

## Odpověď noetického diletanty

S velkým zpožděním a víceméně náhodou jsem narazil na časopis *Distance*, ve kterém jsem našel stať O. Lehkého, ve které se kriticky zabývá mou populární knihou *Filosofie pro normální lidi*<sup>1</sup>. (Poté jsme objevil, že v tomtéž časopise se s mými názory již předtím kriticky vyrovnával J. Fuchs; konkrétně se zabýval mým krátkým článkem *Je realismus problémem?*<sup>2</sup>). Vždy si vážím toho, že moje názory někoho zaujmou natolik, že na ně podrobně reaguje (byť kriticky), a to platí i o autorovi uvedené stati. Mám však pocit, že jeho kritika se s mým textem poněkud míjí, takže se domnívám, že je záhodno, abych se vše pokusil uvést na pravou míru (nebo alespoň ukázat, jak to vidím já).

To co autor zřejmě považuje za klíčový nedostatek mého přístupu (a od čeho se pak odvíjí většina jeho konkrétnějších výtek) je "neznalost či vědomé opomíjení noetické problematiky" a "nepochopení (a tudíž neřešení) noetického problému". Co tímto "noetickým problémem" podle něj je? Úplně jasné mi to není: na některých místech autor říká, že je to problém toho, do jaké míry je naše myšlení schopno postihnout podstatu reality. Na jiných ale hovoří o samotné možnosti myšlení ("Noetické zkoumání usiluje o prověření elementárních principů, jež zakládají samotnou možnost myšlení.") Vyřešení tohoto problému, které má podle toho, co píše, autor k dispozici, ale přináší zásadní výsledky; konkrétně Lehký tvrdí: "Noetické zkoumání ovšem právě prostřednictvím vyvrácení radikální skepse, jež tvoří teoretické východisko relativizmu, dochází k nezvratnému závěru, že lidské poznání vskutku postihuje realitu v ní samé, a to v jejích obecných rozměrech. Schopnost pravdy coby hlavní hodnoty rozumu je tak nevývratně dokázána."

Můj názor je ten, že žádné specificky filosofické zkoumání nám to, jak naše poznání "postihuje realitu", ukázat nemůže – nebo si aspoň nedokážu představit, jak by mohlo. Mám pocit, že realitu zkoumáme mnoha různými způsoby, od těch, jejichž metodologie je přísně kanonizována v rámci věd, až po ty, kterými se potýkáme s otázkami, na něž se z toho či onoho důvodu jít vědecky nedá (a o kterých někdy třeba ani není úplně jasné, zda to jsou rozumné otázky) a jež tak obvykle zůstávají na filosofii. Mezi ty poslední mohou samozřejmě spadat i některé otázky týkající se samotných metod zkoumání skutečnosti a jejich spolehlivosti. V jejich rámci můžeme také reflektovat vědecké metodologie a získat nějaká poučení, která nám mohou pomoci vědy vylepšit. Nevidím však, proč by měla být filosofická reflexe něčím, co je vědou *předpokládáno* a co by nám řeklo, jak vědecké poznatky odpovídají či neodpovídají skutečnosti.

---

<sup>1</sup> Viz O. Lehký: 'Problém poznání podle Jaroslava Peregrina', *Distance* 2009 - 1. číslo.

<sup>2</sup> Viz J. Fuchs: 'Kolize J. Peregrina s noetikou', *Distance* 2007 - 1. číslo.

Představme si, že nějaký vědec, řekněme geolog, nashromáždí nějaké poznatky, řekněme o chování litosférických desek. Jakkoli si je vědom své omylnosti, publikuje své poznatky a je skálopevně přesvědčen o jejich pravdivosti, neboť k nim dospěl důkladným empirickým zkoumáním. Nyní se však zjeví filosof a ptá se: "Ale odpovídá, to, co tvrdíš, skutečnosti?" Co by mohl takový geolog odpovědět? "Podle mého nejlepšího vědomí a svědomí tomu tak, jak říkám, skutečně je." A co kdyby mu teď onen filosof začal vykládat, že nepochybuje, že v rámci své vědecké metodologie ten geolog udělal vše, co mohl, ale že jeho poznatky mohou být stejně neobjektivní, protože nedisponuje metodami, jak prověřit *skutečnou* objektivitu poznání? Mně by se tohle jevilo spíše jako skeč skupiny Monthly Python než jako výkon rozumu. Měli by snad vědci své teorie předkládat filosofům, kteří by je teprve roztřídili na ty, které odpovídají skutečnosti, a které nikoli?

