

**NIE, VYSVETLENIE TO SKUTOČNE NIE JE: ODPOVEĎ
M. KANOVSKÉMU**

Tatiana SEDOVÁ

M. Kanovský v stati ([9], 266-286) kritizuje chápanie, podľa ktorého jestvuje dištinkcia medzi faktmi prírodných a sociálnych vied založená na ontologických rozdieloch, čo implikuje aj rozdiely v explanačných stratégiách jednotlivých vied. Toto „neadekvátne“ chápanie, ktoré v sociálnych vedách zvädza na scestie úsilie o naturalistické kauzálne vysvetlenie – jediné plauzibilné vedecké vysvetlenie hodné svojho mena –, zároveň exemplifikuje na mojej stati. M. Kanovský mi vytýka závažné chyby, ktoré mi bránia pochopiť naturalizmus a jeho význam v sociálnych vedách, ktorý on dôsledne vedecky obhajuje. Stanovisko, podľa ktorého možno konštruovať ontológiu sociálneho prostredníctvom pojmov pravidla, komunikácie, kolektívneho aktéra, kolektívnej myse či spoločne zdieľaných presvedčení a zároveň byť stúpencom naturalistickej pozície (čo v jeho podaní znamená kauzálne vysvetlenie) v sociálnom poznaní, pokladá kolega za celkom neutržateľné. „Týmito abstraktnými terminmi, samozrejme, môžeme poukázať na niektoré aspekty sociálnych faktov. Určite však nemôžu hrať rozhodujúcu úlohu, pokiaľ chceme hľadať naturalistické vysvetlenie, pretože sa vôbec netýkajú materiálnych kauzálnych procesov.“ ([9], 270) M. Kanovský mi vyčíta, že križím nezlučiteľné, spájam vodu s ohňom, jednoducho, dopúšťam sa neospravedlniteľného faux pas tým, že hádzem do jedného vreca nekompromisných naturalistov a antinaturalistov (pravoverného naturalistu Sperbera kladím na jednu rovinu s antinaturalistami Durkheimom a Searlom). „Zdá sa mi veľmi prekvapujúci fakt, že si Sedová napriek tomu, že všetky pozície charakterizuje veľmi presne a precízne, nevšimla, že sa navzájom vylučujú a nemožno ich nijako zladit', pretože predstavujú radikálne protikladné epistemologické postoje k sociálnym faktom. Nemôže byť väčší protiklad ako medzi Sperberovou pozíciou na jednej strane a Searlovou a Durkheimovou pozíciou na strane druhej.“ ([9], 269) Pokúsim sa doložiť, aj s rizikom, že to bude nezázivná digresia, že medzi týmito tromi pásmi existujú relevantné styčné body práve v otázke naturalizmu ontológie sociálnej reality, resp. faktu (a o to išlo v mojej stati) a že rozdiely medzi nimi sú dištinkciami metodologického holizmu a individualizmu, a teda nie, ako tvrdí M. Kanovský, rozdielmi epistemologickými. Ak zaostrím na problematiku pojmov, tak Kanovský by zo svojej pozície metodologického a ontologického individualizmu mal ukázať, že pojmy sociálnych vied, ktoré chce neredukcionisticky rekonceptualizovať, možno

definovať prostredníctvom singulárnych jednotlivých vlastností, napr. individuálneho konania a správania.¹

Aby som však vo svojej odpovedi zachovala istú metodickú postupnosť, najprv si všimnem Kanovského názor na filozofiu sociálnych vied, lebo jeho pozícia je stelesnením práve istej naturalistickej filozofie vedy. Kanovského prístup v tomto smere doslova a do písmena napĺňa slovenské porekadlo o sýtom vlku a celej koze; jednak karhá nekompetentných a arogantných filozofov, spomedzi ktorých „väčšina sa vonkoncom nestará a ani sa starať nechce o to, aký ohlas majú ich práce v oblasti jednotlivých sociálnych vied a či vôbec nejaký majú. A čo je horšie, mnohým z nich chýba elementárna kompetencia, pretože nepoznajú vývin a špecifické podmienky nijakej konkrétnej sociálnej vedy. Komplikované diskusie v náročnom žargóne o tom, ako majú sociálni vedci postupovať, o ktorých samotní sociálni vedci nič nevedia, sú síce zaujímavým, no pomerne zbytočným podujatím, ktoré vedie priamo k čistému scholastizmu.“ ([9], 266, 273), jednak vyčíta nedostatočnú metodologickú vybavenosť sociálnym vedám. Reprerzentantom sociálnych vied adresuje tieto slová: „Drvivá väčšina z nich sa riadi implicitnými metodologickými technikami... Je zbytočné tvrdiť, že mnoho z týchto netematizovaných predpokladov tvoria predsudky, niekedy dokonca pomerne triviálne logické a empirické omyly.“ ([9], 266, 273) Keďže sme na Slovensku, vzápätí si padáme do náručia a nasleduje veľkorysé zmierenie: „Domnievam sa, že je potrebné urobiť ústretové kroky z oboch strán.“ Ako má vyzerat' táto ústretovosť, to M. Kanovský prezentuje jednak kritikou mojej state ([5], 136-155), jednak prerozprávaním, resp. parafrázovaním Sperberovej kognitívnej antropologickej pozície in abstracto aj in concreto, ktoré opatril názvom „základné kauzálne zásady naturalistického kauzálneho vysvetlenia“ ([9], 272-285).² V rámci svojej ústretovosti na margo sociálnych vied tvrdí: „Každá sociálna veda je eklektickým konglomerátom aktivít, ktoré sú produktom historického vývinu a majú svoje vlastné špecifické postupy, z ktorých iba minimum (a ani to nie úplne) splní čo i len minimálne kritériá epistemologickej korektnosti.“ ([9], 272) Táto veta je možno echom Sperberovho tvrdenia, že sociálne vedy sú alianciou rôznych výskumných programov a stratégií, ale v prevleku, ktorý jej dal kolega, je dokonale zmysluprázdna. Rovnako toto konštatovanie možno uplatniť vo vzťahu k empirickým prírodným disciplinám, napr. astrofyzike, biológii, meteorológii, vulkanológii, a medicíne ani nehovoriac. Vzhľadom na to, že Kanovského štúdia zasahuje celé spektrum problémov (metodologických, epistemologických, metafyzických, historických), je asi toto priveľké sústo dôvodom, že nerozlišuje medzi metodologickou a epistemologickou úrovňou problematiky, nevidí rozdiel medzi otázkou, čo je daný fenomén alebo fakt, a tým, ako ho možno *explanovať*, nedoceňuje rozdiel medzi termínom a pojmom, nevšima si rozdiel medzi rozličnými formami holizmu a individualizmu, medzi rôznymi typmi abstrakcií a ich úlohou v explanácii a deskripcii, neberie do úvahy dištinkciu medzi referenciou a kauzalitou, nezaujíma sa o podmienky adekvátneho vysvetlenia, nechápe

¹ V tejto súvislosti je relevantná napr. stať [4].

² Sperberovu som recenzovala in [20]

rozdiel medzi propozíciou a proposíciou, podmienkami adekvátnej a netriviálnej explanácie, nevidí rozdiel medzi tým, čo naše tvrdenia robí pravdivými, a podmienkami pravdivosti vety (tzv. truth conditions and truthmakers), aby som vymenovala aspoň hlavné chyby, omyly a nepresnosti relevantné pre cieľ, ktorý jeho ambiciózna stať sleduje – argumentovať proti existencii ontologickej špecificke sociálnej reality a obhajovať naturalistické kauzálne vysvetlenie v sociálnych vedách podľa D. Sperbera.

