

CO ZKOUMÁ EPISTEMOLOGIE?¹

PROKOP SOUSEDÍK

Filosofickou disciplínu tradičně vymezujeme s ohledem na předmět, jímž se zabývá. Ontologie se např. zabývá jsoucnem, přirozená teologie Bohem, etika lidským jednáním, antropologie člověkem atd. Do této řady lze, alespoň na první pohled, zcela organicky zařadit i epistemologii. Odpovědět na otázku *Co zkoumá epistemologie?* se totiž z této perspektivy zdá být triviální: předmětem jejího zkoumání je poznání či přesněji řečeno vědění.

O této přímočaré úvaze však lze přece jenom pochybovat. Rozpaky působí především to, že epistemologie není tradiční obor! V systematizované podobě se začal rozvíjet až s příchodem novověku, s čímž jistě souvisí i to, že samotný termín *epistemologie* byl poprvé použit až roku 1908 francouzským stoupencem novokantovství E. Meyersonem.

Naše pochybnosti však především dokládá to, že se v dnešní době setkáváme se dvěma podstatně odlišnými přístupy k teorii poznání. První z nich navazuje na myšlenky novověkých filosofů a vrcholí pracemi I. Kanta a novokantovců. Druhý z nich je starší i mladší zároveň: v nesystematické podobě se s ním totiž setkáme již u některých antických a středověkých filosofů, v systematickou disciplínu jej však uvedla až dnešní analytická filosofie.

Cílem příspěvku je pokus o charakteristiku těchto dvou podstatně odlišných přístupů. Každý z nich budeme charakterizovat ve dvou krocích. Nejprve ukážeme důvody, které lze považovat za příčiny jeho vzniku, a na pozadí těchto genetických úvah se dále zamyslíme nad tím, co je předmětem takto pojaté epistemologie. V závěrečné části pak

¹ Práce na tomto článku byla podpořena grantem č. 13-0852S.

oba přístupy porovnáme. Článek je tedy rozdělen do pěti paragrafů: v prvním se zabýváme příčinami vzniku novověké či kantovské epistemologie, v druhém jejím předmětem, ve třetím předložíme příčiny vzniku epistemologie v analytické filosofii, ve čtvrtém se zamyslíme nad tím, co považuje analytický filosof za předmět svého zájmu. Pátý paragraf pak bude mít komparační povahu.

1. Příčiny vzniku novověké epistemologie

U vzniku nové myšlenky či směru stojí obvykle dva druhy příčin: jedny by bylo možné nazvat *vnitřní*, druhé *vnější*. Vnitřní příčiny vycházejí ze samotné filosofické tradice; ta totiž sama mnohdy vyzývá k řešení problémů či otevírání nových témat. Vnější příčiny naproti tomu stojí mimo odborné diskuse a jsou tak přístupné i nepoučenému pozorovateli. Filosofova však určitým způsobem přitahují a podněcují jej k dalšímu přemýšlení. Naznačené schéma lze samozřejmě aplikovat i na problém epistemologie. I nad jejím vznikem se totiž můžeme zamyslet tímto dvojím způsobem.

Výklad o vnitřních příčinách vzniku epistemologie, tj. o myšlenkovém prostředí, z něhož tato disciplína vzešla, vede k zamyšlení nad obecnými dějinami filosofie. Ty lze, po vzoru Hegela, rozčlenit do dvou podstatně odlišných etap: do první řadíme antiku, do druhé novověk. Středověk pro jeho spojení s křesťanským náboženstvím Hegel za samostatnou historickou etapu nepokládal, nicméně z našeho hlediska bude užitečné tuto etapu připojit k antice pro její spojení s Platonem a Aristotelem. Rozdíl mezi antikou a středověkem na jedné straně a novověkem na straně druhé samozřejmě není jenom časový, ale má i důležitý věcný základ. Pro první z uvedených období je charakteristické, že filosofové vytvářeli intelektuální obraz veškerenstva. Proti poznávajícímu duchu či subjektu stál svět ve svém celku, přičemž role poznávajícího subjektu byla reflektována pouze nahodile a nesystematicky. Svět byl pojímán jako soubor o sobě existujících věcí či idejí. Díky důrazu na o sobě existující veškerenstvo či bytí, nazýváme toto období *filosofii bytí*.

Filosofové novověku měli poněkud jiné preference. Na rozdíl od svých předchůdců, kteří se snažili vytvořit jednotný obraz univerza, usilovali spíše o to, aby poskytli našemu vědění nezpochybnitelný základ. Ten však nenalezli ve vnějším světě, ale ve sféře bezprostředních a tudíž zcela nezpochybnitelných obsahů našeho vědomí. Role poznávajícího subjektu již tedy nebyla reflektována pouze nahodile, ale dostává se

do středu systematického zájmu. Právě díky tomuto obratu charakterizujeme období novověku jako *filosofii vědomí* či *subjektu*.²

Jak však souvisí rozdělení obecných dějin filosofie do dvou etap s dějinami epistemologie? Vcelku přímočaře! Je-li totiž v ohnisku zájmu bytí, pak se filosofové systematicky zabývají ontologickými tématy (kategorizací jsoucna, vztahem obecného a jednotlivého atd.) a k tématům poznání se vyjadřují pouze mimochodem a nesystematicky. *Subjektivita se* [jak říká Hegel] *objevuje pouze nahodile*.³ Tím samozřejmě není řečeno, že by epistemologické postřehy antických a středověkých myslitelů⁴ nebyly hluboké a podnětné, ale pouze to, že preference ontologických témat neumožnila vznik epistemologie jakožto samostatného oboru. Příznivější podmínky (tj. vnitřní příčiny) tak nastaly až s příchodem novověku. Obrat zájmu k subjektivitě či vědomí vedl filosofy k tomu, že si začali čím dál tím častěji klást i otázky, které souvisí právě s poznáním. Sílicí zájem o problematiku poznání pak nakonec vyvrcholil ve druhé polovině 19. stol. vznikem samostatné epistemologické tradice.

Obrat k subjektivitě, jak jsme o něm právě pojednali, byl pro zrod epistemologie sice důležitý, sám o sobě by však dostatečný nebyl. Vyše jsme naznačili, že pro vznik skutečné filosofické úvahy či dokonce nového oboru je navíc třeba, aby byl filosof doslova ohromen nějakou zásadní zkušeností, která je vůči jeho myšlenkové škole či tradici vnější. Otázku povahy této zásadní zkušenosti odpovíme ve dvou krocích: nejprve si připravíme půdu tím, že se zamyslíme nad zkušenostmi, které souvisely se vznikem i existencí filosofie bytí; na tomto pozadí budeme dále zkoumat inspirační zdroje jednak pro novověkou filosofii a jednak pro důležitý projev této filosofie – epistemologii.

² Sám Hegel rozlišuje obě etapy pomocí pojmu „idea“ a „duch“ či „sebepoznávající idea“. „Idea či o sobě a pro sebe existující věc je principem řeckého světa; tato věčná idea se pomocí myšlenek přivádí k vědomí.“ Podle řecké filosofie vytváří myšlení intelektuální obraz světa, nicméně dosud ještě nereflakuje, že tento obraz vytváří myslící subjekt. „Subjektivita se objevuje pouze nahodile.“ Tento přístup se radikálně změní ve druhé etapě. „Já pozná samo sebe v ideji, vědění se pojme jako nekonečná forma [...] a tato musí být pojata jako Já, jako vědoucí princip.“ Srov. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In Vorlesungen. Ausgewählte Manuskripte und Nachschriften*. Hamburg, 1983, 7.4n.; citováno podle JAESCHKE, Wolfgang. *Hegel Handbuch*. Stuttgart – Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2003, s. 486–487.

