

## K FILOZOFII SOCIÁLNYCH VIED

Tatiana SEDOVÁ

### ON THE PHILOSOPHY OF SOCIAL SCIENCES

The paper examines questions which are connected with some philosophical issues of social science. Are social structures better conceived of as systems of law and forces, or as webs of practices and meanings? Can action be better viewed as rational behaviour, or as self-expression? What is a social fact, and how one is differed from a natural, brute fact? By exploring such questions, one can reflect upon the nature of scientific method in social science. The aim of the article is to show, which central problems make up the philosophy of social science.

Sme obyvateľmi sociálneho sveta. Akú má však tento svet povahu, čím sa líši od prírody a ako ho poznávame? Čo je spoločnosť, v ktorej sme zároveň aktérmi aj objektmi sociálneho poriadku konštituovaného a udržiavaného sociálnymi silami, komunikačnými praktikami, rozmanitými interakciami a pôsobením sociálnych štruktúr? Je táto skutočnosť pre nás transparentná? Aký je pomer medzi prírodnými predpokladmi spoločenského z. t. medzi prírodne determinovanou ľudskou prirodzenosťou a sociálno - kultúrnym vývojom? Líši sa naša sebareflexia a vedenie o spoločnosti, o dejinách od poznávania prírodných predmetov? Líšia sa presvedčenia o prírodných javoch a procesoch a ich zdôvodnenie od našich presvedčení o nás samých, o našej činnosti a spoločnosti? Nepriamu odpoveď na nadhodené otázky sa pokúšam formulovať v tejto stati, v ktorej analyzujem povahu sociálneho faktu, jeho konštitutívne prvky, fundamentálne znaky sociálnej skutočnosti, ktorými sa líši od prírodného bytia. Hoci explicitne nevyhradzujem pojmy pravidla, komunikácie, kolektívnej mysle či vedenia, kolektívneho agensa a konania, argumentujem, že je nevyhnutné akceptovať ich ako nástroje, pomocou ktorých budujeme ontológiu sociálneho sveta. Tieto predpoklady v zmysle ontologického východiska sociálneho a historického poznania sú vlastným terénom filozofického skúmania. Zároveň poďakujem produktivnosť naturalistickej pozície v sociálnom poznaní v duchu rekonceptualizácie sféry sociálneho, hoci bez nárokov na nejakú formu ontologického redukcionizmu.

Ak súhlasíme s tvrdením J. Searla, že v západnej myšlienkovvej tradícii sa venovala väčšia pozornosť poznaniu než konaniu, vrhá to nové svetlo aj na vzťah medzi prírodnými a sociálnymi vedami. Vo všeobecnosti, možno súhlasiť s D. Sperberom, že sociálne a historické poznanie pozostáva z voľnej aliancie rozličných výskumných programov s odlišnými cieľmi.<sup>1</sup> Pre laika je takmer nepostrehnuteľné spojivo, ktoré spája kultúrnu antropológiu, ekonómiu, sociológiu, politiku, estetiku, lingvistiku a iné disciplíny do jednej rodiny, oproti ktorej stojí rozvetvená rodina prírodovedného poznania a dobre štruktúrovaných matematických disciplín. Na prvý pohľad nevidno nejaké spojenie medzi analýzou trhu a analýzou porovnávacej lingvistiky a ešte neprehľadnejšie to vyzerá pri hľadaní premostujúceho princípu, ktorý prekonáva priepasť napríklad medzi analýzou finančných trhov a archeologickými vykopávkami. Problematika vzťahov medzi empirickými prírodovednými disciplínami a poznaním sociálnej a historickej reality na jednej strane a špecifická problematika vzťahu medzi normatívnymi a deskriptívnymi odbormi na druhej strane však nie je vonkoncom iba čírou akademickou otázkou, ale najmä v súvislosti s dôsledkami globalizačných procesov sa vynára staronový problém vzťahu medzi prírodou a kultúrou s novou silou a naliehavosťou, lebo rozpor medzi výsledkami, možnosťami poznania a jeho zhmotnenými výsledkami (napr. génové inžinierstvo, nové formy komunikácie) a sebareflexiou spoločnosti ohrozuje samotné základy ľudskej existencie a jej rozumnej koexistencie s prírodou v planetárnom meradle. Paradox, ako zosúladiť progresívny rast poznania s celkovým sociálnym vývojom a možnosťami renovovať spoločenský poriadok, vedie so zreteľom na vedecké poznanie a jeho limity k zjednodušeným odpovediam uchýľujúcim sa k lacnému radikalizmu. Na ilustráciu spomeniem aspoň populárne stanovisko rozvíjajúce triviálne tvrdenie, že veda je sociálny produkt, že výber vedeckej teórie a dobrej explanácie je podriadený mocenskému zápasu rovnako ako v politike, že niet rozdielu medzi hypotézou a rečníckou figúrou, že akceptácia teórie nie je výsledkom hľadania pravdy, ale konkurenčného boja medzi vedcami a pod. Túto optiku, ktorá simplifikuje východiská sociológie vedy, ako ich predložil R. K. Merton *The Sociology of Science* (1973), že vedecké pole produkuje paradox, lebo na jednej strane stanovuje normu vylučujúcu záujem a na druhej strane vedie svojimi mechanizmami ku konfliktu záujmov, predkladá napríklad B. Latour v práci *Science in Action* (1987). Ruka v ruke s pokusmi zmazať hranice medzi jednotlivými oblasťami kultúrnej aktivity akcentovaním textu a kontextu sa stanovisko "bežného čítania a prežívania", predsudky zdravého rozumu zrovnoprávňujú s vedeckým poznaním, ktoré sa má naopak od tejto každodennosti vžitých presvedčení,

fikcií a omylov dištancovať v intenciách pravidiel reglementujúcich pole vedy. Dekonstrukcia hraníc medzi vedeckým a mimovedeckým, medzi poznatkom a nezodpovedaným presvedčením, medzi faktom a fikciou, popieranie možností objektivity poznania, motivované neepistemickými zreteľmi, sa manifestuje aj v posudzovaní povahy a podstaty sociálneho faktu a v príklone k tomu, že medzi faktmi prírodných a sociálnych vied nie sú podstatné rozdiely, teda k obhajobe stanoviska, že fakty nie sú autonómne, ale ich existencia je viazaná na jazykovú reprezentáciu, na čom spočíva aj ich prístupnosť pre poznávajúcu myseľ. Tento antirealistický názor v rozličnej modifikácii predkladajú hlavne stúpenci kuhnovskej filozofie vedy v kombinácii s rôznymi podobami pragmatizmu.

V dobe osvietenstva ešte vládol optimistický duch a myslitelia s výnimkou skeptického outsidera J. J. Rousseaua boli skalopevne presvedčení, že vzťah medzi kultúrou, dejinami a prírodou je harmonický, determinovaný spoločnou architektonikou, ktorú iba treba objaviť a opísať. Presvedčenie o harmonickom vzťahu medzi svetom kultúry s jeho pravidelnosťami a prírodou s jej zákonmi, medzi morálkou a poznaním explicitne vyjadril Marie de Condorcet, jedna z významných postáv osvietenskej epochy. V intenciách osvietenského prístupu kultúra sa chápala ako prirodzené pokračovanie prírody a determinizmus prírodných procesov sa vzťahoval aj na najsubtilnejšie výtvyry ľudskej mysle.