To posledné – kauzálna explanácia – predstavuje samostatnú kapitolu, lebo aspoň v predloženom texte ide o vážnu predstavu kauzálneho vysvetlenia, ktorá sa zaobišla bez relevantných výsledkov, ku ktorým sa dospelo v odbornej literatúre za celé desaťročia, ak už nechcem odkazovať na Humove klasické riešenie. V kolegovskej štúdií vlastne nejde o kauzálne vysvetlenie, ale skôr o transkripciu sociálneho fenoménu na makroúrovni termínmi kognitívnej psychológie.

Keďže nehodlám M. Kanovského nasledovať na extenzívne more problémov, ktoré s takou ľahkovážnou bravúrou zdolal, zameriam sa výlučne na tie problémy, ktoré explicitne podrobuje kritike a ktoré bezprostredne súvisia s intenciou mojej inkriminovanej štúdie.

Začnem rekonštrukciou pojmu filozofie sociálnych vied, pripomeniem dve koncepcie naturalizmu, budem argumentovať, prečo som sa nedopustila chyby, keď som pri charakteristike sociálneho faktu, a teda pri hľadaní odpovede na otázku, *ako sú konštituované sociálne fakty, a nie ako ich explanujeme*, hovorila o troch postavách (É. Durkheim, J. Searle a D. Sperber), a na záver sa nevyhнем, hoci nerada, lebo je to samostatný problém, jeho interpretácii kazuálnej explanácie v sociálnych vedách, ktorú pristihol podľa D. Sperbera, čo podľa môjho názoru nebolo práve najšťastnejšie riešenie.

Filozofia sociálneho poznania

Nedá mi, aby som ani nie tak kvôli M. Kanovskému ako kvôli inému slovenskému prísloviu, že opakovanie je matkou múdrosti, demonštrovala skreslenú a simplifikujúcu predstavu o vzťahu sociálnych vied a filozofie sociálneho na pozadí niekoľkých odlišných chápaní s rôznymi východiskami aj metodologickými implikáciami.

Nebudem opakovať, čo som dala na papier na inom mieste a pri inej príležitosti,³ a prejdem rovno in medias res, k chápaniu filozofie sociálneho poznania. So zreteľom na históriu, ale aj dnešný stav v oblasti filozofie sociálneho poznania možno identifikovať nasledujúce pojmy:

1) tradičný pojem, ktorý sa snaží unifikovať a zjednocovať disparátne sociálne poznanie prostredníctvom nejakej univerzálnejšej všeobecnejšej perspektívy;

2) iný pojem filozofie sociálneho poznania sa pokúša konštruovať explanačnú schému, pomocou ktorej možno vysvetliť a pochopiť rozmanité spektrum fenoménov;

³ Pozri in: [17], 19 a 115-116.

3) ďalší pojem filozofie sociálneho poznania vychádza z rekonštrukcie pojmov a metód sociálnych vied;

4) filozofia sociálnych vied sa tiež interpretuje ako sociálna kritika;

5) pojem filozofie sociálnych vied možno koncipovať aj ako stratégiu rastu vedeckých poznatkov, aby sme odpovedali na otázku, ako najvhodnejšie rozvíjať sociálne poznanie.⁴

Aj guru M. Kanovského Dan Sperber, ktorého názory serviruje v značne nestrávitelnej podobe, je predstaviteľom istej filozofie sociálneho poznania aplikovanej na materiáli z antropológie. A navyše, Sperberove názory sa opierajú o istú koncepciu komunikácie (ktorej východiskom je intencionalistická koncepcia významu) a modifikovanú griceovskú filozofiu jazyka, nehovoriac už o tom, že v pozadí jeho prác venovaných antropológii intervenuje kognitivismus s istou metafyzickou vedomia – fodorovského typu, ktorá predpokladá existenciu jazyka myslenia.⁵ M. Kanovský neprezentuje nič originálne, ale jednoducho len opraňuje istú staronovú filozofiu sociálneho, a to spôsobom dosť nešťastným, lebo jeho argumenty sú, žiaľ, mixom trivializácií, poľutovaniahodných nedorozumení, ba miestami aj svedectvom, že autor jednoducho dostatočne nevie, o čo ide (napr. v prípade pojmov à la Sperber M. Kanovský nevidí jeho ambivalentnú pozíciu, podľa ktorej raz sú pojmy modulmi, inokedy vzormi). Ak napríklad tvrdí, že „V sociálnych vedách sa stretávame s množstvom pojmov... a slovných spojení, ktorých kauzálne pôsobenie je v lepšom prípade vágne, v horšom úplne nemožné“ ([9], 273, 276), bolo by žiaduce uviesť, kto zastáva názor, že pojmy alebo termíny, lebo ani tu nie sme si u autora naistom, vykazujú kauzálne pôsobenie. Naposledy také niečo tvrdil Hegel a jeho ortodoxní stúpenci, ak veľkoryso mávnem rukou nad úvodnými stránkami Biblie.

Jánusovská tvár naturalizmu. Napriek všetkým zásadným rozdielom medzi mojou a Kanovského pozíciou predsa nás len čosi spája. To, čo ma spája s M. Kanovským, je presvedčenie, že naturalizmus je produktívna metodologická pozícia, ktorá vonkoncom nemusí znamenať redukcionizmus. Pravda, medzi mojím chápaním naturalizmu a Kanovského pozíciou je priepastný rozdiel. Aby nedošlo k omylu, zopakujem, čo rozumiem pod naturalizmom. Prírodzene nejde o moju aberáciu, ale o štandardnú pozíciu, ktorú tematizuje príslušná literatúra o tejto téme. Naturalizmus v prvom rade neuznáva nijaké supranaturálne entity a nijakú formu apriórneho poznania.

⁴ Aby som uviedla aspoň niektoré relevantné diela zamerané na problematiku filozofie sociálneho poznania ako disciplíny, jej predmetu, možnosti a hraníc vo vzťahu k sociálnym vedám upozorňujem na tieto tituly [1], [3], [7], [11], [12], [13], [14]. Každá kniha predstavuje rôzny prístup a vymedzenie filozofie sociálnych vied.

⁵ Do pozornosti svojho kritika, ale aj čitateľov odkazujem, že J. A. Fodor ako významný predstaviteľ kognitivismu, zastáva názor o špecifickosti sociálnych vied a radikálnej diverzifikácie vedy. Pozri: *Special Sciences, or The Disunity of Sciences as a Working Hypothesis*. In: [2] „I am suggesting roughly that there are special sciences not because of the nature of our epistemic relation to the world but because of the way the world is put together ...“ (p. 125) Tento názor je relevantný aj preto, že Fodor a jeho modulárna teória mysle je východiskom Sperberových názorov, ktoré prezentuje M. Kanovský.