³ Srov. předcházející poznámka.

⁴ Epistemologickými postřehy Tomáše Akvinského se zabývá David Svoboda v článku *Pojem poznání u Tomáše Akvinského*. *Sborník Katolické teologické fakulty*. Sv. 7. KUBÍN, Petr et al. (ed.). Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005, s. 189–198.

První krok naší úvahy nevede do dosud neprobádaného terénu. Filosof bytí či prostě metafyzik stojí v údivu – jak se má všeobecně za to – nad celkem světa, nad konečností člověka, nad smyslem jeho života apod.⁵ Stojí tedy v údivu nad skutečnostmi, jež si mnohdy podmaňují i zcela běžného člověka. I on je, když dejme tomu pozoruje hvězdnou oblohu, okouzlen nesmírností světa, i on přichází do styku se smrtí někoho blízkého, a tak i pro něho představuje tajemství jeho vlastní životní cesta atd. Není však filosofem, a tak se jeho reakce na takovéto hraniční zážitky přeci jenom liší: odpovědi nehledá systematickou racionální úvahou, ale obrací se spíše k mýtu či náboženství.

I přes to, že se filosofie (či spíše metafyzika) a mýtus (či náboženství) co do způsobu, jímž řeší své otázky, rozcházejí, jedná se o proudy, které vytvořily osudově spojenou dvojici.⁶ Dokladem je nejenom to, že mezi důležité podmínky vzniku filosofie běžně řadíme i rozvinutou mytologickou tradici,⁷ ale i dějiny jejich vzájemného vztahu. Když byla západní společnost prodchnuta náboženským zápallem, dařilo se i metafyzice, když naopak zájem o tuto oblast ochabnul, dostávala se do větších či menších obtíží i metafyzika.⁸ Zdá se tedy, že metafyzika je tak nakonec právě tou filosofickou disciplínou, která je svým obsahem i způsobem tázání s mýtem či s náboženstvím spojena velmi intimním poutem.

Po těchto přípravných úvahách se již můžeme zamyslet nad zkušeností, jež souvisí se vznikem filosofie vědomí a epistemologie. Jaký dosud neznámý podnět vyprovokoval filosofy k tomu, že začali uvažovat zcela jinak než jejich předchůdci? V čem se tedy lišil svět, který měl

⁵ Velmi jasně se v tomto ohledu vyjadřuje Aristotelés. Ve své *Metafyzice* ukazuje, že u vzniku filosofického myšlení stojí údiv. V tomto ohledu říká: „Neboť jako dnes, tak v dřívějších dobách lidé začali filosofovat, protože se něčemu divili. Z počátku se divili záhadným zjevům, jež jim bezprostředně ukazovala zkušenost, a teprve potom poněmhu postupující naznačenou cestou dospěli i k záhadám významnějším, např. k záhadě jednotlivých období měsíce, dráhy slunce a hvězd a vzniku všehomíra.“ ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Kříž, Antonín (překl.). Praha: Rezek, 2003, s. 38.

⁶ To, že existují tyto dva v jednom smyslu odlišné v jiném smyslu totožné přístupy ke světu, si uvědomil již Aristotelés, když rozlišil mezi filosofem a filomýtem. Říká: „Ten pak, kdo pochybuje a diví se, má vědomí nevědomosti – proto také milovník vymyšleného výkladu (filomýthos) je v jistém smyslu milovníkem moudrosti (filosofos), neboť obsahem vymyšleného výkladu jsou zjevy hodné údivu.“ ARISTOTELÉS. *Metafyzika*, s. 38.

⁷ K předpokladům vzniku filosofie řadí mýtus J. Patočka. Viz PATOČKA, Jan. *Vznik filosofie. Mýtus, Epos a logos*. Rezek, Petr (ed.). Praha: Oikúmené, 1991, s. 108.

⁸ Vztah mezi náboženským zápallem a rozvojem či úpadkem metafyzického myšlení je jistě komplikovanější. S určitými výhradami jej však lze akceptovat v případě dějin západní civilizace.

kolem sebe filosof staré doby, od světa, s nímž přicházel do styku filosof novověký? Odpověď na tyto otázky nalezneme, obrátíme-li pozornost k sociálním, přesněji řečeno k náboženským proměnám – právě zde totiž dochází k významnému kvasu. Křesťanství této doby je sice stejně tak jako ve středověku nadále neodmyslitelnou součástí veškerého společenského dění, nicméně náboženský zápal přesto z různých důvodů polevuje⁹ – z života se sice ještě nevytrácejí vnější kulturní zvyklosti, ale více či méně chladne živý vztah k transcendentnímu Bohu. Ke komu však, když ne k Bohu, začali lidé s novou nadějí pohlížet? Na tuto otázku existuje poměrně jednoznačná odpověď: nepotřebuje-li člověk ke svému životu vztah k něčemu vyššímu, musí si vystačit sám se sebou. Bohem vyklizené místo tak začíná s čím dál tím větším důrazem dobývat samotný člověk. Ten se již přirozeně odmítá považovat za nepatrnou bytost, jejíž osud má plně v rukou někdo vyšší. Není již křehkou bytostí, která by v poníženosti (tak jak to činil Augustin) volala ke svému Stvořiteli: „Co jsem já, který mluvím s Tebou? Běda mi Pane, odpusť mi Pane! Jsem shnilá mrtvola, pokrm červů, smrdutá nádoba, potrava ohně. [...] *Ó já nešťastný člověk!*“¹⁰ Ale spíše začíná být (tak jak to pocituje Ficino) sebevědomým jedincem, jemuž „se nebe nezdá dost vysoké, nitro Země dost hluboké. Ani čas ani prostor mu nebrání, aby se odebral kdykoli kamkoli. Všude se snaží vládnout, všude chce být veleben, chce být věčný jako Bůh.“¹¹ Pro novověk je tak podle Hegela charakteristické získání *důvěry v sebe sama a ke svému myšlení*. Období theocentrismu, v němž se člověk cítí být ve světě bez Boha zcela ztracen, je tak vystřídáno obdobím antropocentrismu, v němž se lidský rod začíná spoléhat na svoje vlastní síly.

Samozřejmě, že tyto společenské změny nemohly ujít zájmu filosofů! Ti již přestávali obracet pozornost k tomu, co stvořil Bůh, ale k tomu, co stvořil, vykonal či vymyslel člověk. Avšak právě tento obrat lze již považovat za první kapitolu revoluce, kterou později vykonal Descartes. Ten totiž v dobré shodě s těmito antropocentrickými

⁹ V tomto ohledu sehrává velmi důležitou roli humanismem inspirovaná biblická kritika, která do jisté míry relativizuje výjimečnost křesťanského náboženství. Důležitou roli sehrávají astronomické a přírodovědecké objevy, které opět relativizují význam Země a člověka ve vesmíru.

¹⁰ AUGUSTINUS. *O bídě a křehkosti člověka*, citováno podle TRETERA, Ivo. *Nástin dějin evropského myšlení*. Praha: COWI, 1996, s. 150.

