

MARIANA SZAPUOVÁ  
MARTIN NUHLÍČEK  
MICHAL CHABADA  
(eds.)

---

# VEDA SPOLOČNOSŤ A HODNOTY

---



UNIVERZITA KOMENSKÉHO V BRATISLAVE

---

Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-14-0510. Názov projektu: *Veda, spoločnosť, hodnoty: filozofická analýza ich vzájomných väzieb a interakcií (VESHOD)*.

*Editori*

Mariana Szapuová, Martin Nuhliček, Michal Chabada

*Vedeckí recenzenti*

Prof. Mgr. Mgr. Andrej Démuth, PhD.

Doc. PhDr. Eva Smolková, CSc.

*Vydavateľ*

© Univerzita Komenského v Bratislave, 2019

ISBN 978-80-223-4749-5

## OBSAH

Predhovor.....	5
<i>Ludger Honnefelder:</i> Kultúrne a etické výzvy modernej vedy .....	9
<i>Filip Tvrдый:</i> Scientizmus, vedecký imperializmus a hranice vedeckého poznání .....	21
<i>Emil Višňovský:</i> Praktický obrat vo filozofii vedy.....	34
<i>Winfried Löffler:</i> Hodnota interdisciplinarity .....	56
<i>Boris Slovinský:</i> Autonómia vedy? .....	73
<i>Mariana Szapuová:</i> Étos vedy a jej súčasná prax: súzvuky a disonancie .....	93
<i>Ladislav Kvasz:</i> Problém objektivity vedeckého poznania od empirizmu k inštrumentálnemu realizmu.....	115
<i>Róbert Maco:</i> Pre a proti inštrumentalizmu vo filozofii fyziky .....	128

*Michal Chabada:*

Philippa Footová o prirodzenej normativite .....147

*Miroslav Marcelli:*

Klamlivý pôvab normativizmu .....176

*Lenka Bohunická:*

K vybraným aspektom interpretácie osobnej autonómie  
a zodpovednosti .....191

*Zlatica Plašienková, Tatiana Viktorovna Kovaleva:*

Podoby chápania princípu humanizmu  
v kontexte bioetiky a filozofie biológie.....205

*Ivan Buraj:*

Vôľa k pravde a/ko pravda.....224

*Erika Lalíková:*

Limity a prekážky vzťahu medzi vedeckým poznávaním  
a vzdelávaním (Na okraj Liessmannovej teórie nevzdelanosti) .....243

## PREDHOVOR

Vo filozofickej reflexii vedy možno od polovice 20. storočia sledovať viaceré zmeny, ktoré súvisia s narastajúcim vplyvom takého uvažovania o vedeckom poznaní, ktoré akcentuje význam sociálnych a kultúrnych faktorov. Čoraz viac sa do centra filozofickej pozornosti dostáva dynamika rozličných vzájomných interakcií medzi vedou a jej hodnotovo nasýteným spoločenským prostredím. Táto problematika nadobúda vysokú aktuálnosť v súčasnosti, najmä v súvislosti so spoločenskými a etickými dôsledkami niektorých oblastí vedy zameraných na skúmanie človeka, akými sú tzv. biovedy či biotechnológie. Keďže súčasná dynamika vzťahov medzi vedou a spoločnosťou, resp. kultúrou ukazuje obojsmerné pôsobenie, relevantnou nie je len otázka, ako spoločenský, kultúrny a hodnotový kontext ovplyvňuje vedu, ale aj otázka, ako veda a z nej vychádzajúce technológie vstupujú do tvarovania existujúcich spoločenských, kultúrnych a hodnotových rámcov.

Predkladaný zborník vedeckých príspevkov mapuje výsledky práce v rôznych oblastiach tejto problematiky, ktoré dosiahli členky a členovia riešiteľského kolektívu v rámci grantového projektu *Veda, spoločnosť, hodnoty: filozofická analýza ich vzájomných väzieb a interakcií (VESHOD)*, podporeného Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-14-0510. Hlavným cieľom zborníka je reflektovať širšiu škálu problémov, ktoré možno identifikovať vo vzájomných interakciách medzi vedou a spoločenským prostredím, v ktorom je veda situovaná. Tento cieľ sa realizoval vo viacerých rovinách filozofického výskumu. V rámci pomerne široko koncipovaného tematického poľa je tak možné bližšie vyčleniť niekoľko ťažiskových tém, na ktoré sa sústredil záujem autoriek a autorov jednotlivých textov.

Kultúrnym a spoločenským výzvam, pred ktoré stavajú spoločnosť súčasná veda a moderné technológie, je venovaná stať L. Honnefeldera, ktorý akcentuje skutočnosť, že rozvoj vedy otvára také oblasti činností a vyvoláva také dôsledky, ktoré nás nútia zamýšľať sa nad stanovovaním hraníc, po ktoré sa tieto oblasti môžu rozširovať. Základným vodidlom pri takomto stanovovaní hraníc má byť idea dôstojnosti človeka a koncept ľudských práv, či už v oblasti biomedicíny alebo v oblasti ochrany životného prostredia. Problém hraníc a limitov vedeckého poznania tematizuje vo svojom príspevku aj F. Tvrдый, ktorý sa zameriava na kritickú analýzu dogmatického scientizmu resp. vedeckého imperializmu. Chápanie vedy ako sociálnej a kultúrnej praxe predstavuje čitateľovi a čitateľke E. Višňovský. Ide o chápanie, ktoré v súčasných podmienkach narastajúceho vplyvu vedy na spoločenský progres možno považovať za prinajmenšom sľubný v tom zmysle, že takýto „praktický obrat“ umožňuje vedeckú prax reflektovať nielen ako formu interakcie s prírodou, ale aj ako formu interakcie so spoločnosťou. Na otázku vedy ako formy praxe vytvárania poznatkov sa zameriava vo svojej stati aj W. Löffler, ktorý bližšie osvetľuje povahu tejto praxe prostredníctvom analýzy interdisciplinarít a jej hodnoty. Upozorňuje pritom na to, že interdisciplinarita v súčasnej „rétorike“ vedy síce vystupuje ako želaný stav a hodnota, v realite však často býva podhodnotená alebo neuznávaná.

Otázky vzťahu vedy a jej širšieho spoločenského rámca tematizujú z perspektívy etických dimenzií vedy B. Slovinský a M. Szapuová. Slovinského stať je venovaná Mertonovmu a Polányiho chápaniu autonómie vedy s cieľom poukázať na to, že u oboch autorov ide o vymedzenie autonómie, ktoré je zviazané s etickými aspektmi vedy. Szapuová si vo svojej stati všíma inštitucionalizovanú hodnotovo-normatívnu štruktúru vedy v koncepcii vedeckého étosu R. K. Mertona, pričom analyzuje aj spôsoby, akými sú jednotlivé normy (známe pod akronymom CUDOS) navzájom previazané. Upozorňuje na etické aspekty mertonovských noriem a na to, že tieto normy sú relevantné tak pre internú, ako aj pre externú etiku vedy. Prob-

lém objektivity vedeckého poznania analyzuje vo svojom príspevku L. Kvasz v kontexte inštrumentálneho realizmu, ktorý za základ objektivity vedy považuje istú inštrumentálnu prax, a to meranie. Otázkam inštrumentalizmu sa venuje aj R. Maco, ktorý si všíma argumenty za a proti inštrumentalizmu v konkrétnej oblasti filozofie fyziky.

K centrálnej téme zborníka pristupujú z perspektívy etiky viacerí autori. Text M. Chabadu sa zaoberá teóriou prirodzenej normativity, akú navrhuje Philippa Footová, ktorá sa vyznačuje naturalistickými, kognitivistickými a objektivistickými znakmi. Kľúčovým bodom príspevku je objasnenie Footovej chápania morálneho dobra ako prirodzenej kvality, resp. morálneho zla ako typu prirodzeného defektu. Podoby normativistického prístupu v koncepciách racionality sú predmetom pozornosti M. Marcelliho, ktorý načrtáva základné charakteristiky normativistického chápania usudzovania, poznania a racionality a následne ich diferencuje rozlíšením empirického a preskriptívneho normativizmu a kontrastuje ich voči deskriptivistickým prístupom. V nadväznosti na to upozorňuje na problematické stránky normativistického prístupu k racionalite, zvlášť na problém pluralizmu noriem.

Niektoré problémy bioetiky stoja v centre pozornosti L. Bohunickej, ktorá sa zameriava najmä na princíp autonómie a s ním súvisiace otázky, ako je predovšetkým otázka morálnej zodpovednosti. Jej príspevok reflektuje rozličné podoby zodpovednosti sprevádzajúce autonómne rozhodovanie zainteresovaných aktérov. Odlišné chápania humanizmu v bioetike a v rámci filozofie biológie (resp. biofilozofie) na základe rozlíšenia úloh a možností rozvoja týchto disciplín vo vzťahu k medicíne a biológii reflektuje stať Z. Plašienkovej a T. V. Kovalevovej. Autorky upozorňujú na to, že rozdielne interpretácie humanizmu sa stali platformou konfliktu medzi biologickou a kultúrnou evolúciou a v súvislosti s novými objavmi vo vede si vyžadujú prehodnotenie prístupov k chápaniu človeka a jeho prirodzenosti.

Vzťah vedenia/pravdy a moci na pozadí Foucaultovej koncepcie vôle k pravdy tematizuje vo svojom príspevku I. Buraj a ukazuje, že

foucaultovské chápanie sa kriticky vyhradzuje tak voči objektivistickému ponímaniu vedy ako aj voči rôznym formám subjektivismu, keďže jeho ústredný pojem „vôle k pravde“ netvorí ani „čisto“ subjektívnu, ani iba objektívnu kategóriu. Vzťah vôle k pravde a pravdy demonštruje autor na príklade modernej vedy o sexualite („scientia sexualis“). Otázky vzťahu medzi vedeckým poznaním a vzdelávaním tematizuje E. Lalíková, ktorá, inšpirujúc sa niektorými názormi K. P. Liessmanna a M. C. Nussbaumovej, kritizuje inštrumentalistické chápanie vzdelávania ako nástroja ekonomického rastu.

Výsledky výskumu členiek a členov riešiteľského kolektívu projektu *Veda, spoločnosť, hodnoty: filozofická analýza ich vzájomných väzieb a interakcií* prezentované v tejto publikácii sú obohatené textami viacerých významných zahraničných odborníkov, s ktorými sme na riešení projektu spolupracovali. Za túto spoluprácu ďakujeme prof. Dr. Dr. h. c. Ludgerovi Honnefelderovi z Univerzity v Bonne, prof. Dr. Winfriedovi Löfflerovi z Univerzity v Innsbrucku, prof. RNDr. Ladislavovi Kvaszovi, DSc. z Univerzity Karlovej v Prahe a Akadémii vied Českej republiky, Mgr. Filipovi Tvrdému, PhD. z Univerzity Palackého v Olomouci a za spoluautorstvo jedného z textov tiež doc. Tatiane Viktorovne Kovalevovej, CSc. zo Štátnej univerzity v Sankt Peterburgu. Naše poďakovanie patrí aj obidvom vedeckým recenzentom tohto zborníka, prof. Mgr. Andrejovi Démuthovi, PhD. a doc. PhDr. Eve Smolkovej, CSc.

*Mariana Szapuová, Martin Nuhlíček, Michal Chabada*



# KULTÚRNE A ETICKÉ VÝZVY MODERNEJ VEDY

*Ludger Honnefelder*

## **Abstract**

To an unexpected extent, science and technology have become an ethico-legal challenge. The reasons are complex, but while it is difficult it is urgently necessary to try to find an effective response to this challenge. This paper tries to address two basic questions that arise in this connection: What are the most important reasons for this development? And where can the starting-points for an effective response be found?

Po zrode „novej vedy“ okolo roku 1600<sup>1</sup> sa ľudia dlho mohli tešiť z pokroku v oblasti vedeckých poznatkov o prírode a ich technologického využitia a vnímať ich ako prakticky neobmedzený pokrok vo vývoji ľudstva/ľudského druhu k lepšiemu. Táto situácia sa však so vznikom modernej vedy a technológie zmenila.

---

<sup>1</sup> Ako dôležitý míľnik sa v tejto súvislosti zvykne uvádzať dielo Francisa Bacona: *The New Organon or True Directions Concerning the Interpretation of Nature* (1620).

## VZNIK MODERNEJ VEDY A TECHNOLOGIE A ICH VPLYV: JADROVÁ FYZIKA A MOLEKULÁRNA BIOLÓGIA

Dôvodom bol vývoj samotnej vedy: hlbšie chápanie prírody, ku ktorému bolo možné dospieť od polovice 20. storočia, vystriedal neočakávaný nárast možností ako zasahovať do prirodzeného toku udalostí. Tieto zásahy a prehĺbovanie vedomostí však sprevádzala väčšia ambivalentnosť vo vzťahu k dôsledkom, pretože s rastúcimi príležitosťami na zmenu sa zvyšovali aj spôsoby ich využitia na prospešné, no i na škodlivé účely (Honnefelder 2004, 32 – 40).

V modernej dobe možno považovať za paradigmatické pre tento vývoj dva vedecké objavy, ktoré zmenili vzťah medzi vedou a etikou: objav atomárnej štruktúry hmoty a objav molekulárnej štruktúry genetického materiálu v živých organizmoch, s ktorým prišli molekulárni genetici. Vedci si už v počiatočnom štádiu uvedomili, že s objavom štruktúry atómu by sa tieto nové poznatky mohli využiť i na doposiaľ neznáme spôsoby výroby energie a nových materiálov a na vývoj zbraní s neslýchanou ničivou silou. Dokonca aj využitie týchto poznatkov s dobrým úmyslom predstavovalo riziko vrátane opatrení prijatých na riešenie vzniknutých problémov. Je potrebné dodať, že to boli zvyčajne práve vedci, ktorí si v čase svojich objavov začali uvedomovať obrovskú výzvu, ktorú tieto poznatky a ich možné využitie v praxi predstavovali, a preto vydali varovania pred používaním technológie na deštruktívne účely.<sup>2</sup>

Podobne aj objav molekulárnych základov dedičnosti a analýza genómu rôznych organizmov (vrátane človeka) poskytli nielen hlbšie poznatky o ontogenéze a fylogenéze živých bytostí (o vývine jedincov a druhov), ale v spojení s rekombinantnou technológiou viedli aj k manipulácii s genómom. To však predstavuje množstvo rizík: kým zmena atomárnych štruktúr takmer vždy uvoľňuje energiu a predstavuje nebezpečenstvo radiácie a reťazových reakcií, kto-

---

<sup>2</sup> Pozri Born, Bridgman, Einstein, Infeld, Joliot-Curie, Muller, Pauling, Powell, Rotblat, Russell, Yukawa (1995).

ré je ťažké či nemožné ovládať, samotné genetické modifikácie nie sú podľa súčasných poznatkov také nebezpečné a môžu sa vyskytnúť len v niektorých prípadoch.<sup>3</sup>

Rozsiahla ambivalentnosť oboch procesov sa odráža aj v kultúrnej histórii ľudstva, keďže oba tieto objavy odhalili tajomstvá, konkrétne tajomstvo hmoty a tajomstvo samotného života, ktoré figurovali nielen v snoch a predstavách ľudí, ale počas celých dejín ľudstva v nich vzbudzovali aj pocity strachu a hrôzy. V tejto spojitosti nám stačí rozpomenúť sa na cieľ alchymistov, ktorý spočíval v zmene hmoty alebo na strach zo straty ľudskej identity a genetického spojenia s druhom, ktorý je vyobrazovaný v rozprávkach a príbehoch.<sup>4</sup>

## CHARAKTERISTICKÉ ZMENY V ŠTRUKTÚRE A KONTEXTE VEDY A TECHNOLOGIE

Tieto dva vedecké vývojové trendy sú paradigmatické, pretože poskytujú vedcom príležitosť po prvýkrát modifikovať kauzálne procesy namiesto toho, aby sa zaoberali len ich účinkami a symptómami. V oboch prípadoch to vedie k možnosti zasahovať do prírody riešením príčin namiesto zamerania sa iba na účinky. Oba objavy však vedú k dôsledkom, ktoré nemožno jednoducho posúdiť, pretože majú za následok nezvratné procesy alebo dlhodobé účinky, ktorých rozsah je taký veľký – a v niektorých prípadoch doposiaľ neznámy –, že ich nie je možné riešiť práve dostupnými prostriedkami.

Navyše si môžeme všimnúť zmenu aj v druhoch vykonávaných výskumov, čo len zdôrazňuje výzvu, ktorú predstavuje veda a technológia: čistý výskum sa už viac neuskutočňuje so zámerom nadobudnutia poznatkov ako takých; poznatky sa získavajú prostred-

<sup>3</sup> Pozri Burley – Harris (eds.) (2002, passim).; Honnefelder (2004, 13 – 23).

<sup>4</sup> Dystopický román z pera Aldousa Huxleyho: *Prekrásny nový svet* (1932) je jedným z príkladov moderných verzií tejto súhry snov a nočných môt.

níctvom nezvratných zásahov do objektov. Výsledkom je zmena vnímania čistého vedeckého výskumu, ktorý bol kedysi považovaný za nezaujatý a z morálneho hľadiska za opodstatnenú činnosť, ktorej morálne a právne problémy sa vynorili až vtedy, keď sa získané poznatky uplatnili v praxi. Úzky vzťah medzi výskumom a jeho aplikáciou v molekulárnej genetike, rovnako ako aj vývoj a aplikácia nových technológií majú v súčasnosti tendenciu nerozlišovať medzi prostriedkami a cieľmi.

Etická výzva, ktorú predstavuje veda a technológia, však nadobudla osobitnú povahu nielen v dôsledku štrukturálnych zmien, ale aj vplyvom kontextu, v ktorom sa tieto zmeny nachádzajú. Nikdy predtým nebola erudovanosť v podobe vedeckých poznatkov tak výrazne medzinárodná. Siete založené na ekonomických úvahách prepájajú rôzne vedné a produkčné odvetvia. V mnohých prípadoch sa výskum vykonáva v multicentrických, cezhraničných sieťach, pričom výskumníci sú schopní medzi sebou komunikovať po celom svete vo veľmi krátkom čase a v jednom jazyku – jazyku vedy a techniky. Na uskutočnenie výskumu je potrebné mať k dispozícii obrovské množstvo ľudských a finančných zdrojov a samotný výskum – kdekoľvek sa uskutočňuje – má závažné sociálne a ekonomické dôsledky, ako aj vplyv na zamestnanosť.

## ŠPECIFICKÉ VÝZVY: MEDICÍNA A BIOTECHNOLÓGIA

Výzva, ktorú predstavuje veda a technológia, je mimoriadne závažná v oblastiach, ktoré sa týkajú biotickej prírody – ktorá je súčasťou ľudského organizmu a ľudský organizmus je jej súčasťou –, teda v biologických vedách a ich aplikáciách v medicíne a biotechnológii. Je to tak nielen z dôvodu zložitosti „prírody“ a krehkej rovnováhy, ktorou sa vyznačuje, hoci to by samo osebe predstavovalo dostatočne veľký problém, keďže jej zložitosť stanovuje konkrétne obmedzenia na akékoľvek získané poznatky a spôsobuje, že je veľmi zložitá posúdiť dôsledky a vedľajšie účinky, ale práve preto, že

súčasťou tejto biotickej prírody sú samotné ľudské bytosti. Ak sú totiž ľudia, ktorí ako subjekty konajú a nesú zodpovednosť za svoje činy, nezvratnou súčasťou biotickej prírody ako živé bytosti a samých seba vnímajú ako samostatné živé organizmy spomedzi mnohých iných, potom táto nová „transparentnosť“ a schopnosť zmeniť náš organický pôvod priamo ovplyvňuje vnímanie seba samých a prírodu ako subjekty. Deje sa tak v rôznej miere v rozličných oblastiach modernej medicíny. Intenzívny rozvoj rozšíril vo veľkých oblastiach známy medicínsky rámec diagnostiky, terapie a prevencie, avšak zásadná zmena v tomto rámci nenastala.

Reakcia na tento problém je oveľa zložitejšia v oblastiach, kde diagnóza a zásahy ovplyvňujú prirodzenú ľudskú individuálnosť, t. j. kde výskum umožnil prekročiť doterajšie medicínsky neprekonateľné hranice, ktoré ľudia vo svojom poznaní a morálnom chápaní samých seba kedysi považovali za fixné (Honnefelder 2011, 234 – 259). Molekulárna biológia (vrátane genetickej, bunkovej a vývojovej biológie) v súčasnej dobe pokročila tak ďaleko, že zahŕňa všeobecné a špecifické pravidlá týkajúce sa ľudského vývoja. Rozsah jej aplikácie sa pohybuje od sekvenovania celého genómu plodu až po dedičné genetické modifikácie, klonovanie ľudí prostredníctvom delenia embryí a prenos jadra bunky do enukleovaného oocyty, tvorba chimér a hybridov, návrh genómov prostredníctvom selekcie embryí – to je len pár príkladov na ilustráciu.

Spoločným prvkom týchto činností a zároveň dôvodom, prečo im venovať urgentnú pozornosť, je skutočnosť, že umožňujú tretím osobám manipulovať a zneužívať jedinečnú biologickú vlastnosť človeka – jeho nedeliteľnosť. Problémom je nielen udeľovanie prístupu tretím osobám, ktoré naň nemajú oprávnenie, ale aj fakt, že tieto činnosti môžu mať za následok zásadné zmeny v tých častiach ľudskej prirodzenosti, ktoré mali doposiaľ všetci členovia druhu homo sapiens spoločné, ako napríklad pohlavné rozmnožovanie.

## VÝZVY V OBLASTI ŽIVOTNÉHO PROSTREDIA

Výzva, ktorú predstavuje veda a technológia, sa týka predovšetkým technologických zásahov do osobitej povahy ľudskej bytosti, ktorá je súčasťou životného prostredia. V tejto súvislosti by bolo vhodné spomenúť zmenu v prírodnom prostredí, ktorá je výsledkom kontaminácie pôdy, ovzdušia a vody spôsobenej ľudskou civilizáciou a technológiou, sprievodné globálne klimatické zmeny, pokles počtu druhov rastlín a živočíchov a zníženie zdrojov fosílnej energie na úkor budúcich generácií. Veda, ktorej technické uplatnenie v praxi mení prírodné prostredie, nám paradoxne umožňuje zistiť, aké obrovské nebezpečenstvá tieto zmeny predstavujú. Rastúci počet výskumov o zložitosti prírodného prostredia a rozmanitých sietí, z ktorých sa skladá, nám dáva jasne najavo, že len ak si uvedomíme jeho samotnú podstatu a hodnotu, budeme schopní pochopiť jeho význam pre ľudstvo, ktoré je, samozrejme, súčasťou prírody. Konečne si začíname uvedomovať „dedičstvo“, ktoré má celé ľudstvo spoločné a ktorého budúca integrita je nerozlučne spätá so zodpovednosťou samotnej ľudskej rasy.

Výzvy, ktoré v posledných rokoch priniesli vedecké poznatky, technické aplikácie v praxi a hospodárske využitie, je možné badať napríklad v rozšírení práv duševného vlastníctva vo forme patentov na nové oblasti, ako sú génové sekvencie a vývoj softvéru. Namiesto je otázka, ako bude v budúcnosti možné vnímať prírodu ako „spoločné dedičstvo ľudstva“ (UNESCO) a zároveň rešpektovať hodnotu duševného vlastníctva tak, ako tomu bolo doteraz prostredníctvom patentového práva, ktoré rozlišuje medzi nepatentovateľným objavom a patentovateľným a komerčne využiteľným vynálezom.<sup>5</sup> Ako zaistiť, aby bolo možné vykonávať výskumy a chrániť ich tým, že sa budú rešpektovať úspechy výskumníkov a zároveň sa bude brániť ľudské telo a životné prostredie pred komercializáciou?

---

<sup>5</sup> Pozri rozsiahlu diskusiu o smernici 98/44/ES: Europäische Gemeinschaften (ed.) (1998): Gemeinsamer Standpunkt (EG) Nr. 19/98, *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 3, 275 – 287.

## ETICKO-PRÁVNE REAKCIE NA VÝZVY, KTORÉ PREDSTAVUJE VEDA A TECHNOLOGIA

Uvedené príklady výziev podnietili okrem nádejí a vízií rozličné reakcie. Hlavnou reakciou bol strach a obavy z prípadného zneužitia nových poznatkov a ich dôsledkov pre jedinca a spoločnosť. Táto reakcia vyjadrovala základné morálne intuície. Takéto intuície sú veľmi dôležité a v súlade s „heuristikou strachu“<sup>6</sup> by sme ich mali zohľadňovať. Faktom však ostáva, že rovnako ako takzvané argumenty „šikmej plochy“ (Van der Burg 1998, 129), ani tieto intuície nedokážu nahradiť etické uvažovanie a posudzovanie založené na morálnych a právnych zásadách. Je však potrebné, aby morálne a etické diskusie prekonali isté prekážky, predovšetkým novosť postupov, ktoré treba posúdiť.

Po dosiahnutí tohto cieľa sa vynára druhý problém – zložitosť uplatnenia našich morálnych a právnych zásad a pravidiel v praxi. Tieto zásady a pravidlá sa vzťahujú – aspoň na úrovni konkrétnych noriem – na postupy, o ktorých už istý čas vieme a vďaka nim sa nám podarilo získať určité skúsenosti. Čo ak však tieto nové postupy nemožno zaradiť do už známych kategórií? Stanú sa potom naše skúsenosti neaplikovateľné?

Ďalej je tu skutočnosť, že efektívna reakcia môže vzniknúť len vtedy, ak sa dokážeme dohodnúť na spoločných medzinárodných pravidlách a predpisoch upravujúcich zaobchádzanie s novými oblasťami činností. Jeden aspekt právnych a morálnych zákonov, ktorý môže predstavovať problém, je ich pluralita, mnoho verzií vyformovaných históriou a kultúrou. Okrem toho vývoj modernej doby viedol k výraznému rozlišovaniu medzi morálkou a zákonmi a k pluralite morálok v rámci morálneho zákona, ktorý obmedzil oblasť spoločných/všeobecných morálnych presvedčení na úzky súbor pravidiel.

<sup>6</sup> Pozri Jonas (1980, 213 – 221).

## ĽUDSKÉ PRÁVA A DEMOKRACIA AKO ZÁKLAD EFEKTÍVNEJ REAKCIE

Východiskovým bodom na stanovenie pravidiel, ktoré siahajú nad rámec plurality morálnych zákonov a právnych kultúr, môže byť teda len súbor všeobecnejších hodnotových presvedčení a základných zásad, ktorý si dokáže získať všeobecný súhlas. Základom tohto súboru je presvedčenie, že ľudská dôstojnosť a s ňou spojené základné práva a slobody sú prvoradá. Ich schopnosť získať všeobecný súhlas je zrejmá v neposlednom rade z toho, že sú na nich založené základné právne predpisy, napríklad tie, ktoré sú obsiahnuté v kodifikáciách ľudských práv, sú uznávané na celom svete a nachádzajú sa v mnohých ústavách štátov.

Myšlienka ľudských práv pochádza zo starovekej filozofie, židovského a kresťanského náboženstva a z obdobia európskeho osvietenstva. Vyvíjala sa takým spôsobom, že ďaleko presiahla kontext, z ktorého vzišla, a teraz má celosvetovú transkultúrnu platnosť. Je potrebné rozlišovať medzi: a) rozmanitosťou sociokultúrnych foriem života, v ktorých je táto myšlienka zakotvená a rozličnými filozofickými a náboženskými kontextami, v ktorých nachádza hlbšie opodstatnenie; b) opodstatnenosťou, na ktorú má jadro tejto myšlienky nárok – obzvlášť vzhľadom na utrpenie a nespravodlivosť na celom svete, a to najmä v modernej dobe – nad rámec mnohých kontextov, v ktorých je táto myšlienka pevne zakotvená alebo vysvetľovaná.

To, čo dáva myšlienke ľudských práv spôsobilosť slúžiť ako východiskový bod pre vymedzenie eticko-právnej hranice, ktorú je potrebné ustanoviť v súvislosti s aplikáciou modernej vedy a technológie – najmä medicíny a biotechnológie –, je myšlienka ľudskosti, na ktorej je založená (Honnfelder 1999, 38). Ľudská bytosť sa v tomto prípade chápe ako subjekt, ktorý je prirodzene obdarený rozumom a vôľou, a teda je schopný morálneho správania. Je to vrodená vlastnosť jedinca, ktorou disponuje jednoducho preto, že je človekom.

Táto koncepcia ľudskej bytosti sa odzrkadľuje aj v zozname základných práv chrániacich podmienky, ktoré jedinec musí mať, aby



sa stal občanom a mohol žiť dôstojne. Zahŕňa základné práva, ktorými sú nielen sebaurčenie a osobnostné práva, ale aj ochrana života a zdravia. Jednotlivé ústavy štátov sa tomuto aspektu bližšie venovali v oddieloch venovaných základným právam prostredníctvom konkrétnych odkazov na zdravotnú starostlivosť a ochranu životného prostredia.

## PARADIGMA AKTUALIZÁCIE KODIFIKÁCIE ĽUDSKÝCH PRÁV: DOHOVOR RADY EURÓPY O ĽUDSKÝCH PRÁVACH A BIOMEDICÍNE

Zmienka o hraniciach stanovených ľudskou dôstojnosťou a ľudskými právami v ich kodifikovanej forme je však len čiastočnou reakciou na výzvu, ktorú predstavuje moderná veda a jej technické aplikácie, pretože oblasti činností, ktoré otvára moderná veda, sú stále príliš nové a príliš konkrétne na to, aby mohli byť dostatočne upravené v normách nachádzajúcich sa v existujúcich kodifikáciách o ľudských právach. Práve preto sú dohovory o ľudských právach na celom svete doplnené o dodatočné dohovory a deklarácie, ktoré sa snažia odvrátiť nebezpečenstvá plynúce z vedy a technológie a definovať uplatniteľné všeobecné normy. Typickým príkladom tohto smerovania bola snaha Rady Európy ísť nad rámec Európskeho dohovoru o ľudských právach (EDĽP) z roku 1950. Vypracovala teda Dohovor o ľudských právach a biomedicíne, ktorý bol podpísaný a ratifikovaný v roku 1997.<sup>7</sup>

Samotný dohovor, ktorý mal za cieľ načrtnúť pravidlá pre právne predpisy členských štátov, nielen „aktualizuje“ normy EDĽP v oblastiach činnosti biomedicíny, ale aby mohol reagovať na konkrétne

---

<sup>7</sup> Rada Európy (ed.) (1999): *Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with Regard to the Application of Biology and Biomedicine: Convention on Human Rights and Biomedicine*. Dostupné na: <https://www.coe.int/de/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/164>

výzvy, odkazuje aj na druhý súbor noriem obsiahnutých v kódexoch pracovných povinností a noriem správania, ktoré sú akceptované po celom svete na reguláciu činnosti v oblasti zdravotnej starostlivosti.<sup>8</sup>

## NORMATÍVNA DISKUSIA A DEMOKRATICKÝ ŠTÁT

Uzákonené ľudské práva však ani v spojení s globálne uznávanými pracovnými povinnosťami a normami nestanovujú dostatočné hranice a normy na to, aby mohli účinne a presvedčivo čeliť moderným výzvam, ktoré predstavuje medicína a biotechnológia. Dohovor o ľudských právach a biomedicíne sa preto právom považuje za výzvu uskutočniť takúto diskusiu, ktorá bude sprevádzať aj akékoľvek budúce revízie. Okrem toho podnecuje k dodatkovým protokolom, v ktorých by boli základné normy definované podrobnejšie a venovali by sa konkrétnym oblastiam činnosti v oblasti medicíny a biotechnológie, ako napríklad transplantácii orgánov,<sup>9</sup> lekárskeho výskumu vykonávanému na ľuďoch alebo uplatňovaniu ľudskej genetiky. Napokon je potrebné považovať stanovené normy a zásady za minimálne požiadavky, ktoré nielen že nevyklúčujú ďalekosiahlejšie ochranné opatrenia podľa vnútroštátnych právnych predpisov, ale považujú ich aj za podstatné zdroje nadnárodnej normatívnej diskusie.

---

<sup>8</sup> Dvomi príkladmi sú Helsinská deklarácia Svetovej asociácie lekárov o etických princípoch pre medicínsky výskum na ľuďoch (posledná aktualizácia: október 2000) a Medzinárodné etické smernice pre biomedicínsky výskum s účasťou ľudských subjektov, ktoré vydala Rada pre medzinárodné organizácie lekárskeho vied (CIOMS) (posledná aktualizácia: august 2002).

<sup>9</sup> Rada Európy (ed.) (1997): *Additional Protocol to the Convention on Human Rights and Biomedicine on Transplantation of Organs and Tissues of Human Origin*. Dostupné na: <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/186.htm>

## ZÁVER

Táto diskusia ukazuje, že sa vynára istá špecifická/osobitá dialektika modernej doby: rozšírenie sebaurčenia vyplývajúce z nových oblastí činností, ktoré otvára veda a technológia, vyvoláva dôsledky, ktoré človeka nútia, aby pri výkone svojho morálneho a právneho sebaurčovania stanovil hranice tomu, ako ďaleko sa tieto oblasti môžu rozširovať. Keďže toto normatívne určenie sa dotýka prinajmenšom niektorých aspektov povahy druhu, môže sa zabezpečiť výlučne prostredníctvom celosvetovej diskusie medzi všetkými zainteresovanými. Keďže takáto diskusia zahŕňa kultúrnu asimiláciu toho, čo bolo predmetom vedeckého výskumu, prínos vedeckej obce musí siahať nad rámec vedeckých prác a zahŕňať úvahy humanitných vied o výskumoch vedcov a ich zisteniach. Preto je nevyhnutná nielen normatívna verejná diskusia, ale aj (a toto je rozhodujúca podmienka) nová diskusia v týchto dvoch vedných odboroch.

(Preložila Anabela Jakobová)

## LITERATÚRA

- BORN, M., BRIDGMAN, W. P., EINSTEIN, A., INFELD, L., JOLIOT-CURIE, F., MULLER, J. H., PAULING, L., POWELL, F. C., ROTBLAT, J., RUSSELL, B., YUKAWA, H. (1955): *Russell-Einstein Manifesto*. London.
- BURLEY, J. – HARRIS, J. (eds.) (2002): *A Companion to Genethics*. Malden, MA and Oxford: Wiley-Blackwell.
- HEISENBERG, W. (1971): Über die Verantwortung des Forschers (1945 – 50). In: Heisenberg, W.: *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*. Frankfurt a. M.: Büchergilde Gutenberg, 299 – 317.
- HONNEFELDER, L. (1999): Biomedizinische Ethik und Globalisierung. Zur Problematik völkerrechtlicher Grenzziehung am Beispiel der Menschenrechtskonvention zur Biomedizin des Europarates. In: Eser, A. (ed.): *Biomedizin und Menschenrechte. Die Menschenrechtskonvention*

- des Europarates zur Biomedizin. Dokumentation und Kommentare.* Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht, 38 – 58.
- HONNEFELDER, L. (2004): Die ethische Herausforderung des Menschen durch Genomforschung und Gentechnik. In: Schreiber, H.-L. u. a. (ed.): *Recht und Ethik im Zeitalter der Gentechnik.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 13 – 23.
- HONNEFELDER, L. (2004): Human Rights and Democracy in the Face of Scientific and Medical Developments – Defending Scientific, Medical and Technological Ethics. *Nordic Journal of Human Rights* 22 (1), 32 – 40.
- HONNEFELDER, L. (2011): Welche Natur sollen wir schützen? Über die Natur des Menschen und die ihn umgebende Natur. Berlin: Berlin University Press.
- RADA EURÓPY (ed.) (1997): *Additional Protocol to the Convention on Human Rights and Biomedicine on Transplantation of Organs and Tissues of Human Origin.* Dostupné na: <http://conventions.coe.int.7treaty/en/Treaties/Html/186.htm>
- RADA EURÓPY (ed.) (1999): *Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with Regard to the Application of Biology and Biomedicine: Convention on Human Rights and Biomedicine.* Dostupné na: <https://www.coe.int/de/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/164>
- JONAS, H. (1980): The Heuristics of Fear. In: Kranzberg, M. (ed.): *Ethics in an Age of Pervasive Technology.* Boulder: Westview Press, 213 – 221.
- VAN DER BURG, W. (1998): Slippery Slope Arguments. In: Chadwick, R. (ed.): *Encyclopedia of Applied Ethics*, vol. 4. San Diego and London: Academic Press, 129 – 133.

Prof. Dr. Dr. h. c. Ludger Honnefelder  
Philosophische Fakultät  
Rheinische-Friedrich-Wilhelms Universität  
Am Hof 1  
53113 Bonn  
Nemecko  
[honnefelder@t-online.de](mailto:honnefelder@t-online.de)

# SCIENTISMUS, VĚDECKÝ IMPERIALISMUS A HRANICE VĚDECKÉHO POZNÁNÍ<sup>1</sup>

*Filip Tvrdý*

## **Abstract**

The indisputable success of experimental science caused a division in philosophy at the turn of the 21st century. A substantial part of philosophers was inspired by ground-breaking writings of W. V. O. Quine and they followed philosophical naturalism that considers hypothetical-deductive method the most effective or the only way to acquire justified true beliefs. Other philosophers are worried about the hegemony of empirical sciences and warn against excessive ambitions of scientific methodology. Scientism or scientific imperialism is a point of view, according to which there are no boundaries of scientific knowledge. According to its supporters, science can describe and explain what is to be described and explained. In my paper I will introduce some common ways how to define and criticize scientism and scientific imperialism. The aim is to demonstrate that criticism of scientism and scientific imperialism is based on the incorrect understanding of what scientific methodology is, how scientific knowledge emerges from natural cognition and in which ways science differs from its alternatives.

---

<sup>1</sup> Příspěvek vznikl za podpory MŠMT ČR udělené UP v Olomouci (IGA\_FF\_2019\_018).

Triumf novověké vědy je neoddiskutovatelným historickým faktem. Exponenciální růst vědeckých poznatků lidem poprvé v dějinách umožnil vysvětlení obrovského množství skutečností ohledně neživé i živé přírody, ať už se týkaly pohybových zákonitostí v naší sluneční soustavě, vzniku a vývoje biologických druhů v hlubokém geologickém čase, povahy hmoty a energie v zakřiveném časoprostoru, chování subatomárních částic v kvantovém světě nebo etologie živočichů z ontogenetického i fylogenetického hlediska. Tento bezprecedentní úspěch není přitom omezen jen na teoretický výzkum, ale projevuje se i v praktických aplikacích, protože vědecké objevy se dříve či později uplatňují v technologickém nebo medicínském použití. Již od 17. století se celá řada především empiricky zaměřených myslitelů nechala přírodovědeckou metodologií inspirovat a doufala, že se podaří napodobit její explanační sílu v oblasti filozofie.

Například Humovo *Pojednání o lidské přirozenosti* nese podtitul „Pokus o zavedení zkušenostní metody uvažování do morálních témat“ (Hume 2015, 57). Sám autor se netajil ambicí stát se jakýmsi „Newtonem morální filozofie“. Hume se domníval, že jím založená věda o člověku může nalézt pevné základy pouze ve zkušenosti a pozorování (Hume 2015, 64) a stal se tak jedním z prvních moderních proponentů metodologického naturalismu. Podobně jako britští empiristé vzhlíželi k vědě jako ke vzoru poznání i představitelé amerického pragmatismu. Třeba Peirce se nechal slyšet: „Člověk musí být naprosto šílený, aby zpochybňoval, že věda učinila mnoho pravdivých objevů“ (Peirce 1998, 208). Jeho pragmatická definice pravdy je odvozena z toho, co o světě říká věda, protože pravda je podle něj shodou abstraktního tvrzení s ideální limitou, k níž směřuje nikdy nekončící vědecké zkoumání (Peirce 1934, 394). Stejný étos zasáhl i ranou analytickou filozofii, jak lze vidět na programovém prohlášení Vídeňského kruhu z roku 1929. Už v něm Carnap s Hahnem a Neurathem napsali, že skutečným cílem novopozitivistické filozofie má být *sjednocená věda* (Carnap, Hahn, Neurath 1973, 306). Vyvrcholením těchto tendencí byl filozofický naturalismus

Johna Deweyho a W. V. O. Quina, ktorí odmietali považovať filozofiu za predzkušenosťnú disciplínu, ktorá slouží viedě jako propedeutika. Quine se k tomuto tématu vyjadřoval s nesmlouvavou vyhraněností, když opakovaně tvrdil, že „realita má být rozpoznána a popsána prostředky samotné vědy, nikoli nějaké apriorní filozofie“ (Quine 1981, 67). Filozofie je podle Quina metodologicky i teoreticky kontinuální s vědou, protože „neexistuje žádný vyšší přístup k pravdě, než jsou empiricky testovatelné hypotézy“ (Quine 1995, 251).

Cílem této kapitoly není zmapovat vývoj naturalistické tradice, ale zaměřit se na kritiky některých jejích podob. Ve 20. století se objevily myšlenkové školy, které se s nastupující hegemonií vědecké metody ve filozofii nehodlaly smířit. Tento jev bychom mohli pojmenovat „efekt opačného účinku“ (*backfire effect*), a to v souladu s definicí používanou v politické teorii a sociální psychologii (Nyhan, Reifler 2010, 307). Odpůrci vědy a vědecky zaměřené filozofie nejenže nadále setrvali ve svých výchozích postojích, ale začali svou kritiku formulovat s ještě větší úporností. Tato protivědecká vyhraněnost byla charakteristická pro podstatnou část teologie a fenomenologie, zasáhla postmodernismus a feminismus, projevila se v modální metafyzice i jiných částech analytické filozofie. Filozof a sociolog Václav Bělohradský vyjádřil obavy z vědeckého poznání způsobem, který může ve čtenářích se slabším nervovým ustrojením vyvolat hrůzu a pocit paniky: „Věda je dnes nebezpečná, na požádání vraždí ve službách imperiálních zájmů, zamožuje svět geneticky manipulovanými organismy, pokrok, za který ručila, je toxický“ (Bělohradský 2012, 1). Příznivci aplikace vědecké metody ve filozofii a dalších humanitních disciplínách bývají často obviňováni ze *scientismu*, a právě tento obvykle pejorativně myšlený termín je hlavním předmětem následujících úvah. Na dalších stránkách nejprve stručně představím, co se scientismem obvykle míní. Poté provedu komparaci s novějším pojmem, kterým je *vědecký imperialismus* a poukážu na jejich obsahovou podobnost. V závěru se pokusím dokázat, že kritika scientismu a vědeckého imperialismu vychází z nesprávného chápání metodologie vědy a toho, jak vědecké po-

znání vzniká z přirozené kognice. Pokud se totiž podaří vysvětlit, co přesně věda je a čím se liší od svých alternativ, nezbyde nám důvod pro negativní chápání ani jednoho z obou stanovisek.

## 1. SCIENTISMUS

Pojem „scientismus“ se podle *Oxford English Dictionary* v angličtině poprvé objevil roku 1870 a jeho význam se postupem desetiletí měnil a posouval. Od počátku byl ale považován za znevažující až urážlivý, používal se k označení příliš horlivých sympatizantů vědy. Tato negativní konotace se projevovala v teologických textech presbyteriánů a jiných reformovaných církví z přelomu 19. a 20. století a pronikla i do současných akademických debat. Za scientisty jsou obvykle považováni ti, kteří uznávají vědu za jediný relevantní zdroj poznání. Ostatní tradiční metody, jako například smyslové vnímání, intuice, paměť, introspekce, svědectví nebo víra, jsou chápány jako nespolehlivé, a proto má nad nimi věda epistemickou prioritu. Politický filozof Tom Sorrell nabídl na začátku své monografie o současných podobách scientismu tuto pracovní definici:

„Scientismus je přesvědčení, že věda – především přírodní věda – je zdaleka nejhodnotnější částí lidského poznání. Je zdaleka nejhodnotnější částí, protože je zdaleka nejautoritativnější, nebo nejserióznější, nebo nejužitečnější. Za scientistická mohou být považována i další s tím spojená přesvědčení, např. že věda je jedinou hodnotnou částí lidského poznání nebo že je vždy správné postavit témata, která nepatří do vědy, na vědecké základy“ (Sorrell 1991, 1).

Americký naturalista Alex Rosenberg uchoopil pojem poněkud přesněji a upozornil na dva kontexty, v nichž se scientismus objevuje:

„Scientismus má dva související významy, přičemž oba jsou pejorativní. Podle prvního významu scientismus označuje nevhodné nebo pomýlené použití vědeckých metod a poznatků mimo jejich příslušnou doménu, především v případě otázek pocházejících z hu-



manitních disciplín. Druhý význam je běžnější: scientismus je přehnanou důvěrou, že metody vědy jsou nejspolehlivější (nebo jediné spolehlivé) nástroje zkoumání, a stejně neoprávněným přesvědčením, že přinejmenším ty nejlépe zdůvodněné vědecké poznatky jsou jedinými objektivními pravdami, které existují“ (Rosenberg 2011, 6).

Vágnost Sorellova i Rosenbergova návrhu naznačuje hlubší problém, s nímž se potýká každá konceptuální analýza. Pokud nechceme upadnout do tenat metodologického esencialismu, musíme si vystačit s instrumentálními definicemi, jež můžeme zakládat na výčtu společných znaků podle wittgensteinovské rodové podobnosti (*Familienähnlichkeit*). V našem případě by například stačilo poukázat na některé typické příklady ze souboru přesvědčení, které scientisté obvykle zastávají, a následně pak scientismus definovat ostentativně. V českém prostředí něco podobného zkusil kognitivní vědec Ivan Havel, když ve dvojici úvodníků pro časopis *Vesmír* charakterizoval scientismus jako „jistotu, postoj či pocit, že platí tyto čtyři teze: (1) věda odhaluje pravdu, (2) pravda je jediná, (3) věda jediná odhaluje pravdu, (4) pravda je to, co odhaluje věda“ (Havel 1997, 603, pro starší verzi srov. 1992). Havlův pokus považuji za dosti neuspokojivý, protože vykazuje znaky definice kruhem. Samotný ostentativní přístup by snad mohl vést ke slibnějším výsledkům. Mnohem preciznější rozbor nabídla britská filozofka Susan Haack, která ve svém nedávném článku detekovala šest hlavních příznaků scientismu (Haack 2012). Jsou jimi: (1) epistemicky pochvalné používání slov „věda“ a „vědecký“, (2) nevhodné přebírání terminologických, metodologických a publikačních zvyklostí z přírodní vědy, (3) posedlost demarkačním kritériem mezi vědou a pseudovědou, (4) posedlost vysvětlením úspěšnosti vědecké metody, (5) hledání vědeckých odpovědí za hranicemi vědy, (6) snižování významu jiných druhů zkoumání a dalších lidských aktivit.

Nechci hodnotit jednotlivé aspekty v argumentaci Haackové, protože by to vedlo k rozsáhlé diskusi nad rámec možností této kapitoly. Chci jen upozornit na opakující se motiv ve snaze uchopit

scientismus, a tím je překračování limitů vědeckého poznání. Není totiž jasné, kde se tyto meze nacházejí a kdo je má vlastně stanovit. I kdyby skutečně existovaly, zůstávala by otázka, proč nemůže vědecká metoda intervenovat i za hranicemi vědy. Přinejmenším v posledních desetiletích se ukazuje, jak produktivní může být aplikace experimentální vědy v oblasti sociální psychologie, behaviorální ekonomie, morální filozofie a mnohých dalších disciplín. Domnívám se, že není možné apriorně určit, kde ještě je použití hypoteticko-deduktivní metody legitimní, a kde už nikoli. K tomuto problému se obšírněji vrátím v posledním oddíle.

## 2. VĚDECKÝ IMPERIALISMUS

Dějiny používání pojmu „vědecký imperialismus“ jsou kratší, ale neméně komplikované. Termín byl zřejmě poprvé použit roku 1920 v projevu právníka Ellise T. Powella a vyjadřoval poděkování za podporu kanadské vědy ze strany britského impéria (Powell 1921). V dnešním významu jej ale do filozofie zavedl John Dupré v sérii článků a knih, které začal publikovat v první polovině 90. let 20. století. Dupré si povšiml, že filozofové vědy se obvykle zajímají jen o vertikální vztahy mezi vědeckými disciplínami a často přehlížejí ty horizontální. Hlavním problémem vertikálního pojetí je redukcionismus, tedy možnost převedení složitých jevů na jednodušší explanační úroveň. Učebnicovým příkladem redukcionismu může být hypotetická možnost vysvětlit biologické jevy v pojmech a zákonech chemie, případně vysvětlit chemické procesy v pojmech a zákonech fyziky. Průkopníci redukcionistického chápání vědy Paul Oppenheim a Hilary Putnam spekulovali, že úrovní reduktivního vysvětlení je šest: sociální skupiny, mnohobuněčné organismy, buňky, molekuly, atomy a elementární částice (Oppenheim, Putnam 1958, 9). Dupré redukcionismus odmítá, protože nesouhlasí s představou jednotné vědy, která stojí v základech redukcionistického přístupu. Preferuje novější Fodorovo pojetí, podle něhož je věda meto-

dologicky i obsahově nejednotná, což diskredituje redukcionismus a podporuje pluralistickou koncepciu (Fodor 1974).

Duprého ale zaujímajú i horizontálne vzťahy medzi vedeckými disciplínami, ktoré pracujú s objektami na též štruktúrálnej úrovni. Všímá si situáciu, kedy jedna disciplína preniká do iného oboru a tento jav označuje za prejav vedeckého imperialismu (Dupré 1994). Pojem „imperialismus“ má v politickej filozofii složitý vývoj, ale ešte dříve, než jím Lenin pojmenoval posledný vývojové štádium kapitalizmu, obvykle označoval nelegitímny úsilie o ovládnutie cudzieho územia politickými, ekonomickými alebo kultúrnymi prostriedkami. Dupré vychádza z týchž intelektuálnych pozícií, pretože vedecký imperialismus definuje nasledujúcim spôsobom:

„Vedeckým imperialismom mínim tendenciu, kedy je úspešná vedecká myšlienka využitá ďaleko za hranicami svojho pôvodného domova, a to obvykle tým menej úspešne, čím viac sa rozširuje jej používanie“ (Dupré 2001, 16, podobne 2001, 74).

Pozdžší komentátori si vypomáhajú se stejnou analogií:

„Stejně jako političtí imperialisté usilují o nadvládu nad jinými populačními skupinami, vědečtí imperialisté usilují o nadvládu nad jinými vědeckými disciplínami a subdisciplínami“ (Clarke a Walsh 2009).

Ve vedeckém imperialismu jde většinou o pronikání metodologie přírodních věd do společenských věd a humanitních disciplín. Dupré za nejexpanzivnější považuje biológiu a teóriu racionálnej voľby, teda evolučnú a ekonomický imperialismus. Tieto prístupy sa vyznačujú snahou vysvetliť ľudské chovánie na základe niekoľkých málo princípov, ktoré pochádzajú z vedeckých odborov, jež sa pôvodnými otázkami vôbec nezabývaly – ať už sa jedná o vznik altruizmu, alebo hľadanie životného partnera. Filozofka Nancy Cartwright vybrala za modelový vzor imperialistickej vedy súčasťou fyziku a ekonomiu. Badateľé z týchto oblastí totiž zaměřili svou pozornost na nalezení teorii všeho, jež by při důsledném domyšlení převzaly agendu všech ostatních věd – fyzika těch přírodních, ekonomie společenských (Cartwright 1999, 1). Podle Cartwrightové se oba tyto ambiciózní

programy ukázaly být neúspěšnými, a proto je jejím závěrem opět nauka o metodologickém pluralismu, který lépe odráží komplikovanost reality, v níž žijeme.

I když někomu může připadat kritika nelegitimní expanze imperialistické vědy atraktivní, ve skutečnosti se mívá účinkem. K přístupu Duprého a Cartwrightové mám dvě stručné připomínky, z nichž první se týká údajného rozdílu mezi vertikálními a horizontálními vztahy vědeckých teorií. Domnívám se, že příklady z fyziky, evoluční biologie a ekonomie nejsou šťastně zvoleny, protože se týkají spíše vertikálních vztahů. Evoluční biologové a experimentálně založení ekonomové jsou přesvědčeni, že se jejich teorie nacházejí na nižší explanační úrovni, než je psychologie nebo sociologie, a proto se jedná o klasický redukcionismus Oppenheimova a Putnamova ražení. Druhá připomínka je závažnější, i když více spekulativní. Mám dobré důvody domnívat se, že Duprému a Cartwrightové ani tak nejde o vnitřní hranice jednotlivých disciplín, jako spíše o nepřekročitelné limity celé vědy. Přiznávají to už v názvech svých monografií: Duprého kniha se jmenuje *Human Nature and the Limits of Science*, Cartwrightová tu svou vybavila podtitulem *A Study of the Boundaries of Science*. V tomto pojetí by vědecký imperialismus byl *de facto* totožný se scientismem, jak je patrné z pátého příznaku scientismu podle Haackové – hledání vědeckých odpovědí za hranicemi vědy. Této skutečnosti jsou si zjevně vědomi i samotní teoretici vědeckého imperialismu, takže například Dupré volně zaměňuje mezi anglickými obraty „imperialist scientism“ a „scientific imperialism“; obojí přitom považuje za přesvědčení o „nadřazenosti vědy nad myšlenkovými systémy všech nezápádních společností“ (Dupré 2001, 112). Psycholog J. E. R. Staddon dokonce otevřeně tvrdí, že „vědecký imperialismus... je někdy označován jako *scientism*“ (Staddon 2004, 231). Opakovaně se tak nabízí otázka, která byla naznačena už na konci předchozího oddílu – opravdu má věda hranice? Pro odpověď budeme muset zapátrat hlouběji v doméně normativní epistemologie a kognitivní psychologie.

### 3. VĚDA JAKO EPISTEMICKÁ METODA

Není tajemstvím, že novopozitivistické a postpozitivistické hledání definitivního souboru vědeckých metod se ukázalo být neúspěšné, stejně tak jako snaha o jednoznačnou demarkaci vědy a pseudovědy. Filozofové vědy si postupem času museli zvyknout, že vědecké zkoumání je mnohem fluidnější, než se původně zdálo, a že všechny pokusy o jeho apriorní či esencialistické vymezení končí neúspěchem. Naštěstí se nabízí efektivní způsob, jak vědu zachytit, a to považovat ji nikoli za soubor hypotéz, teorií či doktrín, ale za velice obecnou epistemickou metodu, kterou používáme při získávání zdůvodněných a pravdivých přesvědčení. Pomocí tohoto přístupu by se nám také mohlo podařit odlišit vědu od údajných alternativ, případně jim přisoudit různou míru epistemické spolehlivosti. Shodneme se snad, že lze uvažovat alespoň o dvou velice rozšířených způsobech, jakými lidé dospívají k poznání reality. Tím prvním je zdravý rozum, který je založen na evolučně starších intuicích či heuristikách, díky nimž dokážeme rychle dospět k většinou uspokojivě platným přesvědčením. Tím druhým je vědecká metoda, jež vychází z evolučně mladšího analytického myšlení a předpokládá dělbu kognitivní práce v rámci vědeckého společenství. Možnost korekcí pozorování a revizí hypotéz zajišťuje pozvolný, lineární a kumulativní vývoj vědeckých poznatků. Kontrolní mechanismy patří přímo do základního korpusu vědy, bez nich by byla věda nemyslitelná. Jedná se o celou řadu stále se zdokonalujících epistemických nástrojů, mezi něž patří například požadavek empirické evidence, přístrojové měření, zaslepené experimentování, matematické formalizování, statistické vyhodnocování, intersubjektivní ověřování, anonymní recenzování před publikací či možnost stažení již zveřejněných dat. Věda se kvalitativně neliší od zdravého rozumu, rozdíl spočívá pouze v pečlivosti zkoumání. Protože je vědec za svou práci obvykle placen, může zkoumání skutečnosti vykonávat soustavněji a systematictěji, než si může dovolit nadšený amatér (srov. Quine 1957, 5 – 6).

Současná kognitivní psychologie označuje teorie zdravého rozumu, které slouží k vysvětlení a predikci přírodních i sociálních jevů, jako „lidová věda“ (*folk science*). Jedná se o rozsáhlé sady přesvědčení a hypotéz, jež pocházejí z každodenních pozorování a jejichž hlavním epistemickým zdrojem jsou hlouběji nereflektované intuice. Lidová věda se předává napříč generacemi, a to obvykle pomocí enkulturace a sociálního učení. Jedinec například může mít jen mizivé ponětí o klasické mechanice, ale přesto jej naivní fyzika připraví na skutečnost, že těžké objekty padají k povrchu Země, lehké věci plovou, pevné předměty jsou neprostupné a každá událost je kauzálně podmíněná. Lidová biologie zase lidem umožňuje odhadovat teleologické účely živých tvorů (posláním krávy je dávat mléko) nebo rozdělovat organismy do skupin podle jejich morfologických znaků (delfin je prostě ryba). Pro sociální interakce je klíčová lidová psychologie, podle níž jsou lidské bytosti vybaveny svobodnou vůlí, mají myslí odlišné od těl a jsou motivovány intencionálními stavy. Problém lidové vědy spočívá ve skutečnosti, že je produktem biologické a kulturní evoluce lidského druhu, má jednoznačně adaptivní funkci, a proto se její platnost omezuje jen na svět středně velkých těles. Nemohla nás připravit na zkoumání týkající se mikrosvěta elementárních částic a megasvěta v měřítku světelných let. Jsou to ale právě tyto lidové či naivní soubory intuic, jež se na počátku novověku staly základem pro moderní vědu. Skutečný vědecký výzkum upouští od intuic a heuristických řešení, aby analytickým myšlením a postupnými revizemi dospěl k mnohdy zcela protiintuitivním teoriím. Vědecké teorie sice vycházejí ze zdravého rozumu, ale mají nad ním epistemickou převahu. V případě, že se věda dostane se zdravým rozumem do střetu, je racionální preferovat vědecké poznatky, byť nám připadají sebevíce extravagantní. Metoda používaná vědou je totiž nejlepším způsobem, jak se vyvarovat kognitivním zkreslením, mezi něž patří potvrzovací slepota, vyzobávání rozinek, anekdotická evidence nebo unáhlené zobecňování.

Zjednodušeně by se dalo říct, že věda je metodou, jak používat zdravý rozum správně. Analogicky by mohlo platit, že pseu-

dověda je projevem patologického usuzování, kdy místo nápravy chyb zdravého rozumu dochází k jejich systematizaci. Takto pojatá koncepcie poznání, která rozlišuje pouze mezi vědou, zdravým rozumem a pseudovědou, má závažné důsledky pro naši původní diskuzi o scientismu a vědeckém imperialismu. Pokud návrh domyslíme do důsledků, pak věda nemá žádné hranice, protože její údajné alternativy jsou epistemicky podřadné. Odmítneme-li vědeckou metodu pro řešení určitých typů otázek, pak nám zbude na výběr jen často chybný zdravý rozum a systematickými chybami zamořená pseudověda. Je zřejmé, že ani vědecká metoda se nedokáže chyb vyvarovat, její falibilismus a falzifikacionismus je založen na předpokladu lidské omylnosti. Na rozdíl od údajných alternativ má ale věda proti svým pochybením sebeobrané mechanismy – nedokonalé, ale mnohem účinnější než kdekoli jinde. Z pohledu psychologie může být velice poučné zabývat se kognitivními zkresleními vědců. Stejně tak je fascinující ze sociologického hlediska zkoumat podvody ve vědeckém provozu, zneužívání poznatků vědy, amorálnost některých výzkumů, politizaci vědeckých objevů či apoteózu některých představitelů vědy. Epistemologie se ale zabývá vědeckou metodou v její idealizované podobě, bez přihlídnutí k historické proměnlivosti jejích institucí a s tolerancí k jejím individuálním prohřeškům.

V situaci, kdy k vědecké metodě nenacházíme žádnou seriózní alternativu, nezbyvá než odebrat termínům „scientismus“ a „vědecký imperialismus“ jejich pejorativní vyznění. Někteří filozofové vědy se už začali ke scientismu hrdě hlásit. Například Don Ross, James Ladyman a David Spurrett mají v knize *Every Thing Must Go* kapitolu nazvanou *Obrana scientismu* a suše v ní konstatují: „Náš obdiv k vědě hraničí s naprostým scientismem“ (Ladyman, Ross 2007, 61). Podobné prohlášení najdeme u Alexe Rosenberga, podle něhož obvykle urážlivý význam pojmu nemůže zastínit, že scientismus obsahuje pozitivní program: „Věda nám poskytuje všechny podstatné pravdy o realitě a poznání těchto pravd je tím, o čem je skutečné porozumění“ (Rosenberg 2011, 7). Epistemická superiorita

vědecké metody by neměla být příčinou obav či předmětem kritiky, ale spíše zdrojem naděje pro lepší pochopení světa.

## BIBLIOGRAFIE

- BĚLOHRADSKÝ, V. (2012): Ztraceno v hněvu. *Literární noviny*, 23 (47), 1.
- CARNAP, R., HAHN, H., NEURATH, O. (1973): The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle. In: Neurath, M. – Cohen, R. S. (eds.): *Empiricism and Sociology*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 299 – 318.
- CARTWRIGHT, N. (1999): *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CLARKE, S., WALSH, A. (2009): Scientific Imperialism and the Proper Relations Between the Sciences. *International Studies in the Philosophy of Science*, 23 (2), 195 – 207.
- DUPRÉ, J. (1994): Against Scientific Imperialism. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 2 (1), 374 – 381.
- DUPRÉ, J. (2001): *Human Nature and the Limits of Science*. Oxford: Clarendon Press.
- FODOR, J. (1974): Special Sciences (or: The Disunity of Science as a Working Hypothesis). *Synthese*, 28 (2), 97 – 115.
- HAACK, S. (2012): Six Signs of Scientism. *Logos & Episteme*, 3 (1), 75 – 95.
- HAVEL, I. M. (1992): O scientismu. *Vesmír*, 71 (2), 63.
- HAVEL, I. M. (1997): O scientismu (opakování). *Vesmír*, 76 (11), 603.
- HUME, D. 2015. *Pojednání o lidské přirozenosti, Kniha 1: Rozum*. Praha: Togga.
- LADYMAN, J., ROSS, D. (2007): *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. Oxford: Oxford University Press.
- NYHAN, B., REIFLER, J. (2010): When Corrections Fail: The Persistence of Political Misperceptions. *Political Behavior*, 32 (2), 303 – 330.
- OPPENHEIM, P., PUTNAM, H. (1958): Unity of Science as a Working



- Hypothesis. In: Feigl, H. – Scriven, M. – Maxwell, G. (eds.): *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*. Minnesota Studies in Philosophy of Science 2. Minneapolis: University of Minnesota Press, 3 – 36.
- PEIRCE, C. S. (1934): Definitions of Truth. In: Hartshorne, C. – Weiss, P. (eds.): *Collected Papers, Vol. 5: Pragmatism and Pragmaticism*. Cambridge: Harvard University Press, 394 – 398.
- PEIRCE, C. S. (1998): The Nature of Meaning. In: Houser, N. (ed.): *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, Vol. 2 (1893 – 1913)*. Bloomington: Indiana University Press, 208 – 225.
- POWELL, E. T. (1921): Scientific Imperialism. In: *The Empire Club of Canada Addresses*. Toronto: The Empire Club of Canada, 290 – 303.
- QUINE, W. V. O. (1957): The Scope and Language of Science. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 8 (29), 1 – 17.
- QUINE, W. V. O. (1981): Five Milestones of Empiricism. In: *Theories and Things*. Cambridge: Harvard University Press, 67 – 72.
- QUINE, W., V. O. (1995): Naturalism; Or, Living Within One's Means. *Dialectica*, 49 (2 – 4), 251 – 261.
- ROSENBERG, A. (2011): *The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life without Illusions*. New York: W. W. Norton & Company.
- SORELL, T. (1991): *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science*. London: Routledge.
- STADDON, J. E. R. (2004): Scientific Imperialism and Behaviorist Epistemology. *Behavior and Philosophy*, 32 (1), 231 – 242.

Mgr. Filip Tvrďý, Ph.D.  
Katedra filozofie  
Filozofická fakulta  
Univerzita Palackého  
Křížkovského 12  
771 80 Olomouc  
Česká republika  
filip.tvrdy@upol.cz

# PRAKTICKÝ OBRAT VO FILOZOFII VEDY

*Emil Višňovský*

## **Abstract**

The author gives an account of the turn towards an analysis of scientific practice(s) within the contemporary philosophy of science. He argues that such a turn towards what scientist are really doing is both timely and useful. It provides an understanding of science that is relevant to current situation in which science has become the crucial phenomenon and factor of human progress. The author depicts the key sources (such as the philosophy of pragmatism, T. S. Kuhn's theory, the practice theory in social science) as well as key features of this turn. Based on this, he outlines the concept of science as social practice and the concept of scientific practices as two mutually intertwined forms of transactions: causal transactions within natural reality (natural and technical sciences), and meaningful transactions within sociocultural reality (social and human sciences).

## **ÚVOD: PROBLÉM VEDY V MODERNOM SVETE**

*Vedecký pokrok* sa považuje za určujúci fenomén vývinu ľudstva najmenej 500 rokov. Tak ako mýtus a po ňom filozofia v staroveku či náboženstvo v stredoveku je v novoveku veda tým najdôležitejším

ľudským výtvorom, ktorý celkovo orientuje život, kultúru a vývoj spoločnosti. Západný svet je od čias „vynájdenia modernej vedy, 1572 – 1740“ (Wootton 2015), teda od čias novovekej vedeckej revolúcie „svetom vedy“, t. j. svetom, ktorý je vo všetkom podstatnom utváraný a ovplyvňovaný vedou. Je to svet, v ktorom veda získala bezprecedentné postavenie, autoritu a moc pokiaľ ide o riešenie zásadných problémov, určovanie hlavných smerov vývoja a rozhodovanie o kľúčových otázkach existencie ľudstva. Veda modeluje nielen tento svet, jeho materiálnu a každodennú podobu, ale rovnako aj myslenie ľudí, ktorí sa riadia „moderným vedeckým obrazom sveta“. Moderný človeka je *Homo scientiae*. Preto je kľúčové, ako o vede rozmýšľame, aký máme o nej obraz, za čo ju považujeme (a čo za ňu považujeme), ako k nej pristupujeme atď. Ide o to, akú máme „filozofiu vedy“, ktorú nielen pestujeme v myšlienkach, ale praktizujeme v konaní a spoločenských inštitúciách. Pochopenie vedy je „kritické pre pochopenie našej civilizácie ako celku“ (Rosenberg 2005, 2). Týka sa nielen filozofov či vedcov samých, ale každého príslušníka tejto civilizácie.

Veda v modernom svete však nie je len riešením problémov, ale aj súčasťou mnohých problémov, ba sama je problémom moderného sveta (Whitehead 1925/1989). Túto súvislosť si bez filozofickej reflexie vedy sotva uvedomíme. Tak, ako si to už dávno uvedomil Nietzsche: „A veda sama, naša veda: áno, čo znamená všetka veda ako symptóm života? Načo, ešte horšie: *odkiaľ* vôbec – veda?... nový problém... práve *problém vedy* – vedy prvýkrát pochopenej problematicky..., pretože problém vedy nemôže byť poznaný na vedeckej pôde...“ (Nietzsche 2008, 7 – 8). Ak Nietzsche hovoril o „posadnutosti vedou“ na úkor umenia a ďalších oblastí kultúry, tak Rorty hovoril o „zaslepenosti vedou“ (Rorty 1996). Obaja však chápali vedu ako „ľudskú, príliš ľudskú“ socio-kultúrnu praktiku, úplne preniknutú hodnotami, záujmami a intenciami. Podľa nich neexistuje ľudsky „neutrálna“ veda, pretože nikto z vedcov nemôže vystúpiť zo svojej „ľudskej kože“, teda so svojej kultúry, jazyka, spoločnosti a praktík, ktoré tvoria ľudské formy života. Z tohto hľa-

diska veda nemá len spoločenské „pozadie“, funkcie či dôsledky. Veda ako taká je sama spoločenskou činnosťou, jedným z druhov spoločenskej praxe. Nie je „vonkajšia“ voči praxi a spoločnosti, a preto ani neutrálna a mimohodnotová. Vždy sa vykonáva v konkrétnom historickom hodnotovom rámci a vždy je realizáciou hodnôt, a to nielen vlastných (interných, epistemických), ale aj ďalších kultúrnych a spoločenských. Vzťah vedy a spoločnosti nie je transcendentný, ale imanentný. Žiadne poznávanie – ani vedecké – sa neodohráva v abstraktnom, izolovanom karteziánskom subjekte, ale len v komunite bádateľov v konkrétnej situácii s konkrétnymi metódami a cieľmi. Hodnotovosť je vede imanentná a akútnou otázkou dnes je, ako je možná „veda s ľudskou tvárou“, t. j. humánna veda. Práve rehabilitáciu hodnôt, k nihilizácii ktorých moderná veda prispela, označil J. Dewey za najnaliehavejší a najhlbší problém moderného života (Dewey 2012).

## VEDA A FILOZOFIA VEDY

Čo však znamená „byť vedecký“? Nepochybne to znamená vedieť, „čo je veda“. Táto otázka „sa môže zdať ľahko zodpovedateľná: každý vie, že oblasti ako fyzika, chémia a biológia predstavujú vedu, kým oblasti ako umenie, hudba a teológia nie. Toto však nie je odpoveď, akú potrebujeme, keď sa my, filozofi, pýtame, čo je veda. Nepýtame sa iba na zoznam aktivít, ktoré sa obvykle nazývajú „vedou“. Skôr sa pýtame na spoločnú vlastnosť všetkého, čo tento zoznam zahŕňa, t. j. čo je to, čo z nich robí vedu. V takomto zmysle naša otázka nie je vôbec triviálna. Ako mnohé filozofické otázky aj otázka „Čo je veda?“ sa ukazuje ťažšia, než sa na prvý pohľad zdá“ (Okasha 2002, 1). Ide o základnú otázku „filozofie vedy“ (Ladyman 2002, 4) – subdisciplíny, „ktorá vznikla v devätnástom storočí ako následok Kantovej kritickej filozofie. Je produktom výzvy, ktorú moderná veda predložila samej podstate filozofickej činnosti“ (Gutting 2005, 1). Tradične sa k tejto otázke pristupu-

je z pozície „jednotnej vedy“ tak, že sa hľadajú spoločné znaky všetkých vied,<sup>1</sup> alebo sa vychádza z jednej konkrétnej vedy, ktorá sa označí za „paradigmatickú“ a podľa nej sa pozerá na všetky vedy.<sup>2</sup> Oba prístupy – univerzalistický aj redukcionistický – vytvárali idealizovaný obraz vedy v pozitivizme a neopozitivizme, ktorý však stroskotal (Newton-Smith 2000; Machamer, Silberstein 2002; Stadler 2010).

Bolo by „trúfale predpokladať, že všetci, čo hovoria o „filozofii vedy“, mienia tým to isté“ (Feigl, Broadbeck 1953, 3). Úlohou filozofie vedy je „pochopiť štruktúru a význam vedy ako takej“ (tamže, 4). V tomto úsilí filozoficky pochopiť podstatu vedy (Rosenberg 2005, ix) vznikajú otázky, ktoré sama veda nerieši, resp. ani nemôže riešiť (tamže, 1). Sú to otázky vyvolávané „praxou vedy, pre ktoré vedecké postupy nie sú adekvátne“ (Newton-Smith 2000, 7), ale sú dôležité tak pre vedu, ako aj pre filozofiu. Nejde však len o metodologické otázky o teóriách, pojmoch, hypotézach, dôkazoch, modeloch, experimentoch, vysvetleniach, zákonoch atď. (teda o deskripciu vedeckého skúmania), ale aj o otázky o kritériách vedeckosti, cieľoch, hodnotách, poslaní a zmysle vedy (o normatívu vedeckého skúmania). Je to, resp. mal by byť dvojstranný proces, v ktorom nielen veda kladie otázky filozofii, ale aj filozofia kladie otázky vede.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Za spoločné črty vedeckosti, ktoré oddeľujú vedu od ne-vedy (demarkácia) a pomocou ktorých sa vymedzuje pojem vedy, sa považujú: objektivita, neutralita, systematickosť, kritickosť, racionalita, verifikácia/falzifikácia atď.

<sup>2</sup> Najčastejšie je ňou fyzika, resp. matematika, prípadne prírodné vedy ako celok.

<sup>3</sup> Inou otázkou, pravda, je, kto koho potrebuje či rešpektuje – filozofi vedcov alebo aj vedci filozofov? To je dané celkovou kultúrou v spoločnosti. V modernej kultúre je dominancia na strane vedcov, nie filozofov. Len tak sa dá vysvetliť výrok, že „vedci potrebujú filozofiu asi tak ako vtáci ornitológiu“ (pripisovaný R. Feynmanovi a adoptovaný S. Weinbergom v jeho útoku na filozofiu), čo podľa P. Kitchera (1998, 32) svedčí o tom, že sa tu „odohralo čosi zlé“, najmä ak vezme do úvahy názory A. Einsteina na filozofiu.

## POJEM PRAXE A PRAKTÍK

Filozofický pojem praxe, resp. praktík je východiskový pre poňatie ľudského života a činnosti už od antiky, aj keď aristotelovská tradícia priniesla jeden z tradičných dualizmov medzi „praxou“ a „teóriou“. Človek je praktická bytosť, pretože svoju existenciu si zabezpečuje vlastnými aktivitami v interakciách s prostredím a druhými ľuďmi. Všetky tieto aktivity sú „praktickými operáciami“ (Dewey 1929/1981, 5), ktoré zladujú ľudské schopnosti s požiadavkami prostredia tak, že sa mu prispôsobujú, ale zároveň si ho prispôsobujú. Podľa Deweyho „praktické vo svojom vlastnom význame nie je nič viac ani menej než životná činnosť vykonávaná vzhľadom na prostredie, prírodné a kultúrne, v ktorom človek žije“ (Dewey 2012, 218). Špecificky ľudskou a neoddeliteľnou súčasťou týchto životných praktík je inteligencia – ich intelektuálna zložka –, ktorá sa postupne rozvinula do samostatných *intelektuálnych praktík*. Ľudské aktivity ako vedecký výskum, umelecká tvorba, manažérske plánovanie, politické rokovanie, výchova a vzdelávanie, spirituálna meditácia a mnoho ďalších zahŕňajú veľkú mieru toho, čo sa v duchu aristotelovskej tradície označuje ako „teória“, resp. „teoretizovanie“, teda aktivity, ktoré sú založené na „duchovnej práci“. V poňatí Deweyho ontológie je toto všetko súčasťou „sekundárnej skúsenosti“, ktorej rolou je reflektovať „primárnu skúsenosť“ ako sféru praktického zabezpečovania života, a produkovať také artefakty ako idey, teórie, objavy, vysvetlenia, zdôvodnenia, interpretácie, plány, projekty, rozhodnutia, nariadenia, obrazy, diela, knihy, články, liečebné recepty atď. Nenechajme sa však zmiestť pojmom „sekundárna skúsenosť“. Ide o reálnu sféru v živote ľudí tvorenú spoločenskými inštitúciami, ktorých poslanie zahŕňa všetky druhy intelektuálnych aktivít od vedeckého výskumu cez umeleckú tvorbu po filozofické myslenie a spirituálne služby. Tieto inštitúcie a praktiky nie sú nijako „sekundárne“ v hodnotovom zmysle a na to, aby mohli efektívne fungovať, potrebujú relevantnú spoločenskú organizáciu, zdroje, financie, pracovníkov, manažérov atď. Títo všetci

vykonávajú kreatívne intelektuálne praktiky, ktorých spoločenská hodnota je dnes v informačnej a znalostnej ére oveľa naliehavejšia. Je dôležité argumentovať, že vedci, profesori, učitelia, umelci, filozofi atď. nie sú „prakticky neužitoční“ len preto, že sú to „teoretici“, „akademici“ či „intelektuáli“. Skôr naopak, ich profesionálne praktiky majú najvyššiu praktickú hodnotu, ktorá sa nedá redukovať na materiálny, empirický, ekonomický alebo technologický význam. Takáto redukcia by nevedla k ničomu inému ako k degradácii ich tvorivého intelektuálneho potenciálu.