V tomto bode azda medzi nami nevznikajú žiadne pochybnosti. Naturalistický program vzhľadom na filozofiu vedy má slabšiu aj silnejšiu verziu, pričom stredobodom polemiky medzi naturalizmom a antinaturalizmom je, či spoločenskovedné skúmanie produkuje poznanie s rovnakou logickou a epistemologickou štruktúrou, akou sa vyznačuje poznanie v prírodných vedách. Silná verzia naturalizmu tvrdí, že sociálne vedy *musia* postupovať podľa vzoru (metodologického aj epistemologického) prírodnej vedy, a slabšia verzia naturalizmu predpokladá, že sociálne vedy *môžu* využívať pri skúmaní sociálnych fenoménov a procesov metódy a postupy prírodnej vedy. Silná podoba naturalizmu vychádza z idey zjednotenej vedy, zdôrazňuje, že teória v prírodnej vede sa vyznačuje predikčnými dôsledkami a že empirická plauzibilitnosť nejakej teórie sa posudzuje podľa predikcií, ktoré poskytuje. D. Little napríklad hovorí o tzv. predikčno-teoretickom naturalizme (*predictive-theory naturalism*), ktorý opisujú tieto znaky:

1. vedecké poznanie má podobu zjednotenej deduktívnej teórie;
2. pre tieto teórie je príznačné, že opisujú nepozorovateľný mechanizmus, aby explanovali pozorovateľné podmienky;
3. teórie umožňujú relatívne presné predikcie;
4. teórie získavajú empirické potvrdenie a podporu prostredníctvom svojich predikčných dôsledkov;
5. hlavným cieľom vedeckého bádania je dospieť k zjednotenej teórii o danej oblasti javov – k jednej komplexnej teórii, ktorá umožní explanáciu všetkých javov v danej oblasti.⁶

Slabší, umiernený variant naturalizmu zachováva tézu o kazuálnej explanácii a požiadavku empirickej testovateľnosti. Princípy umiernej verzie naturalizmu možno opísať takto:

1. každá sociálna veda by sa mala usilovať o kazuálnu explanáciu;
2. táto explanácia by mala vychádzať z analýzy podmienok aktérovej činnosti /konania;
3. sociálne teórie vyžadujú adekvátnu empirickú evidenciu, aby sa dali vylúčiť alternatívne explanácie. K tejto slabšej verzii naturalizmu ako metodologického programu sa hlásim aj ja, čo mi však nebráni v tom, aby som obhajovala ontologickú špecifickosť sociálneho faktu v porovnaní s faktami empirických prírodných vied. Kanovský jednoducho postuluje, že nijaká špecifickosť tu nie je namieste, a pokiaľ ide o argumenty v prospech a validitu tejto tézy, vystačí si so Sperberovou rekonceptualizáciou (čo je celkom nepostačujúce, a navyše u samého Sperbera najproblematickejšie vzhľadom na jeho chápanie povahy pojmu na pozadí modulárnej teórie mysle) a problematickým výkladom kazuálnej explanácie, pričom nevidí rozdiel, že pokiaľ som určovala charakteristiky sociálneho faktu na základe Scarlovej konštrukcie ontológie sociálneho, pohybujem sa na inej úrovni problematiky: na rovne adekvátnej, pravdivej deskripcie, ktorá je sine qua non, aby sme vôbec mohli čosi, a teda aj sociálny fakt explanovať. Takto celá kritika vychádza nazmar, lebo vylamuje

⁶ Analýzu a charakteristiku naturalizmu pozri napríklad in: [11], 224-232.

otvorene dvere. A čo sa mi zdá ešte horšie, to je ležerný spôsob, akým môj kritik zaobchádza s termínmi a pojmami, pričom si neuvedomuje, že tento spôsob stačí aj na to, aby spochybnil aj terminologický a konceptuálny arzenál empirických prírodných vied, a to aj so zreteľom na explanáciu. Kanovský, ak mám súdiť na základe jeho textu, nerozlišuje medzi pozorovateľnými účinkami a nepozorovateľnými príčinami, empirickými vlastnosťami a rôznymi typmi (kvalitatívnymi, kvantitatívnymi) abstrakcií – pojmov, medzi denotáciou a referenciou, modom *de re* a *de dicto*, čo je abeceda v najposvätejšom zo všetkých naturalizmov, pri vysvetľovaní najnaturalistickejších materiálnych javov – vo fyzike. Ak spolu so Sperberom chce rekonceptualizovať „neproduktívne“ pojmy, ako to charakterizoval na s. 275, ako by postupoval, aby som sa držala bližšie pri zemi, pri rekonceptualizovaní fyzikálnych pojmov: gravitácia, pole, sila, žiarenie, ideálny plyn alebo fyzikálne konštanty, s ktorými sa v explanačných pozorovateľných javov operuje? A spochybňuje snáď niekto ich explanačnú produktivnosť?

Alfou aj omegou Kanovského pozície je presvedčenie, že nejstvue nijaká ontologická špecifickosť sociálnych fenoménov, a opakuje po Sperberovi, že sociálne javy sú vonkajšími konfiguráciami materiálnych psychologických javov [9], 270, 271, 269), príp. že „sociálne a kultúrne javy (kauzálne reťazce mentálnych reprezentácií a verejných manifestácií) prepájajú a usúvzťažňujú materiálne javy, teda ontologicky nepredstavujú o nič odlišnejšiu skutočnosť než ich komponenty. Samozrejme, má zmysel a je nevyhnutné hovoriť o sociálnych a kultúrnych javoch, ale nie o tom, že sú ontologicky odlišné.“ ([9], 269) Prečo má toto hovorenie zmysel a o čom sa vlastne hovorí, keď sociálne je len konfigurácia (v čom spočíva explanačný potenciál konfigurácie a empirická obsažnosť tohto pojmu, navyše pri deklarovanom neredukcionizme, to mi ostáva záhadou) psychologických procesov, o tom sa v stati nič nedozvieme. Ak ponechám bokom skutočnosť, že Kanovský nerozlišuje medzi adekvátnou deskripciou a vysvetlením toho, čo som označila za sociálny fakt odlišný od faktov v prírodných vedách, a nevidí žiadny problém na strane kognitivismu, kde je kruciálnym problémom práve vzťah mentálneho a neurofyziológického, lebo ich koexistencia neznamená ich kauzálnu a zákonitú súvislosť..., quod erat demonstrandum est, nemožno brať vážne možnosti kognitívnej psychológie v sfére sociálnych vied. Ako to potom vyzerá s proklamovaným neredukcionizmom, to ponechávam na rozhodnutie čitateľa/ky. A v tom je neprijemný háčik kauzálneho vysvetlenia, ak chcem mať z kognitivismu panaceum na neduhy sociálnych vied s ich akýmiš špecifikami. Ďalším kostlivcom v skrini kognitivismu je problematika externalizmu verus internalizmu, jednoducho problém, či obsah napríklad mentálnych reprezentácií je výsledkom vlastností neurologických procesov alebo externého prostredia. Nuž, Sperber nenadarmo tvrdí, že obsah mentálnych reprezentácií (ako vznikajú) ho nezaujima, ale že mu ide o objasnenie mechanizmu (kauzálneho) ich šírenia a modifikácie ich obsahu v priebehu tejto transmisie. Obávam sa však, že pre mnohé sociálne vedy, nehovoriac o kultúrnej antropológii, je práve obsah reprezentácií najvlastnejším objektom skúmania.