V čem spočívá ono "odpovídání skutečnosti", o kterém O. Lehký hovoří, a potažmo jeho prověřování? Podle autora spočívá v *korespondenci* mezi poznatkem a skutečností. To je věc, se kterou mám já zásadní problém. Zdá se mi, že myšlenka takové korespondence je buď zcela triviální (a tudíž zbytečná), nebo nesmyslná – podle toho, zda chápeme tvrzení, že nějaký výrok (myšlenka) koresponduje se skutečností jenom jako barvitou parafrází tvrzení, že je tento výrok pravdivý, nebo zda ho bereme tak, že říká něco víc. Je-li odmítnutí korespondenčního chápání pravdy, jak autor tvrdí, v principu nemožné ("negace korespondence," říká, "je tedy, podobně jako negace pravdy<sup>3</sup> či principu sporu, v principu nemožná, neuskutečnitelná"), pak je výrok "pravda je korespondence se skutečností" pouhou tautologií. Nemám nic proti takovému chápání korespondence; jde jenom o to, že pak nemůžeme mít nic jako korespondenční *teorii* pravdivosti. Říci, že výrok (myšlenka) koresponduje se skutečností, pak znamená neříci nic netriviálního. Takto chápaný pojem korespondence je pak ale naprosto neužitečný. Alternativou je chápat korespondenci tak, že by výrok "pravda je korespondence se skutečností" říkal něco faktického (to jest vysvětloval nám, co to pravdivost je), něco, co by mohlo být nepravdivé. Takto chápaný pojem korespondence mi ale nedává rozumný smysl proto, že ten zřejmě předpokládá možnost, abychom proti sobě postavili náš poznatek a poznávanou skutečnost. Nedovedu si představit, jak bychom tohle mohli udělat.

Vezměme výše zmíněné poznatky geologa o litosférických deskách. Podle korespondenční teorie jsou jeho tvrzení pravdivá, jestliže se věci mají tak, jak říkají. Jak zjistíme, zda se tak mají? Nedovedu si představit, že bychom to mohli udělat jinak, než že bychom provedli nějaké takové měření a výpočty, jaké dělal onen geolog, když se k této teorii dopracovával. Proč ale opakovat to, co on už udělal (a v rámci vědeckého provozu rutinně k prověřování

---

<sup>3</sup> Co má znamenat výraz "negace pravdy" mi uniká. Asi se jím nemyslí negace pravdivé věty, protože ta jistě nemožná není.

všech takových výsledků dochází, takže chtít suplovat tohle také nedává smysl)? Co by zde tedy ještě zmohl filosof?

Abych předešel nedorozumění: já nemám nic proti tomu říci, že "lidské poznání vskutku postihuje realitu". Myslím, že o podstatné části našeho poznání to směle můžeme říci, protože toto poznání prokazatelně tak či onak *funguje*: umožňuje nám řešit naše problémy (někdy ovšem taky nové vytvářet), umožňuje nám předpovídat běh přírody, umožňuje nám cestovat na Měsíc, umožňuje nám i ve spoustě ohledů "poznat sebe sama" atd. Řekl bych tedy, že pokud "postihováním reality" rozumíme "úspěšné fungování v konfrontaci s touto realitou", pak ano, naše poznání do velké míry realitu postihuje. Problém mám až s tím, když se tvrdí, že naše poznání "postihuje realitu" ve smyslu korespondence.

Mezisosučet: Autor má za to, že měřítkem pravdivosti teorie je to, jak postihuje realitu, čili jak s touto realitou koresponduje. Mojí námitkou je, že taková korespondenční teorie pravdy či poznání je buď triviální (když *korespondování se skutečností* chápeme prostě jenom jako parafrázi *pravdivosti*) nebo nesmyslná (nedovedu si představit, co přesně by mohla taková korespondence být).