¹¹ FICINO, Marsilio. *Platonská teologie o nesmrtelnosti duší*. Paris, 1964–1970, s. 225, citováno podle GORFUNKEL, Aleksandr Chaimovič. *Renesanční filosofie*. Praha: Svoboda, 1987, s. 187.

tendencemi přestal tematizovat sféru objektivního bytí a na místo toho postavil do středobodu svého myšlení subjektivní vědomí. Za vnější příčinu vzniku filosofie vědomí tak lze považovat novověký zájem o člověka, na nějž se nahlíží jako na autonomní bytost.

V našem pojednání však nejde o filosofii vědomí jako takovou, ale o její významný projev, totiž o epistemologii. Chceme-li pochopit její vznik, pak nám nesmí uniknout, že novověký člověk začíná přehodnocovat svůj dosavadní postoj k přírodě. Tu již přestává vidět jako Boží dílo, jež oslavuje svého stvořitele, ale chce ji podrobit svým vlastním zájmům. Nenahlíží tedy na ni již ve vztahu k Bohu, ale především ve vztahu k sobě.

S naznačenou změnou perspektivy souvisí i revoluce v oblasti vědění: aristotelská přírodní filosofie ztrácí svůj původní význam a na její místo se čím dál tím více dere matematizovaná přírodověda.¹² Ta však nevytlačuje z původních pozic pouze přírodní filosofii, ale začíná ohrožovat i ústřední postavení samotné teologie. Někteří filosofové začali totiž upozorňovat na to, že jedině nové zkoumání má hlubší smysl a může jako jedině pro lidstvo představovat naději.¹³ Z hlediska vzniku epistemologie jsou pak důležité ty myšlenkové postřehy, které reflektují postavení filosofie ve vztahu k přírodním vědám. Jedním z autorů, který krátce, ale vlivně načrtl vztah mezi filosofií a vědou, je již zmíněný J. Locke. Ve svém úvodu k *Eseji o lidském rozumu* píše:

Vždy budu mít zadostiučinění, že jsem upřímně usiloval o pravdu a užitečnost, i když jedním z nejskromnějších způsobů. Říše učenosti nepostrádá v tomto čase mistrné budovatele, jejichž velkolepé návrhy na pokrok věd zůstanou trvalými památníky, které budou moci obdivovat potomci; ale ne každý smí doufat, že se stane Boylem nebo Sydenhamem. A v této době, která plodí takové učence jako velkého Huygenia a nesrovnatelného pana Newtona, vedle několika dalších obdobného významu, je už dosti ctižádosti v tom, zaměstnává-li se člověk jako pomocník alespoň dílčím čištěním půdy a částečným odklizením toho braku, který překází v cestě za poznáním.¹⁴

¹² Vznikem novověké přírodovědy se zabývá např. HORSKÝ, Zdeněk. Přírodověda a filosofie v počátcích novověké vědy. In HLADKÝ, Vojtěch et al. (ed.). *Koperník a české země*. Praha: Pavel Mervart, 2011, s. 49–74.

¹³ Velmi radikální je v tomto ohledu závěr Humova *Zkoumání o lidském rozumu*. Z autora se zde stává doslova osvěcenský inkvizitor; když chce plamení předat všechny knihy, které neobsahují úvahy o kvantitě či faktických okolnostech. Jako škodlivé mají být spáleny metafyzické a bohoslovecké spisy.

¹⁴ LOCKE, John. *Esej o lidském rozumu*. Král, Josef (překl.). Praha: Svoboda, 1984, s. 31.

Čteme-li pozorně, nemůže nám uniknout, že Locke nevidí postavení filosofa jinak než středověký filosof. Ten chápal filosofii jako podřízenou teologii, jako její děvečku či služku. I Locke však připisuje filosofii pouze pomocnou roli. Filosof by totiž měl být zaměstnán opět *jako pomocník!* I přes tuto shodu nelze přehlédnout i důležitý rozdíl: novověký filosof již nepomáhá teologii, ale právě matematizované přírodovědě. Přijme-li Lockovu změnu obsahu starého scholastického schématu, pak se přirozeně změní i obsah filosofování. Zatímco pro scholastika musí každá filosofie vyústit v metafyziku, musí naopak podle Locka vyústit v prověřování našich poznávacích schopností či epistemologii.

Lockovo vymezení vztahu mezi vědou a filosofií je sice vlivné, nicméně přesto ještě u vzniku epistemologie jako takové nestojí. Pro vnik této disciplíny sehrály klíčovou roli až diskuse a konflikty, které se týkaly filosofického založení Newtonovy fyziky. Nejvýznamnějším filosofem, který tyto diskuse pečlivě sledoval, byl nepochybně Immanuel Kant. Ten se zprvu s novou fyzikou pokusil vyrovnat z pozic racionalismu (předkritické období),¹⁵ později pod vlivem dosavadních obtíží a britského sepisuje spis *Kritika čistého rozumu* (1783).¹⁶ Epistemologické postřehy, obsažené v tomto spise, pak začali ve druhé polovině 19. stol. rozvíjet novokantovci. Stoupenci této tradice si podobně jako jejich velký učitel začali klást otázky ohledně možnosti, rozsahu, původu či předpokladech našeho poznání. Podobně jako on pak považovali problémy tohoto typu za problémy, které musíme rozhodnout před každým vědeckým či filosofickým bádáním, podobně jako on tak přestali provozovat filosofii ve spojení s náboženstvím, ale především ve spojení s bouřlivě rozvíjející se vědou.

¹⁵ Kanta zaujaly především dvě série diskusí: K první z nich došlo na petrohradské akademii věd v letech 1725–1746 a jejím námětem byla problematika spojená s živou silou. Na tuto petrohradskou diskusi Kant reagoval ve své první knize *Gedanken von der wahren Schatzung der lebendigen Kräfte* (*Myšlenky o náležitém ocenění živých sil*). Ke druhé konfrontaci došlo v letech 1740–1759 v prostředí Berlínské akademie věd. Jejím organizátorem byl francouzský newtonovec Piere Maupertuis, jehož cílem bylo zpochybnění v Německu převládajícího wolffianismu. Kant na ni zareagoval roku 1756 v knize *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturalis, cuius specimen I. continet monadologiam physicam*, o níž se zkráceně hovoří jako *Fyzikální monadologii*.

¹⁶ KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Loužil, Jaromír et al. (překl.). Praha: Oikúmené, 2001. M. Friedman se domnívá, že toto vrcholné dílo lze chápat jako výslednici „ustavičné snahy smířit newtonovské a leibnizovsko-wolffovské myšlenky a položit tím skutečné metafyzické základy pro Newtonovu přírodní filosofii“.

Po těchto úvahách však již můžeme odpovědět na otázku, která se týká pozdního vzniku epistemologie. Vznik této disciplíny souvisí s novověkými či přesněji řečeno Kantovými snahami dát pevný základ matematizované přírodovědě. Vlastními zakladateli této nové disciplíny jsou však až Kant a novokantovci, kteří, jak již víme, také jako první termín *epistemologie* užili. Po věcné stránce tedy vzniká epistemologie v novověkém slova smyslu s takovým zpožděním především proto, že je úzce spjata s matematizovanou přírodovědou, která získává pevnější kontury až díky I. Newtonovi.