Keby som M. Kanovského požiadala, aby si uhasil smäd prostredníctvom chemického vzorca H_2O alebo mi demonštroval, z akých materiálnych vlastností

dvanástich národných mien krajín EÚ a z akej kauzácie medzi týmito materiálnymi vlastnosťami rezultovalo euro počínajúc dňom 1. 1. 2002 o polnoci, čo by tak asi na základe chápania sociálneho ako konfigurácie a ekologického vzoru mentálnych procesov mohol ponúknuť? Rada by som, a zaiste nielen ja, poznala aj nejaký kauzálny zákon, ktorý by spájal jednotlivé mentálne reprezentácie s neurofyziológiou, a uspokojila by som sa aj s relatívne menej komplexnou úrovňou individuálnej psychológie (napr. vnímania farieb), než akú nám ponúka príklad s púťou..., ktorý je navyše len banálnym opisom s udaním dôvodu, ale viacmenej ilustruje, ako vyzerá tzv. skicovitě vysvetlenie, ktoré nachádzame aj v najnaturalistickejších vedách. Analogicky aj tam, kde dokážeme identifikovať materiálne procesy s kauzálnymi väzbami (napr. zrážka automobilov, ktorá je celkom podrobená fyzikálnym zákonitostiam mechaniky tuhých telies), použijeme skicovitě neúplné vysvetlenie, keď povieme, že zrážku spôsobila neprímeraná rýchlosť... alebo že Titanic sa potopil preto, že narazil na ľadovú kryhu... alebo že okno sa rozbilo, lebo chlapi hrali futbal a lopta vletela do okna. Problémom je tu vzťah medzi makroúrovňou a mikroúrovňou procesov, ich premostenie, ktoré má poskytnúť základ pre vysvetlenie.

Kanovský nám je dlhý odpoveď, prečo je zmysluplné hovoriť o sociálnych a kultúrnych javoch (aká je dištinkcia medzi nimi, existujú aj také kultúrne javy, čo nie sú sociálne?), keď si máme dokonale vystačiť s psychologickými javmi a psychologickou terminológiou. Len tak na okraj pripomínam, že ani kognitívnym vedám sa nepodarilo napriek všetkým snahám anihilovať tzv. *folk psychology* s jej terminológiou a vysvetleniami, ktoré celkom uspokojivo fungujú.

Čo majú spoločné Durkheim, Searle a Sperber

Kanovský sa čuduje, že nedokážem rozoznať nezlučiteľnosť pozícií Searla, Sperbera a Durkheima. Pokúsim sa ukázať, že Durkheim aj Searle sú naturalisti, že ich odlišnosť sa týka holizmu a individualizmu a že ani vzhľadom na psychológiu nie sú ignoranti, hoci nehýria takým prehnaným optimizmom, pokiaľ ide o jej možnosti ako explanačného vzoru pre sociálne disciplíny, aký demonštroval M. Kanovský svojím pládoyer kognitívnej psychológie ako kvintesencie kognitívnej antropológie a sociálnych vied.

Durkheimovo diktum je jasné a nedvojzmyselné pri vysvetľovaní sociálnych faktov, napríklad deľby práce, náboženstva, morálky, samovraždy atď., ich treba odlišiť od vedomých mentálnych reprezentácií a skúmať ich ako veci. Opakujem, problém spočíva v tom, že môžem byť perfektne naturalistom a individualistom, pokiaľ ide o povahu sociálneho faktu, ale na úrovni metodologickej môžem byť holistom. Záležitosť s Durkheimom je práve tohto druhu. Tento postoj je kritizovateľný, ale nemožno mu pripisovať antinaturalizmus *an bloc*; ako to robí M. Kanovský.⁷ Antipsychologizmus (odmietanie dobovej individuálnej psychológie s jej introspekciou) a antibiologizmus u Durkheima nemožno chápať ako prejav antinatu-

⁷ Pozoruhodnú a inšpiratívnu kritiku Durkheima naturalistickej provincie zameranú na obhajobu individualizmu v otázke metafyziky sociálneho nájdeme in [14], 6-18.

ralizmu, lebo ak zväžeme, že jeho sociologizmus možno vykladať na úrovni ontologickej (Čo je spoločnosť a sociálny fakt?) a na úrovni metodologickej (Ako ich vedecky objasniť?), tak na úrovni ontologickej zastáva názor, že sociálna realita je zložkou prírodného poriadku, t. j. nepredstavuje nijakú mimoprirodnú alebo nadprirodnú entitu. Neredukovateľnosť sociálneho hovorí len to, že spoločnosť presahuje sumu individuí, hoci ich predpokladá, lebo individuálne vedomia musia medzi sebou nejako interagovať. Okrem idey ontologickej neredukovateľnosti sociálneho faktu však Durkheim požaduje, aby sa sociológia budovala metódami analogickými metódam prírodovedným, a nástojí na platnosti princípu kauzality, na tom, že rovnaký účinok má rovnakú príčinu, požaduje, aby sme stanovili príčiny fenoménu predtým, než analyzujeme jeho funkciu. „Existuje však jen jeden způsob, jak dokázat, že mezi dvěma fakty je logická vazba, například vztah příčinné souvislosti, a to srovnání případů, kdy jsou tyto fakty současně přítomny nebo chybějí, a zjišťování, zda změny, které nastávají za těchto okolností, nasvědčují, že jeden fakt závisí na druhém.“⁸ Na druhej strane však treba povedať, že pre Durkheima spoločnosť predstavuje entitu, ktorej substrátom sú individuá, utváranú morálnymi hodnotami, a teda reprezentáciami. Spoločnosť sa konštituuje vďaka predstavám a morálnym predstavám, kolektívnym vieram, ideálom, ktorých obsah nemožno odvodiť z vlastností mozgu ani z neurofyziológie. A v tom nie je nijaký antimentalizmus, a už vôbec nie antinaturalizmus ([9], 268). Od kolegu by som mohla skôr očakávať, že bude argumentovať proti relevantným argumentom na podporu holizmu a lá Durkheim zo svojej pozície ontologického aj metodologickeho individualizmu. Len kvôli presnosti pripomínam, že tradičné argumenty v prospech holizmu sú tieto:

a) sociálne fakty, ako sú napr. normy, inštitúcie, pravidlá, vykazujú rezistentnosť a pôsobia na individuum, nech si tento/táto myslí a robí čokoľvek. Teda existencia týchto faktov musí obsahovať niečo navyše, čo presahuje individuálnu psychiku a individuálnu činnosť a správanie;

b) jedinci sa v skupine správajú a myslia inak než keď sú izolovaní, čo svedčí o tom, že vlastnosti skupiny nemožno vyvodit' z individuálnych vlastností;

c) ľudia v rôznych spoločnostiach sa vyznačujú rôznymi charakteristikami myslenia a vzormi správania, na základe reglementujúcich noriem, rolí a pravidiel akceptovaných v danej spoločnosti. Ak to platí, nemožno akceptovať stanovisko, že sociálne fakty (normy, pravidlá) sú sumou ich individuálnych manifestácií. Ako hovorí klasik: *Hic Rhodus hic salta*.

Namietat' z naturalistickej pozície možno aj tak, ako to robí Papineau, totiž že to isté možno povedať aj o faktoch prírodných vied, ktoré explanujeme pomocou nepozorovateľných vlastností či mechanizmov, napr. elektromagnetické žiarenie, explanujúce vlastnosti elektromagnetizmu, gravitačné pôsobenie, teplo atď. Jestvuje rozumný dôvod, prečo to neakceptovať aj vzhľadom na sociálne fakty? Sociálne fakty

⁸ Význam kauzality v sociologickej metóde, nevyhnutnosť určiť kauzálne relácie medzi faktami Durkheim neustále zdôrazňoval. Pozri napr. *Predstavy individuálni a kolektívni*. In: [6], 37-43 a 111, 131, 133.

sú podľa toho len agregátmi individuí a ich vlastností. Papineau problematizuje holistický prístup k sociálnym faktom v troch smeroch:

1. explanovať sociálny fakt značí vysvetliť všetky individuálne entity, z ktorých sa skladá;

2. sociálne fakty sú neraz historicky akcidentálne, t. j. explanovať ich nemožno inými faktami, ale len prostredníctvom výskytu koincidencií a sociálne výnimočných individualít;

3. proti holizmu sa uplatňuje aj téza, že sociálne fakty sú prejavom individuálnej slobodnej vôle, a nie neosobných síl mimo ľudskej kontroly.

