

Kniha je polemickou sondou do současného stavu filozoficko-vědního zázemí výzkumu mezinárodních vztahů. Snaží se odpovědět na otázku, jakým směrem a proč se má ubírat budoucí filozoficko-vědní diskuse za podmínek, kdy debata mezi pozitivismem a jeho radikálními odpůrci se téměř vyčerpala. Hlavní argument spočívá v přesunu pozornosti na střet mezi pragmatismem a vědeckým realismem. Tyto směry se snaží uchovat racionalitu a smysluplnost sociálních věd, a to i za přijetí předpokladu, že se jedná o činnost s velice nejistými principy i výsledky. Z těchto dvou alternativ se autor kloní k pragmatismu, který dle jeho soudu přináší jak užitečnější pohled na tvorbu teorií, tak konstruktivnější přístup k epistemologii ve výzkumu mezinárodních vztahů.

PhDr. Michal Kořan, Ph.D., je výzkumným pracovníkem Ústavu mezinárodních vztahů a přednáší na Katedře mezinárodních vztahů a evropských studií Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně. Odborně se zaměřuje na filozofii sociálních věd, českou zahraniční politiku a region střední Evropy.

MICHAL KOŘAN ČLOVĚK, POZNÁNÍ A MEZINÁRODNÍ POLITIKA

Michal Kořan

ČLOVĚK, POZNÁNÍ A MEZINÁRODNÍ POLITIKA:

**Pragmatismus a vědecký realismus
jako filozofie vědy v mezinárodních vztazích**



ČLOVĚK, POZNÁNÍ A MEZINÁRODNÍ POLITIKA:

Pragmatismus a vědecký realismus
jako filozofie vědy v mezinárodních vztazích

Michal Kořan

ČLOVĚK, POZNÁNÍ A MEZINÁRODNÍ POLITIKA:

Pragmatismus a vědecký realismus
jako filozofie vědy v mezinárodních vztazích



Praha 2008

Ediční rada nakladatelství Ústavu mezinárodních vztahů

Prof. PhDr. Pavel Barša, M.A., Ph.D. (Filozofická fakulta UK, Praha), Mgr. Ing. Radka Druláková, Ph.D. (Fakulta mezinárodních vztahů VŠE, Praha), Doc. PhDr. Jan Eichler, CSc. (ÚMV, Praha), JUDr. PhDr. Tomáš Karásek, Ph.D. (Fakulta sociálních věd UK, Praha), Prof. PhDr. Michal Klíma, M.A., CSc. (Metropolitní univerzita Praha), PhDr. Michal Kořan, Ph.D. (ÚMV, Praha), Mgr. Ing. Petr Kratochvíl, Ph.D. (ÚMV, Praha), PhDr. Pavel Pšeja, Ph.D. (Fakulta sociálních studií MU, Brno), Mgr. Dan Marek, Ph.D., M.A. (Filozofická fakulta UP, Olomouc), Prof. PhDr. Lenka Rovná, CSc. (Fakulta sociálních věd UK, Praha).

Vydání této publikace bylo hrazeno z prostředků výzkumného záměru „Česká republika v mezinárodní politice“, identifikační kód MZV 4854605401.

Věnováno mým rodičům

Recenzovali: Doc. Ing. Petr Drulák, Ph.D.
Doc. PhDr. Vít Hloušek, Ph.D.
PhDr. Pavel Pšeja, Ph.D.

Vydal Ústav mezinárodních vztahů, v. v. i., v Praze roku 2008.

Vědecký redaktor: PhDr. Vladimír Trojánek

Obálka: Jan Šavřda

Tisk: Petr Dvořák – Tiskárna, Dobříš

ISBN 978-80-86506-75-3

Obsah

Předmluva	7
1. Úvod	13
2. Pozitivismus	21
Empiricismus v pozitivismu	21
Pozitivismus a instrumentalismus	23
Pozitivismus v mezinárodních vztazích	26
Protipozitivismus a jeho důsledky	27
3. Pragmatismus	31
Prolog	31
Důvod a smysl poznání v pragmatismu	32
Relační stanovení „významu“	35
Empiricismus a pragmatismus	37
Reprezentace „reality“ v pragmatismu	40
Věda jako sociální činnost	43
Úloha vědeckých teorií v pragmatismu	46
Inherentní epistemologická nejistota v pragmatismu	50
Pragmatismus v mezinárodních vztazích	54
4. Vědecký realismus	75
Prolog	75
Transcendentální realismus Roye Bhaskara	77
Důvody a smysl vědeckého poznání dle realismu	77
Sociálně jako překážka na cestě k transcendentalitě	78
Empiricismus v realismu aneb chvála přičinnosti	80
Inherentní epistemologická nejistota v realismu	83
Kritika transcendentálního realismu	85
Zkoumání sociálna v realismu – kritický naturalismus	96
Shrnutí argumentů vůči kritickému naturalismu	111
Vědecký realismus v mezinárodních vztazích	112

Vědecký realismus Alexandra Wendta	114
Vědecký realismus Colina Wigha	134
Inherentně nejistá epistemologická situace a sociální emancipace u Colina Wigha	139
5. Věda bez filozofie?	149
Přirozený ontologický postoj Arthura Finea	149
Přirozená věda versus normativní epistemologie	151
6. Sociální epistemologie	159
Epistemologický skepticismus vědeckého realismu z pohledu sociální epistemologie	169
Sociální epistemologie – shrnutí	171
7. Závěr	175
Résumé	179
Použitá literatura	181
O autorovi	194

Předmluva

Nečekejte od tohoto textu zamyšlení nad tím, jakým způsobem poznání ovlivňuje mezinárodní politiku, jakkoli tomu snad název napovídá. Otázky, které si v této knize kladu, jsou jiného charakteru. Co je to, když se řekne „objektivní poznání“? Jak ovlivňují kritéria „dobré vědy“ naše poznávání? Kde se tato kritéria berou? Jsou či mají být teorie mezinárodních vztahů odrazem reality, nebo se můžeme spokojit s tím, že jde o užitečnou fikci? Připustíme-li, že věda je sociální produkt, to znamená inherentně neobjektivní, je to *opravdu* takový problém?

Toto jsou otázky z filozofie vědy. Nenechme se zmást – odpovědi na tyto abstraktní otázky se v dějinách teorií mezinárodních vztahů velmi důsledně přetavovaly do vlastní výzkumné praxe, a je možné, že dokonce i do praxe diplomatické. Dokonce si troufnu tvrdit, že v prazákladu většiny velkých debat o výzkumu mezinárodních vztahů ve 20. a počátku 21. století tak či onak leželo hluboké přesvědčení o možnostech, omezeních a povaze vědy.

Tím nejzazším – a dle mého soudu i principiálním – bodem velké debaty mezi utopismem a realismem byl spor o vědecký racionalismus: na straně utopismu stálo přesvědčení, že věda je schopna odhalit univerzální a racionální pravidla uspořádání mezinárodních vztahů, a pokud se těmto odhaleným zákonům politika přizpůsobí, vzrostou naděje na celosvětový mír. Realismu, založeném spíše na diplomatické praxi, a státnickému umu tento univerzalizmus a racionalismus byl zcela cizí. Ikonická postava realismu, Hans Morgenthau, svůj odpor vůči utopismu založil (mimo jiné) na následujícím názoru: přesvědčení, že společnost lze poznávat, ovládat a vylepšovat za užití metod přírodních věd, je nebezpečný mýtus. Co více, je největší tragédií moderního věku. Neomezená víra ve vědu vede k nahrazení naděje,

umírněné a pokorné, mechanickou jistotou. Protože víra ve vědu je nepatříčná, je tato jistota vždy, znovu a znovu, zklamána (Kořan, 2006b). Obě argumentace mají společného jmenovatele – určitý názor na schopnosti vědy a na roli poznání.

Druhá velká debata v mezinárodní politice mezi tradicionalismem a scientismem, která se odehrávala v šedesátých a sedmdesátých letech, byla na filozofii vědy napojena ještě bezprostředněji. Ohlédneme-li se zpět, zdá se, že dnes klasické dílo *Theory of International Politics* neorealisty Kennetha Waltze by se nikdy nemohlo hrát tak dlouho na výsluní, pokud by nebylo vystavěno na nesmírně důmyslné pozitivisticko-instrumentalistické filozofii vědy. Pouze díky instrumentálnímu pojetí své teorie byl Waltz schopen strhnout na svou stranu spor s tradičním realismem, a stejně tak pouze díky ní byl Waltz schopen po léta uchovávat její základní stavební prvky proti výpadům ze všech možných stran. Důsledně epistemologicky obhájena Waltzova teorie přitom ovlivnila paradigmatickou i interparadigmatickou debatu na dlouhá léta dopředu. Nepřekvapí proto, že až další posun ve filozoficko-vědním zázemí přinesla i možnost takové kritiky mezinárodního neorealismu, na níž Waltz jednoduše nebyl schopen adekvátně reagovat – jednalo se o kritiku post-strukturalistických či postmoderních, popřípadě konstruktivistických proudů. I tato kritika přitom vychází z jasného filozoficko-vědního poselství, týkajícího se zejména možnosti objektivního poznání v sociálních vědách. I tato převratná intervence do filozoficko-vědního zázemí teorií mezinárodních vztahů přinesla zcela nové pohledy na mezinárodní politiku jako takovou. Ať už hovoříme o teritorialitě politiky a suverenitě státu, změny ve vnímání anarchie mezinárodního systému či postavení žen, celá výzkumná agenda mezinárodních vztahů prošla významnou restrukturalizací. Nemusíme přitom hovořit pouze o „velkých debatách“ či změnách.

Rovněž i subtilnější, metodologické změny byly pevně navázány na vědomé filozoficko-vědní základy. Připomeňme metodologickou „knihu knih“ v mezinárodních vztazích – *Designing Social Inquiry* od Garryho Kinga a jeho kolegů, která nepřestává fascinovat svět výzkumu mezinárodních vztahů dodnes. Celá jejich metodologie je založena na pozitivistickém, ne-realistickém pojetí příčinnosti. Nemyslím si, že každý, kdo postupuje dle metodologických návodů G. Kinga, nutně přemýšlí o soupeřících pojetích příčinnosti, ale v každém případě je to právě toto pozitivistické pojetí, které od základu ovlivňuje samotnou výzkumnou praxi. I další metodologická

proměna výzkumu mezinárodních vztahů je bezpečně zakotvena v jasném filozoficko-vědním podrostu. Zastánci jednopřípadových kvalitativních studií čelili po dlouhá desetiletí arogantní dominanci pozitivistických kvantitativních vědců. Až sofistickovaná a přesvědčivá argumentace vědeckých realistů dokázala, že „z jednoho případu lze zobecňovat“, a tudíž postavila příčinné, kontextuální případové studie metodologicky na roveň kvantitativním přístupům. Důsledky tohoto kroku začínají být stále patrnější v celé výzkumné komunitě mezinárodních vztahů, a tím i ve výsledných plodech bádání. Domnívám se proto, že zcela jednoznačně stojí za to neutíkat před, byť poněkud efemérní, filozofii vědy. Ať už si to uvědomujeme či nikoli, je všude kolem nás.

Otázky ohledně vědecké racionality, relativity a objektivitě jsem si poprvé položil v textu *Bezstará věda, pozitivismus a realismus v mezinárodních vztazích* (Kořan, 2006b). Jeho hlavním záměrem bylo poukázat na provázanost normativních, ontologických, epistemologických i metodologických voleb, jež je sociální vědec nucen činit při výzkumné praxi. Vědomí této provázanosti mne neochvějně vedlo do náručí bezbřehé relativity. Namísto pozitivismu, který býval v takových případech hlavním terčem relativistických útoků, jsem se pokusil vybit si svůj relativismus na vědeckém realismu. První kritické postřehy na adresu vědeckého realismu jsem učinil v článku *Austrian Neutrality: Burden of History in the Making or Moral Good Rediscovered?* (Kořan, 2006a). Zaujal jsem zde perspektivu post-strukturalistické kritické sociální teorie, jejímž metodologickým zázemím je především diskurzivní analýza. Již při práci na tomto textu jsem si ovšem uvědomoval obrovská omezení, vyplývající ze zaujetí jedné jediné striktní epistemologické a vlastně i ontologické pozice. Tato omezení jsou pochopitelně charakteru metodologického, ale ovlivňují i cíl práce a praktické možnosti využití podobně laděného textu. Ve vzduchu neustále visela myšlenka, že sociální věda by měla být schopna nabízet víc než jen kritiku, a to navzdory skutečnosti, že zkrátka není schopna produkovat „objektivní“ a „neutrální“ poznání.

Únik z tohoto neuspokojivého relativismu poskytl americký pragmatismus, který jsem do té doby čerpal především z Richarda Rortyho. Posléze se ukázalo, že pragmatismus neznamena pouze únik z relativismu, ale nabízí i zajímavý pohled na tvorbu a roli teorií. V mezinárodních vztazích existuje určitý proud, jenž sice uznává smysluplnost vědy (není relativistický),

ale na základě specifické konstruktivistické ontologie poskytuje jen velmi málo, či žádný prostor pro tvorbu teorií. Jde o historizující konstruktivismus, donedávna spjatý např. se jménem Friedricha Kratochwila. Svým způsobem je takový přístup k věci neméně omezující než obecný relativismus – i on do značné míry zužuje obzor a zmenšuje pestrost výzkumných strategií. Obdobný problém řešil i Alexander Wendt, ovšem, jak uvidíme, jeho řešení vyvolává více otázek než odpovědí.

Bylo tedy zapotřebí nalézt filozoficko-vědní řešení, které dovoluje tvořit smysluplné teorie i za podmínek přijetí konstruktivistické povahy sociálního světa. Tajenka byla již prozrazena – pochopitelně, řešení tohoto problému jsem našel v pragmatismu, stavějícím se k otázce vztahu mezi epistemologií a ontologií velice liberálně – už proto, že je, filozoficky vzato, ne-realistický. Čím více jsem se zaobíral možnostmi pragmatismu, tím více jsem si uvědomoval jeho společné dílčí cíle s vědeckým realismem. Namátkou, jejich zaujetí pro pluralistickou a přitom ne-relativistickou vědu, uznání sociální povahy vědy či uznání omylnosti poznání. Na druhé straně se spolu se společnými cíli objevovaly stále nepřekonatelnější rozdíly v interpretaci smyslu i poslání vědy. Z mnoha důvodů, které budou v práci vysvětleny, považuji pragmatismus za vhodnější filozofii vědy. Rovněž ale považuji za nezbytné, aby se pragmatismus v diskusi s realismem angažoval. Souvisí to s posledním postřehem, jenž je namířen proti takovému pojetí vědy, která s epistemologií či filozofií nakládá buď jako s něčím již apriorně existujícím a platným, nebo jako s něčím přirozeně pochodujícím po teleologicky naměřované dálnici.

V pozadí této práce leží přesvědčení, že ani epistemologie, ani filozofie vědy a pochopitelně ani věda sama se neobejde bez vědomého, byť často marného úsilí účastníků té velké hry zvané *věda*. Tím se do mozaiky publikace dostává poslední kamínek, kterým je zahrnutí sociální epistemologie a jejího normativního zájmu o hledání co možná nejlepších způsobů vědeckého poznávání.

Knihou tedy rozvolňuje vztah mezi poznáním a realitou, navzdory tomu chce brát vážně teoretické možnosti výzkumu mezinárodních vztahů a epistemologické možnosti filozofie vědy jako takové.

Napsání této publikace by naprosto nebylo možné bez obrovské podpory, cenné pomoci a trpělivého pochopení Pavla Pšejji, který byl školitelem mé dizertační práce, z níž text do velké míry vychází. Nesmírně podnětnou in-

spirací rovněž byly pravidelné teoretické a metateoretické diskuse v Ústavu mezinárodních vztahů, vedené zejména s Pavlem Baršou, Petrem Drulákem, Petrem Kratochvílem a Janem Růžičkou. Vděčnost patří kolegyním a kolegům z knihovny a nakladatelství ÚMV, kteří svou profesionalitou a ochotou nemalým způsobem přispěli k možnosti (včasného) dokončení této publikace. Zvláštní poděkování bych chtěl vyjádřit studentkám a studentům kurzu *Objektivita, pravda a věda v mezinárodních vztazích* na katedře Mezinárodních vztahů a evropských studií Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně, kteří svými trefnými reflexemi napomohli k ujasnění mnohých otázek, či ke kladení otázek nových. Dík patří také všem těm, kteří nemuseli mít, a přitom měli pro mě pochopení v období práce na tomto textu.

1. Úvod

Současný svět, přinejmenším ta jeho část, kterou jsme si navykli označovat jako *západní*, není příliš milosrdný k čemukoli, co se nepyšní znaky plurality, tolerance, otevřenosti, různorodosti a pestrosti. Věda, jež se těší nezměrné sociální autoritě, přitom vyrostla z odlišného myšlenkového zázemí: z tradice ortodoxní filozofie, která názorový střet nepovažovala za znamení vitality, ale úpadku či dokonce hereze (Putnam, 1995: 1). Tento náboj částečně zdědil i racionalismus osvícenství (přes jeho nesporný individualismus), ale především pozitivismus A. Comta. Pro Comta byl neustálý rozvoj „*absolutního práva svobodného zkoumání*“, který ústí do „*rozumové anarchie (...) pramenem všech zlořádů*“ (Comte, 1946: 5). Prostřednictvím É. Durkheima a posléze logických pozitivistů Vídeňského kruhu se duch jednoty ve zkoumání postupně stal zlatým standardem, jedinou platnou filozofií vědy (Kořan, 2006b: 11–14). Ať už jde o metodologickou rigiditu, logiku či matematiku jako epistemologický základ, všechny tyto a další atributy činily z vědy 20. století entitu, která ne zcela koresponduje se stále více se otevírajícím sociálním prostředím.

Skutečnost, že mezi pluralitním vnějším a rigidním vědeckým světem již delší dobu existuje pnutí, dokazuje myšlení M. Foucalta, P. Winche, F. Lyotarda, P. Feyerabenda a mnoha dalších. Tvrzení o transcendentální věrohodnosti vědeckého poznání jsou neustále zpochybňována skeptiky, stejně tak sporný byl vždy i nárok na morální hegemonii vědy (Harré, 1986: 1). Ani disciplína mezinárodních vztahů (MV¹) tomuto pnutí neunikla, jak bylo patrné z „*velké debaty*“ mezi tradicionalisty a scientisty v bezprostředně po-

¹ V celém textu bude zkratky „MV“ užíváno pro označení institucionalizované akademické disciplíny *mezinárodní vztahy* a jejích subdisciplín.

válečných letech, či mezi pozitivisty a postpozitivisty² v letech osmdesátých a devadesátých.

Zhruba v posledním desetiletí se zdá, že se energie celého pnutí (tzv. velké debaty, viz Lapid, 1989) vyčerpala a pozitivismus se s postpozitivismem učí šťastně koexistovat vedle sebe bez většího potýkání. Konference, akademické časopisy i další způsoby vědecké komunikace vycházejí vstříc stále silicímú názoru, že mezi oběma tábory jednoduše neexistuje prostor pro komunikaci, a tudíž ani pro vitální střety. Na jedné straně tíhnou pozitivističtí neoliberalové k časopisu *International Organizations*, realisté k *International Security* a kvantitativní badatelé všeho ražení k *International Studies Quarterly*. Na straně druhé směřují postpozitivističtí konstruktivisté a kritičtí teoretikové např. k *Millenniu* (viz Lebow, 2007: 19). V pomalu usedajícím prachu, zviřeném nesčetnými střety zmíněné debaty, je nicméně možné zachytit nezřetelné obrysy nových bojovníků za adekvátní povahu vědeckého počínání.³ Těmito „bojovníky“ jsou *vědecký/kritický⁴ realismus* a současná reinkarnace *pragmatismu (instrumentalismu⁵)* (viz např. Rytövuori-Apunen, 2005).

² Na tomto místě užívám termínu „pozitivismus“ i „postpozitivismus“ v jejich nejobecnějším smyslu.

³ Chris Brown se zabývá podobnou otázkou, tj. zda vědecký realismus může konstituovat vyzyvatele v „páté“ interparadigmatické debatě (Brown, 2007: 409).

⁴ Přes nesčetné pokusy definovat „vědecký“ a „kritický“ realismus tak, aby bylo jasné, že nejde o vzájemně zaměnitelné pozice (např. Chernoff, 2007; Wight, 2007), jsou oba termíny užívány analogicky (Niilniutu, 2007). Lze si však pomoci tak, že kritický realismus, asociovaný především s dílem Roye Bhaskara, je specifitější v tom, že kombinuje jak filozoficko-vědní závazek (realismus), tak oddanost kritické a emancipativní funkci vědy.

⁵ S termínem „instrumentalismus“ se ve filozofii vědy pojí nejeden problém. Tím nejzávažnějším je skutečnost, že se lze setkat s jeho úzkým a širším vymezením, které spolu mají jen málo společného. Úzké vymezení je identické s instrumentalismem M. Friedmana, a v jeho nejryzejší formě znamená epistemologickou pozici, že jakákoli teorie, která je schopna vysvětlit či předpovědět zkoumaný fenomén, je správná. Později uvidíme, že právě této úzké interpretace se většinou drží kritici instrumentalismu (i pragmatismu), počínaje Karlem Popperem, jenž si úzkou definici zcela osvojil a založil na ní odmítání jakékoli jiné než filozoficky realistické vědy. Instrumentalismus v jeho filozofickém užití lze ovšem také spojit s osobností, která termín instrumentalismus začala vědomě razit jako první – Johnem Deweyem. Instrumentalismus vlastně v Deweyho myšlení nahradil termín „pragmatismus“, kvůli odlišení od W. Jamese. Tento širší instrumentalismus rozhodně neznamená pouze způsob hodnocení teorií, ale *popis* funkce poznání (včetně funkce teorií). Koncepte, myšlení a teorie jsou nástroje, a jako nástroje, nikoli jako hodnoty samy o sobě, je nutné je pojímat (viz např. Fine, 2001: 110). V tomto textu bude in-

Jak naznačuje ostrá výměna mezi některými předními odborníky v oblasti teorií mezinárodních vztahů (Kratochwil, 2007b; Wight, 2007a; 2007b), skýtá filozofická odlišnost pragmatismu a vědeckého realismu nezměrný potenciál pro vzájemné střetávání, ale i pro smysluplný vývoj. Není to ovšem pouze *odlišnost*, která přispívá ke vzájemné nevraživosti obou táborů. Nakonec, jak níže uvidíme, postpozitivismus a pozitivismus jsou postoje *nato-lik* odlišné, že je pokračování ve výměně názorů v podstatě neplodné. Jsou to tedy i *podobnosti*, jež svádějí realismus a pragmatismus proti sobě do jednoho kolbiště.

Začneme tím, že se oba tábory potýkají se stejnou zásadní otázkou – jak zachovat pluralitu poznání, o níž oba usilují, a nesklouznout přitom k relativismu,⁶ kterému se brání? Jak zachovat legitimitu poznání a zároveň nepropadnout autoritativní rigiditě? (viz např. Harré, 1998). Toto jsou základní a obecné otázky o žádoucí povaze a smyslu vědy. Realismus a pragmatismus hledají jakousi střední cestu mezi vypjatým pozitivismem i jeho radikálními vyzyvateli. Do velké míry se konstituují právě v opozici vůči pozitivismu i radikálním postpozitivistickým směrům, tedy doktrínám, které dominovaly diskurzu MV v posledních desetiletích.

Pragmatismus a realismus ovšem mají ještě mnoho dalších spojujících rysů (viz např. Fine, 1996: 235–236). *Za prvé*, oběma směrům je vlastní jistá forma teleologie v tom, že oba definují specifický cíl, který má věda naplňovat (viz níže). *Za druhé*, oproti relativistickému postpozitivismu zastávají názor, že věda *má* smysl. Obě pozice rovněž obhájí progresivní povahu vědy. *Za třetí*, oproti pozitivismu se ani jeden z přístupů nechce omezovat apriorním názorem o správné metodologii či epistemologii. Více tedy ctí pluralitu (byť se vzájemně obviňují z opaku). *Za čtvrté*, na rozdíl od pozitivismu uznávají sociální charakter vědy. *Za páté*, uznávají inherentně nejistou epistemologickou situaci, v níž se věda nachází, tj. situaci, kdy si nemůžeme být jisti spolehlivostí výroků poznání.

strumentalismus znamenat právě toto pojetí, zaměnitelné za pragmatismus. Budeme-li hovořit o „instrumentalismu“ z pohledu vědeckých realistů, většinou lze předpokládat, že mají na mysli ono úzké pojetí. Celé otázce ještě bude věnována patřičná pozornost.

⁶ Výbornou a uznávanou sondou do různých projevů relativismu i ilustrací možných způsobů, jak odolávat jeho nutkavým svodům, je Hollis-Lukes (1982, eds.). Pro relativismus specificky ve vědě viz Nola (1988, ed.).

První cíl práce tedy spočívá v důsledné identifikaci těchto společných rysů a v naznačení důvodů, z jakých k nim obě pozice dospívají, stejně jako důsledků, které z nich pro obě pozice vyplývají. Filozofický půvab toho, co pragmatismus a realismus spojuje, spočívá totiž v tom, že díky odlišným filozofickým premisám buď ke zmíněným totožným pozicím dospívají ze zcela rozdílných důvodů, nebo z těchto pozic vyvozují důsledky si protičící. Je to právě tato dynamika, již se pokusím podchytit, která drží realismus a pragmatismus v dosahu vzájemného potýkání, a zároveň mezi nimi udržuje odstup, jenž není možné překonat.

Druhý cíl je specifičtější pro disciplínu MV. Obě filozofické pozice jsou sice staré jako věda sama (Nola, 1988), ovšem v MV jsou stále považovány za nováčky. Vědecký realismus a pragmatismus v MV mají navíc tu „smůlu“, že hlavní proponenti často vycházejí z obecně konstruktivistického zázemí.⁷ Do celé záležitosti se proto promítá i střet o filozoficko-vědní dominanci nad tímto vitálním paradigmatem. Realismus i pragmatismus v MV každopádně stále hledají svou tvář, a tato publikace by měla přispět k ujasnění některých sporných bodů.

Je možné, že pro některé čtenáře bude obtížné pochopit, proč by se měl (filozofický) realismus svářet právě s pragmatismem. Vždyť ve vývoji filozofie byl vždy hlavním oponentem realismu idealismus, přičemž pragmatismus není filozoficky idealistický. Důvodem je, že na poli filozofie *vědy* je v posledních desetiletích střet mezi (vědeckým) realismem a různými formami instrumentalismu (včetně pragmatismu) daleko přitažlivější a vitálnější než odvěký spor mezi realismem a idealismem.

Již zde, na samém počátku, by mělo být jasně řečeno, že publikace je především obhajobou pragmatismu a měla by zároveň napomoci k vytvoření ucelenější a méně kontradiktorní formy pragmatismu, než jaká byla dosud v rámci disciplíny nabízena. V tomto úsilí spočívá *třetí cíl* knihy. Upřednostnění pragmatismu vychází jednak z předpokladu, že je to instrumentální, nikoli realistické pojetí teorií, které umožňuje smysluplnou práci s teoriemi

⁷ Jak naznačuje např. sborník Iana Parkera (1998, ed.), tato situace je charakteristická nejen pro mezinárodní vztahy, ale pro sociální vědy obecně. Jonathan Joseph (Joseph, 2007: 345, pozn.) ovšem tvrdí, že konstruktivismus je s realismem neslučitelný. Z textu nevyplývá, zda má Joseph na mysli obecný metateoretický konstruktivismus či konstruktivismus ontologický. Jak nicméně ukáže kapitola věnovaná vědeckému realismu, celý postoj spíše pramení z částečného nepochopení podstaty vědeckého realismu (viz též např. Boyd, 1984).

mezinárodních vztahů při vlastním výzkumu, a jednak na základě předpokladu, že pragmatismus je schopen obhájit teoreticky založené studium mezinárodních vztahů i za podmínek přijetí konstruktivistické ontologie a neobjektivistické epistemologie.

Sama kritika realismu však nebude provedena pouze z pragmatického postoje. Namísto toho se pokusím poukázat na některé způsoby, jakými realistickou pozici zpochybnit. Tyto způsoby budou hledány především v inkohereci vědecko-realistické argumentace samé. Kritika se částečně pokusí vyhnout většině již existujících protirealistických argumentů, které jsou v primární i sekundární literatuře dostatečně přístupné a zmapované (a to i v prostředí MV).

Čtvrtý cíl publikace spočívá v obhajobě samého smyslu filozoficko-vědního potýkání mezi realismem a pragmatismem. Práce nabídne důvody, proč by podobné diskuse neměly být zavrhovány. Tak se totiž často děje, přičemž odmítání filozoficko-vědních otázek je založeno na údajném mizivém důsledku pro vlastní výzkum mezinárodních vztahů. Tato kniha se pokusí přesvědčit, že epistemologické a filozoficko-vědní diskuse mají bezprostřední důsledek pro výzkumnou práci samu, navíc, že není možné rezignovat na snahu o další posunování epistemologického a filozoficko-vědního horizontu výzkumu MV. Do tohoto pohledu se promítá i autorův názor, že „skutečný svět“ a „svět metateorií“ není ani zdaleka sobě tak vzdálený, jak by se mohlo na první pohled zdát (Kořan, 2006b: 7–9).

Obhajoba proepistemologického postoje je v souladu s *pátým cílem* knihy, který spočívá v rozšíření pragmatismu o některé prvky „sociální epistemologie“ (viz např. Fuller, 2002). Sociální epistemologie je konceptuálním a normativním studiem vlivu sociálních vztahů, rolí, zájmů a institucí v procesu vědeckého poznávání. Důležitým aspektem sociální epistemologie je skutečnost, že se pokouší o posouvání epistemologických horizontů vědy i za přijetí skeptického pohledu na možnosti epistemologie. Oproti tomuto optimistickému pohledu se pragmatismus svým skeptickým postojem kloní spíše k zavržení epistemologie. Právě v odlišném pohledu na epistemologii, dle mého soudu, může spočívat hlavní konkrétní a praktická přidaná hodnota zde nabízené a obohacené verze pragmatismu.

Šestý cíl knihy je zamyšlení nad praktickými důsledky přijetí pragmatické filozofie vědy pro funkci teorií mezinárodních vztahů. Je totiž bez-

podmínečně nutné mít na vědomí, že všechny zde probírané pozice – pozitivismus, vědecký realismus i pragmatismus – chápou funkci a povahu teorií velice odlišně a tomuto chápání je následně podřízena i samotná výzkumná praxe a práce s teoriemi.

Struktura práce bude podřízena výše naznačeným cílům. Před započítím vlastní diskuse o pragmatismu a realismu bude ve stručnosti představena dosud dominantní filozoficko-vědní pozice – (logický) pozitivismus. Budou nastíněny hlavní prvky pozitivismu, možné varianty i jeho vliv na disciplínu mezinárodních vztahů. Nezanedbatelným důvodem zařazení pozitivismu je, že v opozici vůči němu se konstituoval jak pragmatismus, tak vědecký realismus, přičemž pochopení důvodů odmítnutí pozitivismu těmito pozicemi je klíčové i pro pochopení jejich vlastního významu.

Třetí kapitola představí pragmatickou filozofii, především pomocí ikonických postav klasického pragmatismu Williama Jamese, Johna Deweyho a Charlese Peirceho, doplněné o postřehy neopragmatika Richarda Rortyho. V této části se pokusím ukázat, že naprosto základním pilířem pragmatismu je jeho důsledný antirealismus, který jediný umožní instrumentální přístup k tvorbě teorií. Navazující oddíl se věnuje projevům pragmatismu přímo v MV, a zejména pak příspěvku k pragmatismu z pera Friedricha Kratochvíla, jehož lze považovat za jednoho z nejvýznamnějších současných zastánců pragmatismu v mezinárodních vztazích. Nejprve bude představena jeho vlastní pozice a pak její kritika, na jejímž základě bude učiněn první pokus o reformulaci pragmatismu v MV.

Čtvrtá kapitola se bude nejdříve zabývat transcendentálním realismem a kritickým naturalismem Roye Bhaskara a pokusem o zpochybnění obou těchto pozic. Po tomto představení Bhaskarova realismu bude charakterizována role vědeckého realismu v MV a jeho hlavní dvě linie spojené s autory Alexandrem Wendtem a Colinem Wightem. Protože A. Wendt se v závažných ohledech od Bhaskarova realismu odlišuje, kapitola si bude všimát důsledků tohoto odklonu. Pokusím se mimo jiné dokázat, že přes deklarované závazky k realismu lze Wendtovo myšlení považovat za spíše instrumentální, což má značný dopad i na jeho pojetí tvorby teorií. To již nelze říct o Colinu Wightovi, který se pevněji drží Bhaskarovy inspirace. Kromě kritické polemiky s Wightovým realismem bude vedlejším cílem této části rovněž ilustrace některých nedorozumění, jež znesnadňují smysluplnou diskusi mezi pragmatismem a vědeckým realismem v rámci MV.

Pátá kapitola nejprve představí tzv. „naturalistické“ koncepcí filozofie vědy, které filozofii vědy pojmají jako zbytečného parazita na přínosné práci vědců. Kapitola poukáže na atraktivitu podobně laděných argumentů, nicméně se pokusí dokázat, že normativní přemýšlení o poslání a povaze vědy je pro její vývoj nezbytné. Toto přesvědčení v závěru povede k pokusu o doplnění pragmatismu o normativní sociální epistemologii v šesté kapitole. Jak totiž ukáže polemika s vědeckým realismem, jedním z praktických důsledků, plynoucích z přijetí pragmatismu, by mělo být úsilí o posouvání a proměnu epistemologického horizontu sociální vědy. *Sociální epistemologie*, o níž v této části pojednávám, je k tomuto účelu v současné době pravděpodobně uzpůsobena nejlépe, neboť oproti tradiční epistemologii individualistické explicitně pracuje se sociálním rozměrem kognitivních praktik vědy.

Na samém počátku je nutné předeslat, že publikace se záměrně nevyhýbá jisté „esencializaci“ jednotlivých pozic, či, jinými slovy, že představované pozice jsou předkládány v jakési ideálně typické podobě, nehledě na jejich rozmanitost a možné odchylky. Tato esencializace je jistě určitým nedostatkem práce, na druhou stranu je však ze dvou vzájemně propojených důvodů nutná. Za prvé, kvůli koherenci argumentace, a za druhé kvůli otevření kritice. Pokud by byly donekonečna představovány možné pozice s jejich výhodami a nevýhodami, naprosto by se ztratil jasný názor a celý text by pak pozbyl svůj hlavní smysl, který spočívá v pokusu o posunutí debaty realismus–pragmatismus v mezinárodních vztazích. A tento krok není možné učinit bez nabídnutí jasné alternativy jako vkladu do debaty.

2. Pozitivismus

Pozitivismus je bez sebemenších pochyb pojem, jemuž není možné v sociálních vědách ani ve studiu mezinárodních vztahů uniknout. Snad i z toho důvodu jde o filozofii vědy tolik obtížně uchopitelnou, dostupnou v myriádách verzí a mutací. Jakýkoli pokus o identifikaci pozitivismu bude vždy nutně arbitrární a v zásadě záleží na důrazu toho kterého autora a také na tom, zda pozitivistickou doktrínu obhajuje či odmítá. Arbitrárním výčtem proto bude i následující charakterizace, která má sloužit jako odrazový můstek pro diskusi o pozitivismu v této knize. Kombinuje pojetí řady současných autorů spolu s pokusem o zahrnutí i morálního a normativního rozměru pozitivismu, který byl vlastní jak průkopníkům pozitivismu (Auguste Comte či Émile Durkheim⁸), tak pozdějším apoštolům logického pozitivismu ve Vídeňském kruhu. Následující výčet tak spojuje dohromady jak čistě epistemologické závazky pozitivismu a jeho pohled na funkci a povahu teorií, tak i ryze normativní a filozofická přesvědčení.

Empiricismus v pozitivismu

Pravděpodobně nejzásadnějším bodem pozitivismu je jeho *epistemologický nárok na empirický základ vědeckého poznání*. Pod tímto vcelku jednoduchým výrokem se skrývá klíčové epistemologické poselství pozitivismu, které se promítá do toho, *co* je možné zkoumat, *jakým* způsobem je to možné zkoumat a *jaké* odpovědi může daný výzkum přinést. I z tohoto důvodu je nutné se nad pozitivistickým empiricismem pozastavit poněkud zevrubněji. Začneme tvrzením, že jakékoli výroky vědeckého poznání musejí být zpro-

⁸ Zde je nutné připomenout, že Durkheim sám se za pozitivistu nikdy nepovažoval.

středkovány smyslovou zkušeností a musejí být smyslovou zkušeností ověřitelné. Z takto přísně pojatého empiricismu vyplývá několik závažných důsledků. Empiricismus především činí z pozitivismu protirealistickou filozofii vědy, což je principiální rozměr pozitivismu, na který se však často nebere příliš ohled. Přitom můžeme tvrdit, že právě v přechodu na antirealistický a fenomenalistický empiricismus spočíval jeden z největších soudobých výdobytků pozitivismu. Pozitivisté se v tomto kroku vlastně nechali inspirovat prvním, epistemologickým kantovským obratem. Pozitivisté následovali Kanta proto, že legitimizoval studium poznání (epistemologii) bez ohledu na jeho vztah k realitě. Díky tomu, že Kant přesunul pozornost od vlastního objektu zkoumání ke zkoumání podmínek našeho poznání, poskytnutých vlastním rozumem (Kratochvíl, 2007a: 5), přispěl k narušení nekonečných metafyzických dohadů o esenci reality a možnosti jejího poznávání. Jinými slovy – nemá smysl spekulovat o poznávání „pravé reality“ či o „esenci reality“, neboť si podobnými výroky stejně nikdy nebudeme zcela jisti. Rozumnější bude utvářet kritéria pro poznání a poznávání, neboť (přínejmenším) vytváření podobných kritérií je v lidské moci. Tento antirealismus⁹ posouvá pozitivismus až do oblasti *fenomenalismu*. Fenomenalismus znamená, že nejsme schopni dostat se k hlubšímu smyslu věcí než k tomu, který je nám zjeven prostřednictvím smyslového zakoušení. Proto může být objektem vědeckého poznání dle pozitivismu pouze zakusitelné „vzezření věcí“, nikoli jejich podstata (esence) či „realita“ jako taková (Wight, 2006a: 21).

Empiricismus dále pro pozitivismus znamená, že vylučuje z vědy veškeré výroky entity či objekty, které nejsou či nemohou být zachytitelné smyslovou zkušeností (např. nejsou pozorovatelné). S tímto přísným empiricismem se pojí řada problémů, mimo jiné ten, že by se jeho důslednou aplikací pozitivisté vlastně připravili o možnost teoretizování, neboť, přísně vzato, teoretické entity velice často *nejsou pozorovatelné*. Pozitivismus tím naráží na tzv. problém kreativity vědeckých vysvětlení – sama suma empirických dat totiž ještě nepřináší vědecké vysvětlení. Pouhý popis fenoménu (např. výrok, že demokratické státy spolu neválčí) není jeho vysvětlením, je pouhým záznamem zkušenostních dat. K vědeckému vysvětlení je zapotřebí tato

⁹ Zde je nutné zdůraznit, že v odpovědích na to, zda lze Kanta považovat za realistu či antirealistu, existují značné rozdíly. Zde se přidržíme antirealistické interpretace (zejména) jeho *Kritiky čistého rozumu*.

data nějakým způsobem pospojovat v teoretickém rámci. Vědecké vysvětlení tedy vlastně interpretuje suchá empirická data. Zde ovšem musí i pozitivismus opustit půdu čistého empiricismu. Prvním způsobem, jak se vyrovnat s problematikou kreativity vědeckých vysvětlení, byl logicko-pozitivistický příklon k logice a matematice jako základnímu vodítku při stavbě vědeckých vysvětlení. Za pomoci logiky a matematiky doufali logičtí pozitivisté v teoretické uspořádání empirických dat v takové formě, která zabrání subjektivnímu ovlivnění ze strany výzkumníka. Logika, matematika a empiricismus měly tedy zaručit kýženou nezávislost zkoumané materie na osobě výzkumníka, což je specifický požadavek pro objektivitu zkoumání. Měla tak být zaručena jak nezbytná kreativita, tak objektivita. Je přitom nezbytné zdůraznit, že vědecká teorie je sice axiomatickým systémem, neodhalujícím reálnou podstatu věci, ale pozitivisté vyžadovali, aby teorie byla empiricky interpretovatelná, tj. aby korespondovala s pozorovatelnými fenomény. Teorie tak musí obsahovat vzájemný vztah mezi „reálnými“ objekty či procesy a abstraktními koncepty či teoriemi. Pouhý nárok logické konzistence axiomatických konceptů byl pro logické pozitivisty nedostatečný. V ideálním případě se tak pozitivistická vědecká teorie skládá ze tří prvků – logických pojmů, pozorovačnických pojmů a teoretických pojmů.

Pozitivismus a instrumentalismus

Druhým krokem, který pozitivisté činí v zájmu propojení antirealistického empiricismu s potřebou teoretické kreativity, je jejich *instrumentální pohled na povahu a funkci teorií*. Instrumentální pohled znamená, že teoretické výroky neodkazují ke skutečným entitám či objektům, naopak, jsou chápány pouze jako „jako by existovaly“, a hovoříme o nich pouze kvůli tomu, aby nám pomohly vysvětlit empiricky zachytitelný fenomén. Pro instrumentalisty tak např. ve skutečnosti neexistuje nic takového jako „demokratický mír“, jde pouze o teoretický koncept, který napomáhá vysvětlit zmíněný výrok, že „demokratické státy spolu neválčí“.

S instrumentalismem se rovněž pojí pozitivistický *nominalismus*. Nominalismus hlásá, že neexistuje žádný univerzální objektivní smysl či náplň slov a pojmů, které užíváme. Slova a koncepty nemají žádný vztah ke skutečným objektům či aspektům reality. Jsou pouze pro naši potřebu konvenčně užívanými symboly či jmény (Wight, 2006a: 21).

Dalším důsledkem empiricismu pro pozitivismus je názor, že vědecké zákonitosti a teorie nejsou ničím jiným než stále se vyskytující a empiricky zachycené jevy. Pozitivismus tím odkazuje k Humeovu pojetí příčinnosti. Příčinnost je (přinejmenším) od dob Davida Humea (např. Hume, 2000) jedním z nejspornějších filozoficko-vědních témat. Protože příčinnost nelze pozorovat, na empiricismu založený pozitivismus s ní má obrovské problémy. Slavný pozitivistický deduktivně-nomologický model teoretického vysvětlení (Carnap, 1966; Hempel, 1969; Nagel, 1961) vděčí za svou filozofickou inspiraci zejména právě Humeovi a jeho empirickému skepticizmu vůči příčinným výrokům.¹⁰ Řekneme-li, že dva jevy jsou příčinně spjaty, neznamená to dle empiriků nic víc, než že dokládají určité pravidelnosti v posloupnosti, které byly opakovaně pozorovány v minulosti. Ani nekonečně mnoho pozorování nemůže doložit skutečný příčinný vztah. Pokud příčinný vztah existuje, leží v každém případě mimo naše empirické kognitivní schopnosti, a je tudíž neprokazatelný. Toto tvrzení lze také obrátit, a právě v tomto obrácení spočívá těžiště deduktivně-nomologického modelu: pokud byla existence daného jevu předpovězena teorií, není nutné dále dokazovat, že za svou existenci skutečně vděčí uvažovanému „příčinnému“ mechanismu. V důsledku jde pozitivistům pouze o *pozorovatelné příčinné efekty*, nikoli o *příčinné mechanismy*. Zatímco příčinné efekty lze identifikovat a zjistit i bez znalosti příčinných mechanismů, příčinné mechanismy bez znalosti příčinných efektů identifikovat nelze (King–Keohane–Verba, 1994: 86). V tomto názoru se skrývá rýzí vyjádření empiricismu: příčinnost má podobu „korelace“ či příčinných zákonitostí, přičemž o obojím je možné hovořit pouze za situace, kdy nalezneme dostatečné empirické důkazy o pozorovaných pravidelnostech. Namísto hledání skutečné a často skryté příčinnosti se pozitivismus spokojí s poukazem na pozorovatelné. V mezinárodních vztazích a politologii je nejvýmluvnějším výhonkem tohoto pohledu výše citovaná kniha od Garryho Kinga a jeho kolegů – *Designing Social Inquiry: Scientific Inference in Qualitative Research* (King–Keohane–Verba, 1994). Jak uvidíme později, toto empirické pojetí příčinnosti je tím, co snad nejvíce dráždilo vědecké realisty a co je vedlo k nejszřavější kritice pozitivismu.

¹⁰ Zevrubný a přítom přístupný současný úvod do problematiky vědeckého vysvětlení a příčinnosti viz Rosenberg, 2003.

Kromě empiricismu je neméně důležitou epistemologicko-metodologickou stránkou pozitivismu jeho *naturalismus*. Dle naturalismu je možné a žádoucí rozšířit vědecké metody přírodních věd do věd sociálních.¹¹ Empiricismus, logika, matematika a naturalismus tak tvoří epistemologickou podstatu pozitivismu. Pozitivisté se pevně drželi svého názoru, že tato epistemologická podstata je schopna jasně oddělit faktické výroky poznání od subjektivních a hodnotově ovlivněných názorů. Z toho následně vyplývá *normativní podstata pozitivismu*, za niž budeme považovat přesvědčení, že věda poskytuje nejvyšší či dokonce jedinou formu skutečného poznání. V pozitivismu zaznívá klasické téma filozofického naturalismu, tedy přesvědčení, že morální otázky mohou být dedukovány z faktických výroků. Jakmile budou sociální vědy schopny produkovat spolehlivé vědecké poznání o sociálním světě, budeme rovněž schopni identifikovat problémy a konflikty a na základě expertního vědění bude možné navrhnout řešení. Sociálněvědní poznání je tak možné aplikovat a užít při kontrole či regulaci nežádoucích sociálních jevů a naopak působit na společnost směrem žádoucím (Benton–Craib, 2001: 23).

Tento silně normativní aspekt pozitivismu by neměl být opomíjen, neboť historicky pozitivismus rozhodně nevznikl z nějaké imanentní touhy po objektivním poznání. Otec pozitivismu, August Comte, jej prosazoval s jednoznačným záměrem poskytnout vědeckým způsobem morálku a zákony chátrající ponapoleonské francouzské společnosti. Durkheimova sociologie měla být schopna hájit společnost proti extrémům, poskytnout jí pevné základy a zároveň bořit předsudky. Stejně tak logičtí pozitivisté prvních desetiletí 20. století byli oddáni původnímu normativnímu poslání pozitivismu 19. století, zůstali neochvějně zaujati možností využívání vědeckého pokroku ve prospěch pokroku sociálního (Kořan, 2006: 10–14).

¹¹ Pozitivistický naturalismus však pozitivisty nevedl k příliš silnému zdůrazňování skutečné totožnosti sociálního a přírodního světa, jak se mnoho kritiků pozitivismu mylně domnívá. Naopak, díky antirealismu neměla diskuse o ontologické povaze sociálního světa v pozitivismu tak výsadní povahu, jaká se jí často přisuzuje. Jinými slovy – pozitivismus se ani tak nestará o to, zda je sociální svět utkáno spíše z idejí a intersubjektivně sdílených norem, či je jeho esence shodná s esencí světa přírodního. Protože veškeré jeho trumfy vycházejí z epistemologie a tato diskuse je ontologická, pozitivismus pouze tvrdí, že přírodní věda poskytuje dostatečný epistemologický základ pro zkoumání světa sociálního, ať už je jeho esence jakákoli – a to tím spíše, že skutečnou „esenci“ není dle pozitivistů možné poznat a popsat.

Pozitivismus v mezinárodních vztazích

Problémem současného pozitivismu v mezinárodních vztazích je skutečnost, že se ve své komplexní podobě, tj. tak, jak byl v předchozích řádcích stručně popsán, uchytil pouze částečně. A navíc vlastně až v době, kdy v jiných disciplínách (a zejména ve filozofii vědy obecně) je v podstatě přežitý. Výborným důkazem je zmíněná kniha *Designing Social Inquiry* od Garryho Kinga a jeho kolegů, která se sice stala metodologickým návodem pro celou generaci vědců v mezinárodních vztazích a politologii, ale která byla publikována až v roce 1994. Tato publikace je vědomě vystavěna na pevných logicko-pozitivistických základech (Lebow, 2007: 5) a navzdory jejímu obrovskému vlivu nebyl na její epistemologické základy většinou příliš brán zřetel. Pozitivismus byl v mnoha případech přijat v jakési vulgární podobě implicitního předpokladu schopnosti vědy vysvětlovat pozorovatelné fenomény, a to za podmínek relativní objektivity, zaručené vědeckými procedurami a logikou vědeckého bádání. K neuchopitelnosti pozitivismu v mezinárodních vztazích také přispělo to, že se tato disciplína po staletí vyvíjela zejména na základě úvah o vojenských strategiích, etice, právní teorii, diplomatické historii apod. (Chernoff, 2007b: 80). Pro vyhrocené protipozitivistické¹² ladění obhájců tohoto tradičnějšího pojetí studia mezinárodních vztahů si tedy v mezinárodních vztazích pozitivismus hledal své místo poměrně obtížně. Můžeme tudíž pochybovat o tom, *zda*, popřípadě *kdy*, *na jak dlouho* a zejména *v jaké formě* pozitivismus skutečně dominoval studiu mezinárodních vztahů. Například Morton Kaplan je často uváděn jako symbolický nositel pozitivismu v MV, zatímco jeho pohled na tvorbu a funkci teorií byl pragmatický. Podobně Kenneth Waltz, který bývá obvykle označován za pozitivistu (a tomuto pochybení se ve své době nevyhnul ani autor této knihy, viz Kořan, 2006b: 23), spíše tíhnul k instrumentálnímu a lakatosovskému odkazu filozofie věd.

Ve své „z vulgarizované“ podobě, která se vyznačuje zejména nepřilíživým sofistikovaným příklonem k empiricismu, metodám přírodních věd a snahou vymýtit subjektivní a hodnotové soudy ze zkoumání mezinárodních vztahů, však „pozitivismus“ promlouval do mezinárodních vztahů přinejmenším

¹² Termín protipozitivismus je užíván záměrně, aby charakterizoval ty směry, které pouze tvořily zrcadlovou antitezi pozitivismu, zatímco pod termín postpozitivismus lze zahrnout i ty filozofie vědy, které se snažily spíše o nalezení vlastní cesty i poté, co filozofie vědy nejdříve přijala, a posléze opět (částečně) odmítla pozitivistické standardy.

od konce padesátých let. Dobrým příkladem zastánců této formy „pozitivismu“ byli např. David J. Singer a kolegové, kteří se na základě kvantitativně pojatého výzkumu a dat z projektu *Correlates of War* pokoušeli vyvrátit hypotézu, že demokratické státy se v otázkách války a míru chovají v mezinárodní politice odlišně než státy nedemokratické. Pozitivismus v mezinárodních vztazích pak znamenal buď orientaci na kvantitativně pojaté studie pracující s vysokým množstvím dat, později formální modelování, teorie racionálního aktéra a teorie her, či také pouhý vágní závazek k co největší objektivitě.

Protipozitivismus a jeho důsledky

Pozitivismus není v současnosti právě módním směrem (ačkoli ve filozofii vědy zažívá v posledních letech jistou rehabilitaci). I z toho důvodu se dnes příliš nehovoří o přínosech pozitivismu pro filozofii vědy a pro výzkum jako takový. Tak se např. zapomíná, že pozitivismus se zkrátka pokoušel čelit některým velmi obtížně řešitelným, či zcela neřešitelným problémům. V zájmu o vyobcování metafyziky z vědy, která byla dle názoru pozitivistů příliš subjektivní a nesmyslná, uchýlili se pozitivisté k antirealistickému, antiesenciálnímu a empirickému pojetí vědy. V zájmu zajištění objektivity vědeckého zkoumání, na jehož bedra již osvícenští *philosophes* naložili nesmírnou sociální odpovědnost, se pozitivismus uchýlil k logice a přísné metodologii. Tento krok měl zejména znamenat vymýcení lidského a sociálního faktoru z poznání. Protipozitivistické reakce z postmoderního či radikálně konstruktivistického tábora si všimají zejména toho, že pozitivisty nabízená řešení selhala: věda nemůže být objektivní, člověk a společnost nemůže ani s pomocí vědy překročit svůj vlastní stín, empiricismus není schopen vymánit se z problému indukce. Není-li věda schopna dostát svým nárokům ani za užití těch nejpřísnějších pravidel, nebylo by tedy lepší ve feyerabendovském smyslu dovolit vše? Co hůř, věda ve většině případů, vědomě či nevědomě, ale rozhodně věrně, slouží dominantnímu mocenskému diskurzu. Jak tedy můžeme na tento nebezpečně sebeklamný podnik spoléhat? Přidejme k tomu výhradu, že díky upjaté důvěře v metodologii podléhá pozitivistický výzkum zejména tomu kritériu, zda jsou k dispozici dostatečná data, a zda jsou tato data uchopitelná vybranou metodologií. Jinými slovy – pozitivistický výzkum je veden metodologickými a epistemologickými otázkami, nikoli skutečnými problémy (viz např. Shapiro, 2005).

Protipozitivistické reakce byly natolik silné, že se málem podařilo vylít s vaničkou „pozitivismu“ i dítě „vědu“. Není pochyb o tom, že logický pozitivismus ve svém zaujetí příliš slepě důvěřoval ve schopnost vědy a kladl na ni nejspíše nesplnitelné požadavky a nároky. Pohleďme však na důsledky, které z těchto přehnaných požadavků a nároků vyvodili protipozitivističtí myslitelé – v radikální formě šlo až o odmítnutí vědy, neboť ta je ve své domýšlivosti pouhým mocenským nástrojem vládnoucích. Nemůže-li být teorie „pravdivá“, zavrhněme teorie. Je-li všechno poznání sociálně determinováno, nemá smysl. Jsou-li metodologie příliš svazující, zapomeňme na metodologie. Nemůže-li nám dát epistemologie zcela bezpečný základ poznání, nepotřebujeme epistemologii. Protipozitivističtí myslitelé jako by si neuvědomili, že při vyvozování takových důsledků vlastně cele přistoupili na pozitivistickou hru. Tvrdí vlastně, že není-li věda schopna dostát pozitivistickým standardům, nemá v zásadě smysl. Radikální protipozitivistické pojetí vědy pak není ničím jiným než zrcadlově obráceným obrazem vědy pozitivistické. I proto je nemožné nalézt v současné době větší než velmi malé množství konstruktivních výměn mezi oběma tábory.

V disciplíně mezinárodních vztahů bylo možné od konce osmdesátých let sledovat, jak mnoho intelektuálního úsilí bylo věnováno zbytečné diskusi (zejména) o epistemologických otázkách. Na diskusi samé by o sobě nebylo nic zavrženíhodného. Horší však byly její důsledky, se kterými se filozofie vědy v mezinárodních vztazích potýká dodnes. Hypertrofický boj mezi zastánci a odpůrci pozitivismu totiž nemohl mít žádného konce a v očích mnoha lidí až příliš vzdaloval studium mezinárodních vztahů od jejich hlavního předmětu studia – mezinárodních vztahů.

Pro mnoho lidí nyní znamená „epistemologie“ či „filozofie vědy“ v mezinárodních vztazích cosi jako zbytečný přepych, který nemá žádné opodstatnění a pouze odvádí badatele od skutečných tíživých problémů současného světa. Existují však dvě nevyhnutelné pasti takového uvažování. Za prvé, i ti autoři, kteří odmítají spekulovat o epistemologických či filozoficko-vědních otázkách, ve své každodenní výzkumné praxi, byť třeba implicitně, vycházejí z filozoficko-vědních a epistemologických standardů. Žádný výzkum není zcela nezakotven. Skutečnost, že se o epistemologii nehovoří, zdaleka neznamená, že není přítomna v celém výzkumu – od samého počátku až do konce. Ve všech fázích vychází veškerý výzkum z principů, které jsou z povahy věci založené na určitém filozoficko-vědním postoji. V tomto ohledu si

lze ještě představit argument typu „ponechme filozofii vědy filozofům vědy a věnujme se výzkumu mezinárodních vztahů“. Ovšem toto není argument, který by zazníval. Zaznívá spíše skepse vůči filozoficko-vědním debatám obecně.

Za druhé, a zde hovoříme o snad ještě zrádnějším způsobu odmítání filozofie vědy a epistemologie, se někteří autoři uchylují k odmítání filozoficko-vědních diskusí v zájmu „věnování se reálným problémům“, aby pak nemalý díl své argumentace věnovali obhajobě partikulární filozoficko-vědní pozice. Výborným příkladem je text *The Difference That Realism Makes* od Iana Shapira a Alexandra Wendta (Shapiro–Wendt, 2005). Tvrdí se v něm, že dle vědeckého realismu má výzkum začínat *otázkami* a nikoli *metodologií*. Jedním dechem však ve stejné větě dodávají, že cílem vědy by měl být „přesný popis příčinných mechanismů“. Tento závazek nejen že je spojen se zcela specifickou metodologií (hloubková, příčinná a kontextualizovaná případová studie), ale zejména plně odpovídá realistické filozofii vědy se vším, co s tím souvisí. Obdobným způsobem si počínal i F. Kratochwil (2007a), který odmítáním přehnaného epistemologického úsilí chce přesunout těžiště výzkumu mezinárodních vztahů k „reálným problémům“. Veškerá argumentace však vychází z pragmatického a částečně sociálně-epistemologického filozoficko-vědního rámce. Zdá se tedy spravedlivější přiznat, že filozoficko-vědní volby se nevyhnutelně nacházejí v pozadí našeho pojetí vědy a výzkumné praxe a není možné se před nimi schovávat či je tak či onak zatajovat.

Neslučitelnost pozitivismu a protipozitivistů všeho ražení však nevyprovokovala jen (často deklarované) mávnutí rukou nad filozofií vědy. Naopak, vědomí, že dichotomií „pozitivistická věda“ versus „protipozitivistická nevěda“ se potenciál filozofie vědy v mezinárodních vztazích zdaleka nevyčerpává, zazníval již nejpozději od počátku devadesátých let. Společný zájem takto smýšlejících badatelů spočíval v hledání nových řešení či odpovědí na problémy, kterým se pokoušel čelit logický pozitivismus. Sdílejí přesvědčení, že i po odmítnutí pozitivistické cesty mohou existovat cesty jiné než zavržení smyslu vědy jako takového. Jednotlivé postupy se pochopitelně liší v epistemologických, ontologických, metodologických i normativních předpokladech. Neshodnou se v odpovědích na otázky typu – v čem spočívá smysl vědy, co je úlohou vědeckých teorií a jaký je jejich vztah k okolnímu světu, jaké jsou normativní závazky a odpovědnost vědy, zda či jak dalece se

má věda snažit o vymanění ze sociálního kontextu. V tom všem se sice neshodnou, ale tvrději trvají na tom, že má význam se o těchto věcech bavit.

Autorů, kteří přemýšlejí tímto způsobem, je celá řada. Například Colin Wight odmítá zjednodušující rozdělení „věda/nevěda“ (viz Wight, 2005), aby se pokusil etablovat vědecko-realistický způsob přemýšlení o mezinárodních vztazích (Wight, 2006a). Obdobně argumentovala Helena Rytövuori-Apunen či Friedrich Kratochwil, kteří vyzývají k odmítnutí „postpozitivistické“ debaty a rozebírají místo pragmatismu v MV (Rytövuori-Apunen, 2005; Kratochwil, 2007a, 2007b, viz též Kratochwil, 2006). Některé z dalších alternativních přístupů k vědě o mezinárodních vztazích ukázali např. Richard Ned Lebow a Mark Irving Lichbach v editované knize *Theory and Evidence in Comparative Politics and International Relations* (Lebow–Lichbach, 2007, eds.). Lakatosovsky laděný přístup k vědě (a k teoriím) již delší dobu prosazují Colin a Miriam Elmanovy či Kenneth Waltz (Waltz, 1997; Elman–Elman, 2003). Tato kniha by se tedy ráda stala alespoň malým střípkem v této snaze o smysluplnou filozoficko-vědní diskusi v MV.

3. Pragmatismus

Prolog

Jedním ze základních konceptů západního myšlení je víra v existenci jedné transcendentální Pravdy, objektivní a neměnné v prostoru a čase. V této Pravdě je obsaženo svědectví o principiálních hodnotách platných pro všechny, pro všechno a za všech okolností. Tyto hodnoty jsou v zásadě uskutečnitelné, ať už se to lidským bytostem podaří či nikoli, a to na tomto či jakémkoli jiném světě (Berlin, 2001: 121). Neúspěch při uskutečňování tohoto cíle a následné frustrace jsou pak připisovány tomu, že *tento* svět, smyslově zachytitelný a konečný, není tím *pravým* světem (Dewey, 1998 /1929/: 106). Proto musí být zásadní charakteristikou fundamentální pravdy její odlišnost od našeho běžného poznání a pozorování okolního světa. Je zapotřebí ji cíleně odhalovat a hledat k tomu správné cesty (Fuller, 2000: 38).

V celém konceptu je obsažena dualita, jež na sebe vzala nesčetné množství podob a již je obtížné vměstnat do jedné všeobsahující dichotomie. Pojí se s ní neochvějně přesvědčení, že mezi objektem (realitou) a subjektem (vědou, filozofií, lidskou myslí) poznání existuje *překážka*. Ať už jsou touto překážkou nedokonalé smyslové orgány, neuzpůsobené poznávat nezakoušené, sociální kontext, přinášející zhoubné předsudky, nebo jazyk, neschopný uchopit entity mimo jeho doménu, vše je nutné překonat, chceme-li se dostat pravého poznání.

Pragmatismus spočívá právě na odmítnutí tohoto dualismu. Neuznává dichotomii jako subjekt–objekt; praxe–teorie; hodnoty–fakta (James, 1970). Pragmatismus je vlastně únikem od celého platonického dualismu.¹³ Platon

¹³ Jak trefně poznamenal Richard Rorty, pragmatik John Dewey byl myslitelem, který se po šedesát let snažil vymanit filozofii z platonismu (Rorty, 1999: xvii).

se pletl ve svém tvrzení, že nejspecifičtější a nejhodnotnější charakteristikou lidí je jejich schopnost vědět, jaké věci opravdu jsou, jejich schopnost proniknout za zjevující se realitu.¹⁴ Pragmatickým kandidátem pro „nejspecifičtější a nejhodnotnější“ rys lidství je naše schopnost důvěřovat a (spolu)pracovat v zájmu vylepšení budoucnosti (Rorty, 1999: xiii–xvii). Rorty se domnívá, že odmítnutí Platonova dualismu napomůže větší důvěře a schopnosti spolupracovat, neboť tyto charakteristiky nejsou abstraktní záležitosti transcendentálních principů, ale našich nejlustnějších potřeb.

