



Otevřený časopis pro filosofii a společenské vědy věnovaný tématům, jež jsou pro nás zajímavá a podnětná právě dnes.

vydává KFSV FF UHK

šéfredaktor: L. Koreň

red. rada: O. Beran, J. Daneš,
P. Glombíček, T. Hirt, J. Hvorecký,
V. Kolman, L. Kvasz, R. Maco, T. Marvan,
M. Paleček, J. Peregrin, M. Skýbová,
O. Švec, E. Zeleňák

vychází elektronicky,
dvakrát ročně

ISSN 1804-0969

ROČNÍK SEDMÝ, ČÍSLO DVA, PODZIM 2015

OBSAH

Články:

<i>P. Floss:</i>	K některým filosofickým aspektům Dantova díla	3
<i>M. Nový:</i>	K metodě kritické teorie a jejímu rozvíjení v „novém čtení Marxe“	20
<i>M. Rabas:</i>	Spor o smysl lidských dějin a dějiny člověka jako boj o smysl	48
<i>J. Paitlová:</i>	Vyřešil Hans Albert problémy Popperova kritického racionalismu?	79

Polemiky:

<i>T. Marvan:</i>	Lze rozřešit spor mezi realismem a konstruktivismem?	96
-------------------	---	----

K některým filosofickým aspektům Dantova díla¹

On some philosophical aspects of Dante's work

Pavel Floss

Filozofická fakulta
Univerzity Palackého v Olomouci
Křížkovského 10, 771 80 Olomouc
&

Filozofická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové
paflos@centrum.cz

Abstrakt/Abstract

Článek se zaměřuje na některé aspekty Dantova spisu *De monarchia*, především na povahu Alighieriho realizace ideje celosvětové monarchie, jež je jedinou zárukou trvalého míru, který je představen jako nezbytný předpoklad plné realizace všech duchovních potencií lidského rodu jako takového. Ačkoliv Dantovy názory vykazují ovlivnění dobovým averroismem, opírá se ve filosofické argumentaci pro upřednostnění vlády jediného celosvětového vladaře o scholasticky interpretovanou aristotelskou metafyziku. Autor konfrontuje základní momenty Dantovy politické filosofie s názory Marsilia z Padovy a především s koncepcemi Tomáše Akvinského. Ačkoliv Dante přispěl k posílení autonomie světského a vymanění se panovnické moci z nároků, jež si osobovalo dobové papežství, vytvořilo jeho zbožštění panovnické moci ideové předpoklady pro zbožštění státu a novodobý etatismus.

The study focuses on aspects of Dante's *De monarchia* — particularly on Alighieri's conception of realization of the idea of universal monarchy as the only guarantee of permanent peace. This is presented as a necessary precondition for a full realization of all spiritual potentialities of the human kind as such. Although Dante's views display an influence of contemporary Averroism, his philosophical argumentation in favour of the rule of one universal monarch is based on scholastic interpretations of Aristotelian metaphysics. Key moments of Dante's philosophy are confronted with the views of Marsilius of Padua

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR 14-37038G „Mezi renesancí a barokem: Filosofie a vědění v českých zemích a jejich širší evropský kontext“.

and, particularly, with the conceptions of Thomas Aquinas. It is then argued that Dante contributed to strengthening of the autonomy of the secular order and to liberation of monarchic rule from power claims of the contemporary papacy. At the same time, however, his deification of monarchic rule created preconditions for deification of the state and modern etatism.

Dante je vzdělané veřejnosti znám především jako jeden z největších básníků, jehož *Divina commedia* patří k trvalým skvostům světové literatury. Alighieri však napsal též řadu filosofických traktátů, jež zaujímají nikoliv nevýznamné místo v dějinách evropského filosofického myšlení. V tomto kontextu obrátil bych pozornost k onomu jeho textu, který je příspěvkem k dějinám evropské politické filosofie, totiž k *De monarchia*.² K dalším spisům s filosofickou problematikou se řadí i některé jeho další texty, například rozsáhlejší práce nazvaná *Convivio* (1304–1307), panorámující dobové vědění, ale i úvahy týkající se například *Božské komedie* ve formě dopisu Cangrandovi della Scala (1317) a též spis *O rodném jazyce* (*De vulgari eloquentia*; dokončená část spisu pochází z let 1302–1305). Mezi Dantovými filosofickými díly zaujímá pak specifické postavení *Quaestio de terra et aqua* (1320).

Jak hlásá již název, zabývá se Alighieri v tomto spisku (který je písemnou dokumentací prezentace, realizované ve Veroně v roce 1320) dvěma ze čtyř elementů, jež byly v duchu aristotelské filosofie považovány za prvky těžké, zatímco vzduch a oheň byly označovány jako elementy lehké. V aristotelské fyzice měly všechny elementy podle své povahy (přirozenosti) stanovená svá „místa“, přičemž kolem středu celého univerza se v nejnižší kruhové vrstvě měla nalézat země, nad ní voda, pak vzduch a vrchní část tzv. sublunární sféry zaujímal oheň. Od Měsíce až po tzv. osmé nebe, v němž se nacházely hvězdy, se rozprostírala superlunární část vesmíru, jež nebyla komponována ze živlů, ale z látky dokonalejší, totiž z éteru.

Dante problematizuje ve svém textu obecně sdílené přesvědčení, že prvek země leží níže než prvek voda.³ Probírá ve spisku argumenty pro tradiční rozmístění prvků a ukazuje přitom na rozpory, do nichž se mnozí filosofové při své kosmologické argumentaci dostávají. Prezentuje názory některých antických a středověkých autorů, například Aristotela, Ptolemaia, Augustinova žáka Pavla Orosia a Averroa. Při řešení daného problému konfrontuje nejen výroky různých filosofických autorit, nýbrž pracuje i s analýzou pozorování univerzitně neučených, ale zkušených osob, například se zprávami mořeplavců a zohledňuje i různé výroky Bible. *Quaestio de terra et aqua*

² K této problematice viz: I. Müller (2011).

Z bohaté zahraniční literatury bych odkázal především na následující práce: Passerin d'Entrèves (1952); Di Scipio (1983); Farnell (1985); Ferrante (1994); Reynolds (2006); Cassell (2004); Gorní (2008).

³ Dante (1960, 17 (IX)).

poskytuje námět pro zkoumání vztahu filosofických a teologických momentů tehdejšího myšlení a právě těmi bych se chtěl zabývat v některé ze svých dalších studií.

Vrátím-li se nyní ještě na chvíli k Dantovu básnickému veledílu, pak lze konstatovat, že tento epos je po obsahové stránce uměleckým obrazem architektury středověkého řádu stvořeného univerza,⁴ ale co se týká aspektů psychologických a formálních, ohlašuje se v něm již individualismus humanismu a renesance, spolu s jeho autoretrospektivními tendencemi a smyslem pro lidskou afektivitu.⁵ Pro povahu ideového poselství díla je signifikantní, že mezi starověkými mysliteli je jakožto vůdčí osobnost představen Aristotelés a středověkým filosofickým nebem Danta provádí Tomáš Akvinský, což napovídá aristotelsko-tomistickou intenci Dantova myšlení, patrnou i v jeho filosofických textech.⁶

Závěrem úvodní pasáže této studie chtěl bych však ještě poukázat alespoň na skutečnost, že v *Božské komedii* dopracovává se Dante až k jakési apoteóze svobody lidského rozhodování, kterou ve spise *De monarchia* nenacházíme. V *De monarchia* je opravdová svoboda rozhodování mezi všemi lidmi připsána jen vladaři světové říše. V *Božské komedii* je však lidská svoboda pojata jako hrdinský zápas lidských jedinců, vzdorujících moci působení sil a vlivů superlunární sféry na dění ve sféře sublunární. Touha po svobodném rozhodování, která je v *Divina commedia* přirovnána k ohni, který není možno žádným způsobem zadusit.⁷ Dantův étos svobody působil patrně na další

⁴ Na tomto místě bych poukázal na některé formulace, jež se v prvním dílu *Cest evropského myšlení* týkají jednoho z největších středověkých filosofů – Tomáše Akvinského: „Svou noetickou koncepci buduje Tomáš na základě své vize hierarchicky strukturovaného řádu jsoucího, který má výraznou antropologickou komponentu.“; Floss (2004, s. 243). „... univerzum nebylo stvořeno pro Boží dobrotivost nebo závazek plynoucí z této dobrotivosti, nýbrž ... stvoření univerza se událo podle řádu moudrosti ... Zdůvodnění stvořeného řádem moudrosti emancipuje mnohost a rozmanitost z ontologické nedokonalosti, do níž byly dosud...ponořeny.“ (Floss 2004, s. 239–240)

V tomto kontextu bych též zdůraznil, že jsem kritický vůči současné tendenci výkladu Dantovy filosofie, v níž se přehnaně akcentuje vliv dobového averroismu na utváření jeho myšlení.

⁵ Středověká je i Dantova představa o hranicích lidmi obývaného světa, který tvořil tři kontinenty: Evropu, Afriku a Asii. Zatímco pro vrcholnou renesanci bylo charakteristické nadšené objevování nových pevnin a ostrovů, píše Dante až s jakýmsi zadostiučiněním, že již Odysseovi přineslo jeho rozhodnutí plout za sloupy Herkulovy (šlo o prostory na západ od Gibraltarské úžiny) záhubu; Dante (2007, s. 133–134).

⁶ Jestliže se dnes můžeme setkat s názorem, že politická teorie spisu *De monarchia* je antipapalistská a antitomistická, pak lze bez výhrad souhlasit jen s tvrzením prvním. Skutečnost, že Alighieri byl antipapalistou, ještě neznamená, že se eo ipso zřekl všeho, co bylo typické pro tomistický proud středověkého myšlení. Je ovšem pravda, že mezi Tomášovou a Dantovou koncepcí státu a vztahu moci světské a duchovní jsou určité zásadní rozdíly, na druhé straně však nelze přehlédnout to, co mají díky svým aristotelským základům společného.

⁷ Dante (1966–1967, s. 76–81): „Che volontà, se non vuol, non s'ammorza,/ ma fa come natura face in foco,/ se mille volte violenza il torza;/ Per che, s'ella si piega assai a poco 'y / segue la forza; e così queste fero,/ possendo ritornare al santo loco.“; „Nebot' když nechce, vůle nezhasíná, / však je jak oheň přirozenost čistá, / jenž stokrát sražen do výše se vzpíná. / Ať

humanisty, jak dokládají oslavná slova na Danta v Salutatiho spisu *De fato, fortuna et casu*.⁸

Ačkoliv hlavním dílem politické filosofie čtrnáctého století je spis *Defensor pacis* Marsilia z Padovy, jenž u historiků politického myšlení vzbuzuje mnohem větší respekt než Dantova kniha *De monarchia* (v níž někteří autoři nacházejí simplifikující či blasfemické výroky či nedostatečnou konciznost výkladu), lze oba texty prezentovat jako exempla dvou různých přístupů k řešení dobových společenských a ideových zápasů, jež vznikaly zhruba ve stejné době (Marsilio začíná koncipovat své dílo jen několik let poté, co Dante dokončil spis *De monarchia*). Zásadní rozdíl mezi oběma spisy spočíval v tom, že Dantova *De monarchia* byla projektem vybudování jediného celosvětového království s jediným vládcem v jeho čele, zatímco *Defensor pacis* byl patrně nejrevolučnějším politickým dílem konce středověku, kumulujícím řadu konceptů, jež dále rozvíjeny, vytvářely předpoklady pro vznik ideje a realizaci demokratického zřízení v časech pozdního novověku a počínající moderny. Mám na mysli především Marsiliův požadavek oddělení zákonodárné a exekutivní moci, neboť na tvorbě zákonů se jako první a jediná účinná příčina má podílet obec občanů („*civium universitas*“), respektive její prevalentní část.⁹ Znamenalo to, že z této aktivity byli vyloučeni provinilci, služebnictvo, ženy a chlapci, kteří ještě nedospěli v muže.¹⁰ Významný byl též Marsiliův požadavek zrušení privilegovaného postavení církve a kléru a rozsáhlé návrhy na demokratizaci církve. Pro fungování všech úřadů byl relevantní Marsiliův požadavek jejich volitelnosti, neboť volba je jediný způsob, jak lze zabezpečit jednoduché a dobré zřízení jakéhokoliv úřadu. V souvislosti s tím velmi ostře kritizuje odpor církevní hierarchie vůči institutu volby vůbec, neboť jejím odmítáním se korumpuje církevní společenství všech věřících („*universa fidelium multitudo*“), jež jediné by mělo být aktérem volby.¹¹

Marsiliův spis vzbudil po svém dokončení brzy velký zájem, který ho provázal po několik století. Ačkoliv byl spis spolu s texty Viklefovými odsouzen papežem Řehořem XI. roku 1378 a ačkoliv byl stíhán dalšími papežskými zákazy, těšil se až do osmnáctého století značnému zájmu. Koloval nejprve v rukopisech, posléze byl vydáván tiskem (ovšem poprvé patrně až v roce 1515) a – což je pro jeho působení zvláště důležité – byl přeložen do hlavních evropských jazyků. Italský překlad byl pořízen ve Florencii již v roce 1363 a ve Francii koloval anonymní překlad spisu (po jehož autorovi pátrala kurie) v dvorském prostředí v sedmdesátých letech čtrnáctého století. V roce 1535 přeložil spis do angličtiny W. Marschall a vydání financoval

sebemín se vzdává, dozajista / jde s násilím, jak věc / zde těch se měla, / když navrátit se mohly v svatá místa.“; česky: *Božská komedie* (1952, s. 395).

