

**Univerzita Karlova**

**Filozofická fakulta**

Ústav filosofie a religionistiky

# **Bakalářská práce**

MgA. Kateřina Krejčová

**Pohled Božího oka:**

**Epistemický ideál, nebo konformita s normami opodstatňování?**

The God's Eye View:

Epistemic Ideal or Conformity with Standards of Justification?

Praha 2018

Vedoucí práce: Mgr. Ondřej Švec, Ph.D.

**Poděkování:**

Školiteli Mgr. Ondřeji Švecovi, Ph.D. a paní sekretářce Mgr. Evě Mokrejšové

**Prohlášení:**

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

Prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného vysokoškolského titulu.

V Praze, dne 3/ ledna 2018

.....  
Jméno a příjmení

**Klíčová slova (česky)**

ideální poznání, pohled Božího oka, subjektivita, objektivita, pravda, historická epistemologie, osvícenství, rozum, pragmatismus, souhlas, solidarita

**Klíčová slova (anglicky):**

ideal knowledge, the God's eye view, subjectivity, truth, historical epistemology, Enlightenment, Pragmatism, reason, agreement, solidarity

### **Abstrakt (česky)**

V osvícenském osvobození od náboženského mýtu lze spatřovat paradoxní rekurz, který se vyznačuje tím, že vědec v novém typu sekularizované kultury přejímá roli, jež dříve náležela knězi. Zastává pozici prostředníka mezi lidským a nadlidským, omylným a subjektivním, nedokonalým a chybným a vzdálenou pravdou, k níž se lidské bytosti vztahují a vůči níž pociťují specifický druh zodpovědnosti. Jestliže „měkké vědy“ vyklidily pole před vědami exaktními, stalo se tak proto, že jsme se dosud nedokázali vzdát snu o dokonale neutrálním pohledu Božího oka. Autorka chce ukázat, že objektivita sama není nestranná, nýbrž že se jedná o pojmenování pro různé druhy racionality, které jsou v různých dobách považovány za intelektuální ctnost.

### **Abstract (in English)**

In the Enlightenment liberation from the religious myth one can see a paradoxical shift that is characterized by the fact that the scientist in the new type of secularized culture takes over the role previously dedicated to the priest. She holds the position of a mediator between what is human and superhuman, subjective, imperfect and flawed and a distant truth to which human beings feel a specific kind of responsibility. As the “soft sciences” ceded territory to the exact sciences, it happened because we have not yet been able to give up the dream of a perfectly neutral God eye's view. The author wants to show that objectivity itself is not impartial, but that it is a name for different kinds of rationality, which are at different times considered to be epistemic virtues.

## Obsah

<b>1</b>	<b>ÚVOD.....</b>	<b>1</b>
<b>2</b>	<b>POJEM OBJEKTIVITA A JEHO DEFINICE.....</b>	<b>4</b>
<b>3</b>	<b>OBJEKTIVITA AVANT LA LETTRE .....</b>	<b>9</b>
3.1	KONCEPT OBJEKTIVITY V DĚJINÁCH.....	9
3.2	OBJEKTIVITA VE FILOSOFII FRANCISE BACONA: IDOLY MYSLI.....	11
<b>4</b>	<b>OBJEKTIVITA JAKO NÓVUM .....</b>	<b>17</b>
4.1	EPISTEMICKÁ CTNOST 19. STOLETÍ.....	17
4.2	OSVÍCENSTVÍ A VĚRNOST PŘÍRODĚ .....	19
4.3	SUBJEKTIVITA JAKO PŘEKÁŽKA POZNÁNÍ.....	21
<b>5</b>	<b>IDEOVÝ ŠAT OBJEKTIVNĚ-VĚDECKÝCH PRAVD .....</b>	<b>24</b>
5.1	ZASTÍRÁNÍ OTÁZEK PŘIROZENÉHO SVĚTA .....	24
5.2	TÁZÁNÍ PO PŮVODNĚ ZAKLÁDAJÍCÍM SMYSLU .....	26
<b>6</b>	<b>OBJEKTIVITA A VĚDECKÉ REVOLUCE.....</b>	<b>29</b>
6.1	PARADIGMA A NORMÁLNÍ VĚDA .....	29
6.2	ZMĚNA PARADIGMATU JAKO PROMĚNA SVĚTA.....	30
6.3	UČEBNICE JAKO VELKÁ VYPRÁVĚNÍ O LINEARITĚ VĚDY .....	31
<b>7</b>	<b>PRAGMATISMUS: OBJEKTIVITA, NEBO SOLIDARITA? .....</b>	<b>34</b>
7.1	OBJEKTIVITA JAKO KONFORMITA S NORMAMI OPODSTATŇOVÁNÍ.....	35
7.2	DRUHY RACIONALITY.....	36
7.3	PŘÍRODOVĚDEC V ROLI KNĚZE .....	37
7.4	ČÍM NAHRADIT OBJEKTIVITU?.....	38
<b>8</b>	<b>ZÁVĚR.....</b>	<b>42</b>
<b>9</b>	<b>SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY .....</b>	<b>45</b>

## 1 Úvod

Hilary Putnam zmiňuje v eseji *Realismus s lidskou tváří* zvláštní vizuální charakter Newtonovy fyziky,<sup>1</sup> která má od 17. století vliv na teologii, filosofii, psychologii a celou kulturu. Newtonovské *Weltanschauung* totiž přináší tzv. „pohled Božího oka“, tedy všeobsahující perspektivu, která podle Putnama zakládá všechny pozdější touhy západní kultury po (nejen vědecké) objektivitě. Pohled Božího oka je snem po takovém obrazu vesmíru, jenž ruší řez mezi pozorovatelem a soustavou a zahrnuje tak vše, včetně pozorovatele, který obraz vytváří. S předpokladem pohledu Božího oka jako výsledku jakéhokoliv poznání se musí vyrovnávat Kant, který konstatuje existenci mezi poznání, jejichž překročení vyvolává antinomie. Jaderný fyzik Niels Bohr sdílí nejen Kantův skepticismus ohledně možnosti popsat svět o sobě, ale odmítá také možnost, že lze v úplnosti popsat empirický svět za pomoci jednoho univerzálního obrázku. Bohr se vzdává snu o pohledu Božího oka a zdůrazňuje nutnost použití různých typů zobrazení: někdy je třeba užívat vlnové obrázky, jindy částicové, „*iluzi jediného všezahrnujícího zobrazitelného výkladu je třeba opustit.*“<sup>2</sup> Naproti tomu vědci jako Einstein, Schrödinger či proponenti mnohasvětové interpretace odmítají řez mezi soustavou a pozorovatelem a pokoušejí se najít pohled Božího oka, tedy model, v němž jsou dílčí fakty v paralelních světech skryty konkrétním pozorovatelům, nikoliv však vševědoucí (Boží) myslí. Putnam z toho vyvozuje, že tendence k tomuto metafyzickému nahlížení světa je mimořádně silným kulturním fenoménem, jehož prizmatem lze vysvětlit i paradigmatické souboje výkladů v rámci moderní fyziky. Pohled Božího oka je epistemickým ideálem pohledu z archimédovského bodu, z něhož může pozorovatel sám na sebe nahlížet tak, jako by vystoupil ze své vlastní kůže. Putnam zde činí podstatné spojení, které ozřejmuje, proč je intuitivní pojetí objektivitě tak často spojováno s neosobním odstupem: „*Jde o tutéž představu, že ideální poznání je neosobní.*“<sup>3</sup> Budeme-li na objektivitu nahlížet v tomto kulturním kontextu jako na schéma, jež představuje reziduum newtonovského *Weltanschauung*, lépe pochopíme kořeny motivu odstupu, jehož ideálem je nedosažitelné zaujetí postoje v bodu mimo pozorovanou soustavu, a jeho souvislost s neosobností ve smyslu absence subjektivních emocí.

---

<sup>1</sup> PUTNAM, Hilary, PEREGRIN, Jaroslav, ed. a RORTY, Richard. *Co po metafyzice?: (Hilary Putnam a Richard Rorty o realismu a relativismu)*. Překlad Jaroslav Peregrin. Bratislava: Archa, 1997, str. 19.

<sup>2</sup> Ibid. Str. 20.

<sup>3</sup> Ibid. Str. 39.

Historici vědy Lorraine Dastonová a Peter Galison hovoří ve studii *The Image of Objectivity* o „beznadějně, ale zajímavé zmatenosti v současném užívání termínu objektivita, který může označovat cokoli, od empirické spolehlivosti přes procedurální korektnost po emoční nestrannost.“<sup>4</sup> O různých způsobech užití tohoto pojmu píše také Ondřej Švec v textu *Proměny objektivit v dějinách vědy*: tento termín podle něj slouží jednak jako označení pro poznání, „které se striktně drží faktů,“ dále jako synonymum pro slovo racionální, jako označení nezaujatého odstupu od vlastních emocí, zároveň jím však často pojmenováváme „existenci předmětů, jež jsou, tak jak jsou, nezávisle na naší mysli.“<sup>5</sup>

Vidíme, že zásadním problémem, s nímž se budeme muset v této práci vypořádat, je skutečnost, že pojem, který chceme zkoumat, může mít mnoho definic. V první kapitole se proto budeme věnovat komparaci různých definic pojmu „objektivita“ s vědomím toho, že termín objektivita, tak jak ho dnes známe a používáme, se objevuje ve vědeckém diskurzu a později v běžném jazyce až v polovině 19. století a v latině ani řečtině nemá ekvivalent. Naším cílem nebude zvolit mezi mnoha kandidáty jedinou platnou definici, ale spíše ukázat, že objektivita žádnou takovou absolutní definici mít nemůže, protože je kulturním fenoménem, který na sebe váže příliš mnoho navzájem vzdálených předpokladů.

Obecně sdílená intuice napovídá, že objektivita je „rozsáhlou společnou půdou souměřitelnosti“, „neutrálním schématem“, „sjednocením ve společné racionalitě“, „sdílenou maticí“ či „pokusem o kontakt s mimolidským.“ Otázky, které si budeme v této práci klást, se týkají toho, proč bychom měli takovou bázi potřebovat, jak potřeba takové báze vzniká a zda bychom neměli uvažovat o nahrazení tohoto pojmu pojmem jiným, např. solidaritou, jak navrhuje Richard Rorty. Na vybraných případech analýzy toho, jak je objektivita vnímána, ukážeme posuny chápání tohoto specifického pojmu od tendence vnímat ho jako předpoklad jakéhokoliv poznání (Perez Zagorin), přes pohled historické epistemologie, která ho pojímá jako jednu z epistemických ctností svázanou s konkrétním obdobím (Lorraine Dastonová a Peter Galison), přes Husserlovou analýzu souvislosti krizí evropských věd s tázáním po původně zakládajícím smyslu, přes holistické pojetí T. S. Kuhna, které je spojené s proměnou představy společné báze

<sup>4</sup> DASTON, Lorraine a Peter GALISON. *The Image of Objectivity. Representations* [online]. 1992, 1992 (40), 82 [cit. 2016-08-12]. DOI: 10.2307/2928741. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/2928741>

<sup>5</sup> ŠVEC, Ondřej. *Proměny objektivit v dějinách vědy*. In: DVORÁK, Tomáš a kol. *Současné přístupy v historické epistemologii*. Praha: Filosofía, 2013, s. 84.



v závislosti na proměnách vědeckých paradigmat, po pragmatismus Richarda Rortyho, jehož pojetí pravdy a odmítnutí korespondenčního schématu posouvá debatu do roviny, v níž je nezbytné akcentovat, jak se objektivita utváří sociálně.

Považujeme za podstatné dekonstruovat pojem objektivita a podrobit analýze jeho intuitivní užívání vzhledem k tomu, že neproblematizovaný předpoklad objektivitě opustil vědecký diskurz, rozšířil se do jazykové každodennosti a stal se součástí různých kodexů - nařízení ustavujících normy, jak o věcech přemýšlet – např. kodexů v rámci mediální legislativy. Objektivita v běžné řeči je přitom příliš vágní pojem, který často parazituje na termínech jako nestrannost či nezájatost, váže však na sebe vymahatelné nároky. Zdá se, že fixace na vědu, která užívání tohoto termínu doprovází, vypovídá více o nás samých než o konkrétní podobě společně sdíleného základu. O tomto základu Richard Rorty kriticky uvádí, že se stal předpokladem jakékoliv epistemologie. V průběhu dějin myšlení se však lišily různé přístupy podle toho, zda byl, jako v antice, situován do mimolidské sféry idejí, do lidské mysli jako v 17. století nebo do jazyka jako univerzálního schématu veškerého možného obsahu v případě analytické filosofie.<sup>6</sup> Rorty si všímá toho, že pokud odmítneme existenci takového společného základu, pak jako bychom ohrožovali racionalitu jako takovou a filosofii jako její strážkyni: „*Zpochybňování potřeby souměřitelnosti vypadá jako první krok na cestě zpět do stavu boje všech proti všem.*“<sup>7</sup> Několik příkladů takových kroků se v následujících kapitolách pokusíme představit.

Tato práce navazuje na předchozí teoretický výzkum objektivitě mezi historickou epistemologií a pragmatismem. Jedná se o upravenou práci, která byla předložena v předchozím nedokončeném studiu téhož oboru. Autorka se k tématu vrací s ročním odstupem, během něhož téma promýšlela z perspektivy novinářské praxe.

---

<sup>6</sup> Viz RORTY, Richard. *Filosofie a zrcadlo přírody*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2012. Europa; sv. 34, str. 298-299.

<sup>7</sup> Ibid. Str. 299.

## 2 Pojem objektivita a jeho definice

*Internet Encyclopedia of Philosophy* v hesle *Objectivity*<sup>8</sup> postupně vymezuje pojem objektivitu na příkladu epistemologických a metafyzických témat, která se pojí s tradicí subjekt-objektové figury i přehledem konceptů, jež chápání objektivitu jako pojmu historicky umožnily a formovaly. Historické koncepty zahrnuté v tomto přehledu ještě nemohou přímo pracovat s termínem objektivita, protože, jak už bylo zmíněno, tento termín se ve slovnících začíná objevovat až v polovině 19. století. Autoři hesla však historický exkurz ospravedlňují tím, že každá seriózní studie zabývající se povahou objektivitu a objektivním poznáním by měla zkoumat metafyzické i epistemologické pozice významných myslitelů v dějinách filosofie stejně jako současné příspěvky k tématu. Zcela neproblematicky tak přejímají objektivitu jako konstantu, kterou aplikují na vhodné filosofické doktríny a systémy. Autoři zakládají svou definici pojmu objektivita na distinkcích mezi a) subjektem a objektem, b) subjektivním a objektivním poznáním a c) subjektivní a objektivní realitou. Zatímco subjektivní je charakterizováno v nejobecnějším smyslu jako „vnímající mysl“, objektivní je charakterizováno především fyzickou rozprostraněností (extension) v čase a prostoru.<sup>9</sup>

V dějinách západní filosofické tradice zavádí podle *Internet Encyclopedia of Philosophy* subjekt-objektovou distinkci již myšlení Platóna a Aristotela. Zatímco Platón nadřazuje vyšší realitu idejí realitě fyzických objektů, čímž se tato vyšší realita stává „*jedinou skutečně objektivní realitou*“<sup>10</sup> a formy čistými esencemi věcí, pro Aristotela je „*nejvíce objektivní realitou*“<sup>11</sup> sféra běžných předmětů smyslové zkušenosti. Ty Aristotelés nazývá první substancí, přičemž formy věcí jsou substancí druhou. Pokud se však posuneme do sféry poznávání těchto věcí, je skutečně „*objektivním poznáním*“<sup>12</sup> pouze poznání jejich formy. Jedině tyto esence (na rozdíl od jednotlivých individuálních jsoucen) lze znát dokonale a nadčasově.