Hoci intelektuálne praktiky bezprostredne „nepečú chlieb“, bez nich by sme nevedeli, ako ho máme piecť ani ako prežiť a prosperovať. Pojem teórie ako čisto mentálneho fenoménu v opozícii voči praxi je preto potrebné odmietnuť. Deliacu čiaru medzi intelektuálnymi a materiálnymi praktikami nemôžeme robiť na báze zastaraného klasického dualizmu, ale len na základe ich funkcie v celku ľudských činností (rozdiel medzi nimi tiež nespočíva v tom, že by prvé boli „nepraktické“ v zmysle neužitočnosti, kým druhé „praktické“ v zmysle užitočnosti). Podľa Deweyho „potrebujeme pochopiť rozdiel medzi teóriou a praxou ako rozdiel medzi dvoma druhmi praxe... Takzvané oddelenie teórie a praxe v skutočnosti znamená oddelenie dvoch druhov praxe, z ktorých jeden sa odohráva vo vonkajšom svete, kým druhý v pracovni“ (Dewey 1922, 69). Podľa Rortyho „hľadanie nestrannej teoretickej pravdy je pokračovaním praxe inými prostriedkami“ (Rorty 1991b, 32). Ľudské intelektuálne aktivity (myslenie, poznávanie atď.) je potrebné rekonceptualizovať ako ľudské praktiky. Praktikou je všetko, čo ľudia ako inteligentné bytosti reálne vykonávajú. Veda nie je žiadna výnimka. Je to praktika, ktorú ľudia reálne vykonávajú – praktizujú výskum, bádanie, teoretizovanie atď.<sup>4</sup> Veda ako praktika môže stať vo vzťahu (i v protiklade) k iným druhom ľudských praktík, ale nie voči „teórii“, ktorá je jej imanentnou súčasťou a produktom. Dostať sa k poznaniu a teórii môžeme len tak, že tu bude niekto, kto bude

<sup>4</sup> K takémuto poňatiu praxe pozri bližšie Višňovský (2018).

vedu prakticky vykonávať. Rozdvojenie na „praktickú“ a „teoretickú“ vedu buď stráca zmysel, alebo sa pochopí tak, že niektoré výsledky vedeckej praxe predbiehajú všetky aktuálne (no nie potenciálne) ľudské praktiky, čo je napokon jedna zo základných funkcií vedy – produkovať hypotézy, prognózy, anticipácie. Ich „praktickosť“ však netreba chápať len ako momentálnu, krátkodobú aplikovateľnosť (motivovanú najčastejšie chamtivým ekonomizmom či krátkozrakou politikou).

## VEDA AKO POZNANIE A PRAX

Tradičné chápanie vedy je však poznačené týmto dualizmom praktického a teoretického.<sup>5</sup> Pojem vedy je v ňom prevažne exenziou pojmu poznania z tradičnej epistemológie. Veda je poznanie – podľa aristotelovskej a pozitivistickej tradície je to najlepšie a najvyššie možné poznanie, aké sú ľudia schopní vlastnými silami dosiahnuť. Poznanie sa tu chápe ako mentálny fenomén, reprezentácia reality („zrkadlo prírody“) vyjadrená v jazyku – ako proпозиčné poznanie („pravdivé zdôvodnené presvedčenie“). Ide o poznanie založené na faktoch (Chalmers 2013), získané a testovateľné vedeckými metódami (Ladyman 2002). Fakty a metódy sú tým, na čom stojí autorita vedy. Je pritom bežné, že táto „epistemológia vedy“ sa sústreďuje viac na výsledok než na proces, ktorý k nemu vedie, teda viac na „poznanie“ než na „poznávanie“,<sup>6</sup> pričom hlavným

---

<sup>5</sup> Jeho pozostatkom je napríklad absurdný rozpor medzi uznávaním významu vedy pre spoločenskú prax na jednej strane a názorom na vedu (*nota bene* na spoločenské a humanitné vedy!) ako na „nepraktickú“, teda čisto „teoretickú“ (duchovnú, intelektuálnu) činnosť, ktorej výsledkom sú „len“ teórie, pojmy, projekty atď. Za týmto rozporom je zastarané chápanie praxe.

<sup>6</sup> Proces poznávania sa tradične odkazuje do oblasti „metodológie vedy“ ako disciplíny, ktorá skúma, ako (akými postupmi, procedúrami a pod.) sa veda dopracúva k svojim výsledkom.



(a často jediným) uhlom pohľadu je epistemický pohľad, t. j. hľadisko kritéria či kvality poznania. Filozofov vedy primárne vždy zaujímali atribúty už „hotového“ vedeckého poznania, odlišujúce ho od nevedeckého či mimovedeckého, ako aj od „nepoznania“ vôbec, čo vyjadrovali ako konečný cieľ alebo normatívny „ideál“ vedeckého poznania, o ktorý sa treba usilovať a bez ktorého veda nemôže existovať. Zaujímali ich „vedecké presvedčenia“ a otázky ich „pravdivosti“ a „zdôvodnenia“. Toto chápanie vedy ako „pravého vedenia“ (*scientia*) je od čias Aristotela nespochybniteľné, avšak zostáva statické a redukcionistické, ak doň nezahrnieme okrem výsledkov i samotný proces ich získavania či tvorby (Machamer, Silberstein 2002, 16 – 17).<sup>7</sup>

Dlho prevládal názor, že to, čo vedci skutočne robia a ako vedu praktizujú, je z hľadiska filozofie vedy irelevantné (Kitcher 1993). Veda je však predovšetkým živé reálne skúmanie (proces skúmania),<sup>8</sup> ktoré zahŕňa aktivity tematizované aj v tradičných koncepciách ako hľadanie pravdy alebo istoty; zisťovanie, zbieranie, zhromažďovanie údajov; vytváranie, konštruovanie teórií; vysvetľovanie a interpretácia faktov a súvislostí; chápanie javov; riešenie problémov; zdôvodňovanie a dokazovanie tvrdení; objavovanie nových fenoménov; formulovanie vedeckých zákonov atď. Fundamentálnym zmyslom týchto aktivít je *pochopenie reality* takej, aká je sama osebe (objektívne) bez ľudských (subjektívnych) prímiesí, prídavkov, skreslení a pod. (Salmon 1984; De Regt 2017). Fundamentálnou otázkou tiež je, ako je takéto pochopenie možné (ak vôbec)? Vo všeobecnosti môžeme povedať, že je to možné tak, že budeme *vedecké praktiky organizovať podľa miery (parametrov, logiky) objektov*, nie podľa miery (parametrov, logiky) subjektov skúmania. Vieme totiž, že objekty samy seba neskúmajú a nevypo-

<sup>7</sup> V súčasnosti sa tento proces explicitne tematizuje aj ako „produkcia poznania“ (Nowotny et al. 1994).

<sup>8</sup> Prostredníctvom pojmu skúmania radšej než poznania (či poznávania) uchopovali vedu Ch. S. Peirce a ďalší klasickí pragmatisti.

vedajú nám o sebe, nemerajú sa a nereflektujú sa pre nás, nezáleží im na tom, ako ich my chápeme (prirodzene, s výnimkou takých objektov skúmania ako sme my, ľudia, sami). Napriek tomu vedecké skúmanie postupuje tým smerom, že si vytvára metódy a techniky empirického prístupu k objektom (či dokonca „vstupu“ do nich) tak, aby „vypovedali samy o sebe“, aby nám vydávali dáta, ktoré svedčia o ich stavoch, vlastnostiach, imanentných procesoch atď. (príkladom sú elektronické čipy, skenery, sonary a ďalšie zariadenia umiestnené priamo na skúmaných objektoch, ktoré vedcom umožňujú zber dát o nich). Avšak aj v týchto prípadoch (rovnako ako vo všetkých) nemôžeme zabúdať, že nielen výskumné technológie, ale aj samé dáta sú našim ľudským konštruktom, nehovoriac už o procesoch ich použitia a aplikácie a najmä o procesoch interpretácie výsledkov každého skúmania. Sme to my, ľudia, ktorí sme vytvorili vedu pre svoje ľudské účely, jedným z nich je aj toto „objektívne pochopenie“. Veda „(v širokom zmysle) je prax, ktorá nám poskytuje najspoľahlivejšie (t. j. epistemicky najzaručenejšie) tvrdenia, ktoré je možné v danom čase vysloviť o predmetoch poznávacích disciplín (t. j. o prírode, ľuďoch, spoločnosti, materiálnych výtvoroch a myšlienkových konštrukciách) v danom spoločenstve“ (Pigliucci, Boudry 2013, 70).

## PRAKTICKÝ OBRAT VO FILOZOFI VEDY

Niektorí filozofi vedy (napr. J. Agassi, M. Grene, T. Nickles a ďalší) si už dávnejšie uvedomili nedostatočnosť tradičnej, epistemologicky zameranej filozofie vedy, preto prišli s iniciatívou „novej filozofie vedy“, ktorá musí byť pevne ukotvená v skúmaní skutočnej vedeckej praxe (Nersessian 1987). Svoju pozornosť obrátili na analýzu dejín vedy prostredníctvom prípadových štúdií z vedeckej praxe. Podľa tejto koncepcie analýza reálnej praxe vedy musí byť základom filozofie vedy. Avšak aj v tejto koncepcii si zachovával prioritu epistemický uhol pohľadu, i keď sa nazval „sémantickým“ (B. C. van Fraassen) alebo „kognitívnym“ (R. Giere). Bez ohľadu

na to, pojem „vedeckej praxe“ („praxe vedy“) sa dostával viac do popredia, čím sa začali prekonávať statické a úzke rámce filozofie vedy ako epistemológie vedy. Na základe tohto prístupu môžeme povedať, že *pochopiť vedu znamená pochopiť vedecké praktiky*, teda to, čo vedci skutočne robia, prečo to robia, ako to robia, kde a kedy to robia a s akými výsledkami.

Súčasný obrat k pojmu vedeckej praxe a vedeckých praktík vo filozofii vedy sa však spája s prácou T. S. Kuhna.<sup>9</sup> Išlo mu predovšetkým o spôsoby, akými vedci svoju prácu reálne vykonávajú. V týchto spôsoboch rozlíšil, ako je dobre známe, dva základné mody: „normálnu vedu“, praktizovanú v rámci dominantnej paradigmy, „revolučnú vedu“, praktizovanú v rámci zlomu a prechodu od jednej paradigmy k druhej (Kuhn 1981). Túto diferenciu považoval za základnú pre orientáciu nielen v dejinách vedy, ale aj v aktuálnej vede, a to tiež z filozofického hľadiska, ktoré neoddeľoval od ostatných hľadísk (historického, sociologického, psychologického, politologického či etického a ďalších). Vychádzal z presvedčenia, že vedu nemôžeme pochopiť len ako čistú myšlienkovú (logickú) činnosť, „čisté poznávanie“ v izolácii od všetkých kontextov, v ktorých sa realizuje. Nezaoberal sa však len kontextami, ale prenikal dovnútra vedeckých praktík, keď hľadal ich „vzorce“, t. j. imanentné súbory pravidiel a noriem, ktoré koordinujú to, ako vedci pracujú a ako poznanie tvoria (Kuhn 1977). Veda je reálna činnosť a paradigmy vedci používajú ako nástroje na to, „ako robiť veci správne“ (Kuhn 2000). Vedecké praktiky nie sú len čisto inštrumentálne či materiálne, sú „reflexívne“, t. j. obsahujú artikuláciu toho, čo a ako vedci robia, ich vlastné koncepty a významy, teda aj interpretáciu výsled-

<sup>9</sup> Jeho predchodcom bol Ludwik Fleck (1896 – 1961), ktorý vytváral svoju koncepciu vedy na základe reflexie vlastnej laboratórnej praxe a proti tradičnej filozofii vedy namietal ako proti logicistickej redukcii, ktorá neberie do úvahy psychologické, sociologické a historické fakty reálneho vykonávania vedy (Fleck 1979; 1986). Podobne z hľadiska praktík uvažoval o vede aj Michael Polanyi (1891 – 1976).

kov. Imanentnou súčasťou vedeckých praktík (reálneho vykonávania vedy) je preto aj ich sebareflexia (sebainterpretácia), „vedecký obraz“, ktorým sa vedci riadia (dokonca nielen vo svojej vedeckej praxi, ale aj za jej hranicami, v súkromnom či verejnom živote). Rovnako immanentnou súčasťou vedeckých praktík sú „konceptuálne“ praktiky, t. j. tvorba a používanie celého inštrumentária pojmov, bez ktorých veda neexistuje. Súbor praktík tvorí vlastne „formu života“, v ktorej sa veda realizuje. Preto je problém „preložiť“ konceptuálne systémy ako produkt a súčasť jedného historického typu praktík (napr. aristotelovského) do iného konceptuálneho systému ako produktu a súčasť iného historického typu praktík (napr. kar-teziánskeho). Kľúčom k tomu môže byť pochopenie (rekonštrukcia) oboch historických typov praktík (Rouse 1998; 2002a). Inak povedané, vedecká racionalita je historická a viaže sa na historické formy praktizovania vedy (Mladenovič 2017, 102, 129). J. Rouse, ktorý prvý interpretoval Kuhna ako „filozofa vedeckej praxe“ (Rouse 1987), sumarizuje: „Kuhn reorientuje filozofiu vedy skôr na vysvetlenie vedeckých praktík než vedeckého poznania. Tento obrat nezmenšuje intelektuálny alebo kognitívny význam vedy, ale reinterpretuje ho. Kuhn nás pobáda myslieť skôr o vedeckom chápaní než vedeckom poznaní. Veda nemá za cieľ ani tak produkovať zdôvodnené presvedčenia, ako transformovať ľudské schopnosti, aby sme sa prakticky a diskurzívne vedeli vyrovnávať so svetom“ (Rouse 2002a, 11).

Na Kuhново kontroverzné dedičstvo vo filozofii vedy kriticky reagovali mnohí,<sup>10</sup> no viac či menej nezávisle od neho sa podobným smerom k praktickému obratu vydali predstavitelia tzv. Stanfordskej školy histórie/filozofie vedy.<sup>11</sup> Aj oni berú vedecké praktiky vážne,

---

<sup>10</sup> Hlavným oponentom Kuhna bol Popper, kým jeho nasledovníkmi sú takí predstavitelia neopragmatickej filozofie vedy ako Philip Kitcher či súčasný britský filozof Martin Cohen.

<sup>11</sup> Medzi najvýznamnejších patria P. Suppes, J. Dupré, I. Hacking, M. Morrison, P. Galison a N. Cartwright.

pretože študovať najlepšie príklady vedeckých objavov a vedeckej tvorby je podľa nich najlepšou cestou, ako pochopiť vedecké poznanie, ba dokonca ako praktizovať samu filozofiu vedy. Analýza prípadových štúdií je neoceniteľná pre to, aby sa aj metodologické či metafyzické úvahy o poznaní nevzdialili od reálnej vedy. Podľa N. Cartwrightovej filozofické tvrdenia o vede, teóriách, modeloch, ale aj o svete vôbec podstatne závisia od skúmania vedeckých praktík. Ved' ako inak než prostredníctvom nich by sme sa mohli dozvedieť niečo o svete? Aj poznanie sveta, ktoré chceme dosiahnuť ako „objektívne“, je stále naše ľudské poznanie, z ktorého nemôžeme vystúpiť. Napriek tomu Cartwrightová nesmeruje k inštrumentalizmu, ale k realizmu, pretože ak nám výsledky našich vedeckých praktík ukazujú, že svet je „taký a taký“, aké máme možnosti či dôvody týmto výsledkom nedôverovať? A ak sa nám tieto výsledky ukazujú raz také a inokedy iné, teda nezhodné a pluralitné, máme ich zahodiť alebo byť z toho frustrovaní? Alebo máme hľadať to, čo majú spoločné a univerzálne? Podľa nej vedecká racionalita má svoje limity, nevyžaduje uniformitu a môže akceptovať to, čo nazýva „pestrý svet“, teda „škvrnitý, strakatý“ obraz sveta, aký nám veda poskytuje (Cartwright 1999).

Pokračovateľom tejto Stanfordskej školy „filozofie vedeckej praxe“ je Hasok Chang.<sup>12</sup> Vo svojich prácach nadväzuje na „novú filozofiu vedy“ a stavia na analýze reálnych vedeckých praktík z dejín vedy (napr. chémie). Ukazuje, že tradičná filozofia vedy pristupovala k vede prevažne z autonomistického epistemologicko-reprezentacionistického stanoviska, nie z kontextuálneho ope-

---

<sup>12</sup> Je profesorom filozofie vedy v Cambridge (Veľká Británia) a od roku 2006 spoluzakladateľom Society for the Philosophy of Science in Practice (SPSP). Vyštudoval fyziku, ale doktorát získal z filozofie vedy na univerzite v Stanforde (pod vedením N. Cartwrightovej). Jeho dizertácia *Inventing Temperature: Measurement and Scientific Progress* vyšla knižne (2004). Ďalšou prácou, v ktorej analyzuje vedu z pozície vedeckých praktík, je *Is Water H<sub>2</sub>O?: Evidence, Realism and Pluralism* (2012).

račno-praxeologického hľadiska. Vo svojej kľúčovej štúdii vychádza z toho, že „všetka vedecká práca vrátane čistého teoretizovania pozostáva z činností materiálneho, mentálneho a ‚grafického (papier a ceruzka)‘ charakteru. Keď chceme zistiť, čo naozaj robíme vo vedeckej práci, musíme si celkom prirodzene položiť tieto otázky: Čo robíme? Prečo to robíme? Ako to robíme?“ (Chang 2011, 205). Takto podľa neho „musíme dospieť ku koherentnému filozofickému pochopeniu“ základných elementov vedeckej praxe, ktorými sú: 1. slobodný telesný aktér, ktorý je v neustálych interakciách s ďalšími aktérmi; 2. účely a bezprostredné ciele aktéra; 3. typy aktivít, ktorými sa aktér zaoberá; 4. ontologické princípy nevyhnutné na vykonávanie určitých aktivít; 5. inštrumenty a ďalšie zdroje, ktoré aktéri pri vykonávaní svojich aktivít spoločne používajú“ (tamže).

Koncepcia, ktorú Chang spolu s ďalšími rozvíja,<sup>13</sup> je „praktický realizmus“, resp. „pragmatický realizmus“.<sup>14</sup> Ide o koncepciu, ktorá sa namiesto korešpondenčnej teórie pravdy explicitne hlási ku koherenčnej teórii, pretože aj každá korešpondencia (reprezentácia) je tiež produktom ľudských praktík, ako to tvrdili už klasickí pragmatisti. Avšak práve preto je každá teória korešpondencie, ktorá z tohto nevychádza, nerealistická až absurdná. V konečnom dôsledku korešpondencia našich presvedčení s realitou teda neznamená akúsi mimoludskú reprezentáciu reality, ale práve takú, ktorá je výsledkom našich najlepších schopností dosiahnuť to, čo sa nám osvedčí ako správne, užitočné, efektívne atď. Chang chápe tradičný pojem korešpondencie ako metaforu a takisto odmieta ako nedostatočný tradičný pojem koherencie založený na logike. Svoj pojem koherencie odvodzuje od Deweyho a vzťahuje ho na praktické ko-

<sup>13</sup> Napríklad Torreti (2000), Vihalemm (2012). Túto koncepciu netreba stotožňovať s „praktickým realizmom“ postanalytickej filozofky Lynne Rudder-Bakerovej (1944 – 2017).

<sup>14</sup> Vychádza najmä z prác týchto filozofov: Percy Bridgman, John Dewey, Nancy Cartwright, Paul Feyerabend, Marjorie Grene, Ian Hacking, Thomas Kuhn, Michael Polanyi, Hilary Putnam, Richard Rorty, Joseph Rouse.

nanie, nie na propozície. „Definujem (pragmatistickú) koherenciu ako harmonický súlad činností, ktoré vedú k úspešnému dosiahnutiu cieľov človeka... Koherencia je hlavná charakteristika úspešnej aktivity; fakticky koherencia a úspešnosť sú v podstate synonymá“ (Chang 2016, 112 – 113). Je to naturalistická, ale zároveň aj „kulturologická“ koncepcia, t. j. prekonáva sa v nej tradičný dualizmus naturalizmu a kultúrneho konštrukcionizmu. Inými slovami, naše úspešné vedecké praktiky sa neodohrávajú nikde inde než v prírodnom prostredí a nemôžu ísť „proti prírode“, no zároveň sú to spoločensko-historické praktiky, ktoré sa riadia našimi ľudsky vytvorenými pravidlami a normami.

## VEDA AKO SPOLOČENSKÁ PRAKTIKA

Veda je súbor špecifických praktík, ktorých cieľom a účelom je poznanie (pochopenie) skutočnosti. Môžeme preto stále hovoriť o vedeckých praktikách ako o primárne „epistemických“ či „kognitívnych“, ktoré sú tak empirické, ako aj teoretické, fyzické aj intelektuálne, inštrumentálne aj diskurzívne, kreatívne aj produktívne. Tieto praktiky majú svoju imanentnú normativitu, vďaka ktorej fungujú a realizujú svoje poslanie. Avšak všetky tieto normy, ako aj procedúry poznávania sú výtvorom samotných aktérov – vedcov a ničím iným ani nemôžu byť. Nespadli z neba, ani nevyrástli zo zeme. Preto sú vedecké praktiky súčasťou celkovej siete spoločenských transakcií, ktorých cieľom je interagovať s materiálnymi objektmi vo vonkajšom svete, avšak prostredníctvom intelektuálnych produktov (ideí, konceptov, myšlienok atď.). Čo potrebujeme k takýmto činnostiam okrem svojich hláv, myslí či mozgov, kníh a kresiel, papierov a ceruziek? Sú to nepochybne štandardné spoločenské podmienky pre intelektuálnu prácu.<sup>15</sup> Každá vedecká praktika je

<sup>15</sup> Požiadavky na spoločenskú organizáciu intelektuálnych praktík sa môžu javiť ako samozrejmé tomu, kto žije a pracuje v štandardnej západnej liberálnej de-

imanentne spoločenská, pretože: 1. ju nevykonávajú izolovaní aktéri; 2. vykonávajú ju v spoločstvách a prostredníctvom komunikácie; 3. je spoločensky inštitucionalizovaná a organizovaná; 4. spoločnosť poskytuje rámec na jej reguláciu (podporu alebo bariéry).

Vo filozofii vedy nachádzame koncepcie, ktoré postúpili od pojmu vedeckých praktík k pojmu ich spoločenskej povahy, napríklad v pragmatizme či feminizme.<sup>16</sup> V pragmatizme má toto filozofické chápanie vedy najdlhšiu históriu. Pramení v Peirceovom antikatolíckom koncepte vedeckej metódy skúmania, ktoré je vždy spoločenským skúmaním; pokračuje Jamesovým antipozitivistickým, pluralistickým a humanistickým obrazom kultúrnych praktík, v ktorých veda nemá žiadne privilégium oproti ostatným praktikám (filozofia, umenie, náboženstvo); kulminuje v Deweyho inštrumentalistickom zakotvení vedy v skúsenosti. „Podľa Deweyho pragmatizmu vedecká skúsenosť nie je nič posvätné, čo by sa vznášalo nad každodennou skúsenosťou ľudí, a nie je od nej ani kvalitatívne odlišná. Veda je vždy spojená s každodenným svetom ... a jednoducho predstavuje koncentrovaný súbor nástrojov, ktoré ľudia spoločne vyvinuli, aby zvládli a zlepšili svet (Brinkmann, 2013, 151). Pre Rortyho (1991a) nie je veda žiadny „prírodný druh“, čo znamená, že je to socio-kultúrna konštrukcia rovnako ako iné ľudské výtvyry. Veda sama prechádza zmenami a odráža rôzne druhy ľudských záujmov (vrátane politických). Akékoľvek zbožšťovanie a absolutizácia vedy je vari to najhoršie, čo sa jej môže stať. Pochopiteľne, z pozícií tradičnej filozofie vedy akékoľvek ukotvenie vedeckých praktík

---

mokracii, i keď súčasná neoliberalizácia spoločenského života a zvlášť jeho kreatívnej intelektuálnej sféry vystavuje tieto štandardy a hodnoty, od ktorých intelektuálna práca závisí, ohrozeniu (Ward 2012). Tieto spoločenské otázky sú ešte naliehavejšie v takých krajinách ako je Slovensko, kde tvoria akademickí pracovníci čelia zmesi postkomunistických a neoliberalných politických a ekonomických stratégií znehodnocujúcich ich prácu.

<sup>16</sup> Feministická filozofia vedy je v tomto kontexte veľmi relevantná, avšak vyžaduje si samostatnú štúdiu. Na tomto mieste odkazujem na H. Grasswick (2011).



v sociálnom kontexte, či dokonca dokazovanie ich priamej sociálnej povahy nemôže vyvolať nič iné ako obvinenia z relativizmu a deformácie akejsi nemennej absolútnej (nadhistorickej, nadľudskej) povahy vedy. Podľa pragmatizmu však nič také neexistuje.

Koncepcia vedy ako spoločenskej praxe – filozoficky inšpirovaná pragmatizmom, T. S. Kuhnom, L. Wittgensteinom, M. Heideggerom a i. – má dnes pevnú oporu a tradíciu aj vo viacerých smeroch spoločenských vied.<sup>17</sup> Jej „prvolezcom“ bol Robert Merton a jeho žiaci – všetci v takej či onakej opozícii voči klasickej sociológii vedenia, ktorá síce uviedla poznanie a vedu do spoločenského kontextu, ale prax, ktorú analyzovala, bola politická (Mannheim) alebo v širokom zmysle spoločenská (Berger, Luckmann). Sociológia vedenia nepracuje s pojmom vedecká prax a zostáva v zajatí tradičného epistemicko-reprezentacionistického dualizmu. Sústreďuje sa na socialitu produktu, nie procesu, resp. na spoločenské okolnosti, štruktúry, determinanty a efekty vedy, nie na imanentnú spoločenskú povahu samých vedeckých praktík.

Sociologický pohľad na vedu vrátane vedeckej praxe sa začal postupne uplatňovať až v ďalšej fáze, ktorú začali „Science studies“ („Social studies of science“, „Science and technology studies“) asi od roku 1975. V rámci nich David Bloor (1976) a ďalší rozvinuli svoj „silný program“ v sociológii vedeckého poznania, v centre ktorého bolo fungovanie vedeckej komunity v kontexte so spoločnosťou ako celkom (jedným z výsledkov je napríklad analýza matematických praktík). Avšak ani tento smer neurobil zásadné kroky ku konceptualizácii vedeckých praktík. Tento koncept bol v pozadí a občas sa stal explicitným, ale nešlo o žiadnu systematickejšiu koncepciu. Ani teória siete aktérov Bruna Latoura (1987) spolu s analýzou laboratórneho života (Latour, Woolgar 1979) neznamenala systematický obrat k praktikám, hoci ich zahŕňala. Kľúčovým pojmom boli „vzťahy medzi aktérmi“. V rámci sociálnych štúdií

---

<sup>17</sup> Nemôžeme sa tu zaoberať sociálnou epistemológiou ani sociálnou kogníciou či sociálnou neurovedou.

vedy sa výrazným príspevkom k analýze praktík stala kuhnovská syntéza filozofie, histórie a sociológie v prácach Andrewa Pickeringa (1992; 1995). Konštituoval a rozvíjal sa alternatívny pohľad na vedu filozoficky zodpovedajúci behaviorálnemu prístupu: namiesto úzko poňatej epistemickej činnosti sa venovala pozornosť empiricky pozorovateľnej praxi vedcov.

V rámci sociálnej teórie generálny obrat k praktikám zaznamenala až „teória praktík“ inšpirovaná Wittgensteinom, Heideggerom, Bourdieuom, Foucaultom, Giddensom a ďalšími. Ambície tohto prístupu sú zásadné. Chápe sociálnu realitu ako vzájomne prepojenú sieť rozmanitých sociálnych praktík, čím chce reformulovať odpovede na také kľúčové problémy sociálnych a humanitných vied, ako sú konanie, subjektivita, racionalita, normativita, jazyk, moc, veda, organizácia, reprodukcia a transformácia sociálneho života. Snaží sa ukázať, že všetky sociálne fenomény je možné analyzovať ako súčasti sociálnych praktík, resp. ich polí vo vzájomnej interakcii; dokonca, že všetky sociálne javy sú utvárané sociálnymi praktikami a závislé od nich (napr. typ racionality je vecou sociálnej praxe, pretože iba v rámci nej reálne pôsobí a „funguje“) (Schatzki, Knorr Cetina, von Savigny 2001).

Existuje niečo špecifické na vedeckých praktikách v porovnaní s ostatnými ľudskými praktikami? Ich spoločnou črtou je, že všetky sú spoločenskými praktikami dvoch základných (ontologických) foriem: 1. praktík, v ktorých sú ľudia v kauzálnych transakciách s prírodou; 2. praktík, v ktorých sú ľudia vo vzájomných významotvorných transakciách medzi sebou navzájom. Inými slovami, ľudské životné praktiky treba rekonceptualizovať ako priesečníky dvoch typov praktických transakcií: 1. medzi ľuďmi a prírodou (ktoré sú kauzálne a primárne nonlingvistické); 2. medzi ľuďmi navzájom (ktoré sú významotvorné a primárne lingvistické). Ide tu teda o množinu *nonlingvistických kauzálnych praktík* a množinu *lingvistických významotvorných praktík*. Komplexita narastá tým, že obidve množiny praktík sa navzájom prelínajú, napríklad nonlingvistické praktiky sú zásadne sprostredkované lingvistickými a naopak. Ľudia ako inten-

cionálni socio-kultúrni aktéri sprostredkujú jazykom svoje praktiky, ktorými sa kauzálne vyrovnávajú s prírodou. Kauzálne nonlingvistické transakcie medzi ľuďmi a prírodou sú životné transakcie rozhodujúce o živote ľudí, ale ich procesy a výsledky závisia na interenciách významotvorných lingvistických praktík medzi ľuďmi navzájom. Praktiky založené na význame slúžia ako sprostredkovanie (inštrumenty, médiá) pre praktiky založené na kauzalite.

Pojem *vedeckých praktík* takisto reflektuje dve formy: 1. vedecké praktiky, ktoré zahŕňajú skúmanie kauzálnych transakcií ľudí s prírodou (prírodné a technické vedy); 2. vedecké praktiky, ktoré zahŕňajú skúmanie významotvorných transakcií ľudí navzájom v socio-kultúrnej realite (spoločenské a humanitné vedy). Aj v tomto prípade sa obe formy navzájom prelínajú, i keď v rôznej miere. Prírodné a technické vedy (empirické, experimentálne), ktoré fungujú na báze chápania a využívania kauzálnych transakcií, tiež využívajú významotvorné transakcie ako svoje inštrumenty, kým spoločenské a humanitné vedy, fungujúce na báze chápania a využívania významotvorných transakcií, využívajú kauzálne transakcie ako svoje inštrumenty. Preto rozdelenie dvoch druhov praktík by sme nemali chápať ako absolútne, podobne ako rozdelenie na prírodu a kultúru. Príroda poskytuje ontologický rámec, v ktorom každá ľudská kultúra môže vzniknúť a rozvíjať sa a každá kultúra je súčasťou prírody, no rozdiel medzi prírodným a kultúrnym je daný rozdielom medzi nonlingvistickými a lingvistickými, ako aj kauzálnymi a významotvornými transakciami medzi ľuďmi a prírodou a ľuďmi navzájom. Tu treba viesť deliacu čiaru medzi dvoma druhmi ľudských transakcií, čo však nevyučuje ich významotvorné a lingvistické transakcie s prírodou, ani kauzálne a nonlingvistické transakcie medzi sebou navzájom. To vysvetľuje, prečo nie je možná žiadna ľudská transakcia s prírodou bez a mimo kultúry, ako ani žiadna vzájomná ľudská transakcia bez a mimo prírody. Aj v rámci vedy majú všetky vedecké praktiky tieto dve dimenzie, preto absolútne delenie vied na prírodné a technické na jednej strane a spoločenské a humanitné na druhej strane je potrebné opustiť.

## ZÁVER: VEDA AKO ĽUDSKÁ HODNOTA

Aj keď je podstatou vedy epistemická prax, jej hodnota nespočíva len v samotnom poznaní. Hodnota poznania je pre ľudstvo oveľa širšia a hlbšia. Spočíva v hodnote poznania pre život. Tak to bolo vždy, pretože inak by nás evolúcia nedoniesla tam, kde sme. Hodnota poznania, a teda aj vedy, je praktická a evolučná, nedosahuje sa inak než vedeckou praxou. Aj vo filozofickom myslení je potrebné prekonať dualizmus teórie a praxe a všetky jeho dôsledky.

Kľúčovou filozofickou otázkou vo vzťahu k vede je otázka jej hodnoty pre ľudstvo. Možno by sme sa mali vrátiť späť k J.-J. Rousseauovi a znova si položiť otázku Dijonskej akadémie, na ktorú sa on odvážil odpovedať, hoci v trochu pozmenenej verzii: „Prispel pokrok vied a umení – teda kultúry – k humanizácii ľudstva?“ Bez pochopenia vedy ako socio-kultúrnej praxe na ňu sotva vieme odpovedať.

## LITERATÚRA

- BLOOR, D. (1976): *Knowledge and Social Imagery*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BRINKMANN, S. (2013): *John Dewey: Science for a Changing World*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- CARTWRIGHT, N. (1999): *The Dappled World. A Study of the Boundaries of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DE REGT, H. W. (2017): *Understanding Scientific Understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- DEWEY, J. (1922): *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*. New York: The Modern Library.
- DEWEY, J. (1929/1981): *Experience and Nature. The Later Works*. Volume 1: 1925. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- DEWEY, J. (2012): *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.

- FEIGL, H., BROADBECK, M. (eds.) (1953): *Readings in the Philosophy of Science*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- FLECK, L. (1979): *Genesis and Development of a Scientific Fact*. Chicago: The University of Chicago Press.
- FLECK, L. (1986): *Cognition and Fact*. Dordrecht: D. Reidel.
- GRASWICK, H. E. (ed.) (2011): *Feminist Epistemology and Philosophy of Science*. Dordrecht: Springer.
- GUTTING, G., ed. (2005): *Continental Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell Publishing.
- CHALMERS, A. F. (2013): *What is this thing called Science?* Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- CHANG, H. (2011): The Philosophical Grammar of Scientific Practice, *International Studies in the Philosophy of Science* 25 (3), 205 – 221.
- CHANG, H. (2016): Pragmatic Realism. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, 4 (8), 107 – 122.
- KITCHER, P. (1993): *The Advancement of Science*. Oxford: Oxford University Press.
- KITCHER, P. (1998): A Plea for Science Studies. In: Koertge, N. (ed.): *House Built on Sand. Exposing Postmodernist Myths About Science*. Oxford: Oxford University Press, 32 – 56.
- KUHN, T. S. (1977): *The Essential Tension*. Chicago: The University of Chicago Press.
- KUHN, T. S. (1981): *Štruktúra vedeckých revolúcií*. Bratislava: Pravda.
- KUHN, T. S. (2000): *The Road Since Structure*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LADYMAN, J. (2002): *Understanding Philosophy of Science*. London and New York: Routledge.
- LATOUR, B., WOOLGAR, S. (1979): *Laboratory Life*. Princeton: Princeton University Press.
- LATOUR, B. (1987): *Science in Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MACHAMER, P., SILBERSTEIN, M. (eds.) (2002): *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell Publishers.

- MLADENOVIČ, B. (2017): *Kuhn's Legacy. Epistemology, Metaphilosophy, and Pragmatism*. New York: Columbia University Press.
- NERSESSIAN, N. R. (ed.) (1987): *The Process of Science: Contemporary Philosophical Approaches to Understanding Scientific Practice*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- NIETZSCHE, F. (2008): *Zrození tragédie*. Praha: Vyšehrad.
- NEWTON-SMITH, W. H. (ed.) (2000): *A Companion to the Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell Publishers.
- NOWOTNY, H. et al. (1994). *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. London: SAGE Publications.
- OKASHA, S. (2002): *Philosophy of Science. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- PICKERING, A. (ed.) (1992): *Science as Practice and Culture*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- PICKERING, A. (1995): *The Mangle of Practice*. Chicago: The University of Chicago Press.
- PIGLIUCCI, M., BOUDRY, M. (eds.) (2013): *Philosophy of Pseudoscience. Reconsidering the Demarcation Problem*. Chicago: The University of Chicago Press.
- RORTY, R. (1991a): *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, R. (1991b): *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, R. (1996): Blinded with Science. *Voice Literary Supplement*, XLI (36), 10 – 12.
- ROSENBERG, A. (2005): *The Philosophy of Science: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.
- ROUSE, J. (1987): *Knowledge and Power: Toward a Political Philosophy of Science*. Ithaca: Cornell University Press.
- ROUSE, J. (1998): Kuhn and Scientific Practices. *Division I Faculty Publications. Paper 17*.
- ROUSE, J. (2002a): Kuhn's Philosophy of Scientific Practice. *Division I Faculty Publications. Paper 18*.

- ROUSE, J. (2002b): *How Scientific Practices Matter: Reclaiming Philosophical Naturalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- SALMON, W. C. (1984): *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- SCHATZKI, T., KNORR CETINA, K., SAVIGNY VON, E. (eds.) (2001): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London and New York: Routledge.
- STADLER, F. et al. (eds.) (2010): *The Present Situation in the Philosophy of Science*. Dordrecht: Springer.
- TORRETTI, R. (2000): Scientific realism and scientific practice. In: Agazzi, E.–Pauri, M. (eds.): *The reality of the unobservable*. Dordrecht: Kluwer, 113 – 122.
- VIHALEMM, R. (2012): Practical Realism: Against Standard Scientific Realism and Anti-Realism. *Studia Philosophica Estonica*, 5 (2), 7 – 22.
- VIŠŇOVSKÝ, E. (2018): Action, Practice, and Theory: Toward Pragmatist Philosophical Framing of Practice Theory. In: Buch, A. –Schatzki, T. (eds.): *Questions of Practice in Philosophy and Social Theory*. New York and London: Routledge, 31 – 48.
- WARD, S. C. (2012): *Neoliberalism and the Global Restructuring of Knowledge and Education*. New York and London: Routledge.
- WHITEHEAD, A. H. (1925/1989): *Veda a moderný svet*. Bratislava: Pravda.
- WILLIAMS, M. (2007): Naturalism, Realism and Pragmatism. *Philosophic Exchange*, 37 (1) 2 – 71.
- WOOTTON, T. (2015): *The Invention of Science. A New History of the Scientific Revolution*. London: HarperCollins Publishers.

Prof. PhDr. Emil Višňovský, PhD.  
Katedra filozofie a dejín filozofie  
Filozofická fakulta  
Univerzita Komenského v Bratislave  
Gondova 2  
814 99 Bratislava  
Slovenská republika  
emil.visnovsky@uniba.sk

# HODNOTA INTERDISCIPLINARITY

*Winfried Löffler*

## **Abstract**

Pleas for „interdisciplinarity“ (and related virtues like “multi-“ or “transdisciplinarity”) are familiar refrains in the rhetoric of science policy, but many people still doubt whether they have a clear meaning; moreover, there is the worry of a “paradox of interdisciplinarity”: despite its desirability at the level of policy, interdisciplinarity often remains unrewarded in terms of funding success and scholarly impact. After briefly summarizing what appears consensual in the literature about the explications of “interdisciplinarity” and related terms, this paper surveys some recent empirical research about the de facto success of interdisciplinary work. Although the findings provide no completely uniform picture, some aspects of the widespread worries about interdisciplinarity seem to receive some empirical backing.

## **1. „INTERDISCIPLINARITA“ AKO EXTERNE OČAKÁVANÁ, ALE NEJASNÁ HODNOTA**

Výzvy za (viac) interdisciplinarity formujú rétoriku nielen vo vedách, ale najmä vo vednej politike a podpore vedy a stali sa všeobecne známymi: „problémy sa nezastavujú na prekonaných hraniciach



disciplín“, „skúmame problémy, nie disciplíny“, „jediný možný prístup ku komplexným problémom je interdisciplinárny“, „interdisciplinárne projekty sú jednou (ak nie primárnou) z liahní inovácie“ a mnohé podobné. Interdisciplinarita sa teda javí ako hodnota, ktorú primárne očakávajú aktéri, ktorí sú voči vede externí. V súlade s tým sú požiadavky na interdisciplinaritu bežnou súčasťou národných a nadnárodných formátov podporujúcich vedu, samozrejme nie všetkých. Avšak pre jednotlivé projekty (stand-alone projects) sa interdisciplinárne vzťahy neočakávajú vždy.

Paralelne s ich v podstate pozitívnym hodnotením interdisciplinarity zároveň jestvujú aj naďalej rozšírené pochybnosti o jej správnosti: Napríklad, že interdisciplinárne realizovaná veda má sklony k nesústredenosti a je útočiskom pre diletantizmus, resp. amatérstvo v oblastiach, v ktorých sa nikto skutočne nevyzná. Ak je možné rozlišovať medzi „tvrdou“ a „mäkkou“ vedou, tak interdisciplinárnu vedu treba skôr priradiť k „mäkkým“ formám; vzniká obava z nedostatku jasných epistemických kritérií, ktorá sa okrem iného prejavuje v nedostatku skutočne vhodných posudzovateľov interdisciplinárnych projektov. V zhode s tým nezriedka počuť odporúčania (s mierne moralizujúcim podtónom) ako „dobrá interdisciplinarita predpokladá dobrú disciplinaritu“, čo priradzuje interdisciplinárnej vede podriadenú úlohu. K nevôli prispieva aj to, že spôsoby hovorenia o „inter-/multi-/cross-/transdisciplinarite“ nemajú priveľmi známy obsah: síce sa tieto heslá často používajú (niektorí ich s mierne ironickým podtónom kritizujú ako „mantry“ vedy a vednej politiky (Robertson et al. 2003, 1; Klein 2008, 116)). Nejaký čas už existujú aj návrhy na objasnenie, ale zatiaľ sa nerozšírili mimo užšej komunity interdisciplinárnych vedcov a vedkýň. Mnohí sa naďalej nazdávajú, že za týmito kľúčovými heslami sa skrývajú zameniteľné, ale nejasné floskuly.

Jasnejší obsah dostáva táto rozšírená nevôľa v podobe „paradoxu interdisciplinarity“<sup>1</sup>: Interdisciplinarita sa síce na úrovni vednej po-

<sup>1</sup> Pozri Woelert, Millar (2013), Bromham et al. (2016).

litiky propaguje, je vzývaná v nadnesených príhovoroch, dokonca sa v katalógoch kritérií inštitúcií na podporu vedy vyzdvihuje, de facto je však (napríklad čo sa týka úspešného získania prostriedkov na projekty a úspešnosti citovania v literatúre) sotva odmeňovaná. To by mohlo naznačovať podozrenie, že naše bežné systémy odborného hodnotenia peer-review a inštitúcie na financovanie výskumu majú inherentnú, konzervatívno-disciplinárnu logiku, ktorá čiastočne odbočuje od oficiálnej rétoriky.

To všetko kladie na tento článok (ktorého titulok pripúšťa dva spôsoby čítania) nasledujúce otázky: Čo presne je táto očakávaná hodnota, t. j. čo by mohlo byť myslené slovom „interdisciplinarita“ a príbuznými heslami (oddiel 2)? Čo ukazujú doteraz dostupné výskumy o faktickom úspechu interdisciplinarít, akú skutočnú hodnotu má interdisciplinárne úsilie? Odmeňuje faktická vedecká aktivita interdisciplinaritu tendenčne alebo skôr nie (oddiel 3)? Článok uzatvárame s opatrným záverom (oddiel 4).

## 2. NEVYRIEŠENÝ EXPLIKAČNÝ PROBLÉM

Pre analýzu, opis a pomenovanie rôznych foriem spolupráce presahujúcej hranice odborov a disciplín boli a sú navrhované rozmanité taxonómie, celkovo nachádzame vyše tridsať navrhovaných foriem. Najväčší konsenzus, aj medzinárodný, by mohol nastať pri rozlišovaní nasledovných (no ešte stále čiastočne vágne popísaných) hlavných foriem (Jungert 2013, Klein 2010, Huutoniemi et al. 2010):

*Multidisciplinarita* vládne tam, kde sú paralelne skúmané podobné predmety alebo otázky metódami rozličných vied. Síce sa pritom aspoň v minimálnom rozsahu berú na vedomie prístupy a výsledky iných disciplín, ale rozsiahlejšie prepletenie, či dokonca zmena vied samotných sa však nekoná. Pravdepodobne by mohla väčšina početných „interdisciplinárnych“ konferencií, sérií prednášok, zborníkov atď., ktoré utvárajú súčasný obraz vedy zvlášť

v duchovných a kultúrnych vedách, skutočne predstavovať formu multidisciplinarity.

*Crossdisciplinarita* je pojem rozšírený obzvlášť v nemeckom jazykovom priestore a označuje formu spolupráce, pri ktorej sa sice metódy a/alebo výskumné programy iných disciplín prijímajú a hľadá sa „spoločný základ“ (*common ground*), ale nevyhľadáva sa nijaké prepojenie alebo zlučovanie, čo znamená, že hranice disciplín ostávajú neporušené.

O *transdisciplinaritu* sa pokúšame, keď kladieme dôraz na aspekty aplikácie, resp. riešenia „reálnych“ (napr. spoločenských alebo environmentálnych) problémov a tradičné hranice medzi výskumnými strediskami a inými aktérmi (úradmi, občianskymi hnutiami, podnikmi a inými) sa prekračujú. Niekedy sa tento výraz používa aj v zmysle výrazného prelomenia disciplinárnych hraníc.

Najväčšie významové nejasnosti sa spájajú aj naďalej s najpoužívanejším výrazom – *interdisciplinarita*. Vo faktickom jazykovom používaní označuje najrozličnejšie veci: od čistého využitia služieb pomocných vied a viacerých aditívnych foriem spolupráce (ktoré viac pripomínajú multidisciplinaritu) až po vízie zjednocovania a zlučovania čiastkových disciplín a z toho vyplývajúceho vzniku nových disciplín. Rétorika vednej politiky sa často prikláňa k tým posledným, „kreatívnejším“ významom, aspoň čo sa týka povrchu textov. Ako príklady uveďme dve, pre politiku relevantné vysvetlenia, resp. pracovné definície „interdisciplinarity“, ktoré navrhuje americká *National Science Foundation* (NSF) a rakúsky *Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung* (FWF).

NSF (USA): „Interdisciplinárny výskum je taký výskum realizovaný tímami alebo individuami, ktorý v sebe integruje informácie, dáta, techniky, nástroje, perspektívy, koncepty a/alebo teórie z dvoch alebo viacerých disciplín alebo špecializovaných oblastí poznania presadzujúci základné pochopenie alebo riešenie problé-

mov, ktoré sa nachádzajú za hranicami jednotlivých disciplín alebo oblastí výskumnej praxe.<sup>42</sup>

FWF (Rakúsko): „Podané môžu byť aj žiadosti jedného spoločného multi- alebo interdisciplinárneho projektového zámeru... Definícia pojmu ‚interdisciplinarita‘ označuje integračne orientovanú spoluprácu osôb z najmenej dvoch disciplín vzhľadom na spoločné ciele a výsledky, v ktorých sa disciplinárne uhly pohľadu spájajú do jedného celkového pohľadu.“<sup>43</sup>

Tieto pracovné definície vzbudzujú pozornosť tým, že sa usilujú vysvetľovať zjednocujúce aspekty „interdisciplinarity“ inými, rovnako nejasnými výrazmi: „integration“, „bringing together“, „advance fundamental understanding“, „overall view“ (Gesamtsicht), „solutions beyond the scope of a single discipline“. V prípade týchto výrazov ide čiastočne o priestorové, resp. optické metafory. Pri bližšom pozorovaní je tiež nápadné, že rakúsky text „multidisciplinarity“ a „interdisciplinarity“ menuje spolu a návrh na vysvetlenie ponúka len pre druhý; je možné, že presné rozlišovanie sa tu až tak

---

<sup>2</sup> Dostupné na: [https://www.nsf.gov/od/oia/additional\\_resources/interdisciplinary\\_research/definition.jsp](https://www.nsf.gov/od/oia/additional_resources/interdisciplinary_research/definition.jsp) (Dátum návštevy: 21. 3. 2019). Táto definícia sa spätne odvoláva na spoločnú správu viacerých národných výskumných zariadení: Committee on Facilitating Interdisciplinary Research, Committee on Science, Engineering, and Public Policy, Facilitating interdisciplinary research. National Academies. Washington: National Academy Press 2005. Dostupné na: <https://www.nap.edu/read/11153/> (Dátum návštevy: 21. 3. 2019).

<sup>3</sup> Z FWF pokynov pre podávanie žiadostí pre „výskumné skupiny“/„Research Groups“: [https://www.fwf.ac.at/fileadmin/files/Dokumente/Antragstellung/Forschungsgruppen/fg\\_antragsrichtlinien.pdf](https://www.fwf.ac.at/fileadmin/files/Dokumente/Antragstellung/Forschungsgruppen/fg_antragsrichtlinien.pdf), resp. [https://www.fwf.ac.at/fileadmin/files/Dokumente/Antragstellung/Forschungsgruppen/fg\\_application-guidelines.pdf](https://www.fwf.ac.at/fileadmin/files/Dokumente/Antragstellung/Forschungsgruppen/fg_application-guidelines.pdf) (Dátum návštevy: 22. 3. 2019). Tá istá definícia je spomínaná v pokynoch pre špeciálne výskumné programy/Special Research Programmes (SFBs): <https://www.fwf.ac.at/de/forschungsfoerderung/fwf-programme/sfbs/>, resp. <https://www.fwf.ac.at/en/research-funding/fwf-programmes/special-research-programmes-sfb/> (Dátum návštevy: 22. 3. 2019).

významne necení. Pri bližšom pozorovaní je aj americké vysvetlenie interdisciplinarity mnohoznačné: možnosť v poslednej časti vety „... alebo riešenie problémov, ktoré sa nachádzajú za hranicami jednotlivých disciplín alebo oblastí výskumnej praxe“ ponecháva priestor aj pre multidisciplinárne projekty bez ďalších cieľov zblížovania disciplín. Zdá sa mi, že faktická prax podpory NSF a FWF je pri väčších podporných formátoch otvorená aj pre spoločné projekty, ktoré sú len multidisciplinárne (a to v slabom zmysle, medzi blízko susediacimi disciplínami).

Keďže spomínané príklady sú reprezentatívne, možno konštatovať, že interdisciplinarita je hodnota, ktorá k vede pristupuje predovšetkým zvonku (a to primárne *inštrumentálna* hodnota v službe riešenia problému) a jej obsahový opis naďalej zostáva čiastočne nejasný. Obzvlášť vymedzenie čistej multidisciplinarity (ktorá je pravdepodobne najpoužívanjšou formou spolupráce a v kontexte podpory výskumu je považovaná za rovnako dostačujúcu) nie je ostré. Toto je – po desaťročiach diskurzu o interdisciplinarite – predsa len pozoruhodný nález.<sup>4</sup> Z toho dôvodu budú nasledujúce úvahy v tomto článku v istej miere zaťažené touto nejasnosťou. Na niektorých miestach sa však ukáže, že rozdiely medzi inter-, multi- a disciplinárnymi projektmi predsa len budú mať určité empiricky uchopiteľné dôsledky.

### 3. KRÁTKY POHĽAD DO EMPIRICKÉHO VÝSKUMU INTERDISCIPLINARITY

Zaoberajme sa teraz druhou otázkou o skutočnej hodnote interdisciplinárneho výskumu, o jeho úspechu, resp. „odmene“ zaň. Približne od roku 2010 jestvujú jasnejšie východiská empirického

---

<sup>4</sup> Skoré obdobie tohto vývoja pozri Kocka (1987), novší vývoj Frodeman et al. (2010), Jungert et al. (2013).

výskumu efektivity interdisciplinárnych projektov, ktoré čiastočne vyrástli z praktických problémov inštitúcií na podporu výskumu.

V prípade takýchto výskumov sa objavujú tri problémy – jeden všeobecný a dva špecifické, metodologické. *Všeobecný* problém spočíva v tom, podľa akej všeobecnej stratégie sa má hodnotiť interdisciplinárny výskum. Ide o normatívne rozhodnutie. Jeden z návrhov je rozlišovať tri základné vzory, ktoré by sa mohli brať do úvahy (Huutoniemi 2010):

- a) pokúsiť sa vhodným spôsobom „rozšíriť“ obvyklé štandardy kvality a kritériá hodnotenia pre disciplinárny výskum;
- b) hodnotiť (napríklad iba dodatočne k vzoru a)) špeciálne stupeň úspešnej „integrácie“ a odmeňovať ju (k explikačným problémom tejto integrácie pozri oddiel 2);
- c) najradikálnejší návrh by bol odmeňovať negáciu, kritiku alebo vyhýbanie sa disciplinárnej vede.

Podľa môjho názoru je vzor a) o skutočnej podpore vedy najrozšírenejší, možno občas s malou prímесou vzoru b).

Tento všeobecný problém bol okrem iného spomenutý preto, lebo má vplyv na otázku, ako by sa mal merať primeraný „úspech“ interdisciplinárnej práce, resp. „odmena“ za ňu. Stratégie, ktoré v súčasnosti možno pozorovať vo výskume efektivity, sú v podstate najbližšie vzoru a).

Oba metodologické problémy spočívajú v tom, ako (a) možno dostatočne presne a validne operacionalizovať „interdisciplinaritu“ a (b) „úspech“ resp. „odmenu“.

- a) Všetky doteraz rozpoznateľné metódy pre *operacionalizáciu* „interdisciplinaritu“ sa vzťahujú na rôzne numerické klasifikácie vied, ako sa vyskytujú napríklad v príručke Frascati (2002) od OECD (Fields of Science and Technology)<sup>5</sup> alebo – podstatne

---

<sup>5</sup> Pozri <https://www.oecd.org/science/inno/38235147.pdf> (Dátum návštevy: 22. 3. 2019).

presnejšie – NSF (Fields of Study).<sup>6</sup> V konkrétnostiach sa však metódy odlišujú. Na jednej strane boli:

- aa) preskúmané *Projektové žiadosti na medzinárodné inštitúcie podpory* a ich (viacnásobné, t. j. „interdisciplinárne“) priradenie k určitým oblastiam vedy, a to:
  - aaa) na základe projektovej klasifikácie samotnými žiadateľmi/žiadateľkami alebo
  - aab) na základe odbornej príslušnosti žiadateľov/žiadateľiek a hodnotiteľov/hodnotiteľiek; tam, kde bola príslušnosť k odboru odlišná, hodnotilo sa to ako náznak interdisciplinárneho charakteru projektu.
- ab) Na druhej strane boli pokusy o skúmanie citácií publikácií, ktoré sú napríklad indexované v hlavnej indexovej databáze *Web of Science*, a tým sú aj klasifikovateľné na základe vedeckých odvetví. Citovanie diel z iných disciplín, resp. citovanie v takých dielach sa hodnotilo ako náznak interdisciplinárneho charakteru publikácie.
- b) Ako *operacionalizácia „úspechu“* vo vede boli na jednej strane:
  - ba) sledované *kvóty úspešnosti žiadostí o podporu výskumu* a skúmali sa rozdiely medzi „disciplinárnymi“ a „interdisciplinárnymi“ projektmi, ako aj
  - bb) *počet citácií* v iných vedeckých prácach.

Po tomto všeobecnom prehľade bližšie predstavím päť príkladov empirického výskumu. Všetky výsledky majú *štatistický* charakter, čo znamená, že reprodukovujú určité, v širšom pohľade rozoznateľné korelácie medzi interdisciplinárnym charakterom projektov a textov a ich úspechom. Navyše sú tieto vplyvy v mnohých prípadoch síce významné, no napriek tomu skôr slabé. Preto nemožno vyvodit' záver, že prímes interdisciplinarity už *per se* ohrozuje úspech projektu alebo naopak.

<sup>6</sup> Pozri <https://www.nsf.gov/statistics/nsf13327/pdf/tab1.pdf> (Dátum návštevy: 22. 3. 2019).

**Príklad 1:**

**Rakúsky fond na podporu vedeckého výskumu (Österreichischer Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF))**

V rámci rozsiahlejšieho výskumu rôznych faktorov vplývajúcich na úspešnosť žiadostí v rozhodovacom procese FWF bola skúmaná aj pozitívna alebo negatívna korelácia interdisciplinarity s týmito vyhlídkami na úspech (Fischer, Reckling 2010, 22 – 25). Základ skúmania tvorili jednotlivé projekty (stand-alone projects) z rokov 1999 – 2008. Aj tieto projekty (spravidla prispôbené jednému alebo niekoľkým výskumníkom) môžu mať v podstate interdisciplinárny charakter, ale zvyšuje/znižuje to šance, aby boli vybrané na podporu výskumu?

Ako *metóda* uchopiteľnosti „interdisciplinarity“ bola zvolená samoklasifikácia žiadateľov podľa klasifikácie Frascati. Projekt bol považovaný za „interdisciplinárny“ vtedy, keď jedna jeho súčasť mala viac ako 30 % z druhej disciplíny. Ďalej bol porovnávaný percentuálny podiel úspešných, t. j. skutočne podporených žiadostí. *Výsledkom* bola mierne nižšia pravdepodobnosť úspechu interdisciplinárnych projektových žiadostí oproti monodisciplinárnym a ako obzvlášť nevýhodné sa ukázali interdisciplinárne spojenia v disciplínach, ktoré všeobecne vykazujú nízke úrovne úspešnosti. Naopak žiadosti z „mäkších“ disciplín mierne profitovali zo spojenia s „tvrdšími“ disciplínami. Ako vedľajší výsledok (avšak vágny a nekvantifikovaný) uvádza štúdia dojem viacerých posudzovateľov, že v prípade nepodporených interdisciplinárnych projektov problém často nebol v tom, že by projekt bol zlý sám osebe, ale že potrebné kompetencie v uvedených druhotných oboroch sa nejavili ako dostačujúce.

**Príklad 2:**

**Nemecká spoločnosť pre výskum (Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG))**

Vo všeobecnosti hrá rétorika interdisciplinarity v dokumentoch DFG, ktoré sú dostupné na internete, pozoruhodne skromnú úlohu; na jej mieste sa hovorí skôr o „čiastkových projektoch“ a podob-



ne. DFG taktiež porovnala šance na úspech monodisciplinárnych, resp. interdisciplinárnych projektov (DFG 2018), no zvolila pritom inú *metódu*. Základ tvorili tie samostatné projekty z rokov 2005 až 2010, pri ktorých bola známa disciplinárna príslušnosť žiadateľov a posudzovateľov. Za základ sa prijal systém klasifikácie vied vlastný pre DFG, a to na jeho tretej úrovni delenia na štyridsať osem „odborných kolégií“ (*review boards*). Ako indikátor pre „interdisciplinaritu“ sa pritom zvolilo priradenie týchto projektov ku posudzovateľom z minimálne dvoch disciplín. (Pre každú projektovú žiadosť jestvujú minimálne dva posudky, disciplinárna príslušnosť posudzovateľov je mnohých prípadoch známa, pretože veľký počet posudzovateľov bol niekedy žiadateľmi a museli sa sami klasifikovať.) Postupne sa zohľadnila aj „interdisciplinárna vzdialenosť“ posudzovateľov, a to *ex post*: často sa vyskytujúce interdisciplinárne páry posudkov boli hodnotené ako interdisciplinárne bližšie a zriedkavejšie páry ako interdisciplinárne vzdialenejšie. Výsledok štúdie DFG bol v hrubých rysoch negatívny: „Bolo preukázané, že interdisciplinárne posudky nie sú výnimkou, skôr pravidlom. Čo sa týka šance na úspech, medzi žiadosťami, ktoré sú posudzované interdisciplinárne a tými, ktoré sú posudzované disciplinárne, neboli zistené skoro žiadne rozdiely. Tam, kde takéto rozdiely boli identifikované, dlhodobejšie sledovanie ukázalo nestabilitu týchto zistení. Analýza teda nepreukázala žiadnu empirickú evidenciu pre často vyslovovaný názor, že interdisciplinárne posudzovanie predstavuje rizikový faktor pre úspešnosť projektovej žiadosti – ako ani pre názor, podľa ktorého výskumné projekty na hraniciach etablovaných disciplín môžu obyčajne očakávať ‚rizikový bonus‘“ (DFG 2018, 29).

### ***Príklad 3:***

#### **Austrálska rada pre výskum (Australian Research Council (ARC))**

Z hľadiska *metódy* je táto štúdia troch biológov (Bromham et al. 2016) podobná rakúskej štúdii FWF: Za základ sa prijali klasifikácie samotných žiadateľov programu ARC Discovery piatich rokov

2010 – 2014, avšak bola zohľadnená aj interdisciplinárna vzdialenosť, ktorá bola – inak ako pri štúdiu DFG – definovaná *ex ante*: Pri použití jedného nástroja z evolučnej teórie a biologickej taxonómie (kde je príbuznosť organizmov a biodiverzita ekosystémov kvantifikovateľná vzdialenosťami v *Tree of Life*, resp. rozdielmi v sekvenciách DNA), za mieru interdisciplinárnej vzdialenosti (IDD) sa chápali stupne vzdialenosti v numerickom klasifikačnom strome vied. Napríklad interdisciplinárny projekt medzi ekonómiou turizmu a klimatológiou by mal byť silnejšie interdisciplinárny než projekt medzi gastroenterológiou a endokrinológiou. Základom tohto hodnotenia bola veľmi podrobná klasifikácia vied s 1238 rôznymi výskumnými poľami. Autori a autorky vo svojej oblasti výskumu prišli k jednoznačnému výsledku: Vyššie IDD projektových návrhov prináša menšiu úspešnosť pri získavaní výskumných prostriedkov naprieč všetkými oblasťami. Autori overili aj hypotézu, či projektové návrhy z ôsmich austrálskych výskumných inštitúcií, ktoré majú najvyššiu úspešnosť podpory (*Group of 8*) nepodávajú presnejšie, „disciplinárnejšie“ projektové žiadosti a tým by mohli skresliť výsledok. Ukázalo sa však, že miera IDD bola naprieč všetkými inštitúciami pomerne rovnaká.

#### ***Příklad 4:***

#### **Dopad (inter)disciplinárnych článkov vo *Web of Science***

Zamerajme sa teraz na výskum úspechu interdisciplinaritý na základe literatúry. *Metódou* ďalšej štúdie (Larivière, Gingras 2010) bolo preskúmať všetky vedecké texty podľa ich citácií a indexovania vo vecnej oblasti, ktoré boli zaevidované za rok 2000 v hlavnej citačnej a literárnej databáze *Web of Science* (prv *ISI Web of Knowledge*), a to v dvoch smeroch: vlastné aktívne citácie textov z iných disciplín, ako aj pasívna citovanosť v nasledujúcich rokoch. Aktívne citácie textov z iných disciplín boli pritom použité ako meradlo interdisciplinaritý, zatiaľ čo pasívna citovanosť je bežným meradlom pre impakt, resp. vedecký vplyv článku. Výsledok štúdie možno vyjadriť zhrnutím, že vysoko disciplinárne, ako aj vysoko interdisci-

plinárne práce majú významne nižší dopad, než také, ktoré majú strednú mieru interdisciplinarity. Autori ako možné príčiny uvádzajú, že vysoko disciplinárne práce môžu byť vnímané ako „príveľmi mainstreamové“ a vysoko interdisciplinárne práce ako „príveľmi nezaostrené“ (*dispersed*), a preto vzbudzujú len málo záujmu.

Autori okrajovo poukazujú na metodologický problém, ktorý by mohol byť relevantný aj pre ďalšie štúdie v tejto oblasti – jednotlivé disciplíny sa odlišujú podľa intenzity citácií. Napríklad medicínske odborné práce sú citačne veľmi intenzívne. Možno preto predpokladať, že texty, ktoré aktívne „citujú do“ takýchto disciplín, pravdepodobne aj pasívne prijímajú viac citácií z týchto disciplín. Je teda možné, že sa v týchto oblastiach vytvára zdanlivo vyššia miera interdisciplinarity. V tejto súvislosti treba poukázať aj na fakt, že rozdelenie disciplín je práve v oblasti medicíny jemnejšie než v iných vedných disciplínach, aj z tejto skutočnosti môže prameniť zdanlivo vyššia miera interdisciplinarity, než v iných oblastiach vedy.

### **Príklad 5:**

#### **Krátkodobý/dlhodobý dopad (inter)disciplinárnych prác**

*Metóda* poslednej štúdie, ktorú je potrebné prediskutovať (Wang et al. 2015), sa v jadre podobá predošlej, avšak bližšie rozlišuje časové pozorovanie úspechu vo vedeckej literatúre a zahŕňa dva ďalšie parametre. Ako dátový základ bol opäť použitý jeden ročník prác indexovaných vo *Web of Science*, konkrétne 645 000 prác roka 2001. Skúmali sa ich aktívne citácie z rôznych disciplín a ich pasívna citovanosť v rôznych disciplínach v nasledujúcich trinástich ročníkoch. Zohľadnená bola aj *disparita* aktívnych citácií, t. j. ich presah do bližšie alebo vzdialenejšie príbuzných disciplín (táto veľkosť je príbuzná s IDD v príklade 4). Nové dodatočné parametre skúmané pri aktívnych citáciách boli *varieta* (t. j. počet disciplín, z ktorých nejaká práca cituje) a *rovnováha* (jednotlivé podiely týchto disciplín na celkových citáciách).

*Výsledok* štúdie možno stručne zhrnúť nasledovne: po prvé, vyšší stupeň variety a disparity interdisciplinárnych vzťahov je síce

o niečo horší pre krátkodobý impakt (čiže v prvých rokoch po publikácii), avšak pri dlhodobom impakte (čiže po niekoľkých rokoch) majú takéto práce mierne výhody. Po druhé, štúdia ukázala, že „nerovnovážne“ práce (čiže také, kde je jasné jadro interdisciplinárnych citácií a niekoľkých odkazov na iné oblasti) majú štatisticky vyšší impakt než „rovnovážne“ s približne rovnakými podielmi rôznych disciplín.

#### 4. OPATRNÝ ZÁVER

1. Štúdie predstavené v oddiele 3 síce ponúkajú náznaky, ale nepri-nášajú žiadnu jednoznačnú evidenciu k otázke, či sú interdiscipli-nárne aspekty pre úspech vedeckých projektov a textov prínosné alebo škodlivé – je potrebné zopakovať, že ide o štatistické hľadisko. Treba ešte raz poukázať aj na odlišné metódy výskumov. Vzhľadom na úspech podpory projektov nemecká štúdia DFG nevidí nijaký rozdiel medzi interdisciplinárnymi a disciplinár-nymi projektmi, kým rakúska štúdia FWF poukazuje na miernu nevýhodu a austrálska štúdia ARC na výraznú nevýhodu pre in-terdisciplinárne práce. Vo vzťahu k úspechu publikácií by mohli niektoré formy interdisciplinarity (hlavne také, kde je ešte stále viditeľné disciplinárne jadro) mať určité výhody, inak sa zdá, že nevýhody prevažujú.
2. Pri pohľade na malý počet štúdií a ich rozdielnu metodiku možno so všetkou potrebnou opatrnosťou utvoriť niektoré konkrétnejšie závery:
  - Interdisciplinarita v silnejšom zmysle nie je krátkodobo ten-denčne odmeňovaná ani pri získaní podpory, ani pri publikač-nom impakte. Z dlhodobého hľadiska to môže byť inak.
  - Projekty s jasným disciplinárnym jadrom sú v prípade ziska-nia podpory aj pri publikačnom dopade mierne vo výhode.Veľmi rozšírené výhrady k interdisciplinarite teda nachádzajú – pri čisto deskriptívnom pohľade na určité indikátory – skutočne

istú empirickú oporu. O príčinách týchto pomerov to ešte nič nevyvovedá, korelácie neodôvodňujú kauzálne súdy (bližšie pozri bod 3).

3. Všetky preberané štúdie poukazujú na nejasnosti v pojmových základoch vzhľadom na „interdisciplinaritu“. Ako východisko štúdie volia určité operatívne definície „interdisciplinaritý“. Tieto nejasnosti nachádzajú svoj odraz napríklad v nasledujúcich aspektoch empirických výskumov:

- Žiadna z použitých metód nedokáže jasne rozlišovať medzi inter- a „len“ multidisciplinárnymi projektmi, resp. textami. Citácie textov z iných vedných odborov môžu byť napríklad pripísané inter- alebo multidisciplinárnym záujmom bez toho, aby vznikol nejaký rozdiel pri rátaní. To znamená, že aj formy multidisciplinaritý by mohli byť škodlivé pre úspech projektu alebo textu.
- Prekvapivo vysokú mieru interdisciplinaritý prisudzujú použité metódy napríklad pre oblasť biomedicínskeho výskumu, nízku mieru pre filozofiu a spoločenské vedy. Naporúdzi je domnienka, že je to čiastočne spôsobené oveľa podrobnejšou klasifikáciou početných čiastkových vied v medicíne. Spresnené metódy v štýle rozoberaných prípadových štúdií 4 a 5 (t. j. také, ktoré zahŕňajú aj stupeň príbuznosti vied) by mohli byť schopné (alebo by sa dali urobiť schopnými) zadosťučiniť aj tomuto rozdielu. Takéto úvahy by mohli prebudiť nový záujem o pojmové základy.

Otázka pojmových základov (alebo presnejšie, otázka primeraného vysvetlenia pojmov „disciplína“/„interdisciplinarita“/„multidisciplinarita“ atď.) si svoju relevanciu udrží do budúcnosti aj v kontexte empirického výskumu účinnosti.

4. Na záver treba ešte raz poukázať na to, že tieto deskriptívne nálezy o koreláciách nedovoľujú nijaké priame výpovede o príčinnosti alebo o oprávnenosti nadväzujúcich normatívnych úvah. Vychádzajme preto z toho, že tu hrubo načrtnuté a zjednodušene zobrazené nálezy sú správne, a vážne interdisciplinárne založené

projekty a texty by boli v zrkadle sledovaných *korelácií* naozaj o niečo menej úspešné než intradisciplinárne. Potom by sa po prvé nepovedalo nič jasné o *príčinách*; mohlo by sa okrem iného špekulovať, či je to z dôvodu (a) nejakého inherentného obsahového problému interdisciplinárneho postupu, alebo (b) možnej sociálnej skutočnosti, že sa do interdisciplinárnych projektov skutočne vo vyššom množstve tlačia vedci mäkšej kompetencie, alebo (c) možnej sociálnej skutočnosti, že naše bežné systémy a praktiky hodnotenia vedy interdisciplinárnu prácu fakticky jednoducho menej odmeňujú.

Na druhej strane neoprávňuje – z *deskriptívneho* pohľadu – trochu slabší úspech interdisciplinárnej práce podľa bežných kritérií k bezmyšlienkovitému zdôvodňovaniu *normatívnych* postojov, pretože z výsledkov je možné robiť rozdielne normatívne závery: „Výsledky vrhajú na interdisciplinárnu prácu zlé svetlo, ktorá sa ukazuje v bežných systémoch hodnotenia ako menej úspešná než disciplinárna práca“ by bol *prima facie* rovnako dobrý výklad rozoberaných štúdií ako „výsledky vrhajú zlé svetlo na naše bežné systémy hodnotenia, ktoré hodnotu interdisciplinárnej práce očividne nedostatočne odrážajú a oceňujú“. Výskum účinnosti vzhľadom na interdisciplinaritu je však ešte pomerne mladé výskumné pole; je možné, že budúce štúdie pripustia kontúrovanejšie závery o hodnote interdisciplinarity – môžeme byť napätí.

(Preložil Andreas Zhorelický)

## LITERATÚRA

- BROMHAM, L. et. al. (2016): Interdisciplinary research has consistently lower funding success. *Nature* 534 (7609), 684 – 687.
- DFG (Deutsche Forschungsgemeinschaft) (2018): *Crossing Borders – Interdisciplinary Reviews and Their Effects*. An exploration based on new proposals for DFG individual grants (2005 to 2010), 2<sup>nd</sup> revised

- ed. Dostupné na: [http://www.dfg.de/download/pdf/dfg\\_im\\_profil/geschaeftsstelle/publikationen/interdisciplinary\\_review\\_processes.pdf](http://www.dfg.de/download/pdf/dfg_im_profil/geschaeftsstelle/publikationen/interdisciplinary_review_processes.pdf) (Dátum návštevy 24. 3. 2019).
- FISCHER, C., RECKLING, F. (2010): *FWF-Diskussionspapier: Einflussfaktoren auf Bewilligungswahrscheinlichkeiten im FWF-Entscheidungsverfahren*. Dostupné na: [https://www.fwf.ac.at/fileadmin/files/Dokumente/Ueber\\_den\\_FWF/Publicationen/FWF-Selbstevaluation/FWF-Erfolgswahrscheinlichkeit\\_P-99-08\\_15-12-2010.pdf](https://www.fwf.ac.at/fileadmin/files/Dokumente/Ueber_den_FWF/Publicationen/FWF-Selbstevaluation/FWF-Erfolgswahrscheinlichkeit_P-99-08_15-12-2010.pdf).  
Po anglicky: FWF Discussion Paper: Factors Influencing Approval Probability in FWF Decision-Making Procedures. Dostupné na: [https://www.fwf.ac.at/fileadmin/files/Dokumente/Ueber\\_den\\_FWF/Publicationen/FWF-Selbstevaluation/FWF-ApprovalProbability\\_P-99-08\\_15-12-2010.pdf](https://www.fwf.ac.at/fileadmin/files/Dokumente/Ueber_den_FWF/Publicationen/FWF-Selbstevaluation/FWF-ApprovalProbability_P-99-08_15-12-2010.pdf) (Dátum návštevy: 22. 3. 2019).
- FRODEMAN, R. et al. (eds.) (2010): *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*. Oxford: Oxford University Press.
- HUUTONIEMI, K. (2010): Evaluating interdisciplinary research. In: Frodeman, R. et al. (eds.): *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*. Oxford: Oxford University Press, 309 – 320.
- HUUTONIEMI, K. et al. (2010): Analyzing interdisciplinarity: Typology and indicators. *Research Policy* 39 (1), 79 – 88.
- JUNGERT, M. et al. (eds.) (2013): *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme*. Darmstadt: WBG, 2<sup>nd</sup> ed.
- JUNGERT, M. (2013): Was zwischen wem und warum eigentlich? Grundsätzliche Fragen der Interdisziplinarität. In: Jungert, M. et al. (eds.): *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme*. Darmstadt: WBG, 2<sup>nd</sup> ed., 1 – 12.
- KLEIN, J. T. (2018): Evaluation of interdisciplinary and transdisciplinary research: a literature review. *American Journal of Preventive Medicine* 35 (2 Suppl.), 116 – 123.
- KLEIN, J. T. (2010): A taxonomy of interdisciplinarity. In: Frodeman, R. et al. (eds.): *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*. Oxford: Oxford University Press, 14 – 30.
- KOCKA, J. (ed.) (1987): *Interdisziplinarität. Praxis – Herausforderung – Ideologie*. Frankfurt: Suhrkamp.

