který pracuje například jen s pojmy, nikoli přímo s množinami. Můžeme například intuitivně uvažovat pojem „být abstraktní“, který označíme A. Nyní uvažujme tvrzení formy $\neg A(A)$, které říká „pojem «být abstraktní» není abstraktní“, tedy jinými slovy, že pojem „být abstraktní“ nespadá pod sebe sama. Následně můžeme od tohoto konkrétního pojmu odhlédnout a nahradit ho proměnnou x, čímž získáme obecné tvrzení formy $\neg x(x)$, které vyjadřuje pojem „nespadání pod sebe sama“, jejž můžeme označit N. Nyní lze vytvořit výrok $N(N)$, který říká, že pojem N nespadá pod sebe sama. Snadno nahlédneme, že nyní lze odvodit $\neg N(N)$, a tedy opět Russellův paradox.[7]

Russellův paradox tedy nezasahuje jen naivní teorii množin, ale i jiné logické systémy, jakým byl například systém Fregův. Russellovi bylo jasné, že je třeba přijmout určitá umělá omezení, která jdou nad rámec naivní teorie množin, a jež možnost vzniku paradoxu ošetří. Možných způsobů takových úprav je více a každý dnes používaný formální systém nějakou z nich obsahuje, žádná však není zcela intuitivní nebo přirozená. Russellem navrhované řešení se označuje jako *teorie typů*.

V knize *Principia mathematica*[8] Russell spolu s Whiteheadem tvrdí, že všechny formy tohoto paradoxu jsou důsledkem určitého typu *bludného kruhu*, který vzniká „z předpokladu, že soubor objektů může obsahovat členy, které mohou být definovány pouze pomocí souboru jako celku.“ Takovou situaci musíme, nechceme-li získat paradox, vždy odmítnout: soubor, jehož prvky předpokládají souhrn souboru, nemůže mít souhrn. Tím Russell myslí, že o celku nebo souhrnu takového souboru nemohou být tvrzeny žádné podstatné výroky. Formální způsob, jak toto zajistit, je, zjednodušeně řečeno, přijetí hierarchie predikátů. Predikáty na nejnižší úrovni pojednávají pouze o základních objektech (individuích). Predikáty na další úrovni pojednávají pouze o predikátech na předchozí úrovni. A tak dále na všech dalších úrovních. Predikát daného typu může mít jako argument pouze přísně omezený okruh objektů.

Teorie typů a matematický systém navržený v *Principia mathematica* se příliš nerozšířily, v současné době je běžnější matematický systém založený na axiomatické teorii množin (např. Gödel-Bernays), který problém Russellova paradoxu ošetřuje pomocí vhodného výběru axiomů respektujícího princip omezení velikosti množin.

[7] Srv. J. Peregrin, Kapitoly z analytické filosofie, Praha 2005, s. 64.
[8] B. Russell, A. N. Whitehead, Principia mathematica (3.svazky), Cambridge, 1925/1927.

Logický atomismus

Studium matematiky přivádí Russella k řadě problémů na pomezí logiky a filosofie. Už v knize *Principy matematiky*[9] dochází ke své první teorii významu – jména označují konkrétní věci, obecná slova označují pojmy. Každé slovo tedy něco představuje, a to cosi nesubjektivního. Věta pak označuje *propozici* (fakt), což je v jeho pojetí komplex složený z významů slov, ze kterých se věta skládá. Toto pojetí bývá někdy označováno jako *platonický atomismus* nebo *platónský pluralismus*.

Postupně však Russell tuto koncepci opouští, brzy si uvědomuje, že výše analyzované určité popisy mají zajímavou vlastnost: že skupina pojmů v důsledku logických vztahů mezi nimi označuje nikoli nějaký složený komplex, ale konkrétní věc, která není pojmem. Tomuto vztahu pak Russell říká *denotování*. Například výraz „současný prezident České Republiky“ denotuje konkrétní osobu Václava Klause.

Russellovo původní platonické pojetí vycházelo, jak sám píše v článku *Logický atomismus*,[10] ze subjekt-predikátové logiky[11] a je založeno na přesvědčení, že „každý výrok lze uvést na formu, v níž tento výrok má subjekt a predikát, spojené sponou“.[12] To je pak nutně spojeno s metafyzickým předpokladem, že každý fakt (tedy to, o čem výrok vypovídá) má podobnou strukturu, totiž substance mající určitou kvalitu. Pokud ovšem rozšíříme subjekt-predikátovou logiku o další vztahy, dvoučlenné (například „A předchází B“) i vícečlenné, získáme adekvátnější logiku, základ Russellovy a Whiteheadovy logiky relací. Russell přitom tvrdí, že relační výrok obecně nelze převést na nějaký formálně logicky ekvivalentní výrok (nebo více výroků) subjekt-predikátové formy.

Zároveň je třeba aplikovat teorii typů: zatímco totiž slova běžného jazyka jsou věci stejného typu (totiž posloupnosti zvuků v případě mluvené řeči a posloupnosti znaků v případě řeči psané), významy slov jsou různých typů. Logický typ významu slova definuje Russell následovně: „A a B jsou téhož logického typu tehdy a jen tehdy, jestliže pro jakýkoli fakt, jehož složkou je A, existuje odpovídající fakt se složkou B, který vzniká buď substitucí B za A, nebo je negací takto vzniklého výsledku.“[13] Tak například významy slov „Sokrates“ a „Aristotelés“ jsou stejného typu, protože existují fakty „Sokrates byl filosof“ a „Aristotelés byl filosof“. Z toho plyne pro Russella důležitý závěr: „neexistuje jediný významový vztah mezi slovy a tím co zastupují, ale právě tolik významových vztahů (...) kolik je logických typů mezi objekty, pro něž máme nějaké slovo.“[14]

Jestliže tedy původní sémantické koncepci založené na subjekt-predikátové logice odpovídaly na úrovni významů fakty ve formě substance-kvalita, jakou povahu mají fakty v případě, že přijmeme sémantickou koncepci založenou na relační logice s teorií typů? Fakty jsou složené, Russell říká: „symbol pro fakt nesmí nahrazovat symbol pro jednoduchý objekt“,[15] symbol pro fakt v našem jazyce tedy musí být výrok, nikoli jen jedno

[9] B. Russell, The Principles of Mathematics, Cambridge, 1903.

[10] B. Russell, Logical Atomism, In: J. H. Muirhead (ed.), Contemporary British Philosophers, London, 1924, s. 356-383; český překlad, na který v citacích odkazuji, vyšel ve sborníku B. Russell, Logika, jazyk a věda, Praha, 1967, s. 199-222.

[11] Russell odkazuje také na Leibnizovy výzkumy, které ho při zkoumání vlivu logické formy výroků na metafyzické koncepce inspirovaly.

[12] Tamtéž, s. 209.

[13] Tamtéž, s. 210.

[14] Tamtéž.

[15] Tamtéž, s. 213.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17//3.1.00//32102

slovo nebo písmeno. „Fakt lze tvrdit nebo popřít, nelze ho však pojmenovat.“ Fakty jsou tedy určité komplexy věcí a relací mezi nimi. Přitom jednoduché objekty (například věci), relace a komplexy jsou vždy odlišného typu. Russell považuje fakt za objektivní, nezávislý na čemkoli psychologickém nebo mentálním, na našich myšlenkách a názorech. Pokud tedy říkáme, že „existují jednoduché objekty“ a „existují fakty“, užíváme pokaždé slova „existovat“ v odlišném smyslu. Pokud bychom použili slovo „existovat“ ve druhém tvrzení v tomtéž významu, jaký má v prvním tvrzení, prohřešili bychom se proti teorii typů, a výsledný výrok by byl nesmyslný.

Russell tyto své úvahy ještě v průběhu dalšího života několikrát přehodnotil, ovšem významnějšího výrazu dostaly v pracích jeho následovníků a žáků, zejména L.Wittgensteina.[16]

[16] Text této kapitoly je upravenou verzí kapitoly z textu autora uveřejněného v: Kunca, T., Vacura, M. *Empirismus a analytická filosofie*. Praha : Oeconomica, 2005.

Kapitola 8

Logický positivismus

Termínem *logický positivismus* se označuje filosofický postoj vypracovaný skupinou filosofů, matematiků a dalších vědců, sdružených do tzv. Vídeňského kruhu. Vídeňský kruh vznikl na počátku dvacátých let 20. století, a jeho hlavním ogranizátorem byl M. Schlick. Mezi jeho nejdůležitější představitele patřili vyjma Schlicka i R. Carnap,[1] O. Neurath a K. Gödel, dále pak F. Waismann, H. Hahn, K. Menger, P. Frank, V. Kraft a E. Zilsel, H. Feigl. V diskusních setkáních, která tato skupina pořádala, postupně krystalizoval určitý sdílený pohled na základní otázky filosofie, matematiky a fyziky, ale i společenských věd, který získal v roce 1929 konkrétní podobu manifestu *Vědecký výhled – Vídeňský kruh*.[2] V tomto dokumentu, sepsaném Carnapem, Neurathem a Hahnem, se hlásí k mnoha zdrojům svého filosofického myšlení, mezi nimiž nejvýznamnější místo mají především Ernst Mach a David Hume. Filosofové Vídeňského kruhu od roku 1929 pořádali pravidelné konference (první toho roku v Praze) a vydávali časopis *Erkenntnis*, ve kterém vyšla většina nejdůležitějších článků týkajících se logického positivismu.

V průběhu třicátých let se aktivita Vídeňského kruhu postupně snižovala, Carnap a Frank odešli v roce 1933 učit na pražskou univerzitu, Hahn v roce 1934 zemřel a následně, v roce 1936, byl Schlick zavražděn šíleným studentem. V důsledku zhoršující se politické situace, kdy stále větší vliv získávaly skupiny nakloněné německému nacismu, které v členech a myšlenkách členů Vídeňského kruhu viděly nebezpečí, byla později většina zbývajících členů donucena emigrovat. Velká část z myslitelů Vídeňského kruhu (především Carnap, Frank, Gödel, Feigl) se uchýlila na univerzity v USA, podobně jako jim spříznění myslitelé berlínské školy (C. Hempel, R. von Mises[3]) a zástupci významné polské logické školy (A. Tarski). Ačkoli se tedy Vídeňský kruh ještě před začátkem druhé světové války rozpadá, jeho myšlenková tradice přesto pokračuje, a to především na americkém kontinentu, což také do značné míry vysvětluje, proč se právě USA staly po válce centrem analytické filosofie.

Postavení filosofie v systému věd

Filosofové Vídeňského kruhu navazují ve svém myšlení na dlouhou tradici myslitelů – počínající antickými skeptiky – kteří metafyziku odmítali nebo zpochybňovali, zároveň však přijímají tradici empirismu, kladoucí hlavní důraz na roli zkušenosti v poznání. Základní principy tohoto nového přístupu k filosofii je možné nalézt ve Schlickově článku *Obrat ve filosofii*. [4]

[1] Carnap navštěvoval v letech 1910, 1913 a 1914 Fregovy přednášky na univerzitě v Jeně

[2] R. Carnap, H. Hahn, O. Neurath, Wissenschaftliche Weltauffasung — der Wiener Kreis, Wien, 1929.

[3] Richard von Mises byl bratrem Ludwiga von Mises, který vyučoval na Vídeňské univerzitě a uprchl stejně jako on před nacisty do USA.

[4] M. Schlick, Die Wende der Philosophie, In: Erkenntnis, 1930/1, s. 4

Východiskem Schlickových úvah je tvrzení, že každá nová doba má novou filosofii, která se snaží začít znovu a filosofickou teorii vybudovat od začátku, na nových, pevných základech – to je případ Descarta, Spinozy, Kanta i dalších. To, co takto vzniká, nazývá Schlick „anarchií filosofických názorů“ a „chaosem systémů“, na který neexistovala doposud jiná přiměřená reakce než skepticismus a rezignace. Nyní se však situace mění, neboť máme k dispozici zcela převratnou *metodu*, která učiní každý takový konflikt a filosofický problém jednou provždy vyřešitelným. Takovou metodou je podle Schlicka *logická analýza*, původně vyvinutá Fregem jako ryze matematická metoda, postupně však rozšířená, hlavně zásluhou Wittgensteina a Russella, co do své aplikovatelnosti i na další obory a dokonce i na oblast lidského poznávání jakožto celku. Tím podstatným na novém logicko-analytickém přístupu totiž není jen rozvoj samotných logických metod, ale zejména „vhled do povahy logiky samotné“.

Tento vhled je podle Schlicka založen především na poznání, že „každé uvědomění je nějakým vyjádřením nebo reprezentací“, a to přesněji „vyjádřením faktu, který je v něm uvědomován“. Toto vyjádření nebo reprezentace se může odehrávat různými způsoby, prostřednictvím jazyka nebo nějakého arbitrárního systému symbolů. Všechny tyto způsoby vyjádření nebo reprezentace mají něco společného, a tím je, v souladu s Wittgensteinovou koncepcí, *logická forma*. Poznání je poznáním jen díky své logické formě, a tím je také vymezen zcela nový přístup k lidskému poznávání jako celku:[5]

> Zkoumání, zabývající se lidskou „poznávací mohutností“, pokud nejsou součástí psychologie, jsou nahrazena úvahami týkajícími se povahy vyjádření, reprezentace, tedy například každého možného „jazyka“ v nejobecnějším smyslu tohoto slova. Otázky týkající se „platnosti a hranic poznání“ mizí. Všechno, co může být vyjádřeno, je poznatelné, a toto je úplný celek toho, čeho se můžou týkat smysluplné otázky.

Z tohoto pohledu se zdá, že už neexistují žádné neřešitelné problémy nebo nezodpověditelné otázky. To, co se jimi zdálo být, ve skutečnosti žádné otázky nejsou, jsou to jen sekvence slov beze smyslu. U kteréhokoli smysluplného problému totiž můžeme, alespoň teoreticky, určit návod k jeho řešení – a tento návod pro logické positivisty také koinciduje se smyslem vět, které daný problém popisují. Faktická uskutečnitelnost onoho návodu nemusí být jednoduchá, ale obecně je v základu takového návodu koncepce *verifikace* vět, která spočívá v určení, zdali nastává určitý *fakt*, pomocí *pozorování*, ve formě bezprostřední *zkušenosti*. Smyslupnost každé věty je tedy dána její verifikovatelností. Věty, u kterých nejsme schopni říci, jak je verifikovat, nejsou smysluplné. Tímto způsobem pak může být alespoň hypoteticky určena pravdivost nebo nepravdivost každého smysluplného tvrzení, ať už se týká vědy nebo běžného života. A naopak, neexistuje žádný jiný způsob, jak určit pravdivost nebo nepravdivost nějakého tvrzení, než pomocí verifikace prostřednictvím pozorování a bezprostřední zkušenosti.

Všechny vědy, hodné toho jména, jsou tedy podle Schlicka *systémy poznatků*, které jsou v principu převoditelné na základní, pozorováním verifikovatelná tvrzení. Jakou roli pak v tomto pohledu na vědy má filosofie? Filosofie není podle Schlicka věda. Zatímco vědy jsou systémy poznatků, filosofie je *systém činů*. Filosofie je aktivita, kterou jsou ob-

[5] Tamtéž.

jevovány nebo určovány významy tvrzení. Filosofie význam vědeckých tvrzení vysvětluje, zatímco věda sama tato tvrzení verifikuje a rozhoduje, zdali jsou pravdivá, či nikoli.

Takto určená úloha filosofie ovšem není realizována prostřednictvím tvrzení nějakých filosofických vět, protože nelze vyjadřovat význam nějakých slov výhradně pomocí jiných slov, protože tak by bylo možno pokračovat do nekonečna, bez toho, že by byl význam čehokoli objasněn. Schlick se domnívá, že proces vyjasňování významu musí končit v ukázání nebo předvedení toho, co je míněno, pomocí reálných činů. Tyto reálné explanativní akty pak konstituují samotný předmět filosofie.

Základní chybou předchozí metafyziky tedy byla snaha o vysvětlování významu slov pomocí jiných slov, těchto slov zase pomocí dalších slov, a takto dál a dál, což vedlo jen ke zmatení pojmů a nekonečným neřešitelným debatám. Schlick říká, že tímto způsobem nelze principiálně význam slov vyjádřit, jedná se o snahu „vyjádřit nevyjádřitelné“, která je už samou svojí podstatou odsouzena k neúspěchu.

Nové založení vědy

Vědy jsou systémy poznatků, které jsou v principu převeditelné na určitá základní tvrzení, která jsou verifikovatelná pomocí empirického pozorování. Vědy, které jsou důsledně budované na základě této metodologie, považovali filosofové Vídeňského kruhu za celek jedné univerzální vědy, kterou nazývali *Sjednocená věda* (*Einheitswissenschaft*, *Unified Science*). Poznatky této vědy jsou formulovány formou *faktuálních vět*, které jsou dvojího druhu: *protokolární* nebo *neprotokolární* věty. Protokolární věty jsou přitom takové věty, které přesným způsobem zaznamenávají empirická pozorování skutečnosti.

Jako klíčový problém filosofie Vídeňského kruhu se postupně ukázala otázka konkrétní podoby verifikace a protokolárních vět. Carnap se domníval, že je třeba přesně oddělit protokolární věty od vět neprotokolárních, které mají interpretující úlohu. Takové pojetí chápalo protokolární věty jako *atomické protokoly*. Tyto protokoly mají být podle Carnapa formulovány pomocí speciálního, *experimentálního* nebo *fenomenalistického* jazyka, který také na některých místech nazývá jazykem *primárním*. Přitom takové věty, v důsledku svého elementárního charakteru, není nutné podle Carnapa verifikovat.

Tuto pozici Carnap rozpracovává také ve své knize *Logická výstavba světa*.[6] Zde navrhuje *konstrukční systém* pojmů, tj. „epistemicko-logický systém objektů a konceptů“, prostřednictvím kterého lze ze základních elementů zkušenosti konstruovat vyšší abstraktní a obecné pojmy. Takový systém přirovnává ke konstrukčnímu systému aritmetiky, ve kterém je možné všechny aritmetické pojmy odvodit prostřednictvím řetězců definic ze základních pojmů přirozeného čísla a následníka. Formálním základem navrhovaného systému je konstrukce používající symbolickou logiku relací vytvořenou Russellem a Whiteheadem. Základem, ze kterého konstrukce vycházejí, je *autopsychologická báze*, tvořená vědomě vnímanými jevy, *proudem zkušenosti* neboli *tím daným*. Carnap o této elementární zkušenosti netvrdí, že je reálná, ani že je nereálná, naopak říká, že je v tomto ohledu třeba provést „uzávorkování“ a „zdržení se soudu“, ve smyslu Husserlovy EPOCHÉ. V tomto bodě není možné mluvit ani o subjektu ani o já, obojí je konstruováno na vyšší úrovni současně, tudíž je podle Carnapa nutné odmítnout jakoukoli dualitu v

[6] R. Carnap, Der Logische Aufbau der Welt, Berlin, 1928.

základní zkušenosti, tedy i tu založenou na subjekt-objektové korelaci. Subjekt-objektové rozdělení je až důsledkem syntézy, ke které dochází analogicky k prostorovému řazení v syntéze vizuálního vnímání. Proud zkušenosti není složen z diskrétních částí, avšak o určitých místech tohoto proudu lze vyslovovat tvrzení – proud zkušenosti tak tvoří *elementární zkušenosti*. Elementární zkušenosti jsou neanalyzovatelné, není možné o nich vypovídat prostřednictvím připisování atributů, ani rozkladu na jednotlivé složky, neboť tyto složky jsou koncepty vyšších typů, které budou teprve konstruovány na základě elementárních zkušeností, a jejich použitím na základní úrovni by se celý proces konstrukce dostal do bludného kruhu. Carnap proto zavádí proceduru *quasi-analýzy*, která umožňuje pracovat s neanalyzovatelnými jednotkami pouze na základě syntézy, prostřednictvím popisu relací. Popisy relací jsou dány ve formě *relačního seznamu* (Relationsbeschreibung). Carnap jako příklad uvádí relaci „barevné podobnosti“, ve které jsou dvě věci, pokud mají alespoň jednu barvu společnou. Nyní můžeme vytvořit relační seznam, který bude uvádět všechny dvojice věcí (resp. elementárních zkušeností), které jsou v této relaci. Na základnu takto vytvořených relačních seznamů, vycházejících z elementárních zkušeností, je možné následně aplikovat formální aparát relační logiky a konstruovat obecné a abstraktní pojmy. Prvním stupněm jsou *podobnostní kruhy* (Ähnlichkeitskreise), konstruované jako třídy (T) založené na relacích (R), pro které platí (v případě symetrické relace):

$$\forall x \forall y (((x \in T) \wedge (y \in T)) \rightarrow R(x, y)) \tag{8.1}$$

$$\forall x \forall y (((x \notin T) \wedge (y \in T)) \rightarrow \neg R(x, y)) \tag{8.2}$$

Podobnostní kruhy následně mohou být přisouzeny svým prvkům jakožto jejich vlastnosti, které byly tímto postupem zkonstruovány. Základní otázkou tohoto přístupu však zůstává, v jakém jazyce elementární zkušenosti popisovat. Carnap v *Logické výstavbě světa* používá fenomenalistický jazyk nazývaný *jazyk psychologické analýzy*, který je svou povahou běžným faktuálním psychologickým jazykem.

V průběhu dalšího myšlenkového vývoje se Carnap s dalšími členy Vídeňského kruhu přiklání k *fyzikalistickým větám* jako empirické základně poznání, tj. větám o záznamech elementárních událostí fyzikální povahy. Přesnou podobu takového jazyka však Carnap ve svém článku *Fyzikalistický jazyk jako univerzální jazyk vědy*[7] neuvádí, domnívá se, že „v současné fázi zkoumání není možné otázku přesného charakteru tohoto jazyka zodpovědět“. Lepší představu si můžeme udělat z Neurathova článku *Protokolární věty*,[8] kde říká, že tyto věty mají stejnou formu jako ostatní faktuální věty, až na to, že se v nich vždy vyskytuje osobní jméno na několika místech ve specifických asociacích s ostatními výrazy. Příkladem takové protokolární věty je:

> Otův protokol ve 3:17 hodin: [Ve 3:16 hodin si Oto řekl: (ve 3:15 hodin zde v místnosti byl stůl vnímaný Otou.)]

S takto pojímanými protokolárními větami se pojí řada problémů. Neurath proto rozlišuje *běžný přirozený jazyk*, který je jazykem každodenního dorozumívání, a *fyzika-*

[7] R. Carnap, Die Physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft, In: Erkenntnis, 1932/2, s. 432.

[8] O. Neurath, Protokollsätze, In: Erkenntnis, 1932/3, s. 204-214

listický běžný jazyk, který z něho vznikne odstraněním metafyzických elementů. Dále existuje také *fyzikalistický jazyk pokročilé vědy*, který je od základu budován s vyloučením metafyzických elementů, avšak použitelný je pouze pro aplikaci v rámci speciálních věd. Pokud tedy v praxi formulujeme jakákoli faktuální tvrzení, obvykle kombinujeme běžný fyzikalistický jazyk s jazykem pokročilé vědy. Přesto je však podle Neuratha možné přeložit jakékoli tvrzení běžného fyzikalistického jazyka do pokročilého jazyka vědy a také naopak – je například možné přeložit Einsteinovy teorie do primitivního jazyka Bantu[9] (narozdíl od teorií například Heideggerových). Neurath se však domnívá, že přes veškerou snahu o odstranění metafyzických elementů nelze vytvořit jazyk prostý jakékoli vágnosti, že nelze používat výhradně čisté, atomické protokolární věty:[10]

> Neexistuje způsob jak vzít definitivně ustanovené čisté protokolární věty jako výchozí bod věd. Neexistuje žádná *tabula rasa*. Jsme jako námořníci, kteří musí přebudovat svoji loď na otevřeném moři, bez možnosti ji rozebrat v suchém doku, a rekonstruovat ji tam s pomocí nejlepších materiálů. Jen metafyzické elementy je možno nechat zmizet beze stopy. Vágní lingvistické konglomeráty vždy zůstanou, ať tím či oním způsobem, jako komponenty lodi. Když vágnost klesá v jednom místě, může docela dobře vzrůstat v jiném.

Neurath tak nesouhlasí s Carnapovým pojetím, podle kterého jsou protokolární věty ty, které *nepotřebují* verifikaci. Naopak, jedná se o věty, které *není možné* verifikovat. Ovšem to, že je není možné verifikovat, neznamená, že by měly být automaticky a navždy přijaty za pravdivé. V průběhu dějin dochází k transformaci věd a pojmy i celé věty jsou nahrazovány jinými. Neurath říká: „Každý zákon a každá fyzikalistická věta sjednocené vědy (...) se může změnit. A totéž platí pro protokolární věty.“ Sjednocená věda je tvořena koherentním systémem protokolárních i neprotokolárních věd. Každá nová věta je porovnána se systémem a výsledkem může být jak prosté odmítnutí, či přijetí této věty, tak i úprava celého systému tak, aby zůstal koherentním po přidání této věty. Úprava systému může přitom zahrnovat odmítnutí i původně přijatých protokolárních vět. Toto Neurathovo pojetí systému vědy a protokolárních věd pak stálo u základu vzniku *koherenční teorie pravdy*.

Pseudověty metafyziky

Jedním z důsledků snahy o přísné založení vědy na pevných empirických základech bylo radikální odmítnutí metafyziky. V historii existuje mnoho příkladů, kdy byla tvrzení metafyziky považována zastánci různých forem skepticismu za nepravdivá, nejistá nebo neplodná. Filosofové Vídeňského kruhu však zaujímají vůči metafyzice postoj ostřejší, jehož nejpřesnější vyjádření je možné nalézt v Carnapově článku *Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka*.[11] Carnap tvrdí, že věty metafyziky jsou jen domnělými větami, že se ve skutečnosti jedná jen o seskupení slov *zcela beze smyslu*. Taková seskupení slov,

[9] Bantu je jazyková rodina patřící do Nigero-Konžské jazykové skupiny, kterou mluví obyvatelé jižního Kamerunu a jihovýchodní Nigérie.

[10] Tamtéž, s. 206

[11] R. Carnap, Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache, In: Erkenntnis, 1931/2, s. 219-241; Český překlad, na který odkazuji, vyšel ve Filosofickém časopise 1991/4

která na první pohled vypadají, jako by měla smysl, přitom však po bližším zkoumání metodami logické analýzy zjišťujeme, že smysl nemají, nazývá Carnap *pseudovětami*. Pseudovět jsou dva typy: prvním jsou věty, kde se „vyskytuje nějaké slovo, o němž se jenom mylně předpokládá, že má nějaký význam“, druhým jsou věty, ve kterých „slova, jež se v nich vyskytují, sice význam mají, jsou však sestavena syntakticky vadným způsobem.“[12]

V čem tkví podle Carnapa význam slova? První podmínkou, která musí být splněna, je, že musí být dána syntaktická forma výskytu tohoto slova, například prostřednictvím nejjednodušší větné formy, ve které se toto slovo může vyskytovat, tzv. *elementární věty*. Pro slovo kámen je elementární větou „x je kámen“, přičemž musíme ještě definovat kategorii proměnné x, což je zde kategorie věcí. Příkladem hodnot, které může x nabývat, je tedy „tento diamant“, „toto jablko“ atd. Druhou podmínkou toho, aby dané slovo mělo význam, je, že musíme být schopni dát odpověď na otázku, jak lze danou elementární větu verifikovat. Tímto způsobem Carnap redukuje otázku významu slova na otázku smysluplnosti věty, a ta je, jak víme, řešena na základě principu verifikovatelnosti.

Jak je možné, že se v jazyce vyskytují slova, která sice zdánlivě význam mají, ale ve skutečnosti tomu tak není, tzv. *pseudopojmy*? Carnap se domnívá, že je to dáno historickým vývojem – naprostá většina slov původně má nějaký význam, avšak v průběhu historických posunů tento význam může nepozorovaně ztratit, aniž by byl nahrazen nějakým jiným.

Příkladem takového termínu je slovo „princip“ v jeho metafyzickém použití – tj. „princip světa“, „princip bytí“ – přičemž za tento princip byla pokládána například voda, číslo, forma, pohyb, život, duch, idea, nevědomé, čin, dobro, apod. Carnap říká, že podmínkou určení významu tohoto slova je odpověď na otázku, jak lze verifikovat větu formy „x je principem y“, tedy za jakých podmínek je tato věta pravdivá:[13]

> Metafyzik odpovídá přibližně takto: „x je principem y“ má znamenat „y vychází z x“ (...) Tato slova jsou však víceznačná a neurčitá. Mají často jasný význam, např. říkáme-li o nějaké věci nebo události y, že „vychází“ z x, pozorujeme-li, že po věci nebo události druhu x často nebo vždy následují věci nebo události druhu y (kauzální vztah ve smyslu zákonité posloupnosti). Avšak metafyzik nám říká, že nemíní tento empirický zjistitelný vztah; neboť jinak by byly jeho metafyzické teze jednoduchými zkušenostními větami stejného druhu jako věty fyziky (...) Avšak pro žádný jiný význam zde není uvedeno nějaké kritérium.

Slovo „princip“, používané v tomto metafyzickém smyslu, tak žádný význam podle Carnapa nemá, a tudíž jsou beze smyslu i ty věty, ve kterých se vyskytuje. Příčinou je právě zmiňovaný historický posun: latinské *principium* a řecké ARCHÉ mají podle Carnapa význam „počátek“ ve smyslu toho časově prvotního, avšak tento význam je jim metafyziky explicitně odňat, aniž by jim byl dán nějaký nový přesný význam. Výsledkem je pseudopojem, na kterém z původního významu asociativně lpějí různé představy a pocity, který ovšem nemá žádný vlastní význam.

Podobně problematickým je pro Carnapa slovo „bůh“. To je používáno ve třech různých způsobech jazykového užití. Původní a nejstarší jazykové užití je *mytologické*, ve kte-

[12] Tamtéž, s. 623.
[13] Tamtéž, s. 627.

rém má toto slovo jasný význam: označuje „tělesné bytosti, které trůní třeba na Olympu, na nebi nebo v podsvětí a jsou vybaveny mocí, moudrostí, dobrotivostí a štěstím, ve více či méně dokonalé míře.“[14] Jiným, avšak taktéž jasně definovaným významem, jsou i „duševně-duchovní bytosti, které sice nemají žádné tělo podobné člověku, ale přesto se nějak objevují ve věcech nebo procesech viditelného světa, a proto jsou empiricky zjistitelné“.[15] Proti těmto pojetím významu slova „bůh“ stojí pojetí *metafyzické*, ve kterém se výslovně mytologické významy tomuto slovu odnímají, významem má býti cosi blíže neurčeného, ale zcela mimoempirického, a tak se toto slovo stává slovem zcela bez významu. Možné definice takto pojímaného slova „bůh“ jsou podle Carnapa pseudodefinicemi, neboť samy zpravidla obsahují pseudopojmy jako „pradůvod“, „absolutní“, „nepodmíněné“, „nezávislé“, „samostatné“, atd. Elementární věta tvaru „x je bůh“ je pak metafyziky buď zcela odmítána nebo nejsou s to uvést kategorii proměnné x.

Třetím způsobem jazykového použití slova „bůh“ je *theologické* užití, které se vyznačuje kolísáním mezi oběma předchozími typy použití. Práce těch theologů, kteří jsou blíže mytologickému použití pojmu „bůh“, sice převážně neobsahují pseudověty, ovšem jejich věty, jakožto svou povahou založené na zkušenosti, podléhají kritickému soudu empirické vědy (jsou to vědecké hypotézy jako každé jiné). Ti theologové, kteří inklinují k metafyzickému použití, jsou sice mimo dosah kritiky empirické vědy, ovšem jejich věty jsou z velké části beze smyslu.

Dalším druhem pseudovět jsou ty, které sice obsahují slova s jasně daným významem, ovšem mají chybnou syntaktickou strukturu. Carnap rozlišuje dva typy takových vět, přičemž příkladem prvního typu je výraz „Caesar je a“, který má zjevně chybnou gramatickou strukturu, neboť syntaxe výrazu formy „x je y“ při tomto typu použití vyžaduje, aby na třetím místě stál predikát, nikoli spojka. Druhý typ syntakticky vadných vět reprezentuje výraz „Caesar je prvočíslo“ – to je věta, která je v souladu s *gramatickou syntaxí*, avšak v rozporu s *logickou syntaxí*. Výraz „prvočíslo“ lze sice v gramatickém smyslu predikovat (jakožto prvočíselnost), ovšem jedná se o vlastnost čísel, a tudíž ji nelze smysluplně připisovat ani upírat osobě. Možnost vzniku takové pseudověty je podle Carnapa důsledkem nedokonalosti syntaxe běžného jazyka. Ta sice rozlišuje druhy slov (podstatná jména, slovesa, atd.) ovšem v rámci těchto kategorií už jemnější rozdíly nedělá. Přitom z logického hlediska by bylo žádoucí, aby gramatika rozlišovala například termíny „vojevůdce“ a „prvočíslo“ jakožto různé slovní druhy, tudíž věty druhého typu by byly zjevně vadné už na úrovni gramatické syntaxe, stejně jako je tomu u vět prvního typu. Takové vlastnosti by měl mít ideální logicky korektní jazyk, ke kterému Carnap a ostatní myslitelé Vídeňského kruhu směřují.

Ačkoli je podle Carnapa velká část historické i soudobé filosofie plná metafyzických pseudovět, nejvýraznější je tento způsob filosofování u Hegela a Heideggera. Carnap se domnívá, že příčinou vzniku pseudovět je, že přirozený jazyk „v protikladu k logicky korektnímu jazyku připouští gramaticky stejnost forem mezi smysluplnými řadami slov a řadami slov, jež jsou beze smyslu“. Pseudověty tak vznikají na základě gramatické analogie, kterou můžeme ilustrovat následující tabulkou:[16]

[14] Tamtéž.
[15] Tamtéž.
[16] Tamtéž, s. 631.

Smysluplné věty	Logická forma	Vznik pseudověty	Logická forma
Co je venku?	v(?)	Co je venku?	v(?)
Venku je déšť.	v(d)	Venku není nic.	$\neg\exists x(v(x))$
Jak je to s tím deštěm?	?(d)	Jak je to s tou Nicotou?	–
Známe déšť.	z(d)	Známe Nicotu.	–
Déšť prší.	p(d)	Nicota nicuje.	–

Logicky korektní jazyk podle Carnapa není vůbec schopen poslední tři výrazy z pravého sloupce vyjádřit.[17] Všimněme si, že zatímco běžný jazyk používá „nic“ jakožto předmětné jméno, tedy podobně jako výraz „déšť“, logicky korektní jazyk, tedy jazyk odpovídající logické formě, použije negované existenční věty (ekvivalentní s obecnou větou $\forall x(\neg v(x))$). V logicky korektním jazyce tedy není žádný termín nebo konstanta odpovídající slovu „nic“ a neexistence nebo nicota se vyjadřuje výhradně formou věty. Podobných příkladů je celá řada: například sloveso „existovat“[18] svou slovesnou formou předstírá v běžném jazyce predikát, přitom z hlediska logické syntaxe je zřejmé, že se o žádný predikát nejedná.[19] Závěrem těchto úvah je odmítnutí veškeré metafyziky:[20]

> Logická analýza vyslovuje takto soud bezesmyslnosti nad každým domnělým poznatkem, který chce jít nad nebo za zkušenost. Tento soud dopadá nejdříve na každou spekulativní metafyziku, každé domnělé poznání z *čistého myšlení* nebo *čisté intuice*, které věří, že může postrádat zkušenost. Tento soud se však vztahuje i na onu metafyziku, která vycházejíc ze zkušenosti chce poznat zvláštními úsudky to, co leží mimo nebo za zkušeností (...) Tento soud platí dále také pro filosofii hodnot a norem, pro každou etiku a estetiku jakožto normativní disciplínu.

Jak je ale možné, že řada vynikajících myslitelů vynaložila na metafyziku tolik námahy? Když řekneme, že množství rozsáhlých metafyzických spisů obsahuje pouze řady slov bez jakéhokoli smyslu, je to jen těžko uvěřitelné. Lze jen těžko popřít, že tato díla měla silný účinek na čtenáře a posluchače. Podle Carnapa je tomu tak proto, že pseudověty metafyziky slouží k *vyjádření životního pocitu*. Je to jakási modernější forma náboženského mýtu, kde „(domnělé) nadpřirozené poznávací zdroje theologie jsou nahrazeny přirozenými, (domněle) nadempirickými poznávacími zdroji.“[21] Metafyzika je také alternativou umění, ovšem s tím, že umění je adekvátním, zatímco metafyzika neadekvátním

[17] Český překlad nevystihuje gramatickou blízkost výrazů „Der Regen regnet“ a „Das Nichts nichtet“ v němčině. Carnap používá citací z Heideggerova spisu *Co je metafyzika?* (*Was ist Metaphysik?*)

[18] Problémem existence se Carnap důkladněji zabývá ve svém článku *Empirismus, sémantika a ontologie* (*Empiricism, Semantics and Ontology*), kde rozlišuje *externí* a *interní* otázky existence. Interní otázky se týkají existence entit v rámci nějakého systému, a jsou triviální. Například v rámci systému matematiky má smysl otázka „Existuje číslo, které je prvočíslem a je větší než sto?“ i otázka „Existuje čislo?“, avšak druhá z nich, která se táže po existenci čísel v rámci systému čísel, je triviálně pravdivá. Externí otázky se týkají existence nebo reality systému entit jako celku. Takové otázky, jako například „Existují čísla?“, která se ptá na existenci čísel jakožto systému entit, nemají podle Carnapa smysl. Má smysl pouze uvažovat, zdali přijmout nebo nepřijmout určitý systém entit jakožto *formu jazyka*, a to čistě na pragmatickém základě užitečnosti. Tak je například vhodné přijmout jazyk čísel, ovšem z tohoto přijetí ještě neplyne nějaká *víra* v reálnou existenci čísel. Podobné je to i s přijetím jazyka fyzických věcí našeho světa.

[19] Srovnej s Kantovým vyvrácením onologického důkazu existence Boha v *Kritice čistého rozumu* B620.

[20] Tamtéž, s. 637.

[21] Tamtéž, s. 639.

výrazovým prostředkem životního pocitu, protože předstírá, že je tím, čím ve skutečnosti není. V klamu se však ocitá nejen čtenář metafyzického díla, ale i jeho autor, na rozdíl třeba od lyrika, který, i když používá výrazových prostředků oznamovacích vět, nepodléhá iluzi jejich pravdivosti a nepožaduje jejich uznání po čtenáři. Vrcholným způsobem vyjádření životního pocitu je pak pro Carnapa hudba, přičemž většina metafyziků „jsou hudebníci bez muzikálních schopností". Proto byl největším metafyzikem Nietzsche, neboť on nejméně upadl do tohoto sebeklamu, a velká část jeho díla má buď empirický obsah, nebo je naopak psána otevřeně uměleckou formou poezie.

Carnap se problémům vztahu vědy a filosofie věnoval v celé řadě dalších knih. Ve spise *Logická syntax jazyka* předkládá jako hlavní úkol filosofie logickou analýzu pojmů a vět empirické vědy. Zavádí zde také *princip tolerance*, který povoluje každému vybudovat si svůj logický systém, podle své vůle. Carnap je také přesvědčen, že jazyk vědy lze budovat čistě na základě Fregových významů a kontexty obsahující fregovský smysl lze beze ztráty převést na odpovídající výrazy založené na významu. Jakákoli logika smyslu je tedy nadbytečná a všechny otázky lze řešit čistě na základě syntaktické logiky.

V pozdějších knihách *Úvod do sémantiky*[22] a *Význam a nutnost*,[23] pod vlivem nových prací z oblasti sémantiky (zejména Tarskeho), rozšiřuje oblast, kterou se má zaobírat filosofie jakožto teorie jazyka vědy, na syntaxi, sémantiku a pragmatiku, dohromady sémiotiku jazyka. Syntaxe se zabývá jen formálními vztahy mezi výrazy jazyka, sémantika navíc významy výrazů a pragmatika dále mluvčím, uživatelem jazyka. Carnap zde zavádí také pojem *extenze* – rozsah pojmu, označující v případě jména individuum, které je daným výrazem pojmenováno, v případě predikátu množinu individuí, o kterých je pravdivý, a v případě výroku jeho pravdivostní hodnotu (jde tedy přibližně o Fregův význam) a pojem *intenze* – obsah pojmu, označující u jména individuální pojem, u predikátu vlastnost, kterou označuje, a u výroku příslušnou propozici.

Později na tuto Carnapovu koncepci navazuje moderní intenzionální sémantika, která považuje intenzi za extenzi vztaženou k tzv. *možným světům*. Tuto koncepci rozpracoval především americký logik S. Kripke.[24]

[22] R. Carnap, Introduction to Semantics, Harvard University Press, 1942.

[23] R. Carnap, Meaning and Necessity: a Study in Semantics and Modal Logic. University of Chicago Press, 1947.

[24] Text této kapitoly je upravenou verzí kapitoly z textu autora uveřejněného v: Kunca, T., Vacura, M. *Empirismus a analytická filosofie*. Praha : Oeconomica, 2005.

Kapitola 9

W. V. O. Quine

Willard Van Orman Quine (1908-2000) je pokládán za jednoho z nejvýznamnějších myslitelů 20. století v tradici empirismu, filosofie jazyka a za jednoho z prvních představitelů postanalytického proudu ve filosofii. Quine studoval u Carnapa a Whiteheada a v prvopočátcích své vědecké dráhy se věnoval matematické logice – ve své knize *Teorie množin a její logika*[1] navrhuje nový axiomatický systém, který řeší Russellův paradox bez zavedení hierarchie typů. Dále se také věnoval teorii paradoxů, které věnoval několik publikací. Zde se však v krátkosti zaměříme na jeho nejvýznamnější příspěvky k filosofii jazyka.

Dvě dogmata empirismu

Quinův článek *Dvě dogmata empirismu*[2] je pokládán za jeden z nejdůležitějších textů analytické filosofie ve 20. století. Moderním empirismem, jehož dogmata jsou vyvracena, je myšlen logický positivismus, nauka Wittgensteinova *Tractatu* a Russellův logický atomismus. Dvěma dogmaty, se kterými se Quine ve svém článku vypořádává, jsou: 1) „víra v jakousi hlubokou propast mezi pravdami *analytickými* a pravdami *syntetickými*“, 2) „*redukcionismus*, tj. víra, že každý smysluplný výrok je ekvivalentní určitému logickému konstruktu složenému z termínů, které se vztahují k bezprostřední zkušenosti“.

Analytičnost výroku

Podívejme se nejprve na problém analytičnosti. V obecné povědomí vešel díky Kantovi, který rozdělil výroky na *analytické* a *syntetické*. Zjednodušeně řečeno, analytické výroky jsou takové, jejichž pravdivost může být odvozena na základě pouhé analýzy jejich významu (takovým výrokem může být třeba „Vraník je černý“). Syntetické jsou pak výroky, u nichž tomu tak není, tedy k určení pravdivosti nestačí zkoumat jejich význam. Toto rozlišení samo však není dílem výlučně Kantovým, u Leibnize nacházíme obdobné rozdělení pravd na *pravdy rozumové* (vérités de raisonnement) a *pravdy faktuální* (vérités de fait), ve středověké scholastice (např. u Jana od sv.Tomáše) se diskutovaly *o sobě zřejmé výroky* (propositiones per se notae) a zdroj těchto debat lze vystopovat až k Aristotelovi.[3]

Quine nejprve rozlišuje dva typy analytických výroků:[4]

1. Logicky pravdivé výroky. („Žádný neženatý muž není ženatý“)

[1] W. V. O. Quine, Set Theory and Its Logic, Cambridge, 1963.

[2] W. V. O. Quine, Two Dogmas of Empiricism, In: From a Logical Point of View, Cambridge, 1953, s. 37; český překlad vyšel ve sborníku Co je analytický výrok, Praha, 1995, na který budu odkazovat v následujících citacích.

[3] Srv. S. Sousedík, Úvod, In: Co je analytický výrok, Praha, 1995.

[4] W. V. O. Quine, tamtéž, s. 81.

2. Výroky, které lze přeměnit na logicky pravdivé dosazením synonyma za synonymum. („Žádný starý mládenec není ženatý“)

Pravdivost prvního typu výroků je závislá pouze na interpretaci logických částic v něm obsažených („žádný“,„ne-“) a nezávisí na významu ostatních složek („muž“,„ženatý“). Při každé reinterpretaci těch složek, které jsou odlišné od logických částic, zůstává daný výrok pravdivý. Tento typ výroků v dalším zkoumání Quina nezajímá.

Podstatný je druhý typ výroků, u toho se snaží Quine prozkoumat všechna dosavadní vysvětlení jemu připisované analytičnosti a u každého postupně ukazuje, že obsahuje kruhovou argumentaci, tedy argumentaci neplatnou. Zvážíme-li znovu výše uvedený příklad, obvykle se má za to, že výrok „Žádný starý mládenec není ženatý“ je možné transformovat na výrok „Žádný neženatý muž není ženatý“, pokud nahradíme výraz „starý mládenec“ *synonymním* výrazem „neženatý muž“, proto je tento typ výroků také analytický. Podle Quina se tedy zdá, že pojem *analytičnosti* vede k pojmu *synonymie*, který však není o mnoho jasnější. Quinův postup dále spočívá v tom, že se pokouší ukázat, že všechny snahy o vysvětlení pojmu synonymie končí u pojmů nutnosti, analytičnosti nebo opět synonymie.

První způsob, jak vysvětlit pojem analytičnosti a synonymie, je pomocí *definice*. Mohlo by se říci: pojem „starý mládenec“ *je definován* jako „neženatý muž“. Ovšem Quine namítá, že definice, tak jak jsou uvedeny například v lexikografických slovnících, jsou *záznamem* (tedy empirickým popisem) existence synonym, nikoli závazným předpisem. Výjimku může tvořit vysloveně konvenční zavedení nějakého nového výrazu ve formální vědě (např. matematice), ale tento případ není pro Quina důležitý, protože je mimo hranice přirozeného jazyka a je pouze nástrojem úspornosti a zjednodušení matematického diskurzu.[5]

Druhým způsobem vysvětlení analytičnosti je princip *zaměnitelnosti*.[6] Podle takového pojetí jsou dvě slova synonymní, pokud jsou zaměnitelná ve všech kontextech bez změny pravdivostní hodnoty celého výroku (salva veritate).[7] To ovšem pro zmíněnou dvojici výrazů neplatí. Quine uvažuje větu: „Výraz «starý mládenec» má víc než 12 písmen“, pro kterou princip zaměnitelnosti zjevně neplatí. Tomuto problému se lze vyhnout tak, že výraz «starý mládenec» budeme (včetně uvozovek) považovat za jedno nedělitelné *slovo* a zaměnitelnost omezíme tak, aby se nevztahovala na části vyskytující se uvnitř slova. Quine tedy (po ještě dalších úpravách) dochází k pojmu *kognitivní synonymie*, který je tím, čím by se měla analytičnost výroku vysvětlit, bez toho, aby se v definici jeho samého na analytičnost odkazovalo. Možnost takového vysvětlení pak Quine testuje na extenzionálních jazycích, ve kterých zaměnitelnost *salva veritate* není zárukou, že se jedná o kognitivní synonymii.[8] Aby v nějakém jazyce mohla zaměnitelnost zaručovat, že se jedná o kognitivní synonymii, musí takový jazyk obsahovat intenzionální příslovce „nutně“ nebo jiné stejně hodnotné částice. „Avšak takový jazyk je srozumitelný

[5] Tamtéž, s. 84.

[6] Tamtéž, s. 85.

[7] Eadem sunt, quorum unum potest substitui alteri salva veritate (Takové věci jsou identické, které mohou být zaměněny bez ztráty pravdivosti). Leibniz, Opera Philosophica.

[8] Například extenzionální souhlas mezi výrazy „živočich se srdcem“ a „živočich s ledvinami“, tedy to, že tyto dva výrazy mají stejnou extenzi (rozsah), tedy spadá pod ně tatáž množina entit, neimplikuje, že se jedná o výrazy synonymní.

jen potud, pokud pojmu analytičnosti předem rozumíme“.[9] Tedy pojem analytičnosti je předpokladem zavedení intenzionálního jazyka, proto přestože je možné v rámci takového jazyka kognitivní synonymii definovat, nic nám to pro vyjasnění problému analytičnosti nepřinese.

Podle Quina je tak pojem analytičnosti sám o sobě značně problematický a vzpírá se pokusům o jakékoli systematické vysvětlení. To svědčí o tom, že rozlišení na syntetické a analytické soudy je neoprávněné: „To, že je vůbec třeba takovéto rozlišení provést, je totiž pouhé neempirické dogma empiristů, je to metafyzický článek víry.“[10]

Redukcionismus a verifikační teorie

Verifikační teorie významu říká, že „význam výroku spočívá v metodě jeho empirického potvrzení, popřípadě vyvrácení“, což je postoj, jak jsme viděli, blízký Carnapovi a filosofům Vídeňského kruhu. Analytický výrok je pak podle Quina jakýmsi mezním případem, protože je potvrzen za všech okolností. Na základě této teorie je pak možno říci, že dva výroky jsou synonymní, pokud jsou „shodné v metodě svého empirického potvrzení, případně vyvrácení“[11] (všimněme si, že definujeme synonymii výroků, nikoli výrazů). Na základě této synonymie pak můžeme definovat synonymii výrazů tak, že řekneme, že dva výrazy jsou synonymní, „jestliže záměnou jednoho výrazu za druhý v libovolném výroku (ne však uvnitř slova) získáme výrok synonymní.“[12]

Jaký ovšem vidí Quine v těchto úvahách problém? Synonymie výroků je zde založena na stejnosti *metod* jejich empirického potvrzení, a tyto dále na určitém pojetí vztahu mezi výrokem jazyka a zkušeností. Podle Quina je verifikační teorie významu založena na *radikálním redukcionismu*, což je přesvědčení, že každý smysluplný výrok je rozložitelný a převeditelný na výroky elementární, které jsou přímo ověřitelné bezprostřední zkušeností. Toto pojetí je podle Quina v různých podobách vlastní celé empirické filosofické tradici od Locka po Carnapa, který se ve své knize *Logická výstavba světa* pustil právě do projektu, v němž chtěl ukázat tu část jazyka, která se týká bezprostředně smyslových dat, a způsob, jak na ni předvést ostatní výroky. I Carnap však od projektu redukcionismu ve svých pozdějších pracích upustil.

Jádro dogmatu redukcionismu podle Quina spočívá v přesvědčení, že „každý výrok, izolujeme-li jej od ostatních, může být potvrzen či vyvrácen“.[13] Quinův protinávrh spočívá v přesvědčení, že „naše výroky o vnějším světě předstupují obrazně řečeno před tribunál smyslové zkušenosti ne jako jednotlivá individua, ale jako kolektiv.“[14]

Quine je přitom přesvědčen, že druhé dogma souvisí úzce s dogmatem prvním; pokud přijmeme redukcionistickou představu o možnosti potvrzení či vyvrácení izolovaného výroku, pak z tohoto předpokladu vyplyne možnost onoho mezního typu výroku, který je potvrzen za všech okolností, tj. výroku analytického. Pokud chápeme pravdivost výroků jako něco, co na jedné straně závisí na jazyku a na straně druhé na mimojazykových skutečnostech, pak v rámci empirického postoje přirozeně dojdeme k tomu, že ony mimoja-

[9] Tamtéž, s. 88.
[10] Tamtéž, s. 92.
[11] Tamtéž.
[12] Tamtéž.
[13] Tamtéž, s. 95.
[14] Tamtéž.

zykové skutečnosti spočívají v potvrzujících zkušenostech. Z toho pak plyne přesvědčení, že u některých výroků je relevantní pouze jazyková část, a to jsou pak výroky analytické.

Holismus

Quine svůj vlastní postoj označuje jako *holismus*, což je odvozeno z řeckého HOLON, což znamená nějakou entitu či jednotu. Termín holismus obecně ve filosofii označuje přesvědčení, že charakteristika systému nemůže být odvozena jako pouhá suma všech jeho částí. Tato myšlenka má svůj původ už u Aristotela.[15]

Podstatu holismu si můžeme podle Quina představit pomocí následujícího přirovnání: celý soubor našeho poznání si lze představit jako člověkem rozprostřenou síť nebo jakési pole, které se dotýká zkušenosti svými okraji a uvnitř obsahuje vzájemně provázané všechny naše poznatky od nejběžnějších otázek geografie po zákony atomové fyziky, matematiky a logiky. Jednotlivé poznatky, výroky mají mezi sebou logické souvislosti. Pokud dojde k určitému nesouladu u zkušenostních výroků, které jsou na okraji, musíme přizpůsobit některé výroky uvnitř pole. To, které výroky je nutno přehodnotit, však není určeno jednoznačně. Quine říká, že „žádná jednotlivá zkušenost není spojena s nějakým jednotlivým výrokem ležícím uvnitř pole jinak než nepřímo, totiž prostřednictvím úvahy týkající se rovnováhy celého pole.“[16] Dokážeme si například představit zkušenost, která by nás vedla k přehodnocení pravdivosti výroků o existenci kentaurů – tedy, že bychom na základě těchto zkušeností začali považovat výroky typu „kentaur existuje“ za pravdivé. To však není jediná možná varianta úpravy naší sítě poznání, alternativně můžeme upravit například některé partie fyziky, psychologie, nebo ontologie.

Quine tak dochází k přesvědčení, že mezi analytickými a syntetickými výroky neexistuje jasně daná hranice. Libovolný výrok může být učiněn za všech okolností pravdivým (tedy „analytickým“), pokud v systému našeho jazyka provedeme v jiném místě „dostatečně drastická opatření.“[17] Zatímco pro Locka a Huma bylo jednotkou významu slovo a pro Frega se stává základním nositelem významu výrok, Quine vyhlašuje za elementární jednotku významu *vědu jakožto celek*.[18]

Naturalizovaná epistemologie

Quinův přistup k teorii poznání má svůj základ ve *filosofickém naturalismu*. Filosofický naturalismus je postoj vycházející z tradice americké filosofie *pragmatismu*, který odmítá teorie používající při vysvětlování „nadpřirozené“ entity, tedy entity nepřístupné přírodním vědám.

Naturalizovaná epistemologie[19] pak v Quinově podání odmítá zakládání nebo ospravedlňování přírodních věd na základě nějaké metafyziky nebo „první filosofie“. On sám

[15] Srv. Aristotelés, Metafyzika 1045a.
[16] Tamtéž, s. 96.
[17] Tamtéž, s. 97.
[18] Tamtéž, s. 96.
[19] Epistemologii se Quine věnuje v celá řadě svých knih. V této části vycházím především z W. V. O. Quine, Hledání pravdy, Praha 1994, kde podal stručnou formou ucelený přehled svých názorů.

k tomu říká, že opustil „karteziánský sen o základech vědecké jistoty, které by byly pevnější než vědecká metoda sama“.[20] Přírodní vědy mohou být založeny pouze pomocí vlastních, vědeckých metod, žádné vyšší, nezávislé zdůvodnění nepotřebují, ba není ani možné. Quine se přitom hlásí ke klasickému heslu empirismu: *nihil in mente quod non prius in sensu*.[21]

Evidence

Quinova teorie poznání je úzce napojena na moderní vědu, zejména na neurofyziologii a kognitivní vědy, z přírodních věd vychází a zároveň své závěry opět aplikuje především na tyto vědy. Věda obecně má více cílů: takovými cíli jsou porozumění našemu světu nebo ovládání a změna okolního prostředí. Cíl, který Quina zajímá, je *předpovídání*, neboť prostřednictvím něho lze vědecké teorie *testovat*. Východiskem jsou pro Quina *stimulace našich smyslových orgánů* a výsledkem jsou vědecké teorie; mezi těmito dvěma krajními body je úsek, který je možno „vyjmout a vyjasnit, aniž bychom se pouštěli do neurologie, psychologie, psycholingvistiky, genetiky nebo historie“.[22]

Vědecká teorie se skládá z vět a ty jsou propojeny logickými vazbami. Některé věty z jiných vět vyplývají a další zase podmiňují, takto vznikají řetězce vzájemně souvisejících vět. Na počátcích těchto řetězců stojí věty, které jsou pevně svázány se stimulacemi našich smyslů, to jsou *pozorovací věty*. Každá pozorovací věta je svázána s nějakým oborem smyslových stimulací (tzv. *stimulační význam*) souhlasně a s jiným nesouhlasně. Příklady takových vět jsou třeba „Prší“, „Dělá se chladno“ nebo „Támhleto je králík“. Tyto pozorovací věty Quine zároveň charakterizuje jako *příležitostné věty*, tedy věty, které jsou při některých příležitostech pravdivé a při jiných nepravdivé. Oproti tomu *trvalé věty* jsou věty, které jsou stále pravdivé či nepravdivé (např. „Lidé jsou smrtelní“). To, že je věta pozorovací, není pevně dáno, může se to vlivem okolností změnit, „pozorovatelnost je na okrajích vágní.“[23] Co je pozorovací věta, není pevně dáno pro všechny mluvčí daného jazyka, ale pouze pro určité jazykové komunity. Pro komunitu chemiků je tak pozorovací větou třeba „Uniká sulfohydrát“. Pozorovací věta pro danou komunitu je tedy taková příležitostná věta, na které se „členové této komunity shodnou přímo, jsou-li svědky příslušné události.“[24]

V přírodních vědách má klíčovou roli pojem *pokusu*, při kterém dochází k potvrzování vědecké hypotézy na základě nějakého pozorování. Princip pokusu spočívá v tom, že vědec na základě nějaké dané *teorie* usuzuje, že je-li zkoumaná *hypotéza* pravdivá, pak by v dané navozené situaci, měl být *pozorován* určitý předpovídaný účinek. Máme zde tedy určitý vztah mezi teorií, hypotézou a pozorováním. Na jedné straně je *teoretická* stránka problému – teorie a hypotéza, na druhé straně je *pozorovací* stránka – něco testovatelného, co ve výsledku vyvolá stimulace našich smyslů a vyslovení pozorovací vět.