---

<sup>8</sup> V této kapitole se zaměříme na definice, které se objevují v současných filosofických encyklopediích a mají ambici vyložit pojem „objektivita“. Záměrně ponecháváme stranou komparaci definic jeho derivátů či příbuzných slov jako např. „objektivní“ nebo „objekt“.

<sup>9</sup> MULDER, Dwayne H. Objectivity. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy* [online]. [cit. 2016-08-12]. Dostupné z: <http://www.iep.utm.edu/objectiv/>

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid.

Období mezi antickou a novověkem ponechávají autoři encyklopedických hesel o objektivitě povětšinou bez povšimnutí. Může to být způsobeno faktem, že výrazy *obiecto* a *subiecto* se ve středověku používaly zcela opačně, než jak je chápeme dnes, což může vnášet do pojetí objektivitě jako nového jména pro staré způsoby myšlení nežádoucí konfuzi.<sup>13</sup> Jako předobraz konceptu objektivitě v moderním slova smyslu je často vnímán karteziánský dualismus těla a mysli. U Descarta je poznání „objektivní reality vlastní existence“<sup>14</sup> poznáním netělesné myslící věci, k němuž lze dospět bezprostředním poznáním vlastních subjektivních stavů. Toto bezprostřední poznání vlastní existence je u Descarta předpokladem veškerého poznání další reality.

S empirikem Johnem Lockem se objevuje motiv rozlišení primárních a sekundárních kvalit, a tím i rozdíl mezi subjektivními impresemi a primárními charakteristikami objektů jako takových, k nimž lze dospět pouze prostřednictvím vědy. Locke upozorňuje na to, že některé subjektivní impresy „*nekorespondují s žádnou objektivní realitou ve vnímané věci.*“<sup>15</sup> Zatímco např. zvuk spojený s objektem nebo jeho barva nejsou obsaženy v objektu jako takovém, prostorové dimenze, hmota či pohyb ano. Na Lockově příkladu experimentu s rukama ponořenými současně v ledové a v horké vodě je demonstrována diskrepance, která vzniká prostřednictvím soupeřících subjektivních zakoušení jedné a téže objektivní reality. Locke ukazuje, že subjekt může vnímat objektivní realitu prostřednictvím odlišných impresí a dvě různé bytosti tak pravděpodobně nebudou mít identické počítky. Výzva, kterou Locke přináší, spočívá ve zpochybnění jistoty, zda subjektivní impresy vůbec mohou vést k poznání objektivní reality.

George Berkeley je dalším myslitelem, u něhož můžeme nalézt velmi specifický „*koncept objektivní reality.*“<sup>16</sup> Jako jediné reálné entity totiž Berkeley označuje myslí a mentální obsahy. Věci tak existují jako objektivní realita v Boží mysli, a sice jako totalita

---

<sup>13</sup> Výjimkou je heslo „Objektivní“ ve Filosofickém slovníku Waltera Bruggera, které zmiňuje význam slova „objektivní“ ve scholastické filosofii: „*Tento význam spočívá v tom, že subjektem je nazýván nejen nositel intencionálních aktů, ale každé jsoucno spočívající v sobě samém. Příslušně tomu znamená subjektivně trvat: skutečně v sobě samém po-bývat, objektivně (jen obj.) trvat: trvat (jen) jako myšlený předmět; tak např. myšlenková věc se definuje jako to, co má v duchu jen obj. trvání.*“ BRUGGER, Walter aj. *Filosofický slovník*. Překlad Ladislav Benyovszky. 1. vyd. Praha: Naše vojsko, 1994, str. 282.

<sup>14</sup> MULDER, Dwayne H. Objectivity. In: Internet Encyclopedia of Philosophy [online]. [cit. 2016-08-12]. Dostupné z: <http://www.iep.utm.edu/objectiv/>

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid.

všech možných zkušeností: „*Bůh tvoří objektivní realitu tím, že ji myslí a udržuje každou objektivní realitu, jako např. stůl, jen tak dlouho, jak dlouho na ni myslí.*“<sup>17</sup>

Immanuel Kant byl ovlivněn Humovým skepticizmem a na rozdíl od Locka nevěřil, že můžeme vědeckými metodami poznat objektivní (primární) vlastnosti věcí. Vědecky poznat podle něj můžeme pouze to, jak se věci jeví poznávajícím subjektům. Pokud bychom tedy omezili termín objektivní na věc o sobě, tedy čistou objektivitu nezávislou na subjektivním vnímání, nebylo by žádné objektivní poznání možné a pojem objektivnosti by se stal zbytečným a nesmyslným. Nejlepší evidencí, kterou můžeme mít o objektivní pravdě, se tak jeví být intersubjektivní shoda:

*„Předpokládáme-li, že můžeme mít pouze poznání věcí tak, jak se jeví v subjektivní zkušenosti, jediný plausibilní význam slova 'objektivní' by byly soudy, na kterých existuje univerzální intersubjektivní shoda, nebo pro které je nutný univerzální souhlas.“*<sup>18</sup>

Problém takto pojaté intersubjektivní shody však tkví v tom, že ani velké množství zúčastněných objektů ještě nutně negarantuje možnost objektivní pravdy, ale pouze možnost konsenzu tvořeného ze zprůměrovaných subjektivních úsudků.

*Routledge Encyclopedia of Philosophy* definuje pojem objektivita jako jeden z ústředních konceptů metafyziky. Na rozdíl od většiny filosofických slovníků neodvozuje význam tohoto pojmu z tradice subjekt-objektové figury, ale z vymezení objektivnosti vůči obecné shodě (widespread agreement): „*Pokud objektivita není pouhá shoda, co to tedy je?*“<sup>19</sup> Některá tvrzení jsou obecně považována za objektivnější než jiná: vypovídání o povaze vnějších předmětů (stůl má tvar čtverce) s sebou na rozdíl od tvrzení etické povahy nenesou problematickou normativitu hodnocení (vražda je špatná). Heslo přináší přehled různých přístupů k etice, které se liší právě způsobem uchopení těchto intuitivních diferencí. Zatímco podle expresivistů nemohou být etická tvrzení ani pravdivá, ani nepravdivá, subjektivisté mají za to, že mohou být buď pravdivá, nebo nepravdivá na základě faktů souvisejících s lidskými touhami a inklinacemi. Tzv. teorie chyby (error

---

<sup>17</sup> MULDER, Dwayne H. Objectivity. In: Internet Encyclopedia of Philosophy [online]. [cit. 2016-08-12]. Dostupné z: <http://www.iep.utm.edu/objectiv/>

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> MILLER, Alexander. Objectivity. In: Routledge Encyclopedia of Philosophy [online]. [cit. 2016-08-12]. Dostupné z: <https://www.rep.routledge.com/articles/objectivity/v-2>

theory) potom tvrdí, že veškeré etické soudy jsou stejným způsobem chybné, ale těží z „užitečných fikcí.“<sup>20</sup>

*Dictionary of Philosophy of Mind* uvádí, že objektivita je „vlastností být objektivním,“ přičemž „něco je objektivní, pokud je to nezávislé buďto na partikulární mysli, nebo na všech myslích.“<sup>21</sup> Distinkci mezi objektivním a subjektivním různými způsoby interpretují dva filosofické přístupy: metafyzický a epistemický. Pokud je otázkou metafyzického přístupu, které věci jsou objektivní, pak se ptá po tom, které věci existují nezávisle na naší mysli a subjektivním pohledu. Tento přístup reprezentuje např. otázka filosofů zabývajících se teoriemi barev, zda jsou barvy jako takové na mysli objektivně nezávislémi vlastnostmi fyzických objektů, nebo zda se jedná o pouhé subjektivní jevy závislé na našich percepcích. Epistemický přístup naproti tomu vnímá jako nositele objektivní či subjektivní naše přesvědčení a soudy: např. tvrzení, že Měsíc nemá atmosféru, je soudem objektivním, zatímco můj soud, že nejlepší příchut' zmrzliny je vanilková, soudem subjektivním.<sup>22</sup> V současných debatách o objektivitě vědeckého poznání převažuje podle autorů hesla spíše pojetí epistemického pojmu subjekt-objektové distinkce. V rámci epistemického pojetí objektivní lze rozlišit dvojí interpretaci: první považuje za objektivní pouze ty soudy, které se vztahují k situacím nezávislým na mysli, druhý soudy takové, o jejichž pravdivostní hodnotě panuje obecně rozšířený souhlas. Pro Richarda Rortyho znamenají tyto dvě různé interpretace dva typy objektivní, objektivitu jako „zrcadlení“ a objektivitu jako „souhlas“. Podobné rozlišení zavádí též Christopher Gauker, který pracuje s „korespondenční“ a „intersubjektivní“ koncepcí objektivní. Zatímco podle korespondenční koncepce objektivní jsou objektivními takové soudy, které referují o situaci nezávislé na mysli (např. elektrony jsou negativně nabitě) intersubjektivní pojetí považuje za objektivní pouze takové soudy, které „nejsou závislé na rozmarech konkrétní mysli,“<sup>23</sup> ale vyžadují možnost obecně sdíleného konsenzu (amputace rukou bez anestezie je hrozná).

Je pozoruhodné, že málokteré heslo ve filosofických slovnících termín objektivní problematizuje v tom smyslu, v jakém se o to pokoušejí autoři, jimiž se budeme zabývat

<sup>20</sup> MILLER, Alexander. Objectivity. In: Routledge Encyclopedia of Philosophy [online]. [cit. 2016-08-12]. Dostupné z: <https://www.rep.routledge.com/articles/objectivity/v-2>

<sup>21</sup> MANDIK, Pete. Objective. In: Dictionary of Philosophy of Mind [online]. [cit. 2016-08-12]. Dostupné z: <https://sites.google.com/site/minddict/objective---something-is-objective-insofar-as-it-is-independent-of-either-a-particular-mind-or-minds-altogether>

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid.

v následujících kapitolách. Slovníky spíše automaticky přebírají termín objektivitu z diskurzu vědy a pracují s intuitivním předpokladem, že objektivitu lze vysledovat ve filosofické tradici zpětně, *avant la lettre*. Tento fakt je podstatný z toho důvodu, že slovníky formují epistemologické klima, definují pojmy a jsou kritériem našeho přemýšlení o nich. O to zajímavější bude sledovat pojetí, která se namísto zpětné aplikace moderního konceptu objektivitu na dějiny filosofie *avant la lettre* pokoušejí pojem historicky zakotvit a odhalit jeho genealogii a osvětlují jeho původ v osvícenské racionalitě.

### 3 Objektivita avant la lettre

#### 3.1 Koncept objektivit v dějinách

Americký historik Perez Zagorin v úvodu své studie *Francis Bacon's Concept of Objectivity* zmiňuje, že termín objektivita je užíván v mnoha různých diskurzích, nikoliv pouze v diskurzu filosofickém, a pro jeho popis si bere na pomoc Wittgensteinova *Filosofická zkoumání* a známou pasáž o podstatě jazykových her, přičemž se odkazuje na paragrafy 66 a 67 této knihy.<sup>24</sup> Zagorin tedy patrně směřuje k tomu, že věci, vlastnosti a situace, které považujeme za objektivní, jsou si různými způsoby příbuzné. Pokud se vydáme po stopách této Zagorinovy analogie, nesdílejí různé věci, vlastnosti a situace, které označujeme jako objektivní, nějakou společnou podstatu, nýbrž společnou rodovou podobnost, stejně jako deskové, karetní a míčové hry zmiňované Wittgensteinem. V tomto bodě by bylo možné namítnout, zda právě taková podobnost není podstatnou vlastností jakýchkoliv termínů, které něco označují, či v širším smyslu jakýchkoliv slovníkových hesel, jejichž užívání podléhá nějakému komunitou schválenému pravidlu. Proč by měla být právě objektivita specifickou vlastností, v níž se manifestuje podstata řečových her? V případě, že má Zagorin na mysli vědecké bádání jako takové, přičemž podobnost různých disciplín tkví ve sdílené objektivitě, mohli bychom si položit stejnou otázku, kterou si klade Richard Rorty v knize *Objectivity, Relativism and Truth*: které vědecké hry patří do množiny „pravé vědy“ sdílející objektivitu a které již neobstojí, protože jsou příliš měkké, nepřesné, humanitní? Proč tyto disciplíny neobstojí a kde se bere kritérium určující úspěch, či neúspěch?

Nikde ve své studii Zagorin jednoznačně nedefinuje, čím by měla objektivita být, v úvodu nicméně zmiňuje, že tento termín se obecně chápe (a) jako pravdivá a jistá znalost nějaké věci, vlastnosti nebo situace, (b) jako metoda bádání, která zaručuje opravdové porozumění nějaké věci, vlastnosti nebo situaci, (c) jako mentální dispozice badatelů, kteří dávají přednost výsledkům výzkumu před zaujatými předsudky. Zagorin si uvědomuje, v jak složité pozici se termín objektivita v současnosti nachází, že se jedná o koncept vysoce sporný a zpochybňovaná je jak jeho dosažitelnost, tak jeho pojetí coby normy výzkumu. Jeho text můžeme číst především jako obranu tradičního, zodpovědného

---

<sup>24</sup> Zagorin v textu odkazuje na paragrafy 66 a 67 *Filosofických zkoumání*, ovšem těžiště výkladu podstaty jazykových her, které má Zagorin na mysli, leží v paragrafu 65.

vědeckého přístupu a polemiku s relativisty a antiesencialisty foucaultovské školy, která má vrátit do bouřlivé hry radikální dekonstrukce *common sense*.

Zagorinovým podstatným příspěvkem do polemiky o povaze objektivit je teze, že koncept idolů myslí Francise Bacona je ve skutečnosti daleko starší strukturou objektivit *avant la lettre*, tedy strukturou existující před vznikem a ustálením významu slova objektivita.<sup>25</sup> Termín objektivita je tak pro Zagorina jen jiným označením něčeho, co se jasně manifestuje napříč obory i dějinami, v právu, vědě a historiografii západní tradice. Zagorin se tak záměrně nevydává cestou etymologie slova objektivita, ale naopak cestou analýzy historických konceptů, které se tomu, co jako objektivitu dnes chápeme, podobají. Zmiňuje sice krátce původ výrazu v latinském slově *objectivus* i jeho středověké užití v pojmenování *corpus objectivus* jako označení externího objektu tak, jak se jeví myslí, ovšem podstatný je pro něj způsob myšlení, který toto slovo reprezentuje a jenž může mít různá jména. Např. latinský výraz *aequum* označující vyrovnanost či řecký výraz *dikaios* označující poctivost a absenci jednostrannosti podle něj obsahují „*pozoruhodné konotace, které jsou součástí sémantického pole náležejícího našemu slovu objektivita a jeho použití v různých kontextech.*“<sup>26</sup>

Koncept objektivit Zagorin popisuje jako „*snahu dosáhnout pravdivého a jistého poznání nutných a univerzálních rysů reality a přirozeného světa.*“<sup>27</sup> Filosofující historik se tak deklaruje jako ontologický realista, což je pozoruhodné vzhledem k tomu, že svou studii zahajuje odkazem na Wittgensteinova *Filosofická zkoumání*, tedy knihu, v níž Wittgenstein odmítá korespondenční teorii pravdy a logický atomismus. Ze Zagorinova výkladu není zcela jasné, kam původ konceptu objektivit situovat, a zda má toto schéma vůbec nějakou vysledovatelnou genealogii. Svůj historický exkurz zahajuje v antice, u některých presokratiků a u Platóna, tedy myslitelů, kteří sdílejí předpoklad vědění, jež je nutné a absolutní. Dále lze podle Zagorina koncept objektivit nalézt v antické historiografii, např. v Thúkididových *Dějínách peloponéské války*, v nichž řecký historik reflektuje svou pozici kritického nestranného vědce, či u římského dějepisce Tacita, který popisuje svou vědeckou metodologii jako pozorování *sine ira et studio*. Také Aristotelés podle Zagorina popisuje objektivní poznání, když v *Druhých analytikách* uvádí:

<sup>25</sup> ZAGORIN, Perez. Francis Bacon's Concept of Objectivity and the Idols of the Mind. *The British Journal for the History of Science*. Cambridge University Press, 2001, 34(4), str. 380.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid.