Na některých místech textu O. Lehkého se ovšem zdá, že nejde ani tak o korespondenci, jako o to, že filosofie nám musí dříve, než jsme schopni poznávat, říci něco obecného o možnostech a mezích našeho poznání. To už mi zní trochu rozumněji, ale zdá se mi, že ani tady nedokáže filosofie systematicky přinést o mnoho více než jistou *post hoc* reflexi (která samozřejmě jistě není neúčinná!) Připouštím, že zvažování takových možností a mezí nás může upozornit na určité pasti, do kterých by nekriticky uvažující člověk mohl snadno spadnout. Příkladem je past relativismu: Jak v knize zdůrazňuji, jakákoli propagace relativismu je omezena faktem, že chceme-li tvrdit, že každý má svou pravdu, pak se tím zbavujeme možnosti to tvrdit jako obecně platnou pravdu. Nemám ale pocit, že by takovéto výkony, které snad můžeme brát jako specificky filosofické, bylo možné rozvinout do nějakého soustavného způsobu uvažování, které by bylo specificky filosofické či specificky noetické a které by bylo potřeba k tomu, aby se pro naše myšlení zjednal pevný základ. To se mi ostatně zdá být potvrzováno tím, že když se Lehký snaží pozvednout tento druh uvažování na obecnější metodu<sup>4</sup>, kterou se snaží zpochybnit další věci, které říkám, podle mne to vůbec nefunguje.

Autor například napadá mé tvrzení, že lidské poznání je svou podstatou nejisté: "Nemůžeme-li mít jistotu o ničem, pak nemůžeme mít ani jistotu o tom, že 'nemůžeme mít jistotu o

---

<sup>4</sup> Ta metoda pak trochu připomíná kantovské transcendentální usuzování, ale ještě více derridovskou dekonstrukci – autor se pokouší ukazovat, že nějaké tvrzení tak či onak předpokládá svou vlastní negaci.

ničem", říká a tvrdí, že tohle činí tezi, že nemůžeme mít jistotu o ničem, "vnitřně rozpornou". Nerozumím proč. Zdá se mi, že jak naše každodenní zkušenost, tak naše nejhlubší intelektuální dobrodružství nás denně přesvědčují, že absolutní jistota je pouhou chimérou. A co víc, nepotřebnou chimérou. Proč bychom se bez absolutní jistoty nemohli obejít? Je prostě naším lidským osudem, že naše poznání nikdy není nezvratné<sup>5</sup>. Autor se ptá: "Nárokuje si tedy Peregrin absolutní jistotu pro rozličné soudy, které v knize pronáší? Nebo si pro ně nárokuje jen jistotu v onom 'lidsky použitelném smyslu slova jistota'?" Samozřejmě by mě ani nenapadlo vydávat to, co říkám, za absolutně jisté, vymykající se lidské omylnosti –tvrdím to proto, že jsem přesvědčený, že to je pravda, že se mi zdá, že proto mám pádné důvody, ale samozřejmě také nedokážu vyloučit, že se ukáže, že se mýlím. "Je-li pravdivostní hodnota některého soudu nejistá," píše Lehký, "pak je nutné připustit možnost, že platí jeho kontradiktorní opak." Samozřejmě, no a co? Kdybychom se my lidé měli ve svém poznání spolehnout na to, co je absolutně nezvratně jisté, dlouho bychom nepřežili. Vidím-li, že se ke mně žene rozzuřený lev, nevím to, že mi hrozí nebezpečí a že bych měl utéct, s nezvratnou jistotou (možná mě šálí zrak? nebo je v kůži tygra můj kamarád, který si ze mě chce vystřelit?).