Keby Kanovského kritika mierila k týmto argumentom za a proti holizmu, inak by vyzerala aj moja odpoveď a bola by to rozhodne užitočná polemika. Lenže realita je iná a ja sa jej musím podriaďovať a reagovať na to, čo je preukázateľne čierne na bielom.

Častá frekvencia tvrdenia, že sociálne javy sú vonkajšími konfiguráciami materiálnych psychologických javov ([9], 270), ktorá je onou čarovnou formulkou, pomocou ktorej sa máme dostať z antinaturalistického bludiska, nie je empirickým tvrdením a referentom je tu číra fikcia. Opäť adresujem kolegovi žiadosť, nech toto tvrdenie preloží do jazyka „naturalistických a materiálnych procesov“, aby som použila jeho vlastné slová. A vzhľadom na Sperberov projekt epidemiológie by mal demonštrovať ten kauzálny mechanizmus, ktorý kauzálne spôsobuje, že isté verejné reprezentácie sa šíria v populácii úspešnejšie než iné. Pokiaľ ide o Searla, ktorý je podľa Kanovského „iba“ antinaturalistom, ktorému venoval až dve vety, hoci práve jeho ontológia sociálneho je rozhodujúca aj pre moje stanovisko v inkriminovanej stati, hoci uvádza v zozname literatúry jeho prácu *Construction of Social Reality*, nechce sa mi veriť, že adekvátne porozumel Searlovej pozícii. Searle sám totiž svoj postoj označuje ako biologický naturalizmus, ktorým chce prekonať dichotómiu materializmu, podľa ktorého jestvujú len materiálne procesy, a dualizmu, že materiálny svet zahŕňa aj neredukovateľné mentálne entity. A navyše, analogicky ako Sperber tvrdí: „We need to redefine the notions of mental and the physical“. Sám sumarizuje podstatu svojho biologického naturalizmu dvomi tvdeniami: 1. brains cause minds (mozgy zapríčiňujú mysle); 2. minds are higher – level features of brains (mysle sú komplexnejšími vlastnosťami mozgov).

Otázky, ako môžu mozgové procesy byť príčinami mentálnych fenoménov (kauzálne ich spôsobovať) a aký je vzťah mentálneho k anatómii a neurofyziológii mozgu, pokladá za empirické problémy, a nie za problémy pre filozofickú analýzu.⁹

Nemožno mlčky obísť ani relevantný fakt, že Searle je kritikom kognitívnych vied a argumentoval proti počítačovému (computational) chápaniu mysle (z ktorého naopak

⁹ Pozri heslo John, R. Searle in: [8], 544-550, Searlovu argumentáciu o podstate sociálnych vied a o mentálnej kauzácii pozri in. [15], 88-89. Analýzu Searlovej pozície so zreteľom na mind-body problem a charakteristiku Searla ako naturalistu možno nájsť in: [23], 294 a pozri aj 258, 260, 266 a 271.

Sperber vychádza), spochybňujúcemu istotu ja danou zvnútra a opisujúcemu myslenie ako operácie a manipulácie s formálnymi symbolmi (*The Rediscovery of Mind* 1991).

Searle odlišuje dve úrovne mentálnych stavov: vyšší stav závisí od nižšieho fungovania neurologického a neurofyziologického, pričom intencionálne stavy sú výsledkom fungovania procesov na nižšej úrovni analogicky ako vzťah napríklad medzi stupňom tvrdosti telies a povahou väzieb medzi časticami v kryštalickej mriežke.

Searle so zreteľom na problém vysvetlenia v sociálnych vedách tiež obhajuje kauzalitu, ale hovorí o tzv. intencionálnej kauzalite, ktorá funguje tak v štruktúre, ako aj pri explanácii konania. Searle sa pokúša premostiť fyzikálne a mentálne aspekty konania a správania, pričom toto chápanie má implikácie pre povahu sociálnych fenoménov a sociálnych vied. Vlastnosti sociálneho sú späté s myslou a intencionalitou, lebo číra materiálna podoba neurčuje to, čím sociálne fenomény sú, ani ich funkciu. Na to, aby som nejaké správanie opisala, vysvetľovala práve ako sobáš alebo ako náboženskú či inú púť alebo očakávanie či doručenie dôchodku (aby som zužitkovala použité príklady), nestačia materiálne atribúty, ale aj akceptácia zo strany iných ľudí a pravidiel, ktoré určia podmienky naplnenia tohto aktu. Nemám tu priestor na podrobné líčenie Searlovej koncepcie ani na explikáciu pojmu pravidla a jeho typov, ale na rozdiel od Kanovského som, dúfam, ukázala, že o antinaturalizme nemôže byť ani reči. A to, že Searle argumentuje v smere neexistencie premostujúcich princípov medzi fyzikálnym a mentálnym v zmysle striktných zákonitostí, neznamená, že neuznáva vedecké kauzálne vysvetlenie. A ešte čosi: keby si Kanovský všimol Searlovu knihu pozornejšie alebo keby venoval zvýšenú pozornosť aj mojej stati, zbadal by, že aj pri deskripcii sociálneho faktu, ktorá je závislá od aktivity intencionálnych stavov mysle manifestovaných lingvistickou aktivitou, Searle konštatuje, že prioritu majú „tvrdé“ materiálne neintenciálne fakty. Akceptácia intencionality neznamená nijaký antinaturalizmus.

Pokiaľ ide o Sperbera, na rozdiel od Searla a Durkheima je striktným individualistom na ontologickej, epistemickej aj metodologickej úrovni. Sperber jednak odmieta redukecionizmus, a teda pokusy biologického výkladu kultúrnej evolúcie (E. R. Dawkins, D. Campbell, E. O. Wilson) kritizuje ako neadekvátne, hoci sám nezapiera inšpirácie darwinistickými ideami (selekčný tlak, prírodný výber, adaptácia), jednak odmieta interpretativizmus (G. Geertz, Ch. Taylor a i.), v ktorom sa vidí neraz *raison d'être* sociálnych vied. Jeho naturalizovaný program antropológie vychádza z naturalistickej filozofie mysle a spočíva v tzv. epidemiológii reprezentácií. Z perspektívy epidemiologického prístupu vysvetľovať kultúru značí objasniť distribúciu, šírenie, uchovávanie a transmisiu reprezentácií, pričom rozlišuje verejné a mentálne reprezentácie. Epidemiológia reprezentácií si nekladie za cieľ nemožné – univerzálnu teóriu kultúry –, ale chce premostiť medzeru medzi kognitívnymi a sociálnymi vedami, čo sa pokúša doložiť na antropologickom materiáli. Treba však podčiarknuť, že epidemiológia reprezentácií neskúma obsah reprezentácií, jeho