Pozorovací stránka pokusu je jazykově zachycena formou *pozorovacího kategorikálu*, což je věta složená z pozorovatelných složek, pozorovacích vět, která má formu „Kdykoli

[20] W. V. O. Quine, Hledání pravdy, s. 27.
[21] „Nic není v mysli, co by nebylo předtím ve smyslech.“
[22] Tamtéž, s. 9.
[23] Tamtéž, s. 11.
[24] Tamtéž, s. 14.

toto, tamto.“[25] Taková věta tvrdí obecnou platnost společného výskytu daných pozorování, tedy že okolnosti popsané v první pozorovací větě (toto) jsou neměnně doprovázeny okolnostmi popsanými v té druhé (tamto); příkladem může být věta „Kdykoli zahříváme hydroxid sodný, uniká bílý dým.“ Pozorovací kategorikál je tedy složen ze dvou příležitostných vět, sám však je trvalou větou, může tedy být legitimně implikován vědeckou teorií. Vědecké teorie totiž sestávají z trvalých vět, tudíž mohou implikovat opět jen trvalé věty. Tím má Quine vyřešeno napojení vědeckých teorií na přímé pozorování i na popis experimentální situace.

Pozorovací kategorikály nejsou ovšem jen důsledkem vyplývajícím z nějaké teorie nebo hypotézy, umožňujícím její testování. Běžná je i opačná situace: na základě opakovaných souběžných pozorování jej můžeme formulovat a teprve následně hledat hypotézu, která by tento nový pozorovací kategorikál vysvětlovala. Takovým kategorikálem může být třeba věta „Roste-li vrba na břehu vody, naklání se nad vodu.“[26]

Platnost pozorovacího kategorikálu je testována dvojicí pozorování. K vyvrácení dochází prostřednictvím jednoho souhlasného („Tato vrba roste na břehu vody“) a jednoho nesouhlasného pozorování („Tato vrba se nenaklání nad vodu“). Uvědomme si ale, že v případě, kdy je kategorikál vyvrácen v procesu testování nějaké vědecké hypotézy, neznamená to automaticky, že daná hypotéza je chybná. Jak jsme viděli, je totiž takový kategorikál implikován „sjednocením“ testované hypotézy a uznávaného celku teorie. Ačkoli si tedy vědec představuje pokus jako test této nové hypotézy, protože to je právě ona, kterou je připraven odmítnout, testuje se pokusem hypotéza i teorie jako celek. Vyvrácení kategorikálu tak může znamenat popření nikoli hypotézy, ale nějaké části uznávané teorie. Podobně se stává, že vědec při svém zkoumání narazí na anomální jev, který je možno zachytit pomocí pozorovacího kategorikálu, jenž je v rozporu s uznávanou teorií; v takovém případě je třeba uznávanou teorii znovu podrobit důkladnému přezkoumání. Toto pojetí potvrzování vědecké teorie úzce souvisí s Quinovou koncepcí holismu. Každý vyvrácený kategorikál vede k opuštění některé části teoretických vět, které ho implikují. To, které věty budou opuštěny, je dáno naší připraveností je odmítnout. Na prvním místě stojí vždy hypotézy a nejvíce „podezřelé“ části naší vědecké teorie. Naopak neradi se vzdáváme zásadních principů stojících v jádru našich vědeckých teorií, k jejich přezkoumání přistoupíme teprve tehdy, když zjistíme, že k eliminaci rozporu mezi tím, co daná teorie implikuje a pozorovacími kategorikály se nestačí vzdát méně podstatných části naší teorie. Při revidování vědecké teorie se tak držíme principu *nejmenšího narušení*.

Tento princip nás pak vede k tomu, abychom zejména základní matematické pravdy chránili takříkajíc za každou cenu, neboť ty pronikají všemi vědami a jejich opuštění by mělo nedozírné důsledky.[27]

[25] Pojmem pozorovacího kategorikálu Quine překonává svůj starší pojem pozorovacího kondicionálu (tvořeného dvěma trvalými větami), který navrhl v knize *Teorie a věci* (*Theories and Things*).

[26] Quine rozlišuje tzv. *ohniskový pozorovací kategorikál*, tj. kategorikál, kde se obě pozorovací věty vztahují ke stejné „části scény“, v daném případě vypovídají o téže vrbě. Opakem ohniskového kategorikálu je *volný kategorikál*.

[27] Tamtéž, s. 23.

Reference a ontologie

Quine se také zabývá jistou formou ontologie, která je v jeho pojetí teorií věcí, ke kterým jazyk referuje. Analyzuje problém *reifikace* (*res* - lat. věc), tj. konstituce věcnosti a těles, a to na základě toho, jak se ji učí malé děti. Klíčový význam zde hrají ohniskové pozorovací kategorikály, v jejichž překrývajících se centrech se konstituují tělesa. Materiální věci tak podle Quina vznikají jako „ideální uzly v ohniscích pronikajících se pozorovacích vět“. Charakteristikou těles je i jejich setrvalost, v níž se odráží nám vlastní očekávání souvislého charakteru přítomnosti. Vyšší formou reifikace, jdoucí za běžná tělesa, je pak konstituce takových věcí, jako jsou kapaliny nebo neviditelný vzduch. Dále odvozeným typem zvěcnění je pak vytváření předmětů abstraktních, jako jsou čísla, funkce nebo množiny.

Při takovém rozrůstání naší ontologie může padnout otázka, „co brát za reifikaci a co jenom za užitečný a ontologicky nezavazující obrat nebo frázi“. Mluvíme o různých věcech v různých souvislostech, používáme různá slova a termíny, je tedy důležité se zeptat, zdali je nějaká souvislost mezi tím, o čem mluvíme, jaká slova používáme, a tím, jaké věci jsme povinni na tomto základě zahrnout do své ontologie. Tímto problémem se Quine zabýval ve svém slavném článku *O tom co jest*[28] a dospěl k závěru, že věty, které používáme, nás zavazují k určité ontologii, že tak vzniká tzv. *ontologický závazek*.

Quine jako příklad problémové fráze bere větu „Pegas neexistuje“. Někteří lidé mohou tvrdit, že kdyby žádný Pegas skutečně nebyl, pak by slovo „Pegas“ nemělo žádný význam, tedy uvedená věta by byla nesmyslná. Jelikož však daná věta smysl má, pak má slovo „Pegas“ nějaký význam a tedy Pegas v nějakém smyslu existuje. Jednou možností pak je, že daná věta tvrdí neexistenci Pegasa jako objektu v prostoru a čase, ale předpokládá existenci ideje Pegasa jako mentální entity. Jinou možností je, že Pegas je určitá možná entita, která může být aktualizovaná nebo neaktualizovaná. Daná věta v takovém případě tvrdí pouze to, že Pegas je neaktualizovaná možná entita. Existence je v tomto pojetí vlastností jako třeba červenost, kterou běžné věci mohou nabývat a pozbývat. Mezi větou „Pegas existuje“ a větou „Pegas je červený“ pak není z logického hlediska rozdíl.

Quine obě tato pojetí odmítá. Proti prvnímu namítá, že kupříkladu Parthenon a idea Parthenonu jsou dvě entity zcela odlišného typu. Zatímco Parthenon je fyzický objekt v čase a prostoru, který je viditelný, idea Parthenonu je mentální objekt, který je neviditelný - těžko si tedy můžeme představit entity, které by měly méně společného. Je tedy zřejmé, že výše uvedená věta mluví o Pegasovi a nemá co dočinění s ideou Pegasa, o které vůbec nic nevypovídá.

Proti druhému pojetí namítá, že předefinovává běžný význam slova „existovat“. Podle Quina, když řekneme, že něco neexistuje, tak tím míníme, že prostě žádná taková entita vůbec není, nikoli pouze to, že taková entita nemá určitý atribut. Slovo Pegas podle Quina označuje časoprostorovou entitu, a když říkáme že neexistuje, máme na mysli, že žádná taková entita vůbec není. Podle pro něj chybného pojetí však sice Pegas neexistuje (protože není aktualizován), avšak zároveň *jest*, a to jakožto jakási neaktualizovaná možnost. Vzniká tak určitá neintuitivní diference mezi slovy „existovat“ a „být“, kdy je naše ontologické univerzum zaplněno objekty, které sice neexistují, ale jsou, a to jakožto neaktualizované možnosti.

[28] W. V. O. Quine, On What There Is, In: From a Logical Point of View, Cambridge, 1980.

Univerzum neaktualizovaných možností je pro Quina nepřijatelnou představou, protože vytváří řadu obskurních problémů, které nelze uspokojivě vyřešit. „Vezměme například," říká Quine, „možného tlustého muže v těchto dveřích; a dále, možného holohlavého muže v těchto dveřích. Je to jeden možný muž nebo dva možní muži? Jak to rozhodneme? Kolik možných mužů v těchto dveřích je? Je tam více hubených než tlustých? Kolik z nich je si navzájem podobných? Nebo je jejich podobnost činí jedním?"[29] Takto se snaží Quine ukázat, že koncept možných entit je nepřijatelný. Zásadní problém přitom je v tom, že pro možné entity nelze najít *kritérium identity*, tedy kritérium, které by říkalo, kdy dva výrazy označují totéž. Označuje výraz „možný holohlavý muž v těchto dveřích" stejnou entitu jako „možný tlustý muž v těchto dveřích"? Jedná se snad o nějakého možného tlustého holohlavého muže? Quine později princip stojící v základu této námitky formuluje do známého úsloví „*Není entity bez identity*".

Pokud jsme tedy odmítli dva výše uvedené přístupy k interpretaci věty „Pegas existuje", jaký jiný přístup nám nabízí Quine? Inspiraci je podle něho možno nalézt u Russellovy koncepce určitých popisů, se kterou už jsme měli možnost se seznámit. Tato teorie totiž ukazuje, jak je možné, že smysluplně používáme složené jednoznačné popisy, jako například „současný francouzský král", aniž bychom přitom museli předpokládat, že takové entity skutečně existují. Podle Russella taková samostatná fráze nemá mimo kontext význam, je to neúplný symbol, a analýza věty, která jej obsahuje, například „Současný francouzský král je holohlavý", je následující:

$$\exists x(SFK(x) \wedge (\forall y(SFK(y) \rightarrow y = x)) \wedge Holohlavy(x)) \tag{9.1}$$

Quine tvrdí, že „zátěž objektivní reference, která byla naložena na deskriptivní frázi, je nyní převzata slovy toho typu, která logici nazývají vázanými proměnnými."[30] Analýzu výše uvedené věty můžeme reformulovat jako „Něco je současným francouzským králem, a je to holohlavé, a nic jiného není současným francouzským králem". K tomu, aby taková věta byla smysluplná, je třeba, aby k něčemu referovalo slovo „něco", které je formalizováno prostřednictvím existenčního kvantifikátoru a vázané proměnné ($\exists x$), což je podle Quina neproblematický požadavek, neboť toto slovo (spolu se slovy jako „všechno" nebo „nic") označuje obecně nějaké nespecifikované entity.

V případě Pegasa je ale určitý problém, spočívající v tom, že je možné toto slovo chápat nikoli jako biologický druh okřídlených koní, ale i (správněji) jako jednoslovné jméno konkrétního jedince, totiž jako jméno Bellerofonova okřídleného koně. V takovém případě je podle Quina nejprve nutné toto jméno na deskripci transformovat, a to buď pomocí popisu, který jednoznačně takového jedince specifikuje, tedy v našem případě „okřídlený kůň chycený Bellerofonem" nebo, pokud toto není možné, navrhuje Quine zavést neanalyzovatelnou, neredukovatelnou vlastnost „být-Pegasem" případně „pegasovat", kterou má pouze ta jediná konkrétní entita. Slovo „Pegas" je pak možné chápat jako odvozené, tedy jako tu jedinou věc, „která je-Pegas", případně, „která pegasuje".

Na základě těchto úvah nyní můžeme s pomocí Russellovy teorie deskripcí vytvořit formalizaci věty „Pegas existuje":

$$\exists x(JePegas(x) \wedge (\forall y(JePegas(y) \rightarrow y = x))) \tag{9.2}$$

[29] Tamtéž, s. 4.
[30] Tamtéž, s. 6.

A následně i odvozenou formalizaci věty „Pegas neexistuje“:

$$\neg\exists x(JePegas(x) \wedge (\forall y(JePegas(y) \rightarrow y = x))) \tag{9.3}$$

Po formální úpravě:

$$\forall x(\neg JePegas(x) \wedge \neg(\forall y(JePegas(y) \rightarrow y = x))) \tag{9.4}$$

Vidíme, že takto analyzované tvrzení už neobsahuje výraz, který by označoval entitu Pegasa, nýbrž pouze vlastnost „být-Pegasem“, kterou entity mají, nebo nemají. Forma tohoto tvrzení nás nezavazuje mít ve své ontologii nějaké entity, které by označovalo slovo „Pegas“, jen proto, že bylo v tomto tvrzení použito. Quine říká: „Pokud tvrzení o bytí či nebytí analyzujeme pomocí Russellovy teorie popisů, zmizí z něj jakýkoli výraz, jehož smyslem je pojmenovávat onu domnělou entitu, o jejíž bytí jde, takže se nelze dále domnívat, že smysluplnost tohoto tvrzení předpokládá, že zde nějaká taková entita je.“[31]

Na základě těchto úvah formuluje Quine své další známé úsloví: „*Být znamená být hodnotou proměnné*.“[32] Nyní už je nám jasné, co tím míní. Za součásti svého ontologického univerza jsme zavázáni považovat pouze takové entity, které připouštíme jako hodnoty našich vázaných, kvantifikovaných proměnných.

Neurčitost překladu

Součástí Quinova naturalismu je i specifický pohled na problém významu, který formuluje ve svém eseji *Ontologická relativita*,[33] a ve kterém navazuje na pragmatismus, zejména na myšlenky J. Daweye.

Quine odmítá tradiční, nekritickou sémantiku, která je pro něj „*mýtem muzea*, ve kterém jsou vystaveny významy a slova jsou jejich popiskami. Změnit jazyk znamená vyměnit popisky.“[34] Proti tomuto pojetí staví Quine svůj *behavioralismus* - význam je pro něj (stejně jako pro Deweye) především vlastností chování člověka, říká: „neexistují žádné významy ani podobnosti a různosti významů mimo to, co je implicitní v lidských dispozicích ke zjevnému chování.“[35]

Quine se domnívá, že nesprávnost mýtu muzea může jasně prokázat, pokud se mu podaří ukázat, že by v nějakém vzdáleném jazyce mohl existovat výraz, který by byl do našeho jazyka rovnocenně přeložitelný dvěma různými způsoby, které by se ovšem lišili svým významem.

Quine vychází z předpokladu radikálního překladu, tj. takového překladu z cizího jazyka, kdy nemáme o onom jazyku žádné předběžné pomocné informace. Předpokládejme, že náš lingvista navštíví nějaký kmen mluvící neznámým jazykem a bude se snažit tomuto jazyku porozumět. Pokud například kolem proběhne králík a domorodec vysloví v této situaci slovo „gavagai“, pak bude lingvista pracovně předpokládat, že toto slovo

[31] Tamtéž, s. 7.
[32] Tamtéž, s. 15.
[33] Český překlad vyšel ve sborníku J. Peregrin (ed.), Obrat k jazyku: Druhé kolo, Praha 1998 (z tohoto překladu citujeme). Důkladněji pak tyto myšlenky zpracovává v knize W. V. O. Quine, Word and Object, Cambridge, 1960.
[34] W. V. O. Quine, Ontologická relativita, s. 50.
[35] Tamtéž, s. 51.

odpovídá našemu slovu „králík“. Tento pracovní předpoklad bude pak následně ověřovat sledováním, při jakých dalších příležitostech toto slovo domorodci vyslovují, případně sám bude toto slovo vyslovovat v různých situacích a sledovat reakce domorodců. Úspěšné ověřování však bude záviset i na rozpoznání slov, které v jazyce domorodců odpovídají našemu „ano“ a „ne“, které ovšem samo probíhá obdobným způsobem. Lingvista se tak učí jazyku domorodců na základě situací a jednání.

Quine ovšem upozorňuje na to, že celý králík je přítomný právě tehdy, kdy je přítomná nějaká neoddělená část králíka, a právě tehdy, kdy je přítomný nějaký časový stav králíka. V důsledku pak nelze podle Quina principiálně rozlišit, zdali je slovo „gavagai“ správnější přeložit jako „králík“ nebo jako „neoddělitelná část králíka“. Budeme-li se totiž jakýmkoliv výše naznačeným způsobem snažit dojít rozlišení, tak naše snažení skončí neúspěchem. I pokud například část králíka zakryjeme a budeme na zbylou část ukazovat, ukazujeme nejen na neoddělenou část králíka, ale i na samotného králíka.

Mohli bychom se domorodce zeptat: „Je tenhle gavagai tentýž jako tamten?“ Ovšem to musíme vědět, jaký je překlad obratu „je tentýž jako“ a být schopni jej odlišit od překladu obratu „patří k“, protože jinak by naše otázka mohla znamenat „Patří tento gavagai k tamtomu?“

Takový příklad je samozřejmě umělý a vykonstruovaný, jak uznává sám Quine, nicméně umožňuje nám nahlédnout fungování významu v jazyku. Vidíme, že je možné mít dva různé způsoby překladu určitého cizího výrazu do našeho jazyku, které jsou oba stejně obhajitelné a my nemáme možnost zjistit, který je správnější. Důležité na tomto příkladu pak je, že neukazuje jen neurčitost významu, který byl podle Quina problémem vždy, ale i neurčitost reference. Význam i reference jsou tak v principu behaviorálně nevymezitelné.

Quine se tímto problémem zabývá i ve svých dalších dílech a několikrát se k němu vrací až do své smrti. V úvahách tohoto typu pokračuje i celá řada jeho následovníků, z nichž pravděpodobně nejvýznamnější je nedávno zesnulý D. Davidson. Tato a další témata představují stále živou a aktuální část filosofie empirické tradice.[36]

[36] Text této kapitoly je upravenou verzí kapitoly z textu autora uveřejněného v: Kunca, T., Vacura, M. *Empirismus a analytická filosofie*. Praha : Oeconomica, 2005.

Bibliography

Anschutz, R. P. "The Logic of J .S. Mill". In: *Mind, New Series* 58.231 (1949).

Bacon, Francis. *Nové organon.* Praha: Svoboda, 1990.

Bečvář, Jindřich, Martina Bečvářová and Hana Vymazalová. *Matematika ve starověku. Egypt a Mezopotámie.* Praha: Prometheus, 2003.

Blake, R.M., C.J. Ducasse and E.H. Madden. *Theories of scientific method: the Renaissance through the nineteenth century.* Classics in the history and philosophy of science. Seattle: University of Washington Press, 1960.

Descartes, René. *Rozprava o metodě.* Praha: Svoboda, 1992.

Folina, Janet. "Poincaré's Circularity Arguments for Mathematical Intuition". In: *The Kantian legacy in nineteenth-century science.* Ed. by Michael Friedman and Alfred Nordmann. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006.

Fowler, D. and E. Robson. "Square root approximations in old Babylonian mathematics: YBC 7289 in context". In: *Historia Math.* 25.4 (1998), pp. 366–378.

Goldfarb, Warren. "Poincaré against the logicists". In: *History and Philosophy of Modern Mathematics.* Ed. by William Aspray and Philip Kitcher. University of Minnesota Press, 1988, pp. 61–81.

Gray, Jeremy. "Poincaré – Between Physics and Philosophy". In: *The Kantian legacy in nineteenth-century science.* Ed. by Michael Friedman and Alfred Nordmann. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006.

Hilbert, David. *David Hilbert's Lectures on the Foundations of Geometry, 1891–1902.* Ed. by Ulrich Majer and Michael Hallett. New York: Springer.

Mawhin, Jean. "Henri Poincaré. A Life in the Service of Science". In: *Notices of the AMS* 52.9 (2005), pp. 1036–1044. URL: `http://www.ams.org/notices/200509/comm-mawhin.pdf`.

Mill, J. S. "Essays on Ethics, Religion, and Society". In: *The Collected Works of John Stuart Mill.* Ed. by J.M. Robson. Vol. X. Toronto, London: University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, 1963-1991.

— "System of Logic". In: *The Collected Works of John Stuart Mill.* Ed. by J.M. Robson. Vol. VII. Toronto, London: University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, 1974.

Neugebauer, O. *The exact sciences in antiquity.* Providence, 1957.

Poincaré, H. "L'avenir des mathématiques". In: *Science et méthode.* Paris: Flammarion, 1916, pp. 19–42.

Proclus. *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements.* Princeton: Princeton University Press, 1992.

Thompson, M. H. "J. S. Mill's Theory of Truth: A Study in Metaphysics and Logic". In: *The Philosophical Review* 56.3 (1947), pp. 273–292.

Vopěnka, Petr. *Úhelný kámen evropské vzdělanosti a moci.* Praha: Práh, 1999.

Evropský sociální fond
Praha & EU: Investujeme do vaší budoucnosti

Základy empirického výzkumu societální skutečnosti

Petr Špecián

ÚVOD 81

1. ZÁKLADNÍ POJMY SPOLEČENSKOVĚDNÍ PROBLEMATIKY 84

1.1. KLASICKÉ VYMEZENÍ DEFINICE 84
1.2. O PRAVDĚ 86
1.3. VYMEZENÍ VĚDY 87
1.4. VYMEZENÍ VÝZKUMU A JEHO METODY 96
1.5. REDUKCE A FALZIFIKACE 99

2. KVANTITATIVNÍ A KVALITATIVNÍ PŘÍSTUP VE SPOLEČENSKÝCH VĚDÁCH 102

2.1. POZITIVISMUS A KVANTITATIVNÍ VÝZKUM 102
2.2. „ROZUMĚJÍCÍ“ ANALÝZA A KVALITATIVNÍ VÝZKUM 104
2.3. INDUKCE, DEDUKCE, VALIDITA A RELIABILITA 106
2.4. SROVNÁNÍ KVANTITATIVNÍHO A KVALITATIVNÍHO PŘÍSTUPU VE SPOLEČENSKÝCH VĚDÁCH 108
2.5. ZÁVĚR 110

3. METODOLOGIE MAXE WEBERA 112

3.1. MOŽNOST OBJEKTIVITY SPOLEČENSKOVĚDNÍHO POZNÁNÍ 112
3.2. HODNOTOVÁ NEUTRALITA 114
3.3. IDEÁLNÍ TYPY 116
3.4. SHRNUTÍ 118

4. ALFRED SCHÜTZ – METODOLOGICKÁ SYNTÉZA 121

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

4.1. FENOMENOLOGICKÁ METODA 122
4.1.1. VĚCNÁ BLÍZKOST VS. OBJEKTIVITA 122
4.1.2. SCHÜTZOVA OTÁZKA PO OBJEKTIVNÍM SMYSLU 124
4.2. VNITŘNÍ ČASOVÉ VĚDOMÍ A „OBJEKTIVNÍ" ČAS 127
4.2.1. STRUKTURA ČASU 127
4.2.2. ČAS, SOCIETÁLNÍ REALITA A JEDNÁNÍ 128
4.3. PROBLÉM INTERSUBJEKTIVITY A PŘIROZENÝ SVĚT 130
4.3.1. JÁ A ALTER EGO 131
4.3.2. LEBENSWELT A KAŽDODENNOST 133
4.3.3. STRUKTURA PŘIROZENÉHO SVĚTA 135
4.4. TYPIZACE – IDEÁLNÍ TYPY A SPOLEČENSKÉ VĚDY 137
4.4.1. TYPIZACE NA PŮDĚ PŘIROZENÉHO SVĚTA 137
4.4.2. SPOLEČENSKOVĚDNÍ RELEVANCE IDEÁLNÍHO TYPU 140
4.5. ALFRED SCHÜTZ, EKONOMIE A PROGRAM SJEDNOCENÍ SPOLEČENSKÝCH VĚD 141
4.6. SHRNUTÍ 144

5. WEBER A SCHÜTZ O LIDSKÉM JEDNÁNÍ 148

5.1. CO JE JEDNÁNÍ? 148
5.2. CO JE RACIONÁLNÍ JEDNÁNÍ? 152
5.3. JAKÁ JE ÚLOHA RACIONALITY VE VĚDĚ? 156
5.4. SHRNUTÍ 159

ZÁVĚR 161

BIBLIOGRAFIE 162

Úvod

Na základě těchto skript, která jsou určena zejména pro modifikaci a rozšíření výuky v doktorském předmětu „Filosofie a metodologie vědy“, by měl být čtenář schopen se základním způsobem zorientovat ve společenskovědní metodologii, která prochází neustálým vývojem a v některých oblastech dosáhla nevídané košatosti. Nejedná se o pokus o vyčerpávající shrnutí kvalitativních nebo kvantitativních metod, protože k tomuto úkolu slouží velmi dobré již existující učebnice.[1] Máme pouze dva relativně skromné cíle, které zde mají být naplněny. Prvním z nich je zavést stručným a přehledným způsobem základní metodologické pojmy, bez kterých se nelze obejít, a vymezit rozdíl mezi kvantitativním a kvalitativním výzkumem společně s jeho historickými kořeny. Zvláštní pozornost bude věnována kvalitativnímu výzkumu, který se živě rozvíjí zejména na půdě antropologie a sociologie, přičemž otázka jeho možného uplatnění v ekonomii se často zdá poněkud otevřená. Vzhledem k zaměření kurzu, pro nějž jsou tato skripta určena, je kladen důraz na vymezení základů metodologie z hlediska dějin idejí a na odkazy na klasické filosofické práce, které se tématem zabývají. Tomuto úkolu budou věnovány první dvě kapitoly.

Druhým cílem, který zde budeme sledovat, je ukázat konkrétní provedení metodologických analýz v rámci tzv. rozumějící sociologie, jejíž základní motivy a přínosy stojí dle našeho přesvědčení dodnes ve velké míře v základu moderních společenských věd včetně ekonomie. Nejprve stručně zavedeme a charakterizujeme základní pojmy metodologie Maxe Webera (kap. 3), na něž navážeme obšírnou analýzou přínosu Alfreda Schütze, který na Webera úzce navazuje a završuje mnohé z jeho snah. Kapitola 4, která o Schützovi pojednává, se pokusí ukázat velké ambice jeho přístupu zejména v podobě sjednocení všech společenských věd pod jedinou metodu, kterou je modifikovaná Weberova metoda ideálních typů. V závěrečné, páté kapitole se podíváme na problematiku lidského jednání – bude se řešit především ten problém, jak lze vůbec lidskému jednání rozumět, a také to, nakolik lze jednání označit za racionální. Tyto otázky, které jsou dodnes živě diskutovány, mají otevřít cestu k jádru společenskovědní problematiky a ukázat rozdíl mezi postojem vědce a postojem zkoumaného aktéra, člověka každodenní existence i přístup, který se vědec snaží k této každodennosti metodicky zjednat, aniž by porušil nároky na vědeckou přesnost a objektivitu.

[1] Především Hendl (2005) a Disman (2006).

Po prostudování jednoduché první části a obtížné druhé části skript by měl čtenář získat poměrně plastický obraz toho, jaké problémy metodologie a filosofie vědy řeší a jakou relevanci by tyto problémy mohly mít i pro jeho vlastní vědeckou práci. Účelem není podat návod, jak se má správně dělat věda, ale spíše provokovat a inspirovat obtížnými otázkami, jejichž existenci by společenský vědec neměl přehlížet, nebo spokojit se se zdánlivě samozřejmými naivními odpověďmi.

1. Základní pojmy společenskovědní problematiky

V této kapitole se budeme zabývat fundamentálními pojmy, které bývají v odborných spisech zpravidla používány zcela neproblematicky jakožto jasné a samozřejmé Protentokrát ovšem budeme zastávat názor, že právě takový „naivní“ (bez nějaké negativní konotace) přístup může nakonec vést k vážným nedorozuměním a omylům – především v případě zdánlivě jasných pojmů pravdy, vědy, výzkumu a podobně… Nebudeme v první řadě usilovat o rozhodné a definitivní vymezení tak košatých fenoménů, jako je věda, ale spíše o rozvinutí našeho tázání určitým směrem. Konkrétně v případě vědy je důraz kladen na ukázání historických souvislostí, ze kterých moderní pojetí vědy vyrůstá a které je do značné míry spoluurčují.

1.1. Klasické vymezení definice

Hovoříme-li o vymezování základních pojmů, nezbývá než začít s definicí definice. Slovo definice pochází z latiny – *de* znamená „pryč“, nebo také „od“ a *finis* „hranice“ – *definitio* je tedy v doslovném překladu určité „ohraničování“ či „vyhraničení“. Vidíme tedy, že výše použitý český ekvivalent „vymezení“ je nakonec velice přiléhavý. Osvětlení jazykového původu pojmu však není vysvětlením jeho významu – to budeme hledat až v antickém Řecku, kde klasickou a asi nejdůležitější definici definice vyslovil **Aristoteles** (384 – 322 př. n. l.). Podle Aristotela rozlišujeme (odpusťte zažitou latinskou terminologii) *definiendum*, čili to, co má být definováno, definovaný pojem, a *definiens*, samotnou vymezující a vysvětlující část definice (pravou stranu rovnice, dalo by se říci). Základní formule pak tedy zní:

definiendum = definiens

I málo kritický čtenář nepochybně ihned usoudí, že naše vědění o definicích s tímto poznáním podstatným způsobem nepokročilo. Pokračujme však v naší úvaze dále. Za *definiendum* dosazujeme jakýkoli pojem, který se jeví jako nezřejmý nebo hodný bližšího vysvětlení. Postupujeme-li dostatečně kriticky, ukáže se, že jako nezřejmý se může v určité situaci (zejména v situaci sporu či nedorozumění) ukázat v podstatě každý obecnější pojem, zpravidla dokonce takový, který jsme odjakživa považovali za naprosto jasný. Obecně platí, že čím „samozřejmější“ pojem se snažíme vymezit, tím obtížnější je

dospět k uspokojivému výsledku. Levou stranu „rovnice“ však nemá smysl na tomto místě dále problematizovat.

Náš zájem se tedy zaměří spíše na strukturu *definiens*, která by měla vést k rozluštění celé hádanky. Aristoteles předpokládá, že pojmy lze seřadit do určité „pyramidy“ podle rostoucí obecnosti, tedy podle toho, nakolik abstrahují od reálných jednotlivin (konkrétních jednotlivých „věcí“) a shrnují pod sebou širší předmětnou oblast.[2] Definiens tedy u Aristotela obsahuje nejbližší vyšší rod zahrnující *definiendum* (*genus proximum*) a specifickou odchylku, která *definiendum* v rámci tohoto vyššího rodu odlišuje od ostatních pojmů, jež sem spadají (*differentia specifica*). Výsledný formální předpis klasické definice tedy zní:

definiendum = genus proximum + differentia specifica

Ani takové objasnění pohybující se stále v poněkud abstraktní rovině nemusí být zcela názorné a proto si jako konkrétní příklady uveďme dvě Aristotelovy slavné definice člověka: (1) Člověk je živočich politický (ZOON POLITIKON). (2) Člověk je živočich vládnoucí slovem (ZOON LOGON ECHON). A také krásné Platonovo vymezení téhož: Člověk je živočich dvounohý, neopeřený. – Vypráví se, že v reakci na tuto definici běhal Athénami Diogenes, jeden z filosofů-kyniků, s oškubaným kohoutem a volal: „Toto je ten Platonův člověk!“, načež velký myslitel musel ke své původní formuli připojit ještě dodatečnou charakteristiku: „… s plochými nehty.“

Ve všech těchto definicích vystupuje na místě nejbližšího vyššího rodu shodně pojem „živočich“, k rozporu ovšem dochází v tom, jaká specifická odchylka dělá člověka člověkem a odlišuje ho od (dalších) zástupců říše zvířat, třeba od šimpanze. Jakkoli pošetile podobné dumání nad „specifickou diferencí“ člověka může zprvu působit, je třeba podotknout, že tento problém nebyl do dnešních dnů uspokojivě vyřešen. Jak nečekaně zásadní roli může hrát v otázkách (nejen) vědecké metody můžeme dnes sledovat třeba na sporech o vzájemném vztahu mužů a žen, o rozdílech mezi pohlavími. Půtka o to, zda odlišné společenské role jednotlivých pohlaví jsou sociálně konstruované (gender), nebo do určité míry „vrozené“, resp. „geneticky zakotvené“ (jak tvrdí třeba sociobiologie), není ničím jiným

[2] Je třeba podotknout, že z takového chápání vyplývají určité limitace, kterých si je Aristoteles vědom – například nemožnost nějak definovat konkrétní jednotliviny (*individuum est ineffabile*).

než sporem o podstatu lidské přirozenosti, jinými slovy o odpověď na otázku: „Co je člověk?“ Vzpomeňme také na věčné boje a četná nedorozumění kolem známého konceptu *homo economicus*.[3]

K řečenému se patří dodat ještě tolik, že na správnou klasickou definici jsou vznášeny i další požadavky – důležitý je hlavně ten, že pojmy použité v *definiens* by měly být co nejjednodušší a co nejlépe srozumitelné. Hlavní princip definování je nám však nyní již známý a to, že se v *definiens* pokud možno nemají objevovat šestislabičná slova řeckého či latinského původu, protože by mohla zcela zhatit hlavní účel definice, kterým je objasnění, je patrně intuitivně jasné i bez další ilustrace na příkladech.

Vraťme se však k základní linii a pokračujme v našem výkladu: Máme-li nyní základní představu o tom, co je definice, můžeme si lépe vymezit oblast, o kterou nám jde především. Hovoříme-li o společenskovědním výzkumu, musíme si nejprve vytvořit odpovídající představu o tom, co věda, potažmo výzkum, vlastně je. Že se nejedná o nic až tak samozřejmého a triviálního se pokusíme ukázat v následujících pasážích. Úplně na začátek si ale nemůžeme odpustit krátký exkurz do problematiky pravdy, která ve vztahu k vědě hraje pochopitelně klíčovou úlohu.

1.2. O pravdě

Otázka „*Quid est veritas?*“ („Co je pravda?“) prý již od starých dob doháněla logiky k šílenství. Pokud se sami pokusíte si na ni odpovědět, dostanete se patrně rychle do úzkých, přestože vám dosud tento pojem připadal zcela jasný. Různých odpovědí na otázku po vymezení pravdy byla v průběhu dějin dána celá řada. Zde nám však nejde o zaznamenání dějin filosofie a proto se budeme zabývat pouze tou tradiční. Podle tradiční definice (tzv. adekvační teorie pravdy), která má kořeny u Aristotela a v konečném znění ji formuluje **Tomáš Akvinský** (1225 – 1274), je pravda *shoda věci a rozumu resp. poznání* (*adaequatio rei et intellectus*). To lze chápat zhruba tak, pravdivé je naše

[3] Dovolme si menší odbočku, která je rovněž relevantní z hlediska ekonomie: I v dnešní době se zpravidla do jisté míry přidržujeme aristotelské definice člověka jako živočicha vládnoucího slovem (koncepce nepřesně přenesená do latiny s pomocí pojmenování *animal rationale* – rozumný živočich). Například John Searle (2010) ukazuje specifika lidské společnosti, která spočívají v tom, že člověk je jediný živočich, který vytváří instituce (peníze, vláda, vlastnictví, smlouvy…) – instituce nemají v pravém slova smyslu fyzikální existenci. Jsou pouze v myslích jednotlivých jednajících subjektů, ale vzhledem k jedinci paradoxně nabývají rozměru objektivní reality: peníze, nebo vlastnictví existuje nezávisle na tom, zda zrovna já v ně věřím, či ne. V našem kontextu je důležité zejména to, že všechny instituce jsou vytvářeny pomocí řečových aktů, promluv jednotlivých jednajících.

poznání tehdy, když poznatek v naší mysli odpovídá věci (popř. stavu věcí) ve vnějším světě. Pravdivé je, řečeno s Aristotelem, vypovídat o tom, co je, že to je, a o tom, co není, že to není. Výrok „sníh je bílý“ je pravdivý právě tehdy, když sníh je bílý.

Můžeme říci, že adekvační teorie pravdy přes určité nedostatky spíše odborně-filosofického rázu funguje dobře přinejmenším v těch oblastech, kde empiricky ověřujeme pravdivost nějakého výroku. Když někdo řekne, že prší, jdeme a podíváme se z okna, zda se jeho „poznání“ shoduje s věcí samotnou (totiž přítomností deště), a snadno určíme pravdivostní hodnotu daného výroku. Podobně je tomu nakonec i ve vědě, přestože ověřování pravdivosti různých hypotéz je mnohem složitější (nikoli však nutně principiálně odlišnou) záležitostí, než ověření výroku o dešti, jak si ještě naznačíme.

Na jedné straně se problém adekvační teorie pravdy týká rozlišení „vnitřku“ (mysli) a „vnějšku“ (věcí) – z mysli (potažmo vědomí) nemůžeme nikdy „vystoupit“, abychom se podívali, jak vypadají věci „venku“. Člověk je vždycky zajatcem svého vědomí v tom smyslu, že veškeré poznání k němu přichází pouze ve vědomí a nikdy mimo něj. Na straně druhé vyvstávají problémy u velmi komplexních systémů navzájem souvisejících faktů, hypotéz (předpokladů) a teorií, které nejde ověřit jednoduchým pohledem z okna. Takovým komplexním systémem je i věda – soudcem úspěšnosti vědeckého vysvětlení (teorie) je sice vždycky nakonec zkušenost, ale stejná zkušenostní data lze vysvětlit v kontextu různých teoretických rámců, mezi kterými nelze nikterak snadno vybrat ten „správný“. Vztah mezi empirií a teorií, který zahrnuje i otázku, nakolik se vůbec dá hovořit o faktech jako o něčem daném a nakolik je třeba přistoupit na možnost, že fakta jsou spoluvytvářena teoretickým pohledem vědce, přesahuje oblast našeho momentálního zájmu, a musíme jej pro tento okamžik odsunout stranou. Věnujme se teď již samotné vědě.

1.3. Vymezení vědy

Definovat vědu výše popsanými prostředky není nijak snadné a někteří myslitelé především takzvaného postmoderního proudu, například P. K. Feyerabend (2001), se dokonce domnívají, že jednotlivé vědy se od sebe různí do takové míry, že jediná možná „definice“ se může zakládat nanejvýš na výčtu vědních oborů, který navíc nelze prezentovat s nějakou jistotou a definitivností. Vzhledem k tomu, že zde nechceme tento skepticismus, o jehož legitimitě je možné vést (a také se vedou) nekonečné zuřivé spory, nekriticky akceptovat, podstupme nyní stručný historický exkurs do

chápání vědy, kde narazíme na některé důležité pojmy a koncepty, které budou přínosné i v rámci celého navazujícího výkladu.

Počátky moderní vědy nalezneme v antickém Řecku, jehož dědictví se stalo jedním z významných základů celé západní (euro-americké) kultury. Hannah Arendtová (2002) se snaží ukázat, že přísné vědecké poznání se objevuje už tam, kde se **Hérodotos** (484 – 425 př. n. l.) při zaznamenání řecko-perských válek rozhodl nezaujatě líčit hrdinské skutky barbarů právě tak, jako líčí hrdinské skutky Řeků. Jakkoli historie není zrovna nejreprezentativnějším příkladem toho, co si obyčejně pod pojmem věda představíme, je poučení v tomto bodě následující: Ať už si Hérodotos coby pravověrný Řek myslel o Peršanech cokoli nepěkného, rozhodl se zaznamenat o událostech raději pravdu, než líbivou verzi skutečnosti upravenou podle obecných předsudků. Již to byl rozhodující krok proti pravidlu, že dějiny píšou vítězové, a obecněji i proti představě, že pravda se musí nalézat v područí politiky, který mnohé velké (ale despotické) civilizace nikdy neučinily. Velikost tohoto kroku není jen v Hérodotově politické odvaze, ale hlavně v uznání objektivní reality, která nás obklopuje a je (přinejmenším do značné míry) nezávislá na naší interpretaci, výkladu ovlivněném našimi tužbami, obavami či různými kognitivními omyly.

Věda (EPISTÉMÉ) jako protiklad pouhého mínění (DOXA) následně explicitně vystupuje u **Platona** (428 – 348 př. n. l.) ovšem za cenu „rozdvojení“ světa mezi klamný svět smyslového poznání a pravý, věčný a dokonalý svět idejí, jsoucen, která jsou zachytitelná pouze prostřednictvím rozumu. Pravé poznání je tedy poznáním idejí, což jsou v podstatě vzory smyslově vnímaných věcí, které jsou pouhými nedokonalými odlesky. Pouhá mínění našeho každodenního života jsou podle Platona pomíjivá, vrtkavá a nespolehlivá, vždy (přinejmenším) na pomezí klamu. Ve svém podobenství o jeskyni v sedmé knize spisu *Ústava* (Platon, 1996) popisuje Platon cestu filosofa ven z jeskyně, kde jsou lidé jako (do jisté míry dobrovolní) vězni nuceni žít ve světě pouhých mínění, stínů skutečných věcí, do skutečného, pravdivého světa, kde jako slunce na obloze září nejvyšší idea, idea dobra. Tento příběh se netýká pouze významu filosofie, jak ji známe dnes, můžeme ho zcela oprávněně vztáhnout i na vědu. Úkolem obou je opustit zdánlivou samozřejmost každodenního „rozumění“ světu a vydat se na cestu za podstatou a principem všech jevů. Může to být jak princip filosofický („proč je vůbec něco a ne spíše nic?“), tak princip vědecký (přírodní zákon). Ostatně ještě na konci 18. století, v dobách kdy

Adam Smith sepisoval své *Bohatství národů*, se dnešní fyzice říkalo přírodní filosofie. Ponechme však nyní poklady antického písemnictví poněkud stranou, v centru naší pozornosti bude stát především novověk – zajímat nás bude **moderna** a její zrod.

Modernou resp. modernitou se budeme zabývat pouze v omezeném horizontu, to znamená s ohledem na naše metodologické téma. Tento nesmírně komplexní fenomén nelze nereduktivně pojmout na malém prostoru, zabývá se jím ostatně celá teoretická sociologie od dob svého vzniku. Pro získání vhledu do představ významných sociologických myslitelů, které se týkají zde zcela vynechaných společenských dopadů nástupu a vývoje modernity, lze čtenáře pro základní přehled odkázat např. na Kellerovy *Dějiny klasické sociologie* (Keller, 2005), nebo na knihu *Moderní sociální teorie* (Harrington et al., 2006).

Základní osu programu moderny můžeme naznačit následujícím způsobem: V centru pozornosti stojí dosažení objektivní pravdy vědeckými prostředky, zatímco ostatní hodnoty (dobro, krása či spravedlnost) jsou v jistém smyslu „uzávorkovány“, protože se o jejich existenci (resp. platnosti) nedá rozhodnout vědeckými metodami. Přestože v krajním případě je možné tento zdrženlivý postoj přetavit ve skeptické stanovisko, které hodnoty zcela popírá, obecně lze modernu chápat spíše tak, že nezaujímá (alespoň ne principiálně) žádný autoritativní postoj k otázkám, které nejsou vědecky rozhodnutelné, přestože názor na to, které otázky do této ne-vědecké oblasti spadají, není ani zdaleka jednotný. Moderna tak směřuje k toleranci plurality hodnotových soudů, která je mezi jiným i jedním ze základních kamenů demokracie. To se projevuje například v tom, že na jedné straně mohu na základě svých preferencí upřednostňovat návštěvu pohostinství před návštěvou divadla, volební program pravice před programem levice, nebo ateismus před katolictvím (a to vše, aniž by mne někdo mohl na základě nějakého objektivního, všeobecně platného žebříčku hodnot za takové jednání odsoudit), přičemž se ovšem na druhé straně nepočítá s tím, že by mé osobní mínění mohlo mít nějaký vliv na platnost gravitačního zákona či jiných poznatků ležících v doméně vědeckého poznání. Moderna tak na jedné straně nabízí značnou svobodu sebeurčení, na straně druhé však působí vzhledem k hodnotám spíše destruktivním způsobem, protože je často v podstatě vylučuje z „rozumné“ rozpravy.

Moderní myšlení se tak zásadně liší od **myšlení předmoderního**, nebo, chceme-li, tradicionalistického, které se snaží ustavit objektivní hodnotový systém i mimo sféru pravdivosti vědeckého poznání – jde zpravidla v první řadě o závazný etický systém, ale může sem spadat i estetika a další oblasti. Takový systém má tendenci prosazovat se jako všeobecně platný a jediný správný, což sice na jedné straně usnadňuje členům společnosti hledání jejich personální identity a působí jako silný společenský tmel, který skupinu drží pohromadě a reguluje mnoho forem nežádoucího jednání, na straně druhé však často působí utlačivě a někdy vede i k totalitárním tendencím jeho vyznavačů a k nesmiřitelným střetům s jinými skupinami, které rovněž vlastní (bohužel odlišný) objektivní hodnotový systém. Premoderní myšlení je charakteristické například pro středověké náboženské boje včetně husitského hnutí v naší zemi. Důsledné „překonání" premodernismu na druhou stranu může vést k relativismu ať už v oblasti morální, nebo ve všech oblastech vůbec, což je případ postmoderny.

Postmoderna, která si nárokuje překonání moderny, se od ní odlišuje v první řadě tím, že popírá možnost objektivního poznání a v mnoha případech se snaží, hrubě řečeno, „zrušit pravdu" – vyzývá pak k přijetí radikální plurality různých hledisek a rozbití výsadního postavení vědy ve vztahu k lidskému poznání. Věda je v rámci postmoderního diskursu chápána pouze jako jedno z řady „narativních (vyprávěcích) schémat" vedle alternativních příběhů a mýtů.[4] V chápání postmoderny tak například moderní vědecké poznatky nevyvrací popis stvoření světa z knihy *Genesis*, ale pouze vyprávějí odlišný příběh, který si nemůže legitimně klást žádné autoritativní nároky. Věda je pro postmodernisty pouze jiná než mýtus, nikoli vyspělejší, nebo dokonce lepší, protože podle jejich názoru neexistuje žádné společné měřítko, kterým by bylo možné tyto dva žánry poměřovat (hovoří se o *nesouměřitelnosti*). To, co bylo z hlediska moderny chápáno jako pokrok a (zejména technologický) rozvoj, se podle postmodernistů ukázalo v řadě případů jako utlačivé, vytěsňující všechny aspekty lidského života, které nelze technokraticky racionalizovat. Dějinné události, jako byl holocaust, prý ukázaly, že technika se obrátila proti člověku a vedla k vytvoření zcela nových forem teroru, útlaku a vykořisťování.

[4] Srov. Lyotard, 1993.

Jako upřesňující připomínku musíme podotknout, že rozlišení mezi modernou a jejími „konkurenty“ nelze provádět (minimálně co se týče způsobů myšlení) čistě na chronologické bázi: k premodernímu stylu myšlení lze počítat například i myslitele 20. století Maxe Schelera (1874-1928),[5] postmoderní rysy vykazuje myšlení antického sofisty Protágory (481 – 410 př. n. l.) a tak podobně - klíčový je právě vztah k hodnotám.[6]

Moderní program je ve svém vzniku i existenci úzce spjat s vývojem chápání pojmu věda i s problematikou vědecké metody, která je zde naším hlavním tématem. Rozumění vědě a její úloze ve společnosti se mění zejména v průběhu 18. století společně s opouštěním latiny jako univerzálního vědeckého jazyka.[7] Roste kritické vidění logického „slovíčkaření“ středověké scholastiky, které je založené převážně na specifických interpretacích Aristotela. Scholastické vědění je považováno za neužitečné a pomalu začíná nástup osvícenství s jeho pronikavou kritickou racionalitou. Zatímco dříve stála v ústředí zájmu učenců zejména teologie coby *scientia sacra* (posvátná věda), nové vědění opouští nebesa a sestupuje na zem, kde má přinášet člověku bezprostřední materiální užitek. Zlom, o který se na tomto místě budeme rámcově zajímat, má své základy však již v dřívější době – konkrétně v pracích **Francise Bacona** (1561 – 1626), **Galilea Galileiho** (1564 – 1642) a **René Descarta** (1596 – 1650).

Bacon, zapřisáhlý odpůrce aristotelismu, se ve svém díle *Nové organon* pokusil o ozdravení a obnovu věd. Zásadně důležitý je jeho odvrat od „prázdného“ logického vyvozování k bezprostřední autoritě zkušenosti – pouze zkušenost nás může poučit na půdě vědeckého poznání. Baconovým heslem je výrok „vědění je moc“ (*„knowledge is power“*). Je významným „prorokem“ metody indukce a pokouší se o vyvozování hypotéz čistě ze zkušenostní materie (podrobněji viz následující kapitola).

[5] Scheler se v rámci své etiky snaží pomocí velmi složité teorie dospět k objektivně existujícímu žebříčku hodnot a zároveň respektovat variabilitu, jedinečnost i nejistotu všeho etického jednání. Jedná se o pokus sice velkolepý, ale patrně beznadějný. Srov. Scheler, 2008.

[6] Netřeba snad dodávat, že zdejší líčení je krajně schematické. K této problematice blíže viz *Filosofie, ekonomie a konec postmodernismu* (Pavlík, 1998).

[7] Blíže viz např. zajímavá studie o pojmu vědy v osvícenství od Annette Meyer (2008, s. 24-50)

V konečném důsledku se tak stává jedním ze zakladatelů moderního empirického výzkumu (jakkoliv i Aristoteles může být v jistém ohledu chápán jako empirista).[8]

K Baconovým důležitým přínosům vědeckému poznání, z nichž těžíme do dnešních dnů, patří rovněž odhalení a popis čtyř skupin klamů, tzv. idolů, které zkreslují naše poznání. Přerušme nyní na okamžik náš suchopárný výklad a dejme slovo samotnému klasikovi:

> Idoly a nesprávné pojmy, které se již zmocnily lidského rozumu a jsou v něm hluboce zakořeněny, nejenže zaujímají mysli lidí natolik, že tam pravda těžko proniká, nýbrž i tehdy, když je jí zjednán a povolen přístup, objevují se opět při obnově věd a ztěžují tu práci, ledaže by se lidé, byvše už napřed varováni, proti nim pokud možno obrnili.
> Idolů pak, které se zmocnily lidských myslí, jsou čtyři druhy: Abych si usnadnil výklad, označil jsem je názvy. První druh idolů jsem nazval idoly rodu, druhý pak idoly jeskyně, třetí idoly tržiště a čtvrtý idoly divadla.
> Jistě vhodný prostředek k tomu, jak se uchránit idolů a jak je odstranit, je vytváření pojmů a obecných tvrzení pomocí správné indukce. Velmi užitečný však bude i jejich popis. (…)
> Idoly rodu mají svůj základ v samé lidské přirozenosti a v samém lidském rodu či pokolení. Tvrzení, že lidské smysly jsou mírou věcí, je vlastně nesprávné. Právě naopak, jak všechny smyslové vjemy, tak i to, co je v mysli, je ve vztahu k člověku, a nikoli k vesmíru. Lidský rozum je jako nerovné zrcadlo, jež, přijímajíc paprsky věci, směšuje svoji přirozenost s přirozeností věci a tím ji pokřivuje a porušuje.
> Idoly jeskyně jsou idoly člověka jakožto jednotlivce. Neboť každý jedinec má (kromě omylů, jež jsou vlastní přirozeností člověka jako druhu) svoji jakousi individuální jeskyni či doupě. Tato jeskyně láme a zkresluje světlo přírody, a to jednak proto, že každému je vlastní určitá zvláštní přirozenost, jednak proto, že se mu dostalo odlišné výchovy a stýkal se s jinými lidmi. Také proto, že četl jen určité knihy a měl v úctě rozmanité autority a obdivoval se jim, dále proto, že jeho dojmy byly odlišné, podle toho, zda se naskytly duši předpojaté a plné předsudků, anebo duši vyrovnané a klidné, anebo pro jiné věci tohoto druhu. Takže vlastně lidský duch (tak jak je uspořádán v jednotlivých lidech) je velmi proměnlivý, naprosto zmatený a jaksi náhodný. Správně to formuluje Herakleitos, když říká, že lidé hledají vědění ve svých malých světech, a nikoli ve světě velkém čili obecném.
> Jsou však také idoly, jež vznikly ze vzájemného styku a společenského života lidského rodu, ty pak nazýváme idoly tržiště proto, že vznikly vzájemným dohadováním ve společenství. Lidé se totiž dorozumívají řečí; slova jsou pak určována obecným chápáním. Špatný a nevhodný výběr slov kupodivu značně překáží rozumu. Nenapraví to ani definice, ani nějaké vysvětlování, jak se učenci obvykle ohrazují a brání. Slova prostě rozum znásilňují a všechno uvádějí ve zmatek a lidi svádějí k nespočetným a zbytečným sporům a myšlenkám.
> A konečně jsou takové idoly, které se do lidských myslí přestěhovaly z různých filosofických učení a z toho, že se používalo nesprávně pravidel dokazování. Nazývám je idoly divadla,

[8] Jako zajímavý detail můžeme dodat, že u Bacona se nevyskytuje pojem empirie – vždy mluví pouze o „historii“, která je zdrojem dat, s kterými věda pracuje.

poněvadž všechny tradiční a až dotud vynalezené filosofické systémy jsou podle mého mínění jako divadelní hry, jež vytvořily toliko světy vymyšlené a jakoby na divadle. Nemluvím tu jenom o nynějších filosofiích a školách, ale také o těch starých, protože takových her lze složit a společně provozovat ještě velmi mnoho, ježto právě příčiny omylů naprosto od sebe odlišných jsou nicméně skoro tytéž. Nerozumím tím toliko filosofické systémy, nýbrž také principy a tvrzení mnohých věd, jež vyrostly z tradice, důvěřivosti a nedbalosti. (…)

(Bacon, 1974, s. 96-98)

Dovolíme si doporučit čtenáři, aby podržel tato Baconova slova v paměti (případně se k nim později vrátil) a srovnal je s problémy, kterým čelí i dnešní, především kvalitativní, výzkum.

Galileo Galilei, přestože jeho úsilí na vědeckém poli bylo úzce spjato s pracemi některých jeho současníků a souputníků, je v pozdějším chápání zpravidla považován za otce moderní matematické přírodovědy.[9] U Galileiho se jedná, v hrubých rysech řečeno, primárně o nahrazení aristotelské fyziky pracující na bázi různých kvalit a velmi bezprostředně vycházející ze zkušenosti žitého světa, tak jak jej vnímáme v naší každodennosti (**„naivní realismus“**) a kde má každá věc své přirozené místo (*locus*), kvantitativní matematizovanou přírodovědou novověku, jejíž triumf později završil **Isaac Newton** (1643 – 1727).[10] Jak uvidíme v následující kapitole, nepodařilo se přes značné úsilí významných myslitelů plně převést triumf matematického přístupu na přírodovědném poli i na pole společenskovědní. Přestože i tam dnes z metodologického hlediska hraje kvantitativní analýza významnou roli, kvalitativní přístupy se jí vytlačit nepodařilo.

Třetím myslitelem, který je v souvislosti s naším tématem zvláště zajímavý, je francouzský filosof René Descartes. Jeho základní metodologický spis *Rozprava o metodě* je v podstatě jakýmsi manifestem moderny a stojí i u zrodu moderního racionalismu. Hned od počátku se zde učíme nedůvěře a pochybnosti, když Descartes ukazuje nejistotu našeho poznání a samotného bytí světa, které by v posledku mohlo být i klamem zlotřilého démona (*genius malignus*), pouhým snem. Tato pochybnost, v karteziánském podání radikální metodická skepse, kdy je pochybováno o všem včetně existence nás samých, je v umírněnější podobě základem kritického racionálního myšlení, bez něhož se žádný vědecký postup nemůže obejít. Jen to, co jsme nahlédli „jasně a zřetelně“, se přinejmenším

[9] Srv. zejména *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie* Edmunda Husserla (Husserl, 1996), ale i historická část Feyerabendovy *Rozpravy proti metodě* (Feyerabend, 2001).

[10] Tento zásadní posun se odehrává především na pozadí sporu mezi ptolemaiovskou geocentrickou představou vesmíru a kopernikánskou heliocentrickou koncepcí.

od dob Descartových může počítat k „jistému“ poznání.[11] Přesto nelze přehlédnout, že Descartes je přes všechnu svoji revolučnost stále ještě pevně spjat s předchozí filosofickou tradicí scholastiky. To je jasně patrné již na tom, že jeho primárním cílem je důkaz boží existence a důkaz nesmrtelnosti duše.[12] Aniž bychom se dále zabývali tajemnými zákruty kartesianismu, uveďme si alespoň Descartova slavná metodická pravidla:

> A jako mnohost zákonů bývá často omluvou neřestem, takže stát je mnohem lépe řízen, má-li jen velmi málo zákonů, jež jsou velice přísně zachovávány, tak jsem se domníval, že místo onoho velkého počtu pravidel, z nichž je složena logika, budu mít dost na čtyřech, jen rozhodnu-li se pevně a nastálo, že se od nich ani jedinkrát neuchýlím.
> První bylo, nepřijímat nikdy žádnou věc za pravdivou, již bych s evidencí jako pravdivou nebyl poznal: tj. vyhnout se pečlivě ukvapenosti a zaujatosti; a nezahrnovat nic víc do svých soudů než to, co by se objevilo tak jasně a zřetelně mému duchu, abych neměl žádnou možnost pochybovat o tom.
> Druhé, rozdělit každou z otázek, jež bych prozkoumával, na tolik částí, jak je jen možno a žádoucno, aby byly lépe rozřešeny. Třetí, vyvozovat v náležitém pořadí své myšlenky, počínaje předměty nejjednoduššími a nejsnáze poznatelnými, stoupaje povlovně jakoby ze stupně na stupeň až k znalosti nejsložitějších, a předpokládaje dokonce i řád mezi těmi, jež přirozeně po sobě nenásledují.
> A poslední, činit všude tak úplné výčty a tak obecné přehledy, abych byl bezpečen, že jsem nic neopominul.
>
> (Descartes, 1992)

První z pravidel je nejtemnější, neboť není zcela jasné a zřetelné, co vlastně Descartes míní „jasností a zřetelností“ – až z jeho postupu se ukazuje, že cílí především na poznání vedené matematickou metodou. Pouze to, co vystoupilo stejně evidentně jako tvary a pravidla matematicko-geometrického charakteru lze podle Descarta považovat za poznané. Jen krátce se zastavme u druhého a třetího pravidla: v druhém definuje Descartes **postup analytický** – rozdělení složitých jevů na co nejjednodušší články, elementy, které se budou zkoumat mnohem snáze. Ve třetím pravidle je vymezen **postup syntetický**, kdy vyjdeme z elementů a jejich postupným skládáním a vršením dospíváme ke složitým, komplexním jevům. Analýza a syntéza snad nejsou metodami, které by byly čtenáři neznámé, každopádně se s nimi často setkáme i v navazujícím výkladu. Poslední pravidlo se týká především kontroly získaných poznatků pomocí prověření celého postupu, kterým jsme k nim došli.