“Poznatkům přírodných věd důvěřujeme jedině na základě ideje, že obecné zákony, jimiž se řídí jevy v celém univerzu, jsou nutné a stálé: proč by tedy tento princip neměl platit pro vývoj intelektuálních a morálních schopností člověka stejně jako pro ostatní přírodní procesy?” ([5], 179) Podľa tohto vyznania, že “...příroda spojuje nerozlučným poutem vjedno pravdu, štěstí a cnost?”([5], 162), ktorému nástup modernity uštedril tvrdý úder a ktoré sa začalo otriasať vo svojich základoch, básnik, vedec a maliar ešte v roku 1815 hovoria jedným jazykom, ale už počínajúc rokom 1830, sa datuje smutné štiepenie na dve kultúry.<sup>2</sup> Toto jestvovanie dvoch kultúr a tenziu medzi nimi v klasicky čistej podobe artikuloval Charles P. Snow v práci *The Two Cultures and Scientific revolution* (1959) a vo filozofii nadobudlo ostré kontúry najmä v oblasti filozofie vedy. Osvietenská idea o harmónii prírody a kultúry sa postupne, ale neodvratne opúšťa v prospech akcentovania odlišností a špecifik spájaných jednak s metódou, jednak s predmetom skúmania sociálneho a historického poznania, hoci presvedčenie o kontinuitnom prechode prírody ku kultúre sa celkom nevytratilo, a napriek zatieneniu módnym antiscentizmom, iracionalizmom a subjektivistickým relativizmom, zastrešenými postmodernizmom, je legitímnym stanoviskom s dobrou perspektívou

najmä v oblasti filozofie mysle, kognitívnych vied, filozofie jazyka a vôbec v spojitosti s projektom naturalizovanej epistemológie. Naturalizmus, toto nemilované dieťa výdobytkov prírodných vied, ktorý aj v rámci marxistickej ideológie slúžil viac-menej ako nálepka dehonestujúca úsilie, zvládnuť a objasniť sociálnu skutočnosť prostredníctvom prírodovedných metód a postupov, sa teda v súčasnosti teší dobrému zdraviu a preukazuje svoju životaschopnosť. Proti naturalizmu, v domácom kontexte zväčša interpretovanému ako redukcionizmus, vystupuje ako alternatíva hlavne hermenutický interpretativizmus. K otázke naturalizmu, jeho pojmu a uplatneniu v sociálnom poznaní sa ešte vrátim, predbežne len podčiarkujem, že naturalizmus sa považuje nielen za pejoratívne označenie, ale aj za legitímny výskumný program v mnohých sociálnych vedách.

### Čo je to fakt?

Prv než sa pokúsím objasniť status sociálneho faktu a jeho konštitutívne znaky, ktorými sa líši od prírodných faktov, treba upozorniť na ambivalentnosť samého vymedzenia faktu, lebo fakt nie je ničím rukolapným a neproblematickým, ako nám to podsúva každodenná skúsenosť a naša jazyková prax vychádzajúca zo zdravého rozumu. Faktmi sa bežne chápu konkrétne, časopriestorové, fenomény a udalosti, ktoré jestvujú nezávisle od nášho vedomia, mysle a jazyka. Aká je však povaha týchto existenčne autonómnych faktov, ich prístupnosť pre poznávajúcu myseľ, v tom sa rôzne metafyziky líšia, navyše sa jednotlivé ontológie rozchádzajú aj v odpovedi na otázku, aké druhy faktov rozoznávame.

Filozoficky poučenejšie stanovisko rozumie faktmi všetko to, čo z nejakého tvrdenia robí pravdivý výrok. Pravda, ostáva rozhodnúť, či sú fakty akési pravdy osebe alebo entity, ktoré korešpondujú s výrokmi, presvedčeniami, proposíciami a dodávajú im pravdivostnú hodnotu pravda. Entity, ktoré sú faktmi, teda nejakou korešpondujú so štruktúrou jazyka a myslenia, hoci narazíme na problém, s čím korešpondujú výrazy jazyka ako častice, kvantifikátory, spojky a pod. Niekedy sa rozlišuje medzi takto vymedzeným faktom a stavom veci, lebo sa predpokladá, že faktom je niečo reálne jestvujúce, kým stav vecí môže byť reprezentovaný len čistou modalitou. Tento názor hájil napríklad W. Stegmüller. "Von Tatsache sprechen wir in der Regel nur dann, wenn es sich um etwas handelt, das wirklich der Fall ist, mit anderen Worten, wenn der die Tatsache beschreibende Satz wahr ist. Ein Sachverhalt kann dagegen auch etwas "bloss Mögliches" sein. Ein solcher möglicher Sachverhalt wird durch einen beliebigen nicht kontradiktorischen, wahren oder falschen, Satz beschrieben." (O fakte hovoríme obvykle len

vtedy, keď ide o niečo, čo je naozaj skutočnosťou, inými slovami, ak výrok opisujúci danosť je pravdivý. Naproti tomu stav vecí môže byť len “číra možnosť”. Takýto možný stav vecí bude opisovať ľubovoľná neprotirečivá pravdivá alebo nepravdivá veta. ([17], 251)

Stavy vecí, ktoré opisujú pravdivé výroky, sú podľa tohto chápania faktmi. Keďže v stati mi ide o problém vysvetlenia sociálnych faktov, vystačím s danou charakteristikou faktu. Treba však upozorniť, že takéto chápanie faktu neznačí ich obmedzenie len na singulárne, jednotlivé fakty alebo stavy vecí. Máme predsa všeobecné tvrdenia, opisujúce všeobecné, univerzálne fakty a stavy vecí, a práve takéto výroky tvoria obsah vedeckých teórií. Prirodzene, hranica medzi všeobecným a singulárnym stavom vecí nie je triviálna záležitosť a súvisí s prechodom od explanácie jedinečného faktu k explanácii všeobecnej skutočnosti (problém jednotlivého faktu a zákonitých faktov, kritérium zákonitosti). Osobitnú kapitolu predstavuje problém identity faktov a stavov vecí, lebo ten istý fakt môžu reprezentovať viaceré deskripcie. Prikláňam sa teda k stanovisku, že fakt je ľubovoľná entita, ktorá prisudzuje pravdivosť nejakému tvrdeniu. V tomto význame budem s termínom “fakt” narábať v stati.

### **K povahe sociálneho faktu**

Hoci problematika špecifikácie vied o človeku, spoločnosti, dejinách a kultúre voči prírodovedným disciplinám dnes v mnohom vyzerá sofistikovanejšie než v časoch bádenského novokantovstva, ktoré sa snažilo stanoviť demarkačnú čiaru na podklade odlišností metód (idiografická verus nomotetická metóda) určených poznávacím záujmom, stará dilema, prečo nemáme prírodovednú teóriu sociálnych faktov, ostáva naďalej legitímnou otázkou. Naďalej sa možno pýtať, aký je rozdiel, ak vôbec nejaký je, po prvé, medzi faktmi, že nositeľom dedičnosti je DNK, že berkelium má atómové číslo 97, že kovy sú vodičmi elektriny, že gravitačný zákon hovorí, že sila je nepriamo úmerná štvorcu vzdialenosti a sila spôsobuje zmenu rýchlosti, že aminokyseliny sú zlúčeniny, z ktorých polymerizáciou vznikajú bielkoviny, a po druhé, medzi faktmi, že v roku 955 nemecký kráľ Oto I. porazil Maďarov pri rieke Lech, že sprievodným efektom modernizácie nastúpil na politickú scénu demos, že totalitárne masové hnutia sa objavili v dvadsiatych rokoch 20. storočia, že medzi problémy, ktoré najviac vzrušujú verejnosť, patria ekonomické výkony a politický poriadok, že spájanie politickej a ekonomickej moci má deštruktívny vplyv na demokraciu, že Miloševič zrušil v roku 1989 autonómiu provinciám Kosovo a Vojvodina, že ekonomika vlastníctva sa zameriava na objasnenie, ako jednotlivé systémy vlastníckych práv môžu

modifikovať individuálne a skupinové konanie, že paradox luhára patrí k sémantickým problémom, že Dow-Jonesov index označuje kurz 30 najvýznamnejších burzových akcií v USA, ktoré slúžia na analýzu hospodárskej situácie a pod.