Další dekonstruktivní pokus: "Taková fatální nejistota by samozřejmě postihovala i všechny Peregrinovy teze. Peregrin by nemohl operovat ani hodnotou větší pravděpodobnosti určité teze ve srovnání s její antitezí, neboť každý případný pokus tento fakt dokázat by byl opět jen výkonem ve svých základech principiálně nejistého, a tudíž jakéhokoliv nevývratného závěru nezpůsobilého myšlení." Zdá se, že tady má být argumentem to, že nemohu říci, že je něco pravděpodobné, pokud to neříkám s absolutní jistotou. Nechápu proč. Fakt, že Sněžka je nevyšší hora Česka vím s jistotou v 'lidsky použitelném smyslu tohoto' (nikoli s absolutní: co když jsem si spletl Sněžku s Pradědem? co když se teď právě Sněžka zřítíla do Obřího dolu?), to znamená, že to vím skoro jistě. Výrok, jaký jsem právě napsal, to jest *Že Sněžka je nejvyšší horou Česka, vím skoro jistě*, vím také skoro jistě (opět nikoli absolutně: možná jsem si to jenom popletl a důvody k uvedenému přesvědčení vlastně žádné nemám?). Jak by mi ale tohle mohlo znemožnit "operovat hodnotou větší pravděpodobnosti mé teze"?

A ještě jeden autorův neúspěšný pokus o mou dekonstrukci. Napsal jsem, že jakkoli se musíme vyhnout nekoherentnímu totálnímu relativismu, různé parciální formy relativismu mohou být koherentní. (Například za spravedlnost jistě nemůžeme považovat cokoli; přesto je tu však prostor pro to, abychom připustili různé mírné variace na náš pojem spravedlnosti – můžeme například připustit, že používání tělesných trestů je forma spravedlnosti, která je nám sice cizí, kterou však někdo může legitimně přijímat namísto té naší.) Autor to komentuje následujícím způsobem: "Realistické chápání hodnoty lidského poznání (které

---

<sup>5</sup> Možná s nějakými triviálními výjimkami, jako je Descartovo *cogito*.

tvrdí, že některé soudy jsou pravdivé) stojí v kontradiktorní opozici vůči radikální skepsi (ta tvrdí, že žádný soud není pravdivý či alespoň takovou možnost připouští). 'Koherentní relativismus' by pak musel stát někde mezi těmito dvěma vzájemně se popírajícími pozicemi. Může však existovat mezi dvěma kontradiktorními opozicemi (mezi pravdou a omylem) nějaký střed?" Ale opakem radikální skepse či radikálního relativismu *není* radikální absolutismus (či, jak autor říká "realismus"), kontradiktorním opakem je tvrzení, že ne všechno je relativní – tedy přesně to, co já tvrdím.

Mezisosučet: Autorův pokus vyvracet mé teze způsobem, kterým se dá prokázat nekoherentnost totálního relativismu, není úspěšný. Na tvrzeních, že žádné naše poznání není absolutně jisté, že ale může být skoro jisté (což je pro praktické účely jistota naprosto dostačující) a že určité omezené formy relativismu nejsou problematické, není nic nekoherentního.

Vraťme se nyní k autorovu vyzývání objektivity. "Kdyby byla objektivita poznání neverifikovatelná," píše, "pak bychom se vskutku nemohli spoléhat na žádnou absolutní jistotu. Ve svých důsledcích by to znamenalo konec vědy." Mám pocit, že kdyby autor věnoval trochu pozornosti tomu, jak věda skutečně funguje, nemohl by říkat to, co říká. Uvědomuje si, kolik věcí, které byly někdy brány jako klíčové poznatky vědy, bylo později vyvráceno? Řekl bych, že nikdo z těch, kdo jsou dnes špičkovými vědci, nepředpokládá, že poznatky, ke kterým se propracovávají, jsou absolutně nezvratné. Zdá se mi, že je to naopak fakt, že žádný vědecký poznatek není úplně definitivní, který je jedním z *hnacích motorů* vědy. Věda není hromaděním absolutně jistých a tudíž nerevidovatelných poznatků, je z velké míry nahrazováním horších poznatků lepšími. Autor to nicméně vidí zcela jinak: "Filosof reflektuje základy rozumu, v jejichž spolehlivost vědci pouze věří." Myslím, že vědec má k víře ve spolehlivost svých metod dobré důvody: jsou to totiž metody, které se v dlouhodobé perspektivě ukázaly užitečně fungovat<sup>6</sup>. Filosof se sice může povznést na nějakou metaúroveň a reflektovat, proč a jak tyto metody fungují, vědec ale filosofa nepotřebuje o nic víc než spisovatel teoretika literatury.