„Myslíme, že každou věc víme naprosto [...] kdykoliv máme za to, že známe příčinu, pro kterou věc jest, kdykoliv víme, že je příčinou této věci a že to nemůže být jinak. Je tedy samozřejmé, že vědění je něco takového. [...] to, o čem je naproste vědění, je něco, co nemůže být jinak.“<sup>28</sup>

### 3.2 Objektivita ve filosofii Francise Bacona: idoly mysli

Zásadní část své studie věnuje Zagorin Francisi Baconovi, v jehož přírodní filosofii i metodě výzkumu se podle něj koncept objektivit *avant la lettre* zřetelně manifestuje a jehož teorie idolů mysli je v debatách o povaze objektivit neprávem opomíjena. Wolfgang Röd charakterizuje Francise Bacona jako myslitele, který byl na jedné straně „teoretikem empirické metody,“ na druhé straně se však „nedokázal zcela oprostit od tradičního ideálu absolutně jistého poznání podstaty.“<sup>29</sup> U Bacona lidské vědění a moc splývají v jedno, cílem vědy je podle Bacona praktické ovládnutí přírody člověkem, tedy moc zakládající se na poznání přírodních zákonů pro jejich využití v praxi, nikoliv čistá kontemplativní teorie, jako tomu bylo u Aristotela. Věcem, které poznáváme, jsou imanentní formy, které lze vypořádat buď z faktů, nebo pomocí rozumu. Aby je však mohl člověk správně uchopit svým poznáním, musí se zbavit všech mylných domněnek, subjektivních deformací, snahy do přírody smysl zpětně vkládat namísto toho, aby byly její existující struktury pouze správně zobrazovány. Podobně jako Galileo Galilei i Bacon vnímá stvoření jako knihu obsahující implicitní smysl, který z ní lze vyčíst. Röd zdůrazňuje, že při své analýze forem myšlení se Bacon zaměřuje na způsob, jakým užíváme jazyk, čímž anticipuje moderní trend kritiky pojmového aparátu i filosofii jazyka.<sup>30</sup>

Bacon tvrdí, že principy přírody jsou velmi subtilní a těžko uchopitelné a při jejím poznávání se nelze spolehnout na běžné pojmy, na pojmy logické ani fyzikální, protože se jedná o špatně vymezené výplody lidské fantazie. Čím blíže jsou pojmy nejnižším druhům jako např. „člověk“, „pes“, „holub“, tím méně nás klamou, naopak téměř všechny složitější a abstraktnější pojmy jsou podle Bacona nesprávné, protože při jejich vzniku nebyla užita náležitá metoda, totiž metoda indukce, která

<sup>28</sup> ARISTOTELÉS, *Druhé analytiky*, 71b, 30. Př. Antonín Kříž, Praha, 1962.

<sup>29</sup> RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie. I, Od Francise Bacona po Spinozu*. Překlad Jindřich Karásek. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 19.

<sup>30</sup> Ibid. Str. 26.

je jediným spolehlivým garantem poznání. Bacon požadoval nahrazení aristotelské logiky sylogismů logikou induktivní, aristotelské organon organonem novým. Indukce v Baconově pojetí není prostým výčtem a usuzováním z n na n+1 příkladů, ale spočívá ve sběru, analýze a komparaci jednotlivých dat, které vedou k formulaci obecných zákonů a k poznání „*bytočné struktury zkoumaného jevu*.“<sup>31</sup>

Baconovým cílem je navrátit lidi od pojmů, v nichž vládne povrchnost a které je matou, zpět k jednotlivostem. Tyto nesprávné pojmy, které opanují lidský rozum, jsou v něm hluboce zakořeněny a svádějí ho na scestí, nazývá Bacon *idola mentis* – idoly mysli a v závislosti na jejich povaze je rozděluje do čtyř skupin: *idoly rodu*, *idoly jeskyně*, *idoly tržiště* a *idoly divadla*. Bacon svou teorií idolů mysli upozorňuje na fakt, že rozum je ovlivněn vůlí a afekty, což má v kombinaci s omylností a nedokonalostí smyslů za následek deformaci úsudku. Ač důsledný empirik, byl si Bacon dobře vědom limitů smyslového poznání a často hovoří o rozumu jako o něčem, co je třeba před klamy smyslů i idoly chránit. Byl přesvědčen, že bez odstranění všech čtyř typů idolů nemůže dojít k osvobození lidského rozumu.

Epistemologický optimista Bacon byl přesvědčen, že všechny překážky poznání mohou být nakonec překonány intelektem za pomoci správné metody. Překážky rozvoje poznání vnikají buďto následkem externích vlivů (idoly tržiště, idoly jeskyně, idoly divadla), nebo jsou lidstvu společné (idoly kmene). Lidská mysl má podle Bacona nejprve sebe sama ukáznit vyrovnáním se s idoly, aby mohla „*objevovat a dobýt labyrint přírody*.“<sup>32</sup> Baconovi nejde pouze o popis logických chyb, ale o identifikaci „*mentálních, psychologických a sociálně podmíněných dispozic a přesvědčení zodpovědných za systematické zkreslení a chyby*.“<sup>33</sup>

První skupina idolů mysli, druhově specifické idoly rodu, se projevují tak, že zatěžují vnímání skutečnosti lidskou perspektivou na úkor jejího nahlížení prizmatem univerza. Původ idolů rodu tkví v povaze lidského ducha, který je na jednu stranu předpojatý a omezený, současně je však neustále hnán touhou směrem kupředu, takže „*stále dychtí po něčem ještě vyšším*.“<sup>34</sup> V důsledku toho špatně analyzuje příčiny a dává přednost těm, které jsou odvozeny z lidské přirozenosti namísto toho, aby zkoumal příčiny

<sup>31</sup> RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie. I, Od Francise Bacona po Spinozu*. Překlad Jindřich Karásek. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2001, srov. Str. 23.

<sup>32</sup> ZAGORIN, Perez. Francis Bacon's Concept of Objectivity and the Idols of the Mind. *The British Journal for the History of Science*. Cambridge University Press, 2001, 34(4), str. 387.

<sup>33</sup> Ibid. Str. 387.

<sup>34</sup> BACON, Francis. *Nové organon*. Překlad Miroslav Zůna. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1974, str. 100.

odvozené z povahy vesmíru. Idoly rodu způsobují, že lidský rozum má tendenci předpokládat ve věcech výskyt většího řádu, rovnováhy a uspořádanosti, než jaké se v nich reálně vyskytují, a „vymýšlí si paralely, podobnosti a vztahy, které neexistují.“<sup>35</sup> Pokud už lidský rozum jednou něco vyhodnotil jako pravdivé, má tendenci dřívějším závěrům podřizovat případy, které by je mohly vyvrátit, a namísto toho, aby se s nimi kriticky vyrovnal, je zavrhuje, aby neotřásl jeho dřívějším přesvědčením. Takto podle Bacona vznikají pověry typu astrologie, vykládání snů, nepříznivých znamení, Boží odplaty etc. Podstatou tohoto sklonu ke svévolným výkladům kauzality je fakt, že lidé si všímají důsledků údajných znamení jen v okamžicích, kdy se vyplní, přičemž ignorují mnohem častější případy opaku. Tomu, co považují za pravdivé, věří automaticky, faktům, kterým nevěří, nevěnují pozornost. Tato skutečnost se jeví tím horší, jak zdůrazňuje Bacon, že tento nešvar se nevyhýbá ani filosofii a vědám, tedy oblastem, které by měly být vůči falešným implikacím imunní: „*Tam totiž to, co bylo jednou uznáno za správné, nakazí a přizpůsobí si všechno ostatní (i kdyby to třeba bylo spolehlivější a lepší).*“<sup>36</sup> Wolfgang Röd upozorňuje na to, že v tomto bodě Bacon předjímá kritiku vzniku a proměny vědeckých paradigmat, které se budeme věnovat v dalších kapitolách. Zároveň se svým akcentem na nazírání skutečnosti ze subjektivního úhlu pohledu formovaného nekritickým přejímáním každodenní zkušenosti stává jedním z prvních kritiků ideologie.

V souvislosti s dalším typem idolů myslí, jímž jsou idoly jeskyně, Bacon hovoří o potřebě nestrannosti rozumu.<sup>37</sup> Tento výraz Zagorin zmiňuje jako jednu z anticipací pozdějšího termínu „objektivita“, jedná se o výraz náležející minimálně do stejného sémantického pole, ne-li přímo o výraz totožného významu. Koncept idolu jeskyně, určovaného přirozeností duše, těla, subjektivními antipatiemi a preferencemi konkrétní lidské bytosti, má nejbliže ke klasickému schématu subjektivního a objektivního přístupu k poznání uváděného ve slovnících. Největší překážkou nestrannosti rozumu je podle Bacona právě to, co rozum nejvíce vábí. Je proto třeba si dávat pozor na subjektivní zálibu v určitých vědách a úvahách, jímž dávají lidé přednost, protože si na ně zvykli, mají pro ně mimořádný talent, protože je jejich rozum ovládán předsudky nebo protože jsou svým založením nakloněni spíše progresivním nebo naopak tradičním přístupům. Jako příklad myslitele, který sám propadl klamu způsobenému idoly jeskyně,

<sup>35</sup> ZAGORIN, Perez. Francis Bacon's Concept of Objectivity and the Idols of the Mind. *The British Journal for the History of Science*. Cambridge University Press, 2001, 34(4), str. 98.

<sup>36</sup> Ibid. Str. 99.

<sup>37</sup> Ibid. Str. 105.

uvádí Bacon Aristotela, jenž prosazoval logiku na úkor přírodovědy. Bytostní analytici vnímající spíše rozdíly budou vlivem těchto idolů pracovat jinak než lidé nadaní pro syntézu, v obou případech však hrozí nedostatek zmiňované nestrannosti. Podstatné je podle Bacona „zachovat míru“ a „nedat se strhnout“,<sup>38</sup> či „postupovat rozvážlivě“,<sup>39</sup> což jsou opět výrazy podporující Zagorinovu intuici, že ctnost, o níž hovoří Tacitus, Thúkididés, Bacon i slovníková hesla o objektivitě, říkají totéž, tedy že mají na mysli jakousi specifickou schopnost sebeovládání v procesu poznání a rozumové práce s daty.

Za nejvíce nebezpečné považuje Bacon sociálně podmíněné idoly tržiště, které jsou podstatou jazykových klamů, jež postihují často i samotné definice. Ty totiž sestávají pouze ze slov, která jsou současně užívána v neurčitém, každodenním smyslu, a dělicí linie mezi slovy tak neodpovídají dělicím liniím v přírodě. Zde Bacon tematizuje problém, který se o téměř pět set let později stane jedním z klíčových témat filosofie jazyka. Stejně jako Bacon i analytičtí filosofové po obratu k jazyku tvrdí, že vědecké spory se často stávají pouhými spory o správné pojmenování a základní ambicí filosofie jazyka je, aby metafyzické problémy po převedení na problémy gramatické povahy přestaly zkrátka existovat.

Jazyk podle Bacona často obsahuje slova, jimž neodpovídají žádné předměty (např. výraz „štěstěna“), což způsobuje první druh idolů tržiště. Druhý druh je záluďnější, protože je zakořeněn hluboko v jazyku a jeho původ tkví ve špatných abstrakcích: např. výraz „tekutý“ lze užívat v tolika významech, že nemůže být přesný, stává se z něj, jak říká Bacon: „zmatený znak pro různé procesy.“<sup>40</sup> Byl totiž abstrahován z vody a poté přenesen na jiná skupenství pomocí analogie. Bacon tak upozorňuje na to, že jazyk nás klame, což je způsobeno tím, že je primárně určen ke každodenní komunikaci, nikoliv pro účely věd, které svou nepřesností ohrožuje. Slova tak obracejí svou sílu proti rozumu a „disputace učenců končí často ve sporech o pouhá slova a jména.“<sup>41</sup>

Zdroji omylů, které jsou podmíněné světonázorovými teoriemi, jsou idoly divadla: těmi jsou např. filosofické systémy, obrazy světa, které mohou vycházet z běžných pojmů, z omezeného a nedostatečného množství pokusů nebo z pověr, a které rozum nekriticky přebírá. Okouzlení starověkem a jeho autory podle Bacona způsobilo, že lidé ztrácejí přístup k věcem samým. Pravda je rovněž ohrožena všeobecným souhlasem a na rozdíl

<sup>38</sup> BACON, Francis. *Nové organon*. Překlad Miroslav Zůna. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1974, str. 104.

<sup>39</sup> Ibid. Str. 105.

<sup>40</sup> Ibid. Str. 107.

<sup>41</sup> Ibid. Str. 106.

od občanských záležitostí se o ní nedá hlasovat. Pokud příliš mnoho lidí souhlasně tleská nějaké teorii, je třeba především zkoumat, v čem se její autoři mýlí.

Baconova snaha osvobodit rozum od výše zmíněných popisů klamů, iluzorních obrazů a spekulací, jimiž se nechává strhnout, je podle Zagorina vyjádřením ideje objektivita. Navzdory tomu, že Bacon ještě nemůže užívat výraz objektivita, odmítá Zagorin nařčení z toho, že se dopouští historického anachronismu. Pokud bychom totiž chtěli používání pojmu objektivita v souvislosti s Baconovými či staršími koncepty považovat za anachronismus, nemohli bychom hovořit v souvislosti s těmito obdobími ani o „vědě“. Užití tohoto pojmu totiž dnes není totožné s tím, co věda znamenala v době renesance či v antickém Řecku. Aby podpořil svůj argument, odkazuje se Zagorin na schopnost vědců pracovat s termíny a koncepty střízlivě a s jistou dávkou sebedisciplíny:

*„Všichni historikové jakéhokoliv oboru by shledali svůj úkol nemožným, kdyby jim bylo zamezeno užívat koncept a terminologii neznámé těm [lidem], které studují. V takových případech konceptuálního překlady z minulosti do současnosti věřím, že historici a filosofové se nemusejí strachovat o to, že budou čtenáře mást anachronismy, pokud budou dbát na nutné sémantické distinkce a bude jim jasné, co dělají.“<sup>42</sup>*

Osvobozování rozumu od idolů mysli není metodou, která by předpokládala zásadní disciplinaci vědeckého já. Podle Zagorina jde spíše o jakési napravení perspektivy, vyrovnání vědeckého úsilí a směřování správným směrem, vstříc pravdě, kterou Bacon vnímá jako nejvyšší dobro. Při této reorientaci není nutné potlačovat silné „kognitivní emoce“<sup>43</sup> jako je např. vášně, radost a potěšení z vědeckého výzkumu, dělicí linie tedy nestojí primárně mezi subjektivním a objektivním, rozum je třeba spíše usměrňovat.

