

NA MARGO POZNÁVACEJ STRATÉGIE V SOCIÁLNO M POZNANÍ: MEDZI INTERPRETATIVIZMOM A NATURALIZMOM

TATIANA SEDOVÁ, Katedra filozofie FF UMB, Banská Bystrica, SR

SEDOVÁ, T.: Towards the Cognitive Strategy in Social Cognition: Between Interpretivism and Naturalism
FILOZOFIA 71, 2016, No. 8, pp. 669-679

The article deals with cognitive strategies in social cognition considering its two radical patterns, i.e. naturalism and interpretivism. The author's view is that it is necessary to differentiate between so called "interpretive philosophy" (G. Abel) and interpretivism as a methodological program in social sciences. A special attention is paid to those ways of naturalization of social knowledge applying the modernized evolutionary Darwinian perspective. Analyzed is especially the so called "epidemiological approach" of D. Sperber who promotes ontological reductionism which does not need to be necessarily accompanied by the theoretical one.

Keywords: Interpretivism – Interpretative philosophy – G. Abel – Naturalism – Reductionism – D. Sperber – Naturalization of social science

Úvod. Situáciu v bádani sociálnych vied, ktoré sú externými, mimoepistemickými faktormi nútené na rozdiel od prírodovedných a technických disciplín do omrzenia (re)formulovať kritériá svojej vedeckosti, adekvátne vystihujú dva citáty z opačných pólův uvažovania o povahe metód uplatňovaných v sociálnom poznaní. Jeden citát z dielne J. Elstera tvrdí: „Sociální vědy nemohou v současné době aspirovat na víc, než aby byli sociální chemii; induktivními zobecněními, která se drží v těsné blízkosti jevů. Čas pro sociální fyziku ještě nenastal a možná nikdy nepřijde“ (Elster 2013, 12). Inú dikciu prezentuje citát z dielne J. Bohmana: „V ich spoločnej kriticko-interpretatívnej funkcii tak filozofia, ako aj sociálna veda nám pomáhajú pochopiť presvedčenia, inštitúcie a štruktúry, ktoré sme zdedili ako členovia zvláštnej spoločnosti, ktorí žijú v istej dobe. Ak sú sociálne vedy takýmto praktickým a reflexívnym poznaním, tak ich cieľom nie je postihovať esenciálne a invariantné vlastnosti každej spoločnosti mimo času. Podľa prakticky orientovaného postempiricizmu, sociálne vedy je najadekvátnejšie chápať ako pragmatický a historický nástroj na pochopenie prítomnosti a utváranie budúcnosti“ (Bohman 1991, 237-238).

Otázka poznateľnosti sociálneho sveta, podôb a vlastností sociálnych fenoménův, medziľudských interakcií atď. je najmä problémom postupov, stratégií, metód, ktoré sociálne poznanie uplatňuje, pričom o povahe týchto postupov rozhoduje aj vzťah (zväčša implicitný) medzi špeciálnou sociálnou vedou a filozofiou, metodológiou, a napokon aj to, aké ciele sociálne poznanie sleduje: či ciele budú deskripciou (problematika silnej a slabej deskripcie, *thin a thick description*), pochopením, vysvetlením, kritickou reflexiou a emancipáciou,

pragmatickou intervenciou a zmenou. To do značnej miery determinuje odpoveď na otázku, čo znamená „poznať sociálny svet.“ Je však namieste položiť otázku, či sa pojem kauzality, kauzálnej determinácie, s ktorou sa pracuje pri explanovaní prírodných udalostí, uplatňuje aj v sociálnom poznaní, alebo či formulovanie regularít, napríklad regularity motivácií, praktík, inštitúcií, (nemusi ísť o zákonitosti) je vopred stratený podnik, lebo zmysel a význam, ktoré sú dominantné v prípade sociálnych fenoménov a ich poznania, predpokladá intencionálne konanie, postupovanie podľa pravidiel.

K interpretativizmu a naturalizmu. Dnešné diskusie o tom, či teória, jej štruktúra, konceptuálny aparát a ontológia v sociálnych disciplínach sú podobné entitám, s ktorými operujú prírodné vedy, alebo sú od nich odlišné,¹ sa pohybuje v rozmedzí dvoch základných prístupov, ktoré sa však manifestujú v rozličných podobách: interpretativizmu a naturalizmu. Interpretativizmus, ktorý ako metodologický program sa jednak napája zo zdrojov hermeneuticko-fenomenologickej tradície, jednak sa inšpiruje analytickou filozofiou jazyka a exploatuje ju, pokladá za kľúčové to, že v sociálnej realite nejestvujú nijaké tvrdé, neutrálne fakty (*brute facts*), ktoré by tvorili bázu vedeckého skúmania, a pojmy sociálnych vied musia predovšetkým zachytávať to, že sociálny svet je pre svojich nositeľov, aktérov zmysluplný a zrozumiteľný. Sociálny svet konštituuje hlavne normy, hodnoty a pravidlá; a cieľom sociálnych vied je porozumieť a prezentovať tieto normatívne sústavy a nejako ich systematizovať. Pôvod vedeckého myslenia o spoločnosti vidí aj slovenský filozof F. Novosád v hermeneuticko-dialektickej tradícii, teda v tradícii výsostne antinaturalistickej, ktorú so zreteľom na metódy a metodiky vied o spoločnosti a človeku voľne spája s Wittgensteinovou ideou o rodinnej podobnosti. „Všetky nadväzujú na naše primárne sebachápanie a na primárne spôsoby vysvetľovania diania okolo nás, teda na to sebachápanie a na tie vysvetľovania, ktoré sú vpletené do našich praktík, do našich každodenných činností“ (Novosád 2016, 10).