2. Co zkoumá novověká epistemologie?

Novověký zájem o poznání však nelze považovat za pouhou potřebu splatit dluh, který vytvořili svou nesystematičností filosofové bytí. Učiníme-li totiž obrat k vědomí či subjektu, pak tím získá nauka o poznání výsadní pozici a to hned ve dvou ohledech: z hlediska oblasti, již zkoumáme a dále z hlediska metodologického. Oblast, již zkoumáme v epistemologii, totiž není poznávací proces v běžném slova smyslu (tak jak mu rozuměli představitelé antiky a středověku), ale apriorně dané subjektivní vědomí či poznávací schopnosti. Tato sféra je nám však dána na rozdíl od předmětů, s nimiž se setkáváme v jiných disciplínách, bezprostředně a nezpochybnitelně, a tak se zdá, že každou naši cestu za poznáním musíme započít právě analýzou tohoto nezpochybnitelného základu. S bezprostředností předmětu epistemologie pak souvisí požadavek metodologický. Každé naše bádání bychom měli začít podrobnou analýzou poznávacího subjektu. Tak jako si rozumný horolezec prověří před riskantním výstupem svoje schopnosti v relativně bezpečném prostředí, měli bychom i my prověřit svoje poznávací schopnosti před řešením zásadních otázek vědy či filosofie. Výmluvný doklad tohoto přístupu k filosofování nalezneme opět v Lockově úvodu k jeho *Eseji o lidském rozumu*, kde autor vysvětluje důvody, které ho vedly k sepsání jeho spisu:

Pokud bych Tě snad nyní mohl obtěžovat historií tohoto „Eseje“, sdělil bych Ti, že se v mém pokoji sešlo pět nebo šest přátel,¹⁷ kteří se v roz-

¹⁷ Setkání, o nichž Locke hovoří, se konala v zimě 1670–1671. Mezi Lockovy hosty patřili mimo jiné proslulý lékař Sydenham, lord Ashley (pozdější hrabě ze Shaftesbury); hovořilo se o morálce a zjeveném náboženství.

mluvě o námětu velmi vzdáleném od našeho dostali náhle do slepé uličky vzhledem k potížím, které se nakupily na všech stranách. Potom, co jsme určitou dobu tápali ve zmatcích, aniž bychom se přiblížili řešení pochybností, které nás mátlý, přišlo mi na mysl, že jsme se vydali nesprávným směrem a že dříve, než se pustíme do takového zkoumání, je třeba prozkoumat *naše vlastní schopnosti*¹⁸ a vidět, s jakými objekty se může nebo nemůže náš rozum vypořádat. [...] bylo potom dohodnuto, že tento námět bychom měli zkoumat nejdříve.¹⁹

Filosof by tak měl podle Locka v první řadě uskutečnit epistemologický projekt a „zkoumat původ, jistotu a rozsah lidského vědění“.²⁰

Poněkud povrchní, nicméně výmluvný doklad toho, že novověcí filosofové začínali svoje zkoumání poznávacími schopnostmi, lze nalézt v názvech dobových spisů. I ty totiž mnohdy velmi jasně dávají najevo, jakou oblast považovala velká část novověkých autorů za klíčovou. Vyskytuje se v nich totiž velmi často výraz *rozum* či *poznání* (např. právě citovaný Lockův *Esej o lidském rozumu*, Berkeleyho *Pojednání o principech lidského poznání*, Humovo *Zkoumání o lidském rozumu* a především Kantova *Kritika čistého rozumu*).

Shrneme-li naše dosavadní úvahy o předmětu a metodologii, pak dospíváme k závěru, že epistemologie není jednou z mnoha disciplín, kterou bychom, i přes její pozdní vznik, mohli organicky zařadit mezi ostatní filosofické obory. Zdá se dokonce, že platí nepřímá úměra: oč později vznikla, tím je důležitější po věcné stránce. Na pokrok orientovaná společnost je nemyslitelná bez vědy a věda je nemyslitelná bez epistemologie.

V přístupu novověkých autorů k problematice poznání se však skrývá určitá obtíž. Ta se týká právě předmětu epistemologie. Náš dosavadní výklad vede totiž k závěru, že teorie poznání má předmět ve stejném slova smyslu jako běžná věda. Rozdíl pak spočívá jedině v tom, že předmět epistemologie nalézáme uvnitř poznávajícího subjektu, předmět vědy mimo něj.

S takovýmto závěrem by se však spokojili pouze starší představitelé filosofie vědomí (např. Descartes či Locke). Ti však ještě epistemology v pravém slova smyslu nebyli a jejich obrat k subjektu byl, jak v zápětí

¹⁸ Zvýraznil P. Sousedík.

¹⁹ LOCKE, John. *Esej o lidském rozumu*, s. 30.

²⁰ Tamtéž, s. 38.

uvidíme, nedůsledný. Na oblast subjektivního se totiž zaměřili pouze zdánlivě. Jsou-li totiž předmětem jejich zájmu skutečně obsahy vědomí, pak zde musí být opět nějaký pozorovatel či subjekt, který na tyto obsahy pohlíží jako na svůj předmět. Sám pozorovatel či subjekt však opět zůstává neprozkoumán! Takovýto přístup je tedy stejně objektivistický jako přístup představitelů filosofie bytí. Rozdíl je pouze obsahový a spočívá v tom, že metafyzikové hledají svůj předmět zájmu v reálném světě, novověcí filosofové ve sféře vědomí.

Právě tuto nedůslednost odstranil Kant. Uvědomil si, že existence předmětu, jímž se zabýváme v běžné vědě, je nutně spojená s existencí subjektu a že tudíž skutečná teorie poznání nemůže zkoumat (jako běžná věda) zvláštní druh předmětu, ale pouze podmínky, které musí být splněny, abychom vůbec něco za předmět uznali. Obracíme-li tedy pozornost k subjektu, nezkoumáme nějaký zvláštní druh předmětů, ale podmínky předmětnosti či jinak řečeno apriorní předpoklady našeho poznání. Předmět a subjekt totiž vytvářejí nerozlučitelnou dvojici a bez absolutního subjektu by nebylo ani podmíněného předmětu.²¹ Tyto úvahy vedou k jednoznačnému závěru: Je-li vědecké poznání vymezeno příslušným předmětem, pak epistemologie vědou není, protože žádný předmět nezkoumá. Epistemologové pouze určují podmínky, za nichž je smysluplné o předmětu hovořit. V tomto ohledu docházejí novověcí epistemologové většinou k závěru, že smysluplně lze zkoumat pouze empirické předměty a že tedy jedinou smysluplnou kognitivní činností je matematizovaná přírodověda. Metafyzika je naproti tomu nemožná a je prohlášena za nemožnou.

Jistě by se mohlo zdát, že se obratem k epistemologii v podstatném smyslu slova uzavřely dějiny filosofie. Díky filosofické reflexi nad bouřlivým rozvojem přírodních věd vzniká konečně filosofická disciplína, která se přimkne k vědě a nikoli k teologii, a tím definitivně vytlačí z prostoru evropského myšlení metafyziku.

