

Realismus, relativismus a trápení ducha
Úvahy nad knihou Tomáše Marvana: *Realismus a relativismus*

Realism, relativism and the vexation of spirit
Reflections on Tomáš Marvan's book *Realism and relativism*

Jaroslav Peregrin

Filosofický ústav AV ČR & Filozofická fakulta UHK

Abstrakt/Abstract

Kniha Tomáše Marvana přehledným způsobem rekapituluje filosofické diskuse, které se odehrávaly a odehrávají na půdě tzv. „postanalytické“ filosofie na téma realismus vs. relativismus; a je pokusem o jejich kritické zhodnocení. Jde o nesporně zajímavou a užitečnou knihu; v tomto textu však argumentuji, že realismus, z jehož pozic Marvan svou kritiku vede, není neproblematický. Zdá se mi, že Marvan zaměňuje prokázání nemožnosti vyvrátit realismus za prokázání relativismu; přičemž podle mne je tato nemožnost jenom důsledkem toho, že celá diskuse realismus vs. relativismus je pochybená.

Tomáš Marvan's book provides a comprehensive recapitulation of philosophical discussions that have been taking place within "postanalytic" philosophy and that concern the dilemma of realism vs. relativism. It is also an attempt at their critical evaluation. The book is beyond doubt interesting and useful; however, in this article I argue that realism, which is the point of departure of Marvan's criticism, is not unproblematic. It seems to me that Marvan mistakes the impossibility of refutation of realism for the proof of realism; while I am convinced that this impossibility merely follows from the fact that the whole realism vs. relativism dispute is misplaced.

Je svět, ve kterém žijeme, nezávislý na tom, jak ho vnímáme, nebo mohou různí lidé, třeba příslušníci různých kultur žít v různých světech? Na první pohled se může zdát

naprosto samozřejmé, že svět je tak, jak je, nezávisle na nás; a hovoříme-li o tom, že různí lidé žijí v různých světech, může to být nanejvýš jakási metafora. Přesto najdeme filozofy, kteří mají pocit, že tomu tak není a že člověk svět, ve kterém žije, více či méně „konstruuje“ prostřednictvím svých postojů, které jsou dány jeho kognitivním ustrojením či kulturou, ve které žije. Takový „konstruktivismus“ známe samozřejmě od Kanta (pro kterého ovšem hrálo roli jedině to kognitivní ustrojení, nikoli kultura) i od mnoha dalších filozofů; a v nedávné době ho nacházíme i u některých filozofů, kteří vzešli z analytické filozofické tradice, kteří ale bývají občas nazýváni filozofy „postanalytickými“¹.

Knihy Tomáše Marvana² je přehledem filozofických diskusí, které se na půdě „postanalytické“ filozofie na toto téma odehrávaly v nedávné a současné době, a pokusem o jejich kritické zhodnocení. Marvan hovoří o těch, kteří se hlásí k nezávislosti světa na nás a k tomu, že všichni nutně žijeme v tomtéž světě, jako o *realistech* (někdy se užívá i termín „metafyzický realismus“³) a o těch, kteří mají pocit, že různí lidé či různé skupiny lidí nemusejí žít tak docela v tomtéž světě, jako o *relativistech* (v dummettovské tradici se také používá termín „antirealismus“⁴).

Marvan vede svou kritiku víceméně z pozic realismu, který hned na začátku své knihy vymezuje následujícím způsobem: „Například Michael Devitt (1983, 23) charakterizuje realismus jako přesvědčení, že jak běžné fyzické předměty a látky (kameny, stromy, kočky, voda, hliník), tak vědou postulované entity (elektrony, kvarky, zakřivený časoprostor) objektivně existují nezávisle na lidské mysli.“ (s. 12) Vzhledem k tomu, že tato charakterizace je pak používána jako jakýsi referenční bod realismu, je, myslím, třeba poukázat na její nejednoznačnost. Zdá se mi být zřejmé, že by se mezi dnešními filozofy stěžl našel někdo, kdo by s ní v *nějakém jejím smyslu* nesouhlasil – idealismus, podle kterého by stůl, u kterého sedím, či židle, na které sedím, byly čistě výplody mé mysli, dnes v módě opravdu není.