Ontologický realista Zagorin předpokládající existenci „*nutných a univerzálních rysů reality a přirozeného světa*“ vyzdvihuje Baconovu progresivní metodu vědecké indukce jako způsob, jak tyto rysy poznat. Jeho přístup reprezentuje vnímání dějin vědy jako lineárního procesu objevování objektivní pravdy, které podrobil zdrcující kritice holista Thomas S. Kuhn a později pragmatisté v čele s Richardem Rortym, jehož analýza je, jak se domníváme, zásadní pro pochopení pojmu objektivita a důvodu, proč je běžně

---

<sup>42</sup> ZAGORIN, Perez. Francis Bacon's Concept of Objectivity and the Idols of the Mind. *The British Journal for the History of Science*. Cambridge University Press, 2001, 34(4), str. 381.

<sup>43</sup> Ibid. Str. 390.

spojována s tolika vágními významy. Velmi přesně tento souboj o výklad objektivitu popisuje Wolfgang Röd v kapitole o Baconově metodě indukce, když se odkazuje na spor Karla Raimunda Poppera s logickými pozitivisty, kteří tvrdili, že vědecké hypotézy získáváme indukcí:

*„Indukci Bacon zjevně považuje za jistý druh odvozování, s jejíž pomocí lze získávat nehypotetické obecné věty, případně zákony. V tom se mýlil stejně jako Aristotelés, který se domníval, že obecné principy nazíráme, zatímco Bacon se domníval, že je nalézáme; oba podcenili skutečnost, že tyto principy, jak říkal Popper, jsou vynalézány.“<sup>44</sup>*

---

<sup>44</sup> RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie. I, Od Francise Bacona po Spinozu*. Překlad Jindřich Karásek. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2001, srov. Str. 33.

## 4 Objektivita jako nůvum

### 4.1 Epistemická ctnost 19. století

Historici vědy Lorraine Dastonová a Peter Galison se vymezují vůči hledání objektivitu *avant la lettre* napříč dějinami, toto hledání považují za anachronismus, odmítají pojetí objektivitu jako čehosi „*abstraktního, nadčasového a monolitického*“<sup>45</sup>, a především nesouhlasí s předpokladem, že by byla objektivita vždy nutnou součástí vědy.

V knize *Objectivity* hovoří o konkrétním historickém období, v němž se objevuje vědecká objektivita jako nový pojem a soubor praktik, a provádějí distinkci mezi termíny jako je pravda, epistemologická jistota a objektivita. Ukazují přitom, že objektivita je mnohem mladší než oba výše zmiňované pojmy:

„*Historie vědecké objektivitu je překvapivě krátká, poprvé se objevila v polovině 19. století a v průběhu dekád se etablovala nejenom jako vědecká norma, ale také jako soubor praktik, včetně způsobu zobrazování obrazů pro vědecké atlasy.*“<sup>46</sup>

Způsob, jakým objektivita vznikla a zakořenila ve vědeckém diskurzu se všemi závaznými nároky, jež s sebou přináší, ukazují autoři na příkladu proměn zobrazování přírody v atlasech během tří historických období: 1) v 18. století, 2) mezi léty 1850 – 1920 a 3) po roce 1920. Objektivitu přitom považují za konkrétní epistemickou ctnost typickou pro druhou polovinu 19. století a prvních dvacet let století dvacátého, související s nástupem nových technologií a vyznačující se snahou o maximálně přesné mechanické zobrazení přírody a eliminaci lidského vkladu v podobě subjektivních interpretací zaznamenávaných objektů. Zatímco ještě v 18. století učily atlasy, jak se na věci dívat prostřednictvím selekce, kterou prováděl přírodovědec v rámci osvícenského konceptu, jež Dastonová s Galisonem nazývají věrností přírodě (*truth to nature*), byl tento vědecký pohled v 19. století vystřídán mechanickým zrakem objektivitu a ve 20. století ustupuje v atlasech i samotná mechanická objektivita novému způsobu zobrazování, tzv. trénovanému úsudku (*trained judgement*) redukujícímu přírodu na specifické struktury (*patterns*). Přechody mezi epistemickými ctnostmi nejsou ostré, každá následující epistemická ctnost je reakcí na ctnost předchozí, přičemž ustoupivší ctnosti mohou

<sup>45</sup> DASTON, Lorraine a Peter GALISON. *Objectivity*. New York: Zone Books, 2007, str. 51.

<sup>46</sup> *Ibid.* Str. 27.

v určitých způsobech zobrazování přetrvávat a po čase se vynořit v nějakém typu modifikace. Bylo by možné namítnout, proč se autoři v knize *Objectivity* omezují pouze na vědecké atlasy, když se to, co chápeme jako vědeckou objektivitu, nemusí nutně manifestovat pouze v různých způsobech zobrazování přírody. Autoři svůj výběr zdůvodňují tím, že nic není tak staré a všudypřítomné jako zobrazování světa a že právě atlasy ustavují soubor praktik, norem a standardů, jimiž se členové vědecké komunity musejí řídit. Atlasy nám současně přinášejí návod, jakým způsobem se na svět dívat, a slouží tak jako „manifesty vědeckých ctností“<sup>47</sup> dominantních pro dané období.

Autoři knihy *Objectivity* znají námitky zastánců koncepce objektivit *avant la lettre*: Můžeme vůbec o bádání Archiméda, Galilea či Newtona uvažovat bez pojmu objektivit a o objektivitě bez pojmu pravdy? Co jiného je novověká distinkce mezi primárními a sekundárními kvalitami či Zagorinem zmiňované Baconovy idoly myslí než právě objektivita? Dastonovou a Galisona zajímají tyto námitky proto, že samy vyvolávají další podstatnou otázku, a sice: „*kdy se objektivita stala všudypřítomnou*“<sup>48</sup> a natolik neodolatelnou, že máme tendenci tento koncept zpětně aplikovat na zcela vzdálené epochy i disciplíny? Autoři tvrdí, že uvedené námitky předpokládají, že historie objektivit se překrývá s historií epistemologie coby historického výzkumu překážek vědění, přičemž v případě objektivit se ve skutečnosti jedná o pouhou podmnožinu tohoto výzkumu.<sup>49</sup> Na Zagorinovu analýzu Baconových idolů myslí jako konceptu objektivit tak autoři odpovídají tvrzením, že ne všechny chyby poznání mají svůj původ v subjektivitě a ne každé rozpoznání omylu je nutně projevem objektivit: způsobů, jak vědecky selhat, je daleko více. Z procesu, kterým se termín objektivita konstituoval v 19. století, vytvářejí Dastonová a Galison obraz objektivit jako nástroje k potlačení a negaci subjektivit. Nemá proto podle nich smysl hovořit o objektivitě u Bacona, z jehož idolů myslí se pouze jeden druh, idoly jeskyně, vztahuje k subjektivitě v moderním slova smyslu a ostatní idoly jsou spíše popisem chyb pramenících z podstaty lidského druhu, jazyka či filosofických systémů. Ani způsob, jak chce Bacon idol jeskyně vymýtit, a zde se autoři v podstatě shodují se Zagorinem, není primárně snahou potlačovat subjektivitu, ale nalézt vyrovnanost mezi analýzou a syntézou, tradicí a inovací.

<sup>47</sup> DASTON, Lorraine a Peter GALISON. The Image of Objectivity. Representations [online]. 1992, 1992 (40), 81 [cit. 2016-08-12]. DOI: 10.2307/2928741. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/2928741>

<sup>48</sup> DASTON, Lorraine a Peter GALISON. Objectivity. New York: Zone Books, 2007, str. 29.

<sup>49</sup> Ibid. Str. 32.



Stejně jako pojem objektivita i význam subjektivity se v dějinách proměňuje: Dastonová a Galison upozorňují na to, že až díky postkantovskému pojetí subjektivity mohla vzniknout ostrá distinkce mezi subjektivním a objektivním, jak ji známe dnes. Zatímco u Kanta nebyla vnímána subjektivita jako něco negativního, co kontaminuje čisté rozumové poznání, a hranice mezi subjektivním a objektivním u něj spíše odpovídala hranici mezi univerzálním a partikulárním než mezi světem a myslí, postkantovská subjektivita se konstituuje na bázi já organizovaného kolem vůle, entity, která se liší jak od konceptu racionální duše 17. století, tak od konceptu asociativní mysli století 18. Nedává tak dobrý smysl interpretovat Baconovu snahu o odstranění idolů mysli jako touhu po objektivitě, jako to činí Zagorin. Jak uvádí Dastonová s Galisonem:

*„Ti, kdo rozvinuli postkantovské pojmy objektivit a subjektivit, objevili nový druh epistemologické nemoci a následně nový lék. Předepisovat tento postkantovský lék, objektivitu – baconovské chorobě – idolu jeskyně – je jako brát antibiotika na vyvrknutý kotník.“<sup>50</sup>*

Vidíme, že to, co autoři knihy *Objectivity* na teorii existence objektivit *avant la lettre* kritizují především, je nadřazování objektivit mnoha jiným historicky doložitelným epistemickým ctnostem a její zaměňování za vědu jako takovou.

## **4.2 Osvícenství a věrnost přírodě**

První z Dastonovou a Galisonem popisovaných vědeckých ctností je osvícenská věrnost přírodě, která byla schopností precizního smyslového pozorování a zároveň uměním mysli abstrahovat pomocí praktik jako je selekce, porovnávání, hodnocení a generalizace od jednotlivostí na nejcharakterističtější rysy zobrazovaného druhu. Šlo o to, jak ukazují např. rozhovory Goetha se Schillerem o ideji prarostliny, Urpflanze, uchopit nikdy neviděný archetyp a zpřístupnit tak metafyzicky nedostupný aspekt reality, dotknout se kantovské věci o sobě. Dastonová a Galison uvažují o objektivitě rovněž skrze perspektivu míry potlačování či sebedisciplinace vědeckého já a mapují tak počátky intuice spojené s ostrou dichotomií subjektivního a objektivního přetrvávající do současnosti.

---

<sup>50</sup> DASTON, Lorraine a Peter GALISON. *Objectivity*. New York: Zone Books, 2007, str. 33.

V 18. století byl ještě prototypem vědce interpret přírody a nejvýše ceněnou epistemickou ctností schopnost vědce přírodu vykládat, což se ovšem neobešlo bez výrazného vpádu subjektivna v tom smyslu, jak ho chápeme dnes. Hovoříme o období, v němž Jean-Jacques Rousseau ve svém Bildungsromanu *Emil* (1762) navrhuje školní systém vyvážený z norem a podporující tvůrčí schopnosti, kdy Johann Gottfried Herder ve stati o Shakespearovi (1773) přenáší požadavek osvobození tvůrčích sil na básnictví a Shakespeara líčí jako smrtelníka nadaného božskou silou, který vládne jako překladatel všemi jazyky přírody,<sup>51</sup> o období, v němž se vůdčím paradigmatem hnutí Sturm und Drang, v jehož čele stál Goethe, symbolizujícího tvořivou sílu, stává homérská bytost, génius, tzv. *Originalgenie*. Tomuto klimatu odpovídá i způsob vzniku vědeckých atlasů, jejichž autoři jsou génii observace. Tito vědci spolupracují s výtvarníky (je příznačné, že výtvarníky, kteří zaujímali zcela subordinovanou pozici média, byly často ženy), přičemž vědec vede a usměřňuje výtvarníkovu ruku i pohled tak, aby tento výsledný produkt čtyř očí odrážel vědce schopnost selekce specifických rysů, abstrakce a zobecnění podstaty zobrazovaného objektu. Jejich vztah popisují Dastonová a Galison jako vztah naprosté závislosti a podřízenosti umělce představám, instrukcím a vůli přírodovědce. Tento proces pozorování objektů je hledáním čistých fenoménů, které přitom v žádném případě nelze interpretovat jako zavrhování smyslového ve prospěch nadsmyslového či strach z kontaminace rozumu smysly, ale pouze jako praxi soustředění se na vlastnosti, které jsou typické a konstantní, a schopnost odhlížet od nepodstatných detailů. Podle Dastonové a Galisona by se osvícenští přírodovědci nikdy nemohli shodnout s proponenty mechanické objektivity na podstatě a cíli své vědecké mise. Oba typy vědeckých komunit hovořily zcela jiným jazykem a dívaly se na svět i na svůj úkol naprosto odlišně: „[Carl] *Linnaeus byl prudce oddán pravdě svého druhu, ovšem nikoliv objektivitě, dokonce ani ne objektivitě avant la lettre.*“<sup>52</sup> Osvícenství ještě nepovažovalo za garanta pravdivého zobrazení světa mechanický pohled, ale stovky hodin strávených pozorováním, které činily z vědce průvodce a zprostředkovatele mezi nikdy neviděným archetypem a diváky. Jak už jsme však zmínili, je podstatné si uvědomit, že historické hranice mezi epistemickými ctnostmi nejsou ostré. Např. ještě dlouho poté, co se dominantní praxí zobrazování stala mechanická objektivita, stopy věrnosti přírodě

<sup>51</sup> RÖTZER, Hans Gerd. *Geschichte der deutschen Literatur*. 2. Bamberg: C. C. Buchners Verlag, 1992, str. 89.

<sup>52</sup> DASTON, Lorraine a Peter GALISON. *Objectivity*. New York: Zone Books, 2007, str. 63.

v zobrazovací praxi přetrvávají: „*Fotografie přírody jsou ale také předmětem subjektivních vlivů, žádní dva fotografové, žádné dva fotoaparáty, nezachytí objekty stejným způsobem.*“<sup>53</sup>

### 4.3 Subjektivita jako překážka poznání

Dastonová s Galisonem vnímají objektivitu jako historické nůvum vyrůstající ze strachu, že překážkou skutečného vědeckého poznání jsou ve skutečnosti sami vědci. Zatímco osvícenská věrnost přírodě považovala za zásadní problém poznání nestálost, nekonečnou variabilitu a nevypočitatelnost přírody a snažila se jí předejít výběrem nejtypičtějších rysů zobrazovaného modelu tak, že na ilustrátora dohlížel přírodovědec, který jako *Originalgenie* „hovořil všemi jazyky přírody,“ mechanická objektivita považuje i takový přístup vědce za „*skandálně subjektivní*“<sup>54</sup> a nebezpečný a touží ho nahradit pohledem objektivu. Jak říká o vědcích pracujících v paradigmatu mechanické objektivy Dastonová: „*Zatímco jejich předchůdci psali o nutnosti disciplinovat umělce, oni prosazovali povinnost disciplinovat sebe sama.*“<sup>55</sup> Heslem mechanické objektivy se stává „*Nechť příroda mluví sama za sebe!*“<sup>56</sup> a protože každý překlad je interpretací, stávají se tváří v tvář fotoaparátům, rentgenům a prekinematografickým přístrojům překladatelé z jazyků přírody nedůvěryhodnými.

S nástupem nových vědeckých ctností přichází i nová vědecká morálka, která vědce zavazuje k určitému způsobu výkladu přírody: nejde jen o odstup, ale rovněž o potlačení subjektivních očekávání, zevšeobecnění a estetiky.<sup>57</sup> Epistemickými ctnostmi určujícími objektivitu jsou heroická sebedisciplína, askeze, neúnavná exaktnost, nekonečná trpělivost, vytrvalost a pracovitost. Stroje a přístroje se stávají nejenom zobrazovacími médii, ale rovněž vzory a ideály člověka: jsou bezpochyby lepšími pozorovateli. Svobodnou vůli, jednu z ústředních osvícenských ctností, střídá osvobození od svéhlavého vměšování, nejnebezpečnějšího aspektu subjektivní.<sup>58</sup>

---

<sup>53</sup> A. Nauman, „Botanik,“ in K.W. Wolf-Czapek (ed.), *Angewandte Photographie in Wissenschaft und Technik* (Berlin: Union Deutsche Verlagsgesellschaft Zweigniederlassung, 1911), pt. 2, pp. 15-16. Citováno z: DASTON, Lorraine a Peter GALISON. *Objectivity*. New York: Zone Books, 2007, str. 105.