Důvod a smysl poznání v pragmatismu

Poznání hraje v pragmatickém projektu významnou roli: slouží k tomu, abychom účelněji používali to, čím jsme nadáni. Účelným používáním jsme schopni své nadání i dále rozvíjet. Pragmatickým zaklínadlem je *užitečnost* poznání a na ně navázaného jednání v zájmu „lepší budoucnosti“. Snad nej-očekávanější otázkou v tomto ohledu je – jaká kritéria pro užitečnost a lepší budoucnost jsou k dispozici? Odpověď pragmatiků zní – kritéria neznámá. Nemohou být známa; budoucnost by pouze měla přinést více toho, co považujeme za dobré, a méně toho, co považujeme za špatné. Jakýkoli čin může být vykonán *dobře* či *špatně*; žít život s jednáním a s činy znamená, že nikdy nelze uniknout normativnímu hodnocení (Philström, 1995: 33). Ovšem tato hodnocení nelze činit na základě transcendentálních měřítek, z „pohledu odnikud a odevšud“, lze si pouze klestit cestu a prodírat se s tím, co máme k dispozici.

Pragmatikové proto neočekávají od budoucnosti, že naplní nějaký plán, ani to, že se bude odvíjet dle imanentní teleologie. Chtějí být budoucností překvapeni, ale překvapení příjemně, a na tomto příjemném překvapení také pracují (Rorty, 1999: 25–30). Pragmatický přístup je podobný sekularizaci osvětenství, ovšem bez božského významu, který nakonec *philosophes*¹⁵ přiřkli rozumu. Lidé jsou odkázáni sami na sebe, na to, co mají k dispozici, bez Boha a bez všemohoucího a všeprostupujícího rozumu.

Proto i poznávání v pragmatismu má jediný, a to praktický úkol – zlepšovat naše schopnosti čelit okolnímu světu (Cochran, 2002: 527). Člověk

¹⁴ Pro detailní kritickou analýzu Rortyho antiplatonismu viz Kwiek, 1996: 133–159.

¹⁵ Pojmem *philosophes* je myšlena rozmanitá skupina vůdčích intelektuálů osvětenství s nejrůznějšími zájmy, ať už vědeckými, uměleckými či filozofickými.

se cíleně rozhoduje mezi různými alternativami v těch okamžicích, kdy narazí na nejistotu, neurčitost, kdy musí přijít rozhodnutí, jaké by v jiném případě nedělal. Dle W. Jamese či J. Deweyho je poznávání následkem *pochyby*, ale také *napětí* mezi původní sumou zkušeností a názorů a zkušeností novou (James, 2003; Dewey, 1938: 7–13; 105–107). Filozofii, založenou na odkazu velkých řeckých myslitelů, přivádí situace, kdy se rozum ocitne tváří v tvář nepředvídatelné a nepochopitelné situaci, k jakémusi „šoku z úžasu“ nad vlastní nevědomostí. Tento šok ji vede k „*dychtění překonávat omezení, překlenout propast mezi tím, co člověk ví a co může být věděno*“ (Morgen-thau, 1972: 25, cit. dle Kořan, 2006b: 16). Pro pragmatismus je tento postup zbytečný. Jednání zahrnuje rozhodnutí o volbě a tato volba má pouze vést k lepším alternativám, nikoli k transcendentálnímu a konečnému poznání (Otis, 1940: 57). Kontemplace je vlastně symptomem nejistoty a neurčitosti (Bush, 1923: 705). „Zeptáte-li se někoho na ulici, co si myslí o určité otázce, v mnoha případech pouze odpoví, že si *nemyslí, že ví*“ (Dewey, 1939: 837). Pokud si je člověk o určité otázce jist, nemyslí, ví. Pochyby, napětí a na nich závislé poznávání není zaměřeno na odhalování povahy věcí (ontologicky založená věda), či na odhalování hodnoty myšlení jako takového (epistemologicky založená věda). Vše, o čem jde ve vztahu mezi poznáváním a objektem, je onen vztah sám a jeho následky pro budoucí jednání.

Tento postřeh má dalekosáhlý význam pro diskusi pragmatismu s realismem. Většinu pragmatiků lze totiž považovat za *ontologické realisty*. Ontologický realismus, jednoduše řečeno, předpokládá, že existuje realita nezávislá na mysli. Pragmatismus rozhodně neodmítá *existenci* nezávislé reality a netvrdí, že „praktiky a jednání vytvářejí realitu“ (Philström, 1995: 21, 49), jak je pragmatikům občas podsouváno. Stejně tak ani neodmítá tvrzení, že poznávací subjekt je s realitou v interakci a komunikuje s ní. Tato interakce je nicméně organická a nejde v ní o poznávání reality o sobě. Poznávající mysl je vlastně jakýmsi tykadlem, ohmatávajícím prostor okolo sebe a užívajícím vše, co nalezne, ve svůj prospěch (Bush, 1923: 701). Neexistuje způsob, jak být vědomě ve styku s okolním světem nezávisle na účelu a na jednání. Poznávající mysl zachycuje to, co potřebuje pro svou orientaci. Z této organické interakce se stane vědomé „bádání“, pokud jsou předpokládány následky rozhodnutí, pokud jsou okolní podmínky prozkoumávány s odkazem k jejich potenciálu a pokud je další jednání vedeno záměrem selektivně materializovat určité části tohoto potenciálu (Dewey, 1938: 107). Z tohoto

důvodu vstupuje do hry interpretace, která je vždy činěna na základě *vztahu* poznávajícího vůči poznávanému. Odtud plyne jeden z nezákladnějších termínů pragmatismu – relační povaha poznání. Relační poznání znamená, že bádání není zaznamenáváním samozřejmých syrových faktů, k nimž máme bezprostřední přístup. Data nejsou dávana realitou, ale jsou z ní intencionalně brána a ze své vlastní pozice interpretována.

Pragmatismus se vyhýbá celé debatě o tom, zda je mysl schopna přijímat na ní nezávislý svět či nikoli (otázka vědeckého realismu). Chápe poznávání a svět jako zaklesnuté v permanentním vztahu, kdy první konstituuje význam druhého, přičemž ale první bez druhého nemůže existovat. Neexistuje porozumění bez praktické angažovanosti a neexistuje smysluplná praktická angažovanost bez předchozího porozumění (Philström, 1995: 17). Otázka, zda je možné dosáhnout objektivního poznání nezávislé reality, je pak z tohoto pohledu nerelevantní. Realistická domněnka, že ovládnutí okolního prostředí závisí na předchozí existenci vědy a věda závisí na existenci hluboké nezávislé reality, je z tohoto pohledu chybná. Věda se nevyvinula proto, že by byla schopna kupit stohy poznání o pozorovaných (či jinak vědecky uchopitelných) fenoménech, nýbrž díky tomu, že s těmito fenomény vstupuje v intencionální, instrumentální a experimentální interakci. Snaha o ovládnutí okolního prostředí a poznávání jsou jedním a týmž procesem. Pragmatismus je posunem od pasivního, kumulativního¹⁶ a konečného přístupu směrem k poznávání aktivnímu, produktivnímu a dočasnému (Dewey, 1998/1931/: 370). Je namístě zdůraznit, že tento otevřený přístup k poznání přijímá i vědecký realismus. V jednom podstatném rysu se však obě koncepce liší.

Pro pragmatismus je poznání výsledkem poznávání, ale je také jeho koncem (alespoň do té doby, než bude z praktických důvodů opět zpochybněno). Jakkoli toto zní jako truismus, dle Deweyho se v této větě skrývá pro tra-

¹⁶ V odmítnutí „kumulativní povahy poznání“ pragmatismus útočí na realistickou doktrínu, dle níž se lze hromaděním nejrůznějších významů, pohledů, konceptů, interpretací či teorií dohrat k celkové esenci dané události či entity, či kdy postupným vývojem dochází k přibližování teorií k jejich reprezentaci reality. Dle Deweyho nemůže být nic „absurdnějšího“ než tento předpoklad (Dewey, 1939: 863). Významy přibývají s proměnou jednání, která nemá s domnělou „esencí“ jevu či entity zcela nic společného. Významy a interpretace z minulé doby se současnosti mohou dotýkat jen velmi vzdáleně, či někdy vůbec, není tedy jasné, proč by jejich zahrnutím mělo být dovršeno esenciální poznání.

diční filozofii (ale i právě pro realismus) něco vysoce významného. *Poznání* má v tradiční (či realistické) filozofii význam o sobě, je oddělené od *poznávání* a praktických důvodů, které k němu vedly (Dewey, 1938: 8). *Poznání* v tomto smyslu je abstraktní, prázdnou kategorií, hodnotou pro sebe a o sobě. Pragmatismus oproti tomu důsledně pohlíží na poznání jako na konkrétní a specifický produkt procesu poznávání. Reflexe navíc pouze *nevyrůstá* z původní situace, ale neustále k ní odkazuje. Proces poznávání má proto mnoho co říci jak ke svému vlastnímu významu, tak k významu poznání jako jeho produktu. Význam a důvod obou nelze od sebe oddělit.

Z tohoto důvodu pragmatismus považuje poznání za „proces“. Za tímto neurčitým, všehpřijímajícím a atraktivně znějícím termínem se skrývá naprosto konkrétní pohled na poznání. Poznání je v jednom každém okamžiku závislé na jednání, na identifikaci praktického problému a jednání, a identifikace problému je závislá na poznání. Proto je vědecké poznání neustále hotové a přitom nedokončené – jednání posune identifikaci problému a s tím i poznání. Tento dynamický vztah odsuzuje jakékoli univerzální poznání k bezvýznamnosti. *Poznání* se mění na *poznávání*.

Relační stanovení „významu“

Postavení, role a povaha slova „význam“ jsou pro pragmatismus zcela klíčové. V následujících odstavcích se proto budeme podrobně zabývat způsobem, jakým pragmatismus přistupuje ke konstituování významu věci a okolního prostředí. Dle Richarda Rortyho je pragmatismus nominalistický (Rorty, 1999).¹⁷ V této práci se však rovněž přidržuji staršího pojetí J. Deweyho, který je vůči ryzímu nominalismu obezřetný.¹⁸ Tradiční nominalismus totiž těžko uchopuje sociální povahu poznání¹⁹ – nazírá *pojem* či *slovo* jako výraz hotového, exkluzivně individuálního stavu myslí. Toto po-

¹⁷ Konkrétně Rorty užívá termínu „psychologický nominalismus“.

¹⁸ Zde se přikláním k názoru Teeda Rockwella (2003), že odmítáním některých metafyzických epistemologických předpokladů J. Deweyho a W. Jamesa Rorty silně a zbytečně ochudil pragmatismus o některé z jeho nosných prvků.

¹⁹ Je přitom zajímavé, že právě sociální povaha poznávání – a významu – je jedním z hlavních pilířů Rortyho argumentace. Pak se tedy nabízí otázka, zda Rortyho nominalismus opravdu neodpovídá pojetí klasických pragmatiků, a celý rozpor by byl spíše terminologický. Tato teze je potvrzena i při jeho vlastní diskusi, o níž bude řeč později, o epistemologickém behaviorismu, který se blíží spíše intersubjektivistickému pojetí J. Deweyho než ryzímu nominalismu.

jetí nominalismu je příliš partikularistické. Považuje slovo, zvuk či gesto za pouhou deklaraci mentální existence. Ale slovo či pojem se stává tím, čím je, až jeho konkrétním užíváním, přičemž na toto užívání navazuje jednání, a to navíc v rámci určité komunity (Dewey, 1939: 857–858). Zatímco tradiční nominalismus je tedy individualistický a partikularistický, pro pragmatiky je význam záležitostí interakce, intersubjektivita a vztahu. Jazyk nutí každého jedince pohlížet na okolní prostředí z pohledu ostatních jedinců, z pohledu, který není přísně osobní, ale společný všem dalším společníkům v dané komunitě.²⁰ Jak napsal Ch. Peirce, „pravda‘ a ‚realita‘ jsou nezávislé na mých či vašich rozmarech“, ale nejsou nezávislé na myšlení celé vědecké komunity (cit. dle Philströma, 1995: 60).

Výroky poznání jsou praktickou komunikací mezi lidskými bytostmi a jsou na této komunikaci založeny, ale působí i jako intersubjektívni po-
jítka. Přes tuto pojící a částečně abstraktní funkci nemá poznání úkol transcendovat sdílenou kulturu. „Poznání“ je způsobem interakce mezi lidmi a je založeno na vztahu mezi poznávající myslí a prostředím, nikoli však na ontologickém vztahu mezi myslí a domnělou *esencí* objektu.

Otázka esence objektu rovněž souvisí s otázkou jeho identifikace. Pragmatismus se pochopitelně staví proti tomu, že by bylo možné z okolní reality vybrat objekt sám o sobě. „Vybrat“ jej lze pouze pomocí několika (byť třeba nekonečně mnoha /Dewey, 1939: 861/) relačních výroků. Tyto vztahy, kterými objekt definujeme, neřikají nic o objektu samém, ale o vztahu, který k němu má pozorovatel, či o vztahu, který má objekt k objektům dalším. Ovšem i tyto relační vlastnosti jsou objektu přisuzovány z pozice pozorovatele.

Lze to dobře ilustrovat tímto Rortyho citátem:

„[P]tejme se, jaká je esence čísla 17 – jaké je o sobě, kromě jeho vztahů s ostatními čísly. Hledá se popis 17, který je odlišný od následujících popisů: je to méně než 22, více než 8, součet 6 a 11, odmocnina 289, rozdíl mezi 1 678 922 a 1 678 905. Unavující věcí na všech těchto popisech je, že žádný z nich se nedostává blíže k povaze 17 než jakýkoli jiný (...). Žádný z nich neposkytuje ani stopu o intrinsikní ‚sedmnáctosti‘, o tom jediném rysu, který činí sedmnáctku sedmnáctkou. Ve všech případech je volba popisu vždy ve vztahu k účelu, který máme na mysli, pokud se pokoušíme sedmnáctku po-

²⁰ Pro stručný, ale výstižný a shrnující článek o této problematice viz Boghossian, 1989.

psat, k partikulární situaci, která nás přiměla myslet na číslo sedmnáct“ (Rorty, 1999: 53).

Tvrzení, že neexistuje jiné poznání o daném objektu kromě jeho významu, který je vtělen do věty, která objekt popisuje, se poněkud problematizuje, pokud se pokusíme přenést jej z oblasti čísel do „reálného světa“. Antiesencialisté se přesto psychologického nominalismu drží a tvrdí, že každá věta, která popisuje objekt, mu „implicitně či explicitně přisoudí relační vlastnosti“ (Rorty, 1999: 57). To, co je poznáváno, jsou významy věcí, které jsou konstituovány intersubjektívne a konkrétním postojem poznávajícího k poznávanému. Nepoznáváme tedy „události“ či „jevy“, a už vůbec ne jejich „esenci“ o sobě. Události a věci jako takových si nejsme vědomi. Jsme si vědomi pouze jejich významů, které jsou konstituovány naším praktickým vztahem k nim. Lze to i obrátit – události, věci či jevy, které by neměly svůj praktický význam, *pro nás* neexistují. Epistemologicky totiž neexistuje objekt bez významu (Dewey, 1939: 858).

Znamená to tedy, že stromy, barvy či vzduch neexistovaly před jejich poznáváním lidmi? Odpověď pragmatiků zní – o tom se nebavíme. Nebavíme se přece o *existenci* věcí, ale o tom, co o nich víme a chceme vědět. O tom je věda. Nejde o samu existenci věcí, ale o to, jak je vybíráme, definujeme a poznáváme. Je pravda, že věci zde existovaly předtím, než je lidé vybrali jako objekty poznání. Ale nás už *nemohou* zajímat jinak než jako objekty poznání, a pro ně platí antiesencialistický přístup. Jakkoli nás může „nezávislá realita“ ovlivňovat, pro poznávací mysl neexistuje, dokud nenabude praktického významu, a *význam* je vědomím důsledků předtím, než se objeví (Dewey, 1939: 859–860). Jak uvidíme později, paradoxně tento názor uznává i realista Roy Bhaskar, neboť jednou již vybrané objekty poznání patří do kategorie tranzitivního, a tudíž netranscendentálního poznání.

Empiricismus a pragmatismus

Na jedné z konferenčních diskusí, věnované pragmatismu v mezinárodních vztazích, zazněl dotaz, zda je pragmatismus empirický, či jaký k empiricismu zaujímá postoj. Je zajímavé, že snad v žádném z příspěvků k pragmatismu v MV se tato otázka skutečně neobjevila. Proto zde musí zazníť, že (především klasický) pragmatismus je empirický, jeho empiricismus má však velice osobitou povahu. Oproti tradičnímu empiricismu, který zakou-

šení pojímá jako jediný způsob legitimace ryziho poznání, pragmatismus zachází s empiricismem jako s metodou, s níž se živoucí bytost stýká a potýká s fyzickým a sociálním prostředím. Empiricismus tedy nevystupuje v roli neotřesitelného epistemologického základu poznání. „Zkušenost“ ani není pro pragmatiky zaznamenáváním proběhlého, ale neustálé experimentování s přítomným s cílem změnit budoucí (Dewey, 1998/1917/). Pragmatický empiricismus ani vzdáleně nepřipomíná skepticismus Humeova ražení, naopak, jde o doktrínu výsostně progresivní. Koneckonců, snad všichni filozofové vědy se shodnou na tom, že pouhé bezúčelné hromadění empirických pozorování neposune nic nikam.

Viděli jsme, že věci – jakékoli *cokoli* v nejširším smyslu slova – jsou takové, jaké jsou zakoušeny. Tento nominalistický postoj dále s sebou nese tvrzení, že každý může zakoušet danou věc mnoha způsoby a z mnoha perspektiv. Nelze tedy považovat určitý empirický výrok za exkluzivně pravdivý či nepravdivý (Dewey, 1998/1905/: 116). Neexistuje možnost, že jednou dosáhneme všech perspektiv, pohled odnikud a odevšud, protože perspektivy se mění v čase, a to nikoli v závislosti na objektu samém, ale v závislosti na jednání a jiném poznání. Stejně tak nelze tvrdit, že pohled jednoho je jednou z mnoha perspektiv, výřezem z konečného počtu perspektiv. Dle pragmatického empiricismu je každá perspektiva a interpretace konečná a „pravdivá“ sama o sobě.

Důležité je, že pragmatismus neuznává argument „postupného přibližování k realitě“, v tom smyslu, že interpretace určitého počítka je nepravdivá pouze ve svých prvotních fázích, s dalším poznáváním se k realitě přibližujeme. Dewey (1998/1905/: 116) poskytl příklad „strašidelného zvuku“, který si zde dovolím parafrázovat a částečně doplnit. Představme si situaci, kdy je jedinec vystrašen nečekaným zvukem. Tato empirická zkušenost je okamžitě spojena s interpretací zvuku jako „děsíciho“. Při kontrole zjistí, že zvukem je pouze nevinné bouchání okenic, větrem tlačných k oknu. Dle pragmatiků toto ovšem neznamená nahrazení ne-reality realitou. Strašidelný zvuk přiměl jedince k jednání, ke zjištění původu zvuku, na jeho „děsivosti“ nebylo nic nereálného ani iracionálního. Zkušenost nebyla ničím jiným než „strachem-ze-zvuku“. Až později, po zjištění původu zvuku, se promění z počítka „strachu-ze-zvuku“ na vědomí, že byl jedinec důvodně či bez důvodu vystrašen. Realita strachu ze zvuku ani praktický důvod tohoto strachu, který vedl k jednání (zjištění původu zvuku), není ničím podkopána.

Zde je dobře patrné rozrušení hranice mezi subjektivním a objektivním, které je vrozenou vlastností pragmatického holismu. Vůbec není nutné zabývat se otázkou, zda existuje nějaká esenciální vlastnost zvuku okenice. Jediné, co pragmatismus zajímá, je jednání, které tento zvuk následuje. Je zakoušení zvuku okenice hodné interpretace a poznávání? V případě prvotního setkání se zvukem ano, neboť tato zkušenost vedla ke zjištění jeho původu, v následujících patrně nikoli, neboť původ již známe a ten nepovažujeme za nikterak děsivý. Tím celá otázka po „esenci“ zvuku ztrácí na významu, *zvuk nás nezajímá, nepřikládáme mu význam*. „Věci“, „události“ a „existence“ mohou být přítomny a dokonce nás ovlivňovat,²¹ ale jediné, co nás může zajímat, jsou jejich významy, vyjádřeny v názorech, přesvědčeních, interpretacích, které mají bezprostřední vztah k našemu očekávání (Dewey, 1939: 859–860). Proto i „zvuk“, který má nyní vlastnost „nevinný“, získal tuto vlastnost pouze díky předchozímu významu „strašidelný“. Jakákoli proměna interpretace zvuku – a jakékoli jiné zkušenosti – vyvstává z interpretace, která existovala předtím. Interpretace nezískává na pravdivosti, plnosti, nepřibližuje se esenci věci o sobě. Naše pojetí strašidelného „zvuku“ se prostě vydává směrem, který nelze oddělit od původní interpretace.

Filozofii vědy tento výrok staví do zcela odlišného světa. Interakce vědy či jakéhokoli jiného poznávajícího subjektu s realitou nepředpokládá, že je věda schopna tuto realitu odhalit. Ontologie sociálního světa nemá např. v Deweyho filozofii vědy příliš prostoru. Jakékoli rysy „skutečného světa“ jsou poznávány skrze empirickou zkušenost a její mnohočetnou interpretaci.²²

Oproti klasickým empirikům tedy Dewey pochopitelně nevěřil, že by empirické poznání dokonale zrcadlilo realitu (Isacoff, 2002: 612). Přece už tím, že je určitý případ izolován a zkoumán, je mu dán určitý význam. Vědecký koncept samý konstituuje realitu vědeckého poznání tím, že identifikuje problémy, které vyžadují řešení. A právě pro tento konstitutivní význam nelze považovat zobecňující výroky poznání za pouhé intelektualisticko-logické

²¹ V tom se zračí Deweyho implicitní *ontologický* (!) realismus, který je ovšem poměrně obtížné odmítnout (viz např. Kratochwil, 2007b), pouze několik radikálních antirealistů by tak učinilo.

²² Což ovšem na druhou stranu neznamená, že by všichni pragmatikové zapomínali na ontologii jako takovou. Naopak, těžko lze přijmout argument, že existuje *praxe a jednání* bez ontologických závazků a bez určitých představ o tom, jaké povahy je svět. Apriorní ontologické závazky by však neměly zcela strukturovat naše pojetí bádání.

výroky. Fakta nejsou jednoduše dána, ale nejsou ani konstruována (Bohman, 2002: 505). Poznání není vytvářeno z nějakého „nekonečně tvárného, nehmotného materiálu v souladu s vrtochy jednotlivého myslitele“ (Webb, 2002: 994). Významy, které věda svým konceptům přikládá, jsou do ní vtělovány prostřednictvím intersubjektivně sdílených představ aktuálně přítomných v dané společnosti a jsou zároveň přístupné kritickému skrutiniu ve výzkumné komunitě.

Pragmatismus tak posunuje význam „objektivitu“ a empiricismu v sociálněvědním bádání a nepropadá oné relativistické skepsi jako postmoderní vědy. Zároveň se také vyhýbá pozitivistické (ale i realistické) pasti hledání dehumanizovaného poznání o dehumanizované realitě.

Reprezentace „reality“ v pragmatismu

V dualistické filozofii existuje mezi konečnou realitou, do ní vtělenou Pravdou a poznávajícím subjektem řada překážek, které je nutné při jejím odhalování zdolávat. Namátkou, tyto překážky mohou být konstituovány nedokonalostí našich smyslových orgánů, neschopností jazyka obsáhnout všechny entity existující v realitě či předsudky zděděnými sociálními prostředím.

Začněme smyslovými orgány – ty nemohou být překážkou, protože nejsou *prostředníkem* poznávání vnějšího světa. *Reprezentace vnějšího světa* není cíl o sám sobě. Nemohou selhat při *reprezentaci* vnějšího světa, neboť nemají za úkol *reprezentovat* (Rorty, 1999: 50). Kritickou reflexí a zakoušením (poznáváním) lidé přisuzují objektům význam, a tento význam pak je klíčový pro další jednání (Isacoff, 2002: 614). Každé slovo je konstituováno jeho praktickým, relačním významem. Protože praktický význam slov se často proměňuje, potom i poznání, které sestává ze slov a jazyka, je (proměnlivým) nástrojem, nikoli odpovědí „na záhady, u nichž můžeme zůstat“ (James, 2003: 41). Zkušenost a význam, jaký věcem a sociálními faktům propůjčujeme, jsou vzájemně provázány. Pouze skrze významy věcí a sociálních faktů jsme schopni zakoušet, neboť interpretujeme pouze takové objekty, které jsme schopni zařadit do vztahu k objektům již interpretovaným (Dewey, 1938: 108–109).

Je to proto, že žádné vysvětlení nemůže vzniknout z nepochopitelných pojmů bez významu (Isacoff, 2002: 614). „Každá skutečnost ovlivňuje naši praxi (...) a tento vliv je pro nás významem této skutečnosti“ (James, 2003: 39). Žádná kontroverze nemůže vzniknout, pokud se netýká něčeho již čas-

tečně poznaného, již přijatého naší komunitou, něčeho, na co můžeme při diskusi odkazovat. „Nemůže existovat žádný fakt, který by neměl vliv na nějaký jiný fakt – žádná abstraktní pravda, která se neprojevuje v konkrétním faktu a následném chování vůči někomu, nějakým způsobem, někde a někdy“ (James, 2003: 39). Obdobně se k této věci stavěl Ch. Peirce, dle něhož nemáme při poznávání žádnou schopnost ryzí intuice, naše poznávání je předurčeno existujícími kognitivními schémata, a stejně tak nemůžeme mít žádnou koncepci myšlení o absolutně nepoznaném (Peirce, 1955: 230).

Bez interpretace a nalezení významu se ztrácí zakoušení a tím i poznávání. Vztah lidí ke světu je navíc prostředkován sdíleným kulturním kontextem (Philström, 1996: 33). Proto ani jazyk není prostředkem reprezentace objektů, ale poskytovatelem různých nástrojů pro různé účely. Hodnota poznání tak nemůže být měřena jeho schopností reprezentovat, ale schopností být užitečné. Pak nás nezajímá tvrzení, zda daná teorie či obrázek je „přesnější“, ale zda je „adekvátnější“ zvolenému účelu (Rorty, 1979; 1999). Role jazyka v pragmatismu si však zasluhuje podrobení zevrubnějšímu pohledu, neboť jen tak se ukáže rozdíl mezi pojetím jazyka u pragmatismu a u radikálnějších postmodernistů.

Jazyk, v jeho nejširším smyslu slova,²³ poskytuje formu i obsah všem sociálním činnostem. Má svou jedinečnou strukturu, která je schopna *abstrakce*. Proto se z jazyka do velké míry vytratila původní funkce jakožto ryzí prostředek komunikace. Tato schopnost abstrakce by neměla zastřít skutečnost, že jazyk je za všech okolností historicky a sociálně determinován. Lidé byli schopni transformovat jazyk z nástroje „biologického do intelektuálního a potenciálně logického“, ovšem tyto instrumentální vlastnosti nejsou oddělitelné, jsou na jednom kontinuu (Dewey, 1938: 45). Jazyk, jakkoli symbolický a abstraktní, nemá vlastní esenci, je cele závislý na jednání. V tomto ohledu se pragmatismus vzdaluje od radikálnějších poststrukturalistů, neboť rozhodně netvrdí, že s jazykem se (sociální) existence vyčerpává. Pouze v praktickém používání jazyk zůstává jazykem. Intelektuální význam slov se zdá být pevně stanoven, jako by slova a jiné symboly jazyka oplývaly jis-

²³ „Jazykem“ je míněno více než jeho psané či mluvené projevy. „Jazyk“, jak je zde tento pojem užíván, je vtělen v gestech, ceremoniích, monumentech, umění, ale např. i v průmyslových produktech, které jsou svou instrumentální funkcí schopny komunikovat pouze ve společenství, jejichž jazyk tyto produkty zná a užívá.

tou dávkou individuality a nezávislosti. Pro pragmatiky je však tato petrifikační představa o realitě významu slov umělá. Jedinou „realitou“ je praktické sociální užívání jazyka (Dewey, 1939: 839–840). Slovo, symbol, vše vyjadřuje aktuálně stanovený sociální postoj či zvyk. „Ustálenost“ symbolů a významů slov je pouhým uznáním navyklého.

Pragmatismus z tohoto pojetí jazyka vyvozuje nechuť k epistemologii, neboť vše je vlastně jasné – máme jazyk, máme intersubjektivní význam, a ty nám nedovolíš říci více, než je možné, a o nic méně „pravdivě“, než je akceptovatelné. Richard Rorty tento postoj nazývá epistemologickým behaviorismem. Epistemologický behaviorismus vysvětluje epistemologickou racionalitu a autoritu tím, co nás nechá říci společnost, nikoli naopak, jak tvrdí příznivci tradiční (individualistické) epistemologie. To znamená, že můžeme posuzovat platnost poznání „zevnitř“, bez hledání jeho základů mimo čas a prostor, a přitom zůstane stejně „vznešené a významné“. Tvrdí, že pokud porozumíme „jazykovým pravidlům“, v nichž se pohybujeme, porozumíme všem pohybům, které jsou v rámci těchto pravidel k dispozici (Rorty, 1979: 174).

Stejně tak, jako již Dewey přikládal jazyku praktický význam i roli intersubjektivního svorníku dané komunity, i pro Rortyho je jazyk přirozeným a praktickým módem chování a komunikace, který navíc udržuje výroky poznání v přijatelných mezích (viz též Rorty, 1999). Rortyho minimalistický přístup k epistemologii rozhodně není jediný možný, a pragmatismus je navíc ve vztahu k epistemologii poněkud rozpolcený (více viz Philström, 1995: 179–189). Většina pragmatiků rozhodně tím či oním způsobem pracuje se sociálním a intencionálním rozměrem epistemologie. Sdílí názor, že naše postavení a situace ve světě a v dané komunitě, stejně jako sdílená pravidla této komunity, spoluurčují náš epistemologický náhled. Navíc, v pragmatickém postoji k epistemologii většinou zaznívá silný normativní aspekt. Dle Putnama jsou naše epistemologické koncepty svázané s normativními a intencionálními pojetími racionality a přijatelnosti (např. Putnam, 1990: vii). Odmítnutí *funkcionální* funkce epistemologie ještě nemusí nutně znamenat odmítnutí *normativní* funkce epistemologie, či epistemologie jako takové. V šesté kapitole se pokusím ukázat, že tyto úvahy mohou být navázány na *sociální epistemologii*, a tím i dovolit vstřícnější a progresivnější přístup k epistemologii.

Věda jako sociální činnost

Celou předchozí argumentaci lze nyní posunout do roviny *vědeckého bádání*. Stejně jako platí, že jedinec poznává proto, že událost či jev je „hoden“ poznání kvůli našemu praktickému zájmu, i *vědecké* poznání se odvíjí od toho, zda je konkrétní událost či jev hoden vědeckého zájmu (Puchala, 1995: 15). Tím je totiž uznán praktický význam dané události. Vědecké bádání transformuje „události“ v objekty bádání s jejich praktickým významem.

V souladu s obecným pragmatickým přístupem k poznávání je vědecké bádání umělým stanovováním řádu a určováním významů v nedozírných a nekonečně mnohých procesech v zájmu lépe čelit současnosti. V tomto ohledu neexistuje žádný rozdíl mezi sociálními a přírodními vědami. Události, jevy, entity a procesy nemají žádný začátek či konec, který bychom mohli určit, nemají žádnou esenciální charakteristiku, kterou bychom jim mohli přisoudit. Proto již tím, že hovoříme o určité entitě, ji definujeme. Tak je jí přiřknut specifický relační význam, který pro nás v daný okamžik má.

Pro specificky *sociální a historické* bádání proto platí, že věda není ničím jiným než zanašením řádu do sociální a historické zkušenosti, která je jinak nedeterminována. „Datum, moment či bod v čase nemají žádný význam, kromě způsobu, jakým je vymezíme“ (Dewey, *Logic*, cit. dle Isacoff, 2002: 614). Zanašení řádu do sociální a historické zkušenosti je lidským vynálezem, který byl vyvinut jako reakce na potřebu vtisknout nějaký smysl současnosti a lidské časovosti obecně.

„S tím, jak se *pozmění současná kultura, promění se i dominantní koncepce. Nezbytně se objeví nové úhly pohledu pro hodnocení a řazení dat. Historie je pak přepsána. Materiál, který byl původně opomenut, je nyní pojímán jako data, protože nové koncepce nabízejí nové problémy při řešení, vyžadující nový faktuelní materiál pro výroky poznání a pro jejich testování. (...) Veškerá historická konstrukce je selektivní, neboť minulost nemůže být reprodukována v její celistvosti či znovu prožita (...) vše při psaní historie záleží na principu, který je užíván pro řízení způsobu výběru dat. Tento princip rozhoduje o tom, jaký význam bude připsán proběhlým událostem, co bude zahrnuto, co bude opomínuto; zároveň rozhoduje o tom, jak budou vybraná fakta upravena a uspořádána“ (Dewey, *Logic*, cit. dle Isacoff, 2002: 616).*

Toto pojetí historického poznání, které je přímo aplikovatelné na poznání sociální, je blízké konstruktivismu. V konstruktivismu jsou nejen data sama, ale i vědecké principy a metody poznávání inherentně sociální a historické. Vědecké poznání i pravidla vědecké práce nejsou „objevována“. Vše je vědomě bráno a účelově interpretováno. „Politické a sociální změny v současnosti dávají ‚nový obrat sociálním problémům‘ a ‚vkládají význam toho, co se stalo do nové perspektivy. Následně pak ukazují i současné otázky a problémy z toho úhlu pohledu, z jakého se přepisuje příběh minulosti‘. Reinterpretace minulého je důsledkem touhy zápolit s praktickými problémy současnosti“ (Isacoff, 2002: 616). Přepisování minulého má zásadní vliv na existenci současného. Je to proto, že s proměnou hodnocení významu minulých událostí se nám dostává nových nástrojů pro odhad potenciálu a významu současných podmínek stejně tak, jako našich budoucích možností (Dewey, 1938). Lze pokračovat ještě dále a tvrdit, že partikulární způsob porozumění proběhlých událostí do určité míry přispívá k budoucímu směřování našeho jednání. Tato „závislost na historické interpretaci“ (*path dependency*), která nepůsobí právě pluralitně a otevřeně, je vyvažována tím, že nové události a jednání s sebou opět přinášejí novou interpretaci a tím i nové „stezky“ do budoucnosti.

Historická a sociální zakotvenost vědy však nemá svůj důsledek pouze v konkrétní interakci vědy s okolním prostředím, tedy např. ve výběru objektu zkoumání a interpretaci jeho významu. Historičtí vědci a její neoddělitelnost od společnosti má zásadní vliv i na vědecký diskurz samý, na způsoby vážení a interpretace důkazů, na metodologii, způsoby ospravedlňování poznání či vědeckou komunikaci. Vědecký diskurz není nadčasový a univerzální. Proč k tomuto závěru pragmatismus dospívá, si lze výmluvně ilustrovat na způsobu, jakým pragmatismus zachází s logikou, která dlouho sloužila jako triumf nadčasové legitimace vědeckého poznání. Poté si ukážeme, jak úzce toto téma souvisí s pragmatickým pojetím vzniku a významu vědy jako takové.

Logika je v očích pragmatiků neoddělitelná od jakýchkoli ostatních produktů sociálního života. Není výtvořem čistého rozumu, je pouze následkem zvyklostí, které poskytly půdu pro následnou institucionalizovanou formulaci (Rorty, 1991: 35). Totéž platí pro logiku vědeckého bádání. Logika vědeckého bádání a touha po objektivitě/jistotě jsou na stejné lodi jako touha po jistotách ve všednodenním životě. Obojí plyne ze strachu z mnohosti

a z nejistoty stran okolních podmínek (Dewey, 1938: 10–13; 81–98; James, 1987: 860–861; Rorty, 1991: 21). Logická systematizace, vedoucí k nejzazší míře obecnosti a konzistence, potom ale *není* cílem sama o sobě. Je nástrojem, který vychází nikoli z ryziho rozumu, ale z praktických potřeb činit jasno za příliš nepřehledných podmínek. Je výrazem hledání co nejsnazší cesty k rozhodnutí (Dewey, 1998/1924/: 356). Ani Jamesova pragmatická věda není ničím jiným než právě ztělesněním těchto potřeb: „vědomí lidské nahodilosti vypudilo nezbytnost z vědecké logiky“, ale touha po pořádku zůstává. Věda sumarizuje a vkládá umělý řád do nahodilého světa (James, 1987: 511). Logika jako nástroj – jako symbolický jazyk – nemá v pragmatickém podání za úkol učinit ze sebe cosi naprosto nespojitého se životem a jednáním, není výsledkem nadčasového *apriori* rozumu, je s ním v nedílné kontinuitě (Dewey, 1938: 44–45; Dewey, 1939: 865–884).

Vnímáme-li logiku tímto prizmatem, pak nelze než uznat, že ani neexistuje *apriori* nadčasový způsob, jak upravovat pravidla vědeckého bádání. Logičtí pozitivisté se uchýlili k logice jako k dehumanizovanému nástroji, který měl vymýt z vědy vše lidské, historické a sociální. V logice a v metodách vědeckého výzkumu však lze rovněž spatřit základ v konkrétním poznávání, ve výzkumné práci. I metody výzkumné práce jsou samy experimentálně a postupně vyvíjeny (Dewey, 1938: 334). Logika poznávání a vědecké metody jsou tím nejlepším, co je k dispozici za daných podmínek (Dewey, 1998/1924/: 355–360), avšak ničím více. Více se této otázce věnujeme v šesté kapitole.

Sociální a praktické vyznění pragmatické vědy lze dále vykreslit na způsobu, jakým Dewey popisoval vznik institucionalizované vědy. Dewey odlišoval *vědu* od *technologie*. Zatímco vědu považoval za „vědomé a specializované bádání“, technologie je ztělesněna v „operacích, činěných pro dosahování praktických cílů, za užití nástrojového aparátu, který byl pro dosažení těchto cílů vynalezen“ (Webb, 2002: 982). Chronologicky, a to je podstatné, je technologie vědě předřazena: „Veškeré procedury a techniky bádání, které přinášejí stabilizovaná přesvědčení, a to jak v rovině obecného smyslu, tak v rovině vědecké, jsou operacemi vykonávanými z existenčních zájmů. Kumulativní efekt těchto prakticky orientovaných operací poskytuje autoritu různým koncepcím, které jsou zavedené v dané kultuře. Kompetentní věda je počata, pokud nástroje, užívané v praktickém bádání, jsou adaptovány a jejich účel nově spočívá v bádání samém, za současného

vývoje speciálního jazyka či symbolů“ (cit. dle Webb, 2002: 982, více viz Dewey, 1939).

Dewey kombinuje intrinsikní (tedy vědě vlastní a jí jedinečnou) funkci vědy s jejím instrumentalismem a sociálním zakotvením. Protože věda vyvstává z *operací, majících za cíl dosahování praktických cílů*, přičemž se musí pohybovat v rámci koncepcí, *vlastních dané kultuře*, a těmto koncepcím pak propůjčuje další autoritu, je zachován její sociální a instrumentální charakter. Přesto však věda prostřednictvím vědomého úsilí vyvíjí vlastní speciální jazyk a symboly. Stává se specializovaným badáním, které již může být pojímáno jako relativně autonomní vůči svému prostředí. Termín relativně si zde zaslouží zvláštního důrazu, neboť veškeré vědecké koncepce a symboly *vždy* odpovídají intersubjektivně sdílenému smyslu věcí. Vědecké poznání tedy nemůže být reflexí *objevovaného a nalézaného* kdesi mimo sociálně sdílený a konstruovaný obzor, a přesto může být produktem relativně autonomního společenského pole.

V Deweyho myšlení o vědě se tedy nachází inherentně praktický a sociální rozměr vědy, který se z ní nevytráčí ani poté, co překročila původní praktický stín a vyvinula se ve značně intrinsikní a autonomní oblast o sobě. To umožnilo Deweymu, který byl velice oddán vědě a její roli, již sehrává pro společnost, aby nepropadal relativistické skepsi, když přišla řeč na vědecké teorie, vědecké koncepty a symboly. Věda produkuje sociálně konstruované poznání. Toto poznání je vytvářeno prostřednictvím veřejného zájmu za pomoci sociálně sdílených symbolů a konceptů, za kritické komunikace uvnitř či mezi vědeckými komunitami. I ty nejabstraktnější a nejformálnější symboly nemohou uniknout ze sociálního a kulturního lože, v němž spočívají a z něhož pocházejí (Dewey, *Logic*, cit. dle Isacoff, 2002: 613).

Úloha vědeckých teorií v pragmatismu

Jak snad začíná být patrné, na praktický význam vědy a poznání lze u pragmatismu pohlížet ze dvou úhlů, přičemž oba tyto aspekty jsou pochopitelně pevně propojeny. První význam spočívá v *praktické využitelnosti*. Zde hovoříme o schopnosti inženýrů vypočítat nejvyšší možné bezpečné zatížení mostu, o schopnosti lékaře transplantovat srdce či o schopnosti sociálního vědce určit (s větším či menším úspěchem) shodnou předvolební strategii. Druhý význam, který je bližší užšímu formálnímu instrumentalismu, spočívá ve schopnosti vědy *uspořádat zakoušenou realitu* a dávat jí tím

určitý smysl. Vysvětlení identifikuje výšeč reality proto, že právě tato výšeč je hodna praktického zájmu. Vysvětlení konstituuje objekt jako objekt, neboť jednání si tento počin vyžádalo.

Věda (a tím méně sociální věda) ovšem v žádném případě nemá připomínat onen dehumanizovaný technokratický „problém řešící“ nástroj. Nemeduluje sociálního vědce jako technika-inženýra, který je s mistrovstvím a naprostou přesností schopen nalézt optimální řešení každého problému. To by totiž předpokládalo, že obzor možných řešení je jasně daný, relevantní možnosti a nástroje jasně specifikovány a je užíváno i jasných kritérií racionality. Tak tomu není. Každé slovo je pro pragmatismus konstituováno jeho praktickým, relačním významem. Nadčasová racionalita zde nemá místo. Pouze věda, která je ochotna vzdát se své domnělé úlohy v hledání konečné reality či nadčasové racionality, může aspirovat na praktickou užitečnost.

William James, podobně jako Ernst Mach, považoval vědecké teorie za jazyk, pojmové zkratky, jejichž pomocí zapisujeme naše záznamy o skutečnosti. Teoretická „pravdivost“ neznamená nic víc, než že nám věda pomáhá vytvořit uspokojivé vazby mezi ostatními částmi naší zkušenosti, shrnout je a orientovat se v nich pomocí pojmových zkratk, místo abychom následovali nekonečnou řadu konkrétních jevů, které pro nás nemají žádný význam.²⁴ Teorie šetří práci, jsou jazykem, který umožňuje jednoduše přecházet mezi jednotlivými zkušenostmi či zkušenosti třídít (James, 2003: 43). Vědecké teorie instrumentálně spojují poznávaná data, která sama o sobě nemají mezi sebou vztah kromě toho, který jim přisuzujeme *my* při praktickém používání.

Pragmatismus navazuje své pojetí poznání, stejně tak jako své pojetí „pravdy“, na darwinovskou evoluční, neteleologickou teorii. Nelze nic říct ani o *cíli* zkoumání, ale ani o *omezení a povaze* našeho poznání. To je velmi důležité, neboť právě proti apriorní epistemologické omezenosti poznání bojují realisté. Odpověď na otázku, zda je poznání „omezené“, by vyžadovala měřítko, porovnání s něčím, co existuje mimo konkrétní vývoj poznání a poznávání. Protože toto měřítko nemáme a mít nemůžeme, pak i tato otázka je nesmyslná. Je však nutné si uvědomit, že pozice, z níž se k tomuto postřehu dospělo, je naprosto odlišná od realismu. Jak uvidíme, realisté tvrdí, že reálně existující svět nabízí o mnoho více, než jsme schopni v tuto chvíli

²⁴ Jak bylo výše řečeno – tím, že pro nás nemají žádný význam, pro nás vlastně ani neexistují.

odhadnout. Poznáme toho o to méně, oč více se budeme sami dobrovolně omezovat epistemologickými „předsudky“. Pragmatismus se oproti tomu nezabývá tím, co může existovat mimo naše současné poznávací potřeby a kognitivní kapacity, neboť výrok o takových entitách je pro něj nesmyslný – znamenalo by to, že přijmeme realistickou tezi, že cílem vědy je postupně stále více odkrývat poznání o světě. Výroky o povaze či omezenosti poznání pragmatismus odmítá už proto, že neexistuje způsob, jak tyto výroky ospravedlnit (Rorty, 1999: 38).

Zde se nicméně dostáváme k poněkud problematickému bodu, který si zaslouží plnou pozornost. Empirické a zkušenostní potvrzení nelze učinit jinak, než se pustit do teritoria praxe a každodenního dění. Pragmatismus však kritizuje realistické proudy, které čimly z teoretických entit – např. příčinný mechanismus či zákony – ontologickou kategorií, kdežto pro pragmatismus je kauzalita intelektuální projekcí do okolního světa. V tomto ohledu se pragmatismus staví za antirealistickou koncepci vědy. Rovněž logičtí pozitivisté považují teoreticky předpokládané entity za intelektuální konstrukci, založenou nicméně na jasně daných logických a matematických pravidlech a vycházející z empirických dat. Dewey ovšem dodává, že „pouhá mentální koherence bez experimentálního ověření nám nedovolí posunout se za práh hypotéz“, přičemž experimentální ověření vrací vědu opět do oblasti praktického jednání (Cochran, 2002: 529). Tento výrok budí opačné podezření z podlehnutí klamu, že teorie je možné testovat proti „nezávislé realitě“. Nic přitom nemůže být vzdálenější Deweyho koncepci vědy než tento klam. Dewey sice nechtěl mít nic společného s logickým intelektualismem pozitivistů, stejně tak se ale snažil vyhnout pasti naivního realismu. Odhalené zákony či jiné teoretické entity tak pro něj sice byly „intelektuálními nástroji“, ovšem tyto nástroje zároveň ustavují a ohraničují individuální objekt, stejně jako předurčují jeho význam. Namísto toho, aby individuální případ byl determinován existencí „zákona“ (jak se domnívají realisté), či mohl hypoteticky uvažovaný zákon potvrdit, resp. vyvrátit (jak se částečně domnívají pozitivisté), je individuální případ sám o sobě „měřítkem poznání“. Jakkoli potenciální realita poznání je „plně soustředěna v jednom případě, nikoli v abstraktních teoriích izolovaných od vlastního praktického užívání, které dává [objektu či] případu jeho význam“ (cit. dle Cochran, 2002: 530).

Ve vzduchu stále visí otázka, jak je schopen pragmatismus odlišovat významné od nevýznamného, neboť na schopnosti odlišení spočívá podstatný

díl praktického rozměru pragmatismu – přinejmenším definice objektů. Této definice se dle Deweyho (1938: 61) dosahuje „dobrým úsudkem“, prozíravostí, schopností odlišovat a rozlišovat. To sice není právě přesné kritérium, na druhou stranu pragmatismus je ani nepotřebuje – všechna kritéria, o nichž se Dewey zmínil, užíváme v každodenním životě, aniž bychom o nich jakkoli přemýšleli. V jakém vztahu je však toto obecné porozumění k vědeckému poznávání? Pozitivistická či realistická filozofie vědy se, jak vyplývá z výše naznačeného dualismu, snaží o jasné odlišení obou těchto modů poznání a o postavení vědeckého poznání na jasně vyšší pozici. Pragmatismus to odmítá. Vědecké procedury a objekty zkoumání vyrůstají právě ze „zdravého rozumu“, který se pokouší řešit praktické problémy. Věda pak zpět do obecného diskurzu vrací poznání,²⁵ které je „mimořádně vybroušené a uhlazené, překračuje a rozšiřuje obecné porozumění, vědecké poznání je osvobozeno od obsahu a od sil, které ovlivňují povahu obecného porozumění“ (Dewey, 1938: 66). Fenomén – či jednání – je totiž izolován od celého komplexu událostí či fenoménů, které k poznávání tohoto objektu vedly, a je pojímán jako exkluzivně kognitivní předmět, jako předmět *poznání o sobě*. To, že o tomto objektu jsou hromaděny další a další informace, o jeho vlastnostech či chování, které nemají bezprostřední praktické užití, nikterak nesnižuje prvotní vliv praktického jednání pro samu konstituci jeho významu. Byl již izolován a byl mu touto izolací vtisknut význam *pouze* díky jeho vztahu k poznávacímu (Dewey, 1938: 67–71). Z tohoto pohledu pak neexistuje prostor pro dualitu světů, který by vyplýval z duality poznání, stejně tak jako neexistuje důvod pro prosazování absolutní nadřazenosti vědeckého poznávání nad laickým diskurzem, neboť mezi nimi neexistuje žádná ostrá dělicí linie.

Jakkoli s tímto tvrzením lze v podstatě souhlasit, jde, dle mého soudu, o místo, v němž pragmatismus musí nutně opustit jemu bližší půdu filozofie a vydat se do daleko méně probádaného teritoria sociologie a historie vědy. Pro Johna Deweyho i Jamese Williamse je příznačné, že tento problém řešili spíše z pohledu psychologie než sociologie. Z tohoto důvodu zůstával vztah mezi společností a vědou v pragmatických koncepcích poněkud

²⁵ Tato instrumentální „cesta zpátky“ je nicméně značně znesnadněna vysokým sociálním statutem vědy. Proto je komunikace mezi obecným porozuměním a vědou značně jednosměrná, čímž se instrumentální funkce vědy vytrácí (Dewey, 1938: 77). Tyto nesnáze se dobře projevíly v diskuzi mezi Maxem Planckem a Ernestem Machem, již bude věnován jeden z oddílů této práce.

nezřetelný či podceněný (a tuto nezřetelnost pak přejal i F. Kratochwil). Pokus o obohacení tohoto rozměru pragmatismu pak bude jedním z hlavních pilířů šesté kapitoly. V každém případě, i v této pozdější diskusi, bude vycházeno z hlavního pragmatického poselství, totiž, že vědecké poznávání a vědecké objekty jsou v intimním funkčním i vývojovém vztahu k obecnému stavu společnosti.

Inherentní epistemologická nejistota v pragmatismu

V úvodu bylo naznačeno, že pragmatismus uznává inherentní epistemologickou nejistotu, ovšem nevidí důvod pro pokus o její překonávání. V tomto oddíle se pokusíme tuto myšlenku dále rozvést. Myšlení a poznávání jsou pouhou epizodou v jednání. Jakmile je učiněno rozhodnutí, nejistota je nahrazena jistotou, jakkoli ta se nemusí zakládat na „pravdě“, nýbrž na pouhém dočasném „přesvědčení“ (Dewey, 1938: 7). Poznávání a z něho pramenící přesvědčení má právě tuto a žádnou jinou funkci. Poskytuje vodítko pro *aktuální* rozhodování. Nejistota stran téhož rozhodnutí se může kdykoli znovu objevit a postavit nás opět před volbu. Inherentní nejistota se tím posunuje do nižšího patra – nejde již o fundamentální epistemologickou nejistotu, jíž zatím neumíme čelit, ale o praktickou, každodenní pochybnost, jíž jsme schopni běžně překonávat. Pro transcendentalismus jakéhokoli druhu je toto pojetí naprosto nepředstavitelné. Vždyť jeho poznání má za úkol nahrazovat ignoranci a slepou víru. Čím jiným je přitom rozhodnutí o správnosti jednání, není-li činěno na základě „skutečnosti“, než přijetí slepé ignorance na úkor „skutečného poznání?“ Pragmatismus odpovídá tím, že pokrok není založen na absolutním poznání, nýbrž na poznání aktuálním, které je jednou provždy otevřeno kritice. Kritické zhodnocení a pokrok plynou ze sledování důsledků rozhodnutí. Kritické zhodnocení poznání tak opět nemá příliš co do činění s pravým poznáním, nýbrž s interakcemi plynoucími z jednání. „Důvěra“ v dané rozhodnutí a poznání nepramení z čiré emocionální uspokojenosti, ale z uspokojenosti praktické. I výzkum je vlastně nezbytný *právě proto*, že nové situace činí minulé poznání nedostatečným. Teoretická jistota pozitivistické vědy či zamýšlená ontologická jistota vědy realistické je transformována v jistotu dočasnou, aktuální a praktickou.

První pohled na předchozí argumentaci napovídá, že pragmatismus je vlastně vysoce skeptická filozofie vědy. Je tomu však právě naopak. Pragmatismus je bytostně protiskeptický. Dewey usiloval o oddělení pochyb od sub-

jektivního pocitu jistoty či nejistoty. Jsme pochybovači, protože vnější situace je inherentně pochybná a nejistá (Dewey, 1938: 105–107). Osobní, mentální stavy pochyb, které nejsou evokovány vnější situací, jsou patologické. Dle Hilary Putnama „pochyby potřebují ospravedlnění, stejně jako je potřebuje přesvědčení“ (cit. dle Festenstein, 2002: 553). Každé poznání je tedy otevřené přezkoumání a je jednou provždy zranitelné. To neznamená, že vše, čemu věříme, budeme podrobovat neustálým pochybám a kritice. Namísto toho bude dán pochybám volný průchod pouze v tom případě, že pro to existuje praktický, specifický a ospravedlnitelný důvod. Tento důvod vychází pouze z jednání a ze setkávání se s novými situacemi. Člověk nestojí o život v neustálých pochybách, pochyby nejsou vítaným hostem. Naopak, jsou hostem, kterého je zapotřebí co nejrychleji vypoklonkovat. Lidé si přejí co nejvíce zkrátit cestu k rozhodnutí, k dočasné jistotě (Dewey, 1939: 838).

Inherentní skepticismus je vlastní pouze těm, kteří věří v něco jiného, než co nám věda dává (Rorty, 1979: 181). Jenom pokud chceme od vědy dostat nadčasové a univerzálně platné poznání, budeme se navěky topit v nejistotě. Dualisté tvrdí, že žádné současné myšlenky nemohou být „vyryty do bronzu“ z toho důvodu, že se někdy v budoucnu budou tak jako tak muset sklonit před daleko zásadnější pravdou. Skepticismus této filozofie pro aktuální život je bezbřehý (Rorty, 1991: 27). Oproti tomu pragmatismus tvrdí, že současné myšlenky nemohou být vyryty do bronzu proto, že je zkratka možná nebudeme v budoucnosti potřebovat. Pokud se shodneme na tom, že „X je modré“, a nikdo nemá praktické důvody k tomu toto tvrzení zpochybnovat, pak ani nemáme důvod ptát se dál, jestli je X *skutečně* modré. Pokud se naopak rozhodneme, že X *má* být modré, je velice dobře možné, že v budoucnosti budeme rozhodovat o tom, zda by nemělo být raději žluté.²⁶ Věda není racionální proto, že by měla určitý *základ*, ať už v nekonečných pochybách, v nenapadnutelné epistemologii či v postupném odkrývání reality, ale protože je to sebeupravující činnost, která může kdykoli zpochybnit jakýkoli výrok, má-li k tomu praktické důvody (Rorty, 1979: 180–181).

To vše bezprostředně souvisí s pragmatickým odmítnutím „hledání jistoty“ a „určitosti“, jímž se věda od dob osvícenství v mnoha směrech vyznačuje (Dewey, 1998 /1929/: 104–112). Debata mezi racionalismem a em-

²⁶ Důvody zařazení tohoto banálního postřehu vyjdou najevo, až se práce dostane ke střetu mezi realistickou argumentací o „existenci věcí“.

piricismem se nakonec odvíjela především od sporu, zda je to rozum, či smyslová zkušenost, která je schopna zaručit jistotu poznání. Takový přístup k filozofii a vědě zakládá *jistotu* v jednání na *jistotě* poznání. Věřící, že kromě jednání samého existuje ještě jiný, kontemplativní způsob existence, založený na ryzím poznání, přičemž tento způsob existence bude veden vědomím jistoty našich cílů, ideálů a účelů. Jistota ohledně konečných hodnot a pravd je záležitostí zjevení či odhalení, v každém případě je však odlišná od všednodenní zkušenosti a všednodenního jednání (Dewey, 1998 /1929/: 104). Pragmatická „jistota“ neposkytuje nic více a nic méně než dočasné a nahodilé místo ke spočinutí v rychle se proměňujícím světě (Cochran, 2002: 527). Věda, která je schopna naplnit svou instrumentální funkci, pomáhá lidem vylepšovat schopnosti ovládat alespoň částečně jejich okolí. Jakkoli „omezená, prchavá a křehká“ tato schopnost je, dodává lidem jistý pocit jistoty a pohodlí, bez něhož by se lidská existence potácela v hluboké ubohosti (Cochran, 2002: 527).

Positivistická filozofie a věda, stejně jako důsledná věda realistická, se ovšem hledání jistoty oddávají až příliš. Pragmatismus proto ani tak neoduzuje hodnotu metod, logiky a empiricismu, který je vlastní pozitivismu, či důraz na hluboké příčinné porozumění určitému fenoménu, na něž sází realismus. Obojí koneckonců praktickým způsobem přispělo k vývoji vědy. Odsuzuje pouze skutečnost, že z těchto atributů vyvozuje jistotu poznání, jíž však pozitivismus ani realismus nedosahuje a dosahovat nemůže. Hledání kognitivní určitosti je synonymem potřeby jistoty o výsledcích jednání. Poznání pozitivismu a realismu je ovšem uměle oddělené od jednání tak, aby poskytovalo nadčasovou jistotu. Hledání jistoty je pak spíše způsobem, jak utéci světu (Rorty, 1999: 33).

Namísto „jistoty“ je pragmatická věda sázkou (Kratochwil, 2007a). Co je ovšem důležité, ani k sázení nedochází naslepo bez jakýchkoli informací. Stejně tak posedlost „jednáním“ a praxí není v pragmatismu bezmezná. Pouhá činnost, slepá honba nikam nevede. Dewey k tomu dodává: „řízení podmínek, na nichž výsledky [jednání] závisí, je možné pouze ‚děláním‘, ovšem takovým ‚děláním‘, které je inteligentně směřováno, a které uznává existenci okolních podmínek“ (Dewey, 1998/1929/: 106). Poznávání a jednání poskytují dočasnou a relativní jistotu ve formě „obeznámené sázky“. Myšlení, zcela oddělené od jednání, neposkytuje nic, byť si nárokuje jistotu trvalou a absolutní.

Předchozí odstavce měly za cíl pohlédnout na pragmatismus prizmatem otázek, které jsou klíčové pro tuto práci: důvod poznání, vztah poznávajícího subjektu k okolní realitě, „sociálně“ a jazyk ve vědeckém poznání, jistota a nejistota poznání. Celou diskusi lze shrnout tak, že označíme pragmatismus za *holistický*. Poznávání, zakoušení, změna, přizpůsobení, nové poznávání, vše je neustálý a jednolitý proces. Jednání, teorie, fakta, hodnoty, význam, interpretace jsou ve vzájemné interakci, jedno konstituuje druhé a druhé první (Putnam, 1995: 7).²⁷ Vědomí a poznávání je natolik propojeno s *významem*, že je v podstatě nemožné oddělit subjekt od objektu (Dewey, 1939: 861). Navíc v samém procesu poznávání je zakotvena permanentní praktická reflexivita, která přispívá k neustálé redefinici jak objektu výzkumu, tak k posunu jeho významu či k nabytí významu nového.

Řada podstatných témat byla vynechána. Především pak vztah pragmatismu k etice, morálce a demokracii. To zdaleka neznamená, že by tato témata byla nerelevantní – naopak, důvěra v existující demokratický pořádek je pravděpodobně základním principem, udržujícím pragmatickou víru v lidskou schopnost smysluplným způsobem organizovat vlastní společenství i bez abstraktních transcendentálních vodítek.

Následující oddíl se pokouší zachytit vliv a konkrétní projevy pragmatismu v disciplíně mezinárodních vztahů. Posléze se přesuneme k polemické diskusi s pragmatismem formulovaným Friedrichem Kratochwilem, který je v současné době pravděpodobně nejuznávanějším nositelem pragmatických myšlenek v MV.

²⁷ Putnam přidává ještě další kategorii, která je pragmatismu vlastní, a tou je *bezprostřední realismus*. V Putnamově podání je realismus doktrínou, dle níž percepce se týká objektů a událostí „vně“ pozorovatele a nikoli soukromých „smyslových dat“ (Putnam, 1995: 7). Zatímco s tím, že takto např. W. James nahlížel na „vnímání“, nelze než souhlasit, existuje velký počet filozofů (vědy), kteří by však odmítli tvrzení, že tato doktrína je *realistická* (pro přehled viz např. Rockwell, 2003). V této práci se přidržíme právě té linie, že pragmatismus *není* realistický. Ostatně sám Dewey nazval svou doktrínu nikoli „bezprostřední realismus“, nýbrž „bezprostřední empiricismus“ (Dewey, 1998/1905/: 115), což je doktrína protirealistická a má blízko spíše k nominalismu než k realismu. Pragmatisté všeho ražení explicitně odmítali názor, že by poznání bylo založeno na odhalování reality, že by realita předcházela poznávání a byla na něm nezávislá (např. Dewey, 1998/1929/: 110). Na druhé straně je pravda, že v určitých ohledech, jimiž se budeme ještě zabývat, se hranice mezi realismem a antirealismem skutečně rozostřuje.