Z analytickej filozofie jazyka sú to predovšetkým idey Davidsonovej radikálnej interpretácie a ústretoivosti, Quinov pojem radikálneho prekladu a neurčitosti významu, nerozhodnuteľnosti referencie, Griceova intencionalistická koncepcia významu, ktoré našli silnú odozvu v sociálnom poznaní spolu s pojmom pravidla a predstavou, že človeka a sociálny svet nemožno pochopiť a zmysluplne uchopiť mimo komunikácie. K vplyvným predstaviteľom antinaturalistického interpretativistického prúdu patrí napríklad Ch. Taylor (Taylor 1971), ktorého pozíciu výstižne charakterizuje vzhľadom na etiku Z. Palovičová: „Línia Taylorovej argumentácie na podporu idey, že človeka musíme chápať ako sebainterpretujúcu sa bytosť je asi takáto: Ľudia nevnímajú udalosti ako indiferentné, ale vždy z hľadiska ich významu či zmyslu, ktorý získavajú tým, že sa vzťahujú na ich túžby, ciele, aspirácie či pocity, a preto sa zdajú zmysluplné a dôležité. Inými slovami, význam nie je niečo, čo existuje nezávisle od vnímania človeka; je to niečo, čo ľudia požadujú od svojich činov, zámerov, všeobecnejšie od svojich životov ako celku. Človek chce dať svojmu

¹ O možných definíciách termínu „teórie vedy“ s akcentom na rozvinutie ontologických a epistemologických predpokladov v spojení s prístupom V. Filkorna k pojmu metódy sa venuje inštruktívna stat' z pera L. Bielika (pozri Bielik 2012).

životu zmysel či význam, hľadá ho inštinktívne v rozlišovaní medzi žiaducim a nežiaducim, zmysluplným životom a životom bez zmyslu. Idea, že človek vníma svet ako svet významov či zmyslu, stojí v pozadí celého Taylorovho projektu“ (Palovičová 2006, 700). Interpretativizmus, ktorý odmieta empiristický koncept štruktúry vedeckej teórie a objektivity tak, ako fungujú v prírodnej vede, však označuje rozmanité spektrum názorov, ktoré zahŕňa rozličné spôsoby zberu a analyzovania údajov (napríklad tzv. kvalitatívne metódy ako interview, semištruktúrované rozhovory, participatívne pozorovanie, ale aj silnú deskripciu, ktorá má veľmi blízko k literárnej narácii). Otázne však zostáva, ako a či vôbec možno interpretovať iných ako tých, čo disponujú odlišným pojmom pravdy, rozumnosti a morálnej správnosti. Tento aspekt niekedy vedie k obhajobe relativizmu. Snahy vyhnúť sa relativizmu, podľa ktorého presvedčenia, hodnoty, pravidlá závisia od kultúry a menia sa od jednej kultúry k druhej, vychádzajú z Davidsonovej idey ústretovosti, podľa ktorej ľudí treba interpretovať ako poväčšine racionálne bytosti disponujúce zväčša pravdivými presvedčeniami o zdieľanom svete. Idea ústretovosti predstavuje epistemické obmedzenie interpretácie. Epistemologické problémy, ktorým naďalej čelí interpretativizmus, možno sumarizovať takto: Akú evidenciu máme pre istú interpretáciu? Akú sú limity interpretácie? Na základe čoho pokladáme jednu interpretáciu za lepšiu než druhú? Na tieto otázky nejestvuje jednotná odpoveď ani medzi stúpenkami interpretativizmu. Napokon aj Wittgensteinov citát ilustruje problematické epistemologické aspekty interpretácie: ... „Každá interpretácia, spolu s tým, čo sa interpretuje, visí vo vzduchu; nemôže mu (významu a pravidlu; T. S.) slúžiť ako opora. Samy interpretácie neurčujú význam“ (Wittgenstein 1979, 111, § 198).

K pojmu pravidla v intencii Wittgensteinovho myšlienkového dedičstva. Po demisii logického empiricizmu, ktorý presadzoval teoretický aj ontologický redukcionalizmus sociálneho poznania v prospech fyzikálnej teórie a za základné východisko pokladal neinterpretované empirické danosti, a po odmietnutí Hempelovej explanačnej schémy, v ktorej pozadí je pojem kauzality, sa v sociálnom poznaní presadil prístup, ktorý favorizuje analógiu medzi komunikačnou, lingvistickou aktivitou a sociálnym konaním. Najmä anglosaskí autori (M. Hollis, D. Davidson, S. Kripke, M. Gilbertová) pripisujú hlavnú zásluhu vzostupu pojmu pravidla ako kľúčového explanačného nástroja pri vysvetľovaní sociálneho ideám neskorého Wittgensteina z *Filozofických skúmaní*. Ide hlavne o idey, akými sú verejnosť významu, predpoklad existencie človeka ako normatívnej bytosti, forma života, jazyková hra, nemožnosť fungovania súkromného jazyka, postupovanie podľa pravidla, sociálna determinovanosť jazyka a myslenia.² Hoci z historického pohľadu je zrejmé, že pojem pravidla dávno pred Wittgensteinom uviedli do obehu M. Weber, É. Durkheim, J. Huizinga, Herbert Georg Mead, ale aj filozofi práva (napr. Herbert L. A. Hart), aby som spomenula aspoň niektorých autorov, súčasné diskusie o mieste a úlohe pravidla pri vymedzovaní a pochopení sociálnych fenoménov sú motivované takmer