Dějiny filosofie však neustále ukazují, že o definitivním vítězství nějakého filosofického směru nemůže být nikdy řeč. Dokladem této skutečnosti jsou i další osudy epistemologie. Podíváme-li se totiž na dnešní diskuse, pak vidíme, že o problému poznání se začalo diskutovat ve zcela jiném duchu. Ve dvacátém století totiž filosofové začali opouštět kantovské paradigma, a na místo toho začali o problémech poznání uvažovat z perspektivy tzv. analytické filosofie či jinak řečeno

²¹ Srov. KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, BXX, s. 21.

z perspektivy tzv. obratu k jazyku. Abychom pochopili, v čem je současná epistemologie jiná, opět se zamyslíme nejprve nad jejím vznikem a dále nad předmětem, jímž se zabývá.

3. Příčiny vzniku analytické epistemologie

Vznik analytické epistemologie i její předmět lze náležitě pochopit jedině tehdy, doprovodíme-li náš výklad úvahami o analytické filosofii jako takové. Tento nový myšlenkový proud vznikl, jak známo, na přelomu 19. a 20. stol. ve světě, který zůstával nadále věrný myšlenkovým východiskům novověku (antropocentrismus, nezájem o náboženství, zájem o vědu). S tímto snad neproblematickým konstatováním je však spojena důležitá otázka. Nezměnilo-li se intelektuální klima doby, proč došlo k revoluci ve filosofii? Co tedy, když ne duchovní proměna společnosti, je onou vnější příčinou vzniku analytické filosofie?

Odpověď na tuto otázku nalezneme, když se podrobněji zamyslíme nad proměnami, jimiž prošla samotná věda. Ta již není pouhým módním výstřelkem a tatam je doba, ve které k dobrému společenskému tónu patřilo prohodit něco o pumpách či optických přístrojích.²² Věda se stěhuje do odborných institucí a laboratoří a stává se z ní velice seriózní odvětví lidské aktivity. Její postupy i výsledky sice nadále budí velký zájem, nicméně již nikoli na způsob pouťové atrakce, ale uvádějí do rozpaků filosofy a mnohdy i samotné vědce. Začíná být totiž čím dál tím více patrné, že věda je sice vysoce efektivní nástroj našeho přístupu k realitě, nicméně současně i to, že je nedokonale založená, nesrozumitelná a často dokonce odporuje našemu běžnému pojmání světa. Jako příklady uvedme neeuklidovské geometrie, rigorizovanou podobu infinitezimálního počtu, ale především Einsteinovu teorii relativity.

K těmto úvahám je třeba doplnit, že běžnému pojetí světa se nevzdálila pouze matematika či fyzika, ale velmi často i samotná filosofie. I její koncepce totiž začaly pro mnohé představovat těžko rozluštitelnou záhadu. Za zmínku v tomto ohledu stojí především německý a anglický idealismus. Teze tohoto myšlenkového směru (neexistence materiálních věcí, času, prostoru atd.) totiž neměly, alespoň na první pohled, s naším světem téměř nic společného.

Právě popsáný vývoj ve vědě i filosofii však vedl k důležitému obratu. Nesrozumitelnou záhadou už nebyla příroda či svět kolem nás, ale

²² Srov. TRETERA, Ivo. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 244.

to, co člověk v intelektuální oblasti vytvořil. Filosof tedy již neobrací pozornost ke světu, jež stvořil Bůh, ale ke „světu“, jež stvořil on sám (tj. ke vědě či filosofii). Tento jeho zájem však narážel na těžko překonatelnou překážku. Čím více se totiž věda rozvíjela, tím více začínalo být patrné, že pochopit výtobytky našeho myšlení z perspektivy subjektivisticky orientovaného novověkého myšlení je těžko uskutečnitelný úkol. Filosof 19. stol. se proto začal zcela podvědomě poohlížet po oblasti, která by mu umožnila nový úkol splnit.

Obecně se má za to, že onu novou oblast objevil německý matematik, logik a filosof G. Frege, když si položil otázku, jakým způsobem založit aritmetiku. Jeho úvahy přirozeně vedly ke zkoumání ústředního pojmu této disciplíny, totiž k číslu. Tím ovšem před ním vyvstala prastará a z našeho hlediska důležitá otázka: V jaké oblasti číslo hledat či kantovsky řečeno *jakým způsobem je nám číslo dané?* Frege nejprve vylučuje sféru subjektivního názoru,²³ a dále i sféru na subjektu nezávislých empirických věcí.²⁴ Řešení pak spatřuje v tom, že obrátí svou pozornost ke zvláštnímu druhu vět, jež nazývá číselné údaje. Chceme-li tedy objasnit povahu čísla, musíme definovat *smysl věty, v níž se vyskytuje číselovka*. Právě tímto krokem Frege jako první vykonal to, co později nejmladší člen Vídeňského kroužku Gustav Bergmann nazval *obratem k jazyku*.²⁵

Poněkud později došlo k obdobné revoluci, nicméně v odlišné oblasti. Tak jako se Fregovi jevila nejasná či špatně založená matematika, začala se anglickému filosofovi G. E. Moorovi jevit nejasná či nesrozumitelná samotná filosofie. Moore se totiž co by mladík setkal právě s učením anglického idealismu. Tento směr se mu jevil jako paradoxní a těžko přijatelný. Náš autor však myšlenky tohoto hnutí nejen neodsoudil, ale vyvolaly v něm navíc i v pravdě filosofický údiv. Tak jako se totiž staří filosofové divili celku světa, začal se on pozastavovat nad tím, co jiní (nepochybně geniální filosofové) o celku světa řekli. Moore se tedy divil paradoxní mluvě filosofů, což jej přivedlo, ovšem tentokrát z poněkud jiné strany, opět k obratu k jazyku. Na rozdíl od Frega,

²³ Za představitel postoj, podle nějž je v samotném srdci aritmetiky subjektivní názor, považuje Frege samozřejmě Kanta. Ke kritice Kantových postojů srov. *Základy aritmetiky*. Balko, Peter (překl.). Bratislava: Veda, 2001, § 12.

²⁴ Představitel postoj, podle nějž aritmetik musí obrátit svoji pozornost k vnějším věcem, je podle Fregeho Mill. k jeho kritice Millových postojů srov. *Základy aritmetiky*, § 23.

²⁵ Srov. BERGMANN, Gustav. *Logic and Reality*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1964, s. 177.

který obrátil svoji pozornost k jazyku, s nímž pracujeme ve vědě, obrátil Moore pozornost k jazyku, s nímž pracují filosofové. Analýza tohoto jazyka jej a jeho pokračovatele přivedla k závěru, že tento jazyk není ve shodě s jazykem přirozeným.²⁶ Zatímco je tedy Frege iniciátorem obratu k jazyku, který používáme ve vědě, je Moore iniciátorem obratu k jazyku přirozenému.