[11] O jistotě našeho poznání bude ještě řeč v souvislosti s empirickým výzkumem a metodou falzifikace.
[12] Viz především *Meditace o první filosofii* (Descartes, 2010).

Nyní je otázkou, nakolik vše výše řečené přispělo k tomu, abychom byli lépe schopni vymezit vědu. Co jsme od uvedených myslitelů v tomto směru získali? Bacon nás učí, jak usilovat o poznání, které je objektivní a nezatížené předsudky. U Galileiho se nám ukázalo pnutí mezi světem každodenního života a matematizovaným, nenázorným světem moderní přírodovědy. Descartes ukazuje potřebu kritického přístupu k poznávání i nezbytnost metodičnosti poznávacího procesu. Pokusme se nyní na základě těchto poznatků dospět k vlastní definici vědy.

Usilujeme-li o to, nalézt vědě její *genus proximum*, nepochybně padne naše volba na pojem **„poznání“**. Věda je tedy poznání. Ale ne každé poznání je poznání vědecké (přestože někteří ortodoxní scientisté by s námi tento názor nesdíleli, především co se „skutečného“ poznání týče). I mystik ve svých extatických stavech určitým způsobem „poznává“ - ať už sám sebe, nebo dokonce něco, o čem se domnívá, že ho přibližuje k absolutnu. Toto poznání bychom však za vědecké označili jen stěží. Je tedy třeba nalézt specifickou odchylku, která vědu od jiných způsobů poznávání jasně odliší. S ohledem na výše řečené se nám nyní ukazuje odchylek hned několik: 1) věda by měla být, jak už jsme řekli, poznáním **nezaujatým**. Nezaujatým nikoli v tom smyslu, že vědce předmět výzkumu nezajímá, ale spíše tak, že se vědec ze všech sil střeží, aby do svých výstupů nepromítal své osobní sklony a předsudky.[13] To souvisí s tím, že ve vědě nejde o mínění, ale o pravdu, jak jsme si ukázali už na samém počátku této kapitoly u Hérodota a Platona. Věda se tedy snaží být 2) poznáním **s nárokem na objektivní pravdivost**. Jakkoli se tento nárok poslední dobou stal předmětem ostrého boje mezi tradičním, „objektivistickým“ pojetím a novými směry především postmoderního ražení, musíme říci, že věda se bez nějakého nároku na zobecnitelnost a odpovídání „vnější“ realitě obejít nemůže. 3) věda je poznáním, jehož postup není libovolný, svévolný a jedinečný, nýbrž **metodický a systematický**. Metodická pravidla mají zabezpečit to, aby byl vědecký postup transparentní a zpětně ověřitelný, systematizace poznatků umožňuje vytváření konzistentního vědeckého obrazu světa. 4) rysem, jehož bychom si na našem drobném historickém exkurzu měli všimnout, je rovněž sílící požadavek na to, aby se věda v posledku nezakládala na abstraktním vyvozování z nějakých „principů čistého myšlení“, nýbrž na zkušenostních datech a testování hypotéz na jejich základě – tomuto **„empirickému principu“** se budeme v souvislosti s otázkou výzkumu věnovat o něco níže.

[13] Podrobněji viz kap. 3.

Pokusme se nyní tedy o sestavení naší, byť stále poněkud provizorní, definice vědy: *Vědecké poznání*[14] *je systematické, nezaujaté, metodicky postupující poznání s nárokem na objektivní pravdivost, které se opírá o zkušenostní data.*

Máme-li nyní určité rozumění tomu, co si lze představit pod slovem „věda“, je třeba se ještě stručně věnovat dalším základním pojmům, které již byly zmíněny, nebo k nim máme nakročeno. Konkrétně se jedná o pojmy „výzkum“, „metoda“ a „metodologie“.

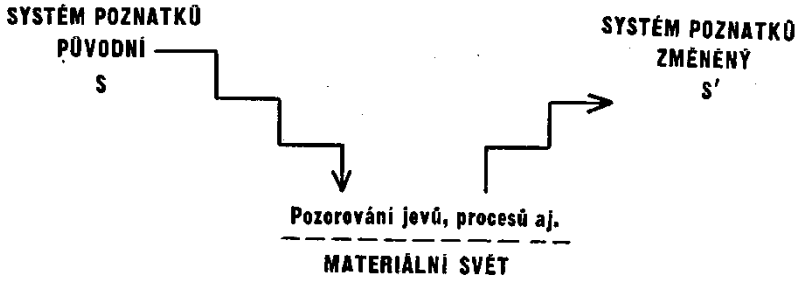
1.4. Vymezení výzkumu a jeho metody

Hned na začátek si uveďme jednu definici výzkumu, kterou používá ve své nanejvýš zajímavé analýze výzkumného procesu český sociolog Václav Lamser (1924 – 1986):

> [Výzkum je] poznávací proces vycházející z určitého systému poznatků směrem ke skutečnosti a znovu se vracející do systému poznatků, který nějakým způsobem mění (obohacuje o nové poznatky, zpřesňuje nebo doplňuje dosavadní poznatky atd.). Je to proces záměrný a systematický. Plánovitě přistupuje ke styku se skutečností. Tímto stykem je pozorování. Výsledky pozorování zase plánovitě zpracovává a poznatky vrací do systému poznatků.“
>
> (Lamser, 1966, s. 17)

Srovnejte, nakolik zapadá tato definice do rámce, který jsme si určili pomocí vymezení vědy. Lamser rovněž zdůrazňuje systematičnost, záměrnost a spjatost se zkušeností (prostřednictvím výzkumu) jako základní rysy vědeckého poznání. Výzkum je vždy empirický výzkum. Vychází vždy z nějakého **obrazu světa**, jak jej prezentuje věda (coby **systém poznatků**) a k tomuto obrazu světa se opět navrací, přičemž jej modifikuje či potvrzuje.

[14] O „vědeckém poznání“ místo jen o „vědě“ zde hovoříme proto, že vědu lze chápat i jako určitý systém již získaných poznatků, nebo o sociální strukturu (činnost společenství vědců), kdežto nám jde na tomto místě, jakož i v celých těchto skriptech, mnohem spíše o *proces* poznávání.



(Zdroj: Lamser, 1966, s. 17)

Znázorněná, v podstatě lineární, představa výzkumného procesu je pouze zjednodušujícím schématem, které poskytuje základní představu, ale nevystihuje složitost reálného postupu vědy, což si i Lamser uvědomuje velice dobře, hovoří-li o výzkumu coby „dialektickém procesu“, kde se navzájem střetávají a slévají analytické a syntetické metody (srov. výše uvedená pasáž z Descarta), indukce a dedukce (viz následující kapitola), teorie a praxe. Věnujme na tomto místě pozornost zejména poslednímu bodu – vztahu teorie a praxe ve výzkumu, který budeme pojímat velmi zjednodušeně jako problém empirického ověření teoretického rámce.[15, 16]

Tento vztah nabývá na problematičnosti zejména s růstem abstraktnosti teoretického schématu. Přestože, jak jsme si již řekli, musí každé vědecké poznání v posledku obstát před soudnou stolicí zkušenosti, je empirické ověření tím složitější, čím širší je záběr ověřované teorie a její vzdálenost od každodenně žité skutečnosti. Příkladem, který sice nepochází z oboru našeho bezprostředního zájmu, ale lze jej považovat v jistém smyslu za zvláště ilustrativní, neboť vychází z moderní fyziky, která je vzorem exaktní vědy (a pro mnohé učence vědy vůbec), mohou být významné potíže s empirickým potvrzením obecné teorie relativity. Převahu této teorie nad starším newtonovským konceptem bylo možné empiricky demonstrovat teprve po několika letech od jejího vzniku a to pouze na několika málo příkladech typu pohybu perihélia (přísluní) Merkuru, nebo červeného posunu světla vzdálených

[15] Tento vztah bude hrát důležitou roli i dále, zejména při srovnání kvalitativního a kvantitativního výzkumu.

[16] Zajímavým příspěvkem k teorii vědy je *Struktura vědeckých revolucí* T. S. Kuhna (1997), kterou doporučujeme k prostudování, neboť na příkladech vědeckých revolucí a změn paradigmatu ukazuje velmi omezenou platnost lineární představy vývoje vědy.

hvězd.[17] Takový problém se samozřejmě neomezuje na fyziku a roste u každé teorie úměrně s její obecností. Týká se proto v posledku stejně tak dobře i společenských teorií, které si kladou tak obsáhlé nároky na množství vysvětlených jevů, že v podstatě nezbývá nic, co by umožňovalo mezi několika neslučitelnými teoriemi rozhodnout. Za extrémní případy jsou často považovány marxismus a freudovská psychoanalýza, které dosáhly v tomto ohledu takové dokonalosti, že nejenže neexistuje žádný fakt, který by se jimi nedal vysvětlit, ale principiálně ani existovat nemůže. Jak uvidíme níže, jsou dnes takovéto „všemocné“ teorie zpravidla považovány za nevědecké.

V těchto skriptech, budeme-li hovořit o tvorbě teorií, se však konstrukcí takových všeobsáhlých systémů zabývat nebudeme. Společenští vědci si dobře uvědomují jejich problematičnost a při běžném výzkumu si kladou mnohem skromnější cíle. Ideálem byly po určitou dobu tzv. **teorie středního dosahu**, které se snaží vysvětlit pouze místně a časově omezené množství jevů.[18] Dnes lze říci, že nároky na obecnost teorie (zejména v oblasti kvalitativního výzkumu) mohou být ještě mnohem užší a často je (např. v rámci případové studie) hloubkově zkoumán pouze jeden jediný společenský jev. Ztracený rozsah a obecnost teorie je v takových případech nahrazen především velmi těsnou návazností na konkrétní zkušenostní data.

Hlavní doménou dnešních společenských věd není tedy spekulativní formování obecné teorie, ale **empirický výzkum**, získávání zkušenostních dat a zakládání (resp. ověřování) dílčích teoretických zobecnění na jejich podkladu. Nemusíme se nutně hlásit k empiristickému heslu, že veškeré poznání pochází ze zkušenosti, a můžeme se domnívat, že existují i jiné zdroje poznání, než je zkušenost.[19] To ovšem nemění nic na tom, že k takovýmto druhům poznání nemá společenskovědní výzkum ve své podstatě co říci. Jeho účelem je probírat se nekonečným bohatstvím zkušenostní materie a vybírat z ní nějakým způsobem to, co je z nějakého důvodu považováno za význačné, podstatné, směrodatné.

Již určitá vágnost řečeného může upozornit na to, že se zkušenostním poznáním nemusí být vždycky všechno „v pořádku“. Hovoříme o „vybírání … nějakým způsobem“, což zní spíše jako nějaká

[17] Blíže viz Einstein, 1961, s. 63-70

[18] Autorem tohoto termínu je Robert Merton, který jejich prostřednictvím hledá kompromis mezi univerzálností a konkrétností teorie. Srov. Harrington et al., 2006.

[19] Diskuse se vede například o možnostech, resp. hranicích uplatnění apriorního poznání.

hra, než jako exaktní vědecký postup. To není naštěstí tak docela pravda – jde pouze o to, že vždy potřebujeme nějakou cestu, jak z nepřeberné mnohosti daného (faktického) vybrat právě to důležité. Vždy potřebujeme metodu. **Metoda** v našem kontextu je způsob, „cesta“, jak nějakým systematickým a intersubjektivně průkazným způsobem dospět k poznání, jež může být označeno jako vědecké.

Tato metoda nám však není dána nijak jednoznačně, evidentně. Jinak bychom ostatně ani nepotřebovali žádnou **metodologii**, vědu, která se zabývá právě tím, že se snaží systematizovat, kritizovat i inovovat různé metody zkoumání.[20] Metodologie má tradičně blízko k filosofii, protože zpravidla odráží nějaký komplexní epistemologický názor na svět a jeho poznatelnost. I v otázce metodologie se nakonec nemůžeme nezmínit o Aristotelovi, který se s genialitou sobě vlastní zabýval touto problematikou již např. v *Etice Níkomachově*. Tam se mimo jiné praví, že *způsob poznání musí být určen povahou předmětu poznání*. Tento na první pohled asi poněkud tajemný předpis vyjadřuje myšlenku, že nelze stejnou metodou vysvětlit třeba pohyb kulečníkových koulí a pohyb mravenců při zásobování mraveniště, protože se jedná o dvě (alespoň zatím) nesouměřitelné oblasti poznávání. Aristotelův postřeh nalézá své uplatnění nakonec třeba i při moderním rozlišení kvantitativního a kvalitativního výzkumu, které provedeme níže.

1.5. Redukce a falzifikace

Víme tedy nyní, co je metoda, víme také již, že metoda není nijak prvoplánově daná, k metodě musíme teprve dospět – třeba i na základě účelu, kterému má náš výzkum sloužit. To ale zároveň znamená, že mnohé ze „skutečného“ je třeba vypustit, do výzkumu nezahrnout, ignorovat. Metoda nám radí, jakým způsobem **redukovat** realitu tak, aby nám vyvstaly právě ty linie a pravidelnosti, po kterých pátráme a aby nás nezahltilo množství sekundárních informací, které se sice k předmětu výzkumu také nějakým způsobem vážou, ale nenabízejí žádnou relevantní odpověď na naše výzkumné otázky. Pouze v tomto smyslu lze chápat fakta jako něco vytvořeného (latinské *facere* znamená tvořit, dělat) – fakta, která mají podpořit nějakou naši hypotézu, nemohou být jen tak

[20] S požadavkem na odbornější definice můžeme ještě jednou dát slovo Václavu Lamserovi: „Metodologie je systém direktiv (obecných i speciálních) určujících způsob řízení vědy, jejích poznávacích procesů a dávajících kritéria správnosti použitých poznávacích prostředků. Metodologie je také systémem poznatků, které však jsou nakonec formulovány jako návod, jako direktivy poznávacích procesů.“ (Lamser, 1966, s. 19)

ledajaká, musí být ve vztahu k ní smysluplná. Stejná realita viděná optikou jiné metody nám může poskytnout jiná relevantní fakta.

Příklad: Redukce
Redukce a defenestrace
Idea redukce nemusí být na první pohled zcela jasná – fakta jsou prostě fakta, mohlo by se zdát, a zdlouhavé řeči o „nekonečné materii zkušenosti" lze v podstatě ignorovat jako prázdné filosofování. Že tomu tak není, se pokusíme ukázat na malém interdisciplinárním příkladu.
Všichni, kdo jsme absolvovali dějepis na střední škole, máme jisté ponětí o tom, že roku 1618 došlo ke druhé pražské defenestraci – místodržící císaře Matyáše byli vyhozeni z oken. Podívejme se na tuto událost očima fyziky: celý děj bude popsán v termínech volného pádu, gravitačního zrychlení a možná bude řeč i o nakloněné rovině. Žádná fakta, která se nevztahují k trajektorii předmětů S a M, nejsou pro fyzika důležitá – vše je redukováno pouze na fyzikální termíny. Z pohledu historie je to jiné, historik se nezajímá o trajektorii pánů Slavaty a Martinice. Důležité pro něj je spíš to, že se jednalo o císařské místodržící, že pád přežili a že defenestrací začala třicetiletá válka. To jsou také fakta.
Obě vědy hovoří přísně pouze o faktech, ale jejich fakta se skoro v žádném bodě nekryjí. Je to proto, že fakta jsou sice fakta, ale faktů je nesmírně mnoho. Musíme z nich vybírat – *metodicky vybírat*. Je to dáno mimo jiné tím, že fyzik vysvětluje věci z vnějšku, kdežto historik musí především rozumět jejich významu. Tento důležitý rozdíl podržme v paměti s ohledem na následující výklad.

Jak ale poznáme, že jsme omylem nevybrali něco nepodstatného a neuniklo nám to opravdu určující? Problémem empirického poznání je to, že takovou jistotu nemůžeme získat nikdy. Dosavadní bádání a zkušenost, která je jeho předmětem, může potvrdit (nebo vyvrátit) pouze další zkušenost a tak donekonečna. Nemůžeme tak nikdy dosáhnout takové jistoty a nutnosti našich výstupů, jakou se může chlubit třeba matematika. Výstupy empirických věd jsou pouze pravděpodobné a „správná" metoda zkoumání nám má posloužit i k tomu, aby byla možnost omylu co nejmenší. Věda se ostatně nijak nesnaží tento pravděpodobnostní charakter nějak zamaskovat – naopak jej přijala plně za svůj a široce akceptovala metodu **falzifikace Karla Poppera** (1902 – 1994), která říká, že vědecká teorie je pouze taková teorie, která může být vyvrácena. To může znít zprvu poněkud šíleně – úkolem vědy je přece najít pravdu, ne formulovat své teorie tak, aby jim hrozilo nebezpečí nesprávnosti. Není to však tak jednoduché – princip falzifikace chrání teorii před tím, aby se nějakým způsobem zacyklila ve svých vlastních pojmech a ztratila vypovídací schopnost tím, že bude říkat buď „nic o všem", nebo „všechno o ničem". Falzifikacionismus požaduje vytvářet teorie tak, aby z nich mohly vycházet jednoznačné předpovědi, jejichž naplnění či selhání rozhodne zároveň o osudu teorie. Úspěchem

navíc není nalézt desetitisící případ, kde teorie poskytuje spolehlivé předpovědi, ale naopak první případ, kde teorie selhává – neustálým opravováním a překopáváním zastaralých teorií postupuje věda kupředu. Princip falzifikace, který je dnes velmi široce akceptován především v přírodních vědách, je však do oblasti našeho zájmu, tedy do věd společenských, přenositelný pouze omezeně, jak ještě o něco níže uvidíme.

Příklad: Falzifikace
Černé labutě, falzifikace a evoluce
Princip falzifikace lze ilustrovat na triviálním příkladu, jak to činí i Popper: Máme-li „teorii“, či spíše teoretický předpoklad, že všechny labutě jsou bílé, nepostupujeme tak, že budeme vyhledávat stále další a další bílé labutě a hrdě je předvádět jako důkazy platnosti naší teorie (princip **verifikace**), ale naopak se ze všech sil zaměříme na nalezení labutě černé, které by danou teorii vyvrátilo. A nejen to: Teorie o bílých labutích je vědecká *jen proto*, že *je možné* ji vyvrátit. Existuje-li teorie, která dokáže vysvětlit všechna myslitelná fakta, tedy nemůže-li být nalezen žádný fakt, který by ji vyvrátil, je podle popperovských měřítek taková teorie nevědecká. Náš příklad by v takto nevědecké podobě mohl vypadat třeba následovně: „Všechny labutě jsou bílé, nebo ne-bílé.“ To je případ zaručené pravdy, která je úplně k ničemu a vlastně není ani žádným poznáním, natož vědou.

Jako perličku můžeme uvést, že Popper svého času na základě uvedeného principu označil za nevědeckou i teorii evoluční. Evolucionisté se proti tomuto podezření brání poukazem na to, že některá fakta by evoluční teorii přeci jen vyvrátit mohla – třeba nalezení „zkameněliny králíka v prekambriu“ (srv. Dawkins, 2009, s. 150-151).

2. Kvantitativní a kvalitativní přístup ve společenských vědách

2.1. Pozitivismus a kvantitativní výzkum

Jakmile konečně přistoupíme k samotné metodologii společenských věd a základní klasifikaci společenskovědních metod, jež je naším základním tématem, ukáže se nám jedno primární rozdělení: Metodický přístup společenských věd se ostře štěpí do dvou základních větví – kvantitativní a kvalitativní. Tyto dvě větve se fundamentálně liší v užitých metodách i v základní filosofii výzkumu. V hrubém předběžném nástinu lze říci, že **kvantitativní výzkum** je pokusem o přenesení schématu přírodovědného výzkumu na společenskovědní půdu. Tento přístup můžeme použít všude tam, kde je možné výzkumné otázky zodpovědět prostřednictvím „pevných dat“, jež lze analyzovat matematickými a statistickými nástroji. Jeho historické kořeny jsou k nalezení primárně na půdě tzv. **pozitivismu**, z něhož vyrůstá v díle **Augusta Comta** (1798 – 1857) i první nárys sociologie jako vědy (a to dokonce vědy nejvyšší). Pozitivisté, zjednodušeně řečeno, při svém badatelském úsilí vždy cílí na identifikaci univerzálních vědeckých zákonů, uznávají pouze zkoumání omezené na empirickou zkušenost ve formě smyslového vnímání a jako platné uznávají pouze přírodovědecké pojetí vědy – modelem skutečné vědy je pro ně fyzika a její způsoby zkoumání (Hendl, 2005).

Comte je rovněž autorem slavného **„zákona tří stadií“**: První stadium je mytické (či teologické), zakládá se na vyprávěních, mýtech, které popisují „jak to na světě chodí“ (Kratochvíl, 2009, s. 16-17). Mýty jsou příběhy, jejichž pravdivost není dokazována. Všichni členové dané společnosti jim „prostě“ věří. Rozklad mýtu začíná v okamžiku, kdy se objeví konkurenční mýtus, který stejný jev vysvětluje neslučitelným způsobem, nebo v okamžiku, kdy začne být platnost mýtu racionálně dotazována. S tím začíná druhé stadium, které je metafyzické (filosofické) – odpovědi na otázky jsou dány v rámci všeobecného, vysoce abstraktního a spekulativního metafyzického rámce. Pro toto stadium je charakteristické vytváření filosofických systémů, schemat, ve kterých se odehrává (nebo spíše má odehrávat) veškerá teorie i praxe. Filosofické systémy nespočívají pouze na důvěře posluchačů, ale jsou budovány logicko-racionální cestou, mají rozumově přesvědčit. Teprve třetí a nejvyšší stadium je však podle Comta skutečné vědecké – pozitivní: na velice konkrétní otázky se odpovídá pouze jasně fakticky podloženými odpověďmi. Věda se neptá na to, co nemůže zodpovědět. Často všem takovým

vědeckou metodou nezodpověditelným otázkám (po podstatě jsoucího, konečných příčinách atp.) upírá jakýkoli smysl a označuje je jako „pseudověty“ (srov. Carnap, 1968).

Sociologie, rozuměná v podstatě jako univerzální věda o všech společenských jevech, je v pozitivistickém rámci chápána jako **sociofyzika** – zkoumá neměnné zákony společnosti, které mají stejný deterministický charakter jako zákony přírodní (i když je neumíme na fyzikální zákony redukovat). To má umožnit nalézání kauzálních souvislostí, jež povedou k vědeckému vysvětlení společenského vývoje a v konečném důsledku i vytvoří východiska pro jeho predikci (za předpokladu patřičného rozvinutí pozitivistické sociologie).

Tuto linii myšlení sledují v podstatě i ostatní „praotcové“ sociologie. **Émile Durkheim** (1858 – 1917) prohlašuje, že „sociální fakta jsou věci“ objektivně existující mimo jedince (Harrington et al., 2006). „Sociální doména je přírodní doménou, která se od ostatních liší jen svou větší komplexností.“ (Durkheim, 2002, s. 26) Ve svém klasickém spise o sebevraždě (Durkheim, 1966) usiluje o explanaci tohoto jevu, který je v běžném rozumění chápán jako akt nanejvýš individuální a svobodné povahy, sociologickými prostředky, tzn. de facto o kauzální vysvětlení sebevraždy ze vztahu mezi jedincem a celkem společnosti. Rozlišuje tak sebevraždu altruistickou, egoistickou, fatalistickou a anomickou. My se krátce zaměříme pouze na poslední typ: anomie je termín, který u Durkheima označuje stav neustále hrozící moderní společnosti, která opustila „mechanickou“ solidaritu málo diferencovaného společenství založeného na osobních vazbách a musí stát na mnohem volnějším „organickém“ spojení mezi vysoce diferencovanými a specializovanými jedinci a skupinami. Anomie v této souvislosti značí stav zhroucení obecně uznávaných hodnot a morálních norem, tedy selhání organické solidarity. Důsledkem pro jedince bývá často sebevražda, a pokud by se tento stav rozšířil na celou společnost, přestane jako společnost existovat.

U **Karla Marxe** (1818 – 1883) lze pro změnu nalézt v podstatě deterministickou filosofii dějin,[21] v jejímž rámci dochází k jednosměrnému a nutnému rozvoji společnosti na základě dynamiky výrobních vztahů a výrobních sil. Kapitalismus čeká nevyhnutelný pád, nástup komunismu je dějinnou nutností (podle Marxe ale nejprve v nejvyspělejších zemích s četnou a uvědomělou dělnickou třídou, nikoli tedy v Rusku). Z hlediska sociologie je zásadně důležité Marxovo přesvědčení, že společenské

[21] Pro základní nástin viz Marx, 1989.

bytí určuje společenské vědomí – to znamená, že společenský světonázor je určen faktickými (zejména ekonomickými) podmínkami, ve kterých společnost existuje. Je tedy nutno ji zkoumat z hlediska „makro“ procesů odehrávajících se v pozadí a nikoli z perspektivy individua, které je zpravidla vedeno falešným, ideologií zatemněným vědomím.

Kvantitativní výzkum se jako celek, jak ještě uvidíme, vyznačuje rezignací na zkoumání chápání a rozumění společenských jevů u jedince, člena společnosti. Jeho nástroje pro takovou analýzu nejsou vhodné – kvantitativně zkoumat lze pouze to, co vykazuje určité pravidelnosti převoditelné do číselných údajů: to, co nelze změřit a spočítat pro kvantitativní výzkum, laicky řečeno, neexistuje. Odborněji to můžeme vyjádřit například takto: „Kvantitativní výzkum může nalézt řešení jen pro takové problémy, které je možné popsat v termínech vztahů mezi pozorovatelnými proměnnými.“ (Disman, 2000, s. 77).

Na rozdíl od přírodních věd se působnost kvantitativního výzkumu v societální realitě projevila jako omezená a často přinášející sporné výsledky. Proč tomu tak je? Odpověď musíme hledat za tzv. **„přirozenými systémy“** (Disman, 2000). Přirozené systémy jsou takové systémy fungující v reálném světě, které je výzkumník schopen izolovat od vlivů okolního prostředí a pak zkoumat jevy odehrávající se v takto vyděleném systému při znalosti všech proměnných, všech vstupů a výstupů. V přírodních vědách jsou takové systémy obvykle relativně málo komplexní. Např. na teplota varu vody závisí na atmosférickém tlaku atp. Při přenesení na půdu společenských věd však narážíme na komplexitu mnohem větší. Kolik proměnných má vliv na výši příjmu? - Takových faktorů mohou být desítky či stovky. Řekneme-li, že v societální realitě všechno souvisí se vším, nebude toto tvrzení příliš nadnesené.

2.2. „Rozumějící“ analýza a kvalitativní výzkum

Nesmírná složitost společenské reality tak nejen tropí potíže v samotném kvantitativním výzkumu, kde nepřehledné množství různých indikátorů nesmírně ztěžuje sběr dat i jejich analýzu, ale vede rovněž k otázce, zda není v mnoha případech lepší získávat informace způsobem radikálně jiným. Poměrně extrémní reduktivnost kvantitativní analýzy se totiž v některých případech může ukázat jako zcela zakrývající podstatu zkoumaného problému. Kvantitativní výzkumníci tak někdy „měří vše, ale nerozumí ničemu“ (Disman, 2000). Právě ono **„rozumění“**, které se očím přísného

vědce může jevit spíše jako záhadná, poněkud efemérní filosofická kategorie, se u společenských jevů ukazuje jako klíčová složka – člověk jedná na základě toho, jak situaci rozumí, jaký význam přikládá společenským fenoménům. Toho si ostatně povšiml již **Max Weber** (1864 – 1920), zakladatel **„rozumějící sociologie“**, kterému věnujeme velkou část těchto skript.

> Sociologie (…) má znamenat vědu, která chce sociálnímu jednání porozumět pomocí výkladu, a tím ho kauzálně vysvětlovat v jeho průběhu i v jeho účincích. „Jednání“ má přitom znamenat lidské chování (lhostejno, zda vnější nebo vnitřní konán, opomíjení anebo trpné snášení), tehdy a potud, pokud jeden nebo více jednajících spojují toto chování s nějakým subjektivním *smyslem*. „Sociální“ jednání má však znamenat takové jednání, které se svým smyslem míněným jedním nebo více jednajícími vztahuje k chování *jiných* a na základě toho se orientuje ve svém průběhu.
>
> (Weber, 2009, s. 134)

Přesto dlouhou dobu, až do 60. let 20. století, kvantitativní „tvrdé“ metody jasně dominovaly. „Měkčí“ **kvalitativní přístup**[22] se tak ve výzkumu plnou měrou uplatňuje teprve v posledních padesáti letech. Ideově se kvalitativní výzkum zakládá především na kritice pozitivistického vidění světa – jsou zpochybňovány předpoklady pozitivistů, že lze pro ověření hypotéz provádět zcela neutrální pozorování skutečnosti, které se nezakládá na žádné teorii, či že pozorování mohou být naprosto hodnotově nezávislá. Jako problematická se jeví i snaha omezit se pouze na pozorovatelné jevy – často je důležité spíše to, co vidět není, tedy například to, jaký význam přikládají sledované osoby svému jednání. Takové významy nejsou časově ani interkulturně stabilní, což je další problém oproti přírodním vědám, jejichž „fakta“ se tímto způsobem nemění. (Hendl, 2005)[23]

Kvalitativní přístup, který se pohybuje na rovině rozumění a významu, se snaží tyto limitace kvantitativního zkoumání překonat a dospět k legitimnějšímu poznání především v rovině jevů, které nenabývají masových rozměrů, nebo nevykazují potřebné měřitelné pravidelnosti. Mezi různými školami kvalitativního přístupu se vyskytuje mnohem větší variabilita a heterogenita, než jak je tomu u přístupu kvantitativního. To je způsobeno mnohem problematičtějším zakotvením kvalitativního

[22] Definičně např.: „… nenumerické řešení a interpretace sociální reality. Cílem tu je odkrýt význam podkládaný sdělovaným informacím.“ (Disman, 2006, s. 285), nebo „… proces pátrání po porozumění, který se zakládá na různých metodologických tradicích zkoumání dotyčného sociálního nebo lidského problému. Výzkumník tvoří komplexní, holistický obraz, analyzuje různé typy textů, informuje o postojích účastníků výzkumu a vede výzkum v přirozených podmínkách.“ (Creswell, 1998, s. 12)

[23] Této problematice se budeme podrobně věnovat v kapitole věnované Alfredu Schützovi.

zkoumání na rovině filosofické a epistemologické. Polopaticky řečeno: je mnohem snazší dokázat, že jsme něco správně změřili a spočítali, než že jsme něčemu správně porozuměli[24] (zvláště neexistují-li žádná jasná vnější měřítka, která by tuto „správnost“ umožňovala posoudit). Poněkud rozvolněný vztah k faktům vede k nekonečným půtkám o povaze těchto faktů a jejich vztahu k realitě.

Závažným problémem kvalitativního přístupu je **relativismus**, ke kterému často vede. Dojde-li k přijetí radikálních tezí o kulturní a sociální podmíněnosti chápání „reality“ (v takovém případě se ovšem jedná spíše o úplné zrušení reality a její nahrazení sítí v podstatě arbitrárních znaků jazyka), zanikne nakonec v tomto herakleitovském toku jakákoli možnost vědeckého poznání, protože „společná“, objektivní realita tvoří nezbytný referenční rámec vědeckých teorií. To je problémem řady konstruktivistických a postmoderních směrů. S mírnou ironií však můžeme říci, že pokus o nahrazení konceptu „reality“ konceptem „dočasné shody několika odborníků“ často selhává zejména před skeptickými zraky grantových komisí a různých zadavatelů výzkumu, což v dnešním soutěživém světě vědy znamená poměrně zásadní evoluční nevýhodu.

2.3. Indukce, dedukce, validita a reliabilita

Vraťme se ovšem k našemu základnímu tématu – srovnání kvantitativního a kvalitativního přístupu, dosud jen hrubě uvedené a naznačené, je třeba provést v konkrétních rysech. K tomu si nejprve zavedeme některé důležité pojmy. Na nejvšeobecnější rovině lze dělit metodu empirického zkoumání na indukci a dedukci. **Indukce** znamená postup „odspodu“ – pozorováním mnoha jednotlivých jevů vyvodíme na základě jejich společných rysů, jejich souvislosti či souslednosti, nějaké obecné pravidlo, teorii, v krajním případě zákonitost. Rozlišujeme indukci dokonalou, která se zakládá na všech (možných) případech sledovaného jevu a vyskytuje se pouze v matematice, a indukce nedokonalou, která se zakládá pouze na omezeném počtu pozorování a vždy tedy podléhá možnosti revize. V případě empirického výzkumu můžeme použít pouze indukce nedokonalé. Je třeba ještě podotknout, že podmnožinou nedokonalé indukce je i tzv. **přirozená indukce**. Ta se uplatňuje v našem každodenním životě, kdy se učíme ze zkušenosti. To, že jsme se nějak poučili z našich zážitků, neznamená nic jiného, než že očekáváme, že pravidelnosti pozorované v minulosti se budou vyskytovat i v budoucnosti. **Dedukce** znamená postup opačný – jsme vybaveni již předem nějakým

[24] Je snazší říci, že čínské znaky jsou čtyři, než co tyto znaky znamenají.

obecným pravidlem, teorií, zákonitostí (tzn. *před*pokládáme ji) a následně ji aplikujeme na jednotlivé případy. Při deduktivním postupu tedy musíme být hypotézami o pravidelnostech již vybaveni, při induktivním se často snažíme tyto hypotézy teprve vyvodit.

Dalšími základními, tentokrát již více specializovanými pojmy, které se vážou přímo k empirickému výzkumu, jsou **validita** a **reliabilita** (čili „platnost“ a „spolehlivost“ provedeného výzkumu). Validní výzkum je v kostce řečeno takový výzkum, který opravdu zkoumá to, co jsme zkoumat chtěli. Problém validity není tak triviální, jak by se z této stručné charakteristiky zprvu mohlo zdát. Zejména u kvantitativního výzkumu může nabývat dosti závažných rozměrů. Validitu je třeba neustále testovat ať už porovnáváním s vnějšími kriterii (vztah „výzkum - realita“), jako je např. porovnání s výsledky získanými odlišnou metodou, nebo ověření predikční hodnoty výstupů výzkumu, či vnitřními kriterii („výzkum v sobě“), jako je logická konzistence, či mínění odborníků na danou oblast (blíže viz Disman, 2000).

Příklad: Validita
O muzeu a validitě
Bylo jednou v jednom krásném městě krásné Muzeum objevů vědy a techniky. Jeho ředitelem byl podnikavý a sečtělý mladý muž, a ten se jednou dočetl o studii podniknuté v jednom muzeu v Chicagu, která použila opotřebení koberce před jednotlivými exponáty jako ukazatele jejich popularity. Dočetl se také, že tato technika byla použita i jinde, a tak se rozhodl, že ji použije i ve svém muzeu.
Výsledky výzkumu byly poněkud překvapivé. Jako nejúspěšnější byl vyhodnocen exponát věnovaný úspěchům Čtyřletého plánu hospodářské výstavby, skříň s uprášenými diagramy a plakáty, věcmi, o které v té době předstírali zdvořilý zájem jen reprezentanti nejvyšších mocenských orgánů.
Výzkum byl publikován, ředitel dostal vyznamenání a muzeum podstatně zvýšený rozpočet. Jenom několik set zasvěcenců vědělo, že kolem nejúspěšnější expozice vede jediný přístup k jediným toaletám v muzeu.

Zdroj: Disman, 2000, s. 62

Reliabilní je takový výzkum, u kterého jsou při opětovném provedení získány tytéž výsledky (za předpokladu, že sám zkoumaný jev se nezměnil). Při zkoumání společenské reality je předpoklad neměnnosti jevu poměrně silný – společenské jevy jsou v řadě případů velice proměnlivé a nestabilní.

2.4. Srovnání kvantitativního a kvalitativního přístupu ve společenských vědách

Na základě uvedeného můžeme provést i první srovnání kvantitativního a kvalitativního přístupu k výzkumu (alespoň v té míře, v jaké jsou tyto přístupy vůbec srovnatelné). Kvantitativní výzkum postupuje deduktivně a má poměrně jasně danou formální strukturu. Ještě před započetím výzkumu v podstatě s jistotou víme, jaké metody a prostředky jsou k řešení konkrétního úkolu nejvhodnější, a máme také k dispozici nějakou **hypotézu**, kterou chceme prostřednictvím výzkumu potvrdit, nebo vyvrátit. Příkladem takové hypotézy by mohlo být i v našem prvním příkladu využité tvrzení, že všechny labutě jsou bílé. S takovou hypotézou se však jednak nesetkáme na poli společenských věd, jednak bychom při jejím zkoumání patrně nepotřebovali žádné sofistikované statistické techniky, které jsou pro kvantitativní přístup charakteristické. Lepším příkladem pro nás relevantní hypotézy může být tvrzení, že *výše příjmu je závislá na pohlaví pracovníka*. Kvantitativní výzkum zpravidla již předpokládá existenci nějaké teorie, na níž se zakládá testovaná hypotéza. Sám teorie vytvářet neumí – umí jen zjistit (zato poměrně spolehlivě), zda je nějaká jasně formulovaná hypotéza platná nebo neplatná.

Pro kvantitativní výzkum je charakteristická (poměrně) vysoká reliabilita za cenu (poměrně) nízké validity. Kvantitativní výzkum je totiž silně reduktivní – dokáže sice pracovat s velice rozsáhlým vzorkem, ale pouze s ohledem na určitou dotazovanou charakteristiku. Nemůžeme očekávat žádné odpovědi jdoucí za hranici našich otázek; největší překvapení, jehož se lze dočkat, je potvrzení, nebo vyvrácení vstupní hypotézy. Vše závisí zejména na správné formulaci hypotéz a v širším rámci i na správnosti teorie, ze které hypotéza vychází. Pokud dojde v tomto ohledu k chybě, můžeme si být jisti, že výstupem bude jen veliké množství údajů, které jsou sice velmi spolehlivé, ale spolehlivě nevypovídají o ničem. Podrobnější rozbor tohoto problému bude podán v kapitole věnované metodám kvantitativního výzkumu.

Kvalitativní výzkum postupuje zcela odlišně a s charakteristickou volností, která je zároveň jeho nejsilnější i nejslabší stránkou. Výzkumník má v rámci kvalitativního výzkumu mnohem méně záchytných bodů. Především se nemůže spoléhat na žádné jasné a předem dané hypotézy – naopak:

hypotézy a často i celá teorie vznikají teprve v rámci výzkumu s tím, jak se výzkumník začíná orientovat a pohybovat v samém srdci problému. Jedná se tedy o induktivní postup.

Kvalitativní výzkum je terénním výzkumem v mnohem původnějším smyslu, než by kdy mohlo být nějaké zpovídání respondentů pro kvantitativní dotazníkové šetření. Často se odehrává tak, že se výzkumník přímo podílí na životě zkoumané komunity, byť to dnes obnáší mnohem spíše zkoumání nějaké specifické sociální skupiny uvnitř naší kultury, než cestování za exotickými kmeny, jak tomu snad bývalo dříve. Pod pojmem „specifická sociální skupina“ není třeba si představovat něco obzvlášť excentrického, jako je zločinecká banda nebo skupina narkomanů, přestože i v těchto prostředích je výzkum prováděn. Specifickou sociální skupinu tvoří třeba i studenti některého z oborů na VŠE, nebo hráči fotbalového týmu.

Kvalitativní výzkum začíná často pouze s vágním vědomím nějakého společenského problému. Pojmu **problém** zde rozumíme ve velice širokém smyslu. Nemusí se jednat o nic, co by bezprostředním způsobem nějak ohrožovalo blaho společnosti – jako problém můžeme označit každý jev, který je nějakým způsobem zajímavý a není prvoplánově jasný. Že prvoplánově jasných jevů není příliš mnoho, můžeme konstatovat s odvoláním na filosofujícího Sokrata, který dosáhl vrcholu moudrosti výrokem „Vím, že nic nevím.“.

Cílem kvalitativního výzkumníka je vstoupit do tohoto problému, zorientovat se v něm, porozumět mu a vytvořit odpovídající teorii. Všechny kroky, které u kvantitativního výzkumu probíhají postupně podle jasného a předem známého plánu, jsou u kvalitativního výzkumu jakoby stmeleny dohromady. Teprve v „terénu“ často výzkumník zjišťuje, jak se nejlépe dobrat jádra věci a teprve souběžně s postupnou analýzou problému mohou vznikat různé hypotézy a teorie. Mnohem větší jsou i nároky na udržení žádoucího odstupu od situace, o které je stále třeba podat pokud možno nezaujaté svědectví.

Kvalitativní výzkum je schopen poskytnout rozsáhlé a hluboké poznatky, ale jen o dosti omezeném počtu jevů – velké vzorky populace touto technikou zkoumat nelze. Velkým problémem je přenositelnost a zobecnitelnost získaných poznatků, mnohem větší je však zároveň i šance proniknout do samého jádra společenských problémů a porozumět jim, což je základem každého

možného budoucího řešení (jedná-li se o problém, který je třeba řešit a nikoli jen popsat). Říkáme, že kvalitativní výzkum v porovnání s kvantitativním malou reliabilitu, ale jeho validita je mnohem větší.

Základní rozdíly obou přístupů je možné znázornit i pomocí tabulky:

	Kvantitativní výzkum	**Kvalitativní výzkum**
Vztah výzkumníka k předmětu zkoumání	odstup	těsný
Postoj výzkumníka k jednání	vně situace	uvnitř situace
Vztah teorie a výzkumu	verifikace, falzifikace	teorie často vzniká
Výzkumná strategie	silně strukturovaná	slabě strukturovaná
Platnost výsledků	zobecnění	kontextuální porozumění
Data	tvrdá, spolehlivá	bohatá, hloubková
Zaměření	makro	mikro

Zdroj: Hendl, 2005, s. 57 (upraveno)

O syntézu mezi oběma přístupy se snaží tzv. **smíšený výzkum**, který je poslední dobou stále častěji využíván (a bude mu věnována samostatná kapitola). Jedná se především o snahu zkombinovat přednosti kvantitativního a kvalitativního výzkumu a dosáhnout tak optimálního výstupu. Obě složky zpravidla nejsou zcela vyvážené – běžnější je doplňující funkce jednoho z typů výzkumného přístupu, která má zlepšit reliabilitu, resp. validitu celého výzkumu. Například klasické kvantitativní dotazníkové šetření může být doplněno kvalitativním průzkumem. Ten může být proveden předběžně, chceme-li získat inspiraci pro design samotné kvantitativní části a v předstihu prozkoumat problém, aby posléze naše hlavní šetření neminulo realitu, nebo následně, aby na malém vybraném vzorku prověřil, zda výstupy získané pomocí kvantitativních metod neodporují výstupům hlubšího kvalitativního prozkoumání. Nevýhodou smíšeného výzkumu je zejména jeho finanční nákladnost – jednoduše proto, že je třeba financovat obě varianty zkoumání, které jsou zpravidla dosti nákladné i jen samy o sobě.

2.5. Závěr

První dvě kapitoly posloužily k získání přehledu o základních pojmech užívaných v metodologii. Měli bychom nyní být schopni porozumět konkrétním teoriím z metodologické oblasti, které na tomto základním pojmosloví stavějí. Abychom čtenáři nabídli pohled na to, jakým způsobem lze metodologické úvahy pojmout a aplikovat ve smyslu specifického rozumění světu a úloze vědy,

budou následující tři kapitoly věnovány tzv. „rozumějící sociologii“ Maxe Webera a Alfreda Schütze. Ukážeme si, jak tito dva autoři pracují s metodologickými tématy, jak definují smysl a úlohu vědy, jak nahlížejí na rozdíl mezi společenskovědním a přírodovědným poznáním a nakonec získané poznatky aplikujeme v teorii lidského jednání.

3. Metodologie Maxe Webera

Max Weber (1864 – 1920) byl významný německý myslitel, jehož přínos je uznáván především v sociologii, ačkoli se na ni neomezoval. Weber se zabýval právem, filosofii, ekonomií (národohospodářstvím), byrokracií, komparativní analýzou civilizací, náboženstvím i dalšími tématy. Jako jeho patrně nejvýznamnější práce můžeme připomenout dílo *Protestantská etika a duch kapitalismu* (in: Weber, 2009), kde se zabývá vznikem kapitalismu z náboženských přesvědčení a postojů, či obsáhlou syntézu všech Weberových poznatků *Wirtschaft und Gesellschaft* (Hospodářství a společnost; Weber, 2002).[25]

V této kapitole se budeme zabývat nejdůležitějšími příspěvky, které přinesl Max Weber společenskovědní metodologii. Jeho roli ve vztahu k našemu tématu jsme si ozřejmili již v úvodních kapitolách. Weber sám sice k metodologii jako normativní disciplíně neměl příliš vřelý vztah a přisuzoval jí pouze sekundární roli (to znamená, že věda kráčí svou vlastní cestou a metodologie teprve zpětně reflektuje vědecký postup, přičemž se snaží nalézt a vyzdvihnout ty rysy, které k němu nejvíce přispěly), ale přesto jsou jeho myšlenky v tomto směru neobyčejně pronikavé a podnětné. Základní tematické oblasti, kterým se v této kapitole budeme věnovat, jsou otázka hodnotové neutrality jako základního vědeckého východiska a téma ideálních typů jako myšlenkových konstruktů sloužících ke zjednodušenému uchopování reality.

3.1. Možnost objektivity společenskovědního poznání

Weber vychází z metodologického individualismu, tedy z přesvědčení, že každá vědecká analýza societální reality se musí odvíjet od studia jednotlivého aktéra, jeho jednání a jeho rozumění tomu, jak jedná. Je tomu tak proto, že komplexní společenské struktury, nebo, chceme-li, **instituce**, které jsou hlavním předmětem společenskovědního zájmu, se nenacházejí nikde v realitě fyzikálního charakteru, ale jsou ve své podstatě obsaženy pouze v individuálních myslích. Přes tento svůj „subjektivní“ ráz působí však na jednotlivého aktéra zcela objektivně. Představme si příklad peněz – peníze jsou (v lepším případě) potištěné papírky, které jsou samy o sobě zcela neužitečné. To, co jim propůjčuje jejich zásadní důležitost v moderním hospodářském životě, je důvěra lidí, že peníze budou

[25] Obsáhlé shrnutí Weberova díla i reakcí na něj viz Loužek, 2005.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

jinými lidmi obecně přijímány jako prostředek směny. Peníze dělá penězi pouze „stav mysli“ lidí, kteří na peníze věří. Jakmile by tato důvěra z nějakého důvodu skončila (čehož jsme mohli být svědky třeba během hyperinflace v Německu ve 20. letech 20. století, kde lidé začali masově přecházet na alternativní prostředky směny),[26] zmizela by i hodnota peněz. Z tohoto pohledu lze tedy peníze jednoznačně označit jako něco, co existuje pouze subjektivně.

Na druhou stranu ale není v moci žádného *konkrétního* jednotlivce, aby peníze nějak „ohrozil“. Tím, že já přestanu věřit na peníze, se s penězi samotnými vůbec nic nestane a nanejvýš se vystavím tomu riziku, že druzí začnou pochybovat o mé duševní rovnováze. Z pohledu *konkrétního* jedince jsou tak peníze něčím *objektivním*. Analogicky provedená analýza platí pro všechny instituce, ať už se jedná o společenské funkce (policista, prezident…), práva (vlastnictví) či vztahy (manželství).[27] S tímto zvláštním typem objektivity, se pojí i další specifický problém společenských věd: sám vědec nepřistupuje k societální realitě „zvnějšku“ jako nezaujatý pozorovatel, ale nese si s sebou své vlastní předporozumění.

To je třeba blíže vysvětlit. Rozdíl mezi přírodním a společenským vědcem spočívá v tom, že předmět přírodovědného zkoumání není nijak předem interpretován v rámci každodenního života[28] - přírodovědec je jako Adam ve zbrusu novém ráji, kde může jako objevitel věci svobodně vykládat a pojmenovávat. Naproti tomu společenský vědec nikdy nevstupuje na půdu svého předmětu zkoumání poprvé už jako vědec – ve společenských strukturách vyrůstáme, vytváříme si na ně své každodenní „názory“, postupně se socializujeme do společenské role, kterou může v posledku být právě i role vědce. Společenský vědec tak najednou stojí před tím problémem, že má z jiného úhlu vykládat to, čemu už nějakým způsobem předběžně rozumí. Alfred Schütz v této souvislosti hovoří o tom, že společenská věda vytváří **„konstrukty druhého řádu“** – musí znovu interpretovat již interpretované a přitom se nenechat ovlivnit vlastním naivním předporozuměním, tedy interpretací prvního řádu, kterou je však do jisté míry nutné také využít, protože jinak by societální realita byla zcela nesrozumitelná.

[26] Nebudeme se zde zabývat podrobnými analýzami toho, zda i například cigarety použité jako prostředek směny lze označit za „peníze“. V našem zjednodušeném příkladě je penězi myšleno pouze zákonné platidlo.

[27] Bližší rozbor viz Searle, 2010.

[28] Nebo ještě přesněji – z každodenní interpretace světa vychází třeba aristotelská fyzika. Dnešní fyzikové se ovšem zabývají již mnohem odlehlejšími oblastmi, kam naivní interpretace ani zdaleka nesahají.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

Vidíme tedy, že pozice společenských věd je značně komplikovaná. Přibližme se ale více té stránce problému, kterou se nejvíce zabývá Max Weber.

3.2. Hodnotová neutralita

Společenský vědec, stejně jako bůh Janus, má dvě tváře – není totiž pouze vědcem zkoumajícím nějakou skutečnost, ale zároveň aktérem, který má na této skutečnosti podíl. Například vědec, který se zabývá výzkumem v oblasti politiky či historie, má nepochybně i své osobní politické názory a preference, které uplatňuje jako „běžný člověk“, když se účastní voleb, nebo diskutuje s přáteli. Krátce řečeno, oblast vědeckého zkoumání se překrývá s oblastí, v níž hrají zásadní roli **hodnotové (normativní) soudy** společenského vědce.

Podle Weberova přesvědčení je však třeba vynaložit veškeré síly k tomu, aby hodnotové soudy nevnikly do samotné vědy, protože jsou svojí podstatou nevědecké a znemožňují racionální a věcnou vědeckou diskusi.[29] Hodnoty nelze vědecky určit, na hodnoty se pouze *věří*. Vědec by se měl snažit své **hodnotové soudy „uzávorkovat“**, tedy vyřadit je z platnosti po tu dobu, kdy se věnuje vědeckému zkoumání. Nežádá se po něm samozřejmě, aby se svých hodnot zcela zřekl, ale jen to, aby je nevtěloval do svých profesionálních výstupů – i vědec může napsat výborný politický manifest, ale nikdy ne z pozice vědy.

To, co může dělat věda jako věda, je pouze ukázat zda jsou nějaké prostředky přiměřené cílům, kterých mají dosáhnout. Věda nemůže vědecky rozhodovat o hodnotě těchto stanovených účelů. „O empiricky rozhodnutelnou otázku se jedná jen tam, kde se při absolutně jednoznačně daném účelu k němu hledá vhodný prostředek.“ (Weber, 2009, s. 87-88) Jak je tedy patrno, věda může jen ilustrovat, že zamýšlená cesta k cíli vůbec nevede, nebo je třeba méně efektivní než jiná cesta. Pokud bychom chtěli využít misesovský příklad: nelze vědecky říci, že socialismus je špatný, protože by se jednalo o hodnotový soud, který nemá ve vědě co dělat. Podle Misese lze ovšem vědecky ukázat, že socialismus nabízí ve vztahu ke stanovenému cíli (např. všeobecný blahobyt) zcela nevhodné prostředky (např. zrušení soukromého vlastnictví). Co se tedy týče oblasti vědy a hodnot, máme podle Webera právo přinejmenším požadovat, aby byla dodržována bezrozpornost v oblasti

[29] Přestože Weber plně uznává, že bez nějakých hodnot, které by určovaly směr a motivaci, není možné žádné jednání.

prostředků a cílů – hovoří o **„postulátu bezrozpornosti chtěného“**. Věda slouží v této souvislosti zejména k zásadnímu vyjasnění významu chtěného – ukazuje důsledky té či oné hodnotově založené volby. „Věda mu [jednajícímu člověku] může pomoci k *vědomí*, že *všechno* jednání, a (…) přirozeně také nejednání ve svých konsekvencích znamená *zastávání* určitých hodnot (…). Aby provedl (…) volbu, to je jeho věc. (…) Empirická věda není s to nikoho naučit, co *má*, nýbrž pouze to, co *může* a – podle okolností – to, co *chce*.“ (Weber, 2009, s. 10-11).

Weber si je ovšem zároveň vědom, že problém bezhodnotovosti nelze řešit žádnou jednoduchou cestou, protože i vědec, který se poctivě snaží o objektivitu, se může stát obětí vlastních hodnocení, která podvědomě vstupují do vědeckého zkoumání například prostřednictvím hodnocení relevance různých faktorů pro řešený problém. Nesnáz společenských věd spočívá totiž v nesmírné komplexitě studovaných jevů, pročež je nezbytně nutné stanovit při formulaci problému, které vlivy jsou pro nás důležité a nakolik jsou důležité, což není nic jiného než hodnocení. „Základ pracovních oblastí jednotlivých věd netvoří ‚věcné‘ souvislosti ‚předmětů‘, nýbrž myšlenkové souvislosti problémů…“ (Weber, 2009, s. 23) Neexistuje žádný „společenskovědní problém o sobě“ – záleží vždy na tom, co se nám jako problém jeví, co nás zajímá. V důsledku toho nelze vědu od subjektivity vědce zcela „odstřihnout“. „Neexistuje žádná naprosto ‚objektivní‘ vědecká analýza kulturního života, (…) která by byla nezávislou na zvláštních a ‚jednostranných‘ hlediscích, podle nichž se – výslovně nebo mlčky, vědomě nebo nevědomě – konstituují, analyzují a výkladově člení tyto jevy jako objekt výzkumu.“ (Weber, 2009, s. 27)

Co lze tedy po vědci realisticky žádat je podle Webera především to, aby odhalil svoji hodnotovou orientaci (např. politické smýšlení) a snažil se analyzovat své vstupní hodnotové předpoklady, než začne se samotnou věcnou vědeckou analýzou, aby poskytl čtenáři určité vodítko ohledně toho, k jakému zkreslení by mohlo dojít. Weberovo tažení za hodnotovou neutralitu je zároveň i tažením proti **„katedrovým prorokům“**, kteří využívají svého akademického postavení a autority přednášejícího k explicitnímu šíření svých hodnotových soudů. To podle Webera vede k vážnému narušení vzdělávacího procesu, protože jedinou „ctností“, která by měla být v akademickém prostředí hlásána je intelektuální poctivost, tedy schopnost vyrovnat se i s fakty, která nám nejsou po chuti. Účelem vzdělávání je rozvinutí racionální, věcné a kritické diskuse, nikoli vzbuzování vášní a povrchní „zajímavost“ výkladu – důležité je tedy cvičit se v rozlišování faktů a

hodnocení, nikoli v jejich směšování. „… profesor by si neměl osobovat nárok na to, aby jako profesor nosil v torně maršálskou hůl státníka (nebo reformátora kultury)…“ (Weber, 2009, 67)[30]

3.3. Ideální typy

Svět ani zkušenost ve své celosti se nedá vědecky uchopit. Je to tak už proto, že zatímco svět se neustále dynamicky mění, jakákoli jeho reflexe musí být do jisté míry statická – ať už při vyjádření v pojmech, nebo dokonce v matematické formalizaci, vždycky dochází k tomu, že pohyb světa je zastaven. Je ovšem třeba zajistit, aby se naše výpovědi o světě nestaly vzhledem k této diferenci bezcennými. Odtud plyne i snaha po nalezení neměnných a trvale platných principů, které podkládají „povrchové“ dění a změnu. V přírodních vědách hrají tuto roli přírodní zákony. Jak jsme si ale už ukázali, ve společenskovědní oblasti se přes četné snahy o nalezení podobných zákonitostí zatím nic takového v uspokojivé míře nepodařilo.

Nutným médiem mezi myslí a skutečností, nezbytným proto, že nekonečná bohatost empirična (skutečnosti) je uchopitelná pouze schematicky a nikdy ne v plnosti, je pro Webera tzv. **ideální typ**. Jedná se o **myšlenkový konstrukt**, který nám umožňuje realitu uchopit na základě rysů, které považujeme za určující. Můžeme se tak vyhnout pasti nekonečného kauzálního regresu,[31] do které bychom nezbytně museli upadnout, kdybychom nebyli schopni určit, které příčiny nás „ještě zajímají“ a která nás „už nezajímají“. Skutečnost sama nenabízí k ukončení kauzálního regresu žádné prostředky – lze je provést pouze na základě toho, jak si vymezíme řešený problém. Druhou nezbytností je „zvýznamnit“ relevantní složky jinak nevyčerpatelné rozmanitosti individuálních jevů. Jak praví jedna z raných definic, ideální typ „je získáván jednostranným stupňováním jednoho či několika hledisek a sloučením množství jednotlivých difusních a diskrétních jevů, které se vyskytují tu více, tu méně, místy vůbec ne, a které se spolu s jednostranně zdůrazněnými hledisky spojují ve vnitřně jednotný myšlenkový obraz.“ (Weber, 2009, s. 43) Je třeba si povšimnout, že tato první definice je využitelná pro vědecké poznání vůbec (tzn. jak pro společenské tak pro přírodní vědy), přestože středem Weberova zájmu je uplatnění v sociologii.

[30] K tématu lze rozhodně doporučit Weberovu slavnou přednášku *Věda jako povolání* (in: Weber, 2009, s. 243-293).