Rozdiel medzi tvrdeniami prírodných vied a sociálnych vied sa vidí spravidla v tom, že prírodné vedy majú do činenia s tzv. tvrdými faktmi, brute facts (G.E.M. Anscombová), pre ktoré je príznačné, že nezahŕňajú hodnoty, pravidlá a inštitúcie, že sú nezávislé od nášho prístupu ku svetu, od svojej jazykovej reprezentácie, t.j. majú autonómnou existenciu napríklad, že molekula vody sa skladá z dvoch atómov vodíka a jedného atómu kyslíka, že ide o priehľadnú tekutinu bez farby, chuti a zápachu, ktorá sa vyskytuje v troch skupenstvách. Naproti tomu fakt, že Jano dal gól, že Lexa bol vzatý do vyšetrovacej väzby po tom, čo ho parlament zbavil imunity, že na križovatke musím stáť, keď svieta červená, že parlament reprezentuje výkonný aspekt politickej moci demokracie, to sú tzv. inštitucionálne fakty, ktorých jestvovanie závisí od pravidiel a inštitúcií, od konštrukcie sociálnej reality, od jej mentálnej reprezentácie a jazykovej referencie prostredníctvom aktérov.

Rozdiel medzi prírodnými a sociálnymi vedami spočíva podľa niektorých autorov v komplexnosti ich predmetu, ale J. Searle oprávnené namieta, že aj v prípade napríklad biochémie, biológie, geológie a iných prírodných vied tiež máme do činenia s komplexným charakterom objektu skúmania. D. Davidson tvrdí, že rozdiel možno vidieť v odlišnej konceptuálnej výbave, keďže prírodné disciplíny neoperujú pojmami racionality, koherencie, konzistentnosti, charity - ústretovosti, ktoré nemajú koreláty v prírodných vedách. Lenže, ako namieta J. Searle, mnohé pojmy z prírodovedeckej sféry nemajú ekvivalent v sociálnom poznaní, hoci metaforický import z oblasti prírodných vied do sociálneho poznania nepochybne prebieha, ale ide práve len o metaforu. Napríklad termín "čierna diera" v sociálnom kontexte referuje na niečo radikálne odlišné a má iný referent než referent tohto výrazu v astronómii. Rozdiel medzi prírodnými a sociálnymi vedami zrejme nemá zdroj a pôvod v konceptualizácii. J. Searle ponúka alternatívnu odpoveď, podľa ktorej to, čo špecifikuje sociálne voči prírodným vedám, je prítomnosť mysle, intencionalita, lebo sociálne vedy sú teóriou buď čistej, alebo aplikovanej intencionality. (15, 91).

V súvislosti so špecifikáciou predmetu a povahy spoločenských vied nie je bez zaujímavosti, že M. Foucault dokonca odmieta "humanitné vedy", ktorých predmetom je človek. Foucault dôvodí, že konfigurácia modernej epistémy, nepripúšťa hovoriť o "humanitných vedách", a spochybňuje kognitívny status sociológie, psychológie, antropológie, historiografie, hoci

konštatuje, že to ich nediskvalifikuje z oblasti vedenia ako čiru poveru, predsudok či falošnú ideológiu. Ide však o inú podobu pozitívneho vedenia než tú, ktorú predstavuje vedecké poznanie, čo má svôje dôvody a predpoklady v tom, že humanitnú disciplínu v modernej epistéme umožňuje susedstvo s biológou (vedou o živých súcnach), ekonómiou a filológiou (lingvistikou). “Hovoriť, že humanitné vedy sú nepravými vedami, je teda zbytočné: ony vôbec nie sú vedami: konfigurácia, ktorá určuje ich pozitivitu a zakoreňuje ich v modernej epistéme, ich zároveň zbavuje možnosti byť vedami: a na otázku, prečo sa tak potom nazývajú, postačí pripomenúť, že sa to vzťahuje na archeologickú definíciu ich koreňov, ktorými vyzývajú a prijímajú prenos modelov z vied. To, čo umožňuje túto pozitívnu formu vedenia odlišnú od vedy s jej systematickosťou a organizáciou, je reprezentácia ako ich všeobecná báza. Vedomé a nevedomé formy reprezentácie sú nielen predmetom “humanitných vied”, ale aj vlastnou podmienkou ich možnosti. Preto problém nevedomia - jeho možnosti, jeho postavenia, jeho modu existencie, prostriedkov jeho poznávania a objasňovania - nie je jednoducho jedným z vnútorných problémov humanitných vied, s ktorým sa náhodou stretli pri svojich postupoch. Transcendentálne vyzdvihnutie obrátené na odhaľovanie nevedomého je konštitutívne pre všetky vedy o človeku” (7, 479). Na rozdiel od vied sa “humanitné vedy” orientujú ani nie tak na generalizáciu a spresňovanie, ale slovami Foucaulta na “neprestajné zbavovanie sa mystifikácií”, v procese postupu od bezprostrednej evidencie k nevedomiu, jeho fundamentálnym formám. Odlúčenie reprezentácie a vedomia vedie Foucaulta k tvrdeniu, že “humanitná veda nevzniká tam, kde ide o človeka, ale všade tam, kde sa v dimenzii vlastnej nevedomiu analyzujú normy, pravidlá a označujúce celky, ktoré vedomiu odhaľujú podmienky jeho foriem a obsahov. Hovoriť o “humanitných vedách” vo všetkých iných prípadoch je čírym zneužívaním jazyka” ([7], 479).

K tejto vopred ohlásenej smrti človeka a humanistiky, ktorá by si robila nároky na vedeckosť, sa pridáva svojským spôsobom aj R. Rorty, keď tvrdí, že v súčasnosti veda ustúpila do pozadia a na jej miesto sa tlačí umenie a politické utópie. Rorty nás svojou rétorikou nabáda rezignovať na osvietenenskú ideu racionalizácie, navrhuje nahradiť dominantnú scientizáciu kultúry jej poetizáciou ([12], 219–220). Napriek pôsobivej rétorike a slovníku postmoderny à la Foucault a Rortyho pragmatizmu sa humanitné vedy tešia dobrému zdraviu a pre filozofiu s jej nepostmodernými nárokmi, t. j. v zmysle pojmovej analýzy tendujúcej k intersubjektívnej platnosti, k dostupnej kontrolovateľnosti jej tvrdení a zdôvodniteľnej objektívnosti, sú produktívne

skôr snahy odpovedať na otázky, akú úlohu môže v súčasnosti ešte filozofia plniť vo vzťahu k sociálnemu a historickému poznaniu.

### **Možnosti filozofie vo sfére sociálneho a historického poznania**

V tomto smere pokladám za inštruktívne a plauzibilné stanovisko Ph. Pettita, že filozofia vystupuje vzhľadom na sociálne a historické poznanie ako *metaideológia, metafyzika a metodológia*. Od čias osvietenstva, ktoré vystúpilo s nárokom na univerzálnosť rozumu, racionality a pokroku, legitimizovalo sociálne a historické poznanie svoje bádania tromi kľúčovými ideami, ktoré viac-menej prežili až podnes a tešia sa kritickej pozornosti postmodernistov. Prvá idea pripisuje výsledkom a snahám sociálnovedného poznania univerzálnu platnosť. Druhá idea chápe spoločenské vedy a humanistiku v zmysle neutrálnej interpretácie, v ktorej neintervenuje sebachápanie a sebaexpresia poznávajúceho subjektu, a tretia idea súvisí s požiadavkou hodnotovej neutrality poznania a jeho výsledkov.

#### *Filozofia sociálnych vied ako metaideológia*

Metaideológiu sociálneho a historického poznania tvoria teda idey univerzálnosti, neutrality, nezávislosti. Prirodzene, tak v minulosti, ako aj v súčasnosti sú objektom polemík rôzne orientovanej kritiky. Tieto idey sa snažia fundovať sociálne poznanie ako objektívne, a teda vedecky akceptovateľné. Hermeneutika a stúpenci Wittgensteina odmietli myšlienku, že ľudí možno pochopiť mimo procesu komunikácie, a dnes sa mnohí pridávajú D. Davidsona a jeho tézy o interpretácii, podľa ktorej nemôže jestvovať interpretujúci subjekt bez jeho reprezentácie ako viac-menej racionálnej a interpersonálne skúmateľnej bytosti.