Abych ilustroval onu dvojznačnost, kterou mám na mysli, zeptejme se například, odkdy existují *množiny*. Jedna odpověď je, že od devatenáctého století, kdy je do matematiky zavedl Cantor (a další). Jiná odpověď ovšem je, že množiny existují odnepaměti, protože množina je matematickým objektem a takový objekt nemůže v čase vzniknout (v devatenáctém století ani nikdy jindy). A podle mého názoru je třeba si

¹ Tento termín se, pokud je mně známo, poprvé objevil v titulu sborníku Rajchmana a Westa (1985). Mně připadal a připadá velmi výstižný, a tak jsem se ho ihned chopil (viz Peregrin, 1994). Ve světě se ale tak docela neujal a bývá užíván spíše sporadicky (viz např. Reynolds et al., 2010).

² Marvan (2014). Na jednotlivé stránky v této knize dále odkazují přímo v textu.

³ Viz Khlentzos (2011).

⁴ Viz např. Devitt (1983).

uvědomit, že trochu podobně je to se všemi věcmi kolem nás. Odkdy existují králíci? V jednom slova smyslu od té doby, co disponujeme pojmem králíka: předtím tu sice cosi pobíhalo, ale nebyli to králíci – instance tohoto pojmu. V jiném, jistě běžnějším smyslu králíci samozřejmě existovali mnohem dříve než náš pojem králíka – *a součástí zavedení toho pojmu je i přijetí přesvědčení, že tady už dávno byli*. Co nyní myslí Devitt tou svou nezávislostí? Pokud tím myslí, že pojem králíka používáme tak, že je pravdivý výrok *Králíci existovali dříve než lidé vyvinuli jazyk*, pak se mi zdá, že to není něco, s čím by někdo nesouhlasil (možná s výjimkou některých filosofických extrémistů, jako je Bruno Latour). Mám-li ale vztáhnout Devittovu nezávislost k tomu prvnímu smyslu, pak je to mnohem kontroverznější, protože pak by to znamenalo, že tady pojem králíka byl už předtím, než jsme ho my lidé začali užívat – a to je mnohem diskutabilnější tvrzení.

Marvan dále píše: „Pokud například přijímáme evoluční vysvětlení vzniku člověka, jen těžko je budeme smiřovat s konstruktivistickou představou, že svět nabývá pevné struktury až s příchodem lidí. Realista tento problém nemá ...“ (s. 32) Myslím, že každý, ať už je realista, nebo ne, bude souhlasit s tím, že když si člověk v rámci evoluce začíná osvojovat pojmy a s nimi související ‚pojmový‘ a ‚propoziční‘ způsob myšlení, mění tím dramaticky i způsob, kterým svůj svět vnímá a kterým pro něj tento svět je. Marvan se někdy vyjadřuje tak, jako by to, jaké pojmy používáme pro náš popis světa, nemělo nic společného s tím, jak je tento svět sám o sobě (těmito pojmy můžeme nanejvýš jeho skutečnou strukturu postihnout více nebo méně úspěšně). Pak se ale musíme ptát, jaký je rozdíl mezi pojmy *svět* a *svět-jak-je-pro-nás*. A odpověď, že to jsou dvě naprosto různé věci, nás podle mne vede do náručí neudržitelného kantovského dualismu fenoménů a nouménů. Naopak pokud přijmeme, že *svět* nemůže být v podstatě nic moc jiného než *svět-jak-je-pro-nás* (což je mimochodem podle mě teze, která charakterizuje pozici, ze které se s Kantem vyrovnával Hegel⁵), pak musíme připustit, že v *jistém smyslu* můžeme říci, že svět se v průběhu evoluce lidské rasy značně změnil.

V následujících kapitolách své práce se pak Marvan postupně věnuje jednotlivým filosofům, jejichž názory jsou pro spor mezi realismem a relativismem podstatné. V kapitole o Quinovi podle mne výstižně poukazuje na jistou nesourodost Quinovy pozice, kterou charakterizuje následujícím způsobem: „Quine osciluje mezi realistickou pozicí a úvahami, které více než koketují s konstruktivismem.“ (s. 19) Myslím, že tohle je pravda a že Marvan to také patřičně dokládá. I jeho úvahy o problematičnosti Quinova klíčového pojmu *stimulus* jsou, řekl bych, na místě.