[31] Příčina má svoji příčinu a ta zase svoji až do pomyslného nekonečna.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

Podle Webera si sociologie musí ve své obtížné situaci, kdy je třeba se vyrovnat s nesmírně komplexním systémem moderní společnosti, sáhnout k mnohem výraznější abstrakci, racionalizaci a idealizaci toho, co se „ve skutečnosti" děje, než jaká je nezbytná u přírodních věd, kde si (s trochou nadsázky) vystačíme s označením netypických výstupů za chybu v měření. „Sociologie vytváří (…) **typové pojmy** (*Typen-Begriffe*) a hledá obecná pravidla dění." (Weber, 2002, s. 9) Pojmy sociologie musejí být proti realitě relativně prázdné, ale neocenitelnou výhodou, kterou za tuto „rezignaci na detail" získávají, je jejich jednoznačnost. Ve všech případech se sociologie vzdaluje od skutečnosti – poznání jevu probíhá pomocí zařazení pod pojmy, kterým se tento jev blíží, ale nikdy jev nevyčerpává v jeho jedinečnosti - typizace s sebou nese to, že individuální jev je poznatelný jen do té míry, do které se dá zařadit pod různé obecné pojmy.[32] Odtud ostatně již Aristotelovo konstatování „*individuum est ineffabile*" (individuum je nevyslovitelné).

Čím ostřejší a jednoznačnější sociologické pojmy jsou, tím více se vzdalují realitě, ale zároveň tím lépe slouží svému účelu (terminologickému, klasifikačnímu, heuristickému). Poznání jevu probíhá pomocí zařazení pod pojmy, kterým se tento jev blíží. Jev se ovšem nikdy nevyčerpává ve své celosti. (Weber, 2002)

Namítat by se dalo, že takto představené ideální typy jsou ryze arbitrární, tedy podléhající libovůli (často až zvůli) svého konstruktéra. Weber se však snaží zajistit, aby k ničemu podobnému nedocházelo, a ukazuje, na čem „úspěšnost" ideálního typu závisí. Prubířským kamenem pro něho není co nejdokonalejší shoda s realitou, ale využitelnost vytvořeného typu při vědeckém zkoumání.[33] „… zda se jedná čistě o myšlenkovou hru, nebo vědecky plodnou pojmotvorbu, nemůže být nikdy rozhodnuto a priori; také zde existuje jen jediné měřítko: měřítko úspěšnosti při poznávání konkrétních projevů kultury v jejich souvislosti, v jejich příčinné podmíněnosti a jejich významu. Vytváření abstraktních ideálních typů přichází tedy v úvahu nikoli jako cíl, nýbrž jako prostředek."

[32] Weber hovoří o tom, že všechny sociologické konstrukce jsou „odcizené skutečnosti" (*„wikrlichkeitsfremd"*).

[33] Zde můžeme jako na vhodnou ilustraci odkázat na esej Miltona Friedmana *Metodologie pozitivní ekonomie* (in: Hausmann, 1994, s. 180 - 213) – nejde o to, zda jsou naše předpoklady realistické, ale o to, zda nám umožňují formulovat takovou vědeckou teorii, která nám „poslouží" zejména ve smyslu platných predikcí. Například nezáleží ani tak moc na tom, zda firmy „vědomě" směřují k vyrovnání mezních nákladů a mezních příjmů, ale o to, zda náš model funguje, pokud je modelujeme **jako by** to tak dělaly.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

(Weber, 2009, s. 45) Později Weber uvádí dva základní postuláty – **postulát adekvátnosti smyslu a postulát kauzální adekvátnosti**. Druhý z nich jsme si v podstatě už vyložili: jde v něm o to, zda typ empiricky „funguje“. První postulát, který operuje s termínem smyslu, se nám blíže vyjasní, až budeme tematizovat problematiku jednání v závěrečné kapitole. Ve zkratce můžeme předeslat, že jde o to, zda se smysl přičítaný nějakému jednání vědcem shoduje / může shodovat se smyslem, který sleduje sám aktér, či smyslem, který jednání „objektivně“ (tzn. z hlediska vědecké perspektivy) má. Optimální adekvátností smyslu, které lze obzvlášť plně dosáhnout u racionálních pojmů a pravidel, aniž by však Weber usiloval o pozitivní hodnocení racionality – jde spíše dodržení logické konzistence, která je pro racionalitu konstitutivní. „… ideální typ v našem smyslu je vůči hodnotícímu posuzování zcela indiferentní, nemá co činit s žádnou jinou „dokonalostí“ než jen s dokonalostí čistě logickou.“ (Weber, 2009, s. 51)[34]

Na závěr ještě jedna Weberova výstižná charakteristika:

> „Za účelem kauzálního přiřazení empirických procesů potřebujeme právě racionální, ať už empiricko-technické, nebo také logické konstrukce, jež odpovídají na otázku: jak by za absolutně racionální, empirické a logické ‚správnosti‘ a ‚nespornosti‘ vypadal (nebo měl vypadat) skutečný stav věci, ať už by představoval vnější souvislost jednání nebo třeba myšlenkový útvar (například filosofický systém). (…) Ovšem existují také celé oblasti chování (oblast ‚iracionálního‘), kde naopak onu službu plní nejlépe nikoli maximum logické racionality, ale spíše jednoznačnost, která je získána izolující abstrakcí. (…) Ať už má racionální ideální typ jakýkoliv obsah, ať už představuje etickou, právně dogmatickou, estetickou, nebo náboženskou normu víry, či technickou, ekonomickou, právně-politickou, sociálněpolitickou, či kulturněpolitickou maximu, anebo ať představuje ‚hodnocení‘ jakéhokoli druhu dotažené do maximálně racionální formy, vždy má jeho konstrukce v rámci empirických výzkumů pouze jeden účel: „porovnat“ s ním empirickou skutečnostem zjistit její kontrast nebo její odstup od tohoto typu anebo její relativní přiblížení k němu, aby ji bylo možno popsat co nejjednoznačněji pochopitelnými pojmy a kauzálně přiřazujícím způsobem jí porozumět a vysvětlit ji.“ (Weber, 2009, s. 102-103)

3.4. Shrnutí

Max Weber se snaží ohledat možnosti objektivity společenskovědního zkoumání. Základní potíž na této cestě leží v subjektivních základech a východiscích societální reality, od kterých se

[34] „… normativní platnost logických a matematických pravd je (…) apriorním předpokladem všech empirických věd i každé z nich zvlášť.“ (Weber, 2009, s. 100)

k objektivním **„sociálním faktům“** musíme dopracovat. Weberův metodický postoj lze definovat z pozitivní a negativní stránky. Negovat se Weber snaží zkreslení, které do vědeckého zkoumání přináší hodnoty pozorovatele. Protože v některých ohledech hodnocení zcela eliminovat nelze – například při vymezení relevantního problému – soustředí se Weber především na boj proti „katedrových prorokům“, kteří sabotují proces vzdělávání tím, že směšováním hodnot a faktů brání rozvoji kritického myšlení, které by měli u svých studentů s ohledem na samotný smysl akademického poslání pěstovat.[35] Směřuje také k požadavku, aby vědec své vstupní hodnotové předpoklady legitimizovat než započne s vlastním zkoumáním.

Z pozitivní stránky se Weber snaží určit samotnou metodu společenských věd. Jejich nástrojem se podle jeho názoru musí stát ideální typy, což jsou uměle, racionálně konstruované pojmy, s jejichž pomocí je možné docílit přesnosti, jasnosti a trvalosti, kterou sama empirická realita postrádá. Ideální typy jsou nutně realitě odcizené a to tím víc, čím jsou přesnější a obecnější. Ideální typy slouží i při konstruování ideálních, například ekonomických, zákonitostí (Weberovým oblíbeným příkladem je Greshamův zákon), které fungují se spolehlivostí přírodního zákona pouze v idealizovaném světě, kde všichni aktéři jednají výhradně racionálně. Ve „skutečném“ světě oproti tomu dochází k řadě odchylek způsobených iracionalitou. Přesto podle Webera nejsou ničím arbitrárním – jejich vhodnost se prověřuje na úspěšnosti vědeckého zkoumání, které jich využívá.[36] Tím je do hry vnášen pragmatický element – dobrý vědecký model je model, který funguje z hlediska „uspokojivé“ predikce a vysvětlení, nikoli nutně model, který se co nejvíce blíží neredukované skutečnosti.

U Webera tak můžeme sledovat „dialektický proces výzkumu“ popsaný v předchozích kapitolách - vědec přistupuje k realitě už s jistým předporozuměním a vyzbrojen sadou určitých nástrojů (předpokladů). Mezi ně patří zejména pravidla formální logiky, která zajišťují konzistenci a v posledku i srozumitelnost výzkumu. Dále jsou třeba určené a vymezené pojmy, které však nejsou vymezené definitivně. Výzkum probíhá tak, že vědec postupně přehodnocuje a precizuje své předporozumění, upravuje své modely (ideální typy) na základě empirických zjištění tak, aby odpovídaly zvolenému

[35] Vidíme, nakolik je „bezhodnotová“ pozice problematická, protože samotná „bezhodnotovost“ pro Webera představuje určitou hodnotu, ke které by měla věda směřovat – jedná se o normativní element, který nelze dost dobře vědecky verifikovat.

[36] Pojmy racionality a iracionality jednání z weberovské perspektivy si vysvětlíme podrobně v poslední kapitole.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

účelu a skýtaly funkční řešení problému. Nejedná se tedy o žádný lineární proces, ale spíše o dialog mezi vědou a skutečností.

Na základní pojmy metodologie Maxe Webera navážeme studií přístupu Alfreda Schütze, který specifickým způsobem modifikuje a hlouběji rozvíjí témata základním způsobem naznačená v této kapitole.

4. Alfred Schütz – metodologická syntéza

Alfred Schütz (1899 – 1959), původem rakouský společenskovědní myslitel, je zajímavý svojí snahou uplatnit a rozvinout fenomenologickou metodu, vyvinutou Edmundem Husserlem, na sociologickém, či obecněji společenskovědním, poli. Zde se budeme zabývat především nastíněním Schützových metodologických východisek. Projdeme základními tematickými okruhy, v nichž se Schütz Husserlem inspiruje a které zásadné spoluurčují celý jeho myšlenkový systém. Těmito okruhy jsou v první řadě samotná fenomenologická metoda, poté Husserlovo zkoumání času a konstituce smyslu na jeho půdě, problém intersubjektivity, otázka přirozeného světa naší každodennosti a vědecká i každodenní typizice. V průběhu tohoto zkoumání bychom měli sledovat aplikaci původně především epistemologicky orientovaného bádání Husserlova na analýzu societální reality a lidského jednání, se kterou Schütz vstupuje na půdu sociologie.

Z vlastní sociologie bylo pro Schütze významné zejména dědictví rozumějící sociologie Maxe Webera. Schützovo první významné dílo *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (*Smysluplná výstavba sociálního světa. Úvod do rozumějící sociologie*; Schütz, 1974) je v podstatě snahou o sloučení Husserlovy a Weberovy metodologie. Weber je zde zdrojem inspirace zejména v oblasti analýzy (sociálního) jednání co do jeho motivace, smyslu i samotného definičního vymezení a jako autor koncepce ideálních typů. V pozdějším období, po Schützově nucené emigraci do USA, se začíná projevovat v jeho díle i vliv amerického pragmatismu, který je zřetelný v jeho poslední práci *Strukturen der Lebenswelt* (*Struktury přirozeného světa*; Schütz, 2003), sestavené na základě zápisníků a poznámek Thomasem Luckmannem a vydané posmrtně. Dochází zde především ke zdůraznění praktických ohledů při konstituci našeho kognitivního obrazu světa, konstrukci naší zkušenostní zásoby[37] a vztahu ke druhým, ale nenastává žádný zásadní myšlenkový přerod či rozchod s předchozím směřováním Schützova myšlení.

Pokusíme se analyzovat Schützův vztah k Weberovým a Husserlovým myšlenkám a klíčovou roli, kterou tyto dva zdroje inspirace sehrály. Je však třeba poukázat i na afinitu k Rakouské ekonomické škole, primárně k Ludwigu von Misesovi, s nímž Schütze pojila i úzká vazba osobní – nakolik bylo toto

[37] Zkušenostní zásoba je zásoba poznatků v naší paměti, která nám umožňuje orientaci a jednání ve světě.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

spojení zásadní a oboustranně přínosné se ukazuje teprve v aktuálním zkoumání. V souvislosti s tím vyzdvihneme rovněž významnost Schützova programu metodologického sjednocení všech společenských věd, na který prvně důrazně poukázal Prendergast (1986) a ke kterému i podle našeho náhledu Schützovo dílo, přinejmenším v raném období, v posledku směřuje.

Primárním východiskem pro nás bude Schützova prvotina *Der sinnhafte Aufbau* (Schütz, 1974). Toto dílo se na rozdíl od pozdějších prací vyznačuje zejména vyšší systematičností a rigoróznějším využitím fenomenologického přístupu, který je později často uplatňován spíše implicitně. Schütz zde rovněž rozpracovává svoje pojetí postavení společenského vědce a polemizuje s Misesovou kritikou Weberových ideálních typů, které modifikuje v husserlovském duchu tak, aby získaly univerzální společenskovědní uplatnění bez nutnosti rezignace na specifickou přísnost, kterou vyžaduje ekonomie coby nejvíce nomotetická ze společenských věd.

4.1. Fenomenologická metoda

Problematika fenomenologické metody, kterou vyvinul Edmund Husserl je značně komplexní, proto zde shrneme pouze její základní body, či „hesla“, která jsou relevantní pro Schützův vlastní metodický postup. Husserlovým základním programem bylo ustavení filosofie jako přísné vědy – filosofie v jeho pojetí nemá být prostorem souboje různých hodnotově zatížených „světonázorů“, ale má mít svoji vlastní oblast pozitivního zkoumání. Filosofie by měla ve svém zkoumání dosáhnout takové nepochybnosti a přesnosti, aby mohla obstát ve srovnání s přírodními vědami.[38] Tuto přísnost se snaží Schütz sekundárně přenést i na společenskovědní pole.[39]

4.1.1. *Věcná blízkost vs. objektivita*

Obor a základní východisko zkoumání jsou Husserlem v podstatě vymezeny dalším heslem: **„K věcem samým!“** Husserl oponuje konstruktivně-racionalistickému myšlení, pokud toto myšlení zapomíná své primární zdroje v osobním prožitku věcné blízkosti, v danosti věci samé v originále. Na

[38] U tohoto požadavku nelze přehlédnout jeho analogičnost Weberova programu hodnotově neutrální vědy (*wertfreie Wissenschaft*) a svébytnosti společenskovědního poznání ve vztahu k přírodovědeckému.

[39] Srov. Natanson 1986. „Při čtení ze Schützových prací je prvním a trvalým dojmem to, že tradiční hranice mezi filosofií a společenskou vědou nebyly ani tak překročeny jako podkopány: k fenoménům, které byl sociolog zvyklý považovat za svůj píseček, bylo nově přistoupeno původnějším způsobem (…).“ (Natanson, 1986, s. 1)

tom staví jeho základní rozlišení mezi prázdným a vyplněným názorem – pouze s věcnou blízkostí může přejít dosud pouze prázdně *míněné* ve skutečně *poznané*. To je myšlenka, která zaznívá v Husserlově principu všech principů: „Žádná myslitelná teorie nás nemůže zmýlit ohledně *principu všech principů*, že *každý originárně dávající názor je zdrojem oprávnění pro poznání* a že vše, co se nám *v ‚intuici' originárně nabízí* (takříkajíc ve své tělesné skutečnosti), *je třeba brát jednoduše tak, jak se to dává*, ale rovněž *jen v mezích, v nichž se to zde dává*." (Husserl, 2004, s. 56) Pouze názor věci samé umožňuje poznání – nic víc ani nic míň se poznat nedá.

U Schütze nachází tento radikálně empiristický rys fenomenologie výraz v analýze původu všech sociálních struktur a vztahů. Každý subjekt vychází ve svém chápání společenských vazeb i ve svém sociálním jednání, které následně tyto vazby reprodukuje i nově vytváří,[40] ze situace původního získávání zkušenosti, z bezprostředně názorné, „na vlastní kůži" prožívané sociální interakce, která se odehrává v jeho „osvětí", resp. **přirozeném prostředí (*Umwelt*)**. Předobrazem všech odvozených sociálních vztahů je vztah interakce „tváří v tvář" – Schütz používá obtížně přeložitelných termínů *Dueinstellung* (postoj-k-Ty) a *Wirbeziehung* (vztah-My).[41] Hraniční čistý vztah-My je dokonale sladěným spoluprožíváním, kdy svět nevnímám primárně jako svůj, ale jako bezprostředně náš.[42] Teprve od těchto primárních zdrojů, které skýtají naší mysli všechnu „materii", se kterou lze dále pracovat, se odvíjejí další, nenázorné a s mírou obecnosti stále prázdnější a schematičtější struktury. S rostoucí anonymitou Druhého (*alter ego*) přecházíme od bezprostředního spoluprožívání, či alespoň prožitkové blízkosti až k vyprázdněné a mlhavé anonymní cizosti a vágní typizaci (volně zaměnitelný „někdo", nebo dokonce kolektivum typu „stát" či „společnost").[43] Zprostředkované sociální vazby a vztahy shrnuje Schütz pod pojmy ***Mitwelt* (společný svět)** a *Ihreinstellung* (postoj-k-Vy). Tyto oblasti se vyznačují absencí vztahu „tváří v tvář", což však nic neubírá na síle dopadům, které na nás jednání anonymních druhých může mít.

[40] Societální realita zkoumaná společenskými vědami existuje z valné části jen tím, že je konstituována skrze smysl přikládaný jednotlivým jejím „faktům" v individuálních myslích (viz výše).

[41] „Říkám o Ty, že náleží k mému sociálnímu prostředí (Umwelt), když se mnou časově a prostorově koexistuje." (Schütz, 1974, s. 227)

[42] Srov. Natanson, 1986, s. 14-17.

[43] Srov. Schütz, 1974, s. 245-252.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

Pro husserlovskou (resp. schützovskou) metodu je tedy charakteristické pnutí mezi **originární daností** (daností věci v bezprostředním názoru, v originále), která je nutně subjektivně-relativní (já, subjekt, jsem ten, který musí věc „osobně“ nazřít), a nárokem na objektivnost, který na ni chceme (a musíme) založit především v rámci vědeckého poznání usilujícího o odhalení obecně platných struktur světa. Předmět poznání nikdy nevystupuje pouze „sám o sobě“, je vždy „jevem pro někoho“, v situaci originární danosti „jevem pro mne“. Odtud také bere svůj název Husserlova fenomenologie, věda o jevech a jevení: „Fenomény v husserlovském smyslu nejsou nic jiného než to, co je ve světě ‚o sobě‘, ale čistě tak, jak se subjektivně ‚pro mne‘ ukazuje v dané situaci.“ (Held, 1986, s. 16) Husserl zkoumá především univerzální zákonitosti korelace (souvztažnosti) mezi druhem předmětu a způsobem jeho danosti pro vědomí.[44] Získání možnosti dosažení „čistého“ reflexivního pohledu na průběhy vědomí vztahující se k předmětu[45] má Husserlovi zaručit **„uzávorkování“ světa**, které nazývá rovněž suspendováním platnosti generální teze přirozeného postoje, či fenomenologickou redukcí (**EPOCHÉ**). **Přirozený postoj** je postoj našeho každodenního života, kdy se nacházíme plně „ponořeni“ do světa, zaujati jeho věcmi a zacházením s nimi. V tomto přirozeně-naivním zaujetí netematicky klademe věci jako „o-sobě-jsoucí“, aniž by se nám jejich bytí nezávislé na vědomí ukazovalo jako problém. Jakkoli jednotlivé akty „kladení bytí“ předmětů mohou být zklamány v dalším průběhu zkušenosti (ukáže se, že něco není tak, jak jsme si mysleli, že to je), a bytí některých částí „přirozeného světa“ může být zpochybněno, nikdy není pochybováno o bytí světa vůbec. Tuto „nepochybnost bytí světa“ nazývá Husserl generální teze přirozeného postoje.[46]

4.1.2. *Schützova otázka po objektivním smyslu*

Schütz na Husserlovo zkoumání z metodologického hlediska úzce navazuje, přičemž hlavní důraz klade na rovinu intersubjektivity a její geneze.[47] Vychází velmi důsledně z individuální subjektivity, na

[44] Jinak se nám dává fyzická věc v prostoru (např. židle) a jinak zase základní logický vztah nebo matematická poučka (např. Pýthagorova věta) – obojí je však třeba nazřít v bezprostřední danosti, to je základní radikálně-empiristický požadavek fenomenologie.

[45] Základním rysem vědomí je u Husserla jeho ***intencionalita*** – vědomí je vždy vědomím něčeho. Vědomí nikdy nemůže být nikdy „prázdné“, vždy se musí k něčemu vztahovat (intence). Je jedním pólem vztahu, jehož druhým pólem je předmět. „V podstatě prožitku spočívá nejen to, *že* je vědomím, nýbrž i *čeho* je vědomím a v jakém určitém nebo neurčitém smyslu jím je.“ (Husserl, 2004, s. 76)

[46] Srov. Schütz, 1971, s. 153-154.

[47] Do jaké míry je mi druhý člověk podstatně podobný? Mohu dokázat, že druhý má vědomí jako já? Na základě čeho se zcela samozřejmě domnívám, že tomu tak je?

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

kterou „nabaluje“ stále komplexnější vrstvy světa, nicméně těžištěm problému zde není struktura vědomí vůbec jako u Husserla, ale v posledku především otázka postavení pozorovatele societální reality (ať už společenského vědce nebo běžného člověka) ve vztahu k jednání pozorovaných subjektů. Schütz se je snaží definovat na základě duality objektivního a subjektivního smyslu jednání.

Východisko je striktně individualistické, společenské vazby jsou ostatně, jak už jsme si ukázali v předchozí kapitole, konstituovány pouze prostřednictvím smyslu, který jim konkrétní individuální vědomí přikládá: „Pouze jednání jedince a jeho míněný smyslový obsah jsou srozumitelné a pouze při výkladu individuálního jednání získává společenská věda přístup k výkladu těch sociálních vztahů a útvarů, jež se konstituují při jednání jednotlivých aktérů sociálního světa.“ (Schütz 1974, s. 13-14) Zde musíme předběžně poukázat na Schützovo chápání smyslu, které si podrobněji rozebereme níže u analýzy jednání. **Smysluplný prožitek** je prožitek zachycený reflexivně v toku vnitřního časového vědomí.[48] Smysluplnost prožitku není odvislá od prožitku samotného, ale je konstituována v momentě, kdy se na něj obrátí náš reflektující „pohled“, tedy v momentě, kdy se prožitek stává uvědomělým (nejen „prožívám“, ale „vím, že prožívám“). (Schütz, 1974, s. 93-94) Ve společenskovědním kontextu nás však nezajímá ani tak „smysl vůbec“ jako spíše **„míněný smysl“** (*gemeinter Sinn*), smysl, který přikládá svému jednání jednající a který analyzuje Weberova sociologie, na niž se Schütz odvolává.[49] Takový smysl lze pak označit jako specifický smysl konkrétního typu jednání (Schütz, 1974, s. 96). Zde se již rozevírá „klasický“ společenskovědní **problém pozorovatele a pozorovaného**. Pozorovatel (ať už společenský vědec nebo „naivní“ pozorovatel) totiž „odhaduje“ smysl jednání na základě jeho vnějších projevů, aniž by ovšem mohl s jistotou tvrdit, že výsledky jednání jsou totožné se zamýšlenými výsledky jednání, neboli s projektem jednání jaký sledoval jednající. „Vykládající (*der Deutende*) interpretuje (…) své prožitky cizího pohybujícího se těla nebo artefaktů, které odkazují na tvůrčí činnost (*Erzeugung*) alter ega. (…) Všem těmto objektivacím je společné, že *jsou* pouze díky kladení rozumnou bytostí, ať už mnou samým nebo Tebou. *Jsou*

[48] K tomuto tématu blíže viz následující kapitola.

[49] „‚Smysl‘ se zde chápe buď a) fakticky, a to znamená buďto v historicky daném případě smysl míněný jednajícím jednotlivcem, nebo průměrný či přibližný smysl, míněný v určité mase jednajících lidí; nebo b) jako smysl, míněný subjektivně v pojmově zkonstruovaném *čistém* typu, případně v jednajícím či v jednajících myšlených jako typ.“ (Weber, 2009, s. 134)

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

výtvory (Erzeugnisse) jednání a jako výtvory (Erzeugnisse) jsou také svědectvími (Zeugnisse) o vědomí jednajícího, který je svým jednáním vytvořil." (Schütz, 1974, s. 186)[50]

V této souvislosti Schütz rozlišuje subjektivní a objektivní smysl. Subjektivního smyslu se snažíme dobrat tehdy, usilujeme-li o sledování vnitřních prožitků vědomí, které je „autorem" jednání, objektivní smysl se pojí s rezignací na tuto snahu, kdy jediným relevantním fenoménem je faktický průběh jednání. Už v přirozeném prostředí (*Umwelt*) se setkáváme s tím problémem, že vztah pozorovatele k pozorovanému je pouze jednostranný, nejedná se o bezprostřední spoluprožívání (byť někdy druhého jako spoluprožívajícího prožíváme). Jen vzhledem k tomu, že pozorovatel se pohybuje ve stejném prostředí jako pozorovaný, chápaném v širokém smyslu od jazyka, kultury až k biologicko-fyzikálním určením, a získává i informace, které sděluje pozorovaný svým výrazem, postojem, chováním či slovy, existuje jistá *šance*, že smysl, který pozorovatel (objektivně) jednání pozorovaného přičítá, se shoduje se smyslem, který (subjektivně) přičítá svému jednání sám jednající. Tato šance se však principielně nemůže změnit v jistotu. *„… verifikace mojí interpretace cizího prožívání na sebeinterpretaci pozorovaného je neproveditelná…"* (Schütz, 1974, s. 241) Předběžně můžeme říci, že problém možné diference subjektivního a objektivního smyslu se Schütz snaží řešit prostřednictvím konstrukce ideálních typů.

Jak už jsme naznačili výše, specifičnost fenoménů societální reality spočívá oproti oboru přírodovědného poznání, kde se zabýváme fakty a pravidelnostmi, jež nám nejsou (co do „vnitřního" smyslu) srozumitelné a vycházejí pouze z jisté obecné představy o fungování světa, v tom, že jim rozumíme ve schématu našich vlastních lidských motivů a v kategoriích lidského jednání. Společenský vědec musí vždy v konečném důsledku vyvinout snahu o „vniknutí" do mysli jednajícího aktéra, i když jen odhadem subjektivních prožitků. (Schütz, 1970, s. 282) Rozumět tedy znamená především přisuzovat pozorovanému společenskému jednání tentýž (nebo co nejpodobnější smysl), jaký mu přisuzují jednající aktéři.[51] Rozumění není pouze nějakou specifickou společenskovědní metodou, ale primárně a původně se objevuje v rámci uchopování jevů bezprostředně žitého světa pomocí

[50] Srozumitelněji: Vnější odkazy k vědomí druhého interpretuje pozorovatel pouze pomocí asociativního „párování" se svými vlastními prožitky („podle sebe soudím tebe"). Mluví-li Schütz o „svědectví o vědomí", nejedná se v žádném případě o *důkaz* existence druhého vědomí, ale pouze o jistou pravděpodobnost jeho přítomnosti (viz níže a také v kapitole o intersubjektivitě).

[51] K jednání a rozumění podrobně viz poslední kapitola.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

„selského rozumu“ (*„common sense“*). Společenská věda se snaží pouze o vytvoření přesnějších a čistších schémat rozumění. Schütz v této souvislosti mluví o již zmíněných „konstruktech druhého stupně“.

4.2. Vnitřní časové vědomí a „objektivní“ čas

Jednou z nejinspirativnějších částí Husserlova díla byla pro Alfreda Schütze **analýza vnitřního časového vědomí**, na tuto problematiku jsme narazili již výše při pokusu o definování smysluplného prožitku. Vnitřní časové vědomí vzniká reflexí na proud prožitků ve vědomí – teprve reflexivně jsme schopni si tematicky uvědomit něco takového jako je „čas“. Časovost je tím, co tvoří syntetickou jednotu proudu střídajících se prožitků. *Moje* prožitky jsou sjednoceny pouze tím, že jsou součástí *mojí* časovosti, pouze ona dodává jakousi křehkou jednotu mého „empirického“ já a zajišťuje rozměr věčně trvajícímu bodovému *teď*.

4.2.1. *Struktura času*

Husserl odhalil retencionálně-protencionální strukturu vnitřního časového vědomí. Bodové „teď“ získává rozměr a umožňuje naše každodenní fungování jedině s pomocí podržování byvšího (**retence**) a očekávání budoucího (**protence**). Moment nyní je zdrojem **prvotní imprese**, která postupně bledne v řetězci retencí („ohonu komety“) s rostoucí časovou vzdáleností. Od retence je třeba odlišovat vzpomínku jako reprodukci. Ta není již primárně spojena s bezprostředním prožíváním, ale je pouhým zpřítomněním něčeho již „odbytého“, co nevstupuje do vědomí v modu bezprostřední danosti, ale jako fantazijní představa, která je vždy relativně matná.[52] Protencionální očekávání se odvíjí od toho, co je retenčně podrženo – dosavadní vývoj situace nám napovídá, co se od ní dá v budoucnu očekávat, zjednodušeně řečeno. Tato struktura zaručuje, že „přítomnost“ se nikdy nejeví jako bezrozměrná, ale vždy v sobě zahrnuje širší časový horizont. Díky této šíři teprve mohou v nepřetržitém toku vědomí vyvstávat jednoty, identity a typizace, kterých je možno využít pro překročení přítomné danosti. Jen tak je nakonec možné dospět ke komplexním strukturám, jakými jsou rozumění nebo plánované jednání. Husserl pro ilustraci své představy využívá příklad melodie, kterou si vychutnáváme jako přítomný celek při retencionálně-protencionálním zapojení

[52] Srov. Schütz, 1974, s. 65-66.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

všech tří časových dimenzí, přestože exaktně vzato v bezrozměrném bodu „teď“ nám může být bezprostředně dána pouze aktuální výška tónu.[53]

Všechny naše prožitky jsou prožitky v rámci našeho vnitřního času, z něhož musíme vycházet i konstituci reality vnějšího světa. Víra v to, že předměty kolem nás mají svoji samostatnou existenci, pramení podle Husserla z toho, že předměty se jeví nezávislé na našich kinestetických prožitcích.[54] Od této představy je již jen krůček k představě objektivního času, který je zpravidla chápán jako další „věc o sobě“, další objektivní úkaz ve vnějším světě, byť s poněkud specifickými vlastnostmi. „Naivní“ víra v objektivnost času pak zakrývá kořeny jeho konstituce na půdě subjektu.[55]

Schütz tematizuje problematiku času primárně v souvislosti s analýzou vzniku smysluplného prožitku. Vedle husserlovské inspirace se při svém rozumění času často odvolává rovněž na Bergsonův termín *durée*, trvání, který se snaží vyjádřit specifickou povahu času, především jeho nepřevoditelnost na geometrickou interpretaci,[56] resp. meze takového snažení. Pro Schütze je vždy plynutí času spojeno s představou stárnutí, které je však v naivní bezprostřednosti neuvědomělé – i na rovině intersubjektivity se pro něho spoluprožívání a tedy sladění toku vědomí více osob[57] vyznačuje tím že **„stárneme spolu“**.[58]

4.2.2. *Čas, societální realita a jednání*

Schütz připisuje vnitřnímu vědomí času ústřední roli v utváření společenského světa i lidské představy o něm. Problém smyslu, tedy centrální problém společenskovědního poznání, je podle něho, jak jsme již viděli, problémem v podstatě časovým, kdy dochází k syntéze jednotlivých prožitků

[53] Blíže k Husserlovým analýzám času viz např. Bernet, Kern, Marbach, 2004, s. 115-128.

[54] Kinesteze: od KINESIS (pohyb) + AISTHESIS (vnímání). Odvíjejí se od pohybu našeho těla v prostoru, který umožňuje zjevování věcí stále z nových úhlů, zjevování nových věcí, posouvání horizontů v rámci světa.

[55] Blíže např. Held, 1986, s. 23-31, srov. Heidegger, 2008.

[56] Tzn. převedení času na prostorové znázornění – například v podobě časové osy.

[57] Což je třeba vždy chápat s jistou výhradou plynoucí z metody uzávorkování – prožívám druhého jako bezprostředně se mnou synchronizovaného.

[58] Z jinak nepříliš originálního Schützova výkladu času, který je v podstatě kombinací husserlovských citací a parafrází, je v kontextu našeho výkladu zajímavá následující myšlenka: „Hranice toho, na co si lze vzpomenout, se kryjí s hranicemi ‚racionalizovatelného‘, chceme-li toto nanejvýš mnohoznačné slovo (…) použít pro ‚dávání smyslu (*Sinngebung*) vůbec‘. Zapamatovatelnost (*Erinnerbarkeit*) je hlavní předpoklad všeho racionálního konstruování. Nezapamatovatelné (…) může být jenom ‚žito‘, ale žádným způsobem ‚myšleno‘: je podstatně neartikulované.“ (Schütz, 1974, s. 70)

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

v neustále plynoucím proudu vědomí do určitých vyšších jednot.[59] I rozumění druhým a spoluprožívání je možné jen tehdy, existuje-li možnost „synchronizovat“ proud prožitků mého vědomí a vědomí druhého.

V rámci našeho tématu se na půdě času obrátíme především k problematice motivů lidského jednání a možnosti jejich uchopení pozorovatelem. Lidské jednání se podle Schützovy definice vždy zakládá na předchozím projektu,[60] na fantazijní představě jednání v budoucnu již dokonaného, čímž se liší od pouhého reagování. Vzhledem k tomu, že tato představa budoucího děje nemůže vznikat z prázdna, ale konstituuje se s pomocí v minulosti získaných zkušenostních obsahů mysli (představu budoucnosti mohu konstruovat pouze na základě „stavebních kamenů“ získaných v minulosti), rozehrává se zde časový problém v plné šíři.[61] Racionální jednání, jako určitý mezní typ, je pro Schütze takovým jednáním, při kterém má aktér zcela jasno jak o konečném cíli svého jednání, tak i o všech zprostředkujících krocích (dílčích cílech, dílčích krocích jednání). Racionální aktér tedy při realizaci svého projektu bezúčelně netápe, jak se to často stává „real-life“ jednajícímu, ale systematicky kráčí krok za krokem v uskutečňování toho, co si předsevzal. Později se ještě vrátíme k tomu, proč je ideální typ racionálního aktéra podle Schütze velmi důležitým nástrojem společenskovědního poznání.

Schütz rozlišuje dva základní motivy jednání – **motiv „aby“** (*Um-zu-Motiv*) a **motiv „protože“** (*Weil-Motiv*). Jejich diference je časová, ale týká se i našeho problému pozorovatele a oba koncepty se liší i ve vypovídací hodnotě. Jakmile je ve hře jednání teprve plánované, projekt jednání, je určující silou motiv „aby“ – jednající provádí (resp. chystá se provést) určité akce, aby dosáhl nějakého svého cíle, který je vyfantazírován v „předbudoucím čase“ (*modo futuri exacti* Schützovými slovy).[62] Motiv

[59] Srov. Schütz, 1974, s. 20.

[60] Lidské projekty jsou netriviální strukturou různých hierarchicky seskupených cílů, které vystupují s odlišnou určitostí a momentální relevancí. Celkově lze říci, že dimenze projektů je strukturována podle stejných horizontů jako celá oblast našeho prostoro-časového bytí ve světě. K otázce horizontů viz např. Held 1986:13-19, 23-31.

[61] Obecně Schütz, zdá se, souhlasí s Weberem v tom, že „hranice mezi smysluplným jednáním a pouhým (…) reaktivním chováním (…) je naprosto plynulá.“ (Weber, 2009, s. 134)

[62] Gramatická kategorie, kterou lze v češtině vyjádřit například větou: „Za rok touhle dobou už tam ten les nebude.“

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

„protože“, který je pro nás zajímavý pouze ve své „pravé“ formě,[63] kdy se ukazuje retrospektivně (*modo plusquamperfecti*) po ukončení jednání – „udělal jsem to, protože…“ – je to výklad minulé zkušenosti v jejích motivačních souvislostech. Dokud je projekt jednání teprve naplňován, retrospektivní pohled není možný – to, co se při jednání „kupředu“ jeví jako množství alternativ, mezi kterými je třeba často namáhavě volit, vypadá při zpětném pohledu na již proběhnuvší proces jednání v podstatě jako jednoduchý kauzální řetězec. *„Zatímco motiv ‚aby‘, který vychází z rozvrhu [jednání], vysvětluje konstituci jednání, pravý motiv ‚protože‘ vysvětluje z předchozích prožitků konstituci samotného rozvrhu.“* (Schütz, 1974, s. 123, vsuvka P. Š.) Konkrétní podoba zvoleného rozvrhu, který je vždy pouze jednou z alternativ, je vybrána aktérem na základě biografických souvislostí, přičemž však Schütz zdůrazňuje i vliv osobní svobody, která představuje další problém pro společenskovědní poznání, jenž musí být „překonán“ s pomocí typizace.

Úkolem vědeckého pozorovatele je identifikovat v předivu societální reality typické motivy jednání (a to motivy obojího druhu), které by využil ve svých modelech za účelem projasnění struktur sociální akce. Typizací proměňujeme svobodně jednající aktéry skutečného světa v **loutky** (*puppets*) v rukou společenského vědce (Schütz, 1970, s. 287), za což je ovšem třeba zaplatit tu cenu, že platnost získaných typů je vázaná na určité formální předpoklady nebo jen hypotetická.[64] Před bližším prozkoumáním tématu typizace se však musíme obrátit ještě k otázce intersubjektivity a regionu přirozeného světa.

4.3. Problém intersubjektivity a přirozený svět

Problém intersubjektivity, na který jsme v podstatě již několikrát narazili, vystává v souvislosti se základním zaměřením fenomenologie jako radikálně bezpředsudečné vědy, která vychází z evidence prožitků individuálního vědomí a potřebuje dospět ke vnějšímu světu z tohoto „vnitřního“ východiska. Jedná se, jednoduše řečeno, o otázku, jakým právem se domníváme, že druzí lidé jsou

[63] Nepravý motiv „protože“ je pouhou jazykovou obměnou a je svou strukturou totožný s motivem „aby“ a rovněž působí s ohledem na budoucnost – „jednám, protože chci to a to“. Srov. Schütz, 1974, s. 119-120, Schütz, 2003, s. 473-474.

[64] „Čím více svobody N [pozorovanému subjektu] připadne, čím méně je N anonymní (…), tím menší je šance, že ideálně-typická konstrukce nastavená na jeho budoucí jednání sedí a že jeho skutečné jednání jí bude odpovídat.“ (Schütz, 1974, s. 323, vsuvka P. Š.) Blíže v podkapitole o ideálních typech.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

vybaveni stejným (resp. podstatně podobným) vědomím jako my, a zda lze subjektivitu druhých prokázat.

4.3.1. *Já a alter ego*

Vzhledem k tomu, že v ortodoxním husserlovském přístupu je celý vnější svět dán do závorek a dochází pouze ke zkoumání průběhů vědomí bez ohledu na platnost či neplatnost bytí čehokoli „vně“, je řešitelnost problému intersubjektivity sporná. Sám Husserl se pokusil předložit svoji představu o řešení ve svých *Karteziánských meditacích*.[65] Přestože se jedná o velmi pronikavou analýzu, podaří se mu nakonec ukázat jen to, proč je naše víra v existenci vědomí druhého velmi dobře opodstatněná. Důkaz, že druhé vědomí skutečné existuje, podán není.

Celou analýzu shrneme pouze v několika základních bodech: Celý **problém intersubjektivity** spočívá v tom, že u druhého nemohu přímo nazírat jeho vědomí, nazírám pouze jeho tělo. K vědomí „skrytému“ uvnitř tohoto těla nemám žádný bezprostřední přístup, vnímám je na základě určitých odkazů a příznaků, jež mi tělo druhého zprostředkovává (gesta, mimika, slova, činy). Důležité je také to, že tělo druhého je podstatně podobné mému tělu a příznaky, které se mi na něm ukazují, mohu „párovat“ s příznaky na mém těle, které se pojí s vnitřními prožitky mého vědomí. V posledku tak dochází i k párování vědomých prožitků – na základě podobností vzniká „důvodné podezření“, že druhý je mi podstatně podobný i v nenázorném ohledu, tedy co se jeho vědomí týče. Pro takovéto zpřítomňování nenázorného, dohadování se nezjevného, používá Husserl termín ***aprezentace***. „Aprezentace je zpřítomnění, spojené prostřednictvím asociací s (…) prezentací, vlastním vnímáním, avšak je to takové zpřítomnění, jež je s prezentací sloučeno ve zvláštní funkci spoluvnímání.“ (Husserl, 1968, s. 117)

Pro Schütze, který v otázce intersubjektivity vychází primárně z Husserlových starších prací, nemá intersubjektivita fundamentální význam ani tak v rámci filosofického problému, jak uniknout ze spárů solipsismu,[66] jako spíše ve vztahu ke společenskovědním otázkám, na které jsme (zejména v souvislosti s problémem pozorovatele) již narazili dříve. Jsou společenské vědy vůbec možné? Jak poznáváme smysl jednání druhých? Jak rozlišíme účelové jednání od pouhého reagování? Schütz

[65] Husserl, 1968. Problému je věnována nejrozsáhlejší, pátá meditace: s. 87 – 144.
[66] Solipsismus je názor, že existuji pouze já a svět je jen má představa bez „reálného“ korelátu.

analyzuje člověka „ponořeného“ v jeho každodennosti, v jeho „přirozeném světě“, kde problém solipsismu vůbec nemůže tematicky vyvstat. V rámci přirozeného světa je existence vědomí druhého jednou ze základních a nikdy nezpochybňovaných tezí, které řídí každodenní jednání.

„… cizí tělo právě není jen věc ve vnějším světě, kus hmoty jako předměty neživé přírody, ale výrazové pole (*Ausdrucksfeld*) prožitků oné psychofyzické jednoty, kterou nazýváme alter egem.“ (Schütz, 1974, s. 30) Zjednodušíme-li Schützův poněkud komplikovaný popis, jedná se analogicky k Husserlovi o to, že Druhé ve světě sice prožívám jako bytosti, které mají stejné prožitky jako já, ovšem toto své vnímání Druhých zakládám pouze na vnějších poukazech (jako jsou gesta, slova atp.), které s (vnitřními) prožitky spojuji jen na základě toho, že stejná gesta a slova se s těmito prožitky spojují u mne. To je jistě nanejvýš funkční a efektivní v „naivní samozřejmosti“ bezprostředně prožívaných životních situací,[67] ale problémy začnou vyvstávat v okamžiku, kdy se rozhodneme přejít na stanovisko kriticky reflektující společenské vědy. Najednou již nelze nadále provádět naivní „párování“ vlastních a cizích prožitků, protože se nejedná o dostatečně spolehlivou metodu.

Automatické rozumění založené na bezprostřední zkušenosti našeho životního prostředí (*Umwelt*) a protkané sedimentovanými prvky souvisejícími s naší biografickou situací[68] musí být do značné míry suspendováno a nahrazeno kriticky-racionálně konstruovaným rozuměním vědeckým. Schütz hovoří o tom, že zde vyvstává „problém společenské vědy (…), který spočívá v tom, že i jí je sociální svět předem dán, a sice právě ten stejný svět, ve kterém žijeme, přičemž ale společenská věda získává z tohoto stejného substrátu zkušenosti jiným způsobem, tyto své zkušenosti pořádá na základě jiných souvislostí smyslu a zpracovává je jinak, než ti, kteří žijí v sociálním světě, [získávají, pořádají a zpracovávají] ty svoje.“ (Schütz, 1974, s. 313, vsuvka P. Š.) Věda nemůže být platná jen pro mne, tebe, či jakékoli konkrétní individuum, věda nemá žádné předem dané přirozené prostředí (*Umwelt*), ze kterého by mohla bezstarostně čerpat – jejím účelem je poznat svět v co největší jasnosti a zřetelnosti *pro každého*. Subjektivní souvislost smyslu je ve vědě s pomocí typizace systematicky nahrazována objektivní souvislostí.

[67] I tato elementární funkčnost je však poměrně omezená – pro vynikající beletristickou ilustraci viz Kundera, 1996.

[68] Sedimentované prvky jsou elementy zkušenosti, která byla jako smysluplná uložena do naší (resp. společenské) zkušenostní zásoby, přičemž postupně došlo ke ztrátě původního smyslu a tyto prvky se začaly uplatňovat zejména v rámci různého „mechanického“ či „rutinního“ jednání.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

Otázkou je, jak se k takovému obecně platnému řešení z úrovně individuální subjektivity propracovat. Schützovo řešení si zkusíme ukázat níže. Dříve je však třeba provést stručný rozbor pojmu přirozeného světa.

4.3.2. *Lebenswelt a každodennost*

Přirozený svět (*Lebenswelt*) je základním tématem Husserlovy pozdní filosofie. Sama myšlenka přirozeného světa sice není zcela původní, neboť Husserl navazuje na práci Richarda Avenaria *Der menschliche Weltbegriff* (*Lidský pojem světa*),[69] je ovšem rozvedena novým a osobitým způsobem. Husserl ji rozpracoval zejména ve svém posledním díle *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie* (Husserl, 1996), které zůstalo nedokončené.

Pojem přirozeného světa vystupuje u Husserla v souvislosti s kritikou některých epistemologických nároků novověké objektivistické vědy. Ta se podle Husserla stává zdrojem odcizení a ztráty hodnot a nedokáže člověku zprostředkovat v jeho životě jakýkoli smysl. Věda odmítá „nevědecký“ svět našeho každodenního života a na základě logických a matematických modelů se snaží konstruovat svůj vlastní svět, který prohlašuje za pravdivý a skutečný – vyznačuje se především odstraněním nazírací perspektivy charakteristické pro originární danost „pro mne“. Při této své činnosti vědci rádi zapomínají, že i věda sama nutně vyrůstá z přirozeného světa coby prostoru, který je pro nás bezprostřední daností, v jehož netematickém horizontu se s jistou samozřejmostí pohybujeme při našem jednání. Na půdě přirozeného světa existují naše zájmy a motivace, přirozený svět je zdrojem smyslu. I vědec se v něm neodvolatelně pohybuje, když svými smysly a klasifikačními nástroji své mysli zkoumá své přístroje a jejich výstupy, které analyzuje v rámci vědeckých teorií. „Přirozený svět předvědeckého života je stále bezprostředně dán, stále už předem jsoucí a platný, ale neplatí na základě nějakého záměru, nějaké tematiky, nějakého univerzálního cíle. Každý cíl ho předpokládá a předpokládá ho i univerzální záměr poznat přirozený předvědecký svět ve vědecké pravdě…“ (Husserl, 1996, s. 496)

[69] Avenarius přistupuje k tématu z empiristicko-pozitivistického hlediska v rámci snahy o očištění zkušenosti od metafyzických elementů. Při tom odhaluje určitou obecnou strukturu světa na bázi základních zkušenostních invariant, která je však dosud poněkud triviální: základními strukturální prvky tvoří já, druzí a společné okolí. Blíže k Avenariovi i k vývoji pojmu přirozeného světa obecně viz Patočka, 1995.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

Husserl tedy, jak je patrno, používá pojem přirozeného světa především v kontextu teorie poznání jako nástroj boje proti neoprávněným objektivistickým nárokům. Tento kontext se poněkud proměnil v okamžiku, kdy se přirozený svět stal ústředním bodem koncepce Alfreda Schütze – *Lebenswelt* se nyní stává tématem společenskovědní teorie.[70] Schütz analyzuje především **invariantní (neměnnou) strukturu žitého světa**, která se skládá z řady regionů a vrstev, jež mnohdy nejsou ostře oddělené. Časové a prostorové „rozvrstvení" světa se stejně jako jeho sociální dimenze orientuje v první řadě podle individuální situovanosti ve světě a nikoli podle objektivistických měřítek, která lze přiložit teprve sekundárně. Právě sem patří již dříve diskutovaný primát přirozeného prostředí (*Umwelt*) proti schematicky pojímanému společnému světu (*Mitwelt*), resp. primát osobních vztahů (*Dueinstellung*, *Wir-Beziehung*) vůči všem ostatním. Stejně jako u Husserla, také u Schütze nezprostředkovává privilegovaný přístup ke světu věda, ale naopak naivně žitý přirozený postoj. Vědecké postupy a poznatky, jakkoli vysoce ceněné pro svou užitečnost a obecnou platnost, se zakládají pouze na konstrukcích vytvářených pomocí idealizačních procesů abstraktivně využívajících materie poskytnuté přirozeným světem.[71]

Zejména v pozdějším díle ukazuje Schütz (s odkazem na Husserla) dva základní typy idealizace vycházejících přímo ze zkušenosti přirozeného světa – *Und-so-weiter* (**a-tak-dále**) a *Ich-kann-immer-wieder* (**mohu-vždycky-zase**). Tyto idealizace „zhmotňují" jednak víru v to, že dosud získané zkušenosti si podrží i zítra svoji platnost (přinejmenším co do své formy), jednak v to, že způsoby mého jednání, které jsem ve světě využíval dodnes, budu moci využívat i nadále.[72] Nalézt analogii ve víře v neměnnou a věčnou platnost přírodních zákonů objevených exaktní vědou není jistě obtížné – v podstatě se jedná o vystupňovanou a idealizovanou podobu důvěry přítomné již v přirozené indukci.

[70] „Vědy, které chtějí vykládat a vysvětlovat lidské jednání a myšlení, musejí začít popisem základních struktur předvědecké skutečnosti, která je pro člověka – setrvávajícího v přirozeném postoji – samozřejmá. Tato skutečnost je každodenní přirozený svět. (…) Každodenní přirozený svět je regionem skutečnosti, do něhož člověk zasahuje a který může měnit tím, že v něm působí prostřednictvím svého těla." (Schütz, 2003, s. 29)

[71] K tomuto tématu srov. Husserlova analýza vzniku geometrie a jeho úvahy nad původním získáváním z bezprostřední danosti, sedimentací (usazením do zdánlivé samozřejmosti) a možností reaktivace (znovuoživení původního smyslu) – Husserl, 1996, s. 374-410.

[72] Srov. Schütz, 1971, s. 153 a dále., Schütz, 2003, s. 29-34.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

4.3.3. *Struktura přirozeného světa*

Před rozpracováním klíčového tématu typizace podnikneme krátký exkurs na půdu přirozeného světa, kde se nám ukážou ony základní struktury odvíjející se od subjektivního postavení prožívajícího vědomí resp. mého těla. Tato struktura zůstává při naivním prožívání skryta, jak jsme již naznačili, a odhaluje se až při reflexivním přivrácení pohledu. Při našem shrnutí budeme vycházet ze zhuštěného výkladu, který podal Schütz ve stati *Strukturen der Lebenswelt* (*Struktury přirozeného světa*; in: Schütz, 1971).

Centrální zónou světa každodennosti je oblast **aktuálního dosahu** (*aktuelle Reichweite*), odkud získávám bezprostřední zkušenost a na niž mohu působit svým jednáním. Tato zóna se posouvá s časoprostorovým pohybem mého těla a jednou prožitý aktuální dosah stejně jako **potenciálně aktuální dosah** (oblast, kam mohu své tělo v budoucnu přesunout) jsou modifikacemi tohoto bezprostředna, které ve složité struktuře vzájemně provázaných horizontů rozevírají další možnosti mé existence v přirozeném světě. Tyto modifikace se zakládají na retencionálně-protencionální struktuře časového vědomí, která byla diskutována výše. V zóně dosahu se konstituuje naše přirozené prostředí (*Umwelt*), v němž se původně setkáváme s druhými. Ti na nás poté jako v podstatě anonymní současníci mohou působit svým jednáním i na půdě společného světa (*Mitwelt*). Zde se dostáváme k Schützovu vymezení světa současníků oproti **světu předků** (*Vorwelt*) a **světu následníků** (*Nachwelt*). Toto vymezení se odvíjí od možnosti vzájemného působení prostřednictvím jednání, které je možné pouze v případě současníků – předkové sice svým jednáním ovlivnili moji situaci v přirozeném světě, strukturu možností, jež se mi naskýtají, ale já na ně svým jednáním již působit nemohu, protože jejich čas již uplynul – proudy našeho vědomí nelze synchronizovat.[73] S potomky se tomu má naopak. Jejich možnosti budou ovlivněny mým jednáním, ale jejich jednání nemůže nijak ovlivnit mne.

Ani v oblasti bezprostředního dosahu a přirozeného prostředí (*Umwelt*) se náš vztah ke světu neutváří takříkajíc „na zelené louce“. Je spíše složitým vrůstáním do preexistujících sociálních vazeb,

[73] Schütz hovoří v této souvislosti na některých místech o možném prožití pseudo-současnosti (*Pseudo-Gleichzeitigkeit*) – například čtu-li knihu dávno mrtvého autora a prožívám její děj, jako bych se bezprostředně sladil s prožitky pisatele. Bližší rozbor srov. Schütz, 1964, s. 56-62.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

vyjadřovacích a výkladových schémat sociální skupiny, které se nazývají **kultura**.[74] Kultura primárně vymezuje oblast samozřejmosti od oblasti toho, co je chápáno jako problematické, a významně spoluurčuje i strukturu horizontů, v nichž se nám svět rozevírá, zejména s ohledem na možnosti našeho jednání. „… vědění jednotlivce odpovídá jen malým dílkem jeho osobní zkušenosti. Z daleko převažující části je sociálně odvozeno, předáno jedinci rodiči, učiteli, učiteli učitelů, prostřednictvím vztahů přirozeného prostředí, společného světa a světa předků v dlouhém procesu výchovy…“ (Schütz, 1971, s. 157)

Struktura vědění je neobyčejně složitá a nelze se jí zde detailně věnovat. Schütz ukazuje různé mody „vědění o“, které na jedné straně zahrnují důvěrnou obeznámenost, kdy podrobně rozumíme nejen tomu, že něco funguje, ale i tomu, jak to funguje, na straně druhé regiony pouhé slepé víry a nekritického přejímání, nebo dokonce úplné ignorance. To, co náleží k těmto různým oblastem vědění, je na půdě přirozeného světa určeno strukturami relevance – ty nám říkají, co je třeba vědět a co je možné neznat. **Struktury relevance**, jejichž uchopení se přiblížíme v následující kapitole poukazem na **pragmatický charakter poznávání**, nejsou nijak náhodné, ale odvíjejí se od „objektivních“ biologických a sociálních faktorů (je důležité poznat, které jídlo je poživatelné, je důležité znát správnou formu pozdravu) i od „subjektivních“ biografických souvislostí (je pro mne důležité získat tuto konkrétní známku do své sbírky). Určujícím elementem biografického charakteru, který určuje relevanci na základě osobních zájmů, je **představa životního plánu** (*Lebensplan*). Byť vágně a nekonzistentně, zastřešuje životní plán strukturu dílčích cílů, které sledujeme ve svém jednání.

Aby se struktury relevance a naše zásoba vědění vůbec mohly nějak tvořit, je nutné získat odstup od jedinečné individuální zkušenosti a přejít k abstraktivnímu chápání naší zkušenosti na bázi typizace a idealizace. „Tento svět je jako celek principielně neprůhledný a proto jako celek také nerozuměný a nesrozumitelný.“ (Schütz, 1971, s. 167) „… naše vědění o světě [je] (…) věděním o *typice* objektů a průběhů v přirozeném světě.“ (Schütz, 1971, s. 164-5, vsuvka P. Š.) Otázku typiky a typizace je nyní tedy třeba blíže prozkoumat.

[74] Problematice náznaků (*Anzeichen*), znaků (*Zeichen*) a symbolů, kam spadá i jazyk jako privilegovaný prostředek uchopování prožitého, věnuje Schütz zajímavé úvahy, které zde vzhledem bohužel blíže analyzovat nemůžeme. Viz především Schütz, 1974, s. 162-186 a Schütz, 2003, s. 659-672.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

4.4. Typizace – ideální typy a společenské vědy

V této podkapitole musíme koncentrovaně vyzdvihnout problematiku **typizace** a **schematizace**, na kterou jsme narazili prakticky na každém kroku našeho dosavadního zkoumání. Přestože podle radikálního empiristického nároku fenomenologického přístupu může spočívat oprávnění pro poznání pouze v bezprostředním názoru věci samé, není v rozporu s tímto požadavkem faktické konstatování, že v každodenním životě ani ve vědě se ryze v čistých názornostech nikdy nepohybujeme. Ukázali jsme si na idealizacích „a-tak-dále“ a „mohu-vždycky-zase“ a při střetu s tématem struktur relevance, že již na rovině každodennosti se neorientujeme podle zkušenosti tak, jak „stojí a leží“, ale podle zjednodušené typizované představy o tom, „jak to na světě chodí“.[75]

Tato schémata uchopování v rámci přirozeného světa, nebo, chceme-li, konstrukty prvního řádu jsou samozřejmě založeny v rovině zkušenosti bezprostředního názoru, od které abstraktivně odstupujeme. Přestože abstrakce je, dalo by se říci, „svobodnou činností ducha“, při volném fantazijním variování zjišťujeme, že vždy narážíme na jisté nepřekročitelné invariantní struktury[76] - fenomenologové mluví v této souvislosti o **„eidos“**, podstatě. Podle Husserla se volnými fantazijními variacemi dostáváme prostřednictvím nalezení invariantů nakonec právě na eidetickou půdu, která je u něho vždy v konečném důsledku půdou logiky. Teprve na ní je možno začít budovat poznání, které by si mohlo klást nároky na objektivní platnost, s čímž souhlasí i Schütz: „Prvotní a základní schéma vědy, vyjadřovací schéma jejích výpovědí a výkladové schéma jejích explikací je proto podstatně schéma *formální logiky*.“ (Schütz, 1974, s. 317)

4.4.1. *Typizace na půdě přirozeného světa*

Vraťme se ovšem ke každodenní typizaci – její problém spočívá v tom, že probíhá pouze implicitně, mělce a podle značně vágních „pravidel“. Přirozená indukce je v rámci světa každodennosti velmi efektivní, protože se spokojuje s „dostatečným“ stupněm poznání a nepídí se po ničem bezprostředně irelevantním. V souvislosti s tím musíme zmínit představu ekonomů o zákonu klesajícího mezního užitku, což nám umožní i porozumět afinitě Schützova přístupu k marginalistické

[75] „Jak Husserl … přesvědčivě ukázal, všechny formy rekognice a identifikace dokonce i u reálných objektů vnějšího světa jsou založeny na generalizované znalosti typu těchto předmětů nebo typického stylu, jímž se manifestují. Striktně řečeno, každá zkušenost je jedinečná a dokonce i stejná zkušenost, která se opakuje, není stejná, protože se opakuje.“ (Schütz, 1970, s. 118)

[76] Např. fyzicky existující věc je vždy rozprostraněná atp.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

ekonomii. Zákon klesajícího mezního užitku značí v podstatě tolik, že každá další jednotka daného statku nám přináší menší uspokojení než jednotka předchozí.[77] Stejná představa se dá aplikovat i na lidské poznávání, kde každá dodatečná (podrobnější) informace o světě, na kterou vždy musíme vynaložit určitý náklad vyjádřený přinejmenším objemem času, jenž je nutno vynaložit pro její získání, přináší menší uspokojení (užitek) než informace předchozí. V okamžiku kdy dojde k vyrovnání (subjektivně hodnocených) nákladů na dodatečnou informaci a jejích výnosů, nebude již žádná další informace vyhledávána. Tohoto problému jsme se dotkli již v předchozí kapitole u otázky struktur relevance – naše orientace v přirozeném světě se řídí vždy podle naléhavosti konkrétních problémů a otázek, Schütz naše jednání v souladu s principem mezního užitku nazývá příhodně také principem „first things first".[78] Které věci jsou považovány za „first" je určeno výše zmíněnou souhrou biologických, kulturních a biografických faktorů a svoji roli zde hraje i spontaneita aktéra.