Pragmatismus v mezinárodních vztazích

Mezinárodní vztahy s rostoucí intenzitou přejímají některé rysy pragmatismu. Jisté pragmatické postřehy se v MV prosazovaly implicitně i v minulosti, už proto, že otázka vztahu „praxe“ a „teorie“ byla vždy v myšlení o mezinárodních vztazích přítomna (např. Bull, 1969; Wight, 1966). Protože se však tato práce zabývá pragmatismem jako více méně jednoznačně a vědomě definovanou a užívanou filozofií vědy, tento rozměr historie MV bude vynechán. K explicitnímu užití pragmatismu jako filozoficko-vědnímu zázemí se paradoxně uchýlila jedna z ikonických postav scientismu v MV, Morton Kaplan. Přestože byl většinou charakterizován jako pozitivista, hlásil se právě k americké tradici pragmatismu a nechal se jí v řadě ohledů inspirovat (viz Kaplan, 1961; 1966; 1975). V novější historii lze za známku přijetí některých pragmatických myšlenek považovat paradigmatickou „nesouměřitelnost“ Thomase Kuhna (1996),²⁸ která významně přispěla ke způsobu, jakým byla vedena diskuse mezi hlavním proudem mezinárodněvědních teorií a jeho alternativami (Kořan, 2005: 152).

Rovněž pohled na některá významná filozoficko-vědní a metateoretická díla z posledních dvou dekad, která velkou měrou ovlivnila sebepojetí disciplíny MV a byla přitom vytvořena odborníky z oboru, napovídá o tom, že pragmatismus zůstával ve filozofickém povědomí, a to navzdory jeho marginálnímu vlivu. V dnes již klasickém díle Martina Hollise a Steva Smithe *Ex-*

²⁸ Zde je ovšem nezbytné dodat, že Thomas Kuhn, přestože bývá za pragmatistu v mezinárodněvědní literatuře označován (např. Smith, 2002: 23, viz též Hollis–Smith, 2004: 55–66; Adler, 2005: 77), jeho asociace s touto filozofií vědy je přinejmenším problematická, pokud ne přímo nemožná (ostatně i citovaný Steve Smith uvádí jisté výhrady k označení Kuhna za pragmatistu). V Kuhnově *Struktuře vědeckých revolucí* (Kuhn, 1996) sice zaznívá velké pragmatické téma, že fakta jsou neoddelitelná od paradigmatu, v jehož rámci došlo k jejich objevení. Proto jsou paradigmatu „nesouměřitelná“. Kuhn se ovšem od pragmatismu odlišuje v jednom podstatném rysu – aby byla udržena efektivita paradigmatu, jsou anomálie, které jsou v rozporu se základní paradigmatickou představou o okolním světě, v jeho mezích potlačovány. Za prosazování takto konzervativního pohledu na změnu paradigmatu byl Kuhn kritizován (srv. Fuller, 2000: 207–260). Předjímal ji až ve chvíli, kdy „existující paradigma přestane fungovat jako adekvátní zkoumání daného aspektu přírody, ke kterému toto paradigma původně vedlo“, a navíc musí být tato skutečnost reflektována určitým „segmentem vědecké komunity“ (Kuhn, 1996: 92). S tímto tvrzením samým by pragmatismus neměl problém. Ten nastává ve chvíli, kdy se z tohoto pohledu stane normativní pokus o umělé udržování efektivitu „normální vědy“, a tento normativní podtón Kuhnova *Struktura* měla (viz Fuller, 2000).

plaining and Understanding International Relations (poprvé vyšlo v r. 1990) se objevuje stručné pojednání o pragmatismu W. Quina, vložené do kapitoly o *vysvětlení*, přičemž pragmatismus zde slouží jako alternativa striktnímu empiricismu a racionalismu (Hollis–Smith, 2004: 55–57). Pragmatismus v jejich podání je doktrínou, dle níž neexistuje zkušenost bez interpretace. Obdobným způsobem na pragmatismus pohlíží Steve Smith (2002: 23–24) ve svém příspěvku do další významné publikace, která se na teoretické i filozoficko-vědní rovině pokoušela v polovině devadesátých let vyrovnat s fenoménem postpozitivismu (Smith–Booth–Zalewski, 2002). I zde má pragmatismus úlohu jakési střední cesty mezi racionalismem a empiricismem, je asociován především s W. Jamesem, Ch. Peircem a J. Deweyem, R. Rortym a T. Kuhnem. Opět je zdůrazňován intimní vztah mezi teorií (jako pre-existujícím konceptem) a zkušeností a komunitárním pojetím pravdy.

Jako poněkud problematická se však jeví protipragmatická výhrada, kterou činí S. Smith, tj., že pragmatismus v důsledku vede k přijetí relativistického pojetí pravdy – všechno, co konkrétní komunita uzná za pravdu, je možné (Smith, 2002: 24–25). Nebezpečí tohoto domnělého pragmatického přístupu ilustruje na současných debatách o lidských právech, jímž čelí MV. Máme snad věřit tomu, „že pohledy jiných kultur na lidská práva jsou špatné, či že cokoli akceptuje Západ, je správné? Není pak pravda pouze funkcí moci?“ Dle Smithe pragmatismus nenabízí žádný epistemologický základ pro odmítnutí výroků partikulárních komunit (Smith, 2002: 24). Onen problém, který spatřuji ve Smithově výtce, spočívá v tom, že pragmatismus jednoduše nic takového netvrdí a pro řešení výše navržené otázky jednoznačně nástroj nabízí. Ona „epistemologická kritéria“, která pragmatismus nabízí, spočívají bezprostředně už v tom, že si podobně laděnou otázku o lidských právech vůbec klademe. Už proto, že sama západní civilizace je schopna univerzalitu konceptu lidských práv zpochybnit, existují *praktické důvody* k přezkoumávání jakékoli teorie, která se univerzalitu pokouší bezmyšlenkovitě prosazovat. Toto je ryzí pragmatický princip a je tudíž nesprávné jej obviňovat z toho, že je v otázce lidských práv příliš prozápadní. Skutečnou výzvou pro pragmatismus by bylo, pokud by se podařilo nalézt určitou teorii, smysluplně zpochybňující takový dominantní společenský koncept, který *celá* společnost akceptuje bez jakýchkoli pochybností. Jak si ukážeme v jedné části diskuse o vědeckém realismu, taková možnost (pravděpodobně) neexistuje, neboť všechny koncepty i vědecké teorie mají

svůj původ v reflexi společnosti a ve společnosti samé. Pokud taková možnost tedy neexistuje, či alespoň do doby, než někdo takovou možnost prokáže, pak jsou pragmatické „praktické pochyby“ jedinou „epistemologií“, která může vést ke zpochybnění existujících dominantních konceptů.²⁹

V některých dalších dílech, přispívajících k vytváření obrázku o filozoficko-vědním zázemí disciplíny MV, pragmatismus chybí docela. Například v kapitole *Philosophy of Social Science and IR*, kterou připravil Colin Wight (2005) pro *Handbook of International Relations* (Carlsnaes–Risse–Simmons, 2005), je pouze připomínán vliv Thomase Kuhna, pragmatismus ovšem z tohoto obrázku vypadává.³⁰ Za postpozitivistické vlivy v MV jsou považovány kritické teorie, feminismus, poststrukturalismus, sociální teorie (konstruktivismus) a vědecký realismus (Wight, 2005: 33–36). Ve slavné kapitole „*Self Images of a Discipline*“ z knihy *International Relations Theory Today* (Booth–Smith, 1995, eds.) Steve Smith (1995: 24–26) považuje za postpozitivistické vlivy pouze kritickou teorii, historickou sociologii, feminismus a postmodernismus.

Bez ohledu na to, zda pragmatismus skutečně přežíval ve filozoficko-vědním zázemí MV a myšlení o mezinárodní politice tak či onak ovlivňoval, či byly odkazy k němu činěny spíše z úcty k tradici, v posledních několika málo letech zažívá pragmatismus renesanci, která není srovnatelná s žádným obdobím vývoje MV. Navzdory obnovenému zájmu o pragmatismus vede hodnocení přínosu narůstajícího počtu rozmanitých příspěvků k pragmatismu v MV spíše k rozporuplným závěrům. Většina zastánců pragmatismu v MV se shodne na jeho pluralismu, na jeho roli v nahrazení pozitivistické či relativistické postpozitivistické filozofie vědy, na jeho historickém a praktickém zaměření. Nelze však hovořit byť o pouhém náznaku soustavnějšího a ucelenějšího pragmatického přístupu ke studiu mezinárodních vztahů.

²⁹ Zde pochopitelně nehovoříme o dalších „epistemologických“ attributech vědy, které jsou vlastní pouze jí jako společenskému poli, tj. o ustálených způsobech vědecké argumentace a prezentaci vědeckých výsledků, které pochopitelně mohou zpochybnit určitá vědecká tvrzení na základě procedurálních kritérií. Za prvé však, ani pravidla vědecké práce sama nejsou od společnosti oddělitelná, za druhé procedurální zpochybnění je přece jen odlišné od zpochybnění celospolečenských dominantních konceptů.

³⁰ Byť je zde dokumentována diskuse mezi F. Kratochvílem a A. Wendtem, která částečně sledovala linii pragmatismus versus vědecký realismus (Wight, 2005: 35).

Někteří autoři (z nichž většina přichází s konstruktivistickým či kritickým teoretickofilozofickým zázemím) trefně představují hlavní základy pragmatismu (Puchala, 1995; Bohman, 2002; Cochran, 2002; Isacoff, 2002; Rytövuori–Apunen, 2005). Jiní se pokoušejí o aplikaci pragmatismu na konkrétní teoretické problémy (Bohman, 2002; Festenstein, 2002; Haas–Haas, 2002; Neumann, 2002; Owen, 2002). Zde ovšem narážíme na úskalí, vyplývající ze značné neukotvenosti pragmatické filozofie v MV. U všech autorů panují rozdílné představy o tom, co je pragmatická filozofie a k jakým důsledkům má její užití vést. To, samo o sobě, by ještě nemuselo být problémem, neboť pluralita přístupů je emblematickým znakem pragmatismu. Problémem ovšem je, že domnělý pragmatismus se v rukou jednotlivých autorů často proměňuje ve zcela odlišné filozofické pozice.

Spíše než k pragmatismu má např. přístup Jamese Bohmana (2002) paradoxně blíže ke kritickému realismu. Ve svém příspěvku se pokouší vyřešit problém „nerovné globalizace“, pragmatismu ovšem přisuzuje roli emancipační filozofie (!), přičemž epistemologicky vychází z „multiperspektivního pojetí“, které vlastně říká, že zahrneme-li všechny nebo alespoň co nejvíce perspektiv do zkoumání, dostaneme se k lepšímu poznání a emancipační role vědy bude lépe garantována. Máloco ovšem může být pragmatismu cizější než právě „multiperspektivní“ pojetí, které naopak odpovídá realismu (George–Bennett, 2004: 87), stejně jako emancipační role vědy (Bhaskar, 1986). Problematika emancipace sice občas pragmatismem probleskuje, ovšem nikoli v tom kritickém smyslu, v jakém ji představuje J. Bohman. Na půdu, která nemá s pragmatismem mnoho společného, se pouští i Matthew Festenstein (2002), který se zabývá otázkou hranic mezi státy a národy. Deklarovaný pragmatismus se mění v pouhý kabát, navlékaný na nepopiratelný postpozitivistický, normativně-teoretický základ, kritizující existující rozdělení světa na jednotlivá geograficky definovatelná teritoria. Peter a Ernst Haasovi (2002) se rovněž hlásí k pragmatismu, ve skutečnosti však pouze kombinují konstruktivistický a institucionalistický přístup k mezinárodním organizacím bez jakékoli pevnější vazby na pragmatickou filozofii. Problematiký je i postoj Davida Owena (2002). Owen se sice velice podrobně zabývá povahou pragmatismu a sdílí nadšení pro jeho „procesuální“ a praktické pojetí poznání, nelze se ovšem zbavit dojmu, že pragmatické premisy jsou posléze reformulovány tak, že nakonec pragmatismus vyznívá pouze jako ontologicky konstruktivistický, navíc s důrazem na filozoficky realistic-

kou multiperspektivní strategii. Naopak velice zdařilé užití pragmatické filozofie představuje text Ivera B. Neumanna (2002), který užívá lingvistického přístupu ke sledování diplomatické praxe s cílem přispět k proměně jejího studia *právě* v kombinaci s proměnou diplomatické praxe.

Všechny zmíněné příspěvky, přes jejich klady a zápory, příliš nepřispívají k formulaci či vývoji přemýšlení o filozofickém pragmatismu v MV. Nenabízejí prostor pro dialog, který by mohl napomoci k ucelenějšímu uchopení celé otázky, ani si nevšímají některých otázek, jejichž postupné otevírání by mohlo pragmatismus v MV posunout na jinou úroveň. Autorem, jenž dle mého soudu usiluje o formulaci pragmatismu v MV v té podobě, v níž by další diskuse byla možná, je Friedrich Kratochwil. Přednost jeho myšlení pro tuto práci spočívá také v tom, že explicitně vstupuje do konfrontace s vědeckým realismem. Následující oddíl nabídne kritický dialog s pragmatickým přístupem F. Kratochwila, s cílem pokusit se ujasnit si jeho pragmatismus a některé aspekty reformulovat.

V textu *History, Action and Identity: Revisiting the „Second“ Great Debate and Assessing its Importance for Social Theory* (2006a) Kratochwil explicitně navazuje svůj přístup na tradicionalistu Hedleyho Bulla. Celý článek je pojat jako obžaloba na vědeckém poli nezávislých epistemologických kritérií, směřujících k transhistorické, univerzální pravdě. Stejně jako Bull se zde Kratochwil vymezuje proti logickému i empirickému pozitivismu 20. století. Na tento „negativní“ projekt pak Kratochwil navazuje „pozitivním“ projektem praktičnosti historického poznání.

V tomto textu se objevuje paradox, který není příliš jednoduché objasnit a který se nachází i v Kratochwilových pracích předešlých. Kratochwil odmítá realistický nárok vědy na poznání povahy reality, stejně jako na nadčasová epistemologická pravidla, a hlásí se k odkazu Pierra Bourdieu či Steva Fullera. Ovšem zároveň uvozuje celý text úvahou o povaze politiky, tedy o její ontologii. A nejde jen o úvahu. Politika je „inherentně praktická, neboť se zabývá rozhodnutími o činění patřičných věcí v ten pravý okamžik, a to z pohledu partikulárních historických podmínek“. Kratochwil z toho vyzovuje, že jediné správné politické bádání je *historické* (Kratochwil, 2006a: 6). Zde spatřuji první rozdíl mezi pragmatismem a Kratochwilovým historickým přístupem. Zatímco u pragmatismu *poznání vychází z praktické nutnosti komunikovat s realitou* a na základě této komunikace si pak učiníme určitý, pro nás vhodný obrázek, Kratochwil začíná s již existujícím koncep-

tem reality (politika je praktická), a z tohoto ontologického konceptu vyvozuje správný způsob bádání. Jako by celý tento přístup byl založen na jakémsi implicitním realismu, kdy od *apriorního* a bezprostředního poznání povahy reality vyvozujeme správný způsob jejího poznávání.

Tento dojem je dále umocněn tvrzením, že historické bádání má být komplexní a holistické, ovšem nikoli v pragmatickém smyslu, jak bylo naznačeno výše, nýbrž v tom, že žádný z významných faktorů nemá být vynechán (Kratochwil, 2006a: 7). Jinými slovy, Kratochwil se na tomto místě zdaleka nevymezuje vůči realismu, pouze proti parsimonii abstraktního teoretického uvažování. Tyto úvodní poznámky budí podezření, že Kratochwilovým cílem je realisticky *komplexní a kontextuální* historické poznání. Pro budoucí diskusi je dobré si připomenout, že z instrumentálního a pragmatického pohledu nepředstavuje parsimonní teorie problém, pokud přispívá k účelnému uspořádání našich zkušeností.

Než však popustíme uzdu kritice skrytého Kratochwilova realismu, je dobré zařadit tyto poznámky do širšího kontextu jeho myšlení, které lze charakterizovat vzdorem kvalitativního a konstruktivistického vědce vůči kvantitativní, scientisticky úzké koncepci utilitaristické politiky a dehumanizovaného instrumentálně racionálního jednání (viz např. Kratochwil, 1984; 1987; 1988). Vezmeme-li v úvahu prostředí a podmínky velké racionalisticko-reflektivistické debaty osmdesátých let (Keohane, 1995; Lapid, 1989), pak se důraz na *kontextuální porozumění* norem, pravidel a hodnot, založené mj. na lingvistické analýze (viz Kratochwil, 1989; též Zehfuss, 2002), jeví jako vcelku přirozený důsledek. V souladu s tradicionalistickou realistickou teorií mezinárodních vztahů, vycházející z weberiánského porozumění, se v této fázi vývoje svého myšlení Kratochwil pokoušel vrátit „politično“ a „sociálno“ zpět do mezinárodní teorie, která v sevěření dominantní logicko-pozitivistické filozofie vědy kladla důraz na epistemologickou a teoretickou ryzost a „sociálnu“ tak ponechávala jen minimální prostor (Kofan, 2006b: 21–23).

Navíc v Kratochwilově myšlení osmdesátých let se již objevují náznaky pragmaticky vyjádřeného praktického rozměru poznávání. Kratochwil uznává, že význam je konstituován až jeho *užitím v jednání* (Kratochwil, 1987: 310³¹; Kratochwil, 1993), a proto jazyk *nezrcadlí* jednání v jeho ne-

³¹ Spíše než na pragmatickou filozofii se zde však Kratochwil odvolává na Jürgena Habermase a jeho komunikativní jednání.

utrálním popisu, „jazyk *je* jednáním“ (Kratochwil, 1993: 76). Kratochwil, stejně jako pragmatici, již v období osmdesátých a počátku devadesátých let jednoznačně tíhne k intersubjektivní, obecně sdílené validitě pojmů a významů objektů oproti neutrálnímu, objektivnímu popisování (Kratochwil, 1989). Ovšem jeho přístup je ontologicky stále spíše navázán na význam pravidel a norem³² – intersubjektivně sdílená pravidla a normy u něho tvoří ontologii sociálního světa a patřičné bádání této realitě musí odpovídat. Od pragmatismu se tak liší, neboť u něho je vztah mezi jednáním a poznáváním daleko pevnější než vztah mezi předpokládanou ontologií a adekvátním způsobem jejího poznávání.

Kratochwil se zaštiťuje weberovskou ontologií sociálního světa, ovšem v některých ohledech jako by opomíjel antirealistický podtón Weberova myšlení (Kratochwil, 2006a: 9). M. Weber sice vycházel z ontologie sociálního světa, založené na „významu“ a „smyslu“, interpretativní porozumění však viděl pouze jako metodu komplementární s úsilím o určení příčinných zákonitostí, tedy s vysvětlením. „Věda o společnosti (...) je vědou, která se pokouší o interpretativní porozumění sociálního jednání v zájmu takto dospět k příčinnému vysvětlení jeho běhu a následků“ (Weber, 1969a: 20). Každá interpretace usiluje o jistotu a určitost. „I ta nejurčitější adekvátnost v rovině významu značí přijatelnou *příčinnou* tezi pouze v tom smyslu, že lze předložit důkazy, že existuje jistá pravděpodobnost (...) že sporné jednání skutečně probíhá způsobem, o němž máme za to, že je z hlediska jeho významové plnosti adekvátní“ (tamtéž). Weber tedy viděl v sociálních vědách prostor pro statistickou pravidelnost. Ovšem užil ji právě jemu vlastním antirealistickým a instrumentálním způsobem – např. ve formě *ideálních typů* (viz Weber, 1969b).

Jistý stín posedlosti konstruktivistickým charakterem sociálního světa, kterým se některé pasáže Kratochwilova díla vykazují, proto není s Weberem zcela v souladu. Ale hlavně není v souladu s pragmatismem. Pragmatismus pojímá intersubjektivitu spíše jako epistemologické vodítko, či jako kognitivní přístup k okolnímu prostředí, pro vlastní bádání jsou *apriorní*

³² Pro jednání je potřeba „dobrý důvod“, normativně platný v rámci intersubjektivních pravidel. Výběr „příběhu“, který bude jednání ospravedlňovat, a tedy i poznávání intersubjektivních pravidel a norem, je nezbytným předpokladem k jednání. Zдали daný způsob jednání získá svou legitimitu, tak záleží na definování situace (Kratochwil, 1989: 37, 63, 213, 217).

otázky stran ontologie až druhořadé. Smysl a význam považuje za součást lidského jednání, nikoli za ontologickou charakteristiku sociálního světa.

Vraťme se však nyní k textu, v němž Kratochwil (2006a) hlouběji rozvíjí praktický a historický rozměr mezinárodněvědního zkoumání. V mnohém ohledu totiž tento příspěvek předznamenal následující pragmatický obrat. V tomto textu nadále rezonuje hlavní Kratochwilovo téma, totiž, že poznání nezrcadlí „svět tam venku“, ale že jej do značné míry konstituuje (Kratochwil, 2006a: 7). Jak již bylo zmíněno, kontextuální podmíněnost poznání pro Kratochwila znamená, že namísto abstraktního, ahistorického teoretizování je nutné věnovat se historickému porozumění. Historii Kratochwil nepojímá jako sklad případů, příkladů a dat, která lze instrumentálně kombinovat v zájmu vytvoření či testování teorie.³³ Sama povaha dat, která jsou neporovnatelná, tomu nedovoluje. Stejně tak není historickým porozuměním myšlen popis toho, co se „skutečně stalo“. Pod pojmem „historické porozumění“ se u Kratochwila skrývá reflexe, skrze niž si uvědomujeme alternativy minulých rozhodnutí, v níž se minulost stýká s budoucností našeho jednání, a to díky tomu, že z historie vybíráme jen to, co je podstatné pro naše současné a budoucí politické projekty. Protože víme, že věci se mohly udát jinak, čím hlubší bude naše historické porozumění, tím lépe si uvědomíme propásknuté příležitosti, lépe vycítíme naše možnosti a potenciál v současných a budoucích situacích. Historická reflexe je bezprostředně navázána na potřebu rozhodování v jednání – „aby lidé mohli jednat, musejí nejprve vynalézt historii“, neboť „jednání těch, kteří nejsou schopni se odvolat na minulost při jejich potýkání s proměnlivou přítomností a spojit obojí smysluplně s budoucností, je nutně podkopáno, a to vinou jejich neschopnosti se rozhodnout“ (Kratochwil, 2006a: 15, 20–21). Skrze (historické) poznávání jsou lidé lépe schopni ovládat svou budoucnost (Kratochwil, 2006a: 21). Z toho důvodu se také význam připisovaný historickým událostem proměňuje v čase, v souvislosti s aktuální potřebou, historie je kontinuálně přepisována (Kratochwil, 2006a: 8, 15–17). Historické poznání nenabízí nadčasovou jistotu. Cílem poznání je osvojit si schopnost jednat navzdory nejistotám

³³ Tuto pozici Kratochwil ilustruje na diskusi o teorii „demokratického míru“, který beznadějně závisí na operacionalizaci a interkódovací spolehlivosti zásadních konceptů (jako *demokracie*), přitom tyto koncepty se jakékoli nadčasové operacionalizaci zcela vzpírají (Kratochwil, 2006a: 11–12).

a nevědění, což je „pravděpodobně ta nejcennější lekce, jakou se můžeme naučit“ (Kratochwil, 2007a: 11).

Prostřednictvím historické reflexe si ovšem stejně dobře uvědomíme, že ne všechno je možné; že „kontroverze jsou časté, problémy kolektivního jednání se historie jen hemží, dilemata jsou skutečná a instituce tvrdošijné“ (Kratochwil, 2006a: 7–8). Jinými slovy historické porozumění zároveň s možnostmi jednání také ukáže, že není dobré propadat návalům fantazií o lidské omnipotenci jen díky tomu, že sociální realita je vytvořena lidmi. Oproti kritickým přístupům si tak Kratochwil uvědomuje, že člověku nebylo naděleno a dopřáno absolutně reflexivní nezakotvené jáství (Kratochwil, 2006a: 18). V této charakteristice významu poznávání se Kratochwil téměř dokonale kryje s pragmatickým pojetím.

S pragmatismem se Kratochwil shoduje i v dalších ohledech. Vymezuje se vůči platonskému (a obecně západnímu) pojetí „objektivity“, v němž objektivní a pravdivé je to, co je neměnné a univerzální, kdežto různorodé a proměnlivé je znamením subjektivity, relativity a úpadku (Kratochwil, 2006a: 10). Projevy této metafyziky spatřuje jak v nadčasovosti univerzálních ahistorických pravd, tak v hegelíánském historicismu, který odhaluje domnělou neměnnou strukturu historických zákonitostí a který našel tolik výmluvné vyjádření ve Fukuyamově *Konci historie* (Fukuyama, 2002). Kratochwil své pojetí validity poznání, jak bylo naznačeno výše, odvozuje od intersubjektivní sdílených symbolů a významů. Stejně jako pragmatikové i on dodává, že (historické) poznávání není pouze biologickým/organickým procesem. Jde spíše o následek kolektivní paměti (Kratochwil, 2006a: 16).

Jednou z nejdůležitějších oblastí, v níž se Kratochwil přibližuje pragmatismu, je jeho diskuse o normativitě v sociálních vědách a odpovědnosti sociálního vědce. Protože *rozumíme* etickým a morálním dilematům, o nichž hovoří mezinárodněvědní koncepty, jako jsou válka, jaderná katastrofa, nerovnováha bohatství či mírová spolupráce, nemůžeme se zbavit odpovědnosti za své vlastní myšlenky. Proto, že se vědec věnuje konkrétním praktickým problémům, je také blíže konkrétním lidem a je daleko více odpovědný za svou práci – tak jako právník či lékař – než vědec, oddávající se univerzalistickému a nadčasovému snění (Kratochwil, 2006a: 23).

Toto je zcela niterné téma pragmatismu. Normativita, která ve většině případů činí vědu iracionální, hraje u pragmatismu značnou roli. Vědecké teorie nejsou formulovány mimo sociální a historický kontext, jsou jím in-

spirovány. To je nicméně nečiní iracionálními. Díky neustálé interakci s hodnotami a etickými soudy jsou sociálně-vědní teorie účinnějším nástrojem k tomu, aby pomáhaly čelit problémům okolního světa. Normativní koncepty jsou v neustále interakci s vědeckými metodami, jsou samy o sobě subjektem kritického zhodnocení, které je tvořeno na základě empirického sledování jejich praktických důsledků (Webb, 2002: 994).

Přes všechny tyto nepopíratelné pragmatické prvky v Kratochwilově tvorbě nelze pomíjet přítomnost filozoficko-realistického espritu. Už jeho pohled na historii, která „není skladem případů“, jež je možné kombinovat v zájmu testování teorií, se vlastně neshoduje s instrumentalismem pragmatismu. Pragmatismu by totiž takový přístup k historii vůbec nevalil. Kratochwilův odpor k instrumentálnímu pojetí teorií patrně vychází z toho, že instrumentalismus zároveň navazuje na pozitivismus. Jak víme, pozitivismus se pokoušel co nejvíce se oddělit od společenských vlivů, a potom lze pochopit Kratochwilův odpor k instrumentálnímu přístupu k historii. Pokud na společnosti zcela autonomní vědec selektivně vybírá z historie „příklady a případy“ a instrumentálně je spojuje v teorii, pak je taková teorie skutečně zbytečná. Pragmatismus nás ovšem zpravuje, že tato autonomie je *nemožná*. Veškeré, i to nejabstraktnější poznání je napojeno na nějaký praktický význam. Neexistuje tedy teorie, která by „historická data“ spojila zcela bez praktického významu, zcela beze smyslu. Kratochwilova obava z „testování teorií“ na základě selektivně vybraných historických případů se z pohledu pragmatismu stává vcelku irelevantní.

Obdobně lze přistoupit ke Kratochwilově názoru, že užívání kvantitativní metodologie „vzorku populace“ a statistiky je v politických vědách nevhodné, na rozdíl od užitečnosti kvalitativní jednopřípadové studie. Zatímco kvantitativní zobecnování nepřinese nic smysluplného, jednopřípadová studie, v tom podání, v jakém ji navrhli např. Alexander George a Andrew Bennett (George–Bennett, 2002), je schopna odhalit význam našich politických projektů a generovat smysluplné poznání (Kratochwil, 2006a: 13). Jednopřípadová studie nám napomůže správně pochopit kontext, vytvořit patřičný a užitečný příběh, který nepodléhá klamu nutnosti sociálně-vědní redukce (Kratochwil, 2006a: 22). V tuto chvíli již vědecko-realistické téma propuká naplno – a není nutné ani příliš zdůrazňovat, že George a Bennett (2004) svou metodologii případové studie založili na vědeckém realismu. Hloubkové případové studie a „sledování procesu“ slouží od konce sedmdesátých let jako

modla vědeckých realistů, a to kvůli jejich schopnosti odhalit nepozorovatelné příčinné mechanismy.³⁴ Kratochwil sice pouze říká, že vzorek populace a kvantitativní zobecňování nejsou schopny produkovat smysluplné poznání, kdežto kontextuální a komplexní porozumění jednomu případu ano. Opakuje tím ovšem tradiční kánon kvalitativních vědců, vzpírajících se hegemonii (antirealistických!) kvantitativních přístupů. Kratochwil jinými slovy říká, že povaha sociální reality neodpovídá teoretické povaze zkoumání. Tento názor je zcela srovnatelný s následujícími citáty: „Povaha [zkoumaného] objektu [by měla] determinovat formu vědy o tomto objektu,“ či že případové studie jsou vhodné tam, kde „jedinečnost události či komplexita a otevřenost systému nedovoluje zobecňování“. K velkému překvapení jsou tyto citace přejaty od vědeckých realistů, kterým je věnována třetí část práce. První citace od Roye Bhaskara (1979: 3), druhá od Alexandra Wendta (1999: 82).

Kratochwilův článek *History, Action and Identity* tedy poněkud obskurně kombinuje tradiční polemiku implicitně realistického kvalitativního vědce s epistemologicky ne-realistickou kvantitativní vědou na jedné straně a polemiku pragmatického vědce s vědeckým realismem a pozitivismem na straně druhé. V mnoha ohledech se zdá, jako by Kratochwil hlavní problém ani tak nespatořoval ve schopnosti vědy produkovat platné poznání, ale v tom, že toto poznání nemůže být teoretické. Abstraktní a nadčasové teorie totiž nedostatečně odpovídají (předpokládané!) povaze sociální reality a jako takové jsou nesmyslné.

Přitom v historii samé, již Kratochwil často pojímá jako svou inspiraci, se lze bez větších obtíží setkat s „řešením“ tohoto dilematu. S řešením, které daleko více připomíná instrumentální a pragmatickou filozofii vědy. Medievalista a historiograf Jacques Le Goff se např. zabývá dilematem mezi generalizací a jednotlivostí. Tvrdí, že „předmětem [historie] je jednotlivost, totiž událost, sled událostí či osobnosti, jež se vyskytnou jen jedenkrát, kdežto jejím cílem, stejně jako všech věd, je dosáhnout toho, co je univerzální, obecné, pravidelné“ (Le Goff, 2007: 125). Onu univerzalitu a pravidelnost přitom Le Goff chápe jako instrumentální srozumitelnost, přičemž tato sro-

³⁴ Jeden z největších metateoretických soků F. Kratochwila, Alexander Wendt, se stejně jako Kratochwil vyznává z obdivu k případovým studiím (Wendt, 1999: 82). Není bez ironie, že tak činí v rámci obhajoby vědeckého realismu, a to v knize, kterou Kratochwil (mj.) právě kvůli vědeckému realismu kritizoval (Kratochwil, 2006b: 82).

zumitelnost vede k uznání jistých pravidelností v historickém vývoji (Le Goff, 2007: 134). „Historie a vůbec jakýkoli konceptuální diskurz nemohou existovat bez zobecnění. V historii se poznávání neliší duševními procesy, jež jsou vlastní veškerému lidskému uvažování, ale svým statusem, jenž odpovídá spíše deduktivnímu (čti – intelektualistickému, racionalistickému, tvořivému) vědění než vědění založenému na důkazu. V historii se dospívá ke smysluplnosti na základě srozumitelného uspořádání původně nespojitých údajů, stejně jako na základě vnitřní logiky každého prvku. Výklad je zde konečně spíš zhodnocením než demonstrací, ale názor historika je do něho začleněn racionálně, způsobem, jenž je vlastní myšlenkovému procesu výkladu“ (Le Goff, 2007: 131).

Pragmatik by sice nesouhlasil s tím, že cílem vědy je zobecňovat, ale celkové poselství tohoto sdělení by jistě přijal. Pragmatismus nevyžaduje od sociální reality, aby svou povahou odpovídala představám o správné vědě. Realitu si v našich abstrakcích přizpůsobujeme tak, aby odpovídala našemu tíhnutí k pravidelnému, pokud si to aktuální situace vyžaduje. Historická výpověď, tlumočící jednotlivé události, je nezávislá na „objektivní“ pravdivosti těchto událostí (Le Goff, 2007: 131). Obecnost a pravidelnost jsou pouze způsob, jak činit historii/společnost srozumitelnou, byť v historii je smysl zásadně kontextuální a závislý na jedinečnosti. Pragmatik by rovněž ochotně podepsal tvrzení, že „názor historika je začleněn racionálně“, pokud toto znamená *v souladu s intersubjektivními pravidly a pravidly výzkumné komunity*.

Stejně instrumentálně si počínal i H. Morgenthau. Tvrdil sice, že mezinárodní politika je proudem nekončících změn, nahodilých a jedinečných jevů, a proto mají světové události „v zásobě překvapení pro každého, kdo se pokouší číst budoucnost ze znalostí historie či ze znamení z příznaků současnosti“. Na druhou stranu uznával, že v sociální doméně se řada jevů opakuje a nabízí tak prostor pro teoretické, nadčasové uchopení. Rozhodnutí mezi tím, co je unikátní a co je podobné, spočívá ovšem plně a jenom v kompetenci vědce. Nikde neexistuje reálný předobraz, který by vědce v tomto rozhodování vedl, žádná podobnost není totožná, jde pouze o kvalitu, kterou jí vědec přiřkne, která však reálně neexistuje (Morgenthau, 1995).

Události sociálního světa, ať už jsou řízeny zákonitostmi, či jsou nesourodé a nespojité, umožní obě perspektivy – abstraktní i kontextuální – do té míry, do jaké naše závěry nebudeme považovat za skutečnou reflexi reality

v její esenciální kvalitě. Zásadnost sporu mezi nimi se tak v antirealistické filozofii vědy smývá. Instrumentální třídění reality totiž neznamená dostat se blíže k poznání její esence o sobě; pouze z ní dostáváme informace o tom, o čem z ní informace dostat chceme, a volba nástrojů již pak nepředstavuje tak zásadní rozhodnutí.

V tomto tvrzení však lze jít ještě dál a odhalit poměrně významnou inkoherenci v Kratochwilově myšlení. Kratochwil uznává, jak bylo již naznačeno a jak bude níže podrobněji ilustrováno, relační povahu poznání (byť ji tak přímo nenazývá) a zároveň se staví proti abstraktnímu teoretizování. Rozdělme si tento postoj na dvě otázky: 1) má poznání relační povahu? (je poznání vedeno vztahem ke zkoumanému objektu, či, jak někteří tento přístup nazývají, je poznání vedeno „teorií“); 2) je teoretická abstrakce možná a smysluplná? Z předchozích odstavců je zřejmé, že z kladné odpovědi na první otázku vyplývá, že *veškeré poznání* je svým způsobem abstrakcí. Z antirealistické doktríny vyplývá, že se nelze dobrat *esence* věci o sobě, poznat jednu vlastnost, která by věc či událost spolehlivě a za všech okolností definovala bez našeho vztahu k této věci či události. Poznáváme tedy jen na základě významů, které pro nás věci a události mají. Tyto významy jsou vždy formou abstrakce, neboť vyjímají partikulární vlastnost věci či události, kdežto ostatní jsou opomíjeny. Proto, odpovíme-li kladně na první otázku, nelze odpovědět záporně na otázku druhou. Záleží pak tedy pouze na *míře* abstrakce. Kratochwilovo lpění na hloubkových, kontextuálních historických sondách lze z tohoto úhlu pohledu interpretovat tak, že čím méně abstrakce, tím lépe. To je ovšem stěžejní – i nejabstraktnější teorie může přinést zajímavé otázky či být užitečná. Zatímco minimálně abstraktní poznání může být zcela nesmyslné jako např. tvrzení, že dřevo je dřevěné.

Kratochwil sám (byť částečně z jiného důvodu) nabídl analogii praktického politického vědce s lékařem. Vědec se zabývá konkrétními politickými událostmi, stejně jako lékař je odpovědný za konkrétního pacienta. Ani jeden nemůže této odpovědnosti dostát tím, že se uteče do světa bezčasovosti a univerzálních pravd (Kratochwil, 2006a: 23). S tím nelze než souhlasit – každá politická událost je jiná, stejně jako každý pacient je jiný, a útek k univerzálním abstraktním pravdám může napáchat pouze škodu. Na druhou stranu i praktický lékař nemůže pracovat bez jisté formy abstrakce – při řešení konkrétního problému může či dokonce musí zacházet s jedním pacientem či pacientkou jako se stovkou jiných, neboť povaha problému tuto

abstrakci dovoluje a podrobné zkoumání jednoho pacienta v jeho jedinečnosti by přineslo pouze zbytečné problémy, možná by dokonce zamezilo úspěšnému léčení. Ale to neznamená, že by rysy, kterými se pacienti sobě podobají, měly esenciální povahu a vypovídaly o něčem vyšším než jen to, že tato podobnost je užitečnou formou abstrakce pro řešení konkrétního problému. Abstrakce, která navíc vychází ze zkušenosti. Abstrakce, i bez jakéhokoli esencialismu, může mít svou roli tam, kde napomůže řešení konkrétního problému, a naopak – pokus o naprosto neabstraktní poznání se může s užitečností zcela mýjet. Napojovat otázku užitečnosti poznání na otázku abstrakce je proto neudržitelné, či spíše zbytečné.

Kratochwil spojil odmítnutí představy, že teorie mohou odpovídat skutečnosti, s tvrzením, že poznání jako takové nemůže zrcadlit skutečnost. Jinými slovy Kratochwil antiteoretik argumentuje z pozice jakéhosi implicitního realismu, kdežto Kratochwil antirealista argumentuje z pozice pragmatismu. Tato pozice, domnívám se, není možná – nelze kritizovat někoho za to, že jeho abstraktní teorie neodpovídají povaze světa, a jedním dechem dodávat, že z podstaty věci *žádné* poznání nemůže odpovídat povaze světa. Tento postřeh je nutné dále rozvinout, neboť v případě diskuse s vědeckým realismem, v níž se Kratochwil angažoval, obě roviny zdánlivě splývají. Vědecký realismus se totiž neochvějně drží přesvědčení, že vyspělé vědecké *teorie odkazují k realitě* okolního světa, a z tohoto pohledu by bylo spojení obou otázek ospravedlnitelné. Věc se ovšem má tak, že při vlastní diskusi se Kratochwil stavěl proti možnosti teorie zachytit realitu světa kvůli její nahodilosti a jedinečnosti povaze, a proti schopnosti vědy zrcadlit svět kvůli jejím epistemologickým omezením.³⁵ Obě otázky jsou tak opět odděleny.

Stojí za opětovné připomenutí, že pravděpodobným důvodem této rozpolcenosti je především odlišné obecné pozadí a kontext argumentace. Zatímco v osmdesátých letech bylo nutné proti racionalistickým teoriím argumentovat do značné míry (ale rozhodně nikoli výhradně) ontologicky, tj. povahou sociálního světa, dialog s vědeckým realismem je motivován ryze epistemo-

³⁵ Wendtova sociální teorie mezinárodní politiky je dle Kratochwila příliš „úzká“ a reifikující, než aby dovolila pojmut to, o čem jde v sociálním světě (stejně tak ostatně Kratochwil kritizoval Waltzovu teorii mezinárodní politiky za její přílišnou parsimonii, spoléhání na instrumentální racionalitu a nadčasovost, jež neodpovídá povaze světa) (Kratochwil, 1993; 2006b). Přitom však jasně stojí na straně těch, kteří považují za naivní domnívat se, že vědecké poznání může odpovídat realitě.

logicky. Navíc s pronikáním instrumentalismu a lakatosiánské filozofie vědy na pole výzkumu mezinárodních vztahů se právě otázka hodnocení a povahy teorií posunula na zcela odlišnou úroveň od let osmdesátých a na tento posun se nyní bere zřetel.

Přes nesmyslné scholastické vyznění celého rozporu jde o mimořádně závažnou otázku. Jeho „vyřešení“ se totiž dotýká samé výzkumné praxe mezinárodních vztahů. Pokud totiž odmítneme jakoukoli teoretickou abstrakci na základě toho, že neodpovídá povaze sociálního světa, zůstávají výzkumu mezinárodních vztahů pouze historické přístupy, což je zhruba poselství, které Kratochwil a další teoretikové mezinárodních vztahů razí (viz např. Suganami, 2007). Historie a její metody ovšem *zdaleka* celému dilematu stran reality poznání a abstrakce nejsou schopny uniknout. Nepřekvapí také, že Kratochwilův historicko-konstruktivistický postup vyvolal škodolibé poznámky jeho vědecko-realistických oponentů, kteří si všimli implicitně realistického stínu jeho argumentace, a tento stín posloužil ke tvrzení, že realismu stejně uniknout nelze (Wight, 2007a: 388–390).³⁶

Kratochwil tak sám vbíhá realistům do rány. Pokud se však budeme důsledně držet antirealistické a antiesencialistické doktríny, pak jsme schopni přijmout nejruznější formy abstrakce a teoretizování a otevřít se tak i celé paletě dalších přístupů. Tyto abstraktní teorie by pak nebyly hodnoceny s ohledem na to, zda či jak odpovídají povaze světa, ale s ohledem na jejich užitečnost. Přijetí pouze důsledného historismu se z tohoto pohledu jeví jako zbytečné, pokud ne přímo v rozporu s pragmatismem. Přihlásil-li se F. Kratochwil k pragmatismu a je-li mu, vzhledem k jeho postavení a reputaci v MV, dopřáno dostat se do role posla této filozofie vědy v MV, pak je nutné se ještě podrobněji věnovat tomu, jak se k celé otázce staví.

Když byl F. Kratochwil přímo dotázán, vyjádřil se rozporuplně. Hidemi Suganami se v reakci na Kratochwilovu přednášku v Tartu pozastavil nad tím, proč Kratochwil, známý svým zaujetím pro historii, volal po pragmatickém budování *teorií* (Suganami, 2007). Suganami naopak prosazuje *více* historična a *žádnou* teorii. Kratochwil, který v „pragmatické“ přednášce

³⁶ Colin Wight učinil v tomto smyslu dva argumenty. Za prvé, ve shodě s mou interpretací Kratochwila, jej shledává klást ontologii před epistemologii (sociální svět nedovoluje určitou formu poznání). Za druhé se jeho argument týkal „reality“ norem a hodnot, které patří do Kratochwilovy ontologie sociálního světa.

v Tartu skutečně opustil vyhocenou protiteoretickou rétoriku, se v odpovědi na Suganamiho článek nicméně znovu jasně přihlásil ke svému předchozímu historickému přístupu (Kratochwil, 2007b: 64). Toto je možné interpretovat i tak, že na úrovni obecné filozofie vědy Kratochwil pragmatické budování teorie uznává, ovšem čistě metodologicky jsou mu bližší historické případové studie.

I přesto se domnívám, že možnost skloubení obou pozic je obtížná. Toto se pokusím ilustrovat zevrubnější charakterizací Kratochwilova postoje antirealistického, antiesencialistického a antifundacionálního. Prvním a zásadním krokem je uznání relační povahy poznání.

V dokonalé shodě s pragmatickým antiesencialismem tvrdí, že věda mezinárodních vztahů nemůže, a proto ani nemá řešit *povahu věcí samu o sobě*. „Něco“ pro nás neexistuje samo o sobě, ale nejdříve je uznáno jako „něco“ a již toto uznání je činěno prostřednictvím popisu, který vychází z partikulárního vztahu, jenž k „něčemu“ máme. Věc ani událost nám nemůže říct, čím je. Musíme se vzdát „představy, že svět může mluvit za sebe, nebo že mu může být porozuměno z platonské perspektivy“ (Kratochwil, 2006b: 42). Kratochwil se dokonce doslovně zmiňuje o instrumentálním a praktickém důvodu relačního poznávání: je nesmyslné, bez předchozí specifikace zájmu či důvodu, dohadovat se o tom, jaký popis věci je „opravdový“ a lépe odpovídá skutečné povaze věci. „Povaha“ není vlastností věci, ale je výrazem tvrzení, učiněného v určitém rámci“ (Kratochwil, 2006b: 42). Z toho je tedy zřejmé, že praktický zájem poznávajícího a důvod poznávání jsou základem pro popis věci, nikoli její intrinsikní vlastnosti. Kratochwil, stejně jako pragmatikové, neodmítá „ontologický realismus“, tedy existenci věcí nezávisle na poznávající mysli. Tyto věci však nelze poznat přímo, poznáváme pouze vybrané vlastnosti, a to prostřednictvím popisování, které je formováno pre-existujícím teoretickým a kategorickým rámcem (Kratochwil, 2006b: 38).³⁷ Vědec není *žákem*, který pasivně naslouchá všemu, co

³⁷ V tomto ohledu se Kratochwil od pragmatiků liší, neboť vychází z kantovské první kritiky (čistého rozumu) (Kant, 2001, Kratochwil, 2007a). Viděli jsme, že pragmatismus celou Kantovu argumentaci odmítá a nepojímá „kategorie“ jako překážku či prostředníka poznání, neboť takový přístup by znamenal, že přece jen existují věci vyššího řádu, které kvůli naší nedostatečnosti nejsme schopni poznat. Těto otázky se věnujeme podrobně dále a všimneme si i dalších zásadnějších rozdílů. Nyní postačí, zdůrazníme-li, že Kratochwil se zde sice od pragmatiků liší, ale důsledky pro jeho pojetí povahy poznání jsou stejné.

příroda/učitelka řekne, ale je *soudcem*, který nutí svědka (přírodu) odpovídat na otázky, které sám formuluje (Kratochwil, 2007a: 5).

Uznání relační povahy poznání je prvním a zcela zásadním krokem k opuštění realismu, druhý krok ovšem následuje vzápětí – nejen že my sami vybíráme z okolní reality pouze objekty hodné vědění a hledáme v nich vlastnosti, které odpovídají našim potřebám; nevíme ani, zda vlastnosti, jež objektům přisuzujeme, jsou jim skutečně vlastní. Jinými slovy nejsme schopni testovat „pravdivost“ poznání a nacházíme se v inherentně nejisté epistemologické situaci. Teoretické koncepty mohou být užitečné, mohou vést k formulaci nových otázek i k pokroku aplikované vědy jako takové, ale zároveň nás mohou vést do slepé uličky co do „pravdivosti poznání“ (Kratochwil, 2006a: 38).³⁸ V otázce pravdivosti poznání se Kratochwil vymezuje proti ontologicky založené „pravdě“ realistů a epistemologicky založené „pravdě“ empirických či logických pozitivistů (Kratochwil, 2006b; Kratochwil, 2007a). „Nerozhodnutelné otázky“, jimiž věda přetéká, nemohou být zodpovězeny domnělým odkazem k realitě, a už vůbec ne na základě logiky.³⁹ Bližší mu je proto „konsenzuální“ nebo také „procedurální“ pojetí pravdivosti.

Pravda není funkcí zakopanou v realitě, ale záležitostí legitimních procedur vědecké komunity. Znamená to tedy, že charakter vědy je sociální. V tomto tvrzení se zračí pragmatiké pojetí pravdy. Ovšem, dle mého soudu, pragmatismus klade větší důraz nikoli na vnitrosociální dimenzi pravdy, tedy na onu „kohorentistickou“ část, nýbrž na celkovou sociální funkci vědy. Ta vychází ze sociální a relační povahy poznání, z instrumentální funkce vědy, kterou plní vůči společnosti, i z její zakotvenosti ve společnosti jako celku. Přestože Kratochwil uznává relační povahu poznání, vědu spíše považuje za (relativně) autonomní pole.

Kratochwil *uznal* obecnou sociální zakotvenost vědy, ovšem tomuto rysu nepřiložil takový význam s ohledem na vědecké praktiky, jako je pragmatismus. Sociálně, intersubjektivita a jazyk, tedy něco na způsob Rortyho

³⁸ Kratochwil se např. zmiňuje, že rozmach vědy v polovině 19. století byl v řadě případů založen na teoriích, které jsou v současnosti zcela zdiskreditovány (Kratochwil, 2007b: 71).

³⁹ Kratochwil se ovšem nevymezuje proti logice kvůli jejímu sociálnímu a historickému charakteru, jak to činí pragmatiké, ale kvůli její vlastní kontradikčnosti (Kratochwil, 2007a: 10).

epistemologického behaviorismu, funguje i u Kratochwila jako epistemologické meze smysluplnosti vědeckého bádání. Ale kromě tohoto intersubjektivního pojetí je jeho pojetí vědy daleko autonomističtější. Sociální pravidla, jimiž se věda řídí, vycházejí u Kratochwila z několika hlavních zdrojů – Popperovy „etiky“ vědecké komunity, Kantovy metafory „soudu“, a rovněž z názorů P. Bourdieua a S. Fullera. Zde opět existuje jistý rozpor,⁴⁰ neboť vědecká etika i metafora soudu jsou založeny na jistých nadčasových *apriorních* kritériích, kdežto Bourdieuho reflexivita vědy, jak dále uvidíme, ústí v „sociální transcendentálno“ až na samém konci a *apriorní* kritéria v ní nehrají žádnou roli, či, lépe řečeno, vycházejí z povahy vědy samé. Ze všech zmíněných zdrojů inspirace pouze S. Fuller odpovídá normativně vytčenému cíli epistemologické introspekce.

Etiku vědeckého bádání Kratochwil staví proti čirému teoretickému instrumentalismu, jehož ikonickou postavou byl Milton Friedman, stejně tak jako proti starším sociologiím vědy, které prosazují cynický pohled na vědce, vždy ochotně prosazující „pravdu“ na zakázku. Vědecká „pravda“ tedy není ani tím, co se pouze ukáže užitečné pro teoretickou predikci, ani (umělá) shoda v partikulární zůstné komunitě vědců (Kratochwil, 2007a: 39, 59). Pragmatiké přístup dle Kratochwila vychází z kritické povahy poznání⁴¹ a vědecká etika „je založena na respektu k určitým etickým principům, které řídí argumentaci“ (Kratochwil, 2007a: 39). Přílišné nadšení pro etiku ve vědě, což byl rys, kterého si kriticky všiml Richard Ned Lebow (2007),⁴² Kratochwil mírní příklonem k P. Bourdieuovi.

Metafora „soudu“ ukazuje vědeckou komunitu, která je rozhodčím svých vlastních sporů (Kratochwil, 2006a: 36, 37; Kratochwil, 2007a: 5–6). „Vali-

⁴⁰ Ve skutečnosti je tento rozpor celku zásadní, neboť Popperova „etika“ je v přímém rozporu s Bourdieuovým přístupem, který v určitých rysech (!) spíše připomíná Kuhnovu kritiku Poppera, či spíše se pokouší oba postoje obejít. Mezi Popperem a Kuhnem přitom zela obrovská propast v pohledu na vědu. Zatímco popperovský vědec se hrdivě pokouší nalézt odmítnutí pro všechny své výroky, Kuhnův vědec šťastně pracuje v mezích a v rámci normální vědy a o více se příliš nestará (Brown, 2007: 409–410, viz Fuller, 2000b).

⁴¹ „Nekonečné“ pochyby či kritika však stejně jako u pragmatiků u Kratochwila nemají místo, neboť nejsou užitečné.

⁴² V reakci na Kratochwilovu přednášku v Tartu Richard Ned Lebow (2007) upozorňuje Kratochwila, že skutečná praxe vědců zdaleka nedosahuje oněch etických standardů, které by měly hrát roli záruky konsenzuální pravdy.

dita“ vědeckého poznání vychází z procedurálního „následování pravidel“, zakotvených v praktikách dané komunity. Tato pravidla nedeterminují výsledky, ovšem omezují a zároveň umožňují určité typy jednání. Proto nemůže každý vědec čistě voluntaristicky pravidla měnit, vědecká komunita jako „soud“ by tuto dílčí změnu nepřijala, ale obecná změna jako taková je možná (Kratochwil, 2007a: 13). Za jakých okolností a zda v možné změně hraje roli proměna vnějšího sociálního prostředí, však už Kratochwil nenaznačuje.

„Pravda je záležitostí konsenzu ve vědecké komunitě, sdílející kritéria toho, co reprezentuje ‚dobrou vědu‘. Výsledky jsou pojímány jako ‚pravdivé‘ kvůli tomu, že vznikají z partikulárních procedur a praktik. Pravda pak není pouze podmíněna teoretickým rámcem či poznáním, které je považováno za dané (...) nýbrž je také odvozena z argumentačních procedur. (...) Jinými slovy, dosahování konečných rozhodnutí [o nerozhodnutelném] je založeno na legitimních procedurách, které vymezují možné důkazy (pro validitu poznání).“ (Kratochwil, 2006a: 37)

Obě pojetí (etika a procedurální validita) se částečně liší, je jim však společné jisté objektivistické, či spíše nadčasové pojetí, neboť pracují s *apriorními* kritérii (etiky a vědeckých zákonitostí) a zároveň vycházejí ze spíše autonomistického pojetí vědy.

Ve sledovaných textech se zmínka o „vnějším“ sociálním prostředí, v němž věda operuje, objevuje pouze jednou: „Sociologie prokázala hlubokou zakotvenost vědecké práce v sociálních vztazích, (která se promítá) jak ve vědecké agendě či výzkumném programu a ve způsobu, jak je poznání produkováno“ (Kratochwil, 2007a: 2).⁴³ Kratochwil tedy uznává sociální zakotvenost vědy, tato zakotvenost by se dokonce měla nějakým způsobem promítat do „vědecké agendy“, ovšem dále tato otázka není pojednávána. Pokud by se ovšem Kratochwil důsledněji zabýval „vnějším“ sociálním ve vědě, komunikace ve vědě a etika by přestaly být pouze záležitostmi kritické introspekce a hledání kritérií, ale rovněž by se přiblížily k pragmatické užitečnosti, která relačním způsobem komunikuje s prostředím. Je ovšem také možné, a některé pasáže

⁴³ V ostatních případech už si všímá vnějšího prostředí jako sociální struktury, která dává smysl intersubjektivně sdíleným hodnotám a jazyku. Odvolává se tak např. na sociální epistemologii Steva Fullera a tvrdí, že jeho a Fullerův přístup jsou „kompatibilní neboť, (sociální epistemologie) zdůrazňuje vzájemnou závislost sémantiky a sociálních struktur“ (Kratochwil, 2007: 2007a: 13).

takový dojem budí, že Kratochwil v souladu se svým antirealismem je skeptický k sociologické či historické analýze vědy. Namísto historické rekonstrukce vědy, která „obyčejně ústila ve špatnou historii a o nic lepší vědu“, zůstává Kratochwil věrný sémantice a intersubjektivitě (Kratochwil, 2007b: 64).⁴⁴ Kratochwil si ovšem nepoložil otázku, zda je sociologie vědy natolik bezmocná i v případě, že na validitu jejích výsledků aplikujeme pragmatická kritéria. Právě tuto otázku, která je dle mého soudu celkově v mezinárodně-vědním pragmatismu podhodnocena, řeší šestá kapitola.

Předcházející argumentací jsem se pokusil definovat a důkladně osvětlit hlavní oblasti Kratochwilova pragmatismu, které si zaslouží reformulaci. Za *prvé* je nutné odmítnout upjatý prohistorický a protiteoretický postoj. Pokud není *validita poznání* a *pravda* funkcí reality, pak je nutné ze stejného důvodu, z jakého Kratochwil odmítá teoretickou abstrakci, odmítnout i unikátní platnost historických analýz. Kratochwil sice argumentoval „větší užitečností“ historických analýz, ovšem argumentoval tak proto, že historie, nikoli abstraktní teorie, je schopna podat poznání, které lépe komunikuje s ontologickou povahou světa. Ve své přednášce v Tartu Kratochwil zbytečnost důsledného historismu částečně, byť nepřímou, uznal (Kratochwil, 2007a).

Za *druhé*, pragmatismus, který je zde obhajován, nepotřebuje autonomii vědeckého pole pro to, aby se obrnil vůči nařčení z relativismu. I při vědomí determinovanosti vědy okolním (sociálním) prostředím existuje možnost kritické introspekce, která může proměňovat epistemologický horizont.

⁴⁴ Což je ovšem s podivem, neboť tam, kde se Kratochwil věnuje způsobu fungování struktury vědecké komunity (viz výše), jeho antirealismus a skepticismus žádný problém nečiní. Je možné, že Kratochwil historické pokusy o porozumění vědecké praxi pojímal jako „racionální rekonstrukci“ (což je doslovná citace). Co je myšleno racionální rekonstrukcí, není zcela jasné, pravděpodobně jde o klasické epistemologické úsilí definovat transcendentální bod racionality poznání. Jak ukážeme dále, tento, v současné době v podstatě zavržený úkol epistemologie představuje pouze zlomek toho, co může epistemologie nabídnout.

4. Vědecký realismus

Prolog

Vědecký realismus prošel ve 20. století procesem silné fragmentace. Z celostně pojaté filozofie vědy, která vykreslovala vědu jako slibné počínání zaměřené na hledání pravdivých reprezentací hlubokých struktur světa (Fine, 1991: 83), se pod tíhou odmítavých argumentů postupně vydělily nejrůznější pozice, lišící se od sebe v míře zaujetí pro schopnost transcendence či ve způsobech vlastní obhajoby (viz např. Niilniuto, 2002; Sayer, 2000). Například otázka „sociální“ ve vědě vypadáva z velké většiny příspěvků, které vycházely ze zázemí ryzi analytické filozofie. Jen málokoho proto překvapí, že způsobů, jak definovat vědecký realismus, je nesčetné množství. Jednotliví autoři často docházejí k zásadně odlišným postojům, užívají odlišné argumentace a vycházejí z rozmanitých vědních a filozofických oborů.

Například Richard Boyd, analytický filozof, definoval v roce 1973 vědecký realismus jako doktrínu, dle níž důkazy pro platnost vědecké zákonitosti či teorie jsou rovněž důkazy pro *pravdivost* této teorie ve smyslu její korespondence s realitou předpokládaných příčinných mechanismů (Boyd, 1973: 1; viz rovněž Boyd, 1984: 41). Jinými slovy, pokud teorie má určité explanatorní a prediktivní výsledky, potom platí, že se odvolává na entity, či procesy, které teorie předpokládá (Leplin, 1997: 64). Tento způsob pojmání realismu dobře odráží odvěký střet s teoretickým instrumentalismem (viz např. Boyd, 1980; Worrall, 1982; Papineau, 1986; Horwich, 1991; Leplin, 1997: 136–152; Hendry, 2001).

Existuje také tendence definovat vědecký realismus na základě opozice vůči těm filozofickým názorům, které se proti němu nejvíce vymezují (viz např. Leplin, 1997; Wendt, 1999: 51). Realismus je přitom nejvíce napadán z pozice empirické, logicko-pozitivistické a instrumentalistické na

jedné straně a postmoderní či metakonstruktivistické na straně druhé. Pouhé stručně vymezení všech dalších možných forem vědeckého realismu by nepřiměřeně zatížilo strukturu textu a stejně jako v případě pragmatismu je nutné uchýlit se k jisté formě „esencializace“ realismu, k zaměření zejména na jednu výraznou myšlenkovou linii. Je ovšem naštěstí možné odkázat na některá brilantní syntetická či sborníková díla, shrnující různé verze realismu, způsoby jeho kritiky i způsoby obrany vůči této kritice (zejm. Leplin, 1984; Harré: 1986; Nola, 1988).

Za onu výraznou linii byl vybrán kritický, transcendentální realismus Roye Bhaskara. Důvody pro jeho zařazení jsou dva – za prvé, realismus Roye Bhaskara je, domnívám se, nejsmysluplnější variantou realismu. K tomuto přesvědčení mě vede především jeho důsledné lpění na dualitě světa, bez níž je obhajoba realismu velice obtížná (viz např. Archer–Sharp–Stones–Woodiwiss, 1998: 12; Harvey, 2002: 163–172). Za druhé, kritický realismus svým explicitním zaměřením na „sociálně“ ve vědě patrně nejvíce zasáhl sociální vědy, včetně MV.

Pojednání o vědeckém realismu začne představením vědecko-realistické argumentace R. Bhaskara, a to na dvojí úrovni: transcendentálně realistické a kriticky naturalistické. Tento exkurz bude rámován dvojí kritikou. Za prvé se pokusím navrhnout zpochybnění realismu, *aniž* by došlo k odmítnutí jeho fundamentálních premis. Postupovat tímto způsobem považuji za podstatné, neboť významná část vědecko-realistické argumentace spočívá na metafyzických základech,⁴⁵ a je tudíž velice obtížné vymezit se vůči ní na základech jiné metafyziky, jíž pragmatismus bezpochyby je. Budu si tedy především všimnat možných inkoherecí v realistické argumentaci samé. Za druhé bude představena kritika z pozice pragmatismu. Text, věnovaný vědeckému realismu, tvoří představení vědecko-realistické pozice v MV, spolu s kritikou realismu, která se dosud v rámci MV objevila. Pojednání o vědeckém realismu zakončuje vlastní pohled na vědecký realismus v MV, jenž koresponduje s vyslovenou kritikou.

⁴⁵ Metafyzický argument spočívá ve tvrzení, že svět oplývá konečnou a neměnnou strukturou (Psillos, 2005: 385). Na jakýkoli pokus tvrdit, že svět takovou strukturou neoplývá, může realista reagovat požadavkem o doložení takového tvrzení (činí tak např. Horwich, 1991), či tvrdit, že potřeba empirických důkazů vyplývá z empirické a pozitivistické filozofie vědy, se kterou se realismus neztotožňuje. Dle realistů není možné kritizovat realismus z pozice, kterou od základů neuznává (viz např. Kurki, 2007: 371).

Transcendentální realismus Roye Bhaskara

Odhlédneme-li od analytické filozofie, lze právem považovat za ikonickou postavu vědeckého realismu ve společenských vědách, a tudíž i v MV britského filozofa Roye Bhaskara. Od prvního vydání jeho knihy *A Realist Theory of Science* v roce 1975 se vědecký realismus vyvinul v jeden z nejsilnějších směrů filozofie vědy. Bhaskar nebyl prvním ani jediným filozofickým realistou, ale jeho transcendentální pojetí realismu bylo rozhodně na svou dobu nejradikálnější⁴⁶ (Harré, 1976: 630; Outwhite, 1976: 124) a nejvíce ovlivnilo filozofii *sociálních věd* (viz např. Niilniutoo, 2002). Jeho dílo v každém případě zásadním způsobem přispělo k transformaci filozoficko-vědního myšlení posledních tří desetiletí.