Přesto bych s některými věcmi, které v této kapitole nacházím, tak docela nesouhlasil. Marvan například píše: „Je nepopiratelné, že když chceme realitu jakkoli

⁵ Podrobněji o tom viz Peregrin (2012, §4).

popisovat, musíme tak činit pomocí svých konceptuálních nástrojů a ne nějak bezpojmově; musíme v ní pomocí pojmů rozeznávat nějakou strukturu. Proto však ještě není nesmyslné předpokládat, že tato struktura existuje ve světě i bez těchto pojmů. Na pozadí této nezávislé reality nakonec můžeme vyznačit i ty předměty, které jsou ‚výtvory našeho jazyka‘.“ (s. 29) To znamená, že dává smysl hovořit o tom, že některé teorie *porcují přírodu tam, kde má skutečně klouby* (*carve nature at its joints*, jak se říká anglicky), zatímco jiné nikoli. Jak ale takové teorie rozpoznáme? Jak se dozvíme, kde příroda ty ‚klouby‘ skutečně má? Zdá se mi, že jediným vodítkem nám mohou být ty naše teorie, které budeme považovat za nejlepší – ty, které se nám budou zdát nejlépe fungovat. Pak ale bude ‚odpovídání struktuře reality‘ či její ‚porcování tam, kde má skutečně klouby‘, jenom, jak by řekl Rorty, prázdným komplimentem skládaným těm teoriím, které fungují. To jest nebude jasné, nač nám řeč o ‚struktuře existující ve světě bez pojmů‘ vlastně je.

Marvan dále píše: „Přijetí jakéhokoli pojmového aparátu je v první řadě věcí klasifikace: vyznačujeme jím hranice jednotlivých předmětů a rozlišujeme jejich druhy. Z realistického pohledu není to, co takto klasifikujeme, naším produktem a diference vyznačované klasifikačním schématem jsou reálné diference ve světě (samozřejmě je třeba dodat: pokud klasifikujeme správně; ne každá klasifikace odráží uspořádání přírody).“ (s. 30) Problém je v tom, že pokud připustíme, že klasifikace rozhoduje i o tom, jaké jsou hranice jednotlivých předmětů, pak nevím, co při její absenci zbývá takového, abychom o tom mohli hovořit jako o *struktuře*. Lze si představit situaci, že svět se skládá z jednotlivin, které si jsou všelijak objektivně podobné či nepodobné, a my je pak na základě těchto podobností shrnujeme pod různé pojmy a klasifikátory, jestliže však má naše klasifikace vyznačovat i „hranice jednotlivých předmětů“, pak tato představa zřejmě není adekvátní a mně osobně není jasné, jak bychom si tedy celou situaci představovat měli.

V kapitole o Davidsonovi Marvan opět velmi jasně rozebírá Davidsonovu argumentaci, zejména z jeho článku *On the very idea of a conceptual scheme*⁶ a poukazuje na některé její mezery či nejasnosti. Mám zde ale, podobně jako při četbě následujících kapitol, intenzivní pocit, že ač jeho rozboru lze máloco vytknout, vede nás do pozice, ze které pro stromy nevidíme les – nevidíme, zdá se mi, některé skutečně zásadní věci, které se nám Davidson snaží sdělit.

Jednou takovou věcí je Davidsonova aktualizace základního argumentu proti relativismu, jak ho známe už z filosofického pravěku. Je zřejmé, že některé své pojmy nemůžeme relativizovat, protože pokud to uděláme, relativizujeme i tu relativizaci, a tím ji *de facto* zbavujeme jakéhokoli břitu. (Tak řekneme-li, že každý má svou pravdu, pak to buďto předkládáme jako nikoli jenom naši, ale obecnou pravdu, a pak tím

⁶ Davidson (1974).