- LARIVIÈRE, V., GINGRAS, Y. (2010): On the Relationship Between Interdisciplinarity and Scientific Impact. *Journal of the American Society for Information Science and Technology*. 61 (1), 126 – 131.
- ROBERTSON, D. W. et al. (2003): Interdisciplinary research: putting the methods under the microscope. In: *BMC Medical Research Methodology* 3:20. <https://doi.org/10.1186/1471-2288-3-20>.
- WANG, J. et al. (2015): *Interdisciplinarity and Impact: Distinct Effects of Variety, Balance, and Disparity*. In: PLoS ONE 10(5): e0127298. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0127298>.
- WOELERT, P., MILLAR, V. (2013): The ‘paradox of interdisciplinarity’ in Australian research governance. *Higher Education*. 66 (6), 755 – 767.

Ao. Univ.-Prof. Mag. DDr. Winfried Löffler  
Institut für Christliche Philosophie  
Universität Innsbruck  
Karl-Rahner-Platz 1  
6020 Innsbruck  
Rakúsko  
[winfried.loeffler@uibk.ac.at](mailto:winfried.loeffler@uibk.ac.at)



# AUTONÓMIA VEDY U R. K. MERTONA A M. POLANYIHO

*Boris Slovinský*

## **Abstract**

The main aim of the paper is to outline the approach of two authors, R. K. Merton and M. Polanyi, to the problem of autonomy of science. How did they approach science and its autonomy? What is the relationship between Merton's and Polanyi's characteristics of science and its autonomy and the moral dimension of science? Is this the description or creating of the ideal?

Merton definuje ako cieľ vedy získavanie poznania, ktoré je „logicky konzistentné a v súlade s empiricky overenými faktmi“ (Merton 1973, 258). Veda však nie je len logická stavba tvrdení a ich potvrdzovanie (alebo vyvracanie) na základe porovnania s empiriou, ale aj sociálne prostredie, pre ktoré sú charakteristické sociálne normy. Ako sociológ sa Merton venoval práve sociálnemu či „kultúrnemu komponentu vedy“ (Merton 1973, 258) a navrhol hypotézy a smery výskumu, ktorých rozpracovaním a overením by sa dalo priblížiť k lepšiemu, presnejšiemu vedeckému popisu vedy. Na vedu sa díval predovšetkým ako na sociálnu inštitúciu a snažil sa o skúmanie jej štruktúry a mechanizmov, ktoré zabezpečujú dosahovanie jej cieľa. Predpokladal, že sociálne inštitúcie sú navzájom

previazané, takže to, čo sa odohráva v jednej inštitúcii, sa odráža i vo fungovaní a stavbe iných. Sociálny kontext považoval za dôležitý apriórny predpoklad pri skúmaní vedy.

Ktoré charakteristiky vedy považuje za hlavné Polanyi? Veda<sup>1</sup> je aplikácia metódy myslenia a pozorovania, zaradenie výsledkov týchto postupov do sumy akceptovaného poznania na základe testu expertov, kde verifikácie neustále posilňujú a modifikujú sumu poznatkov (Polanyi 1940, 4 – 5), cieľom je odhalenie „skrytého usporiadania sveta“ (Polanyi 1946,18). Každý nový poznatok musí rozširovať sumu už známych vecí. Rozširujúce poznanie sa tak približuje k pravde. Pre vedu nemožno stanoviť nejakú jasne definovanú metódu, ktorej nasledovanie by v každom prípade znamenalo dosiahnutie cieľa. Ideál objektívnej vedy, ktorý sa snaží vylúčiť z poznávania všetko osobné, popiera sám seba. Ak rovnako ako Polanyi predpokladáme, že osobné poznanie zohráva ako implicitné (tacit)<sup>2</sup> podstatnú úlohu v každom poznávaní, platí to aj v prípade vedeckého poznávania (Polanyi 2009, 20). Osobné poznanie je vo vede závislé na tradícii a autorite. Tradícia a autorita sú kategórie, ktoré Polanyi špecifikuje v súvislosti s vovedením do vedy a spájajú sa s činnosťou vedeckej komunity. Jeho záujem o vedu sa zameriava na popis jej fungovania a jej miesta v spoločnosti, zároveň je filozofickým náčrtom filozofovej predstavy najlepšieho možného spôsobu nadobúdania poznania.

## AKO R. K. MERTON A M. POLANYI PRISTUPOVALI K OTÁZKE AUTONÓMIE VEDY?

Veda ako sociálna inštitúcia získava podľa Mertona určitú mieru autonómie až po istej dobe. Do akej podoby sa autonómia rozvinie, závisí od charakteru ekonomických, politických a sociálnych vzťahov.

---

<sup>1</sup> Vedu nazýva i „practice of discovery“ (Polanyi 1946, 33).

<sup>2</sup> Polanyi definuje tri významy termínu implicitného poznania (tacit knowledge) (Polanyi 2009, 24).

hov v danej spoločnosti a táto podoba nie je uniformná pre všetky historické časy a typy spoločností. Do akej miery bude v rámci danej spoločnosti veda autonómna, závisí od usporiadania vzťahov v iných inštitucionálnych sférach a vzťahov medzi vedou a inými sociálnymi inštitúciami. Merton špecifikuje svoj pohľad napríklad vysvetlením diskusie o vonkajších a vnútorných faktoroch, ktoré ovplyvňujú vedu (internalizmus a externalizmus). Sústreďenie sa na faktory, ktoré „zvonku“ určujú, ako bude veda vyzerat', zakrýva podľa neho skutočnosť, že ide o vytvorenie „rovnováhy“ medzi sociálnymi inštitúciami. Dobový status quo je teda výsledkom vzájomných pôsobení sociálnych inštitúcií. Podoba, ktorú inštitúcia nadobudne, jej „vnútorné“ usporiadanie i usporiadanie vzťahov medzi ňou a inými sociálnymi inštitúciami závisí od „vnútorného“ usporiadania iných inštitúcií a „charakteru“ (usporiadania) vzťahov s ďalšími sociálnymi inštitúciami (Merton 1973, 175 – 176). Takto je podoba vedy viazaná na sociálny a historický kontext, jej autonómia je tiež historicky a spoločensky podmienená.

Merton síce rozlišuje medzi čistou a aplikovanou vedou (o aplikovanej vede hovorí aj ako o „sestre čistej vedy – technológii“) (Merton 1973, 257), no spôsob, ako s týmto rozlíšením narába pri rozbere étosu, jeho spôsob práce, kladenia otázok a vytváranie hypotéz naznačuje, že striktné oddelenie čistej a aplikovanej vedy považoval za neudržateľné.<sup>3</sup> Merton ponúka zaujímavú hypotézu o tom, ako vôbec vzniklo čosi také ako idea čistej vedy. Priradenie výskumu k sfére čistej vedy je podľa jeho názoru výsledkom genézy a vývinu skúmania nejakej otázky. Vo svojich počiatkoch bol záujem o nejaký problém daný „spoločenským dopytom“ (napríklad pre armádu či obchod). Na počiatku teda určoval smer záujmu vedcov „spoločenský dopyt“, no v dôsledku vývoja skúmania a kumulácie odpovedí, ktoré viedli k formulácii nových problémov, časom vznikla skupina problémov, ktoré už nevieme priradiť ku konkrétnemu „spoločenskému dopytu“. Vzniká tak oblasť problémov, ktoré

<sup>3</sup> Pozri Sampson (2010).

sa nazývajú čisto vedeckými a veda, ktorá sa zaujíma iba o ne, sa stáva špeciálnym „druhom“ vedy – „čistou vedou“. Jednotlivé problémy vo vede sa podľa Mertona formujú ako výsledok priameho a nepriameho vplyvu. „Čistá veda“ sa vyvinula na základe priamych vplyvov, z ktorých sa vo vedeckej tradícii časom stávajú nepriame vplyvy. Čistá veda je takou vedou, v ktorej si vedci kladú otázky vzdialené konkrétnym „praktickým“ problémom, a teda i požiadavkám spoločnosti (Merton 1973, 208 – 209).

Podľa Polanyiho priamy vplyv, naliehavosť nejakého problému z neho ešte nerobí vedecký problém. Polanyi je pri rozdeľovaní vedy na čistú a aplikovanú prísnejší ako Merton. Zatiaľ čo Merton berie rozdelenie na vedomie, pre Polanyiho je explicitným základom pohľadu na vedu. V čistej vede ide o vedecký záujem určený potrebami konkrétnej disciplíny. Praktické potreby tu nemajú miesto, hoci môžu posilňovať záujem o konkrétnu otázku (Polanyi 1940, 6). Pri odmietaní plánovania vedy, ktoré by prichádzalo z externého prostredia vedy, argumentuje hlavne tým, že akékoľvek obmedzenie autonómie v čistej vede časom povedie k zastaveniu jej rozvoja. Keďže aplikovaná veda čerpá z výsledkov čistej vedy, obmedzenie autonómie povedie aj k úpadku aplikovanej vedy (Polanyi 1940, 9). Akýkoľvek zásah do slobody vedca, ktorý by sa snažil o určovanie predmetu výskumu bez zohľadnenia vnútornej dynamiky vývoja disciplíny, bude mať za následok odumieranie vedy. Keďže čistá veda sa zaoberá vysvetlením javov a hľadaním pravdivého vysvetlenia, kým aplikovaná veda o aplikáciu poznatkov v praxi, zmiešanie odlišných cieľov a spôsobov organizácie bude mať negatívne dopady. Ako príklad negatívneho dopadu používa Polanyi model sovietskeho plánovania vedy. Vyhraňuje sa voči ľavicovo orientovaným autorom, ako bol J. D. Bernal, ktorí prepadli kúzlu sovietskej plánovanej vedy. Polanyi považuje marxizmus za ideológiu, ktorá škodí i vede, čo súvisí aj s jeho presvedčením o prepojení medzi usporiadaním vedy a spoločnosti.

Inštitucionálna integrita, a tým aj autonómia vedy, by mala byť podľa Mertona chránená pred redefinovaním sociálnej štruktúry.

Túto štruktúru vo vede definujú vedci cez normy a distribúciu autority. Autorita je založená na výsledkoch, pričom alokácia ocenenia je okrem vedeckého étosu (CUDOS<sup>4</sup> ako slovo vyjadrujúce prisúdenie hodnoty a zároveň akronym, ako upozornil Ziman ) paralelným mechanizmom zabezpečujúcim funkčné usporiadanie vedy.

Názor, podľa ktorého redefinícia sociálnej štruktúry prichádza „zvonku“ vedy a neberie ohľad na spôsob, akým je sociálna štruktúra definovaná „zvnútra“, je typický pre oboch autorov. Merton síce uvádza i dobrovoľné sa vzdanie autonómie v prípade vedcov, ktorých ovládli nacionálne vášne, ale práve na tejto odchýlke ukazuje, aká je (či mala by byť) norma. Podobne ako Polanyi, ktorý hlavné znaky vedy dáva do súvisu so vzdelávaním vedcov podľa tradície, aj Merton upozorňuje na socializáciu vedca v komunite, pri ktorej sa odovzdávajú aj „sentimenty“ spojené s čistou vedou. Funkciou kultivovania týchto pocitov a náklonností je udržať autonómiu vedy. Čistú vedu nepovažuje ako Polanyi za „druh“ vedy, za jej najlepšiu podobu, ale za „kultivovaný sentiment“. Aby si veda udržala autonómiu, nesmie sa stať slúžkou teológie, ekonomiky alebo štátu, pretože ak do vedy preniknú kritériá, ktoré neurčujú sami vedci (napríklad pri kritériách hodnotenia „vedeckosti“), potom sa veda stane pre spoločnosť prijateľnou len vtedy, ak spĺňa tieto kritériá (Merton 1973, 260).

Merton aj Polanyi definujú autonómiu tak, že reagujú na ohrozenie vedy. Konkrétne príklady sú nielen príkladmi, ale aj deskripciami dôsledkov a kritériami, ktoré vymedzujú oblasť, pokiaľ by mala autonómia siahať. Ich vnímanie autonómie vedy vzniká na základe ohrozenia toho, čo považujú za najdôležitejšiu súčasť vedy – hľadanie a získavanie poznania/vedenia. Vedu, ktorá je pre oboch cestou k poznaniu, treba chrániť tak, aby sa nekontaminovala pohnútkami, ktoré nemajú žiadny vzťah k jej cieľu.

---

<sup>4</sup> Akronymom CUDOS (communism, universalism, disinterestedness, organized skepticism) sa označujú Mertonove normy tvoriace étos vedy.

U oboch autorov je podoba autonómie výsledkom reakcie na dobové hrozby. Toto ohrozenie tak definuje východiská pre samotné vymedzenie vedy a tým spresňuje ideu jej autonómie. U Polanyiho je vystavaná okolo konceptuálneho rozlíšenia na čistú a aplikovanú vedu, u Mertona okolo hodnôt a noriem vedy. Ich pohľad na vedu je určovaný snahou o obranu ich predstavy vedy (a obranu jej autonómie) voči pokusom o jej obmedzenie. Toto považujem za charakteristickú črtu ich prístupu k autonómii. Konkrétne prvky autonómie sú odrazom konkrétnych ohrození. Autonómia vedy je tak na jednej strane bazálnym vymedzením a charakteristikou vedy, na základe ktorého sa posudzuje, čo je ohrozením a čo nie je, na druhej strane sa popis konkrétnych tlakov na autonómiu stáva základom pre jej presnejšie vymedzenie. Spolu s obhajobou autonómie vedy obaja autori obhajujú aj demokraciu. Podľa Mertona existuje v liberálnej demokracii pluralita centier autority, ktoré tak ostávajú vo vzťahu k vede v rovnováhe. Žiadne centrum totiž nezíska dostatočnú moc, aby zvrátilo status quo. V totalite sa politická moc a autorita dostáva do výhody a na základe svojho hlavného princípu (princípov), okolo ktorého (ktorých) je autorita a moc vybudovaná, definuje ostatné centrá moci. Pre vedu je vhodnejšia liberálna demokracia, pretože v nej ostávajú pnutia voči vede rozdrobené a odpor akosi latentný, zatiaľ čo v totalite je to priamy útok na autonómiu, ktorá sa okresáva podľa požiadaviek jediného centra moci. Merton píše o súvislosti medzi demokraciou a rozvojom vedy, ale nie je taký jednoznačný ako Polanyi, pre ktorého je „esenciou vedy duch slobodného skúmania“ (Polanyi 1940, 18) a tento duch je typický pre liberálnu demokraciu. Veda je podľa Polanyiho možná iba v slobodnej spoločnosti. Otázku, či môže veda prosperovať v inom sociálnom, ekonomickom a politickom prostredí, teda rieši odmietavo. Sloboda je podstatou vedy rovnako, ako je podstatou jeho predstavy liberálnej demokracie. Na rozdiel od neho Merton na základe historických príkladov naznačuje, že existujú silné indície, že demokracia je pre vedu najlepším prostredím, ale konečný súd nevyslovuje „pre nedostatok empirických dôkazov“ (Merton 1973, 265 – 266).

**AKÝ JE U OBOCH AUTOROV VZŤAH MEDZI CHARAKTERISTIKAMI VEDY A JEJ AUTONÓMIE A MORÁLNYM ROZMEROM VEDY?**

Polanyi vychádza z redefinície vedeckého poznania, ktorého podstatnou charakteristikou podľa neho je, že je osobné. Súčasťou osobného poznania je osobná zodpovednosť vedca za svoje vedecké tvrdenia. Vedec je zodpovedný za svoje tvrdenia pred ostatnými členmi vedeckej komunity a tým je spoluzodpovedný za fungovanie vedeckej komunity. Toto fungovanie je založené na tradícii a autorite. Tradícia sa odovzdáva v čase a jej podstatnou zložkou je „nevyslovené“ (tacit) poznanie. Autorita je distribuovaná medzi vedcami na základe zhodnotenia prínosu konkrétneho vedca pre cieľ vedy. Autoritu nadeľuje komunita. Zdrojom autority konkrétneho vedca je teda vedecká komunita. Okrem tohto významu má autorita ešte motivačný význam, keď pri „iniciácii“ do vedy sa „novic“ vzťahuje k vede ako k implicitne dôležitej a cennej skutočnosti, ktorú sa „oplatí“ nasledovať („faith in search of understanding“ – Polanyi 1946, 31).

Vedecká komunita je usporiadaná tak, že koordinuje jednotlivé činnosti vedcov. Prispôsobuje snaženie jednotlivca už dosiahnutým výsledkom iných. Princípom organizácie je vzájomné prispôbenie nezávislých iniciatív, ktoré sú koordinované tak, že každá berie do úvahy všetky ostatné iniciatívy, ktoré sa odohrávajú v rámci rovnakého systému (Polanyi 1962, 54). Keďže ide o vzájomné prispôbenie, kľúčovým pojmom je autorita, ktorá je distribuovaná medzi všetkých členov komunity. Hoci existuje rozlíšenie v miere autority, kedy niektorí členovia komunity majú autority „viac“ ako iní, vo všeobecnosti neexistuje jedna centrálna autorita, ktorá by určovala miesto a priestor na činnosť každého člena komunity. Polanyi hovorí o polycentrickej organizácii vedy (Polanyi 1951). V prípade, že sa do vedy zavedie organizácia na základe jedinej autority, nezávislosť a iniciatíva jednotlivých členov bude obmedzená, čo sa prejaví na výsledkoch.

Vedecká komunita sa vo svojej činnosti riadi „akceptovanými štandardmi vedeckej hodnoty“, ktoré Polanyi delí podľa oblas-

tí, ktorých sa týkajú (1. stupeň uveriteľnosti; 2. vedecká hodnota – presnosť, dôležitosť, vlastná zaujímavosť predmetu záujmu; 3. originalita), pričom stupeň uveriteľnosti a vedecká hodnota podporujú tradíciu a originalita podnecuje „disent“ (Polanyi 1962, 57 – 59). Štandardy sú spoločnou skutočnosťou komunity, pretože každý z jej členov bol do komunity uvedený na základe odovzdávanej trojstupňovej tradície učenia prostredníctvom vzťahu majstra a žiaka. Polanyiho štandardy sú podobné Mertonovmu modelu étosu v tom zmysle, že vytvárajú normatívny rámec pre komunitu, ale na rozdiel od Mertonovho modelu obsahujú vo väčšej miere „technický“ rozmer vedy.

Merton sa snaží vyextrahovať z vyjadrení vedcov, ich spomienok i organizačných dokumentov vedeckých inštitúcií základné sociálne normy vedeckej komunity. Tie podľa neho udržiavajú funkčnosť komunity a zároveň sú jej dištinktívnym znakom. Neodlišujú sa iba tým, že majú morálnu „vrstvu“, ale i svojou špecifickou skladbou a mechanizmom vzájomných vzťahov a fungovania. Spojitosť medzi Polanyiho štandardmi vedy a Mertonovým étosom vedy je ukotvená v komunitárnom (komunálnom, komunitnom) charaktere vedy, pričom komunita vedcov je pre oboch komunitou vytvorenou na základe morálneho záväzku. Pre Polanyiho je celá veda ako súčasť kultúry rovnako morálnym ako intelektuálnym počínom. Vonkajšie zásahy narušajú fungovanie vedeckej komunity tým, že zasahujú do tradičného rámca autority, ktorá je založená i na morálnom záväzku. Pre Mertona, keď prvýkrát explicitne definuje étos ako „emocionálne zafarbený súbor pravidiel, predpisov, mravov, vier, hodnôt, predpokladov, ktoré sú považované za záväzné pre vedcov“ (Merton 1973, 258. poznámka č. 15), je morálny záväzok jedným z prvkov „kultúrnej vrstvy“ vedy. Étos sú pravidlá hry, ktoré pri obmedzovaní autonómie niekto naruša „zvonku“ (Merton 1973, 259), keďže rozrušuje tradičný pôsob usporiadania vedeckej komunity.

Morálny rozmer vedy a vo vede sa u oboch autorov dostáva do popisu ako odpoveď na dobový kontext, pričom morálne a etické znamená v prvom rade to, čo sa týka „interného“ prostredia vedy.



Ani Merton, ani Polanyi neuvažuje o morálnom rozmere vedy v zmysle súčasného termínu etika vedy. Cieľom vedy je získavanie poznania (Merton) či vedenia (Polanyi). Podľa Mertona je získavanie poznania a jeho „stabilizácia“ vo fonde vedeckých poznatkov zabezpečované dodržiavaním noriem étosu. Upozorňuje na morálnu záväznosť étosu a zároveň na to, že aj technické normy majú v sebe morálny prvok či vrstvu, ktorá núti vedcov v záujme fungovania vedy k tomu, aby sa podrobili sociálnym normám. Zdôrazňuje morálny rozmer noriem a komunitu vedcov takto „nepriamo“ definuje i eticky. Toto zdôraznenie morálneho rozmeru je v inej (jasnejšej a priamejšej) podobe prítomné u Polanyiho, pre ktorého je veda samotná morálnym projektom. Morálna je preto, lebo je osobná (no nie subjektívna). Každý vedec je zodpovedný za svoje súdy a vyjadrenie voči celej komunite (Polanyi 1946). Etické aj v tomto prípade, podobne ako u Mertona, kde závisí od internalizácie normy, prameň z individuálneho, ktoré sa prostredníctvom zodpovednosti vzťahuje k iným. Polanyi aj Merton zdôrazňujú, že to, čo odlišuje vedu od spoločnosti (pričom je to zároveň to, čo je závislé od spoločnosti, od jej konkrétneho typu – u oboch je to rôzne predstavovaná liberálna demokracia), je morálny základ vzťahov v komunite. Obaja zdôrazňujú, že morálny rozmer vedy je zárukou jej autonómie. Ide teda o definovanie autonómie vedy prostredníctvom špecifických hodnôt a noriem, ktoré vedu a vedcov vnášajú do spoločnosti, a zároveň tým, ako je dodržiavanie noriem kontrolované a vynucované, ju od spoločnosti odlišujú.

Merton nepoužíva termín „vedecká komunita“ explicitne,<sup>5</sup> ale implicitne je jeho pohľad na vedu ako sociálnu inštitúciu ukotvený v porozumení vede ako komunálnej aktivite. Normatívne imperatívy CUDOS sú tým, čo tvorí „vedcovo podvedomie“ (Merton 1973, 269). Tieto sociálne normy vytvárajú maticu – základnú sieť, ktorá

---

<sup>5</sup> Píše napríklad o „scientific fraternity“ (Merton 1973, 259) či o „men of science“ (Merton 1973, 269).

určuje interpretácie vzťahov a determinuje, ako každý jednotlivý vedec rozumie v kontexte komunity a spoločnosti tomu, čo je to „robiť vedu“. Na druhej strane je toto individuálne porozumenie závislé od existencie komunity, ktorá podľa týchto noriem funguje. Komunita je vytváraná a existuje prostredníctvom spoločných noriem a hodnôt a Merton ich rozdeľuje do dvoch oblastí: technické a sociálne. Problematickosť takéhoto rozdelenia možno vidieť v príliš jasnom oddelení technických (metodologických) a sociálnych noriem. K takémuto porozumeniu vedie i zdôrazňovanie afektívnosti étosu, keď Merton upozorňuje na to, že „afektívnosť“ komplexu noriem a hodnôt sa nevzťahuje iba na sociálne normy. Tým, že naznačuje, že aj podvolenie sa technickým normám nepramení iba v racionálnom posúdení, ale je vedené v komunite internalizovaným postojom (Merton 1973, 270), potvrdzuje spätne ich vzájomnú odlišnosť.

Zatiaľ čo Polanyi zostáva, aj čo sa týka morálneho rozmeru vedy, v jej „internom“ prostredí, Merton sa zaujíma aj o „externé“ prostredie vedy. Na prístupe nacistov k vede ukazuje, že znakom, symptómom a zároveň prejavom obmedzovania autonómie vedy je vyzdvihovanie jej utilitárnosti a praktickej použiteľnosti (v dnešnom slovníku aplikovateľnosti vedy) a tiež antiintelektualizmus zameraný na znižovanie hodnoty teoretického poznania, teda poznania, ktoré má význam pre vedu samotnú (Merton 1973, 256 – 257). Paradoxné je, že k tomu prispievajú i sami vedci, keď technologické úspechy využívajú na podporu zdôvodnenia čistej vedy (Merton 1973, 260). Okrem toho, že zdôvodnenie cez technológiu je pochopiteľné pre laikov, takéto zdôrazňovanie čistej vedy má súbežne aj negatívne dôsledky v tom, že všetky iné kritériá sú z hodnotenia vedcov vylúčené a veda tak vo svojej čistej podobe neberie ohľad na sociálne dôsledky – dopady rozvoja vedy na spoločnosť. Merton to nazýva metodologickým pohľadom na vedu. Antipatia voči technologickým výsledkom sa potom prenáša na vedu ako celok (Merton 1973, 261). Veda neexistuje v sociálnom vákuu a jej efekty sa odrážajú aj v iných sférach než len v „materiálnom“ svete nových technológií. Prináša zmenu i v hodnotových a záujmových svetoch ľudí a do tej

miery, ako sú tieto prieniky považované za nechcené, nepatričné či škodlivé, je veda a komunita vedcov braná na zodpovednosť. Sčasti ako výsledok vedeckého pokroku sa populácia vcelku stala náchylnou k novému mysticismu, ktorý na seba navliekol žargón vedy. To zvyšuje úspešnosť propagandy. Požičaná autorita vedy sa stáva mocným symbolom prestíže pre nevedecké doktríny (Merton 1973, 263 – 264).

Zatiaľ čo sa laici pýtajú, či „môže dobrý strom priniesť zlé ovocie“ (Merton 1973, 263), medzi vedcami prevažuje tendencia považovať výsledky vedy za dobré. Hlavne ak sa na to dívajú v dlhodobom horizonte. Veda je aj s ohľadom na jej možné zneužitie „dobrom“. To Merton považuje iba za vyjadrenie viery. Keďže však ide o „článok viery“, ide o súčasť „iracionálnej“ stránky vedy (Merton 1973, 263). Plní toto „krédo“ úlohu v obhajobe určitého obrazu vedy, ktorý potom umožňuje vedcom, aby sa vyhli skúmaniu, do akej miery sú zodpovední a či vôbec sú zodpovední za to, čo robia? Obhajoba vedy v tomto zmysle je založená na presvedčení, podľa ktorého vedec nemôže byť zodpovedný za to, čo s jeho prácou urobí spoločnosť.

## IDE V PRÍSTUPE K PROBLEMATIKE AUTONÓMIE U OBOCH AUTOROV O DESKRIPCIU VEDY ALEBO VYTVARANIE IDEÁLU VEDY?

Či je Mertonov étos popisom vedy alebo ide o normatívny projekt, je základná otázka, ktorú Mertonovi a mertonovcom kládli kritici jeho modelu. Ak ide o popis vedy, tak je to popis zjavne nedostatočný v tom zmysle, že ostáva slepý k určitým rysom vedy, ktoré kritici považujú za dôležité (napríklad „slepý uhol“, v ktorom sa pre Mertona nachádza fakt elitárstva a homogenity vedeckého kolektívu – vedeckej komunity). Ak ide o stanovenie ideálu, nastáva problém s jeho zdôvodnením, teda s otázkou, prečo práve takéto usporiadanie vedy by malo byť tým najsprávnejším.

Ako o sociológovi, ktorý opakovane upozorňoval na nedostatok toho, ako sa sociológia venuje vede,<sup>6</sup> možno o Mertonovi minimálne tvrdiť to, že sa pokúšal o naznačenie oblastí, ktoré považoval za plodné oblasti výskumu. Navrhol základnú maticu, konceptuálne uchopenie problému ako východisko k empirickému skúmaniu. To neznamená, že už táto konceptuálna schéma, či ako to nazýva v súvislosti s modelom étosu, predbežný náčrt, nie je založená na empirickom skúmaní. Jeho predstava empirického či vedeckého skúmania v sociológii (a kritérií validity empirického skúmania) je odlišná od nárokov, ktoré na „empirickosť disciplíny“ uplatňovali jeho kritici. Mertonovi možno ťažko vyčítať, že jeho model bol iba „armchair“ skicou, ktorá bola len vzdialene spätá s realitou. Jeho výskum vedy v Anglicku v 17. storočí, ktorý zhrnul vo svojej dizertačnej práci, bol postavený na dôkladnom skúmaní prameňov. Problém je, aké miesto v sociológii (v historickej perspektíve) má tento typ prameňov a takto vymedzená práca s nimi, teda akú váhu týmto prameňom prikladal on a ako ich využitie posúdili neskorší sociológovia (či jeho kritici). Vyčítať Mertonovi skutočnosť, že v jeho modeli nefiguruje v žiadnej podobe otázka prístupu žien či minorít do vedeckej komunity, je neadekvátne. Keďže toto nebolo v ním skúmanej dobe považované za problém, aj vyjadrenia vedcov, ktorými Merton neskôr pri modelovaní étosu ilustruje jeho existenciu, a zároveň i neprítomnosť takýchto formulácií svedčia o určitom „nastavení“ vedy a vedcov súvisiacim so spoločenským kontextom. Skutočnosť, že sa tieto otázky ignorovali, no dnes sa už neignorujú, možno považovať za naznačenie toho, ako sa vyvíja samotná vedecká komunita v súvislosti s vplyvom širšieho spoločenského kontextu. Merton navrhuje pre sociológiu vedy výskumný

---

<sup>6</sup> „...sociologist would turn seriously to the systematic study of interaction between science and society only when science itself came to be widely regarded as a something of a social problem or as a prolific source of social problems“ (Merton 1973, 173 – 174 alebo Merton 1973, 210 – 211).

program a hypotézy. Konceptuálny rámec tohto programu má však jednoznačne normatívne črty. Merton zaujíma k vede stanovisko. Najlepším príkladom je jeho rozhorčenie nad útokmi na vedu z ideologických pozícií (nacizmus), v ktorých sa, mimochodom, dotýka i problému obmedzenia prístupu do vedy (vedeckej komunity) na základe osobných charakteristík – špeciálne v popise normatívneho imperatívu univerzalizmu (Merton 1973, 273). Z jeho vyjadrení sa dá vyčítať, aká veda je pre neho „skutočnou“ vedou hodnou tohto mena. Dalo by sa hovoriť o tom, ako historický a spoločenský kontext (milieu, zeitgeist) pôsobil ako katalyzátor vyvolávajúci reakciu, ktorou je artikulácia ideálu. Tento ideál je „tradičný“ v tom zmysle, že Merton ho vytvára ako popis na základe svojho štúdia vyjadrení vedcov. Odkazuje na históriu, ale zároveň ho zdôvodňuje v komparácii s dobovými útokmi naň. Najjasnejším vymedzením toho, o čo mu ide, je jeho vlastná charakteristika toho, čo vedci robia, keď sa veda ocitne v ohrození. Merton naznačuje, ako máme rozumieť snahe vedcov „znova potvrdiť vedu“ a zároveň, možno nevedomky, ako máme rozumieť vyjadreniam vedcov o vede, teda i jeho vlastným vyjadreniam (Merton 1973, 267). Ide o artikuláciu rozličných ideálov vedy (v Mertonovom prípade o porovnanie a popis nacistického ideálu, či sovietskeho antiuniverzalistického ideálu plánovanej vedy, alebo nacionálneho ideálu vedy) a zároveň o obranu tradičného ideálu. Hlásí sa k ideálu, ktorý svojím prístupom spresňuje ten tradičný. Obranou tradičného ideálu sa tento potvrdzuje a podľa toho, kto sa prihlási k jednej alebo druhej strane, možno určiť, na ktorú stranu v „konflikte kultúr“ sa konkrétni vedci postavili.<sup>7</sup> Tento konflikt vidí ako zápas civilizácie a barbarizmu. Jeho ideál je popisom „sentimentov“, ktoré sa dostávajú na povrch prostredníctvom tlaku zvonku. Merton implicitne chápe vedu ako samostatnú, autonómnu oblasť spoločnosti, avšak jej autonómia je

---

<sup>7</sup> Pozri časť o manifeste nemeckých vedcov („Es ist nich wahr...“) a o Einsteinovom „protimanifeste“ (Merton 1973, 271).

podľa neho historickým výdobytkom, ide o historickú kategóriu. Vyjadrenie jej ideálnej podoby je vyvolané útokom na ňu a pramení v snahe o jej obranu. Popísať autonómiu vedy znamená definovať, čo je veda pre vedecké podvedomie. Merton na takto položenú otázku odpovedá prostredníctvom popisu étosu.

Každý normatívny imperatív je pozitívnym vymedzením ideálu autonómie a zároveň vymedzením jej hraníc. V každom prípade jej ohrozenia je prítomné jeho porozumenie hraniciam autonómie. Keďže Merton vidí ako základný cieľ vedy získavanie a stabilizáciu empiricky overiteľného a logicky konzistentného poznania, ktoré je možné iba v prípade, ak sa dodržia povolenia a zákazy autonómneho étosu, každé narušenie étosu je nielen narušením autonómie vedy, ale aj narušením postupu k tomuto cieľu.

Polanyi považuje aj na základe vlastnej skúsenosti tradičné usporiadanie vedy za najlepšie možné usporiadanie vedy a vzťahov medzi vedou a spoločnosťou. Jeho „republika vedy“ je popisom porozumenia vede a zároveň výzvou na rešpektovanie tohto usporiadania. Osobná skúsenosť a implicitné (tacit) poznanie praxe vedy spolu vytvárajú obraz vedy, ktorý je idealizáciou reality a spresňovaním ideálu prostredníctvom jeho zdôvodňovania. Jeho ideál býva nazývaný aristokratickým a odtrhnutým od reality. Mohlo by sa zdať, že dnes je to viditeľnejšie ešte viac než v minulosti, lenže takýto súd neberie do úvahy Polanyiho východiskovú pozíciu. Spoločnosť si cení vedu, pretože veda je súčasťou kultúry v rovnakej miere, ako je jej súčasťou napríklad umenie či náboženstvo. Prostriedky vynaložené na umenie, na kultiváciu náboženského cítenia či na vedu určujú mieru „civilizovanosti civilizácie“. Jadro vedy, teda vášeň pre poznanie, je niečím, čo tvorí základ samotnej spoločnosti. Polanyi odmieta myšlienku, že väčšina ľudí zaujíma k vede indiferentný postoj. Práve naopak. Ľudí poznanie zaujíma, a práve preto spoločnosť na jeho prehlbovanie alokuje zdroje. Toto prijatie miesta poznania v živote spoločnosti zdôvodňuje „blank cheque“, ktorý spoločnosť vede vystavuje, či presnejšie „mala by vystavovať“. Opäť vidieť, ako je aj u Polanyiho deskripcia previazaná s normatívnym prístu-

pom. Obviňovanie Polanyiho z toho, že spoločnosť bola podľa neho iba zdrojom prostriedkov na rozvoj vedy a že autonómia v jeho ponímaní je akosi príliš „absolútna“, neberie do úvahy jeho neustále zdôrazňovanie tradície a autority vo vedeckej komunite. Ak tvrdí, že výber výskumných problémov by mal byť ponechaný na vedcoch, myslí tým výber na základe autority, tradície a vedeckého svedomia. Nejde teda o absolútnu slobodu.

V prípade oboch autorov ide o načrtnutie ideálu vedy a ideálu jej autonómie v tom zmysle, že určité deskripcie sa prenášajú do normatívnej roviny (a normatívne postoje sa zároveň prenášajú do spôsobu deskripcie). Ako to je, je zároveň pre Polányiho vyjadrením toho, ako by to malo byť. Oba „popisy“ vedy sú motivované zabezpečením existencie vedy voči snahám obmedziť ju. Merton sa zároveň pokúša o vytvorenie „výskumného programu“ v rámci sociológie vedy, Polanyi o vytváranie teórie poznania. Oba prístupy sa odlišným spôsobom vzťahujú na spoločenský kontext. Polanyi priamo hovorí o podobnosti či spätosti s étosom spoločnosti, za ktorej najlepšiu formu usporiadania považuje liberálnu demokraciu. Merton iba naznačuje možný súvis, pričom ponecháva otvorenú i možnosť vedy prosperujúcej v inom politickom zriadení, než je demokracia, hoci evidentne stojí na strane demokracie ako najprajnejšieho usporiadania pre vedu. Mertona zaujíma i dopad vedy na spoločnosť, zatiaľ čo Polanyi verí, že veda je nakoniec pre spoločnosť dobrom, pretože poznanie je samo o sebe hodnotné. A hoci spoločnosť hodnotí hlavne jeho praktický význam, uvedomuje si aj túto hodnotu, ktorá je pre Polanyiho primárnou.

Základom autonómie podľa Polanyiho aj podľa Mertona je existencia určitej organizácie vedy, ktorá je závislá od morálneho záväzku vedca, ktorý však smeruje „dovnútra“ vedy, k vedeckej komunite, ku kolegom. Obaja autori tak implicitne rozlišujú medzi „vnútornou“ a „vonkajšou“ oblasťou vedy. Vnútorňa sa týka pravdy a „vonkajšia“ vplyvov na vedu (Polanyi i Merton) a dôsledkov vedy pre spoločnosť (Merton). Ak „externé“ zásahy do vedy prekročia tenkú hranicu autonómie, zasahujú vedu len negatívne, myslí si Po-

lanyi. Pozitívny vplyv externého prostredia je presne daný jedinou úlohou – poskytovať vede prostriedky. Keďže pre Polanyiho je čistá veda vedou, ktorá nemá iné ciele ako poznanie, zaraďuje externé vplyvy k aplikovanej vede alebo ich považuje za obmedzenie autonómie čistej vedy. Mertonov popis je komplexnejší a priznáva externým vplyvom aj pozitívnu úlohu. Zároveň ho zaujíma i vplyv vedy na spoločnosť, ktorý považuje za jeden z faktorov posilňujúcich snahu o obmedzenie autonómie vedy. Nepriateľstvo voči vede, ktoré sa môže prejaviť v snahe o jej obmedzenie, môže podľa Mertona vzniknúť a vyrásť na minimálne dvoch súboroch podmienok – jedny vedú k logicky konzistentnému, hoci nie nutne empiricky podloženému záveru o nekompatibilite hodnôt vedy s nejakým iným „typom“ hodnôt; druhé vedú k iracionálnemu odmietnutiu vedy bez uvažovania, iba na základe odporu k hodnotám vedy. Oba však závisia od nejakého súboru hodnôt, ktoré sú s hodnotami vedy v konflikte. Pri útokoch na vedu teda ide o hodnotový konflikt (Merton 1973, 254 – 255). Odpor voči vede je založený na tom, že pre vedca neexistuje priepasť medzi sakrálnym a profánnym, pretože imperatív organizovaného skepticizmu velí skúmať všetko. Vedecké skúmanie základov náboženských, spoločenských či ekonomických hodnôt je tak medzi ich „držiteľmi“ vnímané ako prekračovanie dôležitých hraníc. To, že ich skúmame, ešte nemusí znamenať, že spochybňujeme ich miesto a opodstatnenosť v spoločnosti. Táto chyba, teda zamieňanie skúmania hodnôt s odporom voči určitým hodnotám, je potom silným zdrojom odporu voči vede (Merton 1973, 264). Platí to i v opačnom smere. Každá sociálna inštitúcia, teda i veda, má podľa Mertona vo svojich základoch niečo sakrálné (Merton 1973, 265). Preto aj vedci reagujú popudene, keď niekto útočí na čistú vedu, ktorá je zjavne hodnotovým sakrálnom vedy. Sociálne inštitúcie reagujú na tlak na svoje hodnotové jadro jeho „reafirmáciou“ a ani veda nie je výnimkou.



## ZÁVER

V súčasnom diskurze o sociálnej ukotvenosti vedy či v pridruženom diskurze o „reforme“ filozofie vedy, ktorá by sociálny rozmer vedy (na úrovni sociality samotnej praxe vedy a poznávania aj na úrovni sociálnych dôsledkov vedy a poznania) mala začať skúmať rovnako intenzívne, ako skúmala a skúma epistemické a metodologické otázky, sa podľa môjho názoru problém autonómie vedy pretransformoval na otázku o zodpovednosti vedca a vedy.

Skúmanie zodpovednosti by sme mohli načrtnúť ako odpoveď na otázky: Čo vedec určite musí? Čo vedec určite môže? Čo vedec určite nesmie? Každú z nich možno „rozložiť“ na niekoľko ďalších smerov skúmania, no v základnom vymedzení smeruje prvá otázka k tomu, čo tvorí základnú charakteristiku „internej“ autonómie (čo sa vzťahuje k Mertonovej „technickej“ či metodologickej vrstve vedy a zároveň k Polanyiho popisu autonómie pri výbere problému), druhá smeruje k základnému pozitívnemu vyznačeniu „externého“ ohraničenia autonómie (ohraničenie metód i otázok od komunity vedcov smerom k spoločnosti a k jej hodnotám) a tretia k negatívnemu ohraničeniu autonómie (pri ktorom hranice už definuje spoločnosť, nie iba komunita vedcov). Vo všetkých troch oblastiach ide v dôsledku „rámcovania“ otázky prostredníctvom pojmu zodpovednosti o popretie tradičnej predstavy autonómie. Takáto formulácia na rozdiel od tradičnej formulácie Polanyim a sčasti Mertonom rozširuje vplyv spoločenského kontextu, ktorý má určovať vhodnosť (správnosť) či nevhodnosť (nesprávnosť) vedy. Adaptovanie etických kódexov vedy je signálom, že obavy spoločnosti prenikli aj do priestoru čistej vedy. Radikálnou formou tohto prieniku sú koncepcie, v ktorých veda už nemá byť iba vedou, ale sociálne zodpovednou vedou (Kourany 2010). Mieru zodpovednosti tak nedefinuje už iba vedec a jeho zodpovednosť k disciplíne, jej metódam, otázkam a problémom, tradícii a epistemickým štandardom, ale spoločnosť, ktorá vyžaduje od vedca prijatie nových kritérií posudzovania jeho činností. Takýto prístup rozbíja tradičnú autonómiu viazanú na roz-

líšenie na čistú či základnú vedu a aplikovanú vedu. Zvyčajne sa argumentuje zmenou organizačnej štruktúry vedy (čím sa myslí hlavne zmena spôsobu jej financovania) a odkazuje sa na historické príklady jej zneužitia. Tradičné vymedzenie autonómie je tak narušené, pretože autonómia je obmedzená externým vplyvom. I napriek odmietnutiu Polanyiho aristokratickej „Republiky vedy“<sup>8</sup> či Mertonovho étosu ako naivných, idealistických a zastaraných koncepcií, sa vraciame k rovnakým problémom.<sup>9</sup>

Merton píše o tom, ako je v prípade útokov na vedu v jeho dobe étos označovaný za prekážku v rozvoji vedy. V prípade konfliktu so štátom (alebo ideológiou) sú étos a jeho hodnoty prisúdené nejakej skupine ideí či názorov, ktoré považuje vládnuca sila za nepriateľské. Z toho pramení i označenie étosu za buržoázny, kozmopolitný či liberálny v prípade nacizmu (Merton 1973, 259 alebo 271 – poznámka č. 6 a 7). Možno túto úvahu, či presnejšie príklad aplikovať na dnešnú situáciu? Presadzovanie aplikovateľnosti vedy nielen v mene trhu je opäť zdôrazňovaním jednej črty vedy. Veda, ktorá má iné hodnoty (v tomto prípade, ktorá sa drží „tradičného“ étosu), už nie je tou správnou vedou. Jej opis na tradičnom základe je i v teoretickej rovine považovaný za anachronický, spiatočnický a prekonný. V dobe technologického transferu, neoliberalnej komodifikácie a komercionalizácie je klasický étos a klasické rozlíšenie na čistú a aplikovanú vedu považované za zotrúvanie v omyle a pri chybnéj interpretácii vedy a tým za protivníka v boji o „správnu podobu“ vedy. Tou správnou podobou je prekonanie étosu a tým i morálnej normatívnej autonómie vedca. Ideálom je veda, pre ktorú majú platiť rovnaké pravidlá, ako platia v spoločnosti, ktorá vede poskytuje prostriedky na fungovanie. Čo však v prípade, ak tradičné usporiadanie vedeckej komunity okolo hodnôt a noriem vedy vyžaduje a aj napĺňa „vyššiu úroveň“ morálky, než vyžaduje spoločnosť všeobec-

---

<sup>8</sup> Polanyi 1962

<sup>9</sup> Napríklad k problému plánovania vedy, ktorý je ukrytý v probléme otvorenosti vedy voči požiadavkám spoločnosti.

ne a jeho opustením a narušením sa autonómia vedy a v dlhodobom horizonte veda sama (a následne spoločnosť) poškodí? Neznamená to, že vedci sú „morálnejší“ ako zvyšok spoločnosti, ale iba to, že inštitucionálne hodnoty a normy vedy v kombinácii s tradíciou a úlohou autority by mohli/môžu predstavovať naplnenie morálnych nárokov vo vyššej miere, než je tomu v iných sférach spoločnosti.

Merton si z „externých“ vplyvov v súvislosti s dobovým kontextom viac všimol úlohu štátu či jeho ideológie ako úlohu trhu. Dnes silnejú tendencie dávať sa na vplyv trhu kritickejšie. Komericializácia, komodifikácia či privatizácia vedy by však nemali odvíeť pozornosť od vplyvov štátu. Tieto tendencie totiž vychádzajú z predpokladu, že súčasný štát je ideálnym stelesnením demokracie.

Polanyiho dôraz na oddelenie čistej a aplikovanej vedy je založený na rozlíšení ich cieľov. V súčasnom diskurze sa snaha o plánovanie vedy verbalizuje vo vyjadreniach sentimentov ako „veda v službe ľuďom“ či „veda pre spoločnosť“, ktoré vede určujú cieľ, ktorý v tradičnom rozlíšení na čistú a aplikovanú čistej vede neprináleží. Aj takéto plánovanie vedy (i pri rekonceptualizácii čistej a aplikovanej na technovedu) naráža na rovnaké limity, o akých písal Polanyi.

Polanyi aj Merton sú predstaviteľmi tradičného pohľadu na vedu. Ich ideál je tradičným ideálom. Otázkou je, či máme niečo lepšie ako tradičný ideál.

## LITERATÚRA

- FEHÉR, M. (2010): Polanyi on the Moral Dimensions of Science In: Tihamér Margitay (ed.): *Knowing and Beying: Perspectives on the Philosophy of Michael Polanyi*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 114 – 125.
- HÁRTL, P. (2012): Michael Polanyi on Freedom of Science. *Synthesis Philosophica*, 54 (2), 307 – 321.
- MERTON, R. K. (1973): *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago: The University of Chicago Press.

- POLANYI, M. (1940): *The Contempt of Freedom. The Russian Experiment and After*. London: Watts and Co.
- POLANYI, M. (1946): *Science, Faith and Society*. London: Oxford University Press.
- POLANYI, M. (1951): *Logic of Liberty*. London: Rotledge and Kegan Paul Ltd.
- POLANYI, M. (1962): *Republic of Science. Its Political and Economic Theory*. *Minerva*, 1 (1), 54 – 73.
- POLANYI, M. (2009): *The Tacit Dimension*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- SAMPSON, R. J. (2010): Eliding the Theory/Research and Basic/Applied Divides: Implications of Merton's Middle Range. In: Calhoun, C. (ed.): *Robert K. Merton. Sociology of Science and Sociology as Science*. New York: Columbia University Press, 63 – 78.

Mgr. Boris Slovinský  
Katedra filozofie a dejín filozofie  
Filozofická fakulta  
Univerzita Komenského v Bratislave  
Gondova 2  
814 99 Bratislava  
Slovenská republika  
boris.slovinsky@uniba.sk

# ÉTOS VEDY A PROBLÉMY ETIKY VEDY

*Mariana Szapuová*

## **Abstract**

The paper is devoted to the concept of the normative order of science elaborated by Robert K. Merton. The Mertonian conception of scientific ethos considered to be his most important contribution to the sociology of science will be presented. Although this concept was later criticized by many authors and from various perspectives, it has been still influential until today. As argued in this paper, a set of standards that Merton considered to be the core of scientific ethos are present in the current understanding of science and its ethics, at least in that sense that they form a background on which the basic principles of ethics of science are based as are present in codes of ethics of scientific and academic institutions. Some problems that currently arise in connection with the application of Mertonian norms will be outlined too.

## **ÚVOD**

Koncept étosu vedy je nerozlučne zviazaný s tvorbou zakladateľa modernej sociológie vedy Roberta K. Mertona, ktorý už vo svojom „zakladateľskom diele“ *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England* (1938) upriamil pozornosť na formy

sociálnej organizácie vedeckého poznania. Poukázal na to, že v procese formovania sa modernej vedy zohrávalo okrem hospodárskych a technologických faktorov (potreba námorníctva a navigácie, odvodňovanie baní, čo najpresnejšie meranie času) kľúčovú úlohu aj hodnotové nastavenie spoločnosti v západnej Európe. Podľa jeho názoru to bol protestantizmus a s ním spojený systém etických a spoločenských hodnôt, čo zohrávalo významnú rolu pri upevňovaní sa a rozširovaní vedeckého náhľadu na svet; protestantská etika podľa neho tvorila priaznivú živnú pôdu na etablovanie sa vedeckého spôsobu myslenia. Práve vďaka Mertonovi sa téma vedy stala pre sociológiu obzvlášť zaujímavou (Petrušek 2012).<sup>1</sup>

V prvej časti štúdie stručne načrtnem chápanie vedy, ktoré vo svojej štruktúralno-funkcionalistickej sociológii rozpracoval Robert K. Merton, následne predstavím jeho koncepciu hodnotovo-normatívneho poriadku vedy, t. j. vedeckého étosu. Mertonova formulácia základných sociálnych noriem, ktoré sa vo vede uplatňujú a tvoria étos vedy, sa považuje za jeho najvýznamnejší príspevok k sociológii vedy, a napriek tomu, že neskôr bola mnohými autormi kritizovaná, v podstate dodnes nestratila svoj vplyv (Petrušek 2012, 297). Svedčí o tom podľa môjho názoru aj skutočnosť, že – ako sa v ďalšej časti štúdie pokúsím ukázať – sústava noriem, ktoré Merton považoval za jadro vedeckého étosu, nie sú vzdialené ani súčasnému chápaniu etiky vedy, prinajmenšom v tom zmysle, že tvoria isté pozadie, z ktorého vychádzajú (aspoň čiastočne) základné princípy etiky vedy, ako sú identifikovateľné v etických kódexoch vedeckých a akademických inštitúcií (Radder 2010, 232; Slovinský 2017). V závere príspevku naznačím niektoré problémy, ktoré sa v súčasnosti objavujú v súvislosti s uplatňovaním mertonovských noriem.

---

<sup>1</sup> Téma vedy sa v sociológii, samozrejme, neobjavila až v 40. rokoch minulého storočia, ako zdôrazňuje Petrušek v súvislosti so zakladateľskou rolou Augusta Comta, problém vedy bol prítomný v samotných počiatkoch sociologického myslenia (Petrušek 2012, 291).

## VEDA AKO SOCIÁLNA INŠTITÚCIA

Základné myšlienky svojej sociológie vedy vrátane konceptu vedeckého étosu sformuloval Merton v 30. a 40. rokoch 20. storočia, najmä v stati *Normatívna štruktúra vedy* (1942),<sup>2</sup> teda v dobe, ako sám autor uvádza, kedy množiace sa útoky na integritu vedy viedli vedcov k rozpoznaní ich závislosti na určitých typoch sociálnej štruktúry. „Inštitúcia čeliaca útoku musí znovu preskúmať svoje základy, znovu stanoviť svoje ciele, nájsť svoje zdôvodnenie“ (Merton 1973, 267). Mertova pozornosť, ktorou sa obrátil k problematike vedy z hľadiska svojej funkcionalistickej teórie, bola motivovaná nepochybne aj jeho reflexiou potreby reagovať na dobové pokusy podriaďovať vedecké skúmanie politickej ideológii, či už národného socializmu v Nemecku, alebo komunistickej moci v Sovietskom zväze (Briggle, Micham 2012, 79). Pri rozpracovaní svojej koncepcie normatívneho a hodnotového poriadku vedy vychádza z názoru, podľa ktorého je cieľom vedy rozširovanie poznania, t. j. „empiricky potvrdených a logicky konzistentných tvrdení o pravidelnostiach (ktoré sú v podstate predikcie)“ (Merton 1973, 270) a kladie si otázku týkajúcu sa podmienok či nástrojov, ktoré vedú k naplneniu tohto cieľa. Práve túto otázku tematizuje ako otázku týkajúcu sa štruktúry vedy, jej hodnotového a normatívneho poriadku. Táto štruktúra pozostáva čiastočne z technických, t. j. metodologických noriem, ako je empirická evidencia a logická konzistentnosť a čiastočne zo sociálnych či kultúrnych noriem. A práve na ne zameriava svoju pozornosť. Mertonovým hlavným cieľom je zmapovanie sociálnej a „mravnej“ štruktúry vedy, ktorá podľa jeho názoru napomáha

---

<sup>2</sup> Táto stať bola pôvodne publikovaná pod názvom *Science and Technology in a Democratic Order* v *Journal of Legal and Political Sociology* 1 (1942, 115 – 126); neskôr v r. 1949 vyšla pod názvom *Science and Democratic Social Structure* v knihe Merton 1968 (pozri Merton 1973, 267). Citáty z tejto práce uvádzam podľa neskoršieho reprintu Merton (1973).

plneniu cieľa spočívajúceho v rozširovaní poznania. Odkrýva tak systém noriem, ktorý podľa neho stojí v pozadí vedeckej činnosti, správania a konania vedcov; ten systém, ktorý sa sformoval v rámci vedy ako sociálnej inštitúcie a zároveň na ňu spätne pôsobí. Treba poznamenať, že sociálna inštitúcia sa tu nechápe v zmysle nejakej organizácie, ale – v súlade s chápaním zaužívaným v sociológii aj antropológii – treba ňou rozumieť množinu všeobecne zaužívaných činností či konaní a ich vzorov. Sociálne inštitúcie ako inštitucionálne konanie sa považujú za dôležitý prvok každej kultúry. Prostredníctvom tohto konania sa uspokojujú ľudské potreby, pričom vzorce konania sa odovzdávajú medzi generáciami pomocou socializácie. Funkcionalistický pohľad, ktorý je v rámci sociológie sociálnych inštitúcií dominujúci a bol vlastný aj Mertonovi, navyše zdôrazňuje, že v prípade sociálnych inštitúcií ide o také vzory konania, ktoré sú funkčné (Sopóci 2015, 12 – 13).<sup>3</sup>

Svoje úvahy a analýzy umiestňuje Merton aj do kontextu všeobecnejšieho, mohli by sme povedať filozofického tematizovania problematiky vedy, keď upozorňuje, že slovo „veda“ je príliš vágne či viacznačné. Vo všeobecnosti denotuje (1) množinu špecifických metód, prostredníctvom ktorých sa poznanie potvrdzuje; (2) sumu akumulovaného poznania, ktoré bolo dosiahnuté využitím týchto metód; (3) súbor kultúrnych hodnôt a zvykov či mravov chápaných ako ustálené vzorce správania a konania (mores), ktoré riadia vedeckú činnosť; alebo (4) akúkoľvek kombináciu uvedeného (Merton 1973, 268). Chápanie vedy a identifikovanie jej podstatnej charakteristiky prostredníctvom vedeckých metód bolo typické pre filozofov novopozitivistickej orientácie, nebolo však cudzie ani K. R. Popperovi. Význam uvedených aspektov pre komplexné uchopenie

---

<sup>3</sup> Stojí za povšimnutie, že inštitúcie chápe ako neoddeliteľné od konania aj J. R. Searle. Definuje ich ako systémy konštitutívnych noriem, ktorých existencia je neoddeliteľná od aktivít, ktoré sú nimi konštituované (na rozdiel od regulatívnych noriem, ktoré riadia aktivity, ktorých existencia nie je závislá od týchto noriem). Pozri Searle (1964).



nie problematiky vedy Merton nijako neznižuje, sám však svoju pozornosť zameriava na kultúrnu štruktúru vedy, teda na „jeden obmedzený aspekt vedy ako inštitúcie: „nezameriam sa teda na metódy vedy, ale na zvyky, ktorými sú podmieňované“ (Merton 1973, 268). Jeho sociologický prístup znamená upriamenie pozornosti na prax vedy, ktorá má charakter inštitucionalizovanej kolektívnej činnosti a vytvára špecifickú subkultúru s vlastnými normami konania; povedané wittgensteinovským termínom, je to istá forma života (Benda 2015, 436). Práve tento súbor „kultúrnych hodnôt a zvykov“ tvoriaci hodnotový a normatívny systém, ktorý riadi vedeckú činnosť, nazýva étosom vedy. Étos vedy definuje ako „emocionálne podfarbený komplex hodnôt a noriem, ktorý sa považuje za záväzný pre vedca“ (Merton 1973, 268).<sup>4</sup> Normy sa vyjadrujú vo forme predpisov, preferencií, dovolení a zákazov a sú legitimizované ako inštitucionálne hodnoty. Vedci si ich osvojujú, internalizujú v procese svojej vedeckej prípravy a socializácie, v procese „stávania sa“ vedcom. Prenášajú sa z generácie na generáciu a odovzdávajú sa prostredníctvom príkladov; tí, ktorí ich dodržiavajú, sú odmeňovaní v podobe uznania a prestíže. Tí, ktorí ich prekračujú, sú sankcionovaní tým, že sa stávajú predmetom (morálneho) odsúdenia. Hoci normy, ktoré tvoria étos vedy, nie sú kodifikované, možno na ne usudzovať, ako upozorňuje Merton, z konsenzu, ktorý panuje medzi vedcami o ich vlastnej činnosti a jej cieľov, z ich rôznych písomností, ako aj zo známych prípadov morálneho odsúdenia ich porušenia (tamže, 269). Ako na to neskôr poukázali aj viacerí Mertonovi kritici, v stati o normatívnej štruktúre vedy používa termíny normy a hodnoty ne-

---

<sup>4</sup> Mierne rozšírenú podobu tejto definície uvádza v stati *Science and the Social Order*, kde étos vedy charakterizuje ako emocionálne nasýtený komplex pravidiel, predpisov, zvykov, presvedčení, hodnôt a predpokladov, ktorý vedci vyznávajú. Niektoré elementy z toho komplexu môžu byť metodologicky želateľné, avšak dodržiavanie pravidiel nie je diktované len metodologickými dôvodmi. Tento étos, ako aj sociálne kódy vo všeobecnosti, sa udržiava zmýšľaním a citmi tých, na ktorých sa vzťahuje (Merton 1973, 258).

rozlíšene a s istou mierou ambiguity, navyše niekedy píše o zvykoch a inštitucionálnych imperatívoch. Debata medzi jeho prívržencami a kritikmi sa okrem iného týkala otázky, či elementy étosu treba chápať ako normy alebo ako hodnoty, resp. rozlíšenia medzi nimi. N. W. Storer, ktorý bol silne ovplyvnený Mertonovou sociológiou vedy, navrhuje takú interpretáciu, podľa ktorej sú hodnoty akési „koncové stavy“, želateľné ciele, ideálne referenčné body, kým normy sú skôr štandardy správania a konania. V tomto zmysle mertonovské „normy“ sú skôr hodnotami, presnejšie, tie štyri imperatívy sú bližšie k hodnotám než k normám (pozri Blourliaguet 2016, 115, 123). Zjednodušene, hodnoty znamenajú ciele a normy predstavujú prostriedky a nástroje na dosahovanie týchto cieľov (Sztompka 1986, 51). Vedci tieto hodnoty a normy občas porušujú, to však len svedčí o tom, že sú uznávané ako ideálny prípad.

## ÉTOS VEDY A JEJ NORMY

Ako som už spomínala, étosom vedy Merton nazýva súbor noriem a hodnôt, ktorými sa vedci vo svojom výskume riadia a ktorých dosiahnutie považujú za želateľný cieľ. Hoci v predmetnej stati podáva skôr predbežný náčrt, akýsi „obmedzený úvod“ do problému (Merton 1973, 269) než komplexnú analýzu inštitucionálnej štruktúry vedy, práve *Normatívna štruktúra vedy* sa stala základnou a možno povedať aj najvplyvnejšou prácou v sociológii vedy,<sup>5</sup> preto sa budem v tejto časti štúdie opierať najmä o tento text. Étos vedy tvoria podľa Mertona štyri základné normy: univerzalizmus, komunalizmus, neutralita a organizovaný skepticizmus (známe pod akronymom CUDOS), ktoré spolu zabezpečujú autonómiu vedy, jej nezávislosť od vonkajších politických či ekonomických vplyvov, zároveň tvoria dištinkatívne znaky vedy, ktoré ju robia svojbytnou

---

<sup>5</sup> Pozri úvodnú poznámku N. W. Storera k časti 3 *Normative structure of science* v knihe Merton (1973).

a odlišujú ju od iných sociálnych inštitúcií. V tomto zmysle boli zamýšľané aj ako demarkačné kritériá vedy<sup>6</sup>.

Prv než sa pri uvedených normách pristavím, chcem zdôrazniť, že Merton tieto inštitucionálne imperatívy (mravy) odvodzuje z cieľa a metód vedy, pričom cieľ definuje, ako som už skôr uviedla, ako rozširovanie overeného (certified) poznania a samotné poznanie sa definuje metódami jeho dosahovania – empirickým potvrdením tvrdení a ich logickou konzistentnosťou (Merton 1973, 270). „Podobne ako iné sociálne inštitúcie aj veda má svoj vlastný korpus spoločných ideí, hodnôt a štandardov, ktoré riadia správanie tých, ktorí sú s tou inštitúciou zviazaní. Tie štandardy definujú technicky a morálne prípustné vzorce správania a indikujú, čo je predpísané, preferované, dovolené a zakázané“ (Merton 1976, 32 – 33; cit. podľa Bourliaguet 2016, 119).

Norma univerzalizmu hovorí, že pravdivostné nároky vedeckých tvrdení majú byť nezávislé od individuálneho vedca alebo skupiny vedcov, pravdivosť vedeckých tvrdení sa posudzuje len na základe neosobných kritérií, akými sú empirická adekvátnosť a súlad s už potvrdeným poznaním. Ďalej predpisuje, aby prijatie alebo odmietnutie vedeckých tvrdení nebolo závislé od osobných alebo sociálnych charakteristík (ako je rasa, etnicita, náboženské presvedčenie, trieda) tých, ktorí tieto tvrdenia vytvárajú. Merton jednoznačne spája univerzalizmus s objektivitou vedy, ktorú považuje za centrálnu hodnotu vedeckého étosu (Merton 1968, 586). Objektivita má zabrániť tomu, aby sa pri posudzovaní tvrdení uplatnili partikulárne kritériá validity. Charakterizuje ju predovšetkým v protipostavení k etnocentrizmu či „nacionalizmu“, citujúc slávny výrok Pasteura: „Vedec má svoju vlasť, veda ju nemá“ (Merton 1973, 272). Norma univerzalizmu sa manifestuje aj v požiadavke, aby veda bola otvorená voči všetkým, ktorí majú záujem a príslušné kognitívne schopnosti, aby možnosť vedeckej dráhy či kariéry nebola pre nikoho obmedzova-

<sup>6</sup> O chápaní mertonovských noriem ako demarkačných kritérií, ako aj o kritike takéhoto chápania pozri bližšie Benda (2015).

ná pre nejaké nekognitívne charakteristiky. Obmedziť vedecké kariéry na inom základe ako na nedostatku schopností by znamenalo obmedziť rozvoj poznania; slobodný prístup k vedeckej činnosti je imperatívom účelným a zároveň aj imperatívom morálnym (tamže, 172), zabezpečujúcim rovnosť šancí. Samozrejme, môže sa stať, že táto norma vedeckej práce nie je v súlade so spoločenskými normami, ako napríklad v prípade tzv. árijskej vedy, sú tiež známe viaceré prípady, kedy ľudia boli z vedy vylúčení na základe ich rasy (alebo pohlavia, aj keď Merton o tom nehovorí); inými slovami možno povedať, že univerzalizmus znamená požiadavku nediskriminácie na základe sociálnych kategórií.

Komunalizmus<sup>7</sup> (communism) ako ďalší z integrálnych princípov sa týka „vlastníctva“ výsledkov výskumu, vedeckých poznatkov a stanovuje, že tieto výsledky tvoria „spoločné vlastníctvo“ vedeckej komunity a v konečnom dôsledku celej spoločnosti či celého ľudstva. Toto spoločné vlastníctvo súvisí aj s tým, že dosiahnuté poznanie je výsledkom spoločnej práce. Nároky vedcov na „intelektuálne vlastníctvo“ sa obmedzujú na uznanie, ktoré je, alebo má byť priamo úmerné tomu, do akej miery daný vedec prispel k obohateniu a rozšíreniu spoločného poznania. Vlastnícke právo sa vo vede v podstate neuplatňuje (preto sa napríklad autorské právo týka formy, nie však obsahu alebo pravdivosti komunikovaného výsledku – obsahom vedeckých tvrdení sú fakty a ako také nespadajú pod autorskú ochranu (Biagoli 1999)). Tvorcovia nových ideí a vedeckých objavov nie sú ich vlastníckmi, odmena im prislúcha len vo forme uznania. Tradičné pomenovania výdobytkov vedy a výskumu podľa ich autorov, objaviteľov či vynálezcov (eponymy, ako napr. Boylov zákon, Koperníkov systém, Planckova konštanta, Rorschachov test) sú v istom zmysle zavádzajúce, veď „ich zákony a systémy“ vedcom neposkytujú žiadne práva či privilégia v súvislosti s využívaním po-

---

<sup>7</sup> Komunalizmus ako jednu z charakteristík čít tvorby vedeckého poznania zdôrazňujú aj viaceré feministické autorky (pozri napr. Longino 1990) a výskumníčky v oblasti vedných a technologických štúdií (pozri napr. Knorr Cetina 1999).

znania. S tým súvisí význam prvenstva a uznania, na ktorom je založená prestíž a reputácia.<sup>8</sup> Norma komunalizmu vyžaduje, aby aktéri vedy svoje výsledky zverejnili predovšetkým pre ostatných členov vedeckej komunity. „Inštitucionálna koncepcia vedy ako časti verejnej sféry je prepojená s imperatívom komunikácie zistení. Utajenie je antitezou tejto normy; plná a otvorená komunikácia jej zákonom,“ uvádza Merton (Merton 1973, 274). Komunálny charakter vedy sa ďalej prejavuje v tom, že nový vedecký objav je vždy previazaný s výsledkami predchádzajúcich generácií, každý vedec nadväzuje na výsledky svojich predchodcov, ako to výstižne formuloval I. Newton v Mertonom citovanej známej poznámke: „Ak som videl ďalej, bolo to preto, že som stál na pleciah obrov“ (tamže, 275).

Tretia norma – nezaujatosť (disinterestedness) sa vzťahuje predovšetkým na vedu ako vykonávanie povolania, resp. na vedcov; je to forma inštitucionálnej kontroly, ktorá usmerňuje ich motiváciu. Mnohí sa domnievajú, že vedec, keďže pracuje pre dobro celého ľudstva, má sklon k altruizmu a v tomto zmysle je akoby morálne nadradený ostatným. Merton však upozorňuje, že takéto chápanie nie je ničím podložené; vedci nedisponujú vyšším stupňom morálnosti ako laici. Ak svojím konaním, teda výskumom sledujú prospech celého ľudstva, nesúvisí to s ich morálkou, ale s istými špecifickými črtami vedeckej činnosti; konkrétne s tým, že výsledky svojich výskumov podriaďujú kontrole zo strany ostatných aktérov. „Ide skôr o typický vzorec inštitucionálnej kontroly širokej škály motívov, čo charakterizuje správanie vedcov. Keďže inštitúcia ukladá nezaujatú činnosť, je v záujme vedcov prispôbiť sa tejto požiadavke pod hrozbou sankcií a do tej miery, v akej bola norma internalizovaná,

---

<sup>8</sup> Merton rozvinul úvahy o špecifickom systéme ocenenia platnom vo vede vo viacerých statiach, najznámejšia je *The Matthew Effect in Science* (Merton 1973, 439 – 497), v ktorej sformuloval svoju slávnu poučku o Matúšovom efekte: *Bohatí budú bohatší a chudobní ešte chudobnejší* (podľa výroku sv. Matúša evanjelistu, ktorý povedal: „Lebo kto má, tomu sa pridá a bude mať nadbytok. Kto však nemá, tomu vezmú aj to, čo má.“).

aj pod hrozbou psychologického konfliktu (Merton 1973, 276).<sup>9</sup> Verejný charakter vedy a testovateľnosť výsledkov tvoria ten základ, o ktorý sa opiera norma nezaujatosti aj morálna integrita vedcov.

Štvrtá norma – organizovaný skepticizmus sa prejavuje v imperatívne podriadenia každého vedeckého výsledku či tvrdenia kritickému preskúmaniu zo strany ďalších vedcov, účelom čoho je vylúčiť možnosť nekritického prijatia. Podľa Mertona je táto norma zároveň metodologická aj inštitucionálna a je úzko previazaná s predchádzajúcimi tromi. Organizovaný skepticizmus, mohli by sme ho nazvať aj inštitucionalizovanou pochybnosťou, sa sprítomňuje v dvoch rovinách – jednak ide o to, že nutnosť dokazovania je obsiahnutá v samotných metódach a postupoch, ktoré vedci vo svojich výskumoch uplatňujú, kým na strane druhej nárok na pravdivosť každého tvrdenia podlieha kontrole zo strany iných vedcov (napr. existujú inštitucionálne pravidlá určujúce formy publikovania výsledkov). Vedec nerešpektuje rozlíšenie medzi sakrálnym a profánnym, medzi tým, čo si vyžaduje nekritický rešpekt a tým, čo môže byť objektívne analyzované (tamže, 277 – 278), pre neho nič nie je „sväté“, nič nestojí mimo kontroly. Ak uznáme, že organizovaný skepticizmus je dôležitou normou vedeckej práce, ľahko uznáme aj dôležitosť praktík, prostredníctvom ktorých sa realizuje, ako je napr. kolegiálna oponentúra či odborné recenzovanie (peer-review), ktoré sú štandardnou súčasťou vedeckej práce. Práve odborné recenzovanie je tým mechanizmom, ktorý má zabezpečiť, aby boli publikované iba overené či podložené výsledky.

Treba zdôrazniť, že étos vedy, teda uvedené normy nemožno chápať ako niečo, čo sa týka morálnych čŕt vedcov (bolo by chybou myslieť si, že samotní vedci sú nezaujatí, otvorení, skeptickí),

---

<sup>9</sup> Ako sa domnievam, tento názor nie je v rozpore s názorom, podľa ktorého „morálna integrita ľudí pôsobiacich v akademickom prostredí predpokladá určitý morálny habitus, ktorý by mal korešpondovať s intelektuálnymi kvalitami“ (Bohunická 2014, 67). Ide skôr o to, že táto morálna integrita je prepojená s inštitucionálnym hodnotovo-normatívnym prostredím.

ale ako pravidlá či normy organizujúce vedeckú činnosť, ktoré sú takpovediac zakódované v inštitucionálnych podmienkach. V istom zmysle vyjadrujú ideálny stav, a ako na to opakovaním poukazuje Merton, môže sa stať (a v dejinách vedy sa tak aj neraz stalo), že tieto normy sa dostanú do konfliktu s osobnostnými „normami“ či záujmami konkrétneho vedca; ukazuje napr. ako sa porušovali v nacistickom Nemecku či v komunistickom Sovietskom zväze. Tvrdí však, že ich dodržiavanie vedie k úspešnej vede, ktorá naplňa svoje ciele, t. j. rozširuje potvrdené poznanie o prírodnom (či sociálnom) svete. Inými slovami, veda ako inštitúcia dobre funguje vtedy, keď sa vedecká práca riadi normami vedeckého étosu. Od tohto étosu sa odvíja aj systému oceňovania vo vede – tento systém odmeňuje tých, ktorí konajú podľa uvedených noriem a trestá tých, ktorí ich porušujú. Treba ešte podčiarknuť, že podľa Mertonovho názoru normy CUDOS spolu zabezpečujú autonómiu vedy. Iste, každá z týchto noriem sa môže dostať do konfliktu s normami iných spoločenských inštitúcií (napr. trhu alebo náboženstva), vždy sa to však deje na úkor vedy.

Ako som už upozornila, CUDOS napomáhajú tvorbe empiricky potvrdeného a logicky konzistentnému súboru poznatkov, mohli by sme povedať, že sú funkčné. Môžeme si povšimnúť, že hoci Merton vedu nechápe z hľadiska jej „produktu“, ale ju tematizuje ako špecifický spôsob činnosti, koniec koncov predsa len vychádza z predstavy produktu, veď úlohou noriem je zabezpečiť práve produkty vedy. Jeho koncepcia je založená na racionalite étosu: vedci konajú tak, ako je to pre rozvoj vedy užitočné. Môže sa objaviť otázka, či a v akom význame majú tieto normy morálny charakter. Merton v tejto otázke nie je celkom jednoznačný, nazdáva sa však, že vedci ich dobrovoľne prijímajú a považujú za „dobré“ nielen v inštrumentárnom či technickom zmysle, ale najmä v etickom.

Mertonova koncepcia étosu vedy sa dodnes považuje za jeden z najvplyvnejších a najdiskutovanejších teoretických koncepcií v rámci sociológie vedy. Tieto diskusie, neraz kritické, boli obzvlášť ostré v 70. a 80. rokoch minulého storočia, viedli sa po viacerých lí-

niách a týkali sa viacerých prvkov Mertonovej sociológie vedy. Ako upozorňuje Pantofsky, boli rámcované aj všeobecnejšími diskusiami a spormi medzi prívržencami inštitucionálnej sociológie vedy a prívržencami interpretativizmu či konštruktivistickej sociológie vedeckého poznania (Pantofsky 2010, 149). Kritici vytýkali Mertonovej koncepcii<sup>10</sup> okrem iného to, že je vraj príliš abstraktná, nie je dostatočne empiricky ukotvená a je skôr ideológiou vedy, nie je vyčerpávajúca, je zastaraná – nemožno poprieť, že od času, kedy bol tento model vytvorený, veda prešla mnohými a dramatickými zmenami, jej prax sa značne vzdialila od Mertonovej „ideálno-typickej“ predstavy (pozri Pantofsky 2010, 157). Viacerí kritici Mertonovi vytýkali aj to, že jeho „normy“ nielenže neplatia v súčasnosti, ale neplatili ani v čase vzniku jeho koncepcie, že aj samotná vtedajšia prax vedy svedčila proti nim – najmä diskriminácia žien a iných minorít vo sfére vedy je evidenciou proti norme univerzalizmu (pozri Bourliaguet 2016, 117). Na druhej strane, ako to tvrdia aj niektorí jeho obhajcovia, rastúci zápas proti diskriminácii a súčasný trend presadzovania rodovej rovnosti možno vnímať ako preukázanie toho, že prehrešok voči univerzalizmu sa chápe ako anomália, ktorú treba napraviť. Avšak bez ohľadu na často oprávnenú kritiku možno povedať, že normy, ktoré Merton považoval za jadro vedeckého étosu, sú „živé“ aj v súčasnosti, a to v tom zmysle, že tvoria základ či pozadie, z ktorého vychádzajú (aspoň čiastočne) základné princípy etiky vedy a ako také sú identifikovateľné v etických kódexoch vedeckých a akademických inštitúcií. Je preto zaujímavé sledovať, ako sa v takýchto kódexoch sprítomňujú mertonovské normy – pokúsím sa to ukázať na príklade Etického kódexu Univerzity Komenského v Bratislave.<sup>11</sup> Stojí za zmienku, že porušenie týchto pravidiel

---

<sup>10</sup> Ku kritike Mertonovej koncepcie vedeckého étosu pozri tiež Slovinský (2017, 134 – 135).