⁸ Salutati (1985).

⁹ Marsilius z Padovy (1933, s. 63).

¹⁰ Tamtéž, s. 69, 63 & 64; Co se chlapců týče, ti jsou ovšem potenciální občané.

¹¹ Tamtéž, s. 452.

tehdejší kancléř Thomas Cromwell. Z textu však byly vypuštěny pasáže, které se týkaly omezování vladařské moci. Příznivě byl spis přijímán v prostředí německé reformace; do němčiny byl přeložen v roce 1545. V Německu (např. ve Frankfurtu a Heidelbergu) pak byla mnohokrát publikována latinská verze spisu v letech 1592–1692 (přičemž na počátku Třicetileté války, totiž v letech 1621–1623, vyšel třikrát).

Obrátme však nyní pozornost k rozboru hlavních ideových momentů Dantova spisu *De monarchia*. Tématem knihy je tzv. „časná monarchie“ („*monarchia temporalis*“), kterou Dante odlišuje od „*monarchia aeterna*“, jež je věčnou Boží vládou nad stvořeným univerzem, kterého je lidská časná jednovláda součástí. Na počátku druhé knihy vymezuje Dante smysl koncipování svého politologického traktátu tím, že chce pojednat o ideji a pojmu „časné monarchie“ a že se chce v souvislosti s tím soustředit především na řešení tří sporných otázek, jež jím předložený koncept nastoluje. „Časnou monarchii“ definuje Dante následujícími slovy:

„jest tedy časná monarchie, kterou nazývají také císařstvím, vláda jediného vládce nade všemi lidmi v čase, anebo v tom i nad tím vším, co se časem měří“.¹²

Ve třech oddílech, jež spis *O jediné vládě* tvoří, pojednává Alighieri o oněch třech otázkách, respektive problémech, jež formuluje následujícím způsobem:

„... především je sporné a vyžaduje řešení, zda je monarchie nezbytně zapotřebí k tomu, aby světu bylo dobře; zadruhé, zda si právem přisvojil národ římský úřad monarchy; a zatřetí, zda je monarchovo oprávnění k moci závislé bezprostředně na Bohu či na nějakém služebníku či zástupci božím.“¹³

Zodpovězení této otázky souviselo s aktuálním a velmi dramaticky probíhajícím politickým a ideovým zápasem o prioritu duchovní (papežské) či světské (především císařské) moci. Obdobně charakterizuje Dante cíl svého předsevezetí na konci poslední kapitoly třetího oddílu, kde zároveň konstatuje, že zodpovězením oněch tří základních otázek vyloupl ze slupky jádro politicko-filosofického problému jediné vlády.¹⁴

V této studii se nebudu zabývat tím, jak Dante všechny vytyčené problémy řešil, nýbrž zaměřím se jen na povahu jeho filosofické argumentace pro legitimitu vlády světového monarchy, jenž jediný je schopen zajistit trvalý mír, který je předpokladem

¹² Dante (1989, s. 62): „Est ergo temporalis Monarchia, quam dicunt ‚Imperium‘ unicus principatus et super omnes in tempore vel in hiis et super hiis que tempore mesurantur.“; česky: *O jediné vládě* (1942, s. 42–43).

¹³ Tamtéž: „... primo nanque dubitatur et queritur an ad bene esse mundi necessaria sit; secundo an Romano populus de iure Monarche offitium sibi asciverit; et tertio an auctoritas Monarche dependeat a Deo immediate vel ab alio, Dei ministro seu vicario.“; česky s. 43.

¹⁴ Tamtéž, s. 246; česky s. 165.

plné realizace duchovní (intelektuální) potence lidského rodu jako takového.¹⁵ Jak vysoce si Dante mezi ostatními hodnotami, jež jsou pro člověka atraktivní, cenil míru, dokazuje ono místo v textu *De monarchia*, v němž se odvolává na skutečnost, že nejvyšší hodnota míru mezi všemi dobry je legitimizována i samotným Bohem. Upomíná na to místo Bible, kde jsou shůry osloveni pastýři, shromáždění kolem narozeného Ježíše, odkud prý nezaznělo „... ani slovo bohatství, ani rozkoše, ani pocty, ani dlouhý život, ani zdraví, ani síla, ani krása, nýbrž mír ...“.¹⁶ Dantovým mottem se tak stává věta z Lukášova evangelia, která i k nám každoročně zaznívá ve vánoční čas: „Sláva na výsostech Bohu a na zemi pokoj lidem dobré vůle.“¹⁷ Dante poukazuje též na to, že Ježíšovo pozdravení „pokoj vám“ stalo se, jak osvědčují listy apoštola Pavla, pozdravením všech křesťanů.¹⁸

Apologie potřebnosti a prospěšnosti světového císařství a postavení jeho vládce se na prvním místě opírá o řadu filosofických argumentů, k nimž nyní obrátím pozornost. Jestliže Alighieri v tomto svém počínání vehementně využívá formulace z různých Aristotelových spisů, pak je ovšem nutné konstatovat, že je využívá (ba patrně i zneužívá) proti smyslu tradice původní aristoteléské politické filosofie, jejímž ideálem jistě nebyla podoba některé ze světových monarchií.¹⁹

Všimněme si nyní způsobu, jakým Dante Aristotelovy názory ve svých výkladech aplikuje, a začněme nejvznešenější částí filosofie, jíž byla metafyzika. Ideové základy Alighierihovo přístupu se odhalují například na začátku patnácté kapitoly první knihy, kde Dante využívá k prosazování ideje celosvětové monarchie jako nejlepšího politického uspořádání života lidstva onu část aristoteléské filosofie, jíž byla nauka o transcendentáliích, jež byla ve scholastice dále rozpracována a hojně diskutována a například u Tomáše se stala jednou z hlavních složek jeho metafyziky.²⁰ Ve zmíněné kapitole *De monarchia* obrací se Dante k oněm pasážím Aristotelových spisů, v nichž se pojednává o jsoucnu a dvou jeho dalších určeních, totiž „jednu“²¹ a „dobru“²². Pro Dantovu argumentaci v *De monarchia* je charakteristické jeho tvrzení, že:

¹⁵ Dante ovšem neměl na mysli jen plnou realizaci všech možností lidského intelektu, ale i všech činností řízených rozumem a vlastně i komplexní kultivaci lidského rodu.

¹⁶ Tamtéž, s. 70 & 72; česky s. 48.

¹⁷ Bible, *Nový zákon*, Lukáš, 2,13.

¹⁸ Dante (1989, s. 72); česky: *O jediné vládě* (1942, s. 48–49); Bible, *Nový zákon*, Jan 20,21;26; Matouš 10,12; Pavlovy listy: 1.Korinským 1,3; 2. Korinským 1,2; Efezkým 1,2; Galatským 1,3.

¹⁹ Nelze ovšem nepoznamenat, že právě Aristotelés byl vychovatelem Alexandra Makedonského, jenž vytvořil, byť nakrátko, jednu z největších říší v historii lidstva.

²⁰ Floss (2004, s. 218); Tím, že Dante nehovoří o jednu a dobrou jako o atributech jsoucna, realizuje ovšem spíše Tomášovo pojetí, v němž nejde o atributivní vztah mezi jednotlivými transcendentáliemi; viz. Akvinský (1856–1858, I, d. 8, q. 1, a. 3); srv. též: Akvinský (1970–1976, q. 1, a. 1; 21,3); Akvinský (1937–1940, I, q. 5, a. 2; q. 16, a. 4, ad 2).

²¹ Aristotelés (1996a, X, 1–2).

²² Aristotelés (1996b, I, 4 (1096a 20 n.)).

„Jsoucno totiž od přirozenosti jde dřív než jedno, a jedno zase dříve než dobro.“²³

Dante z toho odvozuje, že být jedno je kořenem toho, co je být dobrem a opak jednoho, tj. mnohost, je kořenem toho, co je být zlem. Dante v tomto kontextu sestupuje až k základům evropského myšlení, jež byly zformovány výrazně i tzv. pythagorejskou deskou kategorií a odvolává se na první knihu Aristotelovy *Metafyziky* poukazuje na to, že Pythagoras kladl jedno po boku dobra a mnohost po boku zla.²⁴ Alighieri odívá starou pythagorejskou nauku do křesťanského hávu, neboť pohrdání jednem a obracení se k mnohosti označuje za hřích, čímž dává najevo, že hříchem je koneckonců i odpírání jím propagované světové monarchie, která má být nastolena, neboť ta vede k uskutečnění nejvyšší možné jednoty a s ní i lidské svornosti, kterou podle autora doporučuje i *Bible*. V kontextu vývoje evropského myšlení je na tomto místě třeba zdůraznit, že odmítnutím těchto a jim v dějinách podobných apoteóz priority a nároků jednoty oproti všem formám mnohosti se profilovala programově postmoderna (např. J. F. Lyotard, W. Welsch, P. Sloterdijk aj.), která naopak hlásala prioritu mnohosti nad jednotou a viděla ve svém novém, o tento ideový fundament se opírajícím přehodnocení vztahu dalších klíčových určení (souhlas – nesouhlas, obecné – jedinečné aj.), ideový základ demokracie.²⁵

Pokročíme-li dále ve zkoumání základů Dantovy politické filosofie, pak je relevantní Dantovo tvrzení, že z šesté a sedmé kapitoly první knihy vyplývá, že to, co je vzhledem k něčemu celkem, je vůči jinému částí. Světová monarchie je zahrnující celek všech stupňovitě řazených částí, v nichž ty vyšší jsou vždy jakýmsi celkem nižších (království se skládá z knížectví, pak z měst či obcí, jež sestávají ze sousedstev, a posléze rodin). Světová monarchie jako jejich celek je však částí vesmírné monarchie Boží. A protože se nejnižší společenský celek, tj. rodina, skládá z lidských individuí, pak výše zmíněná stupnice představuje postupný růst jednoty z původní mnohosti. Avšak jedině v tom, co je v určitém smyslu nejvyšší, je založena jednota a řád všeho nižšího. Shrnuto Dantovými slovy:

„A tak všechny připomenuté části nižší nežli království, i království sama, musí se pořádati směrem k jednomu vládci nebo vládě, to jest k monarchovi nebo monarchii.“²⁶

Dante se pohybuje v okruhu Aristotelových úvah o částečném a celkovém řádu, jenž je vysvětlován na vztahu jednotlivých částí shromážděného vojska k sobě

²³ Dante (1989, s. 106): „Ens enim natura precedit unum, unum vero bonum ...“; česky: *O jediné vládě* (1942, s. 70).

²⁴ Tamtéž, s. 108; česky s. 71.

²⁵ Welsch (1988).

²⁶ Dante (1989, s. 78): „Et sic omnes partes prenotare infra regna et ipsa regna ordinari debent ad unum principem sive principatum, hoc est ad Monarcham sive Monarchiam.“; česky: *O jediné vládě* (1942, s. 52).

navzájem a jejich řad vzhledem k vojevůdci. Tento aristotelský obraz²⁷, využívaný k upřednostňování monarchie před jinými státními zřízeními, nacházíme nejen v *De monarchia*²⁸, ale též kupříkladu u Mikuláše Kusánského²⁹.

V rámci shromažďování důkazů o výhodnosti světové říše, řízené jediným panovníkem, formuluje Dante zásadu, jež anticipuje princip „ekonomie“ myšlení, ztělesněný Ockhamovou břitvou.³⁰ Ve čtrnácté kapitole první knihy totiž Dante píše, že „... co může být vykonáno jedním, jest lépe, aby bylo vykonáno jedním, nežli větším počtem“.³¹

Významnou součástí metafyziky byla i nauka o příčinách, z níž Dante také čerpá argumenty pro prosazování svého politického ideálu. Je tomu tak například na onom místě spisu *O jediné vládě*, kde hodnotí hierarchii příčin, podle jejich extenzity. S odvoláním se na *Knihu o příčinách (Liber de causis)*,³² Dante tvrdí, že čím je nějaká příčina obecnější, tím významnější postavení má mezi ostatními příčinami a ty pak fungují jako jakési příčiny nižší jen skrze příčiny vyšší, respektive nejvyšší.³³ Zároveň pak čím je příčina obecnější, a tudíž čím je i více příčinou, tím intenzivněji se vztahuje ke svému účinku, což Dante charakterizuje jako lásku příčiny ke svému účinku. Z těchto ontologicky laděných tezí vyvozuje pak Alighieri pro svou politickou filosofii následující závěr:

„Poněvadž tedy monarcha je mezi smrtelníky nejvšeobecnější příčinou toho, aby lidé dobře žili ... vyplývá z toho, že on nejvíce miluje lidské dobro.“³⁴

Obdobně je monarcha i nejpůsobivější příčinou nastolení spravedlnosti, která je předpokladem udržování všeobecného míru.