Představme si, že se dívám z okna a vidím, že prší. Víím tedy, že *venku prší*. Víím to s absolutní jistotou? Samozřejmě nikoli. Možná mě klame zrak. Možná mi nějaký šibal namontoval na okno nějaké projekční zařízení, takže déšť, který vidím, ve skutečnosti venku není, je to jenom projekce. Ale přesto, že jistota, se kterou víím, že venku prší, není absolutní, je to

---

<sup>6</sup> Hovořit o "užitečném fungování" je samozřejmě velmi vágní – to, že je pro nás nějaká teorie užitečná, může znamenat leccos. Přesto si ale myslím, že lze stěží pochybovat o tom, že vše, co mi lidé používáme, ať už to jsou nástroje, teorie, či třeba pravidla našich společenství, se v průběhu času přirozenou cestou třídí na ty nějak užitečné, které přetrvávají, a na ty, které užitečné nejsou a které pomíjejí.

jistota naprosto dostačující pro to, abych to bral za hotovou věc – je to jistota, která nám v životě naprosto stačí. Představa filosofů, že potřebujeme tu jistotu zcela absolutní, že bez ní by nemohla fungovat věda ani naše poznání, že nevíme-li něco s takovou absolutní jistotou, pak to nevíme vůbec, se mi zdá být zcela scestná<sup>7</sup>.

Mezisosučet: Autorova argumentace stojí a padá s předpokladem, že jediné poznání, které je hodné toho jména, je poznání absolutně nezvratné. Tento předpoklad je ale podle mne absurdní, což, zdá se mi, snadno nahlédneme, když věnujeme trochu pozornosti faktu, jak my lidé skutečně svět poznáváme.

Analogicky, jako je autor přesvědčen, že jediné skutečné poznání je poznání absolutní, je přesvědčen i o tom, že jediné normy či hodnoty, o které se lze v životě opřít, jsou ty absolutní, transcendingující jakoukoli historickou kulturu. To je ovšem v jednom slova smyslu pravda: Ty nejzákladnější normy a hodnoty, které mám, jsou pro mě absolutní v tom smyslu, že se pro mě na jejich platnosti nic nemění, když se přesouvám (ať už v myšlenkách či skutečně) z jedné kultury do druhé. To je ale záležitost toho, jak já tyto hodnoty beru; není to nijak v rozporu s faktem, že tyto hodnoty mohou být produktem historického vývoje té mé kultury. Tvrzení, že skutečné hodnoty jsou absolutní, tedy podle mne není pravdivé v tom slova smyslu, že by takové normy nemohou vznikat v rámci kultur.

Autor mě staví před dilema, podle kterého je naše rozhořčení nad týráním dětí buď výrazem etické normy, která je absolutní v tom smyslu, že nemá co dělat s naší kulturou, anebo takové rozhořčení "postrádá jakékoliv oprávnění". Nemyslím, že by takové dilema existovalo. Já vůbec nepochybuji o tom, že "naše pohoršení nad týráním dítěte jen proto, že se narodilo v nesprávný čas na nesprávném místě" je důsledkem našeho kulturně podmíněného vnímání morálky. Vůbec si ale nemyslím, že by z toho plynulo, že by proto "naše pohoršení nad určitými etickými zvyklostmi jiných kultur ... postrádalo jakékoliv oprávnění". Jedna otázka je, *jaké morální hodnoty a normy máme a jiná je odkud ze vzaly*. Jsem nezlomně přesvědčen, že nejenom " týráním dítěte jen proto, že se narodilo v nesprávný čas na nesprávném místě", ale jakékoli týráním dětí je hanebnost; a fungování naší společnosti je podmíněno tím, že toto mé přesvědčení sdílí minimálně velká většina ostatních jejích příslušníků.

