

Pravda v lidské komunikaci

Autor přistupuje ke zvolenému tématu tak, že pravdu bude pojímat jako „důležitý podklad a součást lidské komunikace“ (s.5) a konstatuje, že s tímto přístupem se v literatuře nesetkal. Níže v posudku se ukazují jisté limity tohoto přístupu, rozhodující však jsou výchozí vymezení pojmu pravda. Autor uvádí dvě základní vymezení:

A, pravda je výsledek poznávacího procesu zaměřeného na určitou skutečnost (s. 9).

B, pravda je gnozeologický ideál (s. 9).

Ad A:

Předkladatel zde zavádí v zásadě klasické adekvační pojetí pravdy s předpokladem, že existuje „objektivní realita“, nezávislá na člověku, kterou poznáváme. Na s. 11 jsou touto realitou věci hmotného světa, zákony skutečnosti, ideové fenomény. Nerozumím, co se myslí těmito objektivně existujícími ideovými fenomény. Přírodní zákony to nejsou, jak vyplývá ze souvislosti. Co neodpovídá těmto realitám, je v souladu s adekvační teorií označeno za projev fabulační schopnosti subjektu, tedy za fikci. Jako garanta objektivnosti reality udává předkladatel pojem „fakt“ v jeho poněkud neproblematické podobě. V těchto a dalších pasážích mi chybí diskuse s autory analytické tradice, kteří tyto teze zpochybňují, když mluví jako Quine o tzv. neurčitelnosti překladu. Postrádám rovněž diskusi s teoretiky vědy, počínaje Bachelardem a Kuhnem, stejně tak se v těchto pasážích přechází mlčením tzv. kodaňská interpretace kvantové fyziky. Pojem „objektivní realita“ se v dnešní teorii vědy a v kvantové fyzice považuje za diskutabilní a není možné jednoduše obejít argumenty, které „objektivní realitu“ a „vědeckou objektivitu“ zpochybňují. Viz přístup uplatňovaný zejména I. Hackingem, P. Galisonem, L. Dastonovou a badateli z Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte v Berlíně. Tito badatelé mimo jiné ukazují, že samotný pojem „vědecké objektivity“ má své netriviální dějiny, které by měli filosofové vědy vzít v úvahu, zamýšlejí-li se nad oním zvláštním druhem platnosti, jímž se vyznačují výsledky vědeckého bádání. Na s. 22 výklad končí neopozitivismem a principem verifikace jako jeho posledním slovem. Popperově falzifikacionismu se již sluchu nedopřává.

Nerozumím autorově uplatnění Aristotelovy etické zásady středu a míry na teorii poznání. Aristoteles chápal etiku jako aplikovanou vědu, v níž se uplatňuje logický organon a pojmy vytvořené v jeho ontologii. Daná pasáž na s.25 je spíše intuitivně hegelovská než aristotelská. Pojem míry je kategorie, jež se v Hegelově *Logice* spojuje s dialektikou kvantity a kvality. Tato pasáž se však spíše opírá o Engelsovy zákony pohybu hmoty (přechod kvantity v kvalitu) vyjádřené v *Dialektice přírody*. V poznámce 1 na s. 25 se hovoří o působení „zákonů dialektiky světa“, a to v souvislosti s úvahou Václava Havla v Dopisu Gustavu Husákovi, jež se týká nezadržitelného pohybu dějin. (Zde jen na okraj. Autor možná nechtěně upozornil na to, že v myšlení Václava Havla se objevují některé pojmové struktury formulované Engelsem, jež se staly základem dialektického materialismu.) Vzdálená inspirace Engelsovou *Dialektikou přírody* se projevuje také v kapitole Dialektičnost světa, v níž se dialektičnost považuje za základní charakterový rys světa od jeho počátku. Engelsovska inspirace působí také v části věnované vývojovému pojetí pravdy (s. 50nn.) (Až na s. 57 vytušíme, že bezprostřední inspirací tu byla zřejmě kniha Václava Černíka *Systém kategorií materialistické dialektiky*.) Není na

škodu občas připomenout Engelsovu *Dialektiku přírody*, která se dnes většinou zcela opomíjí jako filosofický žargon. Pokud mi je známo, existují dnes někteří badatelé, kteří se tuto dialektickou koncepci přírody snaží rehabilitovat v moderní biologii (R. Levins, R. Lewontin, S. J. Gould). Tato inspirace však v předkladatelově práci zůstává v anonymitě.

V části desáté „Tvar a struktura pravdy“ se hlavní téma práce dává do vztahu k jazykovému výrazu. Na s. 40 se autor kloní k Russelovi a ranému Wittgensteinovi jako hlavním představitelům analytické filosofie. Jak řečeno výše, opomíjejí se však myslitelé, kteří analytickou filosofii utvářeli posledních padesát šedesát let (Austin, Quine, Davidson, a koneckonců i pozdní Wittgenstein). Tito autoři by vyjádřili jistě pochybnosti o tom, zda lze provést analýzu, jež přesně zjistí objektivní význam vět a slov.