² Problematickým a ambivalentným aspektom „mesmerickej“ wittgensteinovskej dikcie v otázke pravidiel, normatívnosti a analógie konania a komunikácie ako predpokladov postihnúť sociálne som sa podrobnejšie venovala v práci (Sedová 2012).

výlučne wittgensteinovským prístupom, ktorý široko spopularizoval a udomácnil v uvažovaní o sociálnom poznaní P. Winch a po ňom aj G. Geertz. Je však zaujímavé a pre stúpencov Wittgensteina vcelku symptomatické, že si celkovo nevšímajú fakt, že pojem pravidla a jeho fungovanie, idea normatívnosti ako základnej črty sociálneho sveta sa rozvíjajú z rovnakého wittgensteinovského arzenálu tak v duchu naturalizmu, ako ho prezentuje W. Sellars a v našom kontexte rozvíja J. Peregrin, ako aj v línii antinaturalizmu P. Wincha. Na margo wittgensteinovskej línie treba uviesť, že Wittgenstein podobne ako v prípade svojich ambivalentných výrokov o pravidle uvažuje vo *Filozofických skúmaniach* (pozri napr. (Wittgenstein 1979, 88-140; § 154-158; §179-182; § 184; §321-324) aj o rozumení. Rozumenie, chápanie nepokladá za mentálny, duševný stav či proces prežívania osobitnej skúsenosti, ale za schopnosť permanentného prisudzovania, zručnosť niečo spraviť. P. Ylikoski sa nazdáva, že ak niečomu rozumiem, som schopný/á niečo robiť, čo však neznamená, že ide o zvláštnu duševnú schopnosť. Rozumenie je poznanie o vzťahu závislosti. Ak niečomu rozumiem, dokážem robiť adekvátne inferencie o tejto veci (pozri Ylikoski 2011, 157).

Osobitné miesto má aj pragmatická koncepcia J. Bohmanna, ktorý tematizuje ideu neurčitosti a jej prejavy a dopady v epistemológii sociálneho poznania ako praktickej, sebachápajúcej, historickej formy poznania, ktorá nie je nástrojom na produkovanie a kumuláciu empirických faktov alebo kontrolu budúcich udalostí, ale nástrojom sebareflexie a porozumenia svojmu prostrediu a sebe samému.

Čo je interpretatívna filozofia? (G. Abel). Interpretativizmus v zmysle metodologického programu pre sociálne vedy a humanistiku treba odlišiť od tzv. interpretatívnej filozofie, ktorú v súčasnosti rozvíja napríklad G. Abel, tematizujúci perspektivizmus a pragmatické aspekty Nietzscheho filozofie. Podľa tohto nemeckého autora interpretatívna filozofia v nadväznosti na intenciu kritickej filozofie vychádza z elementárneho predpokladu, že vždy sa nachádzame v nejakých vzťahoch k svetu, k iným a k nám samým. Analýza rozmanitého spektra týchto vzťahov, skúsenosti založenej na nich a s nimi spojenej aktivity je predmetom tzv. interpretatívnej filozofie, v ktorej je „interpretácia“ kľúčovým konceptuálnym nástrojom a zároveň hlavným termínom filozofovania; nejde pritom o explicitné definície, ale o objasnenie povahy a podstaty uvedených vzťahov

a o precizovanie s nimi spätých diskurzov.

Abel charakterizuje vo všeobecnosti interpretáciu ako postup kreatívno-konštruktivistický, identifikujúci a rozlišujúci, prostredníctvom ktorého pripisujeme vlastnosti, generujeme súvislosti v rámci horizontu sveta, ktorý je vždy už nejako (pred)interpretovaný; a ako taký ho treba tematizovať. Každá koncepcia skutočnosti závisí aj od istej gramatiky a pravidiel aplikovaného a pochopeného systému (jazykového aj mimolingvistického, hoci explicitne ich pravidlá nemusíme poznať) symbolických interpretujúcich znakov. Individualizácia a špecifikácia ukazujúca, že niečo prebieha a realizuje sa práve daným spôsobom, sa uskutočňuje v istom interpretatívnom rámci a prostredníctvom interpretujúcej praxe, ktorá exemplifikuje pravidlá individualizácie a špecifikácie.

Z tohto zorného uhľa potom Abel tvrdí, parafrázujúc Wittgensteinovu dikciu, že

„hranice našej interpretácie určujú hranice nášho sveta a jeho zmyslu“. V tejto súvislosti pokladá za relevantné rozlíšenie troch úrovní interpretácie, aby sa jej pojem uplatňoval diferencovane. Keďže heremenutika sa podľa Abela orientuje len na *aneignende Deutung* (osvojujúci si výklad) stotožnený s interpretáciou, ktorá sa manifestuje napríklad ako generovanie hypotéz a teórií (referuje na vysvetľovanie a zdôvodňovanie), odlišuje od tejto interpretácie tzv. interpretáciu, ktorá sa exemplifikuje vo zvykoch a habituálne zakorenených formách, vo vzoroch repetitívneho konania a fixovanej monotónnosti správania a konania, napríklad v podobe istých sociálnych praktík, konvencií, istých kompetencií a zručností. Od týchto úrovní interpretácie treba odlišiť interpretáciu spätú s individualizujúcou a kategorizačnou, pomenúvacou funkciou reči, t. j. táto interpretácia sa vzťahuje napríklad na pojmy existencie, objektu a princíp identity. Vzhľadom na tri úrovne interpretácie Abel rozlišuje aj tri aspekty, ktoré sa v interpretácii uplatňujú: aspekt interpretačnej logiky, aspekt estetiky a aspekt etiky.