<sup>11</sup> Pozri vnútorný predpis č. 23/2016, smernica rektora Univerzity Komenského v Bratislave, Etický kódex Univerzity Komenského v Bratislave. Dostupné na: [https://uniba.sk/fileadmin/ruk/legislativa/2016/Vp\\_2016\\_23.pdf](https://uniba.sk/fileadmin/ruk/legislativa/2016/Vp_2016_23.pdf)



sa považuje za etický priestupok. Tiež sa pokúsim načrtnúť niektoré aktuálne etické problémy alebo dilemy, ktoré sa objavujú v súvislosti s mertonovskými normami ako princípmi etického správania konania obyvateľov akademického sveta.

## VEDECKÝ ÉTOS A ETIKA VEDY

Ak hovoríme o etike vedy, bude vhodné začať niekoľkými terminologickými poznámkami. Termín „etika vedy“ sa zvyčajne používa v širokom zmysle na označenie disciplíny, ktorá sa zameriava na morálne aspekty vedeckej práce (tzv. interná etika vedy) ako aj na morálne problémy súvisiace s využívaním vedeckých poznatkov a zodpovednosti za ne (tzv. externá etika vedy). V súvislosti s etickými otázkami samotného výskumu sa používa aj termín etika výskumu, ktorá sa považuje za „podobu normatívnej etiky, ktorá zdôvodňuje etické pravidlá (morálne princípy) vedeckovýskumnej činnosti ako takej“ (Plašienková 2016, 82). Aj Svetový výbor pre etiku vedeckého poznania a technológií pri UNESCO (World Commission on the Ethics of Scientific Knowledge and Technology, COMEST) vo svojej správe za r. 2015 upozorňuje, že kým „etika vedy“ (science ethics) referuje na princípy, podľa ktorých má byť vedecká práca vykonávaná a na mechanizmy, ktoré dodržiavanie princípov podporujú a presadzujú, význam výrazu „etika výskumu“ je užší, referuje na špecifickú oblasť vykonávania profesie výskumníka.<sup>12</sup> Od pomerne široko chápanej etiky vedy sa niekedy odlišuje tzv. akademická etika ako taká oblasť aplikovanej etiky, ktorá sa zameriava na etické normy spojené s napĺňaním akademických cieľov, t. j. vysokoškolských inštitúcií zameraných nielen na výskum, ale aj na vzdelávanie.<sup>13</sup> Pre moje ďalšie úvahy je však relevantná skutočnosť,

<sup>12</sup> Ethical Perspective on Science, Technology and Society: A Contribution to the Post-2015 Agenda Report of COMEST, 4.

<sup>13</sup> K problémom akademickej etiky pozri Bohunická (2014).

že normy upravujúce činnosť vedcov a výskumníkov vo všeobecnosti vrátane akademických pracovníkov sú v súčasnosti zahrnuté v etických kódexoch vedeckých a akademických inštitúcií, ktoré sú nástrojom kodifikácie etických princípov vedy.<sup>14</sup>

Ak si všimneme Etický kódex Univerzity Komenského v Bratislave bližšie, ľahko zbadáme, že vo viacerých ustanoveniach aplikuje mertonovské normy. Norma komunalizmu rezonuje napríklad v ustanovení, podľa ktorého „Vysokoškolský učiteľ, výskumný a umelecký pracovník vníma a uskutočňuje vedeckú, výskumnú a vývojovú činnosť ako prostriedok na zvyšovanie úrovne poznania spoločnosti ako celku a ako prostriedok na aktívne sebazvedelávanie, ktorý vedie ku skvalitneniu výučby študentov a mladých vedeckých pracovníkov“ (Etický kódex UK, čl. 5, bod a). Nehľadiac na špecifickosť univerzity ako akademickej inštitúcie, ktorá popri vedeckom výskume realizuje aj vzdelávaciu činnosť, presnejšie, ktorá vzdelávaciu činnosť realizuje v úzkom prepojení s vedeckou činnosťou, všimneme si, že ciele vedeckého výskumu sa chápu ako zvyšovanie úrovne poznania spoločnosti ako celku. Jasne tu rezonuje Mertonova myšlienka týkajúca sa toho, že výsledky vedeckého poznania majú slúžiť všetkým (či pod tým chápeme konkrétnu spoločnosť alebo ľudstvo ako celok). Členovia a členky akademickej obce majú participovať na vytváraní „spoločenského dobra (Etický kódex UK, čl. 2, bod 2, písm. c), svoje pracovné postavenie nemajú využívať v osobný prospech (tamže, čl. 2, bod 2, písm. n). Samostatný článok je venovaný etickým zásadám zverejňovania výsledkov výskumu, stanovuje napríklad, že vysokoškolský učiteľ, výskumník aj študent „prijíma povinnosť zverejňovať výsledky vedeckovýskumnej a umeleckej činnosti získané s podporou finančných prostriedkov z verejných zdrojov“ (tamže, čl. 6, písm. f).

---

<sup>14</sup> Všeobecné etické princípy vedy ustanovujú aj dokumenty medzinárodných organizácií, napr. dokument UNESCO Ethical Perspectives on Science, Technology and Society: A Contribution to the Post-2015 Agenda. Report of Comest. Dostupné na: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000234527>

Princíp nediskriminácie, zahrnutý medzi všeobecné etické zásady, ktorými sa členky a členovia akademickej obce majú riadiť, má zabezpečiť v súlade s mertnovskou normou univerzalizmu otvorenosť akademického prostredia, t. j. požiadavku, aby o možnosti osobnostného a kvalifikačného rastu, kariérneho napredovania a úspechu nemohli rozhodovať iné kritériá než dosiahnuté výsledky, schopnosti a práca. Je zaujímavé, že Etický kódex UK stanovuje odmietanie diskriminácie „na základe etnického pôvodu, rasy, vierovyznania, veku, pohlavia, sexuálnej orientácie, rodinného a zdravotného stavu, sociálneho pôvodu alebo majetkových pomerov“ (tamže, čl. 4, písm. a) nielen pre akademických pracovníkov a pracovníčky, ale aj pre študentov a študentky. Normu univerzalizmu Merton spája s objektivitou vedy, ale zároveň aj s normou nezaujatosti, ktorá tiež rezonuje vo viacerých ustanoveniach Etického kódexu UK. Objektivnosť a nezaujatosť (spolu so spravodlivosťou a transparentnosťou) formuluje ako etické zásady, ktorými sa akademickí pracovníci majú riadiť nielen vo svojej výskumnej činnosti, ale aj pri posudzovaní a inej expertíznej činnosti (tamže, čl. 5, bod 2, písm. f), podobne ako aj vo svojej vzdelávacej činnosti, konkrétne v hodnotení študijných výsledkov poslucháčov (tamže, č. 3, bod 3, písm. i). „Zaujatosť“ vystupuje s jasnou negatívnou etickou konotáciou, je usúvzťažnená s takými pojmami ako „účelové skresľovanie a ovplyvňovanie svojej osoby vonkajšími záujmami“, pričom podľa textácie kódexu týmto negatívnym javom sa majú akademici vystríhať vo svojej expertíznej a posudzovateľskej činnosti (tamže, čl. 5, bod 2, písm. g). Považujem za pozitívne, že Etický kódex UK venuje pomerne veľký priestor a kladie adekvátny dôraz na vedeckú spoluprácu, chápem to ako prejav reflektovania skutočnosti, že veda, najmä akademická, sa v súčasnosti rozvíja v „komunitaristickom režime“ (Knorr Cetina 1999, 4). Norma komunalizmu v Mertonovom ponímaní sa týka predovšetkým „vlastníctva“ výsledkov vedy, ktoré predstavujú „spoločné dedičstvo“ a spája sa kolektívnym a kooperatívnym charakterom vedeckej práce. V článku 2 Etického kódexu UK o všeobecných etických zásadách, ktoré zahŕňajú také cnosti vzťahujúce sa na prácu individua, ako úcta voči každému člo-

veku a rešpektovanie ľudských práv, je zahrnutá norma smerujúca k podpore spolupráce a kolegiality medzi členmi akademickej obce (čl. 2. bod 2, písm. f, l), vo svojom výskume akademický pracovník „je prístupný tímovej spolupráci a odbornej diskusii... rešpektuje iný vedecký názor, ako i pluralitu vedeckých a tvorivých disciplín“ (čl. 5, bod 2, písm. c, d). Ustanovenia týkajúce sa „otvorenosti voči kritike“, vyzdvihovanie kritického myslenia, ako aj skutočnosť, že v kódexe je venovaná pozornosť posudzovateľskej činnosti, v mnohom pripomínajú mertonovskú normu organizovaného skepticizmu, ktorú kódex prepája explicitne s princípom objektivity.

Vo svetle mertonovskej normy organizovaného skepticizmu sa zviditeľňuje dôležitosť takých mechanizmov tvorby vedeckého poznania, ako je odborné posudzovanie výsledkov prác iných výskumníkov a výskumníčok, študentov a študentiek, expertná činnosť a kolegiálne oponentúra a kritika (peer-review),<sup>15</sup> ktoré sú, presnejšie, majú byť považované nielen za štandardné, ale aj dôležité a nenahraditeľné elementy vedeckej práce. Systém kolegiálnej oponentúry a kritiky niektorí súčasní autori spájajú s objektivitou vedy, resp. vo fungovaní takýchto mechanizmov vidia možnosť zabezpečenia toho, aby veda bola čo najviac objektívna. Možno spomenúť napríklad názory feministickej filozofky H. Longino, ktorá vo svojej koncepcii objektivity vychádza z akcentovania sociálneho charakteru vedy dôvodiac, že kritika je tým faktorom, ktorý zabezpečuje objektivitu vedy. Kritika sa pritom realizuje cez rozličné mechanizmy, okrem už spomenutej kolegiálnej oponentúry ide aj o také procedúry, ako je rozhodovanie o financovaní výskumu prostredníctvom

---

<sup>15</sup> Ako niektorí súčasní autori upozorňujú, v súčasnom modeli tvorby vedeckého poznania sa systém kolegiálnej oponentúry stáva čoraz častejšie problematickým najmä z praktických dôvodov napríklad preto, že v dôsledku posunu k interdisciplinarite sa stráca praktický význam kodifikovanej taxonómie disciplín, čoraz častejšie sa objavujú situácie, keď prestáva byť jasné, kto by mohli byť tí „kolegovia“, ktorí a ktoré by mohli oponentúru vykonať (pozri napr. Gibbons et al 1994).

posudzovania vedeckých projektov či rozličné formy vedeckej komunikácie zabezpečujúce publicitu vedy. Ako upozorňuje, kolegiálna oponentúra však nie je jediným filtrom, ktorým musia prejsť výsledky výskumu, aby boli uznané za vedecké – dôležité je aj to, ako sa s výsledkami zaobchádza po zverejnení. „Publikácia v časopise sama osebe neurobí z myšlienky či výsledku pokusu tehlu v stavbe poznania. Ich absorbovanie je zložitejším procesom, ktorý zahŕňa následné citácie, použitia inými či ich modifikácie. Experimentálne dáta a hypotézy nadobúdajú svoju konečnú podobu a stávajú sa akceptovanými ako vedecké poznanie v konfliktoch a v konfrontácii s množstvom iných pohľadov“ (Longino 1990, 69). K rozvinutiu kritiky ako nástroja zabezpečujúceho vedeckú objektivitu sú potrebné aj isté inštitucionálne aj „morálne“ predpoklady, napríklad aby boli vytvorené fóra pre kritiku, aby sa posudzovanie považovalo nielen za štandardnú, ale aj oceňovanú súčasť vedeckej práce, aby kritika nebola samotnými vedcami vnímaná ako „osobný útok“, ale ako „pomoc“ na vylepšenie práce (v istom zmysle sa dá povedať, že žiadna práca či rukopis si nemusí pred zverejnením nárokovať absolútnu dokonalosť – veď vedecká komunita je pripravená skorigovať, doplniť, opraviť ho). Longino uvažuje o viacerých podmienkach, ktorých splnenie je potrebné na rozvinutie transformatívnej kritiky a ktoré sú zároveň podmienkami objektivitu vedy. Upozorňuje predovšetkým na to, že v rámci vedeckých komunit musia existovať uznané a spoločne akceptované fóra či priestor pre kritiku (či už metód výskumu, evidencie alebo východiskových predpokladov). Dôležitá je podľa jej názoru existencia všeobecne prijatých štandardov kritiky i to, aby vedecká komunita bola vnímavá voči kritike. Ako ďalšiu podmienku formuluje požiadavku, aby intelektuálna autorita bola spravodlivo distribuovaná a prisúdená rovnako všetkým kvalifikovaným aktérkam a aktérom vedy (Longino 1998). Spravodlivá distribúcia či rovnosť intelektuálnej autority sa viaže na požiadavku objektivitu v tom zmysle, že objektivita sa chápe ako výslednica súčinnosti rozličných aktérov vedy, je dôležitá v rovine etiky vedy ako princíp spojený s normou univerzalizmu.

V ďalšej časti sa bližšie pozriem na jeden z aktuálnych problémov etiky vedy, ktorý sa spája s mertonovskou normou komunalizmu, konkrétne s normou delenia sa o výsledky vedeckej práce prostredníctvom ich publikovania. V kontexte súčasnej vedy, najmä experimentálnej prírodovedy, pre ktorú je typické to, že na tvorbe vedeckého poznania sa podieľajú mnohočlenné tímy, nanovo sa otvára otázka autorstva publikácií, teda otázka: Kto je autor? V rámci tradičného chápania sa autorom stáva ten, kto vytvorí niečo nové, čo vo verejnej sfére doteraz neexistovalo. V rámci takéhoto chápania je autorstvo úzko prepojené so zodpovednosťou, zatiaľ čo v súčasnosti, v ére tzv. Big Science prevláda korporátne či kolektívne autorstvo, v prípade ktorého sa toto prepojenie uvoľňuje. V súvislosti s takýmto kolektívnym autorstvom vyvstávajú nové etické problémy. Ako narastá počet autorov, zodpovednosť jedného autora sa znižuje, pričom „odmena“ v zmysle ocenenia prislúcha všetkým, aj keď nie vždy v rovnakej miere.<sup>16</sup>

Spoluautorstvo či multiautorstvo sa zvyčajne chápe ako indikátor vedeckej kolaborácie (Šušol 2012), ako niečo, čo je ľahko rozpoznateľné v citačných databázach a skúmateľné kvantitatívnymi scientometrickými metódami. Vskutku množstvo výskumov preukázalo enormný nárast publikácií s viacerými autormi, predovšetkým v prírodovedných disciplínach. Hoci narastanie podielu multiautorovaných vedeckých publikácií nie je úplne novým javom,<sup>17</sup> ku koncu minulého storočia sa táto tendencia výrazne posilnila. Za autorov

---

<sup>16</sup> Pre zaujímavosť uvediem, že za držiteľa rekordu v počte autorov (5151) sa považuje štúdiu, ktorú uvádza Davide Castelvechi v časopise Nature (<https://www.nature.com/news/physics-paper-sets-record-with-more-than-5-000-authors-1.17567>), uverejnená v Physical Review Letters v r. 2015 (<https://journals.aps.org/prl/abstract/10.1103/PhysRevLett.114.191803>) zhrnujúca výsledky dvoch výskumných tímov pracujúcich na veľkom hadrónovom urýchľovači v CERN-e.

<sup>17</sup> P. Thagard, opierajúc sa o dáta R. Mertona, uvádza, že v období rokov 1900 až 1950 percento takýchto vedeckých článkov z fyzikálnych a biologických disciplín narástlo z pôvodných 25 % na 83 % (Thagard 1977, 243).

príspevku sa považujú všetky osoby podstatne zúčastnené na tvorbe príspevku, pričom hlavné autorstvo a poradie, v akom sú jednotliví autori uvádzaní, má zodpovedať miere, v akom prispeli k výskumu a k vzniku samotnej publikácie; autormi sú všetci tí, ktorí prispeli k vytvoreniu nového poznatku, napr. plánovaním a realizáciou experimentov, interpretáciou alebo kontrolou dát, skoncipovaním a napísaním štúdie, pričom pozícia zastávaná v organizácii alebo príspevok na financovanie výskumu nemá byť dôvodom spoluautorstva. V súvislosti s publikovaním prác viacerých autorov môžu vzniknúť mnohé etické problémy; častým prehreškom proti publikačnej etike je pripisovanie autorov z dôvodu ich pozície v organizácii (napr. vedúci pracovníci vedeckých ústavov) bez priameho podielu na získaní nového poznania. Etické dilemy môžu vzniknúť napríklad v prípade takého multiautorstva, keď na práci spolupracujú strany s odlišným, asymetrickým postavením v akademickej hierarchii, napr. školiteľ/študent. Ďalšie etické otázky sa týkajú práce redaktorov a lektorov, ktoré sú spojené s nestrannosťou či viacnásobným posudzovaním.

Samostatným etickým problémom je plagizovanie narušajúce požiadavku originality, ktorú Merton vyzdvihuje v súvislosti s normou komunalizmu. Tomuto problému sa však na tomto mieste nebudem bližšie venovať. Spomeniem len, že za porušenie etiky sa považuje aj autoplágizovanie, recyklovanie výsledkov vlastnej práce a tzv. „salámové“ publikovanie (salami publications), t. j. rozdelenie rozsiahlej publikácie na väčší počet menších prác. Všeobecne platí, že to, čo má rovnakú myšlienku, koncept alebo súbor dát, by nikdy nemalo byť publikované viac ako jedenkrát. Pomerne novým negatívnym javom je publikovanie v predátorských časopisoch alebo vydavateľstvách, ktoré možno chápať ako porušenie vedeckej etiky<sup>18</sup> najmä z dôvodu absencie alebo nedostatočnosti recenzného konania, čo následne umožňuje, aby sa publikovali akékoľvek „výsledky“, teda aj nepra-

---

<sup>18</sup> Pozri *Predátorské vydavateľstvá a ich produkty: ako ich identifikovať a prečo v nich nepublikovať*, dokument Filozofickej fakulty UK v Bratislave dostupný na: <https://fphil.uniba.sk/veda/publikacna-cinnost/predatorske-vydavatelstva/>.

vé, neoverené či nepravdivé, deformujúce nielen prostredie vedy, ale aj škodlivé pre spoločenskú prax. Mertonova norma organizovaného skepticizmu nestráca na aktuálnosti, naopak, práve v podmienkach súčasného enormného nárastu počtu publikácií (čo je nepochybne aj dôsledkom súčasného systému výkonnostného financovania vedy) je jeho význam neprehliadnuteľný. Samozrejme, uvedené problémy sú len malým výsekom z oveľa väčšieho „balíka“ etických problémov súvisiacich so zverejňovaním a spoločným využívaním výsledkov vedeckej práce. Podrobnejšia analýza týchto aj ďalších problémov si však vyžaduje samostatné skúmanie nad rámec tejto štúdie.

## LITERATÚRA

- BENDA, L. (2015): Věda ako forma života: kritérium demarkace jako praktický problém. *Teorie vědy*, 37 (4), 429 – 425.
- BIAGOLI, M. (1999): Aporias of Scientific Authorship: Credit and Responsibility in Contemporary Biomedicine. In: Biagoli, M. (ed.): *The Science Studies Reader*. New York: Routledge. 12 – 31.
- BOHUNICKÁ, L. (2014): Etické problémy v akademickom prostredí. In: Višňovský, E. (ed.). *Univerzita, spoločnosť, filozofia: realita versus hodnoty*. Bratislava: Iris, 65 – 79.
- BOURLIAGUET, B. (2016): A Weberian Approaches to the Ethos of Science. *Teorie vědy*, 38 (1), 113 – 128.
- BRIGGLE, A., MITCHAM, C. (2012): *Ethics and Science. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ETHICAL PERSPECTIVE ON SCIENCE, TECHNOLOGY AND SOCIETY: A CONTRIBUTION TO THE POST-2015 AGENDA. Report of COMEST. Paris, 31 July 2015. Dostupné na: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000234527> (Dátum návštevy: 20. 1. 2019).
- GIBBONS, M. et al (1994): *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in contemporary Society*. London: Sage.
- KNORR CETINA, K. (1999): *Epistemic Cultures : How the Sciences Make Knowledge*. Cambridge & London : Harvard University Press.



- LONGINO, H. (1990): *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton: Princeton University Press.
- LONGINO, H. (1998): Hodnoty a objektivita. *Aspekt*, 1998 (1), 86 – 96.
- MERTON, R. K. (1938, 1973): Science and the Social Order. In: Storer, N. W. (ed.): *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigation*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 254 – 267.
- MERTON, R. K. (1942, 1973): The Normative Structure of Science. In: Storer, N. W. (ed.): *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigation*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 267 – 278.
- MERTON, R. K. (1968): *Social Theory and Social Structure*. Enlarged edition. New York: The Free Press.
- MERTON, R. K. (1968, 1973): The Matthew Effect in Science In: Storer, N. W. (ed.): *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigation*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 439 – 497.
- MERTON, R. K. (1976): *Sociological Ambivalence and Other Essays*. New York: The Free Press, 32 – 33.
- PANOFSKY, A. L. (2010): A Critical Reconsideration of the Ethos and Autonomy of Science. In: Calhoun, C. (ed.): *Robert Merton. Sociology of Science and Sociology as Science*. New York: Columbia University Press, 140 – 164.
- PETRUSEK, M. (2012): Sociologie vedy a sociologická metateorie. *Teorie vedy*, 34 (3), 287 – 311.
- PLAŠIENKOVÁ, Z. (2016): Etika a veda: poznámky k niektorým morálnym aspektom vedeckého výskumu. In: Szapuová, M. – Bohunická, L. – Chabada, M. (eds.): *Veda, racionalita, hodnoty*. Bratislava: Stimul.
- RADDER, H. (ed.) (2010): *The Commodification of Academic Research: Science and the Modern University*. Pittsburgh PA, US: University of Pittsburgh Press.
- SEARLE, J. R. (1964): How to derive „ought“ from „is“. *The Philosophical Review*, 73 (1), 43 – 58.
- SLOVINSKÝ, B. (2017): Od žitého étosu k étosu kodifikovanému. In: Javorská, A. – Marcheuský, O. (eds.): *Kultúra, civilizácia, normativita*

- *dialóg a konflikty z pohľadu filozofie*. Filozofická fakulta PU v Prešove a Slovenské filozofické združenie pri SAV, Bratislava, 134 – 139.
- SOPÓCI, J. (2015): Sociálne inštitúcie modernej spoločnosti. Bratislava: STIMUL.
- SZTOMPKA, P. (1986): *Robert K. Merton. An Intellectual Profile*. Hampshire and London: Macmillan.
- ŠUŠOL, J. (2012): Publikačné správanie vo vede – modelovanie podľa oblastí výskumu. In: *Ikaros. Elektronický časopis pro informační společnost* [online], 16 (11). Dostupné na: <http://www.ikaros.cz/node/7733> (Dátum návštevy: 25. 1. 2019).
- THAGARD, P. (1997): Collaborative Knowledge. *Noûs*, 31 (2), 242 – 261.

Doc. PhDr. Mariana Szapuová, PhD.  
Katedra filozofie a dejín filozofie  
Filozofická fakulta  
Univerzita Komenského v Bratislave  
Gondova 2  
814 99 Bratislava  
Slovenská republika  
[mariana.szapuova@uniba.sk](mailto:mariana.szapuova@uniba.sk)

# PROBLÉM OBJEKTIVITY VEDECKÉHO POZNANIA OD EMPIRIZMU K INŠTRUMENTÁLNEMU REALIZMU

*Ladislav Kvasz*

## **Abstract**

According to empiricism, knowledge is anchored in experience that is seen as immediate sensory perception. But this introduces into science a trait of psychologism. Thus as basis for scientific knowledge, we suggest taking not sensory perception, understood as a mental event, but measurement, seen as an intersubjective fact constituted in the instrumental practice of science. Features of instrumentally anchored facts include: 1. measurement is an event in the physical world; 2. measurement is quantified, it introduces a scale, a unit and a zero; 3. measurement results are linguistically represented; 4. a quantity can be measured by different kinds of instruments; 5. it can be measured on its entire scale; 6. measurement gives a complete system of quantities to represent the state of the studied system. A mental event does not have any of these properties.

Veda tak ako ju poznáme dnes, sa zrodila v 17. storočí počas tzv. vedeckej revolúcie. Myšlienkovým prúdom, ktorý významným spôsobom ovplyvnil rodiaču sa vedu, bol empirizmus. Podľa empirizmu vedecké poznanie musí vychádzať z bezprostrednej skúse-

nosti, z bezprostredného zmyslového kontaktu s poznávanou vecou. Tento názor zastávali mnohí významní protagonisti vedeckej revolúcie, ako Galileo Galilei, Robert Boyle či René Descartes. Avšak od samého začiatku mal empirizmus *subjektívne zafarbenie*, keďže za zdroj poznania bolo prijímané zmyslové vnímanie.

Mnoho vedcov 17. a 18. storočia sa hlásilo k empirizmu, v ktorom videlo jeden zo zdrojov vedeckej objektivity. Vzniklo tak presvedčenie o vnútornej previazanosti empirizmu s vedou. V druhej polovici 17. storočia však Newton zásadným spôsobom premenil skúsenostnú bázu fyziky, keď *zmyslové vnímanie nahradil experimentom a meraním*. Filozofi ako John Locke, David Hume či Immanuel Kant v zásade ignorovali Newtonovu radikálnu premenu skúsenostnej bázy fyziky a ďalej žili v zajatí psychologického pojmá skúsenostnej bázy vedeckej metódy, ktorú iba doplnili o niektoré faktické výsledky newtonovskej fyziky. Cez Locka, Humea a Kantu sa psychologické chápanie skúsenosti ako zmyslového vnímania poznávajúceho subjektu stalo súčasťou tradície a spätosť empirizmu so zmyslovým vnímaním pretrvala až po dnešné dni.

Psychologické chápanie skúsenosti je asi v poriadku pre *psychologickú epistemológiu*, ktorá je používaná v rade vedných disciplín, napríklad pri ekonomickej analýze správania sa konzumentov, pri skúmaní politických preferencií voličov či pri sociologickom výskume náboženských predstáv ľudí. Psychologické chápanie skúsenosti je však v zásadnom rozpore s povahou skúsenostnej bázy fyziky, chémie, biológie a ďalších prírodných vied, ktorú omnoho lepšie vystihuje *inštrumentálne chápanie skúsenosti* rozpracované ešte Newtonom. Toto chápanie je síce základom vedeckej praxe spomínaných disciplín, avšak dodnes sa nachádza na okraji záujmu filozofov.

Ak chceme v teórii poznania a vo filozofii vedy prejsť od psychologického chápania poznania ako zmyslového vnímania k jeho inštrumentálnemu chápaniu ako výsledku merania, môžeme sa inšpirovať *kritikou psychologizmu* v logike a vo filozofii matematiky (pozri Maco 2003a a 2003b). Cieľom predkladaného článku je rozšíriť kritiku psychologizmu z logiky a filozofie matematiky aj na

oblasť epistemológie a filozofie vedy. Pritom odklon od psychologizmu v samotnej fyzike už dávno nastal a tvorí východisko Newtonovej inštrumentálnej metodológie fyziky. Predkladaný článok tak nadväzuje na našu knihu *Inštrumentálny realizmus* (Kvasz 2015), venovanú pokusu o artikuláciu newtonovského prístupu k otázkam vedeckej metódy. Čím je však náš článok nový, je detailnejšie rozpracovanie filozofických dôsledkov inštrumentálneho pojatia vedeckej skúsenosti, predovšetkým zdroja jeho objektívnosti. Predkladaný článok prináša rozpracovanie niekoľkých bodov state *Formálna epistemológia – budúca syntéza* (Kvasz 2016).

V posledne menovanej programovej stati sme ako body brániace prekonaniu psychologizmu v oblasti logiky identifikovali okrem iných *a) oddelenie klasickej logiky od matematiky* rovnako ako *c) obmedzenie logiky na problémy formulované v prirodzenom jazyku*. Frege pri prekonávaní psychologizmu v oblasti logiky *a) vychádzal z úzkeho prepojenia výstavby logiky s analýzou usudzovania v matematike*, rovnako ako *c) usiloval sa o prekonanie obmedzenia logiky na problémy formulované v prirodzenom jazyku*. Prenesenie týchto dvoch téz do epistemológie sme v uvedenej stati formulovali ako potrebu vytvoriť *úzke prepojenie epistemológie s metódami poznávania vo fyzike* (predovšetkým s inštrumentálnou praxou) a o *prekonanie obmedzenia epistemológie na problémy, ktoré nastávajú v rámci zmyslového poznania*. O uskutočnenie týchto dvoch cieľov sa pokúšame v nasledovnom texte.

## 1. FAKT JE UDALOSŤ VO FYZICKOM SVETE

Empirizmus chápe empirický fakt, na ktorom chce založiť vedeckú metódu, ako zmyslový vnem, teda ako *subjektívnu mentálnu udalosť*. Táto udalosť je *prístupná iba subjektu*, v ktorého mentálnom svete sa odohrala. Preto bol empirizmus prakticky od začiatku svojej existencie konfrontovaný s problémom premostenia subjektívnej povahy takto chápanej empirickej skúsenosti poznávajúceho

subjektu a objektívneho charakteru vedeckého poznania. Za týmto účelom boli predložené rôzne viac alebo menej sporné umelé konštrukcie.

V inštrumentálnom realizme je empirický fakt pochopený ako súčasť inštrumentálnej praxe vedy, ako výsledok experimentu alebo procesu merania. Experiment rovnako ako meranie sú *udalosti vo fyzickom svete*. Experimentálna aparátúra i merací prístroj sú fyzické predmety. Sú to artefakty skonštruované človekom a ako také sú časťou fyzického sveta. Všetky akty merania sú fyzické udalosti, a preto sú *verejne prístupné*.

Keď tvrdíme, že empirickú bázu prírodných vied netvorí subjektívne mentálne udalosti, ale udalosti vo fyzickom svete, nechceme tým povedať, že tieto udalosti sú nám automaticky objektívne dané. Nijako nespochybňujeme, že vedecké fakty predstavujú prvky inštitucionálnej sociálnej praxe. Fixovanie faktov (či ako sociológovia zvyknú hovoriť – ich spevnenie prostriedkami vedeckej metódy) sa opiera o celý rad sociálnych praktík. Naším cieľom nie je spochybníť sociálnu konštitúciu vedeckých faktov, ale usilujeme sa výlučne o zmenu chápania toho, *čo je takto sociálne konštituované*.

Podľa nášho názoru sociálne konštituované nie sú mentálne udalosti v subjektívnom svete vedca, ale fyzické udalosti v intersubjektívnom svete inštrumentálnej praxe. Inštrumentálna prax merania má jasný normatívny rozmer – prístroj možno používať v súlade alebo v rozpore s normami a štandardami, ktoré určujú spoľahlivosť jeho fungovania. Tieto normy a jazyk, v ktorom sú formulované, obsahujú celý rad kontingentných rozhodnutí majúcich nespochybniteľný sociálny rozmer. Skúmanie zavádzania, sankcionovania a menenia noriem riadiacich inštrumentálnu prax určitej vednej disciplíny je metódami sociológie omnoho lepšie prístupné ako skúmanie mentálnych udalostí v subjektívnom svete vedca – jeho zmyslových *vnemov*, ich *interpretácie* vo vzťahu k danej vednej disciplíne a rôznych *presvedčení*, ktoré vedec so zmyslovým vnemom a jeho interpretáciou spája. Samozrejme, niet pochyb o tom, že presvedčenia vedcov sú ideálnym materiálom pre sociologický výskum. O čom však existu-

jú pochybnosti, a to dost' významné, je relevantnosť sociologického výskumu presvedčení vedcov pre porozumenie metóde vedeckého poznania. Naproti tomu sociologický výskum noriem a štandardov inštrumentálnej praxe má bezprostredný vzťah k vedeckej metóde.

## 2. INŠTRUMENTALIZÁCIA UMOŽŇUJE FAKTY KVANTIFIKOVAŤ

Zmyslová skúsenosť, ktorú empirizmus tradične považuje za základ vedeckej metódy, má *kvalitatívny charakter*. Či už ide o zrakový vnem určitej farby, taktilný vnem určitej teploty, alebo akustický vnem určitého tónu, tento vnem má *jedinečný charakter*. Je veľmi ťažké porovnať vnemy dvoch farieb, dvoch pocitov tepla alebo dvoch tónov. A to ako u jedného pozorovateľa, tak u dvoch pozorovateľov.

Meranie, na ktorom inštrumentálny realizmus zakladá interpretáciu vedeckej metódy, má na rozdiel od toho *kvantitatívny charakter*. Javy, ktoré sú predmetom vedeckého skúmania, pripúšťajú spravidla celý rad variácií – farebný odtieň môže mať rôznu jasnosť, sýtosť a intenzitu, teplota môže narastať alebo klesať, tón môže meniť svoju výšku, silu a zafarbenie. Merací prístroj je technologické zariadenie, ktoré regulárnym, štandardným a reprodukovateľným spôsobom prevádza zmeny určitého javu na zmeny dĺžky. Stačí spomenúť teplomer, barometer alebo spektroskop. Všetky tieto prístroje majú k sebe pripevnenú škálu, pomocou ktorej prevádzajú zmeny teploty, tlaku alebo farby na zmeny dĺžky. Tým dochádza ku *kvantifikácii daného javu* (farby, teploty, tónu), teda ku vzniku regulárnej, štandardnej a reprodukovateľnej korelácie medzi *aspektmi* daného javu a *číslami*.

Inštrumentalizácia, teda vytvorenie meracích prístrojov, má z hľadiska kvantifikovaného javu zásadný význam – do oblasti variability daného javu (teda do zmien farby, tlaku či tónu) totiž zavedie *nulovú hodnotu, škálu a jednotku*. To umožní dodať zmenám skúmaného javu ostrosť, presnosť a jednoznačnosť, ktorá pri jeho kvalitatívnej registrácii pomocou zmyslov nie je vôbec mysliteľná. Toto zásadné zostrenie, spresnenie a zjednoznačnenie zmien javu

prostredníctvom hodnôt meraných veličín umožňuje medzi veličinami odhaliť *matematické vzťahy*, ako sú napríklad Galileov zákon voľného pádu alebo Snellov zákon lomu svetla.

Uvedené štyri aspekty procesu merania majú nezanedbateľnú konvenčnú zložku, a tak pri ich ustanovení vstupujú do hry sociálne praktiky a inštitúcie. *Zavedenie nulovej hodnoty* určitej veličiny (napríklad nulovej teploty), *zavedenie škály* (rozsahu teplôt, pre ktorý je daný teplomer skonštruovaný) a *zavedenie jednotky* (teda veľkosti dielika na tejto škále), podobne ako *ustanovenie empirického zákona* nie sú úplne určené prírodou. Do ich konštitúcie vstupuje neredukovateľným spôsobom spoločenský dohovor, majúci tak pre fixáciu skúsenostnej bázy vedy zásadný význam.

*Nulová hodnota* meranej veličiny je referenčný bod, vzhľadom na ktorý uskutočňujeme meranie. Možno preto povedať, že nulový bod reprezentuje v jazyku danej fyzikálnej disciplíny to, čo v jazyku geometrie predstavuje *hládisko*, bod, na ktorý vzťahujeme reprezentáciu skutočnosti. Podobne *škála*, ktorú do variácií javu podrobeného meraniu zavádza merací prístroj tým, že na jednotlivé variácie javu premietne stupnicu, vnáša do javu akési ubiehanie smerom k nekonečnu. Podobné ubiehanie sme v jazyku geometrie v knihe (Kvasz 2008) označili termínom *horizont*.

Ďalším prvkom, ktoré meranie zaviedlo, je *jednotka*, ktorá je pravdepodobne najdôležitejším aspektom vnášaným do kvantifikovaného javu meracím prístrojom. Merací prístroj je zložené fyzikálne teleso vytvorené človekom. Jeho interakcia so skúmaným javom podlieha fyzikálnym zákonom, ktorých znalosť umožňuje vedcom zaviesť presnú koreláciu medzi zmenami skúmaného javu *na rôznych úsekoch jeho škály*. Napríklad v prípade teploty umožňuje merací prístroj (t. j. teplomer) zaviesť zmeny teploty medzi 2° a 3° Celzia a medzi 124° a 125° Celzia ako rovnaké zmeny teploty, teda vlastne ako tú istú zmenu. V jazyku geometrie sme v kapitole 1.2 knihy (Kvasz 2019) analogickú štruktúru navrhli nazvať *reláciou identity jazyka*, teda reláciou, ktorá identifikuje dva rôzne geometrické obrazce ako *rôzne polohy toho istého objektu*.



Nakoniec sa dostávame ku štvrtému aspektu merania, ktorým sú *empirické zákony*. Sú to zákony, ktoré pomocou konštánt vzájomne zväzujú rôzne javy. Napríklad Snellov zákon lomu svetla zväzuje prostredníctvom konštanty indexu lomu uhol dopadu svetla s uhlom jeho lomu na optickom rozhraní alebo Galileov zákon voľného pádu, ktorý pomocou konštanty gravitačného zrýchlenia zväzuje dráhu voľného pádu s dobou potrebnou na jej prejdenie. Empirické zákony by sme chceli dať do súvisu s tým, čo sme pri výklade formy zobrazenia jazyka geometrie nazvali *reláciou synonymie*. Tak ako sa v rámci projektívnej geometrie slová označujúce parabolu a hyperbolu stávajú synonymnými, lebo z pohľadu projektívnej geometrie ide o ten istý objekt, len inak umiestnený vo vzťahu k nevlastnej priamke, tak sa v galileovskej mechanike dráha a čas pohybu telesa pri voľnom páde stávajú synonymnými, lebo ľubovoľnej hodnote prejdenej dráhy podľa Galileovho zákona jednoznačne korešponduje prislúchajúca hodnota času, ktorý na to teleso potrebuje.

### 3. VĎAKA KVANTIFIKÁCII JE FAKT LINGVISTICKY INTERPRETOVANÝ

Naše *zmyslové orgány* sú výsledkom biologickej evolúcie nášho druhu a ako také nemajú žiaden jednoznačný vzťah s vedeckými teóriami, ktoré podľa učenia empirizmu overujeme pomocou zmyslovej skúsenosti. Preto sú vedecké teórie spravidla zmyslovou skúsenosťou nedourčené, čo je ďalší zásadný problém (po probléme objektívnosti vedeckého poznania), s ktorým je empiricky založená filozofia vedy konfrontovaná.

*Merací prístroj* je na rozdiel od zmyslových orgánov artefakt zhotovený vedcami na základe určitých fyzikálnych zákonov. Preto meria veličinu, na meranie ktorej bol pôvodne zhotovený. Hodnoty namerané pomocou prístroja majú preto jasne kontrolovateľnú súvislosť s teoretickým rámcom fyziky. Ako sme ukázali v predchádzajúcej kapitole, výsledky merania sú vztiahnuté na nulový bod,

nachádzajú sa na presnom mieste príslušnej škály a sú vyjadrené v jasne definovaných jednotkách.

Prvky ako hľadisko, škála, jednotka a empirické zákony predstavujú *aspekty formy zobrazenia* jazyka danej disciplíny a ako také sú z epistemologického hľadiska veľmi dôležité. Forma zobrazenia je totiž štruktúra, ktorá prepája *epistemický subjekt jazyka* príslušnej vedeckej disciplíny (ktorý sme už skôr nazvali hľadiskom – teda bod, vzhľadom na ktorý sa konštruje reprezentácia skutočnosti) s *jazykovým univerzom* tejto disciplíny (t. j. so všetkými črtami sveta, ktoré jazyk dokáže zobrazit'). *Hľadisko* je vlastne reprezentáciou epistemického subjektu v univerze jazyka. Okrem toho forma jazyka zavádza orientáciu univerza jazyka voči tomuto subjektu. V geometrii *horizont* udáva vodorovný smer, smer kolmý k horizontu udáva zvislý smer, smer spájajúci hľadisko s najbližším bodom na horizonte udáva *smer ubiehania do hĺbky priestoru*. Podobne *relácia identity* vnáša do univerza jazyka teórie akúsi opornú štruktúru. Táto oporná štruktúra umožňuje rozpoznať dve reprezentácie ako znázornenia rôznych umiestnení toho istého objektu. Vidieť to na príklade konštrukcie dlažby na renesančných obrazoch, ktoré sme v knihe (Kvasz 2019) ilustrovali na príklade Lorenzettiho *Zvestovania* a Albertiho konštrukcie dlažby (obr. 6 a 25). A konečne relácia synonymity vnáša do univerza jazyka sieť vzájomných súvislostí, ktorá umožňuje merať jednu veličinu prostredníctvom druhej, ktorá je s prvou zviazaná pomocou empirického zákona. Vďaka aspektom formy zobrazenia jazyka je proces merania od začiatku zasadený do interpretačného rámca, ktorý umožňuje faktom získaným v procese merania rozumieť.

Samozrejme, vedci sú omylní a teória, na základe ktorej je vytvorený merací prístroj, môže byť chybná. Ale keď sa podarí merací prístroj kalibrovať a proces merania štandardizovať, je možné teóriu, na ktorej je merací prístroj založený, testovať a opraviť. Jednou zo základných metodologických myšlienok Newtona bolo práve pochopenie toho, že merací prístroj je fyzický predmet, a preto je možné proces merania vedecky skúmať rovnako ako skúmame ľu-

bovoľný iný fyzikálny proces. Prvou teóriou, ktorá bola vypracovaná s cieľom teoreticky porozumieť vedeckému inštrumentu, bola Keplerova *Dioptrika* umožňujúca pochopiť fungovanie Galileovho ďalekohľadu. V momente, keď je dostupná teória meracieho prístroja, je možné pustiť sa do jeho vylepšovania. Newton zásadným spôsobom zlepšil chromatickú chybu ďalekohľadu, keď jednu zo šošoviek nahradil zrkadlom. Mohol to urobiť, lebo zrkadlo je schopné s lúčmi svetla urobiť to isté, čo podľa Keplerovej *Dioptriky* s nimi robí objektív – sústrediť ich do ohniska.

#### 4. FAKT JE SPRAVIDLA PRÍSTUPNÝ PLURALITE METÓD MERANIA

Každý aspekt nášho okolia prístupný našim zmyslom vnímame spravidla pomocou jedného jediného zmyslového orgánu. Farbu vnímame zrakom, teplotu hmatom, výšku tónu sluchom. Za normálnych okolností nie je možné farby hmatat', výšku tónu vidieť či teplotu počuť. Preto zvyčajne nie sme schopní údaje získané jedným zmyslovým orgánom kontrolovať prostredníctvom iného orgánu.

Naproti tomu merať určitú fyzikálnu veličinu je zväčša možné pomocou celého radu podstatne odlišných fyzikálnych princípov. Teplotu môžeme merať na základe tepelnej rozťažnosti kvapalín ako sú alkohol či ortuť, ale rovnako ju môžeme merať aj na základe spektrálnej analýzy tepelného žiarenia alebo na základe ľubovoľnej inej fyzikálnej veličiny, ktorá je s teplotou zviazaná pomocou známeho fyzikálneho zákona. To umožňuje výsledky zistené jedným spôsobom merania kontrolovať výsledkami získanými iným spôsobom. Keď sú princípy, na ktorých sú založené jednotlivé metódy merania, nezávislé (teda neexistuje fyzikálny zákon, ktorý by tieto princípy dával do súvisu – ako je napríklad nezávislá tepelná rozťažnosť kvapalín od spektrálneho rozdelenia tepelného žiarenia čierneho telesa), a napriek tomu výsledky dosiahnuté prostredníctvom týchto metód sú v zhode, tak výsledok merania môžeme s dostatočnou mierou istoty považovať za objektívnu črtu skutočnosti.

## 5. MERANIU SÚ PRÍSTUPNÉ ŠKÁLY VELIČÍN PRAKTICKY BEZ OHRANIČENÍ

Vnímanie každého zmyslového orgánu má obmedzený charakter. Naším zmyslom je dostupný iba obmedzený výsek škály teplôt, tlakov, farieb či tónov. Široké oblasti na škále premenlivosti týchto javov nie sme schopní zmyslami vôbec vnímať. Naproti tomu meranie vďaka pluralite metód otvára prístup k prakticky neobmedzenej škále variácií príslušného fenoménu. V prípade teploty dokážeme túto veličinu merať prakticky od absolútnej nuly až po miliardy Kelvinov. To isté platí aj o škále tlakov, o vlnových dĺžkach elektromagnetického žiarenia alebo o frekvenciách kmitania vzduchu. To znamená, že meracie prístroje nám poskytujú nepomerne úplnejší obraz skutočnosti než naše zmyslové orgány.

## 6. MERANIE MÁ ÚPLNÝ CHARAKTER

V našom systéme zmyslov sú z pohľadu fyziky *početné diery*. Zmysly nám ponúkajú veľmi selektívny výber aspektov skutočnosti. Nemáme zmyslový orgán na meranie atmosférického tlaku, elektrického náboja či intenzity magnetického poľa, lebo v evolúcii nášho druhu vnímanie takýchto parametrov okolia asi nebolo dôležité. Naopak, dokážeme veľmi presne rozlišovať rôzne odtiene farieb a sme citliví na širokú škálu zvukov, lebo informácie získané týmito zmyslami boli z hľadiska nášho prežitia veľmi dôležité. Evolučný význam určitých aspektov skutočnosti, ktorý hral dôležitú úlohu pri formovaní našich zmyslových orgánov, je však pri konštrukcii fyzikálneho obrazu sveta irelevantný.

Meracie prístroje sú naproti tomu dostatočne rôznorodé, aby poskytl*i úplný zoznam veličín*, ktorý umožňuje definovať stav fyzikálneho systému tvoriaci východisko fyzikálneho obrazu skutočnosti. Napríklad rozvoj elektrodynamiky bol možný až potom, ako boli objavené empirické zákony, na ktorých sú založené metódy mera-

nia základných fyzikálnych veličín spoločne tvoriacich opis stavu v tejto disciplíne. Až keď fyzici zvládli úlohu merať všetky tieto veličiny, mohli prejsť od experimentálneho skúmania elektromagnetických javov k rozvíjaniu teórie elektromagnetického poľa.

## 7. KRITIKA PSYCHOLOGIZMU A FILOZOFIA VEDY

Šesť bodov uvedených v predošlých kapitolách tohto článku možno chápať ako základné prvky odklonu od psychologizmu v epistemológii. Podľa nášho názoru odklon od psychologizmu v epistemológii vyžaduje nahradiť analýzu problémov týkajúcich sa bežného zmyslového poznania analýzou empirického poznávania vo fyzike. Čo má toto nahradenie spoločné s Fregeho nahradením logickej analýzy problémov formulovaných v bežnom jazyku analýzou logického usudzovania v matematike? *Hlavný predmet výskumu v danej disciplíne* (logike, resp. epistemológii), ktorým tradične boli *prirodzene nastolené problémy* (teda problémy formulované v bežnom jazyku, resp. problémy, ktoré sa vyskytli v zmyslovom poznaní), sa nahradí analýzou problémov exaktných vied, *v ktorých metódy danej disciplíny dosiahli najvyšší stupeň rozvoja* (v prípade logiky je to analýza logického usudzovania v matematike, v prípade epistemológie analýza empirického poznávania vo fyzike). Teda Fregeho zásadným metodologickým poznaním bolo pochopenie toho, že ak chceme rozpracovať životaschopnú logiku, musíme sa prestať zaoberať logickou kritikou dôkazov Božej existencie či logických paradoxov bežného uvažovania, a ako model našej logiky a skúšobný kameň jej úspešnosti musíme zvoliť dôkazy v matematike, teda v oblasti ľudskej kultúry, kde logické usudzovanie dosiahlo najvyšší stupeň rozvoja.

Podľa nášho názoru nasledovať Fregeho vzor a pokúsiť sa o analogický obrat v epistemológii znamená predovšetkým prestať sa v epistemológii zaoberať diskusiou o tom, či dosiahneme poznanie, keď na kopci, na ktorom sa v diaľke pasú kravy, na základe pohľa-

du na handry rozvešané v kroví spôsobom, ktorý pripomína siluetu kravy, dospejeme k presvedčeniu, že na kopci sa pasú kravy. Žiadna vedná disciplína na nezaobera pozorovaním rozvešaných handier a je úplne jedno, aké presvedčenie si na základe nášho *zmyslového vnemu* vytvoríme. Pre vedecké poznanie je charakteristické to, že sa vyberieme ku kríkom s handrami, odoberieme vzorky handier, zoberieme ich do laboratória a nasadíme na ne široké spektrum analytických metód. Keď v materiáli handier nájdeme vzorky kravskej DNK, tak sa začneme zaoberať hypotézou, že na kopci možno niekedy boli kravy a vytvoríme súbor prísnych laboratórných testov na overenie tejto hypotézy. Ak pri testovaní hypotéza prejde testami, tak na kopci boli kravy nezávisle od toho, čo sme ich tam videli a aké presvedčenie sme na základe nášho zmyslového vnemu získali. Ak hypotéza testami neprejde, tak na kopci kravy neboli.

Nikomu nechceme brániť v pôžitku z vymýšľania a vyvracania podobných príkladov, ale v súlade s Fregeho nahradením si myslíme, že ak chceme vypracovať epistemológiu ako formálnu disciplínu, mali by sme sa zamerať na analýzu šiestich bodov, ktoré sme sformulovali v tejto stati a pokúsiť sa výsledky tejto analýzy použiť pri rozpracúvaní formálnej epistemológie.

## LITERATÚRA

- CHALMERS, A. (2013): *What is this Thing Called Science?* 4<sup>th</sup> edition. St. Lucia: University of Queensland Press.
- HACKING, I. (1990): *Representing and Intervening*. 5<sup>th</sup> printing. New York: Cambridge University Press.
- KVASZ, L. (2008): *Patterns of Change, Linguistic Innovations in the development of Classical Mathematics*. Basel: Birkhauser.
- KVASZ, L. (2015): *Inštrumentálny realizmus*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- KVASZ, L. (2016): Formálna epistemológia – budúca syntéza. *Filosofický časopis*, 64 (6), 951 – 963.

- KVASZ, L. (2019): *Prostor mezi geometrií a malířstvím*. Praha: Slovart.
- MACO, R. (2003a): Husserlova kritika psychologizmu. In: Farkašová, E. – Szapuová, M. (eds.): *Filozofia: minulé problémy – současné perspektivy*. Bratislava: Maxima press, 131 – 137.
- MACO, R. (2003b): Husserl a (anti)psychologizmus. In: Farkašová, E. – Bohunická, L. – Marcelli, M. (eds.): *Brnianske prednášky*. Brno: Masarykova univerzita, 180 – 201.

### ***Pod'akovanie***

Článek je súčasťou projektu *Formálna epistemológia – budúca syntéza*, podporeného v rámci programu *Praemium Academicum* Akadémie vied Českej republiky.

Prof. RNDr. Ladislav Kvasz, DSc.  
Filosofický ústav  
Akadémie vied Českej republiky  
Jilská 1  
110 00 Praha  
Česká republika  
a  
Katedra matematiky a didaktiky matematiky  
Pedagogická fakulta  
Univerzita Karlova v Praze  
M. Rettigové 4  
116 39 Praha  
Česká republika  
ladislavkvasz@gmail.com

## PRE A PROTI INŠTRUMENTALIZMU VO FILOZOFII FYZIKY

*Róbert Maco*

### **Abstract**

The main topic of the paper is instrumentalism in the philosophy of science and especially in the philosophy of physics. The text will consist of four parts: In the first part we will try to answer the question of what instrumentalism actually means, in the second part we will briefly summarize (from our point of view) the most important motivations for why someone might want to adopt this philosophical view of physics. The third part presents a couple of reasons why instrumentalism cannot be considered a definitive solution, and in the final fourth part, we will comment on the meaning of instrumentalism within the ongoing process of scientific research.

V bežnom chápaní vedy vystupujú vedľa seba dva aspekty, ktoré sa javia ako rovnako prirodzené a vzájomne sa dopĺňajúce. Vedecké poznanie ako výsledok vedeckého bádania chápeme na jednej strane ako spoľahlivú *správu* o tom, aký je svet, „ako sa veci majú“, t. j. čo tvorí takpovediac inventár sveta (aké entity, resp. aké typy entít existujú), akými vlastnosťami sa vyznačujú jednotlivé jeho časti a v akých vzájomných vzťahoch sa nachádzajú. Na druhej strane vnímame *teleologickú* povahu vedeckých aktivít a ich výsledných



produktov, keď hovoríme, že veda nám slúži, všeobecne povedané, na to, aby sme sa vo svete vyznali a vedeli sa v ňom čo najlepšie zariadiť v závislosti od príslušných cieľov, ktoré sledujeme. Obidva tieto aspekty sa dopĺňajú na základe nasledujúcej úvahy: Ak má byť obraz, ktorý pred nami kreslí veda, užitočný pre napĺňanie našich praktických životných cieľov, musí byť tento obraz adekvátnou a objektívnou správou o tom, ako je svet usporiadaný a ako funguje. A naopak, vedecká teória, z ktorej by sa principiálne nedali odvodiť žiadne praktické konzekvencie, no ktorá by napriek tomu vystupovala s nárokom pravdivého opisu sveta, by nám pri bežnom uvažovaní vyznievala akoby naprázdno.

Naše prvotné a intuitívne chápanie povahy a cieľa vedeckého poznania teda v sebe kombinuje obidva spomínané aspekty v relatívne dobrom súlade. Filozofické uvažovanie by však asi nebolo filozofickým uvažovaním, keby túto pôvodnú harmóniu nenarušilo určitými pochybnosťami, ktorých riešenie zvyčajne následne vedie k vyprofilovaniu vyhranených a jednostranných stanovísk, ktoré potom v rôznych obmenách a sofistikovaných prepracovaniach zvädzajú vzájomný súboj na poli, ktoré sa označuje ako „filozofia vedy“, či už vo forme všeobecnej filozofie, alebo špecializovaných filozofií vedy zameraných na jednotlivé disciplíny a subdisciplíny vedeckého výskumu. Príkladom takéhoto súboja medzi dvomi vyhranenými filozofickými pozíciami je spor medzi *inštrumentalistickým* a *realistickým* postojom k vede a špeciálne k vedeckým teóriám. Obidva tieto prístupy by sa dali charakterizovať ako odlišné odpovede na jednu zdanlivo jednoduchú otázku: Na čo vlastne *mieri* vedecké poznanie? Táto otázka je však neproblematicky jednoduchá len na prvý pohľad. Pri bližšom prihliadnutí rýchlo zistíme, že pre uspokojivú odpoveď sa nestačí len lepšie porozhliadnuť po konkrétnych vedeckých aktivitách alebo urobiť dostatok *interviews* s praktizujúcimi vedcami. Je to aj preto, lebo napriek prvotnému zdaniu je uvedená otázka nielen pýtaním sa na určitý stav vecí (ako keď sa pýtame, na ktorý terč mieri daný lukostrelec), ale zároveň je implicitne úzko prepletená so špecifickými norma-

tívnymi otáznikmi. Ako vidno z termínov samých, jeden prístup kladie dôraz na realitu, t. j. niečo stojace „tam vonku“ a čakajúce na presný zásah zo strany poznávajúceho, zatiaľ čo druhý prístup nás dôrazne vracia k nášmu vlastnému konaniu a motiváciám, takže proklamovaný cieľ vedeckého bádania sa nachádza takpovediac vo vnútri našej vlastnej sféry, podmienený našimi špecifickými potrebami a ambíciami.

Cieľom tejto práce nie je rozoberať a hodnotiť početné detaily sporu medzi inštrumentalizmom a realizmom, ktorý sa – v závislosti od uhla pohľadu a príslušných definícií – tiahne početnými dekadami či storočiami vývoja vedy a jej filozofickej reflexie. Primárnym cieľom je zvýrazniť špecifikum inštrumentalistického pohľadu na vedu takým spôsobom, aby bolo možné zaujať stanovisko nielen k otázke, ako vyzerá najvhodnejšia definícia inštrumentalizmu, ale aj k otázkam, čo pre naše lepšie porozumenie vede prináša zaujatie inštrumentalistického postoja a či vôbec má vo filozofii zmysel pokračovať v používaní dichotómie medzi inštrumentalizmom a realizmom. Je totiž možné, že vzájomné filozofické vymedzovanie sa tohto typu je založené viac na nedorozumeniach a pojmových konfúziách než na nejakom relevantnom vecnom jadre. V takom prípade by zápalisté debaty inštrumentalistov a realistov boli len „estetickou“ záležitosťou alebo konceptuálnymi cvičeniami, ktoré sa nijako podstatne nedotýkajú reálneho behu vedeckého teoretizovania a experimentovania. Ak sa však domnievame, že veda predstavuje zaujímavý a dôležitý predmet filozofickej reflexie, nebolo by vhodné strácať čas a energiu na obsahovo vyprázdnené polemiky, takže je opodstatnené skúmať, či má uvedený spor nejaké produktívne jadro a *raison d'être*. Naš prístup k tejto téme bude špecifický tým, že sa zameriame hlavne na inštrumentalistickú stránku sporu a v rámci tohto obmedzenia navyše zúžime svoju pozornosť len na oblasť filozofie fyziky. Toto druhé zúženie nevychádza len z osobnej (subjektívnej) zaujatosti v prospech konkrétnej vedy, ani nie je odôvodnené len obmedzeným rozsahom práce, ale vychádza aj z presvedčenia, že súčasná fyzika je vo viacerých ohľadoch fundamentálnou (prí-

rodnou) vedou, takže zohráva úlohu akéhosi vzorového predmetu filozofického uvažovania.<sup>1</sup>

Text bude pozostávať zo štyroch hlavných častí: V prvej časti sa budeme usilovať presnejšie zodpovedať otázku, čo vlastne hovorí inštrumentalizmus, v druhej časti stručne zosumarizujeme (z nášho pohľadu) najdôležitejšie motivácie toho, prečo by si niekto mohol chcieť osvojiť tento filozofický pohľad na fyziku, v tretej časti predložíme niekoľko dôvodov, prečo inštrumentalizmus nemožno považovať za definitívne riešenie. V záverečnej štvrtej časti sa vyjadrieme k tomu, v akom zmysle je inštrumentalizmus užitočný pre naše myslenie o fyzike a aký zmysel by mohol mať spor inštrumentalistického a realistického videnia vecí.

## 1. ČO JE INŠTRUMENTALIZMUS

Pod „inštrumentalizmom“ nebudeme v tomto texte rozumieť žiadnu *partikulárnu* (a personálne vymedzenú) filozofickú *teóriu*. Dôvod tohto rozhodnutia spočíva v tom, že jednak nechceme uviaznuť v terminologických sporoch o vymedzenie inštrumentalizmu rozmanitými autormi, ale aj v tom, že nám v prvom rade nejde o inštrumentalizmus ako o teóriu v zmysle súboru presne formulovaných postulátov a definícií, ale skôr o inštrumentalizmus ako istý základný postoj či nasmerovanie pri premýšľaní o fyzikálnom poznávaní a poznaní. Z tohto dôvodu uvedieme len tri známe vymedzenia „inštrumentalizmu“ od troch autorov, pričom ani jedno z nich nebudeme chápať ako „to najlepšie“ alebo vzorové. Zmyslom predstavenia týchto troch verzíí je umožniť čitateľovi zahliadnuť spoločnú tendenciu, ktorá sa v nich prejavuje, a to bez toho, že by mal naporúdzi jednotnú analytickú definíciu daného termínu.

---

<sup>1</sup> V tejto práci ponechávam úplne stranou otázku, ako funguje a do akej miery je relevantný spor medzi inštrumentalistickým a realistickým zameraním vo vzťahu k sociálnym a humanitným disciplinám.

Za vzorový príklad prvého vymedzenia inštrumentalizmu možno pokladať pasáž o troch pohľadoch na poznanie v prvej časti Popperovho diela *Conjectures and Refutations* (1963). Ako je známe, Popper tematizuje „inštrumentalistický postoj“ spolu s „esencialistickým postojom“ ako negatívne pozadie, na ktorom následne nechá vystúpiť svoju vlastnú kriticko-racionalistickú (falzifikacionistickú) koncepciu vedeckého poznania. Esencializmus aj inštrumentalizmus sú teda z jeho perspektívy dva rovnako chybné prístupy, ktoré zlyhávajú v porozumení reálnemu spôsobu fungovania vedeckého skúmania. Zhrnuté do jednej stručnej tézy, Popperovo chápanie inštrumentalizmu zdôrazňuje predovšetkým stotožnenie vedeckých teórií s „komputačnými pravidlami“, resp. s „inferenčnými pravidlami“ (Popper 2002, 314). V príkrom kontraste s esencializmom, ktorý verí v možnosť dosiahnutia pravdivých teórií o svete, ktoré verne opisujú pravé *esencie* vecí ukrývajúce sa za závojom zmyslovo vnímateľných javov, inštrumentalistu možno chápať ako používateľa prívlemlí radikálnej Ockhamovej britvy, ktorou odrezáva nielen svet metafyzických esencií, ale aj akúkoľvek zmienku o (nepozorovanej) realite korešpondujúcej pozorovateľným javom. Z pohľadu inštrumentalizmu teda zostáva zachovaný len systém symbolických reprezentácií (jazyk vedy) a oblasť javov, ktorej prvky usúvzťažňujeme pomocou jazykovo-logicko-matematických nástrojov. Konkrétny príklad uplatnenia takéhoto zmyšľania môžeme demonštrovať napríklad pri interpretovaní takých fyzikálnych pojmov, ako sú pojem sily, poľa či energie. Zatiaľ čo esencialista Newton sa trápi otázkou pravej podstaty gravitačnej sily (alebo svetla a pod.), pre inštrumentalistu sú entity menom „príťažlivé sily“ iba preludom nášho symbolického inštrumentária, pretože sú principiálne nepozorovateľné, na rozdiel od konkrétnych pohybov, ktorých „skrytými príčinami“ majú byť (Popper 2002, 309). Keď teda napríklad pri počítaní dráhy planéty hovoríme, že jedno nebeské teleso je držané na svojej eliptickej orbite gravitáciou používajúc pri tom pojem sily, používaním tohto substantíva robíme iba pragmatickú skratku namiesto rozpisovania všetkých príslušných rovníc a ich postupných úprav v súlade

so zadanými počiatočnými podmienkami. Voľne povedané, sila nie je „tam vonku“, v Slnku a v planéte, príp. medzi Slnkom a planétou, ale je doslova na jednej strane východiskovej diferenciálnej rovnice, ktorú treba matematicky vyriešiť.

Ďalší podnetný pokus o vymedzenie inštrumentalizmu čerpáme z práce súčasného holandského filozofa vedy T. A. F. Kuipersa *From Instrumentalism to Constructive Realism* (2000). Ako už naznačuje názov knihy, ani Kuipers nie je zástancom inštrumentalizmu vo filozofii vedy – jednou z jej hlavných posolstiev je práve téza, že existujú dobré dôvody prejsť od inštrumentalizmu na pozíciu určitého typu umierneného realizmu, a to konkrétne „konštruktívneho realizmu“<sup>2</sup>. Kuipersov príspevok k definičnému umiestneniu inštrumentalizmu na intelektuálnu mapu filozofie vedy spočíva v tom, že podáva veľmi systematickú klasifikáciu rozmanitých foriem realizmu a antirealizmu, pričom ako kritérium slúžia odpovede na štyri hlavné epistemologické otázky a jednu predbežnú ontologickú otázku<sup>3</sup>. Inštrumentalizmus sa v tejto tabuľke objavuje definovaný ako jedna možná forma empirizmu (alebo, ako Kuipers tiež hovorí, „observačného realizmu“), ktorá plynie zo zápornej odpovede na otázku č. 2 (pozri predchádzajúcu poznámku pod čiarou). Podľa inštrumentalistov nemá zmysel hovoriť o teoretických termínoch ako o referujúcich a o teóriách ako pravdivých či nepravdivých, pokiaľ sa nechceme dopúšťať kategoriálneho omylu extrapoláciou takejto terminológie z observačnej úrovne na úroveň teoretickú (Kuipers

<sup>2</sup> *Terminus technicus*, ktorý zavádza sám Kuipers ako realistickú analógiu k van Fraassenovmu termínu „konštruktívny empirizmus“.

<sup>3</sup> Ontologická otázka: Existuje prírodný svet, ktorý je nezávislý od ľudských bytostí? Epistemologické otázky: 1. Môžeme vyhlásiť, že disponujeme pravdivými tvrdeniami (*claims to knowledge*) o prírodnom svete? 2. Môžeme vyhlásiť, že disponujeme pravdivými tvrdeniami o prírodnom svete mimo toho, čo je pozorovateľné? 3. Môžeme vyhlásiť, že disponujeme pravdivými tvrdeniami o prírodnom svete (mimo toho, čo je pozorovateľné) okrem referenčných výpovedí týkajúcich sa teoretických termínov? 4. Existuje nejaká správna alebo ideálna konceptualizácia prírodného sveta? (Kuipers 2000, 3 – 7).

2000, 5). Povšimnutiahodné je pritom Kuipersovo odlíšenie inštrumentalizmu od iného variantu empirizmu, ktorý síce tiež odpovedá záporne na otázku č. 2, no tézu o neaplikovateľnosti výrazov ako referovanie, pravdivosť, nepravdivosť na teoretické termíny, resp. vedecké teórie neodôvodňuje rizikom hroziaceho kategoriálneho omylu, ale neexistenciou dostatočnej miery istoty (*beyond reasonable doubt*). Do tejto umiernennejšej kategórie empirizmu radí Kuipers konštruktívny empirizmus van Fraassena.

Poslednú verziu definície inštrumentalizmu preberáme od P. K. Stanforda. Prínosom jeho vymedzenia je to, že neponúka len explicitnú formuláciu všeobecnej inštrumentalistickej tézy, ale taktiež vo vnútri inštrumentalistického tábora rozlišuje viacero verzií striktného i menej striktného inštrumentalizmu v kontexte novších dejín filozofie vedy (od E. Macha cez logický empirizmus až po T. S. Kuhna, L. Laudana, B. van Fraassena a A. Finea). Keďže sa na tomto mieste nehodláme púšťať do podrobného rozboru týchto jednotlivých koncepcií a keďže – ako nakoniec poznamenáva aj Stanford – väčšina z týchto foriem inštrumentalizmu (najmä v ranom období logického empirizmu) sa rýchlo ukázala ako neschodná, obmedzíme sa len na Stanfordov všeobecný opis inštrumentalistickej pozície.<sup>4</sup> Podľa Stanforda sa pod „inštrumentalizmom“ majú rozumieť tie

---

<sup>4</sup> Stanford vo svojej štúdii vo všeobecnosti rozlišuje tri štádia vývinu inštrumentalistického prístupu k vedeckým teóriám. Do prvej zaraďuje filozofujúcich vedcov konca 19. a začiatku 20. storočia (Mach, Poincaré, Duhem), ktorí dospievajú k inštrumentalistickým názorom sčasti historickou a sčasti systematickou reflexiou metód aktuálnych vied. Druhú veľkú skupinu potom tvorí jazykovo, resp. sémanticky orientovaný inštrumentalizmus logických empiristov, ktorých k nemu priviedla snaha o fundovanie vedeckých tvrdení v istom privilegovanom slovníku (reduktívny, syntaktický, eliminativistický inštrumentalizmus). Tretí – a v posledných dekádach najživší – inštrumentalizmus označuje Stanford ako „epistemický inštrumentalizmus“, ktorý dávno opustil ambíciu lingvistickej redukcie teoretických termínov na observačné, no napriek tomu zotráva v nedôvere voči ich realistickej interpretácii, podkladajúc svoje argumenty napríklad vývinom v rámci kvantovej fyziky a pod. (Sarkar, Pfeifer 2006, 400 – 404).

„pozície v rámci filozofie vedy, ktoré nepokladajú vedecké teórie za doslovné a/alebo verné opisy prírodného sveta, ale iba za nástroje alebo ‚inštrumenty‘ na tvorbu empirických predikcií a na dosahovanie iných praktických cieľov... Zjednocujúcim prvkom všetkých týchto pozícií je trvanie na tom, že vedecké teórie môžeme a mali by sme naplno pragmaticky *používať* bez toho, aby sme verili tomu, čo *prima facie* tvrdia o prírode (alebo o nejakých jej častiach), alebo bez toho, aby sme im vôbec pripisovali takéto tvrdenia“ (Sarkar, Pfeifer 2006, 400).

Napriek tomu, že všetky tri spomenuté pokusy o uchopenie fenoménu inštrumentalizmu zjavne ukazujú rovnakým smerom (a to bol hlavný zmysel, prečo sme ich vybrali), je dobré všimnúť si aj isté rozdiely, ktoré však z hľadiska nášho zámeru nebudú až také relevantné. Všetci traja autori vymedzujú inštrumentalizmus ako pozíciu, ktorá sa primárne týka nerefencialistického chápania vedeckých teórií, no napr. Stanford nepokladá za definičný znak inštrumentalizmu naliehanie na striktnom rozlišovaní medzi teoretickými a observačnými termínmi, zatiaľ čo u Kuipersa rozdiel medzi pozorovateľným a nepozorovateľným zohráva kľúčovú rolu (podobne ako u Poppera dištinkcia medzi sférou *javov* a sférou *esen-  
cií*). Takisto môžeme konštatovať, že autori by sa úplne nezhodli na zaradení niektorých prominentných koncepcií pod hlavičku inštrumentalizmu: Stanfordovo a Popperovo chápanie je jednoznačne širšie než Kuipersovo (prípád van Fraassena).

## 2. INŠTRUMENTALIZMUS – PREČO ÁNO

Ak už približne vieme, ktorým smerom sa máme uberať, ak sa chceme radiť do tábora inštrumentalistov, ostáva ešte odpovedať na otázku, prečo vôbec by sme sa mali týmto smerom vydať. Predstavíme si tri motivácie, ktoré sa nám javia ako kľúčové minimálne s ohľadom na ostatných sto rokov dejín filozofie vedy (a osobitne filozofie fyziky).

Veľmi silným popudom k zaujatiu inštrumentalistického postoja bolo hlavne v posledných dekádach to, čo sa zvykne označovať ako argument na základe *pesimistickej meta-indukcie*. Stručne povedané, ide o istý typ induktívneho úsudku založenom na premi-  
sách čerpaných z našej historickej znalosti vývoja vedy a postupného nahradzovania jednej teórie inou. Zatiaľ čo postoj vedeckého realistu je živý epistemickým optimizmom v tom zmysle, že naše teórie sa prinajmenšom postupne približujú k adekvátnemu (pravdivému) obrazu skutočnosti, príklon k inštrumentalizmu často pramení z pesimistického vyhodnotenia konkrétnych historických epizód. Samozrejme, obrovskú úlohu v tomto smere zohrali Kuh-  
nove historizujúce práce a ostré filozofické závery, ktoré zo svojich historických štúdií vyvodil. Nezaujatá historická analýza nám podľa Kuhna nedáva veľa dôvodov myslieť si, že dokonca aj naše najlepšie fyzikálne teórie dneška nebudú z pohľadu našich nasledovníkov vnímané podobne negatívne, ako sa v súčasnosti javí aristotelovská fyzika, chémia 18. storočia narábajúca s pojmom flogistonu či termodynamika začiatku 19. storočia chápajúca teplo ako istý druh substancie (kalorikum). Z hľadiska porovnania typov použitých metód a dôvodov, ktoré presviedčali minulých prírodovedcov, Kuhn nevidí oprávnenie odsudzovať tieto minulé podoby vedenia ako mýty, pretože „celkovo vzaté, nie sú ani menej vedecké a ani nie sú viac produktom ľudskej idiosynkrázie než tie dnešné“ (Kuhn 2012, 81). Keďže Kuhn explicitne odmieta nahliadať vzťah medzi teóriou a realitou cez prizmu korešpondenčnej teórie pravdy, no zároveň uznáva pozitívne posuny v dejinách vedy (od Aristotela k Newtonovi, od Newtona k Einsteinovi) z hľadiska vylepšovania *nástrojov* na „riešenie hlavolamov“, jeho spôsob uvažovania ukazuje priamu cestu k (nejakej forme) inštrumentalizmu<sup>5</sup>.

Explicitná formulácia argumentu z historickej meta-indukcie však prichádza až v známej práci L. Laudana o vyvrátení „konver-

---

<sup>5</sup> „Predstava zhody (*match*) medzi ontológiou nejakej teórie a jej ‚reálnym‘ náprotivkom v prírode sa mi teraz javí ako v princípe iluzórna“ (Kuhn 2012, 426).



gentného realizmu“<sup>6</sup>. Laudan dopĺňa Kuhna o príklady mnohých ďalších minulých teórií,<sup>6</sup> ktoré sa všetky vyznačovali tým, že vo svojej dobe zaznamenávali úspechy a nachádzali empirické potvrdenie, no zároveň obsahovali medzi svojimi kľúčovými termínmi aj také, ktoré na základe súčasných vedomostí považujeme za nereferujúce. Pokiaľ je však nejaký kľúčový pojem danej vedeckej teórie prázdny, ťažko môžeme túto teóriu pokladať za čo i len približne pravdivú. Z toho vyplýva, že empirická úspešnosť teórií nepostačuje na ich pravdivosť (v zmysle realistického chápania pravdy ako korešpondencie s tým, ako sa veci majú). Týmto sa opäť dostávame na dohľad k inštrumentalizmu ako možno lepšie brániteľnej pozícii. Treba však poznamenať, že priama obhajoba inštrumentalizmu nie je Laudanovým cieľom (v rámci rozoberaného článku). Jeho závery sú opatrnejšie a smerujú iba k tomu, že zoči-voči realistom vyhlasuje, že ich epistemológia obsahuje vážne trhliny, resp. prázdne miesta, čím Laudan obracia osteň kritiky zameranej dovedy najmä na údajnú nemožnosť plauzibilného vysvetlenia úspešnosti vedy v rámci antirealistických filozofií vedy<sup>7</sup> (Laudan 1981, 47 – 48). Laudanov príspevok teda (z pohľadu našej témy) robí hlavne to, že uvoľňuje cestu k zaujatiu inštrumentalistického postoja.

<sup>6</sup> Laudanove príklady zahŕňajú (okrem spomenutých) napríklad starovekú a stredovekú astronómiu kryštálických sfér, humorálnu teóriu v medicíne, efluviálnu teóriu statickej elektriny, katastrofistickú geológiu, vibračnú teóriu tepla, teórie vitálnych síl vo fyziológii, teórie elektromagnetického a optického éteru, teóriu kruhovej zotrvačnosti, teórie samoplodenia.

<sup>7</sup> Tu treba mať na zreteli, že medzi slávnou Kuhnovou prácou z 1962 a Laudanovým článkom zo začiatku osemdesiatych rokov stojí Putnamova mimoriadne vplyvná štúdia z roku 1975, v ktorej síce ide hlavne o revitalizáciu matematického realizmu, no v ktorej Putnam takpovediac *en passant* zadal podnet skôr na posilnenie realistickej rétoriky vo filozofii prírodných vied, a to prostým formulovaním „argumentu zázraku“: „Pozitívnym argumentom pre realizmus je to, že je to jediná filozofia vedy, pri ktorej úspešnosť vedy nepôsobí ako zázrak“ (Putnam 1975, 73).

Iným, druhým dôvodom skončiť v tábore inštrumentalistov sú problémy spojené s tzv. tézou o nedourčenosti vedeckých teórií (*underdetermination of theories*). Táto téza má viacero verzií, no pre naše účely prichádza do úvahy predovšetkým táto verzia: Ku každej vedeckej teórii existuje aspoň jedna ďalšia vedecká teória, ktorá je s ňou empiricky ekvivalentná. Ide teda v zásade o problém racionálnej voľby medzi viacerými teóriami, ktoré sa môžu líšiť napríklad vo svojich základných ontológiách, no súčasne majú rovnakú (či porovnateľnú) deskriptívnu a prediktívnu silu. Ak by to bolo tak, že téza o nedourčenosti platí, inštrumentalistické chápanie teórií by sa mohlo javiť ako primeranejšie vzhľadom k našej (v princípe neodstrániteľnej) neistote o voľbe tej správnej teórie. Ako vidíme, v tomto prípade argument vedúci k osvojeniu si inštrumentalistickej pozície nie je postavený na diachronickej neistote, ako to bolo pri pesimistickej meta-indukcii, ale na synchronickej, ktorá by mohla pretrvať, aj keby sme (z nejakého dôvodu) nevedeli nič o (alebo úplne zabudli na) historické peripetie vedeckých predstáv o svete.