Než obrátím pozornost k antropologicko-psychologickým argumentům pro jedinouvládu, je třeba na závěr úvah o Dantových metafyzických argumentech konstatovat, že jejich jádrem je přesvědčení, že tam, kde je něčeho více a méně musí být

²⁷ Aristotelés (1996, XII, 10 (1075a 13 nn.)).

²⁸ Dante (1989, s. 78); česky: *O jediné vládě* (1942, s. 52).

²⁹ Kusánský (1963; 1964; 1965; 1968, III (283:1–11), s. 321).

³⁰ Floss (2004, s. 331–332): „Nejznámější Ockhamovy formulace tohoto omezujícího principu zní: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* („není třeba zmnožovat entity, pokud to není nutné“) a *frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora* („zbytečné je činit s větším počtem [rozuměj: principů], co lze učiniti s menším“). Břitvou nenazval tento princip samotný Ockham; termín *novacula Ockhami et nominalium* pochází ze sedmnáctého století od lovaňského teologa a filosofa Liberta Frommonda.“

³¹ Dante (1989, s. 102): „Et quod potest fieri per unum, melius est per unum fieri quam per plura.“; česky: *O jediné vládě* (1942, s. 67).

³² K *Liber de causis* (český překlad Aristotelés, 1999) viz Floss (2004 s. 191).

³³ Aristotelés (1999, s. 48–49); Dante (1989, s. 92): „Každá prvotní příčina má na svůj účinek větší vliv než všeobecná příčina druhotná.“; česky: *O jediné vládě* (1942, s. 61).

³⁴ Dante (1989, s. 92): „Quod igitur Monarcha sit universalissima causa inter mortales ut homines bene vivant ... consequens est quod bonum hominum ab eo maxime diligitur.“; česky: *O jediné vládě* (1942, s. 6).

téhož nejvíce, v našem případě politické jednoty, resp. jedinosti vlády. Je jistě pozoruhodné, že na obdobném metafyzickém principu bylo koncipováno jedno ze zdůvodnění existence Boží, jak ukazuje například Anselm ve svém *Monologiu*³⁵ nebo Tomáš v tzv. „čtvrté cestě“.³⁶ Nezbytnost existence jediného světového vladaře je tedy dovozována podobným postupem jako nepochybnost existence Boží (tato analogie byla pak jedním ze zdrojů zbožštění monarchistické moci).

Přistoupíme-li nyní k analýze výše zmíněných antropologicko-psychologických důvodů pro přednost světové monarchie a světového monarchy, pak jedním z hlavních témat je problematika spravedlnosti. Při řešení této problematiky se Dante dovolává zvláště Aristotelovy *Etiky Nikomachovy*. Spravedlnost jakožto ctnost, jež se má uplatňovat ve veřejné sféře lidského života je autorem spisu *De monarchia* zkoumána vzhledem ke dvěma mocným mohutnostem lidské duše, totiž žádostivosti a lásce. Spolu s Aristotelem považuje Dante žádostivost za největší nebezpečí pro výkon spravedlnosti, zatímco láska je pro něho faktorem, který spravedlnost podněcuje a posiluje. K největší spravedlnosti je proto disponován ten, kdo z povahy svého společenského postavení nemá žádný důvod k žádostivosti, je však disponován k maximu lásky.

Podle autora je vládce celosvětové říše z povahy svého úřadu žádostivosti zbaven, neboť monarcha opravdu „... nemá, čeho by si mohl přát, neboť jeho pravomoc omezuje jedině oceán...“.³⁷ Vladařská žádostivost je zde tedy ztotožněna s touhou po územní expanzi, jež je motivem jednání všech – jen omezená území spravujících – panovníků. Oceán, jenž omýval tehdy známý svět, byl tudíž tím, co činilo územní žádostivost monarchy bezpředmětnou, čehož, jak Dante zdůrazňuje, se nedostává jiným vládcům „... jejichž panství hraničí s jinými, například panství krále Kastilského hraničí s panstvím krále Aragonského“.³⁸ Dante bere „geopolitické“ omezení panovnické žádostivosti natolik vážně, že z parafrázovaných úvah činí závěr:

„Z toho plyne, že monarcha může být mezi lidmi nejčistším nositelem spravedlnosti.“³⁹

Obraťme se nyní k lásce, která podle Alighieriho spravedlnost na rozdíl od žádostivosti zbystruje a osvětluje. Žádostivost a láska („*cupiditas et charitas*“) liší se tím, že žádostivost, jež vzniká pohrdáním soběstačností („*perseitas*“) zaměřuje člověka „na jiné věci“, „...láška však, pohrdnuvši všemi jinými věcmi, vyhledává Boha a

³⁵ Anselm z Cantenbury (1984, s. 148–150); viz též: Floss (2004, s. 114).

³⁶ Akvinský (1937-1940, I, q. 2, art. 3 resp.); viz též: Floss (2004, s. 235).

³⁷ Dante (1989, s. 90); česky: *O jediné vládě* (1942, s. 60).

³⁸ Tamtéž.

³⁹ Tamtéž: „Ex quo sequitur quod Monarcha sincerissimum inter morales iustitie possit esse subiectum.“

člověka, a tím dobro člověkově“.⁴⁰ Skutečnost, že jak Dante výslovně říká „... monarchovi musí být vlastní správné milování lidí“ je prý zřejmá z toho, že „všechno milovatelné je tím více milováno, čím je bližší milujícímu“.⁴¹ Tento obecně platný princip, promítnutý do Dantovy představy o architektuře moci, podle níž všichni konšelé, knížata a králové opírají legitimitu svých úřadů o moc císařovu, umožňuje autorovi konstatovat, že lidé jsou monarchovi jakožto základu vši moci vlastně blíže než jiným vládcům a „tudíž od něho nejvíc jsou nebo mají být milováni“.⁴²

Láska je v následném textu v politické sféře konkretizována jako distribuce péče, přičemž se v duchu předchozích úvah vyslovuje názor, že monarcha má péči o všechny původněji a bezprostředněji, kdežto jiní vládcové tak činí jen prostřednictvím monarchovým, „protože jejich péče je odvozena z oné péče nejvyšší“.⁴³ Císař, který na základě těchto úvah má nejmenší sklon k žádostivosti a zároveň má největší předpoklady pro pravou lásku a účinnou péči, je též nejlepším garantem spravedlnosti, neboť má díky svému postavení i největší moc k jejímu prosazování.

Proto dospívá Dante k přesvědčení, že autoritu císaře světové říše a také jeho nezávislost na papeži (což vehementně popírali „papalisté“) nejlépe zdůvodní tím, že prokáže její odvoditelnost od instance nejvyšší, jíž je Bůh, který zřídil řád nebes (resp. jejich pravidelný otáčivý pohyb), na němž je závislý řád světa.⁴⁴ Bůh jako garant takto komponovaného řádu univerza je též tím, kdo jedině císaře „vybírá“ a definitivně stvrzuje, protože nad sebou nemá nikoho vyššího.⁴⁵

Je ovšem třeba upozornit, že ačkoliv se Dantova argumentace nutnosti zřízení světové monarchie opírá o abstraktní filosofické argumenty, je propojena též s mnohými aspekty historie i dobového stavu politických zřízení. Koncept jediné vlády opírající se o metafyzické argumenty vsazuje Dante do reálné politické situace svého století i tím, že vlastně nechce zřídit nějaký nový úřad, nýbrž chce jen univerzalizovat postavení, moc a práva úřadu již stávajícího, totiž císaře svaté říše římské. V tomto momentě stává se však jeho doktrína o přímém původu monarchovy moci od samotného Boha zpochybnitelnou institutem volby císaře říše římské, jenž nebyl

⁴⁰ Tamtéž: „... cupiditas nanque, perseitate hominum spreta, querit alia; charitas vero, spretis aliis omnibus, querit Deum et dominem, et per consequens bonum hominis.“

⁴¹ Tamtéž, s. 92; česky s. 61. Všimněme si, že Dante, jenž ve své *Božské komedii* disponuje působivým vhledem do propasti lidské duše, pracuje v *De Monarchia* s metafyzickým schématem dokonalosti světového vladaře, jakoby ani nešlo o člověka. Vladař jako jakýsi nadčlověk, zbavený jen z titulu svého mimořádného postavení všech lidských slabostí, může se posléze snadno stát objektem divinizace moci.

⁴² Tamtéž.

⁴³ Tamtéž.

⁴⁴ Diskutuje-li se o tom, do jaké míry byl Dante ovlivněn dobovým averroismem, pak je v právě sledovaném kontextu třeba vzít v úvahu, že přímá intervence Boží ve výběru panovníka a odvozování jeho moci přímo od Boha byla jistě v rozporu s názorem rigorózních averroistů, kteří odmítali působení Boží prozřetelnosti v podměsíčné sféře univerza.

⁴⁵ Dante (1989, s. 246); česky: *O jediné vládě* (1942, s. 164).

panovníkem dědičným, nýbrž voleným. Proto Dante prohlašuje, že světového vladaře nemá volit nikdo z lidí, neboť jeho volba je vyhrazena pouze Bohu, protože se domnívá, že ti, kteří císaře dosud volili, tedy kurfiřti, by měli být pouze „... pokládáni za ohlašovatele prozřetelnosti boží“.⁴⁶ Je patrné, že volitelnost panovníka oslabovala v Dantových očích božskou legitimitu jeho moci. Ačkoliv označil kurfiřty za ohlašovatele vůle Boží, připouští, že se ovšem může stát, že někteří z nich (nebo dokonce všichni!) jsou zaslepeni žádostivostí, neboť „... nerozeznávají tvářnost rozhodnutí božího“.⁴⁷

Při posuzování Dantova politického projektu je ovšem třeba vzít na vědomí, že světová říše, nastolující svornost, pořádek a mírovou kooperaci, neměla být unitárním represivním superstátem, neboť přirozené rozdíly mezi různými knížectvími a královstvími, jakož i významnými městy té doby, by neměly být eliminovány přísně centralizovanou světovou vládou. Dante je naopak hlasatelem určité míry subsidiarity a přiznává dokonce, že v jednotlivých částech světové říše budou muset pro určitou oblast života platit specifické zákony související s mentalitou tamních národů a podnebím, v němž žijí a že světový vladař nebude například zasahovat do soudních procesů probíhajících v některém z četných měst říše.⁴⁸

Přistoupíme-li nyní k obecnějšímu hodnocení Dantova spisu, pak lze konstatovat, že Dante se, byť osobitým způsobem, podílel na oné výrazné duchovní inklinaci čtrnáctého století, jež spočívala nikoliv v harmonizaci, ale v separaci: filosofie a teologie, rozumu a víry, politiky a náboženství, státu a církve (papežství). Jeho angažmá v tomto procesu nepochybně přispělo k ještě většímu zhodnocení dignity přirozeného a otevíralo i dveře laicizaci politického a kulturního života společnosti. Na druhé straně je však třeba si zároveň uvědomit, že Dantova politická koncepce obsahovala i prvky, které nebyly příznivé filosofickému zhodnocení individuálního, s nímž se v různých podobách setkáváme např. u Tomáše Akvinského, Jana Dunse Scota nebo Viléma Ockhama.⁴⁹ Patrně především pod vlivem averroismu rozvíjí Dante svou politickou filosofii jakožto koncepci rozvoje lidského rodu (kdy jednotlivá individua jsou jen prostředkem realizace rozvoje lidského druhu).

⁴⁶ Tamtéž.

⁴⁷ Tamtéž, s. 246; česky s. 164–165. Zatímco volitelnosti světového monarchy, resp. císaře, se dotýká alespoň tímto způsobem, volitelností na nižších stupních politického uspořádání společnosti, např. konšelů nebo ve specifickém případě králů, se nezabývá vůbec. Jestliže si uvědomíme, že všechny formy volitelnosti nějakého úřadu byly intenzivní formou oslabování neotřesitelnosti jakékoliv moci, pak to znamená, že byly „eo ipso“ významným momentem v genezi demokratizačních sociálních hnutí a posléze i samotné demokracie jakožto politického zřízení. Absencí problematiky volitelnosti liší se Dantova *De monarchia* od o několik let mladšího Marsiliova spisu *Defensor pacis*.

⁴⁸ Tamtéž, s. 104–106; česky s. 68–70.

⁴⁹ K Tomášově zhodnocení individuality viz: Floss (2004, s. 243, 260); individualita u Scota: Floss (2014, s. 267); u Ockhama: tamtéž, s. 277; viz též: Floss (1998, s. 268–269).

