

ÚVOD PĚT DILEMAT SPOLEČENSKÉ VĚDY

Pavel Barša

Cílem první části této knihy je vypracovat metateoretický prostor, jenž zachytí vzájemné pozice současných teorií mezinárodních vztahů s ohledem na to, jak řeší filozofická dilemata společenskovedního výzkumu formulovaná v Předmluvě. Oddíly tohoto Úvodu rozvádějí jednotlivá dilemata a následující kapitoly zkoumají, jak se s nimi vyrovnávají realismus, liberalismus, marxismus, konstruktivismus a postmodernismus. Závěr pak s ohledem na výsledky těchto analýz zachycuje vzájemnou provázanost dilemat i to, jak rozdílné odpovědi na ně umísťují různé teorie na různá místa kontinua, jehož jeden okraj je vymezen primátem vědeckého poznání nad historickým jednáním a druhý primátem historického jednání nad vědeckým poznáním.¹

Rozumění versus vysvětlení

Od německé *Methodenstreit* konce 19. století je za jedno ze základních metodologických dilemat společenské vědy považována otázka, zda má tato věda přistupovat ke společnosti stejně, jako přistupuje přírodní věda k přírodě, anebo zda zvláštní povaha společnosti vyžaduje zvláštní metodu. Je

¹ Pro filozofickou charakterizaci tohoto protikladu jakožto sporu mezi intelektualismem a praktikismem viz Barša (2007, s. 34–57) a Barša – Císař (2008, s. 15–16). Pro analýzu toho, jak se tento protiklad a spor projevuje v myšlení předních představitelů teorie mezinárodních vztahů druhé poloviny minulého století, jako je Hans J. Morgenthau, Edward H. Carr, Hedley Bull, Raymond Aron

sociální realita v zásadě stejným typem reality, který zkoumá newtonovská fyzika, anebo představuje odlišný typ, jenž vyžaduje odlišný přístup? Ti, kteří v čele s Wilhelmem Diltheyem hájili druhou tezi, viděli základní odlišnost sociální skutečnosti v tom, že na rozdíl od přírodní skutečnosti jsou její součástí lidské představy o skutečnosti. Při zkoumání sociální reality se tedy lidský duch neseťkává se sobě cizorodou hmotou, nýbrž se sebou samým.

14 | Přírodní realitu zkoumáme jako objekt, který si není vědomý sebe sama. Sama sebe si nepředstavuje – neexistuje *pro sebe*, nýbrž pouze *o sobě*. K člověku naopak neoddělitelně patří to, jak si sám sebe představuje. Není redukovatelný na objekt, neboť je zároveň subjektem – není jen bytím o sobě, ale vždy také bytím pro sebe. Na rozdíl od přírodovědy – *Naturwissenschaft* – jako vědy o bytí hmoty (bytí o sobě, objektu) je tedy společenská věda vědou o bytí ducha (bytí pro sebe, subjektu) – *Geisteswissenschaft*. Při výzkumu takového bytí již nemohou být představy (reprezentace, ideje) pojaty jako pouhé odrazy reality – čili jako něco druhotného a odvozeného –, ale naopak jako její konstitutivní elementy.

Tato kvalitativní proměna pojetí reality (ontologie) má za důsledek proměnu způsobu jejího adekvátního poznávání (epistemologie). Prostoupením bytí a vědomí, reality a představy se totiž problematizuje možnost poměřovat správnost představ jejich srovnáním s realitou, která je na nich nezávislá. V důsledku proměny povahy předmětu poznání se tedy mění povaha a smysl poznání: na rozdíl od přírodovědy není cílem duchovědy *vysvětlovat* pomocí představ realitu, která je na představách nezávislá, ale *rozumět* představám, které spoluvytvářejí realitu.)

Toto duchovědné nasazení z konce 19. století přebral sociální konstruktivismus konce 20. století, jazyk německé klasické filozofie však nahradil jazykem husserlovské fenomenologie, francouzského poststrukturalismu či wittgensteinovské filozofie přirozeného jazyka. Základní teze však zůstala stejná: pochopit sociální realitu znamená především pocho-

pit představy, jejichž prostřednictvím dávají lidé smysl světu, porozumět tomu, jak lidé konstituují realitu ve svém vědomí (fenomenologie), ve svých diskurzech (poststrukturalismus), ve svých řečových aktech či hrách (filozofie přirozeného jazyka). Ideje, diskursy, řečové akty či hry nejsou z hlediska konstruktivismu pouhým odrazem reality, nýbrž jejím zdrojem. Naturalistické pojetí společenskovedního poznání (tj. pojetí, které se při poznání společnosti řídí modelem poznání přírody) chápe naopak ideje, diskursy, řečové akty či hry instrumentálně – jako prostředky uchopení reality, která je na nich nezávislá.