Do akej miery je však takáto téza o racionálnej nerozhodnuteľnosti výberu spomedzi viacerých teórií odôvodnená? Ak nateraz odhliadneme od „lacných“ skeptických argumentov klasického typu (pri ktorých je ľahkosť ich produkovania v nepriamej úmere k ich presvedčivosti), ponúka sa cesta, ktorú naznačil van Fraassen vo svojej najvplyvnejšej práci z roku 1980 *The Scientific Image*. Van Fraassen v podstate dáva návod, ako v prípade jednej historicky významnej teórie, akou je Newtonova mechanika (plus gravitačný zákon), generovať ľubovoľne veľa empiricky ekvivalentných teórií, z ktorých však žiadne dve nemôžu byť (z newtonovského pohľadu) súčasne pravdivé. Využívúc Newtonovo trvanie na rozlišovaní medzi absolútnym a relatívnym priestorom a na (z toho plynucom) rozdiel medzi *pravými* a *zdanlivými* pohybmi, môžeme sformulovať viacero teórií (označených ako  $TN(v)$ ) odlišujúcich sa voľbou parametra  $v$ , ktorý vyjadruje rýchlosť pohybu hmotného stredy slnečnej sústavy vzhľadom k absolútnemu priestoru. Newton sám predpokladal, že správna teória je  $TN(0)$ , no keďže pre newtonovskú

mechaniku platí Galileiho princíp relativity, neexistovali by žiadne pozorovateľné účinky, ktoré by rozlišovali Newtonovu hypotézu od ktorejkoľvek inej teórie s nejakou konštantnou rýchlosťou  $v$  (Fraassen 1980, 46 – 47).

Samozrejme, voči van Fraassenovi by sa dalo namietnuť, že v tomto prípade by sme namiesto záveru o možnosti empiricky ekvivalentných teórií mali skôr hľadať vinníka v problematickom predpoklade o existencii „reálnych alebo pravých pohybov“, no podobný postup by sa dal aplikovať aj na iné (nedávnejšie) teórie (napr. ortodoxná a bohmovská nerelativistická kvantová mechanika), takže hlavná pointa van Fraassenovho „myšlienkového experimentu“ je stále aktuálna: môžu existovať viaceré empiricky adekvátne teórie, ktoré však vykresľujú odlišný obraz sveta a voliť medzi týmito teóriami je prinajmenšom veľmi neľahké.

Tretí dôvod, ktorý výrazne prispel k popularite inštrumentalistického prístupu k fyzikálnym teóriám v priebehu 20. storočia, bol špecifický vývoj na poli fundamentálnych fyzikálnych teórií, t. j. vznik špeciálnej a všeobecnej relativity a najmä nástup kvantovej teórie a jej vývin od kvantovej (vlnovej/maticovej) mechaniky po súčasnú kvantovú teóriu poľa. Mechanistický obraz sveta, ktorý vzišiel z vedeckej revolúcie 17. storočia a ktorý sa istý čas mohol javiť ako celkom dobre zosúladiateľný s realistickou epistemológiou, začal síce dostávať isté výrazné trhliny už vznikom klasickej teórie elektromagnetizmu v šesťdesiatych a sedemdesiatych rokoch 19. storočia, no skutočne radikálnu zmenu pohľadu privodil pre mnohých (prominentných) fyzikov a filozofov fyziky až rozvoj kvantovej mechaniky v dvadsiatych rokoch 20. storočia. Celá táto (mimochoďom, stále nedokončená) história má množstvo aspektov a zložitých zákrut, ktoré tu nemôžeme ani len v náznakoch jednotlivo sledovať. Kľúčové však bolo – a ešte stále je – to, že išlo o radikálne sproblematicizovanie a zneistenie toho, ako vlastne „vyzerá“ svet (objektívna realita) zodpovedajúci teoretickým modelom budovaným zo silne abstraktných matematických elementov (abstraktné vektory a operátory v Hilbertových priestoroch a pod.). Či už išlo o tzv. problém

merania, spor o determinizmus/indeterminizmus alebo o problém realizmu a lokálnosti, v samotnom vnútri fyzikálnej komunity nastal rozkol medzi tými, ktorí sa usilovali aspoň sčasti udržať tradičné nároky na vedeckú teóriu (Einstein, Schrödinger, de Broglie, Bohm), a tými, ktorí boli ochotní k zásadnej revízii tradičných predstáv a očakávaní (Bohr, Heisenberg, Born, Pauli).<sup>8</sup>

Ako už dnes vieme, úspešnejšia a vplyvnejšia bola nakoniec druhá skupina, no na rozdiel od iných slávnych epizód v dejinách fyziky to neznamená, že by preváženie jednej skupiny jednoducho priviedlo premenu vo vedeckom obraze daného segmentu reality s tým, že tento nový obraz sa stane vzorom alebo aspoň vodidlom pre ďalšie výskumy. Stalo sa skôr to, že žiadny takýto ucelený a všeobecne prijímaný obraz sa neetabloval. Zoberme si ako kontrastný príklad dlhotrvajúci spor týkajúci sa povahy svetla, ktorý sa zdal vyriešený prechodom od newtonovskej korpuskulárnej teórie k Youngovej (a neskôr Maxwellovej) vlnovej teórii alebo polemiku okolo existencie či fiktívnosti atómov a molekúl na konci 19. storočia. Hoci predstavy o svetle či atómoch, ktoré vzišli po prehraní najväčších polemík, neboli intuitívne v bežnom zmysle tohto slova, predsa len (na chvíľu) existovala určitá predstava o tom, ako sa má taký svet, v ktorom sa svetlo šíri ako priečne vlnenie alebo v ktorom sa látka „skladá“ z elementárnych častíc. Naproti tomu, po prehraní najhlučnejších kvantových sporov z prvej polovice 20. storočia dodnes

---

<sup>8</sup> Takto sumarizuje situáciu v druhej polovici dvadsiatych rokov fyzik K. Kleinknecht vo svojej historickej knihe o Einsteinovi a Heisenbergovi: „Medzi účastníkmi (diskusia) bola skupina, ktorá chcela zachovať determinizmus a požiadavku reality z klasickej fyziky. Títo boli známi ako ‚realisti‘. Druhá skupina, tvorená Bohrom ako doyenom a hovorcom, Bornom, Heisenbergom a Diracom, reprezentovala názor, že kvantová fyzika pripúšťa len počítanie pravdepodobností elementárnych procesov a teória opisuje len to, čo vieme o udalostiach, ale nie to, ako udalosti v ‚skutočnosti‘ prebiehajú. Títo získali označenie ‚instrumentalisti‘, pretože zdôrazňovali, že vieme len to, čo dokážeme pozorovať a merať“ (Kleinknecht 2019, 83).

nejestvuje vo fyzikálnej komunite (a tobôž nie vo filozofickej) názorová jednota vo veci epistemologického problému merania či vo veci ontologickej interpretácie povahy vlnovej funkcie (ak vyzdvihneme len tie najokatejšie problémy).

A práve to, že neexistencia spoločne uznávaného „korelátu v realite“ sa v ostatných dekádach stala takpovediac novým štandardom v oblasti interpretácie fyzikálnych teórií, vedie k tomu, že striktné inštrumentalistický prístup nadobúda plauzibilitu ako vítaná cesta von zo zbytočných „metafyzických“ sporov.

### 3. INŠTRUMENTALIZMUS – PREČO NIE

Vychádzajúc z toho, čo bolo povedané v predchádzajúcej časti, je zrejme, že inštrumentalistická pozícia má určité nezanedbateľné výhody. Pôsobí skromným, triezvym, antimetafyzickým (antišpekulatívnym) dojmom a vyzerá ako historicky poučená a opatrná minimalistická verzia filozofickej interpretácie fyzikálnych teórií. Môžeme teda považovať inštrumentalizmus za posledné (definitívne) rozumné slovo vo filozofii fyziky (prípadne vedy ako takej)? Má inštrumentalistický postoj nejaké zásadne slabé stránky?

Na jeden typ kritiky inštrumentalizmu sme už vlastne nepriamo narazili pri Laudanovej kritike realizmu. Zástancovia vedeckého realizmu vytrvalo namietajú, že inštrumentalizmus nie je schopný podať plauzibilné vysvetlenie doterajšej úspešnosti vedeckých teórií. Ak vypustíme z našej filozofickej interpretácie vedy akúkoľvek zmienku o korešpondencii medzi našimi teoretickými konštrukciami a skutočnosťou, ktorú sa teórie usilujú (i keď možno len veľmi aproximatívne a provizórne) zachytávať, schopnosť našich teórií byť užitočnými nástrojmi na orientáciu vo svete sa musí javiť ako nevysvetliteľná záhada. Ako sme už skôr poznamenali, Laudan vo svojom článku podľa nášho názoru veľmi presvedčivo argumentuje, že s nadradenosťou ich pozície v tomto smere to vôbec nie je také isté, ako si obvykle realisti zvyknú myslieť. Svoju úvahu v podstate

končí výzvou, aby si urobili svoju „domácu úlohu“. Toto všetko by však nemalo odvieť našu pozornosť od faktu, že inštrumentalisti sami nie sú na tom vo vzťahu k tomuto problému o nič lepšie, než boli pred Laudanovou prácou. Zatiaľ čo v rámci realistického ponímania vedeckých teórií panuje s ohľadom na tento problém prinajmenšom istá intuitívna (predteoretická) dôvera (i keď môže byť pravda, že k jej plnohodnotnému obhájeniu treba vykonať viac, než by sa na prvý pohľad zdalo potrebné), inštrumentalista v tomto čelí vážnejšej vnútornej ťažkosti. Musí si totiž pri vysvetľovaní úspešnosti vedy dávať dobrý pozor na to, aby zostal konzistentný so svojou inštrumentalistickou líniou a nevniesol do svojej explanačnej schémy to, čo podľa jeho vlastných kritérií vedecké teórie nie sú schopné poskytnúť, totiž pravdivý opis povahy a fungovania sveta (napríklad vo forme nejakej biologistickej explanácie selektívnej výhodnosti určitých teoretických konštruktov).

Domnievame sa, že z pohľadu inštrumentalizmu by mohlo byť schodnejšou cestou odpovedať na uvedený argument skôr sproblematickejšou danou otázkou prostredníctvom hlbšej jazykovej (sémanitickej) analýzy, v ktorej by sa nakoniec dilematicky ukázalo, že odpoveď na ňu je buď triviálna (a teda irelevantná pre daný spor), alebo je od počiatku formulovaná vágne či zmätočne. Pozorné rozpletanie takýchto (anticipovaných) pojmových konfúzií je však mimoriadne delikátna záležitosť a zatiaľ nevieme o takom prípade, kedy by bola dovedená do primerane uspokojivého stavu.

Ďalším problémom, ktorý uberá na čare prinajmenšom niektorým verziám inštrumentalizmu, je problematické spoliehanie sa na zrejmosť rozlíšenia medzi teoretickými a observačnými termínmi, resp. medzi pozorovateľnými a nepozorovateľnými entitami. Ako sme už uviedli, v Kuipersovom prípade je inštrumentalizmus explicitne definovaný ako zákaz ísť nad rámec pozorovateľných aspektov našej skúsenosti. To môže prinajmenšom zaväť predpokladom príliš statickej dichotómie pozorovateľného a nepozorovateľného, ktorá je z čisto historického hľadiska ťažko udržateľná. Otázka teda znie, ako nakresliť dostatočne jasnú a z hľadiska in-

štrumentalistických cieľov použiteľnú deliacu čiaru medzi pozorovateľným a nepozorovateľným, ktorá by zároveň inštrumentalistu príliš umelo neodrezávala od tekutosti vývoja reálnej vedeckej praxe (a jej sémantiky).

Príbuzný problém hrozí podľa našej mienky inštrumentalistickej pozícii vo vzťahu k používaniu, resp. k odopieraniu použitia takých sémantických termínov ako referencia (pri termínoch) a pravdivosť (pri výrokoch a teóriách). Povedať, že vedecké teórie (obsahujúce teoretické termíny) nie sú v *doslovnom zmysle* pravdivé, môže byť v prvom pláne filozoficky zaujímavé, no na druhej strane to môže výrazne sťažiť situáciu v úsilí o adekvátne zrekonštruovanie reálnej praxe a výsledkov vedeckých komunít, pretože tak dochádza k praveľkej odtrhnutosti od bežného spôsobu hovorenia.

Zoznam potenciálnych slabých miest inštrumentalizmu zakončíme jednou výhradou z dielne K. R. Poppera, ktorá zaujímavým spôsobom prepája problém úspešnosti vedeckých teórií a problém ich pravdivosti: Redukcia vedeckých teórií na komputačné, resp. inferenčné pravidlá (ktoré tým pádom nespádajú pod kritériá pravdivosti/neppravdivosti) vedie podľa Poppera k ich nevyvrátiteľnosti (nefalfifikovateľnosti) pomocou nejakého *experimentum crucis*, čo následne vedie k tomu, že nie je možné vysvetliť vedecký pokrok. V prípade zrážky dvoch teórií (ako je napr. Newtonova a Einsteinova teória gravitácie) prikočí konzistentný inštrumentalista k prerozdeleniu „správnosti“ (presnejšie: užitočnosti) teórií podľa príslušných oborov aplikovateľnosti, skončiac pri v podstate nič nehovoriacich výpovediach typu „Klasická mechanika je aplikovateľná tam, kde sa dajú aplikovať pojmy klasickej mechaniky“ (Popper 2002, 319). Vyhýbanie sa prísnemu súdu falzifikácie zo strany dôsledného inštrumentalistu nakoniec vedie Poppera k definitívnej „morálnej“ výčitke, že „zanedbávaním falzifikácie a zdôrazňovaním aplikácie sa inštrumentalizmus ukazuje byť rovnako obkurantistickou filozofiou ako esencializmus“ (Popper 2002, 319). Ako vieme, nič horšie nemôže z Popperových úst na adresu konkrétnej filozofie vedy vyjsť.

#### 4. ZMYSEL INŠTRUMENTALIZMU

Ako teda vyhodnotiť význam inštrumentalistického prístupu vo filozofii vedy? Mal by priznať porážku zoči-voči nejakej technicky sofistikovanej a historicky osvietenej verzii vedeckého realizmu, alebo by sa mal porúčať zo scény spolu so svojím siamským dvojčaťom a nebrániť ďalej v presadení sa nejakého (rortyovsky povedané) úplne iného, nového „slovníka“?

Podľa našej mienky táto naposledy menovaná vízia síce má niečo do seba, aj keď v takto naznačenej podobe je, samozrejme, napospol vágna a neurčitá. Na druhej strane, retrospektíva vývoja filozofických koncepcií vedy (fyziky) za ostatných sto rokov podľa nášho hodnotenia nedáva veľa nádejí na to, že čoskoro príde k radikálnemu preoraniu konceptuálneho terénu, po ktorom by schémy sporov medzi inštrumentalistami a vedeckými realistami pôsobili už len ako muzeálne exponáty krojov, ktoré ešte registrujeme, no už nenosíme. Skôr sa zdá, že aj nanovo sa objavujúce koncepcie viac-menej stále zapadajú do vychodených dráh inštrumentalisticko-realistických debát<sup>9</sup>, na samom začiatku ktorých možno stál známy Osianderov predhovor ku Kopernikovmu monumentálnemu dielu o obehoch nebeských sfér.<sup>10</sup>

Naše záverečné slovo bude preto iného druhu. *Cum grano salis* by sa to dalo nazvať pokusom o inštrumentalistický výklad in-

---

<sup>9</sup> Na príklade Hawkingovej a Mlodinowovej koncepcie som sa to pokúšal preukázať vo svojom článku (Maco 2018, 269 – 281).

<sup>10</sup> „Astronóm má totiž usilovným a dokonalým pozorovaním zachycovať priebeh nebeských pohybov a potom tvoriť a vymýšľať ľubovoľné príčiny a hypotézy (keďže skutočných príčin sa nemožno nijako dopátrať), aby bolo možné – ak sa predpokladajú tieto príčiny – spomínané pohyby podľa geometrických princípov správne vyrátať tak do budúcnosti, ako aj do minulosti... Nie je vôbec potrebné, aby tieto hypotézy boli pravdivé alebo aspoň pravdepodobné. Postačí celkom to jediné, že dávajú výpočet zhodný s pozorovaním... Lebo keby niekto prijímal ako pravdu to, čo bolo vymyslené na iný účel, odchádzal by od tejto disciplíny hlúpejši, než k nej pristupoval. Buď zdravý!“ (Kopernik 1974, 51 – 52).



štrumentalizmu.<sup>11</sup> Odporúčame totiž chápať a ďalej nedogmaticky rozvíjať inštrumentalizmus ako súčasť neustále sa rozvíjajúceho snaženia o porozumenie prírodovednej pojmotvorbe a tvorbe teórií. Najvyšším cieľom nemá byť ani tak nájdenie *pravdy* o tomto procese, ale skôr napomáhanie k tomu, aby tento proces bol aj naďalej intelektuálne fascinujúci a prakticky užitočný. V rámci dynamiky procesu vedeckého skúmania sa potom inštrumentalistický a realistický postoj (vo voľnejšom, nepretechnizovanom zmysle) dajú vnímať ako dva vzájomne komplementárne momenty, ktoré nie sú (resp. nemali by byť) len zvonka umelo uplatňovanými formami filozofickej reflexie s meradlami cudzími voči samotnej vedeckej praxi, ale mali by byť jej živou súčasťou. Inštrumentalistické tendencie v tomto chápaní čerpajú svoje oprávnenie z toho, že apelujú na oslobodenie sa od starších zaužívaných (aj keď predtým možno veľmi efektívnych) pojmových a metodologických stratégií nehateľnou konštrukciou nových pojmových schém, zatiaľ čo apel realizmu by v konečnom dôsledku spočíval v krotení tejto rozmanitosti myšlienkových foriem (nástrojov) ich spätným vzťahovaním na konzervatívne formy osvedčených procedúr explanácie, zdôvodňovania a systematizácie.

## LITERATÚRA

- FRAASSEN, B. C. VAN (1980): *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press.
- KLEINKNECHT, K. (2019): *Einstein and Heisenberg. The Controversy over Quantum Physics*. Cham: Springer.
- KOPERNIK. M. (1974): *Obehy nebeských sfér*. Bratislava: Veda.

---

<sup>11</sup> Dodatočne ďakujem Lacovi Kvaszovi za tento príhodný zvrät, ktorý – na moje počiatkové počudovanie – použil v diskusii na margo môjho rovnomenného konferenčného vystúpenia.

- KUHN, T. S. (2012): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- KUIPERS, T. A. F. (2000): *From Instrumentalism to Constructive Realism*. Dordrecht: Springer Science + Business Media.
- LAUDAN, L. (1981): A Confutation of Convergent Realism. *Philosophy of Science*, 1981, 48 (1), 19 – 49.
- MACO, R. (2018): Filozofia je mŕtva. Nech žije fyzika! *Filozofia*, 2018, 73 (4), 269 – 281.
- POPPER, K. R. (2002): *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. London – New York: Routledge.
- PUTNAM, H. (1975): *Mathematics, Matter and Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SARKAR, S., PFEIFER, J. (2006): *The Philosophy of Science. An Encyclopedia*. New York – London: Routledge.
- STANFORD, P. K. (2006): *Exceeding our Grasp. Science, History, and the Problem of Unconceived Alternatives*. New York: Oxford University Press.

Mgr. Róbert Maco, PhD.  
Katedra filozofie a dejín filozofie  
Filozofická fakulta  
Univerzita Komenského v Bratislave  
Gondova 2  
814 99 Bratislava  
Slovenská republika  
robert.maco@uniba.sk

# PHILIPPA FOOTOVÁ O PRIRODZENEJ NORMATIVITE

*Michal Chabada*

## **Abstract**

The article deals with the theory of natural normativity proposed by Philippa Foot within the work *Natural Goodness*. If the current ethical debates deal with issues such as the dichotomy of facts and values, the role of reason and emotions in moral action, the problem of the logical definition of the notion of good, the question of moral standards, the question of moral judgment, the question of good life especially in non-cognitivist approaches, Philippa Foot criticizes subjectivist and noncognitivist ethics theories (emotivism, prescriptionism and expressivism) and presents an alternative ethical theory that has naturalistic, cognitivist and objectivistic features. The key point is to clarify Foot's understanding of moral good as a natural quality, respectively moral evil as a type of natural defect, which binds the answers to the above mentioned problems in the current ethical discussions.

Philippa Footová<sup>1</sup> v rozhovore s Alexom Voorhoevom uvádza, že za jej prehĺbeným záujmom o morálne problémy stála skúsenosť so správami o hrôzach v nacistických koncentračných táboroch (Voorhoeve 2011, 91).<sup>2</sup> Tieto správy sa pre Footovú stali motívom, aby sa kriticky vyrovnávala s nonkognitivistickými a subjektivistickými prístupmi v etike a začala postupne budovať kognitivisticky, objektivisticky a naturalisticky ladenú etickú teóriu (Hursthouse 2018, 26 – 27).

Vo svojom príspevku sa zameriam na koncepciu prirodzenej normativity, ktorú Footová podáva vo svojom diele *Natural Goodness*

---

<sup>1</sup> Philippa Footová, rodená Philippa Judith Bosanquet, sa narodila 3. októbra 1920 v Owston Ferry v Anglicku. Jej matka Esther Bosanquet bola dcérou prezidenta Spojených štátov amerických Grovera Clevelanda. Jej otec podnikal v oceliarskom priemysle. Footová študovala filozofiu, politiku a ekonómiu v Somerville College, ktorá bola ženskou College v rámci univerzity v Oxforde. Jej prvým tútorom vo filozofii bol Donald MacKinnon, filozof a teológ, ktorý sa venoval Plotínovi, Kantovi a Hegelovi. Počas svojich štúdií sa zoznámila s G. E. M. Anscombovou, ktorá ju priviedla k analytickej a stredovekej filozofii (T. Akvinský) a k etike. Anscombová bola Footovej kolegyňou v Somerville, výrazne na ňu vplývala a spájalo ich dlhoročné priateľstvo. Na myslenie Footovej vplývala aj filozofka a literátka I. Murdochová. Obe boli spolubývajúce v Londýne počas druhej svetovej vojny. Ich priateľstvo trvalo i napriek tomu, že po tom, ako sa I. Murdochová rozviedla so svojim manželom M. R. D. Footom, Footová sa za neho vydala. Footová začala s vyučovaním v Somerville v roku 1947. Medzi rokmi 1960 – 1976 hosťovala ako profesorka na univerzitách Cornell, M. I. T., Berkeley, Princeton a v Los Angeles. V roku 1974 získala miesto na Kalifornskej univerzite, kde pôsobila až do konca svojej akademickej kariéry v roku 1991. Na jej neskorú tvorbu výrazne vplýval W. Quinn so svojou koncepciou racionality v etike. Iným zdrojom vplyvu bol jej študent M. Thompson, ktorý je v súčasnosti profesorom na univerzite v Pittsburgu a inšpiroval ju pri koncipovaní etického naturalizmu. Footová zomrela ako 90-ročná presne v deň svojich narodenín 3. októbra 2010 (porov. Hacker-Wright 2013, 3 – 4; Brázda 2005, 2 – 3).

<sup>2</sup> Footová poukazuje aj na desivé skutočnosti, ktoré sa diali v Sovietskom zväze, Chile, Kambodži a Rwande (Foot 2014, 148).

(Foot 2001).<sup>3</sup> Ak je dominantný prúd v súčasnom etickom uvažovaní charakterizovaný nonkognitivistizmom a nonnaturalizmom, uvádzať prirodzenosť ako hlavný pojem naturalizmu do etických diskusií a odvolávať sa na ňu ako na zdôvodnenie morálnych hodnôt je riskantné. Footová si vo svojom článku *Moral Beliefs* sama kladie túto kritickú poznámku: „Pokus uvádzať naturalizmus [do etiky] je pokusom urobiť z kruhu štvorec“ (Foot 1967, 83). Ak Footová uvádza pojem prirodzenosti ako relevantný pre etické diskusie, čelí mnohým vážnym námietkam, ktoré však majú jedného spoločného menovateľa, ktorým je logická priepasť medzi deskripciami a preferenciami, t. j. faktami a hodnotami. Domnieva sa, že „morálny argument sa nakoniec zakladá v skutočnostiach ľudského života... V mojom pohľade nestojí morálne hodnotenie v protiklade k tvrdeniam o faktoch... jestvujú hodnotenia, ktoré sa zakladajú na životnej forme nášho vlastného druhu“ (Foot 2014, 42).

Ako som uviedol na začiatku článku, Footovej záujem o otázky etiky bol prehĺbený správami z koncentračných táborov. Vo svetle týchto hrôz vyjadrila názor, že „separácia deskripcií od náklonností alebo faktov od hodnôt, ktorá charakterizovala vtedajšiu súčasnú morálnu filozofiu, musela byť zlou filozofiou“ (Voorhoeve 2011, 92). Domnievam sa, že správy o hrôzach z koncentračných táboroch možno v etike Footovej chápať ako ohraničujúce pozadie, ktoré vytyčuje racionálne evidentné a všeobecne prijímané hranice toho, čo je či nie je morálne akceptovateľné. Akékoľvek pokusy o zdôvodnenie oprávnenosti týchto hrôz budú principiálne neprijateľné.

---

<sup>3</sup> Pri predstavení koncepcie prirodzenej normativity budem vychádzať z nemeckého prekladu pod názvom *Die Natur des Guten* (Foot, 2014).

## 1. VÝCHODISKÁ

### Neoaristotelovská etika cnosti: G. E. M. Anscombová

Footovú možno bez pochyb zaradiť medzi popredných teoretikov etiky cnosti, ktorí rozličným spôsobom nadväzujú na motívy Aristotelovej a aristotelovskej etiky.<sup>4</sup> Iniciátorkou „obratu k Aristotelovi“<sup>5</sup> v moderných etických diskusiách sa stala G. E. M. Anscombová svojou originálnou štúdiou *Modern Moral Philosophy* (Anscombe 1958, 1 – 19). Anscombová sa obracia proti utilitaristickému a kantovskému zdôvodneniu normatívnej etiky a navrhuje nahradiť novoveké právnické chápanie morálnej filozofie antickou paradigmou, konkrétne aristotelovskou etikou cností a ideou dobrého/vydareného života (Pacovská 2010, 61; Hähnel, Schwartz 2018, 156 – 157). Anscombová vymenúva základné tézy svojho projektu: 1. je neužitočné rozvíjať etiku, ak nám chýba náležitá filozofia psychológie;<sup>6</sup> 2. opustiť v etike formalizmus a rigorizmus, „slovník

---

<sup>4</sup> V tejto podkapitole predstavím tie charakteristiky etiky cností, ktoré možno identifikovať v diele Footovej. R. Brázda rozlišuje tri druhy etiky cnosti: 1. relativisticko-komunitaristickú (napr. A. MacIntyre), podľa ktorej môžu byť v spoločnosti uznávané len také cnosti, ktoré sú prospešné dobru, ktoré je definované spoločenstvom; 2. univerzalistickú (napr. M. Nussbaumová), ktorá zdôrazňuje, že cnosti sú užitočné pre všetkých ľudí nezávisle na príslušnom spoločenstve a nevyhnutné na dosiahnutie dobrého života; 3. fronetickú (napr. J. McDowell), ktorá zdôrazňuje rozumovú cnosť *fronésis* a s ňou spojené poznanie. Konat' správne znamená konať cnostne. Táto koncepcia nepredstavuje nijaké poznanie kodifikované v pravidlách, vedenie o tom, na čom záleží v jednotlivých rozhodnutiach, nie je zovšeobecniteľné. Toto vedenie však môže slúžiť ako vysvetlenie a racionalizácia určitých spôsobov konania (Brázda 2005, 1 – 2). Domnievam sa, že Footová má najviac spoločného s tretím druhom etiky cnosti.

<sup>5</sup> Obrat/návrat k Aristotelovi je sprevádzaný aj obratom/návratom najmä k etickým názorom T. Akvinského. K etike cnosti u T. Akvinského napr. Machula (2012, 5 – 13), Blaščíková (2009, 26 – 52).

<sup>6</sup> V etike by sme mali pojmovo rozpracovať otázky morálnych záväzkov, úmyslov,

právneho chápania etiky“, t. j. opustiť používanie pojmov, ktoré sa týkajú morálneho záväzku, zákona, povinnosti a dichotómie správny/nesprávny, pretože tieto termíny sú pozostatkami nábožensky (judeo-kresťanských) fundovaných koncepcií etiky, mimo ktorých nemajú zmysel a nie sú použiteľné pre súčasné praktické zdôvodnenie normativity;<sup>7</sup> 3. rozdiely medzi anglickými filozofmi od Sidgwicka po súčasnosť sú zanedbateľné (Brázda 2005, 1; Kuna 2010, 23 – 24; Pacovská 2010, 61 – 63).

Aristotelovsky inšpirovanú morálnu filozofiu charakterizuje záujem o dobrý či vydarený život konkrétneho človeka, ktorý je úzko prepojený s otázkou jeho morálneho charakteru či morálnej identity. „Etiky cnosti... spájajú morálku s konkrétnym ľudským dobrom“ (Palovičová 2003, 397). Morálne pravidlo sa nechápe ako niečo vonkajšie a nanútené, ako je to napríklad v prípade deontologicko-legalistických prístupov, ale ako niečo, čo je obsiahnuté v chcení. „Presunom pozornosti z problému morálnych princípov na problematiku morálnych motívov a zdôraznením morálnych motívov... zmenila etika cnosti aj optiku nazerania na morálku a jej miesto v živote človeka. Morálka už nevystupuje bezdôvodne nárokovúco. Zohľadňuje prirodzenú tendenciu človeka sledovať vlastné dobro a túto tendenciu považuje za morálne oprávnenú“ (Palovičová 2003, 397). Morálny charakter sa opisuje výpočtom požadovaných pozitívnych vlastností, ktoré konajúceho vystihujú. Pozitívne vlastnosti, ktoré sa prejavujú v morálnom konaní, sú cnosti, vlastnosti prejavujúce sa v nemorálnom konaní, sú

---

emócií, túžob a na individuálnej rovine sa venovať spôsobom, akými sú hodnoty realizované a napĺňané v živote a v aktivitách jednotlivých ľudí (porov. Brázda 2005, 1; Kuna 2010, 23; Pacovská 2010, 61 – 62).

<sup>7</sup> „Pre toto chápanie je charakteristické, že morálne hodnoty a princípy vidí ako systém nezávisle daných univerzálnych zákonov. Tieto zákony generujú v konkrétnej situácii súd o tom, čo je správne a neskôr príkaz na to, čo by mal človek robiť. Objektívne dané, morálne súdy sú takto určené nezávisle od výkonu konkrétneho človeka a k jeho vôli pristupujú spôsobom právnych noriem akosi zvonka – príkazy ju „donucujú““ (Pacovská 2010, 62).

neresti. Týmto spôsobom sa cnosti stávajú neodmysliteľným prvkom morálneho charakteru konajúceho a projektu dobrého či vydareného života (Palovičová 2005, 637 – 638; Pacovská 2010, 64).

Na cnosti možno nahliadať z viacerých strán. Z metaetického hľadiska ich môžeme chápať ako dostatočne široké pojmy, v ktorých sa prelínajú kognitívne a emocionálne, evaluatívne a neevaluatívne momenty. Footová vidí v pojme cnosti možnosť prekonania dichotómie faktov a hodnôt. Pojmy cností „nedovoľujú oddelenie deskriptívnych a evaluatívnych prvkov v morálnom súde... Tieto pojmy sú evaluatívne, no majú nevyhnutné prepojenie s faktami o ľudskom dobre a škode a s prítomnosťou sady faktických okolností a dispozícií vôle. Napríklad cnosť odvážnosti existuje, pretože ľudia sa môžu ocitnúť v okolnostiach, keď musia odolávať prepadnutiu strachu. Odvážnosť vyžaduje stálosť v snahe dosiahnuť dobrý cieľ s vedomím rizík“ (Voorhoeve 2011, 88).

Z prakticko-etického hľadiska sú cnosti dispozíciami konať dobro v konkrétnom situácii. V cnostiach sa vzájomne prelína kognitívny a emocionálny prvok (praktický rozum/rozumom riadená vôľa a ľudské záujmy, túžby a potreby). Cnosti sú dispozíciami voliť dobro, čím aktéra robia schopným správne konať v určitých konkrétnych situáciách na základe dobrých dôvodov, t. j. po zrelej úvahe a zhodnotení danej situácie. Nakoniec sú cnosti dispozíciami milovať dobro, čím motivujú ku konaniu dobra „celým srdcom“ (Hähnel, Schwartz 2018, 159 – 160; Palovičová 2002, 465 – 467; Palovičová 2003, 399).

S etikou cnosti je spätá istá renesancia teleologického uvažovania. „Každý cnostný aktér je a ostáva nasmerovaný na realizáciu cieľov, o ktoré usiluje a cez ktoré je motivovaný konať dobre a správne sa rozhodovať“ (Hähnel, Schwartz 2018, 163). Zároveň sa stredobodom aristotelovskej orientovanej etiky cnosti stáva hlavná praktická cnosť rozumnosti či praktickej inteligencie (gr. frónesis, lat. prudentia), ktorej úlohou je správna voľba prostriedkov na dosiahnutie cieľa v konkrétnej situácii a podnietenie aktérov k primeranému zapojeniu schopností a nadania. Tým vzniká dynamický



vzťah nielen medzi konaním a charakterom jednotlivého aktéra, ale aj medzi individuálnym aktérom a spoločenstvom/sociálnym kontextom (Hähnel, Schwartz 2018, 163 – 164). Každá cnosť nemá len individuálny, ale aj spoločenský rozmer, t. j. istým spôsobom sa týka užšieho či širšieho spoločenského kontextu.

Ďalším prvkom úvah niektorých predstaviteľov etiky cnosti, napríklad i u Footovej, je siahnutie po pojme ľudskej prirodzenosti, ktorý je „kľúčom k dobru aktéra“ (Kuna 2010, 33; Blaščíková 2009, 10 – 25). Aristotelom inšpirovaní súčasní teoretici etiky cnosti na vymedzenie dobra aktéra v tomto kontexte často používajú „ergon argument“ či argument funkcie, podľa ktorého „miera funkčnosti (pozitívneho uskutočňovania vlastnej funkcie) je súčasne mierou dobra (kvality) funkcionálneho objektu“ (Kuna 2010, 34).<sup>8</sup>

O ľudskom dobre možno uvažovať analogickým spôsobom. „Funkcia jednotlivého človeka vyplýva z jeho príslušnosti k ľudskému druhu, teda z toho, čo znamená byť človekom. Ak majú takto objektívne danú funkciu, znamená to, že ako jednotlivci či spoločenstvá nerozhodujú o tom, čo je ich dobrom, ale skôr ho viac či menej úspešne objavujú“ (Kuna 2010, 34). Ak chceme objaviť ľudské dobro, musíme vychádzať z typu/druhu/sortálnosti človeka a z funkcie, ktorá je s tým spojená. „Typ veci a s ním spojená funkcia nám poskytuje kritériá ich hodnotenia“ (Kuna 2010, 35). Funkcia racionálnej činnosti je typická pre človeka, odlišuje sa ňou od ostatných živých bytostí a zároveň poskytuje kritériá toho, „čo znamená byť dobrým človekom. Dobrý človek... je taký človek, ktorý realizuje svoju funkciu (schopnosť rozumu) dobre: je to rozumný človek“ (Kuna 2010, 35).

Footová podľa Palovičovej chápe cnosti ako výnimočné znaky charakteru, ktoré sú späté s konaním na základe racionálnych dôvodov. Cnosti sú spôsobmi „riešenia nedostatkov ľudského charakteru. Cnosti sú *korektívami* vo vzťahu k ľudskej povahe“ (Palovičová

---

<sup>8</sup> Kuna uvádza k ergon-argumentu ilustratívny príklad s hodinkami: „Dobré hodinky nie sú tie, ktoré majú pozlátané ručičky, alebo sú upevnené na elegantnom koženom remienku, ale tie, ktoré správne ukazujú čas“ (Kuna 2010, 34).

2002, 469), t. j. pôsobia proti „škodlivým pokušeniam (napr. vytrvať voči nadmernej spotrebe alkoholu) alebo proti nechceným príhodám (napr. preventívne nosiť helmu pri jazde na bicykli)“ (Hähnel, Schwartz 2018, 167). „Cnosti sú užitočné charakteristiky, ktoré potrebujeme tak pre vlastné dobro, ako aj pre dobro iných. Nikomu sa nemôže dariť dobre z hľadiska vydareného života, ak mu chýbajú určité cnosti, napríklad striedmosť, čestnosť, korektnosť a pod. Nedostatok cností neprospeje nielen jednotlivcovi, ale ani spoločnosti ako celku“ (Palovičová 2002, 470).

Uvedené motívy etiky cnosti ako prekonanie separácie faktov a hodnôt v pojme cnosti, chápanie cnosti ako získaných a stabilných charakterových dispozícií konať a voliť dobro, prepojenie cností a ľudskej racionálnej prirodzenosti v projekte dobrého či vydareného života možno identifikovať v etických názoroch Footovej.

## Chápanie dobra: P. Geach

Ak etika „skúma otázky a problémy ľudského konania, pýta sa na morálnosť konania a hľadá zdôvodnenia morálnosti vo svetle rozdielu medzi morálne správnym alebo dobrým a morálne nesprávnym alebo zlým“ (Lutz-Bachmann 2013, 25), či je „filozofickým (teda racionálnym a kritickým) uvažovaním o tom, čo je a čo nie je dobré ľudské konanie“ (Kuna 2010, 11), prvým a kľúčovým problémom, ktorému bude čeliť každý teoretik morálky, je objasnenie pojmu dobrý. Bezpochyby etické názory G. E. Moora prispeli najvýznamnejším spôsobom k rozvoju moderných diskusií o chápaní dobra. Ako uvádza Remišová, podľa Moora<sup>9</sup> je „primárnou úlohou vedeckej etiky vysvetlenie otázky ‚Čo je dobré?‘. Táto otázka má mnoho významov a pre Moora je metodologicky dôležité vyjasniť, v akom význame skúma etika danú otázku... Etikou Moore rozumie

---

<sup>9</sup> Citáty Moorovho diela *Principia Ethica* preberám z diela (Remišová 2004); k etickým názorom G. E. Moora porov. Kolář, Svoboda (1997, 71 – 73).

„všeobecné skúmanie vlastnosti byť dobré“, resp. „všeobecné skúmanie toho, čo je dobré.“<sup>10</sup> Nezaujímajú ju, čo je dobré, ktoré jedinečné veci, udalosti, skutky sú dobré, ale koncentruje sa na to, čo je dobré... Moore pod otázkou „Čo je dobré?“ rozumie otázku „Ako sa má dobré definovať?“<sup>11</sup> (Remišová 2004, 33 – 34). Vlastnosť byť dobré podľa Moora „predstavuje jednoduchú a jedinečnú vlastnosť vecí, ktorá je neanalyzovateľná a nedefinovateľná. Vlastnosť byť dobré je jednoduchá neprírodná (*non-natural*) kvalita... Hoci vlastnosť byť dobré nemôže byť definovaná, predsa ju môžeme poznať. Veci, ktoré sú dobré, t. j. veci, ktoré majú vlastnosť byť dobré, poznávame intuitívne“ (Remišová 2004, 37). „Moore si myslel, že *dobrý* je zvláštny druh vlastnosti („ne-prírodnej“ vlastnosti)“ (Foot 2014, 16).

Na Moorovo chápanie pojmu dobrý reagoval P. Geach vo svojom článku *Good and Evil*<sup>12</sup> rozlíšením medzi atributívnymi a predikatív-

<sup>10</sup> Moore 1993, 54.

<sup>11</sup> Moore 1993, 58.

<sup>12</sup> Geach svojim článkom reagoval na názory R. M. Hareho, ktorý rozlišuje deskriptívny a hodnotiaci význam pojmu dobrý. Deskriptívny význam pojmu dobrý sa vzťahuje na opísateľné vlastnosti vecí a použijeme ho vtedy, ak poznáme kritériá aplikácie pojmu dobrý na základe žiaducich štandardov nejakej veci. Evaluatívny význam pojmu dobrý je primárny a vyjadruje sa ním nejaké odporúčanie, prip. chvála, čím podávame pozitívnu informáciu o veci, aby ju uprednostnili (Palovičová 2000, 693 – 694.) Pred uverejnením práce *Natural Goodness* sa Footová zaoberala pojmom dobrý vo svojich dvoch štúdiách. V štúdií *Moral Beliefs* obraňuje Geacheho stanovisko voči Haremu. Footová sa pokúša vylúčiť z normatívneho chápania pojmu dobrý všetky nonkognitivistické zložky. Ak niekto hovorí alebo odporúča, je vždy otáznou, či to, čo odporúča, je aj skutočne dobré (porov. Hähnel, Schwartz 2018, 33). V štúdií *Goodness and Choice* prijíma Hareho názor, že predikáty dobré/zlé prisudzujeme na základe určitých štandardov, no otázkou podľa nej ostáva spôsob vzniku kritérií dobra. Footová rozlišuje funkcionálne a nefunkcionálne slová, ktorých význam determinuje kritériá dobra. V prípade funkcionálnych slov ide o dobro vecí, ktoré spočíva v ich charakteristickej funkcii, čiže ide o aristotelovské chápanie dobra veci. Ak označíme vec ako dobrú, vyjadrujeme tým, že dobre funguje v tom, na čo je určená. Nefunkcionálne slová

nymi adjektívami. Atributívne adjektívum stojí pred substantívom, napr. „červená kniha“, predikatívne adjektívum nasleduje sloveso, napr. „Táto kniha je červená“ (Geach 1956, 33). Pri atributívnom použití adjektív „musí byť pochopené nejaké substantívum“ (Geach 1956, 34). Geach uvádza príklad s blchou. Ak povieme, že blcha je veľká, tak v tomto prípade je adjektívum „veľký“ atributívne a svoj význam získava na základe vzťahu k druhom objektov, ktorým sa pripisuje. „Až rekurzom na charakteristickú veľkosť členov určitého druhu sa stáva výpoveď, že X je veľká blcha, úplne zrozumiteľná“ (Halbig 2017, 121). Geach tvrdí, že „adjektíva ‚dobrý‘ a ‚zlý‘ sú vždy atributívne“ (Geach 1956, 33, 34). Podľa Brázdu, „z vety ‚x je väčšia blcha‘ nevyplýva, že x je skutočne veľká. Podobne z viet ‚x je dobrý človek‘ a ‚x je dobrý zlodej‘ nevyplýva, že x je v každom prípade dobré“ (Brázda 2005, 5). Pojem dobrý nie je voľne stojaci a od druhej formy nezávislý predikát, ale len v spojitosti s druhovým/sortálnym pojmom nadobúda svoj skutočný význam. „Slovo ‚dobrý‘ predstavuje príspevok k deskriptívnemu obsahu viet, ku ktorým je priradené. Namiesto toho, aby sme sa (ako v prípade predikatívnych adjektív) ohliadali po nejakej jednotnej vlastnosti, ktorú ‚dobrý‘ označuje, nadväzuje Geach na Aristotela: kto vie, čo to znamená byť človekom, príp. nožom, vďaka tomu tiež vie, ktoré vlastnosti musí mať dobrý človek, príp. dobrý nôž“ (Brázda 2005, 5).

Len vďaka tomuto vzťahu k druhovému/sortálnemu určeniu môžeme porovnávať jednotlivé exempláre toho istého druhu navzájom. Porovnávanie vecí toho istého druhu tak predpokladá vnútorný a spoločný štandard kvality vecí, ktorý je dôvodom našich preferencií (Geach 1956, 37; Tegtmeier 2017, 283). „Ak adjektívum

---

označujú spôsob, akým ľudia slúžia spoločnosti. Kritériá posúdenia dobra ich roly sú rovnaké ako v prípade funkcionálnych slov. No existujú kritériá dobra, ktoré závisia od subjektívnej voľby. Kritériá sa v tomto prípade líšia podľa osobných záujmov. Posledným typom štandardov sú konvenčné (porov. Palovičová 2000, 696 – 697).

používame atributívne, používame ho vzhľadom na zodpovedajúcu kategóriu predmetu a tým aj vzhľadom na kritérium, ktoré je vlastné tejto kategórii“ (Nieswandt 2017, 163). To znamená, že v prirodzenosti vecí sa nachádzajú kritériá, ktoré sú nezávislé od emócií a preferencií a ktoré môžeme odhaliť. Ak porovnáваме dva nože a o jednom z nich tvrdíme, že je lepší než ten druhý, pracujeme s predpokladom, že vieme, aké znaky má mať nôž, aby bol dobrým exemplárom svojho druhu.

Footová nesúhlasí s Moorovým chápaním dobrého. V nadväznosti na názory Geacha hovorí, že „vo väčšine súvislostí vyžaduje ‚dobrý‘ doplnenie substantívom, ktoré hrá podstatnú rolu, keď hodnotíme niečo ako lepšie alebo horšie, príp. ako dobré alebo zlé“ (Foot 2014, 16 – 17). Predikatívne adjektívum „funguje nezávisle od daného substantíva, ktorému sa pridáva. Ale to, či určité F je dobré F, rozhodne závisí od toho, čo dosadíme za F... Je veľmi dôležité s Geachom trvať na tom, že ‚dobrý‘ a ‚červený‘ sú logicky rozdielne. To nás vedie kúsok ďalej v snahe previesť slová späť, z ich metafyzického do bežného používania“<sup>13</sup> (Foot 2014, 17).

Geachovo rozlíšenie hrá kľúčovú rolu vo Footovej etickom naturalizme, pretože ak je pojem dobrý atributívny, t. j. svoj skutočný význam má len na základe vzťahu k druhovému/sortálnemu vymedzeniu, „štandardy morálne dobrého/zlého môžu byť prevzaté z opisu životnej formy človeka ako prirodzeného druhu. Životné formy budú považované za posledný a jediný zdroj normativity“ (Tegtmeyer 2017, 284). Teda na to, aby sme o nejakom konkrétnom človeku mohli povedať, že je morálne dobrý či viacerých ľudí v morálnom zmysle porovnávať, musíme vopred poznať typické a bytostné znaky životnej formy človeka čiže ľudskej prirodzenosti, ktoré má individuum spĺňať, aby bolo dobrým exemplárom svojho druhu.

---

<sup>13</sup> Footová cituje L. Wittgensteina: „Vraciame slová z ich metafyzického používania späť do každodenného používania“ (Wittgenstein 1979, 74).

## 2. „NOVÝ ZAČIATOK“

Teória etickej koncepcie Footovej sa vinie okolo dvoch hlavných tém, ktorými sú povaha morálnych súdov a racionalita morálneho konania. V prvej téme sa kriticky stavala voči morálnemu subjektivismu, podľa ktorého morálne súdy vyjadrujú len evaluatívne tendencie, preferencie, odporúčania a úmysly osoby a že poznanie faktov o jednotlivom prípade nepostačuje pre morálne súdy. V problematike druhej témy argumentuje, že poznanie/uznanie istých dôvodov (napríklad morálnych) a konanie podľa nich, je jednoducho časťou praktickej racionality (Voorhoeve 2011, 87 – 88).

Práca *Natural Goodness*, ktorej orientačnú analýzu ponúkam, sa mala – ako poznamenáva R. Hursthouseová – pôvodne volať *Grammar of Goodness*. „Zdá sa, že toto by bol lepší názov, ktorý by vyjasnil, že táto kniha skutočne nemá veľa dočinenia s prírodnými, biologickými vedami, ale je o logickej gramatike morálnych súdov“ (Hursthouse 2018, 25). Footovej metodologický prístup k etickým otázkam a problémom je primárne metaetický a nachádza sa pod výrazným vplyvom „neskorého“ L. Wittgensteina, ktorého všeobecným záujmom bolo urobiť „jasný prehľad o používaní našich slov“ (Wittgenstein 1979, 76), pretože „filozofia nijakým spôsobom nesmie narušiť faktické používanie jazyka, môže ho nakoniec iba opísať. Nemôže ho totiž ani zdôvodniť. Všetko necháva tak, ako je“ (Wittgenstein 1979, 76). Footová sa pokúša zlomiť abstraktný spôsob hovorenia v morálnej filozofii a priviesť ho späť k ich každodennému používaniu (Voorhoeve 2011, 89). Wittgenstein ani Footová nechápu termín „gramatika“ v jazykovednom význame, ale vo význame „pojmového prepojenia medzi určitými triedami súdov“ (Foot 2014, 122). Ak „gramatika sa vo Wittgensteinovom idiosynkratickom zmysle venuje tomu, ako slová fungujú v rozličných praktických kontextoch, v ktorých ich používame v primeranej aplikácii“ (Hacker-Wright 2018, 3), Footovej „zvláštnym cieľom vždy bolo očistenie nášho používania slov, keď tvoríme morálne súdy“ (Hursthouse 2018, 26).

Footovej cieľ, ktorý si kladie v diele *Natural Goodness*, je „predstavíť ‚morálne zlé‘ ako druh prirodzeného defektu. V centre môjho skúmania bude stáť život. Skutočnosť, že nejaké ľudské konanie alebo dispozícia je dobrá, budem chápať jednoducho ako skutočnosť, ktorá sa týka určitej črty určitého druhu živočíchov“ (Foot 2014, 19). Vzhľadom na dosiahnutie vytýčeného cieľa sa Footová musí vyrovnáť s antinaturalizmom G. E. Moora a nonkognitivistickými subjektivistickými teóriami ako emotivizmus a preskriptivizmus, ktoré „sa chápu ako rozpracovania Moorovej pôvodnej myšlienky“ (Foot 2014, 19). Footová tvrdí, že „tieto nonkognitivistické teórie – a síce všetky – spočívajú na omyle“ (Foot 2014, 20). Omyl podľa nej spočíva v tom, že „jazyk hodnotení je ‚emotívny‘ ... mal by vyjadrovať pocity a postoje hovoriaceho a zároveň by mal spôsobovať podobné pocity a postoje u iných“ (Foot 2014, 20), čím sa umelo otvorila „priepasť medzi morálnymi súdmi a tvrdeniami o faktoch“ (Foot 2014, 23).

Footová chce vo svojom kognitivistickom prístupe vyzdvihnúť a posilniť rolu racionálneho uvažovania, poznania a uznania dôvodov rozumom a zakotviť konanie na ich základe, teda zakotviť morálnosť konania v praktickej racionalite, ktorá sa však odlišuje od Humovho chápania. Footová inšpirovaná názormi W. Quinna si v súvislosti s Humovým chápaním vzťahu rozumu a vášní<sup>14</sup> kladie otázku: „Čo by bolo na praktickej racionalite také dôležité, keby úlohou rozumu bolo usilovať sa o naplnenie ľubovoľných, i tých najpodlejších prianí?“ (Foot 2014, 26; Voorhoeve 2011, 102). Táto otázka by nás podľa Footovej mala viesť k opätovnému premysleniu vzťahu praktickej racionality a morálnej kvality, ktorý prevláda v modernej morálnej filozofii (Hoffmann 2017, 155).

Footová sa vyjadruje kriticky k chápaniu praktickej racionality ako inštrumentálnej, ale aj k nonkognitivismu. Podľa Footovej „konanie na základe dôvodov je základným spôsobom ľudského

<sup>14</sup> Pre informatívnu orientáciu v Humovom chápaní vzťahu rozumu a vášní/emócií pozri štúdiu (Chabada, Szapuová 2017, 698 – 710).

správania sa“ (Foot 2014, 36), nie konanie na základe emocionálnych motívov a v spojení s „konatívnym prvkom“. Typicky ľudským a neredukovateľným dôvodom konania nie je „konatívny“ prvok v „psychologickej konštitúcii“ subjektu“, ale reflexívne rozumové spoznanie/uznanie/prijatie (angl. recognition, nem. Anerkennung) niečoho ako dôvodu“ (Foot 2014, 41.) V racionálnej reflexii nad možnými dôvodmi konania človek získava odstup, ktorý je podmienkou možnosti súhlasu/spoznania/uznania niektorého z nich za relevantný dôvod praxe. „Uznanie dôvodu ponúka rozumnému človeku cieľ. A toto uznanie spočíva... na faktoch a pojmoch, nie na nejakých predchádzajúcich postojoch, pocitoch“ (Foot 2014, 41).

Emócie však nijakým spôsobom nevyučuje z etického uvažovania, chápe ich ako jeden z možných motívov praxe, no dôvodom praxe sa stávajú až v momente poznania a uznania praktickým rozumom. Ambíciou Footovej argumentácie je zdôvodniť „morálne konanie ako racionálne konanie, lebo ľudia sú tvory so schopnosťou spoznávať dôvody konania a podľa nich konať. To nijakým spôsobom nevyučuje, že uznávame rolu, ktorú hrajú city... pri motivácii ľudských cností“ (Foot 2014, 43).

### 3. PRIRODZENÉ NORMY

Ak adjektívne výrazy „dobrý“ a „zlý“ nadobúdajú svoj význam len v spojení so sortálnym/druhovým výrazom a Footovej cieľom je predstaviť „morálne zlé“ ako prípad „prirodzeného defektu“, kľúčovým pojmom v jej koncepcii bude pojem druhej prirodzenosti či špecifickej životnej formy, pod ktorú spadajú viaceré individua a je im spoločná. Footová zaraďuje hodnotiace súdy o ľudskom konaní do širšej súvislosti hodnotiacich súdov o vlastnostiach rastlín a živočíchov. „Hodnotenie ľudského konania postavím do väčšej súvislosti, a síce nielen do súvislosti hodnotenia iných znakov ľudského života, ale aj do súvislosti hodnotiacich súdov o vlastnostiach a aktivitách iných živých bytostí“ (Foot 2014, 44).



Hodnotiace súdy o dobre/zle však majú „zvláštnu gramatiku“ (Foot 2014, 45). „Som presvedčená, že hodnotenia živých bytostí majú tú istú základnú logickú štruktúru a ten istý logický status – napriek všetkým rozdielom, ktoré jestvujú medzi hodnotením rastlín a zvierat, ich časťami a vlastnosťami na jednej strane a morálnymi hodnoteniami ľudí na druhej strane. Domnievam sa, že musíme zohľadniť možnosť, že morálny defekt je formou prirodzeného defektu“ (Foot 2014, 46). Špecifickosť tejto gramatiky spočíva v tom, že hodnotenia ľudského chcenia/vôle a konania majú rovnakú pojmovú štruktúru ako hodnotenia vlastností a výkonov iných živočíchov a možno im porozumieť len podľa tohto modelu (Brázda 2005, 5; Hursthouse 2018, 36; Hähnel, Schwartz 2018, 166).

Aby sme dokázali určiť vlastnosti či dispozície niektorého jednotlivca ako dobré, príp. zlé, musíme vychádzať z implicitného poznania jeho sortálneho/druhového vymedzenia či životnej formy. Napr. na to, aby sme nejakého jednotlivého psa mohli ohodnotiť ako dobrého alebo zlého, musíme vedieť, čo robí psa dobrým, resp. zlým, t. j. poznať vnútorné štandardy typické pre daný druh a kedy realizuje svoju špecifickú funkciu vymedzenú príslušnosťou k danému druhu. „Prirodzené normy patria každej živej veci a hovoria nám, čo znamená pre vec byť dobrým členom svojho druhu“ (Hacker-Wright 2018, 1). To isté platí aj o človeku. Môžeme sa teda provokatívne spýtať, kedy je konkrétny človek dobrým exemplárom svojho druhu. „Hodnotenie ľudského konania závisí podľa Footovej na podstatných/bytostných rysoch špecificky ľudského života“ (Brázda 2005, 6), či presnejšie od toho, akým spôsobom konkrétny človek realizuje svoju funkciu racionality, ktorá definuje jeho druh. Od miery realizácie funkcie (praktickej) racionality ako druhovej prirodzenosti bude u konkrétného človeka priamo závisieť i jeho morálna/charakterová dobrota.

Súdy, ktoré sú predmetom Footovej skúmania, sa týkajú špeciálneho druhu dobra, ktoré Footová nazýva „prirodzené dobro“. V tejto súvislosti rozlišuje medzi vnútornými/prirodzenými a odvodenými/sekundárnymi kvalitami/dobrami. „Predsa k znakom rastlín a zvie-

rat patrí to, čo sa nazýva ‚nezávislá‘, ‚vnútorná‘ alebo... ‚prirodzená‘ kvalita, ktorá nemusí mať nič spoločné s potrebami a prianiami iného druhu..., nakoľko pripísanie ‚dobrá‘ bezprostredne závisí od vzťahu individua k ‚životnej forme‘ druhu“ (Foot 2014, 45, 46). Sekundárny význam predikátu „dobrý“ sa týka užitočnosti a výhodnosti pre členov iného druhu, napr. pre človeka. „Len v tomto odvodenom spôsobe môžeme hovoriť o dobrej pôde, dobrom počasi a pod.“ (Foot 2014, 45).

Ak možnosť hodnotenia nejakého jednotlivca ako dobrého sa zakladá na implicitnom predpoklade poznania jeho druhovej životnej formy, je potrebné zistiť znaky tejto formy. Životnú formu môžeme vyjadriť v systéme prírodno-historických súdov. V tejto súvislosti Footová pracuje s termínom „aristotelian categoricals“ pochádzajúcim od M. Thompsona.<sup>15</sup> Tieto predikáty bližšie špecifikujú „aristotelovské nevyhnutnosti“ (aristotelian necessities) ako logické kategórie, ktoré sú konštitutívne pre tvorbu prírodno-historických súdov o životnej forme. Prírodno-historické súdy opisujú charakteristické znaky a aktivity organizmu a robia to tým spôsobom, že identifikujú funkciu týchto znakov a aktivít... Tieto súdy opisujú životný cyklus určitého druhu tvorov – životný cyklus, ktorý môže byť prerušený či pre niektoré jedince nenaplnený (Lott 2018, 259; Voorhoeve 2011, 97).

„Aristotelian categoricals“ sa vzťahujú na teleológiu druhu, opisujú povahu („čo“, napr. sebazáchova, reprodukcia) a spôsob („ako“, napr. prijímanie potravy, štádiá vývoja) životného cyklu (Foot 2014, 53, 55) a určujú/zakladajú vnútorné normy/štandardy, podľa ktorých sa posudzujú či hodnotia jednotliví členovia daného druhu „akí by mali byť“ (Hursthouse 2018, 34). Zároveň vykazujú túto všeobecnú logickú formu: „Ak nejaká prírodno-dejinná výpoveď ‚S sú/vlastnia/robia F‘ platí, potom individuum S, ktoré nie je/nevlastní/nerobí F, je iné, než by malo byť, napríklad slabé, choré alebo defektné nejakým iným spôsobom“ (Foot 2014, 50). „Pomocou aplikácie týchto

<sup>15</sup> M. Thompson je Footovej žiak, ktorý pôsobí na univerzite v Pittsburgu.

noriam na exemplár daného druhu usudzujeme, že toto individuum je také, aké by malo byť, alebo že v určitom ohľade je viac alebo menej defektné“ (Foot 2014, 54). „Aristotelian categoricals“ udávajú, „ako sa niečo odohráva v životnom cykle tohto druhu. A všetky pravdivé výpovede o význame tohto alebo onoho znaku, o jeho účele a funkcii, sa musia vzťahovať na tento životný cyklus. Spôsob, ako by individuum malo byť, podmienený tým, čo je nevyhnutné pre rozvoj, sebazáchovu a reprodukciu“ (Foot 2014, 53).<sup>16</sup>

Ako som už uviedol, s „aristotelian categoricals“ je úzko previazaný termín „aristotelian necessities“, ktorý zaviedla E. Anscombová<sup>17</sup> a hrá dôležitú rolu v aristotelovskom etickom naturalizme. Aristotelovské nevyhnutnosti označujú „niečo, čo je nevyhnutné, pretože od toho závisí nejaké dobro“ (Foot 2014, 31), alebo opisujú to, „od čoho závisí dobro“ (Foot 2014, 68), či „čo je nevyhnutné na uskutočnenie vydareného života podľa svojho druhu“ (Foot 2014, 31 – 32), či byť dobrým príkladom tohto druhu. V prípade rastlín a živočíchov je toto vnútorné či prirodzené dobro, od ktorého závisí špecificky vydarený život, „späté do vnútorne prepojeného súboru všeobecných pojmov ako druh, život, smrť, reprodukcia a prijímanie potravy“ (Foot 2014, 57).

<sup>16</sup> Výpovede v rámci „aristotelian categoricals“ nie sú falzifikované tým, ak jednotlivý exemplár druhu nie je/nerobí/nemá to, čo zvyčajne sú/robia/majú exempláre jeho druhu/životnej formy. A forma týchto súdov neimplikuje, že jedinec, ktorý nie je/nerobí/nemá to, čo zvyčajne exempláre jeho druhu sú/robia/majú, z tohto dôvodu nemôže byť exemplárom svojho druhu. Forma týchto súdov dovoľuje výnimky (Hoffmann 2017, 156), ktoré potvrdzujú pravidlo či zvyčajnosť istej charakteristiky, stavu a aktivity.

<sup>17</sup> E. Anscombová ponúka ako príklad aristotelovských nevyhnutností človeka, ktorý má tridsaťdva zubov. Počet zubov nie je náhodným určením, ale predstavuje nevyhnutnosť, aby človek mohol robiť  $\phi$ , t. j. poriadne požiť potravu. Aristotelovské nevyhnutnosti sa týkajú životných dejov organizmov, sú znakmi, ktoré pre určitú vec ako člena nejakého druhu udávajú to, čo je nevyhnutné, aby bola dobrým exemplárom tohto druhu (porov. Müller 2017, 132 – 134).

Prírodno-historické súdy vyjadrujú charakteristické funkcie bytostí určitého druhu, ktoré tieto bytosti vykonávajú na dosiahnutie nejakého účelu či súboru účelov predstavujúcich ich dobro.

#### 4. PRECHOD KU ČLOVEKU

Do akej miery je biologické zakotvenie človeka eticky relevantné? V prípade človeka musíme začať odznova, pretože tento „nový začiatok sa skutočne vyžaduje vzhľadom na kvalitu niečoho, čo sa vyskytuje výlučne v živote ľudí, ako charakter, konanie a vôľa“ (Foot 2014, 57). Pri tomto novom začiatku však „gramatika dobra“, t. j. logická forma či pojmová štruktúra hodnotiacich súdov, ktorá sa aplikuje na všetky živé entity, ostáva tá istá (Foot 2014, 59). „Použitie slov ‚dobrý‘ a ‚zlý‘ aj vo vzťahu k človeku netreba principiálne chápať inak, než ako sa použili na formálne vysvetlenie hodnotenia prirodzenej kvality jednotlivých exemplárov istého druhu, príp. životnej formy subracionálnych živých bytostí“ (Hoffmann 2017, 158). Logická forma hodnotiacich súdov sa vždy vzťahuje na „fakty, ktoré sa týkajú predmetov prirodzeného sveta“ (Foot 2014, 58), t. j. na fakty rozličných životných foriem rastlinných a živočíšnych druhov a životnej formy človeka. Táto „idea totiž implikuje, že minimálne nejaké z našich súdov o dobre a zle u ľudí sú pravdivé, prípadne nepravdivé na základe podmienok ľudského života“ (Foot 2014, 59).

Ľudský život je v porovnaní so životom rastlín a živočíchov omnoho bohatší a komplexnejší. „So zmenou predmetu prirodzene nastane ohromný nárast hodnotiacich aspektov – už preto, lebo ľudský život obsahuje množstvo rozličných aktivít“ (Foot 2014, 60). Ak sa však adjektíva „dobrý/zlý“ v prípade rastlín a živočíchov vzťahovali na prirodzené kvality a defekty v biologickom zmysle slova, budú morálne hodnotenia „dobrý/zlý“ v prípade cností a nerestí človeka kopírovať jeho prirodzeno-biologické kvality a defekty? „Životný cyklus nejakej rastliny alebo zvieratá má nakoniec súvislosť

s vývojom, sebazáchovou a reprodukciou. Chceme skutočne tvrdiť, že ľudské silné a slabé stránky, dokonca samotné cnosti a neresti, by sa museli vzťahovať na tieto „biologické“ cykly?“ (Foot 2014, 63). Aká je teda prirodzenosť či životná forma človeka, ktorej poznanie je základom pre morálne hodnotenie jednotlivého človeka a v ktorej tkvie „vydarený život“ ako účel ľudského života?

Podľa Footovej sa teleológia ľudského života úplne nevyčerpáva v jeho biologických aspektoch, t. j. v sebazáchove a reprodukcii. „Lebo dobré v botanickom a zoológickom svete nie je nič iné než prežitie a reprodukcia podľa spôsobu daného druhu... To je prirodzene iné, ak sa zaoberáme človekom“ (Foot 2014, 64). V prípade reprodukcie je „absencia schopnosti reprodukcie defektom daného človeka. Avšak rozhodnutie pre bezdetnosť alebo celibát nie je z tohto dôvodu zlé. Lebo blaženosť človeka nie je to isté ako dobro rastliny, prípadne zvieratá. Rodenie a výchova detí nie je v ľudskom živote posledným dobrom, pretože iné komponenty dobra, napríklad požiadavky práce, môžu zdôvodňovať zrieknutie sa rodinného života. Na druhej strane znamená rodičovstvo veľké (a často namáhavé) dobro, ktoré súvisí s vecami, ktoré sa v zvieracej ríši jednoducho nevyskytujú“ (Foot 2014, 64). V prípade sebazáchovy ľudský život „často súvisí so zúfalou nádejou, že sa niečo, napriek všetkému zdaniu, ukáže v budúcnosti ako dobré... Teleológia človeka sa nevyčerpáva v prežití samotnom“ (Foot 2014, 64). Ľudský spôsob sebazáchovy a reprodukcie nie je čisto biologický, neobmedzuje sa len na splodenie, porodenie a zháňanie potravy, ale výchova detí zahŕňa a vyžaduje „viac“, a to „vytvorenie láskyplného vzťahu“ (Hacker-Wright 2018, 5; Hursthouse 2018, 37 – 38).

Ak sa teda v prípade rastlín a zvierat význam adjektíva „dobrý“ kryje s významom „telesne zdravý“, v prípade človeka jeho morálne dobro nebude významovo identické s telesným zdravím. Hoci ľudské dobro závisí od fyzických (hrdlo, hlasivky, uši/sluch) i duševných vlastností/schopností (schopnosť reči, fantázia) – a ak ich človek nemá, vnímame, že je o niečo ukrátený (Foot 2014, 65) –, biologické potreby a predpoklady (zdravé alebo poškodené) nie sú

determinantmi morálnych hodnotení v prísnom zmysle slova. Aby sme človeka mohli hodnotiť ako dobrého/zlého, musel žiť, no kvality/poškodenia „biologického života“ nie sú dôvodmi, ktoré by determinovali tvorbu morálnych hodnotení. Biologický zdravý človek nie je morálne dobrý a naopak. „Čo je dobré pre človeka, je odlišné od toho, čo je dobré pre rastlinu, prípadne pre zviera. Tam sa preukazuje dobro v úspechu cyklu vzniku, sebazáchovy a reprodukcie. *Dobro človeka je sui generis*. I napriek tomu som pevne presvedčená, že ostáva spoločná pojmová štruktúra. Lebo nejaké ‚prírodné dejiny‘ nemáme len v prípade rastlín a zvierat, ale aj v prípade ľudí: v oboch prípadoch opisujú spôsob života, v ktorom dané individua dosahujú to, čo je pre ne dobré“ (Foot 2014, 75). Prechod od živých organizmov ku človeku možno označiť ako „prechod od života k prakticky sebauvedomenému životu“ (Haase 2018, 86, 97).

Preto sa natíska otázka, ktoré faktory sú relevantné pre morálne hodnotenie človeka a ako Footová chápe ľudskú prirodzenosť, ktorej kvality a defekty – ak platí ten istý vzor hodnotových súdov pre celú živú prírodu – budú základom pre morálne hodnotenia „dobrý/zlý“ vzhľadom na človeka.

## 5. PRAKTICKÁ RACIONALITA

Rovnako ako v prípade rastlín a živočíchov, tak aj v prípade človeka ide Footovej o „vnútorné“, „autonómne“ či „prirodzené“ dobro, ktoré je nezávislé od dobra v utilitaristickom, konzekvencialistickom či emocionalistickom zmysle slova. Footová i v prípade hodnotových súdov aplikovaných na človeka hovorí, že „možno nájsť jeden a ten istý vzor pri hodnotení všetkých troch druhov živých bytostí“ (Foot 2014, 76). Ak konkrétnu rastlinu či živočícha nenazveme „dobrým“ vo vlastnom zmysle slova z toho dôvodu, že je pre iný rastlinný a živočíšny druh alebo pre človeka nejakým spôsobom užitočný či prospešný, ale je dobrým príkladom svojho druhu vtedy, ak realizuje vlastnú druhovú špecifickú formu, tak ani člove-

ka nenazveme dobrým, ak je nejakým spôsobom pre niekoho iného užitočný, výhodný či prinášajúci radosť, ale nazveme ho dobrým, ak realizuje svoju špecifickú racionálnu prirodzenosť. „Ľudia sú racionálne bytosti“ (Foot 2014, 76). Prirodzené kvality a defekty budú u človeka kvalitami (cnosti) či defektmi (neresti) jeho racionálnej prirodzenosti a racionalita konania je zakotvená na dôvodoch, ktoré rozum poznáva a uzná za dôvody. „Ľudia sú racionálne bytosti natoľko, nakoľko môžu konať na základe dôvodov“ (Foot 2014, 77). „Hoci formálna štruktúra súdov ostáva zachovaná, účel vydarenosti u človeka nie je identický s tým, aký je u subracionálnych živých bytostí. Ak sa ich životno-druhovú vydarenosť obmedzuje na životno-špecifické úkony úspešnej sebazáchovy a reprodukcie, spočíva životno-špecifická vydarenosť človeka v určovaní sa dobrými dôvodmi, t. j. v rozumovom myslení, zamýšľaní a konaní“ (Hoffmann 2017, 158).

Nejaký podnet ku konaniu môže pochádzať z našej emocionality, biologickej konštitúcie či vplyvu spoločnosti: „Tak želanie, ako aj záujem môžu skutočne poskytnúť nejaké dôvody“ (Foot 2014, 86).<sup>18</sup> Tento podnet sa stáva dôvodom konania len vtedy, ak ho rozum ako dôvod spozná a uzná. Footová v tomto bode nadväzuje na Akvinského, podľa ktorého sú zvieratá aktívne vzhľadom na nejaký cieľ, no nevedomujú si ho ako cieľ, nerozumejú mu ako cieľu. Praktický rozum reaguje na rozličné podnety a súčasne ich testuje a vyhodnocuje. „Zvieratá sú nasmerované na dobro, ktoré vidia (angl. *good that they see*), napríklad na potravu; no ľudia sú nasmerovaní na to, čo pokladajú/uznávajú za dobré (angl. *what they see as good*)“ (Foot 2014, 80). Na rozdiel od zvierat však cieľ človeka, ktorým je vydarený život/bláženosť, nie je jednoznačne a presne vymedzený a spoznatelný, lebo pod vydareným životom/bláženosťou sa môže skrývať množstvo rozličných projektov a vízií. „Cieľ/účel človeka nie je poznačený nejakým zvláštnym svetelným efektom“ (Foot

<sup>18</sup> Ľudská racionalita a emocionalita nie sú vo Footovej koncepcii nesúrodými doplnkami či protikladmi.

2014, 78), lebo „ľudia si môžu uvedomovať dôvody konať tak či onak (Foot 2014, 81).

Kedy teda môžeme o človeku vysloviť morálne hodnotový súd s predikátom „dobrý/zlý“? Footová sa v tejto súvislosti vyjadruje takto: „Lebo keď hovoríme o „dobrom S“ v týchto iných prípadoch (rastlina, zviera, u ktorých sa prikláňame k tomu, že hovoríme o ‚zdravom S‘ alebo ‚dobrom exemplári nejakého S‘), myslíme na hocikajú živú bytosť ako na celok. No ak niekoho nazveme dobrým človekom, hodnotíme ho v jednom celkom určitom aspekte“ (Foot 2014, 92). Týmto relevantným aspektom, ktorý vystihuje ľudskú prirodzenosť/špecifickú životnú formu a je základom pre morálne súdy, je racionálna vôľa/praktický rozum. „Hovoriť o dobrej osobe neznamena hodnotiť individuum vzhľadom na telesné znaky alebo schopnosti ako zrak a pamäť, ale hodnotiť ho vzhľadom na jeho *racionálnu vôľu*“ (Foot 2014, 92). „Jestvujú znaky, ktoré sú spoločné všetkým (morálnym) hodnoteniam, ktoré možno nazvať *hodnoteniami racionálnej vôle človeka*“ (Foot 2014, 96; Voorhoeve 2011, 101).<sup>19</sup> Ak o nejakom človeku v bežnej komunikácii povieme, že je dobrý, určite tým neodkazujeme na jeho telesné zdravie, silu či plodnosť. Kvalita telesných stavov a aktivít človeka nie je témou morálnej filozofie. Jej predmetom je vnútorná kvalita ľudskej životnej formy, t. j. „sféra dôvodov“, ktorá je sférou rozumu a vôle. Ak o nejakom človeku hovoríme, že je dobrý, hodnotíme jeho kvalitu racionálnej vôle a charakteru, ktorý sa v nej prejavuje (Foot 2014, 92; Voorhoeve 2011, 100; Hoffmann 2017, 158).

Footová sa vo vymenovaní relevantných znakov racionálnej vôle človeka inšpirovala etickými názormi T. Akvinského. Prvým relevantným znakom racionálnej vôle človeka, ktorý je základom pre morálne súdy o človeku, je dobrovoľnosť: „Čo je vykonané nedobrovoľne, to sa neráta“ (Foot 2014, 96). Dobrovoľnosť však môže

<sup>19</sup> Footová používa pojem prirodzenosti v zmysle Aristotelovej druhej prirodzenosti, ktorá je formou (*eidos*) ľudského *bíos*.



byť zrušená vonkajším vplyvom. Druhým znakom je poznanie, ktoré je ťažšie uchopiť. „Ťažšie je to, ak sa započítava poznanie k podmienkam dobrovoľného konania. Celkom zjavne ospravedľňuje nevedomosť v mnohých prípadoch“ (Foot 2014, 96). Lenže jestvuje aj zavinená/dobrovoľná nevedomosť, ktorá je defektom racionálnej vôle: „Lebo nie každý prípad konania v nevedomosti je... ospravedlniteľný..., lebo aj samotná neznalosť môže byť dobrovoľná“ (Foot 2014, 97). Asi nenazveme nejakého človeka dobrým, ak niekomu pomohol nedobrovoľne (z donútenia) či omylom. Morálna kvalita či defektnosť konania nie je ovplyvňovaná len týmito dvoma faktormi. Ďalším faktorom vstupujúcim do hodnotenia je povaha/„čo“ konania samotného. „V tomto aspekte je vo všeobecnosti úkon záchranu života dobrý, usmrtenie naproti tomu zlé“ (Foot 2014, 100). Nasledujúcim faktorom či zdrojom dobrého/zlého je cieľ (Foot 2014, 100). No i „esenciálne dobré konanie (záchrana života) môže byť zlé, ak sa deje zo zistných dôvodov (zachraňujem život dlžníkovi, aby mi splatil dlh); aj zlé konanie možno vykonať vzhľadom na dobrý cieľ (zvaliť niekomu dom, aby sa nerozšíril požiar)“ (Foot 2014, 100). Ďalším zdrojom dobrého/zlého je svedomie, ktoré aj keď „sa mýli... neoslobodzujú“ (Foot 2014, 100 – 101).