Takto sa dištancuje aj od chápacej hermeneutiky, ktorú zaujíma výklad, osvetlenie už významnenej, predinterpretovanej znakovkej reality, sveta symbolov, nech už je to text, alebo nejaký obraz; a rovnako sa vymedzuje aj voči analytickej filozofii jazyka, ktorú zaujíma jednak pochopenie, generovanie a fixovanie významu výrazov v závislosti od pravdivostných podmienok, jednak identifikácia a komunikácia významu medzi hovorcom a prijímateľom. „Interpretácia sa tu rozvíja ďalej v protiklade k hermeneutickému a analytickému chápaniu a pokladá interpretáciu za fundamentálnejšie diferencujúce slovo. Navyše, týmto výrazom sa nemieni len nejaký dodatočný postup poznania, ale základný rozmer životnej praxe a zároveň aj používanie symbolizujúcich znakov samotných“ (Abel 1994, 20, preklad T. S.). Tento spôsob rozvíjania a praktizovania filozofie založenej na pojme interpretácie ako daného horizontu a praxe nie je však metodologickým programom, ale nadväzuje skôr na heideggerovské analýzy *Dasein* a filozofickú antropológiu. Interpretácie na úrovni sú závislé od toho, čo interpretujú; pri interpretácii sa realizuje priradovanie interpretácii k svetom; pri interpretácii sú stavy sveta závislé od interpretácie (t. j. žiadna takáto interpretácia sa neuskutoční mimo rozumovo-kritického predznačenia, bez neho nedokáže koncipovať, individualizovať a špecifikovať celkom nezávislý ontologicky svet“ (Abel 1994, 19; preklad T. S.).

Ad chápanie a interpretácia. Ako potom Abel vidí problém porozumenia, pochopenia prejavov iného, nech už ide o reč, alebo o kultúru? Podľa neho chápanie, porozumenie je totožné s interpretáciou, ktorej konštrukcionisticko-interpretatívne zložky predpokladajú, že zvuky, ktoré vydáva nejaká iná osoba, nie sú len zvukovými vlnami, hlukom či šumom, ale že ide o zmysluplné jazykové konanie; do cudzieho prejavu sa projektujú vlastné kritériá logiky a pravdivosti; fixuje sa členenie plynulej reči a logická forma viet; celá konštrukcia sa musí prispôbiť vlastnému spôsobu používania symbolických znakov (Abel 1994, 25).

Abel pokladá chápanie za interpretáciu tak v zmysle osvojujúceho, privlastňujúceho, aj vysvetľujúceho postupu, konania, ako aj v zmysle situácie, v ktorej sa človek nachádza a na základe ktorej ho treba pochopiť; do hry tu pritom vstupujú ďalšie prvky interpretácie, lebo okrem kognitívnych aspektov tu intervedujú aj estetické a etické zložky. Nejde

prítom vonkoncom o akési vcit'ovanie, empatiu, lebo intencionálne a interpretatívne stavy inej osoby sa nedajú simulovať, nejestvuje nejaký všeobecne platný zákon ani algoritmus chápania, ale skôr ide o individuálnu schopnosť, ktorá sa nedá teoreticky osvojiť, iba rozvinúť a kultivovať konkrétnou praxou. To však značí, že cudzí prejav nemožno vtesnať do vlastného interepretatívneho horizontu, lebo pochopením nemožno dospieť k definitívnemu a všeobecne záväznému záveru, ale len a len k pragmatickému záveru. Pritom treba brať do úvahy, že proces chápania nie je jednoznačne definovaným konaním, lebo zaiste každý pripustí, že chápanie vedeckej hypotézy je odlišné od chápania náboženskej kázne. Úspešné chápanie nespočíva v zhode a porovnaní mojej interpretácie s vnútorným stavom prežívania inej osoby, ale súlad spočíva v tom, že moje interpretatívne chápanie ladí s interpretáciou, ktorá je v danom kontexte a v danej dobe prevládajúcou, akceptovanou normou.

Interpretatívne chápania je porozumenie znakom bez potreby ďalšieho výkladu; exemplifikovať toto tvrdenie možno napríklad pochopením emocionálneho stavu smútku, keď nevidím ani výraz tváre (napríklad spustené kútiky úst, poklesnuté viečka, v krajnom prípade slzy) ani nejako osobitne nedetegujem špecifický mentálny stav – smútok. Jednoducho chápem, že výraz tváre značí smútok. Filozofický problém pochopenia, rozumenia nespočíva v tom, ako eliminovať nepochopenie, ale v tom, ako je možné, že niečo vlastne vôbec dokážeme pochopiť. „V širšom zmysle možno chápanie pokladať za postup, ktorý sa realizuje z vcelku nerozlišiteľnej, neprehliadnuteľnej a vypočítateľne nezhotoviteľnej siete našich interpretačných podmieností a je aj v nej zakotvené“ (Abel 1994, 27; preklad T. S.) Je zrejmé, že Abel predpokladá istú ontológiu sociálnej reality, ktorá sa vymyká akémukoľvek naturalistickému prístupu a kauzálnemu mechanizmu.