Důvody a smysl vědeckého poznání dle realismu

Bhaskar se v uvedené knize pokusil vyrovnat se s „ústředním paradoxem vědy“, tj., že „lidé ve svém sociálním jednání produkují vědění, které je sociálním produktem tak jako vše ostatní, které není o nic méně závislé na své produkci a lidech, které je produkují, než jsou automobily, křesla či knihy, které má své (...) standardy a které se mění tak jako jakákoli jiná komodita“ (Bhaskar, 1975: 22). Zmíněný paradox spočívá v tom, že navzdory sociální zakotvenosti vědy, jež může produkovat pouze sociálně závislé poznání, se věda obecně postupně přibližuje k poznání skryté a skutečné reality, která je nezávislá (Bhaskar, 1979: 15).

Takto vytčený cíl dobře vypovídá o zamýšleném poslání realismu. Vytváří základy své realistické teorie ve druhé polovině šedesátých let a v sedmdesátých letech,⁴⁷ Bhaskar dost dobře nemohl ignorovat výsledky na poli sociologie a historie vědy a útoky konvencionalistů (Feyrabend, Kuhn) na pozitivistickou filozofii vědy. Nemohl proto ani opominout relační povahu poznání (viz např. Sayer, 2000: 5–6; Brown, 2007: 409–411). Proto musel uznat, že jakékoli empirické poznání je determinováno sociálně a historicky. Přesto se nehodlal smířit s radikálním postpozitivismem. Ten, velice zjednodušeně řečeno, prosazuje názor, že není-li možné objektivní a asociální poznání, pak

⁴⁶ Kniha *Realistická teorie vědy* byla založena na jeho dizertační práci, která obhajovala existenci a poznatelnost skutečných příčinných mechanismů v sociálním světě.

⁴⁷ Pro jemnější realistickou pozici viz např. Worrall, 1992, pro další diskusi viz Jennings, 1984, 1989.

věda není možná. Cestu, která by tomuto paradoxu unikla, Bhaskar našel v klasickém realistickém řešení – odmítnutím empiricismu jako epistemologického základu pro vědu (např. Bhaskar, 1979: 2–3) a zakotvením vědy v nezávislé, transcendentální realitě, která leží *mimo* empirickou zkušenost.

Bhaskar tak pojal *realistickou teorii vědy* především jako odpor vůči empiricky založenému pozitivismu (a odpor proti pozitivismu jej neopustil ani v pozdějších fázích jeho tvorby /např. Bhaskar, 1986/). Podstatné však je, že v případě úspěchu by kritický realismus naboural nejen pozitivistickou hegemonii MV, ale rovněž by efektivně odrazil pesimismus radikálních post-pozitivistických relativistů. Bylo již řečeno, že v tomto ohledu se vědecký realismus zcela shoduje s pragmatismem, přičemž ve svých esenciálních základech jsou si obě pozice nepřekonatelně vzdálené. Tuto nepřekonatelnost lze ukázat na dvojím možném vztahu obou filozofií ke Kantovi. Na okamžik přijmeme možnost, že kdesi v pozadí obě filozofie akceptují Kantův dualismus (Kratochvil tak např. činí). Zatímco „transcendentalistický realismus“ v podání Roye Bhaskara reprezentuje spřízněnost s transcendentální rovinou v Kantově myšlení, ovšem zároveň se zcela odmítavě staví k jeho antirealistickému idealismu (Archer–Bhaskar–Collier et. al., 1998: ix), pragmatismus zaujímá pól přesně opačný – transcendentalismus odmítá, ale akceptuje neschopnost lidí poznat povahu věcí „o sobě“, a Kantův antirealismus tak z celého srdce přijímá.

Postoj Bhaskara vůči Kantovi mnoho naznačuje o způsobu i důvodu jeho práce. Staví se proti pozitivistickému antirealismu, ovšem – vědom si zranitelnosti vůči obvinění z relativismu, které se nutně dostaví, je-li loď poznání vypuštěna z bezpečného epistemologického přístavu – zabezpečuje vědu jejím zakotvením v ontologické realitě. Jinými slovy, epistemologicky je věda sociálním produktem, a proto nemůžeme na epistemologii spoléhat jako na základ transcendentální vědy; transcendentalita existuje pouze v realitě samé. Protože se věda k této realitě přibližuje, *navzdory* sociálnímu charakteru její epistemologie, je zajištěn i její transcendentální charakter – nikoli ovšem kvůli epistemologii, ale díky ontologii okolního světa. Prvotní smysl realistické vědy spočívá v produkci poznání o transcendentální realitě.

Sociálně jako překážka na cestě k transcendentalitě

Celé kouzlo Bhaskarovy argumentace spočívá v odmítnutí empiricismu (a částečně i racionalismu) jako epistemologie. Protože jakákoli „lidská“

epistemologie není schopna transcendence, bylo nutné se epistemologie „zbavit“. Nezávislost skryté reality na doméně pozorovatelného (neboť pozorování je vždy sociálně determinované) je v tomto ohledu fundamentálním pilířem realistické argumentace. Aby tuto nezávislost dokázal, Bhaskar rozlišuje dvě dimenze poznání – tranzitivní a intranzitivní.

Poznání, jež závisí na procedurách a lidech, kteří je vytvářejí, je poznání o *tranzitivních objektech*. Nelze se zbavit dojmu, že tranzitivní poznání vlastně odpovídá pragmatickému pojetí vědeckého poznání – závisí na sociálních potřebách, vychází ze sociálního zázemí vědy a je sociálně produkováno. Podle Bhaskara se tranzitivní poznání týká surového nezpracovaného materiálu okolní reality, ovšem vytvářeného do vědeckého poznání historicky partikulární, sociálně podmíněnou vědou. Poznání a teorie vycházejí jak z potřeb společnosti, tak ze směsice existujících teorií, dostupných metodologických nástrojů a výzkumných technik (Bhaskar, 1998: 22). Tranzitivní poznání je tedy to, kterým věda skutečně disponuje. Zatímco v nedualistickém světě pragmatismu tento druh poznání zcela dostačuje, dle Bhaskara by pouhé tranzitivní poznání táhlo vědu k relativismu a k antropocentrismu, neboť je závislé na své produkci, tj. na vědě samé, a je závislé i na funkci, kterou ve společnosti plní. Věda jako praktika je *sociálně a historicky* determinována, a je proto nutné pro ni hledat jiné bezpečné místo než epistemologii či vědu samu. Bhaskar usiluje o deantropocentrifikaci vědy (Bhaskar, 1986: 4).

Bhaskar, jak bylo předesláno, ono bezpečné, nerelativistické místo nalézá v realitě, která představuje druhou stránku poznání – *intranztivní*. To se týká věcí, jež nejsou lidmi produkovány – gravitace, elektrolyza, šíření světla apod. Tyto objekty a entity nejsou závislé na existenci lidí: „zvuk se nepřestane šířit, i když lidé přestanou existovat“ (Bhaskar, 1975: 22). Intranztivní povaha těchto věcí zajišťuje vědě její transcendentální charakter navzdory skutečnosti, že se mu staví do cesty sociální povaha epistemologie i vědeckých praktik. Nedokonalá epistemologie nesmí omezit to, co vše je možné poznat o skutečném světě. Ontologie není redukovatelná na epistemologii (Bhaskar, 1975: 41).

Argument zní zhruba tak, že teorie jako taková sice může být sociálně a historicky nahodilá, ale objekty, o nichž zpravuje, nikoli. Protože hlavním úkolem vědy je odhalovat intranzitivní objekty, *nemůže* být jiná než transcendentální, neboť transcendentální je i povaha reality. Věda, jakkoli je lidským produktem, musí pravdivě zpravovat o světě bez lidí (Harré, 1976: 628).

Empiricismus v realismu aneb chvála příčinnosti

Zavržení pozitivistického empiricismu je nicméně daleko hlubší podstaty. Aby Bhaskar dokázal nezávislost intranzitivní reality, pokusil se o reformulaci (a revitalizaci) *příčinnosti* ve vědě. Příčinnost je přinejmenším od dob Davida Humea (např. Hume, 2000) jedním z nejspornějších filozoficko-vědních témat. Protože příčinnost nelze pozorovat, na empiricismu založený pozitivismus s ní má obrovské problémy. Slavný pozitivistický deduktivně-nomologický model teoretického vysvětlení (Carnap, 1966; Hempel, 1969; Nagel, 1961) vděčí za svou filozofickou inspiraci zejména právě Humeovi a jeho empirickému skepticizmu vůči příčinným výrokům.⁴⁸ Řekneme-li, že dva jevy jsou příčinně spjaty, neznamená to dle empiriků nic víc, než že dokládají určité pravidelnosti v posloupnosti, které byly mnohokrát pozorovány v minulosti. Ani nekonečně mnoho pozorování nemůže doložit skutečný příčinný vztah. Pokud příčinný vztah existuje, leží v každém případě mimo naše kognitivní schopnosti, a je tudíž neprokazatelný. Toto tvrzení lze také obrátit, a právě v tomto obrácení spočívá těžiště deduktivně-nomologického modelu: pokud byla existence daného jevu předpovězena teorií, není nutné dále dokazovat, že za svou existenci skutečně vděčí uvažovanému „příčinnému“ mechanismu. V důsledku jde pozitivistům pouze o *pozorovatelné příčinné efekty*, nikoli o *příčinné mechanismy*. Příčinné efekty lze identifikovat a zjistit i bez znalosti příčinných mechanismů, ale příčinné mechanismy bez znalosti příčinných efektů identifikovat nelze (King–Keohane–Verba, 1994: 86). V tomto názoru se skrývá ryzí vyjádření empiricismu: příčinnost má podobu „korelace“ či příčinných zákonitostí, přičemž o obojím je možné hovořit pouze za situace, kdy nalezneme dostatečné empirické důkazy o pozorovaných pravidelnostech.

Naproti tomu, dle Bhaskara, neexistuje žádný ospravedlnitelný důvod pro tvrzení, že příroda, i v případě, že by její vývoj neovlivňovali lidé, by produkovala pouze pravidelnosti (Bhaskar, 1975, zejm. 36–62; Harré, 1976; Whitbeck, 1977; Kurki, 2007). Odvozovat zákonitosti pouze z pravidelně se opakujících pozorovatelných událostí může stěžejně znamenat, že odkazují ke skutečným příčinným mechanismům. Je to proto, že kauzální mechanismy mohou být – a většinou jsou – odlišné od pozorovatelných událostí, a proto

⁴⁸ Zevrubný a přítom přístupný současný úvod do problematiky vědeckého vysvětlení a příčinnosti viz Rosenberg, 2003.

je empiricismus nutné odmítnout (Bhaskar, 1979: 153–169). Navíc pozitivistické zaujetí pravidelnostmi nedokáže určit, kdy jsou pravidelnosti dílem náhody a kdy skutečných příčinných mechanismů (Bhaskar, 1986: 4).

Tvrzení, že působení příčinných mechanismů je v rozporu s pozorovatelnými událostmi, je jedním z pilířů Bhaskarova realismu. Nutně potřebuje dokázat nezávislost pozorovatelných následků a událostí na skutečných a existujících příčinných mechanismech. Pokud by se podařilo prokázat, že příčinné mechanismy existují, ale pozorovatelné projevy s nimi nikterak nekorespondují, pak je na empiricismu založená věda skutečně bezcenná (Bhaskar, 1979: 14–16).

Při dokazování této myšlenky postupuje Bhaskar tak, že rozlišuje *uzavřený* a *otevřený* systém. Pouze v uzavřeném systému, který neexistuje nikde mimo laboratorní a experimentální podmínky, existuje přímý vztah mezi příčinným mechanismem a jeho efekty, neboť do hry nevstupují žádné jiné faktory. Pouze v tomto případě koresponduje povaha příčinného mechanismu s jeho pozorovatelnými efekty (Bhaskar, 1979: 11–14). V otevřeném systému naproti tomu nemusí vůbec dojít k uskutečnění projevů existujícího příčinného mechanismu nebo nekorespondují-li jeho projevy s jeho vlastnostmi, a to v důsledku intervenujících či „vyrovnávajících“ mechanismů. To však znamená, že příčinný (generativní)⁴⁹ mechanismus přestává existovat. Naopak, mechanismy nadále reálně existují navzdory intervenujícím mechanismům a podmínkám, které činnost mechanismu právě nestimulují. Pouze nelze očekávat, že jejich pozorovatelné efekty korespondují s jejich vlastní existencí. Doufat ve vysvětlení sledovaného fenoménu pomocí empiricky založených teorií je proto pošetilé, stejně jako je pošetilé, že je možné teorie „falzifikovat“ či „potvrdit“ empirickými daty (Bhaskar, 1975: 46; Harré, 1976: 629–630).

V dalším argumentačním kroku, ke kterému se Bhaskar uchyluje, spočívá jedno z nejpřitažlivějších míst vědeckého realismu. Z předchozího odstavce vyplývá, že intranzitivní svět, tedy „skutečný svět“, je tvořen „mechanismy, nikoli (pozorovatelnými) událostmi“ (Bhaskar, 1975: 48). Události, jež jsou pozorovatelné, nemusí odpovídat povaze mechanismů, jsou na nich nezávislé. Pozitivisté, kteří své teorie zakládají na vypořádaných pravidelnostech,

⁴⁹ Není zcela jasné, zdali v Bhaskarově výkladu existuje nějaký rozdíl mezi generativním a příčinným mechanismem, spíše však nikoli. Proto jsou v této práci oba termíny užívány analogicky, více viz Collier, 1989: 13.

delnostech, proto nemají sebemenší naději říci cokoli smysluplného o okolním světě. Ovšem nejen to. Teorie, založené na pravidelnostech, nesmyslně pokrývají a reifikují (zvětčují) realitu. Pravidelnosti odpovídají pozorovatelnému, ale nikoli realitě, proto ji pokrývají. To, co je pozorováno, náleží do domény tranzitivního, a je proto závislé na osobě pozorovatele a na jeho vztahu k pozorovanému fenoménu (Bhaskar, 1986: 28). Poznání, které je generováno čistě na základě empiricky zachycených pravidelností, je tedy relační povahy a z realistického hlediska tudíž nedostatečné. Statické teorie, založené na neadekvátní empirické epistemologii, jsou promítány do bohatší reality řízené mechanismy, které se nejrůznějším způsobem dynamicky kříží, a proto reifikují. Řečeno ještě více bez obalu, vědci *vytvářejí* zákonitosti namísto toho, aby je odhalovali (Bhaskar, 1986: 28). Přijetí tohoto argumentu má i další důsledky – je-li nemožné, aby antirealistické pozitivistické teorie korespondovaly s příčinnými mechanismy, pak ani jejich případná schopnost vysvětlovat či předpovídat, k níž se uchylují instrumentalisté, není relevantní pro jejich ospravedlnění.

Je-li chybný empiricismus jediným přístupem k příčinným mechanismům, pak musíme uznat, že tyto mechanismy existují nezávisle na našem poznání a na naší epistemologii, a věda by se neměla epistemologií dát omezovat v názorech o tom, jaká je realita (Bhaskar, 1975: 56). V každém případě je to způsob, který se zdá mířit přímo do středu pragmatické koncepce poznání. Svět nabízí víc, než co je přístupné pouhým smyslům, ať už jsou vedeny vlastní instrumentalitou nebo vědeckou imanencí. Příčinné mechanismy tak či onak převyšují pravidelnost i pouhou pozorovatelnost. Tato půda slouží Bhaskarovi i jako základna pro jeho argument proti dostatečnosti tranzitivního poznání, které postačuje pragmatikům. Přijmeme-li tranzitivní poznání jako konečný produkt vědy, pak, dle jeho soudu, podléháme nebezpečné idealistické iluzi. Jakékoli zákony a „nezbytnost“, kterou idealista odhalí v okolním světě, jsou pouhými mentálními konstrukcemi, jež jsou aplikovány na souběh pozorovatelných událostí. Pro realistu má věda smysl potud, pokud jsou mechanismy a zákonitosti, které odhaluje, reálné. Toto poslání je nezbytné *právě* kvůli tomu, že realita se nevyčerpává pozorovatelnými projevy a že tyto projevy jsou navíc matoucí. Bhaskar své tvrzení ilustroval v následující tabulce:

Tab. 1 – Tři domény reality dle R. Bhaskara

	doména skutečného	doména aktuálního	doména empirického
mechanismy	x		
události	x	x	
zakoušení	x	x	x

Zdroj: Bhaskar, 1975: 15.

Inherentní epistemologická nejistota v realismu

Bhaskar začíná své filozofické úsilí způsobem nikoli nepodobným přístupu těch, kteří kvůli omezením empiricismu označují realistickou vědu za nemožnou. Zároveň stojí na jedné lodi s těmi, kteří odmítají falzifikaci či verifikaci empirickými daty, či ryze mentální kreativitou racionalistů. Vědecké teorie korespondují se skutečnou realitou, ovšem protože naše poznání je tranzitivní, nikdy nemůžeme tyto teorie oproti této realitě testovat. Jinými slovy, „nemáme žádný přístup k realitě, o níž nás teorie pravdivě zpravují“ (Jennings, 1984: 55). Vědecký realismus usiluje, jak Bhaskar sám i uznává, o totéž, oč se pokoušel I. Kant. Tvrdí, že poznávání neposkytuje přístup k realitě věcí, tento skepticismus ovšem obchází pomocí alternativní strategie. Rorty tuto strategii nazval „hledáním zámku, který se bude hodit na existující klíč“ (Rorty, 1982: 192).

Realistická argumentace je vpravdě elegantní – nejprve vkusně a sofistikovaně odmítne relevanci empirických a racionalistických důkazů, a následně tvrdí, že věda je schopna dosahovat pravého poznání, aniž by toto mohla jakkoli dokázat. Jak ovšem uvidíme, tento elegantní argument se nakonec obrací proti realismu samému.

Pokud by Bhaskar zůstal na straně striktního proti-empiricismu i proti-idealismu, vlastně by se dostal do pasti vlastní filozofie – celý projekt by byl bytostně skeptický. Empiricismus neposkytuje pravé poznání, idealistický racionalismus rovněž ne, pak už nezbyvá mnoho jiného. Nakonec ovšem i Bhaskar uznává, že empiricismus⁵⁰ a racionalismus jako způsoby získávání dat (nikoli však jako omezující epistemologie) mají své místo v jeho filozo-

⁵⁰ Empiricismus má pro vědeckého realistu svou platnost např. při vědeckých experimentech, kdy existuje možnost odhalit existenci a povahu příčinného mechanismu prostřednictvím pozorování.

fi (viz též Wight, 2006: 35). Poznání o tranzitivních objektech „závisí na ojedinělém prolnutí intelektuálních, prakticko-technických a vjemových dovednostech“ (Bhaskar, 1975: 45). Protože *jsme* schopni poznávat a poznání není pouhým umělým konstruktem, nemusíme přijmout osud vězně v Platónově vězení, pokud se do něho sami neuvrhneme tak, že se necháme omezovat epistemologií. „Nejsme odsouzeni k ignoranci, ale stejně tak není každý spontánně svobodný“ v přístupu k realitě. V postupném získávání tohoto přístupu spočívá svízelné poselství houževnaté vědy: produkce poznání o přetrvávajících příčinných mechanismech, jejichž aktivita má někdy za následek pozorovatelné události a jevy v našem světě (Bhaskar, 1975: 48). Realismus tedy vědě vkládá do vínku úsilí o překonání inherentně nejisté epistemologické situace.

Dovolím si upozornit na jeden rys, který leží v pozadí celé Bhaskarovy filozofie vědy – téměř z každé kapitoly, z každého odstavce prýští úsilí o anti-antropocentrický pohled na vědu. Navzdory tomu, že vědu považuje za inherentně sociální a historickou, výsledným produktem vědy by mělo být poznání o intranzitivních objektech, tedy poznání, které překračuje omezení vlastní lidem i společností. Nespokojí se s konvenčním tranzitivním poznáním, chce jít dál. Právě *tento* rys vědecký realismus zcela bezpečně odlišuje od antirealistického pozitivismu, který neuznává, že takové omezení existuje, a proto se v jeho rámci vcelku spokojeně pohybuje. Stejně tak svým antiantropocentrismem tvoří naprostou antitezi pragmatismu, neboť ten považuje antropocentrickou vědu za to nejlepší, co mohlo lidskou společnost potkat, a nic jiného od vědy neočekává. Pragmatický přístup nepotřebuje transcendovat domnělý dualismus (který neuznává). Povaha i poslání vědy jsou odvozeny od její instrumentální, a proto antropocentrické povahy. Oproti tomu Bhaskar poslání vědy odvozuje od její schopnosti antropocentrismus a nejistou situaci transcendovat. Z tabulky č. 1, vyplývá, že takový postup je možný – tranzitivní poznání je pouhým předstupněm k vyššímu poznání, transcendentálnímu. Tabulka č. 2 (s. 86) však jasně ukazuje, že takový přechod není možný, neboť mezi exkluzivně realistickou doménou a ostatními vrstvami reality neexistuje jakýkoli průnik. Bhaskarův pokus integrovat sociální rozměr vědy do transcendentálního realismu alespoň pro tuto chvíli selhává, čímž jsme se dostali k vlastní kritice transcendentálního realismu.

Kritika transcendentálního realismu

Za ona desetiletí střetů mezi realismem a instrumentalismem došlo k formulaci nejrozmanitějších analyticko-filozofických způsobů, jak odmítat vědecko-realistickou filozofii (viz např. Boyd, 1984; Fine, 1984; 1986; 1991; McMullin, 1984; Harré, 1998). Další možné protiargumenty lze jednoduše odvodit z první části práce, věnované pragmatismu. Protože tyto způsoby odmítání realismu jsou dobře přístupné a byly detailně rozpracovány i ve vědecko-realistických příspěvcích v MV (zejm. Wendt, 1999; Wight, 2006a), nebudeme se jimi nyní zabývat. Namísto toho bude v následující části nastíněn možný způsob *interní* kritiky realismu.

Dle Bhaskara je doména empirického sférou zakoušení a dojmů, doména aktuálního sférou vlastních událostí a jevů, které jsou objekty potenciálního zakoušení, a v doméně skutečného se nacházejí *nepozorovatelné* struktury, mechanismy a tendence. Empirické dle Bhaskara činí chybu, pokud všechny tyto tři úrovně reality redukuje pouze na doménu empirickou. V empirické doméně, jak je z tabulky č. 1 patrné, se nacházejí pouze zkušenosti a ty nedovolí posunout vědu směrem k dalším doménám. V případě přijetí této podoby tabulky se vědecký realismus jeví jako vysoce opodstatněná alternativa antirealistickým filozofiím vědy – jsou-li pozorovatelné jevy a zakoušení bezprostředně přítomné v doméně „skutečného“, pak opravdu neexistuje důvod omezit ontologii světa na empirickou doménu. Bližší pohled však odhalí, že tabulka skrývá závažnou inkonzistenci s vlastní argumentací, či snad dokonce jakousi malou důmyslnou lest.

Začněme tím, že Bhaskar sám zdůrazňuje, že doména *empirického* a doména *aktuálního* jsou v otevřeném systému nezávislé na doméně *skutečného* (viz tab. 2). Proto ani *události* (jevy) a *zakoušení* (způsob jejich zachycení) nemohou být v doméně *skutečného* přímo přítomné. Pokud by totiž v doméně skutečného přítomné být mohly, potom by celé tvrzení o nezávislosti intranzitivního poznání a reality, na kterém je vědecký realismus založen, ztrácelo svůj základ. Jinými slovy, realismus musí uznat *absolutní* nezávislost intranzitivního poznání. V opačném případě, je-li doména intranzitivního pozorovatelná, pak stačí empiricismus, a protože empiricismus je (jakožto součást tranzitivního světa) sociálně determinován, pak by nebylo možné udržet realistický transcendentální nárok. Tabulka č. 2 ilustruje, že doména skutečného obsahuje *pouze* mechanismy, ovšem události i zakoušení jsou na této doméně nezávislé (viz Bhaskar, 1975: 22).

Tab. 2 – Prostupnost jednotlivých domén a různé filozofie vědy

transcendentální realismus		pragmatismus	
		doména skutečného	doména aktuálního
mechanismy	x		
události		x	
zakoušení		x	x

Zdroj: Autor.

Doména *skutečného* je doménou intranzitivních objektů, příčinných (generativních) mechanismů s jejich intrinsickými vlastnostmi. Bráno do důsledků, toto je jediná oblast, kterou považuje realismus za hodnou poznávání. Na opačném pólu stojí *empiricismus*, pro něhož se okolní svět vyčerpává tím, co jsme schopni zakoušet. Vědecko-realistická argumentace je založena na tom, že tranzitivní a intranzitivní objekty musejí být nezávislé, jinak celá filozofie nedává smysl. Tabulka č. 2 ovšem ukazuje, že nejen že jsou nezávislé, ale neexistuje ani žádný průnik, který by byl schopen z pohledu lidmi generovaného poznání existenci skutečného ospravedlnit. Dokonce i vědecký realista Andrew Sayer přiznává, že už proto, že „realita“ je nezávislá a protože udržení této nezávislosti je hlavní téma realismu, vztah poznávací mysli a této reality nutně *musí* být problematický (Sayer, 2000: 2).

Tento argument Bhaskar musel předvídat. Jinak si nelze vysvětlit obrovský důraz na „experiment“ v uzavřeném systému, který za určitých okolností může hrát roli onoho pro realismus existenciálně nutného „průniku“ mezi empiricismem a intranzitivní doménou. Za experimentálních podmínek uzavřeného systému by vědec měl být schopen pomocí teorie získat přímý *empirický* přístup do domény intranzitivních objektů a odhalit skutečný příčinný mechanismus. Až po tomto bezprostředním empirickém experimentálním momentu mohou být teorie „aplikovány“ do otevřeného systému, v němž jsou schopny vysvětlovat, předpovídat či diagnostikovat pozorovatelné jevy (Bhaskar, 1975: 119; Bhaskar, 1986: 25–31). Dle Bhaskara je rozdíl mezi „pravdivostí“ experimentálně založené teorie a její aplikací do otevřeného systému zásadní pro pochopení vědy. „Aktualisté“ (ti, kteří se spokojí s doménou aktuálního, tj. včetně pragmatiků) nejsou schopni tento rys vědy roz-

poznat (Bhaskar, 1979: 168). Vědecký realismus tak zdánlivě obrátil celou záležitost ve svůj prospěch. Pokusím se ukázat, že tomu tak není.

Ponechme nyní stranou skutečnost, že zdaleka ne všechny úspěšné teorie jsou v přírodních vědách stavěny experimentálním způsobem, tím méně pak ve vědách sociálních. První problém, který Bhaskar ve svém přístupu pomínul, spočívá v tom, že experimenty samy nemohou uniknout ze sociální vědy: laboratoře, vědecké granty, dostupné nástroje, metodologie, to vše jsou nezbytné sociální determinanty jakéhokoli experimentu (Barnes–Bloor–Henry, 1996). Zdá se, jako by se tolik nechal strhnout možností bezprostředního přístupu do intranzitivní domény pomocí experimentu, že zapomněl na vlastní úvod, kde tuto možnost sám zapovídá: praktiky vědy – a experimenty mezi ně musíme počítat – jsou součástí tranzitivní, a tedy sociálně determinované domény (Bhaskar, 1979: 22–23). Bhaskar se navíc nezabývá tím, jak může experimentující vědec poznat, že skutečně objevil ryzí příčinný mechanismus. Není schopen odlišit, co jsou intervence do kauzálního mechanismu a co je kauzální mechanismus sám, každá definice záleží na postoji toho, kdo poznává. Vědec si nemůže být jist, zda předpokládaný mechanismus svými laboratorními podmínkami nezbavil některých „esenciálních“ prvků, či naopak zda jiné, nadbytečné nezůstaly a neovlivňují identifikovaný příčinný mechanismus způsobem, který neodpovídá jeho povaze (více viz např. Hacking, 1984). Jinými slovy, neexistuje jistota, zda „příčinný mechanismus“ neodpovídá spíše definici vědce než esenci mechanismu samého. Přitom v samém jádru Bhaskarovy argumentace o experimentu je požadavek, že entity, studované pomocí experimentu, si zachovají svou identitu (Bhaskar, 1986: 35). Aby ovšem vědec mohl mít *tuto* jistotu, potřeboval by rovněž mít apriorní poznání toho, jakou podobu má mít příčinný mechanismus, který chce objevit. Tuto absurdní možnost odmítá i Bhaskar, proto vkládá takové naděje do experimentu, který má být cestou k neznámému a nezávislému mechanismu. Nezná-li ovšem vědec podobu příčinného mechanismu *před* experimentem (což pochopitelně nemůže), pak ani nemůže vědět, zda to, co objevil, je *skutečný* mechanismus s jeho esenciálními vlastnostmi nebo vědcův vlastní mentálně-empirický projekt.⁵¹

⁵¹ K tomu je ještě nutné přičíst významnou výhradu, založenou na tom, že interpretace experimentálních výsledků se i v přírodních vědách často silně liší. V tomto ohledu poskytuje dostatek důvodů k pochybám historické studie vědeckých praktik, produkova-

Pod tlakem obdobně laděné kritiky Bhaskar později uznal, že sociální podmínky spoluurčují výsledek experimentu, a to jak sociálním zázemím experimentu, tak především v tom smyslu, že experiment je veden do značné míry již existujícím teoretickým poznáním. „Experiment téměř vždy předpokládá teorii, která utváří směr bádání, a vnější pomocné teorie, které odlišují příčiny od podmínek a nezbytné od ryze náhodného“ (Bhaskar, 1986: 35). Domnívá se však, že skutečnost, že experimenty jsou vedeny teorií, neznamená, že jsou zároveň teorií determinovány. Teorie dle jeho názoru vymezuje obzor možných experimentálních výsledků, ale – pokud je experiment dobře připraven – výsledek neurčuje předem (Bhaskar, 1986: 36). Tak či onak, tento posun znamená dost radikální zrazení původního předpokladu možnosti odhalení ryzích příčinných mechanismů.

Jsem si vědom, že předchozí kritika pracovala do velké míry s uznáním relační povahy poznání (což ovšem vpsledku uznal i Bhaskar). Byl tedy založen na odlišném přístupu, než jakou vyznává realismus, a smysluplnost možné vzájemné konfrontace je proto oslabena. Pokusím se tedy nyní nabídnout další a závažnější výhradu, která začíná tím, že uzná možnost experimentálního nalezení cesty k intranzitivnímu. Následující řádky pak směřují k ilustraci toho, že intranzitivní poznání, i v případě jeho získání, je nutně irelevantní pro výsledky i pokrok vědy. Především se totiž do hry vrací realismem zdůrazňovaná otázka nezávislosti pozorovatelných jevů na skrytých mechanismech a činí v realistické argumentaci těžko zacetitelnou trhlinu. Přijměme na okamžik možnost, že vědec je schopen dosáhnout absolutního uzavřeného systému a nalézt ryzí příčinný mechanismus v jeho úplnosti a bez přidání dalších jevů, které do jeho esenciální vlastnosti nenáležejí. Kritiku pak lze začít tím, že teorie, založená na poznání takového příčinného mechanismu, *nemůže korespondovat s ničím pozorovatelným v otevřeném systému*. Nelze přece jevy, které *nijak nesouvisí* s určitým skrytým mechanismem, vysvětlovat pomocí teorie, která byla vytvořena pouze díky odhalení tohoto skrytého mechanismu. Jakákoli korespondence mezi teorií a pozorova-

ných edinburskou školou sociologie vědy. Příkladem může být sociologicko-historická analýza, již dokládají, že Millikanova interpretace experimentálních pokusů měřit náboj elektronu spočívala do velké míry na partikulární tradici subkultury, v níž Milikan experimenty podnikal. Interpretace pokusů např. závisela na tom, jakou povahu musejí mít pozorování a data, pokud má být experiment pojímán jako „správný“ a „patřičný“ (Barnes–Bloor–Henry, 1996: 18–46).

vatelnými jevy byla čirou náhodou, přičemž ani v případě, že by k takové korespondenci došlo, nikdo, včetně realistů, nemůže být schopen tuto skutečnost poznat. Nelze-li z jevů pozorovatelných v otevřeném systému dovozovat podobu skrytých intranzitivních mechanismů, logicky to musí platit i naopak. Projekce teorie vzniklé za *uměle vytvořených podmínek* (Bhaskar, 1975: 119) do otevřeného systému bude mít zhruba stejnou hodnotu jako projekce jakékoli jiné mentální konstrukce. Nikoli však kvůli tomu, že by byla či nebyla reálná, jednoduše kvůli tomu, že nemůže korespondovat s komplexitou otevřeného systému.

Bhaskar přitom tuto nesmírně závažnou skutečnost uznal v jiné publikaci a v jiném ohledu, kdy tvrdil, že „teorie ortodoxních filozofií vědy předpokládají uzavřené systémy. Proto jsou zcela neaplikovatelné v sociálních vědách“, každý pokus o aplikaci může mít „ničivé důsledky“ (Bhaskar, 1979: 57). Jejich neaplikovatelnost v sociálních vědách je přitom zaviněna pouze tím, že sociální svět je otevřený systém. *Ovšem to je přírodní svět také*. Z logiky realistické vědy proto vyplývá, že meta vědeckého realismu, realistické teorie, pokud jsou založené na experimentu v uzavřeném systému, nemohou instrumentálně fungovat v otevřeném systému. Tedy nemohou vysvětlovat, předpovídat ani diagnostikovat. V otevřeném systému mohou fungovat pouze teorie ne-realistické, empirické, které s domnělou skrytou strukturou nekorespondují. Potvrzuje to i realista R. Boyd, když tvrdí, že „experimentální důkazy pro teorii nespočívají v tom, že by popisované příčinné vztahy (...) produkovaly pravidelnosti v pozorovatelném fenoménu“ (Boyd, 1973: 1). Boyd tento argument činí v zájmu ochránit realismus před logicko-pozitivistickou nedeterminovaností (příčinných) teorií daty, ale zároveň také ukazuje, že jakékoli odhalené příčinné mechanismy nemohou komunikovat s běžným (aktuálním) světem. Na tento paradox upozorňuje i realista Andrew Collier ve svém výborném úvodu do filozofie Roye Bhaskara. Ptá se: „Jak nás mohou experimenty informovat o [realitě], když vlastně v jejich případě jde o velmi specifické procesy, vytvářené námi samými, v nichž se věci dějí jinak než v otevřených systémech světa mimo laboratoř? Co když nás zpravují jen o tom, co se děje v uzavřených systémech laboratoře? Pokud nám nejsou schopny říct, jak se věci dějí v otevřeném systému přírody, pak postrádají jakoukoli epistemickou hodnotu a nejsou ničím víc, než zajímavými triky“ (Collier, 1994a: 34–35). Collier však tomuto paradoxu nepřisuzuje nikterak zásadní význam. Tomuto názoru navzdory, jeho způsob

„vyřešení“ celého paradoxu otázky spíše klade, než aby na ně odpovídal. Tvrdí totiž, že „jsme-li schopni izolovat mechanismus (...) můžeme *někdy* použít takto získané poznání k předpovězení efektů (...) v otevřeném systému“ (Collier, 1994a: 35, kurziva autor). Nikde už se nedozvíme, kdy ono *někdy* může nastat, co se děje v případě, že toto *někdy* nenastane apod. Přitom právě otázka, kdy ono *někdy* nastane, je klíčová, a dle výše uvedené argumentace máme všechny důvody domnívat se, že toto *někdy* nastat dost dobře nemůže a pokud ano, nemůžeme to vědět. Vracíme se tedy zpátky k tomu, že dle důsledné logiky realismu jsou experimenty epistemicky bezvýznamné a navíc prakticky nevyužitelné. Víme ovšem, že tak tomu není – experimentální věda zůstává jedním ze stavebních pilířů vědy jako takové. Dle mého soudu však nejde o potvrzení realistické dualistické filozofie vědy, naopak, o potvrzení toho, že instrumentální a „aktualistická“ věda je přesně tím, co potřebujeme k životu i k vědeckému pokroku.

Tento argument se ještě zvýrazní tím, jak se realismus najednou stává otevřeným vůči následující námitce: pokud se věda může prokazovat svými instrumentálními úspěchy (a realisté, jak záhy uvidíme, na tomto úspěchu staví další a podstatnou část své obhajoby), kterých bylo dosahováno prostřednictvím teorií, které *logicky nemohou korespondovat s domnělou skrytou strukturou*, jak jinak než instrumentálně (tj. ne-realisticky) vysvětlit úspěch vědy? Jinými slovy, pokud fungovaly ne-realistické teorie a ne-realistické poznání – a technologický úspěch vědy nám říká, že ano – v otevřeném systému, musíme přiznat, že tyto ne-realistické teorie jsou pro instrumentální zacházení s otevřeným systémem vhodnější, či dokonce jediné vhodné. Otázka existence „skrytých struktur“ a „skryté reality“ se tím stává nejen neprokazatelnou, ale především zcela zbytečnou.⁵²

Patrně nejčastěji užívaným příkladem, potvrzujícím tento argument, je ohromující praktický a instrumentální úspěch ortodoxní kvantové teorie. Ortodoxní formulace kvantové teorie, která vděčí za své prosazení instru-

⁵² Podobně laděný pohled, ovšem s odlišnými důsledky, zaujímá např. Arthur Fine (1986). Paradoxně, k tomu je nutné dodat, že Roy Bhaskar užívá obdobný argument „zbytečnosti“, a to vůči empirickým teoriím. Tvrdí, že teorie založené na pozorování opakovaných jevů jsou z praktického hlediska zbytečné (Bhaskar, 1986: 30). Domnívám se však, že vzhledem k výše uvedené argumentaci je tomu naopak.

mentalistům, jako jsou N. Bohr či A. Sommerfeld, se *záměrně* nezabývá příčinným vysvětlením jevů, které nabízí. Navzdory celoživotnímu úsilí A. Einsteina je definována na instrumentalistických, nikoli realistických základech (McMullin, 1984: 12–15; Maxwell, 1993). Důvodem přitom není pouze dosavadní neschopnost kvantovou teorii *vysvětlit*, ale dle A. Finea především vítězství instrumentální argumentace, která sdílela obavy, že pokud by se fyzika napříště cele vrhla do pokusu realisticky a příčinně vysvětlit kvantovou teorii, kvantovou teorii by se nikdy nepodařilo konsolidovat a instrumentálně využít (Fine, 1984: 91–95). V takovém případě nejen že realisté nemohou vysvětlit instrumentální úspěch vědy, ale důsledné lpění na realismu by mu mohlo přímo stát v cestě.

Pokud je předchozí argumentace správná, pak je možné odmítnout i „explanacionistickou“, umírněnější linii realismu (zejm. Boyd, 1973; 1980; Horwich, 1991;⁵³ viz též Fine, 1986; 1984; 1991; 1996; 2001; Hendry, 2001). Explanacionistická obrana realismu – paradoxně – poukazuje na instrumentální úspěch vědy jak v teoretickém (schopnost vysvětlovat realitu), tak v praktickém (schopnost ovládat realitu) smyslu slova. Tento úspěch není možné vysvětlit jinak než s poukazem na to, že se věda jako celek přibližuje poznání skutečné povahy reality. Existuje pádná odpověď (zejm. Fine, 1986, viz též Kukla, 1992; Abela, 1997; Brandon, 1997), že takové tvrzení naprosto není schopné jakkoli konstruktivně přispět k diskusi mezi instrumentalismem a realismem, neboť jednoduše není nic, co by instrumentalista řekl a realista nakonec nepřijal. Pro zpochybnění realismu se však zdá vhodnější myšlenka rozvinutá v předchozím odstavci. Vyplývá-li z logiky realistické argumentace, že realisticky vystavěná teorie není schopna vysvětlit události v doméně aktuálního, a doména aktuálního je vše okolo nás, pak instrumentální vysvětlování událostí okolo nás nelze realismu přičíst k dobru. Svět okolo nás je vysvětlován a je s ním manipulováno na základě ne-realistických teorií, které mu svou povahou odpovídají lépe než teorie (domněle) re-

⁵³ Horwich (1991) zastává názor, přesvědčení o *pravdivosti* teorie a přesvědčení o její *instrumentální* využitelnosti je totéž, proto je instrumentalismus nekoherentní. Obojí lze spíše považovat za argument ve prospěch realismu. Problém Horwichovy argumentace spočívá v tom, že z textu jasně vyvstává zakotvení teorií na empirických datech, čímž významným způsobem opouští realistickou půdu a vlastně se především vymezuje proti doktríně nedeterminovanosti teorie empirickými daty. Pro odlišnou a ucelenější kritiku Horwichova odmítání instrumentalismu viz Kukla, 1992.

alistické. Realistické teorie, které nemohou korespondovat s doménou pozorovatelného, nemohou přispívat ani k teoretickému instrumentálnímu pokroku vědy. Ospravedlňovat vědecký realismus poukazem na instrumentální úspěch vědy je z tohoto důvodu zcela nemožné.

Existuje ještě další, obecnější způsob, jakým se vymezit proti realistické obhajobě, spočívající na argumentu „postupného přibližování“ k intranzitivní realitě. Jak je možné vysvětlit si nesčetné množství slepých uliček ve vědeckém poznání? Jak je možné, že každý úspěch vědy je doprovázen nezměrně větším počtem neúspěchů? (Fine, 1991). Pragmatismus na tyto slepé uličky odpověď má – jde o poznání, které svou funkci splnilo a ztratilo. Není potřebné. Pragmatické poznání je instrumentálně platné již v okamžiku své produkce. Je svým způsobem hotové a ukončené a instrumentálně slouží, přesto jakákoli praktická pochybnost konečnost poznání opět otevře a může dojít i k celkovému odmítnutí. Pragmatismus je tak velice dobře schopen vstřebat důvody i výsledky kuhnovských „vědeckých revolucí“ (Kuhn, 1996). Co víc, přímo je předpokládá, neboť poznání je vždy hotové a konečné ve své instrumentální funkci a zároveň připravené ke konečnému a naprostému pádu.

Realistická filozofie pro něco takového nemá prostor, a pokud si jej vytvoří, opouští realistickou půdu (viz střet mezi Worrall, 1982; Jennings, 1984). Tento příkrý argument si však zasluhuje zevrubnější prozkoumání. Z tranzitivní povahy poznání vyplývá, že realistická filozofie vědy, stejně jako pragmatická, počítá s omylností poznání a s jeho otevřeností vůči reformulaci. Spíše by se dokonce patřilo říci, že omylnost vědeckého poznání realismus *zdůrazňuje*, aby se vyhnul nařčení z tendencí k reifikaci. Dochází k odhalení dalšího kouzla argumentace o tranzitivitě poznání. Právě proto, že poznání je nezávislé na intranzitivních objektech, o nichž zpravuje, a právě proto, že poznání je sociálně determinované, jsou „vědecké revoluce“ možné a dokonce vysvětlitelné realistickou filozofií. Vědecké revoluce vyplývají z nezávislosti intranzitivní reality a z postupného prohlubování (nikoli kumulace) poznání (Bhaskar, 1979: 14–15). Poukazem na tranzitivitu poznání je tak realismus – domněle – schopen ustát zásadní námitku antirealistů, totiž že vědecké poznání nemá kumulativní povahu. Tranzitivní poznání se skládá z již preexistujícího kognitivního materiálu, mentálních modelů a metafor a jako takové je omylné. Realista ovšem nemá po ruce nástroj, jak dobré či špatné teorie odhalit – zbavil se empirických důkazů.

Přesto potřebuje ustanovit alespoň určitou, byť ne-empirickou, komunikaci tranzitivního poznání s intranzitivní realitou. Činí tak zajímavými způsoby, a jedním z nich je spatřovat důsledky realistické inklinace vědy v soupeření teorií. Realisté se táží: pokud by teorie neodkazovaly k něčemu reálnému, proč by potom soupeřily? (Collier, 1994: 10–11).

Pokusím se nastínit tři způsoby, jak lze „soupeření teorií“ jako důvod pro realismus nabourat. Za prvé, podíváme-li se do oblasti mezinárodních vztahů, *neexistují* dvě teorie, které by odlišně vysvětlovaly stejný fenomén, a to za užití naprosto stejných empirických důkazů. Přitom pouze v případě, že nastane tato situace, můžeme tvrdit, že dvě teorie soupeří o vysvětlení stejného příčinného mechanismu za užití stejných pozorovatelných dat, které tento mechanismus (předpokládejme) generuje. Pouze v tomto případě by tedy dvě teorie soupeřily o poznání skutečné skryté reality (viz Boyd, 1973). Teorie mezinárodních vztahů ovšem o nic takového neusilují. Vysvětlují odlišné fenomény za užití odlišných empirických důkazů a jejich spory jsou spíše vedeny o to, jaký fenomén je podstatný pro mezinárodní politiku jako takovou, jaké jevy jsou patřičné pro její vysvětlení či jaký způsob jejího poznávání je relevantní. V tom případě ovšem dvě odlišné mezinárodněvědní teorie nesoupeří o vysvětlení té samé věci, a tudíž ani nehovoří o téže „skryté“ realitě. Naopak, většinou se sváří o to, byť často nevědomě, jak konstituovat prostřednictvím teorie *význam* reality. Oč jiného přece jde v otázce, zda je mezinárodní politika řízena egoistickým sebezájmem národních států, či je její povaha lépe vysvětlena poukazem na zprostředkující charakter mezinárodních organizací a kooperačních mechanismů? Netřeba připomínat, že konstituce významu reality a události je centrálním rysem pragmatického epistemologického behaviorismu. Soupeření teorií v sociálním světě, konkrétně v mezinárodních vztazích, pak lze lépe porozumět díky pragmatické filozofii, bez realistické nadstavby.

Uvědomuji si však, že tento argument není zcela spravedlivý – realismus je vědecko-filozofickou pozicí, která odvozuje svou povahu především z přírodních věd. Takové teorie, které odlišně vysvětlují určitý fenomén za užití stejných důkazů, v přírodních vědách existovaly či existují. Historie vědy nás však zpravuje o mnoha případech, kdy soupeřící teorie byly *obě* odmítnuty nikoli kvůli chybnému vysvětlení, nýbrž kvůli tomu, že se jednoduše zabývaly zcela nesmyslným fenoménem (stejně jako z takového důvodu byla odmítnuta i teorie jinak empiricky adekvátní) (viz Laudan, 1984:

230–231). Toto je tedy druhý důvod, proč se zdá přinejmenším nepatřičné zakládat na tvrzení o teoretickém soupeření realistickou filozofii vědy.

Třetí argument proti „soupeření teorií“ jako ospravedlnění realismu by celou otázku mohl vyřešit po svém, neboť vychází ze zpochybnění základní premisy realismu, tedy možnosti korespondence „intranzitivních“ teorií se světem aktuálním. Hrubě zjednodušeně, z logiky věci vyplývá, že realistické teorie spolu *nemohou* soupeřit a používat k tomu empirická data „aktuální“ tranzitivní domény. Pokud byly v minulosti teorie založeny na pozorování pravidelností, které jsou nezávislé na intranzitivní realitě, jak vůbec může vědecký realista užít soupeření těchto teorií, evidentně od počátku chybných, jako argumentu ve svůj prospěch? Jsou-li zakoušení a události v otevřeném systému nezávislé na skutečné realitě a jejich mechanismech, proč by vůbec realista očekával, že se budou teorie svářet o něco „reálného“? A přesto se i teorie, založené na pozitivistické či pragmatice filozofii vědy, vyvíjely, byly odmítány či naopak zachovávány.

Bráno do důsledků, vědecký realismus by měl svůj projekt pokroku ve vědě směrem k intranzitivnímu poznání předpokládat pouze v případě, že bude *apriori* akceptována protiempirická filozofie vědy. V opačném případě, tedy pokud by teorie byly zakládány výhradně na omezující empirické epistemologii, která se sama vzdává jakékoli aspirace na hledání skrytých mechanismů, by vědecký progres musel být nutně čirou náhodou. Vždyť empirické zkušenosti jsou na mechanismech nezávislé, a proto je tady vědecký realismus, který vědce upozorňuje na to, že empiricismem se nelze nechat omezit. Jinými slovy, pokud věda omezí celý svět na oblast pozorovatelného, nemůže doufat v jakýkoli posun směrem k reálnému.

Zde narážíme, dle mého soudu, na další významný rozpor. Bud' přijmeme realistickou tezi o neadekvátnosti empiricismu kvůli jeho neschopnosti odhalovat skryté mechanismy, nebo přijmeme stejně tak realistický argument, že vyspělé vědecké teorie odkazují ke skutečnému (intranzitivnímu) světu a postupně se k němu přibližují (Bhaskar, 1975: 16; Boyd, 1980: 614; Wendt, 1999: 51–54; Dean et. al., 2006: 10). Pak ovšem nelze jinak než se otázat: nastával tedy tento proces postupného sbližování i v době, kdy vědě dominovala zcela jiná filozofie vědy, např. pozitivistická, empirická, či v době, kdy žádná filozofická (sebe)reflexe vědy neexistovala? Vědecký realista *nemůže* předložit jinou odpověď než kladnou a zároveň zápornou. Kladnou proto, že argument přibližování k realitě je založen na poukazu k instrumentálnímu

úspěchu vědy, zápornou proto, že empirické teorie se k příčinným mechanismům nemohou přibližovat.⁵⁴

V obou případech se však vstírají další otázky – 1) jaká je přidaná hodnota vědecko-realistické filozofie vědy, pokud věda dosahuje instrumentálních úspěchů i pomocí empiricky založených a nerealistických teorií? 2) pokud se věda k „realitě“ kvůli empirickým teoriím nepřibližuje, jak může realistická filozofie vědy na tomto přibližování zakládat vlastní ospravedlnění?

Vědom si těchto závažných problémů, vědecký realismus se s rostoucí tendencí začal zaštiťovat tvrzením, že stejně jako jakákoli jiná filozofie vědy nemusí nutně sloužit jako konkrétní návod pro stavbu teorií. Může být považován za rekonstrukci či vysvětlení vědeckého úsilí (Laudan, 1984: 218). Toto ostatně bylo jedním z argumentů Bhaskarova kritického realismu. *Realistická teorie vědy* je založena mimo jiné na předpokladu (který od Bhaskara do MV cele přejímá C. Wight), že vědecký výzkum je vždy veden, implicitně či explicitně, určitými filozofickými předpoklady. Z vědecké praxe, např. z činění vědeckých experimentů, je patrné, že vědcům samým je vlastní filozofický předpoklad o skrytých mechanismech, které nezávisle na jejich poznání řídí běh pozorovatelných událostí. Pouze pokud i filozofie vědy předpokládá, že tyto mechanismy existují, pak je možné porozumět vědeckému úsilí (Bhaskar, 1975: 13). Věda by zkrátka nedávala smysl, pokud by vědci nepředpokládali, že pod vrstvou událostí, zjevujících se na povrchu, existuje hlubší vrstva reality, složená z generativních příčinných mechanismů. To vše nelze přeložit jinak, než že vědci, i přes jejich proklamovanou oddanost nej-různějším filozofiím vědy (např. logickému pozitivismu), stejně stavějí své teorie podle implicitně realistického stříhu. Proč by jinak hovořili o skrytých entitách, pokud by jejich existenci nepředpokládali? Tato jinak velice přesvědčivá a sugestivní otázka ovšem ztrácí svou sílu, pokud před ní znovu

⁵⁴ V určité linii svého myšlení se nicméně Bhaskar namísto na „experiment“ jako na průnik mezi intranzitivním a tranzitivním odvolává na dialektický proces „prohlubování“, jakési prokopávání se do stále hlubších úrovní ontologické reality pomocí dostupných a stále se vylepšujících filozofických a metodologických nástrojů (např. Bhaskar, 1979: 15–16). Zde rovněž uznává, že jediná možnost je práce s ryze tranzitivním poznáním, stejně jako empirickými důkazy, a vzdává se tím nezávislosti intranzitivní dimenze. Jakkoli tento postoj vypadá smysluplně, rozrušuje absolutní nezávislost mezi pozorovatelným a reálným a celá realistická konstrukce tím kolabuje, neboť jediné poznání, které je k dispozici, je nakonec stejně poznání tranzitivní, a tedy sociální a historické, a tedy netranscendentální.

postavíme dilema, které bylo nastíněno výše: můžeme přijmout tezi o nezávislosti skryté reality se vším, co s ní souvisí, potom ovšem mají veškeré teorie nerealistickou (empirickou či racionalistickou) povahu, a věda se tudíž nemůže přibližovat k nezávislé realitě. Instrumentální pokrok vědy, který je patrný ve všednodenním životě, pak nelze vysvětlovat ani „implicitním“ realismem, ani obecnou inklinací vědy. Naopak, pokud vědecké teorie v okolním světě instrumentálně působit mohou, potom není intranzitivní a skrytý svět nezávislý (neboť teorie jsou založeny na „pozorovatelném“, a tudíž závislém) a celá realistická konstrukce se rozpadá.

Z posledního útočiště realismus apeluje na etický a morální rozměr vědecké práce – pokud považujeme teoretické entity za užitečné fikce, z vědecké práce se vytrácí jakákoli odpovědnost (Fine, 2001: 108–110; Kořan, 2007: 324–326). Viděli jsme ovšem, že „odpovědnost“ je jedním z ústředních bodů pragmatismu, přičemž pragmatismus o „reálné“ realitě z podstaty nehovoří. Ani v tomto případě tedy není nutné přijmout realismus.

Zkoumání sociální v realismu – kritický naturalismus

V knize *A Realist Theory of Science* se Bhaskar zabýval první úrovní realismu, filozofickou obžalobou antirealistických tendencí v pozitivistických a relativistických filozofiích vědy. Pro snazší argumentaci bude vhodné se nyní odpoutat od právě provedené kritiky a otevřít se možnosti přijetí transcendentálního realismu. Jedině tak budeme schopni sledovat pokus o aplikaci vědeckého realismu do oblasti sociálních věd. V knize *Possibility of Naturalism* (Bhaskar, 1979, viz též Bhaskar, 1998) rozvíjí téma „kritického naturalismu“. Zatímco „první úroveň“ realismu se zabývá filozofií vědy obecně, kritický naturalismus si klade specifitější otázku: „Do jaké míry může být společnost studována stejně jako přírodní svět?“ (Bhaskar, 1979: 1).

Naturalistická argumentace realistické teorie vědy je obtížně obhajitelná, pokud se ji pokusíme bezvýhradně promítnout do oblasti sociálních věd. Aby se vyrovnal s tímto úskalím, přikročil Bhaskar ke druhé úrovni realistické argumentace a pokouší se identifikovat možnosti *naturalismu*. Naturalismus definuje ve shodě s konvenčním chápáním⁵⁵ (Benton–Craib, 2001:

⁵⁵ Bhaskarovo chápání naturalismu se např. částečně liší od takového pojetí „naturalismu“, který odmítá filozofii jako nadřazenou přírodním vědám, neuznává filozofii jako arbitra vědeckých metod a cílů zkoumání a tvrdí, že věda sama – a přírodní fakta, která odhaluje – je relevantní pro řešení základních filozofických problémů (Rosenberg, 2003: 153).

47–48; 183) jako „tezi, že existuje (nebo může existovat) zásadní metodologická jednota mezi přírodními a sociálními vědami“ (Bhaskar, 1979: 3). Naturalismus je dle Bhaskara esenciálně pozitivistická doktrína. Pozitivistické chápání naturalismu je ovšem za prvé příliš *redukcionistické* proto, že obhajuje skutečnou ontologickou shodu sociálního a přírodního světa, za druhé příliš *scientistické* proto, že neuznává jakýkoli rozdíl mezi metodami a epistemologiemi zkoumání obou světů.⁵⁶ Protože Bhaskar pozitivismus odmítá, naturalismus identifikuje odlišně. Při jeho identifikaci si pomáhá předchozími myšlenkami, odvozenými z transcendentálního realismu.

Bhaskar naturalismus specifikuje z obou pohledů transcendentálního realismu: (1) filozofickou kritikou sociálních věd a (2) sociálně-vědeckou kritikou filozofie (Bhaskar, 1998: ix). První krok tedy spočívá ve filozoficko-vědní kritice antirealistických tendencí v sociálních vědách, založených na pozitivistickém standardu či na striktní hermeneutice, druhý spočívá na kritice filozofie pomocí sociologie. Sociologický pohled je nutný pro uznání relační povahy sociální vědy a poznání, která představuje jedno z prvních omezení kritického realismu (Bhaskar, 1998: ix–x). Další omezení vyplývají z odlišné epistemologické a ontologické povahy sociálních věd. Pokud jde o epistemologická omezení, v sociálních vědách chybí možnost experimentování a sociální věda musí spoléhat na explanatorní (tj. instrumentalistická!) kritéria. Z toho také vyplývá, že sociální struktury a příčinné mechanismy nejsou nijak zachytitelné a je nutné spoléhat se pouze na jejich empirické efekty (Bhaskar, 1986: 133). Pokud jde o ontologická omezení (a ontologické odlišnosti od přírodních věd), Bhaskar vyjmenovává celkem čtyři hlavní (Bhaskar, 1986: 131–133):

- závislost sociálních struktur na jednání těch, kteří je vytvářejí. Sociální struktury jsou přítomné jen přímo v lidech a existují pouze jako následky jejich jednání. (To znamená, že zde neplatí absolutní nezávislost intranzitivní a tranzitivní domény.);
- závislost jednání na konceptech, informacích a přesvědčení;

⁵⁶ Prostřednictvím polemiky s Peterem Winchem o jeho pojetí vztahu mezi filozofií a sociálními vědami (Winch, 1977), Bhaskar celkem přesvědčivě ukazuje, že i postpozitivistické přístupy vlastně přijímají pozitivistický standard vědy a pouze jej zrcadlově převrací (Bhaskar, 1979: 2).

- závislost sociálního jednání na konkrétním čase a místě (neplatí zde tedy intranzitivní existence objektů, fenoménů a zákonitostí i bez přítomnosti lidí, jako v přírodních vědách);
- závislost sociálního jednání na partikulárních vztazích v dané společnosti.

Bhaskar se snaží za pomoci transcendentálně realistického pojetí ukázat, že těmto rozdílům navzdory existuje možnost existence realistické sociální vědy, založené na jejím naturalistickém chápání. Co více, ukáže-li omezení naturalismu, bude schopen také definovat podmínky, které realistickou sociální vědu činí možnou. Jinými slovy, pokusí se definovat objekt sociálního bádání a způsob, „jakým determinuje formy možné vědy o něm“ (Bhaskar, 1979: 3). Pozitivismus tím, že v sociálních vědách aplikuje ryzí naturalismus, odhlíží od sociální povahy objektu studia a není schopen reflektovat skutečné sociální problémy. Naopak, protože pozitivistické – statické – poznání je transformováno do společnosti, pozitivismus vlastně konzervuje často nežádoucí sociální stav (Bhaskar, 1986: 5). Kritický naturalismus je dle Bhaskara schopen lépe „odhalit reálné problémy, kterým společnost čelí“ (Bhaskar, 1979: 21).

Je ovšem zajímavé, že pokud by vůbec byla nějaká nezávislá analýza esenciální „povahy“ sociálního světa, mohl by Bhaskar také dojít k závěru, že povaha sociálního světa nedovoluje vědecké poznání. Bhaskar k tomuto názoru dokonce částečně dochází – v sociálním světě není možné činit experiment za podmínek uzavřeného systému, a tak bezprostředně určit povahu sociálních příčinných mechanismů. Jinak řečeno, sociální věda není schopna dobrat se intranzitivního poznání, veškeré poznání o společnosti tak spadá do oblasti poznání tranzitivního, a tedy sociálně a historicky determinovaného. Věda vlastně ani nemá prostředek, jak zjistit, zda něco jako intranzitivní dimenze ve společnosti existuje.

V důsledku(!) se tento postoj velice blíží radikálnější formám hermeneutických přístupů (např. Winch, 1977). Pokud by si totiž Bhaskar chtěl upřímně odpovědět na první otázku – jak formuje povaha sociálního světa povahu sociální vědy, musel by odpovědět, že ji činí nemožnou (pochopitelně, pouze pokud věda musí mít transcendentální charakter). Proto také Bhaskar svou otázku upravuje a vlastně obrací. Neptá se již, jak povaha sociálního světa formuje sociální vědu (neboť jeho transcendentální vědu činí

sociální svět nemožnou), ale klade si otázku opačně: „Jaké z vlastností, kterými společnosti a lidé oplývají, z nich činí objekty vědeckého poznání?“ (Bhaskar, 1979: 17). Bhaskar tedy předpokládá, že existují určité specifické vlastnosti, kterými musí společnost disponovat, aby byla přístupná vědeckému poznání.

Stejně jako při pohledu na jeho zaujetí pro transcendentální realismus se ani v případě kritického naturalismu nelze ubránit dojmu, že navzdory zamýšlené přednosti transcendentální ontologie před epistemologií Bhaskar vstupuje do celé problematiky s jasnou představou o tom, jak má vypadat věda a jak mají vypadat vlastnosti reality, které věda odhaluje. Jeho postup tedy vyplývá z *apriorní dedukce*, přestože substance jeho analýzy má spočívat v *reálném*, nikoli *ideálním* (Papineau, 1982: 444). Domnívám se, že ani v tomto případě se Bhaskar nevyhne paradoxu, který narušuje koherenci jeho argumentace. Podívejme se však nejprve na to, jak Bhaskar při určování možností a limitů naturalismu postupuje.

Bhaskar začíná stanovením omezení naturalismu, která vycházejí z jeho pojetí ontologické povahy sociálního světa. Předkládaná práce *není* o ontologických problémech, jimž čelí výzkum mezinárodních vztahů. Proto bude následující sekce cokoli jiného, jen ne vyčerpávajícím svědectvím o Bhaskarově pojetí sociálního světa. Protože však dle realismu musí konkrétní povaha sociálního světa mít své důsledky pro způsob jeho zkoumání, je nutné se alespoň krátce nad touto problematikou zastavit.