Kedy môžeme nazvať človeka dobrým? Stačí, ak je dobrým len jeden z týchto faktorov a ostatné sa pohybujú „v šedej zóne“? Footovej odpoveď je istým spôsobom radikálna: „Jediný defekt stačí, aby bolo niečo zlé; čo je oproti tomu, je dobré, to musí byť dobré vo všetkých aspektoch“ (Foot 2014, 103) alebo: „Nejaké konanie je zlé, ak prijíma zlobu z jedného z nasledovných zdrojov: na základe svojho druhu, na základe cieľa alebo nezlučiteľnosti s hodnotovými súdmi konajúceho. Teraz vieme, povedané formálne, čo postačuje pre defekt vôle“ (Foot 2014, 104). Neresti sú teda formami defektu racionálnej vôle a cnosti budú jej dobrými stavmi (Foot 2014, 111), lebo „vydarenosťou sa myslí: uskutočňovať životnú formu nejakého druhu. Aby sa vedelo, či je nejaké individuum také, aké by malo byť, musíme poznať životnú formu druhu“ (Foot 2014, 122). Nevyhnutnou podmienkou vydatého života je teda realizácia životnej

formy človeka, t. j. praktickej racionality. Ako hovorí T. Hoffmann: „Podľa Footovej totiž ľudskej prirodzenosti zodpovedá byť racionálna a viesť život ľudských cností..., ak tomu nezabránia nejaké okolnosti... Účel človeka sa nevyčerpáva v sebazáchove a reprodukcii, ale jednoducho spočíva v dobrej ľudskej vôli, t. j. racionálnej vôli, ktorá nie je ničím iným než cnostným zamýšľaním, prípadne konaním človeka“ (Hoffmann 2017, 155, 158). Ako ďalej poznamenáva Footová: „Ľudia musia usilovne a tvrdo pracovať, nielen aby viedli svoju domácnosť, obliekali sa a jedli, ale aj aby sledovali ľudské ciele, ktoré majú dočinenia s láskou a priateľstvom. Potrebujú schopnosť uzatvárať rodinné putá, priateľstvá a zvláštne vzťahy so susedmi... No ako by to všetko bolo možné bez cností ako lojalita, férovosť, prívetivosť a (za istých okolností) poslušnosť?“ (Foot 2014, 67). Cnosti na jednej strane nadväzujú na základné ľudské potreby, no ich vznik je primárne spätý s činnosťou rozumu a vôle.

Ak sa добрota nejakého konkrétneho individua hodnotí vzhľadom na jeho životnú formu, t. j. či ju realizuje a či je jej dobrým exemplárom, potom je človek dobrý vtedy, ak dobrým spôsobom realizuje formy svojej praktickej racionality/vôle (myslenie, úmysel a konanie) ako svojej prirodzenosti, t. j. ak je cnostný. Kľúčovou cnosťou praktickej racionality je cnosť rozumnosti, pomocou ktorej človek uvažuje na celým komplexom momentov, ktoré vstupujú do konania (dôvody, ciele, prostriedky a okolnosti) (Foot 2014, 88, 89). Rozumnosť je tak prepojená s poznaním cieľa a s „vôľou“ sledovať tento cieľ, pričom ciele sa musia viazať na niečo, čo je v ľudskom živote objektívne hodnotné/dobré a pritom sa to často javí ako niečo obyčajné: „Možnými predmetmi hlbokého šťastia sa zdajú byť také predmety, ktoré sú základné v ľudskom živote, napríklad vlasť, rodina, práca a priateľstvo“ (Foot 2014, 119).

Tieto fakty sú základnými a spoločnými ľudskými potrebami, ktoré sú rozličným spôsobom stvárané kultúrnymi, sociálnymi a ekonomickými okolnosťami (Voorhoeve 2011, 98 – 99; 101). Sú dôvodom šťastia a predstavujú konštitutívne elementy šťastnej

existencie/vydareného života,<sup>20</sup> a ich opaky, t. j. fakty implikujúce momenty trápenia a utrpenia, sú výrazom nešťastnej existencie/nevydareného života (Smreková, Palovičová 2003, 58). „Ak tieto formy manifestuje dobrým spôsobom, je takýto človek prakticky racionálny v plnom zmysle slova. A v plnom zmysle slova prakticky racionálny je človek vtedy, ak prostredníctvom voľby efektívnych prostriedkov, ktoré nie sú pre človeka zlé, a z dobrých dôvodov sa snaží o dosiahnutie cieľov, ktoré sú pre ľudí vo všeobecnosti dobré. Táto úplne rozvinutá praktická racionalita človeka nie je nič iné než jednota ľudských cností. A preto je človek ako človek prirodzene dobrý, keď vedie život ľudskej cnosti“ (Hoffmann 2017, 159).

Ak nejakého človeka hodnotíme ako dobrého, v tomto morálnom hodnotiacom súde nie sú primárne relevantné postoje a emócie, ale cnosti ako charakterové črty, ktoré sú nasmerované k dobroprajnosti, láskavosti, súcitu a milosrdenstvu voči sebe i iným.<sup>21</sup> „Lebo každý z nás potrebuje lásku a iné formy priateľskej náklonnosti, ak nás postretne nešťastie. A milosrdenstvo u ľudí, ktorí majú s nami súcit, bude skôr sila než slabosť. Okrem toho je rozumné predpokladať, že milosrdenstvo prispieva k šťastiu toho, kto ho má, čo neplatí pre tvrdosť srdca“ (Foot 2014, 142).

Dobré/cnostné konanie musí spĺňať viaceré kritériá ako dobrovoľnosť a konanie na základe rozumových dôvodov, pričom do hry vstupuje povaha samotného konania, cieľov, prostriedkov a vnútorného presvedčenia, ktoré musia byť tiež dobré. Celý súbor uvedených faktorov je však poznačený určitým kontextom praxe, ktorý môže uľahčiť alebo sťažiť správnu voľbu podľa cností, lebo cnosť sa prejavuje v činnosti v konkrétnom „čase a priestore“.

---

<sup>20</sup> „Milujúci rodičia neoddelia vlastné dobro od dobra svojich detí“ (Foot 2014, 135).

<sup>21</sup> Footová sa v tomto kontexte kriticky vyjadruje k názorom F. Nietzscheho o súcite: „Ak myslíme na tých skromných mužov a ženy, ktorí našli zvláštne šťastie v tom, že sa zasadili za zmiernenie utrpenia, tak zaiste musíme považovať Nietzscheho podceňovanie súcitu za dosť hlúpe“ (Foot 2014, 141).

## ZÁVER

Footová vo svojom diele *Natural Goodness* nachádza spoločnú pojmovú štruktúru, ktorá umožňuje zdôvodniť normatívne súdy, opiera sa o atributívne použitie adjektíva „dobrý“. Je namierená proti subjektivistickému a nonkognitivistickému a aj proti „metafyzickému“ použitiu tohto pojmu. Túto pojmovú štruktúru možno podľa Footovej získať vtedy, ak vychádzame z evaluatívnych súdov, ktoré používame v našom bežnom jazyku a ak vezmeme do úvahy druhovo-špecifické vlastnosti ľudských i subracionálnych životných foriem. Cnosti sú pozitívnymi vlastnosťami charakteru, týkajú sa konania, ktoré vychádza z rozumom poznaných dobrých dôvodov, sleduje dobré ciele a používa dobré prostriedky na ich dosiahnutie. Cnosti sú nevyhnutné pre vydarený život na individuálnej a spoločenskej rovine (Hähnel, Schwartz 2018, 166 – 168). Jednotlivý človek ako člen svojho druhu môže viesť morálny život vtedy, ak zohľadňuje skutočnosti ľudského života, t. j. ak zodpovedá vnútorným i vonkajším potrebám človeka. „Tieto zvláštne skutočnosti ľudského života tvoria pozadie pre objektívnu mieru dobra. Lebo kto koná tak, že tieto fundamentálne potreby nezohľadňuje u neho samého ani u iných, alebo ich naplnenie je úmyselne a dokonca chcene podkopávané, nemôže byť nikdy označený ako „dobrý“ alebo ako „dobrý človek“ (Hähnel, Schwartz 2018).

Ak som na začiatku príspevku uviedol, že istým pozadím Footovej etickej koncepcie sú správy o desivých veciach, ktoré sa diali v koncentračných táboroch, môžeme si jej úvahy demonštrovať na príklade príslušníka SS, ktorý v nejakom z týchto táborov pôsobil.<sup>22</sup> Jeho úmyselné a dobrovoľné aktivity by sme nemohli nazvať dobrými/cnostnými, lebo sledovali zlý cieľ (mučenie, vraždenie, ponižovanie). Aktivity príslušníka SS nemožno ospravedlniť ani ideológiou, ktorej princípy subjektívne pokladal za „dobré“, no ktoré sú

---

<sup>22</sup> Tento príklad (veliteľ „Z“) často používa samotná Footová, porov. Foot (2014, 121 – 124).

objektívne zlé. Možno nazvať tyranizujúceho príslušníka SS šťastným? Podľa Footovej je šťastie „premenlivý pojem“ (Foot 2014, 129; Voorhoeve 2011, 106) a často sa dosahuje zlými prostriedkami. Skutočné šťastie/vydarený život, ktorý však nie je imúnny voči bolesti, strate a pod., je hlbokou *radosťou zo skutočne dobrých vecí* (Foot 2014, 118; Voorhoeve 2011, 106). Šťastie zo zlých vecí je prázdny sentimentom či falošnou ilúziou šťastia (tyrani sa nechávali obklopovať deťmi a hrali milé správanie) (Foot 2014, 121).

Morálka má podľa Footovej objektívne hranice, ktorých prekročenie je v každom prípade morálne zlé. Trvalým mementom či kompasom etického uvažovania správnym smerom by mali vždy byť udalosti, v ktorých došlo k činom pošliapavajúcim ľudskú dôstojnosť. Takéto skutky totiž „v nás prebúdajú spontánnu nevôľu“ (Foot 2014, 126) a ich opakovaniu by sme mali zabráňovať.

## LITERATÚRA

- ANSCOMBE, G. E. M. (1958): Modern Moral Philosophy. *Philosophy* 33, (124), 1 – 19.
- BRÁZDA, R. (2005): Etika cností a prirodzenosť dobra. *Pro-Fil. An Internet Journal of Philosophy*. 6 (1), 1 – 13.
- BLAŠČÍKOVÁ, A. (2009): *Etika cnosti podľa Tomáša Akvinského*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- FOOT, Ph. (1967): Moral Beliefs. In: Foot, Ph. (ed.): *Theories of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 83 – 100.
- FOOT, Ph. (2001): *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon Press.
- FOOT, Ph. (2002): Goodness and Choice. In: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophie*. Oxford: Clarendon Press, 132 – 147.
- FOOT, Ph. (2014): *Die Natur des Guten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- GEACH, P. (1956): Good and Evil. *Analysis*, 17 (2), 33 – 42.
- HAASE, M. (2018): Practically Self-Conscious Life. In: Hacker-Wright, J. (ed.): *Philippa Foot on Goodness and Virtue*. Philosophers in Depth. Palgrave Macmillan/Springer, 85 – 126.

- HACKER-WRIGHT, J. (2013): *Philippa Foot's Moral Philosophy*. London-New Delhi-New York-Sydney: Bloomsbury.
- HACKER-WRIGHT, J. (2018): Introduction: From Natural Goodness to Morality. In: Hacker-Wright, J. (ed.): *Philippa Foot on Goodness and Virtue*. Philosophers in Depth. Palgrave Macmillan/Springer, 1 – 23.
- HALBIG, Ch. (2017): Der Aristotelische Naturalismus als Metaethik. In: Hähnel, M. (ed.): *Aristotelischer Naturalismus*. Stuttgart: J. B. Metzler, 120 – 129.
- HÄHNEL, M., SCHWARTZ, M. (2018): *Theorien des Guten zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- HOFFMANN, T. (2017): Tugend und Gedeihen: Philippa Foots Naturalismus der menschlichen Vernunft. In: Hähnel, M. (ed.): *Aristotelischer Naturalismus*. Stuttgart: J. B. Metzler, 154 – 160.
- HURSTHOUSE, R. (2018): The Grammar of Goodness in Foot's Ethical Naturalism. In: Hacker-Wright, J. (ed.): *Philippa Foot on Goodness and Virtue*. Philosophers in Depth. Palgrave Macmillan/Springer, 25 – 46.
- CHABADA, M., SZAPUOVÁ, M. (2017): Ľudská prirodzenosť, rozum a emócie: Pohľad T. Akvinského a D. Huma. *Filozofia*, 72 (9), 698 – 710.
- KUNA, M. (2010): *Úvod do etiky cnosti*. Ružomberok: Katolícka univerzita v Ružomberku, Filozofická fakulta.
- KOLÁŘ, P., SVOBODA, V. (1997): *Logika a etika. Úvod do metaetiky*. Praha: Filosofia. Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- LOTT, M. (2018): Foot's Grammar of Goodness. In: Hacker-Wright, J. (ed.): *Philippa Foot on Goodness and Virtue*. Philosophers in Depth. Palgrave Macmillan/Springer, 257 – 275.
- LUTZ-BACHMANN, M. (2013): *Grundkurs Philosophie. Ethik*. Band 7. Stuttgart: Reclam.
- MACHULA, T. (2012): Tomášova etika cností v diskutovaných otázkách. In: Akvinský, T.: *Otázky o cnostech I. O cnostech obecně*. Praha: Krystal OP, 5 – 13.
- MOORE, G. E. (1993): *Principia Ethica*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- MÜLLER, A. W. (2017): Menschliche Vernunft als Natur: Die Ethik G.

- E. M. Anscombes. In: Hähnel, M. (ed.): *Aristotelischer Naturalismus*. Stuttgart: J. B. Metzler, 131 – 143.
- NIESWANDT, K. (2017): Grammatik und Funktion: Peter Thomas Geach. In: Hähnel, M. (ed.): *Aristotelischer Naturalismus*. Stuttgart: J. B. Metzler, 161 – 172.
- PACOVSKÁ, K. (2010): Morální pravidla před Wittgensteinem a po něm. *Filosofie dnes*, 2 (2), 59 – 72.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2000): K niektorým významom pojmu *dobrý* v morálnej filozofii. *Filozofia*, 55 (9), 692 – 701.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2002): Cnosti a dobro človeka. *Filozofia*, 57 (7), 465 – 474.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2003): Etika cnosti a etika pravidiel. Komplementarita alebo alternatívy? *Filozofia*, 58 (6), 396 – 408.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2005): Inšpiratívnosť a limity neoaristotelovskej etiky. *Filozofia*, 60 (9), 637 – 655.
- REMIŠOVÁ, A. (2004): *Etické názory G. E. Moora a L. Wittgensteina*. Bratislava: Vydavateľstvo ASCO art & science.
- SMREKOVÁ, D., PALOVIČOVÁ, Z. (2003): *Dobro a cnosť. Etická tradícia a súčasnosť*. Bratislava: IRIS.
- TEGTMEYER, H. (2017): Aristotelischer Naturalismus und Religionsphilosophie. In: Hähnel, M. (ed.): *Aristotelischer Naturalismus*. Stuttgart: J. B. Metzler, s. 278 – 295.
- VOORHOEVE, A. (2011): *Conversations on Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1979): *Filozofické skúmania*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda.

Prof. Michal Chabada, PhD.  
Katedra filozofie a dejín filozofie  
Filozofická fakulta  
Univerzita Komenského v Bratislave  
Gondova 2  
814 99 Bratislava  
Slovenská republika  
michal.chabada@uniba.sk

# KLAMLIVÉ PÔVABY NORMATIVIZMU

*Miroslav Marcelli*

## **Abstract**

The starting point of considerations developed in this paper is done by the intersection between Descartes' rationalist idea of the human mind and Hume's skeptical thought on the possibility of inferring 'ought' from 'is'. The first part focuses on the normativist responses to the problem of the rationality and critical reactions to them expressed by representatives of the psychological and cognitivist studies of reasoning (J. Evans, S. Elqayam, K. Stanovich, D. Over, M. Oaksford, N. Chater, et al.). The second part treats the topic of the deontic reasoning and the consequences of the theory of deontic introduction (Elqayam, Evans) for the philosophical idea of the rationality.

## **ÚVOD**

Začneme citovaním z diel dvoch veľkých postáv galérie filozofického myslenia. Prvou z nich je René Descartes, ktorý svoju *Rozpravu o metóde* začína slovami: „Zdravý rozum je vo svete tou najlepšie rozdelenou vecou, veď každý človek si myslí, že je ním dobre obdarený a i tí, ktorých je v iných veciach ťažko uspokojiť, si ho zvyčajne neprajú mať viacej... Rozličnosť našich názorov takto nepochádza z toho, že jedni sú rozumnejší ako druhí, ale iba z toho, že



svoje myšlienky vedieme rôznymi cestami a neuvažujeme o tých istých veciach. Pretože nestačí mať zdravého ducha, hlavné je správne ho používať“ (Descartes 1990, 35).

Ako vidno, Descartes vychádza z rozlíšenia medzi zdravým rozumom (fr. *le bon sens*) a duchom (fr. *esprit*): tým prvým je obdarený každý človek v uspokojivej miere, veď ťažko nájsť takého, čo by sa sťažoval na nedostatok rozumu; no pri tom druhom už zisťujeme značné rozdiely. Niektorí ľudia používajú svoj rozum správne, iní sa zase v usudzovaní mýlia. Descartes zámer svojho filozofického podujatia potom formuluje ako ponuku metódy, ktorá človeka obdareného rozumom povedie pri používaní tohto vkladu. Keď rozum ponecháme bez dohľadu, ľahko zblúdi a podľahne klamom; až rozum vedený metódou napreduje k odhaľovaniu nepochybných právd.

Druhou postavou je David Hume a úvaha, ktorú uvádzam, je známa ako „Humova gilotína“. V *Traktáte o ľudskej prirodzenosti* takto odťal dve, často hladko prepájané oblasti: „V každom systéme morálky, s ktorým som sa doposiaľ stretol, som si vždy všimol, že jeho autor nejaký čas postupuje bežným usudzovaním a stanovuje existenciu Boha alebo vyjadruje pozorovania ľudských záležitostí, až som odrazu s prekvapením zistil, že namiesto bežných propozíčných kopúl *je* a *nie je* sa nestretávam s nijakou propozíciou, ktorá by nebola spojená pomocou *má byť* a *nemá byť*. Táto premena je sotva postrehnuteľná, no nanajvýš významná. Keďže toto *má byť* a *nemá byť* vyjadruje nejaký nový vzťah alebo tvrdenie, je potrebné skúmať a vysvetliť ho; a zároveň je potrebné odôvodniť, čo sa mi zdá celkom nepochopiteľné, ako tento nový vzťah môže byť odvodený z iných, ktoré sú úplne odlišné od neho“ (Hume 1969, 521; kurzíva D. H.).

Humove pochybnosti, či sa tvrdenia o tom, čo *má byť*, dajú vyvodiť z tvrdení o tom, čo *je* („*is-ought problem*“), obchádzajú filozofické úvahy o normách do dnešných dní. Ako sa pri rozvíjaní týchto úvah ukázalo, otázna je nielen oprávnenosť inferencií, aké Hume vo svojom texte spomína, ale sám status noriem a ich úloha v procese poznania.

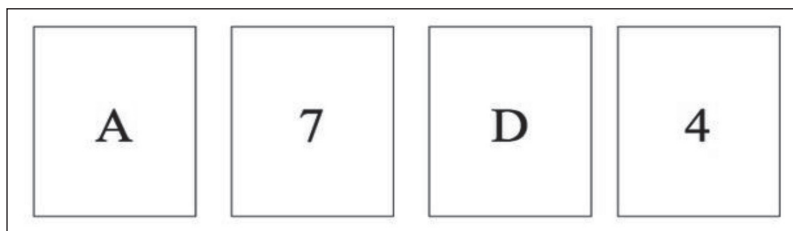
Východiskový bod tematiky, ku ktorej chceme v tomto príspevku pristúpiť, leží na priesečníku problémov vynárajúcich sa pri rozvíjaní Descartových a Humových podnetov. Prvým je problém racionality alebo, presnejšie povedané, problém nesprávnych úsudkov k akým vo svojom myslení dospievajú rozumom obdarení ľudia. Inými slovami, opýtame sa ako teoreticky reflektovať situáciu, ktorej povahu naznačuje Descartovo rozlišovanie medzi dobre rozdeľným rozumom a spôsobi, akými je pri usudzovaní táto schopnosť využívaná. Už pri tomto vyjadrení problému sa otvára otázka, ktorá do skúmaní privádza humovský nárok na rozlišovanie medzi *je* a *má byť*: ide totiž o to, ako chápeme systém, ktorý dovoľuje identifikovať správne riešenia a postaviť ich oproti nesprávnym inferenciám ako skreslenia a falácie.<sup>1</sup>

V poli, ktoré sa takto otvára, sa ukazujú dve cesty. Obidve sledujú, či a ako racionalita postupuje od *je* k *má byť*, no zatiaľ čo prvá tento postup reflektuje z pozície normativizmu, druhá v ňom identifikuje deontický vstup. Vzhľadom na to sa náš príspevok delí na dve časti. V prvej naznačíme, ako a s akými dôsledkami sa normativistické *má byť* stavia k problému nesprávnych riešení úsudkových úloh. V druhej sa zameriame na povahu deontických pravidiel myslenia a funkciu noriem v koncepcii inštrumentálnej racionality. V oboch pritom budeme vychádzať predovšetkým z výsledkov, ku ktorým vo svojich prácach dospel britský psychológ Jonathan S. B. T. Evans so svojimi spolupracovníkmi (Shira Elqayamová, Keith Stanovich, David Over a i.). K presvedčeniu, že závery týchto prác môžu byť relevantné aj pre filozofické skúmania, nás vedie najmä skutočnosť, že sa v nich vynára pojem racionality a spolu s ním úvahy, ktoré sa priamo či nepriamo vzťahujú k filozofickým tradíciám odvíjajúcim sa aj od autorov uvedených citátov.

<sup>1</sup> Výrazom „skreslenie“ budeme v tomto texte prekladať anglické „bias“ a výrazom „falácia“ anglické „fallacy“. Slovenská odborná terminológia je v týchto prípadoch ešte neustálená a slovníky cudzích slov tieto výrazy zatiaľ nezachytávajú.

## I. CESTA NORMATIVIZMU

Už od šesťdesiatych rokov 20. storočia sa na odôvodnenie názoru, že intuitívne riešenia úsudkových úloh sú nespoľahlivé, uvádza tzv. selektívna úloha, ktorú pri štúdiu schopnosti usudzovať vymyslel psychológ Peter Wason. Ten účastníkom testu predložil kartičky, ktorých jednu verziu ukazuje obrázok 1.



**Obr. 1. Wasonova selektívna úloha**

Každá z týchto kartičiek má na jednej strane veľké písmeno a na druhej číslicu. Úlohou je obrátením kartičiek overiť pravidlo, že ak je na jednej strane samohláska, na druhej je párne číslo. Ako sa dalo predpokladať, pri testoch takmer všetci začali obrátením kartičky s písmenom A. Ktorá kartička by však mala nasledovať (za predpokladu, že tá prvá pravidlo potvrdila)? Pri tomto kroku sa ukázalo, že účastníci testu väčšinou obracali kartičku s číslicou 4, čo určite nie je správne, pretože o platnosti pravidla by sa presvedčili obrátením dvojice A a 7. Podľa toho, čo nám hovorí formálna logika, pravidlo typu „ak P, tak Q“ overíme, ak platí „nie Q, tak nie P“. Skrátka, veľká väčšina účastníkov testu (uvádza sa, že až 90 %) k uplatneniu tohto pravidla (známeho ako *modus tollens*) na daný kondicionál nepristúpila a rozhodovala sa intuitívne, čo (aj) v tomto prípade prinieslo nesprávny výsledok.

Peter Wason prichádza k tomuto istému záveru aj pri ďalších testoch reálnych procesov usudzovania. Keith Stanovich považuje Wasona za jedného z najkreatívnejších vedcov skúmajúcich ľudskú

racionalitu a uvádza, že jeho testy overovali desiatky, ak nie stovky štúdií (Stanovich 2009, 141). Omyl, ktorého sa ľudia pri riešení úloh tohto druhu dopúšťajú, sa v psychologickú literatúru nazýva *skreslením výberom*.<sup>2</sup> Jeho podstata spočíva v tom, že výrazy uvedené vo formulácii úlohy považujeme za relevantné pre jej riešenie (čo v uvedenom prípade bola zmienka o párnom čísle).

Skreslenie výberom vôbec nie je jediným druhom omylov, ktoré tieto testy, či už pochádzajú priamo od Wasona, alebo od niektorého z jeho nasledovníkov, v procesoch usudzovania ukazujú. Ďalším, pomerne rozšíreným, je skreslenie presvedčením,<sup>3</sup> ktoré spôsobuje, že ako záver úsudku prijímame tvrdenie, ktoré síce nevyplýva z predpokladov, ale obsahovo zodpovedá nášmu presvedčeniu.<sup>4</sup>

O tom, ako hojne sa skreslenia vyskytujú v bežnom chápaní pravdepodobnosti, nás presviedčajú práce profesora psychológie a nositeľa Nobelovej ceny za ekonómiu Daniela Kahnemana. Vo svojej knihe *Myslenie rýchle a pomalé* pripisuje tieto a ďalšie skreslenia procedúram myslenia, pre ktoré používa výraz „heuristiky“. Definuje ich takto: „Technická definícia slova *heuristika* znie: jednoduchá procedúra, ktorá pomáha nájsť adekvátne, hoci sčasti nepresné odpovede na obťažné otázky“ (Kahneman 2012, 109; kurzíva D. K.) V tejto definícii sú stručne vyjadrené prednosti i nedostatky heuristik: na jednej strane vystupuje ich jednoduchosť a s ňou spojená rýchlosť (čím sa kvalifikujú ako prejavy „rýchleho“ myslenia), na druhej zasa ich nespoľahlivosť. Je zrejmé, že jedno súvisí s druhým, že nespoľahlivosť je daň, ktorú naše „rýchle“ myslenie platí za zjednodušenie zložitých problémov a úloh. Pri heuristickom

---

<sup>2</sup> Angl. *matching bias*.

<sup>3</sup> Angl. *belief bias*.

<sup>4</sup> Evans (2010, 114) uvádza tento príklad argumentácie, ktorú sme naklonení prijať ako správnu, hoci záver nevyplýva z predpokladov:

*Nijaké návykové látky nie sú lacné.*

*Niektoré cigarety sú lacné.*

*Teda: Niektoré návykové látky nie sú cigarety.*

zjednodušení sa totiž často dopúšťame systematických skreslení. Na pochopenie Kahnemanovho prístupu k mysleniu všeobecne a usudzovaniu zvlášť je dôležité uvedomiť si, že ide o *systematické* skreslenia, nie o náhodné chyby, ktoré z času na čas robí každý, aj ten najdôslednejšie uvažujúci človek.

Typickým prejavom rýchleho myslenia sú intuície, ktoré sú subjektívne a ťažkú otázku nahrádzajú jednoduchšou. Ak chceme otázku posúdiť objektívne, musíme tieto intuície korigovať alebo, ako sám Kahneman hovorí, „krotiť“. Krotenie intuitívnych predpovedí tohto druhu regresom k priemeru vysvetľuje Kahneman na príklade golfistu: „Intuitívne predpovede je zväčša potrebné korigovať, pretože nezohľadňujú regres (nie sú regresívne), teda sú skreslené. Povedzme, že by som predpovedal, že každý golfista na turnaji zahrá druhý deň rovnaké skóre ako v prvý deň. Táto predpoveď nezahŕňa regres k priemeru: golfisti, ktorým sa veľmi dobre darilo v prvý deň, budú mať druhý deň v priemere menej dobré výsledky, a naopak tí, ktorým sa v prvý deň nedarilo, sa druhý deň väčšinou zlepšia“ (Kahneman 2012, 206).

Úlohu korigovať intuitívne predpovede zveril Kahneman zvláštnemu režimu myslenia – systému 2. Jeho koncepcia takto spočíva na základoch, ktoré postupy ľudského myslenia diferencujú do dvoch systémov. V Kahnemanovom chápaní vystupuje systém 1, ktorý funguje automaticky a rýchlo, s malým úsilím a bez vedomej kontroly, a systém 2, v ktorom sa duševná činnosť odohráva na vedomej úrovni, vyžaduje si pozornosť a postupuje pomalšie.

Dodajme, že Kahneman zďaleka nie je jediný, kto takto „dualisticky“ pristupuje k ľudskému mysleniu a k jeho prejavom pri usudzovaní. Sám uvádza, že jeho koncepcia dvoch systémov terminologicky nadväzuje na práce, s ktorými prišli psychológovia Keith Stanovich a Richard West. Spoločným rámcom prístupov tohto druhu, ktoré sa v posledných desaťročiach minulého storočia na poli psychologických skúmaní procesov usudzovania rozšírili, je teória duálnych procesov usudzovania. Autori článku nazvaného *Majú chytrí ľudia lepšie intuície?* formulujú východisko tejto teórie nasle-

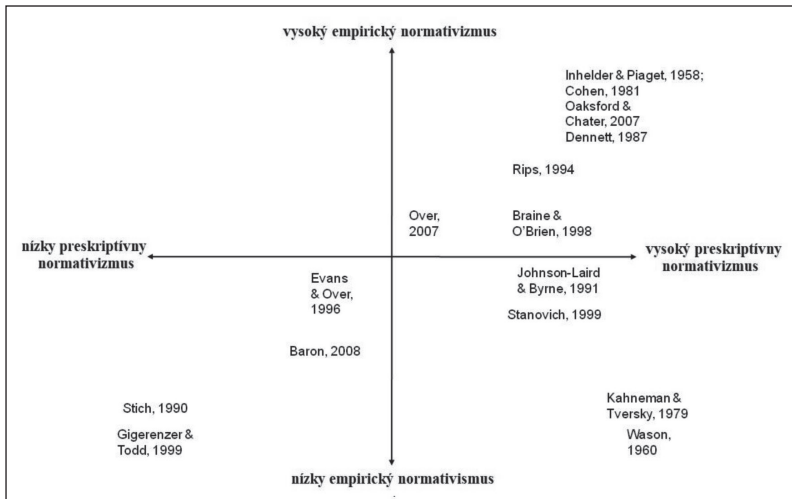
dovne: „Teórie duálnych procesov usudzovania tvrdia, že usudzovanie a rozhodovanie zabezpečujú dva kvalitatívne odlišné súbory procesov... Procesy 1. typu sú autonómne, vyžadujú si malú kognitívnu kapacitu a sú vo všeobecnosti rýchlejšie ako procesy 2. typu. Naproti tomu procesy 2. typu si vyžadujú pracovnú pamäť a odvíjajú sa spravidla pomalšie. Tieto modely sa tradične používajú na vysvetlenie skreslení pochádzajúcich z intuícii 1. typu, ktoré môže, ale nemusí korigovať analýza 2. typu“ (Thompson, Pennycook, Trippas, Evans 2018, 611).

V perspektíve, ktorú pri skúmaní kognície prijímajú teórie duálnych procesov usudzovania, intuitívnu myseľ charakterizujú také určenia ako rýchlosť, malé úsilie, implicitnosť, asociatívnosť a automatickosť; na strane reflektujúcej a analytickej mysle zase vystupuje pomalosť, vyššie úsilie, explicitnosť, intencionálnosť a vedomé uplatňovanie pravidiel.

Na descartovskú časť nášho problému potom môžeme odpovedať, že ľudia usudzujú nesprávne, lebo majú sklon zjednodušovať si zložité úlohy a spoliehajú sa na intuície poznačené skresleniami. Takýto je stav nášho myslenia, takto ho predstavujú výsledky početných testov. Otvorenie perspektívy, kde je tento stav konfrontovaný s tým, čo *má byť*, ponúka formulácia, ktorú Evans nazýva *paradoxom racionality*: ľudia sú inteligentní, pri zmenách prostredia nachádzajú veľmi dômyselné odpovede na nové situácie, no laboratórne testovanie ukazuje, že vo svojom myslení, usudzovaní a rozhodovaní často robia chyby a podliehajú skresleniam vzhľadom na normatívne štandardy odvodené od formálnych, logických a štatistických teórií (Evans 2017, 85). Celý problém spočíva v tom, ako pochopíme štandardy, akými sú tu formálna logika alebo teória pravdepodobnosti. Uviedli sme príklady výskumov, ktorých výsledky presvedčajú, že reálne ľudské myslenie sa od nich často odchyľuje. To je deskriptívna časť odpovede na otázku kognície. Ak však tieto odchýlky od štandardov nazveme skresleniami, omylmi alebo faláciami, už týmto označením pridávame k opisu aspekty normatívneho hodnotenia. Tieto aspekty sa v teóriách môžu stup-

ňovať až k pozíciám preskriptívneho normativizmu, ktorý to, čo *je*, posudzuje podľa toho, čo vzhľadom na vytýčené štandardy myslenia *má byť*.

Uvedený paradox racionality sa potom javí ako dôsledok postoja, ktorý predpokladá, že racionálne myslenie sa má zhodovať s nejakým normatívnym systémom a podľa miery tejto zhody treba posudzovať jeho racionalitu. Ako vo svojom spoločnom článku uvádzajú Elqayamová a Evans, od takto definovaného preskriptívneho normativizmu treba odlišovať empirický normativizmus, ktorý vychádza z tézy, že myslenie reflektuje niektorý normatívny systém (Elqayam, Evans 2011, 235). Na tomto základe umiestnili niektoré významné psychologické a filozofické koncepcie reprezentované menami ich tvorcov do dvojvektorového priestorového usporiadania (obr. 2).



**Obr. 2.** Dvojvektorový normativistický priestor s menami predstaviteľov (Elqayam, Evans 2011, 238)

Pri pohľade na toto priestorové usporiadanie sa presvedčame, že v oblasti vysokého preskriptívneho i empirického normativizmu sa vedľa seba ocitli teoretici dosť odlišných orientácií: predstavitelia

ženevskej školy genetickej psychológie B. Inhelderová a J. Piaget, oxfordský filozof L. J. Cohen, psychológovia usudzovania a racionality M. Oaksford a N. Chater i americký analytický filozof D. Dennett. Ako vidno, kritériá normativizmu zblížujú teoretikov, ktorí sa od seba metodologicky dost' vzd'ajújú.

Elqaiamová a Evans ako odporcovia preskriptívneho normativizmu s týmito teoretikmi polemizujú, a to nielen v tomto článku, ale aj vo svojich ďalších prácach.<sup>5</sup> Rovnako kriticky pristupujú k tým, ktorí vysoký preskriptívny normativizmus spájajú s nízkym empirickým normativizmom, ako to robil napríklad P. Wason alebo D. Kahneman so svojím niekdajším spolupracovníkom A. Tverským. Pravdaže, Elqayamová s Evansom vôbec nie sú jediní, kto sa kriticky obracajú k normativistickému chápaniu racionality. V niektorých argumentoch nadväzujú na to, čo už proti tejto pozícii povedali iní psychológovia a filozofi. Námietky, ktoré sa vynárajú z rôznych strán proti normativistickému chápaniu racionality všeobecne a procesom usudzovania, možno zhrnúť do týchto bodov:

- (a) Z hľadiska koncepcie *racionality* je pre viacerých ťažko prijateľný záver, že ľudia väčšinou myslia neracionálne a správne myslenie je vyhradené elitným „usudzovačom“. Ako sme uviedli, problematickosť tohto záveru vyjadril Evans ako paradox racionality. Psychológovia M. Oaksford a N. Chater, ktorí odmietajú normativistické závery vyvedené z výsledkov selektívnej úlohy a tvrdia, že podľa kritérií adaptívnej racionality sa aj tu väčšina rozhodovala racionálne, svoje analýzy končia tvrdením: „Ukázali sme, ako treba rozvíjať takú racionálnu analýzu selektívnej úlohy, ktorá tesne nadväzuje na empirické údaje a používa bayesovský prístup k testovaniu hypotéz. Tento prístup je v ostrom protiklade k štandardnému falzifikacionistickému modelu. Nesúlads medzi týmto modelom a empirickými údajmi viedol k pochybnostiam o ľudskej racionalite. Predpokladáme,

---

<sup>5</sup> Pozri napr. Evans (2010).



že ľudia sú racionálni, no namiesto toho, aby sme racionalitu definovali pojmami deduktívnej logiky, musíme ju definovať pojmami optimálneho výkonu v reálnom, neistom svete a indukčtívnymi úlohami“ (Oaksford, Chater 1994, 101). Navrhujú, aby sa skúmania ľudskej racionality prestali obmedzovať na modely prijaté z formálnych systémov deduktívnej logiky a nahradili ich modely bayesovskej teórie pravdepodobnosti. Pravda, tieto pravdepodobnostné modely Oaksford a Chater chápu normatívne, a tak sa v obrázku 2 ocitli v poli normativistov. Ako vidno, škála teoretických postojov, ktoré odmietajú prijať „exkluzívnu“ koncepciu racionality, je pomerne široká a vedľa seba sa tu nachádzajú metodologický dost' nekompatibilné prístupy.

- (b) Z hľadiska *teoretických modelov* je sporná požiadavka prijať ako normu jediný model a vylúčiť alternatívne modely. Ako sme práve uviedli, Oaksford a Chater namietajú, že pri vyhodnocovaní výsledkov Wasonovej úlohy sme neuvažovali o možnosti pristúpiť k riešeniu indukčne. Formulovaním námietky proti prijatiu jediného normatívneho systému sa Evans zblízuje nielen so Stanovichom, ktorého prístup mu je celkovo blízky, ale napríklad aj s G. Gigerzerom, ktorého koncepciu vychádzajúcu z presvedčenia, že „intuícia je lepšia ako usudzovanie“, jednoznačne odmieta.<sup>6</sup>
- (c) Z hľadiska organizácie *výskumu* sa často objavujú námietky proti laboratórnym podmienkam experimentov, kde sa od nepoučených ľudí vyžadujú odpovede na úlohy, ktoré nemajú súvis s ich predchádzajúcimi skúsenosťami.
- (d) V niektorých *teóriách duálnych procesov* sa normativizmus prejavuje odvodzovaním toho, čo je, z toho čo má byť: normatívne správne odpovede sú považované za diagnostiku analytického usudzovania. Elqayamová s Evansom tento postup označujú ako prípad falácie („ought-is“ fallacy; Elqayam, Evans 2011, 240).

<sup>6</sup> Pozri Evans (2010, 93 – 97).

Ani po uvedení týchto námietok (ku ktorým by sa zaiste dali pridať ďalšie) nebude asi pre každého presvedčivý záver, ku ktorému autori tejto štúdie dospievajú, že totiž normativizmus „dohral svoju úlohu v dejinách skúmania ľudského myslenia a treba ho nahradiť deskriptivistickým prístupom, ktorý teoretické skúmanie usudzovania a rozhodovania nerozvíja z hodnotiaceho, ale z deskriptívneho hľadiska“ (Elqayam, Evans 2011, 245). Možno to nepresvedčí tých, čo napriek všetkému chcú rozvíjať nejakú verziu umierneného normativizmu, ako napríklad Stanovich (v jeho prípade ide o tzv. meliorizmus). Dá sa však predpokladať, že ani títo teoretici nebudú oponovať nasledujúcemu tvrdeniu: „Cieľom nie je súdiť takéto správanie, ale chápať a predvídať ho pomocou vhodných teoretických a metodologických nástrojov“ (tamže).

Pozornosť filozofov si zaslúži predovšetkým rámec, v ktorom sa tieto polemiky s normativizmom odohrávajú. Problém racionality sa tu vymaňuje z uvažovania o tom, čo má byť z tejto ideovej sféry, kde filozofi racionalitu radi umiestňovali, aby ju mohli zviazať s ideálmi a podrobiť účelom.

## II. CESTA, KTORÚ OTVÁRA DEONTICKÝ VSTUP

V prvej časti sme sledovali argumentáciu, ktorá mierila proti normativistickým teóriám racionality a usudzovania. Predmetom uvádzaných kritických analýz boli psychologické a filozofické teórie, ktoré sa usilovali predstaviť myslenie vo svetle nejakého normatívneho systému. Tieto teórie predpisovali reálnemu mysleniu, aké má byť, a podľa zhody alebo nezahody ho hodnotili. Ak uzavrieme, že sa pritom v rozpore s Humovým napomenutím pokúšali prejsť od *je* k *má byť*, ostane pred nami ešte jedna dôležitá otázka. Táto otázka sa netýka teórií, ale samotných procesov usudzovania, súdenia a rozhodovania. Odohráva sa inferenčný posun od *je* k *má byť* na tejto úrovni? A ak áno, ako tento pohyb prebieha a čo jeho prítomnosť v myslení znamená pre koncepciu racionality?

Priblížme sa k odpovediam na tieto otázky uvedením jednej revizovanej verzie Wasonovej selekčnej úlohy. Ako ukazuje obrázok 3, namiesto pôvodných písmen v nej vystupujú „pivo“ a „kofola“, čísllice označujú vek konzumentov týchto nápojov.



**Obr. 3.**

Pravidlo, ktoré treba overiť, znie: Ak nejaká osoba pije pivo, musí mať viac ako 18 rokov. Viaceré štúdie ukazujú, že po takejto „konkretizácii“ je podiel správnych odpovedí oveľa vyšší, než bol pri pôvodnom znení. Evans upozorňuje, že tento výsledok nesúvisí s kognitívnou schopnosťou účastníkov, ale ho treba pripísať sociálnemu charakteru pravidla (Evans 2010, 124 – 125). V jednom článku, ktorý napísal s Elqayamovou, vysvetľuje zmenu, ku ktorej takto dochádza, uvedením deontických kondicionálov. Takto sa úloha presúva k normám, ktoré predpisujú, čo je dovolené a povinné. Tvrdia potom: „Zatiaľ čo ľudia sú slabí v usudzovaní o pravde a nepravde, v usudzovaní o deontických vzťahoch, o tom, čo majú a čo nemajú robiť, sú dobrí“ (Elqayam, Evans 2018, 6). Samozrejme, táto silná stránka sa presadzuje iba za cenu, že v tomto usudzovaní sa pravda a nepravda spájajú s normami, čo sa deje inferenciami, pred ktorými Hume výslovne varoval. Tentoraz sú však premetom skúmania procesy odohrávajúce sa pri bežnom ľudskom usudzovaní: naši autori uvádzajú ako príklad istého Toma, ktorý chce na výročie svadby uvariť niečo špeciálne, k čomu, ako predpokladá, by prispelo použitie značkového talianskeho olivového oleja; spojením kauzálneho (použitie oleja zlepšuje chuť) s deontickým (zlepšenie chuti je dobré

a užitočné) dospieva k záveru, že by mal ten olivový olej použiť (Elqayam, Evans 2018, 9, 30).

Aby vysvetlili, ako došlo k takému prepojeniu kauzálnej inferencie s deontickou, uvádzajú pojem *deontického vstupu*, ktorým sa do záveru „dostávajú deontické operátory, aj keď nie sú prítomné v premisách“ (Elqayam, Evans 2018, 9). Tento deontický vstup zabezpečuje prepojenie medzi epistemickou a inštrumentálnou racionalitou, medzi pravdou a činnosťou. V ďalšom článku, kde medzi autormi znovu nachádzame dvojicu Elqayam, Evans, povahu deontického vstupu približujú tieto slová: „Deontický vstup je neformálnym, pragmatickým druhom vyvodzovania so všetkým, čo k tomu patrí: je citlivý na kontext, presvedčenie a užitočnosť; je entymematický, vyvrátený a probabilistický...; a môže byť relatívne silný i slabý... Deontický vstup podporuje prevažne implicitná reťaz inferencie smerujúca od deskriptívnych premís k deontickému, normatívnemu záveru. Typickým kontextom, ktorým sa spúšťa deontický vstup, je činnosť, čo kauzálne vedie k výsledku so želanými alebo neželanými následkami“ (Elqayam, Wilkinson, Thompson, Over, Evans 2017, 3).

Pri tomto určovaní povahy deontického vstupu sa často objavuje odkaz na funkciu spájať, premostovať oblasti, ktoré filozofické a psychologické teórie zvyknú oddeľovať. Ako ukázal už príklad s Tomovým kulinárskym podujatím, deontický vstup spája poznanie kauzálnych vzťahov so zvažovaním cieľov a usmerňovaním činnosti k ich dosiahnutiu. Tento prístup nachádza v pojme deontického vstupu prostriedok ako preklenúť priepasť, ktorá v niektorých filozofických skúmaníach oddeľuje epistemickú racionalitu (prejavujúcu sa nadobúdaním pravdivých presvedčení) od racionality inštrumentálnej (vďaka ktorej sme schopní dosahovať ciele). Tento pojem dovoľuje spojiť poznanie s činnosťou: „Deontický vstup poskytuje rozhodujúce prepojenie medzi epistemickou a inštrumentálnou racionalitou. Ak sa epistemická racionalita obmedzí na pravdivé presvedčenia, stratíme spojenie s činnosťou a bez činnosti niet inštrumentálnej racionality“ (Elqayam, Evans 2018, 22).

Pochopenie úlohy, akú v myšlienkových postupoch zohráva uvedenie cieľov, Evansovi dovolilo novým spôsobom koncipovať teóriu duálnych procesov. Rozdiel dvoch myslí formuluje teraz ako rozdiel medzi racionalitou starej mysle, ktorá umožňuje nadobudanie a uchovávanie zvykov a udržiava tak v prítomnom minulé, a racionalitou novej mysle, ktorá poskytuje výlučne ľudskú kogníciu, umožňuje riešiť problémy usudzovaním, rozhodovať sa na základe následkov v myšlienkových experimentoch reprezentujúcich možné udalosti. Zatiaľ čo racionalita starej mysle sa viaže na minulosť, racionalita tej novej, schopnej zvažovať ciele, sa obracia k budúcnosti (pozri Evans 2014). Evans takto prehľbuje evolučné základy svojho chápania duálneho systému kognície.

Vidíme, že táto koncepcia racionality preniká tak do sfér, kde poznanie vystupuje vedľa konania, ako aj do dimenzií evolučného procesu. Viaceré reflexie svedčia o tom, že tomuto prístupu nie sú cudzie ani sociálne a kultúrne predpoklady racionality (Evans 2010, kap. 6; Stanovich 2009, kap. 13). To sú podnety, na ktoré by filozofické myslenie mohlo a malo reagovať – hoci len preto, že na ich začiatku, ako uznávajú sami psychológovia, boli kedysi dávno klasickí filozofi. Pravda, treba sa zbaviť niektorých predstáv, napríklad tej, o ktorej Evans píše: „... logické usudzovanie nie je pre ľudskú inteligenciu také dôležité, ako mnohí filozofi a psychológovia tradične predpokladali. Každé vedomé, reflektívne usudzovanie, do ktorého sa púšťame, je obmedzené kontextom, takže intuitívne myslenie predpisuje program aj nášmu reflektívnemu usudzovaniu. Ak je naša pozornosť zameraná na zlú informáciu – ako pri skreslení výberom – máme malú šancu vyriešiť problém“ (Evans 2010, 126 – 127).

## LITERATÚRA

- DESCARTES, R. (1990): *Discours de la méthode*. Paris: Agora.
- EVANS, J. S. B. T. (2010): *Thinking Twice*. New York: Oxford University Press.

- EVANS, J. S. B. T. (2014): Two minds rationality. *Thinking and Reasoning*, 20 (2), 129 – 146.
- EVANS, J. S. B. T. (2017): *Thinking and Reasoning*. Hampshire: Oxford University Press.
- ELQAYAM, S., EVANS, J. S. B. T. (2011): Substracting ‘ought’ from ‘is’: descriptivism versus normativism in the study of human thinking. *Behavioral and Brain Sciences*, 34 (5), 233 – 248.
- ELQAYAM, S., WILKINSON, M. R., THOMPSON, V. A., OVER, D. E., EVANS, J. S. B. T. (2017): Utilitarian Moral Judgment Exclusively Coheres with Inference from Is to Ought. *Frontiers in Psychology* [online], 8 (1042). Dostupné na: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.01042> (Dátum návštevy: 15. 1. 2019).
- ELQAYAM, S., EVANS, J. S. B. T. (2018): How and why we reason from ‘is’ to ‘ought’. *Synthese* [online], forthcoming. Dostupné na: <https://doi.org/10.1007/s11229-018-02041-4> (Dátum návštevy: 15. 1. 2019).
- HUME, D. (1969): *A Treatise of Human Nature*. London: Penguin Books.
- STANOVICH, K. (2009): *What Intelligence Tests Miss*. New Haven and London: Yale University Press.
- OAKSFORD, M., CHATER, N. (1994): A Rational Analysis of the Selection Task as Optimal Data Selection. *Psychological Review*, 101 (4), 608 – 631.
- THOMPSON, V., PENNYCOOK, G., TRIPPAS, D., EVANS, J. (2018): Do Smart People Have Better Intuitions? *Journal of Experimental Psychology: General*, 147 (7), 945 – 961.

Prof. PhDr. Miroslav Marcelli, PhD.  
Katedra filozofie a dejín filozofie  
Filozofická fakulta  
Univerzita Komenského v Bratislave  
Gondova 2  
814 99 Bratislava  
Slovenská republika  
[marcelli@fphil.uniba.sk](mailto:marcelli@fphil.uniba.sk)

a  
Katedra elektronické kultúry  
a sémiotiky  
Fakulta humanitných štúdií  
Univerzita Karlova v Praze  
José Martího 31  
162 52 Praha 6  
Česká republika  
[miroslav.marcelli@fhs.cuni.cz](mailto:miroslav.marcelli@fhs.cuni.cz)

# K VYBRANÝM ASPEKTOM INTERPRETÁCIE OSOBNÉJ AUTONÓMIE A ZODPOVEDNOSTI V BIOMEDICÍNE

*Lenka Bohunická*

## **Abstract**

The principle of autonomy as a key principle characterizing a desirable doctor-patient relationship is primarily interpreted in medical bioethics as informed consent. However, understanding and signing informed consent is influenced by many factors. In this context, the issue of moral responsibility, which applies to all actors involved in healing and healthcare processes, is a legitimate and extremely topical issue. The study reflects various forms of responsibility that accompany the autonomous decision-making of concerned actors.

Človek formuje a potvrdzuje vlastnú existenciu vo svojich rozhodnutiach, vo svojom konaní, vo vzťahoch. Ako racionálna bytosť by si mal byť vedomý zodpovednosti za následky svojich racionálnych rozhodnutí. Schopnosť voľby a zodpovednosť vzťahuje aj na svoju telesnosť. Síce si nevyberáme vlastné prirodzené telesné danosti, s tými prichádzame na svet, ale ako dospelí jedinci o stave svojho tela do značnej miery rozhodujeme. Máme morálne právo na sebaurčenie a autonómne rozhodovanie, zároveň však aj zodpovednosť za svoje zdravie. Platí to aj v stave choroby, kedy nám

pomáhajú nadobudnúť fyzické aj psychické zdravie lekári. Autonomiu chápeme a často aj interpretujeme ako jednu z kľúčových fundamentálnych hodnôt. „Byť sám sebe zákonodarcom“, rozhodovať o sebe, to všetko spájame s ľudskou racionalitou a ľudskou dôstojnosťou. Rešpektovať autonómiu predpokladá rešpektovať voľbu jednotlivca, ktorou osvedčuje vlastnú integritu. Na druhej strane však autonómia vystupuje ako fundamentálny etický princíp, ktorý zaväzuje lekára rešpektovať vôľu pacienta, hoci ho nezbavuje zodpovednosti za možné pochybenia pri výkone jeho práce. Princíp autonómie býva v odbornej bioetickej literatúre prezentovaný ako hlavný a najdôležitejší bioetický princíp, ktorý sa demonštruje vo vzťahu lekár – pacient.

## VZŤAH LEKÁR – PACIENT

Postavenie človeka ako pacienta predstavuje špecifickú záťažovú situáciu, kedy sa človek ovplyvnený fyzickým či psychickým diskomfortom, ktorý môže gradovať až do telesného či mentálneho utrpenia, obracia ku zdravotníkom, u ktorých hľadá pomoc. Podobne ako sa menia diagnostické či terapeutické možnosti medicíny a lekárskej vedy, tak sa postupne mení vzťah lekár – pacient, resp. pacient – lekár. Z pôvodne paternalistického vzťahu vychádzajúceho z Hippokratovej prísahy, v ktorom sa človek zveril do rúk lekára s presvedčením a dôverou, že vo vzťahu k nemu ako pacientovi bude lekár dodržiavať dva základné princípy: *bonum aegroti lex suprema* (dobro chorého je najvyšším zákonom) alebo *primum non nocere* (predovšetkým neškodiť) a preberať zodpovednosť za jeho liečenie a zdravie, sa postupne stáva vzťah partnerský, v niektorých prípadoch klientsky. Mnohí autori považujú zmenu vzťahu lekár – pacient za zásadnú a zdôrazňujú predovšetkým zmenu spôsobu komunikácie. V prípade paternalistického vzťahu lekár vystupoval v „otcovskej roli“. Často mlčal o diagnóze a pacientovi autoritatívne predpisoval liečbu. Viacerí autori, ako napríklad A. Doležal či J. Šimek,



inšpirovaní prácou J. Katza *The silent world of doctor and patient*, hovoria o tichom súhlase. Pacient vnímal rozhodnutia lekára ako rozhodnutia vzdelaného a múdreho človeka. Lekár často vystupoval aj ako morálna autorita. Kognitívna aj sociálna asymetria vzťahu lekár – pacient bola akceptovaná ako nespochybniteľný fakt. Prispievala k tomu aj skutočnosť, že možnosti medicíny boli až do polovice 20. storočia pomerne limitované. Jiří Šimek charakterizuje postavenie lekára nasledovne: „V tradičnom pojetí byl lékař především rádcem a průvodcem nemocného a jeho příbuzných chorobou, protože ovlivnit průběh choroby mohl jen ve velmi omezené míře. Jeho hlavní mravní povinností bylo pěstovat medicínskou moudrost a pomáhat nemocným všude tam, kde to bylo možné“ (Šimek 2015, 103).

Zmena vzťahu lekár – pacient má viaceré príčiny. Známa česká bioetička Helena Haškovcová zdôrazňuje predovšetkým historický aspekt. Za zásadný dôvod „zániku“ paternalizmu považuje situáciu po skončení druhej svetovej vojny, kedy si ľudia výraznejšie začali uvedomovať hodnotu svojho života. „Lidé si všeobecně začali více uvědomovat vysokou hodnotu individuální svobody a lidských práv, ctili ji a později, což platí dodnes, vyzdvihli zejména autonomii, tedy právo každého člověka na sebeurčení, a to i ve specifické situaci, tedy v nemoci“ (Haškovcová 2007, nestránkované).

Dodržať a naplniť princíp autonómie vo vzťahu lekár – pacient predstavuje pomerne náročnú úlohu pre oboch zúčastnených. S nárastom nových medicínskych poznatkov a diagnostických postupov sa výrazne zvýšili možnosti účinnej liečby mnohých chorôb. Diferenciácia jednotlivých medicínskych oblastí, vďaka ktorej sa darí udržať pri živote či vyliečiť ľudí, ktorí by v minulosti zomreli, má za následok narušenie väzby jeden lekár – jeden pacient. Pacienti sa presúvajú rozličnými diagnostickými pracoviskami a často sú vnímaní skôr ako nositelia určitej diagnózy, než ako konkrétni ľudia.

Príčinu inštrumentálneho prístupu lekárov a zdravotníckych pracovníkov mnohí teoretici spájajú s intelektuálnou náročnosťou a psychickým zaťažením charakteristickým pre tieto profesie. Napríklad Jiří Šimek píše: „Lékař potřebuje velké znalosti, dostatečný rozhled

v medicíně a často i zvláštní dovednosti. Z tohoto pohledu je ještě pochopiteľnejší, proč lékaři mají tendenci zaměřit se na biologické stránky své praxe a vše ostatní opomíjet. Můžeme proto s klidným svědomím prohlásit, že medicína se v sedmdesátých letech nezačala dehumanizovat proto, že by lékaři ztratili zájem o blaho svých pacientů, ale proto, že nároky na znalosti a zručnosti v biologické oblasti narostly natolik, že zájem o vše ostatní musel ustoupit do pozadí“ (Šimek 2015, 108). Josef Petr Ondok však zdôrazňuje, že predmetom lekárskej starostlivosti by nemala byť choroba, ale celý chorý človek. „Lékař je mnohdy nakloněn spatřovat v pacientovi jen zajímavý případ nemoci, který je výzvou jeho lékařským vědomostem, a nevidí v něm trpícího člověka, který od něho očekává pomoc. Lidský účastný přístup lékaře vzbuzuje důvěru pacienta, která může napomáhat účinnosti léčení. Pacient tedy není ‚objektem‘ lékařovi péče, ale jejím ‚subjektem““ (Ondok 2005, 50).

Popri tejto skutočnosti sa objavuje aj ďalší problém a tým je existencia viacerých možností liečby. Z laického pohľadu sa postupy niekedy príliš nelíšia a problém voľby sa vzťahuje na voľbu použitia rôznych farmakologických prostriedkov. Avšak sú situácie, kedy sa treba rozhodnúť napríklad medzi konzervatívnou liečbou alebo chirurgickým zákrokom. V takýchto prípadoch je paternalistické, autoritatívne rozhodnutie lekára neakceptovateľné. Stanovisko musí zaujať pacient.

Ideálnou podobou vzťahu lekár – pacient je vzťah partnerstva. Mal by byť založený na vzájomnej úcte a obojstrannej vôli k spolupráci. V ideálnom prípade vzniká medzi lekárom a pacientom osobný vzťah, lekár vie počúvať a zaujíma sa aj o subjektívnu stránku ochorenia. Pacient, ktorý rozumie svojej chorobe a má možnosť sa aktívne podieľať na svojom uzdravení, lepšie spolupracuje a výsledok liečebného procesu býva v porovnaní s predchádzajúcim lepší. Komunikácia v tomto vzťahu je nedirektívna, priateľská, empatická.

Avšak realita sa vždy nepribližuje ideálnemu stavu.

Český psychiater Cyril Höschl v jednom zo svojich textov publikovaných po zániku paternalizmu naznačil možné a reálne podoby

tohto vzťahu z hľadiska dominancie jedného z partnerov. Situáciu, kedy vzťah lekár – pacient nie je ovládaný ani lekárom, ani pacientom, charakterizuje ako zanedbanie starostlivosti. Ak je vzťah lekár – pacient ovládaný predovšetkým pacientom, nie lekárom, ide o konzumný vzťah. Je to situácia otvárajúca priestor rôznym podobám protekcie a korupcie. Höschl pripodobňuje tento vzťah prípadu, kedy je pacient vlastne zákazníkom a lekár poskytovateľom servisu podobne ako v autoopravovni. V tomto modeli je pomerne nízka autonómia lekára, dôraz sa kladie na obchod, nie na skutočnú starostlivosť. Ide o transakciu, často o zisk, nie primárne o pomoc a vyliečenie. Aj partnerský vzťah lekár – pacient sa môže stať problematickým. Ak ide o vzťah, ktorý je do značnej miery ovládaný ako lekárom, tak aj pacientom, potom je svojím spôsobom symetrický. Problém môže nastať, a často nastáva v tom, že zásluhou internetu sa môžu chorí ľahko a rýchlo dostať k veľmi rozsiahlym informáciám o svojom ochorení a jeho liečbe. Tieto informácie môžu byť v laických myšliach rôzne pokrútené alebo zneužitú, hoci svojím objemom môžu v tom ktorom konkrétnom prípade prekročiť parciálnu informačnú úroveň lekára a tým ho priviesť do situácie psychického diskomfortu. Aj vo fungujúcom partnerskom vzťahu je pacient *de facto* klientom a lekár jeho konzultantom. Je to vlastne akási podoba zmluvy, kedy lekár ponúka podoby riešenia situácie pacienta, vysvetľuje, informuje a pacient tak nadobúda možnosť autonómnej, dôstojnej voľby liečebných postupov. Höschl prezentuje ešte jednu podobu vzťahu – kombinovaný model, v ktorom sa lekár stáva akýmsi účelovým priateľom svojho pacienta a usiluje sa ho ušetriť od rôznych nepríjemných diagnostických či liečebných procedúr. Takýto postup však môže viesť v niektorých prípadoch až k zanedbaniu lekárskej starostlivosti. Autor konštatuje, že tento model vytvára priestor nielen pre paternalizmus, ale aj pre obchodný vzťah, či pre autonómiu pacienta.<sup>1</sup>

V biomedicínskej odbornej literatúre možno badať úsilie vytvoriť a špecifikovať viaceré modely vzťahu lekár – pacient. Ondok

<sup>1</sup> Bližšie Höschl (2011).

napríklad uvádza osem teoretických modelov z práce autorov M. Sieglera a H. Osmonda: *Models of Madness, Models of Medicine*,<sup>2</sup> avšak zdôrazňuje, že ide skôr o partikulárne prístupy aplikované v konkrétnych situáciách. Vo všeobecnej rovine vidí ako eticky žiaduci taký postoj lekára k pacientovi, ktorý spĺňa tri základné požiadavky: záujem – pacient by mal cítiť zo strany lekára rešpekt a záujem; znalosť – lekár musí mať potrebné znalosti a zručnosti; schopnosť komunikácie – lekár musí vedieť nielen komunikovať, ale aj dobre načúvať pacientovi. Ak sú vo vzťahu k lekárovi naplnené tieto tri požiadavky, potom je pacient schopný rozumného autonómneho rozhodovania (bližšie Ondok 2005, 51).

Princíp autonómie ako kľúčový princíp, ktorý musí rešpektovať lekár vo vzťahu k pacientovi, je prezentovaný nielen v etických kódexoch vzťahujúcich sa na jednotlivé zdravotnícke profesie, ale je zdôraznený predovšetkým v dokumente, ktorý bol 4. apríla 1997 v Oviede predložený na podpis pod názvom *Dohovor o ochrane ľudských práv a dôstojnosti človeka v súvislosti s aplikáciou biológie a medicíny – Dohovor o ľudských právach a biomedicíne*. Národná rada Slovenskej republiky vyslovila s týmto dohovorom súhlas svojím uznesením č. 734 z 2. októbra 1997 a prezident Slovenskej republiky ho ratifikoval 22. decembra 1997. Ratifikačná listina bola 15. januára 1998 uložená u depozitára dohovoru, generálneho tajomníka Rady Európy. Dohovor nadobudol platnosť pre Slovenskú republiku 1. decembra 1999 v súlade s článkom 33, ods. 3.

Tento text predstavuje zlomový dokument pre aplikáciu ľudských práv v oblasti medicíny. Hneď v jeho prvej kapitole sa v článku 2 konštatuje: „Zájmy a blaho človeka budú mať prednosť pred výhradným záujmom vedy a spoločnosti.“ V druhej kapitole v článku 5 nachádzame nasledujúcu formuláciu: „Zásah v oblasti zdravia

<sup>2</sup> Ide o (1) lekársky model – lekár diagnostikuje a lieči, prevláda vzájomná dôvera, (2) nerovný model – nátlak lekára v prospech pacienta, (3) psychoanalytický model, (4) psychedelický model, (5) model rodinnej interakcie, (6) sociálny model, (7) konšpiračný model, (8) morálny model (Ondok 2005, 50).

sa môže vykonať iba vtedy, ak osoba, ktorej sa týka, bola informovaná a so zásahom vyjadrila súhlas. Pred zákrokom musí byť osoba primerane informovaná o jeho účele a povahe, ako aj o následkoch a rizikách zákroku. Príslušná osoba môže svoj súhlas kedykoľvek slobodne zrušiť.“ V texte dohovoru sú sformulované aj ustanovenia vzťahujúce sa na situácie, kedy konkrétne osoby nie sú spôsobilé vyjadriť súhlas. Ide predovšetkým o ľudí, ktorí sa v dôsledku fyzických či mentálnych možností nemôžu vyjadriť, alebo o maloletých, teda o deti. V takých prípadoch preberá zodpovednosť „autonómneho“ rozhodnutia zákonný zástupca či inštitúcia, vždy však platí, že „zákrok na osobe, ktorá nie je spôsobilá vyjadriť súhlas, sa vykoná iba v prípade, ak ide o jej priamy prospech“ (článok 6). V texte sa jasne deklaruje rešpekt k súkromnému životu a s tým spojené právo na informácie. Výkon práv a ochranných ustanovení nesmie podliehať iným obmedzeniam ako tým, ktoré predpisuje legislatíva a ktoré sú potrebné v demokratickej spoločnosti v záujme verejnej bezpečnosti, predchádzania trestnej činnosti, ochrany verejného zdravia alebo ochrany práv a slobôd iných (bližšie Zbierka zákonov č. 40/2000). Akcent na možnosť autonómneho rozhodovania v oblasti aplikácie biológie a medicíny zdôrazňuje nielen ľudskú dôstojnosť, ale aj zodpovednosť každého človeka za jeho zdravotný stav.

## INFORMOVANÝ SÚHLAS

Informovaný súhlas možno chápať ako prejav autonómneho rozhodnutia osoby, pacienta. Formálnym potvrdením je jeho podpis. Toto konštatovanie však predstavuje pomerne zjednodušený pohľad. Adam Doležal vo svojej štúdií *Informovaný súhlas – historická analýza vzťahu lekáre a pacienta* kladie otázku, čo vlastne rozumíme pod pojmom informovaný súhlas a uvádza tri možné významy:

- a) hovoríme o princípe, ktorý je základom súčasnej medicínskej etiky,
- b) hovoríme o modelovom vzťahu lekár – pacient,

c) hovoríme o samotnom akte, ktorým pacient autorizuje zásah do svojej integrity.

Doležal konštatuje, že názory nie sú jednotné. „Někteří autoři upřednostňují chápat informovaný souhlas jako *„autonomní autorizaci medicínského zákroku za určitých stanovených podmínek“*,<sup>3</sup> přičemž tyto podmínky jsou ovšem nutné pro validitu informovaného souhlasu. Informovaný souhlas v tomto smyslu je platný tehdy a pouze tehdy, kdy pacient (nebo jiný oprávněný subjekt) s dostatečnou mírou porozumění a dostatečnou mírou svobodné vůle pro rozhodování intencionálně autorizuje odborníka, aby provedl specifický medicínský výkon“ (Doležal 2016, 55).

Častejšie sa však objavujú názory, ktoré interpretujú informovaný súhlas ako konsenzuálny výsledok procesu komunikácie. Problém vedomého konsenzuálneho rozhodnutia však spočíva v situácii, do ktorej sa človek ako pacient dostane. Mnohí teoretici upozorňujú, že skutočne autonómne rozhodnutie pacienta je skôr ideálom ako skutočnosťou. Napríklad John R. Williams uvádza, že plne informovaný súhlas je etický ideál, ktorý sa zriedka realizuje v praxi. Prekážky zahŕňajú diagnostickú neistotu, zložitú lekárskej informácie, jazykové a kultúrne rozdiely medzi klinikmi a pacientmi, enormné zaťaženie lekárskeho personálu, ale aj rôzne psychologické bariéry sťažujúce racionálne rozhodovanie (bližšie Williams 2008, 12).

Pacient, ktorý je nútený vyhľadať pomoc lekára, je v situácii, kedy sa necíti byť zdravý, môže pociťovať bolesti sprevádzané emocionálnymi stavmi obáv a strachu. Táto fyzická aj psychická záťaž predstavuje jeden z faktorov, ktorý býva označovaný ako inherentný vo vzťahu lekár – pacient. Ignorovať nemožno ani mentálnu kapacitu pacientov. Každý laik nemusí rozumieť poskytnutej informácii, nemusí vedieť domyslieť všetky dôsledky liečby a aj v prípade

---

<sup>3</sup> V tomto prípade sa autor odvoláva na prácu Beauchamp, Faden (1986, 274 a nasl.).

skvelých mentálnych schopností môže mať problém racionálne voľiť medzi lekárom prezentovanými viacerými možnými terapeutickými riešeniami. Podobne do hry vstupuje aj problém objektívnej informovanosti. Ani skúsený lekár totiž nemôže celkom „vystúpiť“ zo svojho hodnotového sveta. „Je otázka, zda informace o účelu a povaze zákroku, jakož i o jeho důsledcích a rizicích je pacientovi podávána vždy v čisté formě. Tato informace je totiž vždy podávána osobou, která již má vytvořený určitý názorový rámec na danou věc, a z tohto hlediska její informace nemůže být čistým objektivním oznámením faktu, naopak je již prezentována jako předvybrané stanovisko. I kdyby se lékař snažil být jakkoliv objektivní, nikdy nevystoupí ze svého světa. Ač tedy normativní systémy (právní i stavovský etický) vyžadují informování úplné, tj. o všech možnostech a nezaujaté, takovéto poskytnutí informace není v reálném mimonormativním světě možné“ (Doležal 2011, 9). Je zřejmé, že důležitú úlohu tu zohráva aj erudícia lekára.

Bolo by naivné uvažovať o tom, že technizácia medicíny, legislatíva, ale predovšetkým ekonomický tlak na poskytovateľov zdravotnej starostlivosti nezohrávajú úlohu v informovaní pacienta o možnostiach jeho liečby a následne jeho súhlasu.

## PROBLÉM ZODPOVEDNOSTI

Preberá pacient prostredníctvom informovaného súhlasu zodpovednosť za zásahy v oblasti svojho zdravia? K čomu sa zaväzuje pacient podpísaním informovaného súhlasu? Zbavuje lekára svojím autonómnym rozhodnutím zodpovednosti za vlastný zdravotný stav? Informovaný súhlas nezakladá právnu zodpovednosť pacienta za vlastnú liečbu. V ideálnom prípade však môže byť morálne zaväzujúci pre človeka ako pacienta. Ak by sme použili kantovskú logiku uvažovania, ako skutočne morálne záväzné a zodpovedné možno chápať to, k čomu človeka vedie „dobrá vôľa“, hoci by mohol voľiť alebo konať inak. Ak je však ohrozená alebo obmedzená jeho auto-

nómia ako subjektu, človek prestáva „byť sám sebe zákonodarcom“, jeho voľbu, resp. konanie nehodnotíme ako morálne, ale napríklad ako legálne či správne. Mieru vlastnej zodpovednosti v prípade podpisu informovaného súhlasu nemožno absolutizovať.

Čo teda v skutočnosti predstavuje procedúra a udelenie informovaného súhlasu pre jednotlivých zúčastnených? Lekára nezbavuje zodpovednosti za jeho odborné výkony, za liečenie pacienta, ale samotný akt informovania mu vytvára priestor pre empatickú komunikáciu, ľudský prístup, vyjadrenie rešpektu k človeku, ktorý sa uchádza o jeho odbornú pomoc. Pre pacienta otvára možnosť rozhodovania o jeho tele, akcentuje zodpovedný prístup k zdraviu, zdôrazňuje jeho ľudskú dôstojnosť. V deontologickom kódexe SLK v časti II. *Lekárska profesionálna nezávislosť a zodpovednosť* sa v bode 3 konštatuje: „Informovaný súhlas pacienta s lekárom odporúčaným zdravotným výkonom nezbavuje lekára zodpovednosti za jeho odborné pochybenie“ (dokument stavovskej organizácie slovenských lekárov prijatý na XXIX. sneme SLK v Žiline dňa 19. 9. 2014). Zodpovednosť lekára možno skúmať z viacerých hľadísk. V etickej literatúre sa možno stretnúť s viacerými charakteristikami zodpovednosti v závislosti od možných aspektov zorných uhlov. Pojem zodpovednosti je relevantný pre oblasť etiky aj práva.

Aj lekár predstavuje vo vzťahu lekár – pacient autonómnu bytosť, jeho autonómia je však v tomto prípade vymedzená profesionálnou odbornosťou a jeho ľudskými kvalitami. Max Weber v známej práci *Politika ako povolanie* zdôraznil myšlienku, že zodpovedným je ten, kto dokáže prevziať na seba bremeno zodpovednosti za predvídateľné následky svojho konania (Weber 1990, 67). Lekár by mal byť schopný v často nejednoznačných a náročných situáciách predvídať reakcie jedinečných ľudských organizmov na procesy liečenia. K tomu sa potrebuje stále vzdelávať. Je to súčasťou jeho morálnej a profesionálnej zodpovednosti.

Arno Anzenbacher v práci *Úvod do etiky* charakterizuje zodpovednosť nasledovne: „Odpovednosť implikuje ‚odpoveď‘. Považujeme-li niekoho za odpovedného za jeho jednaní, pak to znamená



(kromě hlediska svědomí a dobrovolnosti), že od něho *očekáváme, že může rozumně odpovědět na otázku, proč jednal takto a ne jinak*“ (Anzenbacher 1994, 15). Zdôrazňuje, že to, čo je zlé, nezodpovedné, má charakter niečoho, čo je proti rozumu, čo sa nedá rozumne vysvetliť ani ospravedlniť. Ak pripustíme, že rozhodnutia lekára sú racionálne, potom by mali byť chápané aj ako zodpovedné.

Dôležitým aspektom je možnosť pripísania zodpovednosti, čo možno chápať ako vyjadrenie korelácie medzi voľbou, resp. autorstvom a následkami činu. Označuje sa aj ako retrospektívna zodpovednosť. Tu však možno uvažovať ako o právnej, tak aj morálnej stránke. Dagmar Smreková v práci *Dvojazyčnosť etických pojmov* píše, „že človek, na ktorého sa vzťahuje právna zodpovednosť, sa stáva morálne zodpovedným zrejme iba v prípade, keď sa mu preukáže nemorálna intencia, teda fakt, že vykonal nedovolený čin (alebo zanedbal povinnosť) nie omylom či neúmyselne, ale s vedomým úmyslom prestúpiť stanovenú normu“ (Smreková 2009, 15) a dodáva, že za určitých okolností sa zákonom nepovolený skutok môže stať morálne ospravedlniteľným. Príkladom môžu byť situácie, kedy lekár koná proti rozhodnutiu rodičov (zákonných zástupcov) v prípade liečby detí v situácii ohrozenia života a porušuje tým zákon, ale zachráni život. Také prípady sú časté u členov náboženskej spoločnosti Jehovových svedkov, ktorí odmietajú liečbu svojich detí pomocou krvných transfúzií.<sup>4</sup>

Často diskutovaným problémom v oblasti medicínskej problematiky sa stáva oddelenie viny a zodpovednosti. Aj keď pochybí lekár, zodpovednosť a prípadné zákonné odškodnenie je adresované inštitúcii, v našom prípade zdravotníckemu zariadeniu. Zmyslom by malo byť bezodkladné odškodnenie obeť. „Posudzovanie správania zodpovedných a pátranie po vinníkoch sa tu odsúva do úzadia v mene súcitu s obeťami. Na druhej strane separácia pojmov zodpovednosti a viny vyvoláva oprávnené námietky“ (Smreková 2009, 17). Viacerí autori upozorňujú, že aj v prípadoch, kedy je vytvorený priestor na únik od

<sup>4</sup> Bližšie Erdosová (2016, 148 – 154).

právnej zodpovednosti a s tým spojenej viny, kedy lekár konal *lege artis*, lekár sa nemôže zbaviť morálnej zodpovednosti. Smreková súhlasí s H. Jonasom, ktorý zdôrazňuje, že priznanie viny a uznanie zodpovednosti má predovšetkým morálny zmysel, „má slúžiť obnoveniu narušeného morálneho poriadku“ (Smreková 2009, 18).