Má mi vadit, že taková předsvědčení, v nichž jsou vtěleny moje nejzákladnější životní hodnoty či morální normy, nedokážu zdůvodnit? Myslím, že ne; myslím, že tady žádné zdůvodnění *nemůže* existovat – prostě proto, že zdůvodňování nemůže jít do nekonečna a

---

<sup>7</sup> Chtěl bych ještě zdůraznit, že tomu není tak, že by se nedosažitelnost absolutní jistoty týkala jenom *empirického* poznání. Vezměme Pythagorovu větu. Víím, že platí. Ale víím to s absolutní jistotou? To, že platí, víím proto, že jsem nastudoval její důkaz a ten mě o její platnosti přesvědčil. Ale co když byla v tom důkaze chyba a já jsem ji přehlédl? Nebo co když jsem prostě pomatený a vzal jsem za důkaz něco, co vůbec důkazem nebylo.

základní hodnoty jsou podle mne právě body, kde končí. Je samozřejmě možné si nějaké důvody pro platnost těchto našich nejzákladnějších přesvědčení vymýšlet – mohu třeba říkat, že je tomu tak proto, že to chce nějaký bůh, či že je to vepsáno někde v metafyzice skutečnosti. To ale podle mne ve skutečnosti nejsou *důvody* (ostatně ten první bývá explicitně brán jako věc *víry*), takže neodůvodněnost nanejvýš posuneme o jeden krok dál.

Právě s takovýmto pseudodůvodem autor podle mne přichází, když píše, že připouštím-li kritiku kvůli nesprávnosti, a tedy nepravdivosti, pak to předpokládá "existenci nějakých neměnných (metafyzických) struktur skutečnosti, jež jsou objektivně poznatelné". Kritika podle mne samozřejmě předpokládá existenci nějakých intersubjektivně sdílených standardů; avšak jak bychom mohli prokázat (či vyvrátit), že jsou tyto standardy nějak dány "metafyzickými strukturami skutečnosti", mi zcela uniká.

Mohu kritizovat, aniž disponuji těmi jedinými správnými kritérii, která jsou dána "metafyzickými strukturami skutečnosti"? Představme si, že někdo kácí stromy tupou sekyrou. Je, zdá se mi, zcela na místě, když mu řeknu, že něco takového je nesmysl, že udělá lépe, když si sekyru nabrousí. K tomu nepotřebuji vědět, jaký je ten "skutečně nejlepší" způsob kácení stromů (natož vědět, že takový způsob má nějaké metafyzické zakotvení). S etickou správností je to samozřejmě poněkud komplikovanější, nicméně zcela analogicky podle mne platí, že naše standardy toho, jak zajistit, aby co nejvíce lidí mohlo žít co nejdůstojnější život (či jak charakterizujeme *raison d'être* etiky), se vyvíjejí. Zdá se mi být nepochybné, že naše etické standardy se nikoli nevýznamně liší od etických standardů mnoha minulých, a asi i některých současných společností. Přesto jsou to *naše* etické standardy, standardy, kterými poměřujeme správnost a nesprávnost všeho kolem nás (ovšem s tím, že systematické odchylky jsme *do nějaké míry* ochotni připsat kulturním odlišnostem).

Autor tedy zjevně nerozlišuje mezi dvěma různými věcmi: jedna věc je, co je pro nás normou či standardem, a úplně jiná věc je, co je a co není poplatné naší kultuře. Například o pojmu spravedlnosti autor píše: "Buď má tedy to, co nazýváme slovem spravedlnost, nějaký přesně vymezený obsah, jenž je závazný pro každého člověka bez ohledu na jeho kulturní příslušnost a dobu, v níž žije, nebo zde vedle sebe 'legitimně' existují pouhé lokální, kulturně či jinak podmíněné verze spravedlnosti, mnohdy třeba přímo protikladné, a pak je naše odsuzování mravních zvyklostí příslušníků jiných kultur iracionální, a tudíž zcela neoprávněné." To je podle mého soudu scestná úvaha. Naše slovo "spravedlnost" nemá obsah, který je vymezený zcela přesně (jak ostatně dobře víme z nesčetných sporů o tom, co spravedlivé je, a co není, jak je známe z celých dějin lidstva). To vytváří prostor proto, abychom připustili, že v jiné kultuře může být *poněkud* jiná spravedlnost než v té naší. Myslím si tedy, že v tomto smyslu zde skutečně "vedle sebe 'legitimně' existují pouhé lokální, kulturně či jinak podmíněné

verze spravedlnosti". To ovšem v žádném případě neznamená, že "spravedlností" můžeme nazývat naprosto cokoli - meze takového počínání jsou dány mezemi neostrosti našeho pojmu *spravedlnost* a nazývat spravedlností třeba týrání dětí nemůžeme bez toho, aby se nám pojem spravedlnosti zcela nerozplynul.