V důsledku takového pragmaticky nedokonalého přístupu ke světu ovšem „přirozené" poznání podléhá i častým revizím a netvoří ani vnitřně konzistentní systém (prostě proto, že nic takového není v přirozeném světě účelné). To, co je dobře funkční v rovině přirozeného postoje, však nemůže fungovat ve vědě, která je řízena ideálem vnitřní konzistence a (přinejmenším hypoteticky) stabilního poznání, poznání „zákonitostí". V rámci vědy je proto třeba vytvářet konstrukty druhého řádu podléhající specifickým požadavkům ohledně validity a reliability.

Pro Alfreda Schütze zde byl klíčovou inspirací Weberův přístup ke zkoumání societální reality. Schütz si u něho cení snahy o dosažení objektivity společenskovědního poznání (zejména se jedná o postulát hodnotové neutrality) a radikálního obratu k metodologickému individualismu, který je podmínkou vůbec něčeho takového, jako je rozumějící sociologie. „Nikdy dříve nebyl princip redukce ‚světa objektivního ducha' na chování jednotlivce proveden tak radikálně jako u Maxe Webera ve vymezení předmětu rozumějící sociologie jako vědy, jejímž tématem je výklad subjektivního (totiž jednajícím či jednajícími míněného) smyslu způsobů sociálního chování." (Schütz, 1974, s. 14)

Jak už jsme viděli v předchozí kapitole, Weber řeší otázku typizace konstrukcí ideálních typů. Podle Schütze se prostor pro typizaci otevírá s opuštěním přirozeného prostředí (*Umwelt*) a vstupem

[77] První sklenka vody nám přinese větší užitek než druhá sklenka atd.
[78] Srov. Schütz, 1971, s. 162, Schütz, 2003, s. 289.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

do společného světa (*Mitwelt*). Rozhodující složkou, kterou je třeba analyzovat, je zde **anonymita**.[79] Na půdě společného světa vystupuje druhý pouze zprostředkovaně – jeho obraz se vytváří abstraktivním odvozováním u bezprostřední zkušenosti a jako vodítko slouží pouze dopad jeho jednání na nás. Schütz pro tento postoj k anonymně pojímaným druhým nazývá postoj-k-Vy (*Ihreinstellung*).[80] V tomto postoji pomíjíme subjektivní smysl jednání druhých a roli pro nás hraje pouze jeho smysl objektivní (jeho faktické dopady). Nesnažíme se o spoluprožívání cizích vědomých prožitků, ale považujeme je za v podstatě homogenní a vzájemně zaměnitelné.[81] Na základě syntézy takovýchto (přinejmenším zdánlivě) se opakujících jevů – Schütz hovoří o syntéze rekognice – se konstituuje typizovaná představa o jednání alter ego ve společném světě. Primárně jde o představu **typických průběhů jednání**, sekundárně o **osobní ideální typ** (bankovní úředník, pošťák), který není totožný se žádným konkrétním Ty, ale zahrnuje celou množinu více či méně anonymních Druhých.[82] Typizovaná představa o chování nějaké skupiny lidí posléze začne tvořit i výkladový rámec v přirozeném prostředí (*Umwelt*).[83]

Vzhledem k tomu, že „kvalita“ ideálního typu odpovídá vždy hloubce našeho momentálního porozumění a ideální typ může být modifikován či nahrazen na základě ne/souhlasnosti s další zkušeností, je jeho platnost vždy pouze hypotetická, nebo přinejmenším závislá na jistých formálních předpokladech, a odvislá od stupně jeho anonymity. „… každá ideálnětypická konstrukce je podmíněna danou zkušeností pozorovatele v okamžiku konstruování.“ (Schütz, 1974, s. 272) Typizace může také probíhat ve vrstvách, kde „vyšší“ ideální typ je subsumpcí (shrnutím) „nižších“ typů, což vede k další anonymizaci a vyprazdňování.

[79] Téma anonymity je podle některých interpretů klíčové pro celou stavbu Schützova myšlení. „Považuji anonymitu za základní filosofický stejně jako metodologický termín v Schützově diskursu. (…) jsem přesvědčen, že anonymita představuje to, co Husserl nazývá ‚transcendentálním vodítkem‘ pro porozumění Schützově filosofii společenského světa.“ (Natanson, 1986, s. 22)

[80] Čisté *Ihr-* a *Dueinstellung* (bezprostřední prožívání Druhého) jsou jenom krajnostmi absolutní a nulové anonymity, většina faktických průběhů se nalézá někde mezi těmito extrémy. Stejně tak i řadu ostatních Schützových pojmů, jimiž se zde zabýváme, je třeba brát jako idealizované čisté typy, stejné jako ty, jejichž konstrukci je věnována tato kapitola.

[81] Srov. Schütz, 1974, s. 256; jedná se o „přirozenou“ idealizaci „vždycky-zase“ (*Immer-wieder*).

[82] „Právě toto vytváří ‚idealitu‘ personálního typu a ospravedlňuje weberovský termín ‚ideální typ‘.“ (Schütz, 1974, s. 257)

[83] Typizace původně založené v bezprostřední názornosti mohou nakonec výklad bezprostředna zcela ovládnout. „Pověst o Pygmalionovi, jímž vytvořené sochy obživly, je podobenstvím průběhu rozumění, v němž se naivní člověk domnívá chápat svůj sociální svět.“ (Schütz, 1974, s. 270)

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

4.4.2. *Společenskovědní relevance ideálního typu*

Nyní před námi stojí již „jen“ ten problém, jak dospět ke společenskovědnímu poznání s nárokem na obecnou platnost. Společenskovědní pozorování je podle Schütze v podstatě analogické k pozorování ve společném světě (*Mitwelt*), kdy pozorovatel vytváří typizované vzorce jednání bez bezprostřední zkušenosti s jednajícími jako konkrétními individui. Vědecké pozorování se liší pouze v tom bodě, že se nesmí vztahovat při svých konstrukcích k žádnému konkrétnímu životnímu prostředí (*Umwelt*), z něhož jinak „naivní“ pozorovatel vždy do jisté míry vychází, zejména co se týče jeho motivací.[84] Vědec samozřejmě čerpá ze zkušenosti (v nejširším slova smyslu), která je zdrojem a zároveň poslední soudkyní jeho hypotéz, ale vědecké výroky jsou přitom pouze takové, které nestojí a nepadají s konkrétní časoprostorově či osobně vázanou zkušeností (zkušeností v singuláru), ale kladou si nárok na anonymní obecnost a platnost pro každého. Základním problémem společenské vědy je to, jak vytvořit či zvolit odpovídající ideální typ pro tu kterou situaci. Zatímco typizace prováděná naivním pozorovatelem je vždy ovlivněná jeho biografickou situací a osobní zkušeností, vědě slouží v tomto ohledu celková souvislost vědecké zkušenosti a ohled na vnitřní konzistenci vědeckého poznání. Minimálním požadavkem v tomto směru je **konzistence logická**. Všechny kroky vědeckého postupu musejí být kriticky reflektované a legitimizované, nesmějí se zakládat na zdánlivě bezprostředním intuitivním uchopení. Cílem společenskovědní idealizace je především identifikovat a vyzdvihnout **typické motivy** „protože“ a „aby“, které zakládají strukturu typického jednání.

Schützova představa o konstrukci ideálních typů je odpovědí na výše zmíněné Weberovy metodologické požadavky (Weber, 2009, s. 134-142), především požadavek adekvátnosti smyslu[85] a kauzální adekvátnosti.[86] V Schützově interpretaci se musí ideální typ zakládat na **nalezení konstantních a invariantních motivů jednání** – primárně motivů „aby“ (*Um-zu-Motive*), které bezprostředně spojují rozvrh jednání a jeho typický průběh a opírají se o základní idealizace „a-tak-

[84] „…*společenské vědy mají stejný postoj k sociálnímu světu jako pozorovatel společného světa* (*Mitwelt*)… Od takového pozorovatele je odlišuje především ta okolnost, že *společenské vědě jako takové s podstatnou nutností není předem dáno žádné přirozené prostředí* (*Umwelt*).“ (Schütz, 1974, s. 314) „Nemaje žádné ‚zde‘ v rámci sociálního světa, společenský vědec neorganizuje svět ve vrstvách kolem sebe.“ (Schütz, 1970, s. 277)

[85] „‚Adekvátní smyslu‘ je nějaké souvisle probíhající chování, nakolik vztah jeho součástí přijímáme na základě svých průměrných myšlenkových a citových zvyklostí jako typickou (obvykle říkáme ‚správnou‘) souvislost smyslu.“ (Weber 2009 [1921]:141)

[86] „… ‚kauzálně adekvátní‘ (…) nazývejme sled pochodů, nakolik podle pravidel *zkušenosti* existuje šance, že budou vždy probíhat stejným způsobem.“ (Weber 2009 [1921]:141)

dále“ a „mohu-vždycky-zase“. Jednoduše řečeno: ideální typ je racionálně (v souladu s pravidly formální logiky) vytvořený konstrukt, který je a) *čistý* – je očištěn od všech složek jednání, které z typického průběhu nějak vybočují (jsou „typově transcendentní“); b) nesmí být v konfliktu se zkušeností, je s ní slučitelný… V rámci ideálního typu je konstruován ideální aktér, u kterého dochází k plné shodě subjektivního a objektivního smyslu jednání. Tomuto aktérovi jsou přiřazeny typické motivy typu „aby“. Požadavek logické konzistence, čistoty a shody se zkušeností také zaručuje, že volba či konstrukce ideálního typu není zcela arbitrární.

U správně konstruovaného ideálního typu nemůže vzniknout rozpor mezi postulátem kauzální adekvátnosti a postulátem adekvátnosti smyslu, protože typičtí aktéři jsou zkonstruovaní tak, že u nich dochází ke ztotožnění obou – ústřední roli zde hraje zejména výkladové schéma racionálního jednání, probíhajícího ve formální skladbě ‚prostředek-cíl‘. Pokud nepřijmeme předpoklad účelové racionality jednání, zůstaneme nutně v zajetí toho, že přestože pozorované jednání nějak „funguje“ (je kauzálně adekvátní), nemůžeme si být nikdy jisti, zda dosahovaný cíl je smyslem jednání aktérů (je smyslově adekvátní).[87] **Racionální aktér**, o kterém bude ještě řeč v další kapitole, je pro společenského vědce tedy atraktivní především proto, že je dokonale transparentní.

4.5. Alfred Schütz, ekonomie a program sjednocení společenských věd

Schützova východiska, subjektivismus a metodologický individualismus, jsou v podstatě totožná s východisky Rakouské (nebo také marginalistické) školy ekonomie. Tato škola založená Carlem Mengerem usiluje v rozvinuté podobě o analýzu veškerého lidského jednání na základě uplatnění zákona klesajícího mezního užitku.[88] Toto rozvinuté pojetí je zastáváno pod hlavičkou praxeologie Ludwigem von Misesem, který nárokuje pro základní ekonomické zákonitosti (které zde vystupují jako zákonitosti jednání vůbec) apriorní a tudíž výjimky nepřipouštějící platnost a klade je do opozice vůči všemu „historickému“ poznání (zachytitelnému např. metodami statistiky), jenž je vždy pouze provizorní a vázané na další kumulaci zkušenosti. Zákonitosti **praxeologie** jsou podle Misese stejně nepochybné jako zákony matematiky. „Praxeologie se nezabývá měnícím se obsahem jednání, nýbrž

[87] V pozdějším díle se Schütz k otázce racionality staví mnohem zdrženlivěji a spíše kriticky hodnotí možnost skutečně racionální volby (především z hlediska nedostatku informací u aktéra) (Schütz 1970:134-137), nebo se otázce užitečnosti racionálních modelů (explicitně) vyhýbá (Schütz 2003 [1979]).

[88] Viz výše.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

jeho čistou formou a kategoriální strukturou. Studium náhodných událostí lidského jednání je úkol pro historii“ (Mises, 2006, s. 43) Na základě tohoto přesvědčení odmítá Mises Weberovy ideální typy, které jsou pro něho historické, jako nástroj poznání ekonomie.[89]

Schütz se na Misese v *Der sinnhafte Aufbau* (Schütz, 1974) odvolává vždy právě v souvislosti se specifickým charakterem ekonomie jako nejpřísnější, nejvíce nomotetické ze všech společenských věd. Jak si níže ukážeme, cílí Schütz při vyrovnání s misesovskou ekonomií vždy v posledku na svoji ideu metodologického sjednocení všech společenských věd. Předtím je však třeba ještě upozornit i na důležité osobní spojení mezi Misesem a Schützem, které se dostává do centra zájmu až v poslední době (např. Kurrild-Klitgaard, 2003). Schütz navštěvoval dlouhá léta ve Vídni Misesův diskusní seminář a o *Der sinnhafte Aufbau* se dá říci, že vznikala i s ohledem na debatu právě v tomto prostředí. Vliv na Schützův přístup k analýze lidského jednání ze strany marginalistické ekonomie tak je pravděpodobně mnohem silnější, než jak by se zdálo pouze na základě přímých citací (Prendergast 1986, Storr 2010).

V našem kontextu nemáme prostor tento zajímavý problém hlouběji rozebrat a budeme se soustředit především na otázku uplatnění ideálně typických konstruktů jako univerzální společenskovědní metody, k čemuž je třeba se vypořádat právě s Misesovým odporem k takovému řešení. Schützova počáteční výhoda je v tom, že tato východiska opírá o komplexní a hluboce propracovanou metodu husserlovské fenomenologie, která představuje spolehlivější filosofické založení než Misesův novokantovský „intuitivní“ přístup napadaný v té době z pozic logického pozitivismu. Mises považuje platnost svých základních axiomů (typu „člověk jedná“) za bezprostředně názornou a rovněž problém alter ego a jeho jednání v podstatě neoprávněně odsouvá do pozadí.

Schütz se tedy s Misesem dostává do sporu a usiluje o modifikaci jeho přístupu. Reflektuje Misesovu kritiku Weberových ideálních typů, která je podle něho sice oprávněná ve vztahu k Weberovým raným formulacím tohoto problému, nikoli však již vzhledem k Schützově reinterpretaci, která by měla zaručit jistý **smír mezi „teorií a historií“**. Podle Schütze předně nemusí

[89] „Historický ideální typ podnikatel nezahrnuje stejné členy. (…) To, co pro ekonomie ohledně podnikatelů stanoví, je striktně platné pro všechny členy třídy bez sebemenšího ohledu na zeměpisné podmínky a různá odvětví podnikání. To, co pro své ideální typy stanovuje historie, se naopak může lišit podle konkrétních okolností v různých dobách, zemích, hospodářských odvětvích a mnoha dalších podmínek.“ (Mises, 2006, s. 55)

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

existovat fundamentální rozpor mezi „empirickým“ stanovováním ideálních typů a „apriorní“ nutností výroků praxeologie. Metoda typizace je pro něho zcela univerzální společenskovědní metodou, která slouží historii na straně jedné a ekonomii na straně druhé. Co se týče možnosti nutné platnosti některých ideálních typů, odvolává se na eidetickou zkušenost, která zahrnuje i základní logické axiomy, aniž by tím jakkoli podkopávala jejich všeobecnou platnost. Weberovi lze podle Schütze vyčíst zejména to, že v rámci ekonomie používal příliš „obsahově plné“ (tedy málo anonymní) ideální typy a nedospěl až ke zcela abstraktní prázdnosti zahrnující jako „typického“ aktéra kohokoli. To však neznamená, že cesta, po které se Weber vydal, je od základu mylná. Při abstraktivním postupu lze pokračovat dále, než kam Weber došel, neboť nástroje generalizace a formalizace jsou i v oblasti vytváření ideálních typů neomezeně uplatnitelné, dokud k jejich využití dochází ve shodě s výše explikovanými postuláty adekvátnosti.

Misesova ekonomie prostě jen používá zcela anonymních ideálních typů, které pod sebou zahrnují každého jednajícího ve vymezené oblasti.[90] Za svoji univerzálnost tedy platní svojí materiální prázdností – jakmile by došlo k naplnění abstrakcí a generalizací očištěné formy konkrétním obsahem, tedy k porušení principu radikální anonymity, dostáváme se na pole dějin nebo sociologie hospodářství (Schütz, 1974, s. 192). „Věty katalaxie získávají svůj stupeň obecnosti právě tím, že jejich fundující ‚ideální typ‘ je vysokého stupně anonymity. V tom spočívá (…) jejich objektivismus a jejich objektivita. (…) ‚Zákon mezního užitku‘ tak získává charakter definitorického vymezení oboru invariance, v němž se odbývá jednání hospodářského charakteru.“ (Schütz, 1974, s. 344) Pokud bychom však opustili tuto ryze anonymní sféru a přistoupili ke zkoumání subjektivní souvislosti smyslu konkrétního alter ego, můžeme narazit i na jednání atypické. Schütz tedy přijímá zákon klesajícího mezního užitku pouze ve formálně přesně vymezené souvislosti jako axiomatické východisko, ale nikoli jako jediný a naprosto univerzální nástroj zkoumání.[91]

Sám Mises se později vyjádřil k Schützovi pojetí ideálních typů vstřícně: „Schützova důvtipná, na husserlovském systému založená zkoumání vedou k výstupům, jejichž význam a plodnost jak pro metodologii, tak pro vědu samotnou musí být vysoce oceněn.“ (Mises, 1933, s. 75) Slíbenou bližší

[90] „Pojem spotřebitele jako anonymního ‚někoho a každého‘ a vskutku celý koncept anonymity je ústřední pro Schützovo smíření ideálního typu s marginalistickým utilitarismem.“ (Prendergast, 1985, s. 17)
[91] Srov. Kurrild-Klitgaard, 2001.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

analýzu bohužel již nepodal. V pozdějším díle, ze kterého jsme citovali výše, je však patrné, že se s využitím ideálních typů v ekonomii ani nadále neztotožňuje.

Za předpokladu přijetí Schützovy interpretace se nám nabízí zejména perspektiva překonání fundamentálního rozkolu mezi společenskými vědami s nárokem na apriorní platnost poznatků a empiricky orientovanými vědami hromadícími zkušenostní poznání, jak o to ostatně se svým požadavkem radikální bezpředsudečnosti usiloval už Husserl. Skrze analýzu invariantních struktur přirozeného světa, které se snažil Schütz systematicky popsat ve svém pozdním díle, se nám navíc rozevírá možnost získání hlubšího vhledu do struktury lidského jednání (zejména do geneze lidských motivů, které Mises považuje za poslední danosti) a může být metodologicky cenné nejen ve spojitosti s kvalitativním rozuměním ale i s kvantitativním výzkumem – především v oblasti formulování hypotéz stejně jako při interpretaci získaných dat.

4.6. Shrnutí

V této kapitole se nám dostalo zhuštěného shrnutí základních východisek Schützova přístupu v Husserlově fenomenologii a Weberově sociologii. Inspirace z těchto zdrojů byla bohatá a široce přiznaná, avšak ke všem tématům, která Schütz přebírá, přistupuje svým osobitým způsobem a dále je rozvíjí ve formě vlastního tázání po podstatě a struktuře societální reality. Schützova práce není pouhou eklektickou aplikací toho, co již bylo řešeno jinými, ale kráčí cestou, kterou se nikdo z jeho intelektuálních učitelů přímo nevydal, a je systematickým domyšlením řady palčivých otázek zejména v oblasti založení společenskovědního nároku na objektivitu a metodologické svébytnosti společenskovědního diskursu oproti přírodním vědám.

Optiku Schützova zkoumání tvoří, jak jsme viděli, fenomenologická metoda umožňující zachycení vnitřních průběhů individuálního vědomí a konstituce různých vrstev smyslu na jeho půdě. Toto nejvnitřnější východisko a kritický přístup ke všem elementům zkušenosti nám umožňují vyvarovat se naivního přijímání zdánlivě samozřejmých fenoménů sociálního světa, který je i pro vědce neodvolatelně světem, jenž prožívá „za dveřmi laboratoře“. Zároveň se tak v této souvislosti ukazuje nejpalčivější problém společenských věd, kterým je problém vnějšího pozorovatele a legitimity jeho poznatků o myšlení a jednání druhých. Tento problém je úzce svázán s otázkou intersubjektivity, kterou pro Schütze určujícím způsobem nastolil Husserl a již jsme v této práci rovněž stručně nastínili.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

Schütz dospívá k tomu, že úkolem společenských věd je svébytná interpretace sociálních jevů, která se liší od interpretace, kterou jim přikládá aktér na půdě přirozeného světa nebo naivní pozorovatel. K tomu je nutné dospět k modifikaci celého postoje k bezprostřední zkušenosti – tam, kde původně hraje klíčovou roli biografická podmíněnost a kde dochází k výskytu řady pragmatických nekonzistencí, je třeba využít souborné zkušenosti vědeckého poznání splňujícího kriteria ztělesněná u Schütze postulátem relevance a formulovat vědecké výroky s ohledem na konzistenci celého vědeckého systému, nebo přinejmenším na důsledné uplatnění formálně logických principů.

Naplnění obtížného úkolu vědy, které je vždy pouze nějakým způsobem provizorní, nebo vázané na platnost určitých formálních předpokladů, s sebou nese radikální modifikaci našeho postoje ke světu každodenního jednání, přirozenému světu. I jeho základní invariantní struktury, soustředně se rozvíjející relativně k centrálnímu postavení psychofyzické jednoty našeho těla a vědomí, jsme měli příležitost ve vší stručnosti popsat. Dospěli jsme i k ilustraci toho, jak je v rámci vědeckého poznání nutné v kontrastu k naivní přirozené typizaci přistoupit k obezřetnému vytváření „konstruktů druhého řádu“ a systematickému nahrazování subjektivních souvislostí smyslu, které jsou vnějšímu pozorovateli nepřístupné, souvislostmi objektivními, jež se stávají názornými v souvislosti s faktickým průběhem jednání. Reálný aktér se tak ovšem ve společenskovědních modelech stává pouhou loutkou v rukou vědce, která musí být pro jeho pohled co nejvíce transparentní. V této souvislosti jsme si vysvětlili klíčovou roli ideálního typu racionálního aktéra, který tyto požadavky velmi dobře splňuje.

Záměrné konstruování ideálních typů nejrůznějšího stupně obecnosti, která je vyjádřena zejména odlišnou mírou anonymity typických aktérů, se nám nakonec ukázalo jako nezbytný a univerzální nástroj společenskovědního poznání. Bez tohoto postupu, který, jak jsme několikrát zdůraznili, je v masivní míře implicitně přítomen už v přirozeném světě, bychom byli zcela zahlceni nevyčerpatelným bohatstvím skutečnosti, která je vždy jedinečná a nikdy se nevrací, takže nás nemůže nijak „poučit propříště“. Ideální typ je tak určitou rezignací na obsahovou plnost, která je však bohatě vyvážena jeho praktickou a vědeckou vypovídací hodnotou. Schütz si pouze aproximativní platnost lidských poznatků ve vztahu k reálnému světu velmi dobře uvědomuje a poněkud lakonicky konstatuje nezrušitelnou diferenci mezi světem, jaký je ve své dynamice jako

celek nezachytitelný, a rozumem, který odkázán manipulaci s relativně strnulými pojmy klopýtá se svými deskriptivními snahami vždy až v závěsu.

V poslední podkapitole se nám ukázala i afinita schützovského myšlení k některým ekonomickým přístupům, konkrétně k Rakouské ekonomické škole reprezentované v našem kontextu Ludwigem von Misesem. V dialogu s Misesem se Schütz snažil především o obhájení své reinterpretace Weberovy myšlenky ideálních typů a vyložil možnosti a meze jejího uplatnění na půdě ekonomie, která si (zpravidla v jistém protikladu k historii) nárokuje mezi společenskými vědami zvláštní postavení na základě své větší přesnosti a přísnosti. Schütz ukazuje, že ani takový ambiciózní nárok nemusí nutně být s jeho představou metodologického universalismu na societální půdě, který se zakládá na Husserlově radikálním a obecně platném požadavku věcné blízkosti, v rozporu. Nakolik se Schützův program prosadil, či spíše neprosadil, lze i dnes ve společenskovědním prostředí pozorovat.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

5. Weber a Schütz o lidském jednání

Tato závěrečná kapitola se zabývá lidským jednáním – konkrétně jeho racionalitou resp. iracionalitou a možnostmi jeho vědeckého uchopení. Chceme zkoumat v intencích rozumějící sociologie, kterou Max Weber založil a Alfred Schütz rozvinul, nakolik a za jakých podmínek lze lidské jednání označit za racionální a co si lze vůbec představit pod iracionálními formami jednání. Vycházet budeme především z Weberovy statě *Základní sociologické pojmy* (in: Weber, 2009; Weber, 2002), která reprezentuje ve zralé podobě jeho metodologické myšlení, a ze Schützova již mnohokrát zmíněného opus magnum *Der sinnhafte Aufbau* (Schütz, 1974), které představuje zásadní rozvinutí a modifikaci Weberových tezí, jež ponechávají mnohé otázky nevyjasněné a opomíjejí v otázce jednání některé zásadně důležité distinkce související především s jeho časovou konstitucí na půdě individuálního vědomí a s otázkou intersubjektivity.

Rozdíl mezi oběma mysliteli je především ten, že Weber se vždy již pohybuje na půdě vědeckého výkladu světa, aniž by zkoumal genezi vědecké zkušenosti, která se odehrává na půdě individuálního vědomí a je určitou modifikací zkušenosti přirozené. Schütz se snaží projít postupně všechny kroky, kterými se k vědeckému uchopení světa dospívá a cestou usiluje o projasnění mnoha temných míst Weberovy koncepce. To vede nakonec i k poněkud jinému kontextu, ve kterém u obou myslitelů vystupuje **(i)racionalita jednání**.

5.1. Co je jednání?

Na prvním místě je třeba vymezit samotné **jednání** (*Handeln*) v diferenci k „pouhému“ **chování** (*Verhalten*). Max Weber jednání vymezuje s pomocí pojmu smyslu: jednání je vždycky jednáním jedince, liší se od (reaktivního) chování přítomností subjektivního smyslu – to znamená, že sám jednající chápe svoji aktivitu jako smysluplně zaměřenou. Tato „cílenost“ jako určující složka jednání vede u Webera do značné míry ke ztotožnění smyslu a motivu jednání,[92] přičemž je navíc kladeno rovnítko mezi smysluplnost a srozumitelnost. To je sice, jak ještě uvidíme, do jisté míry oprávněná identifikace, ale její také ukazuje Weberovu tendenci přeskakovat bez bližší analýzy od subjektivního

[92] „‘Motiv‘ je souvislost smyslu, jež se samotnému jednajícímu nebo pozorovateli jeví jako ‚důvod‘ chování, které má smysl.“ (WEBER, 2009, S.141)

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

smyslu k „vnějšímu“ rozumění z hlediska pozorovatele, což vede k řadě obtíží zejména v souvislosti s analýzou racionality. Přesnou hranici mezi jednáním a chováním je podle Webera velmi obtížné určit. Četné jsou totiž mezní typy jednání, kde je přechod zcela plynulý. Sem náleží podle Webera zejména jednání tradiční (habituální), které je opakováním navyklých úkonů často bez explicitní reflexe jejich struktury prostředek-cíl, a jednání afektivní (zejm. emocionální), které se váže k uspokojení bezprostředního popudu opět bez promyšlení širších konsekvencí (Weber říká, že účelem takového jednání je jednání samo, viz níže). Weber poukazuje i na to, že v kontextu jednoho jednání mohou být navíc srozumitelné a nesrozumitelné elementy promíšeny. (Weber, 2002, s. 2) Jak ještě uvidíme, srozumitelnost velmi úzce koreluje s racionalitou jednání ve vztahu prostředek-účel. Hraniční typy jednání se vyznačují v tomto směru nejasností a spletitostí, kdy jednající nemá zřetelnou představu o struktuře prostředků a cílů. Tradiční jednání stojí podle Webera blízko tomuto biologickému dědictví říše zvířat a právě v důsledku toho se dá vysvětlit (rozumějícím způsobem) jen značně omezeně a útržkovitě. Stejný případ platí i pro jednání afektivní.

Weberovo funkční ztotožnění smyslu a motivu je pro Schütze nedůsledností[93] způsobenou zanedbáním složitých průběhů vědomí aktéra, které jsou v této otázce rozhodující. Weber, jak uvidíme níže, tápe všude tam, kde se dostává do hry problém výběru mezi perspektivou jednajícího a pozorovatele, což se eminentně týká právě posuzování účelové racionality jednání. Pojem smysl je podle Schütze třeba využít v modifikovaném významu - smysl z hlediska husserlovské fenomenologie není něčím, co by se pojilo pouze s jednáním a nikoli s chováním, ani něčím, o čem by se dalo říkat v pravém smyslu, že se k jednání/chování „pojí“. Smysl na půdě vědomí vzniká reflexivním přivrácením pozornosti k prožitku – tento „obrácený pohled“ konstituuje prožitek jako smysluplný, fixuje ho v proudu života vědomí jako něco, co je uchopitelné samo v sobě jako nějaká „jednota“.[94] Samo aktuální prožívání podle Schütze nikdy smysluplné není, o smyslu lze hovořit pouze na půdě uchopujícího myšlení, které vyzdvihuje (a konstituuje) určitou jednotu v nepřetržitém proudu prožitků. Schütz hovoří o tom, že problém smyslu je ryze problémem časovým (Schütz, 1974, s. 20). Řeč o „spojování“ smyslu s prožitkem je značně zavádějící proto, že jakmile prožitek nějak

[93] Konkrétně se jedná o ztotožnění s motivem „aby“ (*Um-zu-Motiv*), který se, jak už jsme si ukázali, zakládá na fantazijní představě stavu světa, který má být jednáním dosažen.

[94] Schutz hovoří o „*wohlunterschiedenes Erlebnis*“ („dobře rozlišený prožitek“; Schütz, 1974, s. 69).

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

uchopujeme (myslíme ho), je nutně vždy již smysluplný, protože smysl není něčím, co by se dalo „připojovat“ či „odpojovat“ od nějaké nezávisle existující „jednotky“, ale vzniká zároveň s touto jednotkou přivrácením pozornosti.[95] Dá se tedy říci, že smysl je imanentní aktu, zatímco motiv ho vždy transcenduje směrem k jednotám vyššího řádu (souvislostem smyslu). V posledku je i chování do té míry, do jaké ho uchopujeme, dokonale smysluplné – výbuch hněvu je smysluplnou reakcí na urážku, mrknutí oka je smysluplnou reakcí na smítko prachu – a dokonce motivované, byť pouze motivem „protože“ (*Weil-Motiv*).

Tento spíše terminologický posun nabývá významného věcného rozměru až dále: Chování a jednání musí totiž být vymezeno poněkud odlišným způsobem, který explicitně zohledňuje původ analyzovaných jevů v toku vnitřního časového vědomí. Chování definuje Schütz jako neplánovanou aktivitu. Chování je produktem spontánní aktivity vědomí v tom smyslu, že na něj lze zaměřit pozornost pouze retrospektivně, tedy po tom, co se již samo od sebe v proudu vědomí vynořilo. Jednání se chování liší v tom ohledu, že je plánované. Je tedy zaměřené na nějaký předem představovaný cíl. S tím souvisí kritika toho, že Weber zcela zanedbal diferenci **jednání jako průběhu** (*Handeln*, *actio*) a **jednání jako dokonaného „činu“** (*Handlung*, *actum*). Jednání coby průběh se tedy vyznačuje tím, že probíhá na základě fantazijní představy jednání dokonaného – jednáním budujeme svět tak, aby budoucnost získala podobu, kterou jsme si naplánovali. Bližší analýza, která je značně komplikovaná, by byla nad rámec našeho zdejšího snažení[96] – podstatné je zejména to, že chování tato dimenze předrozvrženosti chybí.

Při řádném rozlišení *Handeln* a *Handlung* se stává zřejmou zásadní potíž s interpretací jednání, kterou Weber nezohlednil – tou je nemožnost určit nějakou „jednotku“ jednání, určit, kdy konkrétní jednání začíná a končí. Tato nemožnost je zvlášť zjevná v případě vnějšího pozorovatele, který nemá přístup k plánu obsaženému v mysli jednajícího a musí postupovat při výkladu na základě toho, jak chápe „problémovou situaci“, protože nezná „rozpětí jednání“.[97] To je zvlášť důležité ve vědě. Navíc interpretace horizontu jednání není stabilní ani v mysli samotného aktéra – mění se vždy s ohledem

[95] „(…) smysl, který je domněle spojen s jednáním, není nic jiného než ‚Jak‘ tohoto přivrácení k vlastnímu prožitku…“ (Schütz, 1974, s. 54)

[96] Zajímavý je z ní například rozbor rozhodování mezi různými alternativami (srov. Schütz, 1974, §11; *Choosing among Projects of Action* in: Schütz, 1962, s. 67-96).

[97] Zvnějšku se těžko posuzuje, jestli někdo jen „zatlouká hřebík“ nebo „staví stodolu“.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

na momentální zde a nyní. Obecně má jednání horizontkou strukturu stejně jako celý přirozený svět – konečným horizontem veškerého jednání je životní plán a tedy rozvrhování ve vztahu ke smrti.

U Schütze se při této analýze otevírá i téma, které je pro naši problematiku klíčové. Vzhledem k tomu, že bezprostřední život vědomí není zcela vyčerpatelný tím, co lze reflexivně uchopit, rozevírá se určitá trhlina mezi tím, co je žito, a tím, co je (či může být) myšleno. Myšlení totiž svým uchopováním vždy zastavuje a znehybňuje, takže je svým způsobem protikladné vůči volnému plynutí spontánní aktivity vědomí. **Hranice myšlení** je také hranicí toho, co lze racionalizovat, tedy hranicí hájemství vědy.

Zpět k jednání: Weber rozlišuje čtyři jeho základní kategorie, které nám poslouží i jako odrazový můstek při přechodu k problematice racionality. Ve všech případech se jedná o čisté typy, které se v realitě vyskytují pouze zřídka. (Weber, 2002, s. 12-13)

1. **Jednání účelově-racionální** – jednání směřuje skrze odhad chování předmětů a lidí ve vnějším světě k nějakému cíli (účelu), který je samotnému jednání vnější. Toto směřování se odehrává na základě reflexe a plánování. Komponentou je zvažování alternativ, volba mezi nimi.
2. **Jednání hodnotově-racionální** – účel jednání je imanentní jednání samotnému, tedy jednání se naplňuje sebou samým bez ohledu na důsledky. Motivem jednajícího je naplnění nějaké hodnoty (náboženské, etické…). Jako filosofickou ilustraci můžeme v tomto smyslu uvést Kantovu etiku, v níž jednání podle kategorického imperativu také nesměřuje k nějakým vnějším „dobrům“, ale je hodnotné samo v sobě. „Hodnotová racionalita je ale z hlediska účelové racionality vždy iracionální…“ (Weber, 2009, s. 155)
3. **Afektivní jednání** – stejně jako jednání hodnotově-racionálního je účel jednání obsažen v něm samotném. Zde se ovšem nejedná se o *„důsledně“* plánovitou orientaci na směrnice jednání, které by byly nějak reflektovány: afektivní jednání se orientuje na aktuální prožitek, ukojení (pomsty, chtíče atp.). Ve spojitosti s afektivním jednáním hovoří Weber také o možnosti sublimace – „afektivně podmíněné jednání postupuje jako vědomé uvolnění citové situace: většinou (ale ne vždy) se pak toto jednání nachází na cestě ke své ‚hodnotové racionalizaci‘ anebo k jednání účelovému.“ (Weber, 2009, s. 154)

4. **Tradiční jednání** je jednáním habituálním, vykonávaným ze zvyku. Tradiční jednání kolísá mezi pouhým reagováním, u něhož se smysl takřka vytrácí, a vědomou legitimizace tradičních postupů, která se blíží jednání hodnotově-racionálnímu.

5.2. Co je racionální jednání?

Pro Webera je vzorem racionálního jednání **účelová racionalita** popsaná výše. Racionální aktér váží různé alternativy a volí prostředky, které ho co nejefektivněji dovedou k cíli, který jeho jednání motivuje. U účelově racionálního jednání je cíl vždy vůči jednání transcendentní (na rozdíl od hodnotové racionality). Jak ještě uvidíme, přetrvává zde zejména (Weberem nepříliš dobře analyzovaný) problém, zda je racionalitu jednání nutné posuzovat z hlediska jednajícího či pozorovatele. Weber se přiklání spíše ke druhé variantě, jejíž volba však není dostatečně podložená. Problematiky racionality spadá u Webera do širokého rámce jeho úvah o modernitě jako procesu racionalizace, který se vyznačuje vytlačováním všeho „iracionálního“ (v podobě tradic, hodnot…) a maximalizací výkonové efektivity ve vztahu prostředek-cíl, což lze sledovat v kapitalistickém způsobu produkce, byrokratizaci i právním formalismu.

Schütz v otázce racionality hovoří poněkud vágně o tom, že racionální je takový aktér, který má jasnou představu nejen o svém cíli, ale také o všech prostředcích, které na cestě k němu bude nutno využít – ví, co chce, a ví, jak toho chce dosáhnout. Je zjevné, že tato představa racionality bere jako měřítko samotného aktéra, což považuji za posun od weberovského k misesovskému chápání jednání jako účelné aktivity. Schütz si však velmi dobře uvědomuje potíž, s jakou se nutně setká snaha o prokázání racionality aktéra „zvnějšku“ jeho mysli a v podstatě nesplnitelných nároků na skutečně *jasnou* předběžnou představu o jednání - proto je pro něho racionalita mnohem spíše než jevem přirozeného světa konstruktem vědeckého zkoumání, určitým prizmatem, kterým se vědec dívá na společenskou realitu, jež se podle velikosti měřítka více či méně vzpírá. „Ve svém *přesném* významu je racionalita kategorií vědeckého pozorování sociálního světa a nikoli kategorií mysli aktéra uvnitř sociálního světa.” (Schütz, 1996, s. 7)

Nejprve tedy k Weberovi. Abychom se dostali studovanému problému racionálního jednání „na kůži“, je nutné nastínit Weberův popis **metody „rozumění“**, přestože to s sebou nese zapletení do celého klubka dalších problémů: Cílem výkladu rozumějící sociologie, má-li dostát svému úkolu jako

věda, je dosáhnout **evidence** – to znamená evidentního uchopení subjektivního smyslu jednání, evidentního rozumění. Tato evidence může být podle Webera získána jednak *racionálně*, pomocí bezprostředního intelektuálního uchopení smyslu, jednak emocionálním (vciťujícím se) *spoluprožitím*. Pod první hlavičku spadá uchopování matematické[98] či logické[99] souvislosti a účelově-racionálního jednání pohybujícího se v oblasti „efektivního" využívání prostředků k dosažení zvolených cílů.[100] (Weber, 2002, s. 2)

Již zde je patrné, že archetypem racionálního jednání je účelová racionalita, tedy to, že aktér používá prostředky, které jsou přiměřené zamýšleným cílům. Takové racionální jednání lze také s racionální evidencí uchopit ze strany pozorovatele. Weber zde ovšem nutně musí narazit na onen základní problém, zda se racionalita posuzuje z hlediska pozorovaného (samotného aktéra), nebo pozorovatele, který vykládá jednání ze svojí perspektivy, na základě svojí vlastní zkušenosti a z ní také posuzuje možnosti racionálního výkladu. Ve starších textech se Weber drží názoru, že účelovou racionalitu jednání lze posuzovat objektivně, přičemž měřítkem této „objektivní" racionality je vědecké poznání – jednat racionálně znamená jednat v souladu s aktuálními poznatky vědy v dané oblasti. Na druhé straně se pak odlišuje „subjektivně" racionální jednání, které je racionální v kontextu rozumění konkrétního aktéra. (Weber, 2009, s. 95)[101] Později Weber výslovné rozlišení mezi objektivní a subjektivní racionalitou neuvádí, ale problém zůstává značně temný a z kontextu je patrné, že Weber pozici své původní dichotomie zcela neopustil.

Veškeré jednání nelze uchopit racionálním vhledem - když do jednání aktéra vstupuje silná hodnotová, nebo emocionální složka, která zapříčiňuje selhání intelektuálního uchopení (např. u náboženského, nebo estetického prožitku) musíme si vypomáhat vcítěním, které se již vyznačuje nižší spolehlivostí, menší evidencí a tato podle Webera dále klesá ve vztahu k tomu, nakolik jsme schopni se ztotožnit s afektivními a hodnotovými motivacemi jednajícího. (Weber, 2002, s. 2) Z Weberova

[98] Pýthagorova věta
[99] Řešení sylogismu
[100] Úder kladiva zatlouká hřebík
[101] „… subjektivně racionální chování už není totožné s jednáním racionálně „správným", tj. s jednáním, které používá správné prostředky **objektivně, tedy podle vědeckého poznání**. O sobě znamená naopak jen to, že se subjektivní záměr plánovitě orientuje na prostředky, které jsou pro daný účel považovány za správné." (Weber, 2009, s. 95, zdůraznění P. Š.)

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

dalšího výkladu je zřejmé, že ústřední roli ve *vědeckém* uchopování světa musí hrát dosažení intelektuální evidence, která má mnohem univerzálnější charakter než schopnost vcítění. Evidence prostřednictvím vcítění tak patrně účinkuje pouze jako provizorní výpomoc tam, kde racionální uchopení není zcela možné.

„Proti tomu smyslu zůstávají cizí všechny – životné, neživotné, mimolidské, lidské – procesy nebo přináležitosti, které postrádají *míněný* obsah smyslu, pokud se v jednání *ne*dostávají do vztahu ‚prostředku' a ‚účelu', nýbrž tvoří jen jeho podnět, jeho podporu nebo zábranu." (Weber, 2009, s. 137) Toto vyjádření poukazuje na problém uchopování smyslu na jedné straně aktérem a na druhé pozorovatelem. Weber v podstatě tvrdí, že i tam, kde v mysli aktéra chybí míněný smysl jednání, lze jednání jako smysluplné vykládat z hlediska pozorovatele, pokud se odehrává ve struktuře prostředek-cíl.[102] Je zřejmé, že Weber začíná svoji analýzu už na půdě vědecké reflexe světa a všechno, co říká, říká z pozice vědeckého pozorovatele. Právě v důsledku toho ovšem nedokáže adekvátně uchopit problematiku smyslu a problém pozorovatele a pozorovaného – nemá dostatečně vyjasněnou konstituci rozumění na půdě přirozeného světa, který je v jeho analýzách vždy již překročen. Weber svojí metodologií v podstatě nesleduje otázku, jak učinit naše přirozené poznání vědeckým, ale jak vědecké poznání projasnit a učinit ještě vědečtějším. Teprve u Schütze se ukazuje zásadní důležitost východiska z vnitřku individuálního vědomí a postup přes půdu bezprostředně daného žitého světa a bezprostředně spoluprožívaného druhého až k vědecké metodě, která spočívá na specifické modifikaci přirozeného postoje. Bez projasnění přirozeně naivního přístupu ke světu nemůže být správně teoreticky uchopen ani postoj vědecký, což je past, do které spadl i Max Weber.

Pro Schütze je původní formou rozumění mnohem spíše spoluprožívání. Na půdě přirozeného světa se s druhým nesetkáváme nejdříve v rozumové reflexi, ale v bezprostředním sladění našich proudů vědomí. Spolu se vztahujeme ke společnému světu, spolu stárneme, říká Schütz, když popisuje primární vztah ke druhému. S rostoucí anonymitou druhého, který může v mnoha strukturách přirozeného světa vystupovat pouze jako typizovaný „stín" (personální ideální typ), klesá naše schopnost spoluprožívání a postupně převažuje uchopování racionální (nikdo se nevciťuje do pošťáka, když jde o doručení dopisu – personální ideální typ je brán mnohem spíše jako společenská

[102] Uchopitelné opět na základě výše definovaných pojmů subjektivní a objektivní racionality.

funkce). Zejména na půdě vědy má tato metoda exkluzivní platnost, přestože zde vědec podle Schütze neuskutečňuje vhled do mysli skutečných lidí, ale mnohem spíše konstruuje homunkuly sloužící jako loutky v jeho modelech a všechen smysl a motivy jim „implantuje“, přičemž je ovšem třeba splnit přísná kriteria ohledně konzistence a „adekvátnosti“, jak uvidíme dále.

Vraťme se ale na okamžik ještě k Weberově analýze rozumění, která nám tuto problematiku ukáže v ostřejším světle. **Rozumění** dělí Weber na 1) **aktuální** a 2) **vysvětlující** (resp. rozumění dle motivace). Oba způsoby rozumění se mohou vztahovat jak na racionální (logicko-matematické, prostředek-účel) jednání uchopované aktuálně, tak na iracionální (afektivně podmíněné) jednání uchopované spoluprožíváním. Rozdíl mezi oběma druhy rozumění je v podstatě pouze v šíři horizontu, který naše rozumění zahrnuje – u vysvětlujícího rozumění se totiž nejedná pouze o smysl jednotlivého aktuálního jednání, ale o širší ***souvislost smyslu*** zahrnující i kulturní či biografický (atp.) kontext. (Weber, 2002, s. 4)

Schütz upozorňuje na to, že Weberem provedené rozlišení je spíše iluzorního charakteru. Vzhledem k tomu, že jednotlivá jednání (ve smyslu *actum*) lze od sebe odlišit pouze na základě znalosti rozvrhu (plánu) obsaženého v mysli jednajícího, který je pro pozorovatele v posledku nedostupný (a to ještě se značnými potížemi výše naznačenými), nelze ostře odlišit ani aktuální a vysvětlující rozumění. Obojí se zakládá na syntéze průběhů vědomí a u obou je třeba z tohoto důvodu hovořit o „souvislosti smyslu“, nikoli o smyslu v singuláru. Souvislost smyslu může být podle Schütze objektivní nebo subjektivní podle toho, zda sledujeme pouze faktické vnější projevy jednajícího (v případě objektivní souvislosti smyslu), nebo zda se snažíme proniknout na úroveň subjektivních průběhů jeho vědomí, které „vnější“ jednání způsobují. Je zřejmé, že objektivní souvislost smyslu lze popisovat snáze a s menším rizikem omylu, v rámci řady společenskovědních problémů si s ní však bohužel nevystačíme. Za pozornost stojí, že její uplatnění je odvislé od míry anonymity zkoumaného aktéra – je-li aktérem jeden a každý (*das Man* – „veřejný anonym“), jako v případě abstraktních zákonitostí ekonomie, analýza se u objektivní souvislosti smyslu zastavuje a subjektivní nebere vůbec v úvahu.

Ale zpět k aktuálnímu a vysvětlujícímu rozumění: Pokud lze mezi oběma způsoby provést nějaké rozlišení, jedná se podle Schütze o to, že aktuální porozumění je především bezprostředním,

předpredikativním porozuměním na půdě přirozeného světa, kdežto vysvětlující porozumění (porozumění v širších souvislostech) je vždy predikativní a je doménou anonymní typizace a vědy. Takže zatímco dochází uplatnění v přímém spoluprožívání, „stárnutí spolu“, druhé je podmíněno odstupem a reflexí, která umožňuje zařazení do širších zkušenostních a vědeckých schémat.

5.3. Jaká je úloha racionality ve vědě?

Oba námi sledovaní autoři se shodují na tom, že ať už je jednání v přirozeném světě racionální či iracionální, vědecký výklad se racionality vzdát nemůže. Nejde v něm o to, že by docházelo k pozitivnímu hodnotícímu vynášení účelové racionality oproti jiným typům jednání, nebo ke snaze vtěsnat iracionálno do připravených kategorií a tím ho „zracionalizovat“, ale o prosazení striktních racionalistických kriterií regulujících metodický postup vědy samotné. Do zmatku a neurčitosti sociálního světa má vědecký výklad vnést řád a světlo, které umožní orientaci v jeho spletitých a temných zákrutech[103] – ovšem za cenu abstrakce a redukce, která zabrání tomu, aby bylo kdy dosaženo dokonalé shody mezi vědeckým pojetím světa a světem samým. Proto jsou tedy nástrojem vědy ideální konstrukty, ideální typy. Postup za pomoci typizace není specifický pouze pro společenskovědní disciplíny, ale využívá se i ve vědách přírodních (odchylky od abstraktního pravidla jsou označovány jako chyby v měření atp.). Výhodou přírodních věd je zejména to, že se nepotýkají s naivně „předinterpretovaným“ materiálem. „… problém společenské vědy (…) spočívá v tom, že i jí je sociální svět předem dán, a sice právě ten stejný svět, ve kterém žijeme, přičemž ale společenská věda získává z tohoto stejného substrátu zkušenosti jiným způsobem, tyto své zkušenosti pořádá na základě jiných souvislostí smyslu a zpracovává je jinak, než ti, kteří žijí v sociálním světě [získávají, pořádají a zpracovávají] ty svoje.“ (Schütz, 1974, s. 313, vsuvka P. Š.)

Ad Weber: Sociologie buduje a využívá abstraktní typy jako své pojmy při usilování o uchopení obecných zákonitostí. Poznání jevu probíhá pomocí zařazení pod pojmy, kterým se tento jev blíží. Jev se ovšem nikdy nevyčerpává ve své celosti. Typy představují ideální situaci, kdy by se jednalo čistě účelově racionálně (bez afektů, tradic, či chyb). Jednání se tedy dá podle Webera skutečně adekvátně porozumět jen do té míry, do jaké je účelově racionální. Tím mohou ideální typy podle Webera

[103] „Všechno vědecké souzení má za cíl poznat svět v maximu explicitní jasnosti a zřetelnosti.“ (Schütz, 1974, s. 315)

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

rovněž pomoci uchopit, nakolik velká byla odchylka od tohoto ideálu, což mimo jiné znamená, že sociologie se nevzdává ani snahy popisovat iracionální jevy (mystické, afektivní atp.). (Weber, 2002, s. 10) Skutečné jednání zpravidla neprobíhá s plným vědomím míněného smyslu, ale spíše na základě nejasného pocitu, navykle či pudově. „Skutečně efektivní, tzn. úplně vědomé a jasné, svým smyslem určené jednání je v realitě vždy jen mezním případem." (Weber, 2009, s. 151) Při vědecké konstrukci ideálních typů jsou iracionální složky (afekty, chyby) brány jako odchylky, které vystupují z rámce typu – typ je čistě účelově-racionální konstrukt. Potud lze brát rozumějící sociologii jako „racionalistickou". (Weber, 2002, s. 2-3)

Pro dvě stránky konstrukce ideálního typu určuje Weber dva **postuláty adekvátnosti**, které jsou později velmi důležité i pro Schütze – adekvátní musí být uchopení smyslu i kauzální vysvětlení, jak jsme již viděli výše. Kauzální vysvětlení se podle Webera rovná zjištění *šance (pravděpodobnosti)*, že dva průběhy na sebe empiricky navazují. Správný výklad v sobě zahrnuje faktické kauzální vysvětlení i správné porozumění smyslu – jednání se jeví adekvátní smyslu a je zjistitelně kauzálně adekvátní. Při absenci adekvátního výkladu smyslu chybí porozumění a musíme si vystačit s „fyzikální" statistikou. Teprve pokud výklad uspěje, vzniká prostor pro práci rozumějící sociologie. (Weber, 2002, s. 5)

Schütz své názory na racionalitu předkládá především v článku *The Problem of Rationality in the Social World* (*Problém racionality v sociálním světě*; in: Schütz, 1964), kde vyjadřuje přesvědčení, pojem racionálního jednání je nezbytnou pomůckou teoretického pozorování a interpretace, ale skutečné jednání na půdě přirozeného světa jako racionální označit nelze přinejmenším potud, pokud si pod pojmem „racionální" představujeme to, co bylo vyjádřeno výše Weberovou objektivní racionalitou a Parsonsovou definicí racionálního jednání: „Jednání je racionální potud, pokud sleduje cíle dosažitelné v podmínkách dané situace a to pomocí prostředků, které jsou mezi prostředky pro jednajícího dosažitelnými s ohledem na cíl nejvhodnější z důvodů srozumitelných a verifikovatelných prostřednictvím pozitivní empirické vědy." (Parsons, 1937, s. 58)

Každodenní život se odehrává zejména v přímém střetávání s druhými i v netematizovaných implicitních typizacích a rutinních operacích, ve sférách intimity a anonymity, které se vztahují ke každé osobě jakožto centru „jejího" sociálního světa. Typizace, které v největší míře používáme tam, kde jsou pro nás ostatní aktéři sociálního vztahu anonymní, je tím, co se nejvíce blíží *racionalizaci* ve

weberovském smyslu. „Tento termín značí transformaci nekontrolovatelného a nesrozumitelného světa v pořádek, kterému můžeme rozumět a tedy jej ovládat a v jehož rámci se stane možnou predikce.“ (Schütz, 1964, s. 71) I při této činnosti jsme však vedeni svými praktickými zájmy, které se ohlížejí především na dostatečnou spolehlivost a dostatečnou jasnost v rámci každodenního jednání a nikoli na konzistenci a ověřitelnost ve vědeckém smyslu.[104] Tuto funkční zásobu vědění nazývá Schütz **„cook-book knowledge“**, protože stejně jako kuchařka nabízí vcelku spolehlivé cesty k vcelku přijatelným výsledkům a nesoustředí se na nalezení nejlepších cest k nejlepším výsledkům, které by si vyžádalo mnoho námahy a nepříjemných omylů.

Vědecký postoj ke světu se od přirozeně naivního liší podle Schütze primárně tím, že není postojem praktickým, ale ryze kognitivním. „To znamená, že v něm nejednáme s plnou zodpovědností za následky, ale spíše rozjímáme se stejnou lhostejnou vyrovnaností, s jakou fyzici rozjímají o svých experimentech.“ (Schütz, 1964, s. 69) Vědeckým postojem, pokud vyřadíme chápání vědy jako sociální instituce, společenství vědců, a soustředíme se pouze na „jádrovou činnost“, je bytostně pouze postoj osamělého nezaujatého pozorovatele. Ten musí uzávorkovat své „přirozené“ struktury relevance, jakými jsou například dimenze intimity a anonymity, a hledět na svět optikou řešeného problému. Při této příležitosti používá pro uchopení societální reality zjednodušené obrazy, „ideální typy“ ve výše nastíněném smyslu, s jejichž pomocí mění aktéry přirozeného světa v idealizované loutky, které jsou zcela v jeho moci a pro něho zcela transparentní.[105] Model, který takto vzniká, přirovnává Schütz k Leibnizově předzjednané harmonii (*harmonia praestabilita*), kde je vědec bohem svého modelového světa, jehož struktury relevance jsou determinovány vědeckým problémem, který má být řešen.

Aby byl uplatnitelný, musí vědecký konstrukt podle Schütze splňovat některé základní podmínky – a) **postulát subjektivní interpretace** – stejně jako všechny sociální struktury se zakládají v posledku

[104] „Jasné a zřetelné zkušenosti jsou smíšeny s vágními dohady; domněnky a předsudky se kříží dobře dokázanou evidencí; motivy, prostředky, cíle, stejně jako příčiny a důsledky jsou spjaty k sobě bez jasného rozumění jejich skutečnému propojení.“ (Schütz, 1964, s. 72-73)

[105] „Loutka se nerodí, neroste ani nezemře. Nemá žádné naděje ani obavy; nezná úzkost jako hlavní motiv všech svých činů. Není svobodná v tom smyslu, že by její jednání mohlo překročit hranice, které stanovil její tvůrce, společenský vědec. (…) Nemůže jednat mimo své typické motivy, typické vztahy prostředek-cíl a mimo typickou situaci poskytnutou vědcem.“ (Schütz, 1964, s. 82)

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

na jednání individua, musí i modely v základu mít nějaký model individuální mysli, z jejíchž typizovaných obsahů (např. preferencí) se vychází; b) **postulát adekvátnosti** – typická konstrukce použitá ve vědeckém modelu musí být taková, aby byla rozumná a srozumitelná pro samotného aktéra i ostatní subjekty přirozeného světa – aby bylo možné, že vložené typické motivy jsou adekvátní motivům skutečným; c) **postulát racionality**.

Třetí postulát, který je z našeho pohledu nejdůležitější, znamená pro Schütze následující dílčí požadavky: kompatibilitu modelu s principy formální logiky, jasnost a rozlišenost všech dílčích elementů (zřejmý, plně definovaný význam užitých pojmů) a přítomnost pouze vědecky verifikovatelných předpokladů, které jsou plně kompatibilní s celkem vědeckého poznání. (Schütz, 1964, s. 85-86) Proti námitce arbitrárnosti zaštiťuje ideální typ jednak jeho zakotvenost v tradici vědeckého zkoumání, která je zdrojem prověřeného materiálu, s nímž je třeba nové poznání konfrontovat, jednak nutnost souladu se zkušeností – jak vědeckou, tak každodenní. (Schütz, 1964, s. 87-88)

To je tedy řešení, které předkládá v otázce racionality rozumějící sociologie. Věda nepostihuje bezprostředně život jako takový, ale pouze se mu snaží abstraktivně přiblížit postihnout obecné principy a zákonitosti, které nejsou bezprostředně zřejmé. Veškeré ústupky oproti žité realitě jsou u vědeckého zkoumání vyžádány tím, že pouze v rámci jednoznačně vymezených racionálních kategorií lze vést vědeckou rozpravu a budovat teoretický systém s vysokým stupněm abstrakce.