popíráme to, co tvrdíme, nebo to předkládáme jenom jako naši pravdu, a pak je otázka, proč by to mělo zajímat někoho kromě nás samých.) Davidson podle mne dává tomuto argumentu novou, pozoruhodnou podobu. Je zřejmé, že slova našeho jazyka mají určitý smysl: máme-li termín *X*, pak je dáno, co je a co není *X* (hranice samozřejmě nemusí být ostrá). Takže máme-li termín *jazyk*, pak je dáno, co je, a co není jazyk. Přitom takovéto slovo zřejmě odvozuje svůj smysl z nám známých prototypických instancí: jazyk je především to, co jsme se v dětství naučili a čím nyní mluvíme, a pak samozřejmě také to, co je tomuhle prototypu v relevantních ohledech dostatečně podobné. A Davidson konstatuje, že zjistit, že je našemu jazyku něco v relevantních ohledech dostatečně podobné, znamená najít v tom spoustu prvků, které jsou podobné nebo stejné jako ty, které známe z našeho vlastního jazyka – což vlastně není nic jiného než to, že to do nějaké podstatné míry do našeho jazyka přeložíme. Z tohoto pohledu nedává pojem jazyka totálně nepřeložitelného do toho našeho žádný rozumný smysl. (Netvrdím, že je tento Davidsonův argument neprůstředný a že s ním nelze polemizovat – tvrdím jenom, že je pozoruhodný a originální.) Tahle klíčová myšlenka ovšem v Marvaně reprodukci postoje Donalda Davidsona zcela zaniká.

Pak je to ještě jedna, podstatnější věc. Otázka „Je za našimi teoriemi světa nějaký (jednoznačný) svět, nebo ne?“ předpokládá, že náš přístup ke světu je vždy nějak *zprostředkovaný*: teoriemi, pojmy, schématy, jazykem, koncepcemi nebo bůhví čím. Je to tenhle předpoklad, co činí tu výchozí otázku smysluplnou; pokud ho nepřijímáme, pak nedávají diskuse o realismu a relativismu smysl. A co dělá Davidson – nebo alespoň o co se pokouší – je právě odmítnutí tohoto předpokladu. („Je dobré zbavit se reprezentací,“ říká Davidson (1989), „a spolu s nimi korespondenční teorie pravdy, protože je to právě přesvědčení, že tu jsou reprezentace, co plodí náznaky relativismu.“) Davidson má tedy pocit, že samotný spor mezi realismem a relativismem je produktem určitého pohledu na svět, pohledu, který není nevyhnutelný a kterému bychom se tak podle něj vyhnout měli. Takže říci, jak to činí Marvan, že „Davidsonův realismus ... se v ničem podstatném neliší od realismu à la Devitt,“ (s. 56) není úplně případné – Davidson nechce být realistou v tom smyslu, že by ukázal, že realismus je správný a relativismus nesprávný, spíše se snaží předvést, že sama představa, že tady jsou takové alternativy, je iluze, která je výsledkem určitého nepřiměřeného chápání toho, jak my lidé poznáváme svět.

V následující kapitole Marvan probírá názory Hilary Putnama, a tady mu to, že by pro stromy neviděl les, vytýkat nebudu: obávám se, že u Putnama tu jsou právě jenom ty stromy bez lesa. Tím myslím, že Putnam v průběhu svého klikatého filosofického vývoje briskně a často pozoruhodně reagoval na různé aktuální filosofické nápady či obraty, někdy způsobem, který ho vnesl do učebnic filosofie; já sám za tím ale nedokážu vidět žádné skutečně originální názory, které by v tomto kličkování přetrvávaly a které by bylo možné vyzdvihnout.

Také Marvanova kritika Goodmana je z podstatné části jistě podložená. Tady se ale vrací můj pocit, že Marvan někdy pro stromy nevidí les, tedy že pomíjí to podstatné, o co lidem jako Goodman jde. Marvan cituje to, co kdosi prohlásil za „nejhorší argument na světě.“ (s. 87):

Věci můžeme znát jen nakolik spadají pod naše pojmová schémata, tudíž nemůžeme znát věci tak, jak jsou samy o sobě.

a konstatuje, že to je případ *non sequitur*. Ano, je. Ale existuje i velmi podobný argument, který již tak snadno vyřídit nelze a který je podle mne v tomto ohledu podstatnější:

Věci můžeme znát jen nakolik spadají pod naše pojmová schémata, tudíž nemůžeme vědět, že známe věci tak, jak jsou samy o sobě.