Iný prístup k zodpovednosti predstavuje chápanie zodpovednosti ako vzťahu garancie. Ide o intersubjektívny vzťah. „Vzťah subjektu je orientovaný viac na druhých ako na seba samého, presnejšie ide o vzťah k sebe samému, v ktorom subjekt sám seba vníma ako garanta druhého“ (Smreková 2009, 19). Vo vzťahu lekár – pacient vystupuje lekár ako garant toho, čo sa bude diať s pacientom. Napriek „autonómnemu“ rozhodnutiu pacienta sa nemôže celkom zbaviť zodpovednosti, ktorá vyplýva z jeho možnosti ovplyvniť zdravie svojho pacienta. Avšak skutočne zodpovedným sa lekár stáva až prostredníctvom aktu vlastného autonómneho rozhodnutia a konania.

Zodpovednosť lekára však výrazne ovplyvňujú aj externé skutočnosti. Najčastejšie diskutovaným problémom je hľadanie spravodlivého kompromisu medzi „neobmedzenými možnosťami“ lekárskej vedy a obmedzenými finančnými zdrojmi. Finančné limity jednotlivých zdravotníckych zariadení, obmedzovanie zdrojov zo strany zdravotných poisťovní, zlá organizácia celého zdravotného systému, slabo fungujúca profesijná samospráva, to všetko ovplyvňuje zodpovedné postoje a konanie lekárov.

Právnu zodpovednosť za pochybenie lekára rieši Občiansky zákonník č. 40/1964 Zb.

V prípade vzniku ujmy pacientovi, t. j. škody, resp. nemajetkovej, imateriálnej ujmy z pohľadu občianskeho práva preberá zodpovednosť zdravotnícke zariadenie ako právnická osoba. V prípade vzniku škody, resp. nemajetkovej ujmy a následnej náhrady škody poškodenému pacientovi, prípadne pozostalým poškodeného pacienta si môže dané zdravotnícke zariadenie u svojho zamestnanca – zdravotníckeho pracovníka uplatniť náhradu škody, a to regresom v zmysle platných pracovnoprávných predpisov. „Z pohľadu občianskeho práva je konkrétny zdravotnícky pracovník občianskoprávne

zodpovedný len za predpokladu, že danú zdravotnú starostlivosť poskytuje privátne, samostatne, napríklad ako súkromný lekár, tzn. vykonáva svoje zdravotnícke povolanie ako fyzická osoba vo vlastnej súkromnej ambulancii“ (Kádek 2018, 55).

Legislatívne riešenie zodpovednosti nemusí vždy korešpondovať s jej morálnou stránkou. Mnohí autori upozorňujú na fakt, že sa zvyšuje úsilie regulovať vzťahy v oblasti medicíny predovšetkým právnymi pravidlami. Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že jasne stanovené pravidlá uľahčujú situáciu pre všetkých, ktorí sa v oblasti medicíny pohybujú. Legislatíva pre oblasť medicíny má však na Slovensku značné nedostatky a preto sú stále mimoriadne dôležité morálne kvality lekárov. Ak pripustíme, že plná autonómia pacienta je ideál a zriedkavo realita, potom zodpovednosť lekára je kvalita, o ktorú by sa mal každý lekár usilovať.

## LITERATÚRA

- ANZENBACHER, A. (1994): *Úvod do etiky*. Praha: Zvon.
- BEAUCHAMP, T. L., FADEN, R. R. (1986): *A history and theory of informed consent*. New York: Oxford University Press.
- Deontologický kódex SLK*. Dostupné na: [https://old.lekom.sk/upload/snemy%20SLK/XXIX.%20Snem%20SLK/Deontologicky\\_kodex\\_SLK\\_1412678707.pdf](https://old.lekom.sk/upload/snemy%20SLK/XXIX.%20Snem%20SLK/Deontologicky_kodex_SLK_1412678707.pdf) (Dátum návštevy 10. 3. 2019).
- Dohovor o ochrane ľudských práv a dôstojnosti človeka v súvislosti s aplikáciou biológie a medicíny. Dohovor o ľudských právach a biomedicíne*, Zbierka zákonov č. 40/2000. Dostupné na: <http://archiv.vlada.gov.sk/ludskeprava/data/files/4164.pdf>
- DOLEŽAL, A. (2011): Informovaný súhlas jako vyjádření autonomie vůle nebo reflexe paternalistického vztahu? *Časopis zdravotnického práva a bioetiky*, 1 (1), 1 – 13.
- DOLEŽAL, T. (2011): Problematické aspekty vztahu lékaře a pacienta zejména s ohledem na institut tzv. informovaného souhlasu. *Časopis zdravotnického práva a bioetiky*, 1 (1), 25 – 35.

- DOLEŽAL, A. (2016): Informovaný souhlas – historická analýza vztahu lékaře a pacienta. *Časopis zdravotnického práva a bioetiky*, 6 (3), 52 – 71.
- ERDOŠOVÁ, A. (2016): *Aktuálne otázky o človeku a jeho právach*. Bratislava: Wolters Kluwer SK.
- HAŠKOVCOVÁ, H. (2007): Od medicíny mlčení k informovanému souhlasu. *Postgraduální medicína*, 5. 4. 2007. Dostupné na: <http://zdravi.e15.cz/clanek/postgradualni-medicina/od-mediciny-mlceni-k-informovanemu-souhlasu-300318> (Dátum návštevy: 17. 5. 2017).
- HÖSCHL, C. (2011): Předmluva. In: John, C. – Svačina, Š. (eds.): *O duši medika – jak vzniká lékař*. Praha: Triton. Dostupné na: [http://www.hoschl.cz/files/5158\\_cz\\_Cilkovi.pdf](http://www.hoschl.cz/files/5158_cz_Cilkovi.pdf) (Dátum návštevy 3. 2. 2019).
- KÁDEK, P. (2018): *Právna zodpovednosť v medicíne a zdravotníctve*. Bratislava: Wolters Kluwer SK.
- KATZ, J. (2002): *The silent world of doctor and patient*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- ONDOK, J. P. (2005): *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*. Praha: Triton.
- SMREKOVÁ, D., PALOVIČOVÁ, Z. (2009): *Dvojznačnosť etických pojmov*. Bratislava, Filozofický ústav SAV.
- ŠIMEK, J. (2015): *Lékařská etika*. Praha: Grada.
- WEBER, M. (1990): *Politika ako povolanie*. Bratislava: Spektrum.
- WILLIAMS, J. R. (2008): Consent. In: Singer, P. A. – Viens, A. M. (eds): *The Cambridge Textbook of Bioethics*. Cambridge University Press, 11 – 16.

PhDr. Lenka Bohunická, CSc.  
Katedra filozofie a dejín filozofie  
Filozofická fakulta  
Univerzita Komenského v Bratislave  
Gondova 2  
814 99 Bratislava  
Slovenská republika  
[lenka.bohunicka@uniba.sk](mailto:lenka.bohunicka@uniba.sk)

# PODOBY CHÁPANIA HUMANIZMU V KONTEXTE BIOETIKY A FILOZOFIE BIOLÓGIE

*Zlatica Plašienková,  
Tatiana Viktorovna Kovaleva*

## **Abstract**

The paper attempts to reflect the different meaning field of humanism in bioethics and the philosophy of biology (biophilosophy) based on the distinction between the role and the possibility of developing these disciplines in relation to medicine and biology. The different interpretation of humanism has also become a platform for conflict between biological and cultural evolution, and requires, for example, a reassessment of human understanding and survival in connection with new discoveries in science. In addition, it opens up a new field of understanding of the relationship between the scientific community and society as a whole. While bioethics responds sharply enough to the problems associated with it and requires, for example, bans on humans or human biological material (examining the risk and not the benefits), the philosophy of biology (which is much more closely related to biology and neodarwinism) is based on the dominance of convenience and utilitarianism in connection with the survival principle. All this is related to their different interpretation of the very of humanism concept.

„*Humanitatis omnes decet homines, eo ipso quia homines sunt, et cum hominibus conversantur.*“

Ján Amos Komenský

## ÚVOD

V zhode s cieľom nášho príspevku, ktorý sa pokúša reflektovať významové pole humanizmu v bioetike a vo filozofii biológie, považujeme za potrebné hneď v úvode upozorniť na dva východiskové problémy, s ktorými sme sa pri našom skúmaní stretli. Prvý problém sa týka mnohoznačnosti chápania *humanizmu* (ako pojmu, princípu, konceptu či koncepcie) a jeho historicky premenlivého obsahu, druhý súvisí s nejednoznačným vymedzením samotných disciplín, akými sú *bioetika* a *filozofia biológie*.<sup>1</sup> Obidve disciplíny, ktoré sa začali formovať pod vplyvom rýchleho rozvoja biologických vied v druhej polovici minulého storočia, prechádzajú v súčasnosti (najmä v ostatných dvoch dekádach tohto storočia) ďalšou vývojovou fázou, ktorá je spojená predovšetkým s nástupom nových biotechnológií v oblasti genetiky a medicíny. Tieto prinášajú so sebou celý rad nových filozofických a etických otázok, ale aj morálnych, právnych, nábožensko-teologických, sociálno-ekonomických a iných otvorených problémov. Nová situácia sa premieta nielen v rovine „ponuky“ pluralitných prístupov k ich riešeniu, ale – čo považujeme za zvlášť závažné – dotýka sa významového „posunu“ v ponímaní samotného *humanizmu* ako určujúcej platformy pre formulovanie cieľov a princípov predmetných disciplín.

Neprehľadnosť a pojmová nejednoznačnosť spôsobujú, že spomínané disciplíny sa často zamieňajú, resp. stotožňujú a mnohí predstavitelia súčasných podôb *biofilozofie* sa vyhlasujú za *bioetikov*, avšak na základe rozdielnej interpretácie humanizmu.

Cieľom príspevku je teda aspoň čiastočne prispieť k vyjasneniu

---

<sup>1</sup> *Filozofiu biológie* budeme synonymicky nazývať aj *biofilozofia*, tak ako bol tento názov zavedený v 90. rokoch 20. storočia.

týchto otázok, čo znamená vymedziť kritériá, ktoré môžu byť nápomocné pri ponímaní významového poľa humanizmu a pri rozlíšení základných orientácií biofilozofických a bioetických skúmaní.

## K PONÍMANIU HUMANIZMU

Ako sme už uviedli, používanie termínu *humanizmus* (vzhľadom na jeho mnohoznačné chápanie) spôsobuje viacero interpretačných problémov. Niektorí autori sa dokonca nazdávajú, že jeho používanie je sprevádzané nielen rozpakmi, ale argumentácia spojená s týmto „čarovným slovom“ je už iba prejavom akejsi „intelektuálnej recesie, ak nie cynizmu“ (Semak 1995, 84). Vieme pritom, že ide o pojem, ktorý má v rámci filozofického myslenia svoje permanentné zastúpenie, „dlhú históriu“ a mnohí filozofi sa naň pri riešení problematiky človeka takmer vždy odvolávali. Azda najviac to bolo v obdobiach, kedy dochádzalo k veľkým spoločenským premenám, k zásadným hodnotovým reorientáciám, keďže problematika humanizmu (človeka a jeho ľudskosti) bola vždy kľúčovou.

Ak pripustíme, že aj v súčasnosti, na úsvite nového tisícročia, sa odohrávajú veľké zmeny (a to priam v planetárnom rozsahu), ktoré „otriasajú“ mnohými tradičnými hodnotami, nútia nás „odhaľovať“ a „pomenovať“ nové dimenzie našej ľudskej existencie a identity, musíme dodať, že súčasťou týchto procesov sú aj „ideové konfrontácie o humanizme, jeho mieste a opodstatnenosti v súčasnom svete“ (Briška 2000, 119).

Viaceré diskusie poukazujú jednak na širšie, jednak na užšie používanie daného pojmu. Pokiaľ si všimneme čo len stručný prehľad „slovníkových“ definícií a odkazov na etymológiu slova *humanizmus*, zistíme, že má spoločný základ s viacerými slovami: *homo*, *humanus*, *humanitas* (človek, ľudský, ľudskosť). Slová *humanus* a *humanitas* sú spojené predovšetkým so špecifickými vlastnosťami človeka (*homo*), ktorými sa odlišuje od iných živých bytostí (jednoducho povedané, ide o vlastnosť *byť človekom* ako evolučne

vzniknutým biologicko-historickým druhom a zároveň o vlastnosť, ktorá vyjadruje *mravný ideál človeka*). Evolučný a etický význam ľudskosti tak spája vývojovú „danosť“ ľudského druhu a potencialitu človeka ako predstaviteľa tohto druhu žiť a konať v súlade s nárokmi vyplývajúcimi z predstáv o vznešenej, dokonalej, dobrej a krásnej ideí humanity.

Pri ďalšej letmej filozoficko-historickej retrospektíve od antiky cez stredovek, renesanciu až k osvietenstvu môžeme okrem spomínaných dvoch významových polí termínu humanita odhaliť aj tretie, ktoré sa spája so *vzdelávaním* človeka. Tieto jednotlivé tri významové polia sú v niektorých slovníkoch ešte ďalej podrobnejšie rozvídzané, takže môžeme ilustratívne zhrnúť, že termín *humanita* vyjadruje: 1. ľudskosť ako ľudskú podstatu, človečenstvo, ktoré je charakteristické pre homo sapiens ako biologicko-historický druh, čiže vyjadruje vlastnosť jedinca byť predstaviteľom ľudského druhu; 2. pozitívne vlastnosti človeka, akými sú dobrota, láskavosť, prívetivosť, láska k iným, súcitnosť – teda vlastnosti, ktoré vyjadrujú akýsi mravný ideál, túžbu po dobre, harmónii. V tomto význame je humanita etická kategória reflektujúca súhrn takých vlastností, ktoré sami ľudia považujú za hodnotné a žiaduce v rámci medziľudských vzťahov a ľudského mravného konania; 3. vzdelanosť, vyššie vzdelanie, kultúrnosť, duchaplnosť, jemný vkus, eleganciu (s čím sa neskôr spájalo aj univerzitné vzdelanie).

Filozofický slovník (Blecha et al. 1995, 185) uvádza pri hesle *humanita* (okrem významu ľudskosť, láska k ľudskému), že ide spravidla o etický pojem, ktorý označuje jeden z najvyšších mravných ideálov, pričom k všeobecným znakom humanity (ako požiadavky harmonického rozvoja duchovnej a rozumovej stránky človeka) priraduje napríklad aj zabezpečenie ľudskej dôstojnosti, slobody, práv, spravodlivosti, podmienok pre uplatnenie osobnej zodpovednosti, rozvoj vzdelanosti a kultúrnej úrovne. Môžeme dodať, že uvedené znaky sú spojené s myšlienkou spoločenského súžitia ako ľudsky zodpovedajúceho plnohodnotného vzťahu človeka k druhému človeku v inakosti jeho bytia.



Ak si prelistujeme aj iné slovníky (napríklad latinský slovník *Thesaurus linguae Latinae*), zistíme, že heslo *humanitas* uvádza nielen významové okruhy daného termínu, ale tiež ich protikladné významy. Tak napríklad voči prvému významu *humanitas* ako ľudskej podstate, človečenstva či ľudskej prirodzenosti vystupuje protikladný výraz *divinitas* ako niečo božské či samo božstvo. Vo vzťahu k druhému významovému okruhu *humanitas*, ktorý charakterizuje tie mravné vlastnosti človeka, ktoré by mu nemali v nejakej miere chýbať (napr. zdravý rozum, mravné usudzovanie) a ktorý sa prelína aj s tretím okruhom vyjadrujúcim kultiváciu mravov a vzdelania, vystupuje ako protiklad výraz *inhumanitas* (neľudskosť, nevzdelanosť).

Ak sa teraz zamyslíme nad pojmom *humanizmus*, môžeme konštatovať, že v sebe vlastne zahŕňa všetky uvedené významové roviny termínov *humanus* (ľudský) a *humanitas* (ľudskosť), ktoré označujú človeka ako rozumovú, mravne hodnotiacu a ľudsky konajúcu bytosť, ktorá sa slobodne a vedome usiluje o realizáciu pozitívnych ľudských vlastností, o „kultúrny“ spôsob života a súžitia. V tomto zmysle môžeme za humanistu považovať človeka, ktorého životným a žitým postojom je *humanizmus*.<sup>2</sup> Napriek tomu, že životný postoj humanizmu nie je historickou konštantou, ale *konštantnou premennou*, ktorá sa v ľudských dejinách obsahovo mení, môžeme požiadavky humanizmu (vo vzťahu k jednotlivcovi aj k dejinám) v zhode s F. Briškom charakterizovať ako: 1. požiadavku rozvoja ľudského *Ja*, teda bytostných síl človeka, jeho osobnostných kvalít, ktoré vyžadujú vzdelanosť a kultúrnosť; 2. požiadavku lepších vzťa-

---

<sup>2</sup> Bližšiu charakteristiku humanizmu ako životného postoja, ktorý charakterizuje človeka ako kultúrnu bytosť, rozvinul napríklad fínsky filozof Georg Henrik von Wright. Podľa autora nestačí chápať humanizmus iba ako obranu človeka, zdôraznenie ľudskej hodnoty a dôstojnosti, pretože tým síce možno vysvetlíme toto slovo, no nie vec samu. Dôležité je všimnúť si, že každá epocha musí na základe svojich historických predpokladov odpovedať na otázku, čo je humanizmus, pretože ten ako životný postoj nie je historickou konštantou (Wright 2001, 10).

hov medzi ľuďmi, teda vzťahov *Ja* a *Ty*, akési poľudštenie vzťahov (humanizáciu, humánnosť, filantropiu), ktoré sa prejavujú v morálnom aj v politickom kontexte (Briška 2000, 120). *Humanizmus* sa tak síce nekryje s *humanitou*, ale z nej vychádza, koncepcne ju rozvíja a čo je najpodstatnejšie, realizuje ju v každodennom živote ako žitý postoj.

Je ale všeobecne známe, že mnohé *humanitné ideály*,<sup>3</sup> ktoré majú v európskej tradícii už svoje antické korene, sa v dejinách menili (z antických ideálov vychádzajúce kresťanské ideály stredoveku boli postupne nahrádzané renesančnými ideálmi, neskôr detailnejšie rozpracované v novoveku, najmä však v období osvietenstva). Nová konceptualizácia európskych predstáv moderného človeka o humanizme našla svoj výraz v podobe tzv. „nového“ humanizmu, ktorý je dnes opäť nahrádzaný ešte novšou podobou spojenou predovšetkým s prudkým rozvojom vied.<sup>4</sup>

Za zmienku azda stojí postreh, že v dejinách ľudstva sú vždy prítomné humanitné ideály zvláštnym javom. Zaujímavé sú najmä dva aspekty. Jeden spočíva v tom, že humanitný ideál kladie človeku za vzor ideál *dokonalého* človeka, avšak formulovaný z pozície *nedokonalého* človeka. Druhý aspekt však podčiarkuje kladenie tejto po-

---

<sup>3</sup> V danej súvislosti môžeme pripomenúť aj Masarykovo chápanie humanizmu ako projektu v reflexii historických premien významovej dimenzie humanitných ideálov a pojmu humanity v kontexte túžob moderného človeka, ktoré predstavil v práci *Ideály humanitní* (Masaryk 1968).

<sup>4</sup> Kritické postrehy na margo chápania európskeho humanizmu nájdeme u M. Heideggera, ktorý upozorňuje na to, že slovo humanizmus stratilo svoj význam, ktorý treba nanovo odhaliť. K tomu je potrebné nanovo pochopiť podstatu človeka v jednote s pravdou bytia (človek ako „pastier“ a ochranca pravdy bytia, ktorý je za svet zodpovedný) a vzdať sa tak tradičnej metafyziky, ktorá definuje človeka len ako *animal rationale*. Hoci Heidegger kriticky poukazuje na rôzne podoby európskeho *humanizmu* (antický, kresťanský, osvietenský, marxistický, existencialistický), zároveň, dalo by sa povedať, otvára akoby priestor pre nové *transhumanistické* či *posthumanistické* myšlienky, ktoré súvisia práve s dnešnými filozofickými úvahami o človeku (Heidegger 2000).

žiadavky na základe implicitného predpokladu, že človek nie je od „prírody“ úplne *dokonalý* a hotový, ale potrebuje sa zdokonaľovať, utvárať, a tak dosahovať svoju plnosť, teda *dokonalosť*.<sup>5</sup>

Obidva aspekty humanitného ideálu spojené s predstavou o dokonalosti človeka sú obsiahnuté v rozmanitých antropologických koncepciách a obrazoch o človeku, ktoré sa líšia predovšetkým navrhovanými spôsobmi, ako spomenutú dokonalosť a plnosť dosiahnuť. A tak navonok akoby samozrejmé chápanie humanistických predstáv a humanizmu vôbec sa prejavuje v najprotirečivejších „programoch“, zámeroch a cieľoch spojených s dosahovaním dokonalosti človeka a prežitia ľudstva vôbec. Problematickosť je o to vypuklejšia, keď sa presunieme na pôdu bioetických a biofilozofických diskurzov, ktoré preferujú odlišné významové pole chápania humanizmu.

## K CHÁPANIU BIOETIKY A FILOZOFIE BIOLOGIE (BIOFILOZOFIE)

Historická retrospektíva rozvoja týchto dvoch disciplín,<sup>6</sup> ktorých vznik sa datuje do 20. storočia, odhaľuje ich smerovanie a ciele, ktoré boli definované v súvislosti s meniacim sa vedeckým obrazom sveta podmieneným tiež rozvojom biologických vied (genetiky, molekulárnej biológie, ekológie) a medicíny, ako aj s úsilím o pochopenie dôsledkov aplikácie nových vedecko-technických metód a biotechnológií v daných vedných oblastiach. S miernym zveličením by

<sup>5</sup> Veľmi zaujímavo sa k tejto téme vyjadruje napríklad aj L. Honnefelder (Honnefelder 2002).

<sup>6</sup> V odbornej literatúre sa vyskytujú aj názory, že bioetiku nie je možné označiť za vedu či vedeckú disciplínu. Takýto názor zastávajú viacerí autori, na Slovensku napríklad E. Smolková, ktorá v danej súvislosti píše: „Bioetika je etickou reflexiou problémov týkajúcich sa života človeka vo všeobecných i konkrétnych súvislostiach a ako taká je súčasťou etiky ako filozofickej disciplíny a profesijných etik, akou je napríklad medicínska etika“ (Smolková 2006, 12).

sa dalo vo všeobecnosti konštatovať, že spoločné úsilie predstaviteľov bioetiky a biofilozofie spočíva v riešení globálnych problémov ľudstva s cieľom jeho *prežitia*, a to na základe chápania *humanizmu*. Nazdávame sa však, že rozdielne chápanie humanizmu (jeho rôznych významových podôb a „redukcionistických“ verzii) viedlo vo vedeckej komunite k vzniku napätí a sporov, a to pri otázke voľby ciest, resp. prostriedkov uplatnenia samotného princípu humanizmu v rámci jednotlivých biologických vied a medicíny. Uvedenú skutočnosť je možné sledovať aj prostredníctvom užšej filozoficko-medicínskej a širšej filozoficko-biologickej problematiky.

Napriek tomu, že v názve disciplín *bioetika* a *biofilozofia* nachádzame základné slovo „bios“,<sup>7</sup> predmetné pole skúmania týchto disciplín je – napriek ich zjavnému prelínaniu sa – predsa len odlišné. Aj keď sa obidve rozvíjajú (alebo práve preto, že sa rozvíjajú) v úzkom prepojení s rozvojom biologickej a medicínskej vedy, v bioetickej a biofilozofickej literatúre panuje určitá tematická, metodologická, ale aj terminologická neujasnenosť. Prečo je tomu tak, vyžaduje najskôr pripomenúť zopár významných zmien, ktoré sa odohrali v oblasti vedeckého a technického pokroku, ako aj hodnotového poznania, a to najmä od polovice minulého storočia. Predovšetkým došlo k výraznému uvedomeniu si faktu, že: 1. človek je súčasťou prírodného sveta;<sup>8</sup> 2. zachovanie životného prostredia sa stalo dôležitou úlohou pre prežitie celého ľudstva; 3. došlo k aliancii vedeckého a technologického pokroku, ktorý umožnil rozvoj biologického potenciálu všetkého živého (ide už o *bios* v planetárnom

---

<sup>7</sup> Slovo *bios* je pochopiteľne tiež základom vedy *biológia*. Predmetom nášho skúmania však nie je definovať pojem život ani ďalšie pojmy, ktoré s ním súvisia a označujú rôzne biologické entity a systémy (bunka, organizmus, populácia, druh, ekosystém, biogeocenóza, biosféra a pod.). Bližšie sme sa k tejto otázke vyjadřili na inom mieste (pozri Kovaleva, Плашиенкова 2018, 37).

<sup>8</sup> V tomto prírodnom svete je potrebné zachovávať rovnováhu medzi všetkými živými bytosťami a prostredím, čo viedlo aj k vzniku nových vedných odborov, akými sú ekológia a etológia (vrátane humánnej ekológie a etológie).

meradle); 4. došlo k hlbšiemu prepojeniu filozofie a etiky s biológiou a medicínou a s tým súvisiacimi dvomi spôsobmi filozofického porozumenia ľudskej existencie a určenia miesta a úlohy človeka vo svete.

Prvý spôsob filozofického porozumenia súvisel s uvedením si nového hodnotového prístupu k všetkému životu, ktorý znamenal „prekročenie“ úzko antropocentricky orientovaného humanizmu smerom k neantropocentrickému humanizmu (ide o akceptovanie hodnoty všetkého živého na základe schweitzerovsky ponímanej „úcty k životu“, ktorú je schopný prejavovať iba človek).<sup>9</sup> V druhej polovici 20. storočia sa takto chápaný humanizmus stal základným etickým princípom v rámci rodiacej sa disciplíny, ktorá sa začala nazývať *bioetikou*.<sup>10</sup>

Druhý spôsob porozumenia viedol k už spomínanému uvedomeniu si ľudskej nedokonalosti a túžbe „prekonať“ ju na základe využitia vedeckých poznatkov v oblasti biológie a chémie, ako aj moderných biotechnológií (v súvislosti s otázkou prežitia ľudského druhu tu už ide o prechod od antropocentrického humanizmu k transhumanizmu a posthumanizmu). No bol to práve narastajúci význam vplyvu biológie, ktorý na prelome 50. rokov dvadsiateho storočia položil základy širšie chápanej *filozofie biológie*, ktorá sa neskôr začala nazývať aj *biofilozofiou*. Predstavuje určitý variant naturalisticky orientovanej *filozofie vedy*, ktorá svoje ontologické,

---

<sup>9</sup> Tento hodnotový postoj sa väčšinou označuje ako biocentrický, no môžeme ho nazývať aj neantropocentrickým humanizmom.

<sup>10</sup> Cieľom tohto príspevku nebude analyzovať ani komparovať rôzne interpretácie, tematické pole skúmania a postavenie bioetiky v rámci súčasných vedných disciplín. Urobili to už mnohí autori, ktorých názory nachádzame sformulované vo viacerých samostatných prácach (Ślęczek-Czakon 2004; Ondok 2005; Smolková 2006 a iní). V našom príspevku sa budeme opierať iba o východiskovú definíciu bioetiky (uvedieme ju na nasledujúcich stranách), ktorú ako prvý ponúkol Van R. Potter, pretože nám poslúži ako základný kontext jednej podoby chápania humanizmu.

antropologické a etické problémy spája s pojmom *život* v jeho vedecko-biologickej interpretácii a neodarvinisticky chápaným princípom prežitia).

O prvé teoretické zdôvodnenie *bioetiky* a *filozofie biológie*, ako aj o ich začlenenie do systému vzdelávania študentov biológie a medicíny, sa zaslúžil americký mikrobiológ, biochemik a onkológ Van R. Potter (1911 – 2001), a to v práci *Bioethics: the Brigade to the Future* (Potter 1971). Bol presvedčený, že to pomôže pochopiť aj konflikt medzi „humanizmom“ a „vedou“. Van R. Potter rozlišuje filozofiu biológie od bioetiky<sup>11</sup> na základe rozdielnych prístupov k chápaniu humanizmu a navrhovaných metód prežitia ľudstva (napr. známa neodarvinistická lotéria prežitia je akceptovaná v biofilozofii, no nie v bioetike).

Pod *bioetikou* Potter rozumie „novú akademickú disciplínu“, novú múdrosť prežitia ľudstva, ktorá by sa mala aplikovať v biológii, a to najmä v dvoch oblastiach: v medicíne<sup>12</sup> a ekológii.<sup>13</sup> Van R. Potter v danej súvislosti napísal: „Ľudstvo naliehavo potrebuje

---

<sup>11</sup> Ďalšie práce a štúdie, v ktorých Van R. Potter formuluje svoje názory na bioetiku, uvádza zo slovenských autorov napríklad M. Vivoda v štúdiu *Rozbor vybraných bioetických výziev v súčasnosti* (Vivoda, 2018), v ktorej analyzoval aj viaceré názory tých slovenských autoriek a autorov, ktoré sú na margo bioetických problémov prezentované v spoločnej publikácii *Bioetické výzvy a súčasnosť* v editorstve Z. Plašienkovej (Plašienková, 2015). M. Vivoda v rámci svojich bioetických úvah dospieva k záveru o potrebe „znovuobjaviť nemennú a jedinečnú hodnotu každého ľudského života a následne uznať požiadavku jeho bezpodmienečnej úcty v situácii globalizovanej spoločnosti, v ktorej sa formuje „nová“ podoba vedeckého bádania“ (Vivoda 2018, 109).

<sup>12</sup> Od konca 80. rokov 20. storočia sa termíny *bioetika* a *(bio)medicínska etika* začali často vzájomne zamieňať. Vzhľadom na to, že súčasná bioetika sa naozaj zameriava zvlášť na etické problémy v medicíne, je toto stotožňovanie už prakticky akceptovateľné.

<sup>13</sup> Riešenie etických otázok, ktoré súvisia s ekológiou, sa postupne stalo predmetom takej disciplíny, akou je *ekologická*, resp. *environmentálna etika*. Tým došlo k jej vyčleneniu z bioetiky chápanej už iba ako *(bio)medicínska etika*.

novú múdrosť, ktorá by bola poznaním toho, ako využiť znalosti pre prežitie človeka a zlepšenie jeho života. Koncepcia múdrosti ako návod na konanie a znalosti nevyhnutné na dosiahnutie sociálneho blahobytu a zlepšenie kvality života, sa nazýva veda o prežití. Som presvedčený, že táto veda musí byť postavená na vedomostiach z oblasti biológie a zároveň presahovať hranice jej tradičných pojmov; musí zahrnúť do oblasti svojho skúmania najdôležitejšie aspekty spoločenských a humanitných vied, medzi ktorými špeciálny význam patrí filozofii chápanej ako „láska k múdrosti“. Veda o prežití by nemala byť len vedou, ale novou múdrosťou, ktorá by zjednotila dva najdôležitejšie a kľúčové prvky – biologické znalosti a všeludské hodnoty. Vychádzajúc z tohto, navrhujem na jej označenie nový termín – bioetika“ (Potter 1971).<sup>14</sup> Bol to práve Van R. Potter, ktorý vyzýval lekárov a biológov, aby prijali zodpovednosť za využívanie výsledkov výskumu v oblasti biológie a medicíny a uvedomili si napríklad dôsledky ich *bezohľadného* uplatnenia v praxi.

V 90. rokoch minulého storočia sa napríklad v rámci ruskej filozofie ako prvá pokúsila vymedziť biofilozofiu R. S. Karpinská, ktorá podnietila diskurz o výskumnom poli tejto disciplíny. Autorka ju definuje ako najnovší trend vo filozofickom výklade života spojený s rozpracovaním humanistických problémov, ktorý zahŕňa problém jednoty života na Zemi, chápanie života ako významnej hodnoty ľudskej kultúry, skúmanie možných spôsobov zachovania života na Zemi a s tým spojených zmien v obraze vedy, jej ideálov a noriem. Spája ju s perspektívami rozvoja biológie a jej vedúceho postavenia v prírodných vedách, pričom za významnú súčasť vedeckého skúmania považuje hodnotovú orientáciu a vznik takých koncepcií, ktorých konečným cieľom sú všeobecné humanistické závery o perspektívach ľudstva (Karpinská 2018). Kým základné problémy biofilozofie riešia výlučne filozofi, bioetické (biomedicín-

<sup>14</sup> Text v anglickom origináli dostupný na: <https://www.scribd.com/document/255219031/Bioethics-Bridge-to-the-Future-Potter> (dátum návštevy 20. 3. 2019).

ské problémy) sa v prevažnej miere stávajú predmetom vedeckého záujmu predstaviteľov medicínskej komunity. Následne v 21. storočí sa niektoré idey biofilozofie (spojené hlavne s neodarvinizmom) stávajú súčasťou úzko špecializovanej novej oblasti genetiky, ktorá predkladá „humánnejšie“ spôsoby riešenia niektorých globálnych problémov (jeden z nich je napríklad problém „vylepšenia“ genómu človeka už v prenatalnom štádiu). Toto úsilie sa stalo napríklad základom zjednotenia s bioetikou, hoci jej etické normy a pravidlá sú založené na inom chápaní humanizmu.

Pretože teoretické chápanie a zdôvodnenie humanizmu nie je jednoznačné, ukazuje sa potreba nového a zjednocujúceho porozumenia ciest riešenia osudov ľudstva. V súčasnosti už totiž veľkú úlohu zohrávajú aj transhumanistické a posthumanistické idey, ktoré sa v krátkom čase môžu stať *jediným a nezvratným* „riešením“ rozvoja ľudstva v budúcnosti. Je potrebné podotknúť, že tu ide o nové dobové predstavy ľudí o šťastí, zmysle života, hodnotách, ktoré sa formujú práve v rámci nových možností vývoja genetiky, medicíny a biotechnológií. To vyvoláva aj nevyhnutnosť zdôvodnenia nastávajúcej „biotechnologickej“ revolúcie, ktorá je základom meniaceho sa nového sveta. Na scénu vstupuje stále viac antropocentrický humanizmus (ktorý často vylučuje biocentrický, ekologický či iný humanizmus), tiež utilitarizmus „výhod a zisku“ pred „rizikom“ nepredvídaných negatívnych dôsledkov vo vzťahu k prírode, ale aj vo vzťahu k otázkam vylepšovania človeka, teda novej eugeniky, klonovania, využívania kmeňových buniek a pod. Tu už nejde o humanizmus iba ako životný postoj, prejav a dôsledok ľudskej činnosti, kultiváciu a poľudšťovanie sveta, ani o humanizmus ako úsilie o rozvoj ľudských morálnych schopností a ideálov. Dôležitejšími sa stávajú nové fyzické či biologické vlastnosti človeka spojené s jeho „dizajnovaním“, predlžovaním života, hľadaním „novej nesmrteľnosti“, odstránením chorôb a nových metód terapie, ako aj presadzovanie a udržiavanie podmienok pre život človeka (poprípade aj iných živých bytostí v záujme prežitia človeka). Na život človeka tak možno nahliadať ako na fenomén, ktorý vďaka biotech-



nológiám bude možné ovládnuť a transformovať tak, že budeme môcť rozhodovať o jeho kvalite, dĺžke, podobe i charaktere. Život človeka sa stane predmetom manipulácie, vrátane manipulácie na úrovni editovania genómu. A to je problém, ktorý popredný nemecký filozof J. Habermas charakterizoval ako *stratu etického porozumenia* ľudského rodu, *stratu garancie jeho identity* a pozbavenie *slobody* novovzniknutého jedinca. Keďže tieto otázky radikálnym spôsobom ovplyvňujú *kvalitu* našich životov, je namieste rešpektovať jeho konštatovanie: „Nové technológie nás nútia verejne diskutovať o tom, ako správne chápať kultúrnu formu života ako takú“ (Habermas 2003, 23).

Ilustráciou toho, ako o tomto probléme Habermas konkrétne uvažuje, sú jeho kritické zamyslenia nad novou disciplínou genetiky, ktorou je tzv. *liberálna eugenika*. Autor sa pri tom zmieňuje o *postmetafyzike*, na pozadí ktorej objasňuje zmenu *morálnej orientácie* v chápaní *dobrého života*. Vysvetľuje (a čiastočne aj ospravedlňuje) odvážne výsledky a praktické možnosti moderných biovied a biotechnológií, ktoré pri rozbere možností eugeniky uvádza,<sup>15</sup> pričom poukazuje aj na hranice genetickej manipulácie na úrovni *nedisponovateľného* základu ľudskej bytosti, teda na spomenutú potrebu garancie *rodovej identity človeka* a na potrebu jeho etického *sebaporozumenia*. Od tohto závisí, dodáva Habermas, či sa naďalej budeme považovať za bezvýhradných tvorcov našich životov a uznávať sa ako autonómne konajúce osoby, alebo nie (Habermas 2003, 48).<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> V súvislosti s eugenikou mu ide hlavne o problém prenatalnej eugeniky, o problém ľudského plodu v prenatalnom, embryonálnom stave, ktorý ešte nemôže o seba samom rozhodovať a musia to zaň robiť rodičia (čo je pre nich viacnásobne riskantná záležitosť).

<sup>16</sup> Habermasov argumentačný postup výstižne približuje viacero autorov, pričom v kontexte tejto témy v slovenskom prostredí najviac D. Kovaľová (2007) a J. Tomašovičová (2014).

## HUMANIZMUS V KONTEXTE BIOETIKY A BIOFILOZOFIE

Uvedli sme už, že Van R. Potter videl rozdiel medzi bioetikou a filozofiou biológie najmä v rozdielnej interpretácii samotného humanizmu, ktorá sa stala aj platformou konfliktu medzi ponímaním biologickej a kultúrnej evolúcie človeka. Kým v rámci biologickej evolúcie zohráva kľúčovú rolu *prírodný výber* a *prežitie najsilnejšieho*, v rámci kultúrnej evolúcie zohráva kľúčovú úlohu *humanita*. Kameňom úrazu je práve *princíp prežitia*. V širšom bioetickom rámci (nielen v biomedicínskom) sa tento princíp vo všeobecnosti dostáva do konfliktu s ideou hodnotovo „neantropocentrického humanizmu“ (spomínanou schweitzerovskou ideou *úcty k všetkému živému*, keďže každý život je hodnotou osebe). Avšak v rámci filozofie biológie nie je nutné odmietnuť neodarvinistický princíp prežitia, pretože biologická veda jeho existenciu zdôvodňuje a navyše nemusí byť v absolútnom rozpore s antropocentrickým humanizmom.

Môžeme teda vyvodit', že idea humanizmu leží v základe tak bioetiky, ako aj biofilozofie, plní v nich akúsi „ochrannú“ funkciu, ktorá sa spája s ľudskou zodpovednosťou za prežitie, no táto zodpovednosť človeka sa môže odlišovať na pozadí rozdielnej interpretácie humanizmu, ako aj subjektovo-subjektových a subjektovo-objektových vzťahov a prístupov k samotnému chápaniu človeka, jeho vzťahu k prírode, miesta v spoločnosti a kultúre atď.<sup>17</sup>

Každý objav v biológii (vrátane genetiky) dnes preto vyžaduje „prehodnotenie“ tradičných hodnôt vedeckou komunitou a spoločnosťou ako celkom. Stáva sa, že od úplného zákazu výskumu alebo oslabenia v jednej konkrétnej záležitosti dochádza k „uvoľneniu“

---

<sup>17</sup> Ako príklad môžeme uviesť kontext vzťahu lekár – pacient, ktorý bude mať vždy subjekt-subjektový charakter, kým pre genetika, biológa bude človek iba objektom skúmania. Hoci je *humanizácia* biológie aktuálna, je ťažko realizovateľná. Aplikovanie ideí humanizmu, ktoré ponúkajú filozofi, sa vo vedeckej komunite často stretáva s neporozumením a odporom, pretože tieto idey sa im zdajú byť neuzitočné a brzdiace vývoj vedy.

výskumných hraníc až k úplnému prehodnoteniu predchádzajúcej skúsenosti a k legálnemu povoleniu výskumu (napríklad vo vzťahu k biologickej prirodzenosti človeka, k využívaniu genetickej modifikácie kmeňových buniek, genómu atď.).

Je celkom samozrejmé, že bioetika dostatočne ostro reaguje na podobné skúmanie a analyzuje vznikajúce dilemy v medicíne (a biológii) ako svoje problémy, ktoré treba riešiť, aby sa ochránil život človeka a ľudstva. Kým bioetika vyžaduje oveľa silnejšie zákazy pri vykonávaní pokusov na človeku alebo ľudskom biologickom materiáli v prípade prevládajúceho rizika nad výhodami, tak biofilozofia sa opiera o iné východiská, v ktorých tak či onak dominuje princíp výhodnosti a užitočnosti. Biofilozofia je teda oveľa užšie spojená s darvinizmom (a súčasným neodarvinizmom) a biológiou než bioetika.

Môžeme konštatovať, že napriek spoločnej výskumnej oblasti sporej s biológiou je formulácia problémov, ktoré sú predmetom skúmania bioetiky a biofilozofie, rozdielna a má odlišný kontext. Napríklad problém „*práv ľudských embryí*“ pri experimentoch bude v biofilozofii prezentovaný ako „koncept zmeny ľudskej zárodočnej línie“, kým v bioetickom rámci pôjde o morálno-právny koncept. Nepripustenie morálnych práv pre embryá vedie vlastne k tomu, že „nesamostatný subjekt“ je „objektom“, ktorý nemôže konkurovať živým ľuďom napriek tomu, že patrí do ich systému *bios*. Ak je teda ľudské embryo stále ťažké prirovnať k statusu narodenej ľudskej bytosti, potom kmeňové bunky majú ešte menšiu šancu sa s ním stožniť.

Môžeme ešte dodať, že bioetika (biomedicínska etika) sa zaoberá problémami života a smrti v rámci reprodukčných technológií cez prizmu lekárskej praxe, kde všetko, čo je spojené s človekom, je prevoditeľné na subjekt-subjektové vzťahy. Avšak napríklad molekulárna genetika, ktorá nie je súčasťou lekárskej praxe, zostáva v oblasti záujmu biológie, v ktorej ide o subjekt-objektové vzťahy.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Napríklad genetické inžinierstvo „pracuje“ s ľudskými embryami a experimentuje s DNA s cieľom získania riadenej mutácie na úrovni subjekt-objektových

Zaujímavosťou v súčasnosti je, že mnohí biofilozofi majú tendenciu sa považovať za bioetikov, pretože oblasť ich záujmu je zameraná na riešenie bioetických problémov v biológii. Ide najmä o modernú (resp. novú) genetiku či eugeniku, ktorá sa postupne zavádza do medicíny a plní aj terapeutickú funkciu. Pritom všetkom sa však hlavný vedecký výskum uskutočňuje v rámci biológie. Bioetické dilemy, ktoré tu vznikajú, sú čoraz viac aktuálne, preto nemožno biofilozofom upierať právo označovať sa aj za bioetikov. Dôležité je pritom rozlišovať, akú argumentáciu v ponímaní humanizmu predkladajú a aké stratégie prežitia ľudstva navrhujú. Mnohí biofilozofi totiž obhajujú tých biológov (genetikov), ktorí prevzali zodpovednosť za pokračovanie existencie ľudského druhu, a to na základe uskutočňovania spomínaných experimentov s cieľom vylepšenia jeho budúcej evolúcie (Human Enhancing Evolution).<sup>19</sup>

---

vzťahov. Ide napríklad o editovanie genómu, ktoré sa od roku 2011 stalo uznávanou metódou a technológia tejto zmeny bola nazvaná Cas9/CRISPR (*Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats*). Keď v roku 2015 skupina čínskych vedcov úspešne modifikovala gény ľudského embrya, v reakcii na materiály ich vedeckého článku v časopise Nature sa vedecká komunita rozdelila na dva tábory, pričom niektorí volali po moratóriu týchto experimentov, zatiaľ čo iní hovorili o neprimeranosti zakazujúcich opatrení. Nakoniec sa nezávislí experti na zasadnutí Medzinárodného bioetického výboru pri UNESCO rozhodli, že výskum v tomto smere sa nemá prerušiť. Toto rozhodnutie bolo prijaté aj pod vplyvom autoritatívnych názorov filozofov J. Harrisa, J. Savulescu, J. Puga, Th. Douglasa a ďalších.

<sup>19</sup> Na tomto mieste už nebudeme rozvádzať tieto názory podrobnejšie, iba uvedieme, že k zaujímavým a polemickým prácam na túto tému patria publikácie N. Agara (Agar 2001; 2004), práce dvojice autorov N. Bostroma a A. Sandberga (2011), kniha S. Lilleya (2013), publikácia *Human Enhancement* (2011) v editorstve J. Savulesca a N. Bostroma, do ktorej prispel napríklad aj známy P. Singer (2011) a mnohé ďalšie.

## ZÁVER

Na základe tohto stručného rozlíšenia chápania humanizmu v bioetike a biofilozofii by sme na záver chceli zdôrazniť význam sprostredkovania nových bioetických a biofilozofických poznatkov a problémov (zo strany vedcov, filozofov a etikov) aj širšej laickej verejnosti. Mnohé stereotypné predstavy o biológii (a najmä o genetike ako mladšej vede, ktorá sa ešte len prejaví v budúcnosti), ako aj neznalosť aplikácií moderných technológií (ktoré zostávajú v rámci experimentov a nie sú ešte pripravené na masové využitie), môžu viesť k skresleným predstavám o etických problémoch a chápaní samotného humanizmu najmä v kontexte modernej genetiky a medicíny (v otázkach liečby, transplantácií a darcovstva orgánov a pod.). V súčasnom masmediálnom prostredí je preto možné odporučiť mať vedomosť aspoň o dvoch najvýznamnejších vedeckých platformách, ktoré sú určené pre rôzne čitateľské publikum – EuroGentest<sup>20</sup> a ESHG.<sup>21</sup> Ich informácie poskytujú v dostupnej forme napríklad poznanie o géne, amniocentéze, ponúkajú možnosť zúčastniť sa na webových seminároch, získať informácie o genetickom testovaní a tak ďalej. Nedostatok informácií totiž často vedie k zbytočnému vzniku fám, deformáciám a manipuláciám s dôverou verejnosti, čoho dôsledkom je ešte väčšia „genetická“ nevedomosť a „etická“ neznalosť. Vyvarovať sa týchto nedostatkov podľa nás znamená prehliť aj súčasné chápanie humanizmu, ktoré odhalí svoju pravú podstatu a – heideggerovsky povedané – ukotví sa v bytí a poznaní človeka.

<sup>20</sup> EuroGentest je projekt financovaný Európskou komisiou zameraný na proces genetického testovania a získavania/poskytovania vzoriek pre konzultácie v celej Európe. Konečným cieľom je zabezpečiť, aby všetky aspekty genetického testovania mali vysokú kvalitu, a tým poskytovali presné a spoľahlivé výsledky v prospech pacientov. Dostupné na: <http://www.eurogentest.org/index.php?id=160>

<sup>21</sup> Európska spoločnosť pre genetiku človeka. Dostupné na: <https://www.eshg.org/home.0.html>

## LITERATÚRA

- AGAR, N. (2001): *Life's Intrinsic Value. Science, Ethics, and Nature*. New York: Columbia University Press.
- AGAR, N. (2004): *Liberal Eugenics. In Defence of Human Enhancement*. Oxford, Malden, USA: Blackwell Publishing Ltd.
- BLECHA, I. et al. (1995): *Filosofický slovník*. Olomouc: Fin.
- BOSTROM, N., SANDBERG, A. (2011): The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement. In: Savulescu, J. – Bostrom, N. (eds.): *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 375 – 416.
- BRIŠKA, F. (2000): *Problém člověka a humanizmu v politickej filozofii*. Bratislava: Iris.
- HABERMAS, J. (2003): *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice?* Praha: Filosofia – Nakladatelství FÚ AV ČR.
- HEIDEGGER, M. (2000): *O humanismu*. Rychnov nad Kněžnou: JEŽEK.
- HONNEFELDER, L. (2002): Vědci varují před sny o dokonalosti. In: *Bioetika: nová výzva pro politiku a společnost*. Praha: Konrad Adenauer-Stiftung, 15 – 23.
- KOVAĽOVÁ, D. (2007): Habermas alebo ktorá etika pre bioetiku? *Filozofia* 62 (7), 245 – 252.
- LILLEY, S. (2013): *Transhumanism and Society: The Social Debate over Human Enhancement*. Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer.
- MASARYK, T. G. (1968): *Ideály humanitní. Problém malého národa. Demokracie v politice*. Praha: Melantrich.
- ONDOK, J. P. (2005). *Bioetika, biotechnologie a biomedicina*. Praha: TRITON.
- PLAŠIENKOVÁ, Z. (ed.) (2015): *Bioetické výzvy a súčasnosť*. Bratislava: STIMUL.
- POTTER, Van R. (1971): *Bioethics. Bridge to the Future*. New Jersey: Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- SAVALESCU, J. – BOSTROM, N. (eds.) (2011): *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press.

- SEMAK, O. (1995): Môže byť sociálny poriadok humánny? *Filozofia*, 50 (2), 84 – 87.
- SINGER, P. (2011): Parental Choice and Human Improvement. In: Savulescu, J. – Bostrom, N. (eds.): *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 277 – 290.
- SMOLKOVÁ, E. (2006): *Bioetika: otázky, problémy, súvislosti*. Bratislava: Infopress.
- ŚLĘCZEK-CZAKON, D. (2004): *Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych*. Katowice: WUŚ.
- TOMAŠOVIČOVÁ, J. (2014): Život v zóne biomoci. Etický a biopolitický diskurz o transhumanizme. *Filozofia* 69 (6), 461 – 525.
- VIVODA, M. (2018): Rozbor vybraných bioetických výziev v súčasnosti. *Acta facultatis theologiae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*, XV (2), 99 – 113.
- WRIGHT, G. H.von (2001): *Humanizmus ako životný postoj*. Bratislava: Kalligram.
- КАРПИИНСКАЯ, Р. С. (2018): *Биофилософия – новое направление исследования*, [online]. Dostupné na: [https://library.by/portalus/modules/philosophy/readme.php?subaction=showfull&id=1168670700&archive=1398514178&start\\_from=&ucat=&](https://library.by/portalus/modules/philosophy/readme.php?subaction=showfull&id=1168670700&archive=1398514178&start_from=&ucat=&) (Dátum návštevy 18. 2. 2019).
- КОВАЛЕВА, Т., ПЛАШИЕНКОВА, З. (2018): Конфликт взглядов на идею гуманизма в биоэтике и философии биологии. *Конфликтология: Общие аспекты конфликтологии*, 13 (4), 35 – 51 (DOI: 10.31312/2310-6085-2018-13-4-35-51).

Prof. PhDr. Zlatica Plašienková, PhD.  
Univerzita Komenského v Bratislave  
Filozofická fakulta  
Katedra filozofie a dejín filozofie  
Gondova 2  
814 99 Bratislava  
Slovensko  
zlatica.plasienkova@uniba.sk

Doc. Tatiana Viktorovna Koveleva, CSc.  
Inštitút filozofie Sankt-Peterburgskej  
štátnej univerzity  
Katedra etiky  
Mendelejevská línia, č. 5  
Sankt-Peterburg 199034  
Rusko  
trandafir@yandex.ru

# VÔĽA K PRAVDE A(KO) PRAVDA

*Ivan Buraj*

## **Abstract**

This paper is inspired by Fridrich Nietzsche and mainly by Michel Foucault. In the history of thought (especially in history of science) there were created two main lines related to the concept of truth. According to the first line of understanding, the truth is objective, neutral and sometimes is an absolute concept. Contrary to this, the second line insists on the relativity and subjectivity of truth. Foucault stands as if outside of these extreme positions and perceives truth politically as will to truth. In the first part I will define this term as manifestation of the knowledge which is dependent on power. In the second part I will get back to the theory of truth and power according to Foucault. Finally, I will focus on the analysis of „scientia sexualis“ in the context of the will to truth.

*„Vôľa súvisí so spoločenským tlakom. Preto je ľahšie ísť do vojny než prestať fajčiť.“*

*(Wiliam James)*

## **ÚVOD**

Pravda je najmä v prírodných vedách dodnes často prezentovaná ako niečo „čisto“ objektívne a nestranné, pokiaľ možno čo najviac nezávislé od subjektívnych pocitov, názorov a postojov alebo



od tzv. vonkajších sociálnych faktorov, podmienok.<sup>1</sup> Proti takémuto poňatiu vedeckého poznania a pravdy od začiatku vystupujú hlavne antropocentricky orientovaní myslitelia, zoskupení najmä okolo humanitných a sociálnych vied. Foucaultova koncepcia pravdy, ktorú tu v prvom rade rozoberám, sa kriticky vyhradzuje proti obom prístupom. Jej ústredný pojem „vôľa k pravde“ nie je ani „čisto“ subjektívna, ani iba objektívna kategória. Vôľa k pravde je predovšetkým výrazom vedenia závislého od moci (mocenských vzťahov, mocenských mechanizmov, mocenských aparátov a mocenských inštitúcií).

Môj príspevok pozostáva z troch relatívne samostatných, avšak na seba nadväzujúcich častí. V prvej časti pod vplyvom Nietzscheho a hlavne Foucaulta vysvetlím, čo rozumiem pod pojmom „vôľa k pravde“ a aká je jeho štruktúra. Potom pripomeniem niektoré hlavné tézy foucaultovského riešenia vzťahu pravdy a moci. A nakoniec

---

<sup>1</sup> Aj práve v čase, keď som pripravoval tento príspevok, v Nemecku prebiehala veľmi živá diskusia týkajúca sa priameho vplyvu naftových motorov na zvýšený výskyt respiračných ochorení obyvateľstva. Vláda, ktorá sa najprv jednostranne priklonila k názoru, že je to fakt, nespochybniteľná pravda, pripravila zákon, ktorý by mal veľmi radikálne upraviť možnosť vstupu do nemeckých miest, resp. jazdy v nich automobilom s týmto motorom. Proti tomu však začali vystupovať hlavne niektorí lekári s tvrdením, že ide o zbytočnú hystériu, ktorá nemá oporu vo vedeckom poznaní. Vláda sa preto rozhodla pred prijatím zákona poveriť, ako sa vyjadril jej hovorca, „neutrálnu“ vedu, aby jasne povedala, či existuje súvislosť a aká je prípadná súvislosť – priama alebo len nepriama – medzi počtom automobilov s naftovým motorom a respiračnými ochoreniami. Pritom už teraz proti sebe stoja prinajmenšom dva tábory: vedci-lekári a environmentalisti, čo vážne spochybňuje možnosť zaujať neutrálny postoj. Nielen v tomto konkrétnom prípade, ale je skôr bežným pravidlom, že závery jednotlivých vedeckých štúdií na jeden a ten istý problém sa nielen nezhodujú, ale sú často protichodné. Ani to však zrejme ešte nevystihuje celú situáciu vo vede. V nej totiž dnes – aspoň podľa B. Latoura – nezriedka prebieha medzi protichodnými názormi neľútostný boj, v mnohých smeroch nemilosrdnejší než v stredovekých náboženských vojnách (Latour 2001, 13).

sa pristavím pri modernej vede o sexualite („scientia sexualis“) ako jednom z konkrétnych príkladov vzťahu vôle k pravde a pravdy.

## 1. VÔĽA K PRAVDE (POJEM)

Ako už naznačujem trochu komplikovaným názvom celého môjho príspevku, vôľa pravdy a pravda (v závislosti od toho, ako ich práve chápeme) tvoria na jednej strane iné, akoby protikladné fenomény, medzi ktorými vzniká vnútorné napätie a niekedy snád i konflikty, súčasne môžu z iného hľadiska predstavovať ekvivalenty, keď vôľa k pravde je ponímaná len ako jeden z prejavov pravdy a pravda zase ako jeden z prejavov vôle k pravde.

Čo je to za vôľu k pravde? A čo vôbec je táto vôľa k pravde?

„Vôľou k pravde“ budem na základe foucaultovských textov<sup>2</sup> nazývať úpornú, niekedy až „tvrдохlavú“ snahu spojenú s nejakou mocou (natolko s ňou úzko spojenú, že zároveň predstavuje jednu z jej modalít) presadzovať, resp. obhajovať, bojovať za určitú „svoju“ pravdu. Obsahuje teda dva základné elementy: moc a pravdu. Avšak nakoľko je takáto vôľa aj myslená, prípadne vypovedaná, za-

---

<sup>2</sup> Vychádzam najmä z dvoch Foucaultových prác: *Vôľa k vedeniu* (Foucault 1999) a *Rád diskurzu* (Foucault 2006). Sám Foucault sa v nich inšpiroval hlavne Nietzsche. Podľa neho jadrom požiadavky pravdivosti je túžba po ovládaní vecí. A sú to predovšetkým ľudské potreby a túžby, ktoré určujú, čo označíme za pravdivé. Ľudské bytosti si takto vytvárajú užitočné pravdy, ktoré im pomáhajú prežiť. Teda prioritne ho nezaujíma to, čo je pravdivé, ale to, čo musí byť považované za pravdivé (Nietzsche 2014, 27). Potom je logické, že Nietzsche popiera existenciu akýchkoľvek všeobecne platných právd. Neverí ani v nestrannosť poznania subjektu. „Tento svet je vúli k moci – a pak už nic. A také vy sami jste jenom vúli k moci a pak už nic!“ (Nietzsche 1993, 124). Preto ani pravda nie je nikdy bezprostredná, ale jej poznanie je ihneď vystavené rôznym interpretáciám. A tie sú zase podmienené mocou. Platí tu teda vzťah, že poznanie závisí od moci a zase moc, konkrétne vôľa k moci určuje našu vôľu k poznaniu, k pravde (Nietzsche 2014, 16).

hŕňa tiež vedenie alebo diskurz (a jeho nutkavú potrebu vyslovovať istú pravdu), resp. aj vedenie, aj diskurz. Preto si Foucault v tejto súvislosti popri bazálnom vzťahu pravdy a moci podrobne všima aj vzťahy moci a vedenia a moci a diskurzu. Povedané ešte presnejšie, konkrétnejšie: zameriava sa na vôľu k pravde ako na určitú požiadavku vedenia a zároveň istý typ vedenia (vedenia – moci), ktorý ovláda našu vôľu k poznaniu a k pravde a s ňou i všetky postupy kontroly, organizácie, selekcie a vylučovania diskurzov (Foucault 2006, 12). Aká by to však bola vôľa, keby súčasne aktívne, hoci aj pod vplyvom moci a jej prejavov, neprebúdzala k činnosti, nepodporovala istú reč, diskurz. A keďže popri každej vôli k pravde ako aktívnom, sebaapresadzujúcom fenoméne sa nevyhnutne objavuje prinajmenšom druhá (podobne aktívna a sebaapresadzujúca) vôľa k pravde, takmer s rovnakou nevyhnutnosťou sa objavuje i zápas medzi nimi.

Napriek tomu – ako Foucault konštatuje – práve o vôli k pravde sa zo všetkých z nich všetkých hovorí najmenej. „Akoby nám vôľu k pravde a jej peripetie pri svojom nezadržateľnom napredovaní *maskovala sama pravda* (kurzíva I. B.). Je to azda preto, lebo už od Grékov nepokladáme za pravdivý diskurz ten, ktorý vychádza z túžby a uplatňuje moc. Čo je potom v hre pri vôli k pravde, pri vôli predniesť tento pravdivý diskurz, ak to nie je ani túžba, ani moc? Pravdivý diskurz, ktorý sa nevyhnutnosťou svojej formy vymaňuje z túžby a oslobodzuje od moci, nemôže rozpoznať vôľu k pravde, čo ním preniká; a *vôľa k pravde, táto vôľa, čo sa nám už dávnejšie vnútila, je taká, že pravda, ktorej sa dožaduje, ju nevyhnutne maskuje* (kurzíva I. B.).<sup>3</sup> Takto sa pred našimi očami ukazuje iba jed-

---

<sup>3</sup> Foucault to demonštruje na príklade diskurzu o sexualite: „Přinejmenším až po Freuda nepřestal diskurs o sexualitě (vědecký a teoretický diskurs) zakrývat to, o čem mluvil. Všechny věci, které byly vysloveny, úzkostlivá opatření i podrobné analýzy, lze brát jako procedury určené k uhýbání před nesnesitelnou, příliš ohrožující pravdou sexu. A již sám fakt, že se předstíralo, že se o něm mluví z čistého a neutrálního hlediska vědy, je významný sám o sobě“ (Foucault 1999, 63).

na pravda, obdarená bohatstvom, plodnosťou, sladkou a úskočne univerzálnou silou. Vôľu k moci ako zázračnú mašinériu zákazov, rozdeľovania, vylučovania zase ignorujeme“ (Foucault 2006, 15). A práve z toho dôvodu sa Foucault zamerá práve na ňu a s ňou i na vôľu k pravde, pričom chce v prvom rade zistiť, aká bola a aká je vôľa k pravde, ktorá ovláda naše vedenie a naopak, ktorú upevňuje „spôsob, akým sa vedenie uplatňuje v danej spoločnosti, akým sa valorizuje, šíri, rozdeľuje a v istom zmysle prisudzuje“ (Foucault 2006, 14).

## 2. FOUCAULTOVSKÉ CHÁPANIE PRAVDY: PRAVDA A MOC

Aby som sa hneď na začiatku vyhol zbytočným nedorozumeniam, chcel by som pripomenúť niektoré hlavné tézy, ktoré sú pre pochopenie interpretácie vzťahu pravdy a moci podľa mňa kľúčové. V prvom rade je nevyhnutné zdôrazniť, že Foucaulta nezaujímá pravda sama osebe. Viac než obsah pravdy ho zaujímajú podmienky, okolnosti a dôsledky existujúcej pravdy. A tak namiesto otázok typu: Čo je pravda? Je objektívna alebo subjektívna? a podobne, si kladie celkom iný druh otázok, napríklad: Načo je nám pravda? Prečo teraz poznávame práve toto a nie niečo iné? Prečo práve o tomto dnes tak intenzívne hovoríme a prečo zase o tamtom rozpačito mlčíme? Prečo sa v istej dobe napriek veľkej rozmanitosti názorov dáva priestor len niekoľkým z nich?<sup>4</sup> Skrátka, základnou je pre neho otázka, ako funguje pravda v spoločnosti, aký je v tejto spoločnosti

---

<sup>4</sup> Dôležité podľa Foucaulta nie je ani tak to, že sa zakrývajú oči a uši, ani to, že sa klame, ale predovšetkým to, že sa okolo sexu vytvára mohutný aparát produkcie pravdy. Nechcieť poznávať, uhýbať pred pravdou, maskovať ju a pod., to všetko sú len taktické hry. „Neboť falošné poznání může existovat jen na základě *fundamentálního* (kurzíva I. B.) vzťahu k pravdě“ (Foucault 1999, 66). Strategickou záležitosťou tejto „taktickej hry“ je snažiť sa vytvoriť nový mechanizmus moci.

„režim pravdy“, presnejšie ako sa v nej produkuje pravda a aká je v nej funkcia samotnej pravdy. Foucault chce predovšetkým vyvrátiť ilúziu, že pravda je niečo „čisté“, „nezašpinené“ mocou, resp. neutrálne, „neboť i ten najmenší záblesk pravdy má svoju politickú podmienenosť“ (Foucault 1999, 11).

Takáto podmienenosť pravdy mocou vonkoncom nedegraduje samotnú pravdu. Je iba kritikou jednej, univerzálnej, absolútnej pravdy, tak ako ju neraz chápe veda a vedci. Foucault proti nej stavia pravdu zbavenú všetkých privilégií alebo hegemonie.<sup>5</sup> Takáto podmienenosť tiež neznamená, že pravda *vôbec* nemôže existovať bez moci, ale opačne: že nemôže *úplne* existovať bez moci. Tá však nemôže byť ľubovoľná, lebo je sama závislá okrem iného od stanovených diskurzívnych pravidiel, začlenených zase do určitej diskurzívnej formácie. „Keď hovorím ‚hra‘, hovorím súbor pravidiel na produkciu pravdy... Je to súbor procedúr, čo vedú k nejakému výsledku, ktorý sa dá vzhľadom na svoje princípy a pravidlá postupu pokladať za platný alebo neplatný, výhru alebo prehru“ (Foucault 2000b, 149). Na inom mieste toto tvrdenie ešte viac konkretizuje: „Aby propozícia patrila do súboru nejakej disciplíny, musí spĺňať komplexné a náročné požiadavky; *skôr než o nej budeme môcť povedať, či je pravdivá, alebo nepravdivá, musí byť*, ako by povedal Canguilhem, *v pravde*“ (kurzíva I. B.) (Foucault 2006, 22). „V pravde sme však iba vtedy, keď sa pri každom zo svojich diskurzov riadime pravidlami istej diskurzívnej ‚polície‘“ (Foucault 2006, 23). „Mendel hovoril pravdu, ale nebol ‚v pravde‘ biologického diskurzu svojej doby: biologické predmety a pojmy sa utvárali

<sup>5</sup> „Žiadna pravda,“ ako tvrdí A. Badiou, „není osamocená či partikulárna“ (Badiou 2010, 79). „Pravda tedy není žádné tvrzení, žádný jednotlivý fakt či poznatek, nýbrž ten podivuhodný a společný rys všech pravdivých vět, postojů a možná i pravdivých lidí, na něž se člověk může spolehnout“ (Sokol 2016, 22). A preto, ako uzatvára J. S. Mill, odhaľovať všetky aspekty pravdy nie je nijaké zlo, ale dobro (Mill 1995, 53).

podľa celkom iných pravidiel; aby Mendel vstúpil do pravdy a aby sa jeho propozície začali javiť (do veľkej miery) presnými, v biológii bolo potrebné úplne zmeniť stupnicu a rozvinúť celú novú rovinu predmetov“ (Foucault 2006, 23).<sup>6</sup> Navyše, aj keď sa už jasne ukazuje, že „stará“ pravda neplatí, jej obhajcovia vynakladajú veľké úsilie na jej „záchranu“, vrátane snahy skryť, zatemniť „novú“ pravdu. Aj to je podľa Foucaulta jeden z očividných prejavov vôle k pravde.

### 3. „SCIENTIA SEXUALIS“ AKO JEDEN Z PRÍPADOV VÔLE K PRAVDE

Termínom „scientia sexualis“ Foucault súhrne nazýval všetky vedné disciplíny modernej vedy, ktoré sa zaoberali (a niektoré doposiaľ zaoberajú) sexuálnym životom ľudí. Scientia sexualis – na rozdiel od analogického prípadu starogréckeho „ars erotica“ založenom na tajomstve – „pracuje“ s priznaním ako s jednou z hlavných a zároveň v modernej spoločnosti najviac oceňovaných techník produkcie pravdy. Pritom podobne ako v prípade inkvizičného priznania (zvlášť známeho zo stredovekej spoločnosti) sa aj v modernej spoločnosti priznávame predovšetkým preto, že sme nútení prizná-

---

<sup>6</sup> Treba podotknúť, že s týmto príkladom biológa Gregora Mendela by sa sám Canguilhem celkom určite nestotožnil, keďže ho nepovažoval ani za priekopníka, ani za zakladateľa nejakej vednej disciplíny (v jeho prípade sa často uvažuje o genetikе). Aby mohol byť považovaný za priekopníka, musel by svojou originalitou nielen predbehnúť svojich súčasníkov, ale zároveň nepokračovať do cieľa. Aby mohol byť považovaný za zakladateľa, musel by zostať neznámy pre svojich pokračovateľov. Nič z toho podľa Canguilhema Mendel nepredstavoval (Canguilhem 2015, 122). Ak už hovoriť o niekom v tomto duchu, bol to skôr Darwin a jeho evolučná teória, ktorá sa svojím nazeraním na živý svet, ako aj svojimi metódami značne odlišovala od vtedajšieho spôsobu myslenia i pracovných metód povedzme fyziológov (Canguilhem 2015, 117).

vat' sa. Povinnosť priznávať sa sa na nás valí zo všetkých strán: z prostredia súdov, nemocníc, škôl, rodiny atď'. Sme nútení priznávať sa verejne i súkromne; druhým i sebe. Priznávame sa zo všetkého – z minulosti, z myšlienok, pocitov, snov, z priání a túžob, zo svojho detstva a pod. Navonok teda môže vznikáť dojem, že pri takomto množstve všemožných priznaní je to naša „prirodzená“ potreba. Navyše taká potreba, ktorá nás robí pravdovravnými voči moci: moci, ktorá túto pravdu skôr umlčuje, nedovolí jej vyjsť na povrch, prejavíť sa v „pravom“ svetle. Priznanie, ako Foucault neustále zdôrazňoval, sa v skutočnosti stáva viac povinnosťou než nejakou vnútornou ľudskou potrebou a „jej produkce je zcela prostoupena vztahy moci“ (Foucault 1999, 71). V prvom rade je zviazaná s určitými inštitúciami, ktoré priznania a s nimi i jednotlivcov oceňujú, odsudzujú, trestajú, ospravedlňujú, utešujú, vykupujú, očisťujú, oslobodzujú a pod. V neposlednom rade je priznanie aj formou diskurzu, pričom moc v ňom nie je na strane toho, kto hovorí (ako to bolo napríklad v prípade ars erotiky), ale toho, kto mlčí a počúva. Načúvajúcí je pánom pravdy. Ten ju rozšifruje, interpretuje a konštituuje diskurz pravdy (Foucault 1999, 79). Priznanie sa tu spojilo s metódami klinického vypočúvania. Pritom moderná spoločnosť je spoločnosťou, ktorá núti subjekty priznávať sa na rozdiel od minulosti ani nie tak zo svojich hriechov, ale zo svojich najtajnejších slastí. A skôr než režimu pochybenia, hriechu alebo porušenia zákona podlieha režimu normálneho a patologického. Takto sa priznanie spája s vedou, mocenské techniky priznania sa v ňom prelínajú s vedeckými technikami, pričom akoby obe techniky sledovali spoločný cieľ – zistenie pravdy. Jedným z výrazov tohto spojenia je práve scientia sexualis ako diskurzívna mocenská prax, ktorá má produkovať istú „záväznú“ pravdu o sexualite (Foucault 1999, 81 – 82). Táto vytvára obrovské množstvo diskurzov o sexe, ktoré sa neustále množia, ba až premnožujú, čo zase otvára priestor pre vznik paralelných a zároveň prekrývajúcich sa diskurzov, keď z rozličných dôvodov (politických, ideologických atď'.) jedny diskurzy maskujú pravdu, dôležitosť a pod. iných diskurzov. Možno aj to je jeden z dôvodov,

prečo si Foucault kladie za úlohu „opätovne spochybnit' našu vôľu k pravde“ (Foucault 2006, 32).<sup>7</sup>

Konkrétne potom vo *Vôli k vedeniu* spochybňuje istú vôľu k pravde na pozadí utvárania dvoch vedných disciplín, ktoré sa v 19. storočí temer súčasne začali zaoberať sexualitou: reprodukčnou biológiou a sexuálnou medicínou (*médecine du sexe*). A hoci sa vyvíjali paralelne a dokonca sa v niečom aj ovplyvňovali, ide o dve celkom odlišné vôle k vedeniu a k pravde. Kým prvá (reprodukčná biológia) kontinuálne nadviazala na všeobecne prijaté vedecké normatívy a prejavila nesmiernu vôľu k pravde, druhá (sexuálna medicína) vyšla z úplne iných pravidiel a prejavila sa svojou až posadnutou vôľou k nevedeniu, k nepravde, čo znamená, že nielen bránila hovoreniu pravdy, ale i tomu, aby sa pravda vôbec vytvárala (Foucault 1999, 65).<sup>8</sup> Foucault tu uvádza príklad, keď sa v chorobopisoch lekárov vedome vypúšťalo nielen to, čo o svojej sexualite povedali samotní pacienti, ale tiež to, čo od nich bolo násilne vymámené samotnými lekármi pri spoločných sedeniach. Koho, respektíve čo tu mal Foucault konkrétne na mysli, nie je celkom jasné. Dá sa však s veľkou mierou pravdepodobnosti dedukovať, že vo všeobecnosti mu ide o represívnu teóriu, resp. „represívnu hypotézu“, ako ju niekedy nazýva (lebo jej venuje v spomínanej práci najväčší priestor) a konkrétne zase – o psychoanalýzu Freuda a jeho ideových pokračovateľov (napríklad Wilhelma Reicha).<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Foucault v tejto súvislosti hovorí o utajenom strachu našej spoločnosti „pred touto masou vyslovených vecí, pred vynorením sa všetkých týchto výpovedí, pred všetkým násilným, pretržitým, svárliwym a aj neusporiadaným a nebezpečným, čo sa tu môže vyskytnúť, pred týmto ustavičným a neusporiadaným hukotom diskurzu“ (Foucault 2006, 31).

<sup>8</sup> Z dôvodu nepresného, skomoleného prekladu tohto úryvku do češtiny som bol nútený prerozprávať ho vlastnými slovami, pričom sa pre porovnanie odvolávam na francúzsky originál (Foucault 1976, 73 – 74).

<sup>9</sup> Bližšie Buraj (1997).



Či už prví alebo druhí vychádzajú z pevného presvedčenia, že až do súčasnosti sme hlboko poznačení viktoriánskou dobou, ktorá sa vyznačovala okrem iného prehnanou hanblivosťou vyplývajúcou z pokryteckej, potlačovanej, umlčovanej, resp. zamlčovanej sexualiti. Tá vraj ešte pred touto „súmracnou“ dobou bola oveľa otvorenejšia a tolerantná k tzv. nedovolenému sexu (Foucault 1999, 9). Naopak, pre viktoriánske obdobie je typické, že „o sexu se mlčí. Legitimní a rozplozující se pár je zákonem. *Vnucuje se jako vzor; vytyčuje normu, patří mu pravda a střeží právo* (kurzíva I. B.), kdo a kdy a o čem smí promluvit...“ (Foucault 1999, 9 – 10). Všetko ostatné je obostreté mlčaním, zahalené tajomstvom, či sa musí stratit' z očí. Neplodnosť je považovaná za anomáliu, ktorá nemá oporu v zákone, a preto pre ňu platia iba negatívne konzekvencie a postihy. Podobne i detská sexualita nemá diskurz ani vedenie, teda akoby ani neexistovala.

Zdá sa, že jedinými miestami tolerancie sa stávajú verejné domy a psychiatrické liečebne. Len tu má neviazaný, nezákonný sex akési právo na samostatnú existenciu. Všade inde je zviazaný pravidlami moderného puritanizmu, ktoré sú tri: zákaz, popieranie jeho existencie, mlčanie. Z toho vyplýva akoby jediný možný záver: spoločnosť treba oslobodiť od rôznych, nezriedka nezmyselných zákazov, noriem, zákonov príznačných nielen pre viktoriánsku dobu, ale pre celú doterajšiu modernú históriu (a nielen sexuality) a vrátiť ľuďom „staré“ potešenie zo slasti prostredníctvom nastolenia „novej ekonomie“ moci.

V tejto súvislosti si Foucault kladie zásadnú otázku: možno čítať moderné dejiny sexuality spolu s Freudom ako dejiny stupňujúcej sa represie a zároveň oslobodenia sa od nej (Foucault 2009, 11)? No opäť viac než pravda sama osebe (v danom prípade „pravda“ Freuda a spol.), ho zaujíma otázka, prečo sme tak posadnutí údajnou pravdou o sexe, aj to ešte zredukovanou na formy potláčania a na výzvy odstrániť z neho všetky zábrany a zákazy. A to je podľa neho predovšetkým historická otázka.

Na ňu potom nadväzujú tri ďalšie historické podotázky, v ktorých opätovne môžeme pozorovať jasný odklon od čisto teoretickej

roviny pravdy a prenesenie dôrazu na jej takpovediac praktickú rovinu – na konkrétne fungovanie pravdy v spoločnosti. Prvá podotázka je akoby výlučne historická: Je potlačovanie sexuality skutočne historicky evidentné?<sup>10</sup> Druhá je zase historicko-teoretická: Patrí bezvýhradne i súčasná moc do tohto represívneho mechanizmu? A napokon tretia je historicko-politická: Stojí represívna hypotéza skutočne proti týmto represívnym mechanizmom, alebo sa stala historicky skôr ich súčasťou (Foucault 1999, 17 – 18)?