<sup>54</sup> *Ibid.* Str. 35.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> DASTON, Lorraine a Peter GALISON. *The Image of Objectivity*. Representations [online]. 1992, **1992** (40), 81 [cit. 2016-08-12]. DOI: 10.2307/2928741. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/2928741>

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.* Str. 83.

Boj o objektivitu v tomto specifickém historickém momentě v polovině 19. století považují Galison a Dastonová za boj o podstatu vědeckého „já“. Vznik objektivit je tak spojen se vznikem specifického svéhlavého a neukázněného „já“, které je třeba disciplinovat, protože představuje nebezpečí pro vědecké poznání, a tedy s potlačením individuality. Mechanická objektivita jde v boji s neukázněnou subjektivitou dokonce tak daleko, že na fotografiích z vědeckých atlasů lze nalézt chyby, způsobené technickou reprodukcí, které na nich byly navzdory rozšířené a oblíbené praxi fotografie retušovat záměrně ponechávány. Zatímco epistemologie 17. století podle Dastonové aspirovala na pohled z andělské perspektivy, objektivita 19. stol. aspiruje na sebedisciplínu světců.

Autoři knihy *Objectivity* ukazují, že nelze rutinně aplikovat zásady objektivit, jak byly formulovány v polovině 19. století, na starší filosofické koncepty, které podléhaly jiným režimům racionality. Specifické a bezprecedentní zřeknutí se sebe sama, které předpokládá delegování observační zodpovědnosti na technologii, totiž odporuje podstatě vědecké mise ve starších konceptech, v nichž vědci po tak radikálním upozaděni sebe sama netoužili, protože byli oddáni jinému typu epistemické ctnosti. Mohli bychom se ptát, zda není náhodou klíčem k pochopení objektivit právě různá míra sebedisciplinace a zda to, co esencialisté spatřují procházet dějinami vědy, nemohou být jen různé formy konceptu sebedisciplinace. Dastonová a Galison by však patrně namítli, že porovnávat např. Tacitovo střízlivé odhodlání k nezaujatosti při popisu událostí v *Letopisech* přístupem *sine ira et studio* a šestiletou práci Eadwearda Muybridge na dvaceti tisícovkách vysokorychlostních fotografií běžících koní, jejichž cílem bylo dokázat, že zvíře se v určité fázi ve cvalu nedotýká žádným kopytem země, by byl stejný anachronismus, jako ten, kterého se dopouští Zagorin.

Zcela popřít tvrzení Dastonové a Galisona, že motiv disciplinace vědeckého já je pro konstituci objektivit v určitém čase a místě podstatný, se však také nejeví jako plodná cesta. Pokud Zagorin polemizuje s historiky vědy, důslednými antiesencialisty, kteří spíše než konceptuální analogie napříč staletími sledují zcela konkrétní materiální podmínky vzniku nových praktik, technologií, mocenských vztahů, vědecké etiky, a tím i nového pojmu, je pochopitelné, že odmítá motiv disciplinace vědeckého já a nabízí alternativní čtení Baconova vědeckého subjektu jako kreativního aktéra nové interpretace přírody. Zdá se však, že tím padá nevědomky do pastí, která usvědčuje jeho argumenty i metodologii z vágních označení, jež by sama ve skutečnosti měla být předmětem kritického výzkumu. Ať se jedná o Zagorinem jmenované historiky, či jiné vědce,

je to právě nutnost sebedisciplinace vědeckého subjektu, které si má, jak uvádí Zagorin ve své obhajobě konceptu objektivit jako transhistorického překladu, „*dávat pozor*“ a „*dbát na nutné sémantické distinkce*.“<sup>59</sup> Je podstatné si uvědomit, že právě mimořádná nesamozřejmost nutnosti této sebedisciplinace, jež expanduje z vědeckého diskurzu do běžného jazyka a vytváří tak obecně internalizovaný, často zcela neproblematizovaný nárok objektivit, je např. předmětem analýzy a kritiky řady feministických autorek, které v konceptu vědecké objektivit spatřují mocenský nástroj užívaný zcela nereflektovaně k umlčení ženského hlasu.<sup>60</sup> Zagorinova úvaha o tom, že Baconovy idoly mysli nejsou metodami disciplinace subjektu, ale spíše prostředky usměrnění rozumu, navíc kontrastuje s Baconovým předpokladem propojení sféry vědění a sféry moci, což je tematický tandem tvořící ústřední osu Foucaultovy analýzy archeologie vědění a vzniku a vývoje institucí, tedy metodologická premisa, s níž pracují Foucaultovi žáci a následovníci včetně Dastonové.

---

<sup>59</sup> ZAGORIN, Perez. Francis Bacon's Concept of Objectivity and the Idols of the Mind. *The British Journal for the History of Science*. Cambridge University Press, 2001, **34**(4), str. 381.

<sup>60</sup> Srov. např. HARDING, Sandra. Feminizmus, veda a antiosvietenská kritika. *Feministický kulturní časopis ASPEKT*. 1998, (1), 76 – 85. Příp. LONGINO, Helen. Hodnoty a objektivita. *Feministický kulturní časopis ASPEKT*. 1998, (1), 86 – 95.

## 5 Ideový šat objektivně-vědeckých pravd

V úvodu *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie* (1935) si Edmund Husserl klade otázku, zda je všeobecně pociťovaná krize vědy něčím skutečným, o čem lze vážně mluvit, vezmeme-li v potaz nezpochybnitelné úspěchy, jichž dosahuje. Krize se podle Husserla netýká pouze soudobé filosofie ohrožované „*skepsí, iracionalismem a mysticismem*,”<sup>61</sup> ale čím dál více také psychologie a, což se zdá zarážející, věd pozitivních, matematiky a exaktních přírodních věd, které jsme zvyklí vnímat jako vzory „*maximálně úspěšné vědeckosti*.”<sup>62</sup> Právě způsob, jímž si vědy vytvořily své úkoly a metodiku, to, co je činí vědami, jejich *vědeckost*, považuje Husserl za sporné a potřebné kritiky. Vychází přitom z obratu v hodnocení věd, k němuž došlo na přelomu 19. a 20. století, kdy začínají zaznívat znepokojující otázky po tom, co věda může znamenat pro konkrétní lidský život a zda může vyřešit dilemata lidských bytostí jako subjektů svobody stojících před mnoha existenciálními volbami. Právě rozměr subjektivna a hodnotící hledisko je však něčím, od čeho přísná vědeckost postavená na objektivitě abstrahuje, protože „*objektivní pravda je výhradně zjišťováním toho, co je faktický svět, a to svět fyzický i duchovní*.”<sup>63</sup> Tváří v tvář tomuto rozporu se tak Husserl začíná ptát po smyslu lidského života ve světě, v němž vědy uznávají za plauzibilní pouze objektivno a lidské dějiny se svými ideály a normami nemohou být, nahlíženy touto perspektivou, ničím jiným než nekonečným řetězem „*marných vzepětí a trpkých zklamání*.”<sup>64</sup>

### 5.1 Zastírání otázek přirozeného světa

Z hlediska metody jsou pozitivní vědy podle Husserla určovány nárokem objektivit, který vykazuje výše zmíněné otázky po smyslu z prostoru vědy. Nebylo tomu tak ovšem vždy. Především v případě renesance lze mluvit o výjimečném momentu formování nového lidství podle antického vzoru. Holistický přístup obnoveného platonismu vnáší do

---

<sup>61</sup> HUSSERL, Edmund. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. 2. Praha: Academia, 1996, str. 25.

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Ibid. str. 28.

<sup>64</sup> Ibid.

renesanční debaty moment aktivního utváření sebe sama a veškerého lidského prostředí,<sup>65</sup> objevuje se univerzální nárok a potřeba jednotného teoretického systému, který by dokázal obsáhnout veškeré smysluplné otázky s apodiktickou přesností, bez rizika, že věda přestane být dostatečně vědecká. Právě ztráta víry v možnost této univerzální filosofie, rezignace na univerzální nárok a rozštěpení metody na metodu prakticky se osvědčující v pozitivních vědách a opakovaně selhávající na poli metafyziky, je podle Husserla důvodem krachu výjimečné koncepce, která měla založit nové lidství.

Příkladem takového souboje o univerzální metodu a opakované skepse vůči ní může být v novověké filosofii např. Kantovo postupné vyrovnávání se s metafyzikou, které v jeho předkritickém období mezi léty 1746 – 1781 postupně prošlo čtyřmi fázemi. V nich chtěl Kant nejprve položit epistemologický základ pro metafyziku z přírodovědeckých pozic, aby později kolísal mezi odmítáním metafyziky, snahou se s ní smířit a satirickým odsouzením soudobé školské metafyziky reprezentované Christianem Wolffem a Ch. A. Crusiem ve *Snech duchovidcových*. V tomto sarkastickém spisku staví analogii mezi metafyzikou a lidmi komunikujícími se záhrobím, aby obě skupiny shodně označil za „kandidáty hospitalu“<sup>66</sup> a zdůraznil nutnost důsledného přehodnocení dosavadní metafyziky a potřeby definovat epistemologické hranice lidského rozumu. Byl to Husserlem zmiňovaný David Hume,<sup>67</sup> kdo měl svou skeptickou metodou údajně Kanta probudit z dogmatického spánku; tito dva myslitelé si opakovaná selhání metafyziky tváří v tvář úspěchům pozitivních věd uvědomovali a snažili se podle Husserla „proniknout k důvodu tohoto staletého selhání.“<sup>68</sup> Podstatou skepse, s níž novověká filosofie přistupuje k metafyzice, a která je vyjádřená např. Kantovými antinomiemi rozumu, je rezignace na schopnost rozumu nahlédnout svět v plnosti. Zpochybněním samotných možností metafyziky dochází ve filosofii ke zpochybnění možnosti problematiky rozumu vůbec. Problém ideálu univerzální filosofie a její pravé metody se však napříště stává základním tématem, po němž se budou ptát následující filosofické směry.

---

<sup>65</sup> HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. 2. Praha: Academia, 1996, str. 29.

<sup>66</sup> KANT, Immanuel a G. ZÁBA (překl.). *Sny duchovidcovy vyloženy prostředkem snů metafyziky*. Praha: Hejda & Tuček, 1919, s. 46.

<sup>67</sup> HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. 2. Praha: Academia, 1996, str. 32.

<sup>68</sup> Ibid.

## 5.2 Tázání po původně zakládajícím smyslu

Krize, kterou Husserl popisuje, je specifická tím, že nepopírá praktické úspěchy, jichž vědy dosahují, ale „od začátku otrásá celým smyslem jejich pravdy.“<sup>69</sup> Zásadní je, že se zde nejedná jen o krizi odbornosti, nýbrž o krizi samotného lidství. Výše zmíněná skepse, již novověk pocítuje tváří v tvář metafyzice, je podle Husserla zhroucením víry v lidský rozum schopný oddělit normativním nárokem pravdy *epistémé* a *doxa*, a v rozum absolutní, který naplňuje svět smyslem, tedy i ve víru ve smysl lidství a svobodu člověka dát smysl svému životu.<sup>70</sup> Ztráta této víry vede ke ztrátě schopnosti autentického bytí, které je vždy zakládáno zápasem o pravdu. Touto rezignací se paradoxně plody vědeckého pozitivismu, vykazující nesporné úspěchy, ocitají v oblasti „*neproblematicky samozřejmého, zdánlivého bytí v doxa*,“<sup>71</sup> čímž však věda popírá svou samotnou podstatu. Husserl se domnívá, že boj o možnosti metafyziky je bojem o evropské lidství, do něž bylo zrodem řecké filosofie vloženo *telos*, cíl, k němuž má lidství směřovat a k němuž se má utvářet „*na základě filosofického rozumu*.“<sup>72</sup> Rezignace na metafyziku tak znamená zároveň rezignaci na tuto bytostnou *etelenchii* evropského lidství, jež si sama sebe uvědomila, a která se po opuštění víry v univerzální rozum, jež je její podstatou, stává jen „*náhodným výbojem náhodného lidstva mezi docela jinými lidstvy a dějinami*.“<sup>73</sup> Husserl se brání představě, že by filosofie, kterou pomáhá tvořit, byla jen další z mnoha filosofí náhodně vznikajících a zanikajících v dějinách a možnost univerzálně platného poznání by tak byla ztracena spolu s možností uskutečnění pravého bytí lidstva bytostně vázaného na *telos*.

Novověká filosofie pro něj znamená moment, v němž v rámci *etelenchie* univerzální filosofie zásadním způsobem proměňuje svou ideu a úkol, což se projevuje vznikem matematické, galileovské přírodovědy a pojetí přírody jako předem rozhodnutého matematického univerza, jediné o sobě jsoucí reality. Tím, jak se příroda spolumatematizuje, stává se sama čím dál tím více matematikou, přičemž původní myšlení, které zakládá tuto zvnějšňující se metodu, postupně ztrácí smysl. Zde Husserl upozorňuje

---

<sup>69</sup> HUSSERL, Edmund. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. 2. Praha: Academia, 1996, str. 34.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Ibid. str. 35.

<sup>72</sup> Ibid. str. 37.

<sup>73</sup> Ibid.



na to, že *matematicky substruovaný svět idealit*<sup>74</sup> je postupně podvržen za reálný svět, který je při vnímání vždy reálně dán, „za *předvědecký ‚přirozený‘ svět našeho každodenního života, ve vsí empirii prožívaný a kdykoliv zkušenosti přístupný*.“<sup>75</sup> Již Galilei zdědil toto podsunuté pojetí světa zbavené původního smyslu, již antická *techné* byla vzdálena bezprostřednímu nazírání, jedná se o po staletí trvajícím proces dědění a předávání určitého pojetí světa, absolutní pravdy, jež se jeví jako samozřejmá a již vždy po ruce. Toto zdání samozřejmosti však zakrývá původní zdroje smyslu, předvědecky názorného vnímání, které je však skrze *telos* bytostně spjato s životem. Krizi, v níž se věda ocitá, tak Husserl vysvětluje zastřením původního zdroje smyslu a nahrazení každodenní indukce empirických jevů indukci vědecké metody.

Svět, v němž se celý život pohybujeme, je naší zkušenosti vždy již nepřetržitě daný a přístupný a zůstává „*nezměněný ve své vlastní podstatné struktuře, ve svém vlastním konkrétním kauzálním stylu, ať už technicky neoborně nebo odborně děláme cokoliv*.“<sup>76</sup> Nemění se vynálezem geometrie ani fyziky, s vynalezením těchto disciplín nikterak nepřicházíme o schopnost předvídat v životní praxi prostřednictvím (odborné i neodborné) indukce. Disciplíny jako matematika a matematická přírodověda se tak stávají „*ideovým šatem objektivně-vědeckých pravd*“,<sup>77</sup> které náš předvědecký svět zastírají, což způsobuje, že považujeme za pravé bytí naivně vzniklou metodu umožňující neodbornou každodenní indukci donekonečna vědecky zlepšovat, přičemž původní vlastní smysl metody zůstává zastřen, vyloučen ze hry a nepochopen. Nereflektovaná naivita se stává historickou skutečností, řešení vědeckého úkolu, který je nekonečný (což je dáno induktivní podstatou našeho epistemologického vztahu ke světu), a proto po staletí přináší praktické výsledky, jež nelze zpochybnit, metodou, po jejímž smyslu se nikdy nikdo nezeptal. Zatímco příroda je stále znovu překládána do jazyka matematiky, smysl je ukryt pod sedimenty děděné a přejímané tradice<sup>78</sup> a důsledky v podobě chybných konsekvencí znehodnocují veškeré pravdy předvědeckého života. Dochází k dědění odborného umění, *techné*, nikoliv jeho smyslu. Husserl zdůrazňuje, že aby mohla být překonána krize věd, musejí se vědci znovu naučit zpětně ptát po *původně zakládajícím smyslu*<sup>79</sup> svých metod, čehož však oni ani

<sup>74</sup> Ibid. str. 70.