„Extrém“ málokdy odpovídá „realitě“, proto se Bhaskar, stejně jako většina realistů, pokouší nalézt způsob jak se vyhnout extrémnímu individualismu Weberova střihu, stejně jako extrémnímu strukturalismu dle Durkheima. Není zde prostor pro úvahu nad Bhaskarovou interpretací obou a sociologů (a filozofů) ani na srovnání jeho přístupu s dalšími sociology. V každém případě tyto dva póly vymezují oblast, v níž se jeho teorie sociálního jednání pohybuje. V souladu s Durkheimem pojímá Bhaskar (1979: 42–49) sociální struktury tak, že předcházejí individuální lidskou existenci. Jedinci tedy sociální strukturu nevytvářejí. Vše, co lidé činí, předpokládá apriorní existenci sociálních forem – lidé např. nemohou komunikovat, aniž by užívali existujících prostředků, tedy aniž by užívali „materiálu“, který byl k dispozici předtím, než jej začali užívat. „Řeč vyžaduje jazyk; výroba vyžaduje materiál; jednání vyžaduje podmínky, zdroje a pravidla“ (Bhaskar, 1979: 43). Lidské jednání tedy nemůže být pojímáno jako zcela voluntaris-

tické, zcela nepodmíněné, neboť je umožněno a zároveň omezeno sociální strukturou. Není jí ovšem *determinováno*, což je chyba Durkheimovy reifikace. Lidé se snaží pre-existující sociální podmínky vědomě *transformovat* tak, aby umožňovaly maximalizovat jejich přirozené zájmy (Bhaskar, 1979: 47). Bez individuálního lidského jednání by navíc sociálních struktur vůbec nebylo. Pouze jednání je schopno struktury *reprodukovat*, přičemž jednání je rovněž i *transformuje*. Bhaskar svou teorii sociálního jednání nazývá „transformačním modelem sociálního jednání“ (Bhaskar, 1979: 43). Společnost v tomto modelu představuje *podmínky* jednání, kdy je jakýkoli smysluplný a intencionální akt umožněn sociální strukturou. Ta je kontinuálně reprodukována a transformována v jednání. Sociální struktury neexistují nezávisle na koncepcích, které o nich mají jednající aktéři (Bhaskar, 1979: 48).

Z předchozí argumentace vyplývají první tři epistemologická omezení pro kritický naturalismus: sociální struktury *nejsou* nezávislé na pozorovatelném lidském jednání. Proto sociální struktury mohou být identifikovány pouze empiricky, a to v závislosti na pozorovatelných manifestacích lidského jednání (Bhaskar, 1979: 48). Druhé omezení je důsledkem transformačních tendencí individuálního jednání – sociální struktury jsou pouze *relativně stálé*.

Třetí rozdíl pak spočívá v neschopnosti sociálních vědců experimentálně „uzavřít“ sociální systém a získat si tímto způsobem bezprostřední přístup do intranzitivní domény (Bhaskar, 1979: 57–59). Všechna tři omezení naturalismu, která Bhaskar uznává, konstituují významné překážky realistické filozofie vědy. Bhaskar se nicméně domnívá, že tyto nedostatky lze kompenzovat a činí tak způsobem, který ovšem v důsledku velmi připomíná pragmatické relační poznání a rovněž se přibližuje k odmítanému empiricismu (Bhaskar, 1979: 59).

V přírodním světě empiricismus nedovoluje přístup do jeho „skutečné struktury“. Skutečnou strukturu a příčinné mechanismy jsme schopni poznat pouze experimentem v uměle uzavřeném systému. Sociální svět takový experiment neumožňuje. Jak si nyní ukážeme, jediným kognitivním přístupem je (kromě apriorního intersubjektivního porozumění) *empiricismus* (Bhaskar, 1979: 58; 96 /pozn. 55/). Bez možnosti experimentu pochopitelně potřebujeme médium, které poznání o sociálních strukturách zprostředkuje. Zde přichází vhod ontologický argument, že sociální struktury neexistují nezá-

visle na jednání. Jako médium se totiž nabízí pozorování *jednání* a *praktik* aktérů, kteří jsou nositeli koncepcí sociálních struktur a kteří tyto struktury jednáním reprodukují (Bhaskar, 1979: 51). Navzdory protiempirickému tažení v přírodních vědách tedy poskytuje hlavní kognitivní bránu k realistickému poznání struktur sociálního světa empiricismus (viz též Kemp–Holmwood, 2003: zejm. 181). Empiricismus ovšem může jako médium poznání sloužit pouze v případě, kdy doména *pozorovatelného, aktuálního a skutečného* splývá. Proto je tvrzení, že „společnost ... nemůže být empiricky identifikována nezávisle na svých efektech“ (Bhaskar, 1979: 57), tak důležité. Přitom však Bhaskar stále lpí na principu, že v otevřeném sociálním systému nejsou empirické pravidelnosti přímo navázány na generativní, příčinné mechanismy, a nelze proto z empirických pravidelností teorie tvořit, pokud se chceme vyhnout nebezpečí reifikace (Bhaskar, 1979: 57). Z toho dále vyplývá, že v sociálních vědách nelze teorie ani empiricky testovat.⁵⁷

Shrnuto, jediným možným kognitivním přístupem do domény sociálních struktur a mechanismů je empiricismus, tedy rozšíření jeho aplikace oproti vědám přírodním (Bhaskar, 1986: 133). Tento přístup je skutečně možný, a to díky tomu, že pozorovatelné jednání je na příčinné mechanismy navázáno. Přesto však, díky otevřenosti systému, empiricky uchopitelné efekty nedovolují tvorbu ani testování teorií. Rozporuplnost Bhaskarových tvrzení je vcelku zarážející – v *Realist Theory of Science* prosazuje myšlenku, že *veškeré* systémy jsou otevřené, tedy sociální i přírodní. Z povahy otevřeného systému vyplývá – a je to jeden z nejpřesvědčivějších argumentů transcendentálního realismu –, že *žádné* empiricky pozorovatelné projevy nemohou být propojeny s mechanismy, které je generují. V *Possibility of Naturalism* však Bhaskar tvrdí, že v otevřeném *sociálním* systému tomu tak je, aby obzorem dodal, že jakékoli pozorovatelné pravidelnosti generativním mechanismům neodpovídají. Ovšem právě vzájemná provázanost mezi množstvím domnělých skrytých mechanismů, nikoli jakási mystická bariéra, činí v přírodním světě *empirické* nezávislé na *příčinném*. A přesně tento princip nakonec činí empirické nezávislé na příčinném i ve světě sociálním.

⁵⁷ Jak jsme si však ukázali, logika transcendentálního realismu jasně říká, že empirické testování teorií není možné ani ve vědách přírodních – žádná teorie, vytvořená v uzavřeném systému, není aplikovatelná na systém otevřený.

Důvody těchto argumentačních nejasností nejsou na první pohled zcela zřejmé. V posledních letech se dokonce vyskytly pochybnosti o tom, zda Bhaskar svá tvrzení o závislosti pozorovatelných projevů na intranzitivních sociálních strukturách postupně nepřehodnotil (King, 1999; Lewis, 2000; Varela, 2002). Libscomb (2006: 105) upozornil na to, že Bhaskar v doslovu ke třetímu vydání knihy *The Possibility of Naturalism* uznal, že sociální struktury mohou existovat nezávisle na pozorovatelných aktivitách, které řídí. Pokud by toto Bhaskar skutečně uznal, kritický naturalismus by doznal podstatné změny, neboť by se tím značně přiblížil běžnému chápání naturalismu, který pojímá sociální a přírodní svět jako totožný. Bhaskar (1998: 174) však pouze, v reakci na kritiku Teda Bentona, poukázal na podmínky, za nichž mohou struktury existovat nezávisle na pozorovatelném jednání: *za prvé* v případě, že jednání, které daná struktura či mechanismus řídí, nadále nepodmiňuje existenci této příčinné struktury, a *za druhé* v případě, kdy daná struktura či příčinný mechanismus jsou spjaty s jinými strukturami a mechanismy, jejichž následky jsou rovněž reprodukovány či transformovány v lidském jednání.⁵⁸

Celá věc je notně matoucí, neboť, jak jsme upozornili výše, dle Bhaskara, otevřený systém je charakteristický tím, že mechanismy a struktury jsou vždy vzájemně provázané. Právě *tento* rys činí pozorovatelné jevy v otevřeném systému nezávislé na příčinných mechanismech, které je generují. Sociální svět je přitom inherentně otevřeným systémem (Bhaskar, 1979: 59). Sociální svět by tak měl za všech okolností splňovat podmínku, že mechanismy a struktury jsou natolik vzájemně provázané, že pozorovatelné efekty (tj. jednání) jsou na nich nezávislé. Proč tedy tolik úsilí dokázat, že pozorovatelné jednání je *skutečně* navázáno na skryté struktury a mechanismy?

Odpověď spočívá v tom, že Bhaskar vtiskl realistické vědě cíl *emancipovat* jednotlivce od *skutečně existující* tíživé sociální struktury (Bhaskar, 1986, zejm. 171). Aby věda byla schopna toto poslání plnit, musí existovat kognitivní přístup k této skutečné struktuře. Bez možnosti experimentu zbývá pouze empiricismus, ale ten může fungovat jen tam, kde svět mechanismů bezprostředně souvisí s efekty, které tyto mechanismy generují. Jak píše, idea závislosti jednání na sociální struktuře „činí projekt (...) emancipatorní kri-

⁵⁸ Například struktura moci může být reprodukována a může existovat, aniž by její projevy byly jakkoli manifestovány (Bhaskar, 1998: 174).

tiky proveditelným“ (Bhaskar, 1998: 174, viz též Bhaskar, 1979: 60). Sociální věda je schopna vytyčit strukturální podmínky pro různé formy vědomého lidského jednání a tím i sociální transformace (Bhaskar, 1979: 45), ovšem jen za podmínek, že uzná skutečnost těchto podmínek (navzdory pozitivismu) a uzná jejich poznatelnost (navzdory hermeneutice) (Bhaskar, 1979: 60).

Potíž je ovšem v tom, že při celkovém pohledu na Bhaskarovu argumentaci je zcela jasné, že emancipační funkce vědy se neshoduje s jejím cílem poznávat intranzitivní, transcendentální struktury. Obě roviny obratně odděluje: při obhajobě emancipační funkce vědy připouští závislost pozorovatelného na generativních mechanismech. Ovšem tam, kde hovoří výlučně o tvorbě teorií a produkci poznání, tuto závislost opět popírá – i v sociálním systému je nutné přemýšlet o generativních, transfaktuálních (transcendentálních) strukturách, které jsou neredukovatelné na pouhé pozorovatelné události (Bhaskar, 1979: 62). Tato kontradikce pouze naznačuje logickou inkoherenci kritického naturalismu a transcendentálního realismu.

Předchozí odstavec nás vrátil zpět k řešení problému, jak empirické pozorování přetavit v platné teorie, které jsou schopny definovat „strukturální podmínky“ sociální transformace. Bhaskar začíná tak, že významně slevuje z transcendentalismu. Na několika místech se totiž vyslovuje za posuzování platnosti teorií a výzkumných programů nikoli *realistickým*, nýbrž *instrumentálním* způsobem, tj. na základě jejich schopnosti *vysvětlovat*: „Vědecké paradigma (...) může být ospravedlněno pouze jeho plodností v generování výzkumných programů schopných produkovat teorie stále bohatší v jejich explanatorní síle“ (Bhaskar, 1979: 53). Přímou dokonce tvrdí, že při posuzování teorií jsme nuceni spoléhat *výlučně* na explanatorní kritéria, která umožňují nezávislé zhodnocení a transfaktualitu přírodních věd.⁵⁹ I při neschopnosti testovat teorie empiricky,⁶⁰ explanatorní síla teorie zaručuje její

⁵⁹ Ovšem dle transcendentálního realismu v přírodních vědách instrumentální spoléhání na explanatorní sílu teorie přímo odporuje jeho základnímu principu nezávislosti empiricky pozorovatelných dat na generativních mechanismech.

⁶⁰ Bhaskar sice na jednom místě tvrdí, že teorie o „generativních strukturách lze testovat vcelku empiricky“ (Bhaskar, 1979: 62), na jiném však, že „žádná teorie nemůže být empiricky interpretována ani falzifikována“ (Bhaskar, 1979: 63). Vysvětlení patrně spočívá v tom, že Bhaskar nejspíše užívá dvě odlišná pojetí teoretické validity – empirické a instrumentální – analogicky. Je to patrné z následujícího citátu: „Hypotézy (...) mohou být testovány pouze empiricky, tj. odhalenou explanatorní silou“ (Bhaskar, 1979: 63).

platnost (Bhaskar, 1979: 58–59). Tímto způsobem se Bhaskar vymezuje vůči radikálním hermeneutikům, kteří transfaktualitu odmítají.

Za podmínek vzájemné propojenosti mezi předpokládanými generativními mechanismy a pozorovatelnými efekty je instrumentální hodnocení teorií na základě jejich schopnosti vysvětlovat zcela patřičné. Jenomže instrumentalismus je *bytostně protirealistický*, považuje teorie za mentální konstrukce, promítané do nezměrné a komplexní reality a činící v nich tak jasno. Bhaskar přitom přesně tento model tvorby teorií o sociálním světě přejímá. Vědec v otevřeném sociálním systému dle jeho soudu čelí akutnímu problému definování patřičného objektu výzkumu (jinými slovy definování významného fenoménu). Stojí tvář v tvář mase fenoménů, které musí nějakým způsobem třídit a definovat. Naprosté nahodilosti definování fenoménů zabráňuje jediné – intersubjektivita. Jinými slovy fakt, že „většina fenoménů, kterými se sociální vědec má zabývat, je již identifikována“ (Bhaskar, 1979: 63). Uznává hermeneutický názor, že „sociální vědy se zabývají s již předinterpretovanou realitou“, sociální realita se vědě zjevuje v takové podobě a pojmech, v jakých má být následně vědou interpretována. Apriorní srozumitelnost sociální reality je „jediným prostředkem jejího poznávání“ (Bhaskar, 1979: 27).⁶¹ Tak jako jsou pre-existující sociální podmínky nezbytné pro sociální jednání, i věda vychází z *pre-existujících podmínek*, z nichž vytváří své teorie. Mezi tyto podmínky, tvořící syrový materiál pro teoretickou produkci, patří „uznávané (vědecké) výsledky, zpola zapomenuté ideje, zásoba dostupných paradigmat a modelů, metod a technik bádání“ (Bhaskar, 1979: 43). Tyto pre-existující koncepce, vedoucí k definici sociálních objektů a formující tranzitivní poznání, jsou „nominálními definicemi sociálních aktivit“ (Bhaskar, 1979: 63). Takový přístup ke tvorbě teorií jako by vypadal z první části práce věnované pragmatismu, a to do všech detailů, včetně odkazu k nominalismu. Co se tedy musí stát, aby se tranzitivní (nominální, instrumentální) poznání změnilo v poznání transcendentální? Bhaskar se domnívá, že na tuto otázku má hned několik odpovědí.

Za prvé, sociální věda, stejně jako jakákoli jiná činnost, se zabývá *transformací* pre-existujících podmínek, které ji umožňují (Bhaskar, 1979: 6).

⁶¹ Není zcela jasné, proč Bhaskar považoval za nutné toto předesílat specificky před diskusí o poznání sociálního světa. Vždyť apriorní srozumitelnost reality je vlastností veškerého tranzitivního poznávání, a tedy i reality přírodního světa (Bhaskar, 1975).

Nominální poznání se tedy pokouší transformovat do reálného (Bhaskar, 1979: 63). Ovšem protože v sociálním světě Bhaskar (s jistou ambivalencí) zdůrazňuje závislost *empirického* (aktuálního) na *generativním* (skutečném), domnívám se, že sociální věda *nemůže* nominální oblast opustit. Dle pragmatismu lze hovořit o odlišném jazyku vědy či o odlišném diskurzivním čtení okolního prostředí, ale i tak věda pevně zůstává na půdě relačního poznání a epistemologického behavioralismu.

Za druhé, skryté transcendentální generativní struktury se stanou zřejmými v období „krize či změny“, neboť v těchto okamžicích si je aktéři nejvíce uvědomují a reflektují je.⁶² Co jiného ovšem nabízí tento pohled než již zmíněnou pragmatickou „praktickou potřebu“ změnit existující teorie či jejich části, neboť již nedostatečně odpovídají instrumentálním potřebám společnosti? Pragmatismus nemá problém s uznáním toho, že určitá teorie či poznání legitimizovala či legitimizuje určitý zaběhnutý řád věcí. Právě proto počítá s tím, že ve chvíli, kdy tento řád věcí neodpovídá potřebám společnosti, i vysvětlení se nutně promění. Co z toho ovšem vyplývá? Že věda sama není za žádných okolností schopna sama rozpoznat „nepravdivost“ svých teorií, byť tyto teorie legitimizují nespravedlivý řád. Sám realismus tvrdí, že jediný okamžik, kdy je věda schopna takové reflexe, nastává až ve chvíli, kdy je jí schopna celá společnost. Jak Bhaskar dodává, společenský přerod či krize (tedy reflexe nevhodných sociálních podmínek) nabízí jedinou možnost „experimentu“, neboť skryté struktury jsou empiricky nejlépe zachytitelné (Bhaskar, 1979: 61). I kdyby tomu tak bylo – jak je možné získanou teorii aplikovat na nové podmínky, které již objevenou „strukturu“ díky společenské reflexivitě transformovaly? „Pravdivost“ celospolečenského (intersubjektivního) poznání tak logicky – a to i v realistické koncepci vědy – *musí* předcházet „pravdivostí“ poznání vědeckého. I v případě, že by domnělá struktura existovala, věda k ní nemá žádný přístup kromě okamžiku, kdy tato struktura přestává působit, neboť je společností reflektována, a věda je nucena reorientovat se na vysvětlování nových podmínek.⁶³

⁶² Analogicky A. Wendt hovoří o „momentu reflexivity“, což je jediný okamžik, kdy se jedinci vzepřou existujícím strukturám, které jinak tvoří jasnou hranici mezi objektem a subjektem (Wendt, 1999: 76–77). Oba postřehy se bezprostředně váží k É. Durkheimovi a jeho pojetí sociálních faktů (viz Durkheim, 1948).

⁶³ Zdá se, že problém neaplikovatelnosti staré teorie na nové podmínky si Bhaskar uvědomuje

Ty ovšem bude opět vysvětlovat pouze v rámci omezení, která jsou vlastní společnosti jako celku. Věda z tohoto důvodu *není schopna* kritické realistické reflexe, přičemž tento závěr plyne z realistické argumentace samé. Nejen schopnost transcendentálního poznání, ale i možnost na něm založené emancipace je tím znemožněna. Věda je schopna „reflexe“ až ve chvíli, kdy k této dojde společnost jako celek. Je tomu tak i proto, že posuzování kritérií poznání nemůže být činěno nezávisle na zbytku společnosti, podmiňující konkrétní práci v jednotlivých výzkumných programech (Bhaskar, 1979: 62).

Třetím argumentem pro uznání realistické povahy sociální vědy je tvrzení o „nezávislosti sociálních objektů“ na jejich poznávání.⁶⁴ Věda, protože je společností interní, může přispívat k proměně příčinných mechanismů, a je tedy kauzálně vzájemně závislá se zbytkem společnosti. Jinými slovy – existuje pojitko vzájemné závislosti mezi rozvojem poznání a rozvojem objektu poznání (Bhaskar, 1979: 60). To ovšem neznamena, že společnost nemůže být na vědě existenciálně nezávislá, nebo že jí nepředchází. Bhaskar tuto nezávislost nazývá „existenciální intranzitivitou“. Z předchozího odstavce, věřím, vyplynulo, že i kdyby společnost podobnou „existenciální intranzitivitou“ oplývala, věda ji není schopna poznat. Proto také intranzitivita v kritickém naturalismu má poněkud odlišnou povahu než intranzitivita v transcendentálním realismu. Intranzitivní příčinné mechanismy jsou definovány jako „tendence“ či jako „schopnost způsobit změnu určitého objektu“ (Bhaskar, 1979: 16). Cokoli, co je schopné příčinnosti, tedy cokoli, co je schopno produkovat fyzický efekt, je skutečné a nezávislé (Bhaskar, 1975: 113).

Bhaskar se následně snaží ukázat, že společnost je právě tohoto schopna – pokud např. k určitému jednání nedojde *pouze* kvůli existenci sociální struktury, pak o ní lze tvrdit, že je skutečná. V tomto ohledu spoléhá na Durkheimův koncept externality sociálních struktur a jejich objektivizace (Bhaskar, 1979: 50, více viz Durkheim, 1948; Wolf, 1960; Nisbet, 1965). Protože však externalita a objektivizace nenastává za všech okolností, vypomáhá si Bhas-

(viz 1979, 61), ovšem nevyvozuje z toho nikterak zásadní důsledky navzdory tomu (anebo kvůli tomu), že *právě* tyto důsledky jsou pro kritický naturalismus zdrcující.

⁶⁴ Aby bylo možné tímto argumentem se vůbec zabývat, je nutné odhlédnout od toho, že dle transcendentálního realismu cokoli je empiricky pozorovatelné, a tudíž tranzitivní, není nezávislé na pozorovateli, a že dle kritického naturalismu je v sociálním světě vše spojeno s empiricky pozorovatelným, a tudíž *nic* nemůže být nezávislé.

kar konceptem emergentních (vznikajících) vlastností jednotlivých vrstev reality. Emergentismus⁶⁵ přitom platí jak pro přírodní, tak pro sociální svět (Bhaskar, 1979: 49; Bhaskar, 1975: 113).

Ontologický emergentismus pojímá svět jako poskládaný z řady „slupek reality“, z nichž každá je tvořena jí jedinečnými „vznikajícími“ vlastnostmi, které přitom nejsou redukovatelné na ty vlastnosti, z nichž daná slupka reality vzniká. Zcela v duchu tohoto principu je např. mosaz neredukovatelná na měď a zinek, z nichž je tvořena. Jde o kvalitativně odlišnou entitu se svými jedinečnými, nově vzniklými vlastnostmi.

Převedeno do oblasti sociální reality tento model tedy neopomíjí individuální jednání a unikátní vlastnosti každého aktéra – jsou to prvky, z nichž je tvořena každá další vrstva reality. Vzhledem k tomu, že tato další vrstva představuje kvalitativně jinou entitu, neredukovatelnou na své konstitutivní prvky, je také na těchto konstitutivních prvcích do značné míry nezávislá. Spojení „do značné míry“ je v tomto případě významné – jsou-li strukturální vlastnosti složeny z ontologicky prioritních individuálních prvků, nelze hovořit o naprosté nezávislosti jako v případě reifikujících pojetí sociální struktury.

Pokud je emergentní sociální struktura schopna omezit jedince v určitém zamýšleném jednání (např. Čech nebude hovořit k cizinci, který neovládá češtinu, česky), pak splňuje dostatečné podmínky pro to, aby byla objektem vědy – je reálná v tom smyslu, že má pozorovatelné efekty a je i relativně nezávislá. Přičemž tento princip není narušen ani tím, že bez jednání konkrétního jedince tato struktura nemůže existovat, neboť struktura není *redukovatelná* na svou manifestaci v jednání.

S ontologickým emergentismem se ovšem pojí předpoklad, který Bhaskar již sám explicitně odmítl. Tímto skrytým předpokladem je, podobně jako tomu bylo u naší diskuse o „experimentu“, že sociální vědec má přímý a bezprostřední přístup do ontologické podstaty sociálního světa. Pokud by vědec tímto přístupem nedisponoval, nelze tvrdit, že „vrstva“ reality tak, jak byla sociální vědou odhalena a teoretizována, je pojata ve své úplnosti, že byly zahrnuty všechny vlastnosti, které ji činí jedinečnou. Nebylo by např.

⁶⁵ Pro detailní analýzu konceptu emergentismu viz např. Elder-Vass, 2005, kde si autor rovněž všimá toho, že tento pro realisty klíčový koncept je ve většině jejich prací značně nerozpracován.

možné tvrdit, že odhalená vrstva není pouhou součástí vrstvy jiné, dosud neodhalené, či zda jde o soubor několika vrstev, které však spolu netvoří onu potřebnou „kritickou masu“ tak, aby došlo ke vzniku jedinečných vlastností.

Dle D. Elder-Vasse (2005: 325), aby emergentní entita splňovala nároky na jí vlastní příčinnou sílu, musí odpovídat následujícím předpokladům: (1) části dané entity musejí mít svou jedinečnou vlastnost; (2) vztahy mezi těmito částmi musejí konstituovat (jedinečnou) entitu; (3) tato entita musí obsahovat mechanismus, kterým její části a vztahy produkují síly, které se pokoušíme vysvětlit; (4) musí obsahovat morfogenetické příčiny, které uvedly entitu v existenci; (5) morfostatické příčiny, které tuto existenci udržují. Všechny tyto nároky jsou pochopitelné – jediné v případě, že emergentní entita splňuje tyto vlastnosti, je schopna působit jako jednoznačná a jedinečná příčinná síla. Ovšem má-li působení takové entity vysvětlit pozorovatelné efekty, pak by vědec měl znát veškeré její části a vztahy mezi nimi, stejně jako důvody její existence a síly, které ji drží pohromadě.⁶⁶ Pokud není věda schopna dostát tomuto nároku, tj. bez pochybností prokázat, že konkrétní vrstva je uchopena v její celistvosti, pak opět nejde o nic jiného než o vědeckou konstrukci, která z nějakého důvodu zahrne pouze některé prvky, kdežto jiné vynechává. V tomto případě nemůžeme říci, že daná emergentní vrstva „něco způsobila“, neboť není ani dostatečně definována. Neexistuje jistota, zda „něco“ nezpůsobil mechanismus, který byl chybně vynechán. Potom ani nejsme schopni tvrdit, že emergentní vrstvy jsou reálné. Nesplňují Bhaskarovu vlastní podmínku, že reálné objekty jsou schopny produkovat fyzické efekty – nemůžeme totiž vědět, zda *právě* tento mechanismus fyzické efekty generoval. Realista proto musí být přesvědčen, že *apriori* ví, jakou povahu daná vrstva má, jinak si nemůže být jist, zda to, co odhalil, je úplně či správné. Aby rozpoznal, jaké prvky jsou jedinečné a vlastní zkoumané vrstvě reality, sociální svět by musel promlouvat sám za sebe a vědec mu pouze naslouchat. Bhaskar samozřejmě tuto absurdní možnost odmítá. V sociálním světě, který je i dle realistů nezměrně dynamický, je tato představa nemožná, pokud si badatel nepomůže tím, že svou koncepci emergentní entity nepovažuje za *užitečnou fikci*, a spoléhá tak na emergentis-

⁶⁶ Pokud např. budeme považovat *stát* za ontologicky emergentní entitu, pak musíme znát naprosto všechny prvky, které konstituují stát a které mu dávají jeho jedinečný charakter, stejně tak jako musíme znát všechny prvky přítomné v již zmíněné mosazi.

mus *epistemologický*. Takovým způsobem postupuje pragmatismus, dle něhož není možné oddělit definici reality od konceptů, které jsme užili pro její definování (viz též Philström, 1995: 262–266).

Jediným způsobem, jak definovat a ohraničit sociální objekt, jak jej vymjout z množství ostatních sociálních fenoménů, spočívá nakonec i pro realisty v ne-realistickém spoléhání na nominalismus a intersubjektivně predefinovanou „realitu“. Z tohoto důvodu ani realista nemůže očekávat, že by objevil něco, co by existovalo nezávisle na společenském diskurzu či na vědě, ale vždy pouze něco, čemu společnost již více či méně dobře rozumí. Absolutní nadřazenost vědeckého diskurzu laickému, ale zejména pak možnost dosažení neantropocentrického vědění, jsou tak značně diskutabilní. Emergentní vrstvy a jejich příčinné síly mohou být přinejlepším epistemologickou či heuristickou intersubjektivně definovanou koncepcí, nikoli reálně existujícími „generativními“ mechanismy.

Kromě právě dokumentovaných rozporů, které do velké míry vycházejí z vlastní argumentace realismu, se vnější kritika Bhaskarova naturalismu soustředila na řadu dalších aspektů jeho práce.⁶⁷ Kritický naturalismus byl např. popsán jako příliš abstraktní, než aby mohl fungovat jako základ filozofie vědy, který má přinést praktické důsledky, jež Bhaskar slibuje. Navíc není zcela jasné, jak konkrétně by se věda změnila, pokud bychom jeho přístup přijali. Paul Tibbetts (1981: 421–422) považuje celou diskusi o „tendencích“ a „kauzálních“ mechanismech za příliš metafyzickou. Není tedy obtížné odhadnout, že tyto úsudky byly formulovány pozitivistou.

Ovšem ani Davidu Papineauovi, který má blíže k realistické filozofii vědy, neuniká již jednou zmíněný paradox, že Bhaskarova transcendentální sociální věda je na základě jeho vlastních kritérií nemožná. Papineau si všímá zajímavé věci: Bhaskarův realismus nabízí prostor pro to, aby odlišné sociálně-vědní disciplíny (či paradigmata) docházely k odlišným názorům *stran povahy reality*. Těto povaze by tedy měly i přizpůsobit své praktiky, což rovněž odpovídá realistickému napojení epistemologie na pre-existu-

⁶⁷ V mnoha případech ovšem také došlo k těžko pochopitelným nedorozuměním Bhaskarových kritiků, jako např. když G. N. Cantor tvrdil, že kritický naturalismus rozlišuje přírodní vědy od sociálních na základě toho, že přírodní vědy jsou uzavřený systém, kdežto sociální vědy systémem otevřený (Cantor, 1982: 280). Cantorovi z nějakého důvodu uniklo, že rozdíl, dle Bhaskara, spočívá pouze v tom, že v sociálních vědách není vědec ani schopen navodit uzavřený systém v experimentálních podmínkách (Bhaskar, 1979: 57).

jící ontologii. Papineau se pochopitelně ptá – jak může být v takovém případě dosaženo transcendentalismu? A pokud nemůže, jaký je tedy význam celého podobného filozofického cvičení, když stejně budou jednotlivé disciplíny i nadále uvažovat pouze v rámci svých paradigmatických vzorců? (Papineau, 1982: 444). I Papineau dochází k názoru, že jediná cesta, jak ven z tohoto paradoxu, se skrývá ve tvrzení, že vědci „předpokládají“ existenci esenciální povahy reality: skutečnost, že se vědci přou o povahu sociální reality, *musí* vyplývat z toho, že nějaká *povaha* sociální reality skutečně existuje. Domnívám se, že tento argument byl již z velké části odmítnut. Papineau rozhodně nabízí další – podobný, přesto však lehce odlišný – a velice působivý způsob, jak se s ním vypořádat. Dle jeho soudu není nic problematického na tvrzení, že metodologie, epistemologie a výzkumné přístupy obecně jsou vytvářeny ve světle představ o povaze reality, která je studována. Věda je ovšem tranzitivní povahy (viz Bhaskar, 1975), a nemá tudíž *apriorní* přístup do ontologie. Jaké jiné než empirické, a tudíž nerealistické teorie o povaze sociálního světa může věda nabízet? Není to tedy spíše tak, že věda nakonec stejně odvozuje svoje výzkumné praktiky na základě *představ* o povaze zkoumaného objektu, přičemž tyto představy jsou pouze nerealistickými, empirickými teoriemi? (Papineau, 1982: 446).

Dovolím si tuto linii ještě poněkud rozvést. Je-li Papineauův postřeh správný, a realisté sami jej mohou stěží odmítnout, neboť vychází z jejich vlastního dvojdimenzionálního rozdělení reality, pak jsou sami teorie o povaze reality (o ontologii) determinovány sociálně, historicky a jsou reálné povahy. Nejde přitom o deduktivní úvahu – právě takovým způsobem uvozuje celou svou knihu, zasvěcenou vědeckému realismu, Colin Wight (Wight, 2006: 3–7). Nejenže tedy nemohou bezprostředně přispět k poznání hypotetické skryté reality, ale hlavně to ani *není tato realita, která formuje povahu vědecké praxe*. Naopak, jsou to vlastní představy a potřeby vědců, které vycházejí z významu, který vědci své práci a okolní realitě vtiskávají. Proto i Bhaskarova vlastní dedukce o správné povaze sociální vědy („sociální věda musí být transcendentální“) odpovídá pouze jeho představám o sociální ontologii a o správné vědě. Tyto představy jsou formovány empiricky a idealisticky, nemají však oporu nikde v „transcendentální realitě“. Obdobně J. E. Tiles si všimá, že Bhaskar představuje ontologii sociálního světa tím způsobem, aby konkrétní popisované a zdůrazňované sociální činnosti byly přístupné jeho transcendentální vědě (Tiles, 1981: 454). Jinými

slovy – ontologii upravuje podle *apriorních* představ o správné vědě. Dovedení vědecko-realistické argumentace do jejího důsledného konce tedy nemůže končit jinak než jejím zpochybněním.

Shrnutí argumentů vůči kritickému naturalismu

Hlavní dva problémy, které se pojí s Bhaskarovou argumentací a které přitom neodmítají hypotetickou možnost toho, že by transcendentalismus „měl pravdu“, lze tedy shrnout následujícím způsobem: (1) Navzdory proklamovanému realismu stran povahy reality *apriorně* definuje povahu „správné vědy“ a jí pak sociální ontologii přizpůsobuje. V tomto postupu nespátřuji žádný problém – nakonec i pragmatismus postupuje tímto způsobem („věda má být užitečná“). Tento postup ovšem *není* realistický. (2) Přijetí kritického realismu nenabízí vitální alternativu současným filozofiím vědy. Existují dvě oblasti, v nichž realismus s ohledem na zkoumání sociálního světa nepůsobí kontroverzně – za prvé v naturalizované epistemologii. Tam přes veškerou snahu nakonec Bhaskar zůstává na poli empiricismu a neuniká reifikaci (King, 1999; viz též Varela, 2002). Zde ovšem kraluje pozitivismus. Za druhé, v sociální povaze ontologie, zde dominují přístupy hermeneutické. Přidaná hodnota realismu by měla spočívat v kombinaci obou. Ve shodě s pozitivismem kritický naturalismus usiluje o udržení transfaktuality neboli dekontextualizace a transcendentality (intransitivity) poznání sociálních struktur, ovšem za současného (hermeneutického) uznání závislosti tohoto poznání na apriorních konceptech. Veškerá předchozí argumentace směřovala k tomu, že tento pokus nemůže skončit jinak než neúspěchem. Skutečná přidaná hodnota kritického naturalismu v sociálních vědách tak spočívá ve dvojím vyhranění: vůči pozitivismu a vůči radikální hermeneutice. Proti těmto dvěma extrémům se ovšem staví i pragmatismus, přičemž ten, protože transcendentální poznání nepovažuje za cíl sám o sobě, nespátřuje žádný spor mezi sociální povahou reality a sociální povahou vědy. Celá hypertrofická transcendentální argumentace je pro něj zbytečná.

Poměrně vyčerpávající kritické pojednání o Bhaskarově vědeckém realismu mělo za cíl připravit půdu pro konfrontaci s vědeckým realismem na poli MV, kde je (částečně snad s výjimkou Alexandra Wendta /1999/) Bhaskarův realismus hlavním zdrojem intelektuální inspirace. V následující části nebudou opakovány již užité argumenty, pouze se pokusím ukázat, jaké rysy Bhaskarova vědeckého realismu jsou do MV přejímány, v čem se realismus

v MV od Bhaskara liší a jakým způsobem na realismus vědecká komunita MV reagovala.⁶⁸ V relevantních místech pak bude pouze odkazováno k již provedené kritice.

Vědecký realismus v mezinárodních vztazích

Ve srovnání s pragmatismem stojí vědecký realismus v MV na nesrovnatelně pevnějších základech a jeho role i ucelenost tomu odpovídají. I v klíčových publikacích, které reflektují filozoficko-vědní vývoj MV, je vědecký realismus zastoupen bohatěji, je mu přiznáván významnější statut (Smith, 2002; 1995: 27; Wight, 2005) či slouží jako prizma, skrze něž je na filozoficko-vědní vývoj v MV pohlíženo (Hollis–Smith, 2004, viz zejm. 61).⁶⁹ Do teorií MV začal pronikat nejpozději v polovině osmdesátých let a postupně k sobě přitahoval pozornost stále rostoucí části akademického publika. Pro větší a dřívější upoutání vědeckým realismem lze nalézt několik důvodů. Vědecký realismus oproti některým radikálnějšími postpozitivistickým variantám nezpochybňoval vědu a její schopnost tvorby poznání. Především však na přelomu osmdesátých a devadesátých let, kdy pozitivismus ztrácel lesk zlatého standardu vědy i mezi méně radikálně uvažujícími vědci, nabízel realismus jednoznačně *praktickou* alternativu. Mohl tak sloužit jako užitečné vodítko pro konkrétní výzkumnou praxi. Vědecký realismus např. umožnil obnovit zájem o koncept příčinnosti v mezinárodní politice, který by doplnil či zpochybnil převládající korelační (statistický) empiricismus a tím posunul i metodologické diskuse v oboru.

Jedním z prvních vědomě vědecko-realistických pokusů o aplikaci „nového“ příčinného způsobu uvažování byl David Dessler. Ve svém článku *Beyond Correlations: Toward a Causal Theory of War* (Dessler, 1991) se na základě realistické filozofie vědy vymezuje proti pozitivistické, empirické vědě o mezinárodní politice, a to kvůli jejímu spoléhání na empiricky pozorovatelné pravidelnosti a z nich odvoditelné korelace. Konkrétně si bere

⁶⁸ Je nezbytné předeslat, že při výběru protirealistických argumentů bude postupováno selektivně, nebudou např. zahrnovány radikální poststrukturalistické či postmoderní odpovědi, neboť tyto postoje jsou z velké části předvídatelné a vědecký realismus, stejně jako pragmatismus, *neusílují* o dialog s těmito přístupy.

⁶⁹ Svůj podíl na tomto stavu rozhodně má skutečnost, že oba zmínění autoři, kteří velkým dílem přispívají k reflektování filozoficko-vědního vývoje v MV, jsou vědeckými realisty (viz Hollis–Smith, 2004: 207; Wight, 2006).

na mušku obrovský projekt „*Korelace války*“ (Correlates of War⁷⁰) pro jeho empirickou fragmentaci a neochotu (neschopnost) pokoušet se o dosažení skutečného kauzálního vysvětlení. Realistické zaujetí pro příčinnost vyústilo v jednu z nevlivnějších současných metodologických publikací, které jsou pro studium mezinárodních vztahů k dispozici – *Case Studies and Theory Development in the Social Science* od A. George a A. Bennetta (2001; 2004; Bennett, 2004). Výzkumný design jejich případových studií je cele podřízen záměru odhalovat teoreticky uchopitelné příčinné mechanismy. George s Bennettem se rovněž nepřímo vymezují vůči empiricky a pozitivisticky podloženému metodologickému přístupu G. Kinga a jeho kolegů, jejichž metodologie, vtělená do knihy *Designing Social Inquiry: Scientific Inference in Qualitative Research* (King–Keohane–Verba, 1994), po dlouhou dobu sloužila jako metodologický „slabikář“ mezinárodněvědního výzkumu. Důraz na příčinnou analýzu v MV, založenou na vědeckém realismu jako opozici vůči empiricismu, klade nejnověji Milja Kurki (2007), jejíž publikace přináší dosud nejucelenější vědecko-realistickou kritiku humeovské příčinnosti v mezinárodních vztazích.

Druhým důvodem pro oblibu vědeckého realismu byla skutečnost, že umožnil pohlížet novým způsobem na odvěký problém mezinárodních vztahů a sociálních věd obecně, problém vztahu mezi aktérem a strukturou. Vědečtí realisté se pokoušejí o co nejpřeciznější uchopení tohoto vztahu, jednoduše proto, aby co nejlépe odpovídal skutečné povaze sociálního světa. Nepřekvapí proto, že za první významnější formulaci vědeckého realismu MV vděčí Alexanderu Wendtovi, který ve svém článku *The Agent-Structure Problem in International Relations Theory* (1987) prosazoval vědecký realismus *přávě* kvůli neschopnosti na empiricismu založené dominantní filozofii vědy patřičně uchopit povahu struktury, aktérů a jejich vzájemného vztahu. Jako filozofické zázemí pro řešení problému aktér–struktura sloužil vědecký realismus rovněž Davidu Desslerovi (1989) a nejnověji Colinu Wightovi (2006).

Poněkud ironicky, za oněch více než dvacet let vědecko-realistického pronikání na půdu MV stále nemají jeho stoupenci pocit, že by se jejich filozofie vědy vyvinula v ucelený přístup. Naopak, pokaždé cítí nutkavou potřebu vědecký realismus znovu a znovu vysvětlovat a definovat (viz Wendt, 1987: 335; Dessler, 1989: 441; srv. Joseph, 2007: 345; Kurki, 2007). Dru-

⁷⁰ COW byl započat v roce 1963 a funguje do současné doby (viz www.correlatesofwar.org/).

hotným projevem tohoto stavu je i často neumělá reflexe odpůrců realismu – vědecký realismus se sice vyvinul *především* ve filozofické opozici vůči pozitivismu, ale bývá s pozitivismem směřován⁷¹ (např. Doty, 2000: 139).

Vědecký realismus Alexandra Wendta

Před následující částí je nutné předeslat uvozující poznámku. Polemika s vědeckým realismem A. Wendta bude částečně pojata jako argumentace pro doložení tvrzení, že pouze Bhaskarův důsledný transcendentální realismus, přes veškeré jeho kontroverze, může být svěbytnou alternativou pragmatismu. Následující část tak nebude k Wendtovi a Shapirovi „hermeneuticky“ příliš milosrdná, neboť z jejich pohledu je zcela legitimní pokusit se o formulaci vlastního pojetí realismu, kdežto zde představená polemika bude jejich přístup částečně vztahovat k odlišnosti od Bhaskara. Věřím však, že tento postup je vzhledem k účelu ospravedlnitelný, navíc oba autoři se koneckonců k odkazu R. Bhaskara stále hlásí (Shapiro–Wendt, 2005: 38, pozn. 38; Shapiro, 2005).

Text *The Diference That Realism Makes* I. Shapira a A. Wendta (2005/1992/⁷²) představuje jednu z prvních ucelených vědecko-realistických kritik empirické, logicko-pozitivistické a interpretativní (hermeneutické) tradice, která určovala takt filozoficko-vědním diskusím v MV. Empiricismus byl odmítnut kvůli jeho nominalismu a (pochopitelně) antirealismu, logický pozitivismus kvůli tvrzení, že logika a matematika jsou schopny nabídnout ahistorický a „objektivní“ základ pro pozorování. Hermeneutika pro své nerealistické spoléhání na převažující interpretace, které mohou nesprávně popsat to, „oč skutečně jde“, neboť tímto skeptickým fenomenalismem podstatně omezují obzor možného výzkumu (Shapiro–Wendt, 1992: 213). Odpor k „omezování epistemologií“ je patrný rovněž v tom, že vědecký realismus, dle obou autorů, je veden spíše otázkami než metodami (Shapiro–Wendt, 1992: 215).

⁷¹ Překvapivě i Alexander Wendt, jakkoli si jasně uvědomuje rozdíly mezi oběma filozofiemi, se prohlásil za pozitivistu. Slovo pozitivismus v prohlášení „i já jsem ‚pozitivist‘“ však uvádí v uvozovkách (Wendt, 1999: 39) s tím, že pozitivismem je myšlena „oddanost vědě“ (Wendt, 2006: 214).

⁷² Text *The Diference That Realism Makes* se poprvé objevil jako článek v časopise *Politics and Society*, v této práci však pracuji s verzí, přetištěnou v knize Lana Shapira *The Flight From Reality* (Shapiro, 2005).

Vědecký realismus, který následně Shapiro a Wendt rozvíjejí, má být schopen vyrovnat se se všemi těmito úskalími. Oproti interpretativismu vědecký realismus věří, že „každodenní objekty existují nezávisle na myslí“ a že výzkum je sice veden teoriemi (čti pre-existujícími koncepcemi), ale jeho výsledky nejsou těmito koncepcemi determinovány. Oproti empiricismu zahrnuje vědecký realismus předpoklad o tom, že „nepozorovatelné entity a příčinné mechanismy, které jsou postulovány vědeckými teoriemi, (skutečně) existují“ (Shapiro–Wendt, 1992: 214). Při vlastním ospravedlnování realismu Shapiro s Wendtem spoléhají na schopnost teorií předpovídat nová fakta a k tomu ještě přidávají klasické putnamovské téma (viz Leplin /ed./, 1984: 1), tj. schopnost vědy „úspěšně intervenovat do světa“. Pro vědecké realisty je toto nejlepším důkazem pro tvrzení, že věda je schopna dobrat se pravdivých popisů skrytých příčinných struktur. Pokud by tomu tak nebylo, „schopnost vědy dostat nás na Měsíc by musel být nevysvětlitelný zázrak“ (Shapiro–Wendt, 2005: 39).

Takto formulovaný vědecký realismus zní pro většinu neradikálně smýšlejících vědců, kteří si hledí svého výzkumu a nechtějí se dát omezovat přehnanými epistemologickými závazky a diskusemi, poměrně přitažlivě. Jediný problém spočívá v tom, že filozofie, kterou Shapiro s Wendtem popsali jako „vědecko-realistickou“, je ve svých důsledcích pragmatická a instrumentální, což se pokusím dokázat v následujících odstavcích. Důvod spočívá mj. v tom, že se oba autoři v podstatných bodech odlišují od transcendentálního realismu R. Bhaskara. Především je s podivem, že o „každodenních objektech“ hovoří jako o nezávislých na myslí. Viděli jsme, že na myslí mohou být nezávislé pouze *nepozorovatelné* mechanismy a struktury (Bhaskar, 1975).⁷³ Hovoří-li tedy Shapiro a Wendt o „každodenních objektech“, pohybují se v doméně aktuálního a pozorovatelného, a tudíž *závislého* na produkci poznání (Bhaskar, 1975). Jak uvidíme později, toto nepochopení, kterého se Wendt ovšem přidržel i ve své slavné *Social Theory of International Politics* (1999), přivodilo mnoho zbytečných diskusí mezi vědeckými realisty a jejich oponenty.

Shapiro a Wendt se nevyhnuli ani další, tentokrát ovšem v realismu běžné kontroverzi. Zatímco vědecký realismus odmítá instrumentalistický pohled

⁷³ Přes všechny ambivalence, které jsme si ukázali výše, tento princip přece jen stojí jako klíč k pochopení Bhaskarovy argumentace.

na teorie (tj. názor, že teorie jsou platné proto, že jsou schopny vysvětlit, popř. předpovídat), realismus Shapira a Wendta je instrumentalitou teorií ospravedlňován.⁷⁴ Z předešlé diskuse o kritickém naturalismu je patrné, že unikání k instrumentalismu je v případě sociálních věd pravděpodobně jedinou strategií pro realisty. To ovšem nečiní realismus přijatelnější filozofií vědy. Skutečně překvapivé přihlášení k pragmatismu lze ovšem nalézt ve tvrzení, že „volby mezi jednotlivými příčinnými vysvětleními by měly spočívat na pragmatických kritériích, nikoli na *apriorních* závazcích“ (Shapiro–Wendt, 2005: 41). Pragmatická kritéria sice nejsou nikterak dále specifikována,⁷⁵ poselství je nicméně jasné – při posuzování soupeřících teorií je nutné postupovat instrumentálně, nikoli realisticky. Pravda je, že pragmatickými kritérii mohla být myšlena pouhá pluralita výzkumu. Té se ovšem realismus může držet při výběru metodologie či epistemologie, nikoli při volbě mezi jednotlivými příčinnými vysvětleními, jejichž přesnost má tvořit páteř realismu (jak ostatně tvrdí i Shapiro a Wendt /2005: 40/). Je tomu tak proto, že teorie o nepozorovatelných entitách *jsou* u realistů determinovány (experimentálně) získanými daty a rozhodnutí by mělo být možné činit na realistickém základě (Boyd, 1973).

Jistá nesourodost je patrná i v dalších ohledech. Na jednom místě se objevuje prohlášení, že „realismus vyžaduje pouze, aby věda popisovala příčinné mechanismy“ (Shapiro–Wendt, 2005: 42). Z toho by vyplývalo, že výzkum je strukturován realitou samou – tedy popisováním příčinných mechanismů. V obdobném duchu autoři tvrdí, že výzkum sice může být veden „teorií“, ale není teorií „determinován“ (Shapiro–Wendt, 2005: 20). Na druhou stranu vyzdvihují realismus oproti empiricismu a interpretativismu díky jeho schopnosti nedat se omezovat *apriorními* metodologickými či epistemologickými závazky a naopak *vést výzkum otázkami*. Dokonce docházejí k názoru, že „otázky generují výzkumné domény“, že „odpovědi jsou závislé na otázkách“ (Shapiro–Wendt, 2005: 40; 49). Domnívám se, že za těchto okol-

⁷⁴ Je nutné dodat, že Shapiro s Wendtem explicitně instrumentalismus ani neodmítli, naopak, „instrumentální hodnocení teorií“ dle nich má svůj smysl, neboť schopnost predikce funguje jako „kontrola platnosti teorií realitou“ (Shapiro–Wendt, 2005: 25).

⁷⁵ Kromě jedné zmínky, že tato kritéria jsou založena na schopnosti teorie úspěšně intervenovat do „reality“ (Shapiro–Wendt, 2005: 49), což je ovšem hledisko zcela jednoznačně instrumentální a pragmatické.

ností *nemůže* být udržena nedeterminovanost teorií a nezávislost poznání, neboť pouze předchozí teorie a poznání generují otázky. „Otázky“ nejsou vlastností či součástí reality, stejně jako nejsou „výzkumné problémy“ zakomponovány do vnějšího světa. Obojí je záležitostí aktivní interakce mezi poznávajícím subjektem a okolním prostředím a důsledkem napětí mezi poznáním a poznávaným. I z tohoto důvodu, chtěl-li Roy Bhaskar nabídnout smysluplnou transcendentálně-realistickou doktrínu, musel „nezávislé“ poznání navázat na nepozorovatelnou doménu generativních struktur a mechanismů. Pouze v této doméně existuje, přijmeme-li její skutečnost, hypotetická možnost, že její podoba pro nás nebude závislá na teoriích.

O udržení nedeterminovanosti poznání teoriemi (jeho nezávislosti) pravděpodobně ani oba autoři neusilovali. Jak je dokonce patrné z jiného společného textu obou autorů (Wendt–Shapiro, 1997, poprvé prezentováno v roce 1993), útek k intranzitivní doméně nebyl jejich cílem. Naopak, „cílem vědy nemá být generovat poznání o světě nezávislé na praktikách vědy“ (Wendt–Shapiro, 1997: 166). Jinými slovy, dobrovolně se zřikají transcendentalistické mety realismu, který *právě* o poznání nezávislé na vědeckých praktikách usiluje, jakkoli je toto úsilí bolestné.

Nutno dodat, že Shapiro a Wendt vše poněkud komplikují tím, že se ohrávají proti tzv. „problém řešícím“ teoriím. Problém řešící teorie Robert Cox ve svém eseji *Social Forces, States and World Orders* postavil do protikladu ke kritickým teoriím (Cox, 1986: 204–254). Dle Shapira a Wendta by sociální vědci měli být podněcováni „k budování ‚kritických‘ teorií, tj. teorií, které mohou být posuzovány pouze zpovídáním institucionálních struktur, které generují pozorovatelné efekty každodenní společnosti. (...) Pokud budeme hledat pouze empirické pravidelnosti, může se stát, že sociální bádání omezíme na ‚řešení problémů‘, která mohou být užita pouze pro reprodukci či snad provedení reform (stávajícího) řádu“ (Shapiro–Wendt, 2005: 49). Ke zpovídání „skrytých struktur“ se tedy nakonec Shapiro a Wendt nakonec hlásí, a to kvůli kritické roli vědy (viz též Wendt–Shapiro, 1997). Činí tak z víry, že teorie vybudované na empiricky zachytitelných pravidelnostech nedovolí otevřít se novým otázkám. Není nutné se zabývat tím, zda tento názor není k pozitivistickým empirikům přece jen příliš nemilosrdný (koneckonců, i pozitivistické teorie vedly ke kladení nových otázek), ani zdůrazňovat, že „pragmatický empiricismus“ má kladení otázek přímo v popisu práce. Podstatné je, že Shapiro a Wendt stejně řeší kognitivní přístup k domnělým

strukturám ryze instrumentálně a tím se transcendentálního nároku zbavují sami.

Není totiž zcela jasné, proč na jedné straně autoři tvrdí, že chtějí vědu orientovat dle praktických problémů (což jde proti duchu transcendentálního realismu), a na druhé straně tuto orientaci odmítají a stojí o teorii kritikou. Řešení této tajenky spočívá nejspíše v tom, že Shapiro a Wendt napojili „problém řešící“ teorie na pouhé empirické pozorování pravidelností a na úzkou definici instrumentalismu, které ve své dekontextualizované podobě skutečně nedovolují jakýkoli „kritický rozměr“ vědy. Se samým konceptem orientace na problémy však autoři pravděpodobně problém nemají – hlavní zásadou sociálního výzkumu dle nich má být, aby „epistemologické závazky co nejméně formovaly sociální bádání“, tak, aby „určitá filozofie vědy nebránila pokládání určitých otázek“. Navíc v předmluvě ke knize Shapiro několikrát zdůrazňuje, že výzkum má být orientován dle skutečných problémů (Shapiro, 2005: 1–18).

Tomuto pojetí vědy by pragmatismus jednoznačně přitakal. Na druhé straně však v pluralistickém kladení otázek nespátřuje nic transcendentálního – otázky vycházejí z pnutí v existujícím poznání a z vyskytujících se problémů, ke kterým je nutné zaujmout určité stanovisko. Pragmatismus se už z tohoto důvodu nemůže uzavřít před kladením nových otázek, spíše naopak. „Otázky“ a „problémy“ ovšem přináší společnost sama, věda pouze nabízí odlišný pohled.

Vědecký realismus v pojetí A. Wendta a I. Shapira byl vlastně redukován na ontologický realismus, bez další hlubší diskuse o vědecko-realistické vazbě na tuto nezávislou ontologii. Praktická doporučení textu spočívají v důrazu na otevřenost, instrumentální hodnocení teorií a orientaci výzkumu dle otázek. Vůbec nejzásadnější poselství celého příspěvku, stejně jako Shapirovy knihy, v níž byl přetištěn, spočívá v návratu vědy k jejímu hlavnímu poslání, tj. k formulaci výzkumu dle skutečných problémů (Shapiro, 2005: 1–18). Proto tolik znechucení neplodnými debatami na poli epistemologie či metodologie. Pro naplnění *tohoto* poslání ovšem není potřeba transcendentálního realismu; užitečnější filozofií vědy pro tento úkol je pragmatismus, neboť odpovídá všem výše zmíněným praktickým doporučením a nevyžaduje přitom těžko proveditelnou metafyzickou obhajobu transcendentalismu, ke které se Shapiro s Wendtem nakonec stejně neuchýlili.

V knize *Social Theory of International Politics* (STIP) Alexander Wendt (1999) drží velice podobnou linii vědeckého realismu,⁷⁶ byť ji rozvíjí a obohacuje o některé další aspekty. V každém případě je i zde znát rozpačité rozkročení mezi instrumentalismem a realismem. Dle mého soudu ovšem existuje problém ve způsobu, jakým Alexander Wendt přistupuje k samé definici realismu a jaká diskuse o něm z této definice vychází. Wendtova definice realismu zní takto:

- *svět je nezávislý na mysli a jazyku individuálních pozorovatelů;*
- *vyspělé vědecké teorie většinou odkazují k tomuto světu;*
- *i v případě, že není přímo pozorovatelný.*

(Wendt, 1999: 51)

Problematičnost důsledků této definice spatřuji v několika ohledech. Především, stejně jako v textu se Shapirem, Wendt opouští transcendentální realismus a nerozlišuje nezávislost světa nepozorovatelného a závislost světa pozorovatelného. Veškerý svět, který nás obklopuje a který pozorujeme i nepozorujeme (bod 1 a 3), a vědecké poznání, které o něm činíme (bod 2), jsou nezávislé na *způsobu* poznávání, na *významu*, který světu propůjčujeme a na *důvodech*, proč poznání využíváme. Transcendentální realismus je v tomto ohledu opatrnější, neboť *pouze* poznání o nepozorovatelných příčinných mechanismech lze považovat za nezávislé na jeho produkci. Z toho, že Wendt toto rozdělení neuznává, vyplývá hned několik důsledků. *Za prvé*, takový pohled vede k esencialistickému pojetí poznání o všem, co nás obklopuje a co je pozorovatelné (viz zejm. Harré, 1986: 108–123; Wendt, 1999: 49), což klade zbytečné nároky na obhajování esencialismu ve zcela zbytečných případech (např., zda je kočka odlišná od psa, což je otázka, kterou si pragmatik bez praktického důvodu nepotřebuje klást). Esencialistické pojetí poznání musí rovněž vést k přehlížení sociálního a intencionálního rozměru vědy. Pro Bhaskara bylo do velké míry nepředstavitelné, že by objektům

⁷⁶ Kontinuita je v každém případě zřetelná v naléhání na to, aby se experti na mezinárodní vztahy nenechali zbytečně znervózňovat epistemologií a raději se ve svých metodologických volbách podvolili diktátu „povahy problémů a otázek“ (Wendt, 1999: 48). Tedy *nikoli* reality, ale *problémů a otázek*. Nelze se přitom domnívat, že se jedná o pouhé opominutí či překlep, či že „realita“ a „problémy“ mohou být užívány analogicky. Na druhé straně je pravda, že přesunutí pozornosti na „problémy“ je u Wendta provázeno přesunutím váhy z epistemologie na ontologii, čímž je vědeckému realismu přece jen učiněno zadost.

v tranzitivní doméně mohla být přičítána esenciální povaha, už z toho důvodu, že věda je sociální praktikou. Wendt naopak *právě* tento názor obhajuje. Jak dokonce uvidíme, do obhajoby všeobecného esencialismu (a jeho odmítání) investoval Wendt (a jeho odpůrci) velké intelektuální úsilí, které by bylo možné ušetřit, pokud by se Wendt držel Bhaskarova rozdělení na tranzitivní a intranzitivní svět. Je příznačné, že právě rozruch kolem „esencialismu“ a „naturalismu“ přilákal největší kritickou pozornost komentátorů Wendtova realismu.⁷⁷ Esencialismu a instrumentalismu ve Wendtově realismu se podrobně věnuje F. Kratochwil⁷⁸ (2006b), na nebezpečí plynoucí z esencialismu pro zkoumání identity např. upozorňují L. Cederman a Ch. Daase (2006). Otázku naturalismu ve Wendtově sociální teorii mezinárodní politiky pak např. S. Smith (2000).

Za druhé, protože Wendtova definice ani následující argumentace nepočítá s oddělením „dvou světů“, vyrovnává se s otázkou transformace naturalismu do sociálních věd velice problematicky. Vlastně je celá tato transformace umožněna pouze ontologickým tvrzením, že „sociální“ a „myšlenková“ náplň sociálního vyrůstá z materiálního základu (viz např. Smith, 2000) a rovněž pomocí odlišení kauzálního a konstitutivního teoretizování.

Za třetí, protože neřeší otázku možnosti poznání pozorovatelného světa, závislého na jeho produkci, ještě umocňuje své spoléhání na instrumentalistické zacházení s teoriemi, které jinak explicitně odmítá. Je tomu tak proto, že pokud „realistické teorie“ o nepozorovatelném mohou přímo komuniko-

⁷⁷ V této polemické části záměrně vynechávám kritiku z radikálnější poststrukturalistického křídla MV (např. Zehfuss, 2002, či Behnke, 2006), stejně tak jako z tábora tradičnějších teoretiků MV, neboť jazyk i záměry těchto proudů se liší natolik, že jejich zařazení by neznamenovalo žádný přínos.

⁷⁸ Některá obvinění, která Kratochwil vůči Wendtovi vznáší, jsou nicméně poněkud nespravedlivá. Vyčítá mu např., že vybírá z realismu pouze to, co se mu hodí (Kratochwil, 2006: 36). Sám ovšem pro ilustraci svých výhrad vůči Wendtovu pojetí realismu cituje takové pasáže z Bhaskara, které odpovídají záměrům jeho argumentace. Tvrdí např., že „Bhaskar zdůrazňuje ‚vědu‘ jako komunální praktiky spíše než oblast jednoduchého nalézání a testování teorií“ (Kratochwil, 2006: 36). Dále uvádí citáty z Bhaskara 1975 a 1979: „pohlížet na vědu jako na sociální aktivitu, jako strukturovanou a rozlišující své myšlenky, představuje významný krok pro naše porozumění vědy“, a dále, že „ortodoxní tradice opomíjejí (...) uzнат vědu jako praktické úsilí (...) a nemožou pojímat poznávání (...) jako pomíjivý produkt“ (Kratochwil, 2006: 39, pozn. 13). Na obhajobu A. Wendta je nutné doplnit, že Bhaskar sociální charakter vědy uznával *pouze* v tranzitivní doméně a cílem vědeckého poznání u něho bylo poznání transcendentální (Bhaskar, 1975; 1979).

vat s pozorovatelným, což v jeho „nerozděleném světě“ mohou, nic jiného než instrumentalismus ani nepotřebuje.

Krátce řečeno, Alexander Wendt nepracuje s dualismem, na kterém transcendentální vědecký realismus stojí. Ani pragmatik neodmítne tvrzení, že svět okolo nás „existuje“, stejně tak realista neodmítne tvrzení, že poznání o pozorovatelných jevech je ovlivněno interpretací založenou na pre-existujících koncepcích, na významu, který objektům přikládáme. Právě proto Bhaskar zdůrazňoval existenci *nezávislého* a *nepozorovatelného* světa. Otázkou pak zůstává, do jakého světa chtěl Wendt situovat svůj realismus – zda do světa „reálného“, či do světa „relačního“ poznání. Na tuto otázku se v následující části pokusíme odpovědět.

Následující část sestává ze tří oddílů. Nejdříve se pokusím odpovědět na otázku, *proč* je důraz na esencialismus veškerého poznání o okolním světě nezbytný pro Wendtovu formu vědeckého realismu. Poté je ponechán prostor pro konfrontaci mezi F. Kratochwilem a A. Wendtem a ve třetí části se zamyslím nad možností, zda Wendt tím, jakým způsobem řeší otázku konstituce významu a naturalismu, vlastně možnost esencialismu neodmítá sám. Tato diskuse pak otevře prostor pro diskusi o instrumentálních prvcích v jeho realismu.