První dilema společenské vědy tedy spočívá v otázce, zda k sociální realitě můžeme přistupovat stejně jako přírodní vědy přistupují k realitě přírodní, anebo zda si její odlišná povaha vyžaduje odlišný přístup. Od dob Diltheyovy obhajoby autonomie duchovědy se její přístup nazývá „rozumějícím“ (*verstehende, understanding*), zatímco přístup přírodovědy bývá označován za „vysvětlující“ (*erklärende, explaining*). Konstruktivističtí pokračovatelé W. Diltheye tvrdí, že na rozdíl od přírodní reality není sociální realita nějakou objektivní, materiální daností, která by existovala mimo ideje, diskursy a řečové hry. Jejich naturalističtí oponenti jsou naopak toho názoru, že je možné sociální realitu pojímat v zásadě tak, jak pojímají přírodní vědy realitu přírodní. Mezi předními teoretiky mezinárodních vztahů však nalezneme i konstruktivisty, kteří uznávají *ontologickou* specifickou idejí, diskursů, řečových aktů či her a jejich konstitutivní roli v sociální realitě, a přesto tvrdí, že v přístupu k této realitě můžeme v zásadě podržet předpoklady naturalistické *epistemologie* (Wendt, 1999).

Jednání versus struktura

První dilema souvisí s jedním významem anglického a francouzského slova *construction* – představování, pojmání. Druhé dilema souvisí s dalším významem tohoto slova – vytváření, jednání proměňující svět (Bucci, 2008, s. 100). Má věda ucho-

povat sociální realitu v termínech sociálního jednání jednotlivců a ukazovat, jak toto jednání vytváří a reprodukuje sociální struktury? Anebo ji má uchopovat v termínech sociálních struktur a ukazovat, jak tyto struktury determinují myšlení a jednání jednotlivců? První přístup zastával Max Weber, druhý Émile Durkheim. Pro weberovské řešení se vžilo označení metodologický individualismus, pro durkheimovské metodologický holismus. První označení může být zavádějící, neboť M. Weberovi nešlo o vyvozování vlastností struktury z vlastností či činů izolovaně pojatých jednotlivců. Jako sociolog nevycházel z „robinsonád“ anglické politické ekonomie (zdiskreditovaných přesvědčivě již K. Marxem), ale chápal naopak jednající a myslící jednotlivce jako vždy již zasazené v intersubjektivních, kulturně partikulárních kontextech. Opěrným bodem analýzy tedy neměli být jednotlivci, ale jejich významuplné sociální jednání (Weber, 1998, s. 131–161). Z tohoto hlediska není alternativou metodologického holismu metodologický individualismus, nýbrž metodologický interakcionismus.

Některými teoretiky mezinárodních vztahů je řešení prvního dilematu považováno za nezávislé na řešení dilematu druhého (Hollis – Smith, 1990). Jiní naopak předpokládají spjatost „duchovědné“ odpovědi na první dilema s „interakcionistickou“ odpovědí na druhé dilema (Ruggie, 1998; Kratochwil, 2006; Onuf, 1989). Spojení dvou odpovědí odpovídá usouvztažení dvou výše zmíněných významů slova konstrukce: představování či pojímání na straně jedné a vytváření či jednání na straně druhé. V souladu s tím opírá M. Weber popis nadindividuálních struktur o rozumění myšlení, řeči a jednání lidí, zatímco E. Durkheim vysvětluje jejich myšlení a sociální jednání z nadindividuálních struktur. První myslitel chápe sociální realitu „zevnitř“ a „zespodu“ – tedy z hlediska významů, které aktéři dávají realitě při svém jednání. Druhý myslitel ji chápe „svrchu“ a „zvnějšku“ – tedy z hlediska celkových sociálních struktur, které jsou nezávislé na záměrech a činech aktérů a determinují je. Zatímco ve Weberově pojetí je úkolem sociální vědy pochopit „sociální fakt“ ze sociálního jednání

a „kolektivní reprezentace“ z intersubjektivních reprezentací, v Durkheimově pojetí musí být naopak toto jednání pochopeno ze sociálního faktu a intersubjektivní intencionalita z intencionalita kolektivní (Durkheim, 1994, 1998; výrazy v uvozovkách jsou Durkheimovy, nikoliv Weberovy). Podle zastánců logické kontinuity mezi dvěma dilematy je tedy Weberův interakcionismus bezprostředně spjat s jeho důrazem na rozumění a Durkheimův holismus zase s jeho důrazem na vysvětlení.