A zdá se mi, že pokud chceme pochopit filosofy, jako je Goodman (anebo i Rorty, jemuž je věnována následující kapitola Marvanovy knihy), musíme se soustředit právě na tuto druhou verzi. Jistě nemůžeme vyloučit, že svět má sám o sobě nějakou strukturu a že my ji i můžeme (náhodou nebo v důsledku nějakých našich predispozic) poznat. Nikdy ale nemůžeme vědět, že ji poznáváme, a z tohoto hlediska je tedy představa takové struktury, jak by zdůraznil Goodman, zcela neužitečná. (Jak říkal Wittgenstein (1953, §304), „nic poslouží stejně tak dobře jako nějaké něco, o kterém nelze nic říci.“) Ba co víc, taková představa nás svádí k hloupým pseudovysvětlením: máme pocit, že můžeme například úspěch nějakých našich teorií vysvětlovat tak, že postihují právě tuto skutečnou strukturu reality; můžeme pravdivost některých výroků vysvětlovat jako korespondenci s touto strukturou. Všechna taková vysvětlení jsou ovšem z goodmanovského nebo rortyovského pohledu naprosto chimérická.

Mám tedy trochu pocit, že Marvanova kritika bere na Goodmana poněkud nepřiměřená měřítká. Připadá-li nám nějaký člověk příliš do sebe uzavřený, řekneme o něm, že žije ve svém vlastním světě. Jistě pak můžeme přijít s kritikou, že tak tomu nemůže být, že nikdo nemůže mít svět zcela vlastní atd. – avšak metafora „vlastního světa“ je zde velmi výmluvná, naznačuje, že ten člověk, o kterého jde, nějak ne úplně dobře funguje dohromady s námi ostatními, kdo obýváme ten náš sdílený svět. A podobně mám já tendenci číst Goodmana – řeč o mnohosti světů podle mne používá v tomto smyslu, který si příliš nedělá hlavu s ontologickými či metafyzickými problémy, a snaží se nám jí sdělit něco podstatného o symbolickém rozměru reality a o fungování našich symbolických systémů.

Trošku podobné je to s Rortym. Oceňuji, že Marvan, i když není naladěný na Rortyho notu, nemá tendenci jeho úvahy paušálně odmítnout a dává si práci s tím, aby v nich našel nějaké přijatelné jádro. Myslím, že má pravdu v tom, že bereme-li vše to, co Rorty píše, doslova, budeme to asi nuceni shledat ne zcela koherentním – Rorty totiž

zjevně považuje jisté formy přehánění za legitimní filosofický nástroj⁷. Rorty osciluje mezi skutečným relativismem či jazykovým idealismem a mnohem realističtějšími stanovisky hraničícími někdy až s tvrdým fyzikalismem. Potud tedy nelze proti Marvanově kritice nic namítat.

Opět se ale nemohu zbavit pocitu, že při jisté vstřícnosti k Rortyho rozevlátému a spektakulárnímu stylu je jádro, které lze v jeho názorech najít, mnohem koherentnější, než Marvan připouští. Marvan například referuje o tom, že Rorty přijímá následující dvě teze (s. 100):

- (a) i kdyby nikdy neexistovali lidé, žirafy by přesto existovaly;
- (b) kauzální nezávislost žiraf na lidech neimplikuje, že žirafy jsou tím, čím jsou, nezávisle na lidech, na jejich potřebách a zájmech.

Pak to komentuje následujícím způsobem: „Jak máme ve světle teze ‚relativity popisů k účelům‘ rozumět tomu, že i kdyby nikdy neexistovali lidé, žirafy by přesto existovaly? Jistě ne tak, že i kdyby nikdo nikdy nepoužil slovo ‚žirafa‘ s tím specifickým obsahem, s nímž to slovo používáme nyní, přesto by ve světě existovaly žirafy, jak je známe. Pokud Rortymu dobře rozumím, právě to chce popřít.“ Myslím, že tohle Rorty rozhodně popřít nechce. Opět musíme vzít v úvahu ono rozlišení, které uvádím na začátku tohoto textu. Jedna věc je, že jakmile jsme se dopracovali k našemu pojmu *žirafy*, nemůžeme popřít to, že žirafy existovaly již i dříve, než jsme ten pojem měli (jakkoli je nikdo dříve pod takový pojem nepodřazoval). Jiná věc je, že kdybychom tento pojem neměli, žirafy by tu *pro nás* nebyly – v každém případě ne jako takové. (Je tu samozřejmě prostor pro diskuse o tom, do jaké míry bychom ony entity, kterým my říkáme žirafy, vnímali stejně jako teď a do jaké by pro nás třeba vůbec neexistovaly jako samostatná individua). Takže klade-li si Marvan dále otázky: „Jak jinak tedy skloubit kauzální nezávislost žiraf na lidech s tím, že bez lidských zájmů by nebyly tím, čím jsou? A co to vůbec znamená, že by nebyly tím, čím jsou?“, nezdá se mi, že by to bylo těžké.