#### *Filozofia sociálnych vied ako metafyzika*

V tejto súvislosti sa metafyzika pýta, aké objekty analyzuje sociálne poznanie a ako skúmanie súvisí s presvedčeniami zdravého rozumu o sociálnom živote. Metafyzika sa usiluje objasniť, čo robí z istého faktu sociálny fakt a aké druhy sociálnych faktov možno rozlíšiť. Ide jednak o interakcie medzi individuami, jednak o inštitucionálny aspekt sociálneho života utváraný agregátmi postojov a singulárnych aj pluralitných činností, kolektívnych, hromadných agensov, ktorými sa formujú inštitúcie. Pod inštitúciami sa chápu nástroje ako jazyk, kultúra, sociálne skupiny, ktorých podstatou je kolektívne správanie, a skupiny, ktoré sa vyznačujú nečinnosťou identitou ako pohlavie, trieda, rasa, a agregáty s povahou zdieľaného zdroja ako knižnice, burza, štát,

politické strany, múzea a pod. Metafyzika sa teda venuje problémom interakcionizmu a agregátovosti sociálnej reality. Na úrovni interakcionizmu vystupuje ako centrálny problém ontologický atomizmus a holizmus. Atomisti, resp. ontologickí individualisti tvrdia, že individúa a ich prejavy nezávisia od sociálnych relácií, kým holisti zastávajú názor, že individuum, jeho vlastnosti a prejavy sú výsledkom sociálneho kontextu, interpersonálnych vzťahov a interakcií. Treba poznamenať, že dnešná podoba tejto polemiky sa dostala do polohy diskusií o vzťahoch medzi jazykom a myslením (Wittgensteinova idea o dodržiavaní pravidla a samo myslenie sú možné len v sieti sociálnych praktík a kontextu). Túto pozíciu rozvíjal najmä P. Winch v práci *The Idea of Social Science and its Relations to Philosophy*. Winch sa v rozpore s vtedajším prevládajúcim empiricistickým pozitivistickým prúdom myslenia pokúsil ukázať, že medzi prírodnou vedou a sociálnou vedou je logicky nepreklenuteľná priepasť, plynúca z odlišného predmetu, metódy a cieľa skúmana. Povedané spolu s ním, išlo mu o deskripciu “logickej gramatiky pojmu sociálneho”, pričom nadviazal na Wittgensteinovu predstavu o filozofii, ktorá opisuje jednotlivé nesúmerateľné formy života, a inak necháva všetko tak, ako je, na ideu jazykovej hry a rozmanitosť foriem života s vlastnou logikou a normami racionality. Špecifickosť sociálnej vedy spočíva v zvláštnosti sociálneho života ako aktivity usmerňovanej a reglementovanej pravidlami (rule following activity) v duchu Wittgensteinovho chápania pravidla z *Logických skúmaní*. Prirodzene, toto vymedzenie sociálneho života, ktoré je predpokladom skúmania sociálnej vedy sa bliži k relativizmu, lebo Winch pochybuje o možnosti univerzálnej racionality a vzájomnej prepojenosti jednotlivých noriem. Neskôr, napríklad v práci *Nature and Convention*, pripúšťa, že existujú univerzálne nearbitrarne, nekonvenčné danosti ako limitujúce podmienky ľudského bytia (napr. narodenie, smrť, sexualita), ktoré vymedzujú terén etiky. Winch na jednej strane akceptuje Weberovu ideu sociálnej činnosti ako činnosti so sociálnym zmyslom, kľúčovej pre chápanie sociálnej vedy, na druhej strane ho kritizuje za naturalizmus - myslím, že neprávom - za prílišnú spätosť s empirickým, pozitivistickým modelom vedy. Wincha spomínam preto, že napriek všetkým slabínám práve jeho koncepcia premostila zdanlivo vonkoncom nesúvisiace oblasti jazykovej analýzy a sociálneho poznania, pričom osvetlila význam, miesto a úlohu, ktorú analytická filozofia po svojom obraťe k jazyku zohrala pri problematike predmetu, metódy a cieľa sociálneho poznania.<sup>3</sup>

V spojitosti s agregátovou štruktúrou sociálnej reality sa vynára mnoho problémov. Niektoré súvisia s možnosťami psychologického redukcionizmu, iné so statusom asociovaných individuí a kauzálnou reláciou medzi nimi.

Azda jednou z najzavážnejších otázok je, či agregovaným útvarom sociálneho života možno pripisovať povahu a funkcie intencionálneho agensa, a teda či sme pasívnou "obeťou" nadržaných vzorov a zdrojov ako to formuluje Ph. Pettit. Vo všeobecnosti atomisti spochybňujú intencionálny ráz agregátových entít, kým holisti trvajú na tom, že ho majú.

### Konštituenti sociálneho faktu

Pri hľadaní odpovede na otázku, čo z nejakého faktu robí sociálny fakt, je zrejme výhodné prijať stanovisko, že rozhodujúcu úlohu majú pojmy kolektívneho agensa, spoločne akceptovaných presvedčení (common knowledge), komunikácie, konania, sociálnej skupiny a sociálnej konvencie. Prostredníctvom týchto pojmov možno stanoviť podmienky sociálneho života a jeho prejavy. Na tomto mieste spomeniem aspoň jeden historicky relevantný pokus, ktorý priblíži význam a dosah spomenutých pojmov pre určenie povahy a podstaty sociálneho faktu. Mám na mysli É. Durkheima, najmä jeho dielo *Les Rgles de la mthode sociologique* (1895, česky 1926). Durkheim vo svojom úsilí etablovať sociológiu ako empirickú disciplínu vychádza jednak z antiredukcionizmu zameraného proti individualistickej psychológii, jednak z rozlíšenia medzi kauzálnym a funkcionálnym prístupom k skúmaniu sociálnych faktov. Každý sociálny fakt možno vysvetliť len na základe iného sociálneho faktu, a nie prostredníctvom individuálnych mentálnych reprezentácií, lebo sociálne fakty sú externými podmienkami individuálnej existencie. Funkcionálny mechanizmus, hľadanie účelov, ktorým daná funkcia istého sociálneho javu slúži, pracuje podľa Durkheima pomocou média kolektívneho vedomia a sociálnych cieľov, pričom spoločnosť je viac než súhrnom svojich členov. Svojím odlišením patologických a normálnych stavov na podklade funkcionálnej analýzy, odlišením neuspokojených a saturovaných potrieb sa snažil naznačiť rozdiel medzi funkciou a príčinou, lebo si uvedomoval úskalia teleologizmu, keďže pre mnohé javy v spoločnosti nedokážeme nájsť funkcionálne vysvetlenie, lebo zdanlivo neplnia nijaký účel, keďže sa ich účel modifikoval alebo neboli vytvorené na plnenie žiadneho účelu. Durkheimove myšlienky - hlavne koncepcia spoločnosti ako integrovaného sebaregulujúceho sa systému, nezávislého od mentálneho stavu individuí, a induktívne skúmanie sociálnej reality s odlišením sociálnej morfológie (demografia a sociálna geografia) a sociálnej fyziológie (prejav sociálneho života ako hospodársky život, jazyk, umenie, právo a všetky symbolické sústavy, inštitúcie a symbolické interakcie), ukazujú zložitost' stanovovania statusu sociálneho faktu. Povahu a podstatu sociálneho faktu Durkheim spája s realitou kolektívneho vedomia a predstáv, ktorým ako

sociálnym faktorom pripisuje donucováciu a nátlakovú silu, prinucováciu autoritu vymedzenú vzťahom k nadindividuálnym hodnotám a ideálom. Táto objektívna moc sociálnych faktorov, hoci v prípade Durkheima späť s neoprávnenými nárokmi sociologickej expanzie, lebo Durkheim nominoval sociológiu na nevďačný post kráľovnej vied, predstavuje prínos durkheimovskej antipsychologickej orientácie.