Další mezisoučet: Zde autorova argumentace stojí a padá s předpokladem, že naše etické normy a naše standardy, které nám dovolují někoho kritizovat, jsou skutečnými normami a standardy jenom do té míry, do jaké postihují cosi metafyzického. Nemám pocit, že by proto byl nějaký důvod, ba dokonce ani nemám pocit, že bych rozuměl tomu, jakým způsobem by takové normy a standardy mohly být dány "metafyzickými strukturami skutečnosti".

Význam našich slov není vždy zcela ostrý (a to, myslím, není jejich nedostatek, je to naopak rys našeho jazyka, který mu dodává potřebnou flexibilitu). Někdy, třeba když filosofujeme, je proto potřeba jejich smysl dočasně zpřesňovat; fakt, že jako taková ostrá nejsou, ale nemůžeme ignorovat. Podobně jako se slovem "spravedlnost" je to tedy i s jinými slovy: třeba "člověk", "jazyk" ap. Takže když O. Lehký klade otázku, zda "nemá myšlení své nutné univerzální zákonitosti, jež jsou vlastní každému člověku jakožto člověku?", je třeba vidět, že je na ni možné dávat dva druhy odpovědí, podle toho, jak přesně chápeme pojem *člověk*. Jednou možností je, že přítomnost nějakých námi zvolených zákonitostí zabudujeme přímo do tohoto pojmu, a pak bude na danou otázku odpověď pozitivní, ovšem triviálně, protože žádného tvora, jehož myšlení se takovými zákonitostmi nebude řídit, prostě nenazveme člověkem. Druhou možností je, že budeme člověka definovat tak, jak je běžné v biologii, a pak je odpověď na tuto otázku zjevně věcí empirického výzkumu.

Autor se zřejmě kloní k té první odpovědi. Píše, že pojem *člověk* musí být vymezen tak, že mezi atributy člověka náleží i schopnost používat jazyk (a pojem *jazyka* musí být vymezen tak, že esencí jazyka je být nástrojem artikulace lidského myšlení a vzájemného dorozumění mezi lidmi); a tvrdí, že právě takové vymezení těchto pojmů musí nutně předpokládat každý, kdo chce vést jakékoliv úvahy na téma "člověk a jazyk". S tím lze těžko souhlasit. Je sice jasné, že kdo chce vést jakékoliv úvahy na takové téma, musí předpokládat *nějaké* jasné vymezení příslušných pojmů, nechápu však, proč by to muselo být vymezení takové, jaké uvádí autor. Je tu například mnoho lidí, kteří tvrdí, že někteří primáti používají jazyk. Já si sice myslím, že to není pravda, ale zdá se mi, že to je empirická otázka, a vylučovat někoho z rozumné diskuse proto, že má (nebo si myslí, že má) jiné empirické poznatky než já, mi připadá nesmyslné.

Konečný součet: Moje očekávání, že se dříve nebo později dozvím podrobnosti o tom, jakým způsobem je "vyřešen" onen "noetický problém", který já ignoruji, a hlavně a jak toto řešení vede "k nezvratnému závěru, že lidské poznání vskutku postihuje realitu v ní samé" či jak se



"dokazuje bytostná závislost speciálních věd na výsledcích filosofického zkoumání", se nenaplnilo – nic takového v textu nenacházím. Nacházím tam několik tezí ("pravda je korespondence", "skutečné poznání je jenom to absolutní"), z nichž některé které mi připadají triviální a jiné zcela nepodložené. Nechápu, jak mají tyto teze cokoli "dokazovat".