Na tomto místě budu konfrontovat Dantovy názory s koncepcí Tomáše Akvinského. V Tomášových politických koncepcích promítá se jeho antropologická nauka o individuu a osobě („*persona*“).⁵⁰ Jako individuum plní každý člověk určitou sociální funkci a zaujímá více či méně subordinované postavení, jako „*osoba*“ („*persona*“) však není nikomu poddán a není zde pro stát, nýbrž stát je pro něho. Svoboda jeho rozhodování a integrita jeho svědomí, jež spolu s intelektem tvoří základní složky osoby, nesmí být potlačována žádnou mocí a ve jménu jakýchkoliv, byť i obecně prospěšných zájmů. Hlásat tento postoj uprostřed hierarchicky uspořádané společnosti bylo jistě něčím mimořádným a bylo a ve svých konsekvencích stále je nepřijatelné nejen všem obhájčům totalitního pojetí státu, ale je nesympatické i těm liberálům, jejichž antropologie staví na některé z podob moderního redukcionismu.⁵¹

⁵⁰ Floss (2004, s. 211 nn.); tamtéž, s. 260. Člověk jako *persona* v kontextu Tomášovy etiky je integrální entitou, která je daná svobodou vůle a svědomí; Akvinský (1937-1940, I, q. 60, a. 5; II-II, q. 64, a 2; q. 65, a. 1; q. 26, a. 4). „Podľa učenia svätého Tomáša však celý človek ako individuum je naozaj ako časť v štáte a je zameraný pre dobro štátu, ako časť je zameraná pre dobro celku, pre spoločné dobro, ktoré je božskejšie ... No keď ide o osobu ako takú, vzťah je obrátený a ľudská spoločnosť je zameraná pre večné záujmy osoby a pre jej vlastné dobro, ktorým koniec koncov je ‚oddelené spoločné Dobro‘ celého vesmíru, chcem povedať sám Boh; lebo každá ľudská osoba, vzatá čisto ako taká, znamená celok a každá ľudská osoba je zameraná priamo k Bohu, jako k svojmu poslednému cieľu, a preto podľa poriadku lásky ničomu inému nemá dávať prednosť pred sebou, iba Bohu. Teda v každom z nás individuum je pre štát a musí sa v prípade potreby obetovať zaň, ako sa stáva v spravodlivej vojne. Ale osoba je pre Boha; a štát je pre osobu, myslím pre umožnenie dosiahnutia mravného a duchovného života a božieho dobra, ktoré je samotným určením a konečnou príčinou osobnosti.“ Maritain (1947, s. 23–24).

⁵¹ Problematikou moderního redukcionismu jsem se zabýval v řadě svých studií, především však v článku *Úvaha o Kalivodově obraze člověka* (Floss, 2000), z níž nyní uvedu jeden zásadní úsek: „Redukcionisté, kteří jsou vždy i deterministé onoho typu, který určuje povaha jejich redukcionismu, odhalují všechny duševní aktivity člověka, včetně poznání, jako entity abalietní, nevlastní a určené, ač jejich odhalení a tvrzení jsou právě aktem takto dehonestovaného poznání. Vědeckou či filosofickou suverenitou jejich teorií však ona nesamostatnost duchovní sféry (včetně poznání) neotřásá. Redukcionisté jsou tak vědci a myslitelé s Janusovou dvojí tváří.“

Pokud jsou redukcionisté důslední, mají pouze dvě možnosti: buď rozšířit své analýzy determinovanosti o analýzu determinovanosti tvrzení této determinovanosti, nebo ze své „transcendentální pozice“ vyvodit patřičné závěry. V prvním případě by to znamenalo relevanci předkládaného konceptu krajním způsobem zrelativizovat a zesubjektivizovat, a tím ho zbavit všech nároků na vědeckost, ve druhém případě by to znamenalo pozice redukcionismu opustit.

Redukcionismus, který je ve větší či menší míře přítomen v mnoha moderních filosofických a vědeckých prouděch (např. ve freudismu, behaviorismu, marxismu a uplatňuje se v určité míře i v moderní sociologii, ve francouzském strukturalismu aj.) a který je důsledkem antimetafyzického „zvědečtění filosofie“, má pseudometafyzický a totalizující charakter. Určitá sféra jsoucího, ba často spíše určitá fakta této sféry jsou privilegována a postavena nad ostatní fakta; vše zbývající je pak vyloženo z jejich pozice. Tento model aplikovaný ve vědě byl pak sociálně aplikován v totalitních režimech. Antimetafyzická moderna tak zplodila různé pseudometafyziky: zatímco tradiční metafyzika vycházela z analýzy jsoucího jako takového, vycházejí moderní pseudometafyziky jen z určitého regionu jsoucího a jejich prizmatem pak redukcionistickým způsobem (a jak jinak!) interpretují veškeré ostatní jsoucí.“; Floss (2012, s. 211–212).

Dantova politická filosofie nepracuje s výše zmíněným rozlišením, což znamená, že se rozvíjí jen v perspektivě individua (jež je prostředkem dovršení potenci lidského druhu), nikoliv v perspektivě osoby, jež byla u Tomáše chápána jako to, co sféru politického přesahuje. Tento fakt poskytuje nám příležitost zamyslet se ještě jednou nad odstavcem, v němž jsem formuloval to, co bych nyní nazval předběžným hodnocením základních historicko-filosofických intencí spisu *De monarchia*. Vzhledem k tomu, že jedinec je zde pojat jen jako individuum fungující v rámci celku, jež ho převyšuje, a že Dante nerozpracovává ideu osoby, která naopak tento celek transcenduje, oploštil sféru přirozeného, jemuž zajistil autonomii vzhledem k nadpřirozenému.

„*Persona*“ byla tím, co zabraňovalo politickému řádu, aby si na jedince (moderněji řečeno: občana) mohl činit absolutní nároky. Učení o osobě principiálně znemožňovalo vznik jakékoliv absolutistické teorie státu a moci. Jestliže se snoubilo i s ideou o původu veškeré pozemské moci z lidu, respektive z jeho vůle či souhlasu, vytvářely se tím ideové předpoklady pro vznik demokratického uspořádání státu. Vzhledem k tomu, co bylo o Dantově politické filosofii řečeno, nepřekvapí, že – opět v protikladu k Tomášovi – nechápal panovníka jako nejvyššího představitele lidu, nýbrž legitimizoval jeho autoritu jen „shora“ a odvozoval ji od Boha. Vládce světové říše je analogií Boha, neboť tak jako jediný Bůh vládne vesmíru, tak i císař vládne jedné světové říši.⁵² Dante však nezbožšťuje jen samotný úřad vladaře světové monarchie, nýbrž až nehorázným způsobem oslavuje konkrétního adepta tohoto úřadu, za něhož považoval tehdejšího císaře Svaté říše římské Jindřicha VII. Dante zachází dokonce tak daleko, že o tomto panovníkovi mluví jako o beránku Božím, který snímá hříchy světa a v hierarchizující vizi *Božské komedie* jej v tzv. empyreu „usazuje“ na trůn v blízkosti pána dějin Krista.⁵³

Na jedné straně lze hovořit o určitých sekularizačních momentech Dantova spisu, na druhé straně je ovšem nutno vidět, že to, co bylo pro novodobou politickou filosofii jedním z hlavních témat, totiž legitimita moci panovníka, bylo obdařeno atributem opačného charakteru. Dante sice přispěl k oddělení politiky a náboženství, jakož i moci světské a duchovní, zároveň však moc císaře absolutizoval, a tudíž zbožštil. Odvozování jeho moci pouze od Boha legitimizuje divinální povahu moci. Absolutizace světské moci byla v evropských dějinách ideou stejně neblahou jako absolutizace pozemské moci papeže, měla však delší život a tíživější a dlouhodobější důsledky (paradoxně se tak stalo navzdory tomu, že Dante se snažil o oddělení politiky a náboženství). Absolutizace světské moci a sféry politiky v nejrůznějších podobách

⁵² Dante (1989, s. 82): „Ergo humanum genus uni principi subiacens maxime Deo assimilatur, et per consequens maxime est secundum divinam intentionem: quod est bene et optime se habere ...“ ; „... pokolení lidské, podléhá-li jedinému vládci, připodobňuje se co nejvíce Bohu, a tím žije nejvíce podle Božího záměru, jímž je, aby se mělo dobře ...“; česky: *O jediné vládě* (1942, s. 54).

⁵³ Müller, (2011, s. 23).

získávala natolik religiózní charakter, že například Hans Maier oprávněně pojednává o moderních totalitarismech jako o politických náboženstvích.⁵⁴

Je ovšem třeba zdůraznit, že divinizace panovnickovy moci, založená jejím božským původem, v Dantově době neznamenala zbožštění státu a dalo by se dokonce říci, že takovému názoru stála v cestě. Zatím byla zbožštěna jen samotná moc panovníka, nikoliv ještě stát, v němž byla vykonávána. Když však byla v novověku a zvláště v moderní době, především díky odmítání metafyziky, otřesena idea Boží transcendence, byla divinizace panovnické moci přenesena na zbožštění státu, jemuž je každé lidské individuum zcela poddáno a pro jehož zdárné fungování musí být ochotno přinést jakoukoliv obět’.

Závěrem této studie však musím poukázat na skutečnost, která prvořadost a nezávislost postavení světového monarchy poněkud omezuje (o podobných prvcích zmínil jsem se ovšem již i v předchozím textu, např. o určité formě subsidiarity). V prvním dílu *Cest evropského myšlení* jsem se stručně dotkl ideje služebnosti v souvislosti s často uváděným, ale neadekvátně vykládaným výrokem, že filosofie je služebnicí teologie („*philosophia ancilla theologiae*“).

„Služebnost nebyla vyhrazena jen společensky nižším vrstvám, nýbrž i panovník byl v určitém smyslu služebníkem lidu a papež služebníkem církve. Byla tudíž výrazem vzájemnosti a relativizovala vertikality středověkého společenského řádu, stojícího na subordinaci a supremaci.“⁵⁵

S touto ideou setkáváme se ve specifické podobě i u Danta, a to v kontextu výkladu o lidském svobodném rozhodování hned ve dvanácté kapitole první knihy.

Na tomto místě chtěl bych jen upozornit na výsledek sepětí názoru o svobodném rozhodování se středověkou ideou služebnosti. Když totiž Alighieri obhajuje svou univerzální monarchii jakožto státní zřízení, v němž jsou lidé nejvíce svobodní, protože

⁵⁴ Maier (1995); Se zneužitím Dantovy koncepce světového monarchy setkáváme se i v doprovodném textu překladu „*De monarchia*“, který používám k českým citacím. Editor Josef Kliment, jenž byl svého času sekretářem protektorátního prezidenta E. Háchy, opírající se o knihu O. Ditricha *Revoluce myšlení* (Praha 1941) viděl v totalitním vůdcovském principu a v nacistické kulturní rekonstrukci „velké Evropy“ moderní naplnění Dantových ideálů: „Dante poznal všechny nevýhody mnohohlavých vládních sborů, a proto neváhal tak důrazně se postavit za princip schopného vedoucího jednotlivce. Jeho víra ve schopnost jedince a v neschopnost množství jest i naší vírou, zejména když i my jsme mohli na mnohých demokratických institucích dřívější doby poznati všechny nevýhody mnohohlavých vedoucích orgánů. A pokud jde o Dantův boj proti rozkladnému principu dílčích suverenit a zaujetí pro myšlenku vrchního řízení kulturní Evropy, zní jeho důvody přizpůsobené dnešní terminologii velmi přesvědčivě a časově.“ Kliment (1942, s. 28); Možnost zneužití Dantovy koncepce spočívala i v tom, že jeho světová monarchie vlastně byla rozšířením římské říše německého národa, což se mohlo hodit nárokům na opětovné vedení Evropy německým národem ve 20. stol., ostatně proto se mluvilo o třetí říši!

⁵⁵ Floss (2004, s. 83–84).

jsou nejvíce „*pro sebe*“, pak k tomu dodává, že „nejsou totiž měšťané pro konšely ani lid pro krále, nýbrž obráceně, konšelé jsou pro měšťany a král pro lid...“⁵⁶ To, co platí o konšelech a králích, týká se o to větší měrou světového monarchy. Nejde ovšem jen o služebnost vyšších k nižším, ale i nižších k vyšším, tedy o služebnost vzájemnou. Tato vzájemnost není však reciproční symetricky, což vyplývá z následujícího výroku:

„... konšel nebo král, jakkoli jsou se zřením k cestě pány jiných, naproti tomu se zřením k cíli jsou služebníky jiných ...“⁵⁷

Výkon moci konšelů a králů je tak jen prostředkem, který je službou měšťanům a lidu jakožto podílníkům na realizaci všech potencií lidského rodu, jenž je podle Danta nejvyšším cílem lidské společnosti v časné dimenzi její existence. Takto chápaná služebnost přispívala k relativizaci v sociální praxi tvrdě prosazovaného hierarchicky uspořádaného společenského řádu (viz především doktrína o tzv. „*trojím lidu*“) a patřila do souboru idejí, které vykazovaly každému pozemskému zřízení a vládnutí jeho meze. Vzrůstající odpor utlačovaných vůči mocným, jenž ve čtrnáctém a patnáctém století vedl k sociálním střetům a nakonec u nás i k revolučním aktivitám, se napájel i z těchto zdrojů.