Táto sieť, v ktorej je proces socializácie sčasti donucovaním aj vtedy, keď si to individuum neuvedomuje, a v prípade, že sa z tejto siete prinútenia snaží vymaniť, platí za to izoláciou a anomickým správaním. Spoločnosť štruktúruje individuálne vedomie a je strážcom poriadku nielen v zmysle objektívnych inštitúcií a inštitútov, preto separácia od sociálneho je stavom anómie, ktorá nedeštruuje iba spoločnosť, ale ohrozuje aj jedinca. Vonkajší tlak je realita, ktorá neznačí automaticky násilie alebo nutne vedome prežívané prinucovanie (jazyk je napríklad prípadom sociálneho faktu par excellence, ako sústava pravidiel, znakov a významov žije nezávisle od rečových aktov a ich individuálnych výkonov, ale predstavuje ultimatívnu realitu). Sociálne fakty interpretované ako veci sú všetky spôsoby správania, konania, myslenia, ktoré sú voči jedincovi vonkajšie, nadindividuálne a môžu na jedinca vykonávať nátlak, majú voči nemu autoritatívnu moc. To je to, čo podľa Durkheima umožňuje vydeliť sociálny fakt od ostatných faktov, lebo sociálna realita je súčasťou prírodného poriadku, určiť ich identitu a odlíšiť patologické od normality. Porovnávací analýza (napr. inštitútu manželstva v rôznych spoločnostiach) je dominantnou metódou sociológie a Durkheim v tomto bode vyslovuje zaujímavé presvedčenie o plodnej a potrebnej koalícii medzi historiografiou a sociológiou.<sup>5</sup> Pri hľadaní odpovede na otázku, čo z nejakého faktu robí sociálny fakt, je zrejme opodstatnené a produktívne prijať stanovisko, že rozhodujúcu úlohu majú pojmy *kolektívneho agensa, spoločne zdieľaných presvedčení, konania, sociálnej skupiny a sociálnej konvencie*. Prostredníctvom týchto pojmov možno stanoviť nevyhnutné a asi aj postačujúce predpoklady sociálneho života a jeho prejavov. Hoci kolektívna intencionalita sa interpretuje rôzne (R. Tuomela, J. Searle, M. Gilbertová), spolu so symbolickou aktivitou, ktorá je znakom sui generis kultúry a inštitucionálnych agregátov sociálneho života, zdá sa mi zdôvodnené akceptovať tieto fenomény a ich pojmy ako základné stavebné kamene ontológie a epistemológie sociálneho. J. Searle vo svojej vplyvnej práci *The Construction of Social Reality* (1995) podčiarkuje kolektívnu intencionalitu, manifestujúcu sa v pripisovaní činnostných funkcií predmetom, udalostiam a procesom, ktorým funkcie nemožno pripisovať na podklade ich materiálnych vlastností a charakteristik, a spája intencionalitu s generovaním

symbolov, ktoré sa nerozlučne spájajú so štruktúrou inštitucionálnych faktov, t. j. faktov sociálneho života. Peniaze, manželstvo, vláda, rodina, univerzity, to všetko je sprostredkované formami súhlasu medzi ľuďmi tým, že podstatne zahrnujú schopnosť symbolizovať niečo iné, než je ich fyzická materiálna realita. Searle zároveň popiera striktnú dichotómiu medzi biológiou, prírodou a kultúrou, ktorú pokladá za analógiu kartezianskeho dualizmu mysle a tela. Mediátormi medzi prírodným a kultúrnym sú vedomie, intencionalita a mentálne existuje len tam, kde možno identifikovať vedomie, a to, čo konštituuje kultúru je kolektívna intencionalita. “What is special about culture is the manifestation of collective intentionality and, in particular, the collective assignment of functions to phenomena where the function cannot be performed solely in virtue of the sheer physical features of the phenomena” ([14], 228). (Vo všeobecnosti je pre kultúru unikátna kolektívna manifestácia intencionality, kolektívne imputovanie funkcií javom, ktoré istú funkciu nemôžu realizovať iba na základe svojich materiálnych vlastností. Preklad T. S.)

Vzhľadom na relevantnosť kolektívnej intencionality, symbolickej reprezentácie, čo zaiste nie je náhodná koincidencia, sú zajedno J. Searle s E. Cassirerom a M. Weberom a možno k nim priradiť aj marxistu M. M. Bachtina, ě. Durkheima a M. Gilbertovú.<sup>6</sup>

Kolektívna intencionalita je výrazom spoločne zdieľaných presvedčení, postojov, túžob, cieľov, chcení, propozičných postojov, ktoré sa manifestujú v rôznych typoch kolektívnej činnosti. Pokiaľ ide o druhy zloženého konania, možno uviesť typológiu kolektívnej činnosti, ktorá predstavuje zložené konanie diferencované podľa situovanosti v čase a priestore. Pohyb, ktorým nastavím termostat žehličky, je jednoduchý čin, rovnako ako úder na klávesnicu, aby som vylúdila istý tón. Zložené konanie predstavuje súbor elementárnych činov, ale nie každý komplex jednoduchých činov možno kvalifikovať ako zložené konanie. Aby sme istý súbor jednoduchých činov interpretovali v zmysle zloženého konania, musí medzi nimi jestvovať kooperácia, súčinnosť a prítomnosť spoločného cieľa, integrujúceho čiastkové činy do celistvého procesu konania. Toto platí tak o individuálnom, ako aj kolektívnom konaní. Z hľadiska temporálnych súvislostí a vzťahov medzi jednotlivými elementárnymi činmi možno použiť typológiu zloženého konania, ako ju podáva praxológia T. Kotarbiňského. Ide o 1) súhru 2) sled 3) zhluk. Súhra je zložené konanie, v ktorom sa jednotlivé elementárne činy odohrávajú v rovnakom časovom intervale. Napríklad súhru predstavuje potlesk obecenstva na koncerte, spartakiádne cvičenie. Za sled pokladáme zložené

konanie, v ktorom jednotlivé činy nasledujú postupne za sebou a sú podriadené spoločnému cieľu. Napríklad štafetový beh, varenie a pod. Zhluk je sled súhier, napríklad rôzne performancie, hra orchestra.<sup>7</sup>

V literatúre sa stretáme s pokusmi redukovať kolektívnu "my intencionalitu" na individuálnu "ja intenciu". Tieto snahy majú pôvod v zjavnej obave z hegelianskeho absolútneho objektívneho ducha, substancializácie spoločenského vedomia, lebo intencionalita ako vlastnosť mentálnych stavov prislúcha len individuálnej mysli a nemá psychologickú reprezentáciu v pluráli. Lenže môj mentálny život nemusí byť vyjadrený prostredníctvom singulárnej frázy, referujúcej na mňa. Kolektívna intencionalita je vyjadrená výrazom "my zamýšľame", "my postupujeme tak a tak" a pod. V týchto prípadoch individuálne zamýšľanie je len zložkou nášeho kolektívneho zamýšľania. Podobne sa zvykne uvažovať aj o probléme skupinového kolektívneho presvedčenia, alebo ak použijeme Lewisov výraz, "common knowledge" (spoločne akceptované vedenie), prípadne Schifferov pojem vzájomného vedenia (mutual knowledge). Podľa Lewisa v spoločenstve S je spoločné presvedčenie, vedenie, že p, vtedy a len vtedy, ak každý člen S vie, že p, a každý člen S vie, že každý člen S vie, že p ad infinitum. Slabšia verzia: každý člen S vie, že p, a žiadny člen S neverí, že niekto v S nevie, že p ad infinitum. Technický koncept sa aplikuje pri analýze kolektívnych presvedčení a mnohí predpokladajú, že napríklad v prípade vety "NATO verí, že bombardovanie Juhoslávie bude korunované úspechom" referuje len na agregátový objekt, na súhrn individuálnych vedomí, a nie k nejakej skupinovej mysli, s autonómnym referentom. Možno to vyjadriť aj tak, že ide o predpoklad, že skupinové presvedčenie, že p vtedy a len vtedy, ak všetci alebo aspoň väčšina členov skupiny verí, že p. Toto stanovisko zastávajú A. Quinton, K. Bach, M. R. Harnisch. Kritizuje ich M. Gilbertová, podľa ktorej nemožno skupinové presvedčenia analyzovať prostredníctvom individuálnych presvedčení členov danej skupiny, lebo svojím obsahom sa môžu odlišovať od spoločného presvedčenia.<sup>8</sup> Keď napríklad vláda SR hovorí o potrebe zvýšiť daň z pridanej hodnoty, jednotliví členovia ministri z ľavicovej SDĽ môžu byť presvedčení, že toto opatrenie je nesprávne, a zároveň ako lojálni ministri vlády ho podporia. Teda ich individuálne presvedčenie koliduje so spoločne artikulovaným presvedčením. Bez ohľadu na daný problém možno tvrdiť, že výraz "sociálny fakt" referuje na nejaký objekt, entitu, udalosť, proces, zahrnujúci kolektívnu intencionalitu. Teda keď mám schôdzku s inou osobou, je to sociálny fakt na rozdiel od toho, keď sa vyberiem sama na prechádzku do lesa. Zvláštnu triedu sociálnych faktov reprezentujú inštitucionálne fakty, teda fakty zahrnujúce inštitúcie a inštitúty. To, že plastová