determináciu a formovanie, ale proces ich transmisie a rozširovania.¹⁰ Sperber chce objasniť kauzálny mechanizmus, ktorý spôsobuje väčšiu frekvenciu výskytu a atraktivitu istých presvedčení a ich transmisiu v porovnaní s inými presvedčeniami. Na to potrebuje tvrdiť, že psychológia aktéra je relevantná pre prítlačivosť istých ideí. Domnieva sa, že naša psychológia spôsobuje našu náklonnosť k naráčiám. Sperber tvrdí, že ľudia disponujú dvoma relatívne nezávislými mechanizmami formujúcimi presvedčenia, a teda ľudia majú dva významne odlišné druhy presvedčení: intuitívne presvedčenia a reflektívne presvedčenia (*intuitive* a *reflective beliefs*). Intuitívne presvedčenia sú fundované našou výbavou vrodenej množiny „basic concepts“ a reflektívne presvedčenia získavame prostredníctvom lingvistickej komunikácie. Komunikácia spočíva na našej vrodenej schopnosti pre metareprezentáciu. Lenže pozorovanie, nevedomé inferencie, zámerné vedomé intencionálne inferencie a potvrdenie (testimony) hrá úlohu pri formovaní väčšiny našich presvedčení, hoci v rôznej miere. Sperber akceptuje Fodorovu modulárnu teóriu mysle, hoci pochybuje o existencii tzv. central processor a namieta proti tejto idei z evolučného hľadiska. Sperber, aby som to zjednodušila, predpokladá, že myseľ je iba zhlukom (ensemble) zvláštnych účelových adaptácií, ale potom čelíme neprijemným problémom, ako vysvetliť, že hovoríme o a myslíme na také entity, pre ktoré nemáme nijaký adaptačný mechanizmus. Nemáme skonštruovaný nijaký mechanizmus adaptácie pre poéziu, hranie šachu, riešenie hádaniek, pre hovorenie o fiktívnych entitách atď. Sperber o tejto veci mlčí, lebo odpovedať by znamenalo podmiňovať a spochybniť jeho vlastnú epidemiologickú perspektívu. Keby myseľ bola iba *a general purpose device*, nehrala by zaujímavú úlohu pri explanácii kultúry. Operácie mysle by boli síce nevyhnutné pre kultúrne reprezentácie, ale psychológia by bola neutrálna voči reprezentáciám. Hlavným problémom je však Sperberovo chápanie pojmu: na jednej strane je pojem niečo ako termín jazyka myslenia a na strane druhej je to nástroj inferencie. A každý pojem je *domain specific* v tom, o čom je, je to symbol alebo štruktúra symbolu, ktorý sa aktivuje prostredníctvom skúsenosti. Problematické je aj jeho líčenie fixovania presvedčení a centrálného procesoru, lebo treba odpovedať na neprijemné otázky: Aká je úloha modulu pri formovaní presvedčení? A kde sa objavuje toto formovanie presvedčení? V pozadí je predpoklad, že celá mentálna architektúra má povahu modulu, čo je však špekulatívna hypotéza, a nie empiricky potvrdený fakt. Sperber má pravdu v tom, že naturalistická explanácia kultúry sa primárne zaujíma o produkovanie a šírenie reprezentácií a že interpretatívny projekt v kultúrnej a sociálnej antropológii toto neposkytuje. Základnú tézu možno zhrnúť takto: Reprezentácie sa šíria a stávajú sa reflektovanými v ľudskom správaní zčasti preto, že mentálna organizácia vykazuje isté invariantné črty, a zčasti preto, že pôsobia premenlivejšie vlastnosti fyzikálneho, sociálneho a inštitucionálneho prostredia aktéra¹¹. To je len veľmi telegrafický okruh otázok, kam mali smerovať úvahy M. Kanovského o

¹⁰ Kritickú recenziu Sperberových ideí pozri in: [22], 845-853.

¹¹ O funkcionálnom vysvetlení a vzťahu medzi funkciou a príčinou pozri napr. [11], 91-102. Pozri aj [18], 152-162.

prednostiach naturalistického kauzálneho vysvetlenia, keď siahol po Sperberovi. Kognitívna psychológia by mala formulovať zákony, ktoré premestia individuálnu úroveň správania a makroteoretickú deskripciu. Proti námietke diverzity a variability kultúrnych javov Sperber tvrdí, že diverzita je relevantná, ale sú sféry, napr. každodenný život, kde je síce prítomná, ale menej frapantná, a že komunikácia má asymetrickú úlohu. Tieto otázky a nedomyšlené riešenia treba tematizovať, aby sme porozumeli Sperberovmu naturalizmu.

Aby som konečne uzavrela problém naturalizmu a antinaturalizmu: všetci traja, Durkheim, Searle i Sperber, reprezentujú naturalizmus, ktorý vo vzťahu k sociálnemu svetu neuznáva nejaké tajomné, nemateriálne nadprirodné alebo mimoprirodné entity a sociálny svet chápe ako zložku prírodného sveta. Relevantný rozdiel medzi nimi je však v tom, ako hodnotia povahu psychologických mentálnych fenoménov jednak vo vzťahu k ich materiálnemu substrátu a jednak k ich úlohe pri vysvetľovaní sociálnych javov a vlastností. Ťažkosti a paradoxy Sperberovho chápania psychických javov, založeného na modulárnej teórii mysle a ambivalentnej koncepcii pojmu som, dúfam, jasne naznačila. A vice versa to platí aj o Kanovského interpretácii Sperberovej myšlienky reconceptualizácie aj jej „empirického prínosu“, explanačnej sily a produktívnosti.

O naturalistickom kauzálnom vysvetlení podľa M. Kanovského

Súdiac podľa nadpisu kolegovej state a počtu strán pod názvami I. a II. ([9], 272-286) by som očakávala, že na základe reconceptualizácie ponúkne schému kauzálnej explanácie, napr. v kultúrnej antropológii, ktorá bude vyhovovať podmienkam adekvátneho vysvetlenia, že bude napríklad odpovedať na otázku, prečo sa v loveckých spoločnostiach stretávame s praktikami predĺženej laktácie alebo prečo perzistujú isté magické praktiky či ako kauzálne explanovať súbor presvedčení prislušnikov inej kultúry a pod. Nič také sa však na stránkach jeho state nevyskytuje - okrem triviálneho tvrdenia, že len materiálny jav má kauzálne účinky. Akú povahu má tento materiálny jav, t. j. či ide o vlastnosť, dispozíciu, stav vecí, udalosť, o tom sa v stati nič nedozvieme, hoci to je relevantné pre povahu kauzálneho vzťahu a pôsobenia, a teda aj kauzálnej explanácie. M. Kanovský namiesto toho, aby kauzálne reconceptualizoval pojmy sociálnych vied, v danom prípade kultúrnej antropológie, a ponúkol kauzálnu schému vysvetlenia (t. j. schému, v ktorej by mal empiricky testovateľné výroky, tieto výroky by niečo tvrdili o kauzálnom vzťahu medzi entitami, aspoň jeden z nich by mal charakter aspoň kvázi - zákona, boli by pravdivé a záver opisujúci vysvetľovanú entitu by sa zdal nejakou logicky správne inferovať), opakuje, že „pre kognitívnu antropológiu jestvujú v zásade iba dva druhy materiálnych procesov: psychologické a ekologické - kognitívne operácie ľudskej mysle, materiálne zakotvené v neuronálnych interakciách mozgu, a konkrétne správanie ľudských individuí pozorovateľné, priamo pozorovateľné v teréne etnografickými metódami“ ([9], 73). V poriadku, to, že kolega nevidí rozdiel medzi mrknutím a tikom, medzi zdvihnutím ruky s cieľom pozdraviť a mimovoľným pohybom spôsobeným kontrakciou svalov, hoci ide o jav s rovnakými materiálnymi realizáciami a neurologickým korelátom, je síce nepríjemné, ale