Závěrem této studie je třeba zdůraznit, že Dantův spis *De monarchia* je též významným článkem evropské duchovní tradice usilování o nastolení trvalého míru. Akcentace a uchopení tohoto tématu je jednou z charakteristik nástupu nového typu filosofie politiky a státu, jak kromě Marsiliova díla *Defensor pacis* dokládá například i pátá část spisu *De fato, fortuna et casu*, jehož autorem je politik a učenec Collucio Salutati (1331–1406). V textu, napsaném elegantní latinou, vyzývá tento muž, který strávil mnoho let v úřadu florentského kancléře, horlivě své čtenáře, aby vykročili na cestu k zajištění politického a společenského míru duchovním přimknutím se k základům křesťanské morálky. Salutati apeluje na své současníky, aby se ponořili do srdce, jež touží po lásce, a aby si před oči své mysli postavili Boha a aby pro něj samého milovali nejen svého bližního, ale i své nepřátele.⁵⁸

V čase doznívající renesance kulminuje úsilí o mír v díle českého myslitele Jana Amose Komenského, které bylo jedním z duchovních pilířů moderního úsilí o zajištění světového míru. U Komenského se jednalo až o jakousi „irénickou“ ontologii, vyjádřenou manifestačně v jeho známém *Svět v obrazech* výrokem: „*Omnia sponte fluant, absit violentia rebus*“ – „*Všechno at' volně plyne a od věcí at' odstoupí násilí*“. Moderním světem postupně odhalovaný a osvojovaný Komenského irénický a emendační koncept klestil dějinnou cestu ke zrodu takových institucí, jakými jsou OSN

⁵⁶ Dante (1989, s. 96, 98): „Non enim cives propter consules nec gens propter regem, sed e converso consules propter cives et rex propter gentem ...“; česky: *O jediné vládě* (1942, s. 64).

⁵⁷ Tamtéž, s. 98: „... quamvis consul sive rex respectu vie sint domini aliorum, respectu autem termini aliorum ministri sunt ...“; česky s. 65.

⁵⁸ Salutati, (1985, s. 217–218).

a UNESCO, jež odkazují k Janu Amosovi jako jednomu ze svých duchovních praotců. Ch. L. Montesquieu (1689–1755), který považoval za konstitutivní politickou ctnost lásku k rovnosti a požadavkem oddělení tří základních mocí ve státě preformoval spolu s J. Lockem moderní politické myšlení, považoval mír za první přirozený zákon, jenž je dán Bohem.

Literatura

- Akvinský, T. (1856–1858): *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*. Typis Petri Fiaccadori, Parma.
- Akvinský, T. (1937–1940): *Theologická summa*. Red. E. Soukup. Edice Krystal, Olomouc. Reprint v roce 2003, Krystal OP, Olomouc.
- Akvinský, T. (1970–1976): „Quaestiones disputatae de veritate.“ In T. Akvinský, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, sv. 22, A. Dondaine, Rome.
- Anselm z Cantenbury (1984): „Monologion.“ In *Anselmi Cantuariensis opera omnia*, sv I, ed. F. S. Schmitt, Edinburg 1984, s. 148–150.
- Aristotelés (1996a): *Metafyzika*. Rezek, Praha.
- Aristotelés (1996b): *Etika Nikomachova*. Rezek, Praha.
- Aristotelés (1999): *Liber de Causis I*. Přeložil M. Pokorný. Rezek, Praha.
- Bible, Nový Zákon*. Český ekumenický překlad. Česká biblická společnost, 2015.
- Cassell, A. K. (2004): *The Monarchia Controversy: An Historical Study with Accompanying Translations of Dante Alighieri's Monarchia, Guido Vernani's Refutation of the „Monarchia“ Composed by Dante, and Pope John XXII's Bull Si fratrum*, The Catholic University of America Press, Washington.
- Dante Alighieri (1960): „Questio de aqua et terra.“ In *Le Opere di Dante*, vol. 1., E. Pistelli, Firenze.
- Dante Alighieri (1966–1967): *La Divina commedia* (La Commedia secondo l'antica vulgata). G. Petrocchi, Milano; český překlad O. Babler, *Božská komedie*, Vyšehrad, Praha, 1952.
- Dante Alighieri (1989): *Monarchia: Lateinisch-Deutsch Studienausgabe*. R. Imbach, Ch. Flüeler, Stuttgart; český překlad B. Ryba, *O jediné vládě*, Melantrich, Praha, 1942.
- Dante Alighieri (2007): *Peklo*. Český překlad V. Mikeš, Academia, Praha.
- Di Scipio, G. (1983): „Dante and Politics.“ In *The Divine Comedy and the Encyclopedia of Arts and Sciences: Acta of the International Dante Symposium, 13–16 Nov. 1983*, eds. G. Di Scipio & A. Scaglione, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam – Philadelphia, 1988, s. 267–284.

- Farnell, S. (1985): *The political ideas of The divine comedy: an introduction*, Lanham, New York – London.
- Ferrante, J. M. (1994): *The Political Vision of the „Divine Comedy“*. Princeton University Press, Princeton.
- Floss, P. (1998): *Od počátků novověku ke konci milénia*. Vetus Via, Brno.
- Floss, P. (2000): "Úvaha o Kalivodově obrazu člověka." In *Historicko-filozofické dílo Roberta Kalivody. Mezinárodní kolokvium pořádané u příležitosti 10. výročí úmrtí Roberta Kalivody 1.-2. prosince 1999 v Olomouci*, Aluze 2000, Příloha 1., s. 136-160.
- Floss, P. (2004): *Cesty evropského myšlení. I. Architekti křesťanského středověkého vědění*. Vyšehrad, Praha.
- Floss, P. (2012): *Meditace na rozhraní epoch*. CDK, Brno.
- Floss, P. (2014): *Cesty evropského myšlení. I. Architekti křesťanského středověkého vědění. 2. vyd*, Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc.
- Gorni, G. (2008): *Dante. Storia di un visionario*. Laterza, Roma.
- Kliment, J. (1942): „Dante a jeho politické vyznání.“ In *O jediné vládě*, A. Dante, Melantrich, Praha, 1942 s. 9–38.
- Kusánský, M. (1963, 1964, 1965, 1968): „De concordantia catholica.“ In *NCOO*. G. Kallen, sv. XIV, díl 1–4, Hamburg.
- Maier, H. (1995): *Politische Religionen: die totalitären Regime und das Christentum*. Freiburg i.B.; český překlad K. Osolsobě, *Politická náboženství: totalitární režimy a křesťanství*, CDK, Brno, 1999.
- Maritain, J. (1947): *Třaja reformátori*. Spolok sv. Vojtecha, Trnava.
- Marsilius z Padovy (1933): *Defensor pacis*. R. Scholz, Hannover.
- Müller, I. (2011): „Dante, Ockham a Marsilius z Padovy.“ In *Politické myšlení pozdního středověku a reformace*, V. Herold, I. Müller & A. Havlíček, Oikoymenth, Praha.
- Passerin d'Entrèves, A. (1952): *Dante as a Political Thinker*. Clarendon Press, Oxford
- Reynolds, B. (2006): *Dante: the poet, the political thinker, the man*. Counterpoint, London.
- Salutati, C. (1985): *De fato, fortuna et casu*. C. Bianca, Firenze.
- Welsch, W. (1988): *Postmoderne – Pluralität als ethischer und politischer Wert*. Bachem, Köln.

K metodě kritické teorie a jejímu rozvíjení v „novém čtení Marxe“¹

Towards the Method of Critical Theory and its Development in „New Marx Reading“

Martin Nový

Katedra sociologie
Fakulta sociálních studií
Masarykova univerzita v Brně
Joštova 10, 602 00 Brno
216683@mail.muni.cz

Abstrakt/Abstract

Tato studie se zabývá problémem metody v kritické teorii. Nejprve zkoumá ustavující texty, v nichž založili Horkheimer a Marcuse kritickou teorii jako dialektický a materialistický přístup k analýze kapitalistické společnosti adekvátní její objektivně-abstraktní povaze. Stat' diskutuje též Hegela a Marxe, nejdůležitější předchůdce frankfurtské školy, a způsob, jímž kritická teorie čerpá z jejich děl. Dále příspěvek obrací svou pozornost k Adornovým metodologickým postulátům, jež vyústily v analytické kategorie „reálné abstrakce“ a „objektivní konceptuality“. Reichelt a Backhaus vyšli z Adorna, jehož byli žáky, a interpretovali v tradici kritické teorie Marxovo dílo jako úsilí o zachycení určité kvality procesu inverze, v němž je práce, lidská moc ustavující společnost, nahrazena sociálním panstvím kapitalistických abstrakcí, které degradují její tvůrčí potenciál. Nové čtení Marxe dále analyzuje mizení smyslovosti v říši nadsmyslné reality kapitálu jako vůdčí hegelíánský motiv v celé Marxově práci.

The essay deals with the problem of method in Critical theory. Firstly, it explores the constituent texts in which Horkheimer and Marcuse founded Critical theory as a dialectical and materialist approach for analysing capitalist society in terms of its objectively-abstract nature. It discusses its most important predecessors – Hegel and Marx – and the way critical theory is based on their works. Secondly, the essay turns its attention to Adorno's methodological postulates that resulted into analytical categories of 'real abstraction' and 'objective conceptuality'. Building upon Adorno, their mentor, Reichelt and Backhaus interpreted, in the tradition of critical theory, Marx's *oeuvre* as an endeavour to catch determinate quality of the process of inversion in which labour, humanity's constituent power, is displaced and demoted by the social domination of capitalist abstractions. The *neue Marx-Lektüre* further analyses the disappearance of sensuousness in the realm of supersensible reality of capital as the defining Hegelian motive in Marx.

¹ Text statí vychází z autorovy disertační práce – viz Nový (2015).

Úvod

Frankfurtská škola vešla v českém prostředí do širšího povědomí humanitních věd zejména svými analýzami kultury a fašismu. Práce jejích autorů se vyznačují vybroušeným stejně jako náročným stylem a množstvím neexplikovaných aluzí na filosofická a umělecká díla. To, co se méně obeznámenému čtenáři může jevit jako intelektuální nedisciplinovanost až frivolnost vzniklá v důsledku naprosté absence metody, však ve skutečnosti sytí vyhraněná noetická koncepce. V dějinách frankfurtské školy sice nikdy nedošlo k jejímu striktnímu vymezení, nicméně její základní kontury lze z textů kritických teoretiků poměrně spolehlivě rekonstruovat. Problematika kritické metodologie je i tématem této studie. Předkládaná stať usiluje o prohloubení poznání metody kritické teorie, přičemž se zaměřuje zejména na její „adornovskou“ linii. Ve své první části se soustředí na obecný metodologický program frankfurtské školy, který zformulovali především Horkheimer a Marcuse. V tomto oddílu se zabývá formativním vlivem, jímž působili na frankfurtskou školu její největší předchůdci Hegel a Marx. Studie se dále věnuje analýze pojmu „reálná abstrakce“, který v kontextu kritické metodologie vypracoval Sohn-Rethel, a dopadu, který měl jeho přístup na Adorna. Na Adornovy úvahy a kontemplace o metodě sociálních věd navazuje proud nového čtení Marxe (*neue Marx-Lektüre*), jehož východiska a hlavní objevy stať interpretuje v přímé návaznosti na předchozí diskusi autorů frankfurtské školy. Jednotícím tématem všech probíraných autorů je snaha o nalezení adekvátních pojmových nástrojů pro zachycení vnitřní logiky moderních kapitalistických společností. Analýza metodologických příspěvků všech studovaných autorů odhaluje výjimečný význam, který má pro kritickou metodologii konceptualizace kapitalismu, již předložil Marx v *Kapitálu*.

Analýza kapitalistické sociální objektivitý jako metodologická koncepce kritické teorie

Jakkoli se za ustavující text, který programově vytváří metodickou distinkci mezi kritickou a tradiční teorií, obecně považuje Horkheimerův² esej *Tradiční a kritická teorie* z roku 1937, lze i v ranějších dílech autorů frankfurtské školy nalézt příspěvky, jež se zabývají specifickou poznávací metodou kritické teorie. Činí tak v kontextu německého myšlení první třetiny 20. století, pročež více či méně explicitně reagují na různé varianty pozitivismu (včetně převládajícího pozitivistického – „vulgárně materialistického“ – výkladu marxismu u Druhé a Třetí internacionály), novokantovství, husserlovskou fenomenologii a rodící se existencialismus.³ Horkheimer, Marcuse a

² Horkheimer (1988).

³ Zároveň však nelze říci, že by během prvního období existence *Ústavu pro sociální výzkum* vznikl ucelený výzkumný program – ten totiž v zásadě není vůbec možné obecně vypracovat. Sebeporozumění kritické teorie je založeno na reflexi společnosti nikoli pouze z pozice vnějšího pozorovatele, nýbrž i z vnitřku sociální reality, což ústí v celostní a dynamickou interpretaci

Adorno, nejvýznamnější autoři první generace frankfurtské školy, se v oněch pionýrských dobách ustavování kritické teorie snaží o vymezení jejího *metodologického statusu* coby *dialektické teorie kapitalistické společnosti*.⁴ Vůdčím motivem jejich úsilí byl proto záběr na dynamickou koncepci kapitalismu, který považují za určující fenomén moderní společnosti.