karta s magnetickým kódom sú moje virtuálne peniaze, je inštitucionálnym faktorom. Inštitucionálne fakty na rozdiel od tzv. tvrdých faktov jestvujú len v rámci ľudských inštitúcií a jazyka. A otázka, čo sú inštitúcie, vyžaduje dištinkciu medzi pravidlami a medzi vecnou, materiálnou a činnostnou stránkou. Searle hovorí o tzv. regulatívnych a konštitutívnych pravidlách a arbitrarnosti konvencií. Problémom je aj to, či všetky sociálne fakty sú inštitucionálne fakty a ako vysvetliť spojitosť medzi ontológiou cieľavedomých tvorov a neviditeľným mechanizmom sociálnych faktov a inštitúcií. Pri konštrukcii sociálnej reality potrebujeme pripisovať funkcie entitám, ktoré ich bez tohto aktu prisudzovania nemajú (funkcie, ktoré udeľujeme objektom, procesom, sú rôzne - nečinnostné, činnostné a statusové), kolektívnu inencionalitu a dištinkciu medzi konštitutívnymi a regulatívnymi pravidlami.

### *Niekoľko zrejmych znakov sociálnej reality*

Na rozdiel od Rortyho neopragmatickej optiky sa nazdávam, že stále máme možnosť určiť rozdiely medzi prírodnou a sociálnou vedou, ktoré nie sú odvodené z rozdielných cieľov skúmania (podľa J. Habermasa v prírodných vedách je to kontrola, predikcia a manipulácia a v prípade sociálnych vied emancipácia), a táto možnosť sa zakladá na špecifickej povahe sociálnych objektov, na ktoré referujeme (teda referencie - a dodávam - ani reprezentácie, sa nezbavíme len tak ľahko, že ich ignorujeme, resp. zameníme reprezentáciu komunikáciou). Vlastnosti sociálnych objektov podľa mojej mienky, výstižne charakterizoval a analyzoval J. Searle. Podľa neho konštitutívne znaky sociálnej reality, ktoré sa nejakou formou manifestujú aj v konceptuálnej sieti sociálneho poznania, sú:

1. Pojmy, ktoré tvoria súčasť konceptuálnej schémy sociálnych vied, sa vyznačujú autoreflexívnosťou. Rozumiem tým to, že pri ich aplikovaní na oblasť sociálneho vyčleňujú z nej istý objekt, jeho vlastnosti tak, že konštruujú sociálny fakt. Extenzia aj intenzia týchto pojmov, ktoré nie sú číre deskripcie, ale zväčša zahrnujú aj hodnotiaci moment, priamo participuje na určení objektu skúmania a sociálneho faktu. Bádateľ v sfére sociálneho má teda pred sebou skutočnosť, ktorá je už istým spôsobom predinterpretovaná (tento aspekt reflektujú sociálni vedci s rôznou metodológiou aj epistemológiou, napr. J. Habermas, A. Giddens):

2. Osobitná úloha performačných výpovedí (podľa J. Searla deklarácie) pri konštruovaní sociálnych faktov, lebo performačnými výpoveďami konštruujeme mnohé inštitucionálne sociálne fakty, ktorých existencia je reprezentovaná deklarováním istej výpovede: napríklad, predseda vyhlásil

schôdzu za otvorenú, štát vyhlásil inému štátu vojnu, prezident vymenoval nových univerzitných profesorov a pod.

3. Primát sociálnej činnosti nad objektami, hoci prima facie to vyzerá tak, že sociálny objekt je entita s vlastnou autonómnou existenciou - materiálna realizácia mnohých sociálnych faktov, napríklad peňazí, časopriestorové vlastnosti, ktoré platia aj pre inštitúcie typu manželstvo, zvädzajú k tomu, ale možnosť ich jestvovania spočíva práve v možnosti činnosti, ktorá ich produkuje a ktorou sa obnovujú a udržujú.

4. Inštitucionálne fakty sú prepletené pradivom vzájomných relácií. Nemôže jestvovať autonómny nezávislý inštitucionálny fakt - peniaze predpokladajú existenciu (uznanú a rešpektovanú agensom konania) tovaru, výmeny, vlastníctva, finančné a ekonomické inštitúty, zmluvné vzťahy v spoločnosti upravené právom.

5. Sociálne fakty a objekty sú hierarchicky štruktúrované a prioritá prislúcha tvrdým faktom, nie inštitucionálnym, ktoré sú "substrátom" pre inštitucionálne fakty.

6. Pri konštruovaní sociálnych faktov má osobitné postavenie a úlohu jazyk, lebo lingvistický element, a teda akákoľvek symbolická reprezentácia predstavuje konštitutívnu zložku sociálneho faktu ([14]).

Tieto znaky sociálnej reality, a vice versa aj sociálnych faktov, interveňujú potom aj v konceptuálnej výbave jednotlivých sociálnych vied. Asi najrelevantnejšou otázkou filozofie sociálnych vied ostáva problém, ako súvisia fakty o sociálnych fenoménoch s faktmi o individuách. Na ilustráciu možno uviesť problém, ako vysvetliť, že X volil v parlamentných voľbách v septembri 1998 HZDS a Y zase volil SDK, pričom X aj Y sú členmi jednej rodiny s rovnakým sociálno-ekonomickým a kultúrnym, statusovým zázemím.

V prípade metodológie sa do popredia vysúva problematika konania, lebo práve sociálna činnosť plní úlohu akéhosi a priori sociálneho poznania, fundamentálne východisko a základ sociálneho života. Konanie je terénom, kde dochádza k "triedeniu duchov", pokiaľ ide o odpoveď, či je efektívnejšie a adekvátnejšie pristupovať k sociálnej realite ako k systému zákonov a objektívnych síl alebo ako k sústave významov a pravidiel determinujúcich činnosť agensa. Inými slovami, je racionálnejšie chápať sociálnu činnosť ako racionálne správanie a konanie alebo ako sebavyjadrenie subjektu v sociálnom kontexte? Hoci problematika explanácia verzus chápanie už mnohé stratila zo svojej pôvodnej nezmieriteľnosti a výbušnosti, v súvislosti s jej transformovaním do podoby diskusií medzi intencionalistami a kauzalistami v otázke interpretácie konania metodologická problematika sa aj naďalej

pohybuje v rámci rozpätia diktovaného na jednej strane naturalistickým prístupom a na druhej strane hermeneutickým odkrývaním zmyslu.