5.4. Shrnutí

V této kapitole jsme se zabývali analýzou lidského jednání. Ukázali jsme si, jak Weber řeší diferenci mezi jednáním a chováním s pomocí pojmu smyslu. Takové řešení je posléze kritizováno Alfredem Schützem, který s ním není spokojen a navrhuje hledat rozdíl mnohem spíše v plánovitosti jednotlivých aktivit. Weber navíc k výkladu přistupuje vždy již z vědecké perspektivy, aniž by vzal ohled na genezi vědeckého postoje z přirozeného světa a každodenní zkušenosti, takže mu unikají některé důležité detaily. Především nepostihuje rozdílnost již dokonaného jednání a jednání jako průběhu a je veden mylnou představou, že lze z hlediska pozorovatele vymezit nějaké „jednotky“ jednání a použít jich při výkladu. Schütz ukazuje, že takový nárok je principielně nesplnitelný a že pozorovatel musí postupovat poněkud jinou cestou.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

Přes typologii jednání jsme se dostali k tomu, že pro Weberovu koncepci je zásadně důležité zejména jednání účelově racionální, které je pro vnějšího pozorovatele nejprůhlednější. S tím jsme se dostali k tématu racionality, které se úzce pojí s Weberovým chápáním úlohy rozumějící sociologie – racionální rozumění pro něho hraje klíčovou roli zakládající v podstatě možnost vědeckého uchopení. Schütz následně ukazuje na základě fenomenologické analýzy našeho každodenního jednání, že Weberův ideál nemá v reálném životě valnou oporu (což si ostatně do značné míry uvědomuje i sám Weber). Naše každodenní „fungování“ na půdě praktického světa, které je vedené čistě praktickými ohledy se podle Schütze zakládá především na rutinně sledovaných receptech („cook-book knowledge“) a nikoli na kritické reflexi, hledání nejlepších cest a poměřování měřítkem logické či empirické konzistence. Racionalitu vymezenou jak Weberem, tak Parsonsem, na kterého se Schütz v této otázce odvolává častěji, jako užívání prostředků, které jsou objektivně (tzn. z hlediska vědy) nejvhodnější pro dosažení stanovených cílů, lze podle Schütze brát pouze jako měřítko používané vědou při vytváření jejích modelů a nikoli jako charakteristiku každodenního života reálných aktérů.

Věda je podle Schütze racionální ve dvou směrech – jednak je pro něho prototypem racionálně organizované lidské činnosti (což je méně důležitý ohled), jednak používá měřítek racionality při definici svých pojmů, při konstrukci svých modelů a hypotéz a při ohledávání konzistence s celkem vědeckého poznání. Kromě tohoto postulátu racionality stanovuje Schütz pro vědu ještě postulát subjektivní interpretace a postulát adekvátnosti, které mají zaručit, že se věda zcela neodtrhne od každodenního naivně žitého světa, který má vysvětlovat. Je třeba zdůraznit, že Schützův postoj není protivědecký ani iracionalistický, ale je spíše pokusem o „záchranu“ pojmu racionality a vymezení možností jeho právoplatného užití.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

Závěr

Závěrem snad jen poděkování trpělivému čtenáři, který prošel tato netradiční skripta až k tomuto místu. Věříme, že analýza důležitých otázek společenskovědního výzkumu provedená na dílech autorů, kteří se v dnešní době již jistě nedají počítat k hlavnímu proudu vyučovanému v rámci standardních osnov, mohla přispět k vržení nového, netradičního světla na tradiční problémy a snad i přinesla inspiraci pro vlastní přístup k vědeckému poznávání.

Řadu důležitých děl, jejichž studiem lze podstatně rozšířit okruh poznatku ve zde probíraných tématech, lze nalézt v závěrečném seznamu literatury. Některým z nich zde bohužel nemohla být věnována odpovídající pozornost – za všechny jmenujme Kuhnovu *Strukturu vědeckých revolucí* nebo práce Karla Poppera a Johna Searla, které byly zmíněny jen krajně povrchně, což zdaleka neodpovídá pozornosti, které se jim v odborných kruzích dostalo.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

Bibliografie

Arendt, Hannah. 2002. *Mezi minulostí a budoucností: Osm cvičení v politickém myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
Bacon, Francis. 1974. *Nové organon*. Praha: Svoboda.
Bauman, Zygmunt. 2002. *Tekutá modernost*. Praha: Mladá fronta.
Bernet, Rudolf; Kern, Iso a Marbach, Eduard. 2004. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. Praha: OIKOYMENH.
Carnap, Rudolf. 1968. *Problémy jazyka vědy*. Praha: Svoboda.
Creswell, John V. 1998. *Qulitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Traditions.* Thousand Oaks : SAGE Publications.
Dawkins, Richard. 2009. *Boží blud: Přináší náboženství útěchu, nebo bolest?* Praha: Academia.
Descartes, René. 1992. *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda.
———. 2010. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH.
Disman, Miroslav. 2000. *Jak se vyrábí sociologická znalost: Příručka pro uživatele*. Praha: Karolinum.
Durkheim, Émile. 1966. *Suicide: A Study in Sociology*. New York: The Free Press.
———. 2002. *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*. Praha: OIKOYMENH.
Einstein, Albert. 1961. *Jak vidím svět*. Praha: Československý spisovatel.
Feyerabend, Paul K. 2001. *Rozprava proti metodě*. Praha: Aurora.
Harrington, Austin. 2006. *Moderní sociální teorie: Základní témata a myšlenkové proudy*. Praha: Portál.
Hausman, Daniel M. 1994. *The Philosophy of Economics: An Anthology*. Cambridge University Press.
Heidegger, Martin. 2008. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH.
Hendl, Jan. 2005. *Kvalitativní výzkum: Základní metody a aplikace*. Praha: Portál.
Held, Klaus. 1985. „Einleitung“ in: *Edmund Husserl - Die phänomenologische Methode - Ausgewählte Texte I*. Stuttgart: Reclam.
Held, Klaus. 1986. „Einleitung“ in: *Edmund Husserl – Phänomenologie der Lebenswelt - Ausgewählte Texte II*. Stuttgart: Reclam.
Husserl, Edmund. 1968. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda.
———. 1996. *Krize evropských věd*. Praha: Academia.
———. 2004. *Ideje k transcendentální fenomenologii a fenomenologické filosofii*. Praha: OIKOYMENH.
Keller, Jan. 2005. *Dějiny klasické sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
Koyré, Alexandre. 2004. *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*. Praha: Vyšehrad.
Kratochvíl, Zdeněk. 2009. *Filosofie mezi mýtem a vědou: Od Homéra po Descarta*. Praha: Academia.
Kuhn, Thomas Samuel. 1997. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH.
Kundera, Milan. 1996. *Žert*. Brno: Atlantis.
Kurrild-Klitgaard, Peter. 2001. *On Rationality, Ideal Types and Economics: Alfred Schütz and the Austrian* School in: The Review of Austrian Economics. 14:2/3. s. 119-143.
———. 2003. *The Viennese Connection: Alfred Schutz and the Austrian School* in: The Quarterly Journal of Austrian Economics Vol. 6, No. 2. s. 35-67.
Lamser, Václav. 1966. *Základy sociologického výzkumu*. Praha: Svoboda.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

Loužek, Marek. 2005. *Max Weber*. Praha: Karolinum.
Lyotard, Jean-François. 1993. *O postmodernismu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR.
Marx, Karl. 1989. *Manifest komunistické strany*. Praha: SPN.
Meyer, Annette. 2008. *Von der Wahrheit zur Wahrscheinlichkeit: Die Wissenschaft vom Menschen in der schottischen und deutschen Aufklärung*. Tübingen: Niemeyer.
Mises, Ludwig. 2006. *Lidské jednání*. Praha: Liberální institut.
Mises, Ludwig. 1933. *Grundprobleme der Nationalökonomie*. Jena: Verlag von Gustav Fischer.
Natanson, Maurice. 1986. *Anonymity. A Study in the Philosophy of Alfred Schutz*. Bloomington: Indiana University Press.
Parsons, Talcott. 1937. *The Structure of Social Action*. New York.
Patočka, Jan. 1995. „Problém přirozeného světa“ in: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH.
Pavlík, Ján. 1998. *Filosofie, ekonomie a konec postmodernismu* in: Filosofie, ekonomie, věda. sv. 3, Martin Hemelík (ed.). Praha: Acta Oeconomica Pragensia. s. 75-154.
Platon. 1996. *Ústava*. Překl. František Novotný. Praha: OIKOYMENH.
Prendergast, Christopher. 1986. *Alfred Schutz and the Austrian School of Economics* in: The American Journal of Sociology. Vol. 92, No. 1 (7/1986). s. 1-26.
Scheler, Max. 2008. *Gesammelte Werke. Studienausgabe: Scheler, Max, Bd.2 : Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bonn: Bouvier Verlag.
Schütz, Alfred. 1962. *Collected Papers I.* Maurice Natanson (ed.). Den Haag: Nijhoff.
———. 1964. *Collected Papers II. Studies in Social Theory*. Arvid Brodersen (ed.). Den Haag: Nijhoff.
———. 1970. *On Phenomenology and Social Relations*. Wagner, H. R. (ed.). Chicago: The University of Chicago Press.
———. 1971. *Gesammelte Aufsätze III. Studien zur phänomenologischen Philosophie*. Ilse Schütz (ed.). Den Haag: Nijhoff.
———. 1974. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
———. 1975. *Collected Papers III.* Ilse Schütz (ed.). Den Haag: Nijhoff.
———. 1996. *Collected Papers IV.* Helmuth Wagner, George Psathas, Freed Kersten (eds.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
Schütz, Alfred a Luckmann, Thomas. 2003. *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UVK.
Searle, J. 2010. *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford University Press.
Weber, Max. 2009. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH.
Storr, Henry Vigil. 2010. *Schutz on Objectivity and Spontaneous Orders* in: Schutzian Research. Vol. 2.
Weber, Max. 2002. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Niemeyer.

Název projektu: Kvalitní vzdělání je efektivní investice do lidského kapitálu – cesta k uplatnění absolventů VŠE na trhu práce; CZ.2.17/3.1.00/32102

Apriorismus vs aposteriorismus

Ján Pavlík

Obsah

1. Proč je potřebná apologie apriorismu 167

2. Kantovská východiska apriorismu 169

3. Misesova axiomatizace apriorismu 176

4. H.-H. Hoppe: Pokus učinit Misesovu praxeologii „vodotěsnou“ 183

5. Barry Smith: Na obranu extrémního (fallibilistického) apriorismu 187

6. Karel Engliš: Apriori myšlenkových řádů přirozeného jazyka 193

7. Apriorismus a kompozitivní metoda: Böhm-Bawerkův koňský trh 200

8. Apriorismus a matematizace fungování spontánního řádu trhu 203

1. Proč je potřebná apologie apriorismu

„V souvislosti s otroctvím řekl Thomas Jefferson, že když uvažoval o tom, že existuje spravedlivý Bůh na nebesích, měl strach o svoji zemi. Nuže, v souvislosti s přehnanými nároky, které bývaly v ekonomii kladeny na sílu dedukce a apriorního usuzování – a to klasickými ekonomy, Carlem Mengerem, Lionelem Robbinsem v roce 1932…, stoupenci Franka Knighta, Ludwigem von Misesem – mám strach o reputaci svého oboru. Naštěstí je to již za námi“. Tuto pohrdavou poznámku nositele Nobelovy ceny Samuelsona adresovanou reprezentantům aprioristické metody v ekonomické vědě cituje známý a vlivný metodolog ekonomie Mark Blaug a dodává: „Ano, já pevně věřím, že je to již za námi.“[1] V pouze dvoustránkové kapitolce, kterou ve svém metodologickém kompendiu věnuje „malé skupině“ „moderních Rakušanů“, se lze navíc ještě dozvědět, že Misesova prohlášení ve prospěch radikálního apriorismu jsou tak nekompromisní, že je musíme číst, abychom jim uvěřili, dále že Misesův antiempirický podtón je veskrze cizí samotnému duchu vědy a že jeho díla o základech ekonomie jsou tak idiosynkratická a dogmaticky kladená, že se „můžeme jen divit, že je vůbec někdo vzal vážně“.

Jelikož je pro mnoho humanitně orientovaných intelektuálů ekonomie pouze (nepříliš úspěšnou) empirickou vědou bohatě vyšperkovanou matematickými rovnicemi, a skutečnost, že apriorismus, koncepce „dávno mrtvých filosofů“ v ní přežívá i po svém vyloučení z hlavních proudů současné filosofie, se jim může zdát něčím velice podivným, musíme blíže ozřejmit, jaká jsou základní tvrzení ekonomického apriorismu, jež vyvolávají tak nevraživé reakce ekonomů samotných. Tak například stoupenci Ludwiga von Misese soudí, že apriorní ekonomická věda je pro oblast lidského jednání tím, čím je Eukleidova geometrie pro oblast našich pozorování – tak jako geometrie ve svém zpředmětnění do našich měřicích přístrojů vymezuje prostorovou strukturu pozorovatelné skutečnosti, vymezuje i praxeologie uspořádání těch záležitostí, které jsou možným předmětem zkušenosti v oblasti činnosti.[2] Ježto tedy apriorní ekonomie odhaluje podmínky možnosti ekonomické zkušenosti (jež jsou *eo ipso* neempirickými podmínkami, neboť to, co umožňuje zkušenost, nemůže samo být zkušeností), nejsou její jednotlivé teorémy přístupné žádnému způsobu empirické verifikace či falzifikace; tato „travestie klasické metodologie“ se u představitelů rakouské či neorakouské školy spojuje s metodologickým dualismem, který klade důraz na principiální odlišnost metod používaných v přírodních a společenských vědách (jde o známou dualitu vysvětlení-*Erklären* a rozumění-*Verstehen*) a vede k radikálnímu zamítnutí kvantifikace a matematizace jak premis, tak implikací ekonomických teorií. Antimatematismus neorakouského apriorismu není v rozporu s výše uvedenou

[1] Mark Blaug, *The Methodology of Economics*, Second Edition, Cambridge University Press, Cambridge 1992, str. 81-82.
[2] Hans-Hermann Hoppe, *Economic Science and the Austrian Method*, Ludwig von Mises Institute, Auburn, Alabama 1995, str. 82.

analogií mezi geometrií a praxeologií, neboť jeho zastánci věří, že v oblasti ryze konceptuálních dedukcí lze dosáhnout stejného, ba dokonce vyššího stupně exaktnosti, než je tomu u matematizované či matematické ekonomie; v tomto jsou následovníky Barucha Spinozy, který ve svém díle *Ethica more geometrico demonstrata* používá eukleidovskou axiomatickou metodu k výstavbě ryze konceptuální ontologie. Zamítnutí kvantifikace a matematizace, jakož i důraz, který ekonomičtí aprioristé kladou na jedinečnost a neopakovatelnost historických událostí, ovšem implikují, že ekonomická věda se v jejich pojetí programově zříká naplňování predikční funkce vědeckého poznání. Aprioristé dobře vědí, že predikce má být v duchu základního hesla Comtova pozitivismu *savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir* intelektuálním nástrojem umožňujícím mocenské ovládnutí predikovatelných procesů a jejich podřízení předem naplánovaným cílům; jako přesvědčení liberálové (liberalismus je přitom u nich nikoliv premisou, nýbrž důsledkem apriorně-deduktivního uvažování) považují proto (makro)ekonomické predikce za zbytečné, neboť jakýkoliv krátkodobý prospěch z mocenských intervencí do tržního řádu je v souladu s jejich učením vždy nevyhnutelně spojen s daleko většími ztrátami v dlouhodobé perspektivě.

Toto všechno musí nevyhnutelně iritovat standardního neoklasického ekonoma, který se v souladu se svým pozitivistickým školením domnívá, že tvrzení ekonomie jsou pouhé induktivní hypotézy a že jeho úkol spočívá ve výstavbě testovatelných matematických modelů, mezi nimiž probíhá selekce na základě jejich relativní predikční síly; pokud by měl akceptovat závěry ekonomického apriorismu, musel by si přiznat, že veškerá jeho profesní aktivita je nesmyslná a zbytečná – a musel by také opustit mentalitu sociálního inženýrství, která je pozitivistickému postoji inherentní.[3]

Pozitivistický přístup k ekonomické skutečnosti navíc implikuje, že podobně jako přírodní vědy, které pronikají do stále hlubších vrstev materiální reality, má i ekonomická věda před sebou neomezené perspektivy dalšího rozvoje. Aprioristické odhalování formálních struktur lidské činnosti se naproti tomu nemůže rozvíjet „do hloubky“, neboť poznatky týkající se účelové činnosti člověka jsou evidentní, vylučující jakoukoli pochybnost. a tudíž dalším poznáním nekorigovatelné; také rozsah těchto poznatků je omezený a uzavřený, poněvadž lidská činnost co do své formy není nevyčerpatelným nekonečnem. Jednodušeji řečeno, neorakouský apriorismus v pojetí některých svých reprezentantů více či méně zřetelně proklamuje, že vše podstatné v ekonomické vědě již bylo

[3] Avšak i taková „obrácení na správnou víru“ se dějí. Jako doklad může být uveden sám výše citovaný Mark Blaug, který v jednom ze svých pozdějších děl vyjádřil svou konverzi následovně: „Došel jsem pomalu a s maximální nechutí k názoru, že rakouská škola má pravdu a my všichni jsme se mýlili.“ (*Appraising Economic Theories*, Edward Elgar 1991, cit. in: Josef Šíma, „Rozvíjející se rakouská tradice: od metodologického individualismu k hodnocení hospodářských politik“ in: *Rakouská škola a její význam pro současnost: pohled na trh jako proces*, 7. seminář České společnosti ekonomické (řada „Ekonomické teorie a česká ekonomika“), 21. ledna 1999.

vyřčeno v Misesově díle *Human Action* a ještě v několika dalších knihách. To je pro většinu ambiciózních ekonomických teoretiků stěží přijatelné; inklinují tudíž k pozitivismu, který sice nedává perspektivu poznání podstaty, avšak poskytuje místo toho lákavou náhražku v podobě naděje na objevení nových, matematicky formulovaných, a proto i přes svou induktivní povahu jaksi přece jen „věčných pravd". Na straně Misesových stoupenců zase finitistický charakter apriorismu evokuje někdy poměrně silné tendence nahradit kritickou analýzu Mistrova díla něčím, co lze jen stěží neoznačit jako hagiografii.

Apologie apriorismu předpokládá tudíž nejen vyvrácení běžných dezinterpretací pojmu *a priori* a jeho hlubší objasnění, nýbrž i vyvrácení některých závažných omylů a zjednodušení, které znehodnocují jinak velice koherentní misesovskou koncepci. Hlavním úkolem zde ovšem bude pokusit se zodpovědět otázku po podmínkách možnosti samotného apriorního poznání, což byla také fundamentální otázka i pro zakladatele moderního apriorismu Immanuela Kanta.

2. Kantovská východiska apriorismu

Nejčastějším omylem, který se vyskytuje v souvislosti s apriorismem, je vulgární představa, že apriorní poznatky jsou něčím na způsob vrozených idejí, které jsou v naší mysli přítomné jako hotové útvary ještě dřív, než dojde k aktům smyslového vnímání.[4] Tato dezinterpretace byla sice samotným Kantem i mnoha novokantovci nesčíslněkrát vyvrácena, musí se však v každém pojednání o apriorismu vyvracet vždy znovu. Věci se tedy mají ve skutečnosti tak, že apriorní souvztažnosti mezi obsahy mysli (ať již se jedná o obsahy vyskytující se v oblasti smyslového nazírání, citového prožívání nebo v oblasti pojmového myšlení) nalézáme – a toto nalézání má charakter objevování –teprve v rámci zkušenosti samotné, a sice jako ten její nutný formální aspekt, který každou zkušenost daného typu umožňuje a podmiňuje; je zřejmé, že poznatek o tom, co se ve zkušenosti činěné nyní ukazuje jako provždy nutná forma každé zkušenosti, nezávisí ve své platnosti na dalších zkušenostních aktech, protože v nich se (právě objevená) nutná, a v této nutnosti nadčasově identická forma zkušenosti naplňuje pouze novým obsahem; další zkušenostní akty tedy nemohou naše poznání nutných forem zkušenosti (formulované v podobě apriorních soudů týkajících se různých způsobů usouvztažnění zkušenostních obsahů) ani verifikovat, ani falzifikovat.

Poznání apriorních souvztažností tedy transcenduje časové, místní, společenské atd. podmínky, v nichž bylo učiněno – je tudíž u Kanta součástí transcendentální estetiky (zabývající se nutnými formálními souvztažnostmi mezi obsahy mysli ve sféře smyslového vnímání) nebo

[4] Tak například M. Blaug uvádí, že apriorní principy jsou „prior to experience" (standardní překlad výrazu „prior to" je „dříve než").

transcendentální logiky, resp. jiné podobné transcendentální disciplíny, jejichž úkolem je odloučit neměnné pojmově-kategoriální apriorní formy zkušeností od jejích proměnlivých obsahů.[5]

Jinak řečeno, nutné formální souvztažnosti mezi obsahy naší mysli lze v rámci transcendentálních disciplín poznat jenom tehdy, když se v naší mysli vyskytují usouvztažňované obsahy. Ony souvztažnosti nejsou v mysli preexistentně přítomné v podobě hotových, a dokonce uvědomovaných schémat, nýbrž mají charakter mentálních aktů (či aktivně se uskutečňujících funkcí, jak to formulují někteří novokantovci, např. Windelband), které vstoupí ve skutečnost pouze zároveň s obsahy, k nimž se zaměří a učiní z nich póly příslušné relace. (Z definice mentálního aktu jakožto aktu plyne, že usouvztažňující akty se v mysli nemohou vyskytovat jako ještě neuskutečněné potence, tj. předtím, než se vyskytnou obsahy, na nichž jejich usouvztažňující funkce naplňuje.)

Tato aktivní usouvztažňující činnost naší mysli však nám zůstává utajena, neboť se zjevuje a uvědomuje teprve ve svých produktech, jimiž jsou různé typy formálních vztahů sjednocující obsahy naší zkušenosti; ve svém předvědeckém i vědeckém počínání jsme ovšem primárně zaměřeni na tyto obsahy. Z toho plyne, že předtím než spolu s Kantem provedeme transcendentální reflexi – tj. předtím než se naše zaměření odvrátí od produktu směrem k aktivitě, jež jej vyprodukovala – naivně věříme, že formální vztahy mezi obsahy naší zkušenosti pocházejí z téhož zdroje jako samotné obsahy čili z vnější reality nacházející se za hranicemi naší mysli.

Abychom lépe ujasnili tuto problematiku, která je velice obtížná nejen pro nefilosofy, nýbrž i pro mnohé filosofy, kteří se pak při výkladu Kanta často omezují na pouhou reprodukci jeho tvrzení, podáme nyní elementární konstituenty jeho apriorismu v maximálně možném zjednodušení.

Klíčový charakter má zde myšlenka, že zkušenost, která je v souladu s Descartem i Kantovými empiristickými předchůdci daná pouze v imanenci lidské mysli, sestává ze dvou složek – z obsahu a z formy. „Zvenčí“ přichází pouze obsahová složka, jež má podobu smyslově daných, dále již nedělitelných prvků či atomů (jde o jednotlivé barvy, vůně, tóny atd., pro něž čeština vyvinula velmi přiléhavý termín „počitky“); počitky jsou způsobem, jímž se prostřednictvím „afekce“ čili působení na naše smyslové orgány jeví vnější realita, kterou Kant označuje termíny „věc o sobě“ (*Ding an sich*) nebo „NOUMENON“. Obsahová složka zkušenosti nezahrnuje žádné vzájemné vztahy mezi počitky; je tedy pouhou pasivní matérií bezvztahových (atomárních) psychických elementů připravenou poddat se usouvztažňování, jež nemá svůj základ v ní samotné.

Naproti tomu forma lidské zkušenosti (kterou Kant v souladu s Aristotelem chápe jako aktivní formu) sestává z abstraktně formálních vztahů, mezi něž patří časové a prostorové vztahy, jakož i vztahy vyjádřené tradičními ontologickými a modálními kategoriemi, jako jsou kvalita,

[5] Pokud ještě nedojde k tomu odloučení, tak platí, že „*nemáme vědomí myšlenkového řádu jako celku odlišeného* od ostatní zkušenosti, protože jsme jej *poznávali v souvislosti se zkušeností*“. (Karel Engliš, *Malá logika*, Melantrich 1947, str. 29.)

kvantita, substance, kauzalita, možnost atd. Tyto vztahy nevcházejí do zkušenosti obsažené v lidské mysli zvnějšku, nýbrž jejich zdrojem je samotná tato mysl, jež je aktivně vkládá do počitkové matérie; proto mají apriorní charakter.

Kantovo pojetí, v souladu s nímž počitkový obsah zkušenosti nezahrnuje žádné druhy vztahů, je dědictvím tzv. nominalismu vztahů, který vzešel z tradice britského empirismu (jehož představitel Hume např. tvrdil, že kauzální vztah není možné smyslově vnímat); nominalistické pojetí vztahů je ovšem u Kanta zobecněno a přeneseno i na časové a prostorové vztahy.

Kantovu verzi apriorismu, v níž se apriorní poznání omezuje na abstraktně-formální vztahy, které mysl samotná vkládá do zkušenosti, lze v souladu s tím označit termínem „impozicionistický apriorismus"; zásadně se liší od realistického apriorismu, jenž tvrdí, že apriorní poznání vztahů (ale také substancí atd.) je reflexí některých charakteristik skutečnosti, jež v ní existují nezávisle aktivitách naší mysli. Tato realistická verze apriorismu je známá pod jménem „reflexionistický apriorismus".[6]

Podle Kanta jsou prostorové a časové vztahy (vyjádřené predikáty typu „být vedle něčeho jiného" či „být později než něco jiného") vkládány do počitkové matérie akty našeho vnímání; jsou tudíž jeho apriorními formami. (Ve vnějším vnímání se jakožto apriorní formy uplatňují jak prostor, tak i čas, zatímco ve vnitřním vnímání se tímto způsobem uplatňuje pouze čas.) Teoretický rozum v podobě rozvažování (tj. té součásti rozumu, která se uplatňuje v poznávání zkušenostního světa) pak mezi některé „věci", (tj. komplexy počitků vyskytující se trvale vedle sebe) vkládá kategoriální vztahy, vyjádřené predikáty jako „být příčinou něčeho jiného", „být vlastností něčeho", „být možností něčeho jiného" a dalšími predikáty, odpovídajícími dvanácti kategoriím kantovského rozvažování.

Pokud se má něco, co se zjevuje v imanenci naší mysli, stát předmětem zkušenosti (tj. pokud to má být chápáno jako nezávislé na tom, že se zjevuje v imanenci té nebo oné individuální mysli), musí být zformováno či usouvztažněno některými z dvanácti kategoriemi rozvažování (které přesně to musí být, zde není potřebné uvádět). Této podmínce odpovídají jen obsahy vnějšího vnímání (tj. obsahy, do nichž toto vnímání vkládá prostorové a časové vztahy čili svou apriorní formu). Z toho plyne, že poznání týkající se předmětu naší zkušenosti, je intersubjektivně platné jen ve své kategoriálně a časoprostorově relacionální dimenzi.

Je třeba dodat, že u Kanta kromě teoretického rozumu existuje i praktický rozum; vkládá mezi původně neusouvztažněné fenomény vztahy, jež jsou vyjádřeny predikáty typu „být prostředkem k něčemu jinému", „být účelem něčeho jiného"; v této své aktivitě je praktický rozum obvykle

[6] Měli bychom mít na zřeteli, že realistický či reflexionistický apriorismus lze spojovat jak s moderním významem termínu „realismus" (jenž odkazuje k existenci strukturované hmotné reality nezávislé na naší mysli), tak s jeho původním významem, jenž pochází ze středověké filosofie a nachází své vyjádření v „idealistickém" tvrzení *universalia sunt realia.*

determinován obsahy zkušenosti a vzhledem k empirickému obsahu účelů, jež jsou pro různé pro různá individua, formuluje při popisu prostředků, nutných k jejich realizaci tzv. hypotetické imperativy („chceš-li dosáhnout toho a toho účelu, musíš jako prostředek použít to a to, resp. musíš jednak tak a tak“). Pokud je však praktický rozumu determinován autonomně, tj. pouze sám sebou, předepisuje nám usilovat o naplnění nejvyššího účelu, který jakožto apriorní je společný všem rozumným bytostem; jaký způsob naší činnosti vystupuje vůči tomuto nejvyššímu účelu v roli prostředku, je stanoveno v tzv. kategorickém imperativu. („Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla platit zároveň jako princip obecného zákonodárství, tj. aby při pokusu představit si tvé jednání jako obecně dodržovaný zákon nevznikl rozpor.“) Jelikož nejvyšším účelem lidského jednání je podle Kanta mravní jednání, které není prostředkem k žádnému jinému účelu, vyjadřuje kategorický imperativ nutnou (apriorní) podmínku jakéhokoliv mravního jednání.

V souvislostí s formálním charakterem Kantova kategorického imperativu zvlášť jasně vysvítá, že Kantův impozicionistický apriorismus je zároveň formálním apriorismem, neboť – na rozdíl od představitelů tzv. materiálního apriorismu – Kant netvrdí, že by mysl kromě různých apriorních forem vkládala do zkušenostního obsahu nějaký další obsah, který by pocházel z ní samotné (např. v podobě určitých konkrétních hodnot a cílů.)

Nyní je zapotřebí osvětlit podstatnou souvislost mezi Kantovým apriorismem a metodologií moderní přírodovědy; k tomu se nejlépe hodí následující pasáž z *Kritiky čistého rozumu*: „Když *Galilei* nechal valit po nakloněné rovině koule s tíží, kterou sám zvolil, právě tak jako když *Torricelli* nechal vzduchu nést určitou hmotnost, jejíž velikost pokládal za rovnou předem známé hmotnosti vodního sloupce, a právě tak když ještě později *Stahl* proměňoval kovy ve vápenec a ten opět v kovy tím, že jim něco odnímal a opět vracel, svitlo všem přírodovědcům. Pochopili, že rozum nahlíží jen to, co sám podle svého plánu vytváří, že musí s principy svých soudů postupovat vpřed podle neměnných zákonů a nutit přírodu, aby odpovídala na jeho otázky, a nesmí se jí jenom nechat vodit jako na vodítku. Náhodná pozorování, učiněná bez jakéhokoli předem daného plánu, spolu totiž jinak nesouvisejí v žádném nutném zákoně, který ovšem rozum hledá a vyžaduje. Rozum musí přistupovat k přírodě v jedné ruce se svými principy a jen tehdy, když se jevy s nimi shodují, mohou platit za zákony, a v druhé ruce s experimentem, který na základě těchto zákonů vymyslel. Činí tak sice proto, aby se mu od přírody dostalo poučení, avšak nikoli v roli žáka, který si nechá namluvit vše, co učitel chce, nýbrž v roli povolaného soudce, který nutí svědky, aby odpovídali na otázky, které jim předkládá. A tak dokonce i fyzika vděčí za onu tak prospěšnou revoluci ve způsobu svého myšlení pouze nápadu, že rozum má hledat v přírodě (nikoli ji přibásňovat) to, co se od ní musí učit a o čem by sám o sobě nic nevěděl, pouze v souladu s tím, co do ní sám vkládá.“[7]

[7] Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu* (*KČR*), OIKOYMENH, Praha 2001, str. 18 (BXII-XIV).

Kvůli ozřejmění, jaké typy (kategoriálních) formálních vztahů vkládají akty našeho rozvažování do jinak bezvztahové matérie počitkových obsahů, uvedeme ještě jinou pasáž z téhož Kantova díla, která zároveň objasní, co Kant rozumí pod termínem „syntetický soud *a priori*“:

„Mám-li překračovat pojem *A,* abych poznal nějaký jiný s ním spojený pojem *B,* co je to, oč se opírám a co onu syntézu umožňuje, když zde nemám onu výhodu, že bych se po něčem ohlédl na poli zkušenosti? Vezměme si větu: »Vše, co se děje, má svou příčinu.« (…) Pojem příčiny (…) leží zcela mimo onen pojem a označuje něco odlišného od toho, co se děje, není tudíž v této poslední představě vůbec obsažen. Jak tedy dospívám k tomu, abych o tom, co se vůbec děje, řekl něco od toho zcela odlišného, a abych pojem příčiny přesto poznával jako k němu náležející, a to dokonce nutně, ačkoli v onom pojmu není obsažen? Co je zde to neznámé *X*, o něž se rozvažování opírá, když se domnívá, že mimo pojem *A* nalézá predikát *B,* který je tomuto pojmu cizí, který nicméně považuje za predikát s ním spojený? Zkušenost to být nemůže, protože uvedená zásada připojuje tuto druhou představu k té první nejen s větší obecností, než jakou může opatřit zkušenost, nýbrž i s výrazem nutnosti, a tedy zcela a priori a z pouhých pojmů. Nuže na takovýchto syntetických, tj. rozšiřujících zásadách spočívá celý konečný účel našeho spekulativního poznání *a priori*…“[8]

Lze vidět, že podle Kanta akty rozvažování dávají každý děj do nutné formální souvztažnosti s jiným dějem, který má charakter příčiny prvně jmenovaného děje – neboli ustavují nutnou kauzální souvislost mezi daným dějem jakožto účinkem a jiným, zatím blíže neurčeným dějem jakožto příčinou.

Propojení mezi pojmy „děj“ a „příčina“, jež je obsahem traktovaného soudu, se nezakládá na tom, že by predikát „příčina“ byl v subjektu „děj“ skrytě obsažen a že by tedy spojení subjektu s predikátem bylo myšleno prostřednictvím identity. Z toho plyne, že podle Kanta onen soud není analytickým (neboli vysvětlujícím) soudem, který je charakteristický tím, že má sice apriorní povahu, avšak se v něm k pojmu subjektu nic nepřidává, neboť subjekt se rozborem rozčleňuje na své dílčí pojmy, které v něm již byly (i když konfúzně) myšleny.[9] Jedná se naopak o syntetický čili rozšiřující soud, který „přidává k pojmu subjektu predikát, který v něm vůbec myšlen nebyl a žádným jeho rozborem by z něj nemohl být vyvozen“. Syntéza se ovšem v tomto případě nezakládá na zkušenosti,

[8] *KČR*, str. 41 (A9, B13).

[9] Srv. *KČR*, str. 39 (A 6-7, B 10-11). Podle Kanta jsou analytické soudy sice „nanejvýš důležité a nutné, ale jen k tomu, abychom dospěli k takové zřetelnosti pojmů, jež je potřebná k bezpečné a rozšířené syntéze jakožto skutečnému novému zisku“. Lze dodat, že analytický soud explicitně vyjadřuje implicitní obsah pojmu označujícího libovolnou entitu (věc, kvantitu, vlastnost, vztah), aniž by v něm byla ona entita usouvztažňována s jinými entitami. (Příkladem takového soudu je soud „všechna tělesa jsou rozprostraněná“, který nevyjadřuje vztah těles k ničemu, co by bylo jiné, než jsou tělesa.)

neboť je naprosto nemožné, abychom si my jakožto konečné bytosti zkušenostně ověřili, že opravdu každý děj má svoji příčinu.[10]

V Kantově terminologii to znamená, že uvedený soud není tedy syntetickým soudem *a posteriori* (tj. soudem formulovaným po provedení příslušných zkušenostních aktů),[11] nýbrž syntetickým soudem *a priori*. „Oním neznámým *X*, o něž se rozvažování opírá“ při spojení subjektu a predikátu ve zmíněném soudu, je usouvztažňující (=syntetizující) mentální akt, který skrze předmětné zaměření našeho myšlení primárně není reflektován a který musí podle Kanta u všech rozumných bytostí včetně mimozemšťanů nastávat jednostejným způsobem.

Syntetické soudy *a priori* tedy vyjadřují, že každý bezvztahový počitek, resp. každý komplex bezvztahových počitků (tj. každá věc) je prostřednictvím té nebo oné kategorie nutně kladen do vztahu k jiným počitkům nebo jejich komplexům. Vzhledem k tomu, že Kant odvozuje geometrii a aritmetiku z reflexe formy našeho vnímání (tj. z „čistých“, obsahu zbavených časových a prostorových vztahů), týkají se syntetické soudy *a priori* i matematických objektů.

Jelikož soud „vše, co se děje, má svou příčinu“ spolu s ostatními podobnými zásadami čisté (=apriorní) přírodovědy je v Kantově pojetí východiskem k formulování přírodních zákonů, jsou i přírodní zákony, z nichž každý je specifickou kombinací kategoriálních vztahů zahrnutých v zásadách čisté přírodovědy, nutně platné pro každou myslící bytost, ať již žije v jakékoliv době na jakémkoliv místě. Identické fungování usouvztažňujících mentálních aktů u každé myslící bytosti[12] je tedy

---

[10] V tomto kontextu je instruktivní vymezení syntetických soudů *a priori*, které podává Hoppe: jsou to ty soudy, jejichž pravdivost může být definitivně určena, třebaže k tomu, aby to bylo možno učinit, nejsou prostředky formální logiky dostačující (jsou však samozřejmě nezbytné) a pozorování není potřebné. (H.-H. Hoppe, *ibid.*, str. 18.)

[11] V syntetických soudech *a posteriori* jsou vyjádřeny vztahy, jež jsou vkládány mezi počitky nebo jejich komplexy na bázi zakoušení jejich obsahu. Příkladem je soud „tento žlutý prášek je hořký“, v němž se významy „tento žlutý prášek“ a „hořký“ syntetizují na základě bezprostřední danosti kvalit hořkosti a bělosti (v tomto soudu se ovšem uplatňuje i formálně-kategoriální usouvztažnění v modu vztahu substance-inherence). Syntetické soudy *a posteriori* lze formulovat i na základě aktivního srovnávacího přístupu k prvkům počitkové matérie, jakož i na základě automatických asociativních mechanismů mysli atd. Vyznačují se tím, že nemají nutně intersubjektivní platnost. (Onen prášek totiž nemusí každému připadat ani jako hořký, ani jako žlutý.)

[12] Podle Kanta je nejhlubším zdrojem sjednocujícího usouvztažňování transcendentální Já, tj. sebereflexe „Já myslím“, která musí moci doprovázet každý mentální akt; pokud má tedy nějaká bytost schopnost sebereflexe – a je tedy myslící bytostí –, musí u ní usouvztažňující akty probíhat zcela nutně tímtéž způsobem jako u jiných myslících bytostí.

zárukou všeobecné a nutné platnosti přírodních zákonů – což je možné jen tím, že tyto zákony vkládá do sféry fenoménů rozum sám.

Ve XX. století došlo – zejména v dosud všeobecně převládajícím novopozitivismu – k závažné revizi pojetí vztahu mezi analytickými a syntetickými soudy, jejíž hlavním rysem je ústup od Kanta zpět ke Humovi, přesněji řečeno k ne zcela adekvátnímu rozumění Humovy filosofie, které se vžilo po její kritice Kantem.[13] Novopozitivisté považují Kantovo zdůvodnění podmínek možnosti syntetických soudů *a priori*, a sice především jeho teorii transcendentálního Já, za typickou metafyzickou doktrínu, kterou nelze verifikovat ani falzifikovat, a uznávají tudíž, že existují pouze dva druhy soudů: 1) soudy empirické (Kantovy syntetické soudy *a posteriori*) a 2) soudy analytické, které v analogii s Humovým pojetím matematiky považují za prázdné bezobsažné tautologie, jež neposkytují žádnou informaci o ničem faktickém, takže je nemůže žádná zkušenost vyvrátit.[14]

---

[13] V rámci tohoto rozumění se traduje, že Hume pokládal za zdroj veškerého poznání zkušenost, která neumožňuje formulovat nutně a obecně platné soudy (což vede k závěru, že přírodní zákon je pouhá empirická generalizace.) Výjimkou je matematické poznání, která má apriorní charakter, neboť vzniká reflektující analýzou obsahů naší mysli; tento její původ způsobuje, že nemůže být aplikována na zkušenostní realitu. Tento humovský přístup lapidárně parafrázoval A. Einstein: „Pokud se matematické teorémy vztahují na realitu, nejsou jisté; pokud jsou jisté, nevztahují se na realitu.“ Jak ale ukázal Barry Smith, u Huma lze nalézt jistý typ obecných výroků, která nevznikají na základě analýzy; jsou to výroky typu „*modř* a *zeleň* jsou si ve svém obecném vzhledu (*general appearance*) více podobné než *modř* a *šarlatová červeň*“, třebaže tyto kvality (ideje) se vyznačují dokonalou jednoduchostí, (nerozložitelností na další složky), jež znemožňuje, aby se v nich analýzou nalezl nějaký společný prvek, jenž by byl základem této podobnosti (*without having any circumstance the same*). Takovéto výroky o barvách i o dalších kvalitách jako zvuky, vůně, chutě nejsou tedy ani analytickými soudy, ani nepocházejí ze zkušenosti, nýbrž jsou podle Humových slov pravdivé ze samotné přirozenosti (*from the very nature*) příslušných kvalit-idejí, což podle Smitha znamená, že vyjadřují objektivně existující vzájemné vztahy mezi samotnými fenomény (a nikoliv snad habituality naší mysli), a že tudíž mají povahu syntetických soudů *a priori*; jsou přemostěním mezi sférou analytických a empirických soudů. Smith dále uvádí, že kdo chce učinit z Huma „otce pozitivismu“, musí mu nekorektně připisovat dualistickou metafyziku zakládající vyloučení pravdivých soudů, které nejsou ani analytické ani empirické. (B. Smith, Austrian Economics and Austrian Philosophy, in: Wolfgang Grassl and Barry Smith, eds., *Austrian Economics: Historical and Philosophical Background*, Croom Helm, London & Sydney 1986, str. 8-9.)

[14] Například A. J. Ayer říká, že „propozice je analytická, závisí-li její platnost na definicích symbolů, které obsahuje, a že je syntetická, je-li její platnost určena fakty zkušenosti.“ (Jaroslav Peregrin, Stanislav Sousedík, eds., *Co je analytický výrok*, OIKOYMENH, Praha 1995, str. 51.) Podle Branda Blansharda (*Reason and Analysis*, LaSalle, Ill.: Open Court, 1964, str. 257-8) se kromě klasického Kantova pojetí dají analytické soudy vymezit ještě

A. J. Ayer i jiní novopozitivisté ovšem připouštějí, že analytické propozice nám v jistém smyslu dávají nové poznání. Jestliže např. platí, že všichni Bretonci jsou Francouzi a všichni Francouzi zase Evropané, pak implicitní důsledek těchto dvou soudů, totiž že všichni Bretonci jsou Evropané, nám sice nepřidává nový faktuální poznatek, avšak poukazuje na konvenci, která vede naše užívání slov „jestliže“ a „všichni“,[15] a upozorňuje tak na fakta jazykového úzu, kterých bychom si jinak nebyli vědomi. Kromě toho odhalují netušené důsledky našich tvrzení a přesvědčení, například v matematice a geometrii, které jsou v novopozitivismu kladeny zcela jednoznačně jako sestávající z analytických soudů. Poincaréova zoufalá otázka, zdali můžeme připustit, že matematické teorémy, které naplňují tolik knih, „neslouží žádnému jinému účelu než oklikou říkat *A* = *A*“? se u Ayera řeší poukazem na omezenost našeho rozumu, který je (na rozdíl od nekonečného Božího intelektu) s to obsáhnout jedním pohledem jen mizivou část důsledků našich definic, z čehož plyne, že je musíme pracně dedukovat a při jejich objevení jsme dokonce překvapeni, ačkoliv jde jen o explicitní podobu toho, co již vlastně implicite víme.[16]

3. Misesova axiomatizace apriorismu

Aprioristické pojetí praxeologie, které aplikuje von Mises ve své *Human Action*, se od právě uvedeného pojetí matematiky liší v tom, že jeho axiomatickým východiskem není nějaký ryzí pojem, u

---

dalšími dvěma způsoby: 1) soud je analytický tehdy, když jeho pravdivost vyplývá výhradně z významu v něm obsažených termínů; 2) soud je analytický tehdy, když popření takového soudu zahrnuje v sobě kontradikci. U Barryho Smitha zase můžeme najít následující definici: „Propozice je analytická tehdy a jen tehdy, když je buď sama zákonem deduktivní logiky, anebo je transformovatelná v takový zákon prostřednictvím nahrazení definovaných termínů, jež obsahuje, odpovídajícími definicemi. [Barry Smith, In Defence of Extreme (Fallibilistic) Apriorism, *Journal of Libertarian Studies*, 12 (1996), str. 179-192, http://ontology.buffalo.edu/smith/articles/ROTHBARD.htm]

[15] A. J. Ayer, *ibid*. Jiní novopozitivisté soudí, že tautologická tvrzení obsažená v analytických výrocích jsou vlastně empirickými soudy o tom, které symboly jsou v daném jazyce synonymně zaměnitelné (známý příklad v angličtině: *bachelor* = *unmarried man*).

[16] A. J. Ayer, *ibid.*, str. 56-57. Proti tomu lze namítnout, že prezentují-li matematické rovnice (tautologie) rovnost výsledků dosažených prováděním různých typů matematických operací, pak – v analogii s výše uvedeným tvrzením, že analytické soudy v logice nám poskytují informace o charakteru jazykového úzu – musí platit, že ony matematické tautologie nám poskytují závažné poznatky o tom, za jakých podmínek jinak různé operace vedou ke stejnému výsledku, a tedy i o charakteru těchto operací jako takových. Jelikož se toto poznání týká matematických operací jakožto usouvztažňujících (=syntetických) aktů naší mysli, které musí u každé myslící bytosti probíhat jednostejně, nejde zde o empirické poznání, ani o logickou analýzu v běžném pojetí, nýbrž o poznání, které se formuluje v syntetických soudech *a priori*.

nějž otázka, zdali má anebo nemá odpovídající korelát v realitě, je zcela indiferentní (jako např. pojem množiny), nýbrž pravdivé reflexivní uchopení podstaty lidské činnosti, vyjádřené soudem *man acts* – člověk (účelově) jedná.[17] Možnost tohoto neempirického uchopení reálné povahy lidské činnosti rozumem zdůvodňuje Mises tvrzením, že rozum a činnost jsou kongenerické (mající společný původ) a homogenní, takže jsou vlastně dvěma stránkami jedné a téže věci. (Jelikož činnost je z vnějškového hlediska děním odehrávajícím se v hmotné, tj. rozprostraněné realitě, je zřejmé, že Mises zde přímo navazuje na Spinozu.) Mises doslova říká, že schopnost rozumu objasnit skrze čistě rozumové usuzování (*pure ratiocination*) podstatné rysy činnosti je důsledkem skutečnosti, že činnost je výhonkem (*offshoot*) rozumu. Teorémy získané správným praxeologickým usuzováním nejsou pouze správné a jisté jako matematické teorémy, nýbrž vztahují se s plnou přísností své apodiktické jistoty a nespornosti na realitu činnosti, tak jak tato ukazuje v životě a dějinách. Praxeologie tudíž sděluje exaktní a přesné poznání reálných věcí.

Metodologicky je apriorismus u Misese založen ještě z jiného, a sice „vnitřního" hlediska: z naší neschopnosti představit si kategorie, které by byly v rozporu s fundamentálními logickými vztahy a s principy kauzality a teleologie.

Zmíněné exaktní poznání reálných věcí se podle Mises získává z praxeologického axiómu aprioristickým usuzováním, které chápe jako ryze konceptuální a deduktivní vyvozování důsledků z premis, jež nemůže vyprodukovat nic jiného než tautologie a analytické soudy. Na námitku, že takové soudy neobohacují naše poznání, odpovídá Mises poukazem na geometrii, kde v pojmu pravoúhlého trojúhelníku je již obsažena Pythagorova věta, přičemž rozhodně tvrdí, že nikdo nemůže popřít, že by geometrie obecně a Pythagorova věta zvlášť neobohacovaly naše poznání, že by tedy poznání po způsobu deduktivního uvažování nebylo tvůrčím činem a že by pro naši mysl neotvíralo přístup do předtím uzavřených oblastí.[18] Jako příklad z teoretické ekonomie uvádí kvantitativní teorii peněz, která je podle něj virtuálně obsažena již v samotném pojmu peněz (který se zase dá vydedukovat ze základního praxeologického axiómu), a tedy není ničím než tautologickým tvrzením; navzdory tomu nikdo nemůže popřít její poznávací hodnotu.

Praxeologie a též ekonomická věda je podle toho deduktivním systémem, který čerpá svou sílu z východiska svých dedukcí – z kategorie činnosti, z níž lze vydedukovat všechny praxeologické i ekonomické teorémy; dá se zároveň deduktivně prokázat, co z ní neplyne). Žádný teorém ekonomie

[17] Ludwig von Mises, *Human Action: A Treatise on Economics*, Third Revised Edition, Contemporary Books, Inc., Chicago (podle vydání z r. 1966, Henry Regnery Company) str. 39. Viz též v českém vydání: Ludwig von Mises, *Lidské jednání*, Liberální institut, Praha 2007, str. 28.

[18] Mises se zde v jistém smyslu blíží Fregovu pojetí logických důsledků (vyvozovaných z analytických soudů); podle Frega jsou tyto důsledky již obsažené v definici, avšak nikoliv jako nosník v domě, nýbrž jako rostlina v semeni.

nelze pokládat za platný, pokud není solidně připoután k tomuto fundamentu nevyvratitelným řetězem zdůvodnění.[19]

V jednom ze svých pozdějších děl ovšem Mises tvrdí, že otázka, zdali se soudy praxeologie mají označovat jako analytické nebo syntetické či zdali jsou „pouhými" tautologiemi nebo nikoliv, je pouze verbální záležitostí.[20] K tomu, abychom určitý koncept nebo soud kvalifikovali jako apriorní, je zapotřebí, 1) aby negace toho, co se v něm sděluje, byla pro lidskou mysl nemyslitelná a jevila se jí jako nesmysl; 2) aby tento apriorní pojem či soud byl nevyhnutně aplikován v našem mentálním přístupu k problémům, jichž se týká, tj. v našem myšlení a jednání týkajícího se oněch problémů.[21]

Misesův stoupenec Hans-Hermann Hoppe se ovšem domnívá, že tato Misesova upřesnění jsou dostatečným důvodem k tomu, aby se fundamentálnímu axiómu praxeologie přiznal charakter syntetického soudu *a priori*.

Možnost syntetických soudů *a priori* je u Hoppeho zdůvodněna průkazným odhalením vnitřní rozpornosti hlavní teze novopozitivistů, podle níž existují pouze 2 třídy soudů – analytické a empirické; zde následuje Hoppe Misese, který postřehl, že věta „neexistují žádné syntetické soudy *a priori*" je sama syntetickým soudem *a priori,* protože zcela zjevně nemůže založena na zkušenosti.[22] Hoppe dodává, že ona věta nemůže být ani analytickým soudem, neboť informuje o realitě, konkrétně o tom, že nic v realitě nemůže být poznáno jako to, co tím nebo oním způsobem předchází budoucí zkušenosti; prohlásit tuto informaci za tvrzení, jež nelze falzifikovat a jehož pravdivost je založena na analýze v něm obsažených termínů, je nesmyslem, který zahrnuje vlastní popření. Pokud by se naopak připustilo, že jde o empirický soud, rozvíjí Hoppe Misesovu myšlenku, bylo by též nutné připustit, že onen soud je buď pravdivý nebo nepravdivý, a muselo by se uvést nějaké kritérium umožňující rozhodnout, zdali je pravdivý či nikoliv. Navíc, což je ještě důležitější, by onen soud, pokud by byl považován za empirický, musel být formulován pouze jako konstatování historického faktu, např. v podobě „všechny doposud prozkoumané věty skutečně spadají buď do kategorie analytických nebo syntetických soudů"; v tomto případě by ovšem empirismus přestal být epistemologií či logikou

[19] Ludwig von Mises, *Human Action*, str. 68. V tom, že Mises považuje axióm činnosti za nikoliv-formálně-logické tvrzení blízké kantovským syntetickým soudům *a priori*, zatímco všechny z něj vyvozené teorémy pokládá za analytické výroky, vidí Barry Smith zcela nelegitimní směšování apriorního a analytického. (Barry Smith, *Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano*, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois, 1994, str. 308, 315-316.)
[20] Ludwig von Mises, *The Ultimate Foundations of Economic Science: An Essay on Method*, Second Edition, Sheed Andrews and McNeel, Inc., Subsidiary of Universal Press Syndicate, Kansas City, (rok vydání neuveden – 1. vyd. 1962), str. 44.
[21] *Ibid.*, str. 18.
[22] Ludwig von Mises, *The Ultimate Foundations of Economic Science*, str. 5.

vědy.[23] Tato argumentace podle Hoppeho ukazuje, že empiristickou koncepci poznání lze vyvrátit a že tudíž Kantovo a Misesovo pojetí pravdivých syntetických soudů *a priori* je správné.

Lze konstatovat, že hoppe-misesovská argumentace ve prospěch existence syntetických soudů *a priori* spojená s kritikou novopozitivismu je velmi důležitým příspěvkem k fundaci apriorismu; nicméně sama o sobě nemůže vést k rozhodnutí, zdali je platná impozicionistická nebo reflexionistická verze apriorismu – tedy zdali máme v případě Misesova apriorismu chápat axióm jednání jakou pouhý zákon myšlení, anebo zda jej třeba chápat tak, že je zároveň zákonem myšlení i zákonem reality. Samotný Mises se k této otázce zpočátku vyjadřoval dost nejednoznačně,[24] avšak posléze se přiklonil k reflexionistické verzi apriorismu, kterou o to rozhodněji zastává jeho následovník Hoppe.

Problematický je ovšem již status axiómu jednání jakožto zákona myšlení. Z Misesovy výše uvedené formulace, že soud je apriorní tehdy, když je nutně aplikován v našem myšlení a jednání týkajícího se těch problémů, jichž se týká onen soud, totiž jednoznačně neplyne, zdali je axióm jednání zákonem myšlení pouze pro lidské subjekty, jež provádějí teoretickou (přesněji řečeno transcendentální) reflexi lidské činnosti, anebo zdali je zákonem myšlení, kterému se v předteoretickém postoji nutně, i když netematizovaně podřizuje myšlení jak reflektujících, tak i reflektovaných lidských subjektů, a který je posléze v reflektujícím postoji teoretiků, kteří jsou s to odloučitjeho čistou formu od obsahů, na něž se předteoreticky aplikuje, explicitně poznán a tematizován. První z těchto výkladů odpovídá transcendentálně-logické verzi Kantova apriorismu, v souladu s níž je např. pojem transcendentálního Já nutnou logickou podmínkou (podmínkou *sine qua non*), jež teoreticky reflektujícím subjektům umožňuje myslet jednotu lidského vědomí tak, aby toto myšlení mělo nutnou intersubjektivní platnost; od tohoto pojetí transcendentality (které nemá daleko ke ztotožňování transcendentální dedukcí získaných pojmů s „užitečnými fikcemi“ a později opravdu vedlo k Vaihingerovu fikcionalismu) se liší rovněž původem Kantova transcendentálně-psychologická verze apriorismu, podle níž – abychom se drželi uvedeného příkladu – je transcendentálního Já nutnou formou sjednocování obsahů vědomí, která jako taková „reálně“ působí v každé jednotlivé mysli, třebaže je přitom vyplněna vždy odlišnými obsahy odpovídajícími individuálním odlišnostem empirických subjektů.

Hoppe se přiklání k transcendentálně-psychologickému výkladu Misesova apriorismu, což znamená, že axióm jednání se v podobě (formálního) zákona myšlení uplatňuje u všech lidí všech

[23] H.-H. Hoppe, *Economic Science and the Austrian Method*, 33-34.

[24] Misesův aristotelizující přívrženec Murray Rothbard pokládá proto autora *Lidského jednání* za pokračovatele kantovského impozicionismu: „Professor Mises, in the neo-Kantian tradition, considers his axiom a *law of thought* and therefore a categorical truth *a priori* to all experience.“ (In Defence of „Extreme Apriorism“, *Southern Economic Journal* 23, no. 3, January 1957, str. 318.)

dob. (Proto je také praxeologie pravdivou formální vědou o lidském jednání neboli reflexí logiky jednání.) Nicméně vzhledem ke skutečnosti, že přes univerzální rozšíření axiómu jednání jakožto zákona myšlení není praxeologie všemi myslícími bytostmi nutně akceptovanou vědou, musí Hoppe klást zvláštní důraz na to, že v myšlení jednání lidí se onen zákon uplatňuje netematizovaně; tvrdí proto, že axióm jednání není psychologicky samozřejmý a bezprostředně pozorovatelný, právě tak jako není samozřejmá a bezprostředně pozorovatelní ani skutečnost, že v jednání každý jednající sleduje určitý cíl. K tomu ovšem dodává, že poté, co byl axióm jednání učiněn explicitním (v Misesově teoretické reflexi), musí mu být rozuměno jako nepopíratelně pravdivé propozici.

Z Hoppeho argumentace tedy plyne, že ve vědomí předteoreticky či předvědecky jednajících a myslících lidí (jakož i ve vědomí vědců-ekonomů, kteří odmítají Misesovu teorii) je misesovský „zákon myšlení" přítomen nevědomě, implicitně, resp. že je zatlačen či „vytěsněn do nevědomí"; to je však ve zřejmém rozporu s jeho povahou jakožto zákona myšlení, neboť myšlení je (alespoň v klasické tradici) *ex definitione* vždy uvědomovaným myšlením.