Niektoré podoby naturalizmu ako oponenti interpretativizmu.³ Interpretativizmus ako metodologický program sociálnych vied a humanistiky čelí výzvam, ktoré mu formuluje dnešný naturalizmus. A hoci pod týmto názvom sa skrýva celé spektrum rozmanitých názorov (redukcionizmus, ontologický a/alebo metodologický atomizmus, teória racionálnej voľby), v súčasnosti prevládajú koncepcie motivované evolučnou neodarvinovou teóriou, evolučnou psychológiou a evolučnou genetikou. Evolučný prístup ku kultúre spočíva v tom, že buď do veľkej miery pripisuje prírodné príčiny – prírodným výberom vyselektované psychologické dispozície a ekologické faktory – mimoprirodným sociálnym fenoménom, alebo adaptuje modely biologickej kauzality zväčša v podobe

³ Niektoré podoby naturalizmu vzhľadom na svoje ciele a preferované koncepty sú zlučiteľné s niektorými podobami interpretativizmu, lebo napríklad aj M. Weber sa snažil premostiť kauzálnu explanáciu sociálneho konania s chápaním interpretáciou. Ja sa však v tejto stati venujem tej podobe interpretativizmu, ktorá metodologický program vidí v sociálnom fakte, v sociálnom svete, v kultúre textu, ktorý treba prečítať, alebo sa na ne pozerá optikou komunikácie, v ktorej ide o identifikáciu významu a zmyslu prejavov aktéra zo strany interpretátora. Táto podoba nie je kompatibilná s naturalizmom, ktorý buduje na neodarvinistických teóriách, lebo napr. D. Sperber explicitne odmieta Searlovu koncepciu inštitucionálnych faktov (naturalizmus v otázke jazyka, intencionality, priorit tvrdých faktov pred inštitucionálnymi a i.) ako bázu sociálnej ontológie. Sperber v intencii svojho epidemiologického naturalizmu neakceptuje nijakú osobitnú ontológiu sociálneho, nijakú existenciu inštitucionálnych faktov.

funkcionálnej explanácie, ktorá nachádza široké uplatnenie v populačnej genetike (aplikuje sa na rozmanité kultúrne fenomény počnúc norami a končiac až politickou hierarchiou). Hoci evolucionistický prístup k sociálnemu sa rozvíjal už v 19. storočí, práve od 90-tych rokov minulého storočia sa formujú a rýchlo rozvíjajú pokusy inovovať idey darvinizmu a snahy aplikovať ich pri objasňovaní sociálnych fenoménov (altruizmus, kooperácia, náboženstvo, morálka a pod.).

Z pohľadu filozofie sociálneho poznania sa naturalizmus manifestuje na jednej strane v metodológii, na strane druhej aj v ontológii či metafyzike.

Neodškriepiteľná príťažlivosť naturalizmu spočíva v integrovanom pochopení sveta, ktoré sa vyznačuje univerzálnou všeobecnosťou a koherenciou a zároveň presadzuje tézu, že zákonitosti fyziky nepripúšťajú výnimky z kauzálnej determinácie, a teda aj ľudia podliehajú vo svojich prejavoch a interakciách kauzálnym silám. V tejto súvislosti sa v súčasnosti presadzuje idea sociálneho mechanizmu, ktorý má ako explanačný nástroj opísať kauzálne súvislosti medzi mikro- a makroúrovňou sociálnej reality. Mechanizmus a jeho pojem sa tematizuje najmä v tzv. analytickej sociológii. Jej predstaviteľmi sú v súčasnosti napríklad Peter Hedström a Richard Swedberg (*Social Mechanism: An Analytical Approach to Social Theory*, 1998) a radia sa sem aj Th. Schelling, J. Coleman, R. Boudon a J. Elster. Jednotliví autori sa navzájom síce odlišujú v tom, ako chápu mechanizmus, v tom, ako sa vyrovnávajú s Hempelovou – Oppenheimovou schémou nomologickej alebo induktívno-štatistickej explanácie a s pojmom kauzálneho pôsobenia, spája ich však presvedčenie o nevyhnutnosti explanať sociálne fakty, fenomény prostredníctvom pojmu kauzality, tohto tmelu univerza (D. Hume), hoci ho používajú rozlične. Nie je cieľom týchto úvah analyzovať problematiku kauzality, kauzálneho pôsobenia a determinácie, ale pripomeňme, že prinajmenšom máme k dispozícii humovský koncept (*succession theory*), kontrafaktuálne chápanie a generatívnu teóriu.⁴