Ponechme však nyní stranou rozdíly mezi Fregem a Moorem. Důležité je, že oba našli oblast, z jejíž perspektivy je smysluplné pohlížet na výdobytky lidského ducha. Chce-li tedy filosof porozumět vědě či filosofii musí obrátit pozornost k jazyku, jímž se v dané oblasti hovoří. Svým způsobem tak jazykoví filosofové zůstávají věrní obratu k subjektu, nicméně na rozdíl od svých předchůdců si začínají uvědomovat, že tento subjekt nelze pochopit analýzou vědomí, ale především prostřednictvím jazykových útvarů, které subjekt v příslušné oblasti vytváří. Stoupeneci lingvistického obratu se tedy domnívají, „že filosofického vysvětlení našeho myšlení lze dosáhnout pomocí filosofického vysvětlení jazyka, a [...] že úplného vysvětlení lze dosáhnout pouze tímto způsobem“.²⁷

Na pozadí těchto obecných úvah se již lze zamyslet nad vznikem analytické epistemologie. Z toho, co jsme doposud řekli, je pak třeba vyzdvihnout především dvě záležitosti. Za prvé: Většina představitelů rané analytické filosofie, stejně tak jako filosofové novověku, nadále obrací pozornost k matematizované přírodovědě a za nepřítel pokroku považuje opět metafyziku. Za druhé: Tento osvícenský program realizují analytičtí filosofové jiným způsobem než jejich předchůdci. Na rozdíl od svých novověkých předchůdců, kteří dokazují nemožnost metafyziky analýzou poznávacího subjektu, vykonali analytičtí filosofové obrat k jazyku, a tak není divu, že tentýž program uskutečňují analýzou analýzou jazyka. Kognitivní bezcennost metafyziky tedy vyjde najevo po logické analýze, která jasně ukáže, že jsou věty této disciplíny bezsmyslné. Podle Wittgensteina by proto „správnou metodou filosofie [...] bylo: říkat jen to, co se říci dá, tedy věty přírodovědy [...] a pak vždy, když někdo jiný chce říci něco metafyzického, ukázat mu, že některým znakům ve svých větách nedal význam“.²⁸

²⁶ Srov. MALCOLM, Norman. Moore and Natural Language. In RORTY, Richard (ed.) *The Linguistic Turn*. Chicago: University of Chicago Press, 1967, s. 111–124.

²⁷ Srov. DUMMETT, Michael. *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1998, s. 4–14.

²⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Fiala, Jiří (překl.). Praha: Oikúmené, 1993, 6.54.

Na základě těchto úvah bychom mohli dospět k ne zcela správnému závěru. Analytická filosofie i epistemologie zůstala v podstatě věrná celé předcházející tradici. Rozdíl je jenom v tom, že analýza subjektu byla nahrazena analýzou jazyka. Analytická epistemologie tak nepředstavuje, až na obrat k jazyku, originální filosofický proud.

Takovýto závěr však vystihuje realitu pouze z části: platí pouze v případě logických pozitivistů či raného Wittgensteina, nikoli však pro filosofy druhé poloviny 20. stol. Ti začali opouštět ideologická východiska osvícenství a díky tomu jim začínalo být jasné, že přírodovědecká racionalita nepředstavuje jedinou možnost přístupu ke světu kolem nás. Myšlenky moderny se tedy vyčerpaly a ke slovu přišla postmoderna. S postupným opouštěním ideologických východisek moderny však souvisí i určitá věcná diskuse. V jejím rámci se pak začalo ukazovat, že epistemologický přístup, který vede k závěru, že se lze smysluplně zabývat pouze přírodní vědou, má celou řadu trhlin a je po věcné stránce těžko hajitelný.

Změna ideologické perspektivy i věcné diskuse nakonec vyústilo ve vznik dalších epistemologických koncepcí. Jimi se budeme zabývat v následujícím paragrafu. Tyto koncepce pak rozdělíme podle toho, co lze podle jejich stoupenců považovat za předmět epistemologie.

4. Co je předmětem analytické epistemologie?

Obrat k jazyku, jak jsme jej výše načrtli, vedl tedy k určité modifikaci novověké epistemologické koncepce. Skutečně alternativní přístupy k problematice poznání začaly vznikat až ve druhé polovině dvacátého století. V současné době se v rámci analytické epistemologie většinou rozlišují tři podstatně odlišná stanoviska.²⁹

O prvním z nich jsme již v podstatě hovořili. Jeho stoupenci se domnívají, že jediným úkolem epistemologie je vyjasnit obsah vědeckých vět a na tomto pozadí ukázat, že věty metafyziky jsou beze smyslu. Kritice však nepodrobují pouze tradiční metafyziku, ale upozorňují na to, že metafyzický charakter mají i diskuse o poznání filosofů v novověku. Podle Carnapa nelze teze, k nimž novověcí epistemologové dospěli (idealismus, realismus), ani ověřit ani vyvrátit a nemají proto žádný vědecký smysl.³⁰ To, že tyto problémy nemají žádný smysl lze podle Car-

²⁹ Srov. WILLIAMS, Michael. *Problems of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 1.

³⁰ CARNAP, Rudolf. *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*. Hamburg: Meiner, 2004, s. 77.

napa prokázat logickou analýzou jazyka, jež novověký epistemolog (či obecněji řečeno filosof) užívá.⁵¹ První vědou tak již není ani metafyzika, ani novověká epistemologie, ale logika. Její aplikace má za úkol „vyjasnit logickou analýzou poznávací obsah vědeckých vět, a tím význam slov („pojmu“), jež se ve větách vyskytují [...]“. Toto vyjasnění pak vede „ke kladnému a zápornému výsledku. Kladný výsledek se rozpracovává v oblasti empirické vědy; objasňují se jednotlivé pojmy různých vědních odvětví; odhaluje se jejich formálně logická a epistemologická spojitost. V oblasti metafyziky [tj. i v oblasti novověké epistemologie] vede logická analýza k negativnímu výsledku, že domnělé věty této oblasti jsou zcela beze smyslu.“⁵² Logicko-analytický přístup tak vede k závěru, že je třeba odmítnout nejenom metafyziku či epistemologii v novověkém smyslu, ale i každou jinou filosofickou disciplínu, která si klade za cíl poznat pravdu. „Filosofie [totiž] není naukou, nýbrž činností. Filosofické dílo sestává podstatně z objasnění. Výsledkem filosofie nejsou ‚filosofické věty‘, nýbrž vyjasnění vět.“⁵³ Přijali-li bychom toto stanovisko, pak epistemologie jako tradiční filosofická disciplína zcela zanikne. Filosofie totiž není v pravém slova smyslu nauka, a tak nemůže mít ani sobě příslušející předmět. Tento přístup k filosofii i k epistemologii v mnohém sice odporuje přístupu novověkému, velmi blízko však má odpovídá přístupu, s nímž jsme se setkali u Kanta. I Kant se totiž domnívá, že filosofie nemá předmět a že metafyzika je marný projekt. Na rozdíl od něj však analytičtí epistemologové nevycházejí, jak již víme, z analýzy poznávacích schopností, ale z analýzy jazyka.⁵⁴

Právě naznačené pojetí epistemologie vychází ze základního předpokladu logického pozitivizmu, podle něž existuje propastný rozdíl mezi analytickými a syntetickými soudy. Syntetické soudy jsou pravdivé v závislosti na zkušenosti a setkáváme se s nimi v běžném životě a ve vědě. Analytické soudy jsou naproti tomu pravdivé za všech okolností a setkáváme se s nimi ve formální logice. Naznačené rozlišení mezi

⁵¹ S Carnapovými tezemi, které vedou k odmítnutí nejenom tradiční metafyziky, ale i novověké epistemologie, se lze seznámit v CARNAP, Rudolf. *Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. Erkenntnis* 1951, roč. 2, s. 219–241. Do češtiny přeložil Berka, Karel: *Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka. Filosofický časopis* 1991, roč. 39, č. 4, s. 662–641.

⁵² CARNAP, Rudolf. *Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka*, s. 665.