Kořeny dialektického přístupu k sociální realitě v kritické teorii sahají ke klasické německé filosofii, především pak k Hegelově dialektice. Hegelův trvalý přínos pro pochopení společenské skutečnosti spočívá v tom, že byl s to nahlédnout dějiny lidské civilizace jako proces, v němž člověk vytváří sebe sama skrze reprodukci a přetváření *duchovní* reality, v níž je dějinně situován. Oproti dobovým naturalizujícím výkladům sociálních fenoménů z lidské biologie (jako byla např. snaha frenologie o vysvětlení jevu zločinnosti ze stavby lidské lebky) staví Hegel koncepci kvalitativních proměn lidské společnosti v dějinách, sebe-produkujícího se lidství. V biologické skutečnosti mozku a lebeční kosti „není otisk něčeho, co by ohlašovalo svůj původ z vědomého konání“ – a „stejně“ tak „to není mozek jako *animální* část, co tvoří jednu stránku protikladu, nýbrž mozek jako bytí sebevědomé individuality.“⁵ Člověk svým jednáním sám vytváří sociální skutečnost.

„Pravým bytím člověka je ... jeho čin; v činu je *činná* jeho individualita, a je to čin, který překonává *míněné* ... čin ... není jen znak, nýbrž věc sama.“⁶

Lidské konání však u Hegela nevytváří společenskou realitu přímo, coby záměrná, zacílená aktivita jednotlivců. Klíčovým momentem v procesu konstituce společnosti skrze individuální jednání je jeho společenské *zprostředkování rozumem*, který se tak Hegelovi stává sociální substancí, tzv. věcí samou (*die Sache selbst*).

„Věc sama“ vyjadřuje struktury vzájemného zprostředkování činnosti jedinců, kteří však vědomě pracují ne pro celek, nýbrž pro dosažení svých individuálních cílů, aniž by měli celek na mysli.“⁷

sociální reality. Jde však o reflexi v neustále se měnících společenských podmínkách, přičemž empirický výzkum, jenž z kritické teorie metodologicky vychází, musí brát adekvátně v úvahu jak obecnou povahu naší epochy, tak její specifickou a proměnlivou sociální konfiguraci, v níž se zkoumaný jev vyskytuje. Protože kritická metodologie aspiruje na pochopení vlastní povahy zkoumaného objektu, musí se spolu se objektem pohybovat i myšlení o něm, jeho konceptualizace. Konkrétní přístup k předmětu analýzy bude proto vždy ovlivněn konkrétní společenskou konstelací, jíž je zkoumaný předmět součástí. Z tohoto důvodu nemůže kritická teorie vědě o společnosti nabídnout (na rozdíl od některých proudů v pozitivismu) takřka úplné metateoretické instrukce k aplikaci teorií prvního řádu – pro kritickou teorii je jak (meritorní) sociální teorie, tak metateorie nerozlučitelně spojena s historicky určitou povahou objektu, který se v civilizovaných dějinách lidské společnosti vyvíjí, a tedy i kvalitativně proměňuje. Poučeně reflektuje právě naznačenou problematiku vztahu teorie prvního řádu a metateorie v kritické teorii Gunn (1992).

⁴ Viz např. Marcuse (1936) či Adorno (1990a).

⁵ Hegel (1960, s. 233, 232).

⁶ Tamtéž, s. 227.

Hegelovo pojetí společenské reality zdůrazňuje oproti novověkým a osvícenským teoretikům společenské smlouvy *neintencionální povahu* sociálního světa – jeho neredukovatelnost a principiální nepřevoditelnost na motivy, jež se nalézají ve vědomí jednotlivých sociálních aktérů. Hegelova filosofie dějin a z ní vyplývající koncepce sociální konstituce je idealistická – jde o pohyb uvnitř ideje k rozpoznání sebe sama jakožto absolutního ducha. I přesto se však pozoruhodně dotýká „materiální reality“ práce. Ta je rovněž vyjádřením totality rozumu, což se obráží v organické skloubenosti činnosti jednotlivce a společenských potřeb. Ve *Fenomenologii ducha* k tomu Hegel píše:

„*práce*, kterou koná jednatel pro vlastní potřeby, je právě tak uspokojením potřeb druhých jako jeho vlastních a k uspokojení potřeb vlastních dospívá toliko prací druhých. – Jako jednatel ve své *jednotlivé* práci vykonává již *nevědomky* práci *všeobecnou*, tak vykonává také všeobecnou práci jako vlastní *vědomý* předmět; celek *jakožto celek* se stává jeho dílem, pro které se obětuje, a právě tím se od něho dostává samo zpět.“⁸

Zatímco Hegel pochopil duchovní a sociální skutečnost rodící se moderny idealisticky, jako dovršení identity dějinně se vyvíjejícího rozumu se sebou samým, kritická teorie interpretuje moderní sociální realitu v návaznosti na Marxe a jeho dialektické následovníky, myslitele jako Lukács či Korsch, coby skutečnost konstitutivně neidentickou. Rozporuplnost moderní společnosti pojímá materialisticky; odvozuje ji ze skutečnosti boje člověka s přírodou o přežití. Kritická teorie pojednává o lidech jako o „autorech veškerých svých životních forem“, přičemž „to, co je dáno, už nezávisí pouze na přírodě, nýbrž také na tom, jak je člověk schopen ji ovládnout“.⁹ Na rozdíl od klasické německé filosofie neaspiruje frankfurtská škola na transcendentálně založený výklad společenské skutečnosti, ale snaží se o její imanentní vysvětlení z povahy historicky existujících sociálních vztahů, v nichž člověk produkuje sebe sama. V průběhu teoretické analýzy společenského bytí se proto kritické teorii odhaluje „nepravda, která ulpívá na každém transcendentálním probírání problému“.¹⁰

Frankfurtská škola vychází z Marxovy konceptualizace kapitalistického výrobního způsobu. Když roku 1937 Horkheimer píše, že kritická teorie na specifické vědní disciplíně „již sedmdesát let působí osvobozujícím a podněcujícím vlivem“, odvolává se na rok 1867, kdy poprvé vyšel první díl *Kapitálu*.¹¹ Základní

⁷ Sobotka (1981, s. 508).

⁸ Hegel (1960, s. 244).

⁹ Horkheimer & Marcuse (2003, s. 617).

¹⁰ Tamtéž, s. 633.

¹¹ Tamtéž, s. 618.

charakteristikou kapitalismu je pro Marxe a kritickou teorií specifický charakter lidské práce v této společenské formaci. V nejjednodušším vymezení je práce u Marxe

„proces, probíhající mezi člověkem a přírodou, proces, v němž člověk svou vlastní činností zprostředkovává, reguluje a kontroluje výměnu látek mezi sebou a přírodou. (...) Aby si přivlastnil přírodní látku v určité formě vhodné pro svůj vlastní život, uvádí do pohybu přírodní síly, které patří k jeho tělu – paže i nohy, hlavu i prsty. *Tím, že tímto pohybem působí na vnější přírodu a mění ji, mění zároveň svou vlastní přirozenost.*“¹²

Tato obecná charakteristika práce, která se vztahuje k člověku jako k antropologické bytosti, je platná pro všechna historická období. Práce je tedy pro Marxe nejen základním rysem člověka, který jej odlišuje od ostatních biologických druhů, ale i nejpodstatnějším zdrojem přetváření různých civilizačních, historických forem jeho existence. Předmětem analýzy Marxova *Kapitálu* je zejména převládající typ společností naší éry. Abychom poznali specifický charakter moderny, je třeba obrátit pozornost ke kapitalistickým principům, jimiž se v této epoše společenské ustavování práce řídí. Základní logiku, skrze niž lidé v kapitalistických společnostech uspokojují práci své potřeby, popisuje všeobecný vzorec kapitálu $P - Z - P'$. Společenská výroba se v kapitalismu obecně odehrává jako produkce zboží (Z). Zboží vzniká tak, že podnikatel vloží svůj kapitál ve formě peněz (P) do jeho produkce. Pokud se mu podaří vyrobené zboží prodat za tržní cenu, získá na konci transakce větší množství peněz (P'), než jakým disponoval na začátku. Jelikož peníze v kapitalismu fungují jako všeobecná ekvivalentní forma hodnoty, dochází v procesu akumulace kapitálu k permanentnímu růstu hodnoty, který je podstatou hospodářské logiky tohoto výrobního způsobu. Kapitál, „hodnota, která se sama zhodnocuje“, je samoúčelem hospodářského života, který vůči člověku vystupuje jako autonomní mocnost a ústřední princip organizace společenského života.¹³ Podstata kapitalistické ekonomiky se tudíž neodvívá od naplňování lidských potřeb. Právě naopak: lidské potřeby jsou v kapitalismu uspokojovány zbožím, a tak jsou redukovány na prostředek procesu akumulace kapitálu. Tato logika ve svém socio-historickém vývoji stále více proniká i do ostatních oblastí společenského života a kultury. Stává se v plném smyslu „všeobecným osvětlením, do něhož jsou ponořeny všechny ostatní barvy a které je modifikuje v jejich zvláštnosti“.¹⁴ Pojem kapitálu coby zhodnocující se hodnoty je předpokladem všech specifitějších socio-ekonomických jevů, jež v moderních společnostech vyvstávají.

První generaci kritické teorie jde o takovou interpretaci sociálních fenoménů, která odhaluje jejich bezprostřední bytí jako skutečnost založenou na existenci dějinně zvláštní společenské formy. Existence kapitalismu coby historicky určité společenské

¹² Marx (1978, s. 184; zvýraznění MN).

¹³ Marx (1978, s. 201).

¹⁴ Marx (1971, s. 60).

reality je předpokladem každého individuálního jednání, ať už je daný sociální aktér jeho věrným zastáncem, nesmiřitelným odpůrcem nebo kýmkoli jiným. Kritická teorie usiluje o takovou expozici jednajících lidí, potažmo sociálních jevů a entit, která je nestaví proti obecnému, ale předvádí *jednotlivé jako zprostředkované logikou kapitalistického obecného*. Namísto schematického kladení partikulárního proti univerzálnímu požaduje kritická teorie jejich *metodickou totalizaci*: usouvztažnění jednotlivého a obecného, jež vyústí v *interpretaci partikulárního jako momentu univerzálního*. Co je však onou historicky zvláštní kvalitou kapitalistické konstituce společenských jevů? Aby se tato stať propracovala k odpovědi na tuto otázku, vyjde z Marxovy analýzy specifík kapitalistického charakteru práce.

Práce má v kapitalismu dvojakou povahu: je konkrétní a zároveň abstraktní. Pojem konkrétní práce odkazuje ke specifické lidské aktivitě, která produkuje nějak užitečné věci či služby ve formě zboží pro jiné lidi (např. stříhání vlasů u činnosti kadeřnice či stavění domu z cihel u práce zedníka). Koncept abstraktní práce odhaluje u různých druhů lidské činnosti produkující zboží jejich společnou sociální determinaci. Tou je skutečnost, že tvoří směnnou hodnotu. Abstrakce kapitalistické práce činí z užitečné činnosti zboží, které se směňuje na trhu. Zatím nechme stranou, jakým způsobem dochází k tomu, že se za pomoci směny ekvivalentních množství hodnoty akumuluje kapitál, tedy že prostřednictvím směny ekvivalentů dochází ke kvantitativnímu růstu hodnoty. Tento zdánlivý paradox se v textu objasní později. Prozatím se spokojme s tím, že konkrétní práce (užitečná činnost) a abstraktní práce (činnost produkující hodnotu) jsou dvě stránky jedné a té samé produkční aktivity. Jejich vztah tkví v tom, že se konkrétní práce v kapitalistickém výrobním způsobu společensky objektivizuje ve formě abstraktní práce. *Konkrétní práce* neexistuje mimo abstraktní práci: jakožto práce, která produkuje zboží, existuje v *abstraktní práci a skrze abstraktní práci*. A nejen to: konkrétní lidská činnost existuje i *proti abstraktní práci*.