Z historickej perspektívy tento prístup preferujúci pojem mechanizmu a na ňom založenej explanácie v sociálnych vedách nadväzuje na metodologický individualizmus (J. S. Mill, C. Menger a M. Weber), podľa ktorého sociálny život jestvuje len vďaka existencii individuí, a teda každý sociálny fakt treba vysvetľovať s odkazom na činnosť jeho zložiek, teda individuálnych pôvodcov konania. Pokusy o kauzálnu explanáciu sociálnych fenoménov, nech už ide o manželstvo, náboženstvo, sociálny status, alebo o právo, normy, triedy a i., prostredníctvom kauzálneho mechanizmu na mikroúrovni, aby sa vysvetlil jav na makroúrovni, sú namierené jednak proti nomologickej hempelovskej explanácii prostredníctvom pokrývajúceho zákona, jednak proti vysvetľovaniu prostredníctvom narácie. Pravda, nemožno zatvárať oči pred tým, že pojem mechanizmu je viac-menej vágnou metaforou, lebo základný problém – vzťah a jeho povahu ležiacu medzi mikro- a makroúrovňou, teda medzi psychológiou aktéra a sociálnym fenoménom, sa nedarí vyčerpávajúco a uspokojivo detailne vysvetliť. Naturalistický prístup k sociálnym javom nadväzuje

⁴ O problematike sociálneho mechanizmu a jeho súvisi s koncepciou kauzality z rozličných pozícií pozri: *Analytical Sociology and Social Mechanism*. Ed. by P. Demeulenaere. Cambridge University Press 2011.

v jednej svojej podobe na darvinovskú evolučnú teóriu⁵ a chce formulovať kauzálne vysvetlenie sociálnej reality, predovšetkým svet kultúrnych fenoménov. Tzv. memetický prístup ku kultúre formuloval R. Dawkins, podľa ktorého je kultúra zložená z hypotetických mémov, ktoré sa samy replikujú a prostredníctvom imitácie šíria naprieč populáciou. Na rozdiel od individualizmu, podľa ktorého individua determinujú vlastné správanie, a na rozdiel od holizmu, podľa ktorého je správanie podmienené viac externými faktormi než sebaurčením, nositeľmi kultúrnej evolúcie nie sú gény ale mémy; a teda kultúrne prejavy fungujú na úrovni indivíduí ako mikrosily, do veľkej miery ich kontrolujú podobne, ako vírusy pôsobia v organizme. Aká entita je však mém, to ostáva nejasné napriek popularite tohto evolučného prístupu ku kultúre. Sú to genotypické inštrukcie poháňajúce správanie, alebo genotypické racionalizácie prebiehajúceho správania a postojov? V tomto smere sa stúpenci memetickej evolúcie líšia.

D. Sperber predložil iný mechanistický a naturalistický pohľad, založený na epidemiologickom prístupe, pričom predpokladá, že pochopenie kultúrnych javov a ich distribúcie vyžaduje pochopenie psychologického mechanizmu, ktorý zahŕňa tieto fenomény.

Jeho epidemiologická optika navrhuje aj skutočne naturalistickú ontológiu sociálneho, pričom naturalizácia sociálneho predpokladá postupnú naturalizáciu psychologického bez toho, aby bola potrebná teoretická redukcia psychologického konceptuálneho aparátu na neurologické inštrumentárium. Sperber podčiarkuje, že argumentuje za ontologickú redukciu bez teoretického redukcionizmu. To značí, že sociálne vedy pracujú s pojmami, ktoré nemajú náprotivok v prírodnej vede, ale svoje pendanty nachádzajú skôr v tzv. ľudovej psychológii a v teórii konania. Psychológia aj neurológia konceptualizujú rozličné typy vlastností a ich pojmy, aspoň nie za súčasného stavu poznania, nemožno navzájom medzi sebou konvertovať. Sperber však tvrdí, že dnes je už možné so zreteľom na matematickú teóriu automatov a na neurovedy pochopiť, ako mozog spracúva informácie, a teda možno pristúpiť k premosteniu priepasti medzi psychológiou a biológiou. Sperber odlišuje rozdiely v úrovni od rozdielov v stupni, lebo kým rozdiely medzi psychológiou a neurológiou vidí ako rozdiely v úrovni, rozdiely medzi patológiou a epidemiológiou vidí ako rozdiely v rozsahu.

Epidemiológia skúma distribúciu individuálnych patologických javov v populácii a predstavuje autonómnú disciplínu, ktorá síce disponuje vlastným pojmovým aparátom, ale nemá vlastnú autonómnú ontológiu. Používa arzenál pojmov z patológie, ekológie a demografie; medzi epidemiológiou a týmito disciplínami jestvuje vzťah relevantnosti (Sperber), ale nedá sa redukovať ani na jednu z nich.

Sperber teda navrhuje naturalizáciu sociálnych vied pomocou modelu epidemiológie, a nie psychológie. „Chcem obhajovať názor, že sociálne fenomény sú vzory psychologických a ekologických fenoménov v populačnom rozsahu. Tento projekt naturalizácie so-

⁵ Na problematikejšie aspekty darvinovskej koncepcie s akcentom na princíp prírodného výberu a jeho tautologickosť, ktoré ostávajú mimo pozornosti stúpencov naturalistických koncepcií kultúrnej evolúcie, upozorňuje stat' D. Gálka (pozri Gálik 2012).