symptomatically pre jeho vieru vo všemohúcnosť kognitívnej antropológie, ktorá spolieha na vysvetľujúcu silu kognitívnej psychológie. Slabiny tejto viery som naznačila vyššie, ale so zreteľom na kauzalitu je tu háklivá otázka: Ako sa dá demonštrovať, že daný kognitívny jav, napr. reprezentácia, je jednoznačne realizovaná priradením k neurologickému základu? Obávam sa, že nijaký, akokoľvek výkonný tomograf nám tu nepomôže. Kanovský nevidí, že jeho príklad vysvetlenia (pút'), ktorý pokladá za paradigmatický pre sociálne vedy, je z rodu tzv. funkcionálnych vysvetlení, v ktorých sa nehovorí o príčine nejakého fenoménu, ale o funkcii a účele v spoločenskom systéme.¹² Nehovoriac už o tom, že by mal najprv rozlíšiť deskripciu a podmienky jej naplnenia od vysvetlenia, hoci konštatuje, že opis nie je vysvetlením. Ostalo len a len pri konštatovaní bez reflektovania všetkých dôsledkov. Nezaújima sa ani o vzťah medzi dôvodom a príčinou (odभावil to jednou vetou na s. 271) v explanáciách správania a konania, hoci tu sa ponúka priestor na preskúmanie platnosti a empirickej obsažnosti kognitívizmu. Ak sa mám pridržať metodologických direktív tzv. kauzálneho vysvetlenia zo s. 276, ako podľa nich kauzálne vysvetliť napr. obyčaj couvade alebo rituál kmeňa Bororo, pri ktorom v divokom tanci muži divoko guľajú očami, ceria zuby, spievajú mantrové spevy a popijajú nápoj z tajnej byliny, moču a krvi kravy, a ako kauzálne v duchu týchto inštrukcií vysvetliť spôsob ich komunikácie, prevažne nonlingvistický, obmedzený na mračenie, mimiku a gestikuláciu? Veta, že opis nie je vysvetlením (napr. s. 274), to je trivialita, ktorú nikto nepopiera, azda až na niektorých sociálnych vedcoch a historikoch, ale ako si potom vysvetliť, že autorov príklad s dýchaním nespĺňa ani podmienku adekvátnej deskripcie, lebo to, ako ho charakterizuje na s. 275 („dýchanie je premiestňovaním vzduchu z vonkajšieho prostredia do vnútorného prostredia a z vnútorného prostredia do vonkajšieho prostredia“ ([9], 275)), nemožno pokladať za adekvátnu deskripciu, keďže jej vyhovuje aj vetranie miestnosti, hoci vetranie, ako možno kolega pripustiť, nie je dýchaním. Veta na s. 274, podľa ktorej je výrok o dýchaní ekvivalentný s výrokom o púti 1 zo s. 273, je ilustráciou toho, že kolega svojsky chápe ekvivalentnosť výrokov a výrazov (nie, ani „prievan“ nie je ekvivalentný s výrazom „dýchanie“, aby som siahla po kolegovom príklade, lebo to by tieto dva termíny museli mať rovnaký denotát...) Nuž, ani s opisom, deskripciou to nevyzerá tak prostoducho, ako M. Kanovský predpokladá, nehovoriac už o všetkých záľudnostiach teórie deskripcie (napr. rozdiely medzi referenčným a atributívnym použitím deskripcie). Trochu bližšie k problematike kauzálneho vysvetlenia v sociálnych vedách sa dostáva tam, kde chce rekonceptualizovať: „...takéto makropojmy rozložíme na konkrétne materiálne mikroprocesy a abstraktné vlastnosti a jasne vysvetlíme, ktoré z týchto mikroprocesov a vlastností považujeme za relevantné na vysvetlenie a z akých dôvodov.“ ([9], 275) Nuž, ak abstrahujem od nemilej zámeny ontologickej a epistemologickej roviny, lebo abstraktné vlastnosti, napr. sémantické, sa nevyskytujú na materiálnej úrovni ani tých najmikrovatejších najmaterialistickejších mikroprocesov..., a nevyšimam si, že autor nič

¹² Na niektoré problémy komunikácie a rôzne ťažkosti intencionalistickej koncepcie významu (ktorú zastáva aj Sperber) upozorňuje kniha Petr Kořátko in: [10].

nehovori o kauzálnej relácii ani o tom, aké entity vystupujú v kauzálnom vzťahu, a nerozoberá ani povahu kauzálneho vzťahu, teda reláciu medzi príčinou a účinkom (či ide o nevyhnutný alebo pravdepodobnostný vzťah alebo o vzťah determinovaný postačujúcimi podmienkami), tak možno akceptovať len to, že v danom prípade ide o vzťah medzi rovinou mikroúrovne a makroúrovne, medzi úrovňou individuálnej kognície a nejakým makrofenoménom, fenoménom opísaným pomocou „synekdoch“ (s. 274), ale bez jasných premostňujúcich relácii, resp. zákona podobných súvislostí. Ak Kanovský tvrdí, že treba „vyčleniť tie materiálne a abstraktné vlastnosti, ktoré sú kauzálne relevantné, a ukázať, ako abstraktné vlastnosti vyplývajú z materiálnych procesov“ ([9], 276), nezostáva mi nič iné, než opakovane žiadať, aby tak urobil, čo je však len *pium desiderium*, lebo to by musel analyzovať Sperberov kognitivismus so všetkými nedostatkami, paradoxami a obskúrnymi riešeniami a jasne pochopiť, čo znamená niečo kauzálne explánovať, a zaujať stanovisko k niektorej z alternatív chápania kauzálneho vzťahu. Ani jeho naturalistické kauzálne vysvetlenie konkrétne ([9], 276-285) sa nevenuje kauzalite, ale je to sporný pokus o tzv. „kognitívny algoritmus mysle“ ([9], 277), explikovaný na príklade penzistu očakávajúceho dôchodok. Jediné zaujímavé zistenie je to, že tzv. vysvetlenie kognitívneho kauzálneho reťazca (čo je v kauzálnom vzťahu s čím, o tom sa mlčí) sa nezaobide bez abstraktných vlastností, no už ťažko súhlasiť s tým, že „abstraktné vlastnosti predstavujú skôr špecifické konfigurácie alebo vzťahy medzi materiálnymi procesmi“ ([9], 278).

Ak sa najskôr prisahá na vylučnú materiálnosť kauzality a o niekoľko strán ďalej sa tvrdí, „že vysvetlenie kognitívneho kauzálneho reťazca sa nezaobide bez abstraktných vlastností“, pričom zaklínadlom konfigurácie je predpísané *salto mortale*, ktoré nám vysvetľuje abstraktné vlastnosti, je zrejme, že autor nevidí ťažkosti, ktoré bijú do očí ([9], 278 alebo [9], 279). „Kognitívny kauzálny reťazec sa skladá z materiálnych procesov a vysvetliť sa dá iba pomocou abstraktných sémantických vlastností...“ To, že očakávanie – mentálny stav reprezentovaný propozíčnym postojom *x očakáva, že* – pokladá za abstrakciu a zároveň „za pravdepodobnosť aktivácie určitých materiálnych procesov po zazvonení“, pričom abstraktné vlastnosti plnia epistemologickú, a nie ontologickú úlohu ([9], 279), asi rezultuje z nedostatočného porozumenia Sperberovej pragmatickej interpretácii komunikácie a najmä jeho chápaniu modúlárnej architektoniky psychického. Sperber sa totiž nazdáva, že psychické procesy nie sú vzhľadom na reprezentáciu neutrálne, a pokladá pojmy, a teda abstrakcie raz za vzory, inokedy za moduly, ktoré sa sformovali adaptáciou na externé podnety. V tomto duchu sa dá ako tak porozumieť líčeniu príbehu penzistu, ktorý očakáva dôchodok; tento príbeh však trpí všetkými záľudnosťami Sperberovho chápania mentálneho. Pre problém explánacie je však rozhodujúce, že nám nie nehovori o kauzálnom vysvetlení ani o explánácii v sociálnych vedách.