⁵³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, 4.112.

⁵⁴ O podobnosti obou přístupů pojednává FRIEDMANN, Michael. *Logical Positivism Reconsidered*. Cambridge: Cambridge UP, 1999, kde se autor snaží prokázat, že logičtí pozitivisté jsou v prvé řadě ovlivněni Kantovým odkazem.

soudy však „přežilo“ pouze do druhé poloviny 20. století, kdy jej velmi vlivným způsobem kritizoval W. V. O. Quine.⁵⁵ Podle tohoto amerického filosofa je třeba rozlišení mezi analytickým a syntetickým považovat za určité dogma logického pozitivizmu. Všechny soudy tak mají v podstatě tutéž povahu: neexistují tedy analytické soudy, které by byly pravdivé za všech okolností. Revidovat tak lze nejenom tvrzení běžné přírodovědy, ale i tvrzení, s nimiž se setkáváme v matematice či logice.

Quinův přístup k dělení soudů má samozřejmě své důsledky i pro epistemologii a vede k druhému přístupu.⁵⁶ Podle něj mají epistemologické soudy v podstatě tutéž povahu jako soudy, s nimiž se setkáváme v jiných disciplínách. Jsou tedy stejně revidovatelné jako soudy fyziky či jiných empirických disciplín. Je-li tomu však tak, pak epistemologie není podstatně odlišná od běžného či vědeckého poznání. Není tedy v žádném případě jakousi první vědou, o níž se určitým způsobem opírá veškeré naše další poznání. Za těchto okolností se z ní stává empirická disciplína, která se zabývá psychickými aktivitami poznávajícího člověka a lze ji redukovat na kognitivní psychologii.

Filosofa pravděpodobně tato redukce příliš neuspokojí. Bude mu daleko bližší třetí přístup, který je v současnosti nejrozšířenější. Jeho zastánci neredukují epistemologii ani na logickou analýzu jazyka (první přístup), ani na empirickou vědu (druhý přístup). Považují se za filosofy, a jakožto filosofové píší své články i knihy. Co však v jejich pojetí epistemologie potažmo filosofie zkoumá? Na tuto otázku existuje na první pohled velmi jednoduchá a tradiční odpověď: epistemologie se zabývá, jak již jsme výše uvedli, problémy vědění respektive poznání a patří zcela organicky mezi ostatní filosofické disciplíny. Porovnáme-li tuto odpověď s Quinovým přístupem, pak vidíme shodu i důležitý rozdíl. Shoda spočívá v tom, že epistemologie se určitým způsobem zabývá našimi poznávacími aktivitami – má tedy svůj předmět. Rozdíl pak v tom, že se epistemologie v rámci tohoto nového přístupu nepovažuje za empirickou vědu, ale za součást filosofie. Tím se však zcela přirozeně dostáváme k otázce, v jaké oblasti, když ne v oblasti empiricky daného, máme předmět epistemologie hledat?

⁵⁵ Srov. QUINE, Willard van Orman. Dvě dogmata empirismu. Sousedík, Prokop (překl.). In PEREGRIN, Jaroslav – SOUSEDÍK, Stanislav. *Co je analytický výrok?* Praha: Oikúmené, 1995.

⁵⁶ Srov. QUINE, Willard van Orman. Naturalizace epistemologie. Marvan, Tomáš (překl.). In DOSTÁLOVÁ, Ludmila – MARVAN, Tomáš (ed.). *Vybrané články k ontologii a epistemologii*. Plzeň: ZČU 2006, s. 120–137.

Když jsme se výše zabývali vznikem analytické filosofie a epistemologie a dospěli jsme k závěru, že vznik těchto proudů je třeba spojit s tzv. obratem k jazyku. Chceme-li tedy dát odpověď na otázku, kde je nám přístupný předmět epistemologie, měli bychom se tedy obrátit k jazyku. Tuto odpověď je však třeba upřesnit a prohloubit. Zajímavý podnět pro tyto další úvahy lze nalézt již u Augustina. Ten si ve svých *Význáních* klade typicky filosofickou otázku *Co je čas?* Uvědomuje si, že odpověď je současně jednoduchá i obtížná. „Jestliže se mě [totiž] nikdo neptá, vím to; jestliže bych to chtěl dotazujícímu se vysvětlit, nevím.“³⁷ Naznačené dilema se samozřejmě netýká pouze problému času, ale má zcela obecný význam. Každý např. ví, co je statečnost, ctnost, dobro, vědění atd., ale když téhož člověka požádáme o vysvětlení, pak neví.

Této Augustinovy myšlenky si ve 20. stol. povšimnul L. Wittgenstein. Tento snad nejvýznamnější představitel analytické filosofie si uvědomil, že otázky typu *Co je čas, vědění, statečnost, ctnost, dobro?* mají zcela jinou povahu než otázky, s nimiž se setkáváme v běžném životě či v prostředí přírodních věd. Je zde totiž nějaké *X*, které je nám na jedné straně důvěrně známo, když se nás na něj nikdo neptá, na straně druhé se toto *X* okamžitě problematizuje, když si položíme otázku, co toto *X* je? Jakým způsobem však toto známé a současně neznáme *X* nalezneme? Jak tedy tedy odpovíme na otázky *Co je čas, vědění* atd.? Wittgensteinova odpověď překvapí, alespoň na první pohled, nedostatkem originality. Navrhuje nám totiž, abychom se podobně jak tomu chce Platon či novoplatonsky orientovaný Augustin na cosi upamatovali. Shoda mezi Wittgensteinem a platoniky však nastává pouze po formální stránce. Po věcné stránce je zde důležitý rozdíl: podle platoniků se totiž máme upamátovat na svět idejí, podle Wittgensteina *na druh výpovědí, které o jevech vyslovujeme*. Wittgenstein dále dokládá svoje tvrzení tím, že jím navrženým způsobem postupuje, byť pouze implicitně, i Augustin, když „se upamátovává na druh výpovědí, které lidé pronášejí o trvání událostí, o jejich minulosti, přítomnosti nebo budoucnosti“.³⁸

³⁷ Augustinova úvaha snad navazuje na Platónovu epistemologickou koncepci, s níž se lze setkat v dialogu *Menón*. Sókratés zde chce, aby Menón vymezil pojem *zdatnosti*. Menón namítá, že pojem *zdatnosti* vůbec nelze hledat, protože hledat něco, o čem nevíme, co to je, vůbec nedává smysl. Člověk nemůže hledat ani to co zná, ani co nezná. Sókratés s touto námitkou v podstatě souhlasí a odpovídá, že na to, co je *zdatnost*, se můžeme pouze upamátovat.

³⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Pechar, Jiří (překl.). Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, § 90.

Jak tedy má filosof v rámci svého výzkumu postupovat? V prvé řadě si uvědomí, že běžní lidé či vědci hovoří o svých záležitostech a používají celou řadu vzájemně rozličných pojmů. S těmito pojmy jsou sice velice intimně obeznámeni (umí je používat), nicméně protože s jejich pomocí uvažují právě o svých záležitostech, nedokážou tyto pojmy v podstatném slova smyslu vymezit. Tohoto vymezení je schopen až filosof, který se běžnými záležitostmi nezabývá, ale obrací svoji pozornost k tomu, jak se o těchto záležitostech hovoří. Filosof tedy neobrací svoji pozornost k jakémusi tajemnému světu idejí, ale upamatovává se na to, jak běžný člověk či vědec v určitých situacích hovoří. Platónovo rozpomínání tak získává nový význam.