<sup>75</sup> HUSSERL, Edmund. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. 2. Praha: Academia, 1996, str. 70.

<sup>76</sup> Ibid. str. 72.

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> Ibid. str. 74.

<sup>79</sup> Ibid. str. 78.

tradiční věda, jež se postupně proměnila v *techné*, nejsou schopni, protože každý pokus o takové retrospektivní tázání je odsouzen jako nevědecký či metafyzický. Existenciální úzkost, která provází krizi věd a otázky po jejím smyslu, je podle Husserla cestou, jak dát průchod kritice schopné reflektovat naivitu tradiční objektivistické filosofie. *Návrat k naivitě života* není nevědeckým regresem, ale naopak nutností na cestě z krize, do níž se věda dostává zastíráním smyslu.

## 6 Objektivita a vědecké revoluce

Zásadní polemiku o tom, jaký je vztah objektivity a vědy a zda a nakolik je věda vůbec racionální, odstartovalo v 60. letech vydání knihy Thomase S. Kuhna *Struktura vědeckých revolucí* (1962). Kuhn v ní definuje vědu jako strukturu „faktů, teorií a metod shromážděných v momentálně platných textech“,<sup>80</sup> vědce jako součásti této struktury a vědecký vývoj jako proces postupné akumulace těchto položek. Historie vědy je disciplínou, která tento postupný proces akumulace zaznamenává, a historici vědy jsou tradičně vnímáni jako „kronikáři procesu přibývání přírůstků“,<sup>81</sup> jejichž úkolem je určit, kdo a kdy odhalil kterou vědeckou teorii, a dešifrovat vznikající mýty a pověry. Kuhn upozorňuje na problematičnost tohoto tradičního pojetí vědy založeného na lineárním vývoji formou akumulace, která se nejvýrazněji projevuje v okamžiku, kdy je třeba odlišit vědecké složky výzkumu v určité historické fázi od omylů a pověr a zhodnotit míru vědeckosti či subjektivity různých pohledů na přírodu. Kuhn si klade otázku, co je vlastně v rámci dějin vědy možné označit za omyl nebo pověru. V době, kdy na knize pracoval, hovořil o nástupu historiografické revoluce, v níž nová metoda akcentuje vztah vědce a doby, v níž vznikají tzv. *vědecká paradigmata* a síť vztahů mezi vědci, kteří tato paradigmata spoluvytvářejí, spíše než vztah moderní vědy a jednotlivých fází dějin vědy.

### 6.1 Paradigma a normální věda

Tzv. *normální vědu* Kuhn definuje jako výzkum, který je založen na výsledcích vědy považované určitým vědeckým společenstvím za základ další vědecké práce. Tyto výsledky, modely a schémata – *paradigmata*, utvářejí vědecké společenství a jejich přijetí, jsou nutným předpokladem pro uznání v rámci vědecké komunity. Studovat paradigma znamená osvojovat si řemeslo, paradigma zavazuje k přijetí určitého souboru praktik. Kdo nepracuje s paradigmaty v rámci hegemonní normální vědy, není vědeckým společenstvím považován za vědce. Je to právě izolace od zbytku společnosti, jejích intuic a *common sense*, co umožňuje komunitě vědců být úspěšnými a vědě vykazovat pokrok.

---

<sup>80</sup> KUHN, Thomas S. *Struktura vědeckých revolucí*. 1. Praha: OIKOYMENH, 1997, str. 15.

<sup>81</sup> Ibid. Str. 16.

Kuhn popisuje paradoxní situaci, kdy se určitý vědecký výsledek stává předpokladem teorií a zákonů, které z něj mohou být odvozeny.<sup>82</sup> V rámci normální vědy dochází spíše než k vynalézání nových teorií (které pro úspěšnou vědu ani nejsou žádoucí) k zjemňování a zpřesňování teorií stávajícího paradigmatu. Problémy, které do paradigmatu nezapadají, jsou často vědeckým společenstvím „odmítány jako metafyzické“,<sup>83</sup> přičemž tento proces ostrakizace metod a postupů překonávajících stávající paradigma může „izolovat společenství od společensky důležitých problémů, které se nedají převést na hádankovou formu, protože se nedají vyjádřit pojmovými a instrumentálními prostředky, které paradigma poskytuje.“<sup>84</sup> Kuhn užívá metafory samoúčelného hlavolamu a hádanky, která vystihuje metodu praxe *normální vědy*. Aby vědci ve svém společenství obstáli a mohli navazovat na práci svých předchůdců, automaticky přejímají stávající vědecké modely v průběhu svého vzdělávání ze zdrojů autority, literatury tvořící normativní kánon stávajícího paradigmatu, a plynule pokračují v řešení hádanek, které si dalo za cíl, aniž by byli schopni určit, jak se tyto artikulované modely vlastně staly modely vládnoucími.

## 6.2 Změna paradigmatu jako proměna světa

Úměrně s postupující profesionalizací a úspěchy vědy však narůstá omezení představitivosti vědců, rigidita jejich myšlení a odpor vůči změně. Kuhn upozorňuje na to, že dějiny vědy, tak jak jsou traktovány v učebnicích, vycházejí z mylného předpokladu, že zásadním momentem konstituujícím vědecký vývoj je nový *objev* a přesné určení toho, kdy a kým byl proveden. Důraz na pozitivní kategorii *objevu*, který v souladu s linearitou vědeckého vývoje a fetišem vědeckého pokroku pouze upravuje dosavadní vědecké omyly, zastírá zásadnější negativní kategorii *vědecké anomálie*, jež každému objevu předchází. Teprve zaznamenání *vědecké anomálie* na pozadí stávajícího paradigmatu, které se projeví tak, že příroda jakoby „porušila očekávané výsledky, jež plynou z paradigmatu, které v *normální vědě vládne*“<sup>85</sup> může vést k procesu završenému novým objevem. Vzhledem k provázanosti anomálie a paradigmatu tedy není možné odpovědět např. na otázku

---

<sup>82</sup> KUHN, Thomas S. *Struktura vědeckých revolucí*. 1. Praha: OIKOYMENH, 1997, str. 24.

<sup>83</sup> Ibid. Str. 48.

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> Ibid. Str. 63.

„Kdy byl objeven kyslík?“, která předpokládá, že objev je jakýmsi jednorázovým aktem, jenž lze přesně v čase označit a lokalizovat.

Kromě vědeckých anomálií mohou být zdrojem vzniku nového paradigmatu také krize, období, kdy normální vědu střídá věda mimořádná a dosavadní výzkum ztrácí svá pravidla. Tento proces není procesem akumulace nebo rozšíření poznatků, nýbrž spíše „*znovuobnovením oboru na nových základech*“, <sup>86</sup> které je završeno konečným přechodem k novému paradigmatu, vědeckou revolucí. Spolu se změnou paradigmatu však dochází zároveň ke změně světa, a tím k proměně všeho, co bylo doposud vnímáno jako objektivní realita. Kuhn uvádí, že když vědci díky změně paradigmatu začali vnímat Uran jako planetu, a nikoliv jako hvězdu či kometu, umožnilo jim to soustředit se na objevování dalších podobných těles, která byla pojmenována jako planety. Tato změna vnímání univerza se projevila nejen v akumulaci poznatků (množství planet), nýbrž také v řeči a každodennosti: „*Po revoluci žijí vědci v jiném světě.*“ <sup>87</sup>

### 6.3 Učebnice jako velká vyprávění o linearitě vědy

Dastonová a Galison zasazují do 19. století počátky mechanické objektivit, jež se zhmotňovala ve vědeckých atlasech, Kuhn hovoří o 19. století jako o období, kdy se konstitovalo specifické vyprávění o linearitě vědy, které známe z učebnic. Stejně jako mechanické objektivitě předcházely jiné epistemické ctnosti, učebnicím vědy předcházely klasický kánon, který vymezovat problém a metody výzkumu: Aristotelova *Fyzika*, Ptolemaiovův *Almagest*, Lavoisierova *Chemie* etc. určovaly pravidla a standardy, jimž museli být vědci věrni, aby mohli být považováni za vědce. K modernímu pojetí objektivit tak přispěly zásadním způsobem vědecké učebnice, které akcentují dějinnou lineární tradici vědeckého vývoje, směřující právě k těm objevům, které si aktuální normální věda vymezila jako své badatelské pole a užívající ty metody, které aktuální normální věda považuje za vědecké. Učebnice je třeba přepsat vždy, když se toto pole promění, s jejím přepsáním jsou smazány i dozvuky vědecké revoluce, jež tuto proměnu založila. Problémy rané vědy jsou postupným kumulativním přepisováním dějin vědy prezentovány jako problémy vědy současné (ovšem v její rané fázi), která se vyvíjí až k současnému stavu. Věda potřebuje své hrdiny a velké příběhy. Díky zmínce o minulých hrdinech – autorech

<sup>86</sup> KUHN, Thomas S. *Struktura vědeckých revolucí*. 1. Praha: OIKOYMENH, 1997, str. 24.

<sup>87</sup> Ibid. Str. 136.

vědeckých objevů se studenti mohou identifikovat s dlouhou vědeckou tradicí a cítit se být její součástí. O takové identifikaci s minulými hrdiny bude Rorty později tvrdit, že je jednou z podob objektivit jako snahy dát svému životu smysl.<sup>88</sup> Akcentování vybraných střípků z historie badatelské praxe vytváří dojem, jako by vědci všech dob pracovali na stejných tématech a cílem jejich bádání byly postupně zveřejňované objevy stejného druhu, což podle Kuhna zakládá iluzi vědy jako výhradně kumulativní činnosti. Tento obrázek zásadním způsobem ovlivňuje to, jak je v různých obdobích vnímána objektivita:

*„Od samého počátku vědecké činnosti plyne z poukazů v učebnicích, že vědci usilovali o právě tu speciální objektivitu, kterou ztělesňuje přítomné paradigma. V procesu, který se dá přirovnat k přidávání cihel k budově, přidávali vědci kousek po kousku fakta, pojmy, zákony nebo teorie k tomu souboru informací, který se pak ukazuje v soudobých vědeckých textech.“<sup>89</sup>*

Způsobí-li však každá vědecká revoluce nutnost vědecké učebnice znovu a znovu přepisovat, je zjevné, že žádná kontinuální vědecká tradice ve skutečnosti nikdy neexistovala a existovat nemůže. Otázky současné normální vědy před vědeckou revolucí, z níž vzešla, většinou ještě vůbec neexistovaly.

Nevyhneme se zde srovnání této praxe s úvahami Pereze Zagorina o konceptu objektivit jako pojmu *avant la lettre*: stejně jako autoři vědeckých učebnic, také Zagorin pracuje s vybraným motivem transhistoricky a jeho postup je kumulativní. Hrdiny, kteří na sebe jako Nietzscheho géniové volají přes propast dějin a předávají si pomyslnou štafetu objektivit, jsou v jeho pojetí Platón, Aristotelés, Thukididés, Tacitus i Francis Bacon. Po Kuhnově analýze toho, jak se chová normální věda a jaké strategie musí vyvíjet vzhledem k minulosti, aby upevnila své postavení, už ale bude patrně vždy výklad pojmů metodou *avant la lettre* vnímán v lepším případě jako anachronismus, v horším případě jako ignorance výstupů sociálních věd, které v 70. letech zásadně proměnily filosofický diskurz.

V souvislosti s lineárním pojetím dějin vědy si Thomas Kuhn ve *Struktuře vědeckých revolucí* klade podobné otázky po podstatě vědeckých pravd jako o více než půl

---

<sup>88</sup> RORTY, Richard. *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, str. 21.

<sup>89</sup> KUHN, Thomas S. *Struktura vědeckých revolucí*. 1. Praha: OIKOYMENH, 1997, str. 141.

století dříve zakladatel pragmatismu William James. Podle Kuhna bychom se měli „vzdát implicitní nebo explicitní představy, že změna paradigmatu posune vědce nebo ty, kteří z paradigmat čerpají, blíže k pravdě.“<sup>90</sup> Pravda není konečným cílem, k němuž se věda lineárně přibližuje. Žádný takový cíl nemusí vůbec existovat, stejně jako je iluzí představa úplného, objektivního a pravdivého vysvětlení přírody. Kuhn navrhuje nahradit pojetí pokroku a vývoje „k tomu, co chceme vědět“ vývojem „od toho, co víme“, tedy od stavu poznání, kterého aktuálně společenství vědců dosáhlo. Toto nahrazení by mělo terapeutický účinek: zmizelo by mnoho „obtížných problémů.“<sup>91</sup> Porovnáme-li Kuhnovo a Jamesovo pojetí pravdy, nalezneme, kromě terapeutické ambice osvobodit filosofii od tradičních problémů tím, že je necháme zmizet, další shodné rysy. Podle Williama Jamese je pravda kolektivním jménem pro verifikační procesy. Nemáme tak co do činění s jednou absolutní pravdou, nýbrž s pravdami mnoha, které jsou samy procesy, jejichž vlastností je, že se vyplácejí a usilujeme o ně proto ze stejného důvodu jako usilujeme o zdraví nebo bohatství. Za pravdivou lze považovat jakoukoliv myšlenku, která „se nám hodí“, „nezamotá náš proces do frustrací“ a „přizpůsobuje náš život celému nastavení skutečnosti.“<sup>92</sup> Shoda ve smyslu kopírování reality podle Jamese zdaleka nestačí k tomu, abychom mohli nějakou myšlenku označit za pravdivou. Zatímco statický vztah korespondence mezi lidskou myslí a realitou je pro Jamese zcela prázdným pojmem,<sup>93</sup> pragmatický výklad nabízí možnost chápat poznání jako dynamické uchopování stále nových faktů, s nimiž se setkáváme, tedy svého druhu jako dialog těchto faktů se zkušeností.<sup>94</sup> Kuhn sdílí mnohá východiska Jamesova pragmatismu a stejně jako on si uvědomuje, že pojetí teorií jako člověkem vytvořených interpretací daných údajů o pevné a neutrální zkušenosti již není funkční. Na rozdíl od Jamese se však nedomnívá, že je možné toto tři sta let staré epistemologické stanovisko opustit. Jakkoliv se mu pokus učinit toto stanovisko funkčním „uvedením nějakého neutrálního pozorovacího jazyka zdá být beznadějný“,“<sup>95</sup> není si vědom žádné alternativy, která by ho mohla nahradit.

<sup>90</sup> KUHN, Thomas S. *Struktura vědeckých revolucí*. 1. Praha: OIKOYMENH, 1997, str. 168.

<sup>91</sup> Ibid. Str. 169.

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> JAMES, William. *Pragmatismus: nové jméno pro staré způsoby myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2003, str. 47.

<sup>94</sup> Fakta sama o sobě nejsou podle Jamese pravdivá ani nepravdivá, nýbrž zkrátka jsou, zatímco pravda je „funkcí přesvědčení“ o těchto faktech.

<sup>95</sup> KUHN, Thomas S. *Struktura vědeckých revolucí*. 1. Praha: OIKOYMENH, 1997, str. 128.