Hoci v tomto smere stará kontroverzia medzi pozitivizmom a hermeneutikou, medzi explanáciou založenou na "pokrývajúcom" zákone (covering law) a interpretatívnym chápaním už dlhšie smeruje skôr ku komplementarite než vylúčeniu, predsa len v pozadí pretrváva problematika vzťahu medzi kauzálnym a intencionálnym opisom činnosti. Už vyše dvoch desaťročí diskusie o explanácii konania silne ovplyvňuje D. Davidson, ktorého koncepciu so zreteľom na polemiku medzi pozitivizmom a hermeneutikou niektorí autori, napríklad L. Bergstrm, pokladajú za efektívny a užitočný kompromis.<sup>9</sup>

Davidson nám ponúka isté riešenie a východisko, ale vonkoncom si nemyslím, že jeho postup nemá chybičky krásy, ktoré by sa dali ľahko odstrániť, na druhej strane sa však domnievam, že vzhľadom na kontroverziu medzi chápaním a vysvetlením jeho prístup nasvedčuje, že rozdiel medzi nimi treba skôr vidieť v pripísaní subjektívnosti a neurčitosti interpretácie v zmysle Quinovej tézy o neurčitosti prekladu a že diferencia je skôr ontologická než epistemologická.<sup>10</sup>

### **Konanie - a priori sociálneho a historického poznania**

Ak akceptujeme ideu M. Webera, že možnosť racionálneho konania či sama možnosť racionality tvorí a priori vied o spoločnosti, človeku, spolu so spomenutým názorom J. Searla, že špecifickosť sociálneho poznania sa zakladá na mysli s jej intencionalitou, lebo sociálne vedy sú teóriou buď čistej, alebo aplikovanej intencionality, je zrejmé, že podmienkou a východiskom sociálneho a historického poznania bude istá predstava o ľudskej činnosti, konaní, správaní, istá predstava o povahe, štruktúre a priebehu ľudského činu. Určiť, čo je nevyhnutné a postačujúce, aby sme dokázali rozhodnúť, čo odlišuje konanie od udalosti, však vôbec nie je triviálna záležitosť. Vo všeobecnosti sa stretávame s týmito stanoviskami:

a) konanie, čin sú činnosti, ktoré sú podľa určitej deskripcie intencionálne,

b) konanie, čin sú také činnosti, ktoré vyvoláva istý typ udalosti (napríklad formulovanie plánu, zámeru činnosti),

c) konanie, čin sú činnosti, ktoré si uvedomuje ich pôvodca, agent, podmet.<sup>10</sup>

Tieto tézy sú navzájom zlučiteľné, ale nájdu sa aj autori, ktorí pri vymedzení diferencie medzi konaním a udalosťou akceptujú všetky charakteristiky (napríklad J. Hornsbyová). Vzhľadom na konanie ako limitnú podmienku možnosti poznania sociálnej reality a jej ontologickej odlišnosti od výlučne

prírodného je pozoruhodné, že v tomto bode sa stretávajú veľmi rozdielni autori, napríklad É. Durkheim, M. Weber, E. Cassirer, J. Searle, D. Davidson.

Rozvoj kognitívnych vied priniesol so sebou zaujímavú perspektívu vo vzťahu k sociálnemu poznaniu, lebo jednak priniesol oživenie naturalizmu, s ktorým sa už dlho zaobchádza ako s mŕtvym psom, jednak ponúka zaujímavé možnosti vysvetlenia psychického a mentálneho, vzťahu umelej inteligencie a ľudskej mysle s jej schopnosťami. Naturalizmus v sociálnych vedách môže znamenať tri rôzne veci: 1. redukciu sociálneho na prírodné, k čomu sa v súčasnosti nikto vážne nehlási 2. redukciu sociálneho na psychologické, prípadne liberálnejšiu interpretáciu prírodného a, prirodzene, Quinov projekt naturalizovanej epistemológie, ktorý našiel ohlas aj inde - v tomto smere sú poruke zaujímavé prístupy H. Putnama, J. Fodorova a D. Denneta 3. rekonceptualizáciu sociálneho. Posledný prístup uplatnil v poslednom období D. Sperber vo svojom diele *Explaining Culture: A Naturalistic Approach* (1996). Autor sa snaží zužitkovať difuzionistickú metodológiu archeológie a antropológie, ktorá aplikuje kauzálnu explanáciu na distribúcie kultúrnych fenoménov v priestore a čase. Sociálne fakty sa síce objasňujú prostredníctvom psychológie, ale neredukujú sa na psychologické javy a procesy. Explanácia kultúrnych fenoménov sa realizuje prostredníctvom tzv. epidemiologickej perspektívy, pričom ide o distribúciu reprezentácií, t. j. o nájdenie mechanizmu na mikroúrovni, ktorá vedie k zverejňovaniu mentálnych reprezentácií, od subjektívnych k verejným, o transformáciu ich obsahu v tomto procese. "Epidemiology of representation would establish a relationship of mutual relevance between the cognitive and the social sciences, similar to that between pathology and epidemiology. This relationship would in no way be one of reduction of the social to the psychological. Social cultural phenomena are, on this approach, ecological patterns of psychological phenomena" ([16], 31). (Epidemiológia reprezentácie by mala určiť vzájomnú relevanciu medzi kognitívnymi a sociálnymi vedami, vzťah podobný spojeniu medzi patológiou a epidemiológiou. Táto relácia by nemala byť v nijakom smere redukciou sociálneho na psychologické. Podľa tohto prístupu sociálno-kultúrne fenomény sú ekologickými vzormi psychologických javov. Preklad T. S.)

Naturalistický prístup D. Sperbera, ktorý nadväzuje na Quinov projekt naturalizovanej epistemológie, sa však zásadne líši od naturalizmu, ktorý vyznáva R. Rorty. Skôr než uvediem zopár poznámok k Rortyho koncepcii, ktorá stiera rozdiely medzi doménou prírodných a humanitných disciplín z pozícií, ktoré nepokladám za presvedčivé a udržateľné, treba si všimnúť, že na súčasné diskusie o dichotómii medzi prírodnými a sociálnymi vedami má

zásadný vplyv a účinnok okrem neskorého L. Wittgensteina aj dielo Th. Kuhna. Kuhnova *Štruktúra vedeckých revolúcií* sproblematizovala logický empirizmus, ktorý predstavoval dominantný prúd roku 1960. Kuhn zameral svoju kritiku na rôzne prvky starého obrazu vedy. Kritizoval: 1. ideu, že filozofia by mala/môže stanoviť, ako sa má pestovať veda 2. predpoklad, že existuje nejaká absolútna pravda nezávislá od jazyka alebo teórie 3. predstavu, že vedecký pokrok možno prezentovať ako aproximáciu k pravde 4. ideu, že jestvujú meradlá racionality určujúce na základe dostupných údajov stupeň potvrdenia istej teórie 5. názor, že vedecký postup možno modelovať podľa kognitívnych postupov individuálneho vedca 6. predpoklad, že existuje neutrálna množina pozorovateľných faktov nezávislá od teórie 7. koncepciu teórie ako množiny symbolických generalizácií so singulárnym empirickým obsahom.