Pokiaľ ide o prvú otázku, Foucault sa ňu snaží odpovedať vyvážene: „Neříkám, že zakazování sexu je falešný terč. Falešný terč ale je, činí-li se z něj fundamentální a konstitutivní prvek“ (Foucault 1999, 19) dejín modernej sexuality. V tejto súvislosti upozorňuje na ich protirečivý, zďaleka nie jednoznačný vývoj. 17. storočie – často považované za medzník vo vývoji sexuality – sa v očiach reprezentantov represívnej teórie malo stať začiatkom potlačovania a cenzúry sexu. Všetko však napokon bolo trochu inak. Niežeby potlačovanie a cenzúra neboli vôbec prítomné. Avšak tak často zdôrazňované ich prevládanie predpokladá, že sa v tomto období dramaticky znížilo hovorenie o sexe, čo sa však nezlučuje so skutočnosťou.<sup>11</sup> Skutočnosť bola taká, že približne v tom istom období vypukla okolo sexu doslova explózia diskurzívnych aktivít. Pravda, aktivít, ktoré boli zo strany štátu a spoločnosti dôkladne kontrolované, aby nedochádzalo k celkom voľnej, neviazanej cirkulácii obehu diskurzov o sexe. Preto sa zároveň vytvárajú nové pravidlá slušnosti, ktoré začínajú filtrovať niektoré slová. Vzniká teda akýsi „policajný režim“ pre vý-

<sup>10</sup> Ako tu Foucault pripomína, ak ešte i dnes niekto vehementne zastáva názor o útlaku sexuality, obhajuje ho najmä historickou evidentnosťou (Foucault 1999, 15).

<sup>11</sup> Foucault na tomto mieste vyčleňuje dva dejinné medzníky vo vývoji sexuality. Prvý je spojený so zrodením „veľkého“ zákazu v 17. storočí. Druhým takýmto významným medzníkom bolo 20. storočie, kedy sa začínajú uvoľňovať represívne mechanizmy, oslabujú sa rôzne sexuálne zákazy (napr. predmanželského pohlavného styku), znižuje sa diskvalifikácia rozličných druhov „perverzií“ a odstraňujú sa všemožné formy tabu (Foucault 1999, 135).

povede, ktorý rigorózne (v porovnaní s minulosťou dokonca ešte rigoróznejšie) stanovuje čo, kde, kedy a v akých situáciách možno o sexe hovoriť (Foucault 1999, 23 – 24) – niečo na spôsob dnešnej „politickej korektnosti“. Foucault si znovu všíma i opačný proces: diskurzívny kvas, rozmnožovanie diskurzov, a to práve pomocou a prostredníctvom mocenských inštitúcií, ktoré stimulujú neustále hovorenie o sexe a aby o ňom hovorili neobmedzene a čo najpodrobnejšie a ktoré zároveň týmto rozprávaniam pozorne načúvajú. To tiež vysvetľuje už spomínané oživenie pôvodne stredovekej inkvizícijskej metódy a techniky priznania, pričom jeho úloha a šírka uplatnenia bude v novej spoločnosti ešte narastať: stále väčší význam sa bude pripisovať každému telesnému pokušeniu, každému jeho detailu. Na ilustráciu Foucault cituje z diela jedného autora zo 17. storočia: Pretože zlo zasahuje celého človeka v tých najskrytejších, najintímnejších podobách, najprv „pilne zkoumejte všechny mohutnosti své duše, paměť, rozum, vůli. Důkladně zkoumejte všechny své smysly. Potom zkoumejte všechny své myšlenky, všechna svá slova a všechny své činy. Zkoumejte i své sny, abyste věděli, zda jste jim nedali po probuzení svůj souhlas. Konečně, nedomnívejte se, že na této látce tak lechtivé a ošemetné by mohlo být něco nevýznamného a nevážného“ (Foucault 1999, 26). Potiaľto nám jeho odporúčania môžu až nápadne pripomínať metódy a techniky modernej psychoanalýzy. Pokiaľ však ide o sex, ktorý sa „skrýva“ za „lechtivými“ a „ošemetnými“ snami, má sa o ňom podľa citovaného autora síce hovoriť, ale iba rozličnými okľukami. To už neplatí o modernej medicíne, ktorá ľuďom priamo ukladá povinnosť hovoriť o sexe ako o niečom celkom prirodzenom a pozitívnom. Foucault v tom vidí ďalší dôvod nedostatočnosti, neúplnosti represívnej teórie (čo má byť zároveň odpoveďou na druhú ním položenú otázku).

Podľa neho totiž všetky represívne mocenské mechanizmy zohrávajú iba lokálnu a taktickú úlohu v diskurzoch (spomeňme si na analogické postavenie lži v diskurzoch pravdy, o čom som písal už predtým), v mocenských technikách, vo vôli k vedeniu o sexe. Sám tu však kladie dôraz hlavne na globálne, strategické ciele a v prvom

rade na produktívne účinky moci, tak ako to už avizoval v práci *Dozerat' a trestat'* (Foucault 2000a, 195). Konkrétne v danom prípade sa chce sústrediť na inštanície (a ich transformácie) produkujúce diskurzy (ktoré, ako zdôrazňuje, samozrejme nevylučujú negatívne funkcie, napríklad aj produkciu mlčania alebo už spomínaný „policajný režim výpovedí“), moci (ktorá sa zase často opiera o záka-zy) a vedenie (ktoré spolu s pravdami uvádza do obehu aj omyly či dokonca systematické klamstvá). A spolu s nimi aj samotný sex, už raz vypudený na svetlo, je donútený k svojej diskurzívnej existencii. Už len z toho dôvodu „diskurzy o sexu se nemnoží mimo rámec moci nebo proti ní, nýbrž právě tam, kde se vykonáva, a jako prostředek jejího výkonu...“ (Foucault 1999, 41). Foucault to znovu vysvetľuje na pozadí vzťahu jednotlivých taktík k celkovej mocenskej stratégii.<sup>12</sup> „Diskurs, to jsou prvky nebo taktické bloky v poli silových vztahů“ (Foucault 1999, 119), a tak v rámci jednej a tej istej mocenskej stratégie môžu existovať rozdiely i rozpory v taktikách. V našom konkrétnom prípade (*scientia sexualis*) sa využívajú rôzne formy moderných diskurzov, ako sú napríklad otázky, rozhovory, priznanie, interpretácie, ktoré zase zakladajú lokálne formy vedenia a podrobenia. Avšak podľa Foucaulta žiadne z týchto lokálnych ohnísk vedenia a podrobenia by nebolo možné, keby sa nevpisovalo do celkovej mocenskej stratégie (Foucault 1999, 116 – 117). A podobne aj sexuálny život funguje ako sieť lokálnych vzťahov tiel, slastí, diskurzov, vedenia, kontrol i odporov, ktoré sú však navzájom prepojené na základe veľkej stratégie vedenia a moci (Foucault 1999, 124).

<sup>12</sup> Možno práve teraz nastal vhodný okamih vysvetliť, v čom je medzi týmito foucaultovskými termínmi rozdiel. Zatiaľ čo taktiky sa vzťahujú na lokálne a recipročné mocenské vzťahy (vzťahy moci a vedenia, resp. moci a pravdy, samozrejme, nevynímajúc); stratégie sa týkajú globálnej situácie a mocenských vzťahov, ktoré ju vytvárajú (Foucault 1999, 120), pričom najdôležitejší z nich je vzťah medzi bojujúcimi stranami. Strategické je v tomto zmysle každé hľadanie víťazného riešenia (Foucault 1996, 223 – 225).

Podobne ako nejestvuje „čistá“ pravda, neexistuje ani sexualita ako nejaká prírodná danosť, ktorú by malo vedenie postupne odkryť. Pod sexualitou Foucault rozumie „soubor účinků vyprodukovaných v těle, v chování, v sociálních vztazích jistým dispozitivem, který poukazuje na komplexní politickou technologii...“ (Foucault 1999, 149). Pritom na rozdiel od staršieho dispozitívu sexuality sa tento dispozitív zameriava ani nie tak na reprodukciu, ako na stále hlbšie prenikanie do individuálnych tiel, na ich maximálne využitie a takisto na čoraz globálnejšiu kontrolu populácie. Preto v modernej spoločnosti nestačí o sexe len hovoriť, ale je potrebné začleniť ho „do systému užitečnosti, spravovať k väčšiemu dobru všetch, prímieť k optimálnému fungovaniu“ (Foucault 1999, 31 – 32). A k tomu využíva štát a ten zase políciu.<sup>13</sup> Takéto „spravovanie“ sexu verejnou mocou teda nie je samoučelné, ale vzniklo predovšetkým v záujme riešenia nových populačných problémov (prudký rast obyvateľstva, jeho miešanie, epidémie atď.), ktoré sa objavili v druhej polovici 19. storočia a ktoré od štátu vyžadovali, aby aj užívanie slasť bolo riadené a kontrolované a rovnako nútili každého občana, aby si ich riadil a kontroloval sám. Moc a slasť sa takto vzájomne podporovali a upevňovali. Slasť sa akoby rozptyľovala v moci a tá zase spätne rozširovala pole pre uplatnenie rôznych slasť, a to všetko po nikdy nekončiacej špirále (Foucault 1999, 55 – 56, 59).

A tak Foucaultova odpoveď na prvé dve otázky je v podstate totožná. Represívnu teóriu o sexe, sexualite považuje v istej miere za opodstatnenú, ale nie za dostatočnú. „Mnohem spíše než o negatívni mechanismus vyloučení či odmítnutí jde o rozprostření jemné sítě diskursů, vědění, slasť, moci...“ (Foucault 1999, 85 – 86). Inými slovami, potlačovanie sexuality nie je v modernej spoločnosti a v jej mocenskom mechanizme ani základné, ani prevažujúce; skôr sú nimi dispozitívy moci, diskurzov, vedenia a slasť – odlišné od represívnej moci. Preto si Foucault stavia za úlohu vyjsť z pozitívnych

<sup>13</sup> Všestranné úlohy polície pri napĺňaní tohto strategického cieľa Foucault podrobne opisuje napr. v svojej štúdií *Omnes et singulatim* (Foucault 1996, 184 – 191).

mechanizmov generovania moci, multiplikácie diskurzov, produkcie vedenia a indukcie slasti, sledovať podmienky, v ktorých sa objavujú a fungujú a definovať stratégiu moci imanentnú tejto vôli k vedeniu.

Takto sa Foucault logicky dostal k odpovedi na poslednú tretiu otázku: Aké je miesto, úloha represívnej teórie v rámci údajnej represívnej moci? A znovu ju dopĺňa ďalšími podotázkami, napríklad: Prečo sa o sexe tak veľa a takto hovorí? Kto o ňom hovorí a z akej pozície? Aké inštitúcie ho podporujú a propagujú? Aké to má mocenské účinky? Akými cestami, s akými diskurzmi dospieva moc až k tým najintímnejším sféram ľudského správania, zasahuje, stimuluje (alebo naopak popiera či diskvalifikuje), slovom kontroluje jeho každodenné túžby a slasti a ich účinky? Aké sú väzby medzi týmito diskurzmi, mocenskými účinkami a slasťami, ktoré presadzujú? Aké vedenie sa na tomto základe formuje? Skrátka, ide mu o skúmanie režimu moci – vedenia – slasti, o ktoré sa opiera moderný (a možno aj súčasný) diskurz o sexualite. Tu sa znovu odкрýva jemný rozdiel medzi pravdou a vôľou k vedeniu, keď Foucault stále v tom istom duchu formuluje ešte jednu úlohu, problém: zisťovať nie to, či všetky diskurzy o sexe a ich mocenské účinky vedú k pravde alebo lži, ale hlavne rozpoznať tú vôľu k vedeniu, ktorá im slúži ako podpora a zároveň ako nástroj (Foucault 2009, 19). Pritom si bol dobre vedomý, že týmto vstupuje takpovediac na „mínové pole“. Vedť už len tvrdiť, že v modernej dobe nebol sex až tak potlačovaný, ako sa všeobecne usudzovalo, bol krok proti všetkým diskurzívnym záujmom, teda proti určitej vôli k vedeniu, k pravde.<sup>14</sup> Práve v určitom druhu či type vôle k vedeniu, kde sú navzájom prepojené sexualita, pravda, podvracanie zákonov a prísľub nového života a šťastia, treba totiž podľa neho hľadať aj príčiny prítlačlivosti represívnej teórie.

No to je len časť pravdy, nie celá pravda. Súčasne totiž táto vôľa k vedeniu reprezentovaná represívnou teóriou pristupovala k sexuál-

<sup>14</sup> To akoby len malo potvrdzovať jeho vlastný predpoklad, že proti sebe spravidla nestojí vôľa k pravde a pravda, ale jedna vôľa k pravde proti druhej.

nemu životu ako k niečomu, čo je nebezpečné a musí byť pod stálou spoločenskou kontrolou, aby neprekračovalo stanovené hranice. Aj preto rozličné požiadavky, normy, zákony, zákazy a pod. riadiace a kontrolujúce sexuálny život z modernej spoločnosti nevymizli. Ešte koncom 18. storočia sa sex najmä prostredníctvom pedagogiky, medicíny a demografie stáva záležitosťou štátu a jeho dohľadu. To okrem iného súviselo so vznikom a rozvojom novej vedy o dedičnosti. Zrazu sa začalo hovoriť o biologickej zodpovednosti voči druhu, o zodpovednosti za jeho prípadnú degeneráciu. Z toho potom vyvierala akoby celkom oprávnená požiadavka štátu vykonávať politický dohľad nad sexuálnym správaním jednotlivcov, nad manželským, respektíve nemanželským stykom, pôrodnosťou (Foucault 1999, 138). Nešlo však len o štát. Koncom 19. storočia sa akoby v mene ochrany spoločnosti a rasy rozšírila súdna a lekárska kontrola rozličných druhov „perverzií“. Možno z toho takisto pramenilo teoretické úsilie psychoanalytikov vniesť tematiku sexuality do systému zákona (zákona manželského zväzku a zároveň zakazujúceho manželskú neveru či incest atď.), skrátka, vniesť do sexuálneho života starý poriadok moci, ktorý symbolizoval zákon a o čosi abstraktnejšie suverén (otec – Otec – panovník).

Ak teda represívna teória s určitým oprávnením tvrdila, že moderná spoločnosť zúžila oblasť sexuality na heterosexuálny legítimný manželský pár, s rovnakým oprávnením sa dá tvrdiť, že tá istá spoločnosť (aj za prispenia psychoanalýzy) podporovala sexuálnu rozmanitosť a umožňovala prítomnosť rôznych nemanželských, neheterosexuálnych a iných netradičných foriem sexuality. No to malo aj druhú stránku. Spoločnosť, veda a ich moc spolu s tým podsúvali a vnucovali istý spôsob správania a tiež triedenia a začleňovania jednotlivcov. Foucault to vysvetľuje na viacerých príkladoch. Napríklad na postoji modernej medicíny k homosexualite, ktorá azda viac než v minulosti bola poznačená viacerými predsudkami. Veď ak v minulosti bol homosexuál považovaný za heretika, v 19. storočí sa z neho stáva špecifická osobnosť so zvláštnou povahou či charakterom, špecifickým spôsobom života a s osobitou minulosťou, dokonca s oso-

bitou anatómiou a fyziológiou. Podobne po „starom“ pristupovala moderná medicína k hystérii žien, čo pripomínalo niekdajší postoj k ľuďom takzvané posadnutými diablom. Podobnú kontinuitu možno pozorovať medzi tradičným kategorickým postojom k morálnej a sexuálnej neviazanosti a moderným medicínsko-psychologickým diskurzom „perverzií“. To tiež vysvetľuje, prečo sa ani psychológia, napriek svojmu až programovému deklarovaniu všeobecnej emancipácie, sama nedokázala vymaniť nielen z podobných predsudkov, ale ani z existujúceho systému mechanizmu moci. Veď ako pripomína Foucault, bol to práve Freud, kto popri búraní mnohých predsudkov znovu zaviedol príkaz poznávať sex, odhaľovať jeho pravdu (čo pochádzalo z viery, presvedčenia, že v sexe sa nachádza akoby implicitne aj pravda), artikulovať ju v diskurze a prinútil nás veriť vo zvrchovanosť zákona (Foucault 1999, 184 – 185). Týmto chtiac-nechtiac psychoanalýza legitimizovala represívnu teóriu, keď jej vôľi k pravde dávala akoby za pravdu.<sup>15</sup> Ak však uznáme, že v modernej spoločnosti sa v tej či onej miere uplatňuje represívny mocenský mechanizmus, potom musíme tiež uznať, že jeho pevnou súčasťou je represívna teória a s ňou i psychoanalýza.

Represívna teória (a s ňou tiež psychoanalýza) nebola iba teóriou. Táto teória bola totiž od svojho počiatku sprevádzaná, ba čo viac, napĺňaná istou vôľou k pravde ako zároveň určitou vôľou k moci. A hoci napríklad v prípade psychoanalýzy sa aj snažila vytvárať dojem maximálnej neutrality, v skutočnosti bola podriadená imperatívu morálky v podobe lekárskej normy a pod zámienkou hovoriť pravdu šírila okolo seba strach už pri najmenších výkyvoch,

---

<sup>15</sup> Postoj psychoanalýzy k represívnej teórii pritom vôbec nebol jednoznačný. Podľa Foucaulta síce podporovala podriadenie sa zákonom, bez čoho by sexualita ani neexistovala, ale takisto sa najmä prostredníctvom svojich techník a metód zameriavala proti ich prísny a až patogénnym dôsledkom v podobe rôznych nezmyselných zákazov. Preto sa tiež stavala proti zjednodušenej verzii represívnej teórie: „Že sex není ‚potlačován‘, to opravdu není nijak nové tvrzení. Psychoanalytici to tvrdili už dávno“ (Foucault 1999, 96).



odkloneniach v sexuálnom správaní jedincov. Každé takéto odklonenie je hneď považované za odchýlku či priamo za úchylku, ktorú treba vyšetriť a liečiť.

Myslím si, že celý tento príbeh vied a vedných disciplín o sexe, sexualite, súhrnne nazvanými „scientia sexualis“, so všetkými svojimi peripetiami a dôsledkami je zaujímavý aj poučný zároveň. Okrem iného totiž opätovne potvrdzuje, že všetky akoby prirodzené snahy vedy vytvoriť absolútne objektívne a neutrálne poznanie, pre ktoré je najvyššou hodnotou „čistá“, predovšetkým od moci nezávislá pravda, sú nielen iluzórne, ale i zavádzajúce a v niektorých prípadoch dokonca nebezpečné.

## LITERATÚRA

- BADIOU, A. (2010): *Svatý Pavel: zakladateľ universalismu*. Praha: Svoboda Servis.
- BURAJ, I. (1997): Je moc represívna (K Foucaultovej kritike psychoanalytickej teórie moci). *Filozofia*, 52 (8), 507 – 516.
- CANGUILHEM, G. (2015): *Ideológia a racionalita v dejinách vied o živote*. Trnava: FF TU.
- FOUCAULT, M. (1976): La volonté de savoir. In: Foucault, M.: *Histoire de la sexualité I*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1996): „Omnes et singulatim“. Ke kritice politického rozumu. In: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové, 153 – 194.
- FOUCAULT, M. (1996): Subjekt a moc. In: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové, 195 – 226.
- FOUCAULT, M. (1999): Vůle k vědě. In: Foucault, M.: *Dějiny sexuality I*. Praha: Herrmann & synové.
- FOUCAULT, M. (2000a): *Dozerat' a trestat'*. Bratislava: Kalligram.
- FOUCAULT, M. (2000b): Etika starostlivosti o seba samého. In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita, Výber z článkov a rozhovorov publikovaných v rokoch 1980 – 1988*. Kalligram: Bratislava, 132 – 154.
- FOUCAULT, M. (2006): *Rád diskurzu*. Bratislava: Agora.

- LATOUR, B. (2001): *Pasteur: guerre et paix des microbes suivi de Irréductions*. Paris: La Découverte & Syros.
- MILL, J. S. (1995): *O slobode*. Bratislava: Iris.
- NIETZSCHE, F. (1993): *Duševní aristokratismus*. Olomouc: Votobia.
- NIETZSCHE, F. (2014): *Vôľa k moci ako poznanie*. Bratislava: Kalligram.
- SOKOL, J. (2016): O pravdě. *Kritika & kontext*, 47 – 48 (20), 21 – 22.

Doc. PhDr. Ivan Buraj, PhD.  
Katedra filozofie a dejín filozofie  
Filozofická fakulta  
Univerzita Komenského v Bratislave  
Gondova 2  
814 99 Bratislava  
Slovenská republika  
ivan.buraj@uniba.sk

# LIMITY A PREKÁŽKY VZŤAHU MEDZI VEDECKÝM POZNÁVANÍM A VZDELÁVANÍM (NA OKRAJ LIESSMANNOVEJ TEÓRIE NEVZDELANOSTI)

*Erika Lalíková*

## **Abstract**

Based on publications by K. P. Liessmann (particularly monographs *The Theory of Miseducation* and *Education as Provocation*) in comparison with ideas of M. C. Nussbaum (*Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*), I will attempt to summarize two out of more possible approaches of contemporary authors to the topic of education. I will reflect on the classical theory of half education (T. W. Adorno) and the shift that was witnessed during the 60's since the publication of his article *Theory of Half Education*. What is the role of the education today, in the so called knowledge society (which Liessmann views as a rhetorical device that serves specific economic and political interests), where the education is more of a provocation and miseducation is "destined" for all of us? Is it possible to accept his notion about education as the most powerful replacement of religion in secular society? How is the relationship between education (especially in humanities, as pointed out by M. C. Nussbaum) and science, scientific knowledge, formed? What are (and will be) the consequences of reduction of human sciences and critical thinking, which are the focus of Nussbaum's concept of defending the humanities centered education as a necessary requirement in democratic societies?

Úvahy na tému vzdelania a vedeckého poznávania nie sú ničím ojedinelým a výnimočným. Uvedomujem si, že svojimi drobnými útržkovitými reflexiami na túto tému, vychádzajúcimi predovšetkým z textov dvoch súčasných autorov, Konrada P. Liessmanna a Marthy C. Nussbaumovej, neprinesiem žiadne nové poznatky. Pokúsim sa však upozorniť na problémy, ktoré sú, myslím, dôležité. Pripomeniem skutočnosť, ako sa zmenilo myslenie ľudí od obdobia druhej polovice 20. storočia po súčasnosť; od „presadenia“ tzv. teórie polovzdelanosti (v období po II. svetovej vojne) k teórii nevzdelanosti, ako súčasný stav označuje Liessmann. Poukážem na prekážky, ktoré zdolávame, často obmedzujúce nielen výchovno-vzdelávacie aktivity, ktoré ako vysokoškolskí pedagógovia a vedci realizujeme, ale zasahujúce aj do našich súkromných životov prežívaných v spoločnosti plnej problémov.

## NA MARGO POLOVZDELANOSTI

V roku 1944, uprostred vravy najsurovejšej svetovej vojny v doterajších dejinách ľudstva, si vo svojich fragmentoch Theodor W. Adorno poznamená: „Konstatujeme úpadek vzdelání, a přece naše próza, poměřována prózou Jacoba Grimma nebo Bachofena, připomíná kulturní průmysl slovními obraty, o nichž ani nevíme. Ostatně, ani my už dávno neumíme latinsky tak jako Wolf nebo Kirchhoff. Vykládáme o tom, že se civilizace stala negramotnou, a sami zapomínáme psát dopisy nebo číst texty Jeana Paula tak, jak se museli číst v jeho době. Děsíme se zesurovení života, avšak absence jakéhokoli objektivně závazného mravu nás na každém kroku nutí ke způsobům chování, řečem a propočtům, které jsou, poměřovány humanitou, barbarské a i podle pochybného hlediska dobré společnosti netaktní“ (Adorno 2009a, 28 – 29). Adornove úvahy v tomto krátkuťkom úryvku sú evidentne poznačené jeho vlastnými skúsenosťami – vojnovou realitou, ktorú sa pokúsil zachytiť vo svojich prácach, poznamenaný ňou do hĺbky svojej osobnosti. Očividnou je snaha

porozumieť zmenám v myslení, kľúčovým posunom v hodnotovom rebríčku, ktorá ho v neskoršom období priviedla aj k úvahám o polovzdelanosti a masovej kultúre.<sup>1</sup> V podmienkach kultúrneho priemyslu, konštatoval, sa vzdelanosť človeka stáva polovzdelanosťou, všadeprítomnou formou odcudzeného ducha (Adorno 2009a, 29).

V klíme polovzdelanosti, ktorá sa šírila ako fiktívny mor nielen v európskom prostredí, pretrvávajú, podľa slov Adorna, vecné obsahy materializované na tovar, a to na úkor vnútornej pravdivosti a živého vzťahu k živým subjektom. Adorno, jeden z iste najznámejších predstaviteľov frankfurtskej školy, vychádzajúc z Heglovej dialektiky a poznamenaný Marxovou kritikou kapitalizmu, sa pokúsil porozumieť zmenám, ktoré prichádzali. V kontexte otrasu humanitného ideálu varoval pred tzv. polovzdelanosťou, ktorej stopy boli prítomné všade, vo všetkých oblastiach života, v (nielen) celej Európe druhej polovice 20. storočia (s koreňmi vyrastajúcimi z prvej polovice minulého storočia, ovplyvnenej vojnovými udalosťami). Len „nemyslieť vlastnou hlavou“ ukazovalo sa byť mottom daného obdobia (v istých ohľadoch pretrvávajúcim až do súčasnosti).

Adorno analyzoval neutešené pomery v oblasti vzdelávania najmä po II. svetovej vojne. Ako pripomenie Konrad Paul Liessmann vo svojom texte (niektorými recenzentmi označovanom za katastrofický, provokatívny a silno polemický) *Teorie nevzdělanosti (Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft, 2006)*, Adornov termín polovzdelanosť vyšiel z kolízie modernej mediálnej spoločnosti s ideálmi a normami vzdelaného meštianstva. „Na staré ideály humanistického vzdelání se může ještě v tomto

---

<sup>1</sup> Adorno pripomínal skutočnosť, že voľakedy dávno bolo trestom, keď sa človek nesmel zúčastniť diskusie, „dnes ten, kto není schopen hovořit správným způsobem, totiž kdo není schopen formule, konvence a úsudky z masové kultury neúnavně reprodukovat jako své vlastní, je ohrožen existenčně, je podezřelý jako hlupáček nebo intelektuál... Lidé přitakávají masové kultuře, protože vědí nebo tuší, že se zde naučí způsobům, které potřebují jako pas v monopolizovaném životě“ (Adorno 2009b, 55).

stádiu rétoricky prisahať, ve skutečnosti jsou reálně mařeny zpředmětněním vzdělání. Vzdělání, přinejmenším teoreticky chápané jako živé vypořádávání se ducha se sebou samým a se světem, se proměňuje ve směsku kulturních statků, které lze jistě získat a konzumovat, ale nelze si je už osvojit“ (Liessmann 2010a, 48). Stopy polovzdělanosti, které precízne diagnostikoval Adorno, je možné v istých kontextoch sledovať aj v súčasnosti. Liessmann pripomína, že sa týkajú najmä generácií, ktoré študovali v 60. a 70. rokoch minulého storočia a nemali šancu uniknúť drilu a praktikám súdobých vzdelávacích systémov. „Redukce kánonu na niekoľko hesel, ktoré lze didakticky spracovať, rýchle si zapamätovať, aniž by človek vnímal nejaké súvislosti...“ (Liessmann 2010, 48), je smrteľným nepriateľom vzdelanosti!

Liessmann nanovo poukazuje na Adornovo presvedčenie, že ak niekto ničomu nerozumie, nevyhnutne tvrdí opak. Polovzdělanosť je „podrážděná a zlá; přesvědčení, že všechno vím, se vždy pojí s tím, že vím všechno nejlíp“ (Liessmann 2010a, 48). Isté je, že to, čo sa v danom období (stojacom v centre pozornosti Adorna) presadzovalo a propagovalo ako nevyhnutný demokratizačný posun a taktiež ako otvorený systém vzdelania všetkým, malo svoju cenu. Tou bola inštitucionalizácia polovzdělanosti (Liessmann 2010a, 49). Klasické vzdelávanie sa zredukovalo na minimum v snahe zriadiť a znížiť jeho náplň a „zatraktívniť“ ho podľa súdobých predpokladaných potrieb, „jako aspoň trochu atraktívni směsici podnětů, přístupů, impulsů a námětů“ (Liessmann 2010a, 49). Všetky stratégie, ktoré sa v danom období propagovali,<sup>2</sup> vyústili do skorum-

---

<sup>2</sup> Liessmann napríklad spomína nahrádzanie výučby dejepisu pozeraním filmu *Schindlerov zoznam* Stevena Spielberga, ktoré je akiste na jednej strane omnoho zaujímavejšie, názornejšie a presvedčivejšie než jednotvárny dril čísiel, faktov, mien. Ukazuje sa však, že napriek nespornej atraktívnosti nemohlo a nemôže nahrádzať plnohodnotnú výučbu predmetov, akými sú história, politológia. V súčasnosti sa okolo využívania práve takýchto moderných vyučovacích postupov rozpútala rozsiahla diskusia. Ak načrieme do obdobia druhej polovice minulého

povanosti vzdelania aktualizáciou a medializáciou, ako pripomína Liessmann. Nevzdelanosť v porovnaní s polovzdelanosťou Liessmann definuje ako pochopenie skutočnosti, že „idea vzdelanosti prestala v každom ohľadu plniť normatívni neboli regulační funkci. Jednoduše zmizela. Odcizený duch, ktorý u Adorna ešte fungoval s dekoraciami vzdelanosti, v než se proměnily někdejší požadavky na vzdělání, je v proklamované bezduchosti poražen... Bez ducha, tedy bez pokusu proniknout tvrdou skořápkou empirie a pojmenovat ji na základě reflexe a sebereflexe, tedy bez toho, čemu Adorno říkal obsah pravdy jako poslední reference vzdělání, už o vzdělanosti nelze mluvit“ (Liessmann 2010a, 49).

## KRÁTKA ODBOČKA: LOCKE A ROUSSEAU

Ak by sme urobili krátku odbočku do minulosti, mohli by sme sa pristaviť pri názoroch Johna Locka, ktorý „tvoril sprostredkujúci článok“ medzi generáciou Komenského a novovekými autormi (Kádner 1906). Locke prezentoval názor, že: „Účelom studovania jest vědění a účelom vědění jest konání nebo sdílení. Jest ovšem pravda,

---

storočia, v Čechách a na Slovensku boli ako doplnkové vyučovacie metódy presadzované napr. exkurzie na miesta pamätníkov II. svetovej vojny a povstání, ktoré absolvovali celé generácie detí a mládeže. Paradoxom je fakt, že ani tieto zážitky (a ani osobné rozhovory s priamymi účastníkmi vojnových udalostí i povstání, ktoré sa pravidelne organizovali na školách) nezabránili mnohým z radov práve (aj!) týchto povojnových generácií, aby v doteraz posledných voľbách (komunálnych i parlamentných) volili predstaviteľov strán hlásiacich sa a nadväzujúcich na ideály fašizmu a nacizmu. Paradoxne aj v tých častiach krajiny, ktoré boli priamo poznamenané masovým vyvražďovaním obyvateľov a vypaľovaním obcí. Isteže, je to len jedna stránka celého problému, príčiny takéhoto fenoménu sú zložitejšie, nazdávam sa však, že presne poukazuje na fenomén absencie humanitného vzdelávania v takom rozmere, aký by bol náležitý aj pre súčasnosť. Bližšie sa k tejto téme vyjadrím v časti venovanej interpretácii názorov M. C. Nussbaumovej.

že k nabývaniu vedomostí pojí se obyčejně libost; jestliže však studujeme toliko za tímto účelem, musíme to považovati spíše za zábavu nežli za práci a počítati si to za zotavení“ (Locke 1906, 209). Locke ako prvý vo svojej vlasti propagoval reformné snahy v oblasti školstva, konštatoval český historik a pedagóg Otokar Kádner.<sup>3</sup> Lockov spis z roku 1693 *Some thoughts concerning education*, niekoľkokrát prepracovaný, je dokladom spôsobu myslenia významnej osobnosti kriticky reflektujúcej okrem iného úroveň vzdelávania v danej dobe, s upozornením na potreby nevyhnutných zásahov a korekcií. Locke postavil svoje názory na osobných skúsenostiach, ako aj na názoroch pertraktovaných v prácach svojich predchodcov, bojujúcich proti bezduchej formálnosti a strnulosti školstva, ktorých kriticky posudzoval, analyzoval, komentoval (zaujímavé sú jeho postrehy k názorom Montaigna, Bacona, Descartesa, Pascala a mnohých ďalších autorov). Lockovi neunikol fakt, že: „Obor viedění nebo věci poznatelných jest tak rozsáhlý, náš pobyt zde na zemi tak krátký, a vstup, jimž znalost věcí vniká do našeho rozumu tak úzký, že celé trvání našeho života ukáže se příliš krátkým, ... celá doba našeho života... nepostačí obeznámiti nás, nechci říci se všemi oněmi věcmi, jež poznávati jsme schopni, ale i jen s těmi, jež znáti bylo by netoliko slušné, ale i velmi výhodné“ (Locke 1906, 209).<sup>4</sup>

O vyše šesťdesiat rokov (v roku 1759) po vydaní Lockových úvah o výchove dokončuje Jean-Jacques Rousseau na zámku Montmorency prvú verziu svojho diela *Émile ou de l'éducation* (na pod-

<sup>3</sup> Kádner považoval Lockov spis za skutočný dokument doby, protest proti jej dovedajšej plochosti a šablónovitosti (Kádner 1906, LXIII).

<sup>4</sup> Locke pripomenul, že hlavnými súčasťami štúdia sú podľa jeho názoru premýšľanie a rozhovor. Čítanie považoval za číre zbieranie látky – až čas ukáže, ktorá časť z nej bude pre človeka užitočná. Premýšľanie „teprve jaksi vybírá a upravuje stavivo, přihraňuje trámy, přitesává a klade kameny a staví budovu“ (Locke 1906, 223). Rozhovor s priateľom (hašterenie podľa Locka ničomu neprospieva) je akoby „dohliadanie na stavbu“, „prohlížením pokojů a pozorováním souměrnosti a úpravnosti jednotlivých částí, zkoumáním pevnosti nebo nedostatků díla a nejlepší cestou, jak naléztí a oprávití, co jest vadného...“ (Locke 1906, 223).



klade štúdia textov a koncepcií viacerých východiskových autorov, na ktorých nadväzoval aj Locke). Podobne ako Locke aj on upozorňuje na skutočnosť, ktorá sa ukáže zásadnou pri prehodnocovaní súčasných Liessmannových interpretácií teórie klasického vzdelančia a nemožnosti jej „naplnenia“ v súčasnosti (k prezentácii čoho bude smerovať ďalšia časť tejto štúdie a čo je hlavný dôvod, pre ktorý som si dovoľila urobiť práve takúto „odbočku“ do minulosti).

Podľa Rousseaua: „Ľudská inteligencia má svoje medze a jeden človek nielenže nemôže vedieť všetko, ale nemôže vedieť ani to málo, čo vedia ostatní ľudia. Keďže opakom každého nepravdivého súdu je pravda, množstvo právd je práve také nevyčerpatel'né ako množstvo omylov. Musíme teda urobiť výber tak vo veciach, ktoré treba vyučovať, ako aj v čase, ktorý je pre ne vhodný na učenie. Z poznatkov, ktoré máme, jedny sú nesprávne, iné neužitočné, ostatné živia pýchu toho, kto ich má. Len malý počet tých poznatkov, ktoré naozaj prispievajú k nášmu blahobytu, zasluhujú si bádania múdreho človeka, a teda aj dieťaťa, ktoré chceme takým urobiť“ (Rousseau 2002, 190). Podľa francúzskeho filozofa v žiadnom prípade nejde o to, „aby sme vedeli všetko, čo je, stačí vedieť len to, čo je užitočné. Z tohto malého množstva musíme vynechať tie pravdy, ktorých pochopenie si vyžaduje už celkom vyspelý rozum, pravdy, ktoré predpokladajú znalosť ľudských vzťahov, ktorú dieťa nemôže získať; ďalej pravdy, ktoré síce samy o sebe sú pravdivé, ale môžu zviest' neskúsenú dušu, aby nesprávne zmýšľala o iných veciach“ (Rousseau 2002, 190). Je presvedčený o tom, že existuje vedychtivosť, ktorá pramení len a len z túžby prezentovať sa navonok ako vedec, ako aj iná, ktorá „vzniká z prirodzenej zvedavosti človeka na všetko, čo ho môže zaujímať zblízka alebo zďaleka“ (Rousseau 2002, 191). Podľa Rousseaua hlavnými činnosťami aktívnej a mysliacej bytosti sú konanie, porovnávanie a voľba.<sup>5</sup> Je presvedčený, že

<sup>5</sup> Rousseau píše: „Usudzujem o svetovom poriadku, hoci nepoznám jeho konečný cieľ, pretože na posúdenie tohto poriadku mi stačí porovnávať časti medzi sebou, študovať ich vzájomné účinky, ich spojenia, pozorovať ich súlad... Som ako člo-

pri získavaní poznatkov, pri dosahovaní istého stupňa vo vzdelávaní nemôžeme mať na zreteli len samotnú vedu. Priróvnáva to k ponáraniu sa do mora bez dna. Do mora „plného úskalí, z ktorého nikdy nevybúrdnete“ (Rousseau 2002, 197).

Locke i Rousseau sú presvedčení, že život je veľmi krátky, nie je v silách človeka, aby ho dokázal naplno a zmysluplne využiť. Rousseau pri svojom skeptickom názore na vplyv filozofov na odstránenie pochybností, ktoré v človeku vyvolávajú rôzne životné situácie, do ktorých sa dostáva a s ktorými si nevie poradiť, priznáva, že nikdy si nemôžeme byť istí, či práve to riešenie, ktoré si volíme ako jediné správne, je schopné priviesť nás k vytúženému cieľu. Presvedčený je skôr o opak. Napriek tomu priznáva, že je v povahe človeka chcieť do všetkého preniknúť. Charakterizuje nás priam posadnutosť všetko poznať (teda aspoň prevažnú väčšinu ľudí, akiste to nemôžeme absolutizovať). „Jediná vec, ktorú nedokážeme, je nevšímať si to, čo nemôžeme vedieť. Radšej sa rozhodujeme náhodne a veríme tomu, čo nie je, než aby sme si priznali, že nikto z nás nemôže poznať, čím skutočne je“ (Rousseau 2002, 338). Podľa Rousseaua sme len čiastočkou veľkého celku, hranice ktorého sú pre nás unikajúce, nie sme schopní plne preniknúť a obsiahnuť jeho podstatu. Nie sme schopní odpovedať si na otázku, v čom spočíva miera nášho poznania, kde sú jeho limity. Korenia v obmedzenosti nás, ľudí, v nedostatočnej kapacite našich „mozgov“? Čo je pre nás užitočné, ktoré informácie sú pre nás osožné, ktoré nás môžu v našich životoch „posunúť vpred“ a ako zabezpečiť, aby sme to, čo potrebujeme, dokázali vyselektovať z množstva informácií, poznatkov, znalostí, ktoré sa na nás valia? Môžeme si povedať, že žijeme vo veku spoločnosti založenej na prívale informácií – znalostnej spoločnosti, ako ju označuje súčasný rakúsky filozof Konrad Paul Liessmann, ktorá je postavená na iných princípoch, než boli tie, ktorými sme sa pred chvíľou zao-

---

vek, ktorý by prvý raz videl otvorené hodinky a neprestajne by obdivoval ich stroj, hoci by nevedel ako funguje a nikdy by nevidel ciferník“ (Rousseau 2002, 348).

berali. Svet predstaví Locka a Rousseaua a svet Adorna, Liessmanna i Nussbaumovej (možno Bělohradského, Zakariu a mnohých iných) sú zdanlivo zhodné a predsa v čomsi odlišné.

## NA MARGO LIESSMANNOVEJ TEÓRIE NEVZDELANOSTI. NEVZDELANOSŤ – OSUD NÁS VŠETKÝCH? (K. P. Liessmann)

Rakúsky filozof Konrad Paul Liessmann sa vo svojich početných monografiách zamýšľa aj nad úlohou a postavením vzdelávania v súčasnosti. Uvažuje o „posune“, ktorý sme zaznamenali, od spomenutej spoločnosti (i teórie) polovzdelanosti (späť s menom Adorna), príznačnej pre povojnové obdobie, k modernej – súčasnej spoločnosti, ktorú charakterizuje podľa jeho názoru prívlastok nevzdelanostná, nevzdelaná. Na prvý pohľad nezmysel! Veď predsa žijeme v dobe, ktorá je založená na informáciách, žijeme v tzv. poznatkovej spoločnosti. V ére (skoro) okamžitej dostupnosti informácií zo všetkých médií, ktoré na nás doslova útočia zo všetkých strán. Pred ktorými je absolútne nemožné uniknúť a z ktorých je často nemožné vybrať si to, čo potrebujeme – to, čo nás môže potenciálne pozitívne ovplyvniť. Žijeme v spoločnosti, ktorú Liessmann označuje za poznatkovú. Máme doslova záľahu informácií zo všetkých strán, a predsa sa na hony vzdáľujeme predstavám osvietenecov. Sme vzdialení humanitnému ideálu vzdelanosti, „nemáme na to“, konštatuje rakúsky filozof, aby sme obstáli v porovnaní s humanitnými vzdelancami, ktorí pre nás predstavujú stále vzor v mnohých ohľadoch. Napriek všetkému.

Liessmann sa vo svojich textoch zamýšľa, v čom tkvie príčina tohto posunu od ideálu. Na prvý pohľad sa môže zdať, „že domnělý sen osvíenců o kompletně vzdělaných lidech se konečně naplňuje ve skrzskrz informované společnosti. Druhý pohled na aktuální stav vědění je ovšem velkým rozčarováním. Mnohé z toho, co se propaguje a proklamuje pod heslem společnost vědění, se při bližším pohledu ukáže jen jako rétorická figura, která je zavázána ani

ne tak myšlenke vzdelanosti, jako konkrétním politickým a ekonomickým zájmům“ (Liessmann 2010a, 9). Poznatky a vzdelanie sú, konštatuje Liessmann, „nejdôležitejšími zdroji Evropy chudé na nerostné zdroje a ten, kto investuje do vzdelání, investuje do budúcnosti“ (Liessmann 2010a, 9).<sup>6</sup> Pre terajší stav spoločnosti je typické presadzovanie takého typu poznávania, ktoré možno: a) rýchlo dosiahnuť; b) rýchlo si osvojiť; c) veľmi ľahko, jednoducho zabudnúť. Samotnému poznávaniu, rozširovaniu znalostí chýba syntetizujúca sila, tvrdí Liessmann. Flexibilný človek, ktorý je ochotný sa celoživotne vzdelávať (čo bol sen mnohých generácií filozofov a pedagógov, pripomeňme Komenského predstavy) a hlavne dávať svoje kognitívne schopnosti k dispozícii rýchlo sa meniacim trhom, nie je karikatúrou humanistického vzdelanca, je jeho pravým opakom. Dnešná podoba vzdelanosti je podľa autora prejavom nevzdelanosti napriek proklamovanému opaku. Je to viditeľné „od testů projektu PISA až po evropsko-unijní pojetí vysokého školství, od senzaci

---

<sup>6</sup> Liessmann vykresľuje obraz doby, v ktorej žijeme. Poukazuje na podstatu reformných procesov najmä v oblasti školstva. V centre jeho pozornosti sú upozornenia na fakty súvisiace s diskusiami o elitných univerzitách a študijných podmienkach, ktoré sa „dostávajú na titulní stránky novin a časopisů, údajně nedostatečná kvalita škol a univerzit – PISA! – vede k panickým útokům v oblastech školství a politiky, kult a boj o špičkové vědce a potenciální nositele Nobelovy ceny se vydávají za národní zájem, v médiích se to jen hemží produkty vědy, pořádají se nejen krátké kurzy na všechna myslitelná témata, nýbrž se inscenují i dlouhé noci vědy a výzkumu a jedním z nejúspěšnějších televizních pořadů je vědomostní show“ (Liessmann 2010a, 9). Práve na príklade televíznych súťaží upozorňuje Liessmann na priepastný rozdiel medzi hádaním, tušením, poznávaním a vzdelaním. Ak by sme previedli simuláciu „pohybu“ v oblasti poznania v takýchto projektoch, výsledok by bol veľmi nelichotivý: máločo sme v nich pochopili, málo vieme, niečo tušíme, avšak väčšinu nevieme a nanajvýš hádame. Liessmann konštatuje smutnú skutočnosť: „Náznak vzdelání se objeví, jakmile se nějakému soutěžícímu podaří na základě svých znalostí, například latiny nebo dokonce řečtiny rozluštit význam odborného výrazu, který pro něj není běžný...“ (Liessmann 2010a, 14). Náznak vzdelania – len náznak, smutne dodáva.

budoucích výsledků přírodovědného výzkumu po módní vlny kulturologických oborů, od dělníka vědění surfujícího po internetu po manažera vědění létajícího po celém světě“ (Liessmann 2010a, 10). Nevzdelanosť sa vo všeobecnosti nerovná čistej absencii vzdelania ani absencii určitej formy kultivovanosti. Nie je len výsledkom chybnjej vzdelávacej politiky, je však osudom všetkých, „protože je nutnou konsekvencí kapitalizace ducha“ (Liessmann 2010a, 11). Početné reformy školstva smerujú k industrializácii a ekonomizácii poznania – to je fakt.

## VZDELANIE AKO PROVOKÁCIA?

Liessmann vo svojej nateraz poslednej knihe *Bildung als Provokation* (2017)<sup>7</sup> konštatuje, že pojem vzdelanie má v súčasnosti úplne iný rozmer, ako tomu bolo v minulosti. Taký rozsah či škálu všetkých možných i nemožných situácií, v ktorých sa vyskytuje, by sme v predchádzajúcich obdobiach s daným pojmom nikdy nespájali. „Vzdelanie“ nahrádza koncepty, ako je pedagogika, výchova alebo vyučovanie na jednej strane, na druhej strane popisuje zaobchádzanie s ľuďmi od prenatálneho štádia cez „integraci migrantů až ke školení seniorů v používání internetu“, vzdelanie môže byť tiež ako „lacný žolík“ nasadené všade tam, kde na celej čiare zlyhávajú iné inštitúcie alebo praktiky (Liessmann 2018, 9). To, čo sa ukazuje ako trend súčasnosti, nie je ani tak získavanie znalostí, ako skôr kompetencií. Liessmann upozorňuje najmä na preferované štyri druhy: získavanie tímových schopností, komunikačných pohotovostí, pozitívneho prístupu k inováciám a, samozrejme, digitálnych zdatností. Pripomína, že absolvovanie povinnej školskej dochádzky, moderne kompetenčne zameranej maturitnej skúšky, ani ukončené bakalár-

<sup>7</sup> V českom preklade Milana Váňu vyšla kniha o rok neskôr pod názvom *Vzdělání jako provokace*.

ske štúdium (podľa Bolonského modelu) – nič z toho „neobsahuje vzdelance jako cílovou či vůdčí představu“ (Liessmann 2018, 9). Cieľom je získanie kompetencií.

Dosiahnuť vzdelanie, byť vzdelaný, to nie je „něco duchu vnějšího, nýbrž je to médium, v němž se vůbec teprve vědomí může realizovat. Duch je to, co se vzdělává a jen to, co se dá vzdělávat, lze nazvat duchem. Systematický nárok věd o člověku na to, aby byly vyjádřením a médiem vzdělání, spočívá na této souvislosti“ (Liessmann 2010b, 27). Nadväzujúc na názory Wilhelma von Humboldta, zdôrazňujúceho tézu osamelosti a slobody každého učenca, konštatuje, že poznanie sa nedá dosiahnuť štandardizovanými a reprodukovateľnými metódami. Veľmi dôležitú úlohu zohrávalo a naďalej zohráva nadanie, individualita a (možno romanticky povedané) genialita. Postupy získavania poznania nemožno zovšeobecniť ani presne stanoviť, tvrdí Liessmann. Vo svojich úvahách neraz upozorňuje na zmätočné a nepresné používanie pojmov, ako je napr. pojem „vedecký“. Konštatuje, že v súčasnosti je tento pojem veľmi často diskreditovaný. Používa sa len ako etiketa, nálepka na prilákanie pozornosti, na zvýšenie prestíže.

Vzdelanie (dosiahnuť adekvátne vzdelanie) bolo utópiou malo-meštiactva, píše Liessmann. Vzdelanie sa zakladalo na presvedčení, že „mezi námezdnou prací a kapitálem může existovat ještě třetí forma existence, vzdělání bylo nadějí dělnické třídy, která chtěla věděním dosáhnout moci, již ji nedaly nezdařené nebo nedokonalé revoluce, vzdělání je a bylo prostředkem, jehož pomocí se měly emancipovat a integrovat spodní vrstvy, ženy, migranti, lidé z okraje společnosti a utlačované menšiny, vzdělání se vnímá jako vytoužený zdroj v boji o stanoviště informační společnosti, vzdělání je prostředkem, který brání předsudkům, diskriminaci, nezaměstnanosti, hladu, AIDS, nehumánnosti a genocidě, vzdělání řeší výzvy budoucnosti a taky má být štěstím pro děti a dospělým zajistit práci. Právě proto, že tohle všechno nejde, se jen v málokteré oblasti tolik lze jako ve vzdělávací politice“ (Liessmann 2010a, 37). Vzdelanie sa podľa autora stalo ideológiou sekulárnych spoločností. Takých, ktoré sa

nemôžu oprieť ani o náboženskú transcenciu, ani o revolučnú imanenciu. Stalo sa hnacou silou prudkých modernizačných zmien na jednej strane a falošnou útechou tých, ktorí modernizáciou tratili na druhej strane. Liessmann podčiarkuje: „Vzdělání není vhodnou kompenzací ztracených utopií a už vůbec ne garantem bezproblémového fungování ekonomiky orientované na výkon“ (Liessmann 2010a, 37).

Pre Humboldta bolo vzdelanie najvyššou úlohou nášho bytia. Dnes sú vo všeobecnosti najvyššími métami skôr iné ciele. Žijeme v ére neustálych reforiem výchovno-edukačných procesov a postupov. Reformátorov vzdelania, ku ktorým sa často hlásia ľudia, ktorí doslova „rozhodujú od stola“ a nemajú s výučbou ani elementárne skúsenosti, spája podľa Liessmanna výnimočná črta, a to nenávisť k tradičnému vymedzeniu vzdelanosti, ktoré je pre nich z pochopiteľných dôvodov neakceptovateľné. Podľa Liessmanna: „Je jim očividně trnem v oku, že by lidé mohli získat vzdělání neúčelové, souvislé, obsahově ukotvené v tradicích velkých kultur, které by je nejen formovalo, ale také by jim umožnilo nezávislost na diktátu doby a módních vlnách. Vzdělání lidé by totiž byli všechno jiné než bezproblémově fungující, flexibilní, mobilní a týmově svázané klony, jaké by mnozí rádi viděli jako výsledné produkty vzdělávacího procesu“ (Liessmann 2010a, 38). Pre moderných reformátorov (a týka sa to najmä univerzitného vzdelávania, aby som bola presná) sa skutočným nepriateľom javí *nezávislý bádajúci duch*, nehodiaci sa do predstáv o štruktúrovanej a kontrolovanej vede. V tejto súvislosti Liessmann pripomína skutočnosť, na ktorú naráža školstvo (okrem iných oblastí spoločenského života v rôznych oblastiach a odvetviach) v podstate na celom svete – podriadenie výsledkov vzdelávacích procesov rôznym hodnotiacim ukazovateľom. Dôležitým sa stáva poradie, ktoré dosiahneme na stupnici rôznych rebríčkov.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> V tejto súvislosti opakovane pripomína ukazovatele vychádzajúce z programu PISA. Kritizuje prestavbu európskeho postsekundárneho vzdelávacieho priestoru. Konštatuje, že presádzanie angloamerického vzoru trojstupňového systému

Liessmann poukazuje na trend fetišizácie rebríčkov, ktorý sa ukazuje byť hrozbou, a to nielen v oblasti školstva. Podriaďovanie celej škály aktivít človeka často nezmyselnému porovnávaniu a hodnoteniu môže priniesť množstvo problémov, ktorých dopad zatiaľ nevieme presne odhadnúť. Liessmannove často ostro formulované názory súvisiace s jeho razantnými výhradami voči fetišizácii rebríčkov, ako aj voči narastajúcej byrokracii, ktorá je na procesy neustáleho prehodnocovania priamo naviazaná, sú dobre známe. Nedá sa nesúhlasiť s jeho vyjadrením azda najlepšie vystihujúcim špecifiká práce univerzitných pedagógov a vedcov, ktorí miesto svojich aktivít vykonávajú činnosti nesúvisiace s ich povoláním: „Každý, kto pracuje na univerzite, má jedinou touhu: jednou se v klidu a bez vnějších tlaků věnovat tomu, proč je tu údajně zaměstnán – přemýšlet, zkoumat, experimentovat, psát“ (Liessmann 2010a, 88). Faktom je, že sa to pod „tlakom“, ktorý je vyvíjaný z rôznych strán, nedá vždy urobiť tak, aby sme boli vnútorne so sebou aspoň čiastočne spokojní.

Liessmann aplikuje veľkú časť postrehov vo všetkých svojich prácach najmä na humanitné a spoločenskovedné odbory. Upozorňuje na zákernosti, s ktorými sa stretávajú odborníci pôsobiaci v týchto oblastiach a opätovne poukazuje aj na skutočnosť, že ani tie najlepšie medzinárodné referencie ich veľmi často nezachránia v porovnaní s vedami, ktoré vykazujú zisky. Podobný názor zaznamenávame aj v práci Marthy C. Nussbaumovej (2017). Obaja pripomínajú dôležitosť evaluačných štandardov, ktorých zavádzanie sa stáva pravidlom vo všetkých vyspelých krajinách. Obaja kritizujú skutočnosť, že tieto štandardy sú spracované podľa výsledkov v prí-

---

vzdelávania v európskom prostredí (konkrétne hovorí o rakúskom vzdelávacom programe), vychádzajúce z Bolonského procesu, nebolo správnym riešením. Pripomína to najmä v súvislosti so zavedením bakalárskeho stupňa štúdia, ktorý podľa jeho názoru nemá opodstatnenie v našich školských systémoch, je nadbytočný, supluje, resp. duplicitne rieši tie problémy, s ktorými by sa za normálnych okolností mali stretnúť študenti počas nižšieho vzdelávacieho stupňa na stredných školách. Považuje to za čisto politické rozhodnutie.



rodných vedách, ktoré sa v žiadnom prípade nedajú automaticky aplikovať na humanitné a spoločenskovedné odbory. Upozorňujú aj na to, čo vidí na prvý pohľad každý rozumne uvažujúci človek – a sice, že evaluácia, ktorá by mala usmerňovať činnosť vedcov, vôbec nevypovedá o kvalite a svojráznosti ich práce. Vstup na pôdu humanitných i spoločenskovedných odborov totiž znamená vstup na duchovný kontinent plný prekvapení, nedostihnuteľností, sklamaní, stretov a skúseností nedajúcich sa ničím odmerať, odvážiť, graficky znázorniť (samozrejme, až na niektoré štatistické údaje). Získať vzdelanie, dosiahnuť istú úroveň intelektuálnej zrelosti je nesmierne dôležité, pripomínajú obaja autori. Liessmann zdôrazňuje skutočnosť: „Vzdělání v globální konkurenci platí za nevyčerpatelný zdroj zemí chudých na suroviny, vzdělání je médium, jímž mají být emancipováni, podporováni a začleňováni migranti, dívky, uprchlíci, outsideři, spodní vrstvy, postižení a utiskované menšiny, vzdělání chrání mladistvé před svody drog, islámského státu, organizací AfD (Alternativa pro Německo) a Pegida (Vlastenečtí Evropané proti islamizaci Západu), vzdělání je cesta, na níže se děti učí znát všechny formy sexuality, aby pak zjistily, zda jsou orientovány homosexuálně, intersexuálně, transsexuálně či přece jen heterosexuálně, vzdělání je prostředek, jímž se odbourávají předsudky a diskriminace všeho druhu, nacvičí politicky korektní způsoby myšlení a mluvení, zabrání se obezitě i anorexii a zajistí se pracovní příležitosti budoucnosti. A zcela mimochodem vzdělání podporuje i štěstí mladých lidí a v reprodukčně silných společnostech snižuje porodnost“ (Liessmann 2018, 27).

## VZDELANIE AKO SEKULARIZOVANÉ NÁBOŽENSTVO

Liessmann sa domnieva, že ten, kto dnes hovorí o vzdelaní, verí v zázraky. Je evidentné, že sa v súčasnosti, ako to tvrdí autor, od škôl očakáva nemožné. Rovnosť šancí, ako aj elitné vzdelanie pre všetkých. Podpora nadaných študentov, ako aj integrácia všetkých

postihnutých.<sup>9</sup> Od školského systému i od školy samotnej sa očakáva, že bude nápomocná v podpore sociálnej vzájomnosti a vytvorí konkurenčné výhody pre každého absolventa. Omnoho intenzívnejšie ako kedykoľvek predtým sa vyzýva ku kreativite a „normování myšlení, výzva ke kritice i návod k afirmaci, získávání kulturních technik při jejich současném opouštění, orientace na kompetence jako aklamace všech myslitelných nekompetencí, individualizace jako standardizace, nejlepší známky i pro ty nejhorší“ (Liessmann 2018, 27).<sup>10</sup> Verit' v zázraky sa však neopláca, nekonajú sa. Vzdelanie sa podľa rakúskeho filozofa stáva najmocnejšou náhradou náboženstva v sekularizovanej spoločnosti. Ako píše, o otázky vzdelania sa rozpútavajú vieroučné vojny, „diskusi dominují dogmatické pravdy, které nesmí být zpochybněny, OECD, zkušební konsorcia a adeпти jako kněží a proroci táhnou se svým kázáním zeměmi, aby zvěstovali své poselství spásy“ (Liessmann 2018, 28). Na druhej strane „barikády“ stoja „nepolepšitelní“: reakcionári, humboldtovci, „starohumanisti“, pochybovači o reformách, fetišisti ortografie, knihomoli – teda kacíri vzdelania, konštatuje rakúsky filozof.

Liessmann koncipuje „vyznanie viery“ tzv. vzdelanostného náboženstva, ktoré znie: „Věřím, že každé dítě je stejné, ale jedinečné, plné vloh a talentů, které lze objevit a podpořit; věřím, že každé dítě je kreativní a inovativní a jen špatným školským systémem se

<sup>9</sup> Liessmann upozorňuje na fakt, s ktorým sa sporadicky stretávame aj v našej praxi, keď je v konkrétnych prípadoch (bez absolutizácie a zovšeobecňovania, samozrejme!) viac než zrejme, že absolvovanie vysokoškolského štúdia (či aspoň predpoklady a záruky minimálnej vedeckej aktivity) je nad rámec síl konkrétneho hendikepovaného jednotlivca. Z dôvodu integrácie hendikepovaných má však aj takýto jedinec právo absolvovať vysokoškolské štúdium, ak splní predpoklady, samozrejme náležite upravené a „šité mu na mieru“, čo Liessmann kritizuje. Poukazuje na to, že v takýchto prípadoch ide o pochybné samaritánstvo, ktoré v konečnom dôsledku nepomôže nikomu.

<sup>10</sup> Školské reformy podľa autora zavádzajú projekty celostnej školy, pospolitej školy, projektovej výučby, autonómne učenie, centrálna maturity, flipped classroom atď. Bližšie pozri Liessmann (2018, 27 – 28).

mu bráni v tom, aby samo objavilo vše, čo je k objevení; včrím, že každé dieťa samo nejlpe ví, čo a jak se chce učiť; včrím v pozhnaní digitalizace, ktorá každému dovolí vsehno se naučiť a vsehno vedieť; proto včrím, že zatěžovat mladistvou paměť věděním je zbytečné, estetické kánony jsou zlem, obsahy zavrženíhodné a frontální vyučování od ďábla; včrím v učitele jako kouče, jako průvodce, jako poradce, který sociálně kompetentně číhá v pozadí autonomních procesů učení a kterému je zakázáno jen jedno: učit“ (Liessmann 2018, 28). Liessmann pokračuje v sarkastickom tóne ďalej a pripomína, že zostáva veriť v tímy, projekty a komunikáciu. Veriť v „svätú trojicu“ orientácií na kompetencie, individualizácie a štandardizácie. Ostáva veriť v inkluzívnu školu a inkluzívnu spoločnosť, v maturitu a vysokú školu pre všetkých. Veľmi silná irónia zaznieva z týchto slov, ktorými sa presúva k témam vzdelanostných pútnikov a novodobých pútnických miest, napr. Fínsko a fínsky vzdelávací systém ako automatický vzor pre všetkých, Silicon Valley „tam se již děje budoucnost i budoucnost vzdělání“ (Liessmann 2018, 29). Realitou je, že trvá rozpor medzi poctivým prianím mnohých ľudí naozaj môcť uspokojiť všetkých v ich potrebách a schopnostiach a nutnosťou školiť a produkovať tieto schopnosti a potreby len v takej miere, v akej ju potrebujú trhy, podniky, evaluačné agentúry a byrokracia. Liessmann vyslovuje domnienku, že súčasný systém vzdelávania má za cieľ napraviť zlé svedomie sveta dospelých, čo sa mu, žiaľ, nemôže podariť.

## ZISK AKO PREKÁŽKA HUMANITY?

Základ občianskeho života i národného úspechu spočíva v humanitných vedách a umení, tvrdí v skratke vo svojej knihe *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities* (2010)<sup>11</sup> Martha C.

<sup>11</sup> Kniha vyšla v roku 2017 v preklade Otokara Vochoča pod názvom *Ne pro zisk. Proč demokracie potřebuje humanitní vědy*.

Nussbaumová, profesorka etiky a jurisprudencie na Chicagskej univerzite. Na rozdiel od Liessmanna, na ktorého sa pomerne často odvoláva, dokazuje, že výchova a vzdelanie nemusia byť prioritne nástrojom k upevneniu ekonomického rastu. Snaží sa dokázať, že ekonomický rast nevedie automaticky k lepšej kvalite života. Tvrdí, že kvalitu nášho života a zdravý vývoj demokratických spoločností priamo ohrozuje skeptický a odmietavý (či prehliadajúci) vzťah k humanitným vedám a k umeniu vo všeobecnosti.

Nussbaumová varuje pred redukciami humanitných vied a umenia, ktorá je symptomatickou črtou súčasných moderných spoločností. Upozorňuje na politickú krátkozrakosť pri ich redukovaní na všetkých typoch škôl, varuje pred nerozumnými rozhodnutiami na rôznych úrovniach. „Národy a jejich vzdělávací systémy bezohledně zavrhují v žízňivé touze po národním zisku dovednosti, jež jsou důležité pro to, aby udrželi demokracii živou. Bude-li tento trend pokračovat, budou národy na celém světě brzy produkovat spíše generace užitečných strojů než všestranně rozvinuté občany, kteří dokážou samostatně myslet, zaujmout kritický vztah k tradici a pochopit, jaký význam mají strasti i úspěchy druhých lidí“ (Nussbaumová 2017, 30 – 31). Pri svojich analýzach konštatuje, že heslom dňa je jednoznačne efektívnosť, avšak pod efektívnosťou rozumejú vlády ekonomickú efektívnosť, ktorú môžu humanitné vedy a umenia preukázať veľmi, veľmi ťažko.

Nussbaumová konkretizuje svoje názory na podklade analýz textov Rabíndranátha Thákura (indického nositeľa Nobelovej ceny za literatúru a zakladateľa experimentálnej školy a univerzity), Johna Deweyho, Jeana-Jacquesa Rousseaua, Donalda Winnicotta i Ralphi Ellisona a mnohých ďalších osobností. Pokúša sa vytvoriť tzv. výchovný model rozvoja človeka, ktorý je nerozlučne previazaný s demokratickými ideálmi a je jednoznačne nenahraditeľný v podpore globálne orientovaného občianstva, na ktoré zameriava pozornosť.<sup>12</sup> Mladí ľudia na celom svete a v ktorejkoľvek demokratickej

---

<sup>12</sup> Tejto téme venujú pozornosť aj Václav Bělohradský, Marek Hrubec, Richard

krajine musia podľa jej názoru, s ktorým sa, myslím, zhodneme bez výhrad, vyrastať tak, aby sa mohli podieľať na forme vlády. Vláda by mala ľuďom umožniť vzájomne sa informovať o najdôležitejších otázkach, ku ktorým by sa ako voliči, prípadne ako zvolení alebo menovaní verejní činitelia mali mať právo vyjadrovať. Podstatné je uvedomiť si (mať dostatočne veľký prehľad, aby som si to vedel/a uvedomiť, aby som sa mohol/la zorientovať a mal/a k dispozícii relevantné množstvo informácií), že: „Každá moderná demokracia je také spoločnosti, v ních se lidé od sebe liší mnoha charakteristickými rysy, k nimž patří náboženství, etnická příslušnost, bohatství a sociální vrstva, fyzická konstituce, genderová příslušnost a sexualita, a v ních všichni voliči přijímají rozhodnutí výrazně ovlivňující životy lidí, kteří jsou jiní“ (Nussbaumová 2017, 39). Žiadna demokratická spoločnosť nemôže ostať stabilná, ak nebude podporovaná náležite vzdelanými a rozhladenými občanmi. Fakt, o ktorom nemusíme polemizovať.

Názory Nussbaumovej, v ktorých upozorňuje na nutnosť štúdia histórie a filozofie (ale aj literatúry a iných humanitných a spoločenskovedných odborov), ktoré podporujú kritické myslenie a precizujú argumentačné schopnosti, sú, myslím, dobre známe. V období nárastu nacionalistických vášní, medzikultúrnych a medzikonfesných stretov v takej miere, v akej sa v súčasnosti odohrávajú (predovšetkým na európskom kontinente), je žiaduce naučiť sa citlivo a zodpovedne pristupovať k témam, ktoré vyvolávajú vášne. Nussbaumová pripomína, že je nevyhnutné naučiť ľudí schopnosti dobre premýšľať nad politickými otázkami týkajúcimi sa vlastnej krajiny, uznať a s nadhľadom pristupovať k témam rasovej, náboženskej či genderovej odlišnosti. Prejavovať záujem o život iných ľudí, vytvárať si predstavy o rôznych zložitých otázkach. Kriticky posudzovať politických vodcov („s poučeným a realistickým porozumením možnosťou, ktoré jsou jim dostupné“), dokázat' uvažovať „o dobre

---

Sťahel a mnohí ďalší českí i slovenskí filozofi. Analýze ich textov sa, žiaľ, vzhľadom na obmedzený rozsah článku, nebudem venovať.

vlastnej krajiny, ako celku“ a schopnosť vidieť vlastnú krajinu ako súčasť nesmierne komplikovaného svetového poriadku (Nussbaumová 2017, 62 – 63).

Podľa Nussbaumovej je podstatné a dôležité naučiť sa cítiť zodpovednosť za svoje myšlienky. Len vtedy, ak si túto vlastnosť osvojíme, je pravdepodobné, že budeme vedieť pociťovať zodpovednosť aj za svoje činy. Faktom je, že predstava prevzatia zodpovednosti za vlastné uvažovanie a výmena poznatkov/názorov/pocitov s druhými ľuďmi prebiehajúca vo vzájomnej úcte má zásadný význam pre pokojné riešenie rozdielností v jednotlivých komunitách, krajinách i vo svete, ktorý je stále viac polarizovaný etnickými a náboženskými konfliktami. Žijeme vo svete, „v nímž na sebe ľudia hľadajú pres propasti geografie, jazyka, národnosti. Více, než kdykoli dříve v minulosti závisíme na lidech, jež jsme nikdy neviděli, a oni závisejí na nás. Problémy, jež musíme řešit – problémy ekonomické, environmentální, náboženské a politické – zasahují celý svět. Nelze doufat, že budou vyřešeny, pokud se lidé, které dosud nic nespojovalo, nesejdou a nenavážou takové formy spolupráce, které se dosud nikdy neuskutečnily“ (Nussbaumová 2017, 139).

Nussbaumová vo svojom manifeste (ako označuje knihu, o ktorej píšem) okrem iného pripomína realitu – stupňujúci sa tlak na ekonomický rast, ktorý v európskom prostredí viedol k razantným reformám ako v oblasti výučby, tak aj výskumu. Pripomína našu dvojitvárnosť, fakt, že hoci sa navonok tvárime a prezentujeme ako „milovníci“ demokracie, hrdíme sa tým, že akceptujeme slobodu prejavu, úctu k odlišnostiam a porozumenie druhým, v skutočnosti tieto hodnoty vyzdvihujeme veľmi málo. „Rozptyluje nás usilovanie o bohatstvá a blahobyť, od škôl ve stále väčší mieri očakávame, že miesto samostatne premýšľajúcich občanov vychovávajú užitočné jedince produkujúci zisk“ (Nussbaumová 2017, 223). Pod tlakom neustálej potreby znižovania nákladov ukracujeme práve tie oblasti, ktoré by sme mali jednoznačne podporovať. Zabúdame žiť tak, aby nás život naplňoval. V dobe, v ktorej žijeme, ako píše politológ Fared Zakaria, „všichni, mladí i staří, nikdo z nás nevěnuje dost

času a úsilí uvažovať o smyslu života. Nevnímáme dostatečne, čo sa odehráva vnútri nás, abychom pochopili, v čem je naše síla a čo jsou naše slabosti, a nerozhlížime sa ani dost kolem sebe – po svete i po dejinách –, abychom si kladli nehlubší i najširší otázky“ (Zakaria 2017, 106).

## ČO NÁS ČAKÁ?

Liessmann i Nussbaumová majú jasnú predstavu o budúcnosti. Thákur, na ktorého sa Nussbaumová odvoláva, by povedal, že nás čaká skutočne desivý scenár – samovražda duše. K dispozícii budeme mať odborne vyškolených ľudí, schopných dosahovať zisky,<sup>13</sup> ľudí, ktorí nevedia zaujať kritický vzťah k realite a k autorite.<sup>14</sup> Užitočné individua s obmedzenou predstavivosťou, tvrdí Nussbaumová. Faktom je, že napriek tomuto nie príliš optimistickému scenáru majú demokratické krajiny (v ktorých „užitočné individua“ pôsobia) nesporné veľký racionálny a imaginatívny potenciál, v tom môžeme s autorkou jednoznačne súhlasiť. Súčasne však vidíme, že sú veľmi často, práve aj kvôli chybám napr. vo výchovno-vzdelávacích systémoch, náchylné k vážnym myšlienkovým omylom. Nussbaumová upozorňuje na sklzavanie do provincializmu, nepremysleného konania, nedbalosti, egoizmu a úzkoprsej obmedzenosti.

Liessmann volá po potrebe nového osvietenstva – nie preto, že by staré osvietenstvo nebolo ničoho schopné, ale preto, lebo sa pokúšame jeho výdobytky prehrať, zrušiť, zlikvidovať a jeho nároky

<sup>13</sup> Podľa môjho názoru tu svoju úlohu zohrá napr. aj novodobý fenomén vyrastania generácie tzv. snehových vločiek. Mladých ľudí, ktorí sa nebudú vedieť zasadiť o riešenie vlastných problémov, prehnaných individualistov neschopných prijať odlišný názor, nesebakritických, ľahko sa urážajúcich, v čom, myslím, spočíva možný zdroj reťaze konfliktov, ktorých dôsledky dnes nevieme odhadnúť.

<sup>14</sup> Pozri nárast rôznych extrémistických skupín vzhládajúcich k autoritám, ktoré v žiadnom prípade nereprezentujú morálne authority hodné nasledovania.

zvrátit v opak. Klasické koncepty osvietenstva podľa jeho názoru stratili svoju prijateľnosť. Napovedá tomu i „nevyslovený sklon k afirmácii, ktorý aktuálny myšlení nutí všetmu hneď prítakávať“ (Liessmann 2018, 136). Bolo by veľmi pohodlné zotrvať v pozícii nesvojprávneho, je však potrebné a mimoriadne dôležité podporovať kritické myslenie, popasovať sa s bolesťou, ktorú myslenie vyvoláva (Liessmann 2018, 130).

Miesto záveru krátke zamyslenie: Myslenie môže bolieť. Myslenie nie je jednoduchý proces. Môže byť a veľmi často aj je únavné. „A únavný je i úkol intelektuála. Kdo to s myšlením bere vážne, nebude sa spoléhať na diskurz sebeuplatnení medzi stejně smýšlejícími, nespokojí se s humanisticky znějícími frázemi a parolemi, nenechá si od médií a od jimi šířených nálad předpisovat, jak a co má myslit. A ani ta nejlepší morálka nemůže myšlení nahradit“ (Liessmann 2018, 130).

## LITERATÚRA

- ADORNO, T. W. (2009a): *Minima Moralia. Reflexe z porušeného života*. Praha: ACADEMIA.
- ADORNO, T. W. (2009b): *Schéma masové kultury*. Praha: OIKOYMENH.
- KÁDNER, O. (1906): Úvod. In: Locke, J.: *Myšlenky o výchování. O studování*. Praha: Dr. Ed. Gréger a syn, I – LXXIX.
- LIESSMANN, K. P. (2010a): *Teorie nevzdělanosti. Omyly společnosti vědění*. Praha: ACADEMIA.
- LIESSMANN, K. P. (2010b): *Hodnota člověka. Filosoficko-politické eseje*. Praha: Vize 97.
- LIESSMANN, K. P. (2012): *Universum věcí. K estetice každodennosti*. Praha: ACADEMIA.
- LIESSMANN, K. P. (2013): *Filosofie zakázaného vědění. Friedrich Nietzsche a černé stránky myšlení*. Praha: ACADEMIA.
- LIESSMANN, K. P. (2014): *Chvála hranic. Kritika politické rozlišovací schopnosti*. Praha: ACADEMIA.



- LIESSMANN, K. P. (2015): *Hodina duchů. Praxe nevdělanosti. Polemický spis*. Praha: ACADEMIA.
- LIESSMANN, K. P. (2018): *Vzdělání jako provokace*. Praha: Academia.
- LOCKE, J. (1906): *Myšlenky o vychování. O studování*. Praha: Dr. Ed. Gréger a syn.
- ROUSSEAU, J.-J. (2002): *Emil alebo O výchove*. Bratislava: VSS.
- NUSSBAUMOVÁ, M. C. (2017): *Ne pro zisk. Proč demokracie potřebuje humanitní vědy*. Praha: Filosofia.
- ZAKARIA, F. (2017): *Obrana liberálního vzdělání*. Praha: Academia.

Doc. Mgr. Erika Lalíková, PhD.  
Katedra filozofie a dejín filozofie  
Filozofická fakulta  
Univerzita Komenského v Bratislave  
Gondova 2  
814 99 Bratislava  
Slovenská republika  
erika.lalikova@uniba.sk

---

# VEDA, SPOLOČNOSŤ A HODNOTY

Vydala Univerzita Komenského v Bratislave  
v roku 2019

Jazyková redaktorka: Bc. Tatiana Zaťková  
Technická redaktorka, obálka: Kristína Vozáková

Rozsah 266 strán, 14,11 AH, 14,52 VH, náklad 110 ks, prvé vydanie,  
vytlačilo Polygrafické stredisko Univerzity Komenského v Bratislave

**ISBN 978-80-223-4749-5**