Tento rozpor poukazuje na fakt, že Hoppe i Mises sám v poněkud jiném modu opakují starou Kantovu chybu, jež spočívala v tom, že zakladatel apriorismu nepodal dostatečné vysvětlení příčin netematizovaného (tj. nevědomého či ne zcela plně uvědomovaného) charakteru apriorního usouvztažňování probíhajícího v lidských myslích; nevyložil ani, jak je možné, že přestože naprostá většina lidstva nebyla a není s to odloučit apriorní formy od empirického obsahu, byl on sám schopen tak učinit a dospět k tím k uvědomění toho, co u všech ostatních probíhalo nevědomě. Z tohoto důvodu považovali Kantovi následovníci (zejména Hegel ve své *Fenomenologii ducha*) za nezbytné

odkrýt apriorní řád postupného přechodu nevědomě vykonávaných podob apriorního usouvztažňování do stavu plného sebeuvědomění.[25]

[25] Tím, že Hegel prokázal, že apriorní řád se uplatňuje i na úrovni předvědeckého poznání, korigoval i další Kantův závažný omyl, kterého se zakladatel apriorismu dopustil tím, že v jeho pojetí apriorního řádu poznání byly apriorními učiněny pouze předpoklady moderní přírodovědy, jako např. výše uvedený soud, že vše, co se děje, má svou (přirozenou) příčinu. Řečeno v hayekovské terminologii, Kant se omezil na apriorní základy vědecké klasifikace jevů na základě jejich vzájemných kauzálních vztahů, přičemž opomenul podat apriorní základy jejich předvědecké klasifikace, která se děje na základě podobnosti/odlišnosti jejich bezprostředně smyslově daných kvalitativních elementů; u Kanta tedy chybí i apriorní základ formy zpředmětňování, která předvědecké klasifikaci odpovídá.Vzhledem k tomu, že přestože moderní přírodověda má ve svých tvrzeních nárok na univerzální platnost či pravdivost, nebyla jako aktuální myšlenková činnost prováděna všemi lidmi všech dob, ba dokonce ve větší části lidské historie nebyla známá vůbec nikomu, vyvstala tím

Jinou možností jak eliminovat výše zmíněný rozpor, je hledat základ apriorního usouvztažňování v předpojmových (např. gestaltových) strukturačních aktivitách lidské mysli, které mohou být vykonávány, aniž by byly (plně) reflektovány; tuto cestu nastoupil Husserl ve své fenomenologii, v níž je základem apriorního řádu přirozeného světa předpredikativní usouvztažňování jak na úrovni vnímání, tak na úrovni prožívání tělesných aktivit. V souvislosti s Hoppeho poněkud přehnaným tvrzením týkajícím se nesamozřejmosti teleologického charakteru počínání našich bližních je třeba zmínit, že právě fenomenologie odhalila, že ve vědomí všech lidí existuje jistý způsob apriorního rozumění druhým lidem jakožto nositelům účelového jednání – avšak, jak ukázal Husserl (a jak také ukazují i výsledky kognitivních věd), toto rozumění probíhá v předpojmové podobě, a nikoliv teprve skrze nějaký „zákon myšlení“.[26]

---

problémovost nevědomého charakteru kantovského apriorního řádu poznání velice zřetelně. Kant také nebyl s to ukázat, že to, co se na úrovni moderní vědy a ji reflektujícího filosofického myšlení formuluje jako syntetický soud *a priori* týkající se kauzality, má svůj předstupeň v méně přesně formulovaných, předvědeckým „substancialismem“ a teleologismem zatížených, leč přesto jakožto apriorní chápaných výrocích pronášených v předvědeckém a předfilosofickém jazyku přirozeného světa.

[26] Průmět teleologické struktury vlastního jednání („mohu a činím“) do niterné sféry druhého je naznačen v následující Husserlově pasáži: „Jsem tělesně zde, jsem centrum primordinálního *světa* orientovaného kolem mne. Tím je řečeno, že moje vlastní celková primordinální oblast má jako monáda obsah toho, co je „zde“, a nikoli nějakého „tam“ (a tudíž také ne onoho určitého), obsah, který se obměňuje nějakým fungujícím „*mohu a činím*“. Jeden a druhý obsah se vylučují, nemohou být současně. Když však cizí hmotné tělo v modu „tam“ vstoupí do párující asociace s mým hmotným tělem v modu „zde“ a jsouc dáno vjemově, stane se jádrem aprezentace, zkušenosti nějakého spolu-jsoucího ego, musí být toto ego v souvislosti s celým osmyslujícím postupem asociace nutně aprezentováno jako teď spolupřítomné ego v modu tam *(jako kdybych byl tam).* Mé vlastní ego, to, jež je dáno v nepřetržitém sebevnímání, je však teď aktuální s obsahem svého „zde“. Je to tudíž ego aprezentované jako jiné. To, co je v koexistenci primordinálně neslučitelné, stává se slučitelné tím, že mé primordinální ego konstituuje ono ego, jež je pro mne jiným, pomocí aprezentativní apercepce, jejíž zvláštní charakter nikdy nevyžaduje ani nepřipouští vyplnění pomocí prezentace.“ (Edmund Husserl, *Kartezián*ské *meditace*, Svoboda-Libertas, Praha 1993, str. 114-115.) Nutno však přiznat, že Mises si je problému vědomí druhého (*alter ego*) dobře vědom; doporučuje doplnit praxeologii thymologií čili hermeneutikou, jež je metodicky usoustavněným rozuměním niterných motivů lidské činnosti, které určují obsahovou náplň jejích cílů. Hermeneutické (thymologické) rozumění konkrétnímu obsahu činnosti pak má rozhodnout, jak aplikovat praxeologický formalismus na jednotlivé případy. V této souvislosti lze parafrázovat slavnou Kantovu větu a říci, že praxeologie bez thymologie je prázdná, zatímco thymologie bez praxeologie je slepá. (Srv. Roderic T. Long,

Jak již bylo zmíněno, v Misesově a Hoppeho koncepci axióm jednání nefiguruje pouze jako zákon myšlení, nýbrž zároveň i v reflexionisticko-aprioristickém smyslu jako zákon reality. Je to zdůvodněno tím, že axióm jednání i nutné pravdy, které z něj plynou, jsou sice kategoriemi naší mysli, avšak naše mysl je myslí jednajícího člověka – pročež tedy naše mentální kategorie jsou v posledku založeny v kategoriích činnosti. A pokud jsou kategorie naší mysli kategoriemi činnosti, musí být zároveň mentálními věcmi i charakteristikami reality. Činnost, která uvádí v kontakt mysl a realitu, je tím, co překonává propast mezi mentálním (vnitřním) a reálným (vnějším, fyzickým) světem.

Z epistemologie, jež prosazuje existenci pravdivých syntetických soudů *a priori*, se tak stává epistemologie realistická. Hlavním argumentem, který má podpořit všechna tato tvrzení, je poukaz na Misesovo pojetí kauzality, v němž kauzalita vystupuje jako kategorie lidské činnosti; jednat totiž podle Misese znamená zasahovat v jistém dřívějším časovém okamžiku, aby došlo k vytvoření pozdějšího výsledku, což implikuje, že každý jednající musí předpokládat existenci konstantně působících příčin (tj. uznávat pravdivost syntetického soudu *a priori*, jenž stanovuje, že „za stejných podmínek stejné příčiny vedou vždy ke stejným účinkům“.)

V tomto bodě se ovšem hoppe-misesovská argumentace mění bohužel v pouhou prázdnou a ničím nepodloženou deklaraci. Přechod od Kanta, u nějž se samozřejmě i naše tělesná a jiná činnost odehrává pouze v rámci fenomenální sféry (tj. platí, že vnější i vnitřní počitky, skrze něž se nám ukazuje, jsou právě tak pouhými obsahy naší mysli jako všechny jiné počitky)[27] k realistické ontologii, který se klasicky uskutečnil v Schellingově přírodní filosofii, předpokládá podrobné vypracování vývojové ontologie přírody, v níž je lidské rozumové poznání skutečnosti traktováno jako akt sebeuvědomění předtím nevědomé, leč spontánně se organizující a zkomplexňující přírody. Pouze verbálně-deklarativní propojení ideálna a materiálna skrze lidskou činnost, ne nepodobné tvrzení Barucha Spinozy, podle nějž myšlení a rozprostraněnost jsou dva atributy jedné a téže substance, nenahradí v žádném případě trpělivé odhalování zprostředkujících mezistupňů mezi oněmi

---

Wittgenstein, Austrian Economics, and the Logic of Action, kap. 5., http://www.mises.org/journals/scholar/long.pdf.)

[27] Jak ukážeme níže, Kant měl velmi závažné důvody pro své pojetí, v souladu s nímž můžeme poznávat pouze fenomenální stránku lidského jednání (podrobenou ve své vnějškově tělesné danosti apriorní zásadě kauzality , zatímco jeho vztaženost k transcendentní věci o sobě (chápané v *Kritice praktického rozumu* jako svoboda) je pouze záležitostí víry.

protiklady.[28] Ani několik poznámek, v nichž Mises připouští, že teleologická struktura lidského jednání je výsledkem darwinovské evoluce, nemůže tyto nedostatky kompenzovat.

Přechod od kantovství k realistické epistemologii (tj. doslova k naivnímu realismu tvrdícímu, že věci o sobě jsou takové, jaké se nám jeví) není u Hoppeho a Misese podložen ani přihlášením se k nějaké variantě aristotelské noetiky, jak to požadoval Murray Rothbard a jak to činí v dnešní době Barry Smith.[29]

4. H.-H. Hoppe: Pokus učinit Misesovu praxeologii „vodotěsnou"

Za nejsilnější argument ve prospěch synteticko-apriorní povahy fundamentálního axiómu praxeologie, axiómu jednání považuje Hoppe skutečnost, že tento axióm nemůže být popřen ve své pravdivosti, protože toto popření by muselo nutně spadat pod kategorii jednání, a zahrnovalo by tudíž vnitřní rozpor. Jak říká sám Hoppe, „pokus vyvrátit axióm jednání by sám o sobě byl jednáním zaměřeným k účelu, vyžadujícím prostředky, vylučujícím jiné směry jednání..., atd. Ten, kdo by se jej pokoušel popřít, by ve skutečnosti implicitně uznával jeho pravdivost." [30] To má znamenat, že pravdivost axiómu jednání je doslova nezničitelná (*cannot be undone*).[31]

---

[28] „Krátké spojení", jímž se realizuje realistický obrat hoppe-misesovské praxeologie, má také jistou podobnost s fichtovsko-novohegelovskou filiací marxismu, jež programově podceňovala problematiku ontologie přírody; stačí uvést známou floskuli G. Lukácse hlásající, že příroda je kategorií společensko historické praxe nebo Gramsciho tezi o vědomí jako o inherentní součástí činnosti.

[29] M. Rothbard, *ibid.*, str. 318. Možnost nahrazení kantovského apriorismu aristotelismem či tomismem (Rothbard, F. C. Copleston, S. J., John J. Tooley, S. J.) spočívá v tom, že podle Aristotela se spolu s vnímanou jednotlivinou zpřítomní v naší mysli i její nutná obecná druhová podstata (MORFÉ), která tam setrvává v tzv. trpném rozumu jakožto myšlený ideální EIDOS; další zkušenost s předměty téhož druhu již pak nemůže naše rozumové poznání příslušné podstaty nijak ovlivnit. V mysli přítomný EIDOS (nebo dokonce vztah mezi různými EIDE) tedy apriorně vyznačuje jistou oblast možné zkušenosti. V tomto smyslu mluví Rothbard o „axiómu jednání" jako o zákonu reality, který je spíše „empirický" než „apriorní" Původní Aristotelova noetika, z níž se toto naivně-realistické pojetí odvozuje, je ovšem nyní naprosto nepřijatelná, neboť předpokládá neměnnost a idealitu druhových podstat a vysvětluje odlučování obecných EIDÉ od vjemů jednotlivin působením takových metafyzických činitelů, jako je ryze nehmotný a nevědomý činný rozum (NÚS POIETIKOS).

[30] Hans-Hermann Hoppe, *Economic Science and the Austrian Method*, str. 24.

[31] V tomto bodě se Hoppe odvolává na Kanta, a to tak, že mu připisuje tvrzení, že evidentní charakter syntetických soudů *a priori* spočívá nikoliv snad v nějaké psychologické samozřejmosti, nýbrž v tom, že nikdo nemůže popřít jejich pravdu, aniž by upadl do logického rozporu. (*Ibid.*, str. 18.) O neoprávněnosti takové interpretace přesvědčuje zcela

Tento Hoppeho argument při bližším prozkoumání neobstojí, neboť popírání axiómu jednání nelze považovat za účelové jednání: popírání nějaké teze totiž neprobíhá tím způsobem, že bychom si její vyvrácení stanovili jako účel a cíl naší činnosti a pak hledali prostředky k jeho naplnění. Nesouhlas s určitou tezí, který je východiskem k jejímu popření, vzniká tak, že se tato teze dostane do rozporu s tezemi nebo schématy rozumění, jež jsou již osvojené naší myslí, přičemž mohou nastat dva extrémní případy, mezi nimiž je spojité pásmo mezistupňů. Prvním z nich je explicitně uvědoměný rozpor, který stimuluje mysl k okamžité prezentaci protiargumentu; takové bezprostředně vyjádřené popření ani nemusí mít charakter „řečového jednání“ (*speech act*), jímž se účelově snažíme ovlivnit myšlení ostatních – může být naopak pouhou spontánní expresí indikace nebo vyřešení jistého problému. V druhém případě je rozpor mezi danou tezí a osvojenými antitezemi daný v mysli naopak pouze implicitně, což se obvykle projevuje neurčitým pocitem, že „to nějak nesedí“ apod. Pokud se snažíme odhalit původ tohoto pocitu, může se v mysli vynořit protiargument třeba v modu archimedovského „heuréka“, anebo se ani nemusíme snažit, a protiargument nás napadne zcela neočekávaně a spontánně, třeba ráno po probuzení. Jelikož tedy popření určitého výroku není plánovanou účelovou činností, nýbrž spontánním výkonem mysli, Hoppeho obhajoba nutné pravdivosti axiómu jednání, vycházející z tvrzení, že jeho popření je samo již jednáním, se ukazuje jako lichá.[32]

Kdybychom kromě toho vzali v úvahu definici jednání jakožto spojení ideality myšlení s materiálnosti tělesné činnosti, pak tiché popření zmíněného axiómu, učiněné jen uvnitř privátní sféry mysli nějakého jedince, by také nebylo možné charakterizovat jako jednání; každý ovšem uzná,

---

jednoznačně následující pasáž z *Kritiky čistého rozumu*: „*Pokud je totiž nějaký soud soudem analytickým*, ať již záporným, nebo kladným, pak jeho pravdivost musí být vždy možné dostatečně poznat podle zásady sporu. V tom totiž, co je jakožto pojem již obsaženo a myšleno v poznání objektu, je jeho opak vždy správně popírán, zatímco ten pojem sám musí být objektu nutně přiznán, protože jeho protiklad by objektu protiřečil. Proto i my musíme nechat platit *zásadu sporu* jako obecný a plně dostačující *princip veškerého analytického poznání;* jeho vážnost a použitelnost však nesahá dál než jako dostačujícího kritéria pravdy. To, že této zásadě nemůže odporovat vůbec žádné poznání, aniž by se samo znehodnocovalo, z ní totiž činí určitě conditio sine qua non, avšak nikoli určující důvod pravdy našeho poznání. Jelikož však nyní máme přísně vzato co dělat jen se syntetickou částí našeho poznání, budeme sice vždy dbát na to, abychom nikdy nejednali proti této neporušitelné zásadě, ale pokud jde o pravdivost takového druhu poznání, nikdy od ní nebudeme moci čekat žádné rozhodnutí.“ (*KČR*, str.138, A 151-152, B 190-191.)

[32] Touto obhajobou si Hoppe vlastně chtěl ušetřit práci na pozitivním zdůvodnění možnosti syntetických soudů *a priori* (tedy zbavit se úkolu napsat novou verzi *Kritiky čistého rozumu* či *Fenomenologie ducha*); jak zřejmo, není takový úhybný manévr možný.

že taková „tichá rezistence“ vůči jistým tvrzením (když například po jejich tichém popření je lidé jednoduše ignorují a prezentují zcela jiné koncepce) může být velice významná.[33]

Na závěr této části si položme otázku: je von Mises Spinozou ekonomické vědy? Nebo: Může být ekonomie pendantem vůči teorii množin, jejíž celý obsah lze vyvodit z primitivního pojmu množiny? Nebo jinými slovy, třebaže vznášíme pochybnosti o nutné pravdivosti jeho fundamentálního axiómu, tak jak jej formuloval, můžeme připustit, že něj lze vyvodit veškerý obsah jeho spisu *Human Action*, zejména však zákon klesajícího mezního užitku, kvantitativní teorii peněz, koncepci hodnoty a ceny atd.?

Na tuto otázku musíme odpovědět negativně, a sice již z toho důvodu, že Mises nemohl vtělit do svého axiómu tvrzení, které by bylo analogií vůči Spinozově definiční větě, podle níž Bůh v sobě zahrnuje nekonečně mnoho atributů. (Jen toto totiž Spinozovi umožnilo vydedukovat, že myšlení a rozprostraněnost, což jsou pojmy, které se u něj nevyskytují ani v axiómech ani v definicích, jsou atributy Boha.)

Podobně usuzuje Barry Smith: když podle něj uvážíme, že by pojmy jako jsou kauzalita, rozum, hodnocení, anticipace, prostředky, cíle, čas, vzácnost, volba, nejistota, očekávání atd. mohly být všechny simultánně a bez logické cirkularity redukované na jediný pojem činnosti, že by mohly všechny být definovány čistě logickými prostředky na základě tohoto jediného pojmu, musíme takovouto ideu zcela jasně zamítnout.[34]

Jinde zase Smith konstatuje, že Misesova vize ekonomie jako budovy, generované logickou analýzou z jednoho jediného pojmu jednání, vede k závěru, že z toho rezultující teorie musí být buď triviální (neříkající nic o skutečnosti), anebo magická (sestávající z pravd vycucaných nikoliv z prstu, nýbrž odnikud), a že navzdory Misesovým prohlášením musí vznikat podezření, že ostatní ústřední či „jádrové“ (*core*) pojmy mimo pojmu jednání byly do teorie vpašovány během vyvozování, takže

[33] B. Smith (*Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano*, str. 317) uvádí ještě jiný argument proti Hoppeho tezi, a sice že popření axiómu jednání nebude vnitřně rozporné tehdy, když jej uskuteční mimozemská bytost. Co jej však znepokojuje daleko víc na Hoppeho obecném vymezení syntetických soudů *a priori* jakožto takových soudů, jejichž popření je vnitřně rozporné, je skutečnost, že pokud by toto vymezení platilo, mnoho ústředních praxeologických tvrzení by se octlo mimo oblast synteticko-apriorního poznání.

[34] B. Smith, *Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano*, str. 316. Za účelem zesílení argumentace proti možnosti vyvodit celou praxeologii z jednoho pojmu bychom samozřejmě mohli ještě zmínit Gödelův důkaz mezí formalizovatelnosti deduktivních věd, s nímž se Mises v *Human Action* teoreticky nevyrovnává. Hoppe (*ibid.*, str. 74) v této souvislosti sice poukazuje na Lorenzenovo zdůvodnění irelevance Gödelova důkazu pro konstruktivisticky založenou aritmetiku, avšak problém je v tom, že ačkoli Mises nepoužívá ve svém vyvozování zákon vyloučeného třetího, lze jen stěží tvrdit, že teorémy jeho *Lidského jednání* jsou budovány konstruktivistickým způsobem .

vlastně nejde o čistě analytickou teorii.[35] Smith uzavírá, že tento charakter Misesovy praxeologie se velice přičinil o snížení míry akceptace obecnějších aprioristických nároků, které byly učiněny v rámci rakouské ekonomie.[36]

Dá se tedy konstatovat, že kvůli chybné a zmatené filosoficko-metodologické interpretaci svého vlastního systému se Mises stává obětí známé tendence vylít s vaničkou dítě, tj. tendence spolu s jeho verzí aprioristické metodologie odmítat či ignorovat velké myšlenkové bohatství jeho *Human Action* i dalších jeho děl (a také, konec-konců, apriorismus vůbec). Jelikož jsme teprve na začátku našeho zkoumání jazyka, nemůžeme zde zdůvodněně říci, k čemu se vlastně Mises svou snahou o axiomatizaci apriorního řádu teleologického usouvztažňování více-méně nevědomky přibližoval a z perspektivy čeho se odhalí *rationale* jeho pokusu; každopádně se lze odvážit tvrzení, že po revizi „nejzazších" fundamentů jeho praxeologického apriorismu může bohatství Misesova přínosu vyniknout v plném lesku.

[35] Má-li někdo tendenci akceptovat Misesův argument, že podobně jako je možné z pojmu trojúhelníku vyvodit mnoho teorémů geometrie včetně Pythagorovy věty, je možné i axiómu jednání vyvodit všechny teorémy praxeologie, měl by mít na zřeteli, že v pojmu trojúhelníku není implicitně zahrnut pojem čtverce (jenž se vyskytuje v Pythagorově větě); ještě nápadnější je to v případě věty o součtu půlkruhů nad odvěsnami, které je analogií Pythagorovy věty: stěží je možné tvrdit, že v pojmu trojúhelníku je zahrnut pojem kruhu či půlkruhu. Je sice pravda, že jak uvažované čtverce, tak půlkruhy lze z prvků trojúhelníku zkonstruovat; avšak těmto konstrukcím odpovídají v konceptuální formě arbitrární definice, v nichž se vyskytuje známé matematické „budiž" („budiž množina bodů, jejichž vzdálenost od středu strany *AB* trojúhelníku je rovna polovině její délky atd.). Eukleidovy *Základy* obsahují velká množství podobných definic; geometr na jejich základě (a samozřejmě na základě axiómů a doposud vyvozených teorémů) nachází nutné vztahy mezi daným a nově definovaným objektem či pojmem, které vyjadřuje novými teorémy. Vzhledem k tomu, že Mises nepostupuje cestou definic, nýbrž věří, že veškeré pojmy praxeologie jsou již zahrnuty v axiómu jednání, jsou jeho reference ke geometrii neprůkazné. Přesto však, jak dále ukážeme, je Smithovo tvrzení, že „jádrové" pojmy Mises do své teorie teorie „vpašoval", korektní jen z hlediska striktního pojetí logické dedukce.

[36] B. Smith, Austrian Economics and Austrian Philosophy, str. 18.

5. Barry Smith: Na obranu extrémního (fallibilistického) apriorismu

Barry Smith, jeden z nejvýznamnějších současných filosofů, zakládá své zdůvodnění možnosti apriorního poznání na aristotelizující rané verzi Husserlovy fenomenologie, kterou kvůli odlišení od pozdější (Kantem a novokantovci ovlivněné) transcendentální fenomenologie téhož autora lze označit jako naivně realistickou nebo také objektovou fenomenologii (abychom se vyhnuli termínu asubjektivní, který razil Patočka pro pojmenování své modifikace fenomenologické filosofie, jež je jistým druhem syntézy husserlovství s heideggerovstvím).

Východiskem Smithova přístupu (jež je ovšem společně sdíleným východiskem všech verzí fenomenologie) je tvrzení, že v rámci vnějšího i vnitřního (reflexivního) vnímání zároveň vnímané věci nikoliv nahodile, nýbrž nutně rozumíme jako jednotlivému případu či individuaci příslušného přirozeného druhu (*species*) věcí; jinými slovy, s vnímáním každého faktu je již v rámci předvědeckého poznání spoludána i podstata (Wesen, EIDOS) onoho faktu, kterou si můžeme zpřítomnit tak, že naši obvyklou zaměřenost (intenci), jež míří na individualizující charakteristiky onoho faktu (na to, že se vyskytuje zde a teď) nahradíme zaměřeností na jeho obecnou podstatu. Jako apriorní lze toto rozumějící uchopení podstaty charakterizovat z toho důvodu, že poté, co se jednou zpřítomnilo v naší mysli, se již s dalšími vnímanými výskyty jednotlivých případů oné podstaty nemění.

Oproti pozitivistickým kritikám, které považují přirozené druhy za logické fikce, a sice na základě argumentu, že žádné dva případy domněle identické podstaty nejsou v našem smyslovém vnímání dané jako identické, lze uvést jako protiargument, že obecná podstata je v našem předvědeckém rozumění daná jakožto norma (třeba podstata židle v našem běžném rozumění se nám ukazuje v modu „židle, jaká by měla být“), přičemž některé její individualizace onu normu naplňují, jiné zase nikoliv. Zároveň s podstatou je však v našem rozumění spoludáno i poznání apriorních zákonů, určujících, jaké jsou možné odchylky jednotlivých případů od podstaty jakožto normy, a rovněž i tu míru odchylky, která způsobuje, že daný případ již nelze chápat jako individualizaci podstaty, o niž se jedná.[37] (Právě na základě těchto apriorních zákonů chápeme například i duševně nemocnou osobu jako člověka – který má však snížené mentálním schopnosti.)

Způsob, jímž jsou podstaty dané v našem rozumění obecnu, jež doprovází vnímání jednotlivých věcí, má často implicitní charakter (často se pro jeho popis používají anglické termíny *tacit knowledge* nebo Ryleův termín *knowing how*). Zjednodušeně řečeno to znamená, že v naší předvědecké praxi např. rozumíme jednotlivým osobám v našem okolí jako lidem, tj. jako individualizacím či exemplifikacím obecného lidství (a zároveň rozumíme i tomu, co je nelidské), avšak na otázku, co je člověk, se odpovídá velice těžko. Podle pozdější Husserlovy teorie sedimentace dochází vlastně k tomu, že živý akt vnímání a zároveň porozumění obecnu, v němž se nám daná podstata zjevila prvotně (originárně) ve své samodanosti (tj. nikoliv přes zastupující symbol či

[37] B. Smith, Austrian Economics and Austrian Philosophy, str. 25, 29.

poukaz), podlehl zapomnění, takže při všech dalších výskytech individualizací oné podstaty se nám v mysli na základě mechaniky asociací vynoří pouze její zástupný symbol – slovo, spolu s jistými mechanicky aplikovatelnými pravidly, předepisujícími, co máme s věcí, označenou oním slovem, za určitých podmínek dělat; to znamená, že z živě nazírané a v její podstatě chápané věci se stala mrtvá usazenina – sediment. To implikuje, že není snadné převést apriorně chápané podstaty z jejich implicitní podoby do podoby explicitního poznání a výkladu.

Husserl za tímto účelem navrhuje několik metod; jednou z nich je metoda variací, v souladu s níž za pomocí fantazie obměňujeme (variujeme) různé charakteristiky dané věci tak, abychom nalezli invariant – tj. podstatu věci jako sumu nutných predikabilií, které musí věc mít, aby byla sama sebou, a nikoliv exemplifikací jiné podstaty (odlišujeme zkrátka ty charakteristiky, jejichž změna nezpůsobí, že věc přestane být sama sebou, od charakteristik, jejichž změna onu „ztrátu podstaty“ způsobí; to je ovšem možné jen proto, že celý proces fantazijních variací se konfrontuje s nejasným implicitním rozuměním podstaty věci, které vždy již máme dřív, než pocítíme potřebu jejího explicitního vyjasnění. Toto implicitní rozumění je přítomno obvykle ve významu předvědecky či předreflexivně užívaného slova, přičemž v rámci provádění metody variací funguje tento význam jako pouhá zkusmá intence (tj. v modu: dá se ještě vztáhnout na věc, pokud v ní fantazijně změníme tu a tu charakteristiku?). Až po nalezení invariantu se pak ukáže, které rysy věci jsou nutné a které na sebe nutně poukazují, pokud má věc být sama sebou. Až tímto způsobem se z implicitně dané podstaty jakožto korelátu předvědeckého rozumění stává pojem v rámci příslušné fenomenologické ontologie.

Jinou metodou je metoda reaktivace originárního prožitku, v němž se rozumění podstatě dané věci realizovalo původně a nezástupně. Pokud Husserl mluví o „zření podstaty“ (*Wesenschau*), musíme mít na paměti, že toto „zření“ není nějaká mystická intuice, nýbrž předpokládá aplikaci výše zmíněných metod.

Jak lze vidět, Husserlova fenomenologie vypracovala daleko lepší zdůvodnění, proč je nutné překročit úroveň předvědeckého chápání podstat a rozvinout celý systém apriorních věd o jednotlivých regionech předvědeckého neboli přirozeného světa, než tomu bylo v kantovské a novokantovské tradici,.

Nutno dodat, že v rámci rané objektové fenomenologie (do níž patří sám Husserl v prvních částech svých *Logických zkoumání*, jakož i jeho žáci Reinach, Daubert a Scheler), se apriorní chápání podstat ve výše uvedeném smyslu interpretuje tak, že jde o poznání nutných a podstatných určení vnější reality, která existuje nezávisle na našem vědomí a je zároveň ve svých podstatných určeních inteligibilní, tj. přístupná našemu poznání; nejde tedy o poznávání apriorních struktur smyslu nevědomě vložených do fenomenální sféry bezvztahových počitků transcendentálním Já, jak je tomu v pozdější verzi Husserlovy fenomenologie.

Při svém zkoumání se Barry Smith soustřeďuje na problematiku obecného a nutného charakteru vztahů mezi fenomenologicko-aristotelsky traktovanými podstatami. Jako hlavního reprezentanta aristotelismu v ekonomické vědě vidí Carla Mengera, který sice nebyl ještě fenomenologem, avšak byl zcela určitě ovlivněn aristotelskými zkoumáními Franze Brentana, jehož teorie intencionality inspirovala fenomenologické hnutí iniciované jeho žákem Husserlem. Podle Mengera totiž je úkolem teoretické ekonomie zkoumání obecné přirozenosti (podstaty) ekonomických jevů (podstaty hodnoty, podstaty ceny atd.) a jejich obecných souvislostí, a nikoliv analýza ekonomických konceptů a vyvozování důsledků z této analýzy, která má význam jen pro prezentaci ekonomické teorie. Jinde Menger říká, že „fenomény *A* a *B* **musí** za striktně identických podmínek být vždy následovány striktně typickým fenoménem *C*, pokud jsou i *A* a *B* myšleny jako striktně typické fenomény, a to i tehdy, když sukcese oněch fenoménů byla pozorována dokonce i pouze v jednom případě. Toto pravidlo platí nejen pro podstatu fenoménů, nýbrž i pro jejich míru, a nemožnost výjimky vůči tomuto pravidlu potvrzuje nejen zkušenost, nýbrž se jeví nemyslitelnou pro jakoukoli kritickou mysl.“[38] Je jasné, že Menger zde ve svém konceptu striktní typičnosti fenoménu anticipoval pojem podstaty v rámci (aristotelizující) objektové fenomenologie.

Zdůvodnění možnosti apriorního poznání obecných vztahů mezi podstatami, tak jak je proponuje Menger, vidí Smith v Husserlově teorii momentů, tj. elementů, jež ze své podstaty nemohou existovat jinak než v kontextu celku, který je zahrnuje; momenty se tak liší od kusů, které lze odejmout z celku, jež je zahrnuje, a nepřestanou přitom existovat. Podle Husserla rozlišení částí na momenty a kusy platí nejen pro mentální obsahy, nýbrž i pro jiné dimenze skutečnosti; později u něj dochází k zobecnění pojmu momentu, a to v tom smyslu, že moment se stává abstraktně „závislým objektem“, aniž je přitom nutné myslet závislost typu část-celek nebo nějaké zahrnující okolí. Definice momentu pak zní, že *a* je momentem *b* tehdy a jen tehdy, když *a* je nutně takové, že ze své podstaty nemůže existovat, pokud též neexistuje *b*. Příkladem vztahu mezi závislým a nezávislým objektem, který uvádí pro ilustraci této definice Barry Smith, je vztah mezi zbožím jakožto závislým objektem, který nutně, ze své podstaty nemůže existovat, pokud neexistuje zároveň patřičně zaměřený hodnotící akt, který zase závisí na specifických subjektivních názorech a záměrech individuálních subjektů.[39]

Po popisu vlastností vztahů mezi závislými a nezávislými objekty, resp. mezi momenty samotnými (mohou být jedno- nebo oboustranné, bezprostřední nebo zprostředkované atd.) Husserl prohlašuje, že všechny souvislosti, které jsou *a priori* syntetické, jsou bezprostřední nebo zprostředkované vztahy mezi závislými a nezávislými objekty, a že zároveň všechny syntetické soudy *a priori* lze odvodit z výroků vyjadřujících takovéto vztahy závislosti.

---

[38] Carl Menger, *Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics*, New York University Press, New York and London 1985, str. 37(pozn.), 60.
[39] B. Smith, *ibid.*, str. 14.

Je samozřejmé, že jak raný Husserl, tak i Barry Smith mluví o syntetických soudech *a priori* v tomto smyslu jako o soudech vyjadřující tzv. *necessitas de re* (nutnost věci samé), a nikoliv *necessitas de dicto*, která je nutností panující jen mezi významy určitého výroku (a vyjadřuje se tudíž v analytických soudech).[40]

Na základě takto vybudované teorie syntetických soudů *a priori* provádí B. Smith revizi Misesovy apriorní ekonomie. Zjišťuje, se v ní setkáváme s celou rodinou kategorií a kategoriálních struktur, které jsou – v rozporu s vlastní Misesovou sebeinterpretací i s jeho skutečnými výkony v ekonomii – nikoliv analytické, nýbrž syntetické. Vztahy a zákony, které panují mezi těmito kategoriemi, jsou vztahy mezi nezávislými a závislými objekty (momenty), např. ve tvaru „jestliže existuje individuace kategorie K_1, pak musí zcela nutně existovat individuace kategorií K_2,…K_n“. Konkrétně to znamená, že existují-li individuace *species* zvané jednání, pak existují též individuace takových *species*, jako jsou volba prostředků, volba cílů, atd. Nebo existují-li individuace *species* zvané volba cílů, pak existují též individuace takových *species*, jako jsou chápání kauzálních regularit, hodnocení atd. B. Smith ještě dodává, že výše popsané vztahy závislosti označují lingvisté termínem „implikativní obecniny“ (*implicative universals*).

V návaznosti na Husserla a jeho staršího druha, brentanovce Stumpfa, prosazuje Barry Smith dále myšlenku, že ke všem empirickým i formálním vědám by se měly zkoncipovat příslušné fenomenologicko-apriorní protovědy (neboli ve Stumpfově označení „Vorwissenschften“; Husserl mluví v podobné souvislosti o regionálních ontologiích), jež by v sobě systematicky zahrnovaly všechny nutné non-empirické a non-analytické předpoklady, a sice ve formě syntetických soudů *a priori*.[41] Mezi tyto apriorní vědy patří kromě původní Stumpfovy eidologie (zabývající se gestalty v oblasti percepce i hodnocení) naivní čili kvalitativní fyzika (rozpracovaná Hayesem, Casatim a samotným B. Smithem), kinesiologie, stereologie, mereologie, estesiologie (teorie sekundárních kvalit), kolorologie, apriorní věda o tónech, o vnímání chladu a tepla, pak teorie hodnot a hodnocení, schelerovská apriorní teorie hodnot a materiální etiky, apriorní teorie univerzální a kategorické gramatiky, apriorní teorie imperativů, teorie řečového jednání, apriorní teorie politiky, institucí, intersubjektivity, a dokonce i apriorní historie, jejíž základy položil sám Husserl ve slavné stati „O původu geometrie“.

---

[40] B. Smith, *ibid.*, str. 27.

[41] Z toho jasně plyne, že B. Smith odmítá velmi rezolutně známou Friedmanovu koncepci arbitrárních a dokonce i nepravdivých předpokladů, které jsou však přijatelné, pokud mají nějakou predikční schopnost. (B. Smith, In Defense of Extreme (Fallibilistic) Apriorism, str. 5.) Zároveň je nutné mít na zřeteli, že mnoho synteticky apriorních tvrzení, jež by měla být zahrnuta ve zmíněných protovědách, má zcela triviální charakter: patřilo by tam totiž mnoho výroků typu „požitek se liší od chtivosti“, „trojúhelník se liší od čtverce“, „lidské jednání existuje“ atp. B. Smith se domnívá, že převládnutí pozitivistické koncepce, podle níž existují pouze empirické a analytické soudy, bylo zapříčiněno tím, že většinou si lidé ani neuvědomují (jakoby zcela samozřejmou) platnost takových synteticky apriorních soudů.

Patřičně reinterpretovaná misesovská ekonomie má v tomto projektu hrát roli protovědy vůči standardní empiricky založené makroekonomii, používající matematicko-statistických metod; má poskytnout porozumění fundamentálních pojmů a souvztažností, které je nezbytným předpokladem správné interpretace výsledků matematizujícího přístupu empiricko-ekonomických disciplín.[42] To je velmi závažné překročení dogmatického antimatematismu rakouské školy, směřující ke smíření doposud nesmiřitelných přístupů. Nicméně stále zůstává otevřenou otázka po smyslu matematického uchopení ekonomického konkrétna v podmínkách liberálního řádu.

Myšlenka přemostění propasti mezi apriorními a empirickými disciplínami má však u Barryho Smitha ještě jeden závažný důsledek. Když totiž zároveň uvažuje o realisticko-ontologickém charakteru svého konceptu syntetických soudů *a priori*, dospívá k závěru, že poznatky obsažené v těchto soudech (a týkající se hlavně přirozených druhů) nemohou mít nadčasový charakter, jako tomu bylo u Kanta, kde akty mentálních syntéz dokonce zakládaly časové vztahy jako takové, a u Aristotela, který věřil v neměnnost přirozených druhů. V důsledku toho mluví o fallibilistickém apriori, kteréžto pojetí konkretizuje tak, že výsledky empirických věd založených na apriorních fundamentálních protovědách, mohou případně vést ke korekcím soudů v těchto vědách obsažených.[43]

---

[42] B. Smith současně vidí, že fenomenologicko-apriorní, tj. rozumějící ekonomie, stavící na fenomenologickém „očištění“ bezprostředního předvědeckého rozumění, se liší od Hayekovy teorie spontánního řádu, jež studuje nezáměrné důsledky našich vědomých činů; výsledky hayekovské vědy totiž značně přesahují hranice oprávněné aplikace fenomenologického přístupu – třebaže, jak je zřejmé z povahy kompozitivní metody – zůstávají stále uvnitř hranic přirozeného světa.

[43] Nejde samozřejmě o vulgární evoluční apriorismus, v jehož rámci by nově vzniklé „mutace“ apriorního poznání vytěsňovaly dřívější v modu vítězství v boji o přežit, přičemž jako selekční kritérium funguje větší míra predikovatelnosti empirických dějů popisovaných vědou, vůči níž nová mutace apriorního poznání vystupuje v roli protovědy. Barry Smith naopak adresuje evolučnímu apriorismu jako takovému zásadní námitku, a sice že výsledky biologie, která samotná má mnoho apriorních předvědeckých předpokladů, mají podle evolučního apriorismu sloužit jako kritérium pro apriorní předvědecké předpoklady všech ostatních věd, zatímco její vlastní by se principiálně octly mimo možnost kritického prověření; myšlenku, že empirické výsledky biologie by měly naopak nikoliv korigovat, nýbrž ospravedlňovat apriorní předpoklady biologie samotné, je podle B. Smitha logickým kruhem. K této Smithově námitce můžeme zatím říci, že pokud pod výsledky biologie, které mají sloužit jako kritérium apriorního poznání zakládajícího všechny ostatní vědy, rozumí koncept přežití nejzdatnějších, poněkud zapomíná (na to, že tento koncept byl do biologie přenesen ze společenských (resp. tehdy ještě „morálních“) věd, jež se zabývaly vznikem, přetrváváním i zánikem souborů mravních a právních norem v jejich vztahu k jimi určované míře ekonomické prosperity. Tuto skutečnost bohatě zdokumentoval při své obhajobě kulturního evolucionismu Hayek. (Srv. Friedrich A. Hayek, *Osudná domýšlivost*,

Koncepce fallibilistického apriori je nesporně významným přínosem. Je však nezbytné vypracovat pro ni daleko hlubší založení a zároveň stanovit pro ni v kantovském duchu meze, v jejichž rámci může být oprávněně aplikována. Pokud by totiž byla traktovaná jen jako prostá transpozice popperovského falzifikacionismu do sféry apriorního poznání (činící tudíž každý apriorní výrok pravdivým jen do doby, kdy se prokáže jeho nepravdivost), vedlo by to k setření zásadní demarkační linii mezi apriorním a empirickým. Zároveň je třeba mít na zřeteli, že existuje zásadní rozdíl mezi tím, co jakožto doposud skryté odhaluje v předvědeckém světě fenomenologie, a objevy empirických věd, v nichž se odhalují doposud skryté souvislosti panující za horizontem předvědeckého světa; Smithova objektově zaměřená fenomenologie, zatížená Brentanovým odporem vůči Kantovi, zároveň značně opomíjí problematiku apriorního řádu subjektivních výkonů lidského vědomí.

Předběžně lze říci, že aplikace Smithovy koncepce fallibilistického apriori je právoplatná jen ve vztahu k apriorním (protovědeckým) základům empirických věd, které překračují horizont přirozeného světa, jak je tomu zejména v případě fyziky. Není tedy možné ji vztáhnout např. k Misesově apriorní praxeologii, formulující protovědecké základy empirické ekonomie, která je *ex definitione* vědou o jistých aspektech přirozeného světa (jinak řečeno, nelze si představit takový objev empirické ekonomie, který by falzifikoval apriorní zákon klesajícího mezního užitku). Ani vědecké uchopení neuvědomovaných důsledků účelového jednání, jejichž roli v ekonomické skutečnosti tolik zdůrazňovali Adam Smith a Hayek, nemůže nic změnit na apriorně nutné struktuře tohoto jednání.

Také ve své aplikaci na protovědecký základ přírodních věd překračujících horizont přirozeného světa by byl Smithův fallibilistický apriorismus přijatelný jen v rámci kumulativismu, tj. v té podobě, že by objev nových souvislostí mezi fenomény učiněný na základě empirických postupů věd neznamenal negaci dosavadního apriorního poznání, nýbrž že by jeho důsledky vedly k tomu, že

---

Sociologické nakladatelství, Praha 1995, str. 157.) Můžeme zmínit též termín „univerzální darwinismus“ který v rámci informatiky a kognitivních věd označuje univerzální metodu počítačového modelování spontánní evoluce zdánlivě velice odlišných druhů komplexních systémů (jak přírodních, tak společenských). To vede k závěru, že koncept přežití nejzdatnějších je nutné aplikovat nikoliv pouze v biologii, nýbrž ve všech vědách zabývajících se komplexními systém; v každí z nich ovšem tento koncept podléhá patřičné modifikaci. A jelikož jsou lidské mozky, disponující kognitivními schopnostmi, také komplexními systémy, měla by onen koncept zahrnovat i každá epistemologie (ať již se orientuje na vědecké či předvědecké poznání),, Z toho plyne, že koncept přežití nejzdatnějších nemá speciálně-vědní, nýbrž univerzálně vědní povahu, a že musí být explicitně či implicitně přítomen i v předpokladech věd, jež se nezabývají komplexními systémy. Navíc, jak věděl již Adam Smith, soutěživost je apriorní charakteristikou „lidské přirozenosti“; v souladu s tím bychom mohli k výčtu apriorních protověd, jež uvádí Barry Smith, přiřadit i obecnou apriorní vědu zvanou „konkurentologie“.

by se toto poznání stalo – aniž by se ve svém obsahu nějak korigovalo – podřízenou součástí obecnějšího apriorního poznání; jedinou změnou by byl zánik (mylné) pretenze dosavadního apriorního poznání na všeobecnou platnost při uchopování reality.

Je zřejmé, že výše zmíněné problémy, které nejsou v pojetí fallibilistického apriorismu řešeny, vyvolávají pochybnost, zda Smithovo aristotelsko-realistické pojetí apriorního poznání je správným přístupem k otázce apriorismu.

6. Karel Engliš: Apriori myšlenkových řádů přirozeného jazyka

Východiskem Englišova apriorismu je předpoklad, že každý symbol řeči (slovo) se vztahuje k nějakému pojmu; z něj vyvodil Engliš své základní tvrzení, že totiž souvztažnosti mezi pojmy jsou implicitně dány již v rámci té podoby jazyka, kterou dnes označujeme jako předvědecký či přirozený jazyk (v jeho terminologii jde o „národní řeč“):

„Tisíce slov, která tvoří národní řeč, *nejsou totiž nahodilou tříští pojmů nesouvislých* a kasuisticky vytvořených, nýbrž *tvoří velikou souvislou soustavu.* Nemyslíme tu na soustavu slov vyjadřujících *vědecky* vytvořenou soustavu živočišnou nebo jinou, řekněme soustavu *odbornou,* nýbrž na slova a pojmy *obecného myšlení* (mimo vědecké soustavy).“[44] Dodává zároveň, že jeví-li se řeč již „*jazykozpytci* jako *umělecké dílo,* když sleduje rozvětvování kmenů, bohatost tvarů, ohebnost částí řeči při vzájemném zakloubení atd., pak tento obraz *úplně bledne před velkostí uměleckého díla, které odhalujeme, když si uvědomujeme souvislosti mezi myšlenkovými obsahy, které kryjí jednotlivá slova.*“

Možnost pouze implicitní (tj. samotnými mluvčími přirozeného jazyka neuvědomované) danosti systematické souvztažnosti mezi pojmy přirozeného jazyka zdůvodňuje Engliš následovně: „Když prohlížíme slova ve *slovníku* podle abecedního pořádku, vidíme jen jejich *různost* a *mnohost,* ale nikoli *obsahovou souvislost,* protože jsou uspořádány jen podle *zvukových značek* (písmena v abecedě) a *nikoli podle myšlenkových obsahů,* které jednotlivá slova kryjí. Když jsme se učili mateřské řeči, dělo se to *od předmětu k předmětu, jak se učí děti mluvit.* Když jsme se učili *mluvnici,* nepoznali jsme také obsahové souvislosti mezi pojmy, protože zde byly seskupeny symboly (slova) jen *podle částí řeči* (podstatná jména, přídavná jména, slovesa atd.) *příkladmo. Nikdy jsme si při tom neuvědomili výstavby oněch myšlenkových obsahů, které jednotlivá slova kryjí.*“

Z relativní úplnosti soustavy pojmů symbolizovaných řečí, tj. ze skutečnosti, že pojmy hrají roli myšlenkových prvků, jejichž kombinacemi lze vyjádřit každý složitý obraz skutečnosti, vyvozuje Engliš i způsob, jímž ona soustava pojmů předvědeckého jazyka vzniká: pojmy jakožto kombinovatelné prvky byly vytvořeny rozkladem vněmového obrazu skutečnosti v jeho pojmové prvky myšlené isolovaně. (Onen rozklad charakterizuje Engliš jako „myšlenkové zpracování představ“.) V tomto procesu pojmotvorby byl každý nový pojem „vytvořen proto, že se *liší od jiných,*

[44] K. Engliš, *Malá logika*, str. 20-21.

a bylo ho třeba, aby vyjádřil a zachytil něco, co jinými (předchozími pojmy) zachyceno nebylo. Může jít o to, aby zobrazení skutečnosti bylo dále specializováno, anebo o to, aby byl *širší okruh prvků jiných zachycen skupinově*".[45]

Podle Engliše se v onom procesu rozkladu složitého obrazu skutečnosti, vyúsťujícího ve vzniku pojmů uplatnil (Machem a Avenariem formulovaný) princip ekonomie myšlení. Jeho působnost v tomto případě lze nejlépe ozřejmit analogií s jeho pozdější uplatněním v případě vzniku písma: Tak jako lze malým počtem písmen vyjádřit nesmírné množství zvukových symbolů (napsat mnoho slov), tak lze i kombinacemi relativně malého počtem pojmů vyjádřit (téměř) všechnu skutečnost.

Jestliže při utváření pojmů funguje princip ekonomie myšlení, pak z toho pro Engliše nutně plyne, že „vytvoření jednotlivých pojmů, lišení různosti a podobnosti atd., která zachycujeme myšlenkově různými pojmy, je *výsledkem poznávací účelovosti*", neboť ona rozlišení *„usnadňují poznání a myšlenkové zvládnutí skutečnosti*". Účelem, který řídí proces pojmotvorby, je tedy poznání.

Engliš zdůrazňuje, že jak pojmy předvědeckého jazyka, tak i pojmy podřízené účelu vědeckého poznávání účelovými výtvory – „jsou stavebními kameny našeho myšlení a jsou vytvořeny tak, aby byla stavba umožněna a usnadněna".[46]

Engliš pak zdůrazňuje (a to se již blížíme k jádru jeho argumentace), že poznávací účelovost nevytváří své instrumenty (tj. pojmy) nahodile a arbitrárně; neaplikuje se na jednotlivé pojmy v jejich izolaci, tj. nemůže být každého pojmu jiná a na účelovosti jiného pojmu nezávislá. Podobně jako je i tvorba každého nového materiální nástroje podmíněna jeho začlenitelností do již existujícího souboru prostředků určených k dosažení cíle, tedy podobně, jako se „každé kolečko ve stroji konstruuje se zřetelem k ostatním", se i tvorba každého pojmu se děje se zřetelem k pojmům už daným či předtím vytvořeným.

Tím se podle Engliše ustavuje *„skloubenost všech pojmů, podstatný znak jejich soustavnosti*", jež znamená, že *„pojmy svými obsahy do sebe zasahují* (jako kolečka ve stroji) a že *tedy jsou mezi nimi určité vztahy určené jejich obsahy*". (To, že každý pojem je ve vztahu ke všem ostatním, plyne logicky z výše uvedeného tvrzení, že tvorba každého nového pojmu se děje se zřetelem k pojmům již vytvořeným.) Jinými slovy, s vytvořením každého pojmu se vytváří i jeho vztah ke všem ostatním

[45] K. Engliš, *Ibid.*

[46] *Ibid.*, str. 18. I rozdíl mezi vědeckými a předvědeckými pojmy je u Engliše vykládán dvojím charakterem účelovosti, která se v obou oblastech realizuje: „*Vědecké poznávání* může shledat rozdíly, kterých nedbá *obecná mluva,* účelnými a závažnými (relevantními) a vytvořit pro ně vlastní pojmy; věda tu nevystačí s členitostí obecné mluvy (tak fysika, lékařství atd.). Naopak *praktická potřeba* (poznávací) mohla vésti k *lišení pojmů, které musí věda pro své účely zase spojit* (časoprostor, energie)."

pojmům.[47] Z toho plyne, že když při zobrazení skutečnosti použijeme určitý pojem, musíme zároveň použít i ony souvztažnosti, které ho spojují s jinými pojmy, se všemi důsledky, které z toho plynou.

Nyní může Engliš přistoupit ke své definici myšlenkového řádu: „Používáme tedy k zobrazení skutečnosti *nikoli (a nikdy) jednotlivého isolovaného pojmu, nýbrž pojmu jako článku souvislého souboru, a tudíž vlastně celého souboru.* Pojmy v této souvislosti a tudíž se svými obsahovými vztahy tvoří *celý myšlenkový řád. Skutečnost tedy zobrazujeme* (*popisujeme a vykládáme*) *nikoli jednotlivými pojmy, nýbrž celým myšlenkovým řádem, z něhož nemůžeme jeden článek přijmout a druhý odmítnout, jsou-li souvislé,* protože by náš popis (výklad) byl nesmyslný."

Podle Engliše je základním typem myšlenkového řádu soustava pojmů, reprezentovaná slovy předvědeckého jazyka; tento myšlenkový řád je instrumentem k myšlenkovému zachycení a zpracování obrazu skutečnosti, jak je zprostředkován našimi smysly (kromě toho existují i ryze umělé myšlenkové řády, např. myšlenkový řád neeukleidovské geometrie, který na rozdíl od Eukleidova systému nepřebírá prostorové pojmy z předvědeckého jazyka). Ustavený myšlenkový řád předvědeckého jazyka (s již ustavenými pojmovými souvztažnostmi) vystupuje ve vztahu ke každému myslícímu jedinci v podobě soubor norem, jimž se má přizpůsobit jeho myšlení.

Na předvědecké úrovni však platí, že nemáme vědomí myšlenkového řádu jako celku odlišeného od ostatní zkušenosti, protože jsme jej poznávali v souvislosti se zkušenosti; jinými slovy, myšlenkový řád jako konceptuální forma naší zkušenosti se v předvědeckém životě nezjevuje jinak než jako forma toho nebo onoho zkušenostního obsahu. Avšak třebaže v předvědeckém životě nemáme explicitní znalost myšlenkového řádu jako celku a soustavy, *„správně jeho prvků používáme a vyciťujeme,* bylo-li použito slov *proti je jich významu i vztahům, podle nichž jsou začleněny do myšlenkového řádu".*[48]

---

[47] Englišovy příklady pro tyto souvislosti mezi pojmy jsou následující: Odlišení určité barvy se děje se zřetelem k těm, které už byly rozlišeny. Pojem „příčiny" nelze vytvořit izolovaně bez pojmu „následku". Souvislosti existují i samozřejmě mezi takovými pojmy, jako jsou pojmové dvojice „rodiče-děti", „celek-část", „nadřízený-podřízený" atd. Dále, pojem účelu souvisí s pojmem prostředku, potřeby, užitku, škody, výnosu, nákladu atd. V poněkud rozvinutějším tvaru zde uvádíme pro nás relevantní Englišův náčrt teleologických souvztažností: Mezi účelem a prostředkem je *řada souvztažných pojmů.* Chci-li něco jako účel (na př. uzdravení nemocného), *potřebuji* něco jako prostředek; prostředek je způsobilý přinést uskutečnění účelu (uzdravení), to jest *užitek,* přičítáme mu proto *užitečnost.* Kdyby však zdraví uškodil, byl by *škodlivý.* Někdy je nutno dostati se k užitku přes menší škodu (jedovatý lék), pak říkáme škodě takto podstoupené (újma na zdraví z jedu) *náklad* a převaze užitku (uzdravení) nad nákladem *výnos.* To jsou samé vztahy mezi pojmy účelu a prostředku, které jsou zatím prázdné, ale dopouštějí každou náplň, dají se na každý obsah aplikovat."

[48] *Ibid.*, str. 28-29.

K explicitnímu poznání myšlenkového řádu (i jeho normativní role) dospíváme až v rámci reflexe, jejímž orgánem je podle Engliše logika. Logika neodkrývá účelovou výstavbu myšlenkového řádu v jeho roli instrumentu,[49] nýbrž je formální normologickou vědou o myšlenkových řádech, která samozřejmě objekt svého zkoumání nekonstruuje, nýbrž nalézá. Poznávání myšlenkového řádu, které je *„uvědomováním si obsahů pojmů v tomto řádu a vztahů mezi nimi"* je nutné odlišit od poznávání skutečnosti zprostředkovaném tímto řádem.

Engliš se v této souvislosti hlásí ke značně umírněné verzi apriorismu: Poznatky o myšlenkovém řádu se vyznačují jistotou a nutností, protože při jeho logickém poznávání *„nevystupujeme ven z toho, co jsme si sami vytvořili, ze svého intelektu,* který jest zde totožný s poznávacím instrumentem myšlenkového řádu, *a jen si uvědomujeme, co je v něm"*.[50] „Je to tak a nemůže to býti jinak," dokládá kategoricky, ale hned se distancuje vůči Kantovi, jemuž prý byla právě tato povaha určitých poznatků důvodem ke hledání apriorních poznatků v čistém rozumu, což by vedlo k jich absolutnosti. Podle Engliše je myšlenkový řád pouhým účelovým výtvorem, doslova instrumentem, takže poznatky o něm jsou nejsou absolutní, nýbrž *„podmíněné tím, že z tohoto řádu vycházíme* (můžeme jej také zaměniti za jiný, jak jsme viděli, a změní se pojmy i vztahy, také na př. prostorové)," z čehož plyne, že „nutnost a jistota poznatků o vztazích myšlenkového řádu *neplyne z čistého rozumu, nýbrž z intelektu oblečeného myšlenkovým řádem"*.[51] Jestliže vezmeme v potaz, že pojmové souvztažnosti odhalované logikou v Englišově chápání (jež odpovídá *mutatis mutandis* Kantově transcendentální logice, a nikoliv moderní logice formální či symbolické) nejsou ani analytickými,[52] ani empirickými soudy, nýbrž pravými syntetickými soudy *a priori*, pak Englišův umírněný apriorismus implikuje i podmínění platnosti těchto soudů kontextem myšlenkového řádu, jehož jsou součástí.

Úkol logiky se dá blížeji specifikovat tím, že si uvědomíme, že základní myšlenkový řád implicitně obsažený v pojmech přirozeného jazyka se člení na tři relativně oddělené subsystémy, jež svou vnitřní strukturou mají také charakter myšlenkového řádu. Tyto dílčí myšlenkové řády (vzájemně propojeny sdílením některých univerzálních pojmů) odpovídají – mimochodem přesně v souladu s Kantovými třemi *Kritikami* – třem základním postojům člověka ke světu. Prvním z těchto postojů je zvídavost, kdy se člověk dívá na vše jako na prostě jsoucí – korelátem tohoto postoje je ontologický myšlenkový řád, v němž dominuje kategorie kauzality. V rámci druhého postoje se člověk dívá na skutečnost jako na někým chtěnou; korelátem je zde teleologický myšlenkový řád, v němž hlavní roli hraje pojem účelu. Třetí postoj se vyznačuje tím, že se díváme na skutečnost jako na něco,

[49] Podle Engliše by byla takováto teleologická věda „nanejvýš zajímavá"; je možné, že se o její vypracování pokusil ve své nepublikované *Velké logice*.
[50] *Ibid.*, str. 29.
[51] *Ibid.*
[52] Účelové zavedení nového pojmu v souladu s Englišovým pojetím nelze ztotožnit s vyvozováním tautologických důsledků.

co (pro někoho) má být, čemuž korelativně odpovídá normologický myšlenkový řád. Logika pak odkrývá tyto tři řády v jejich relativní oddělenosti, aby v první řadě zabránila omylům plynoucím z jejich konfundování; jako normologická věda zároveň činí explicitním normativní povahu pojmových souvztažností ve všech typech myšlenkových řádů.

Důvodem, proč jsme prezentovali Englišovu koncepci myšlenkových řádů tak obšírně, není jenom fakt, že jeho logické dílo je dnes mezi českými ekonomy téměř neznámé a že Mises a Hayek se mu za veškerou inspiraci, kterou jim zcela jistě poskytl, odvděčili doslova dvěma citacemi, z nichž Misesova se ještě týká relativně podružné otázky;[53] pravý důvod spočívá v tom, že některé dílčí Englišovy závěry představují významný přínos k pochopení povahy apriorního poznání a podmínek jeho možnosti.