ciálneho umožňuje naturalizácia mentálneho, ktorá prebieha v kognitívnych vedách“ (Sperber 2001, 68; preklad T. S.). Kognitívna psychológia skúma rozličné procesy, ktoré spoločne formujú kauzálne reťazce od vstupu k percepcii a ďalej až k výstupu a motorickej kontrole. Kritici proti kognitivistom namietajú, že chápu kogníciu príúzkou, lebo kognícia, napríklad percepcia, inferencia, spomienka, je vždy stelesnená, situovaná a distribuovaná. Preto kognitívny proces nemožno chápať len ako proces obmedzený na individuálny mozog a jeho perifériu, ale aj ako kauzálny proces s funkciou zachytiť a fixovať reláciu obsahu medzi reprezentáciami alebo medzi reprezentáciou a stavom vecí, ktorý reprezentuje. Ďalej Sperber tvrdí, že „toto zdôvodňuje názor, že všetky sociálne procesy sú aj kognitívnymi procesmi. „Naozaj, čokoľvek ešte kognitívne procesy robia, sociálne procesy fixujú reláciu obsahu medzi mentálnymi stavmi a činnosťami ľudí“ (Sperber 2011, 69; preklad T. S.). Je dôležité spomenúť, že podľa Sperbera sociálna interakcia predpokladá prítomnosť prenosu informácie, ktorá sa môže transponovať celkom neintencionálne a nevedome. „Dokonca aj vtedy, keď realizujeme zámernú komunikáciu, informácia, ktorá sa prenáša, obvykle zahŕňa niečo viac, a to aj menej vedome zamýšľaného. Mnohé kognitívne procesy sú neuvedomované a tzv. uvedomované procesy sú vedomé len sčasti. Analogicky mnohé z ľudského správania je nezámerné a mnohé stránky intencionálneho správania nie sú kontrolované intenciou“ (Sperber 2011, 71; preklad T. S.). Sperber odmieta nevyhnutnosť a potrebu rozlišovať medzi tzv. silnou a slabou deskripciou (*thin a thick description*) a tvrdí, že Ryleovo rozlíšenie nemá opodstatnenie, lebo v prípade tiky a mrknutia obidva pohyby riadi biomechanika okohybných svalov, ktorá realizuje aj to, čo opíšem ako žmurknutie, tik, aj to, čo nazvem mrknutím. V intencii Sperberovho naturalizmu nejde o dve odlišné sociálne udalosti. Ide len o to, že v jednom prípade pripisujem jednej udalosti, privretiu viečka, v reťazci kauzálnej histórie inú mentálnu príčinu než druhej udalosti, ktorú označím za sprisahanecké mrknutie.

Podľa Sperbera rozdiely medzi interpretativizmom a naturalizmom treba hľadať v ontológii významu. „Podľa interpretativistov je význam verejný, je to verejná udalosť, a preto je mimo dosahu naturalistického prístupu. Podľa naturalistov je význam situovaný v kauzálnom vzťahu verejnej udalosti k iným udalostiam, vo všeobecnosti k mentálnym udalostiam“ (Sperber 2011, 72; preklad T. S.).

Sociálne javy disponujú vlastnosťami vďaka tomu, že sú mentalizované, situované a distribuované, pričom naturalizovaná sociálna veda rekonceptualizuje sociálne prostredníctvom kauzálnych reťazcov, ktoré distribuujú reprezentácie. Sociálne kognitívne reťazce nezahŕňujú udalosti len v mysli, ale aj v prostredí, a relevantnosť mentálneho, psychického alebo externého prostredia kolíše podľa typu sociálneho fenoménu: napríklad pre mytológiu je relevantnejšie mentálne prostredie, ale pre vojnu bude relevantnejšie prostredie fyzické. Tmel, ktorý spája sociálne udalosti s kognitívnymi, sa vinie cez mysle, prostredie a fixuje obsahový vzťah pozdĺž týchto línií. D. Sperber sumarizuje svoje naturalistickú pozíciu takto: „Postupujúca naturalizácia psychológie umožňuje naturalizáciu oblasti sociálnych vied.

- Ontológia naturalizovanej sociálnej vedy je zmesou ontológie a artikulovanej naturalistickej deskripcie mentálnych a environmentálnych udalostí.

- Práve preto podľa tohto názoru naturalizované sociálne vedy si vypožičiavajú prvky a ontológiu z viacerých disciplín, ich pojmy a teórie nemožno redukovať na pojmy ani jednej z týchto disciplín.

- Tento spôsob, ako sa naturalizované sociálne vedy vzdávajú ontologickej autonómie, zabezpečuje ich teoretickú autonómiu. Inými slovami, argumentujem za ontologickú redukcie bez redukcie teoretickej“ (Sperber 2011, 75; preklad T. S.).

Explanovať sociálne javy potom v intencii Sperberovho naturalizmu značí identifikovať opakujúce sa kauzálne schémy alebo mechanizmy, ktoré produkujú pravidelnosti v sociálnych kognitívnych reťazcoch. Tieto pravidelnosti podľa neho umožnia určiť typy sociálnych fenoménov (Sperber 2011, 75).

Tieto typy majú náprotivky v ľudovej aj akademickej sociológii, ale majú odlišnú ontológiu, ktorá kladie oprávnené metodologické limity. Naturalizmus tiež stojí pred problémami, ktoré mu adresuje interpretativizmus, pričom rozhodujúce je to, ako spojiť biologické základy ľudských prejavov so sociálnosťou významu a intencionalitou, individuálne správanie a činnosť so sociálnymi fenoménmi, ako premostiť mikroúroveň, explanciu individuálnych prejavov s makroúrovňou sociálnych fenoménov, napríklad s inštitúciami, a určiť, čo plní v sociálnom svete funkciu replikátora.