Marvan dále píše: „Je samozřejmé, že naše zájmy nás vedou k tomu, že některé prvky reality nás zajímají více, jiné méně nebo vůbec. To ale vůbec neznamená, že ty prvky, které nás zajímají, svými zájmy nějak spoluutváříme.“ (s. 102) Podle mne člověk nedokáže žít ve světě, který není nějakým příhodným způsobem ‚rozškatulkován‘. Vlastně nic, co není takovým příhodným způsobem ‚rozškatulkováno‘, není (*lidským*) *světem*. (Relativismus si pohrává s představou ‚rozškatulkování‘, která jsou nepřijatelná pro nás, ale jsou přijatelná pro nějaký jiný druh lidí.) Rorty a spol. říkají: naše ‚rozškatulkování‘ je jedno z mnohých možných a není důvod ho prohlašovat za správnější než jiná. Marvan navrhuje, že svět tvoří všechna možná ‚rozškatulkování‘ a

⁷ O tomhle rysu Rortyho filosofování jsem pojednal ve svém příspěvku v Rortyho svazku *Library of Living Philosophers* (Peregrin, 2010).

my si všímáme jenom jednoho. Jenomže, namítl by Rorty, se ‚všemi rozškatulkováními‘ to už vůbec není *svět* – svět je něco, co je konstituováno *jedním* takovým ‚rozškatulkováním‘. (Přesněji řečeno intelektuální vývoj lidstva, jak se zdá, vede k čím dál obsažnějším chápáním toho, co to může být *svět*, nicméně Rorty by trval na tom, že jakékoli chápání čehokoli musí být podepřeno nějakým pevným rámcem, jehož součástí je i *nějaké* základní ‚rozškatulkování‘.)

Marvan konstatuje: „Představme si nyní, že je slovo ‚elektron‘ jednou zapojeno do fyzikálního kontextu, jindy do kontextu literárněvědného. A dejme tomu, že budeme ochotní oba tyto popisy označit za pravdivé. Za těchto okolností dojde k tomu, že slovem elektron budeme v obou kontextech označovat něco různého. Elektron si nepodrží svou nezávislou identitu napříč kontexty. Jeho identita se rozloží v sérii různých identit. Namísto neměnného elektronu, který je popisován odlišnými způsoby, se budeme muset spokojit jen s neměnným pojmenováním ‚elektron‘; v ničem jiném se různé kontexty shodovat nebudou.“ (s. 104) Problém je v tom, že mezi případem, kdy se ve dvou kontextech prokazatelně hovoří o jedné věci, a tím, kdy se hovoří o dvou zcela různých věcech, je tu spektrum případů, kdy to není jasné. Představme si, že nějaký kritik napíše, že nápady nějakého autora jsou elektrony kroužící kolem atomového jádra nějaké představy. Hovoří zde o elektronech ve zcela stejném smyslu, jako o nich hovoří fyzik? Asi ne. Ale znamená to, že prostě hovoří o něčem naprosto jiném? Ani to se nezdá být přijatelné. Lze namítnout, že tady hovořím o metafoře, což je velmi speciální případ. Ale Rorty by, myslím, tvrdil, že metafora je naopak všudypřítomná – že porozumění jazyku z podstatné části spočívá v navigaci mezi různými kontexty a strukturami bez toho, aby se pokaždé měnil ‚předmět řeči‘. (Rorty tomu říká *rekontextualizace*⁸.)