Alexander Wendt nerozlišuje mezi doménou tranzitivního a intranzitivního. Spoléhá-li jeho věda na esencialismus, je nucen obhájit názor, že veškerá okolní realita oplývá esenciálními charakteristikami, stejně jako musí dokázat schopnost vědy se těchto esenciálních charakteristik dobat. V jeho pojetí ontologie je patrný vliv R. Boyda (1991), dle něhož, aby svět mohl být lidmi poznáván, je rozdělen do „přírodních druhů“ („*natural kinds*“, zde k těmto druhům bude odkazováno jako k „entitám“). Ty jsou rozděleny a jsou od sebe odlišné kvůli seskupení více druhů vlastností, které jsou spolu přirozeně spjaty, a tyto vztahy a vlastnosti je činí jedinečnými. Ale dosud jsme si nepoložili otázku, proč Wendt považoval za bezpodmínečné, aby věda byla esenciální. Odpověď pochopitelně není nikterak složitá: cílem realistické vědy je odhalovat skutečné příčinné mechanismy. V odhalování skutečných příčinných mechanismů se skrývá způsob, jak uniknout reifikaci, jíž se dopouštějí pozitivisté svými teoriemi odvozenými z pozorovatelných pravidelností, stejně tak jako z relativismu, kterému podléhají postmodernisté (Wendt, 1999: 53). Ono zakotvení poznání v realitě je dáno tím, že odhalovaná „příčinnost je vztahem v přírodě, nikoli záležitostí logiky“

(Wendt, 1999: 81), a tedy ani jiných mentálních konstrukcí. Pevně se tak drží realistického odporu k antropocentrismu a k dle jeho slov „šovinistického“ pojetí poznání (Wendt, 1999: 53), které zbytečně omezuje naše možnosti poznání. Esenciální poznání příčinných mechanismů slibuje možnost obejít tento apriorní antropocentrismus a ukotvit vědu ve skutečné realitě.

Pokud stále ještě není zcela zřejmé, že poznávání příčinných mechanismů v sobě nese závazek k esencialismu, následující citáty by snad měly být zcela ilustrativní: „Přirodní entity jsou sebeorganizující materiální entity, jejichž příčinné síly jsou konstituovány intrinsikními, na mysli nezávislými strukturami, nikoli lidskými konvencemi“ (Wendt, 1999: 58). Je navíc nutné doplnit, že kauzální teoretizování je dle Wendta možné i v sociálním světě (Wendt, 1999: 77–78), a proto je nutné hledat esenciální vlastnosti i ve světě sociálním.⁷⁹

Výše zmíněná definice objektů a jejich příčinných sil je na esencialismu přímo založena, neboť intrinsikní síla konstituuje příčinnou sílu celé entity, vychází z jedinečnosti její „sebeorganizace“. Způsob, jakým působí na okolní svět, je tedy *jí unikátní* a musí být *esenciální*. Wendt to nakonec sám na jiném místě otevřeně přiznává: „Označení, že jsem esencialista, přijímám, pokud toto znamená (...), že chování věcí je ovlivněno sebeorganizovanými, na mysli nezávislými strukturami, které tyto věci konstituují a dávají jim určité intrinsikní síly a uspořádání“ (Wendt, 1999: 64). Lze se pozastavit nad otázkou, zda jeho esencialismus nebyl spíše záležitostí *míry* schopnosti vědce odhalit esenci objektů, ovšem z předešlých citátů a odstavců je zřejmé, že jiný než „černo-bílý“ přístup by významně snižoval smysluplnost realismu jako takového. V každém případě se ještě budeme otázkou „míry“ esencialismu zabývat.

Věřím, že nyní se již podařilo dostatečně demonstrovat, proč Wendt potřebuje být esencialistou – aby odhalil skutečnou příčinnost v okolním světě (a o nic jiného mu nejde), musí nejprve odhalit ony esenciální, unikátní vlastnosti dané entity, které jediné jsou odpovědné za příčinné efekty. Tyto vlastnosti, má-li být odhalen skutečný příčinný mechanismus, musejí vyjad-

⁷⁹ Se zjevnou problematičností tohoto výroku se Wendt vyrovnává představením „konstitutivního teoretizování“, jak si ovšem ukážeme dále, tento krok, klíčový pro zachování naturalistického pojetí sociální vědy, se obrací proti esencialismu – a to jak v sociálních, tak v přírodních vědách.

řovat povahu dané entity v její úplnosti, a naopak jí nesmějí nepatřičně přiznat vlastnosti entity jiné. Bhaskar a jeho následovatelé jsou si vědomi, že něco takového není možné, pokud nemáme k dispozici experiment, který by nás přenesl do intranzitivního světa. Wendt, který s dualitou světa nepracuje, však spatřuje esenciální vlastnosti ve všech okolních věcech.

Wendt svůj realistický názor na to, jakým způsobem poznání odkazuje k okolnímu světu, vymezuje na protikladu k pojetí empirickému a relačnímu (Wendt, 1999: 53). Empirické pojetí, které asociuje s pozitivisty, zcela odmítá jakoukoli korespondenci významů slov s vnější realitou, „pravda“ je pouze popisnou funkcí jazyka. Relační pojetí, které poněkud přikře asociuje s postmodernisty (příčemž jeho charakteristika relačního poznání se neshoduje s pragmatickým), rovněž nedává „pravdu“ do souvislosti s vnějším světem; význam je konstituován vztahem a rozdíly v rámci diskurzu (Wendt, 1999: 54–55). Vědecko-realistické pojetí sice odmítá naivní realismus, dle něhož význam slova je dán přímo objektem, na druhou stranu ovšem zdůrazňuje funkci reality při konstituci významu slova (Wendt, 1999: 53, 55). Proto je realismus schopen vyrovnat se s tím, že ať už to diskurz dovoluje nebo nikoli, „*prasata nemohou létat*“ (Wendt, 1999: 56). Stejně tak „se psi nemohou křížit s kočkami, ať už je klasifikujeme jakkoli. Toto říká cosi o jejich podstatě, nikoli diskurzu (Wendt, 1999: 60).

Zde na Wendta kriticky reagoval F. Kratochwil, pro něhož je právě závazek k esencialismu jedním z hlavních problémů Wendtovy teorie. Podotýká, že otázka ontologické existence věcí jako taková nepředstavuje žádný problém. Problém nastává ve chvíli, kdy tuto věc chceme popsat. Kratochwil při vyjasnění své pozice užívá té argumentace, založené na relačním poznání, která byla představena výše:

„*Člověk ani nemusí být postmodernista, aby si uvědomil, (...) že popisy věcí nejsou neutrální a nějak objektivní, ale zahrnují nejrůznější typy sociálních praktik a zájmů, které posléze činí věci tím, čím jsou nazývány (...), zatímco ‚pes‘ tedy může být jméno pro zvíře, není to popis, který je patřičný za všech okolností. Část z toho, co definuje psa, není pouze jeho zoologickou charakteristikou, ale také sociálně významnou vlastností, jako krotkost, která činí psa domácím mazlíčkem. Pokud potkáme psa, kterému se této vlastnosti nedostává, jsme naprosto oprávněni nazývat jej například ‚dingem‘, byť jeho a psí genetický kód je zcela stejný“ (Kratochwil, 2006b: 42).*

Je potom zcela zbytečné argumentovat ve prospěch větší pravdivosti jednoho či druhého popisu, protože „pravda není funkcí věci, či světa, ale tvrzení, učiněné v určitém rámci“ (Kratochwil, 2006b: 42).

Na toto pragmatické (nikoli postmoderní, jak tvrdí Wendt) relační pojetí poznání Wendt (pomyslně) odpovídá následujícím způsobem: Realisté si uvědomují, že je obtížné jednoznačně objekt definovat, což svádí k domněnce, že objekty „nemají vůbec žádné esenciální vlastnosti“ (Wendt, 1999: 59). Příznávají tedy určitou nahodilost ve způsobu odkazování k okolnímu světu, což ovšem neznamená, že způsob odkazování k okolnímu světu je cele pouhou záležitostí konvence. Následuje R. Boyda, který tvrdil, že významy objektů jsou konstituovány seskupením individuálních vlastností. Jednotlivé vlastnosti nemusejí být esenciální, ale jejich shluk (*cluster*) již definici objektu dovoluje. „Existuje mnoho rozdílů mezi labradorem a kolíi, ale příčinně významná propast existuje mezi nimi a kočkami“ (Wendt, 1999: 59). Zastánce relačního pojetí poznání může pochopitelně odvětit, že za určitých okolností může být významnější „příčinná propast“ mezi labradorem a domácí kočkou na jedné straně a rozlíčeným německým ovčákem a divokou kočkou na straně druhé, ovšem tak bychom mohli nesmyslně pokračovat donekonečna. Namísto toho bude účelnější všimnout si jiného rysu, který Kratochwil ve své kritice opominul a který lépe umožní pochopit obtíže, kterým Wendtův realismus čelí.

Wendtovi ani tak nešlo o to ukázat, že *věci hovoří samy za sebe* a samy konstituují své významy (byť, striktně vzato, vědecký realismus toto má za svůj cíl /Wendt, 2006: 215/). Jeho hlavním záměrem bylo dokázat, že povaha věcí má svůj podíl v procesu tvorby jejich významu, tedy, že významy není možné konstituovat zcela bez ohledu na povahu věcí (Wendt, 1999: 57–58; 2006: 215). Pak se ovšem otázka maličko posunuje – už nejde o to, *zda* povaha objektu konstituuje význam jeho popisu, ale do *jaké míry* a hlavně *jakým* způsobem tato povaha do konstituce významu promlouvá.

Wendt vlastně na tuto otázku v jednu chvíli odpovídá sám, a to způsobem, který přesně odpovídá tomu relačnímu pojetí poznání, které bylo představeno v pojednání o pragmatismu.⁸⁰ Když se vymezuje proti empirickým

⁸⁰ „Relační poznání“ dle Wendta znamená, že „realita nemá co do činění se stanovením významu a pravdy, ty jsou řízeny pouze mocenskými vztahy a dalšími sociologickými faktory v diskurzu“ (Wendt, 1999: 54). Jde sice spíše o terminologický problém, nicméně považují za nutné odlišit

deskripcím, tvrdí, že „význam musí mít něco společného se *vztahem* k vnějšmu světu“ (Wendt, 1999: 54, zvýraznění autor). „Něco společného“ přitom nemusí nutně znamenat „skutečnou reflexi“, spíše naopak, dle Wendta samého je to náš *vztah* k externímu světu, který udává význam popisu. Jinými slovy, okolní realita do konstituce významu promlouvá tak, že se námi nechá pojmenovat. Abychom však nebyli nespravedliví, podívejme se na celou argumentaci podrobněji, předesílám však, že k jinému závěru nedojdeme.

Dle Wendta začíná proces konstituce významu tím, že se nový, dříve neznámý objekt „otiskne do smyslů takovým způsobem, že (nás) přiměje dát tomuto objektu jméno“. Tento proces otisknutí a interpretace „dovoluje diskurzu, aby význam ovlivnil“ v souladu s relačním pojetím poznání. Na druhou stranu je význam ovlivněn i objektem samotným (Wendt, 1999: 57). Tento výrok celou diskusi příliš neposouvá – zatím jediná role „objektu“ v konstituci významu spočívala v tom, že se nechal otisknout do smyslů poznávajícího a posléze se nechal interpretovat pomocí diskurzu. Dále role objektu spočívá v tom, že díky „otisknutí“ do smyslů poznávajícího to bude vždy *on*, který bude mít daný význam, a nic jiného. Pro Wendta toto znamená, že „svět odolává určitým reprezentacím“, a „reguluje na mysli nezávislým způsobem daný význam“ (Wendt, 1999: 56, 57). Důsledně vzato, ani toto tvrzení nikterak nerozšiřuje roli objektu nad jeho pasivní schopnost nechat si přiřknout význam – Wendt pouze tvrdí, že významy nepřisoudíme „ne-objektům“ a že nebudeme objektu, který již svůj význam či jméno má, přisuzovat význam či jméno objektu zcela jiného. Stále tak není jasné, co více než pouhá ontologická existence objektu promlouvá do konstituce jeho významu, přičemž se zdá, že je celý nezbytný esencialismus redukován na tvrzení, že „klasifikace (okolních objektů) není pouhou hrou síly“ (Wendt, 1999: 59–60).⁸¹

tyto dvě „definice“, neboť Wendtovo pojetí je ve srovnání s pragmatickým relačním poznáním přece jen příliš úzké. Pragmatismus totiž jasně hovoří o tom, že je význam přiřknout určitému *objektu*, navíc tomuto významu – dle epistemologického behaviorismu – rozumí i celá společnost, a bylo by naivní se domnívat, že by význam věci naprosto neodpovídal tomu, co můžeme od určitého objektu očekávat. Nejde tedy o pouhou záležitost moci, ale o vzájemnou komunikaci mezi objektem a jeho uživatelem.

⁸¹ Tento výrok má pravděpodobně odrazit výpady radikálních poststrukturalních či postmoderních myslitelů o nerozlučném vztahu mezi mocí a poznáním (srov. Wendt, 2000: 173).

Největší ránu esencialismu však paradoxně Wendt uštědřil svým klíčovým konceptem odlišení konstitutivního a kauzálního vysvětlení, které mělo sloužit jako způsob, jak se vyrovnat s problémem naturalismu – tedy s otázkou, zda lze sociální svět studovat stejným způsobem jako svět přírodní. Celé pojednání o kauzálním a konstitutivním teoretizování má za úkol dokázat, že přírodní i sociální vědy jsou přístupné stejným vědeckým principům, přičemž jediný rozdíl spočívá v metodologii. Jde možná o jeden z klíčových pilířů Wendtovy argumentace (Smith, 2000: 156). Není v této chvíli nutné zabývat se tím, co je to kauzální vysvětlení, je však nezbytné dodat, že kauzální i konstitutivní teoretizování je možné v sociálních i přírodních vědách – což obě domény spojuje (Wendt, 1999: 77). Konstitutivní vysvětlení je schopné odpovědět na otázku *co*, tedy *definovat objekt a ukázat, že povaha definice objektu má své důsledky a efekty*. Přírodní a sociální entity přitom mohou být konstituovány dvěma způsoby. Prvním je jejich *interní* struktura (pravděpodobně esenciální). Tato interní struktura však „nedeterminuje vlastnosti, které jsou s těmito entitami (vnějším světem) asociovány, spíše tyto externí vlastnosti umožňuje“ (Wendt, 1999: 84). Tímto způsobem Wendt může tvrdit, že i když intrinsikní (vnitřní) vlastnosti objektu v sociálním světě nepůsobí přímo kauzálně, jsou schopny přinášet pozorovatelné efekty tím, že konstituují identitu daného objektu. Důležité přitom je, že konstituce není možná bez *externí diskurzivní struktury* a může k ní docházet pouze v jejím rámci (Wendt, 1999: 84). Tato intersubjektivní struktura je schopna generovat určité efekty i bez kauzálního vysvětlování (Wendt, 1999: 87–88). Jsou-li konstitutivní efekty možné a pozorovatelné („konstitutivní teorie musejí být posuzovány proti empirickým důkazům“ /Wendt, 1999: 85/), pak jsou i přístupné sociální vědě.

Tímto způsobem se Wendtovi daří udržet pomyslnou jednotu mezi přírodním a sociálním světem, nepřiznaným důsledkem však je, jak se nyní pokusím ukázat, že beze zbytku dusí možnost esencialismu, na níž jim postulované příčinné vysvětlení spočívá. Většina „efektů“, které jsou zachytitelné v sociálním světě, jsou záležitostí diskurzivní externí struktury, nikoli intrinsikních (esenciálních) vlastností objektu. Toto je významný argument A. Wendta ve prospěch propojení přírodní a sociální vědy (Smith, 2000), který se však záhy obrací proti esencialismu, který je nezbytný pro kauzální teoretizování. Nikoli však pro to, že by studovaná struktura byla diskurzivní povahy. Tento argument Wendt předjímá a odvrací jej s poukazem na to, že jde o metodolo-

gickou otázkou. Hlavní nezamýšlený protiesencialistický důsledek lze shrnout v následující otázce: jsou-li identita a význam objektů (spolu)konstituovány jejich pozicí ve vnější, diskurzivní struktuře, jak si může věda klást nárok se z této struktury vyvléci a nalézt esenci objektů? Všimněme si, že v obhajobě patřičnosti konstitutivního vysvětlení Wendt dodává, že „odpověď na konstitutivní otázky je významný cíl sám o sobě, i pokud je tato odpověď dále navázána na kauzální příběh. Částečně proto, že bez dobrého popisu, jak věci vypadají, jakékoli (kauzální) vysvětlení bude pravděpodobně špatné“ (Wendt, 1999: 86–87).

Věda tedy vždy nejdříve *musí* odpovědět na otázku, *co* je objekt, tj. definovat předmět výzkumu. Definice předmětu výzkumu konstitutivním vysvětlením – dle Wendta – ovšem není (pouze) záležitostí vnitřní, intrinsikní struktury objektu, ale je dána jeho pozicí ve vnější diskurzivní struktuře. Proto vědec, už z definice, není schopen pojímat objekty tak, jak jsou, dobrat se jejich „esence“, ale vždy se řídí tím, jaký význam jim společnost či věda přisuzuje. Ostatně dle Wendta jsou konstitutivní teorie „hodnotné tím, jak ukazují, že vždy existuje mnoho způsobů, jak fenomén popsat, a jak jsou některé z těchto způsobů *normativně vhodnější* (!) než jiné“ (Wendt, 1999: 87, zdůraznění autor). Konstitutivní vysvětlení, tzn. deskriptivní definice objektu a konstituce jeho významu, tedy vychází z jeho postavení v diskurzivní struktuře, ale rovněž i z ohledů k normativním důsledkům, které tato definice může přinést. Pokud je konstitutivní vysvětlení (definice objektu) (spolu)determinováno normativitou a diskurzivitou struktury, která přisuzuje definovanému objektu význam, a na konstitutivní odpovědi závisí i kauzální vysvětlení, potom je esencialita kauzálního vysvětlení zcela nedosažitelná. Je sice pravda, že „realita“ hraje v konstituci významu svou roli, ovšem s ohledem na požadovaný esencialismus je tato role minimální – jde pouze o ontologickou existenci objektu, nikoli však už o jeho vlastnosti. Wendt nakonec sám připouští, že je nutné akceptovat některé „relační“ a „empirické“ prvky poznání ve vědě (především o sociálním světě) (Wendt, 1999: 58). A protože esenciální kauzální vysvětlení je základem přinejmenším poloviny Wendtova vědeckého realismu, pak je i celé pojetí diskutabilní.

Tím se dostáváme k poslední části polemiky s Wendtovým vědeckým realismem a tou je interpretace jeho přístupu nikoli jako realistického, ale instrumentalistického. Základní argument zní: proto, že si Wendt byl s největší pravděpodobností většiny problémů spjatých s esencialistickou a realistic-

kou obhajobou vědom, utíkal se k instrumentalismu, který s esenciálními vlastnostmi pracovat nemusí. Na tuto skutečnost upozornil i F. Kratochwil, když si (mj.) všiml, že dle Wendtova pojetí poznání nemůžeme „vědět, kdy jsme se dostali blíže k pravdě, či kdy došlo k pouhé výměně jednoho teoretického konceptu za jiný“ (Kratochwil, 2006b: 38). Především, že v deklaratorním odmítnutí instrumentalismu, který zachází s teoretickými entitami jako s užitečnými fikcemi, se nachází jedno z dalších těžišť Wendtova realismu (Wendt, 1999: 60–61). Tvrzení, že Wendt je skrytý instrumentalista, je tedy vcelku smělé. Navazuje však na již existující a běžně užívanou kritiku realistů relativisty či instrumentalisty (např. Laudan, 1984; Fine, 1986).

Za Wendtovým striktním rétorickým odmítáním instrumentalismu nejspíše stojí názor, subtilně skrytý v jedné větě, který má ovšem obrovské důsledky. Dle empiriků, pozitivistů i instrumentalistů „to, o čem můžeme tvrdit, že existuje, záleží pouze na tom, co můžeme vědět, a co můžeme vědět, záleží pouze na tom, co můžeme vidět“ (Wendt, 1999: 60). Tato definice snad může odpovídat těm nejradikálnějším empirikům, které ovšem není nikterak jednoduché nalézt. Ostatním filozofiím vědy, které s empiricismem tak či onak pracují, tato definice nestačí. Všechny se musely vyrovnávat s problémem, jak vtělit přidanou hodnotu do ryzího empiricismu, ať už se šlo o matematiku a logiku (logický pozitivismus) či o vědeckou kreativitu, která napomáhá při účelné organizaci nesourodých informací o vnějším světě (instrumentalismus). Ani v jednom případě však nejde o redukci na pouhý empiricismus. Druhý důvod odporu proti filozofickému instrumentalismu spočívá v obavě, že při nerealistických předpokladech se veškerý úkol teorie omezí na schopnost „úspěšně předpovídat či zachránit (teoretický) fenomén“ (Wendt, 1999: 61). Tato obava dobře rezonuje s kritikou instrumentalismu, již svého času provedl K. Popper a která si (stejně jako Wendt) vzala na mušku úzký a vlivný instrumentalismus Milтона Friedmana (např. Fine, 2001: 108). Dle tohoto úzkého pojetí je instrumentalismus: „filozofií, která pojímá (...) vědu pouze jako příhodný nástroj pro předpovídání pozorovatelných fenoménů (...), pro instrumentalismus je charakteristické, že nová teorie není nahlížena jako falzifikující starou, ale pouze jako mající odlišný rozsah užitečnosti (...protože...) teorie není pravdivá či nepravdivá, pouze je patřičná pro určitou aplikaci“ (Bonnor, 1958: 291). Protože instrumentalismus dle tohoto pojetí zamezuje jakékoli možnosti pokroku a nalezení pravdy, Popper (i Wendt) instrumentalismem pohrdají. Pragmatický instru-

mentalismus však tomuto úzkému friedmanovskému pojetí neodpovídá (nehledě k tomu, že i úzké pojetí instrumentalismu teoretický pokrok umožňuje /Bonnor, 1958: 291/). V první části práce bylo naznačeno, že možnost nalezení transcendentální *pravdy* pragmatismus odmítá, *pokrok* vědy (ať už to znamená cokoli) a opuštění neplatných konceptů (teorií) jsou v něm však inherentně zakomponované.

Nyní se pokusím vysvětlit, proč lze Wendtův vědecký realismus interpretovat jako instrumentalistický, navzdory jeho deklaratornímu odmítnutí. Především je nutné si všimnout, jak půvabným způsobem Wendt instrumentalismus přejímá. Ponechává stranou výše uvedené výhrady a tvrdí, že „instrumentalismus je zamýšlen (...) jako filozofická analýza toho, jaké vědecké výroky mohou být epistemologicky obhájeny, nikoli jako popis platné vědecké praxe“ (Wendt, 1999: 61). Protože esenciální poznání a na něm založené realistické posouzení platnosti teorií není možné (viz výše), připouští Wendt možnost instrumentalismu, ovšem pouze jako „epistemologickou obhajobu“. Nikoli jako cíl o sobě, nikoli jako popis toho, co by měl vědec dělat.⁸² Jakmile Wendt tímto způsobem ulehčí realismu od jeho epistemologicky transcendentálního osudu a zároveň ponechá filozofickou naději v realismu, oddává se instrumentální rétorice již naplno. Instrumentalismus zaznívá ve spoléhání na „nejlepší vysvětlení“ jako na epistemologické kritérium, „které je nejjistější cestou k poznání“⁸³ (Wendt, 1999: 63), ale i v „konečném“ argumentu pro realismus, který je založen na Putnamově „argumentu o zázraku“.

Dle tohoto názoru je realismus jedinou filozofií, dle níž není úspěch vědy zázrakem. Protirealistické pozice tento argument napadají mnoha způsoby (např. Laudan, 1984; Musgrave, 1984; Fine, 1984, 1986, 1991), v předchá-

⁸² Nelze odolat a nepozastavit se nad otázkou, zda se tato (obecně realistická) pozice neblíží jistému druhu pokrytectví. Vždyť instrumentalisté jsou instrumentalisty právě proto, že si uvědomují marnost esencialistického úsilí. Je tudíž podivné sledovat realisty v jejich tvrzení, že mohou být „epistemologicky“ instrumentalisty, ale zároveň prosazovat transcendentální realismus.

⁸³ C. Wight (2007a: 386–388) důkladně polemizuje s tvrzením, že „nejlepší vysvětlení“ je ve skutečnosti argumentem ve prospěch instrumentalismu. Tvrdí, že „nejlepší vysvětlení“ vlastně nehraje takovou roli, neboť to, oč především jde v diskusi mezi realisty a instrumentalisty, je vysvětlení úspěchu vědy. Tuto strategii realisté zaujímají od osmdesátých let stále častěji (Laudan, 1984). Je-li ovšem má úvaha správná, pak ani úspěch vědy, který se odehrává cele v tranzitivní dimenzi, nemůže sloužit jako důkaz pro úspěch vědy v přibližování k intranzitivní dimenzi.

zející argumentaci jsem se navíc pokusil dokázat, že úspěch vědy, který se cele odehrává v tranzitivní doméně, by neměl sloužit jako argument pro realismus. Přesto se nad tímto způsobem obhajoby realismu ještě zastavíme. Úspěch vědy je definován jako rostoucí „schopnost manipulovat světem“ (Wendt, 1999: 64). Wendt sám si všímá několika možností, jak „zázračný argument“ napadnout z nerealistických pozic. Za prvé, odkazuje na deflační argument A. Finea (bude o něm řeč dále), dle něhož je věda *zamýšlena* jako nástroj pro manipulaci světem, není tedy nutné doplňovat tuto ryze instrumentální funkci dalším meta-příběhem (Wendt, 1999: 65).⁸⁴ Toto je velmi vážná výhrada, neboť progresivní praktická intervence do okolního prostředí je *cílem* pragmatické vědy a úspěch v tomto smyslu by měl být potvrzením spíše její než realistické filozofie. Alexander Wendt také závažnost tohoto argumentu akceptuje a „zázračnost“ zužuje následujícím způsobem: úspěch vědy znamená schopnost 1) předpovídat věci, které nebyly součástí originální teorie, a 2) sjednotit původně rozdílné informace (Wendt, 1999: 65). Pokud by toto kritérium znělo tak, že progres vědy spočívá ve schopnosti *předpovídat nové informace a sjednotit tyto informace s původní sumou poznání*, pak by snad mohlo jít o krok směrem k realismu. Mohli bychom totiž skutečně očekávat kumulaci (či prohlubování) poznání. Wendt ovšem takto své kritérium neformuloval – a z dobrých důvodů: takto silnému kritériu by totiž žádné teorie nemohly dlouhodobě odpovídat (viz např. van Fraassen, 1984). Wendt se tedy raději přihlásil k instrumentální lakatosiánské doktríně (Lakatos, 1974), k níž se hlásí i takový instrumentalista, jako je Kenneth Waltz⁸⁵ (1997; 2003). Wendt má plně pochopitelně právo defi-

⁸⁴ Je výmluvné, že jak dále uvidíme, Wendt opominul dodat jednu podstatnou věc: A. Fine nemyšlel svůj deflační argument, založený na „přirozeném ontologickém postoji“, jako odmítnutí realismu, ale jako odmítnutí realismu i instrumentalismu. S realismem se totiž ve svém textu vypořádal zcela jiným způsobem – neexistuje nic smysluplného, co může realismus nabídnout, když se ve všech epistemologických ohledech na instrumentalismus spoléhá (Fine, 1984).

⁸⁵ Instrumentalismus K. Waltze byl ovšem (přinejmenším v minulosti) poněkud rozporuplný. Protože jde o jednoho z nejvýznamnějších teoretiků MV a tematicky se této práci daná otázka dotýká, stojí za to alespoň v poznámce věnovat se jí blíže, byť nejde o problém přímo navázaný na strukturu výkladu. V *Teorii mezinárodní politiky* K. Waltz (1979) prosazoval názor, že teorie jsou intelektuální záležitosti, jsou odlišné od skutečnosti, jejich jediným účelem je vysvětlovat, přičemž k vysvětlení je zapotřebí individuální vědecké kreativity a abstrakce. Explanatorní a prediktivní silou teorie je rovněž posuzována užitečnost teorie. Ale v jednom ohledu se tento zřejmý instrumentalismus zauzluje. Waltz totiž tvrdí, že teorie je schopna odlišit důležitější faktory od

novat realismus jako reflexi obecné inklinace vědy a užít instrumentalismus jako epistemologické kritérium. Přijetí lakatosiánské doktríny tedy ještě nečiní z Wendta instrumentalistu, byť žádnému z odpůrců realismu není zcela jasné, proč za těchto okolností vlastně realismus obhajovat. V každém případě však spolu s dalšími kroky, které Wendt směrem k instrumentalismu činí, je i ten výmluvným symptomem povahy jeho filozofie.

Druhou výtkou, kterou Wendt sám adresuje realismu, je skutečnost, že teorie mohou být empiricky úspěšné, aniž by odkazovaly k něčemu reálnému. Tento problém se Bhaskar pokoušel řešit tvrzením, že tranzitivní pozorovatelné efekty nejsou navázány na intranzitivní struktury, takže empirickou pravdivost teorií ani nepředpokládá (viz výše). Wendt se ovšem transcendentálního dualismu vzdal. Musí se proto pro odmítnutí zmíněné výhrady spoléhat na různá intuitivní tvrzení: existuje spíše více teorií, které odkazují k reálným mechanismům než naopak, nebo že minulé teorie byly alespoň „v něčem správné“. Rovněž navrhuje sugestivní otázku, proč některé teorie „lépe řeší problémy než jiné“, a rovněž „věří, že realisté jednou formulují přijatelný argument“ o vhodnosti realismu (Wendt, 1999: 66). Nakonec se však stejně vrací k jednou již odmítnutému argumentu o úspěchu vědy manipulovat světem, „jehož vysvětlení anti-realisté stále dluží“ (Wendt, 1999: 66). V tomto ohledu existuje určitá potíž v tom, jakým způsobem Wendt úspěch vědy napojil na stále věrnější poznávání světa. Ptá se, proč „my mů-

faktorů méně důležitých, a specifikuje vztahy mezi nimi. To je hlavní princip *izolace* a jen díky této izolaci jsme schopni vysvětlit to, co se děje uvnitř izolované domény. V realitě, dle Waltze, je vše propojeno se vším a vše může být organizováno nekonečně mnoha způsoby, pouze teorie je schopna poskytnout určitý zjednodušující návod. V tuto chvíli je tedy teorie *nástrojem pro pohled na realitu*, nástrojem výsostně heuristickým, který dovolí intelektuální, nereálné zjednodušení reality. Jen o větu později ovšem Waltz explicitně tvrdí, že izolace dané domény je nezbytným předpokladem pro konstrukci teorie, a pokud izolace nemůže být provedena, nemůže být vytvořena ani teorie. To je naprosto opačný princip, kdy izolace *předchází* teorii, dokonce je nezbytným předpokladem její konstrukce. Jak můžeme mít teorii, pokud pro ni potřebujeme izolovat určitou výše sociální reality, pokud pro tuto výše zároveň potřebujeme teorii? Waltz celou záležitost ještě dále zamlžuje, když tvrdí, že hlavní otázkou není, zda je izolace reálná, ale zda je užitečná. Užitečnost je u Waltze vždy posuzována explanatorní a prediktivní silou teorie (Waltz, 1979: 6–9). Ovšem – pokud teorie, která má poskytovat explanaci, závisí na možnosti izolace daného fenoménu, jak potom zároveň může být explanace také měřítkem užitečnosti izolace, pokud *právě* reálná možnost izolace je předpokladem explanace? Tento rozpor, který je vlastně částečně rozpor mezi realismem a instrumentalismem, Waltz nikdy vlastně nevysvětlil.

žeme létat, a Římané nikoli?“. Odpovdí mu je, že „víme věci o světě, které Římané nevěděli. Obecněji, že věda (...) postupně přibližuje naše teoretické porozumění do souladu s hlubokou strukturou vnějšího světa“ (Wendt, 1999: 64, 65). Přiznám se, že žádnou spojitost mezi první a druhou (obecnější) částí odpovědi nespatriji – pochopitelně nelze než souhlasit s tím, že Římané věděli něco jiného než my, ale souvislost s přiblížením ke „skryté realitě světa“ tím nikterak doložena není. Schopnost vzduchu za splnění určitých aerodynamických podmínek nést tělesa těžší, než je on sám, lze těžko považovat za „hlubokou strukturu světa“. Rozpoznání této schopnosti lze skutečně považovat za *jiné* či dokonce *nové* znalosti o světě – či přímo o vzduchu –, než jaké měli Římané. Odvozovat přibližování k „hluboké struktuře světa“ na základě toho, že „víme něco jiného“, užitečného z našeho pohledu, je, domnívám se, nedostatečné. V tomto ohledu lze odkázat na Rortyho citát o esenci čísla 17, který je tento antiesencialistický pohled schopen ilustrovat.

Poslední útočiště realismu Wendt nachází v již zmíněném realistickém pohledu na vědce, kteří jsou, navzdory nejrůznějším filozofiím vědy, tichými implicitními realisty: „Nakonec jsme všichni v naší praxi realisty“ (Wendt, 1999: 67). S tímto argumentem je obtížné co činit, neboť nevím, jakým způsobem vědci přemýšlejí. Jak si však představuje realistickou praxi A. Wendt, je patrné z několika následujících postřehů.

Například je nutné zaznamenávat pravidelnosti tam, kde k nim dochází, v zájmu zvýšení naší schopnosti předpovídat. Ale abychom byli schopni odpovédět na kauzální otázku *proč*, musíme být ochotni trpět a snášet epistemologické riziko důvěry „v nejlepší vysvětlení“ (Wendt, 1999: 81). Wendt stejně tak naléhá na vědce, aby se nevyhýbali „kvantitativní práci, deduktivnímu teoretizování či zvyšování prediktivních schopností vědy. Měli bychom se do těchto činností pouštět, kdykoli nás k tomu výzkumný objekt či výzkumná doména opravňuje“ (Wendt, 1999: 82). „Hlavní význam realismu spočívá tam, kde zákonitosti a zobecnění nejsou k dispozici (...), protože komplexita či otevřenost systému se vzpírá zobecnění.“⁸⁶ V takových případech by se logičtí empirikové museli vzdát kauzálních vysvětlení; rea-

⁸⁶ Stojí za doplnění, že dle realistů teorie *nikdy nemohou být „realistické“*, pokud jsou založeny na pozorování pravidelností, protože *veškerý svět* je komplexním otevřeným systémem (Bhaskar, 1975; 1979).

listé nikoli (Wendt, 1999: 82). Navíc, dle Wendtova pohledu, je „skutečnou lekcí realismu podnícení vědců k pragmatickému přístupu, kdy metodologickým kritériem je akceptovat cokoli, co pomůže porozumět tomu, jak svět funguje“ (Wendt, 1999: 82–83).

Pokusím se shrnout poselství předchozího odstavce. Navzdory tomu, že realisté za žádných okolností nedovolují stavět realistické teorie na pozorování pravidelností, Wendt k tomu vybízí, stejně tak jako vybízí ke kvantitativní práci. Pouze tam, kde z pragmatického hlediska nelze kvantitativní práci užít, nastoupí komplexní kauzální analýza. Ani tady ovšem nebudeme schopni dospět k pravdivému poznání, musíme se spolehnout na „nejlepší vysvětlení“ příčinného mechanismu. Jinými slovy, pracujme jakkoli, i s užitím postupů, které *apriori* nemohou vést k formulaci realistické teorie, neboť ta stejně není možná. Vše, co zaznělo v předchozích odstavcích, je jistě přitažlivé. Ovšem tyto odstavce jsou *ryze pragmatického* a zcela rozhodně nikoli *realistického* ražení.

Dle předchozí interpretace není Wendt, přes veškeré úsilí o realismus, schopen uniknout instrumentalismu. Wendt i při zaujetí vědeckým realismem se pro své spoléhání na instrumentalismus daleko více blíží k pozitivismu, než by si přál. Roxanne L. Doty takto trefně popsala povahu Wendtovy realistické *Sociální teorie mezinárodní politiky*: číší z ní obrovská touha vyprávět určitý příběh, ovšem nakonec vypráví příběh jiný (Doty, 2000, zejm: 139).

Z posledních prací A. Wendta je patrné, že vědecko-realistickou půdu opouští ještě výrazněji. Svým novějším zaujetím „kvantovou vědou“ a pokusem o její přenesení do sociálních věd dochází k názoru, že „sociální vědy jsou inherentně participatorní“ (Wendt, 2006: 216). Proto jsou „před aktem (pozorování-měření) pozorovaný s pozorujícím propletení – v sociálním kontextu sdílenými významy – a tvoří tak vyšší celek. ‚Rež‘ pozorování tento celek zničí a tím vytvoří rozdíl mezi subjektem a objektem (...) v procesu ‚objektivizace‘ (...), což činí objektivitu inherentně situovanou, či relativní vůči stanovisku“ (Wendt, 2006: 217). Tento citát velice trefně vystihuje povahu protiesencialistického a protirealistického postoje pragmatismu – nezaznává zde propadnutí „subjektivitě“, které je vlastní některým radikálnějším filozofiím, objektivita je pouze situovaná, neboť jinak to nejde. S trochou nadsázky lze dodat, že kdyby *toto* Alexander Wendt napsal již v *Sociální teorii mezinárodní politiky*, která stála na odlišení objektu a subjektu

a schopnosti objektivního poznání, mohli jsme ušetřit mnoho předchozích stránek.

Zda je Alexander Wendt mimo skutečně realistickou hru, není ještě zcela jasné. V každém případě se do MV v poslední době začíná prosazovat taková verze realismu, která se Wendtovu quasi-instrumentalismu vzdaluje a pevněji se drží Bhaskarova transcendentalismu. Jednou z ikonických postav tohoto proudu je Colin Wight.

Vědecký realismus Colina Wighta

V realistickém manifestu, který C. Wight publikoval v roce 2000 spolu s H. Patomäkim (Patomäki–Wight, 2000), nenechal nikoho na pochybách, že o „střední cestu“ mezi pozitivismem a postpozitivismem, již hledal Alexander Wendt (1999: 47), v tomto případě rozhodně nepůjde. Hned na počátku oba autoři tvrdí, že „střední pozice mezi dvěma problematickými pozicemi nevyprodukuje o nic méně problematickou pozici“ (Patomäki–Wight, 2000: 215). Stejně jako Bhaskar proto syntetizují extrémy obou pólů – pozitivismu a postpozitivismu, aby ukázali, že jde o postoje sjednocené ve svém anti-realismu. Tento nyní sjednocený pól chtějí překonat svým radikálním kritickým realismem. Definice „společného“ pólu pomocí dvou extrémních vyjádření pozitivismu a postpozitivismu však vůbec není benigním filozofickým cvičením, jakým se může zdát na první pohled, neboť Wightovi a Patomäkimu taková definice slouží jako předpolí ke tvrzení, že jiná než extrémní „realistická“ možnost nepřipadá v úvahu. Stejně jako Wendt tak tvrdí, že jakákoli s empiricismem pracující filozofie vědy vede k pojetí poznání, založeném na principu „být znamená být zakoušen“, a naopak jakákoli postpozitivistická filozofie vědy nutně musí vést k poznání definovanému pouze jazykem či diskurzem, jinými slovy je „antropocentrická“ (Patomäki–Wight, 2000: 217). Nadřazenost realismu pak ilustrují otázkou: „Je-li diskurz něčím, co ‚konstituuje objekt‘, kdo konstituuje diskurz?“ – čímž pochopitelně chtějí ilustrovat, že něco mimo diskurz musí existovat. Podobně se snaží dokázat, že bez poznávajícího by nebylo poznání, čímž argumentují ve prospěch apriorní existence věcí (Patomäki–Wight, 2000: 217–218). Takto strukturované pole otázek a odpovědí nemůže vést jinam než ke tvrzení, že „není otázkou, zda být realistou, ale jakým“ – ti, kteří jsou empirikové, jsou empiričtí realisté, ti, kteří se pohybují na druhé straně spektra, jsou lingvističtí realisté (Patomäki–Wight, 2000: 218–223). Jakkoli je tato argumentace

antirealisty nepřijemná, je spravedlivé tuto možnost alespoň zpočátku připustit. Už proto, že celá předchozí část postupovala obdobně – měla za cíl ilustrovat, že Alexander Wendt je ve své podstatě pragmatický instrumentalista. Ovšem odpověď na otázku, *jakým* je kdo realistou, už není tak jednoduchá. Neboť všichni se shodnou na tom, že bez subjektu schopného zakoušet neexistuje zakoušení. Takový realismus je ovšem *ontologický* – uznává existenci vnější reality. Proto *ano*, existují objekty, *ano*, existující lidé vytvářejí diskurz. Ontologický realismus ovšem není problém – problém je způsob poznávání a ten jednoduchou rovnicí „něco existuje, rovná se, musí to být poznatelné“, vyřešit nelze. Obhajovat *vědecký realismus* na základě realismu ontologického je nedostatečné.

To si pochopitelně Patomäki a Wight uvědomovali a svou argumentaci posunuli dál. Zde se ovšem autoři dopouštějí jisté nejasnosti (kterou později C. Wight přejal i ve své knize *Agents, Structures and International Relations* /2006, např.: 1–2/). Není totiž zřejmé, *čím* přesně je v jejich pojetí ontologie. Zda jde o *představy o povaze reality*, či o *povahu reality* jako takovou. V úvodu svého pojednání o realismu⁸⁷ obhajují realismus na následujícím základě: „Jakákoli teorie poznání musí také logicky předpokládat teorii o tom, jaký je svět (ontologie), aby poznání bylo možné (epistemologie)“ (Patomäki–Wight, 2000: 223). Opět, z tohoto důvodu jsme všichni realisté, otázkou pouze je – jací. V práci již zaznělo mnoho způsobů, jakým realisté označují všechny vědce za „tiché realisty“, a tento se zařazuje do jejich zástupu. Rozhodně v tom, že není o nic méně problematický. *Za prvé*, pokud *celá* krása vědeckého realismu spočívá v tom, že má určitou *teorii o tom, jaký je svět*, tedy, že realismus jsou *představy* o ontologii, pak skutečně věřím, že všichni jsou realisté. Neboť i pragmatismus pracuje se svou představou světa – je komplexní, nedeterminovaný atd. Zdá se, že ve svém zaujetí pro pluralitu poznávání je tento výklad ontologie u realistů správný – jak Wight píše v jiném článku, „vědecko-realistická pozice se zabývá ontologiemi v plurálu, nikoli ‚jednou ontologií‘“ (Wight, 2007b: 305). Část představ o povaze světa přitom považuje za jakousi danost, která nemusí být „pravdivá“, ovšem je nutné z této (mentálně poskytnuté) danosti vycházet,

⁸⁷ Kritický realismus Patomäkiho a Wighta velice přesně odpovídá Bhaskarovu pojetí s jeho rozdělením na tranzitivní a intranzitivní doménu i s důsledky, které z toho vyplývají. Není proto nutné se jím dále zabývat.

jinak by se „žádný výzkum nehnul z místa“ (Wight, 2006: 249). Ontologie jsou tedy skutečně spíše „představy o realitě“, ovšem na tomto základě obhajovat vědecký realismus je ošidné. Jakkoli může být pravdou, že „ontologie leží na začátku každého bádání“ (Wight, 2006: 3).

Za druhé, je-li tomu tak, že „teorie poznání předpokládá teorii o tom, jaký je svět“, těžko pak odlišit, zda specifické pojetí poznání také neurčuje specifickou ontologii. Předchozí kapitoly mimo jiné ukázaly, že tento způsob konstituování ontologie byl velice blízký Bhaskarovi a skrze jeho vliv i Colinu Wightovi (2006). Pak ale „hluboký realismus“ není ničím jiným než „teorií“ o realitě, spolukonstituovanou navíc představou o správném poznání. V případě transcendentálního realismu to paradoxně s největší pravděpodobností takto platí (Papineau, 1982). Stejně tak to ovšem musí platit i u empiricismu či u logického pozitivismu.⁸⁸ Ostatně z tohoto důvodu přece realismus kritizuje empiriky a pozitivisty: omezují své představy o realitě (ontologie) tím, co si myslí, že o ní mohou vědět (epistemologie). Z toho vyplývá jasná volba: buď tomu tak není, a potom také není jasné, proč všichni ten shon proti pozitivismu, nebo tomu tak je, potom ale „všichni“ nejsou realisté a celá debata může začít znovu.

Za třetí, i přesto, že všechny filozofie vědy mají svou představu o realitě, stejně tak jako ji má každý jedinec, ne vždy to musí nutně znamenat, že *realita* determinuje naše teorie poznání. Viděli jsme, že v případě pragmatismu tomu tak není – povaha reality nemá s teorií poznání mnoho společného právě proto, že naše koncepce reality jsou závislé na našich představách o ní a naše koncepce jsou závislé na předchozím poznání.⁸⁹ Což sice pochopitelně neznamená, že představy o realitě rovněž nestrukturují naše pojetí správného poznání, naopak, obě roviny jsou provázané. I v tomto případě

⁸⁸ Jak je tomu s pragmatismem, je opět otázka. Kromě epistemologického behaviorismu zde platí jediné kritérium – a tou je užitečnost. Užitečnost jako ambivalentní kritérium poznání nevyžaduje žádné specifické představy o realitě, což je určitá výhoda. Přinejmenším v tom, že pragmatismus není nucen své představy o světě podřizovat jakékoli epistemologii (a naopak).

⁸⁹ Je pravda, že v případě epistemologického behaviorismu je situace složitější – pragmatismus skutečně vychází z přesvědčení, že sociální prostor, v němž se nacházíme, intersubjektivně sdílíme s ostatními, a toto sdílení poskytuje určitou intersubjektivní autoritu našemu poznání. Ovšem to je něco přece jen trochu jiného – není to představa o realitě, která by byla poznatelná určitým způsobem, ale je to představa o realitě, která je zároveň epistemologickým ospravedlněním.

však to, co Patomäki s Wightem předložili jako důkaz pro realismus, pouze znamená, že buď máme určité představy o povaze světa, které spoluurčují způsob jeho poznávání, nebo máme nejdříve určitou teorii možného poznání (epistemologii) a jí jsou pak přizpůsobeny představy o realitě (ontologii). V obou případech však stojí *mentální* (a tudíž antropocentrický) aspekt na počátku poznávání a v tom nelze spatřovat dostatečný důvod pro tvrzení, že všichni jsme realisté. Přinejmenším ne v tom smyslu, že by všechny filozofie vědy v ontologii (tedy v *představách* o ní) bezpečně kotvily své poznání.

Patomäki s Wightem se rovněž zabývají otázkou naturalismu v sociálním světě (Patomäki–Wight, 2000: 224–225). I zde vycházejí z Bhaskara a připouštějí, že nezávislost mezi pozorovatelnou a generativní doménou zde neplatí, což ovšem nemá znamenat, že je narušen princip intranzitivní domény v sociálním světě. Toto je velké téma pozdějších textů C. Wighta, které v tomto textu pouze naznačuje tím, že „všechny sociální fenomény rozhodně nevyžadují existenci sociálních vědců, kteří je konceptualizují předtím, než začnou existovat“ (Patomäki–Wight, 2000: 225). Zatímco tento citát naznačuje protipostpozitivistický argument, tvrzení, že „sociální svět je složen z mnohem více, než z pozorovatelného“, je namířeno proti empirikům. S obojím nelze než souhlasit, ovšem v tomto vymezování se neskrývá vše, co realismus potřebuje pro obhajobu své oddanosti esenciálnímu poznání hluboké a skryté intranzitivní struktury sociálního světa.

C. Wight ani H. Patomäki pochopitelně *pouze* na těchto základech realismus nedefinují. Pokusil jsem se pouze ukázat, že v mnoha zdánlivě bezproblémových argumentech *pro* realismus se skrývá mnoho dalšího k nalezení a že stojí za to se těmito otázkami zabývat. Colin Wight ostatně svůj postoj k realismu v dosud nejucelenější podobě shrnul až v knize *Agents, Structures and International Relations* (Wight, 2006). Celá publikace, a především část věnovaná vědeckému realismu, se velice důsledně drží Bhaskarova transcendentálního kritického realismu. Nemá proto smysl konkrétní argumentací, ani polemikou s ní se zabývat, vše již bylo provedeno. Přesto si však dovoluji ukázat na několik dalších aspektů, které byly v souvislosti s Bhaskarovým realismem spíše opominuty.⁹⁰

Jedním z předpokládaných přínosů Wightovy knihy je nabídnutí řešení problematického vztahu mezi aktérem a strukturou, které se vyhne *a priori*

⁹⁰ Většina postřehů z následující polemiky vychází z Kořan, 2007.

nímu teoretickému stanovení povahy tohoto vztahu. Protože existuje množství příčinných mechanismů, které se vzájemně ovlivňují, je jakákoli *apriorní* teorie nerealistická a nebezpečně reifikuje realitu. Navíc Wight přejímá Bhaskarův emergentní koncept stratifikované reality, v níž se odehrávají tři různé vztahy mezi jednáním a strukturou – intrinsiktně subjektivní, intersubjektivní a řízené strukturou. Protože se tyto vztahy vzájemně překrývají, zůstává otevřenou empirickou otázkou, který z nich převládne, a nelze proto dopředu tvrdit, zda struktura převládá nad jednáním, intersubjektivní nad subjektivním apod. Wight proto pojímá sociální strukturu a intersubjektivní podmínky následujícím způsobem: individuální jednání nese stopy po strukturálních vlivech pouze v tom smyslu, že aktér může, ale nemusí materializovat pre-existující podmínky, které společnost nabízí. Je to nicméně jeho (subjektivní) rozhodnutí.

Ovšem Wight sám je v tomto ohledu ambivalentní. Na jedné straně se staví za předchozí princip tím, že „míra, do jaké budou pre-existující podmínky a struktury materializovány, závisí na jednání, reakcích, interakcích specifických aktérů“ (Wight, 2006: 220). Na druhé straně ovšem zdůrazňuje, že „sociální objekty jsou potencionálně stejně odolné přání jedinců, jako jsou objekty v přírodním světě (...), proto je zavádějící myslet si, že jejich význam spočívá pouze v tom, zda vstoupí do myslí jednotlivých aktérů“ (Wight, 2006: 271). Tuto argumentaci přitom Wight užil – stejně jako Bhaskar – při obhajobě „nezávislosti“ struktury, a tudíž její přístupnosti vědeckému zkoumání. Tento druhý, strukturální, princip ovšem odporuje principu prvnímu, individuálnímu, neboť již nezáleží na aktérovi, zda se pro materializaci struktury rozhodne. Buď je tedy otevřenou otázkou, zda aktér strukturu materializuje, pak ovšem odpověď na ni závisí na individuálních reflektivních schopnostech aktéra v každé jedné situaci, a nikoli na domnělých příčinných mechanismech. Nebo naopak záleží na struktuře, tím se ovšem otázka uzavírá – ocitáme se jednoznačně na straně strukturalismu. Opět nelze než dodat, že pokud tedy nejsou emergentní vlastnosti struktury pojímány jako nerealistické heuristické vodítko, čelí realisté významnému problému v koherenci jejich argumentace.

Wight se především snažil ukázat, že strukturalistický i individualistický redukcionismus jsou nežádoucí, neboť každý z těchto přístupů může odkazovat k určitému způsobu, jakým funguje svět, a proto spolu nemusí nutně být v rozporu. Stále ovšem není vyřešena otázka, jakým způsobem „vyzkoumat“

jejich vzájemný podíl. Instrumentalisty tato otázka příliš netrápí, neboť teorie tak jako tak pouze instrumentálně organizují skutečnost, takže určit precizní vztah mezi aktérem a strukturou ani nepotřebují. Realisté ano. Musí ovšem začít definicí veškerých struktur (emergentní vrstvy reality), které v sociálním světě působí. Už jen diskuse o státu a státním systému, kterou Wight ve své knize nabízí, ukazuje, že stát, stejně jako jakýkoli jiný sociální prostor, je dynamickou doménou myriád nejrůznějších struktur. Wight píše: „V každém jednotlivém momentu může být jednotlivec zapletený ve všech možných vztazích, z nichž každý může projevovat své svébytné příčinné síly, a často si jedinci nejsou struktur či vztahů ani vědomi“ (Wight, 2006: 298). Pak ovšem platí výhrada, která byla již učiněna obecně vůči ontologickému emergentismu. Tedy, že v zájmu skutečného definování těchto struktur, musely by tyto struktury na vědce promlouvat samy, nezprostředkovaně, bez pre-existujících konceptů a teorií. Jinak dojde k tomu, co Wendt popsals jako „řez“ měřením, k objektivaci, nerealistické abstrakci, která je učiněna z partikulárního úhlu pohledu. Opět zdůrazňuji, že tato účelová abstrakce nepředstavuje problém pro pragmatiky. Realisté ji však přijmout nemohou – a nechtějí. Jak dokládá následující citace, realisté potřebují, aby se strukturální vztahy samy dávaly poznat sociální vědě: „Která struktura ve skutečnosti dominuje lidským praktikám v určitém čase a místě, je *empirickou otázkou*“ (Wight, 2006: 299, zvýraznění autor). Wight patrně termínem *empirický* nemyslel vše, co se k tomu termínu váže (on sám je přece protiempirický). Spíše tím bylo myšleno, že se stačí zeptat a okolní prostředí samo řekne, byť nikoli prostřednictvím zkušenosti,⁹¹ která struktura či kolik jich zrovna působí.

Inherentně nejistá epistemologická situace a sociální emancipace u Colina Wighta

Jenže otázka definice „struktury“ souvisí s otázkou výběru předmětu výzkumu a s výběrem toho, co je pro nás důležité. Co jiného činíme, rozhodujeme-li se o tom, co zkoumat? Protože nejsme schopni v jednu chvíli analyzovat sociální svět v jeho komplexitě, vybíráme z reality to podstatné. Zaměříme se na stát, na mezistátní systém, na jakoukoli jinou „strukturu“, na jejich vztahy atd. Paradoxně sám C. Wight napsal: „Můžeme na základě

⁹¹ Odmítá názor, že realita se nám dává přímo zkušeností, neboť svět zjevného nevyčerpává svět reálného (Wight, 2006a: 37).

důkazů preferovat jedno pojetí nad druhým (...), ale nikdy nebudeme vědět, které pojetí je správné, což je epistemologická situace, které budeme čelit, i pokud budeme mít pojetí jen jedno (...)" (Wight, 2006b: 53). Přesto jinde Wight tvrdí, že vše vyřeší pouhá empirická otázka. Pokud je tomu skutečně tak, realismus se dostává do vcelku absurdní polohy, kterou trefně shrnul A. Wendt: „Příroda má jen jednu odpověď, na konci existuje jednotná pravda, protože Příroda může být jen jedna“ (Wendt, 2006: 215). Tento přístup je pak stěží kompatibilní s „ontologiemi v plurálu“, které Wight prosazoval v jiném textu (Wight, 2007b: 305).

Wight přitom vlastně „jednu“ odpověď a „jednu ontologii“ potřebuje. Důsledně se totiž drží emancipatorní funkce vědy, kterou sám Bhaskar ve své pozdější tvorbě (k nevoli řady kritických realistů /např. Dean et. al., 2006: 24–28/) radikálně omezil ve prospěch individuálního úsilí o emancipaci. Naproti tomu Wight (2006b) trvá na schopnosti vědy emancipovat jednotlivce od utlačovatelských sociálních struktur, přičemž svůj koncept emancipačního poznání navazuje na platonský a aristotelovský *telos*, základní účel, spočívající v odhalování jedné pravdy, přinášející největší štěstí a blaženost (eudaimonie). Emancipace přitom není naprostá svoboda ode všech omezení. V návaznosti na Bhaskarův transformační model sociální činnosti je emancipace myšlena jako přechod od nechtěných, zbytečných a utiskujících struktur. Aby sociální transformace byla možná, je nutné tuto strukturu poznat. Emancipace a poznání spolu bezprostředně souvisí (Wight, 2006b: 51, 53). Pro Wightovo pojetí emancipativní transformace věda *musí* být schopna přinášet intranzitivní poznání, nezávislé na společnosti, a musí je hlavně přinášet *před* tím, než si společnost tíživost své situace uvědomí. Zazněl již argument, proč vědecké poznání takového druhu nemůže být očekáváno: protože poznání není nezávislé na společnosti, nemůže jí ani předcházet, přinejlepším může přinášet na určité problémy odlišné pohledy a klást jiné otázky (přičemž Bhaskar si tuto možnost přinejmenším uvědomoval⁹²). Proto se nyní můžeme této diskusi vyhnout a spíše se zaměřit na způsob, jakým chtěl Wight takové poznání získávat. Zde se Wight ocitá na půdě epistemologie (Wight, 2006b: 53).

⁹² Je zajímavé, že k podobnému závěru Bhaskar dospívá ve své tvorbě z poslední doby, byť zcela z jiných filozofických premis (viz např. Archer–Bhaskar–Collier, 1998). Dle C. Wighta, který se vůči tomuto posunu vymezuje, se cíl vědy částečně proměnil z *odhalování na vzdělávací*, na pomoc jedincům v jejich zvolených cílech (Wight, 2006b: 36).

Epistemologie u Wighta, stejně jako u všech realistů, hraje spíše roli nutného zla. Epistemologie nemá sloužit jako omezující faktor, neboť *empiricky zjevné* nevyčerpává realitu. K epistemologickým volbám má být přístupováno až po formulaci objektu zájmu, tedy *a posteriori* a ryze účelově (2006b: 53). Proto se Wight považuje za epistemologického relativistu (Wight, 2006a: 37). Drží se epistemologického oportunismu, který asociuje s Paulem Feyerabendem⁹³ a který dovoluje nepojímat jednotlivé epistemologie jako vzájemně se vylučující pozice, nýbrž potenciální nástroje poznání. Ale přesto zůstává otázka, jak jsme schopni posuzovat jednotlivé výroky poznání. Dle Wighta v sociálních vědách nikdy nemůžeme „vědět“, alespoň nikoli v absolutním smyslu (Wight, 2006b: 53). Proto navrhuje něco méně náročného, než jsou absolutní kritéria poznání. Tímto kritériem je „posuzovací racionalismus“ (Wight, 2006a: 37). Rozdíl mezi ním a epistemologií je sice poněkud nejasný, ale budiž. Poznání dle „racionalismu“ není buď pravdivé, či nepravdivé, ale odstupňované ve třinácti stupních, od *jistého* přes *pravděpodobné* a *pravděpodobně nepravdivé* až po *jistě nepravdivé* (Wight, 2006a: 54). Jednotlivé stupně jsou pochopitelně otevřeny nejrozličnějším interpretacím, ale to snad ani není ta největší obtíž. Ta spočívá v tom, že stupnice není *kritériem*, neboť to hlavní, co stejně nevíme, je *jak* poznání posuzovat. Především nevíme, zda je tato posuzovací stupnice záležitostí konsenzu skupiny nebo individuální volbou vědce, takže ani nevíme, na jaká kritéria se popř. zaměřit. Ostatně v nedostatečné argumentaci o sociální povaze epistemologie spočívá další velký problém Wightova realismu. Vyjdeme-li z toho, že nositelem poznání o jakkoli nezávislé realitě je vždy člověk nebo skupina lidí, není možné této diskusi uniknout. *Kdo* – skupina či jedinec si může nárokovat právo na arbitrární rozhodování o „stupních“ přijatelnosti poznání?⁹⁴ Navíc není jasné, proč Wight, který se velice silně nechává inspirovat Bhaskarem, vynechal další dimenzi filozofie sociálních věd, s níž Bhaskar později počítal jako s nedílnou součástí filozoficko-vědního zázemí kritického realismu. Touto součástí je *metakritická dimenze*, která by měla kriticky a sebereflexivně přezkoumávat filozofická a sociologická pojetí „správné vědy“, tj. i epistemologie. Metakritická dimenze by

⁹³ Wight asociuje s vědeckým realismem i samotného Feyerabenda (Wight, 2007a: 385), ovšem pokud kdy Feyerabend realistou byl, rozhodně se této filozofie zřekl (viz např. Preston, 1997).

⁹⁴ Pro sociální rozměr realistické epistemologie viz např. Harré, 1986: 8–33.

vlastně měla dovolit realismu zahrnout poznatky z historické sociologie poznání (Bhaskar, 1986: 24–25). V tomto ohledu má i kritický realismus nakročeno k sociální epistemologii. Je však nutné zdůraznit, že tak činí v zájmu transcendence sociálního prvku v poznání. Metakritická dimenze má sloužit jako nezbytný předstupeň obecné explanatorní kritiky, tedy jako podmínka ke kritické realistické vědě. Metakritická dimenze by měla dovolit identifikovat, *co* nemůže být konkrétním jazykem či konceptuálním systémem řečeno či uděláno. Nejde pouze o zjevení toho, co jednoduše *není známo*, ale o odhalení toho, co v daném systému poznávání *známo být nemůže*. I proto je metakritická dimenze bezprostředně navázána na ontologii. Bhaskar explicitně tvrdí, že pokud se spolu s Humem a Kantem pokoušíme ontologii vyřadit z filozofie, pak je jakákoli kritika vědy jako takové nemožná (Bhaskar, 1986: 45). Jak uvidíme později, tento přístup k vylepšování vědeckých kognitivních schopností se značně liší od přístupu, který je navrhován v této knize a který může být v souladu se zde upřednostňovanou verzí pragmatismu. V každém případě si však Roy Bhaskar alespoň uvědomoval nutnost vědomého epistemologického úsilí, bez něhož se ani posuzovací racionalismus, ani epistemologický instrumentalismus (relativismus) nemohou obejít.

Na rozdíl od Bhaskara ovšem Wight nenabídl v oblasti epistemologie nic jiného než právě epistemologický instrumentalismus (relativismus) spolu s posuzovacím racionalismem. S ohledem na význam poznání při emancipaci je to poněkud s podivem. Wight uznává sociální dimenzi poznání, které „je sociálním produktem, dynamicky vytvářeným prostředky pre-existujících sociálních produktů“, ale na základě neustálého a zlepšujícího se propojování či interakce se svým (intranzivním) objektem (Wight, 2006a: 37). To znamená, že ontologie má opět přednost před epistemologií. Realismus by rád nejistou epistemologii obešel – vzhledem k tomu, že epistemologie je lidským výtvořem, nelze od ní očekávat, že by kdy umožnila nezakreslené poznání reality. Pokud by epistemologie předcházela vlastnímu poznávání, realita bude vždy omezena na náš (uměle vytvořený) epistemologický horizont. Konečným měřítkem poznání by tedy pro realistu měla být realita, nikoli omezující, lidmi stvořená epistemologie. Dokud ovšem nebude schopna realita promlouvat sama za sebe – a realisté v tuto možnost upřímně nevěří –, budou se vědci a věda nacházet v inherentně epistemologicky nejisté situaci.