Vztah mezi rozumějícím interakcionismem a vysvětlujícím strukturalismem však nemusí být jen vztahem vzájemného vyloučení, ale také vztahem podřízeného zahrnutí jedné perspektivy do druhé. M. Weber předpokládá, že součástí sociální reality jsou nejen procesy konstrukce v obou naznačených významech (tedy představování a jednání), ale také jejich výsledky či produkty, a to včetně těch, které se odpojily (odcizily) od interakce lidí a omezují ji jako na ní nezávislé sociální struktury.² Proto považuje za nutné na podřízené úrovni zachytit i tento zpětný vektor determinace, jenž míří od sociálních struktur k myslícím a jednajícím jednotlivcům. Na druhé straně se zdá, že také É. Durkheim počítá (alespoň implicitně) s možností rekonstrukce toho, jak se kolektivní reprezentace a sociální struktury aktualizují v myšlení a jednání jednotlivců (Durkheim, 1897). V jeho sociologii náboženství se pak rozumějící rekonstrukce rituálů a symbolů stává organickou součástí jeho analýz, čímž se odchyluje od svého původně robustně naturalistického východiska (Durkheim, 1912). U Durkheimových kritických pokračovatelů (jako je Pierre Bourdieu) je strukturalistické východisko tím pružnější, čím větší váhu jsou schopni přisoudit zpětnému vlivu jednání na podobu sociálních struktur.

2 Uznání ontologické reality odcizených konstrukcí lidského myšlení a jednání nacházíme např. v *Protestantské etice a duchu kapitalismu*, kde M. Weber poukazuje k tomu, jak kapitalistická ekonomika, jejíž vznik byl historicky podpořen rozvojem protestantské etiky, začíná fungovat nezávisle na této etice a stává se osamostatněnou sociální strukturou, která zvnějšku omezuje myšlení

Historismus versus objektivismus

18 | Podle sociálního konstruktivismu je každá sociální realita vždy již také představou, interpretací či konstrukcí sociální reality, a nikoliv něčím objektivně daným, co se v představách, interpretacích či konstrukcích pouze odráží. Aplikujeme-li tuto tezi na sociální vědu (která je nesporně součástí sociální reality), pak dojdeme k pozici, kterou můžeme nazvat metateoretickým (či metavědeckým) konstruktivismem: společenskovědní teorie jsou konstrukcemi sociální reality, a nikoliv jejími – více či méně adekvátními – odrazy. Domněle čistá, pasivní zkušenost je vždy již formovaná interpretací subjektu, empirické fakty jsou vždy již teoretickými artefakty. Z tohoto hlediska je neudržitelná představa realistického a empiricistního objektivismu, že koncept lze testovat realitou, teorii zkušeností, hypotézu daty. Realita, zkušenost a data totiž nejsou něčím objektivně daným, nezkonstruovaným, pasivně zaznamenávaným, ale vždy jsou již produktem činnosti vědce – jeho konstruktem. Spíše než východiskem vědecké aktivity je vědecký fakt jejím výsledkem (Jakoubek, 2006, s. 344–351).

Teorie se tedy neobejde bez empiricky neověřitelných, tj. apriorních předpokladů, které zaměřují náš pohled na určité aspekty zkušenosti a abstrahují od jiných. Odmítnutí empiricismu však ještě nemusí znamenat odmítnutí objektivismu. *Transcendentalistický objektivismus* vznáší nárok objektivitu a univerzality vědeckého poznání i poté, co byly otřeseny jistoty *realisticko-empiricistického objektivismu*, jenž tento nárok opíral o zkušenostní vztah k poznatelné materiální substanci. Toto *transcendentní ukotvení* našel René Descartes ve vrozených ideách, Immanuel Kant v apriorních strukturách vnímání a poznání a Edmund Husserl v transcendentálním egu.³

3 Proti tomuto transcendentálnímu objektivismu stojí objektivismus pokračovatelů J. L. Locka, kteří dle osvícenské realistiké úvahy tvrdí, že zkušenost je zdrojem objektivního poznání, byť jen poznání fenoménů, nikoliv jejich domnělého základu. Z tohoto proudu vzešly různé podoby moderního pozitivismu.

Radikální křídlo sociologie vědění však tyto domněle transcendentální – tedy zkušenost předcházející a formující – opěrné body pochopilo jako produkty historicky specifické kultury a z univerzálního a priori učinilo a priori historické. Nejsme neutrálními příjemci toho, jak se nám svět dává, ale vždy ho již vidíme z určitého hlediska a určitým způsobem. Fakta nemluví sama za sebe, ale promluví pouze tehdy, položíme-li jim otázku. A tuto otázku klademe vždy z určitého místa a v určitém čase – tedy ze zvláštního kulturního a historického stanovíště, vedeni určitými (uvědomovanými či neuvědomovanými) záměry, zájmy a hodnoceními. Spíše než odrazem reality, který má být měřitelný korespondencí s ní, je vědecký fakt výrazem teoretické mřížky, která filtruje a pořádá zkušenost. Tato mřížka přitom není ukotvena transcendentně, mimo historii, ale je historii imanentní – je ustavována v historických procesech samotných.