Záver. V stati som charakterizovala a analyzovala rozdiely medzi tzv. interpretatívnou filozofiou, ktorá sa rozvíja najmä v nemeckej jazykovej oblasti, a interpretativizmom ako metodologickým programom pre sociálne poznanie a humanistiku. Interpretativizmus ako metodologický program tematizuje sociálnu realitu a kultúru ako text, ktorého význam a zmysel musí interpretátor identifikovať, alebo pristupuje k sociálnym faktom optikou komunikácie. Práve tento prístup asimiloval aj idey z arzenálu analytickej filozofie jazyka, najmä Davidsonovu ideu ústretovosti a radikálnej interpretácie, ideu verejnosti a sociálnej podmienenosti významu, ktoré zaznamenali odozvu v sociálnych vedách, napríklad v interpretatívnej antropológii G. Geertza. Inú stratégiu, ktorá popiera svojbytnosť a osobitnú ontológiu sociálneho sveta, predstavuje naturalizmus motivovaný neodarvinistickými teóriami evolúcie, medzi ktorými má významnú postavenie Sperberova epidemiologická koncepcia. Tento naturalizmu nepripúšťa ani inštitucionálne fakty, ani silnú, zhustenú (*thick*) deskripciu ako hlavné zložky ontológie sociálneho poznania. Implicitným predpokladom predložených úvah je téza, ktorá by nemala čitateľovi/ke uniknúť, a síce že práve ontológia významu je skúšobným kameňom, ktorý diferencuje a polarizuje poznávacie stratégie sociálneho poznania.

Hoci stará dilema (rozumenie, chápanie (*Verstehen*) verzus vysvetlenie) od dôb bádenského novokantovsta a Diltheyho filozofie života mnoho stratila na svojej exkluzivite a nezmieriteľnosti a prešla viacerými modifikáciami v zmysle ústupu od špekulatívnosti a normatívneho pohľadu filozofie na sociálne poznanie v prospech záujmu o reálne praktiky a výskumné programy, ktoré fungujú empirických sociálnych vedách, starý problém špecifikácie sociálneho poznania v porovnaní s prírodovedeckým poznaním ostáva naďalej aktuálnou výzvou. Empirické poznanie a pravda sa produkujú (a niekedy aj konštruujú) prostredníctvom pojmov a teórií a na nich založené interpretácie a prezentované vysvetlenia sú vždy neúplné a revidovateľné. Filozofia už nemôže, ak sa nechce znemož-

niť, predpisovať paradigmy vedeckého skúmania sociálnym vedám, ale stále môže kriticky skúmať ich ontologické predpoklady, z nich plynúce epistemologické obmedzenia a adekvátnosť teoreticko-metodologického inštrumentária. Spolupráca je tu prínosom tak pre empirické sociálne poznanie, ako aj pre filozofiu.

Literatúra

- ABEL, G. (1994): Was ist Interpretationsphilosophie? In: Simon, J. (Hrsg.) (1994): *Zeichen und Interpretationen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 73-98.
- Analytical Sociology and Social Mechanism (2011). Ed. by Pierre Demeulenaere. Cambridge University Press.
- BIELIK, L. (2012): Možnosti a limity demarkácie vedy. *Filozofia*, 67 (7), 530-544.
- BOHMAN, J. (1991): *New Philosophy of Social Science*. Cambridge: Polity Press.
- ELSTER, J. (2013): *Tmel spoločnosti. Studie sociálneho rádu*. Praha: Academia.
- GÁLIK, D. (2012): K problému tautologickosti v teórii evolúcie. *Filozofia*, 67 (7), 545-556.
- NOVOSÁD, F. (2016): *V zrkadle kultúry*. Bratislava: IRIS.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2006): Sebainterpretatívnosť a etika. *Filozofia*, 61 (2), 699-713.
- PEREGRIN, J. (2011): *Člověk a pravidla. Kde se berou rozum, jazyk a svoboda*. Praha: Dokořán.
- RISJORD, M. (2014): *Philosophy of Social Science. A Contemporary Introduction*. New York and London: Routledge.
- SEDOVÁ, T. (2012): Potrebujeme pri vymedzovaní sociálnych fenoménov nevyhnutne pojem pravidla? *Filozofia*, 67 (7), 582-591.
- SEDOVÁ, T. (2011): K niektorým aspektom interpretativizmu v sociálnom poznaní. *Filozofia*, 66 (8), 769-781.
- SPERBER, D. (2011): A naturalistic ontology for mechanistic explanation in the social science. In: *Analytical Sociology and Social Mechanism*. Ed. by Pierre Demeulenaere. Cambridge: Cambridge University Press, 64-77.
- TAYLOR, CH. (2003): Interpretation and the science of man. In: *Philosophies of Social Science. The Classic and Contemporary Readings*. Ed. By Gerard Delanty/Piet Strydom. Meidenhead, Philadelphia: Open University Press, 182-186.
- YLIKOSKI, P. (2011): Social mechanism and explanatory relevance. In: *Analytical Sociology and Social Mechanism*. Ed. by Pierre Demeulenaere. Cambridge: Cambridge University Press, 154-172.
- WITTGENSTEIN, L. (1979): *Filozofické skúmania*. Bratislava: Pravda, Filozofické odkazy.

Stať vznikla v rámci projektu PINOME VEGA č. 1/0519/14 *Problém interpretácie: ontologické, metodologické a epistemologické aspekty*.

Tatiana Sedová
Katedra filozofie FF UMB
Tajovského 40
974 01 Banská Bystrica
Slovenská republika
e-mail: tanasedova@gmail.com

Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1
Slovenská republika