Způsob, jakým se Wight nakonec pokusil s nejistou epistemologickou situací vyrovnat, naznačuje, že se potřetí opakuje příběh zavlčení instru-

mentalistické epistemologie do realismu. I u Wighta vyplývá znechucení instrumentalismem především z jeho velice úzkého pojetí, které – stejně jako Wendt – bere Wight od Milтона Friedmana⁹⁵ (2007a: 379–380). Friedmanův instrumentalistický cynismus dle Wighta znamená, že vědec nikdy nehraje s otevřenými kartami, jeho poznání *a priori* nemůže korespondovat s realitou, a proto je vždy schopen se skrýt za epistemologický argument. Toto tvrzení má velkou váhu, ovšem viděli jsme, že otázku odpovědnosti pragmatismus řeší, dokonce leží v srdci jeho filozofie. V každém případě pochopení zdroje odporu k instrumentalismu a empiricismu značně přispívá k porozumění Wightova realismu (viz též Kořan, 2007). Realistický vědec, i při vědomí toho, že situace je inherentně epistemicky nejistá, „vykládá karty na stůl“ a „otevřít se odmítnutí“ (Wight, 2006a: 38). Tím se do hry dostává i poslední díl v mozaice Wightových deklarovaných důvodů pro realismus – naprosto shodně jako u Wendta je jím popperianská obava z hegemonického pozitivismu, který byl svým instrumentalismem a anti-realismem jen velice obtížně falzifikovatelný (např. Popper, 1974; 1979; 1994). Protože u pragmatiků nehraje „skutečný svět“ žádnou roli při posuzování teorií (ovšem to u realistů rovněž nikoli, viz diskuse o „epistemologickém racionalismu“), musí být veden k relativismu. Jenomže užitečnost poznání, která je „měřítkem“ u pragmatistů, je pochopitelně na interakci se světem založena. Pouze tato interakce nemusí znamenat, že je svět „poznáván správně“.

Instrumentalismus tak s realismem řeší naprosto shodný problém – jak se vyrovnat s epistemologicky nejistou situací. Přesto vede trauma z nefalzifikovatelného instrumentalismu realisty často k naprostým absurditám, kterými se snaží dokázat ontologickou *existenci* těch nejběžnějších věcí, o níž žádný z pragmatiků nepochybuje⁹⁶ – z praktických důvodů to nepotřebuje.

Jako příklad uvedu konfrontaci, která se odehrála mezi C. Wightem a F. Kratochwilem (Kratochwil, 2007a; 2007b; Wight, 2007a; 2007b). Jeden z těchto polemických textů začíná Wight anekdotou o třech mužích na

⁹⁵ Je výmluvné, že „instrumentalismus za výprodejní ceny“ dle M. Friedmana odmítl i F. Kratochwil (2007a: 13).

⁹⁶ C. Wight napsal v jednom ze svých textů namířených proti F. Kratochwilovi: „Kdyby mělo být vědeckému realismu rozuměno způsobem, jakým to činí Kratochwil, ani já bych nebyl vědeckým realistou“ (Wight, 2007c: 307). Tento citát velice dobře vystihuje postoj instrumentalistů k takovému instrumentalismu, jaký předkládá C. Wight.

pustém ostrově a otvíráku, který jim chyběl pro otevření konzervy polévky, přinesené mořem. Pointa anekdoty spočívá v tom, že ekonom – instrumentalista – nachází řešení v prostém předpokládání existence otvíráku (Wight, 2007a: 379). Wightovým záměrem je dokázat, že ontologickou existenci věcí je nutné brát vážně. Tento karikující způsob je sice poměrně ilustrativní pro Wightovu charakteristiku instrumentalistů, ovšem v textech pochopitelně zaznívají závažnější argumenty. Přistoupil např. k účelové manipulaci s názorem F. Kratochwila. Dovolím si to ukázat na následujícím citátu: Kratochwil dle Wighta vymezuje ontologické otázky, „*zda něco existuje* epistemologickými otázkami, co může být poznáno. To ho vede k přijetí lingvistického empiricismu, či idealismu, navzdory jeho tvrzení, že „stěží někdo ... pochybuje, že svět existuje nezávisle na myslí“ (Wight, 2007a: 389–390). Tato interpretace naprosto neodpovídá záměru Kratochwila. Slova, že „stěží někdo pochybuje, že svět existuje nezávisle na myslí“, Kratochwil skutečně v textu uvádí (Kratochwil, 2006b: 91). Ovšem ve zcela jiném kontextu – nikoli *navzdory* antirealismu, ale v souladu s ním. Ontologický realismus a epistemologický antirealismus jsou totiž u Kratochwila, stejně jako u pragmatistů, zcela kompatibilní – svět existuje nezávisle a není omezen na to, co o něm víme, ale u většiny jeho částí je problém se způsobem jejich poznávání. Toto je poselství, které Kratochwil předával a které Wight záměrně reformuloval tak, aby ukázal, že instrumentalisté nejsou schopni uznat existenci nezávislých objektů, že se jejich svět redukuje na pozorovatelné, a tím jejich filozofii znemožnil.

Pokud by totiž Wight interpretoval Kratochwila správně, mohlo by se jednoduše stát, že se nakonec ocitne na stejné lodi. Instrumentalismus se snaží řešit problém, který Wight sám uznává, a tím je inherentní epistemologická nejistota, v níž se věda nachází. Tato nejistota se netýká otvíráků, které jsou či nejsou k dispozici. Ale soupeřících vysvětlení, různých koncepcí, důkazů, jinými slovy stavu, kdy „nikdy nevíme, zda je určité vysvětlení správné (...), což je epistemologická situace, které musíme čelit i pokud máme k dispozici pouze jedno vysvětlení“ (Wight, 2006b: 53).

Což mne přivádí k další rovině Wightovy protipragmatické argumentace. V odpovědi na Kratochwilův „pragmatický manifest“ (Kratochwil, 2007a) se Wight uchyluje k metafoře platonské jeskyně. Dle Wighta si antirealisté svou platonskou jeskyni stavějí sami svou sebe-omezující epistemologií (Wight, 2007b: 40–41). Vzhledem k tomu, že epistemologie je *lidským* vý-

tvorem, je skeptické tvrzení o omezeném přístupu k realitě stejně tak výrokem lidsky vytvořeného poznání jako optimistické tvrzení, že tento přístup omezený není. Neexistuje tedy objektivní důvod, proč jednu pozici nadřazovat druhé. Je-li tomu tak, jedině realismus nás může z jeskyně vysvobodit. Zde ovšem došlo k dezinterpretaci Kratochwilova textu. Jeho pragmatismus sice vychází z neschopnosti „poznat svět, jaký je“, ovšem praktický důsledek realismu, který tuto možnost přijímá, je totožný s důsledkem, který nabídl i Wight. Musíme jednoduše zacházet s některými věcmi, *jako by* byly pravdivé (navzdory vědeckému realismu, který *jakoby* přemýšlení odmítá), jinak se výzkum „nemůže hnout z místa“ (Wight, 2006a: 249). Pokud již máme přijmout alegorii o jeskyni, pak je jí pouze ona inherentní epistemologická nejistota, nikoli dobrovolné sebe-omezování epistemologií. Neboť ať už přijmeme výzvu poznávat svět, jaký skutečně je (realismus), či nikoli (pragmatismus), tato epistemologická nejistota nezmizí (viz např. Wight, 2006b: 52; Wight, 2006a: 38).

Pragmatický instrumentalismus k této nejistotě přistupuje tak, že zkrátka *věří* v nejlepší možné vysvětlení. A realismus – naprosto stejně. Wight dokonce pro ilustraci svého postoje k nejistotě stran poznání cituje W. Jamese! (Wight, 2006b: 54). Pokud *toto* obě strany přijmou, pak si mohou ušetřit nekonečné spory o tom, zda existuje kočka, či se vyhnout pokusům o ustanovení ontologického statutu psa (např. Doty, 2000 vs. Wight, 2006b: 380), a pokusit se porozumět (sociálním) důvodům, proč jedna ze stran bojuje pod instrumentalistickou a druhá pod realistickou vlajkou.

Odmítám věřit, že by se po staletí dvě strany svářely bez jakéhokoli praktického důvodu. Těto otázce se věnujeme v následující části. V tuto chvíli mne jako jeden z důvodů napadá pouze již zmíněný problém „odpovědnosti“ a vědeckého pokrytectví. Je zajímavé, že tento výpad lze užít proti oběma stranám – za specificky vědecký štít se mohou skrývat jak pragmatikové, tak realisté. První za štít „epistemologický“, tj. za svůj agnosticismus, druhý za univerzalizmus intranzitivní reality, který nemá s vezdejšími světem nic společného. V obou případech nicméně jde o další velké nedorozumění – vždyť jaký je rozdíl mezi tím, zda vědec položí „na stůl“ poznání, o němž si myslí, že je či může být pravdivé (realismus), nebo takové poznání, o kterém si myslí, že je užitečné (pragmatismus). Jde-li např. o výpočty nosnosti výtahu či o testování nového léku, žádný rozdíl neexistuje – odpovědnosti nelze utéci ani v jednom z případů. Existuje řada hlasů, která tvrdí, že debata

mezi realismem a instrumentalismem je dávno přežitá. Například J. A. Kourany (1998: S87) tvrdí, že místo hádek o tom, zda je poznání „přibližně pravdivé“ na jedné straně, či „empiricky adekvátní“ na straně druhé, by se věda měla zabývat tím, zda vědecké poznání není sexistické, rasistické či sociálně zhoubné. To je zcela jistě pravda. J. A. Kourany ovšem patrně nevidí to, že za debatou mezi realismem a pragmatickým instrumentalismem se *právě* takováto motivace skrývá a že oba druhy otázek nestojí proti sobě, ale mohou být (a často jsou) tázány spolu.

Proto je diskuse pragmatismus vs. realismus smysluplná. Musí být ovšem smysluplně vedena, to znamená nikoli výměnou názorů o tom, zda neexistujícím otvírákem lze otevřít konzervu polévky. Realismus a pragmatismus si např. každý jiným způsobem všímá důsledků inherentní epistemologické nejistoty, byť její řešení nabízí podobné. V minulosti tomu tak např. nebylo vždy – dramatický životní zápas Alberta Einsteina s instrumentalisty o definici kvantové teorie byl veden úsilím o skutečně realistické vysvětlení (dosud) nepochopených jevů na straně jedné a instrumentálním využitím nevysvětlené teorie na straně druhé. Důsledky výsledku tohoto zápasu přitom pocítujeme dodnes.

Polemika s realismem byla z větší části vedena za podmínek přijetí hypotetické možnosti, že úkolem vědy je přinášet poznání, které rostoucí měrou reprezentuje skutečný svět, a že tento svět je dualistický. Jinými slovy polemika se výrazně nezpronevěřila realistické metafyzice a realismus se v mnoha ohledech odmítl sám vlastní inkoherecí. Následující pojednání se však od čistě realistické metafyzické roviny odchýlí a pohlédne na realismus prizmatem nezávadnější pragmatické otázky – o praktických výsledcích přijetí toho či onoho názoru za pravdivý. V našem případě, jaké praktické výsledky by mělo uznání existence transcendentální ontologie a schopnosti vědy ji odhalovat bez spoléhání na empiricismus?

Realismus sám přiznává, že nebudeme schopni odhalit bod, kdy jsme skrytou realitu zcela obnažili (Bhaskar, 1975: 171; Wight, 2006b: 53). Věda i při přijetí vědeckého realismu tedy bude muset dál pokračovat ve svém všednodenním úsilí, jako by svět nebyl dualistický, spoléhat se na instrumentalismus, empiricismus a racionalismus a na svůj sociálně podmíněný netranscendentální charakter. Navíc jsme viděli, ať panovala jakákoli filozofie, že je věda schopna dosahovat instrumentálních úspěchů. Poslání vědy se vlastně za všech okolností vyčerpává její instrumentalitou vůči společ-

nosti, není tedy nutné krkolomně zabezpečovat její postavení mystickým a metafyzickým propojením se „skutečnou realitou“. Striktně nedualistický pragmatismus se nepotřebuje vyrovnávat s žádným „ústředním paradoxem vědy“, který spatřuje Bhaskar (1975), neboť rozpor mezi sociálním charakterem vědy a realitou, již má poznávat, pro něj neexistuje. Jediné poznání o „skutečné realitě“, které potřebujeme k životu dle pragmatismu, je jednoduše to poznání, které již máme díky vědě k dispozici. Veškeré poznání, na němž jsou založeny vědecké teorie, které následně přispívají k rozvoji vědy, spočívají v doméně „tranzitivního“ (empirické a aktuální domény). V rámci tranzitivního se *odehrává veškerá vědecká praxe a k němu také veškerá vědecká praxe odkazuje*. Tranzitivní doména je inherentně sociální, což však nikterak nepřekáží praktické užitečnosti vědy. Vědecké poznání tudíž nemusí odpovídat konečné realitě, a společnost přesto nepřestane využívat plody vědecké práce. Věda bude zkoumat to, co jí relační povaha poznání dovolí, s teoretickými entitami bude zacházet jako s užitečnými fikcemi, popřípadě otázku po jejich povaze vůbec klást nebude.

Zdá se, že ani po hypotetickém přijetí realistické doktríny nelze očekávat žádnou praktickou změnu – jaký důvod tedy může realismus nabídnout pro své přijetí? Odpovědět, že žádný, je lákavé, nikoli však správné, a to z několika důvodů.

Za prvé, tato odpověď by neměla žádný význam pro diskusi mezi realismem a instrumentalismem. Bylo by pochopitelně zcela naivní představovat si, že by taková odpověď definitivně znamenala konec realismu ve filozofii vědy. Už proto, že se obdobným způsobem pokoušel ukončit debatu i realismus, či proto, že na každý argument, vznesený v této práci proti realismu, zcela jistě existuje protiargument.

Za druhé, realismus konkrétní a praktické výsledky má.⁹⁷ Například v oblasti metodologie MV vedl k vývoji detailních případových studií, zaměřených na odhalování příčinných mechanismů (George–Bennett, 2004; viz též Kurki, 2007, pro polemiku s exkluzivitou realistů ohledně příčinnosti viz Chernoff, 2002). Tím v každém případě přispěl k posunu ve vědě o meziná-

⁹⁷ Pro velice ilustrativní kritické zhodnocení relativního praktického přínosu realismu a anti-realismu v sociálně-vědním výzkumu viz Wuisman, 2005. Hlavní problém Wuisman spatřuje v tom, že realismus, v celku pochopitelně, není schopen dovést své ontologické závazky do konce (Wuisman, 2005: 394).

rodních vztazích. To sice neznamená, že by i tato metoda nemohla být interpretována v pragmatických pojmech, v každém případě však byla vyvinuta s vědecko-realistickým zázemím. Vědecký realismus rovněž např. přispěl ke specifickému vývoji na poli etnografických metod (Dean et. al., 2006: 13–18). Vědečtí realisté dále napomohli pohledům na problém struktury vs. aktér, či k zajímavým otázkám stran vztahu materiálního a ideálního světa (Joseph, 2007). Skutečnost, že s největší pravděpodobností tyto pohledy nezrcadlí „skrytou strukturu reality“, nemůže zastřít skutečnost, že pragmatikové tento pohled neformulovali a že v zaujetí o hlubší porozumění celému problému se sociální věda někam pohnula. To sice rozhodně neznamená přijetí názoru Richarda Boyda, dle něhož realistický způsob stavění teorií zaručí větší úspěšnost v porovnání s teoriemi jinými (např. Boyd, 1984, viz též Hendry, 2000). Rozhodně však realistická filozofie ukázala, že má co praktického nabídnout.

Za třetí, argument o zbytečnosti může zaznít i proti pragmatismu. Jinými slovy i v případě, že by pragmatismus neexistoval jako platná filozofie vědy, věda by se dál vyvíjela progresivním způsobem, přičemž neexistuje cesta, jak dokázat opak. Pro podobnou výtku přitom nemusíme chodit daleko. Záhy si ukážeme, že přesně takovým způsobem se k realismu a pragmatismu postavil Arthur Fine. Jediná možnost, která se pragmatismu nabízí na svou obhajobu, je reakce podobná způsobu, jakým argumentoval realismus. Tedy tvrdit, že není návodem na vědeckou praxi, pouze činí vědeckou praxi smysluplnou – tj. ukazuje *základní* smysl vědy. Viděli jsme však, že tato cesta nikam nevede. V následující části tedy raději stručně shrnu hlavní argumenty A. Finea proti instrumentalistickému a realistickému inflacionismu a pak se pokusím ukázat, že přece jen celá diskuse svůj smysl má.⁹⁸

⁹⁸ Diskuse o *přirozeném ontologickém postoji* a jeho reakcích na něj, včetně představení polemiky mezi M. Planckem a E. Machem, je přeloženou verzí autorova příspěvku na konferenci SGIR v Turíně: *Intrinsic Value in Pragmatism: Trojan Horse or Savor?* (Kořan, 2007b).

5. Věda bez filozofie?

Přirozený ontologický postoj Arthura Finea

Arthur Fine je jedním z nevlivnějších nositelů protirealistické pochodně (viz Fine, 1991; 1996), který přitom neváhal zároveň postavit do zcela nesignifikantní polohy celou diskusi realismus vs. instrumentalismus (Fine, 1986; 2001). Na celý spor pohlíží z *přirozeného ontologického postoje* (*Natural Ontological Attitude – NOA*, Fine, 1986), jehož je tvůrcem (byť za inspiraci rovněž vděčí B. van Fraasnovi, viz Fine, 2001: 107). Východisko *přirozeného ontologického postoje* lze nalézt v celkem neproblematickém tvrzení, že zásadní úspěchy vědy jsou k vidění a nalezení všude okolo nás, v každodenním životě a obecné kultuře. Vzhledem k tomu, že tento „okázalý úspěch ponechává jen málo prostoru pro víc než obecné přijetí světa vědy prostým rozumem“, je docela nepochopitelné, proč celý ten filozofický povyk stran otázek „realismu“ či „instrumentalismu“ (Fine, 1986: 149). Veškeré toto filozofické vzrušení vyplývá z pokusu překonat onen „malý prostor“, který zbývá mimo přijetí vědy prostým rozumem. Filozofové (vědy) všeho ražení se pokoušejí zakotvit a legitimizovat vědu vnější a transcendentální autoritou. Dle Steva Fullera Fine obviňuje filozofy a historiky vědy z toho, že „extrahují přebytečnou filozofickou hodnotu z práce vědců“ (Fuller, 1994: 200). Při tomto úsilí pojmají vědeckou činnost, jako by přispívaly k jakémusi sjednocenému projektu (v případě realismu ke *skutečnému poznání*, v případě instrumentalismu k *užitečnému poznání*) (viz též Sismondo–Chrisman, 2000: 39). Tím ovšem nahušťují (*inflate*) zbytečnou metafyzickou (v případě realistů) a epistemologickou a sémantickou (v případě instrumentalistů) náplň do vědy, která by se bez nich pohodlně obešla. „Inflacionismus“ realistů i instrumentalistů je přitom nejen zbytečný, ale možná i nebezpečný

(Fine, 1986: 170). Vzhledem k tomu, že tento inflacionismus není ničím lepším než vnější metafyzickou a epistemologickou projekcí do světa vědy, který se o ni vůbec nestará, ani jedna z jejich cest nemůže vést ke kžzenému cíli. Je-li tomu tak, žádná z těchto pozic nemůže doufat ve vítězný vavřín. Potom by bylo přirozenější a jednodušší cestou slézt z filozofického piedestalu a vzdát se hledání jednotného cíle vědy, který by ji kotvil v pevném filozofickém podloží *mimo* vědu samu.⁹⁹ Přesně tento krok Fine navrhuje: zůstat pevně v rámci vědeckých praktik samých. Jinými slovy *důvěřovat vědě a vědcům*: „NOA nás vyzývá k tomu, abychom se nepouštěli do konstrukcí teleologických struktur, do nichž pak vložíme vědu. Vnukává podvratnou myšlenku, že možná není žádná potřeba pro autoritu (vnitřní či vnější). (...) NOA našeptává myšlenku, že snad bychom se vůbec obešli bez zvláštních přídatků k vědě, přinejmenším však NOA rozhodně nenavrhuje žádné doplňky, jdoucí mimo historii a praxi vědy samé. NOA je skrz na skrz deflacionistická“ (Fine, 1986: 172).

Bylo to především obvinění z inflacionismu, které vyprovokovalo nejostřejší reakce od obou táborů. Vždyť právě na tom, že *pouze* rekonstruují praxi vědců, stavějí svou filozofii vědy. Ovšem, jak hezky poznamenal Paul Abela, ve skutečnosti se realisté i nadále pokoušeli bránit oddanost metafyzice zdůrazňováním explanatorních výhod jejich přístupu, kdežto „[i]nstrumentalisté zdůrazňovali význam toho, jak je (partikulární) přesvědčení obhajováno, potvrzující tak epistemologické ohledy nad ontologickými zájmy“ (Abela, 1996: 74). Navzdory veškerým snahám obě pozice ve skutečnosti „sdílejí závazek k esencialistickému pohledu, že věda se skládá z praktik, které jsou přístupné odhalení intrinsikních cílů a účelů“ (Abela, 1996: 74).

Tato práce je důkazem posledního uvedeného citátu. Pokud bychom se skutečně domnívali, že jakékoli uvažování o cílech a způsobech vědecké práce je zbytečné, pak i celá tato práce, stejně jako filozofie vědy, by byla zbytečná. Nelze říci, že by na myšlenku, provokativně odmítající realistický a instrumentalistický esencialismus o účelu vědy, nebylo něco lákavého. Přesto se nyní pokusím nabídnout odlišný pohled, který celé úsilí, vložené do tohoto textu, snad znovu legitimizuje. Z celé řady dílčích reakcí, které

⁹⁹ F. Kratochwil se letmo zmiňuje o přínosu A. Finea k debatě mezi instrumentalismem a pragmatismem, ovšem přiřkl mu roli v pokusu o „zprostředkování“ celé debaty (2007b: 76, pozn.), což, jak bude za okamžik patrné, neodpovídá povaze Fineova myšlení.

NOA vyprovokovala (např. Fuller, 1994; Kukla, 1994; Abela, 1996; Brandon, 1997; Hendry, 2001), je vzhledem ke smyslu této práce nejrelevantnější reakce E. P. Brandona a S. Fullera.

Přirozená věda versus normativní epistemologie

Dle E. P. Brandona se „NOA možná opravdu nejvíce blíží myšlení normálních vědců (...) a toto normální myšlení nemusí být příliš precizní, přijde-li na otázky, které trápí filozofy“. Jinými slovy, „pokud něco přinutíte něco udělat, je to reálné“ (Brandon, 1997: 234). Hlavní protiargument, který Brandon (1997: 234–235) užil, spočívá v tom, že věda *není* autonomní na společnosti, a proto je legitimní se ptát a přemýšlet o jejích cílech. Věda závisí na vnějších faktorech, je jim do značné míry odpovědná, a také to, co činí, není *pouze interní její praxi*. Oproti tomuto externalismu vědy požívají např. hokej či fotbal větší autonomie v jejich praxi i účelu a vnější esencialistické názory o jeho pravidlech a cílech skutečně mohou oslyšet. S tím se pojí další věc – čím větší tlak je na vědu vykonávan z nekontrolovatelného vnějšího prostředí, tím mocněji působí monopolistické tendence a autonomistické tendence uvnitř. Filozofové vědy (pro Brandona pouze realističtí) sice „bezpochyby jdou ve vysvětlování monopolistických tendencí vědy dále, než by šla většina participantů samých (...), ale tyto filozofické konstrukce jsou pokusy pokládat si otázky po skutečných problémech, které trápí *lidi*“ (Brandon, 1997: 234). Brandon dále odkázal na E. Gellnera, dle něhož „světonázor, charakteristický pro přírodní vědy, je daleko od názoru, který je vlastní či typický zbytku společnosti po většinu její historie“ (Brandon, 1997: 234). Proto nemusejí nejrůznější filozofie vědy sice reflektovat skutečnou povahu vědy samé, ale rozhodně se blíží reflexi obecného směřování společnosti, která požaduje alespoň nějaké jistoty či „objektivitu“. Realismus a instrumentalismus, stejně jako empiricismus, pozitivismus či racionalismus nám (každý svým způsobem) říkaly, že bychom měli upřednostnit vědu před magií, či určitou vědu před jinou vědou. Tím pracovaly na poskytnutí principů, které po desetiletí či staletí vylučovaly mnoho jiných systémů víry či přesvědčení. Tyto principy se pokoušejí o „artikulaci dobrých důvodů proto, proč „okázaly úspěch ponechává jen málo prostoru pro víc než obecné přijetí světa vědy prostým rozumem““ (Brandon, 1997: 235). Poté, co byly všechny tyto bitvy vybojovány a vážná rozhodnutí provedena, přijde NOA a považuje veškeré úspěchy za samozřejmé.

Dodejme k tomu, že historie nás učí, jak dalece je věda schopna přepisovat svůj vlastní historický příběh tak, aby současný stav vypadal jako přirozený výsledek historického vývoje. Pro tento způsob psaní historie užil v roce 1931 poprvé Herbert Butterfield (Butterfield, 1965) termínu „whigská historie“. „Whigská historie je – jednoduše řečeno – převypravováním dějin způsobem odpovídajícím současnému stavu věcí. Jde o interpretaci dějin tak, aby právě dominující idea vypadala jako přirozené a hlavně nejlepší možné vyústění dosavadního vývoje. Whigská historie je historií nejsilnějšího“ (Kořan, 2006b: 20). Už z tohoto důvodu bychom neměli podléhat iluzi, že epistemologický vývoj je něčím, co se děje mimo nás a bez nás.

Brandon zajímavým způsobem zpochybnil Fineův názor, že ve vědeckém vývoji je něco „přirozeného“. Spíše je tomu tak, že je zapotřebí vědomého úsilí, inspirovaného širším sociálním prostředím, byť výsledky tohoto úsilí jsou vždy nejisté. Proto ona filozofická inflace není intrinsikní filozofii a/nebo vědě, jde o reflexi širšího společenského vývoje. Jakýkoli pokus o posunutí či přetvarování našeho filozoficko-vědního či epistemologického horizontu je vždy hluboce podmíněn sociálně a historicky, a to jak v rámci vědecké komunity samé, tak v širším sociálním kontextu. Brandon se tím přidal k tomu sociálnímu a historickému proudu filozofie vědy, dle něhož filozofie vědy ani epistemologie nemohou být nikdy považovány za „dokončené“ či „kompletní“.

Inspirován vlastní „sociální epistemologií“ (Fuller, 2002) zasadil Steve Fuller do historického kontextu jeden z nejvitálnějších střetů mezi instrumentalismem a realismem, personifikovaný debatou mezi E. Machem a M. Planckem (Fuller, 1994; 2000: 103–128). Fuller se pokusil odhalit kořeny a důvody střetu, které byly postupně ztraceny pod nánosy desetiletí trvajících bitev. Domníval se, že pokud se podaří tyto základy odhalit a postavit je do světla partikulárního historického kontextu, možná si uvědomíme, že i v současnosti si celá debata zaslouží „novou životní půjčku“ (Fuller, 1994: 200). Stojí za připomenutí, že Fineův klíčový argument vycházel z předpokladu, že vědci sami, bez ohledu na filozofické starosti, pokračují v každodenní výzkumné praxi, a proto jsou sázky, které filozofové do celé diskuse vložili, bez jakékoli hodnoty. Fuller ukázal, že přinejmenším existovalo období, kdy *právě* praktikujícím vědcům na diskusi záleželo. Již několikrát byl zmíněn střet mezi A. Einsteinem a instrumentálními kvantovými

vědci. Fuller se ohlíží ještě o něco hlouběji do historie a poukazuje na debatu mezi instrumentalistou E. Machem a realistou M. Planckem.

Dle Fullera, když se „Planck a Mach přeli o existenci atomů, nepokoušeli se pouze odhadnout, co možná ukáže empirický výzkum, spíše se snažili ovlivnit směřování celého výzkumu i způsob, jak by takový výzkum měl být vyhodnocován“ (Fuller, 2001: 201). Pro Macha i Plancka by tyto způsoby měly vycházet z povahy i cílů vědy jako takové. Instrumentalista Mach nahlížel na vědu jako na „abstraktní, práci šetřící nástroj, který umožňuje uspokojování lidských potřeb a tím uvolňuje čas pro to, aby se věnovali jiným věcem. Nedomníval se, že by akademická práce sama o sobě byla nějak mimořádně zajímavá či vznešená činnost“ (Fuller, 1994: 202). Odmítal tím převažující názor své doby, že pouze nejvyspělejší fyzikům byl dovolen přístup do „hlubších“ domén reality. Dokazování této epistemologické schopnosti vědu spíše poškodí, než aby jí pomohlo, neboť bude schopnosti vědy využívat neefektivním způsobem. Už proto, že *nikdy* nebudeme schopni odhalit konečný bod, dotyk s nejhlubší realitou (což přiznávají i realisté), bude vždy míra „hloubky“ poznání, či možný „nejhlubší bod“ pouze lidskou interpretací, učiněnou v rámci aktuálních epistémických schopností. Oddanost realismu tedy *neosvobozuje*, ale uzavírá. Proto Mach podněcoval k „osvobození se od reality“¹⁰⁰ (Fine, 1984: 92). Hodnota vědy spočívá spíše v ekonomizaci myšlení, nikoli ve hledání vyčerpávajících vysvětlení v pojmech neustále hlubších a ontologicky prvotnějších vrstev (Fuller, 1994: 205). Za tímto názorem ležela proticomtovská obezřetnost před rozpínáním autority vědy mimo její vlastní doménu, stejně jako obava před absolutizací nalezených ontologických mezí.

¹⁰⁰ Můžeme-li věřit interpretaci A. Finea a G. Holtona, pak Machův instrumentalismus a pozitivismus a jeho „osvobození od reality“ inspirovaly mladého A. Einsteina k práci na základech teorie relativity před rokem 1905. Přibližně okolo roku 1920 sice A. Einstein prodělal naprostou konverzi k realismu (viz Holton, 1998: 237–277), práci na teorii relativity však začal jako instrumentalista a stejně jeho instrumentalismus rovněž podstatně ovlivnil své obdivovatele a pozdější odpůrce (Bohr, Sommerfeld, Heisenberg), kteří se zásadní měrou zasloužili o instrumentální ortodoxní kvantovou teorii i o její praktické využití. A. Fine z toho vyvozuje, že kvantová mechanika vděčí za svůj vznik instrumentalismu A. Einsteina a za své rozšíření a užití tomu, že byla uchráněna před pozdějším Einsteinovým realismem (Fine, 1984: 92–95).

Přesně tomuto náhledu na vědu beze zbytku odporoval M. Planck. Věda dle něho „předává společnosti stále ucelenější obrázek o světě, který, budeme-li se jím řídit, má potenciál ovlivnit vývoj ve všech oblastech života“ (Fuller, 2004: 203). Epistemická odlišnost vědy a konkrétně fyziky spočívala ve schopnosti „dosahovat stále širšího objemu poznání, zahrnutého pod jedinou jednotící teorii“ (Fuller, 2004: 205). Navíc, získávání takového poznání vyžaduje vysoké odhodlání a investice bez záruky přímých výnosů. Ovlivnění světa stále racionálnější obrazem jeho hlubokých struktur je pouze vedlejším důsledkem vědeckého poznávání.

Na jedné straně tedy máme teorie jako nástroje, vytvořené pro zjednodušení procesu předávání, skladování, využívání a nabývání informací. Proto, aby teorie fungovala, není vědec nucen přemýšlet o jejich nejzastších principech. Věda má sloužit tomuto účelu bez ohledu na hodnotovou, politickou či jakoukoli jinou normativní orientaci. Na druhé (Planckově) straně vědecké poznání a teorie fungují jako všezahrnující obraz reality, v souladu s nímž má společnost žít. Potenciální problémy obou názorů není obtížné odhalit. V zájmu ochránit společnost před přílišnou autoritou vědy a v zájmu ochránit vědy samé před sebezahlením zbytečným hledáním stále hlubších realistických vysvětlení, Mach naléhal na liberální pojetí vědy bez jakýchkoli známek překračování jejího instrumentálního užití. Jak ovšem S. Fuller podotýká, odhlédnutí od jakéhokoli hodnotového rámce ve vědě implicitně ústí do takového pojetí, kdy věda může být užita k jakémukoli účelu. První světová válka pak brzy ukázala, že „za každého Macha, který rezolutně odmítá dát vědu do služeb války, byla spousta ‚machovců‘, kteří se svobodně přihlásili k císařovým cílům“ (Fuller, 1994: 206).

Aby se vyhnul tomuto nebezpečí, tvrdil Planck, že předtím, než věda může sloužit společnosti, musejí být zabezpečeny její vlastní hodnoty a její intrinsikní cíle (Fuller, 2001: 103; 116). Kvůli svým jedinečným schopnostem přidat racionální a disciplinované způsoby myšlení k jakékoli práci, kvůli jejím vlastním hodnotám a cílům, měla být věda sociálně uznávána. Tímto cílem bylo nacházení stále pravdivějšího obrázku o světě a jeho stále hlubší vysvětlování. Pokud je věda schopna nacházet poznání pravdivější než zbylá část společnosti, pak musí docházet ke stále rostoucímu kvalitativnímu rozdílu mezi vědou a zbylou částí společnosti, neboť věda ví víc a hlavně lépe. Tento rozdíl pak dává vědě privilegium rozšířit svou autoritu do mimovědecké domény. Fuller k tomu píše, že dle Plancka „by se obyčejní

lidé buď museli naučit, jak artikulovat své zkušenosti v rámci nové fyziky, nebo prostě nechat fyziky hovořit za ně“¹⁰¹ (Fuller, 2001: 118).

Stojí za připomenutí, že diskuse mezi Machem a Planckem se odehrávala na pozadí sporu o tom, jak dále strukturovat německé akademické vzdělávání. Zda spíše na liberálním základě, přístupném pro co nejširší masu lidí (instrumentalismus), které pak budou vědecké plody užívat ve svůj prospěch, aby ušetřily čas pro něco jiného, či na elitističtější, uzavřeném základě tak, aby jen ti nejlepší vědci mohli dále posunovat vědu k jejím intrinsikním cílům, které jsou společnosti nadřazeny (realismus). Oba přístupy mají svá pro a hlavně proti – čeho je třeba bát se víc: vědy, která se podobá zboží na skladě, či masové indoktrinace vědními teoriemi a zahlcení vědy nepraktickým hledáním stále hlubších vysvětlení, o nichž ani nevíme, zda mohou být pravdivé? Oba přístupy mají rovněž své vysoce praktické důsledky a jsou i relevantní pro současnou dobu. Instrumentalismus ani realismus proto nelze považovat za pouhou metafyzickou hru a spekulaci.

Ve svých důsledcích mají obě pozice i dalekosáhlý vliv na vztah vědy a společnosti. Naprostým pragmatickým základem je hluboké přesvědčení o správnosti hodnot liberální demokracie (Rorty, 1999; Rorty, 1991: 175–196). Odtud pramení jeho důvěra k vědě, která tomuto společensko-politickému řádu slouží. Jako takový, pragmatismus si snad zaslouží nálepku konzervativní.¹⁰² Naproti tomu realismus postrádá v současném světě *telos*, důvod a smysl lidské existence, které mu odebralo osvícenství a nenabídlo vlastní skutečnou konstrukci, jíž by původní *telos* nahradilo (Dean et al., 2006: 3). Pro realismus *telos* spočívá v uzavírání propasti mezi tranzitivním a intranzitivním. Tato propast vzniká proto, že skutečně nemůže být redukováno na aktuální či empirické, ovšem současná společnost beze smyslu

¹⁰¹ Že se Fuller ve svém vyobrazení realismu pravděpodobně nemýlil, potvrdí i zběžný pohled na vůdčí filozofické časopisy prvních desetiletí 20. století. Jak napsal Wendell T. Bush v roce 1923, názor, že „reálný a objektivní svět, s jeho vlastní fyzickou povahou, jeho vlastními přírodními zákony, s jeho vlastními principy příčiny a efektu“, musí být důsledně poznán *před* tím, než může být užit, byl považován za zcela normální (Bush, 1923: 701).

¹⁰² Na druhou stranu pragmatismus, věrný vlastnímu pohledu na „pravdu“ a poznávání, pojímá i demokracii jako experiment: „Pokud se experiment nepodaří, naši potomci se mohou naučit něco podstatného. Nenaučí se ovšem filozofickou pravdu o nic více, jako se nenaučí pravdu náboženskou. Jednoduše se poučí o několika věcech, na které by si měli dávat pozor při nastavování experimentu dalšího“ (Rorty, 1991: 196).

a touhy se s aktuálním a empirickým spokojí. Tato propast proto nepovšimnuta produkuje systematické neporozumění skutečné povahy a významu každodenní zkušenosti. Pouze uzavřením celé propasti, domnívají se realisté, bude věda schopna napomoci emancipaci společnosti od útlaku, který působí nepovšimnut okem laika. Realistická věda by přinejmenším měla být schopna říci, *co je to za strukturu*, od které chceme uniknout, pokud není přímo schopna říct, jak žít.

Nahlíženo tímto pohledem, pak jsou sázky v realisticko-instrumentální hře poměrně vysoké. Máme-li navíc věřit E. P. Brandonovi (viz výše), celá hra o povahu vědy se nemůže odehrát bez aktérů této hry. Jinými slovy spolehat na to, že věda „přirozeně“ půjde dál svým racionálním způsobem, by se nemuselo vyplatit.

Poučení z toho je takové, že na sociální kontext musíme brát zřetel i při vymýšlení a hodnocení epistemologie. Sociálně zde není překážkou či nutným zlem, které brání poznat intranzitivní, ale důvodem samým, který činí vědu možnou. Normativní postoje se promítají přímo do smýšlení o epistemologii. Tak např. logický pozitivismus a jeho epistemologické standardy přímo odpovídají levicovému a egalitářskému smýšlení jeho původních nositelů, kteří byli cele zaujati ideou, že vědecké standardy mohou být přístupné všem inteligentně smýšlejícím bytostem, nikoli pouze vybrané elitě vědců. To je další vysvětlení silného důrazu na obecnou a univerzální matematiku a logiku (viz např. Collier, 1994b: 101). Stejně tak i požadavek vědecké neutrality vypovídá o egalitářském zájmu zaručit distribuci poznání rovně, mezi všechny segmenty společnosti, bez protežování zájmů partikulárních skupin. Pragmatismem se zcela prolíná důvěra v demokratický (americký) systém. Popperovy epistemologické názory zase zrcadlí jeho liberální důraz na „otevřenou společnost“. Feyerabend a Lakatos, kteří se tak či onak s popperianským přístupem vyrovnávali, pak zdůrazňovali buď „otevřenost“ (Feyerabend a jeho „protimetodologický“ manifest), nebo „společnost“ (Lakatos a jeho výzkumné programy). To odpovídá feyerabendovskému anarchickému, resp. lakatosovskému sociálnědemokratickému vyznání. A nakonec Thomas Kuhn, se svým názorem, že v normální vědě by pouze revoluce měla nahradit panující paradigma tak, aby mohla normální věda efektivně fungovat, je z tohoto pohledu autoritář (Fuller, 1988: 6–7). Veškerá epistemologie je motivována sociálně a je spjata s důvěrou či nedůvěrou v partikulární sociální a politický řád. Či ještě jinak – odpověď na to, „jaké jsou/mají

být zdroje poznání“, předpokládá nejdříve odpověď na to, „jak má být organizována společnost“ (Fuller, 1988: 11).

Pravda, odkazy k „sociální povaze vědy“ dosáhly za posledních třicet let až jistě inflace. Na druhou stranu, konkrétně diskuse mezi realismem a instrumentalismem se po dlouhou dobu odehrávala spíše na poli analytické filozofie, se svou nechutí k sociologickému „šarlatánství“, které do domény filozofie nepatří (srv. Fine, 1996). Diskuse o sociální ve vědě bude mít navíc v tomto případě zcela konkrétní důvod. Bylo již naznačeno, že Kratochvílem letmo zmíněná myšlenka o vědomé introspekci epistemologického horizontu vědy si zaslouží hlubší pozornosti. Rovněž nebyl opomenut odtažitý postoj pragmatismu R. Rortyho k budoucnosti epistemologie. I předcházející odstavce měly za cíl demonstrovat, že filozofie vědy a tudíž ani epistemologie se neobejde bez cíleného úsilí o kritické hodnocení.

Za nejvhodnějšího kandidáta pro vědomou epistemologickou introspekci je v této knize považována sociální epistemologie. Ovšem sociální epistemologie ve svém zaujetí pro normativní epistemologii částečně opouští půdu pragmatismu (viz Nickles, xxvii). Richard Rorty neměl vůbec příliš pochopení pro epistemologii, dle jeho soudu již nemá budoucnost (Rorty, 1979, viz např. 213–256). Dle Rortyho musí epistemologie nalézt něco, co mají všechny pravdivé výroky poznání společného, jinak není epistemologií. Takto úzké pojetí epistemologie je sice oprávněné, nikoli však jediné možné. Nakonec i posuzování poznání na základě jeho užitečnosti přinejmenším zavání epistemologickým výrokem (viz též Rockwell, 2003). Podstatné ovšem je, že pragmatismus sám *dovoluje* vývoj v epistemologii, dokonce, dle mého soudu, jej *předpokládá*. Pojmeme-li totiž epistemologii pouze jako další způsob, jakým lidé zefektivňují způsob komunikace se svým prostředím, pak není s pragmatismem v rozporu. Navíc pragmatismus přiznává sociálním vědám možnost produkovat dostatečně užitečné teorie sociálního jednání – je-li věda sociálním jednáním, pak sociálně-vědní teorie mohou být schopny užitečným způsobem přispívat k řešení praktických epistemologických problémů, jímž čelí. Přitom zůstáváme pevně v hranicích pragmatismu, neboť zde nepadlo ani slovo o konečném cíli epistemologie či o stanovování apriorních a transcendentálních pravidel. Epistemologie pouze může sloužit jako jeden z možných nástrojů k sebereflexi vědy, nástroj pro kladení nových otázek, jakkoli je zbavena své nadpozemské aury. I v pragmatické filozofii (vědy) proto může sociální epistemologie hrát významnou roli

a přispívat k normativnímu řešení sociálně-vědních epistemologických problémů. Sociální epistemologie, alespoň někteří její zastánci, navíc pojmá poznání jako přírodní fenomén. Stejně jako pragmatismus tedy hledí na poznávání jako na interakci mezi lidskými bytostmi a světem kolem nich (viz např. Kornblith, 1994: 94). Sociální epistemologie tak může být nedílnou součástí pragmatismu.

6. Sociální epistemologie

Vzato do důsledků jediným aktivním nositelem poznání je pouze *jedinec* (Kitcher, 1994: 113). Individuální epistemologie se proto zejména zabývala dovozovacími a percepčními schopnostmi jedince. Tázala se, jaké tendence či principy mohou vést k pokřivení přesnosti našeho obrázku okolní reality a jaké naopak k jeho zpřesnění, jaké procesy napomohou osvojení „pravdivého přesvědčení“ a jaké naopak jedince z této cesty svedou. Stejně tak se sociální epistemologie táže, jaké sociální instituce, praktiky a způsoby sociální organizace poznání a poznávání mohou přispět k lepšímu či horšímu poznání (Kitcher, 1994: 114; Kornblith, 1994: 99).

Pokud ovšem *máme* věřit tomu, že sociální epistemologie může být přínosná, pak musíme zároveň věřit tomu, že okolnosti a podmínky individuálního poznání jsou do velké míry sociální. Tedy že povaha poznání, jeho náplň, způsob získávání, zachování a důvěra v něho závisí nejen na jedinci, ale zejména na ostatní členech společnosti (Schmitt, 1994: 257–289). Dle sociální epistemologie tomu tak pochopitelně je. Poznání je sociálně zprostředkovaným fenoménem. Začneme tím, že vliv sociálních faktorů začíná s narozením – jazyk není znovu vynalézán každým jedincem v sociální izolaci, a proto i veškeré koncepty poznání, které vděčí za svou existenci pouze jazyku, jsou sociálně zprostředkovány (Kornblith, 1994: 97). Sociální epistemologie ovšem nezůstává u těchto zjevných projevů sociálních faktorů v poznání. Všimá si toho, že i systémy epistemického vyhodnocování – ať už primitivní, či vysoce sofistikované – jsou sociální. Epistemické pojmy, koncepty a podmínky se učíme od ostatních. Epistemické hodnocení je většinou hodnocením kognitivních stavů *ostatních jedinců* a tato hodnocení jsou možná zejména proto, že existují sociální systémy, které jsou schopny vynutit respektování takto získaných epistemických hodnocení. Systémy epis-

temického hodnocení navíc slouží i určitým sociálním účelům: umožňují a usnadňují tok informací mezi jedinci, prostředkují konsenzus mezi členy daného společenství a činí jejich chování předvídatelnějším (a tedy i efektivnějším) (Schmitt, 1994: 4–5). Právě z obav před přílišnou dominancí již etablovaných epistemických systémů se individualistická epistemologie snažila a snaží sociálně z epistemologie vyobcovat. Daný epistemický systém totiž nejen že může působit jako moderátor či spolutvůrce hodnocení poznání, ale může také – a to i záměrně – určité druhy poznávání či poznání vyloučit. Otázka „správného nastavení“ a reflexivity epistemických systémů je proto v sociální epistemologii brána velice vážně. Zejména z těchto výhrad vyplývá jeden podstatný důsledek – sociální epistemologie není pouze reflexí existujících epistemických systémů, ale je zejména reflexí kritickou, která se pokouší o reformulaci těchto principů. I z toho je zřejmé, že determinace stávajícími epistemickými systémy není (nemůže být) absolutní. Je proto nutné zdůraznit, že sociální epistemologie v případě těchto systémů nehovoří o *autoritě*, ale spíše o *vlivu* (Foley, 1994: 57), kterému tak jako tak není možné se vyhnout (Kornblith, 1994: 93).

Sociální epistemologie proto proti výtce z přílišného proti-individualistického determinismu disponuje přinejmenším jedním silným argumentem. V mnohých případech je totiž sociálně vytvářeno nejen epistemické hodnocení, ale také samo formování určitého přesvědčení (poznání). Někteří sociální epistemologové se dokonce domnívají, že lidské společenství je možné, pouze pokud jedinci koordinují a institucionalizují systémy bádání a jeho hodnocení. Tomuto aspektu nepřikládala individuální epistemologie žádný význam, kromě toho, že jej považuje za škodlivý pro tvorbu „ryzího“ poznání. Vezmeme-li však v úvahu skutečnost, že se v moderních společnostech tomuto aspektu *nelze* vyhnout, pak patrně není od věci ptát se, jak nejlepším způsobem organizovat sociální rozměr kognitivního a epistemologického úsilí (Schmitt, 1994: 17–18).

K tomuto normativnímu náhledu na sociální epistemologii ovšem nevedla přímá cesta. Názor, že veškeré způsoby poznávání, spolu s vědou, jsou sociální v tom smyslu, že zahrnují sociální interakce, vedl „tradiční“ sociology vědy spíše k cynickému pojetí vědeckého poznání. Pravděpodobně tento druh mannheimovské sociologie vědy měl na mysli F. Kratochwil při jeho odmítnutí „staré cynické sociologie vědy“ (Kratochwil, 2007a: 13). Dvacátá a třicátá léta byla svědkem rozšíření tohoto mannheimovského pojetí, dle ně-

hož nejlepším způsobem, jak posoudit povahu a hodnotu poznání, je ptát se, jaké jsou zájmy a motivy tvůrců poznání. Jeho ústřední tezí bylo, že sociální přijetí poznání vždy slouží zájmům určitých zájmových skupin a poškozují jiné (Fuller, 1988: 10). Studium norem a sociálních praktik, které ovládají takové procedury, jako je vědecké publikování, vědecké vzdělávání, šlo ruku v ruce se studiem vědeckých podvodů či rozkolů. Tento tvrdý pohled byl později odmítnout, či přinejmenším reformulován, jako příliš deterministický. Novější generace sociologie vědy, na niž sociální epistemologie bezprostředně navazuje, si spíše než *zájmů* všimají toho, že vědecké procedury nezbytně zahrnují *sociální interakce*. Proto tvrdí, že stejně tak jako „špatné“ poznání, i „dobré“ by mělo být (přinejmenším částečně) vysvětlitelné s poukazem na sociální povahu jeho formování. Dle sociálních epistemologů totiž není možné vysvětlit „dobrou“ vědu odkazem k racionalitě a vědu „špatnou“ odkazem k rušícím sociálním faktorům (Longino, 1994: 136). Rovněž tak ovšem musí být zdůrazněno, že sociální epistemologie v žádném případě neodmítá nutnost individuální racionality vědce. Vyžaduje tolik individuální racionality, kolik je každý vědec schopen v sobě nalézt a poskytnout. Proto sociální epistemologie nikterak nesoupeří s epistemology, kteří nadále usilují o vývoj epistemologie bez zahrnutí sociálních faktorů (Kornblith, 1994: 101). Pouze odebírá individuální racionalitě ve vědě přebytečné množství úcty, jíž na ní bývá plýtváno (Schmitt, 1994: 19).

Sociální epistemologie se na rozdíl od epistemologie tradiční, individualistické (viz Papineau, 1988: 39–42) zabývá tím, co *my* jako sociální skupina víme. Dle Fredericka Schmitta i tradiční epistemologové přisuzovali sociální jistý, byť sekundární epistemický statut. Ať už šlo o expertní autoritu předků, přijatou moudrost či konsenzus, ve všech těchto případech jde o (být často implicitní) přiznání společenského podílu v epistemologii. Sociální vztahy mohly mít v tradiční epistemologii tři základní role – (1) jako vliv na podobu patřičné metody; (2) mohly se dostávat do poznání jako přejímání toho, co bylo zakoušeno jinými (Hume); (3) nejčastěji bylo sociálně pojímáno jako rušivý faktor, zabraňující osvojování ryzího poznání, ať už děděním nesprávných metod nebo přílišného vlivu autorit (např. baconovské „modly“) (Schmitt, 1994: 1; Salomon, 1994: 217).

F. Schmitt definoval sociální epistemologii jako „konceptuální a normativní studium významu sociálních vztahů, rolí, zájmů a institucí v poznání“ (Schmitt, 1994: 1). Už z této střídme definice je patrné, že existuje mnoho ro-

vin, kterými lze sociální epistemologii charakterizovat. Sociální epistemologie se táže: (1) jak jsou obsah a povaha poznání formovány širším sociálním zázemím; (2) jakým způsobem jednotlivci získávají a ospravedlňují svá přesvědčení, pokud při tom zároveň spoléhají na informace dodávané druhými (Kitcher, 1994: 114). Zabývá se rovněž (3) poznáním „uloženým“ či ztělesněným v nejrůznějších institucích, disciplínách či organizacích. Významným rozměrem sociální epistemologie je (4) její zaměření na sociální povahu procedur a metod, jejichž pomocí nabýváme poznání či racionální a (oprávněné) přesvědčení (Alston, 1994: 29). Ve všech ohledech sociální epistemologie tak či onak směřuje k závěru, že jejím ústředním motivem není *proměna přesvědčení* (poznání), nýbrž proměny ve vědecké *ortodoxii* a *vědeckých procedurách* (Fuller, 2002: 99).

Již z letmého naznačení možných směrů bádání je patrná značná vnitřní rozmanitost sociální epistemologie. Je způsobena odlišnými způsoby definice předmětu studia. V rámci sociální epistemologie však existuje další, hlubší dělení, které je normativního charakteru a odvíjí se nikoli od předmětu analýz, ale od rozdílných pohledů na *cíl* sociální epistemologie: (1) Má analyzovat sociální obsah vědy? Má (2) přímo normativně stanovovat co možná nejlepší způsoby sociální organizace získávání poznání? Či (3) jsme již jen analýzou sociálního obsahu vědy schopni poukázat na její vlastní racionalitu?

První linie sociální epistemologie usiluje pouze o *porozumění* sociální vědě. Omezíme-li se na druhou polovinu 20. století a opomineme-li klasické práce spíše filozofického a filozoficko-vědního charakteru (Kuhn, 1996; Winch, 1989), lze asociovat tento přístup se vznikající „sociologií poznání“ a „sociologií vědy“, budované především v rámci tzv. edinburské školy. Dle ní se sociální zájmy a praktiky střetávají s metodami zaměřenými na hledání „pravdy“ či empirické adekvátnosti. Pojmy jako „oprávněné poznání“ u nich nemají příliš prostoru. „Poznáním“ je chápáno cokoli, čemu je důvěřováno či je institucionalizováno v určité kultuře. Sociologům vědy edinburské školy šlo pouze „o identifikaci sociálních sil a vlivů odpovědných za produkování poznání“ (Alvin, 2006, nestránkováno), přičemž hlavním, někdy kritizovaným¹⁰³ závěrem je, že „pravda“ je vždy vysvětlitelná s odkazem na so-

¹⁰³ Jedna z velkých kritik, která se snažela na edinburskou školu, spočívala v tom, že pojímá sociální rozměr poznání příliš deterministicky, ponechávajíc tak pouze malý prostor pro individuální jednání pro epistemologický „konceptuální motor“ (viz Hollis, 1982: 69).

ciální zájem a kontext (Schmitt, 1994: 3). Edinburská škola, či také „silný program“ v sociologii vědy, uvažovala o sociální jako o „příčinách“ poznání (Kitcher, 1994: 120), a jak jsme viděli, pragmatismu by tento způsob uvažování byl velice blízký. Přesto však „silný program“ sociologie vědy není směrem, který je obhajován v této knize, a to zejména kvůli nedostatečnému normativnímu záběru tohoto proudu (viz diskuse, Longino, 1994).

Pochopitelně ve chvíli, kdy na scénu vstupuje „poznání“ v souvislosti s jeho intimní vazbou na společnost, či skupinu lidí, vytane na mysli rovněž intimní vazba mezi poznáním a mocí (Kornblith, 1994: 93). Navzdory této instinktivní reakci vůči sociologii ve vědě či poznání (viz též Petit, 1988: 81), v případě edinburské školy skutečně nešlo o cynický či prvoplánový relativistický pohled. Přestože si uvědomovala inherentní přítomnost různorodých pohledů na pravdivost a poznání, již nazvala relativismem (Barnes–Bloor, 1982; Nola, 1988: 19), nahlížela edinburská škola na sociologii poznání jako na součást vědecké sebereflexe, jako na součást vědy samé. A co je podstatné, sebereflexe měla být vždy prováděna *vědeckými metodami*, zaměřenými na porozumění sociálního obsahu vědy, nikoli na její odmítnutí (Barnes–Bloor–Henry, 1996). Obecně vzato sociální epistemologie, stejně jako sociologie poznání, je do velké míry poznamenána právě zápasem proti tomu, být označována jako relativistická (např. Papineau, 1988).

Edinburská škola významným způsobem přispěla k tomu, aby epistemologové, normativně se zabývající „správným“ poznáním či „správnou“ vědou, začali brát sociální dimenzi poznání vážněji. Druhá linie sociální epistemologie je tedy jakousi syntézou klasické epistemologie a sociologie vědy. Dle ní by si i *sociální* epistemologie měla zachovat cíl klasické epistemologie, ovšem s tou výhradou, že klasická epistemologie byla ve hledání správných kritérií a způsobů poznávání příliš individualistická. Tento druh sociální epistemologie se zabývá otázkou: „Jak by mělo být získávání poznání organizováno, pokud se této činnosti za normálních okolností věnuje mnoho lidských bytostí, každá již pracující s více či méně dobře definovaným tělesem poznání a každá z nich vybavena se zhruba stejně nedokonalými kognitivními kapacitami a odlišnými možnostmi přístupu k činnosti ostatních (poznávajících subjektů)“ (Fuller, 2002: 3). Takový projekt tedy zahrnuje jak studium sociální dimenze vědeckého bádání, tak ponechává místo pro hledání normativních a preskriptivních principů, které byly vlastní tradičním

epistemologům a filozofům (Longino, 1994: 135). Tento úkol se normativní sociální epistemologové pokoušejí naplnit studiem sociálních praktik a jejich vlivu na pojetí pravdy u konkrétního jedince, popř. se pokoušejí produkovat poznání či již poznání jako takové *ospravedlnit* v sociálně-epistemologickém smyslu.

Zastánce tohoto druhého proudu sociální epistemologie může klást množství nejrůznějších otázek, uvedme některé reprezentativní příklady. Za jakých podmínek mohou lidé spoléhat na informace od ostatních a za jakých nikoli? Jak dalece přispívají sociální praktiky k formování, udržení a vyhodnocování individuálního přesvědčení? (viz např. Alston, 1994). Jakou roli hrají „dobré argumenty“ ve zprostředkovávání poznání? Jak se vytváří a jak by se měl tvořit konsenzus ve vědecké komunitě? Kdy je konsenzus škodlivý pro osvojování správného poznání a kdy naopak tomuto přispívá? (Kitcher, 1994: 114). Jaké jsou nejlepší možné způsoby uspořádání sociálních pobídek, které mají přispět k tomu, aby jedinci spoléhali na informace a poznání druhých? Vedou sociální zájmy jednotlivých vědců (např. touha po profesionálním uznání vědeckou komunitou) k obecnému vylepšování poznání? (Schmitt, 1994: 18–19). Všechny sociální praktiky, související s vědeckým bádáním, musejí být *vyhodnocovány a porovnávány* v zájmu zjištění jejich efektivity a relevance pro produkci poznání¹⁰⁴ (Salomon, 1994: 218).

Rozdíl mezi prvním a druhým pojetím sociální epistemologie je závažný – dotýká se odvěké otázky hodnotící a normativní role epistemologie. Dle některých autorů si právě a pouze toto druhé pojetí zaslouží termín „epistemologie“, neboť o epistemologickou hodnotící a normativní roli explicitně usiluje. Prvnímu přístupu více sluší název „sociologie vědy“ či „sociologie poznání“ (Schmitt, 1994: 1). Někde mezi oběma koncepcemi se částečně nacházely některé pragmatické školy, např. Charlese Peirceho. Dle něho je pouze komunita schopna (možná nekonečně) rozšiřovat limity poznání. Ovšem pro Peirceho, stejně jako pro další pragmatiky, z tohoto předpokladu ještě nevyplýval závazek pokoušet se rozšiřovat epistemologické horizonty. Naopak, spíše předpokládal, že vědecká komunita samovolně a přirozeně „rozhodne“ o tom, co je epistemologicky správné (Philström, 1995: 49, 60–61). Tento zjednodušující pohled, o němž již byla řeč i výše (v souvislosti

¹⁰⁴ Dobrým příkladem tohoto přístupu je souhrn analýz v knize *Socializing Epistemology* (Schmitt 1994, ed.).

s epistemologickým behaviorismem), se pokouším překonat obohacením pragmatismu o „druhou“ normativní linii sociální epistemologie.

Existuje však ještě třetí linie, která bývá rovněž za sociální epistemologií označována a která ojedinělým způsobem kombinuje obě výše zmíněné linie. V tomto třetím pojetí je vědecká racionalita, konsenzus a „pravda“ víceméně přirozeným či samovolným důsledkem toho, že poznání je sociálně konstruováno. Zmíněná kombinace spočívá v tom, že zastánci tohoto přístupu se spoléhají na analýzu vědy, z níž pak bez explicitně artikulovaného normativního záměru vyvodí specifickou epistemologickou hodnotu, která je vědě vlastní. Z epistemologických pozic, které byly dosud v textu zmíněny, se k tomuto pojetí nejvíce blíží epistemologický behaviorismus (Rorty, 1979), Kratochwilova intersubjektivita (Kratochwil, 2006a; 2007a; 2007b), přirozený ontologický postoj (Fine, 1984; 1986) a bourdieuvský sociální transcendentalismus (Bourdieu, 2004).¹⁰⁵ Představme si nejprve v největší stručnosti pohled na vědu u P. Bourdieua (který ovšem svůj přístup nikdy za „sociální epistemologii“ neoznačil).

Pierre Bourdieu se zaměřuje na „celkovou teorii vědeckého prostoru“ (Bourdieu, 2004: 32–33), ale externímu společenskému vlivu se věnuje spíše omezeně. S přírodní vědou zachází jako s relativně autonomní doménou (v protikladu k edinburské škole sociologie vědy). Toto je dobře patrné z následujícího citátu: „Říci, že vědecké pole je relativně autonomní s ohledem na okolní sociální univerzum, znamená, že systém sil, které konstituují strukturu pole ([vnitřní] pnutí), je relativně nezávislý na silách vykonávaných na pole zvnějšku ([vnější] tlak). Vědecké pole má ‚svobodu‘, kterou potřebuje k vyvinutí své vlastní nezbytnosti, vlastní logiky, vlastního *nomos*“ (Bourdieu, 2004: 47). Logika tvorby vědecky platných procedur je tedy intrinsikní vědě a jejich platnost není diskreditována tím, že interní logika je částečně vysvětlitelná sociálními proměnnými – neboť ty jsou interní vědě. Nejzásadnější vlastností vědeckého pole je jeho (více méně) naprosté uzavření, které znamená, že každý výzkumník neočekává žádné jiné obecnostvo než ty výzkumníky, kteří jsou nejpůsobivější k naslouchání, připraveni

¹⁰⁵ V každém případě je toto tvrzení nutné brát s rezervou, protože i klasičtí pragmatikové, jako např. Peirce, vynaložili mnoho úsilí ve prospěch určení správné metody, díky níž dosáhneme konsenzu (např. Schmitt, 1994: 2), stejně tak jako byly vedeny dlouhé debaty o tom, zda je konsenzus škodlivý či nikoli, a především v jaké míře.

ke kritizování a dokonce k odmítnutí a vyvrácení tvrzení (Bourdieu, 2004: 70). Proto jsou vědci nuceni v každý okamžik zapojit všechny dostupné kognitivní nástroje a způsoby verifikace, nahromaděné v průběhu celé historie vědy, a tak poskytnout plnou účinnost rozhodovací moci „reality“ (jak byla konstruována a strukturována v souladu se sociálně definovanými principy) (Bourdieu, 2004: 81–82). Z toho je zřejmé, že Bourdieu nemusí cynicky pojímat vědu jako utilitaristické šarvátky o moc, jako boj všech proti všem. Na druhé straně nemůže být věda idealisticky nahlížena jako homogenní společenství lidí, spojených sdíleným čistě epistemickým zájmem (Bourdieu, 2004: 45–46). Proti možnému nařčení z relativismu Bourdieu tvrdí: „Objektivita je intersubjektivním produktem vědeckého pole, je zakořeněna v předpokladech a v intersubjektivní dohodě sdílené v rámci pole“ (Bourdieu, 2004: 83). Kvůli této niterně vědecké, specifické logice je možné porozumět tomu, proč i bez odkazování na jakoukoli formu transcendence „může historické pole produkovat transhistorické pravdy“. Jakkoli je tedy „věda skrz na skrz historickým sociálním faktem, nemusíme z toho vyvozovat, že její produkty jsou spjaty s (vnějšími) historickými a sociálními podmínkami jejich vzniku“ (Bourdieu, 2004: 69). Oproti realismu, který „transcendentálně“ zakládá na ontologii, Bourdieu je zakládá na inherentní logice vědeckého pole.