Koncepty, které strukturují vědeckou zkušenost o sociálním světě, tedy nepocházejí z jí vnějšího, metahistorického stanovíště univerzálního rozumu, ale jsou samy zasazeny v sociálních procesech historie. Rozum sám – ať již vědecký, nebo morální – je vždy již produktem dějin. Mezi otci zakladateli teorie mezinárodních vztahů po druhé světové válce zaujal tuto historistní pozici Edward H. Carr, za což byl v rámci disciplíny napaden Hansem J. Morgenthauem, jenž proti němu obhajoval objektivitu vědeckého a univerzalitu morálního rozumu (Carr, 1991; Morgenthau, 1962).

Historizace vědeckých konceptů a teorií a s ní spjatá relativizace jejich nároků platnosti byla od 60. let 20. století dále radikalizována sestoupením na mikroúroveň každodenních praktik vědců při zkoumání „etnických kultur“ výzkumných ústavů a laboratoří metodami sociální antropologie a etnometodologie (Latour – Woolgar, 1979). Teoretické ideje vědců byly

můžeme usuzovat na bytí substance, přesto ale tvrdí, že zkušenost je zdrojem objektivního poznání, byť jen poznání fenoménů, nikoliv jejich domnělého základu. Z tohoto proudu vzešly různé podoby moderního pozitivismu.

pochopeny nejen z historického kontextu jiných idejí dané doby, ale také ze sociálních praktik jejich vědeckovýzkumných komunit. Pohled vědce na společnost byl sám pojat jako součást této společnosti a produkt jedné z jejích subkultur. Zkoumání sociálních praktik společenskou vědou bylo samo pochopeno jako jedna z těchto praktik. Vědecké modely se z čistě teoretických konstrukcí staly konstrukcemi sociálními – byly pochopeny jako produkty a výrazy sociální interakce mezi vědci v rámci jejich výzkumných společenství i mezi vědci a těmi, kteří jsou zadavateli či předměty jejich výzkumu.

Z pohledu historismu se společenskovědní výzkum jeví jako relativně autonomní součást širší společnosti – jako subkultura celospolečenské kultury, jako dílčí pole celospolečenských mocenských bojů. Z toho, že jsou koncepty společenské vědy součástí a produktem zkoumané společnosti, plyne, že vědecký diskurs nemůže nikdy překročit oblast historické a kulturní relativity. To je nepřijatelné pro objektivismus. Aby překonal relativitu, musí předpokládat schopnost vědeckého (i morálního) rozumu ukotvit své poznání v transcendent(ál)ních, na sociální a historické zkušenosti nezávislých základech. Musí předpokládat schopnost společenské vědy odštíhnout pupeční šňůru, která ji váže ke společenské realitě, a podívat se na ni z nezaujatého odstupu.

Podobně jako u vzájemného vztahu dvou prvních dilemat existuje i u jejich vztahu ke třetímu dilematu spor o to, zda (a v jaké míře) implikuje zaujetí určité pozice v nich zaujetí určité pozice v něm. K otázce, zda z volby rozumění proti vysvětlení plyne upřednostnění jednání před strukturou, se tedy přidává otázka, zda z těchto prvních dvou voleb logicky plyne upřednostnění historismu (a relativismu) před objektivismem (a univerzalismem). V současné teorii mezinárodních vztahů najdeme kladnou i zápornou odpověď. O předpoklad kontinuity a vzájemné implikace všech tří voleb se například opírá dílo Friedricha Kratochwila (2006), o předpoklad jejich diskontinuity a logické nezávislosti zase dílo Alexandra Wendta (2000)

Třetí dilema lze shrnout následovně: Je společenská věda schopna překračovat sociální realitu a dosahovat objektivního, univerzálně platného vědění o ní, jak tvrdí objektivismus? Anebo je této realitě imanentní, a tudíž ponořena v historické relativitě, jak tvrdí historismus? Na jedné straně nás sociální konstruktivismus – ve své aplikaci na sociální vědu – nutí odmítnout objektivismus. Na druhé straně však právě etnografie vědeckých kultur dokládá, že k vědeckým praktikám neodmyslitelně patří předpoklad možnosti objektivního a univerzálního vědění: věda by nemohla fungovat, pokud by vědci nepředpokládali, že se snaží poznat svět tak, jak existuje nezávisle na jejich vědeckých (sociálních) konstrukcích. Jestliže by se vědci neupínali k objektivní a univerzální pravdě jako k poslednímu účelu své činnosti, ztratila by smysl většina procedur, jimiž posuzují svůj výzkum a vzájemně porovnávají své výkony, neboť tyto procedury předpokládají právě tento účel.