Přeneseme-li nyní Augustinovu či spíše Wittgensteinovu myšlenku na epistemologii, pak dostáváme poměrně přesnou odpověď na to, jak máme v rámci našeho výzkumu postupovat. Klademe-li si otázku *Co je vědění?*, pak máme zprvu jistě podobný pocit jako Augustin, když si položil otázku *Co je čas?* Neptá-li se nás někdo, víme to, zeptá-li se někdo, nevíme. Chceme-li přesto dát na tuto otázku odpověď, pak se musíme upamatovat na druh výpovědí, které lidé v epistemologických kontextech pronášejí. Musíme tedy obrátit svoji pozornost k tomu, jak lidé používají pojmy jako *vědění*, *jistota*, *pochybnost*, *mínění* atd.

Epistemologie se tedy skutečně zabývá věděním (podobně jako se antropologie zabývá člověkem), nicméně činí to tak (opět podobně jako antropologie), že obrací svůj zájem na příslušné pojmy, s nimiž mluvčí operuje v běžné mluvě. Rozpomíná se tedy na určitý typ diskursu. Předmět našeho zájmu nám tedy není dán ani ve vnitřní ani ve vnější zkušenosti, ale v jazyce.

Závěr

Hlavním cílem předcházejících dvou paragrafů bylo odpovědět na otázku, jež se týkala předmětu epistemologie respektive filosofie. Naznačili jsme, že k tomuto problému lze v rámci analytické filosofie přistoupit trojím způsobem. Za perspektivní (a v současné době nejrozšířenější) pak považujeme přístup třetí. Jeho stoupenci totiž nechtějí redukovat epistemologii ani na formální logiku ani na empirickou vědu. Podle jejich soudu by filosof měl obrátit pozornost k jazykové praxi, tj. k užití problematických pojmů v běžných kontextech našeho života. Chce-li se tedy zabývat např. problematikou času, musí zkoumat (tak jako Augustin) ty jazykové kontexty, v nichž běžný mluvčí pojem času užívá. Chce-li

se zabývat věděním, je třeba pro změnu zkoumat (tak jako např. Aristotelés)³⁹ ty kontexty, v nichž charakterizujeme člověka jako vědouceho atd. Je třeba podotknout, že uvedený přístup nevede k žádné revizi tradičního dělení filosofických oborů – ty lze nadále vymezovat (tak jako v antice či středověku) podle jejich předmětu. Jazykově analytický přístup odpovídá pouze na otázku, jakým způsobem jsou nám tyto předměty dány.

Podívejme se nyní na to, jaký je vztah takto chápané analytické epistemologie k epistemologii novověké. Zde je třeba nejprve upozornit na to, že analytická epistemologie ztratila výsadní postavení. Předmět, jímž se zabývá, totiž není v žádném ohledu jistější či bezprostřednější než předměty jiných filosofických disciplín. Zkoumáme-li *věděni*, pak postupujeme naprosto stejným způsobem, jako když zkoumáme dejme tomu *čas*. S tím, že jsme po obratu k jazyku svrhli z trůnu epistemologii, však souvisí rozdíl zásadnější! V rámci našich úvah jsme ukázali, že analytické epistemologické zkoumání má svůj jasně vymezený předmět, který je nám dán v jazyce. V novověké epistemologii však takto vymezený předmět chybí. Kantovo epistemologické či transcendentální zkoumání se totiž nezaměřuje na nějakou předem vymezenou předmětnou oblast, ale zkoumá, jak již víme, podmínky předmětnosti. Epistemologie tudíž nemůže mít v pravém slova smyslu svůj předmět! Tím však již narážíme na nejpodstatnější rozdíl mezi novověkou epistemologií a epistemologií analytickou. Díky tomuto rozdílu mají novověká a analytická epistemologie naprosto odlišný charakter a snahy o jejich vzájemné propojení musí skončit zcela zákonitým nezdarem.

Jaký je však poměr mezi filosofií bytí (antika a středověk) a filosofií analytickou? Při srovnání těchto dvou tradic narazíme na celou řadu důležitých podobností. Za povšimnutí stojí, že ani jedna z těchto tradic se nehlásí k primátu epistemologických bádání. Výsledky, k nimž představitelé obou tradic dospívají, se v mnohém sice odlišují, ale v podstatných rysech můžeme hovořit o překvapivé shodě. Již v Platonově dialogu *Theaitétos* se předkládá k úvaze definice, podle níž je věděni pravdivé přesvědčení, jež dokážeme zdůvodnit.⁴⁰ Není jistě bez zajímavosti si povšimnout, že s obdobnou definicí pracují i dnešní analytici

³⁹ Aristotelés objasňuje pojem *moudrosti*, kterou lze v jeho pojetí ztotožnit právě s věděním tak, že nás vyzve, abychom si *uvědomili, jaké představy máme o muži moudrém*. Vyzve nás tedy k tomu, abychom učinili předmětem svého zkoumání jazykový kontext, v jehož rámci charakterizujeme moudrého člověka příslušnými predikáty. Srov. ARISTOTELÉS. *Metafyzika*, s. 36.

⁴⁰ PLATÓN. *Theaitétos*. Praha: Oikúmené, 1995, 201C–210A.

epistemologové.⁴¹ Tyto shody nejsou podle našeho soudu náhodné, ale mají hlubší příčinu. Ta spočívá v tom, že se obě zmíněné tradice v podstatě hlásí k předmětně zaměřenému zkoumání. Antičtí ani středověcí myslitelé sice v rámci svých zkoumání neučinili explicitní obrat k jazyku, nicméně jejich vlastní postup je mnohdy s tímto obratem v dobré shodě. Z těchto důvodů nemají výsledky starých epistemologů (byť nesystematizované) a epistemologů analytických v podstatě odlišný charakter. Výsledky obou tradic se proto mnohdy mohou vzájemně nejenom inspirovat, ale i harmonicky propojovat.

To, co platí pro analytickou epistemologii, lze podle našeho soudu *mutatis mutandis* aplikovat i na ostatní filosofické obory. Mezi starými filozofy bytí a současnými stoupenci obratu k jazyku sice existuje celá řada rozdílů, přesto však mají obě tyto tradice stejné východisko, podle něž je veškeré naše myšlení zaměřeno na příslušný předmět. Tento sdílený předpoklad je pak dostatečný k tomu, aby mohly obě tradice vést smysluplný dialog.

RÉSUMÉ

PROKOP SOUSEDÍK

What is the Focus of Epistemology?

The author of the essay reflects two possible approaches towards epistemology. First approach, according to him, originates in the Antiquity and Middle Ages; its systematic form can be also encountered in the contemporary analytical philosophy. The other approach was developed within the modern philosophy. The key difference is, in author's view, the different approach towards the human subjectivity: Whereas the analytical philosophers and their predecessors prefer the object of knowledge to the epistemic subject, the modern philosophers revers this epistemological order.

Key words

Epistemology, Human subjectivity, Analytic philosophy

⁴¹ Srov. např. LEHRER, Keith. *Teória poznania*. Sedová, Táňa – Zouhar, Marián (překl.). Bratislava: Infopress, 1999, s. 12–23.