## 7 Pragmatismus: objektivita, nebo solidarita?

Americký filosof Richard Rorty podrobuje v knize *Filosofie a zrcadlo přírody* (1980) kritice pojetí lidské mysli jako zrcadla přírody, skelné esence reprezentující vnější svět. Tento koncept traktovaný v dějinách západního myšlení je podle Rortyho „jenom výsledem Lockova nešťastného omylu týkajícího se toho, jak slova získávají významy, kombinovaného s jeho a Platónovým zmateným pokusem hovořit o přídavných jménech, jako by to byla jména podstatná.“<sup>96</sup> Rorty tvrdí, že počínaje Kantem došlo k tomu, že se filosofie z nejvyšší disciplíny, královny věd zabývající se nejobecnějšími věcmi, stala disciplínou tvořící základy jakékoliv vědy. Jako úkol si přitom vytyčila „oddělení daného od toho, co k tomu subjekt přidává, což se v kontextu descartovského pojetí lidské mysli jevílo jako problém charakteru vztahu mentálních reprezentací k tomu, co reprezentují.“<sup>97</sup> Naše vidění světa a pojetí mysli jako skelné esence reprezentující danou realitu je podle Rortyho určováno více či méně nešťastnými, po staletí se řetězcími metaforami, které filosofii vyhradily úkol hodnotit pravdivost reprezentací v závislosti na tom, nakolik věrně odrážejí skutečnost. Pojmy jako „pravda“, které se v běžné každodenní interakci zdaleka nejeví nijak komplikovaně či neuchopitelně, tak získávají specifickou mysteriózní aureolu.<sup>98</sup> Vzpomeneme-li na tomto místě úvahy Dastonové a Galisona o míře věrnosti přírodě v procesu jejího zobrazování, vidíme, že dává velmi dobrý smysl přemýšlet v souvislosti s objektivitou o vědeckých atlasech, které jsou výsostnými manifesty tohoto novověkého pojetí poznání coby reprezentace, jež má charakter zrcadla a přírody coby daného, jež se v ní má odrážet. Je rovněž logické, že vznikl-li pojem objektivitě ve specifickém dobovém klimatu poloviny 19. století v souvislosti se způsobem mechanické reprezentace přírody prostřednictvím technologií, stal se brzy součástí epistemologických metafor o filosofii zajišťující základ vědeckého poznání a vzápětí také pojmem stejně mysteriózním a neuchopitelným, jako pojmy „pravdivost“ či „opodstatnění“. Zkoumáme-li pojem objektivitě mezi historickou epistemologií a pragmatismem, vidíme, že se jedná o pojem, který má tendenci stávat se součástí metafor určujících podobu vědecké i filosofické mise.

<sup>96</sup> RORTY, Richard. *Filosofie a zrcadlo přírody*. 1. Praha: Academia, 2012, str. 39.

<sup>97</sup> PEREGRIN, Jaroslav. Richarda Rortyho cesta k postmodernismu. *Filosofický časopis*. 1994, XLII (3), str. 386.

<sup>98</sup> Ibid. Str. 338.



## 7.1 Objektivita jako konformita s normami opodstatňování

Podle Rortyho je třeba tradiční pojetí lidské mysli, univerzálního, absolutního poznání a pravdivosti opustit ve prospěch pojetí opodstatnění jako dosažení „*shody se standardy v lidském společenství ustanovenými*“.<sup>99</sup> Poznání je podle Rortyho třeba sesadit z piedestalu na němž spočívá, protože se jedná pouze o jednu z mnoha lidských činností, která nesměruje k žádnému úběžníku absolutní pravdy, je historicky podmíněna a může být posuzována pouze standardy badatelů své doby. Jak ukázal již Thomas S. Kuhn, který Rortyho inspiroval do té míry, že sám Rorty označil svá pragmatická východiska jako „*left-wing Kuhnianism*“<sup>100</sup>, otázku pravdivosti nelze stavět jako otázku po tom, jak svět ve skutečnosti je, protože svět nemůže být uchopen jediným správným způsobem. Pragmatický koncept pravdivosti je konceptem pravdivosti jako shody se standardy dané společností. Tento koncept určuje i Rortyho pojetí objektivity, které je pro nás v této práci zásadní z toho důvodu, že Rorty narušuje kontinuitu novověkého pojetí filosofie jako podkladu či základu poznání coby reprezentace, vyjímá objektivitu z kontextu této po staletí traktované epistemologické metafory a výrazně ji redefinuje: „*Naší jedinou použitelnou představou ‚objektivit‘ je představa ‚shody‘, nikoliv zrcadlení*“.<sup>101</sup>

Díky Kuhnově analýze dějin vědy došlo k narušení osvícenského pojetí přírodních věd jako paradigmatu poznání nadřazeného veškeré kultuře. Rorty v rámci svého antikarteziánského a antikantovského tažení dovršuje zpochybnění tohoto intuitivního a neproblematizovaného primátu přírodních věd, chráněných aureolou objektivit, a tradiční kontinuitu posvátné úcty k přírodním vědám, které zaujaly vševidoucí pohled Božího oka. Přírodní vědy však ve skutečnosti nemají k pravdě blíže než jiná disciplína. Podobají se spíše jakémukoliv jinému „*běžnému rozhovoru (o hanebnosti jednání, kvalifikačních předpokladech uchazeče, hodnotě básně, vhodnosti legislativy)*“.<sup>102</sup>

Rorty proto navrhuje, abychom se vzdali představy, že hodnoty jako racionalita či nezaujatost, tedy ctnosti, jež spojujeme s objektivitou, jsou nezávislé na dobových institucionálních vzorcích a přijali předpoklad, že soubor úvah, který byl v jistém období považován za racionální, se v jiném období zcela proměňuje. Díky absenci této báze

<sup>99</sup> PEREGRIN, Jaroslav. Richarda Rortyho cesta k postmodernismu. *Filosofický časopis*. 1994, **XLII** (3), str. 338.

<sup>100</sup> RORTY, Richard. *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, str. 25.

<sup>101</sup> RORTY, Richard. *Filosofie a zrcadlo přírody*. 1. Praha: Academia, 2012, str. 317.

<sup>102</sup> *Ibid.* Str. 304.

monolitické racionality lze na měnící se paradigmatu teorií přírodních věd pohlížet stejným prizmatem jako na proměny společenského postoje vůči fenoménům jako je otroctví, homosexualita či abstraktní umění.<sup>103</sup>

## 7.2 Druhy racionality

Rorty upozorňuje na problém, na který jsme již narazili v přechozích kapitolách: existuje překvapivá vágnost, pokud jde o hranice mezi definicí objektivitu a termíny s objektivitou volně souvisejícími: „*V naší kultuře jsou pojmy jako 'věda', 'racionalita', 'objektivita' a 'pravda' svázány.*“<sup>104</sup> Proto máme tendenci užívat také pojmy jako „*'metodické', 'racionální', 'vědecké', a 'objektivní' jako synonyma.*“<sup>105</sup> K tomu, aby se nám podařilo těžkopádné pojetí objektivitu překonat, potřebujeme podle Rortyho především analyzovat co je to racionalita a začít ji rozlišovat na dva druhy: v prvním smyslu znamená být racionálním být metodickým, tedy „*mít předem stanovená kritéria úspěchu.*“<sup>106</sup> Zatímco legislativa, obchod a přírodní vědy se zdají být dobrými příklady takového typu racionality, těžko ho lze aplikovat na vědy humanitní, které v tomto smyslu jako racionální nemohou obstát. Cíle kultury a společnosti nelze znát v předstihu, demokratické a pluralitní společnosti totiž, na rozdíl od těch totalitních, svůj cíl „*kontinuálně redefinují.*“<sup>107</sup> Zásadní rozdíl mezi přírodními vědami a humanitními disciplínami tak Rorty nespatřuje v tom, že by přírodní vědy byly na rozdíl od humanitních disciplín schopny uchopit objektivní realitu a garantovat pravdu skrze tvrdá data, ale v tom, že na první z nich lze aplikovat pojetí racionality jako uspokojování předem stanovených kritérií, zatímco na ty druhé nikoliv. Tato běžně rozšířená intuice souvisí s tím, že výzkumné metody, které se vyvíjely od vzniku moderní přírodovědy a směřovaly k dnešnímu pojetí objektivitu, souvisely s postupem matematizace vědy. Spíše než o důkaz esence objektivní reality tak jde o zmatení pojmů, které plyne z toho, že oblast exaktního výzkumu začala být od osvícenství ztotožňována s poznáním jako takovým. Rorty tvrdí, že je čas toto pojetí opustit, a navrhuje proto redefinovat běžné metodické pojetí racionality a nahradit ho pojetím racionality jako něčeho „*rozumného*“, „*zdravého*“ či „*civilizovaného*“.

<sup>103</sup> RORTY, Richard. *Filosofie a zrcadlo přírody*. 1. Praha: Academia, 2012, str. 313.

<sup>104</sup> RORTY, Richard. *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, str. 35.

<sup>105</sup> Ibid.

<sup>106</sup> RORTY, Richard. *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, str. 36.

<sup>107</sup> Ibid. Str. 37.

Tento návrh nezní nijak výrazně revolučně ani výstředně a po porovnání např. se Zagorinovými argumenty, proč je užitečné držet se konceptu objektivit jako něčeho, co je předpokladem jakéhokoliv vědeckého poznání, ani nemůžeme tvrdit, že by se jednalo o pojetí racionality nějak výrazně odlišné od historických konceptů, které Zagorin zmiňuje (*sine ira et studio, aequum, dikaios*): „tolerance, respekt k názorům druhých kolem mě, ochota naslouchat, důvěra v argumenty spíše než síla,“ to jsou koneckonců ctnosti, které mohou být spojeny s vědeckým poznáním stejně dobře, jako je s ním podle Zagorinova tvrzení spojena objektivita. Takto konstruovaná distinkce mezi racionálním a iracionálním však již, a to je zásadní, neplodí distinkci mezi uměním a vědami, měkkými a tvrdými disciplínami, studiem hodnot a studiem faktů, objektivním a neobjektivním a z toho plynoucí nadřazenost.

Rortyho postřeh, že metodické pojetí racionality coby předem stanovených kritérií úspěchu není samo o sobě hodnotově neutrální, nýbrž je vnímáno jako svého druhu speciální „ctnost“,<sup>108</sup> vychází z podobných premis, jako rozlišení epistemologických ctností u Dastonové a Galisona: věrnost přírodě, trénovaný úsudek i mechanická objektivita, tedy ctnosti, které byly v určitém dějinném okamžiku považovány za následováníhodné, jsou současně různými podobami racionality. Podle Rortyho není důvod považovat tyto intelektuální ctnosti za více hodné obdivu a následování než např. respekt k názorům ostatních, konsenzus, nebo touhu po nových informacích. Dastonová a Galison i Rorty se shodují v tom, že ukazují, že objektivita sama není nestranná, nýbrž že se jedná o druh racionality, který byl či stále je v určité době považován za intelektuální ctnost hodnou následování. Zdá se, že neexistuje žádný důvod, proč bychom jí měli dávat přednost před ctnostmi jinými.

### 7.3 Přírodovědec v roli kněze

Immanuel Kant definuje osvícenství jako stav, v němž člověk dokáže vyjít ze své vlastní vinou způsobené nesvéprávnosti, má dostatek rozhodnosti a odvahy používat svůj vlastní rozum bez vedení někoho jiného a nedeleguje odpovědnost za svůj život a své myšlení na hlídače, kterým je nejčastěji kněz.<sup>109</sup> Zdá se, jako by v otázce objektivit

<sup>108</sup> RORTY, Richard. *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, str. 37.

<sup>109</sup> Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung?* *Ausgewählte kleine Schriften*, hrsg. von Horst D. Brandt. Hamburg 1999, 20-22.

zakoušelo osvícenství podobný typ dialektiky, kterou popisují Adorno a Horkheimer v *Dialektice osvícenství*: osvícenské motto *Sapere aude!* zdůrazňující svobodu myšlení se zvrátilo ve svůj opak v moderní racionalitě zcela spoléhající na vědeckou objektivitu. Jestliže „měkké vědy“ vyklidily pole před vědami exaktními, stalo se to proto, že jsme se dosud nedokázali vzdát snu o pohledu Božího oka. V osvícenském osvobození od náboženského mýtu lze spatřovat paradoxní rekurz, který se vyznačuje tím, že vědec, jak si všímá Rorty, v novém typu sekularizované kultury přejímá roli, jež dříve náležela knězi. Zastává pozici prostředníka mezi lidským a nadlidským, mezi omylným, subjektivním, nedokonalým a chybným a vzdálenou pravdou, k níž se lidské bytosti vztahují a vůči níž pociťují specifický druh zodpovědnosti. Vševidoucího Boha vystřídala přírodověda, touhu po pohledu Božího oka, která dává tušit, že boje o stará pojetí metafyzické skutečnosti ještě nejsou dobojovány, uspokojuje přírodovědec v roli kněze.

Rorty se ptá především po tom, co vypovídá taková touha po objektivitě o nás samých a o společenství vědců, jejichž vědecká autorita je založena na privilegovaném přístupu k faktům a reprodukována společenským uznáním. O podstatě objektivitě spíše než např. spory zastánců a odpůrců korespondenční teorie pravdy vypovídají obavy humanitních vědců z toho, zda jejich přístup a oni sami mohou obstát v konkurenci věd přírodních. To, že se exaktní vědy jako jediné zdají být spjaty s tvrdými objektivními pravdami, je podle Rortyho, jak jsme již viděli v předchozím oddíle, důsledkem tendence zcela identifikovat hledání objektivní pravdy s užíváním rozumu. Přírodní vědy se tak stávají paradigmatem racionality, zatímco humanitní vědy se ocitají v pozici disciplín, které ke skutečné pravdě jako takové nemají přístup a musejí své závěry i své místo na slunci neustále znovu obhajovat. Každá disciplína, která se chce zabývat fakty, ale nesdílí s přírodními vědami jejich nástroje, metodologii a technologie, je podle Rortyho nucena imitací vědy v boji o svůj kognitivní status alespoň předstírat.<sup>110</sup>

#### **7.4 Čím nahradit objektivitu?**

Podle Rortyho existují dva navzájem provázané způsoby, jimiž se lidé pokoušejí dát svému životu smysl:

---

<sup>110</sup> RORTY, Richard. *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, str. 37.

*„První je vyprávění příběhů o jejich vkladu pro komunitu. Tato komunita může být aktuální historickou komunitou, v níž žijí, nebo jiná, vzdálená v čase a místě, či zcela imaginární, sestávající z tuctu hrdinů a hrdinek vybraných z historie, fikce, nebo obojího. Druhý způsob předpokládá vnímat sebe sama v bezprostředním vztahu k mimolidské realitě. Tento vztah je bezprostřední v takovém smyslu, že nepochází ze vztahu mezi touto realitou a kmenem, národem nebo vymyšlenou skupinou přátel. Příklady prvního druhu ilustrují touhu po solidaritě, příklady druhého druhu touhu po objektivitě.“<sup>111</sup>*

Objektivistická tradice západního myšlení, která má kořeny v antické filosofii a vrcholí v období osvícenství, se vydává cestou odvracení se od solidarity. Tímto odvrácením Rorty vysvětluje, proč je pravda vnímána jako hodnota, o kterou se má usilovat kvůli ní samé, nikoliv kvůli její užitečnosti pro komunitu. Od této komunity je třeba maximálně odstoupit, aby mohla být zkoumána ve světle esence, která ji díky sdíleným strukturám a biologicky determinovaným schémátům spojuje se všemi ostatními myslitelnými i existujícími komunitami. Zatímco realisté, kteří chtějí zakotvit solidaritu v objektivitě, pojmají pravdu jako korespondenci s realitou a konstruují epistemologii vycházející ze samotné lidské přirozenosti a přirozené povahy věcí, pragmatisté, kteří chtějí redukovat objektivitu na solidaritu, se dívají na pravdu stejně jako William James: tedy jako na to, čemu je pro nás dobré věřit.<sup>112</sup> Nepotřebují korespondenční schéma, metafyzickou ba ani epistemologickou bázi, jediný fundament, na nějž se odvolávají, je báze etická:

*„Pro pragmatistu není touha po objektivitě touhou uniknout omezením vlastní komunity, ale jednoduše touha po takovém množství intersubjektivního souhlasu, jak je to jen možné, touha rozšířit referenci ‚my‘ tak daleko, jak je to jen možné.“<sup>113</sup>*

Svůj přístup Rorty pojmenovává jako přístup etnocentrický. Je to přístup, který mnohé tradiční distinkce ruší, ale jednu novou přeci jen vytváří: distinkci mezi lidmi, kterým je třeba odůvodňovat svá přesvědčení, a těmi, s nimiž jsme se již shodli.