Ještě jeden příklad: „Fyzické předměty se liší od čísel v tom, že mohou měnit své vztahy k jiným předmětům, aniž by to narušovalo jejich identitu. Pokud svou tašku odnesu z místnosti, ve které stojí můj psací stůl, změní se sice vztah obou předmětů, ale nezmění se jejich identita.“ (s. 106) Nezdá se mi, že by mezi čísly a fyzickými věcmi byl v tomto ohledu až tak dramatický rozdíl. I čísla mohou být ve spoustě vztahů, které se mohou měnit, aniž by to narušilo jejich identitu. (Například nějaké číslo může být ve vztahu *méně oblíbené číslo Baracka Obamy* k jinému číslu.) Na druhé straně ani fyzické předměty nemůžeme zbavit jakýchkoli vztahů k jiným fyzickým předmětům, aniž bychom narušili jejich identitu. (Co když se například změní vztah neidentity mezi tou taškou a oním stolem, o nichž hovoří Marvan? Co když se změní to, že ten stůl *není tímtož* předmětem, jako ona taška?) Zdá se mi tedy, že Rortyho ‚strukturalistický‘ pohled na věci není tak nesmyslný, jak naznačuje Marvan.

⁸ Viz Rorty (1991).

Marvan v této souvislosti také říká následující věci: „Vývoj poznání a vědy umožňuje stále precizněji identifikovat, které vlastnosti mají věci i bez lidských pozorovatelů, a které jsou až záležitostí jejich vztahu k perceptuálnímu aparátu pozorovatelů. (...) Například barvy dnes nechápeme jako inherentní vlastnosti předmětů, protože dokážeme systematicky vyložit, jak vnímání barev vzniká v součinnosti předmětů s naším vnímacím aparátem a příhodnými okolnostmi pozorování.“ (s. 108) To je ovšem více než problematické. Obávám se, že kdybychom měli dát zcela na to, co říká věda, pak celý svět je cosi jako chvění nějakých (super?)strun, které nijak přímo vnímat nedokážeme – takže nic z toho světa ve kterém žijeme, tu není „bez lidských pozorovatelů“. Naprosto všechno v našem běžném světě je „záležitostí vztahu k perceptuálnímu aparátu pozorovatelů“. Tím se oklikou vracím k tomu, čím jsem začal – pokud nechceme termínem svět označovat nějakou zcela chimérickou věc o sobě, musíme, zdá se mi, připustit, že svět není nezávislý na způsobu, jak ho vnímáme a prostřednictvím jakých pojmů ho poznáváme, a tak není nesmyslné říkat, že jsme instituováním těchto pojmů v jistém smyslu (zdůrazňuji: v jistém smyslu!) dali tomuto světu onen tvar, jaký má.

Mám-li nyní knihu zhodnotit jako celek, je nesporně zajímavá; velmi přehledným způsobem referuje o pozoruhodných diskusích v rámci „postanalytické filosofie“ a velmi pečlivě rozebírá některé zákruty těchto diskusí. Její autor s velkou důkladností prochází argumenty probíraných filosofů a poukazuje na jejich problematické nebo nejasné aspekty.

Marvanova obhajoba realismu mně ale nakonec nepřípadá úplně přesvědčivá. Marvan předkládá svůj realismus jako tezi, že tu existuje na nás nezávislý svět, který my můžeme svými teoriemi lépe či hůře postihnout, a ukazuje, že v pracích diskutovaných filosofů není nic, co by tuto tezi vyvracelo. To je, myslím, pravda; ale problém je v tom, že taková teze se prostě vyvrátit nedá, stejně tak jako se nedá prokázat. My lidé vyrábíme lepší a lepší teorie světa (v tom smyslu, že ty následující překonávají problémy těch předchozích) a to docela přirozeně vnímáme tak, že existuje nějaká limita tohoto našeho snažení, nějaká nejlepší teorie, kterou už nepůjde nijak vylepšovat. Pak můžeme třeba i říkat, že taková limitní teorie postihuje „skutečnou strukturu“ světa; musíme mít ale na paměti, že tohle není žádný objev týkající se nějakého vztahu „postihování“, ale jenom parafráze verdiktu, že ta teorie už je dále nevylepšitelná. A začneme-li pak v důsledku tohoto dále říkat, že naše současné teorie mohou postihovat skutečnou strukturu světa lépe či hůře, pak musíme mít na paměti, že to je jenom truismus, který neříká víc než to, že na některých našich teoriích je toho více a na některých méně ke zlepšování.