Autor však relativizuje možnost objektivního poznání v otázce společenských procesů a tendencí. „Sociální procesy ... nikdy nelze rekonstruovat ... tak, aby měly požadovaný totožný průběh podle nějaké Pravdy... tato okolnost je zvlášť důležitá z hlediska prevence všech možných pokusů o sociální inženýrství nebo vůbec řízení dějin...“ (s. 47). Dříve však autor o těchto zákonech hovořil jako o objektivních zákonech pohybu společnosti, které jsou přístupné objektivnímu poznání. Viděli jsme to v autorově interpretaci Václava Havla („nelze...úplně zastavit dějiny“), nebo v jeho úvaze, že „nárůst množství neasimilovatelných, neintegrovatelných muslimů v Evropě může v určitém uzlovém bodě míry **nutně** proměnit původně křesťanskou kulturu na islámskou“ (obě citace ze s. 25) Zde autor rekonstruoval sociální procesy tak, že budou mít **nutný** průběh. Vidím v tom autorův rozpor.

Oceňuji, že v kapitole věnované postmodernismu předkladatel dokázal osvětlit motivy, které vedly ke vzniku tohoto myšlenkového a kulturního fenoménu. Vznik postmodernismu tak de facto považuje za legitimní. Bohužel u islámu a multikulturalismu sklouzává k argumentaci, kterou nemohu nepřipojit k argumentačním klamům, které sám uvádí na s. 68. Z existence militantního islámu vyvozuje zobecňující závěr, že celý islám je „nepluralitní, nerozrůzněný, ...velmi jednotný a středověce totalitní“. (s. 72, teprve na s. 88 se klade otázka, jaký je vůbec charakter islámu). Podle autorova katalogu argumentačních klamů (s. 68) bychom jeho postup v této věci mohli klasifikovat jako „slabě induktivní argumentaci (unáhlené zobecnění)“. Jeho soud o multikulturalismu by náležel k argumentačnímu klamu nazvanému „argumentace se zmanipulovanou tezí“ (s.68). Multikulturalismus dle autorových slov „způsobil a patrně ještě způsobí nadozrnné efekty pro evropskou civilizaci. Byly totiž relativizovány nejenom realistické koncepty pravdy ..., ale i koncepty další, například týkající se hodnoty různých kultur...“ (s.72n.) Relativizace realistických konceptů pravdy a kulturních hodnot se přisuzuje multikulturalismu, třebaže k této relativizaci došlo v podstatě už u Montesquieu v jeho *Perských listech* nebo ještě mnohem dříve v antickém císařském Římě nebo helenistické Alexandrii, které byly starověkými „tavicími kotly“ tradičních kulturních hodnot (melting pots). Multikulturalismus tak odpovídá figuře „strašáka“ (strawman), když se zveličují důsledky teze. (Srov. autorovu vymezení toho, co je „argumentace se zmanipulovanou tezí“, na s. 68).

V pasáži na s. 83nn. věnované postupu, jak získat pravdivý obraz Asada, autor předkládá celou řadu doporučení, jež svědčí o tom, že v tomto případě běží o vážně míněný pokus odstranit různé typy manipulací. Proč však předkladatel nepostupoval stejně tak i v předchozích dvou případech? Podle mého názoru tato nesrovnalost vypovídá ani ne tak o autorových preferencích, jako spíše o obecném problému realistického či objektivistického pojetí pravdy, na který upozorňovali myslitelé z tradice kritického myšlení, jako je Adorno ve své polemice s Popperem. Je tu vždy určitá subjektivní volba, preference, přesvědčení nebo předsudek, který

objektivistické pojetí pravdy chrání před tím, aby došlo k jeho kritické reflexi. Nastává určité vytěsnění vlastní subjektivní perspektivy, která tu však bude vždy. Vrací se tak paradox výpovědi: výpověď má obsah, který může být objektivní, ale zároveň je to vždy výpověď určitého subjektu. V případě, že nenastane kritická reflexe subjektivní pozice, je tu vždy podezření, že objektivistické výpovědi mají legitimizovat určitou subjektivní pozici, např. konservativismus nebo náboženské přesvědčení, jak to vidíme u novotomistického filosofa Jiřího Fuchse.

Zbývá ještě říci několik slov k autorově úvodní tezi, kterou jsem na začátku označil písmenem B., tedy že pravda je gnozeologický ideál. Autor v tomto vymezení pojímá pravdu v zásadě jako platónskou ideu, která iniciuje poznávací aktivitu a tvoří zároveň telos této aktivity (s. 9). Toto pojetí pravdy se však rozvádí jen málo nebo vůbec. Na s.17 v části věnované Platonovi se sice tento motiv objevuje, ale nenalezneme zde propojení s úvodním vymezením pravdy jako gnozeologického ideálu. Ve všech dalších částech práce jsem pak neidentifikoval nic, co by tuto tezi dál rozvíjelo zřetelnou formou.

Přes tyto výhrady však autor na jiných místech práce prokazuje schopnost rozvíjet argumentační postupy a vytvářet myšlenkové souvislosti, které nejsou triviální. Tyto podařené pasáže komunikují s významnými filosofi minulosti a de facto se je snaží aktualizovat. Předkladatel prokázal tvůrčí schopnosti v dané oblasti zkoumání a práce splňuje požadavky standardně kladené na rigorósní práci v daném oboru.

21. 12. 2016

Mgr. Michael Hauser, Ph.D.