Touha po objektivitě je podle Rortyho nejen reziduem starých schémat a metafor, které nás učí, po čem nekriticky toužit, ale zároveň také brzdou, jež nám znemožňuje stát

---

<sup>111</sup> RORTY, Richard. *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, str. 21.

<sup>112</sup> *Ibid.* Str. 22.

<sup>113</sup> *Ibid.* Str. 23.

se lepšími lidmi a rozvíjet potenciál jedinců i komunit. Pokud bychom totiž touhu po objektivitě odložili, umožnilo by nám to redefinovat pojetí pokroku a vnímat ho jako něco, co dává lidem svobodu dělat více zajímavých věcí a být lepšími lidmi, nikoliv pouze „směřovat vstříc místu, které bylo předem pro lidstvo připraveno.“<sup>114</sup>

Touhu po objektivitě Rorty vysvětluje rovněž jako strach z toho, že neexistuje-li žádný úběžník, k němuž je lidská přirozenost orientovaná, jsou hodnoty našeho společenství, intelektuální a kulturní paměť, ctnosti, ba celá naše pozemská existence odsouzeny k zapomnění: stávají se zcela nahodilými historickými fenomény. V této souvislosti Rorty hovoří o komfortu realistického obrazu, který nás ubezpečuje, že ať se se světem stane cokoliv, něco, co bude „rozumně podobné našemu světu, našim ctnostem, našemu umění, se opět vynoří.“<sup>115</sup> Rorty by rád tento falešný komfort nahradil komfortem mezilidské solidarity bez nutnosti metafyzické opory.

Stejně jako musel Kuhn čelit nařčením z iracionalismu, čelil i Rorty kvůli svému odmítnutí ideje racionality jako poslušnosti kritériu nařčením z relativismu. Rortyho oponenti namítají, že v případě ideje dobrovolného souhlasu neexistuje žádné kritérium, které by přesně definovalo aktéry tohoto souhlasu či jejich kompetence. Realisté tak mohou souhlas zpochybňovat a ptát se po jeho povaze: „Dobrovolný souhlas mezi kým? Mezi námi? Nacisty? Každou libovolnou kulturou nebo skupinou?“<sup>116</sup> Rorty odpovídá, že podstatou takového souhlasu je rozšíření pole, v němž souhlas probíhá, na maximální množství lidských komunit a skupin, o nichž bychom nakonec mohli mluvit jako „o nás“. K tomuto rozšíření můžeme sami přispět tak, že budeme vždy ostatní lidi, komunity a skupiny již předem zahrnovat do vyjednávání o pravdě. Jediné, co je s ideou dobrovolného souhlasu neslučitelné, je představa, že se lze nad všechny tyto aktuálně existující i možné lidské komunity a nad pouhý souhlas s nimi povznést směrem k dokonalé korespondenci s realitou. Snaha usvědčit proponenty této koncepce racionality z relativismu je podle Rortyho logickou reakcí na to, že znepokojuje, odebírá intuitivní jistoty a ruší metafyzický komfort stabilního archimédovského bodu. Realisté podle Rortyho nemohou vůbec uvěřit tomu, že by někdo dobrovolně odmítal touhu, kterou chápou jako samotnou podstatu veškerého filosofického snažení: hlubokou vnitřní touhu po oddělení se od konkrétního společenství a nahlédnutí světa z co nejuniverzálnějšího a

<sup>114</sup> RORTY, Richard. *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, str. 27.

<sup>115</sup> *Ibid.* Str. 31.

<sup>116</sup> *Ibid.* Str. 38.

maximálně nestranného stanoviska. Rorty si ale všimá jednoho velmi zajímavého momentu: realisté v rámci svého instinktivního odporu vůči sdílené snaze pragmatistů, marxistů či foucaultianů redukovat objektivitu na solidaritu problém často rámuji pomocí morálních a politických termínů, nikoliv výhradně termínů metafyzických či epistemologických.<sup>117</sup> Nařčení z relativismu tak bývají zdůvodňována strachem o liberální demokracii, obavami z nacismu (v případě Heideggerovy kritiky realismu) či leninismu (v případě marxismu). Právě tento způsob rámování debaty však podle Rortyho realisty usvědčuje z toho, že jejich snahy vyhnout se relativismu nejsou motivovány úsilím o přesnější definici termínů jako je „pravda“, „racionalita“ nebo „poznání“, ale o udržení zvyků současného evropského života.<sup>118</sup> Rorty se nařčením relativismu brání zdůrazňováním toho, že na vědě ani na nadějích osvícenství, které stvořily západní demokracie, není nic špatného. Odmítá však snahy je zbožstit a „objektivní nadřazenost“ našeho způsobu života: *„Hodnota ideálu osvícenství je pro nás pragmatiky pouze hodnotou některých institucí a praktik, které stvořily.“*<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> RORTY, Richard. *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, str. 28.

<sup>118</sup> *Ibid.* Str. 28.

<sup>119</sup> *Ibid.* Str. 34.

## 8 Závěr

Zakladatel pragmatismu William James pojímá dějiny filosofie jako dějiny střetu různých povah: střetu mezi ctiteli faktů, kteří prosazují empirický přístup, a ctiteli abstraktních principů, racionalisty, kteří jsou charakterizováni potřebou monistického přístupu.<sup>120</sup> Na příkladu schopnosti pracovat s proměnlivou zkušeností a pravdou James demonstruje hlavní rozdíl mezi racionalismem a empirismem: racionalismus odmítá připustit, že spolu s měnící se zkušeností se mění i pravda, a namísto toho tvrdí, že realita je předem hotová a shoda našich myšlenek s ní je autonomní vlastností zakládající pravdivost. Empirismus akcentující fakta a niterné spojení s nimi tvrdí opak. Klíč, který jsme zvolili při analýze různých přístupů k objektivitě, byl inspirován tímto Jamesovým schématem s vědomím toho, že současné přístupy k objektivitě jsou do značné míry určovány pragmatickým odmítnutím předpokladu existence jediné pravdy jako vzdáleného úběžníku.

Postupně jsme analyzovali vybrané přístupy k tomuto fenoménu. Tři z nich, historická epistemologie (Dastonová a Galison), holismus (Kuhn) a pragmatismus (Rorty) reprezentují empirický, antifundacionalistický a antiesencialistický přístup, vnímají objektivitu procesuálně a odmítají její monolitické a nadčasové pojetí. Exkurz k Husserlově analýze možností univerzálně platného poznání, krize západní objektivní vědy a jeho volání po návratu k pravdě předvědeckého života nám posloužil jako úvod k porozumění pojetí objektivitě coby děděné a přejímané vědecké tradice, která ve skutečnosti smysl zastírá. Racionalistické pojetí objektivitě jako konceptu existujícího v dějinách *avant la lettre* bylo představeno na příkladu studie Pereze Zagorina o Baconových idolech mysli. Ukázalo se, že to, co jsme zvyklí nazývat objektivitou, se na ose mezi historickou epistemologií a pragmatismem historicky proměňuje (a) na základě aktuálně preferovaných dobových epistemických ctností (Dastonová a Galison), (b) na základě toho, jaké vládne ve vědě dominantní paradigma (Kuhn) či (c) aktuální režim racionality (Rorty).

Dbali jsme na to, abychom všechna pojetí exponovali neutrálně, i když se po provedených analýzách přikláníme spíše k názoru, že koncept objektivitě *avant la lettre*, který zaujímá Perez Zagorin, je neudržitelný. Zagorinova studie však vnáší

---

<sup>120</sup> Viz JAMES, William. *Pragmatismus: nové jméno pro staré způsoby myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2003, s. 22.



do debaty velmi podstatné motivy, které nemusejí být nutně v rozporu s pragmatickým pojetím objektivitu, ba dokonce je mohou v mnohém podporovat. Navrhuje-li Rorty ve snaze obměnit slovník a veden patrně správnou intuicí, že pojem objektivita jazykově parazituje na výrazech mnohem střednějších, uvažovat o metodickém pojetí racionality jako o něčem „rozumném“, „zdravém“ či „civilizovaném“ a pojem objektivitu opustit, neznamená to, že by chtěl rezignovat na ctnost elementární soudnosti, která je zásadní nejen pro vědu, ale i pro novináře či zákonodárnou moc, a uvrhnout poznání vstříc relativismu. Ukazuje však, že schopnost subjektu posoudit vlastní přiměřenost a zaujatost nemusí být odkázána pouze na extrémní momenty jako je (a) nedosažitelný etalon pohledu Božího oka, které je reziduem newtonovského nazírání univerza či (b) sebedisciplinační mechanismy, jež jsou reziduem epistemické ctnosti mechanické objektivitu 19. století ani na (c) pojetí objektivitu exaktních věd, které je reziduem osvícenství. Součástí Rortyho návrhu nahradit objektivitu solidaritou je korekční mechanismus dobrovolného souhlasu společenství, které má tu výhodu, že již není tolik zatíženo soubory praktik, jež byly pojímány jako podmínka *sine qua non* jakéhokoliv poznání v minulosti, a nepřispívá k tomu, že by jistým druhům exaktních disciplín zajišťovalo status neomylnosti a jediné pravé vědeckosti a diskriminovalo tím disciplíny neexaktní. Součástí intuice spojené s pojmem objektivitu je zcela jistě složka, bez níž se neobejdeme a jejíž zavržení by hrozilo vyústit v epistemickou svévoli, tato složka se však nutně nemusí nazývat „objektivita“. Baconem představenou koncepcí boje s idoly myslí je možné vnímat jako ojedinělý emancipační projekt, jehož cílem je lidské myšlení vybavit patřičnými nástroji a osvobodit, a má zcela jistě smysl čerpat z něj jako z inspirujícího a pronikavého univerzálního myšlenkového dědictví napříč disciplínami. Ctnosti jako schopnost čelit sebeklamu, ideologii, předsudkům, soudnost, uměřenost, tolerance, sebekritika a rozvaha si však podle našeho názoru zaslouží daleko subtilnější zacházení než např. dogmatické a zcela neproblematizované zakotvení v kodexech mediální legislativy, v nichž jsou veškeré tyto ctnosti redukovány na velmi tvrdý a jemné distinkce zcela ignorující pojem objektivitu automaticky předpokládající pojetí pravdy jako zrcadlení. Takový pojem objektivitu se zároveň z důvodů, jež popisují Dastonová s Galisonem, stává disciplinačním mechanismem autorského subjektu.

Problém evidentně nastává, rozšiřují-li se nároky objektivitu na sféry, které nejsou objektivizovatelné, a způsobují tak paradoxně dogmatickosti, které se chtějí vyhnout,

případně participují na vytváření zcela „neobjektivní“ iluze, jako se to děje v případě velkých vyprávění o lineárním vývoji vědy.

## 9 Seznam použité literatury

ARISTOTELÉS. *Organon. IV, Druhé analytiky*. Překlad Antonín Kříž. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1962. 190 s. Filosofická knihovna.

BACON, Francis. *Nové organon*. Překlad Miroslav Zůna. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1974. 249 s.

DASTON, Lorraine a Peter GALISON. *Objectivity*. New York: Zone Books, 2007.

DASTON, Lorraine a Peter GALISON. *The Image of Objectivity. Representations* [online]. 1992, 1992(40), DOI: 10.2307/2928741. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/2928741>

HUSSERL, Edmund. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. 2. Praha: Academia, 1996.

JAMES, William. *Pragmatismus: nové jméno pro staré způsoby myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2003.

KANT, Immanuel a G. ZÁBA (překl.). *Sny duchovidcovy vyloženy prostředkem snů metafysiky*. Praha: Hejda & Tuček, 1919.

KUHN, Thomas S. *Struktura vědeckých revolucí*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1997. 206 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 64. Oikúmené. ISBN 80-86005-54-2.

PEREGRIN, Jaroslav. *Richarda Rortyho cesta k postmodernismu. Filosofický časopis*, 1994, 42(3), s. 381-402. ISSN 0015-1831. Dostupné také z: <https://kramerius.lib.cas.cz/search/i.jsp?pid=uuid:eda72063-48e1-11e1-1232-001143e3f55c>.

PUTNAM, Hilary, PEREGRIN, Jaroslav, ed. a RORTY, Richard. *Co po metafyzice?: (Hilary Putnam a Richard Rorty o realismu a relativismu)*. Překlad Jaroslav Peregrin. Bratislava: Archa, 1997. 94 s. Filosofie do kapsy; sv. 37. ISBN 80-7115-139-4.

RORTY, Richard. *Filosofie a zrcadlo přírody*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2012. 383 s. Europa; sv. 34. ISBN 978-80-200-2070-3.

RORTY, Richard. *Objectivity, Relativism, and Truth*. Repr. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. x, 226 s. Philosophical papers; vol. 1. ISBN 0-521-35877-9.

RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie. I, Od Francise Bacona po Spinozu*. Překlad Jindřich Karásek. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2001. 383 s. Dějiny filosofie; sv. 8. ISBN 80-7298-039-4.

RÖTZER, Hans Gerd. *Geschichte der deutschen Literatur*. 2. Bamberg: C. C. Buchners Verlag, 1992.

RUSSELL, Bertrand. *Philosophical Essays*. London: Longmans, Green and CO., 1910.

ŠVEC, Ondřej. Proměny objektivit v dějinách vědy. In: DVORŽÁK, Tomáš a kol. *Současné přístupy v historické epistemologii*. Praha: Filosofia, 2013.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Překlad Jiří Pechar. Vyd. 1. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993. 294 s. *Základní filosofické texty*; sv. 2. ISBN 80-7007-040-4.

ZAGORIN, Perez. Francis Bacon's Concept of Objectivity and the Idols of the Mind. *The British Journal for the History of Science*. Cambridge University Press, 2001, 34(4), 379 – 93.

### **Filosofické slovníky**

BRUGGER, Walter aj. *Filosofický slovník*. Překlad Ladislav Benyovszky. 1. vyd. Praha: Naše vojsko, 1994. 639 s. ISBN 80-206-0409-X.

MANDIK, Pete. Objective. In: *Dictionary of Philosophy of Mind* [online]. [cit. 2016-08-12]. Dostupné z: <https://www.rep.routledge.com/articles/objectivity/v-2>

MILLER, Alexander. Objectivity. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy* [online]. [cit. 2016-08-12]. Dostupné z: <https://www.rep.routledge.com/articles/objectivity/v-2>

MULDER, Dwayne H. Objectivity. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy* [online]. [cit. 2016-08-12]. Dostupné z: <http://www.iep.utm.edu/objectiv/>