V nějakém takovémto smyslu tedy jistě lze říkat, že naše teorie lépe či hůře postihují skutečnou strukturu světa. Pak to však není žádná podstatná ani zajímavá teze, jenom řečový obrat. Pak také samozřejmě můžeme snadno ukázat, že žádná

relativistická či antirealistická teorie nemůže naši tezi vyvrátit. To ale není příliš zajímavé – tento zakuklený truismus nelze vyvrátit prostě právě proto, že to je jenom truismus. Zajímavé by to začalo být tehdy, kdyby ta realistická teze dostala obsah, díky kterému by v principu byla vyvrátitelná (kdyby byla v principu představitelná evidence, která by ji dokázala zpochybnit) a kdyby se ukázalo, že je přesto obhájitelná.

Marvan tedy ukazuje, že argumenty proti realismu se míjejí cílem – že vyvracet realismus je obtížné nebo nemožné. Pak ale, zdá se mi, zaměňuje fakt, že jsme ukázali problematičnost vyvracení realismu, za fakt, že jsme realismus prokázali. Přitom neúspěch alternativních teorií takto chápaný realismus vyvrátit je podle mne důsledkem pouze toho, že je formulovaná tak, že neexistuje nic, co by se počítalo za její vyvrácení. Problém je pak v tom, že jakkoli můžeme realismus artikulovat tak, že bude obrněný proti jakémukoli vyvracení, je tu neodbytná otázka, k čemu nám takový realismus bude a o co bychom přišli, kdybychom se ho vzdali. Zdá se mi být zřejmé, že by bylo podobně obtížné vyvracet některé formy relativismu; a že se tedy tyto dva názory svírají v jakémsi „mrtvém objetí“ (v angličtině je na to pěkný výraz *deadlock*), v němž ani jeden nemá moc sprovodit ten druhý ze světa. A to ve mně vyvolává silnou tendenci učinit rortyovsko-kazatelský závěr, že angažovat se v tomto sporu je marnost nad marnost a trápení ducha.

Literatura

- Davidson, D. (1974): „On the Very Idea of a Conceptual Scheme.“ *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47; reprinted in Davidson (1984), s. 183–198; český překlad „O samotné myšlence pojmového schématu.“ In Peregrin, ed. *Obrat k jazyku: druhé kolo*. FILOSOFIA, Praha, 1998, s. 107–126.
- Davidson, D. (1984): *Inquiries into Truth and Interpretation*. Clarendon, Oxford.
- Devitt, M. (1983): „Dummett’s anti-realism.“ *The Journal of Philosophy* 80: 73–99.
- Devitt, M. (1997): *Realism and truth (2nd ed.)*. Princeton University Press, Princeton.
- Khleutzos, D. (2011): „Challenges to Metaphysical Realism.“ In Zalta, E. N., ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011), Dostupné na: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/realism-sem-challenge/>.
- Marvan, T. (2014): *Realismus a relativismus*. Academia, Praha.
- Peregrin, J. (1994): „Post-analytická filosofie.“ *ORGANON F* 1: 89–108.
- Peregrin, J. (2010): „Language, the world and the nature of philosophy.“ In Auxier, R. E. & Hahn, L. E., eds. *The Philosophy of Richard Rorty*. Open Court, La Salle (Ill.), s. 225–245.

- Peregrin, J. (2012): „Spory o realismus, Hegel a jazyk(y) matematiky.“ *ORGANON F* 19: 66–83.
- Rajchman, J. & West, C., eds. (1985): *Post-Analytic Philosophy*. Columbia University Press, New York.
- Reynolds, J., Chase, J., Williams, J. & Mares, E., eds. (2010): *Introduction: Post-analytic and meta-continental philosophy*. Continuum, New York.
- Rorty, R. (1991): „Inquiry as recontextualization: An anti-dualist account of interpretation.“ In *Objectivity, Relativism and Truth (Philosophical Papers vol. I)*. Cambridge University Press, Cambridge, s. 93–112; český překlad „Zkoumání jako rekontextualizace – antidualistické pojetí interpretace.“ In Peregrin, J. ed. *Obrat k jazyku: druhé kolo*. FILOSOFIA, Praha, 1998.