Pointa celého príbehu je skôr v tom, že pri vysvetľovaní v sociálnych vedách sa nezaobídeme bez pojmu komunikácie. Ani v tomto prípade kolega nerozlišuje medzi predmetom, jeho pojmom a názvom predmetu, o čom svedčí, že o komunikácii doslova hovorí ako o výraze (bez úvodzoviek), ktorý treba rozložiť na materiálne procesy ([9], 280). To však patrí k pôvabom nechceného. Hlavný zisk plynúci zo

Sperberovho kognitivismu spočíva v tom, že práve komunikácia umožňuje prepojenie individuálnych kauzálnych reťazcov, čo má za následok to, že „časť dovtedy individuálnych kognitívnych kauzálnych reťazcov sa stala spoločnou, teda sociálnou“ ([9], 281). Text pokračuje (s. 282-285) parafrázovaním Sperberovho názoru na komunikáciu a manifestnosť mentálnych reprezentácií, aby sme sa zoznámili s rozhodujúcim výdobytkom kognitívnej antropológie, podľa ktorého „neexistuje ostrá hranica medzi individuálnym a sociálnym“ ([9], 283). Ak úlohu kognitívneho antropológa, v mene ktorého M. Kanovský vystupuje, vidí autor v tom, že má vysvetliť, „podľa akých zákonitostí vznikajú z individuálnych kognitívnych reťazcov sociálne kognitívne reťazce“, pritom tu zostáva zanedbateľná drobnosť – predviesť to a demonštrovať, sformulovať túto zákonitosť. Celkom by stačilo, keby ukázal, ako a prečo sa z privátnych mentálnych reprezentácií stávajú verejné, ako sa fixujú a dostávajú do obehu. To, že o kauzálnej explanácii v sociálnych vedách sme sa napriek názvu nedozvedeli nič a že M. Kanovský nechápe ani Achillovu pätu, hoci by sa tu žiadal plurál, Sperberovho epidemiologického prístupu k sociálnym a kultúrnym javom a slabiny jeho koncepcie komunikácie, s ktorou to vonkoncom nevyzerá tak jednoducho, ako to vidí M. Kanovský vo svojej stati, ma presvedča, že napriek deklaráciám o skutočnej vede o sociálnych javoch sa ocitáme skôr pod prahom dnešných diskusií o kauzálnej explanácii v sociálnom poznaní a celkom mimo hry, pokiaľ ide o diskusie o povahe a determinácii komunikácie, jej mieste a funkcii aj so zreteľom na úlohu komunikácie v sociálnom poznaní. Zhrňme teda:

Napriek nadpisu štúdia netematizuje problematiku kauzálnej explanácie v sociálnych vedách, ale je pokusom priblížiť epidemiologickú optiku D. Sperbera vychádzajúcu z jeho kognitivismu a jeho koncepcie komunikácie, ktorú, a to je podľa môjho názoru na Sperberovej epidemiologickej pozícii nespochybniteľné, namieril proti interperativizmu v sociálnej a kultúrnej antropológii. Stať vlastne predstavuje nepriamu obhajobu ontologického, metodologického aj epistemologického individualizmu, pričom kolegoví unikajú závažné nedostatky a temné paradoxy Sperberovho projektu naturalizácie sociálnych vied prostredníctvom kognitívnej psychológie, ktorá má hrať prvé husle nielen v kognitívnej antropológii, ale v sociálnych vedách vôbec (napr. modulárna teória mysle, ambivalentné chápanie pojmu, spôsob formovanie presvedčení (intuitive belief and reflective belief, otvorený problém pokiaľ ide o to, čo predstavujú denotáty makroterminov, na čo nimi referujeme atď.) M. Kanovský napriek artikulovanej intencii ju v relevantnom zmysle nenaplnil, lebo nepredložil nijaké argumenty, ktoré by spochybnili autonómiu sociálnych faktov. Obmedzil sa iba na verbálne deklarovanie, vychádzajúce zo Sperberovho metodologického individualizmu, že špecifickosť sociálneho faktu je fikcia.

LITERATÚRA

- [1] BAERT, P. (): **Social Theory in the Twentieth Century**. Polity Press Blackwell Publisher, Oxford UK.
- [2] BLOCK, N. (ed. 1980): **Readings in Philosophy of Psychology**. Cambridge, Mass.
- [3] BOHMAN, J. (1994, paperback): **New Philosophy of Social Science**. Polity Press Blackwell Publisher, UK.
- [4] BRODBECK, M. (1958): Methodological Individualism: Definition and Reduction. In: **Philosophy of Science**, vol.25.
- [5] DUPRÉ, J. (1995, second edition): **The Disorder of Things**. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England.
- [6] DURKHEIM, É. (1998): **Sociologie a filosofie**. KLAS, Praha.
- [7] FLYVBJERG, B. (2001): **Making Social Science Matter**. Cambridge University Press UK.
- [8] GUTTENPLAN, S. (eds. 1997): **A Companion To The Philosophy Of Mind**, Blackwell Publishers Ltd, Oxford UK, paperback.
- [9] KANOVSKÝ, M. (2001): Naturalistické kauzálne vysvetlenie v sociálnych vedách. In: **ORGANON F VIII**, č. 3, 267-286.
- [10] KOŤÁTKO, P. (1998): **Význam a komunikace**. Filosofia, Praha.
- [11] LITTLE, D. (1991): **Varieties of Social Explanation. An Introduction to the Philosophy of Social Science**, San Francisco, Oxford, Westview Press. Boulder.
- [12] MARTIN, M. and McINTYRE, C. Le. (ed.1994): **Readings in the Philosophy of Social Sciences** The Bredford Book, The MIT Press. Cambridge-Masachusetts Cambridge England.
- [13] OUTWHITE, W. (1987): **New Philosophies of Social Sciences: Realism, Hermeneutics and Critical Theory**, Basingbook Macmillan.
- [14] PAPINEAU, D. (1978): **For Science in the Social Science**, The Macmillan Press LTD.
- [15] SEARLE, J. (1994): **Mysl, mozek a věda**. MF Praha.
- [16] SEDOVÁ, T. (2000): K filozofii sociálnych vied. In: SPERBER, D. (1996): **Explaining Culture: A Naturalistic Approach**. č. 2, 136-155.
- [17] SEDOVÁ, T. (2000): **Úvod do filozofie sociálneho poznania**, STIMUL Bratislava.
- [18] SEDOVÁ, T. (1999): K rôznym úrovňami funkcionalizmu. In: **Filozofia**, 54, č. 3, s. 152-162.
- [19] SEDOVÁ, T. (1999): K Davidsonovmu chápaniu explanácie prostredníctvom dôvodu. In: **Mezi jazykem a vědomím**. Ed. V. Havřík. Filosofia, Praha.
- [20] SEDOVÁ, T (2000) ; SPERBER, D. Explaining Culture: A Naturalistic Approach. Recenzia in: **ORGANON F**, VII, č. 1, 97-100.
- [21] SPERBER, D. (1996): **Explaining Culture: A Naturalistic Approach**. Cambridge University Press.
- [22] STERELNY, K. (2000): Explaining Culture: A Naturalistic Approach, by Dan Sperber. In: **Mind**, July, Vol. 110, No 439, p. 845-853.
- [23] WATKINS, J. (1999): **Human Freedom after Darwin**. Open Court Chicago and La Salle, Illinois.