Vidíme, že Bourdieuv pohled se ve svém důsledku blíží k A. Fineovi a jeho NOA. Bourdieu sice založil svůj model na interakci individuálního úsilí jednotlivých vědců se specifickou logikou vědeckého pole, v důsledku ale i přes onen individuální rozměr působí mechanisticky. Jinými slovy, chce-li někdo uspět ve vědecké hře, musí se přizpůsobit pravidlům, jinak v ní nemá co pohledávat. Ona specifická pravidla – logika vědeckého dialogu – působí jako přirozený determinant vývoje vědy směrem k regulovanému zápolení jednotlivých vědců (Bourdieu, 2004: 62–71) a tím také k pokroku (bez specifikovaného cíle). Tento „mechanismus univerzalizace“ a formalizace epistemologických kritérií (Bourdieu, 2004: 82, 83) jsou „sociotranscendentální podmínky“ poznání, přičemž jak pojem mechanismus, tak spojení sociotranscendentální odkazují k takovému pojetí vývoje epistemologie, které je ve své podstatě přirozené. Věda, jak analýza P. Bourdieua ukázala, je schopna obejít se bez vnějších vlivů filozofie či historie vědy, neboť její vlastní logika se odvíjí od ní samé. A právě v tomto bodě se odlišuje S. Fuller od P. Bourdieua. Navzdory tomu, že v některých dílech a některých

konkrétních aspektech se S. Fuller bourdieuovskému vysvětlení dynamiky vědy blíží (např. Fuller, 2000a), Fullerovo hlavní poslání spočívá v pokusu o obnovení zájmu o normativní poslání *externí* filozofie vědy a sociologie vědy (Fuller, 2002; 1994; 2000b).

Na tomto místě je ovšem nutné doplnit sondu do bourdieovské reflexe vědy o jeden významný rozměr, který dosud zde nezazněl: autonomie a relativního uzavření dosahují *pouze* vyspělé vědy přírodní. Sociální vědy jsou heteronomní a vnitřní podmínky pro autonomii jsou obtížněji nastavitelné (Bourdieu, 2004: 87). S tím bezprostředně souvisí neschopnost dosažení onoho „zlomu“ od společnosti a uzavření se, které je bezpodmínečně nutné pro nastavení „socio-transcendentálních podmínek“ autonomní vědy (Bourdieu, 2004: 88). Sociální vědy jsou tedy otevřeny potřebě důslednější reflexe, byť tato reflexe opět pochází z ní samé, tj. z domény sociálních věd (Bourdieu, 2004: 89). V tomto ohledu se P. Bourdieu i S. Fuller shodnou, s tím rozdílem, že stejně jako nevěřil P. Bourdieu interní logice sociálních věd, nevěřil S. Fuller interní logice věd přírodních. Při jejich normativním hodnocení spoléhal *právě* na vyspělé teorie sociální (viz Fuller, 1993: xiv).

Následující část tedy stručně pojednává o tom, jak k normativitě sociální epistemologie přistupoval S. Fuller, jehož dílo je normativní epistemologií prostoupeno. Jeho základním východiskem je přesvědčení, že normativní funkci filozofie (vědy) a analytickou a teoretickou funkci sociologie a historie lze propojit – sociologie i historie je schopna definovat rozsah aktuálních možností pro racionalizaci produkce poznání, které se ve vývoji vědy objevovaly a objevují. Této normativní funkce by se sociální vědci nemuseli bát, vezmou-li vážně Weberovo tvrzení, že rozdíl mezi *mělo by být* a *je* či mezi *hodnotami* a *fakty* není větší než rozdíl mezi naším poznáním o *minulém* a *současném* na jedné straně a *budoucím* na straně druhé. Tradiční obava vědců ze vstupu na pole normativní filozofie by se tím pravděpodobně zmírnila (Fuller, 2002: xxvii). Druhým východiskem je, že Fuller se nezajímá o *problém poznání* samého, ale o *produkci poznání*, o způsob uznávání a „certifikace“ poznání (Fuller, 2002: xxviii). Toto druhé východisko jako by přibližovalo Fullera k té větvi sociologie vědy, která pojímá teorii poznání pouze jako „empirický pohled na to, co lidé v různých společenstvích nazývají poznáním“ (Fuller, 2002: xxviii). Ovšem při vědomí propojení s prvním předpokladem, který navíc implicitně naznačuje, že sociální vědy stejně nenačnou přístřeší, kde by se před normativitou mohly ukrýt, se tato výtky

stává méně závažnou. Domnívám se, že ani jeden z předchozích bodů není pro pragmatismus problematický a kontradiktorní. Navíc Fuller sám uznává, že jeho přístup je založen na jeho vlastním zaujetí a zainteresovanosti, které dává do protikladu k „nezaujaté analytické filozofii“ (Fuller, 2002: xvi, 263–264). Jeho sociální epistemologie tak uznává pro pragmatismus zásadní relační povahu poznávání. S pragmatismem také dobře rezonuje Fullerovo pojmání poznání jako prostředku k jiným lidským cílům (tedy nikoli poznání jako hodnota sama o sobě), byť tyto cíle mohou být epistemické.

Sekundární normativní charakter Fullerovy sociální epistemologie, který se již otevírá argumentaci o obecném sociálním prostředí vědy, spočívá v tvrzení, že epistemologicky spravedlivý režim by měl být schopen předejít tomu, aby se jakákoli forma poznání stala nástrojem moci, jakkoli vždy poznání určitou sociální vrstvou privileguje (Fuller, 2002: xviii). V tomto ohledu by se Fuller pravděpodobně s pragmatismem rozešel, neboť by musel předpokládat, že věda je schopna odhalit bod, kdy se poznání stává nebezpečným nástrojem moci. Fuller ovšem jedním dechem dodává, že tuto funkci musí pomáhat udržovat demokratický stát, nikoli pouze věda (Fuller, 2002: xviii), a tím se od nakročení k realismu vrací zpět k možnosti propojit svou epistemologii s pragmatismem.

Má-li být sociální epistemologii poskytnuta možnost stát se doplněním, či přidanou hodnotou pragmatismu, pak je nutné nastolit otázku externího společenského vlivu na povahu procedur produkce poznání. Mnoho podob tohoto vlivu již bylo v textu naznačeno, nyní se zaměříme na to, zda hrál nějakou roli ve Fullerově pojetí sociální epistemologie. Otázka vnějšího vlivu na způsob produkce poznání byla v jeho původní sociální epistemologii přítomna (např. Fuller, 2002: 271–275), celkově však byla spíše ponechána stranou. Oproti tomu v knize *Thomas Kuhn. A Philosophical History For Our Times* však již toto téma zaznívá naplno (Fuller, 2000b).

Jedno z obecných poselství této strhující knihy spočívá v interpretaci Kuhna jako filozofa, který sice byl často představován jako relativista, ve skutečnosti ovšem jeho hlavním filozofickým a normativním záměrem bylo zkonsolidovat „správnou“ vědu. Kuhn dle Fullera sice napadl „univerzální racionalitu“, jeho důraz na paradigma a „normální vědu“ však pomohl zracionalizovat a zefektivnit vědu, což byl zcela nezbytný úkol pro filozofii vědy v podmínkách studené války. Spíše než podnitit „vědeckou revoluci“ tedy mělo jeho dílo pomoci zachránit „normální vědu“ (Fuller, 2002: 5–6).

Podoba „normální“ vědy přitom měla odpovídat představám Kuhnova mentora a vzoru, Jamese Bryanta Conanta, ředitele *Národní komise obranného výzkumu* za druhé světové války, která dohlížela na výrobu první atomové pumy (Fuller, 2002: 150–227). Je-li tomu tak, z pragmatického hlediska došla filozofie vědy svého naplnění – věda za studené války vykazovala enormní efektivitu i racionalitu.

Zde se ovšem otevírá další otázka, a tou je *etický rozměr* filozofie vědy – efektivní a racionální věda byla požadována vnějšími podmínkami studené války a filozofie vědy T. Kuhna jim připravila cestu. Znamená to však *správnost* této filozofie vědy? Pragmatická odpověď zní, že to pochopitelně nemůžeme vědět. Z pragmatického pohledu je však podstatné, že takový Karl Popper, který se nemohl smířit s Kuhnovou „normální“ vědou, či v MV Hans Morgenthau,¹⁰⁶ byli sami symptomem toho, že se odlišný normativní pohled na filozofii vědy nevytratil ani při dominanci „normální“ vědy, které navíc silně přály vnější podmínky. Filozofie vědy musí zůstat otevřena těm otázkám, které vycházejí z pochyb o převažujících koncepcích či vysvětlení. Stejně tak ovšem byla filozoficko-vědní diskuse šedesátých a sedmdesátých let symptomem toho, že bez aktivní participace v této diskusi nemůže být dosaženo ničeho. Domnívám se proto, že pokus o postoupení v sebereflexi vědy dál než navrhuje pragmatismus, a to některým ze způsobů, které nabízí sociální epistemologie, může pragmatismus spíše obohatit než připravit o některou z jeho nosných vlastností.

Epistemologický skepticismus vědeckého realismu z pohledu sociální epistemologie

Některé premisy, ale i zjištění sociální epistemologie rovněž napomohou odvrátit epistemologický skepticismus realismu. Vezmeme-li v úvahu dosa-
vadní vývoj na poli sociologie vědy či sociální epistemologie, dostává se

¹⁰⁶ Hans Morgenthau silně pohlřdal tím typem výzkumu, v němž se pozitivismus „přetavil“ po jeho přesídlení do Spojených států. V jeho filozofickém založení a postoji vůči vědě neexistoval prostor pro sebemenší pochopení pro vědce, který nekriticky přijímá zadání vlády jako své základní výzkumné otázky. Jeho odtazitý vztah k americkému vedení zahraniční politiky, které bylo s dominantním pojetím filozofie vědy spjata (viz Mirowski, 2005), se naplno projevil při neúspěšném a krátkém účinkování v pozici „akademika“ v administrativě Lyndona Johnsona. Vlastně lze říci, že se Hans Morgenthau nikdy zcela s americkým akademickým ani politickým prostředím nesžil (Kořan, 2006b).

Wightův argument o „neprogresivní epistemologii“ do obtížně udržitelné polohy, neboť opomíjí evoluční povahu epistemologie.¹⁰⁷ Vývoj na poli epistemologie nakonec předpokládal i Bhaskar, ovšem je pravda, že ten takový vývoj uznal pouze jako argument pro schopnost vědy dosahovat stále lepšího poznání o intranzitivních objektech (Bhaskar, 1986: 53). Wightova argumentace oproti tomu připomíná proti-epistemologické argumenty relativistů (Wight, 2006: 26–45).

K. Hahlweg a C. A. Hooker (1988: 93–97) shrnuli některé hlavní argumenty relativistů proti epistemologii, z nichž zde uvádím relevantní našemu tématu:

- 1) Buď je k dispozici silně normativní filozofie vědy, naprosto nezávislá na obsahu vědy či vědecké komunitě, nebo není. Pokud není, pak jakýkoli pokus ospravedlnit filozofii vědy, která musí odkazovat k identifikaci „správné vědy“ (a tak se ocitá v kruhu), musí selhat.
- 2) Buď existuje základ (*foundation*) pro epistemologii, nebo není. Pokud není, pak neexistuje způsob, jak objektivně posoudit soupeřící výroky poznání, a epistemologie nemá význam.
- 3) Buď dokáže filozofie vědy ospravedlnit jisté epistemické hodnoty jako objektivně správné, nebo nikoli. Pokud nikoli, pak je každé poznávání vedeno vlastními zájmy a je relativní.

Colin Wight je epistemologickým relativistou ze všech zde uvedených důvodů, byť jeho argumentace zdaleka neúští v obecném relativismu, pouze v relativismu epistemologickém. V každém případě jeho příkré relativistické pojetí epistemologie dovoluje argumentovat ve prospěch ontologicky založené vědy: transcendentální epistemologie není možná, je proto relativní, navíc nás *a priori* a jednou provždy omezuje v našem bádání. Celý tento argument je však založen na takovém způsobu vyprávění příběhu o epistemologii, z něhož epistemologie vychází jako bytostně *neprogresivní* (Kořan, 2007). Pokud je věda zároveň jako taková progresivní, pak by opravdu měla epistemologie zůstat bezpečně odklizená v podobě „posuzovacího racionalismu“ a nestát na cestě k ontologii. Sociální epistemologie ovšem ukazuje, že epistemologie *není* neprogresivní. Filozofie vědy se dlouhodobě zabývá

¹⁰⁷ Vrcholem ironie je skutečnost, že např. K. Hahlweg a C. A. Hooker, kteří prosazují evoluční pohled na epistemologii, napsali svůj text *Evolutionary Epistemology and Relativism* jako obhajobu realistické filozofie vědy (Hahlweg–Hooker, 1988: 99).

otázkou, jak je možné, že teorie, které se pyšnily obrovskými úspěchy, nyní před současnými epistemologickými kritérii neobstojí (Leplin, 1984: 193). Je také možné navrhnout sugestivní otázku (činí tak např. L. Laudan /1984: 240/): Mají *vůbec* nové teorie vysvětlovat, proč byly jejich předchůdkyně úspěšné? Kontinuita teorií je klíčová pro realistické pojetí pokroku ve vědě, otázkou ovšem je, *proč* by se vůbec měly nové teorie zabývat těmi odmítnutými. I odmítnuté teorie byly jednou „úspěšné“, a to díky epistemické zdatnosti jejich „objevitelů“. Proč by nové teorie měly zahrnovat již zavržené epistemické úspěchy, není jasné. Jde-li *především* o úspěch nových epistemologických kritérií, pak nové teorie vypoovídají *především* o progresivitě epistemologie, nikoli o schopnosti kumulovat poznání. Změna kritérií pochopitelně nemusí znamenat posun k pravdě (Leplin, 1984), v každém případě však znamená epistemologickou změnu.

Sociální epistemologie sice nevede k transcendentální, ale rozhodně vede ke smysluplnému pokroku v oblasti posuzování výroků poznání. V tomto ohledu se sociální epistemologie opět blíží k pragmatismu, neboť oba proudy vycházejí z Darwinovy evoluční teorie – vyvíjející se organismy si s rostoucí tendencí osvojují kognitivní způsoby, jakými čelit okolnímu prostředí (Hahlweg–Hooker, 1988: 103–104). Ovšem tento proces osvojování se neděje samovolně, naopak, je zapotřebí cílené reflexe a introspekce, jakkoli *obecný cíl* tohoto snažení není znám.

Sociální epistemologie – shrnutí

Argumenty obsažené v této pasáži knihy měly vlastně za cíl odvrátit skepticismus stran pokroku vědy, kterému ochotně propadá řada těch, kteří si něco začnou se sociologií vědy. Neopatrné zacházení se závěry sociologie vědy vlastně vede k názoru, že vědecké poznání není ničím než to, čemu věříme, či to, co je přijaté za správné poznání. Tento až příliš koherentistický či komunitaristický pohled ve svých důsledcích odsuzuje vědu do bezvýznamnosti. Protože pragmatismus i vědecký realismus ve svých názorech na vědu počítají se sociálními vlivy, každý z nich se snaží s podobným skepticismem nějak vyrovnat. Ani jeden z nich však tak nečiní takovým způsobem, který by skutečně bral vážně epistemologii. Epistemologie přitom je, ať už si to připustíme či nikoli, z velké části odpovědná za produkci a míru kvality vědeckého poznání. Pragmatismus epistemologii obchází tím, že počítá s jakýmsi obecně sdíleným smyslem pro pravdu. Kýžený pokrok vědy má nastat

tím, jak se spolu s praktickou interakcí vědeckého poznání s okolním světem proměňují i naše vědecké koncepty a teorie. Vědecký realismus epistemologii obchází (zamýšleným) napojením na transcendentální ontologii. Výše zmíněné skeptické pasti sociologie vědy se tedy pokoušejí uniknout tak, že díky stále většímu přiblížení k realitě se smazává i nežádoucí společenský vliv na poznání.

Z pragmatismu a vědeckého realismu je pragmatismus rozhodně sociální epistemologii bližší. Je ovšem nutné, aby se pragmatické koncepce vědy přestaly spoléhat pouze na praktickou interakci teorií s okolní realitou, ale aby ve svém pojetí vědy také připustily epistemologický pokrok pomocí praktické interakce teorií o správném poznávání s realitou poznávání. Jinými slovy, aby uznaly možnost, že epistemologická teorie o správném poznání může být chápána instrumentálně jako účelná teorie o organizaci systémů poznávání. Spočívá-li dle pragmatismu hodnota vědeckých teorií v jejich schopnosti účelně uspořádat realitu, měl by pragmatik také uznat možnost, že vědecké teorie o způsobech organizace a produkce poznání mohou být účelné.

V tomto ohledu se dokonce domnívám, že pragmatismus může leccos nabídnout i sociální epistemologii samé. Zde hovořím právě o jeho instrumentálním pohledu na vývoj a hodnocení teorií. Někteří sociální epistemologové totiž úkol sociální epistemologie spatřují v kontinuální a neustálé kritice např. metodologických norem (a v tomto ohledu se blíží feyerabendovskému pohledu na věc). Pokud jsem celou argumentaci pochopil správně, přesně takovým směrem se odvíjí uvažování např. Helen Longino (1994). Viděli jsme, že pragmatismus tento patologický kriticismus odmítá. Kritika či reformulace má přijít až ve chvíli praktických pochyb o správnosti teorie či konceptu a není důvod, aby teorie poznání (epistemologie) měly představovat výjimku. S Helen Longino by se tedy pragmatismus spíše shodl na jejím požadavku, aby v daném epistemickém systému existovaly veřejně uznané principy, zaručující, aby možný kriticismus (metodologický, empirický, teoretický, konceptuální atd.) nebyl umlčen, naopak, aby mu byla poskytnuta možnost vážného a hlubokého přezkoumání. Epistemický systém (či konkrétní vědecká komunita) by neměl pouze *tolerovat* disidenty. Musí být schopen proměny. Helen Longino to nazývá „podmínkami efektivní kritiky“ (Longino, 1994: 144).

S pragmatismem se sociální epistemologie tedy shoduje v jejím (většinou) instrumentálním pojetí teorií. Teorie považuje za „obrázky“, které jsou ovšem klíčovými prvky ve výzkumu, předurčujícími způsob, jakým bude badatel pohlížet na zkoumanou materii, ale i jakou zvolí metodologii, či jakým způsobem bude provádět experiment. Teorie, ať už nevyslovené či jasně artikulované, vedou naše interakce se světem a ovlivňují intervence do okolní reality (Longino, 1994: 148). Důležité přitom je, že teorie se neproměňují pouze v závislosti na těchto interakcích, ale rovněž v závislosti na proměnách epistemických standardů. Ovšem i tyto standardy jsou bezprostředně závislé – jak nás informoval již John Dewey – na pokroku vědy a poznání jako takovém.

Takový přístup k (sociální) epistemologii by měl pragmatismu zaručit jeho inherentně praktický a epistemologicky nejistý pohled na vědecké poznání, vyhnout se extrémnímu patologickému kriticismu, ale i rigidnímu a autoritativnímu pohledu na paradigmatický vývoj, jaký byl vlastní Thomasi Kuhnovi. Zároveň přitom umožní smysluplnou epistemologickou introspekci, která je – dle mého soudu – jedním z hlavních nositelů proměn vědeckých horizontů. Druhým hlavním nositelem je pochopitelně praktické angažování vědeckých teorií v okolním světě, přičemž tato dvě pojetí nejsou nikterak protichůdná, naopak, mohou se velice dobře doplňovat.

7. Závěr

Předkládaná kniha si vytkla čtyři cíle: 1) identifikaci společných a přitom odlišných rysů pragmatismu a realismu; 2) představení pragmatismu a realismu, s důrazem na nabídnutí koherentní varianty pragmatismu; 3) kritickou polemiku s realismem; 4) obhajobu smysluplnosti celé debaty a ukázání možnosti rozšíření pragmatismu o normativně orientovanou sociální epistemologii.

V úvodu bylo definováno pět bodů, v nichž se realismus a pragmatismus vzájemně podobají. Bod *jedna*, teleologii, lze shrnout tak, že pragmatismus pojímá vědu jako nástroj k produkci *prakticky užitečného poznání*, přičemž v užitečnosti nemusí hrát přesnost reprezentace vnějšího světa žádnou roli. Naproti tomu u realismu je primárním cílem tvorba poznání, které stále více odpovídá skutečnosti světa a tuto skutečnost reálně vysvětluje, neboť *pouze takové poznání může být užitečné*. S tím souvisí bod *dva*: pragmatismus spatřuje smysl vědy v její schopnosti kognitivně asistovat společnosti jako celku, realismus oproti tomu ve tvorbě poznání, které bude laickému, společenskému diskurzu nadřazené a bude mu předcházet. Bod *tři* se týkal plurality, která je oběma pozicím společná. Pragmatismus se nechce nechat omezit epistemologickými či metodologickými závazky a sází na pluralistický přístup. Uznává, že existuje určité apriorní epistemologické omezení, dle kterého nejsme schopni poznat povahu „věcí o sobě“, a to v případě, že něco takového existuje. Klade tedy epistemologii před ontologii. Realismus oproti tomu tvrdí, že kladení epistemologie před ontologii ústí ve zbytečný skepticismus ohledně možností našeho poznání, a *jakýkoli* epistemologický nárok považuje za omezující. Z toho vyplývá závažný důsledek. Zatímco pragmatismus tvrdí, že se postupně mění naše epistemologická pravidla a tím se

i proměňuje naše pojetí světa (tedy, že proměnou epistemologie měníme náš pohled na ontologii), dle realismu je epistemologie neprogresivní. Věda je vlastně schopna produkovat stále lepší poznání mimo jiné díky tomu, že se nedá omezovat epistemologií. Bod *čtyři* si všiml toho, že obě pozice uznávají sociální charakter vědy. Ovšem z odpovědi na bod 1 a 2 pro pragmatismus vyplývá, že právě proto, že existuje společnost se svými kognitivními charakteristikami a zájmy, je věda možná. Realismus se (až na některé výjimky, viz např. Harré, 1986: 1–8) pokouší naopak společnost transcendovat tím, že věda je možná díky specifické ontologii světa a společnost je epistemologicky vzato pouze nutným zlem, se kterým je věda nucena se vyrovnávat. Dle bodu *pět* obě filozofie uznávají inherentně nejistou epistemologickou situaci, tj. situaci, kdy nejsme schopni s určitostí tvrdit, zda je naše poznání správné či nikoli. Opět, z bodu 1) a 2), ovšem vyplývá, že zatímco pro pragmatickou vědu tato skutečnost nepředstavuje problém, realismus se jí snaží překonat. Paradoxně, přes smíření s inherentně nejistou epistemologickou situací právě pragmatismus skýtá prostor pro pokus o epistemologickou introspekci.

Tento poznatek souvisí s naplněním druhého cíle práce. Pokusil jsem se ukázat, že pragmatismus musí splňovat jednu základní vlastnost, a tou je antirealismus. Pouze tato vlastnost jej činí schopným brát teorie vážně, jako smysluplné nástroje, např. proto, že je tak schopen vyrovnat se s obtížnou možností teoretizovat i při přijetí konstruktivistické ontologie. Pragmatici především pojímají teorie jako aktuálně nejlepší nástroje, které má věda k dispozici, a podle toho se k nim také chovají – nesnaží se je zachovat za každou cenu, ovšem jejich aktuální hodnotu nezpochybňují. Oproti tomu někteří realisté pojímají teorie jako nikdy zcela dokonalá zrcadla reality a jsou tedy nuceni zaujímat k vlastnímu aktuálnímu využití teoretického snažení o poznání odtažitější postoj.

Tím se dostáváme ke třetímu cíli, kterým byla kritická polemika s realismem. Argumentů již v práci zaznělo mnoho a nemá smysl je v závěru opakovat. Spíše se pokusím identifikovat oblasti, v nichž má smysl se v diskusi s realismem nadále angažovat. V každém případě další diskuse *nespočívá* ve zbytečných sporech kvůli esencialismu. Hlavní oblasti, v nichž je stále něco v sázce, jsou dvě a obě již byly zmíněny. Jde o povahu teorií v MV a o povahu epistemologie. Při zaujetí realistického přístupu k vědě totiž musíme připustit dalekosáhlé důsledky pro náš vztah k teoriím. Teorie se stanou ná-

strojem reprezentace světa, nikoli nástrojem pro praktické využití. Protože i realisté si uvědomují, že nebudeme schopni určit bod, kdy je teorie již „hotová“ a reprezentace je dokonalá, všechny teorie budou donekonečna otevřeny pokusům o hlubší a hlubší vysvětlení a reformulaci. Z filozofické premisy realistů vyplývá, že teorii nemůže být poskytnuta možnost ukázat své praktické využití, neboť to není cílem teorie. Přesně tento bod byl úhelným kamenem sporu mezi Einsteinovým a instrumentálním přístupem ke kvantové teorii. Zpochybňování teorií je u realismu vlastně patologický jev. Pragmatismus oproti tomu pojímá aktuální teorie jako dočasně dostatečné nástroje pro potýkání se s okolním světem, neboť k tomuto účelu jsou také určeny. Jejich zpochybnění nevyplývá pouze z mentálního stavu mysli, ale také z konkrétních a praktických nedostatků.

Pokud jde o povahu epistemologie, i tu bere pragmatismus vážněji, jakoli si je vědom inherentní epistemologické nejistoty. Ta mu ovšem nebrání v úsilí o kritickou evaluaci a reformulaci epistemologie, neboť ji spatřuje jako jediný kognitivní instrument. Realista by pravděpodobně s tímto bodem souhlasil, ovšem v základě jeho myšlení je nechuť k epistemologii, neboť stojí jako překážka k ontologii. Epistemologie je v jeho pojetí omezující a navíc neprogresivní. Proto i úsilí o epistemologickou introspekci nemá valný smysl.

Čtvrtým cílem bylo zodpovězení otázky, zda má celá debata mezi realismem a pragmatismem smysl. Odpověď zní kladně, a to specificky s ohledem na realismus a pragmatismus v MV. Věřím, že pokud se střet mezi realismem a pragmatismem na poli MV povede právě naznačeným směrem, tj. o smyslu teorií a epistemologie, diskuse bude hodnotným a dokonce i smysluplnějším nástupcem postpozitivistické debaty. V případě teorií může realismus a pragmatismus nabídnout nové postřehy a inspirace stran tvorby, hodnoty i role teorií mezinárodních vztahů. Například lakatosiánský pohled na epistemologické hodnocení teorií již v MV vcelku zakotvil, kdežto pragmatismus a realismus mají potenciál opět posunout horizont teoretické, ale i metodologické reflexe jak oboru MV, tak mezinárodní politiky jako takové.

O úroveň výše se pak nachází debata o epistemologii. Pokusil jsem se ukázat, že nemá smysl utápět se v debatách o „existenci objektů“, ale že existuje velice vitální střet, a to mezi epistemickou (pragmatismus) a neepistemickou (realismus) povahou poznání o nezávislé realitě. Tato linie sporu provázela celý text a je vysoce relevantní pro současnou diskusi mezi

realismem a pragmatismem (Philström, 1995: 60). Pragmatismus, tím spíše, pokud umožníme jeho obohacení o sociální epistemologii, spoléhá na epistemické zakotvení poznání o realitě, kdežto realismus očekává, že poznání je zakotveno v realitě samé, nikoli v lidmi stvořené epistemologii. Tento aspekt sporu má obrovské důsledky jak pro hodnocení role epistemologie v MV a jejího dalšího možného vývoje, tak pro roli, jakou přiřkneme ontologii.

Z této diskuse vyplývá ještě hlubší dilema, a to zásadní otázka o antropocentrismu v sociálních vědách a ve výzkumu mezinárodních vztahů. Zde obhajovaný pragmatismus nám říká, že všechny trumfy máme ve vlastních rukou, a to včetně epistemologie, ovšem realismus se v konečném důsledku pokouší o smazání lidského otisku z tváře poznání. Tato hluboce normativní a etická otázka, která ovšem vyplývá ze základních epistemologických a ontologických předpokladů, je možná tou vůbec nejpodstatnější pro výzkum mezinárodních vztahů. Máme doufat, že věda jednou přinese poznání o konečném bodu historie, o emancipaci, o míru pro všechny a všude, a tomuto cíli podřídit naše bádání? Nebo máme pokorně a umírněně pracovat na poznávání v rámci těch omezení, která si sami apriorně a dobrovolně připouštíme, a doufat, že toto poznání nám pomůže lépe se orientovat v problémech okolního světa, včetně těch nejtragičtějších a nejzavrženíhodnějších situací? Poslední rozhodnutí ponechávám na čtenáři samém. Snad alespoň tato kniha přispěla k uvědomění, že v sázce může být poměrně dost.

Résumé

The book *Man, Knowledge and International Politics: Pragmatism and Scientific Realism as IR's Philosophies of Science* provides an introduction to the very recent development in the field of philosophy of science debates in the context of IR. Apart from serving as an introduction, the goal of the book is fourfold:

1) To identify common features of pragmatism and realism and to capture specific dynamics that result from their mutual skirmish, as well as to identify consequences that follow from the tension as such;

2) To introduce both positions and especially to offer a clear pragmatic conception that can serve as a more coherent and richer alternative to what is regarded as pragmatic approaches within IR today, and, more importantly, to suggest pragmatism as a more viable philosophy of science alternative for the study of IR;

3) To present a critical account of scientific realism;

4) To defend the viability of the realism-pragmatism debate and to offer a particular way the future debate could be structured, especially by introducing a social dimension of epistemology into the pragmatic conception of science.

The text unfolds in accordance with the chosen aims. Therefore, the first part, the introduction, is followed by a second part which provides a general account of the state of philosophy of science in IR, especially with regard to the issue of positivism and its challengers. The third part introduces pragmatism both in philosophy in general and in IR in particular. The fourth part concentrates on a critique of scientific realism. The critique of realism is carried out firstly by questioning its inner coherence and secondly by undermining its viability as a philosophy of science as such.

The fifth part shows that despite a strong current of resistance to philosophy of science debates, it is necessary to engage in such an enterprise, and a special approach – social epistemology – is suggested as a way to enrich both pragmatism and epistemological debates in general. In the conclusion, some possible methods for future debates between pragmatism and realism are suggested.

Použitá literatura

- Abela, Paul (1996): Is Less Always More? An Argument Against the Natural Ontological Attitude. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 46, No. 182, s. 72–76.
- Adler, Emanuel (2005): Constructivism and International Relations. In: Carlsnaes, Walter-Risse, Thomas–Simmons, Beth A. (eds.): *Handbook of International Relations*. London: Sage, s. 95–118.
- Alston, William, P. (1994): Belief-forming Practices and the Social. In: Schmitt, F. Frederick (ed.): *Socializing Epistemology*, Boston–London: Rowman & Littlefield Publisher, Inc., s. 29–53.
- Archer, Margaret–Bhaskar, Roy–Collier, Andrew et al. (eds., 1998): *Critical Realism. Essential Readings*. London: Routledge.
- Archer, Margaret–Sharp, Rachel–Stones, Rob–Woodiwiss, Tony (1998): Critical Realism and Research Methodology. Opening remarks at the Second Plenary, CCR Conference, Essex, *Alethia*, Vol. 2, No. 1, s. 12–16.
- Barkin, Samuel (2003): Realist Constructivism. *International Studies Review*, Vol. 5, Issue 3, s. 325–342.
- Barnes, Barry–Bloor, David (1982): Relativism, Rationalism, Sociology of Knowledge. In: Hollis, Martin–Lukes, Steven (eds.): *Rationality and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell, s. 21–47.
- Barnes, Barry–Bloor, David–Henry, John (1996): *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Behnke, Andreas (2006): Grand Theory in the Age of its Impossibility: Contemplations on Alexander Wendt. In: Guzzini, Stefano, and Leander, Anna (eds.): *Constructivism and International Relations, Alexander Wendt and his critics*. London: Routledge, s. 48–56.
- Berlin, Isaiah (2001): *Against the Current*. Princeton: Princeton University Press.
- Bennett, Andrew–George, L. Alexander (2001): Case Studies and Process Tracing in History and Political Science: Similar Strokes for Different Foci. In: Elman, C.–Elman, M. F. (eds.): *Bridges and Boundaries: Historians, Political Scientists, and the Study of International Relations*. Cambridge: MIT Press.

- Bennett, Andrew (2004): Case Study Methods: Design, Use and Comparative Advantages. In: Sprinz, D. F.–Wolinsky-Nahmias, Y. (eds., 2004): *Models, Numbers, and Cases: Methods for Studying International Relations*. Ann Arbor: University of Michigan Press, s. 19–55.
- Benton, Ted–Craib, Ian (2001): *Philosophy of Social Science. The Philosophical Foundations of Social Thought*. New York: Palgrave.
- Bhaskar, Roy (1975): *A Realist Theory of Science*. Leeds: Leeds Books.
- Bhaskar, Roy (1979): *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. Brighton: The Harvester Press.
- Bhaskar, Roy (1986): *Scientific Realism and Human Emancipation*. London: Verso.
- Bhaskar, Roy (1998): *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. London: Routledge.
- Boghossian, Paul A.: The Rule-Following Considerations. *Mind*, New Series, Vol. 98, No. 392, s. 507–549.
- Bohman, James (2002): How to Make a Social Science Practical: Pragmatism, Critical Social Science and Multiperspectival Theory. *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 31, No. 3, s. 499–524.
- Booth, Ken–Smith, Steve (1995, eds.): *International Relations Theory Today*. University Park: The Pennsylvania University Press.
- Bourdieu, Pierre (2004): *Science of Science and Reflexivity*. Cambridge: Polity Press.
- Boyd, Richard, N. (1984): The Current Status of Scientific Realism. In: Leplin, Jarret (ed.): *Scientific Realism*. Berkeley: University of California Press.
- Boyd, Richard, N. (1973): Realism, Underdetermination, and a Causal Theory of Evidence. *Noûs*, Vol. 7, No. 1, s. 1–12.
- Boyd, Richard, N. (1991): Realism, Anti-foundationalism and the Enthusiasm for Natural Kinds. *Philosophical Studies*, Vol. 61, s. 127–148.
- Bonnor, W. B. (1958): Instrumentalism and Relativity. *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 8, No. 32, s. 291–294.
- Brown, Chris (2007): Situating Critical Realism. *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 35, No. 2, s. 409–416.
- Bull, Hedley (1969): International Theory: The Case for a Classical Approach. In: Knorr, Klaus–Rosenau, James N. (eds.): *Contending Approaches to International Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Bush, Wendell T. (1923): The Background of Instrumentalism. *The Journal of Philosophy*, Vol. 20, No. 26, s. 701–714.
- Butterfield, Herbert–Wight, Martin (eds., 1966): *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics*. Cambridge: Harvard University Press, 1966.

- Cantor, G. N.: Book Review: The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Science, by Roy Bhaskar. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 32, No. 128, Special Issue: Scientific Realism, s. 280–281.
- Carlsnaes, Walter–Risse, Thomas–Simmons, Beth A. (eds.): *Handbook of International Relations*. London: Sage.
- Carnap, R. (1966): *The Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science*, edited by M. Gardner. New York: Basic Books.
- Cederman, Lars-Erik–Daase, Christopher (2006): Endogenizing Corporate Identities: the Next Step in Constructivist IR Theory. In: Guzzini, A. and Leander, A. (eds.): *Constructivism and International Relations, Alexander Wendt and his critics*. London: Routledge, s. 118–139.
- Cochran, Molly (2002): Deweyan Pragmatism and Post-Positivist Social Science in IR. *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 31, No. 3, s. 525–548.
- Collier, Andrew (1989): *Scientific Realism and Socialist Thought*. Boulder: Lynne Rienner Publisher, Inc.
- Collier, Andrew (1994a): *An Introduction To Roy Bhaskar's Philosophy*. London: Verso.
- Collier, Andrew (1994b): *Critical Realism*. London: Verso.
- Cox, Robert (1986): Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory. In: Keohane, Robert (ed.): *Neorealism and its Critics*. New York: Columbia University Press.
- Dean, Kathryn et al. (2006): Realism, Marxism and Method. In: Dean, K. et al.: *Realism, Philosophy and Social Science*. New York: Palgrave.
- Dessler, David (1989): What's at Stake in the Agent-Structure Debate? *International Organization*, Vol. 43, No. 3, s. 441–473.
- Dessler, David (1991): Beyond Correlations: Toward a Causal Theory of War. *International Studies Quarterly*, Vol. 35, No. 3, s. 337–355.
- Dewey, John (1938): *Logic. The Theory of Inquiry*. New York: Henry Holt and Company.
- Dewey, John (1939): *John Dewey's Philosophy* (ed. Ratner, Joseph). New York: The Modern Library.
- Dewey, John (1998): *The Essential* (edited by Hickmann, L.–Alexander, T.). Indiana: Indiana University Press.
- Doty, Roxanne Lynn (2000): Desire All the Way Down. *Review of International Studies*, Vol. 26, Issue 01, s. 137–139.
- Durkheim, Émile (1948): *Sociologie a sociální vědy*. Brno: Masarykova sociologická společnost.
- Elder-Vass, Dave (2005): Emergence and the Realist Account of Cause. *Journal of Critical Realism*, Vol. 4, No. 2, s. 315–338.

- Feigl, Herbert (1969): The Wiener Kreis in America. In: Fleming, Donald–Bailyn, Bernard (eds.): *The Intellectual Migration. Europe and America, 1930–1960*. Cambridge: Harvard University Press, s. 630–673.
- Festenstein, Matthew (2002): Pragmatism's Boundaries. *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 31, No. 3, s. 549–571.
- Fine, Arthur (1984): The Natural Ontological Attitude. In: Leplin, Jarret (ed.): *Scientific Realism*. Berkeley: University of California Press, s. 83–108.
- Fine, Arthur (1986): Unnatural Attitudes: Realist and Instrumentalist Attachments to Science. *Mind*, New Series, Vol. 95, No. 378, s. 149–179.
- Fine, Arthur (1991): Piecemeal Realism. *Philosophical Studies*, 61, s. 79–96.
- Fine, Arthur (1996): Science Made Up: Constructivist Sociology of Scientific Knowledge. In: Galison, P.–Stump, P. (eds.): *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*. Stanford: Stanford University Press, s. 231–254.
- Fine, Arthur (2001): The Scientific Image Twenty Years Later. *Philosophical Studies*, Vol. 106, s. 107–122.
- Fraesen van Bas, C. (1984): To Save the Phenomena. In: Leplin, Jarret (ed.): *Scientific Realism*. Berkeley: University of California Press, s. 250–261.
- Fuller, Steve (1988): *Social Epistemology*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Fuller, Steve (1993): *Philosophy of Science and Its Discontents* (2nd Edition). New York and London: The Guilford Press.
- Fuller, Steve (1994): Retrieving the Point of the Realism-Instrumentalism Debate: Mach vs. Planck on Science Education Policy. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. 1994, Volume One: Contributed Papers, s. 200–208.
- Fuller, Steve (2000a): *The Governance of Science*. Buckingham–Philadelphia: Open University Press.
- Fuller, Steve (2000b): *Thomas Kuhn. A Philosophical History For Our Times*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Fuller, Steve (2002): *Social Epistemology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Fukuyama, Francis (2002): *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers.
- Gay, Peter (1957): *The Enlightenment: An Interpretation. The Rise of Modern Paganism*. New York: Vintage Books.
- George, L. Alexander–Bennett, Andrew (2004): *Case Studies and Theory Development in the Social Science*. Cambridge: MIT Press.
- Giedymin, Jerzy (1975): Antipositivism in Contemporary Philosophy of Social Science and Humanities. *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 26, No. 4, s. 275–301.
- Goldman, Alvin (2006): Social Epistemology. In: Edward N. Zalta (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/).

- Haas, Peter, M.–Haas, Ernst, B. (2002): Pragmatic Constructivism and the Study of International Institutions. *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 31, No. 3, s. 573–601.
- Hacking, Ian (1984): Experimentation and Scientific Realism. In: Leplin, Jarret (ed.): *Scientific Realism*. Berkeley: University of California Press, s. 154–171.
- Hahlweg, Kai–Hooker, Clifford, A. (1988): Evolutionary Epistemology and Relativism. In: Nola, Robert (ed.): *Relativism and Realism in Science*. Dordrecht: Kluwer Academic publisher, s. 93–116.
- Harré, Rom (1976): Book Review *A Realist Theory of Science* by Roy Bhaskar. *Mind*, New Series, Vol. 85, No. 340, s. 627–630.
- Harré, Rom (1986): *Varieties of Realism*. Oxford–New York: Basil Blackwell, Ltd.
- Harré, Rom (1998): Foreword. In: Parker, Ian (ed.): *Social Constructionism, Discourse and Realism*. London: SAGE Publications.
- Harvey, David, L. (2002): Agency and Community: A Critical Realist Paradigm. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Vol. 32, Issue 2, s. 163–194.
- Hempel, Carl G. (1969): The Logic of Functional Analysis. In: Brodbeck, May (ed.): *Readings in the Philosophy of Social Sciences*. New York: The Macmillan Company.
- Hendry, Robin, Findlay (2001): Are Realism and Instrumentalism Methodologically Indifferent? *Philosophy of Science*, Vol. 68, No. 3 (Supplement: Proceedings of the 2000 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association. Part I: Contributed Papers), s. 25–37.
- Hollis, Martin (1982): The Social Destruction of Reality. In: Hollis, Martin–Lukes, Steven (eds.): *Rationality and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell, s. 67–86.
- Hollis, Martin–Lukes, Steven (eds., 1982): *Rationality and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hollis, Martin–Smith, Steve (2004): *Explaining and Understanding International Relations*. Oxford: Clarendon Press.
- Holton, Gerald (1998): *Thematic Origins of Scientific Thought: Keller to Einstein*. Cambridge: Harvard University Press.
- Horwich, Paul (1991): On the Nature and Norms of Theoretical Commitment. *Philosophy of Science*, Vol. 58, No. 1 (Mar., 1991), s. 1–14.
- Hume, David (2000): *Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2000. Editovali a úvodem opatřili David F. Norton a Mary J. Norton.
- Chernoff, Fred (2002): Scientific Realism as Meta-Theory of International Politics. *International Studies Quarterly*, Vol. 46, No. 2, s. 189–207.
- Chernoff, Fred (2005): *The power of International Theory: Reforging the Link to Foreign Policy-Making Through Scientific Enquiry*. New York: Routledge.
- Chernoff, Fred (2007a): Critical Realism, Scientific Realism and International Relations Theory. *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 35, No. 2, s. 399–407.

- Chernoff, Fred (2007b): *Theory and Metatheory in International Relations. Concepts and Contending Accounts*. New York: Palgrave Macmillan.
- Isacoff, Jonathan B. (2002): On the Historical Imagination of International Relations: The Case for a „Deweyan Reconstruction“. *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 31, No. 3, s. 603–626.
- James, Williams (1970): *The Meaning of Truth*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- James, Williams (1987): *Writings 1902–1910* (ed. Kuklick, B.). New York: The Library of America.
- James, Williams (2003): *Pragmatismus. Nové jméno pro staré způsoby myšlení*. Brno: CDK.
- Joseph, Jonathan (2007): Philosophy in International Relations: A scientific Realist Approach. *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 35, No. 2, s. 345–359.
- Jennings, Richard (1984): Conjectural Realism. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 34, No. 134, s. 53–56.
- Jennings, Richard (1989): Scientific Quasi-Realism. *Mind*, New Series, Vol. 98, No. 390, s. 225–245.
- Kant, Immanuel (2001): *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH.
- Kaplan, Morton A. (1961): Problems of Theory Building and Theory Confirmation in International Politics. *World Politics*, Vol. 14, No. 1, s. 6–24.
- Kaplan, Morton A. (1975): *System and Process in International Politics*. New York: Robert E. Krieger Publishing Company.
- Kaplan, Morton A. (1966): The New Great Debate: Traditionalism vs. Science in International Relations. *World Politics*, Vol. 19 (1966), No. 1, s. 1–20.
- Kemp, Stephen–Holmwood, John (2003): Realism, Regularity and Social Explanation. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Vol. 33, No. 2, s. 166–187.
- Keohane, Robert (1995): International Institutions: Two Approaches. In: Der Derian, James (ed.): *International Theory. Critical Investigations*. New York: New York University Press.
- King, Anthony (1999): The Impossibility of Naturalism: The antinomies of Bhaskar's Realism. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Vol. 29, Issue 3, s. 267–288.
- King, Gary–Keohane, O. Robert–Verba, Sydney (1994): *Designing Social Inquiry: Scientific Inference in Qualitative Research*. Princeton: Princeton University Press.
- Kitcher, Philip (1994): Contrasting Conceptions of Social Epistemology. In: Schmitt, F. Frederick (ed.): *Socializing Epistemology*. Boston–London: Rowman & Littlefield Publisher, Inc., s. 111–134.
- Kornblith, Hilary (1994): A Conservative Approach to Social Epistemology. In: Schmitt, F. Frederick (ed.): *Socializing Epistemology*. Boston–London: Rowman & Littlefield Publisher, Inc., s. 93–110.

- Kořan, Michal (2005): Filosofie společenských věd a mezinárodní vztahy. In: Pšeja, Pavel (ed.): *Přehled teorií mezinárodních vztahů*. Brno: Mezinárodní politologický ústav.
- Kořan, Michal (2006a): Austrian Neutrality: Burden of History in the Making or Moral Good Rediscovered? *Perspectives*, Issue 26, s. 23–45.
- Kořan, Michal (2006b): Beztvará věda, pozitivismus a realismus v mezinárodních vztazích. *Mezinárodní vztahy*, speciální číslo, s. 7–31.
- Kořan, Michal (2007a): Book Review: Agents, Structures and International Relations, by Colin Wight. *Journal of International Relations and Development*, Vol. 10, No. 3, s. 324–326.
- Kořan, Michal (2007b): Intrinsic Value in Pragmatism: Trojan Horse or Saviour? Příspěvek na konferenci SGIR *Making Sense of a Pluralist World*, 12.–17. září 2007 v Turíně.
- Kourany, Janet A. (1998): A Successor to the Realism/Antirealism Question. *Philosophy of Science*, Vol. 67, Supplement. Proceedings of the 1998 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association. Part II: Symposia Papers, s. 87–101.
- Kratochwil, Friedrich (1984): Errors Have Their Advantage. *International Organizations*, Vol. 38, No. 2, s. 305–320.
- Kratochwil, Friedrich (1987): Rules, Norms, Values and the Limits of „Rationality“. *Archiv für Rechts – und Socialphilosophie*, Vol. 73, No. 3, s. 301–329.
- Kratochwil, Friedrich (1988): The Protagorean Quest: Community, Justice, and the „Oughts“ and „Musts“ of International Politics. *International Journal*, Vol. 43, No. 2, s. 205–240.
- Kratochwil, Friedrich (1989): *Rules, Norms and Decisions: On the Condition of Practical and Legal Reasoning in International Relations and Domestic Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kratochwil, Friedrich (1993): The Embarrassment of Changes: Neo-Realism as the Science of Realpolitik Without Politics. *Review of International Studies*, Vol. 19., s. 1–18.
- Kratochwil, Friedrich (2006): Constructing a new orthodoxy? Wendt's Social Theory of International Politics and the constructivist challenge. In: Guzzini, A., and Leander, A. (eds.): *Constructivism and International Relations, Alexander Wendt and his critics*. London: Routledge, s. 21–47.
- Kratochwil, Friedrich (2006a): History, Action and Identity. *European Journal of International Relations*, Vol. 12, No. 1, s. 5–30.
- Kratochwil, Friedrich (2007a): Of false promises and good bets: a plea for a pragmatic approach to theory building (the Tartu lecture). *Journal of International Relations and Development*, Vol. 10, No. 1, s. 1–15.
- Kratochwil, Friedrich (2007b): Of communities, gangs, historicity and the problem of Santa Claus. *Journal of International Relations and Development*, Vol. 10, No. 1, s. 57–78.
- Kuhn, Thomas (1996): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press.

- Kurki, Milja (2007): Critical realism and Causal Analysis in International Relations. *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 35, No. 2, s. 361–378.
- Kukla, Andre (1992): On the Coherence of Instrumentalism. *Philosophy of Science*, Vol. 59, No. 3, s. 492–497.
- Kwiek, Marek (1996): *Rorty's Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM.
- Lakatos, Imre (1974): Falsification and the Methodology of Scientific Research Problems. In: Lakatos, Imre–Musgrave, Alan E. (eds.): *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lapid, Josef (1989): The Third Debate. *International Studies Quarterly*, Vol. 33, No. 3, s. 235–254.
- Laudan, Larry (1984): Confutation of Convergent Realism. In: Leplin, Jarret (ed.) *Scientific Realism*. Berkeley: University of California Press, s. 218–249.
- Lebow, Ned, Richard (2007): What Can We Know? How Do We Know? In: Lebow, R. N.–Lichbach, M. I. (eds.): *Theory and Evidence in Comparative Politics and International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.
- Le Goff, Jacques (2007): *Paměť a dějiny*. Praha: Argo.
- Leplin, Jarret (1984): Truth and Scientific Progress. In: Leplin, Jarret (ed.): *Scientific Realism*. Berkeley: University of California Press, s. 193–218.
- Leplin, Jarret (1997): *A Novel Defense of Scientific Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, Paul (2000): Realism, Causality and the Problem of Social Structure. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Vol. 30, No. 3, s. 249–268.
- Lipscomb, Martin (2006): Book Review: Critical Realism, Post-positivism and the Possibility of Knowledge. By Ruth Groff. *Nursing Philosophy*, Vol. 7, s. 104–105.
- Longino, Helen, E. (1994): The Fate of Knowledge in Social Theories of Science. In: Schmitt, F. Frederick (ed.): *Socializing Epistemology*. Boston–London: Rowman & Littlefield Publisher, Inc., s. 135–158.
- Maxwell, Nicholas (1993): Does Orthodox Quantum Theory Undermine, or Support, Scientific Realism? *The Philosophical Quarterly*, Vol. 43, No. 171, s. 139–157.
- McMullin, Ernan (1984): A Case for Scientific Realism. In: Leplin, Jarret (ed.): *Scientific Realism*. Berkeley: University of California Press, s. 8–41.
- Milne, Peter (2003): Bayesianism vs. Scientific Realism. *Analysis*, Vol. 63, Issue 280, s. 281–288.
- Mirowski, Philip (2005): How Positivism Made a Pact with the Postwar Social Science in the United States. In: Steinmetz, George (ed.): *The Politics of Method in the Human Science*. London: Duke University Press, s. 142–173.
- Morgenthau, Hans Joachim (1972): *Science: Servant or Master?* New York: New American Library.

- Morgenthau, Hans (1995): The Intellectual and Political Functions of Theory. In: Der Derian, James (ed.): *International Theory. Critical Investigations*. New York: New York University Press.
- Musgrave, Alan (1988): The Ultimate Argument for Scientific Realism. In: Nola, Robert (ed.): *Relativism and Realism in Science*. Dordrecht: Kluwer Academic publisher, s. 229–252.
- Nagel, Ernest (1961): *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation*. New York: Harcourt, Brace and World, Inc.
- Neumann, Iver, B. (2002): Returning Practice to the Linguistic Turn: The Case of Diplomacy. *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 31, No. 3, s. 627–651.
- Nickles, Thomas (2002): Foreword. In: Fuller, Steve (ed.): *Social Epistemology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Niiniluoto, Ilkka (2002): *Critical Scientific Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Nisbet, Robert A. (1965): *Émile Durkheim*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Nola, Robert (1988): Introduction: Some Issue Concerning Relativism and Realism in Science. In: Nola, Robert (ed.): *Relativism and Realism in Science*. Dordrecht: Kluwer Academic publisher, s. 1–36.
- Nola, Robert (1988, ed.): *Relativism and Realism in Science*. Dordrecht: Kluwer Academic publisher.
- Otis, Lee (1940): Instrumentalism and Action. *The Journal of Philosophy*, Vol. 37, No. 3, s. 57–75.
- Outhwaite, William (1976): Book Review: A Realist Theory of Science by Roy Bhaskar. *Social Studies of Science*, Vol. 6, No. 1, s. 123–127.
- Owen, David (2002): Re-orienting International Relations: On Pragmatism, Pluralism and Practical Reasoning. *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 31, No. 3, s. 653–673.
- Papineau, David (1982): Book Review: The Possibility of Naturalism by Roy Bhaskar. *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 33, No. 4, s. 444–448.
- Papineau, David (1986): The Paradox of Instrumentalism. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. 1986, Volume One: Contributed Papers, s. 269–276.
- Papineau, David (1988): Does Sociology of Science Discredit Science? In: Nola, Robert (ed.): *Relativism and Realism in Science*. Dordrecht: Kluwer Academic publisher, s. 37–57.
- Patomäki, Heikki–Wight, Colin (2000): After Postpositivism? The Promises of Critical Realism. *International Studies Quarterly*, Vol. 44, Issue 2, s. 213–237.
- Peirce, Charles (1955): *Philosophical writings of Peirce*. Selected and edited by Justus Buchler. New York: Dover Publications, Inc.
- Petit, Philips (1988): The Strong Sociology of Knowledge without Relativism. In: Nola, Robert (ed.): *Relativism and Realism in Science*. Dordrecht: Kluwer Academic publisher, s. 81–91.

- Philström, Sami (1996): *Structuring the World. The Issue of Realism and the Nature of Ontological Problems in Classical and Contemporary Pragmatism*. Helsinki: Acta Pholosophica Fennica.
- Pouliot, Vincent (2007): „Subjectivism“: Toward a Constructivist Metodology. *International Studies Quarterly*, Vol. 51, Issue 2, s. 359–384.
- Popper, Karl R. (1974): Normal Science and its Dangers. In: Lakatos, Imre–Musgrave, Alan (ed.): *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Popper, Karl R. (1979): *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Popper, Karl R. (1994): *The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality*. London: Routledge.
- Presto, John (1996): Feyerabend's Retreat from Realism. *Philosophy of Science*, Vol. 64, Supplement. Proceedings of the 1996 Biennial Meetings of the Philosophy of Science Association. Part II: Symposia Pápera, s. 421–431.
- Psillos, Stathis (2005): Scientific Realism and Metaphysics. *Ratio*, Vol. 18, Issue 4, s. 385–404.
- Puchala, Donald J. (1995): The Pragmatics of International History. *Mershon International Studies Review*, No. 39, s. 1–18.
- Putnam, Hilary (1990): *Realism with a Human Face*. Cambridge: Harvard University Press.
- Putnam, Hilary (1995): *Pragmatism. An Open Question*. Oxford: Blackwell.
- Rockwell, Teed (2003): Rorty, Putnam, and the Pragmatist View of Epistemology and Metaphysics. *Education and Culture: the Journal of the John Dewey Society* (Spring 2003).
- Rorty, Richard (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Richard Rorty (1982): *Consequences of Pragmatism: Essays 1972–1980*. Brighton: Harvester.
- Rorty, Richard (1991): *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1999): *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- Rosenberg, Alex (2003): *Philosophy of Science. A Contemporary Introduction*. London: Routledge.
- Ruse, Michael (1981): Book Review. The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences by Roy Bhaskar. *Isis*, Vol. 72, No. 3, s. 493–495.
- Rytövuori-Apunen, Helena (2005): Forget „Post-Positivist“ IR! The Legacy of IR Theory as the Locus for a Pragmatist Turn. *Cooperation and Conflict*, Vol. 40, No. 2, s. 147–177.
- Sayer, Andrew (2000): *Realism and Social Science*. London–Thousand Oaks–New Delhi: SAGE Publications.
- Shapiro, Ian–Wendt, Alexander (2005): The Difference that Realism Makes: Social Science and the Politics of Consent. In: Shapiro, Ian (ed.): *The Flight From Reality in the Human Science*. Princeton: Princeton University Press.

- Shapiro, Ian (2005): *The Flight From Reality in the Human Science*. Princeton: Princeton University Press.
- Schmitt, F. Frederick (1994, ed.): *Socializing Epistemology*. Boston–London: Rowman & Littlefield Publisher, Inc.
- Schmitt, F. Frederick (1994): Socializing Epistemology: An Introduction through Two Hample Issues. In: Schmitt, F. Frederick (ed.): *Socializing Epistemology*. Boston–London: Rowman & Littlefield Publisher, Inc., s. 1–28.
- Sismondo, Sergio–Chrisman, Nicholas (2000): Deflationary Metaphysics and the Natures of Maps. *Philosophy of Science*, Vol. 68, No. 3, Supplement: Proceedings of the 2000 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association. Part I: Contributed Papers, s. 38–49.
- Smith, Steve (1995): The Self-Images of a Discipline: A Genealogy of International Relations Theory. In: Booth, Ken–Smith, Steve (eds.): *International Relations Theory Today*. University Park: The Pennsylvania University Press.
- Smith, Steve (2000): Wendt's world. *Review of International Studies*, Vol. 26, Issue 01, s. 151–163.
- Smith, Steve (2002): Positivism and Beyond. In: Smith, Steve–Booth, Ken–Zalewski, Marysia (eds.): *International Theory: Positivism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Steve–Booth, Ken–Zalewski, Marysia (2002, eds.): *International Theory: Positivism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sundaram, K. (1976): Book Review: A Realist Theory of Science by Roy Bhaskar. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 37, No. 2 (Dec., 1976), s. 282–283.
- Solomon, Miriam (1994): A More Social Epistemology. In: Schmitt, F. Frederick (ed.): *Socializing Epistemology*. Boston–London: Rowman & Littlefield Publisher, Inc., s. 217–234.
- Steinmetz, George (2005): Introduction. In: Steinmetz, George (ed.): *The Politics of Method in the Human Science*. London: Duke University Press, s. 1–56.
- Tibbetts, Paul (1981): Book Review: The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Science. By Roy Bhaskar. *Contemporary Sociology*, Vol. 10, No. 3, s. 421–422.
- Tiles, J. E. (1981): Book Review The Possibility of Naturalism, A Philosophical Critique of the Contemporary Human Science. By Roy Bhaskar. *Mind*, New Series, Vol. 90, No. 359, s. 452–454.
- Varela, Charles (2002): The Impossibility of Which Naturalism? *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Vol. 32, Issue 1, s. 105–111.
- Waltz, Kenneth, N. (1979): *Theory of International Politics*. Boston: Addison-Wesley.
- Waltz, Kenneth, N. (1997): Evaluating Theories. *American Political Science Review*, Vol. 91, No. 4, s. 913–917.

- Waltz, Kenneth, N. (2003): Thoughts about Assaying Theories. In: Elman, Colin–Elman, Miriam Fendius (eds.): *Progress in International Relations Theory*. Cambridge–London: MIT Press.
- Webb, James, L. (2002): Dewey: Back to the Future. *Journal of Economic Issues*, Vol. 36, No. 4, s. 891–1003.
- Weber, Max (1969a): Ideal Types and Theory Construction. In: Brodbeck, May (ed.): *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*. New York: The Macmillan Company, 1969.
- Weber, Max (1969b): The Interpretive Understanding of Social Action. In: Brodbeck, May (ed.): *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*. New York: The Macmillan Company.
- Wendt, E. Alexander (1987): The Agent-Structure Problem in International Relations Theory. *International Organization*, Vol. 41, No. 3, s. 335–370.
- Wendt, Alexander (1999): *Social Theory of International Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wendt, Alexander (2000): On the Via Media: A Response to the Critics. *Review of International Studies*, Vol. 26, Issue 01, s. 165–180.
- Wendt, Alexander (2006): Social Theory as a Cartesian Science: an Auto-critique from a Quantum Perspective. In: Guzzini, A. and Leander, A. (eds.): *Constructivism and International Relations, Alexander Wendt and his critics*. London: Routledge, s. 181–219.
- Wendt, Alexander–Shapiro, Ian (1997): The Misunderstood Promise of Realist Social Theory. In: Monroe, R. Kristen (ed.): *Contemporary Empirical Political Theory*. Berkeley: University of California Press, s. 166–187.
- Whitbeck, Caroline (1977): Book Review: A Realist Theory of Science by Roy Bhaskar. *The Philosophical Review*, Vol. 86, No. 1, s. 114–118.
- Wight, Collin (2005): The Philosophy of Social Science and IR. In: Carlsnaes, Walter–Risse, Thomas–Simmons, Beth A. (eds.): *Handbook of International Relations*. London: Sage, s. 23–51.
- Wight, Colin (2006a): *Agents, Structures and International Relations. Politics as Ontology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wight, Colin (2006b): Realism, Science and Emancipation. In: Dean, K. et al.: *Realism, Philosophy and Social Science*. New York: Palgrave.
- Wight, Colin (2007a): A Manifesto for Scientific realism in IR: Assuming the Can-Opener Won't Work! *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 35, No. 2, s. 379–398.
- Wight, Colin (2007b): A response to Friedrich Kratochwil: Why Shooting the Messenger Does Not Make the Bad News Go Away! *Journal of International Relations and Development*, Vol. 10, No. 3, s. 301–316.
- Wight, Martin (1966): Why There Is No International Theory? In: Butterfield, Herbert–Wight, Martin (eds.): *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics*. Cambridge: Harvard University Press.

- Winch, Peter (1989): *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London: Routledge.
- Wolff, Kurt (1960, ed.): *Essays on Sociology and Philosophy by Emile Durkheim et al.* New York: Harper & Row Publisher.
- Worrall, John (1982): Scientific Realism and Scientific Change. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 32, No. 128, Special Issue: Scientific Realism, s. 201–231.
- Wuisman, Jan, J. J. M. (2005): The Logic of Scientific Discovery in Critical Realist Social Scientific Research. *Journal of Critical Realism*, Vol. 4, No. 2, s. 366–394.
- Zehfuss, Maja (2002): *Constructivism in International Relations. The Politics of Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

O autorovi

PhDr. Michal Kořan, Ph.D., je výzkumným pracovníkem Ústavu mezinárodních vztahů a přednáší na Katedře mezinárodních vztahů a evropských studií Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně. Odborně se zaměřuje na filozofii sociálních věd, českou zahraniční politiku a region střední Evropy.