Relativistický historismus a univerzalistický objektivismus se vzájemně vylučují, a přesto se zdá, jako by byly oba nezbytné pro pochopení sociální vědy. Proto i v jejich případech (podobně jako v případě vztahu struktury a jednání) existují snahy obelstít jejich protiklad. Jeden z nejvýraznějších pokusů o jeho překonání předvedl Pierre Bourdieu (2001). Na jedné straně uznává, že každý poznatek vědy je produktem praktik vědeckého pole, které je jedním z mnoha sociálních polí historicky specifické společenské praxe, a vyjadřuje tedy vždy pouze jeden dílčí, omezený a zkreslený pohled na svět. Na druhé straně však předpokládá, že pokrok vědy spočívá v neustálém překračování těchto historicko-kulturních omezení – v doplňování dílčích pohledů dalšími, které překonávají jejich zkreslení. Takový pokrok vědy je plně imanentní historii, je však zároveň nezbytně spjat s vírou v možnost transcendovat historii a zachytit realitu tak, jak existuje nezávisle na historicky relativních hlediscích.

Historická omezení a relativní povaha každého vědec

produktem *zaujatého jednání* – tedy praktik vědeckého společenství i praxe daného společenského celku –, nikdy jen produktem *nezaujatého zření*. Z tohoto hlediska by skutečně nestranného a objektivního poznání mohl dosáhnout pouze Bůh, který by se na svět lidské praxe díval z absolutního odstupu – tedy aniž by se na něm sám podílel. Bůh by byl schopný syntetizovat všechny dílčí a omezené perspektivy do nestranné a neomezené syntézy právě proto, že by stál cele vně světa sociálně-historického jednání – jeho pozice by byla *pozicí čistého zření, nezaujatého žádným praktickým účelem*. Dosažení tohoto hlediska, zachycujícího svět z jemu vnějšího stanoviska, je podle P. Bourdieua regulativním ideálem vědecké činnosti, jakkoliv se mu věda přibližuje pouze v nekonečném řetězci střídajících se vědeckých generací. V poslední instanci má proto v Bourdieuově syntéze primát *vědecké poznání nad historickým jednáním*, teorie (kontemplace) nad praxí (akcí), univerzalistický objektivismus nad relativistickým historismem.

U Edwarda H. Carra můžeme naopak nalézt nárys takové syntézy obou pozic, která je založena na opačné hierarchii mezi nimi. Poznání je pro E. H. Carra pouze podřízeným momentem jednání a pravda pouze relativní veličinou podřízenou historicky proměnlivým lidským účelům (Carr, 1991, 1967). Je-li podle P. Bourdieua rozvoj vědeckého poznání založen na nároku vědy na absolutní autonomii – tedy na schopnosti překročit svět dějin a historického jednání a zachytit ho čistým, nezainteresovaným zřením, pak podle E. H. Carra si poznání takovou pozici nemůže nárokovat (byť by to bylo jen v podobě kantovského regulativního ideálu), neboť je ze své podstaty pouze sebereflexivním momentem lidského jednání. Kontemplace je nakonec vždy podřízena akci, vědecké poznání je podrobena praktickým účelům, které ho motivují, a nemůže tedy být nikdy považováno za nestranné. Tam, kde objektivismus vznáší nárok absolutní autonomie vědy, uznává historismus nanejvýš její autonomii relativní, zajišťova-

sociálního pole (Kratochwil, 2006). Z rozdílného názoru historismu a objektivismu na povahu vědeckého poznání plyne i rozdílný názor na funkci či roli vědy při jejích intervencích do zkoumané sociální reality. Pozice zaujatá ve třetím dilematu tak bezprostředně předurčuje pozici zaujatou v dilematu čtvrtém.

Pragmatismus versus scientismus

Jak známo, Max Weber zastával názor, že roli sociální vědy není pouštět se do obhajoby morálních a ideologických stanovisek. Vědec má při vstupu do hájemství vědy odložit hodnotící a normativní soudy (Weber, 1998, s. 124–134). Historie společenské vědy od K. Marxe přes É. Durkheima až po Clifforda Geertze, Jürgena Habermase či Pierra Bourdieua však svědčí o tom, že Weberův požadavek neutrality ve smyslu vyloučení hodnotových soudů z pole vědeckého bádání je neudržitelný – společenskovědní teorie se bez takových soudů neobejdou, ať již zůstávají implicitními jako u Webera samotného, nebo se stávají explicitními jako u jím kritizovaného K. Marxe. To platí tím spíše pro teorii mezinárodních vztahů, která vznikla z potřeby poznat příčiny válek, aby jim mohla zabránit, nebo alespoň omezit jejich ničivost. V této z definice praktické vědě jde spíše než o přítomnost normativních východisek či výroků o vztah vědeckého diskursu k diskursu laiků – státníků, diplomatů, aktivistů, žurnalistů, občanů atd. Bezprostředním cílem laických diskursů je hájit to či ono hodnotové či normativní hledisko v politických sporech. Je vědecký diskurs nadřazen laickému diskursu natolik, že je věda schopna přinášet řešení těchto sporů? Ke kladné odpovědi na tuto otázku dospěl zralý K. Marx, když předpokládal, že *sociální teorie jako historický materialismus je schopna vědecky založit morálně-politický projekt jako komunismus*. Proti tomuto *scientifickému přístupu k intervenci vědy stojí přístup pragmatický, podle něž není mezi vědeckým a laickým diskursem absolutní nepřekročitelná (či hierarchická) čára, nýbrž kontinuita, neboť*