Abstraktní práce usiluje o přivtělení konkrétní práce, čímž ji podřizuje logice produkce směnné hodnoty. Abstraktní práce si k sobě přivtěluje konkrétní činnosti, čímž ovšem reálně neguje skutečnost, že člověk svou vlastní aktivitou (prací) společensky vytváří sebe sama. „Zabstraktnění“ činnosti, která konstituuje lidskou společnost, na základě kapitalistické logiky nekonečného růstu hodnoty prakticky popírá člověka jako tvůrce sociálního života. Ustavování kapitalistické společnosti proto nutně provází rozpor, který na nejobecnější úrovni spočívá v tom, že člověk v kapitalismu je a zároveň není původcem sociálního světa. Tento rozpor v konstituci kapitalistické sociální praxe není formálně-logickým rozparem, který odhaluje chybu ve výstavbě sociální teorie, nýbrž reálným „ontologickým“ rozparem kapitalistické sociální formy. Praktickým důsledkem tohoto rozporu jsou různé způsoby rezistence lidské praxe proti jejímu abstraktnímu zpředmětňování. Člověk pociťuje vůči kapitalistické objektivizaci své činnosti odpor, který se projevuje jako odmítnutí

abstraktních imperativů společenské produkce.¹⁵ Averse vůči abstraktní práci je imanentní její existenci coby nejobecnější kvality konstituce společenské práce. Děje se tak i přesto, že si této skutečnosti jednající lidé obvykle nejsou vědomi. Vzhledem k vnitřně konfliktní povaze sociálního ustavování práce v kapitalismu neprobíhá subsumpce individuí pod celek společenských abstrakcí, během níž získávají jednotlivci abstraktní identity, hladce. Socializace člověka neústí v jeho úplné ztotožnění se s logikou existující společenské formy. Jde spíše o antagonický sociální proces, který se na úrovni partikulárního, tedy např. individuálního člověka, projevuje jako kontradikce, jako trhlinka uvnitř jeho vlastního bytí. Vnitřní rozpory kapitalismu otevírají ruptury v ustavených podobách lidské subjektivity, jež v sociální realitě existují. Tento konstitutivní rozpor odvozuje kritická teorie od principů produkce a reprodukce kapitalistické společnosti, což z kapitalismu v kriticko-teoretickém pochopení činí jednak dynamickou sociální realitu, jednak umožňuje díky nahlédnutí vnitřní nestability kapitalismu anticipovat jeho překonání ve vyšší společenské formě.

Právě načrtnuté řešení otázky konstituce společnosti je klíčem k uchopení dialektiky v kritické teorii. Pojetí dialektiky u autorů frankfurtské školy úzce souvisí s perspektivou sociálního zprostředkování jednotlivého obecným. Na rozdíl od tradičních sociálněvědních přístupů nejde kritické teorii primárně o odhalování bezprostředních příčin, jež ustavují výslednou empirickou podobu jednotlivého případu. Kauzální vysvětlení sociálního fenoménu pohlíží na zkoumaný předmět jako na „shrnutí mnoha určení, tedy jednotu rozmanitého“.¹⁶ Příčinný výklad jevu usiluje o zachycení odděleně konceptualizovaných sil, které jej s různou intenzitou ovlivňují v jistém času a prostoru. Kauzální perspektiva je však vždy omezena empirií, kterou se snaží analyzovat a popsat. Při analýze empirického materiálu, který je u společenských jevů *výsledkem* procesu ustavování společnosti, obvykle není s to adekvátně rozlišovat mezi tím, co v empirii vychází z podstaty společnosti, a tím, co je dočasným účinkem vzájemného propletení nejrůznějších vlivů, mezi něž mohou patřit např. generační zkušenosti, měnící se strategické zájmy jednotlivců či organizací nebo lokální kulturní zvyklosti. Tyto skutečnosti (stejně jako mnohé jiné) samozřejmě nejsou v sociální realitě nedůležité, ale vzhledem k obecné logice fungování kapitalistických společností jde o jevy odvozené, sekundární. Dialektická metoda kritické teorie usiluje oproti tomu o interpretaci jevů ve společnosti na podkladě jejich sociální podstaty, jíž jsou v moderně zákonitosti kapitalistické produkce. Tyto reálné předpoklady moderního

¹⁵ Současný kritický teoretik Holloway proto nazývá momenty rebelie proti abstraktní stránce práce puklinami či prasklinami (*crack*): „Prasklina je negativní a nestabilní koncept. Prasklina je rupturou logiky kapitalistické koheze, přerušením struktury ovládnutí.“ Praskliny v procesu ustavování společnosti však mají fragmentární povahu, projevují se např. jako nechut k vykonávání zadaných pracovních úkolů a jejich sabotování či jako zesměšňování reglementovaného způsobu chování. „Revolty proti logice kapitálu existují všude“, všimá si Holloway (2010, s. 911).

¹⁶ Marx (1971, s. 54).

života si však naprostá většina sociálních aktérů neuvědomuje. „Konstituce světa je vykonána vždy již před veškerým faktickým jednáním individua: individuum nikdy nemůže dostat do ruky svůj nejvlastnější výkon“, píše Marcuse.¹⁷ Kritická teorie vrhá při výkladu sociálního jevu světlo na nereflektované premisy, které jsou společné nejrůznějším sféram sociálního života. Dialektická metoda proto ústí v analýzu sociálního zprostředkování: tím, že ukazuje odlišné empirické fenomény jako entity integrované totalizujícími principy akumulace kapitálu, ozřejmuje jejich vzájemné společenské propojení. Nestaví proti sobě různé oblasti sociálního života (např. politiku proti kultuře), nýbrž osvětluje jejich konstitutivní zdroj ve stejné společenské formě.¹⁸

Sociální konstituce produktivní činnosti v moderní společnosti je konfliktním procesem, jež charakterizuje odpor proti logice abstraktní práce, která lidskou aktivitu sociálně zprostředkovává. Tato rezistence nabývá nejrůznějších podob – může jít např. o protesty, stávky a jiné mzdové boje či jen o individuální averzi vůči konkrétní dehumanizované pracovní činnosti. Z tohoto důvodu konceptualizuje kritická teorie společenské jevy a entity jako zprostředkované sociálním konfliktem, jenž je práci v kapitalistické společnosti imanentní – a to za časů Marxových a Engelsových, v polovině šedesátých let 20. století, v období keynesiánského řízení kapitalistické ekonomiky a vrcholného rozvoje sociálního státu, stejně jako dnes. Přestože došlo ve vývoji kapitalismu k mnoha důležitým proměnám a posunům, jeho „základní ekonomická struktura“, která je zároveň „třídním vztahem v jeho nejjednodušší podobě“, během těchto změn zůstává stabilní.¹⁹ „Společnost je stále třídní společností“,²⁰ pročež se v rozumu, jenž ji charakterizuje, ustavuje a reprodukuje její konstitutivní antagonismus: třídní boj.

V této souvislosti je vhodné zmínit odlišnost konceptualizace „třídy“ v kritické teorii od tradičního sociologického uchopení tohoto pojmu.²¹ Zatímco *sociologie* obvykle chápe „třidu“ jako *typické postavení jednotlivců v tržních interakcích*, pro *kritickou teorii* je „třída“ *předpokladem existence systému tržního hospodářství*. Pro kritickou teorii je třída premisou kapitalistické ekonomiky ve dvojím smyslu. Je jí jednak na rovině logické, neboť interakce tržních aktérů předpokládají existenci lidí, kteří získávají prostředky pro svou obživu – peníze – prodejem své schopnosti pracovat na trhu práce, a jednak na úrovni historické, jelikož existence lidí odkázaných na prodej

¹⁷ Horkheimer & Marcuse (2003, s. 626).

¹⁸ „Pokud se dá věcem, které se jeví odděleně (řekněme peníze a stát), porozumět jako různým formám jedné totality, pak to znamená, že tento proces rozumění zahrnuje kritiku jejich domnělé oddělenosti. Kritizovat v tomto smyslu znamená prozkoumávat vnitřní propojenost věcí“, vykládá dialektickou metodu analýzy sociálního zprostředkování v kritické teorii Holloway (1995, s. 166).

¹⁹ Horkheimer (1988, s. 208).

²⁰ Adorno (1990b, s. 15).

²¹ Ke kritickému pojmu třídy a jeho odlišnosti od tradiční sociologické konceptualizace třídy – viz Nový (2014).

své pracovní síly je výsledkem dějinného procesu oddělení práce od produkčních prostředků. (V předkapitalistických společnostech hrál trh při uspokojování společenských potřeb podružnou úlohu.) Kritická teorie proto nepojímá třídu jako skupinu jednotlivců definovanou jistými kritérii (ať už objektivními či subjektivními, jako jsou např. na jedné straně množství zdrojů, s nimiž jednotlivec do tržních interakcí vstupuje, nebo na straně druhé pojetí sociální stratifikace na základě prestiže vykonávaného povolání). Pro kritickou teorii je třídní vztah reálně existujícím společenským vztahem, jenž zachycuje přesun společensky produkovaného bohatství z jednoho pólu společnosti (práce konstituovaná jako pracovní síla neboli proletariát) k pólu druhému (kapitál čili buržoazie). Třída proto primárně není kategorií popisující podobné situace lidí na trhu práce, ale „sociálním vztahem, který je nezávislý na jednotlivcích, přičemž přetrvává výlučně v nich a skrze ně“.²² Třídní rozdělení společnosti na vykořisťované činnosti a aktivity, které proces akumulace kapitálu organizují, je obecným a nutným předpokladem existence kapitalismu.

V čem spočívá dialektický materialismus kritické teorie? Jak již bylo naznačeno, jistě nejde o úsilí vykládat sociální a duchovní život primárně z jeho „hmotného“ substrátu, z biologické skutečnosti lidské tělesnosti a z fyzického světa, který člověka obklopuje – taková snaha totiž předpokládá silně ahistorickou podstatu člověka, a tudíž není s to zachytit výraznou *kvalitativní proměnlivost sociálních forem* v dějinách lidské civilizace. Kritická teorie oproti tomu obrací svou pozornost na reálné podmínky společenské existence člověka. Lidská podstata není nic než „souhrn společenských vztahů“,²³ a proto se

„každý pokus založit filosofii na objektivitě, ve sféře materiální reality, bez toho aby konfrontoval skutečné premisy její konceptuální povahy, tedy bez toho aby pojmul do teorie proměňující praxi ... musí vzdát svého racionálně-kritického charakteru a stát se heteronomním. Tento osud postihuje materiální nauku o esenci: vede, stejně jako v pozitivismu, k odevzdání se teorie ‚daným‘ silám a pořádkům.“²⁴

V konečném důsledku tak jakýkoli ne-dialektický materialismus zůstává podobně jako idealismus uvězněn v žaláři transcendentna. Tam jej uvrhá jeho transhistorické pojmání podstaty společenského života, tedy přístup k sociálnímu světu, který považuje základní principy jeho fungování za věčné (ať už k transcendentální perspektivě dospívá jakkoli). Každý nedialektický či vulgární materialismus se proto nevědomky zvrací v idealismus. Dialektický materialismus kritické teorie nahlíží sociální realitu v její historické kvalitativní určenosti, která prostředkuje společenské jevy a entity a má v zásadě logickou či *konceptuální povahu*. Projektem kritické teorie se proto stává odhalení této

²² Bonfeld (2014, s. 102).

²³ Marx (1974, s. 7).

²⁴ Marcuse (1936, s. 17).

logiky. Kritická teorie usiluje o nalezení kategorií, které reálně existují jako principy vyjadřující povahu společenské reality. Předmětem kritické teorie je proto logika či pojmy zachycující sociální produkci a reprodukci.

„Stěžejním předpokladem“, bez něhož nemůže kapitalistická společnost existovat, je „směna“.²⁵ Je tomu tak proto, že se ve směně produkty individuálních prací reálně prokazují jako součásti společenské práce. Jinými slovy: pokud není produkt individuální činnosti na trhu směnitelný za jistou peněžní částku, nedojde k jeho společenskému potvrzení jakožto zboží s požadovanou směnnou hodnotou. Společenská *abstrakce*, která se v aktech směny validuje – redukce času nutného pro produkci výrobků či služeb na univerzální jednotku: na společensky průměrnou dobu, za niž se zboží daného druhu vyrobí – proto není jen pojmem, který přikládá sociální teoretik na realitu, aby se v ní byl s to zorientovat. Směnná abstrakce „leží ve společnosti samé“, a tudíž je „něco jako ‚koncept‘ ... implicitní ve společnosti v její objektivní formě“.²⁶ „Prověřování“ produkční aktivity trhem je nutností, kterou musejí produkty konkrétních prací v kapitalistické společnosti podstupovat, aby prokázaly svou skloubenost s logikou produkce hodnoty, čili aby se prokázaly jako produkty práce abstraktní. Směnný proces je jako historicky specifický předpoklad sociální existence mimo jakoukoli společenskou diskusi – a to i přesto, že dává v procesu společenské reprodukce vzniknout rozkladným tendencím, jež vedou do „nového barbarství“.²⁷ Třebaže je směnná ekonomika lidským produktem, funguje její objektivita v kapitalistické epoše jako *nerozpoznávaná univerzalita*, která však *prostředkuje* všechny partikulární jevy a události. Nejrůznější kulturní praktiky se musejí realizovat v jistých hranicích; takovými způsoby a v takových podobách, v nichž jsou jejich projevy slučitelné s implicitními nároky, jež na ně kladou ekonomické imperativy. Poněvadž člověk ve společenském ustavování své práce nevědomky (a proto i nekriticky) uskutečňuje konceptuální determinaci kapitalistické ekonomiky, je abstraktní čas „vším, člověk už není ničím; je nanejvýš vtělením času“.²⁸ Tím, že kritická teorie analyzuje univerzalitu směnných vztahů coby skutečnost nikoli přírodní, ale jako realitu historickou, přechodnou a v zásadě změnitelnou, není pouze studiem anatomie existujících poměrů, nýbrž i „soudem o existenci“.²⁹ V kapitalismu se účelná lidská činnost „podřizuje zákonům zbožního trhu, které se prosazují jako slepé ekonomické mocnosti za zády člověka“.³⁰ Laické pochopení a orientace lidské aktivity ve společnosti vychází z bezprostřední zkušenosti, ulpívá tedy na tom, co se jeví na povrchu věci. Podobně se tomu má se všemi metodologickými přístupy v humanitních a

²⁵ Adorno (2000, s. 31).