Napsal-li jsem, že se kritika O. Lehkého s mým textem poněkud míjí, pak kritika mého krátkého textu 'Je realismus problémem?' z pera J. Fuchse, se s mým textem míjí natolik, že je s ní vůbec těžké polemizovat. Autor v tomto textu kritizuje něco, v čem já své názory poznávám pouze s velkými obtížemi. Omezím se proto jenom na komentář k tomu, co mi připadá nejpodstatnější.

Autor má pocit, že moje filosofické názory jsou otráveny Kantovou myšlenkou nutného rozdílu mezi věcmi, jak jsou samy o sobě, a věcmi, jak jsou pro nás. Píše: "Vlastní důvod likvidace samotné teorie poznání pak podle Peregrina spočívá v tom, že by člověk musel vystoupit ze sebe, tj. musel by se zbavit svého poznání, aby mohl jaksi nezávisle - objektivně porovnat lidské poznání s poznávanou realitou. Tento důvod fascinuje pokantovské myslitele napříč novověkými směry. V čem je jeho přesvědčivost? V Kantovské myšlence, že poznání svůj předmět zásadně upravuje, tvoří; noeticky řečeno: myšlení subjektivizuje. Je-li tímto předmětem poznání samotné poznání a jeho poměr k realitě, pak se zase o něm samém nedozvíme nic objektivního - nepoznáme, jak se to s tím poměrem má. Neboť reflektující poznání to zase zformuje, zkreslí podle svého apriorního ustrojení. Proto říká Peregrin s celou řadou jiných, že bychom se museli ze svého poznání vysvléci a zaujmout perspektivu božího oka."

Zdá se mi, že není nutné číst můj text ani příliš pečlivě, aby čtenář nahlédl, že to, co tady o mě Fuchs píše, je holý nesmysl. Jak už jsem to rekapituloval výše, co říkám, je to, že představa, že by mohla teorie poznání porovnávat naše poznatky se skutečností, a tak prokazovat, že je naše poznání "objektivní" či "realistické", podle mne nedává smysl: abychom něco takového mohli učinit, museli bychom mít nějaký přístup k realitě, který by byl bezprostřednější, než jaký nám zjednává naše poznání, což je protimluv. Jestliže mi ale nedává smysl představa srovnávání věci, jak se nám jeví prostřednictvím našich poznatků, s věcí, jak je nějak 'sama o sobě', pak samozřejmě nemohu spolu s Kantem tvrdit, že se tyto dvě věci liší! Nekoherentní je podle mně samozřejmě už sama kantovská představa 'věci o sobě' - věci poznané bez poznání. Jakkoli si tedy sice myslím, že Kant je v některých ohledech skutečně převratným filosofem, nic mi nemůže být cizější než myšlenka, že "myšlení upravuje svůj předmět".

K tomu je ovšem třeba dodat, že nedává-li smysl říci, že myšlení upravuje svůj předmět, pak stejně tak nedává smysl říci, že ho neupravuje (negace nesmyslného výroku nemůže být

smysluplná!) - to jest, že ho postihuje v jeho objektivitě, že je poznání "realistické". (O tom můj článek, kterých Fuchs kritizuje, byl - bohužel jestliže někoho nezajímá, o čem skutečně píšou, a raději si vytvoří fackovacího panáka "Peregrina", do kterého promítne nějaké své frustrace ze současné filosofie, nedokážu s tím nic udělat.)

A ještě jedna poznámka na úplný závěr. J. Fuchs píše, že "opisuji" Quina. Nijak se samozřejmě netajím tím, že Quina často souhlasně (a někdy kriticky) cituji, podobně jako mnohé další filosofy, na které se snažím navazovat. (Za fakt, že "stojím na ramenou obrů", se nijak nestydím.) "Opisování", to je ale trochu silná káva – že bych někdy vydával cizí myšlenky za svoje, toho si nejsem vědom. A musím říci, že na místě J. Fuchs bych se nadále nedokázal považovat za slušného člověka, pokud bych takovéto obvinění průkazně nedoložil nebo se za něj neomluvil.

Jaroslav Peregrin