i vědecký diskurs je konec konců součástí sociální praxe, a nikoliv něčím jí vnějším, na čem by mohla být založena.

24 | Naznačené protikladné pozice čtvrtého dilematu tedy bezprostředně korespondují s protikladnými pozicemi třetího dilematu.⁴ Idea vědeckého založení politiky stojí a padá s dogmaticko-osvícenským předpokladem hierarchické dichotomie mezi vědeckým diskursem jako výrazem univerzálního rozumu lidstva a laickým diskursem jako výrazem partikulární tradice určité kultury či určitého společenství. Při výkladu třetího dilematu jsme konstatovali, že historismus relativizuje tuto dichotomii tím, že ukazuje teoretickou konstrukci jako zvláštní případ sociální konstrukce. Proti partikulárním tradicím již nestojí jeden univerzální rozum, jenž se osvobodil od každé tradice, ale jen jiná, totiž vědecká tradice. Proti příslušnosti ke zvláštním společenstvím již nestojí příslušnost k obecnému společenství lidského druhu, ale jen příslušnost k jinému zvláštnímu společenství – společenství vědců. Moderní věda již není výrazem rozumu člověka jako takového, ale člověka formovaného obecnou kulturou osvícenství a její zvláštní subkulturou pěstovanou v dané vědeckovýzkumné komunitě. Diskurs moderní vědy může laické diskursy předčít svou logickou přesností, informovaností, systematickostí a schopností reflektovat sebe sama. To však neznamená, že by na ně shlížel z nějakého pomyslného nebe: vždyť je sám pouze konstrukcí určité kolektivní životní formy a jejích jazykových her, nikoliv výronem transcendentálního vědomí.

Jakmile byl takto relativizován (nikoliv však popřen) rozdíl mezi vědeckým a laickým diskursem, může být scientistická idea vědeckého založení politiky vystřídána pragmatikou ideou morálního a politického používání vědy. Kritéria vědecké správnosti čerpají výzkumníci ze své příslušnosti k relativně autonomnímu výzkumnému společenství a jeho

⁴ Navzdory této logické kontinuitě se přesto jedná o dvě odlišná dilemata, neboť řeší dvě odlišné otázky – povahu poznání a povahu intervence vědy do sociální reality.

kultuře. Zároveň však patří k mnoha dalším společenstvím a kulturám, jež mohou být vymezeny třídě, rasově, národnostně, ideologicky, genderově, nábožensky apod. Hodnoty a zájmy spjaté s jejich příslušností k těmto mimovědeckým společenstvím, sociálním polím a kontextům interferují – vědomě či nevědomě – i do jejich vědeckého diskursu a jsou jedním ze zdrojů plurality teorií společenskovedního pole. Současně si ovšem společenskovední společenství vytváří v neustále opakovaných procedurách obhajob studentských i vědeckých prací, konkursů, udělování hodností či peer reviewing specifická kritéria, jež z této plurality vylučuje ty diskursy, které nevykazují jisté minimální standardy, na nichž se jsou schopni shodnout již etablovaní příslušníci společenskovedního společenství navzdory svým hodnotovým a teoretickým různicím.

Pragmatický intervencionismus uznává, že tyto institucionální procedury zajišťují relativní autonomii vědeckého diskursu ve vztahu k diskursům jiných společenství a kultur (třídních, národnostních, genderových, ideologických, náboženských apod.), odmítá mu však přisoudit autonomii absolutní, která by mu umožnila, aby byl rozhodčím jejich sporů. Laické diskursy těchto společenství mohou používat vědeckých diskursů, nemohou se však o ně opírat jako o nějaký absolutní opěrný bod, a to právě proto, že věda je pouze osamostatněným, relativně autonomním momentem širší sociální reality, a nemůže tedy být jejím neustranným vnějším soudcem. Hodnotové – politické a morální – spory nelze řešit aplikací vědeckých kritérií. Teze, že společenská věda nemá být vnějším sudím politických zápasů, může být podepřena i poukazem k zápasu různých teorií v lůně společenské vědy samotné: není-li schopna vyřešit spory na svém vlastním hřišti, jak by mohla být rozhodčím sporů na hřišti politiky?⁵