Podľa Rortyho odmietnutie týchto predpokladov a presvedčení spolu s odmietnutím ilúzie o možnostiach filozofie ako fundujúcej disciplíny kultúry má vplyv aj na chápanie problému vzťahu a rozdielov medzi prírodnými a sociálnymi vedami. Rorty každé poznanie pokladá za interpretáciu a skúmanie za rekontextualizáciu, v ktorej nemá miesto reprezentácia, existencia predmetu samého osebe, kde ideu nahrádza predstava a myšlienku veta. Treba opustiť tradičnú opozíciu medzi kontextom a vecou, ktorá je začlenená do kontextu, a trvať na tom, že jednotlivé presvedčenia sú prepojené vzťahmi zdôvodnenosti a príčinnosti, ale medzi svetom a presvedčeniami neplatí vzťah reprezentácie. Tieto východiská Rortyho vedú k tvrdeniu, že strácame možnosť deliť veci na tie, ktoré sú tým, čím sú, nezávisle od kontextu, a deliť svet na pevné predmety a pružné texty. Antiesencializmus, ktorý popiera mentálne a možnosť objektivity poznania, v ktorom idey nahradí slovo a myšlienku veta, vyúsťuje u Rortyho do odmietania tzv. privilegovaného kontextu (vedy). Rorty však odmieta, že by zdieľal presvedčenie o nadvláde univerzálnej hermeneutiky: "Moje fantazie je fantazií kultúry tak hlboko antiesencialistické, že medzi sociology a fyziky dělá rozdíel jenom sociologický, ne metodologický nebo filosofický" ([13], 162). Rorty sa usiluje, hoci neoprávnene, pripísať svoje stanovisko aj Davidsonovi, hoci podľa o- podstatnenej a presvedčivej Putnamovej kritiky Rortyho stále nie sme zbavení možnosti definovať rozdiely medzi vedami nielen na základe rozdielných cieľov, ale najmä na základe ontologických osobitostí plynúcich z toho, že existuje aspekt skúsenosti nereprezentovaný jazykom. V tomto zmysle má pravdu skôr J. Searle než Rortyho antiesencializmus kombinovaný s pragmatizmom, podľa ktorého jazyk je len nástrojom "ako sa vyrovnáť s problémami

života”, a nie médiom reprezentácie, pomocou ktorého referujeme na objekty, procesy a udalosti.

Na rozdiel od interpretativizmu akcentujúceho hermeneutický rozmer vedeckého skúmania a Rortyho svojskej podoby holistického naturalizmu, v ktorom nemá miesto rozdiel dvoch sfér kultúry, sa nazdávam, že predpoklad rozdielnosti medzi sférou prírodného a sociálneho je zdôvodnený a legitímny a zakladá sa skôr na ontologických než epistemických dôvodoch a presvedčení o jazykovej predinterpretácii univerza. Kontrast však nie je taký dramatický, aby neumožňoval zblížovanie pozícií tých, ktorí sa snažia o explanáciu na základe kvázizákonitostí, a tých, ktorí preferujú interpretácie významu a zmyslu, nech už pod interpretáciou explikujú rôzne procedúry od empatie a hermenutického výkladu zmyslu až k Davidsonovej radikálnej interpretácii. Zbližovanie týchto dvoch pôvodne nezmieriteľných postojov - interpretativizmu a naturalizmu - však necháva otvorené a nezodpovedané mnohé otázky. K najzávažnejším radíme nasledujúce problémy: 1. Možno aktérov sociálneho života pokladať za agensov sledujúcich pravidlá alebo za aktérov racionálneho rozhodovania?

2. Potrebujeme nejaké pojmy z arzenálu psychológie pri objašňovaní sociálnych faktov?

3. Môžeme akceptovať koncepciu praktického usudzovania, v ktorej dôvody vystupujú ako príčiny konania? 4. Existuje nejaká špecifická forma determinizmu, ktorú musia objaviť a opísať sociálne vedy? (9, 260)

Pri formulovaní odpovede na spomenuté otázky sa však treba vyvarovať, aby sa filozofia so zreteľom na sociálne a historické poznanie neocitla v postavení, ktoré paroduje Wittgensteinov aforizmus. “Filosof se snadno dostane do situace nešikovného ředitele, který místo aby svou práci rozdělil a jenom dohlížel na to, aby ji jeho zaměstnanci správně vykonávali, jim jejich práci odebírá, až jednoho dne pozná, že se přetížil cizí prací, zatímco jeho zaměstnanci jen přihlížejí a kritizují” (19, 31).

*Filozofický ústav SAV,  
Klemensova 19, 813 64 Bratislava*

## POZNÁMKY

<sup>1</sup> Pod sociálnym a historickým poznaním rozumiem vedné odbory skúmajúce človeka ako sociokultúrnu bytosť, dejiny a spoločnosť, teda to, čo sa v nemeckej duchovnej tradícii označuje ako Geisteswissenschaften a Kulturwissenschaften a v anglosaskej ako moral science, social sciences a humanities.

<sup>2</sup> Konštatuje to napríklad Paul Johnson in: (10, 12).

<sup>3</sup> Bližšie o Winchových názoroch pozri in (2 a 6, 234-242).

<sup>4</sup> Výklad Kuhbovej kritiky týchto ideí podáva, napríklad P. Horwich in: **World Changes, Thomas Kuhn and the Nature of Science**. Ed. by P. Horwich. BradfordBook. The MIT Press, Cambridge, MA, London England, 1993, Introduction p.1-5.

<sup>5</sup> [6], 131.

<sup>6</sup> Stanovisko E. Cassirera odkazujúce aj na pojem konania a jeho metodologickú závažnosť pozri in [4], 22-23. Názor na kolektívnu intencionalitu, resp. na common knowledge, ktoré sa líši od Searlovho stanoviska, predkladá M. Gilbertová. Pozri 8 a pozri aj R. Tuomela and K. Miller, We-intentions, In: **Philosophical Studies** 53, 1988, 367-89.

<sup>7</sup> Typológiu zloženého konania preberám od T. Kotarbiňského. In: **Praxeologie**. Praha 1972.

<sup>8</sup> Modelling Collective Belief, **Synthese** 1987, 73. p. 204, **On Social Facts** 1989.

<sup>9</sup> [3], 3-15.

<sup>10</sup> Podrobný výklad konštitutívnych ontologických diferencií medzi udalosťou a konaním pozri in: (1, 111-121).

## LITERATÚRA

- [1] **A Companion To The Philosophy Of Mind**. (1997): ed. S. Guttenplan. Blackwell Publishers Ltd., twice paperbeck.
- [2] BERNSTEIN, R. (1983): **Beyond Objectivism and relativism: Science, Hermeneutics and Praxis**. Basil Blackwell.
- [3] BERGSTRÖM, L. (1990): Explanation and Interpretation of Action. In: **International Studies in the Philosophy of Science**, vol. 4, 1, pp.3-15.
- [4] CASSIRER, E. (1996): **Filosofie symbolických forem I. Oikúmené**, Praha.
- [5] CONDORCET, M. de. (1968): **Náčrt historického obrazu pokrokov ľudského ducha**. Academia, Praha.
- [6] DURKHEIM, É. (1998): **Sociologie a filosofie**. SLON, Praha.
- [7] FOUCAULT, M. (1987): **Slová a veci**. Pravda, Bratislava.
- [8] GILBERT, M. (1989): **On Social Facts**. Routledge, London.
- [9] HOLLIS, M. (1996): **The philosophy of social science-an Introduction**. Cambridge University Press.
- [10] JOHNSON, P. (1998): **Zrození moderní doby. Devatenácté století**. Academia, Praha.
- [11] KRASNODĘBSKI, Z. (1980): **Rozumienie ludzkiego zachowania**. PIW, Warszawa.
- [12] RORTY, R. (1991): Kontingencia liberálneho spoločenstva. In: (ed. Gál, E./Marcelli, M.) **Za zrkadlom moderny**. Archa, Bratislava.
- [13] RORTY, R. (1998): Zkoumaní jako rekontextualizace. In: **Obrat k jazyku: druhé kolo**. Ed. J.Peregrin. Filosofia AV ČR, Praha.
- [14] SEARLE, J. (1995): **The Construction of Social Reality**. The Free Press, N.Y.
- [15] SEARLE, J. (1991): Vyhľadky sociálnych vied. In: **Mysl, mozek, věda**. Mladá fronta, Praha.
- [16] SPERBER, D. (1996): **Explaining Culture: A Naturalistic Approach**. Blackwell Publishers. Oxford U. K. Cambridge U.S.A.
- [17] STEGMÜLLER, W. (1969): **Wissenschaftliche Erklärung und Begründung**. Springer Verlag Berlin, Heidelberg, New York.
- [18] WINCH, P. (1958): **The Idea of Social Science and its Relations to Philosophy**. Routledge and Kegan Paul, London.
- [19] WITTGENSTEIN, L. (1993): **Rozličné poznámky**. Mladá fronta, Praha.