Na prvním místě je třeba uvést Englišovu myšlenku, že apriorní souvztažnosti mezi pojmy se konstituují nikoliv nevědomou činností záhadného transcendentálního Já, separovaného u Kanta od veškeré reálné skutečnosti, nýbrž v procesu diferenciace předvědeckého jazyka. Tato koncepce nejenže vysvětluje konceptuální strukturu myšlenkových řádů z řádu jejich geneze, nýbrž také implikuje, že obecnost a nutnost syntetických soudů *a priori* je dána tím, že jsou vlastně společným výtvorem jazykového společenství. Dále je nutno zmínit, že posloupnost traktování jednotlivých pojmů zejména v teleologické části jeho logiky směřuje od abstraktního ke stále plnější konkretizaci, neboť logická reflexe vyvinutého myšlenkového řádu může pouze logicky reprodukovat podstatné etapy jeho geneze. Engliš vlastně implicitně přejímá ideu jednoty logického a historického čili teoreticko-historický přístup původně uplatněný Adamem Smithem a rozvedený Hegelem; tento přístup je významnou alternativou vůči pochybnému Misesovu pokusu o axiomatizaci toho, co u Engliše vystupuje právě jako myšlenkový řád. Kromě jiného je významný i jeho antipsychologismus, založený na rozlišení teleologického a ontologického myšlenkového řádu – když totiž v rámci teleologie vykládáme činnost člověka účelem, pomíjíme, to co na člověka jako psychofyzickou bytost působilo tak, že chtěl to nebo ono (výklad tohoto působení musí probíhat pomocí termínů patřících do řádu ontologického).[54]

Je však opravdu politováníhodné, že tyto důležité myšlenky jsou znehodnoceny Englišovou neschopností dojít k závěru, že proces diferenciace předvědeckého jazyka se mohl odehrát jedině jako spontánní geneze, tj. za plné absence účelového vědomí. Englišův jediný poukaz na to, že by diferenciace jazyka mohla probíhat nevědomě (že totiž myšlenkový řád byl vytvořen účelově více

[53] L. von Mises, *Human Action*, str. 25. Lze odpovědně říci, že soubor dvou německy vydaných Englišových děl *Begründung der Teleologie als Form des empirischen Erkennens* (Brna, 1930) a *Teleologische Theorie der Wirtschaft* (Brno 1930) anticipuje v metodice apriorní výstavby Misesovu *Human Action* z r. 1949, a z hlediska logické sevřenosti, hloubky i důslednosti metodologického založení ji daleko předčí. Ignorování Englišova přínosu není tedy zcela jistě důsledkem známého *slavica non leguntur*.
[54] K. Engliš, *Malá logika*, str. 44.

nebo méně uvědoměle)[55] je v rozporu s veškerými jeho systémovými předpoklady. Když např. tvrdí, že proces pojmotvorby se řídí principem ekonomie myšlení, tak v dalším textu vysvitne, že tento princip je zvláštním případem formální zákonitosti každého myšlení teleologického pod maximálním účelem; maximální účel, „který ovládá myšlení způsobem, kterému říkáme zásada hospodárnosti“, je pak určen následovně: „Účel je maximální tehdy, není-li chtěna určitá míra účelového obsahu, nýbrž jeho maximum.“[56] Tedy zcela jednoznačně proces diferenciace přirozeného jazyka vyžaduje nejen

[55] K. Engliš, *ibid.*, str. 412.

[56] Karel Engliš, *Teleologie jako forma vědeckého poznání*, str. 89. Seznámení se s pojmem maximálního účelu nám umožňuje, abychom s cílem dokumentovat sílu apriorismu prezentovali II. Gossenův zákon (tj. apriorní zákon vyrovnávání mezních užitků) i naznačili způsob, jímž je u Engliše vyvozen z apriorní struktury teleologického řádu myšlení (tematizovat tento zákon v rámci Misesovy praxeologie nebylo možné, neboť Mises jej kvůli svým předsudkům vůči jeho domněle kardinalististickým předpokladům i vůči jeho matematickému vyjádření spojitou funkcí ignoruje). Tento podle Engliše „nesmírně důležitý zákon“, který je použitelný na každý obsah a „není tedy zákonem specificky hospodářským“ zní následovně: Osoba dosahuje maxima svého užitku tehdy, když nutně omezené množství peněz, které má k dispozici, rozděluje mezi různé statky tak, aby z posledního peněžního atomu vydaného při koupi každého statku dosáhla stejné kvantity uspokojení.“ (Touto variantou II. Gossenova zákona se nutně řídí všichni lidé mj. při sestavování svého finančního rozpočtu.) Jiná varianta II. Gossenova zákona (zákon vyrovnávání mezních nákladů) se týká maximalizace užitku při vynakládání pracovní síly. Univerzální význam II. Gossenova zákona dokumentuje Engliš následujícím příkladem: „...platí o každém účelovém souboru. Má-li např. střední škola v 30 hodinách týdně umístiti maximum všeobecného vzdělání, které tvoří 15 různých předmětů, neznamená to, že se věnují každému předmětu 2 hodiny. Nelze jíti v jednom předmětu až do nejmenších nedůležitých podrobností na úkor předmětu jiného, kde by bylo nutno zanedbávati i věci důležité. (...) V rozsahu hodin na různé předměty se půjde tak, aby relativní vyučovací užitek mezní, připadající u jednotlivých předmětů na vyučovací hodinu, byl u všech předmětů stejný.“ (K. Engliš, *Malá logika*, str. 433.) Ke II. Gossenovu zákonu se v rámci Englišova teleologického řádu myšlení dospěje zkonkrétněním abstraktní, kvantitativně neurčené účelové činnosti, a to tím způsobem, že se k ní přičlení právě maximální účel a z něj plynoucí zásada hospodárnosti, jakož další vymezující podmínka představovaná pluralitou vzájemně si konkurujících účelů (tj. způsobů upotřebení konečné částky peněz, kterou máme k dispozici). Při vyvozování používá Engliš pouze nespojité kvantitativní veličiny; výsledek je přitom stejný jako u autorů, kteří pracují se spojitými funkcemi. (Srv. K. Engliš, *Teleologie jako forma vědeckého poznání*, str. 119.) Na Gossnových zákonech se dá velice zřetelně demonstrovat předpojmový a tudíž nereflektovaně-automatický charakter mentálních aktů, které leží v základu jeho obecného a nutného naplňování v činnosti všech lidí všech dob; do roku 1854, kdy vyšlo dílo Hermanna Heinricha Gossena *Entwickelung der Gesetze des menschlichen Verkehrs...*, v němž byly podány matematické důkazy 3 apriorních zákonů, které po Gossenovi později pojmenoval von Wieser, totiž nikdo z lidí, kteří kdy žili, o II. Gossenově zákonu netušil, třebaže všichni

vědomí účelu, nýbrž i jeho chtění.[57] Je s podivem, že si důkladný logik Engliš neuvědomil, k jakému logickému kruhu jeho koncepce účelové tvorby pojmů předvědeckého jazyka vede: Když je totiž myšlenkový řád předvědeckého jazyky produktem účelové činnosti jakožto instrument pro realizaci poznávacího účelu, a zároveň platí, že teleologický myšlenkový řád (zahrnující propojení pojmů účel a prostředek) je součástí tohoto produktu, pak z toho zcela jednoznačně plyne, že před vznikem myšlenkového řádu předvědeckého jazyka nemohlo existovat žádné účelové vědomí, ani pojmové rozlišení mezi účelem a prostředkem.[58] Pokud tento logický kruh traktujeme v daném kontextu jako důkaz sporem, je přesvědčivým a nevývratným argumentem ve prospěch teorie spontánní geneze jazyka i v něm obsaženého myšlenkového řádu.[59]

Položme si otázku, co by vlastně Englišova koncepce teleologické pojmotvorby vyjadřovala, kdybychom odhlédli od onoho logického kruhu, který ji vyvrací jako takovou? Poznání by hned na počátku vystupovalo jako ryzí účel, který si ke své realizaci sám vytváří prostředky – doslova *ex nihilo*

---

se jím nutně řídili ve své každodenní praxi.Nutno ještě zmínit, že když naše mysl nevědomě kvantifikuje v souladu s Gossenovým zákonem (což jsou z matematického hlediska poměrně složité operace, neboť i v nejjednodušším případě jde o nalezení maxima funkce, která je součtem určitých integrálů dvou jiných funkcí), není pro ni důležitá tautologická stránka matematické rovnice, jež definuje ono maximum, nýbrž právě to, čím se pravá a levá strana rovnice liší. Není pro nás tedy zajímavá skutečnost, že z kvantitativního hlediska je množství peněz, které máme ještě před sestavením rozpočtu, stejné jako součet peněžních částech v jednotlivých rozpočtových kolonkách; důležitý je naopak způsob rozdělení peněz do jednotlivých kolonek, tak jak je determinováno zákonem klesajícího mezního užitku. Jelikož v pojmu původní sumy peněz není zahrnuto, že tato suma má být rozdělena právě tímto a žádným jiným způsobem (který je ostatně u každého individua jiný), lze II. Gossenův zákon – ovšem jen poté, co byl Gossenem reflektován – považovat za syntetický soud *a priori*, jímž se řídí realita našeho rozhodování. (Obsáhlejší pojednání o II. Gossenově zákonu lze najít in: Ján Pavlík, *F. A. Hayek a teorie spontánního řádu*, Professional Publishing, Praha 2004, str. 492-508 a 524-528.)

[57] Totéž platí i pro mravní normy: „Původ všech norem (i logických) je účelový, tedy i norem mravních. Mravní norma jako příkaz uskutečňuje též nějaké dobro ve smyslu účelovém.“ Karel Engliš, *Theorie hodnoty a hodnocení*, str. 76-77.

[58] Engliš patrně chápal svůj teleologický přístup ke genezi jazyka jako transcendentálně-logickou podmínku její myslitelnosti. I když by tím unikl bludnému kruhu, přesto by se dostal do rozporu s transcendentálně-psychologickým vyzníváním jiných aspektů svého apriorismu.

[59] Když použijeme Englišovu terminologii, lze rozdíl mezi jeho pojetím a teorií spontánního řádu formulovat následovně: Zatímco Engliš klade primát teleologie vůči řádu ontologickému i normologickému, a dokonce logicky rozporně i vůči samotnému teleologickému řádu, v teorii spontánního řádu platí primát normologického řádu (tj. řádu mravnosti) jak vůči teleologickému, tak vůči ontologickému řádu. Teorie spontánního řádu zde navazuje na slavnou Kantovu koncepci primátu praktického (tj. normologického) rozumu.

nebo ze sebe sama (skoro jako u Fichteho, kde si mravní účel ze sebe sama, zkonečněním své vlastní ideality, vytváří svět, aby se mohl proti jeho odporu reálně naplnit). Pojmy jakožto abstraktní prvky nemohou vznikat rozkladem „vněmového obrazu skutečnosti“, pokud již tento obraz apercepčně neformují a nejsou v něm tudíž přítomné (Engliš sám nepřipouští, aby pojem, který lze jen myslit, vznikl ze smyslové představy); mohou vzniknout jen rozkladem pojmu označujícího vágně a neurčitě nějaký složitý vněmový obraz skutečnosti. To zcela jednoznačně vede k požadavku prvního neurčitého pojmu, která je implicitně vším, a jehož rozkladem dospějeme k vnitřně uspořádanému systému kategorií. Tento postup realizoval ovšem ve své *Vědě logiky* Hegel, kde postup od nejabstraktnějšího pojmu bytí ke stále konkrétnějším pojmům sice vrcholí logickou strukturou sebeuvědomění absolutna v pojmu absolutní ideje a je tímto účelem řízen a směrován, avšak „nevědomě“, neboť onen účel explicitně na počátku onoho logického procesu není.

Dalším kamenem úrazu je zdůvodnění samotného vývoje předvědeckého jazyka, jeho diferenciace do tří myšlenkových řádů, jakož i zdůvodnění vzniku umělých myšlenkových řádů. Engliš pouze operuje tvrzeními, že použití jistého (formálního) myšlenkového řádu na jistou oblast zkušenosti je užitečnější vůči danému poznávacímu účelu. Co však je kritériem této užitečnosti? Zcela jistě to nemůže být adekvátnost poznání vůči vnější realitě, neboť Engliš ryze kantovsky ukazuje, že kategorie existence je jakožto součást ontologického myšlenkového řádu pouhou kategorií naší mysli. Toto pojetí lze do jisté míry udržet, jen pokud spolu s Kantem považujeme apriorní řád naší mysli za jednou provždy daný; jakmile připustíme vývoj apriorních struktur, musíme připustit i jisté vnitřně propojení mezi nimi (a jimi formovanou matérií naší zkušenosti) na jedné straně a vnější realitou na straně druhé. To je cesta Fichtova, Schellingova a Hegelova v klasické německé metafyzice nebo také cesta moderního reflexionistického (evolučního) apriorismu. K duchaplnému Hegelovu řešení problému, které spočívá v tom, že k vystřídání stávající apriorní pojmové struktury novou nedojde proto, že by se u oné stávající nějak přímo ukázala její neadekvátnost vůči realitě, nýbrž tak, že ona neadekvátnost se promítne do její vnitřní rozpornosti při pokusu zmocnit se jistých stránek reality, Engliš samozřejmě nedospívá. (Zato se onomu Hegelovu řešení dost přibližuje Hayek svou koncepcí imanentního kriticismu v právní sféře.)

7. Apriorismus a kompozitivní metoda: Böhm-Bawerkův koňský trh

Apriorní způsob danosti marginalistických principů lidského hodnocení ve vědomí jednotlivce je pro ekonomickou vědu pouze východiskem k dalšímu zkoumání, kde ony principy vystupují jako elementy, z nichž se má vybudovat struktura neboli řád možných vztahů mezi jednotlivci. Marginalistické principy lidského hodnocení jsou tudíž „známými prvky, jejichž kombinací se pokoušíme reprodukovat komplexní jevy čili výsledky individuálních činností, jež jsou daleko méně známy – což je postup, který často vede k objevu principů strukturální koherence komplexních jevů, které nebyly (a pravděpodobně ani nemohly být) stanoveny přímým pozorováním.“[60]

[60] Friedrich August von Hayek, *Kontrarevoluce vědy*, Librální institut, Praha 1995, str. 38-39.

Klasickým paradigmatem takto zkoumaného řádu, jenž se spontánně utváří v interakcích individuálních hodnotících aktivit, je Böhm-Bawerkovo zkoumání konstituce objektivní směnné hodnoty čili ceny. Na modelu koňského trhu (10 prodávajících 8 kupujících) ukazuje Böhm-Bawerk, že objektivně (=intersubjektivně) platná cena (společensky uznaná směnná hodnota) vzniká za podmínky dokonalé oboustranné konkurence tím způsobem, že individuálně odlišná subjektivní hodnocení zboží u nabízejících se střetávají s individuálně odlišnými subjektivními hodnoceními téhož zboží u kupujících; objektivní směnná hodnota-cena se zde tudíž ustavuje na bázi principu oboustranné výhodnosti v rámci střetu protichůdně orientovaných úsilí o maximalizaci subjektivního užitku. Princip oboustranné výhodnosti zde vlastně znamená, že subjektivní hodnocení nabízejících (v jejichž zájmu je získat za vyrobené zboží, jehož výroba pro ně představuje subjektivně hodnocený náklad, co největší kvantum abstraktního užitku v podobě peněz) získávají objektivní charakter jen tehdy, když jsou akceptována (a tím „společensky“ uznána) kupujícími, v jejichž zájmu je naopak získat zboží, které je pro ně konkrétním užitkem, za co nejnižší peněžní (=abstraktní) náklady; ti prodávající jejichž vysoké subjektivní hodnocení nebylo „společensky uznáno“ kupujícími a také ti kupující, jejichž nízké subjektivní hodnocení zboží nemohlo být právě tak „společensky uznáno“ prodávajícími, nenacházejí partnera pro provedení oboustranně výhodné transakce, a jsou tudíž vyloučeni z tržní interakce. Množství těchto ze směny vyloučených uchazečů a také výše jejich neakceptovatelných („společensky neuznaných“) subjektivních hodnocení vyjádřených v penězích pak vymezuje interval, v němž se pohybuje objektivní („společensky uznaná“) směnná hodnota-cena, akceptovaná všemi, kdož se aktuálně účastní směnné tržní interakce.[61] V dalším rozvinutí tohoto zkoumání v podobě obecné teorie cen, jejímž modelem jsou walrasovské a paretovské systémy rovnic a která traktuje objektivní hodnotu (cenu) daného zboží ve strukturální souvislosti s cenami všech ostatních zboží, se pak ukazuje, že ceny různých druhů zboží se spontánně ustavují tak, že jsou v souladu s II. Gossenovým zákonem (jenž se v celospolečenském měřítku prosazuje *ex post*, metodou pokusu a omylu), tj. tak, že platí, že poslední peněžní atom aktuálně vydaný spotřebiteli za zboží jakéhokoliv druhu jim přináší stejný mezní užitek.

Na bázi Böhm-Bawerkova modelu si také můžeme ukázat, jak se v elementární podobě uplatňují ony nevědomé či nezáměrné důsledky lidských činů, které „nemohou být stanoveny přímým pozorováním“. Tyto důsledky se začínají odvíjet v momentu, kdy vejde ve všeobecnou známost ona velikost objektivní směnné hodnoty či ceny, jak se konstituovala v popsané interakci subjektivních hodnocení kupujících a prodávajících. Jestliže předpokládáme, že kromě analyzované

[61] „Při oboustranné soutěži se tržní cena ustálí uvnitř prostoru, který je shora ohraničen hodnoceními posledního kupujícího, jenž se ještě dostal ke směně, a směny nejschopnějšího vyloučeného uchazeče o prodej; zdola je tento prostor ohraničen hodnoceními směny nejméně schopného prodavače, jenž se ještě dostal ke směně, a směny nejschopnějšího uchazeče o koupi, jenž je ze směny vyloučen.“ Eugen von Böhm-Bawerk, *Základy teorie hospodářské hodnoty statků*, Academia, Praha 1991, str. 134. Složitá formulace Böhm-Bawerkova naznačuje, v jak velké míře je jeho odhalení struktury konstituce objektivní hodnoty (ceny) objevem, tj. způsobem teoretického proniknutí do skrytého nitra empirické skutečnosti. Podrobnější analýzu mechanismu konstituce objektivní hodnoty viz tamtéž, str. 109-157.

skupiny 18 trhovců existují v daném společenství i další chovatelé koní nebo lidé, kteří vlastní koně nebo uvažují o jejich koupi nebo prodeji (a připojíme ještě další předpoklad, že totiž těch 18 trhovců ví velmi málo nebo vůbec nic o individuálních charakteristikách a podmínkách těch ostatních), pak musíme připustit, že na tyto další potenciální trhovce zapůsobí informace o již konstituované ceně dvojím způsobem: Ti, kteří subjektivně hodnotí svého koně výše, než je objektivní cena, se rozhodnou odstoupit od svého úmyslu prodat koně (resp. pokud jde o chovatele, kteří mají při chovu tak vysoké náklady, že by je prodejem nepokryli, tak tito chovatelé se patrně rozhodnou podnikat v jiném odvětví). Na druhé straně vlastníci koní, kteří předtím neuvažovali o prodeji, se k němu rozhodnou, protože rozdíl mezi subjektivním hodnocením a objektivní hodnotou-cenou je pro ně velmi atraktivní; také se může stát, že když se o oné objektivní hodnotě-ceně doví chovatel ovcí, tak se může rozhodnout začít chovat koně, protože se domnívá, že při zmíněné ceně bude s to mít tak nízké náklady při chovu koní, že prodejem vydělá víc než prodejem ovcí. Nutno zdůraznit, že o všech těchto rozhodnutích ta původní skupina 18 trhovců nic neví nebo ví jen velmi málo, přestože ona rozhodnutí jsou právě důsledkem oné jimi uskutečněné tržní interakce – a právě toto jsou ony nevědomé důsledky jednání individuí, která se v rovině uvědomělé teleologie orientují pouze na maximalizaci svého individuálního užitku. Na druhé straně, jak již bylo naznačeno, ani ti ostatní chovatelé či potenciální trhovci nejsou informovaní o hodnoceních těch 18 trhovců, ani o jejich počtu nebo o podrobnostech smlouvání a o dalších podmínkách jejich činnosti – reagují pouze (každý po svém) na danou cenu, která je pouze nepřímou, „zpředmětněnou“ a koncentrovanou informací (signálem) o všech podmínkách, okolnostech a faktorech produkce a spotřeby koní u oněch 18 trhovců. Platí ovšem, že formální struktura jejich reakcí na cenový signál (tj. marginalistické principy jejich subjektivních hodnocení) je nám apriorně známá – a proto můžeme modelovat i jejich reakce na ustanovenou cenu analogickým způsobem, jako Böhm-Bawerk modeloval interakce, které ji konstituovaly. Takovéto modelování by ovšem bylo teoreticky přínosné jenom tehdy, kdybychom v oné druhé skupině (místo arbitrárního stanovování počtu majitelů koní a jejich hodnocení) uvažovali spíše o vlivu konstituované ceny koní na růst nebo pokles cenových relací v oblasti chovu ovcí, jak bylo naznačeno. Kdybychom tak učinili, tak bychom na jedné straně měli objektivní (tj. objektivně zjistitelnou a kvantifikovatelnou) hodnotu (cenu) koní, na druhé zase právě tak objektivní hodnotu (cenu) ovcí, přičemž vztah mezi těmito objektivními veličinami by byl zprostředkován formálně-apriorními principy subjektivního hodnocení.

Skutečnost, že ceny jsou „koncentrovanou“ informací, v níž jsou ve jednoduché podobě pouhého čísla zpřítomněny informace o obrovském množství subjektivních hodnocení, o jejich podmínkách a okolnostech, nám pak umožňuje uchopit jejich vztah v podobě strukturálně-funkcionální souvislosti, aniž by bylo nutno shromažďovat ony zmíněné nesčíslné rozptýlené informace, jež tvoří obsahovou náplň formálních principů subjektivního hodnocení (např. aniž by bylo nutno – v rámci modelu – provádět böhm-bawerkovskou rekonstrukci konstituce každé jednotlivé ceny); tento postup se uplatnil ve zmíněných paretovských a walrasovských modelech, které mají apriorní charakter.

8. Apriorismus a matematizace fungování spontánního řádu trhu

Zkoumejme teď, jaké jsou charakteristiky výše exemplifikovaného spontánně se ustavující řádu (či struktury) a jak tyto charakteristiky determinují způsoby jeho poznávání. V první řadě je třeba spolu s Hayekem zdůraznit, že „problémy, které se snaží společenské vědy řešit, vznikají jenom potud, pokud vědomá činnost mnoha lidí přináší nezamýšlené výsledky a pokud lze pozorovat pravidelnosti, které nejsou nikým vědomě plánovány. Pokud by sociální jevy nevykazovaly jiný řád než řád vědomě naplánovaný člověkem, nebylo by zde skutečně místa pro teoretické vědy o společnosti a existovaly by, jak se často argumentuje, jenom problémy psychologie. Jenom pokud vzniká určitý druh řádu jakožto výsledek činnosti jednotlivců, aniž by byl kýmkoliv vědomě konstruován, nastává problém, který vyžaduje teoretické vysvětlení.“[62] V našem případě se tato obecná podmínka projevuje též ve skutečnosti, že soulad „celospolečensky uznané“ struktury (či vzájemných poměrů) cen s 2. Gossenovým zákonem není produktem lidské účelové činnosti, nýbrž vzniká jako nevědomý důsledek individuálních ekonomických akcí, v nichž se sice onen zákon uplatňuje, avšak je tam vztažený pouze k maximalizaci individuálního užitku. Dále platí, že „jde o řád, který není řádem prostorovým ani časovým, nýbrž takovým, který lze definovat pouze na základě vztahů, jež jsou srozumitelnými lidskými postoji (tj. hodnoceními, jejichž charakter je určen Gossenovými zákony – J. P.). Tento řád či strukturu lze právě tak málo vnímat v podobě fyzikálního faktu, jak málo lze vnímat ony vztahy jako takové; je možné jej zkoumat pouze sledováním důsledků určitých kombinací vztahů.“[63] Jestliže tedy elementy, které jsou výchozím materiálem pro ony „kombinace“, jsou apriorními, evidentně nahlédnutými principy našeho hodnocení a jelikož další postup práce teoretika spočívá v tom, že ony elementy právě tak apriorně kombinuje neboli syntetizuje či skládá (Hayek zde mluví o kompozitivní metodě), pak výsledkem této ryze deduktivní teoretické činnosti je uchopení apriorních principů geneze spontánního řádu neboli geneze komplexních struktur ustavujících se jakožto nezamýšlený důsledek interakcí mezi jednajícími individui.

Ať již traktujeme apriorismus tohoto teoretického postupu po způsobu novokantovství (jak to činí sám Hayek nebo Engliš nebo Mises ve své praxeologii) nebo fenomenologicky, jde zde o postup, který si v ničem nezadá s čistou matematikou nebo logikou, jelikož se omezuje na vyvozování teorémů z abstraktních axiómů za naprosté absence konkrétních empirických dat; abstraktní apriorní principy geneze spontánního řádu jsou v důsledku toho nezávislé na časových (historických) a prostorových podmínkách a lze je vztáhnout na jakoukoli historicky určenou (a tím příslušně empiricky „vyplněnou“) konkrétní podobu příslušného řádu; spontánní řád se tudíž v lidských dějinách rozvíjí ve svém abstraktním charakteru vždy identickým způsobem, pokud jsou uskutečněny podmínky, které jej umožňují (co se týče naší exemplifikace, jde o dělbu práce, soukromé vlastnictví, volnou konkurenci atd.). Principy geneze spontánního řádu jsou tedy ve své abstraktnosti nutnými,

[62] Friedrich August von Hayek, *Kontrarevoluce vědy*, str. 39.
[63] Friedrich August von Hayek, *Kontrarevoluce vědy*, str. 54-55.

univerzálními, ahistorickými způsoby strukturace lidského zespolečenšťování, pokud se ovšem rozvíjí za určitých specifických podmínek; vyznačují se tudíž charakterem pravé zákonnosti čili charakterem obecného druhového (generického) pojmu či esence, jež je přítomná ve všech svých empirických individualizacích.[64] Dlužno dodat, že tato ahistorická esence zespolečenšťování tkví – v souladu s metodologickým individualismem rakouské ekonomické školy – v ahistorické abstraktní esenci člověka, k níž neoddělitelně patří evidentně shlédnutelné marginalistické principy hodnocení (tj. jak říká Hayek, jistá nutná struktura naší mysli) a která je daná v každém lidském individuu. To implikuje, že všude tam, kde v historii nebo při synchronním zkoumání jiných lidských kultur indikujeme přítomnost člověka, musíme nutně indikovat i fungování oněch principů v jeho mysli, a můžeme tam proto aplikovat (pokud jsou příslušné podmínky splněny) i apriorně teoretické poznání principů geneze spontánního řádu.

Apriorně-deduktivní způsob rozvíjení teorie spontánního řádu ovšem implikuje modelový charakter tohoto teoretického poznání: absence reálných empirických dat vede k tomu, že teoretik si příslušná kvantitativní určení, jež jsou nutná v rámci jeho „kompozitivní“ metody, stanovuje arbitrárně, a to tím způsobem, aby se struktura komplexních jevů, zahrnujících miliony a miliony interakcí, zjevila ve svém evidentním charakteru v co možná nejjednodušším a nejpřehlednějším podání. Takto vzniklý model strukturních vztahů je přirozeně nemožné rozšířit tak, aby reálně zahrnul všechny subjekty v nějaké empiricky dané ekonomice – již proto nikoliv, že vzhledem k nutné ohraničenosti našich (empirických) poznávacích schopností nemůžeme shromáždit informace o (neustále se měnících) subjektivních hodnoceních milionů tržních subjektů, kteréžto informace by bylo zapotřebí dosadit za neurčené proměnné v rozšířeném modelu. Hayek proto říká, že „rozdíl mezi vysvětlením, které se týká pouze principu, podle něhož jev vzniká, a vysvětlením, které nám umožňuje předpovědět přesný výsledek, je nesmírně důležitý pro pochopení teoretických metod společenských věd. (...) Nejlepší ilustrací na poli společenských věd je pravděpodobně obecná teorie cen, tak jak ji reprezentují například walrasovské a paretovské systémy rovnic. Tyto systémy ukazují pouze princip vzájemné propojenosti cen různých druhů zboží, z nichž se systém skládá; avšak bez znalosti numerických hodnot všech konstant, jež se v nich vyskytují a jež nebudeme nikdy znát, nám to neumožňuje předvídat přesné výsledky, jež bude mít kterákoliv dílčí změna.“[65]

---

[64] „Všechny jedinečné předměty, které historiografie zkoumá, jsou ve skutečnosti buď konstantní struktury vztahů anebo opakovatelné procesy, jejichž prvky mají druhový charakter. Když historik hovoří o nějakém státu nebo o nějaké bitvě, o nějakém městě či obchodu, vztahují se tato slova na koherentní struktury individuálních jevů, které můžeme chápat pouze na základě porozumění záměrům jednajících lidí.“ F. A. von Hayek, *Kontrarevoluce vědy*, str. 68. V této souvislosti lze nahlédnout, do jaké míry ignoruje Bělohradský výše naznačený teoretický charakter poznání spontánního řádu, když mluví o „metafoře neviditelné ruky“ v rámci „rétoriky modernosti“ a jak zavádějící může být typicky postmodernistické zavlékání pavědeckého žargonu literární kritiky do oblasti seriózního vědeckého zkoumání. (Srv. Bělohradský, V., Musil, J. Novák, J.: *Občanská společnost*, Liberální institut a Centrum liberálních studií, Praha 1996, str. 7.)

[65] F. A. von Hayek, *Kontrarevoluce vědy*, str. 42.

Tento Hayekův noetický skepticismus (co se týče predikční funkce ekonomické teorie), který ostatně sehrál velmi významnou roli v jeho kritice ekonomického dirigismu, se u něj v rámci jeho aristotelsko-mengerovského a bádensko-novokantovského (duchovědního) antimatematismu spojuje se skeptickým postojem ke statistice jakožto metodě uchopení struktur spontánního řádu. Hayek má jistě pravdu v tom, že statistika, „která záměrně a systematicky odhlíží od spojitostí mezi jednotlivými prvky“ systému či souboru, nemůže zcela principiálně ve své aplikaci na jakkoli obsáhlé soubory empirických dat uchopit strukturu „neviditelné ruky“ jako takovou. Nicméně jeho námitka nepostihuje takovou podobu aplikace statistiky, která by umožnila nahradit prakticky nekonečný počet konstant, které je nutno dosadit za proměnné do rozšířených modelů, adekvátními průměrnými veličinami umožňujícími aproximativní přiblížení těchto modelů realitě. Hayekův postoj je zde zřejmě ovlivněn pochybnostmi o účelu predikcí v ekonomické teorii – pokud totiž spontánní řád tržní ekonomie funguje autonomně a bez intervencí ze strany ekonomické politiky vlády a v této své autonomii zajišťuje rovnováhu nabídka-poptávka atd., je jakákoliv predikce zbytečná, jelikož predikce může být – v duchu comtovského *prévoir pour pouvoir* – užitečná pouze jako duchovní nástroj plánovačů.

Toto Hayekovo stanovisko je poněkud umírněnější variantou antimatematismu jeho učitele von Misese, který ve se svém traktování ekonomické reality drží striktně idiografického hlediska, podle něhož má tato realita charakter sledu jedinečných neopakovatelných historických událostí, jež jsou výsledkem velkého množství kauzálních faktorů. Jedinečnost těchto ekonomických historických událostí naprosto vylučuje jejich použití jakožto testovacích prostředků v rámci pozitivistické koncepce verifikace či falsifikace, jež je relevantní jen pro přírodní (nomotetické) vědy. Vylučuje také aplikaci statistických metod, jelikož průměrné veličiny vztahující se k minulým časovým řadám nemají žádnou relevanci pro budoucí data – budoucí události totiž v sobě zahrnují zásadně nepředvídatelné rozdíly a odchylky od všech minulých událostí podobného typu. Jedinečnost a neopakovatelnost ekonomických fenoménů konečně implikuje, že v ekonomii neexistují konstantní vztahy mezi veličinami – osudovým problémem matematické ekonomie není tedy podle Misese skutečnost, že musí pracovat s obrovským počtem proměnných, nýbrž fakt, že v oblasti ekonomického dění neexistuje ani jedna konstanta a že jsou tam tudíž pouze samé proměnné.[66]

Představitelé ekonometrie, kteří si tyto základní věci neuvědomují, usilují vlastně o nemožné, když se pokoušejí aplikovat nomotetický model úplné predikce na ekonomické dění; nevědecký charakter takového přístupu se pak odráží zejména v tom, že znovu a znovu a donekonečna se pokoušejí „dolaďovat“ své modely. Jako pomýlené odsuzuje Mises i pokusy ekonometrů zavádět do svých modelů tzv. „neznámé konstanty chování“, tj. numerické veličiny, o nichž se předpokládá, že se v průběhu jistých časových období nemění – Mises argumentuje, že pokud vůbec takové veličiny v řídkých případech existují, tak se dají stanovit pouze *a posteriori*.

[66] Ludwig von Mises, *Theory and History*, *An Interpretation of Social and Economic Evolution*, The Ludwig von Mises Institute, Auburn University, Alabama, 1969, str. 11-12.

Jediným praktickým doporučením, které z Misesova antimatematismu plyne, je minimalizovat všechny politicko-mocenské zásahy do tržního řádu a spokojit se s kontemplováním formálního konceptuálního (nematematického) a priori teorie spontánního řádu.

Toto Misesovo stanovisko, které je v radikální opozici vůči hlavnímu proudu rozvoje ekonomické vědy, je stěží udržitelné již proto, že spontánní řád trhu se nikde nerozvíjí v ryze ideální podobě, nýbrž je neustále narušován intervencemi ze strany vědomé (politické) aktivity státu; jako příklad stačí uvést fenomén zdanění, kde jsou predikce důsledků zvýšení či snížení daňových sazeb pro rozvoj ekonomiky (a také pro vývoj příjmové stránky státního rozpočtu) velice žádoucí. Také skutečnost, že tak znamenití představitelé matematické ekonomie, jako jsou Milton Friedman, George Stigler a Gary Becker aj., jsou zároveň přesvědčenými liberály, vyvrací obavu, že by aplikace matematických metod mohla ohrozit svobodu individua; později ukážeme, že testování platnosti matematických modelů naopak předpokládá svobodu ekonomicky jednajících individuí. S Misesem lze sice souhlasit v tom, že model predikce vypracovaný přírodními vědami nelze nikdy v úplnosti aplikovat na ekonomii, je však nutné hned připomenout, že jeho kritika „neznámých konstant chování“ postihuje pouze to, co G. Becker označuje jako standardní ekonomicko-teoretický přístup. (Jak jsme již naznačili, také Hayekovy oprávněné námitky proti aplikaci statistických metod postihovaly spíše jejich hypertrofované uplatňování v rámci původních přístupů pozitivistického sociologického empirismu.)

Právě Beckerova koncepce rozšířené užitkové funkce popisující obecné, a tudíž konstantní struktury individualizace preferenčních schémat (které si zachovávají identitu v plynutí času), umožňuje kompenzovat Misesem zdůrazňovanou absenci konstant v ekonomickém dění: místo problematické identity numerických konstant se mohou ekonometrické modely opírat o vnitrosubjektivní i intersubjektivní identitu rozšířené užitkové funkce. Beckerova koncepce tedy implikuje vyvrácení hlavní Misesovy námitky proti aplikaci statistických a matematických metod v ekonomii; poté, co byla formulována rozšířená užitková funkce, bude nadále hlavním problémem ekonomie nikoliv totální absence konstant, nýbrž pouze obrovský počet proměnných. Z pozice dneška, kdy zaznamenáváme nesmírný rozvoj výpočetní techniky, se ovšem tento problém jeví jinak, než jak se jevil Misesovi a Hayekovi, a proto je nutné v rámci teorie spontánního řádu opustit zejména misesovský kontemplativismus a zkoumat podmínky možnosti aplikace apriorně-teoretických modelů spontánního řádu při poznávání jeho konkrétní reality; pokud bychom parafrázovali Descarta, pak to lze vyjádřit tím způsobem, že – také vzhledem k základnímu cíli našeho zkoumání – je nezbytné přejít od jistoty (apriorního modelu) k traktování podmínek pravdy (tj. podmínek možnosti adekvace ekonomických predikcí vůči reálnému dění). V kontextu relace jistota-pravda se ukazuje, že Misesův negativní postoj k matematizaci je úzce svázán s velmi problematickým statutem pravdy v kantovství a novokantovství a že Hayekův poněkud smířlivější postoj rezultuje z toho, že u něj dochází ke spojení novokantovství s evolucionismem, což znamená také jistou restituci ideje pravdy jako adekvace *rei et intellectus*.

Je třeba ovšem ještě jednou zdůraznit, že vzhledem k omezením našeho empirického poznání konkrétních obsahových charakteristik individuálních hodnotových orientací ani sebedokonalejší rozvoj matematických a statistických metod není s to zaručit naprosto exaktní a apriorně nutný charakter predikcí v ekonomické vědě. Matematicko-statistické a ekonometrické metody mohou hrát pouze roli mezičlánku mezi apriorně-deduktivní teorií spontánního řádu a aposteriorní ekonomickou empirií. To implikuje, že zmíněné predikce mohou mít pouze aproximativní platnost, tedy že mohou být formulovány pouze v podobě hypotézy, kterou reálný průběh dění v tržním řádu buď potvrdí nebo vyvrátí. Abychom si blíže ujasnili podmínky ověřování tohoto hypotetického poznání, bude užitečné provést srovnání mezi metodologickými postupy exaktní matematické přírodovědy a postupy, které se v ekonomii používají při aplikaci formálně-apriorních modelů na empirii prostřednictvím matematicko-statistických metod.

Nejdřív bude třeba vyzvednout to, co mají oba přístupy společného. Jak známo, nutnou podmínkou poznání přírodního zákona v novověké přírodovědě je zdržení se jakýchkoliv mocenských zásahů do průběhu zkoumaného procesu. Když provádíme experiment, omezujeme svoji schopnost silového působení na přírodu pouze na aranžování (pro naše zkoumání výhodných) podmínek, za nichž probíhá zkoumaný proces, a na určování hodnot nezávisle proměnné v kvantitativně odlišných individuacích tohoto procesu; pak necháme jednotlivé individuace zkoumaného procesu autonomně probíhat, což je specifická podoba postoje označovaného jako *Seinlassen*, jenž je nutnou podmínkou zjevení se autonomní, na naší vůli nezávislé funkční korelace mezi nezávisle a závisle proměnnou. Objektivní jsoucnost této korelace nezávisí na skutečnosti, že jsme to byli my, kdo naaranžoval ony podmínky a kdo určoval hodnoty nezávisle proměnné – pokud by tyto charakteristiky ve stejné podobě nevědomě vyprodukovala příroda, zkoumaný proces by probíhal se stejnou regularitou. Důležitým konstitutivním momentem metodologie exaktních přírodních věd je objektivizace hodnot nezávislých i závislých proměnných, která se realizuje prostřednictvím procedur měření; měření eliminuje intersubjektivní odlišnost (relativitu) percepce oněch hodnot a propůjčuje jim objektivní charakter ve smyslu obecně uznané intersubjektivní platnosti. Dalším důležitým prvkem zmíněné metodologie je uplatňování hypotéz. Hypotéza, která je vlastně tím, co formuje a determinuje charakter experimentu, je předpoklad týkající funkční korelace: V první řadě se předpokládá, že nějaká korelace mezi zkoumanými proměnnými vůbec existuje; k tomu může přistoupit také předpoklad o (matematickém) tvaru a charakteru oné korelace. Experiment nám pak onu funkční korelaci v jejím že- a jak-bytí buď potvrdí nebo nikoliv – pokud ji potvrdí, tak na základě měření hodnot obou proměnných můžeme zjistit konkrétní tvar funkční závislosti. V rámci koncepce přírodního zákona pak platí, že na základě znalosti kterékoliv hodnoty nezávisle proměnné můžeme predikovat hodnotu závisle proměnné.

Dění v rámci spontánního řádu trhu je také zbaveno uplatnění síly či donucovací moci. Tržní interakce je tržní právě proto, že se v ní uplatňuje princip utilitární autonomie, dobrovolnosti a oboustranné výhodnosti. V liberální společnosti, která na základě utilitárního posouzení respektuje spontánně vzniklý tržní řád, platí, že vědomé mocenské působení, jež se odehrává se ve státně-

politické formě, se omezuje 1. na garanci a udržování podmínek fungování spontánního řádu trhu, tj. na udržování onoho spontánně vzniklého řádu pravidel, jenž je nezbytným základem spontánního řádu ekonomických činností, a 2. na kvantitativní stanovování obecně platných hodnot jistých ekonomických veličin (jako jsou například výše zdanění nebo – prostřednictvím centrální banky – výše úrokové míry), které můžeme považovat za analogon nezávisle proměnných v metodologii přírodních věd.

Při mocenském stanovování kvantit těchto proměnných vychází vláda (a s ní i většina občanů-tržních subjektů, jejichž zájmy vláda reprezentuje – pokud totiž jde o demokratickou vládu, což ovšem není nutné, protože respektovat tržní řád může i autoritativní vláda) z předpokladu, že provedená změna nezávisle proměnné povede přes mocensky již neovlivňovaný „mechanismus“ tržního řádu k žádoucím změnám jistých měřitelných, a tedy intersubjektivně platných závislých proměnných, jako jsou například příjmy do státní pokladny nebo index ekonomického růstu. Tento předpoklad, který se formuluje na bázi ekonomické teorie za pomoci aplikace matematicko-statistických metod, bychom mohli nazvat politicko-ekonomickou hypotézou, kde jako její antecendent vystupuje mocensky uskutečnitelná změna nezávisle proměnné a jako konsekvent příslušná změna závisle proměnné, jež v souladu s jistou funkční korelací rezultuje z autonomního dějství spontánního řádu trhu. Konsekvent politicko-ekonomické hypotézy má současně charakter žádoucího cíle či účelu a její antecendent zase charakter prostředku, o němž se mocensky zasahující orgán domnívá, že je adekvátní k dosažení onoho cíle; je to právě uznání existence spontánního řádu trhu, jenž se „vkládá“ mezi cíl a prostředek, co vede k tomu, že se souvislost cíl-prostředek musí traktovat v podobě hypotézy. (Stejně jako v případě metodologie přírodních věd ovšem platí, že pokud by byla hodnota nezávisle proměnné produktem samotného spontánního řádu – např. výše úrokové míry v rámci systému tzv. *free banking* – pak funkční korelace by byla stejná jako v případě politicko-mocenského stanovení této míry.)

Politicko-ekonomická hypotéza se testuje empiricky, samotnou ekonomickou praxí, avšak je třeba ještě jednou zdůraznit, že její testování je možné jen tehdy, když mocenský orgán během testovacího období (součástí politicko-ekonomické hypotézy může být i předpoklad časového intervalu, v němž nastanou předpokládané změny závislé proměnné) uplatňuje liberální princip *laissez faire, laissez passer*, který je politickým modem postoje označovaného jako *Seinlassen*: politická autorita se tudíž v tomto období nesmí dopustit jakýchkoliv zásahů *ad hoc*, zásahů sledujících nějaké konkrétní cíle, jako je například politika redistribucí a subvencí nebo dokonce politika expropriací, vytváření státních monopolů v určitém odvětví atd. (Zásahy *ad hoc* jsou nepřípustné proto, jelikož jsou v rozporu s nutně obecným charakterem antecendentu politické hypotézy.)

Politický (tj. cílevědomý) přístup liberální vlády ke spontánnímu řádu, pokud se v tomto přístupu uplatňuje ekonomická věda, tedy lze chápat jako společenské analogon metodologie testování hypotéz experimentem, jež byla formulována v přírodních vědách; jak jsme ukázali,

uplatňují se zde všechny momenty, které jsme vyzvedli při charakteristice této metodologie: absence mocenského zásahu do průběhu dění, formulace hypotéz, orientace na objektivitu ve smyslu obecné intersubjektivní platnosti kvantitativních charakteristik, možnost poznávání obecných a nutných funkčních korelací, které přesahují horizont bezprostřední předvědecké zkušenosti, kterážto možnost je v případě ekonomické vědy dána nevědomým charakterem nezáměrných důsledků lidských činností v rámci spontánního řádu trhu (Hegel v této souvislosti velice precizně konstatuje, že zatímco se ve vědomých lidských činech uplatňuje svoboda, v nevědomých důsledcích těchto činů panuje nutnost a zákonitost) atd. Společným momentem je také skutečnost, že jak přírodovědní metodologie, tak spontánní řád trhu nejsou zde odjakživa, nýbrž vznikly historicky, přesněji řečeno vznikly současně v jisté hlubinné korelaci a jejich vznik znamenal přechod od středověké bezdějinnosti k dějinnosti moderny. (Co se týče zmíněné hlubinné korelace, je třeba zmínit, že důvodem, proč v antickém Řecku a Římě nebyl vznik spontánního řádu trhu provázen vznikem přírodovědní metodologie, byla instituce otroctví, tj. skutečnost, že svobodný člověk se nevztahoval k přírodě přímo, nýbrž vkládal mezi sebe a přírodu zotročeného člověka jako mezičlánek.) Ony společné momenty jsou tudíž dalším rozvinutím a naplněním známé charakteristiky spontánního řádu jako „druhé přírody“, která primárně tkví v tom, že jak v přírodě, tak ve spontánním řádu se uplatňuje jeden a tentýž evoluční princip.

Je třeba ještě připomenout, že možnost testování politicko-ekonomické hypotézy je spojená s tím, že odmítneme novokantovské pojetí M. Webera, podle něhož liberální společnost neexistuje reálně, nýbrž je pouze „ideálním typem“, tj. způsobem naší interpretace chaotické skutečnosti. (Toto odmítnutí kantovství či novokantovství proběhlo ostatně i v metodologii přírodních věd, když po Einsteinových objevech byla eliminována možnost traktovat jakýkoliv přírodní zákon v podobě ahistorického apriorně-nutného způsobu našeho myšlení čili pořádání jinak chaotické reality.) Musíme tudíž připustit, že absence mocenského zasahování *ad hoc* do spontánního řádu trhu jakožto nutná podmínka testovatelnosti politicko-ekonomických hypotéz není jenom ideální podmínkou v rámci ideálního modelu či „ideálního typu“, nýbrž existuje reálně, a že její uskutečnění v čisté podobě se může stát reálným cílem našich prakticko-politických aktivit.

Poté, co jsme vytkli společné momenty hypotetického způsobu poznání aplikovaného v přírodovědě i ve vědecky podložené politicko-ekonomické praxi, teď přistoupíme k analýze rozdílů v obou aplikacích.

První rozdíl se týká způsobu našeho vztahování se k podmínkám zkoumaných procesů. V přírodovědní metodologii platí, že námi prováděné vědomé aranžování podmínek při stanovování korelace určité nezávisle proměnné vůči závislé proměnné má za cíl eliminovat všechny další faktory ovlivňující hodnotu závisle proměnné; to se uskutečňuje tím způsobem, že se těmto faktorům příslušející nezávisle proměnné udržují během zkoumání na konstantní úrovni. Jde tudíž o snahu praktickým způsobem oddělit zkoumanou funkční korelaci od jiných korelací uplatňujících se v témž procesu, neboli o snahu, aby se ona korelace zjevila v čisté podobě jakožto jedno-jednoznačný, dále

již nedělitelný („atomární“) vztah. Je to vlastně jakási mocensko-technologicky prováděná praktická či materializovaná abstrakce rozkládající na dále nedělitelné prvky nikoli konkrétní věcnou entitu, nýbrž konkrétní proces, který je jednotou mnoha dílčích procesuálních aspektů. Nutno ještě dodat, že ona praktická abstrakce v přírodovědě probíhá *ex ante,* tj. před samotným experimentálním zkoumáním.

Na rozdíl od přírodovědy je v případě aplikace a testování politicko-ekonomických hypotéz takováto praktická abstrakce vyloučená. Není totiž možné v realitě spontánního řádu mocenským způsobem zastavovat jakékoliv aspekty konkrétní procesuality resp. udržovat jim odpovídající nezávisle proměnné na konstantní úrovni. Tato nemožnost uvědoměle experimentovat na živém materiálu společenského celku je v konečném důsledku dána jedinečností a neopakovatelností lidského individuálního života. (Toto ovšem neplatí o „sociálním experimentu“ komunismu, který v důsledku své metafyzické ideologie nereflektoval sebe sama jako zvláštní politicko-ekonomickou hypotézu – zvláštní v tom, že zahrnovala negaci tržního řádu -, nýbrž se interpretoval jako nutné a zákonité vyústění historie.)

Nemožnost praktického abstrahování v případě společenské skutečnosti vede k tomu, že autoři politicko-ekonomické hypotézy musí do ní začlenit dle možnosti všechny působící procesuální aspekty a jim odpovídající funkční korelace, a to na základě teoretického abstrahování či analýzy, v níž se rozliší (dle možnosti) všechny vlivy působící na hodnotu závisle proměnné.[67] Ačkoli se toto teoretické rozlišování konkrétna ekonomického dění na jeho abstraktní aspekty musí opírat o empirii, jeho základem je apriorní poznání formálních struktur ekonomického hodnocení, kteréžto struktury hrají u politicko-ekonomické hypotézy roli funkčních korelací. Zde docházíme k nejdůležitějšímu noetickému rozdílu mezi přírodovědou a poznáním spontánního řádu trhu: v přírodovědě jsou totiž ony funkční korelace tím, co je na začátku poznávacích procedur neznámé, a tedy tím, čehož stanovení je cílem veškerého teoretického zkoumání. To implikuje, že na rozdíl od teoretické ekonomie má v přírodovědě poznání funkčních korelací, tj. poznání obecna, aposteriorní charakter, což lze formulovat i tak, že přírodovědní hypotéza se zaměřuje na obecno funkční korelace.

Abychom v plném významu pochopili rozdíl mezi přírodovědní a politicko-ekonomickou hypotézou, musíme rozvinout některé důsledky, které plynou ze zaměření přírodovědní hypotézy na obecno. V první řadě nutno mít na zřeteli, že praktická abstrakce potlačující či zastavující v konkrétní procesualitě všechny dílčí aspekty kromě toho aspektu, kde zkoumáme hypotetickou funkční korelaci, závisí na stupni historického vývoje měřících a experimentálních technik. To implikuje, že to, co se na určitém stupni tohoto vývoje jeví jako čistý, dále nedělitelný procesuální element, u něhož

[67] Existují samozřejmě i nepředvídatelné události a vlivy, které principiálně nelze *ex ante* včlenit do politicko-ekonomické hypotézy. V takových případech se abstrakce či analýza aplikuje pouze *ex post*, a samozřejmě jen v teoretické rovině. Ukážeme si to na zcela banálním příkladu: pokud je obsahem politicko-ekonomické hypotézy korelace mezi změnou výše zdanění a změnou velikosti příjmů do státního rozpočtu v určitém období, pak může nastat i takový případ, že výše těchto příjmů je ovlivněna nepředpokládanou přírodní katastrofou velkého rozsahu; při vyhodnocování validity politicko-ekonomické hypotézy je pak nutno vymezit, jaký má podíl na výsledné hodnotě závisle proměnné podíl ona katastrofa a rozlišit zde mezi tímto vlivem a samotným působením změny zdanění.

lze stanovit ("atomární“) funkční korelaci, se může později – při aplikací dokonalejších technik – ukázat jako procesuální konkrétum, kde se uplatňuje celá řada předtím nezhlédnutých funkčních korelací. (Vzorovým příkladem je zde Einsteinova implementace funkčních korelací zahrnujících elektromagnetické charakteristiky do domněle jedno-jednoznačných či atomárních funkčních korelací, jak byly vyjádřeny v Newtonových zákonech; tato implementace by se nebyla mohla uskutečnit bez Faradayových měření.) Z toho plyne, že funkční vztahy čili přírodní zákony, jejichž stanovení nutně předpokládá provedení historicky podmíněné praktické abstrakce, nemohou mít ve své konkrétní matematické formulaci charakter absolutních či věčných pravd. I v případě, že bychom nestáli na pozici Humova empirismu a akceptovali metafyzickou tezi (empiricky nezdůvodnitelnou) tezi o věčnosti a neměnnosti přírodních zákonů, museli bychom připustit, že onen věčný a neměnný zákon nelze ztotožnit s žádnou z jeho historicky podmíněných formulací, které jako takové mohou mít jen charakter aproximací, jež se k „zákonu o sobě“ pouze asymptoticky přibližují, čili charakter objektivní pravdy, jež je determinována historicky dosaženou úroveň překonávání subjektivního relativismu danými měřícími technikami. Koncepce věčného a neměnného přírodního zákona by tak hrála zároveň roli podobnou kantovské regulativní ideji, tj. měla by za úkol stimulovat neustálé překračování dosažené úrovně poznání.

Mnohem vlivnější podobou reflexe historické podmíněnosti přírodních zákonů je Popperův falsifikacionismus: v návaznosti na Huma se zde zdůvodňuje, že obecná tvrzení, jimiž jsou funkční korelace (přírodní zákony), nelze testovat procedurou verifikace, protože verifikaci lze uskutečnit pouze na konečném počtu jednotlivých případů; Popper proto doporučuje traktovat přírodovědně stanovené funkční korelace pouze jako hypoteticky platná tvrzení, jejichž platnost končí okamžikem jejich vyvrácení (falsifikace). Můžeme tudíž shrnout, že matematické poznání obecných funkčních korelací v přírodovědě je sice exaktní, avšak pouze aproximativně či podmíněně pravdivé.

Jak jsme již naznačili, na rozdíl od přírodovědy se při formulaci politicko-ekonomické hypotézy uplatňuje apriorní poznání obecných funkčních vztahů mezi nezávisle a závisle proměnnou. Doposud jsme však ono apriorní poznání traktovali jen v podobě evidentně nahlédnutých Gossenových zákonů, a pokud jsme se zmínili o jejich matematické formulaci u Jevonse, nečinili jsme tak v souvislosti s určitými numerickými veličinami (závisle a nezávisle proměnnými). Výše uvedené pojetí politicko-ekonomické hypotézy však traktování takové souvislosti vyžaduje, zejména se zřetelem k tomu, že účelem tohoto pojetí bylo založení možnosti matematického zprostředkování mezi apriorně-teoretickými modely spontánního řádu a empirií.

Charakter tohoto zprostředkování budeme demonstrovat na tzv. Lafferově křivce, která vyjadřuje funkční obecnou korelaci mezi výší zdanění (vyjádřenou v %) a daňovou složkou příjmů do státního rozpočtu; tvar Lafferovy křivky je určen tak, že při nulové hodnotě nezávisle proměnné (nulové zdanění) je závisle proměnná rovna nule a taktéž při 100% zdanění (zde mizí veškerá motivace k podnikání); mezi těmito dvěma body křivka zpočátku stoupá, po určitém zmírnění stoupání dosahuje vrcholu, z něhož podobným způsobem klesá k nulové hodnotě závisle proměnné

veličiny. Pro jednoduchost předpokládejme, že pokles daňových příjmů je vyvolán pouze snižováním motivace podnikatelů a zaměstnanců při rostoucím daňovém zatížení, a nikoliv také nedostatkem investic do rozvoje podnikání, jež jsou daněmi odčerpávány; předpokládejme též možnost ekonomicky činných osob odejít do zahraničí a také progresivní charakter zdanění, kde souvislost mezi jeho výší a motivací vyniká zvlášť zřetelně. V souladu s principem metodologického individualismu je třeba vyvodit charakter křivky ze struktury subjektivního hodnocení jednotlivce. Pro jednotlivce představuje daňové zatížení jistou formu dodatečného nákladu (disutility), který se přičleňuje k jeho vlastním nákladům; vztahuje se k dané veličině zatížení tím způsobem, že jeho výši začlení do bezprostředně uchopovaného poměru mezi svým užitkem a náklady, což znamená, že bude poměřovat svůj čistý zisk se svými celkovými náklady zahrnujícími daň. To vše je teoretikovi, jenž má stanovit optimální míru zdanění, známo z vlastní introspekce. Vycházeje z tohoto poznání, začíná teď ve své fantazii „variovat představy“, a to tím způsobem, že si představuje změny svého subjektivního hodnocení poměru mezi čistým ziskem a celkovými náklady. Při neustálém „variačním“ zvyšování procenta daňového zatížení (a navíc ještě při progresivním zdanění) dospěje k určité hodnotě nezávisle proměnné, kde subjektivně percipovaná užitečnost jeho čistého zisku se co do kvantity vyrovná rovněž subjektivně percipované výši nákladů čili dospěje při svých variacích k bodu indiference, který znamená nulovou míru motivace jeho dalších aktivit, a v důsledku toho i odchod do jiné země s nižší mírou zdanění. (Zde se v jeho hodnocení uplatnil zákon klesajícího mezního užitku v kombinaci s analogickým zákonem růstu mezních nákladů. Ve své fantazii si ovšem teoretik dovede představit i jiné povahy a z nich rezultující motivace, než je ta jeho – dovede si např. představit patrioticky založené jedince, kteří by nevolili emigraci ani při 99% zdanění. Pokud na tyto rozdílné povahy a typy hodnocení aplikuje například (apriorně) stanovenou Gaussovu křivku normálního rozdělení, získá Lafferovu křivku v podobě obecného, blíže neurčeného tvaru, který odpovídá výše uvedenému popisu této křivky; na apriorním pochopení této křivky je nejdůležitější poznání, že křivka má vzestupnou a sestupnou část. Poznání obecného tvaru Lafferovy křivky má charakter Husserlem popisovaného kategoriálního názoru obecna v jednotlivém a jeho převedení do formalizované podoby matematické funkce.

Lze tudíž říci, že politicko-ekonomická hypotéza se týká statisticky traktované totality všech individuací nutného a obecného abstraktně funkčního vztahu. To implikuje, že její ověření či testování nemá charakter falsifikace, nýbrž pravé verifikace a že poznání chování a interakcí velkých skupin lidí, v ní obsažené, je způsobem aproximace k evidentní, leč abstraktní pravdě, kterou nahlížíme v nitru jednotlivce.