⁵ Umírněný pragmatický intervencionismus samozřejmě uznává, že ve společnosti existují otázky, které jsou vědecky řešitelné, ty však podle něj právě proto nejsou součástí politického pole. Podmínkou jejich depolitizace je, že se

Odlišnost versus určitost

Páté dilema povstává ze sporů různých společenskovedních teorií a přístupů. Nejobecněji lze toto dilema popsat následovně: V úsilí o obhájení vlastní svébytnosti musí daná teorie, přístup či obor zdůrazňovat ty předpoklady, jimiž se liší od ostatních teorií, přístupů či oborů, a naopak vylučovat ty, v nichž se s ostatními překrývá. To však vede k takovému zúžení východisek, že jejich aplikace na zkoumaný materiál nedostačuje k formulaci empiricky určitých hypotéz či dostatečně přesvědčivých interpretací. Tento nedostatek lze napravit rozšířením východisek o předpoklady a faktory uváděné jinými teoriemi či obory. Tím ale daný přístup ztrácí svou

26 |

dospělo k pevně usazenému konsensu o dané věci v rámci relativně autonomní vědecké komunity. Jakmile věda dojde k takovému konsensu, pak se daná otázka přesouvá z politického do jiných polí. Díky konsensu v rámci etablované evropské a americké historiografie o faktu nacistické genocidy Židů není její popírání jednou z legitimních pozic v rámci politické debaty, ale stává se předmětem debat v rámci trestního práva, klinické psychologie či sociologie extrémních hnutí. Získá-li ve vědecké komunitě klimatologů nespornou – širokým konsensem předních vědců a vědeckých institucí podepřenou – převahu teze, že ke globálnímu oteplování přispívá značnou měrou chování člověka, pak také tato otázka přestane být politickou. Politickou ovšem zůstane otázka, zda a jak lze zabránit dalšímu oteplování, podobně jako zůstává politickou otázka, zda fakt genocidy Židů na evropské půdě zavazuje evropské státy k bezpodmínečné podpoře Izraele v jeho územním sporu s Palestinci. Podobně se neoklasický a neokeynesiánský ekonom mohou shodnout v řadě poznatků o nezaměstnanosti a chudobě, neshodnou se však na tom, zda řešením těchto problémů je minimální nebo naopak sociální stát. Shrme tedy. To, co je danou vědou a díky ní i okolní společností uznáno jako nesporný vědecký fakt, není součástí politických sporů. V nich jde o hodnocení, interpretaci a použití těchto faktů v rámci soupeřících projektů proměny sociálního světa. Jak naznačuje příklad oteplování, hranice mezi faktem na straně jedné a interpretací a hodnocením na straně druhé není fixní, ale proměňuje se s vývojem vědy. (Rozumí se samo sebou, že tento popis platí jen u moderních liberálnědemokratických společností, v nichž má věda vysokou autoritu a v nichž jsou různá sociální pole – včetně vědeckého a politického – institucionálně diferencována, takže je zajištěna jejich relativní vzájemná nezávislost a vnitřní pluralita. Tento popis platí tedy například i pro americkou historii, ale ne pro evropskou.)

odlišnost, a v důsledku toho oslabuje i svůj nárok na uznání statusu plnohodnotné alternativy ostatních.

Jinak řečeno: při rozšíření svého pohledu o další pohledy může sice výzkumník formulovat určitá vysvětlení a přesvědčivé interpretace, ale za cenu rozmazání hranic, které odlišují jeho přístup od jiných. Pokud se naopak snaží udržet totožnost svého pohledu zúžením teoretické základny na ty předpoklady, jimiž se odlišuje od ostatních, nemá dostatek opěrných bodů pro získání spolehlivých a určitých předpovědí, ani pro formulaci dostatečně přesvědčivých interpretací, neboť v sociální realitě působí další faktory uváděné jinými teoriemi. Udržení vlastní totožnosti a odlišnosti je možné jen za cenu neurčitosti hypotéz a nepřesvědčivosti interpretací, dosažení jejich větší určitosti a přesvědčivosti je zase možné jen díky osvojení dalších teoretických perspektiv, a tedy za cenu ztráty vlastní totožnosti a odlišnosti.

Dilema totožnosti lze shrnout do následující otázky. Má určitá teorie obhajovat svou svébytnost a odlišnost od ostatních teorií na úkor své určitosti či přesvědčivosti, anebo si je má zajistit i za cenu osvojení si předpokladů konkurenčních teorií, a tedy za cenu ztráty své svébytnosti a odlišnosti od nich? Patřila-li předcházející dilemata ke společenské vědě jako takové, pak toto dilema se může týkat různých společenskovedních přístupů v jejich soutěži v rámci jednoho oboru i různých oborů v jejich soutěži v rámci společenské vědy.

Ve své původní formulaci Stefanem Guzzinim (2004) bylo dilema totožnosti formulováno v rámci kritiky poválečného (neo)realismu v americké teorii mezinárodních vztahů a v důsledku toho se týkalo jen objektivisticky orientovaných směrů společenské vědy, tedy těch směrů, jejichž cílem je vysvětlovat sociální realitu poukazem k příčinám, nikoliv rozumět jí poukazem k významům. Tyto směry formulují hypotézy typu předpovědi „když A, tak B“. Neschopnost hypotézy jedné teorie dojít ke spolehlivé předpovědi nutí badatele přidávat podmínky, které identifikují další faktory obsažené v hypo-

| 27

Na rozdíl od Guzziniho užšího pojetí pokrývá naše formulace dilematu totožnosti i rozumějící přístupy – tedy ty, které spíše než *explanaci* reality nabízejí její *interpretaci*. Teorie různých typů vystihují různé aspekty, z nichž je složena realita. Každá konceptuální mřížka z ní zachycuje pouze některé na úkor jiných, které se z jiného hlediska mohou zdát neméně podstatnými. Tato pluralita teoretických hledisek může být chápána komplementaristicky – jako by adekvátní obraz světa mohla podat pouze kombinace či syntéza různých teorií. Každá teorie by byla pouze dílčím doplňkem dalších, a musela by tak předem vzdát soutěž s nimi o status samostatné teoretické alternativy. V tomto širokém pojetí by se dilema totožnosti týkalo i volby mezi rozumějícími a vysvětlujícími přístupy (první dilema) i volby mezi holismem a individualismem (druhé dilema). Z pátého dilematu bezprostředně plyne otázka, zda lze spojovat různé přístupy, aniž by taková syntéza musela sklouznout do rozporuplného eklekticismu (Guzzini, 2000). Jednu z možných odpovědí na tuto otázku přináší Petr Drulák v poslední kapitole této knihy.

LITERATURA

- Barša, Pavel (2007): *Síla a rozum. Spor realismu s idealismem v moderním politickém myšlení*. Praha: Filosofia.
- Barša, Pavel – Císař, Ondřej (2008): *Anarchie a řád ve světové politice*. Praha: Portál.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Science de la science et réflexivité. Cours du collège de France 2000–2001*. Paris: Raisons d'agir Éditions.
- Carr, Edward H. (1967, [1962]): *Co je historie?* Praha: Svoboda.
- Carr, Edward H. (1991 [1939]): *The Twenty Years' Crisis 1919–1939. An Introduction to the Study of International Relations*. London: MacMillan.
- Durkheim, Émile (1897): *Le Suicide, étude de sociologie*. Paris: PUF.
- Durkheim, Émile (1994 [1895]): Social Facts. In: M. Martin, L. C. McIntyre (eds.): *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge Mass.: MIT Press, s. 433–440.

- Durkheim, Émile (1998 [1898]): Představy individuální a představy kolektivní. In: *Sociologie a filosofie*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), s. 17–48.
- Durkheim, Émile (1912): *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- Guzzini, Stefano (2000): A Reconstruction of Constructivism in International Relations. *European Journal of International Relations*, Vol. 6, No. 2, s. 147–182.
- Guzzini, Stefano (2004): The Enduring Dilemmas of Realism in International Relations. *European Journal of International Relations*, Vol. 10, No. 4, s. 533–568.
- Hollis, Martin – Smith, Steve (1990): *Explaining and Understanding. International Relations*. Oxford: Oxford University Press.
- Jakoubek, Marek (2006): Přemýšlení (*rethinking*) „Romů“ (s implicitním bon/usem návodu k odpovědi na otázku „Kdo je Rom?“). In: T. Hirt, M. Jakoubek (eds.): *„Romové“ v osidlech sociálního vyloučení*. Plzeň: Aleš Čeněk, s. 322–400.
- Kratochwil, Friedrich (2006): „History, Action and Identity: Revisiting the ‚Second‘ Great Debate and Assessing its Importance for Social Theory“. *European Journal of International Relations*, Vol. 12, No. 1, s. 5–29.
- Latour, Bruno – Woolgar, Steve (1979): *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*. London: Sage.
- Morgenthau, Hans J. (1962): The Surrender to the Immanence of Power: E. H. Carr. In: *Dilemmas of Politics*. Chicago: Chicago University Press, s. 350–357.
- Onuf, Nicholas Greenwood (1989): *World of our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Ruggie, John G. (1998): *Constructing the World Polity. Essays on International Institutionalization*. London: Routledge.
- Weber, Max (1998): *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikumenh.
- Wendt, Alexander (1999): *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.