²⁶ Tamtéž, s. 32. Adornovo odvození směnné abstrakce coby sociální esence ze základních pojmů Marxova *Kapitálu* blíže analyzuji jinde – viz Nový (2016).

²⁷ Horkheimer (1988, s. 201).

²⁸ Marx (1950, s. 60).

²⁹ Horkheimer (1988, s. 201).

³⁰ Marcuse (1936, s. 6).

sociálních vědách, jež se pohybují pouze na úrovni empirického uchopení studovaného fenoménu. Tradiční paradigmatata nevztahují konceptualizaci studovaných jevů k esenciálním předpokladům společenské existence, které v moderně vyrůstají z ekonomického podloží. Kritická teorie oproti nim požaduje metodické usouvztažnění v konkrétní společenské konfiguraci vyvstalého jevu a sociální esence, jíž je v této dějinné epoše logika kapitalistické ekonomiky. Poučena Marxem, kritická teorie dobře ví, že „všechna věda by byla zbytečná, kdyby se jevová forma a podstata věci přímo kryly“.³¹ Pro účely vědeckého poznání sociální reality proto vyvíjí dvě sady konceptů: první z nich zachycuje skutečnost tak, jak se jeví v bezprostřednosti, coby společensky vyprodukovaný výsledek kapitalistického zvěcnění, aniž by ji nahlížela kritickým, totalizovaným prismaťem (např. koncepty zisku a mzdy či zaměstnavatele a zaměstnance). Druhá řada konceptů pojímá sociální realitu jako vyprodukovanou na konceptuálním podloží určitých kapitalistických abstrakcí, na reálném společenském základě. Ten je však v jevových formách sociální reality důkladně zamaskován, přestože je základní premisou existence jednotlivých společenských jevů. Tato

„druhá řada konceptů odvozených z celku společenské dynamiky zachycuje podstatu a pravdivý obsah řady první, jež popisovala fenomén v jeho jevové formě“.³²

Kritická teorie odhaluje např. v pojmové konstrukci vykořisťování produktivní práce mystiku kapitalistických sociálních forem. Falešnost moderní společnosti spočívá v tom, že se za clonou bezprostředních jevových forem skrývá ekonomická sociální podstata, která není ve společensky vyprodukovaném vědomí ulpívajícím na úrovni bezprostřednosti viditelná. Kapitalistická sociální esence moderny se nejeví jako to, čím je – jako historicky určitý společenský vztah –, ale jako něco přirozeného, a tudíž i věčného.

Prohlubování metodologické kritiky: Impuls pozdního Adorna a jeho zužitkování autory *neue Marx-Lektüre*

V první polovině šedesátých let se první generace frankfurtské školy nalézala v pozici, o niž po celou dobu své obtížné, politickými i akademickými problémy provázené existence usilovala: ve filosofii a humanitních oborech představuje její učení sice minoritní a opoziční, leč významný a bezpečně rozpoznávaný směr myšlení o člověku a společnosti. Přibližně touto dobou se v Německu rodí studentské protestní hnutí a na scénu takřka v téže chvíli vstupuje druhá generace kritické teorie, kterou charakterizuje „intersubjektivní obrát“.³³ Ten s sebou přináší odklon od teoretického záběru na

³¹ Marx (1980, s. 333).

³² Marcuse (1936, s. 36–37).

³³ Hrubec (2003, s. 613).

pojmové proniknutí kapitalistické sociální objektivitě ve prospěch orientace na ustavené formy sociálně dosahované racionality. Za nejvýznamnějšího představitele druhé generace frankfurtské školy se obecně považuje Habermas, na jehož rozvíjení kritické teorie navazuje Honneth, jenž bývá obvykle řazen ke generaci třetí. Oba tito autoři však materialistickou dialektiku frankfurtské školy přetvářejí natolik, že se metodologicky dostávají do blízkosti teorie tradiční.³⁴ V dalším průběhu textu se proto věnují zejména pracím Backhause a Reichelta, tedy dílu Adornových žáků. Jejich rekonstrukce metody kritické teorie se vydává zcela opačným směrem než řešení Habermasovo či Honnethovo, aby vyústila v projekt tzv. nového čtení Marxe (*neue Marx-Lektüre*).³⁵

Německé nové čtení Marxe však v 60. letech není jediným seriózním „metodologickým“ návratem k Marxovu dílu.³⁶ Ve Francii rozvíjí Althusser přibližně ve stejné době interpretaci Marxovy metody za pomoci konceptu strukturální kauzality.³⁷ V Itálii kladou operaističtí a autonomističtí autoři při interpretaci *Kapitálu* důraz na aktivitu dělnické třídy, kterou považují za hybatele vztahu práce-kapitál.³⁸ Backhause a Reichelta ovšem podnítily k hlubšímu zájmu o Marxovo dílo zejména Adornovy přednášky. Na nich se diskutovala mj. logická či konceptuální povaha sociální reality a společná, univerzální kvalita všech partikulárních věcí a činností, jež na trhu vstupují do směnných vztahů. V nejdůležitější ze svých promluv představuje Adorno interpretaci analytického jádra Marxovy *Kritiky politické ekonomie*. Adorno ve svém seminárním vystoupení zdůraznil, že ve směnném procesu leží „klíč ke společnosti“, přičemž koncept směny představuje „reálně společensky prováděnou

³⁴ O problémech Habermasovy a Honnethovy rekonstrukce kritické teorie jsem pojednal jinde – viz Nový (2016b).

³⁵ Nové čtení Marxe není homogenním přístupem, mezi jeho různými představiteli existují značné interpretační rozdíly. Jeho vůdčím motivem je snaha o dialektické porozumění Marxovu odvozování a rozvíjení kategorií, z čehož plyne odmítnutí různých podob ortodoxní a scientistní – ať už strukturalistické (althusserovské) či téměř nezakryté pozitivistické (teorie racionální volby) – rekonstrukce marxismu. Někdy se mezi jeho zakladatele počítají i A. Schmidt a H.-J. Krahl, hlavní postava protestního studentského hnutí ve Frankfurtu. Krahl byl mj. Adornovým doktorandem a psal pod jeho vedením disertaci o *Přírodním zákonu (Naturgesetz) kapitalistického pohybu u Marxe*. Svého učitele, s nímž se během vyvrcholení hnutí roku 1968 střetl v průběhu okupace univerzity a jehož pro odstup od protestujících, který si Adorno programově držel, ostře denuncoval, však přežil pouze o rok. Krahl zemřel v únoru 1970 při autonehodě ve věku sedmadvaceti let. Pro českého čtenáře není bez zajímavosti, že Krahl napsal a v *New Left Review* publikoval text *Československo: dialektika ‚reform‘*, kde analyzuje pražské jaro ve stylu Marxova *Osmnáctého brumairu Ludvíka Bonaparta* – viz Krahl (1969).

³⁶ Vznik *neue Marx-Lektüre* má rysy takřka anekdotické: datuje se rokem 1963, kdy Backhaus šťastnou náhodou objevil na studentské koleji ve Frankfurtu první německé vydání *Kapitálu* z roku 1867. Při listování knihou si *prima facie* všiml významných rozdílů v podání Marxova argumentu oproti vydání druhému. Tyto odlišnosti však mohly vzbudit pozornost pouze u toho, kdo navštěvoval Adornovy semináře z letního semestru roku 1962 – viz Reichelt (2008, s. 11).

³⁷ Viz Kužel (2013; 2015).

³⁸ Viz Wright (2002).

pojmovou operaci.³⁹ V redukci nejrůznějších konkrétních podob pracovní aktivity na jistou abstraktní, „konceptuální“ kvalitu se obráží její sociální určení, jemuž právě načrtnutý proces „zabstraktnění“ lidské práce v kapitalismu slouží. V této společenské formaci dochází k *sociální mediaci konkrétní práce* abstrakcí akumulace kapitálu. Přijetím principů kapitalistického zprostředkování se konkrétní práce stává *prací abstraktní*. Vzhledem k tomu, že všechny rozборы specifických sociálních jevů – ať už se jedná o analýzy natolik rozdílných fenoménů, jako jsou např. kulturní průmysl, geneze fašismu či proměny světa umění –, jež kritická teorie provádí, vycházejí z teze o reifikované povaze kapitalistického sociálního světa, rozpoznává Reichelt metodologickou závažnost Adornových úvah o tržní směně a trefně podotýká, že „celek kritické teorie závisí na přesvědčivé explikaci této ‚objektivní abstrakce‘“.⁴⁰

Myslitelem, který podnítl Adornovo přemýšlení o primárních abstrakcích, jejichž působení na lidské jednání dává vzniknout sociální objektivitě jako historicky specifické, vůči jednotlivcům autonomní realitě, byl Sohn-Rethel.⁴¹ Jeho rekonstrukce pojmu *reálné abstrakce* měla značný vliv na Adornovy metodologické úvahy i na směr, jímž se později vydalo Backhausovo a Reicheltovo marxologické bádání. Ve svém nejdůležitějším díle *Duševní a tělesná práce* teoretizuje Sohn-Rethel, metodologický status pojmů *Kritiky politické ekonomie*. Dokazuje, že kategorie, jež Marx používá k odhalení kvalitativní podstaty kapitalistické ekonomiky, je nutno chápat zcela jinak než ahistorické konstrukce politické ekonomie či ideální typy. V těchto metodologických koncepcích existují teoretické pojmy pouze ve vědeckých teoriích, nikoli však v samotné sociální realitě. Tyto způsoby tvorby analytických konceptů odpovídají sociálně-nominalistickému metodologickému východisku, v němž se sociální realita chápe jako v zásadě nahodilý kontakt partikularit. Aby se byl nominalistický výzkumník schopen v onom fundamentálně neuspořádaném hemžení jednotlivin vyznat, vytváří teoretické koncepty, s jejichž pomocí je s to poznat alespoň některé vlastnosti jejich chaotického pohybu. Vědec zde nemá ambice pochopit společnost jako totalitu. Protože pro něj obecně nic jako sociální celek strukturovaný reálnými abstrakcemi neexistuje, je sám pojem totality, který je v metodologii kritické teorie klíčový, pro nominalistické pozitivisty prázdný.

„Neskrývá se za ním patrně nic víc než idea, že všechno nějak souvisí se vším. Jakou metodologickou výhodu může z této myšlenky výtěžit, musí ten který přístup sám dokázat. Verbální zaklínání se totalitou zde může postačit jen stěží.“⁴²

³⁹ Adorno (2005, s. 507, 503).

⁴⁰ Reichelt (2007, s. 6).

⁴¹ Pro hlubší pochopení způsobu, jímž Sohn-Rethel ovlivnil Adornovu metodologickou koncepci, viz Nový (2016b).

⁴² Albert (1993, s. 207).

Na rozdíl od ekonomického nominalismu interpretuje Sohn-Rethel Marxovu metodu analýzy zboží formy a hodnoty coby dialektickou expozici (*Darstellung*) reálných abstrakcí, skrze něž se kapitalismus ve společenské skutečnosti ustavuje.⁴³ „Původ“ sociální abstrakce, jež sídlí ve „zbožní formě“, neleží v myšlení lidí, nýbrž „v jejich činnosti“.⁴⁴ Podle Sohn-Rethela vnitřně souvisí epistemologický status reálných abstrakcí s povahou teoretizovaného objektu, kterým je dějinný typ společnosti (kapitalismus), jehož základní strukturu reálné abstrakce zachycují. Předměty, jež konceptualizují přírodní vědy, tuto dimenzi bytí postrádají; jejich historicky určitá existence nemá vliv na povahu těchto objektů. Například chemické vlastnosti křemíku jsou stejné dnes jako před třemi tisíci lety, zatímco podobné tvrzení v souvislosti s vlastnostmi sociální objektivitě hájit nelze.

„Zatímco jsou pojmy, skrze něž poznáváme přírodu, myšlenkovými abstrakcemi, je ekonomický koncept hodnoty reálnou abstrakcí. Neexistuje sice nikde jinde než v lidském myšlení, ale v myšlení nevzniká“;⁴⁵

tvrdí Sohn-Rethel.

Abstrakce směnného procesu cejchují sociální jevy vyskytující se v kapitalistické společnosti značkou akumulace kapitálu. Zjev této historicky podmíněné skutečnosti, druhé přírody, je však v konkrétní empirické realitě k nerozeznání od toho, jak se člověku ukazuje příroda první.

„Převaha společenského je tak silná, že se společnost jeví, jako kdyby byla skutečně první přírodou.“⁴⁶

Mezi zásadně odlišným charakterem první a druhé přírody však není společensky vyprodukované vědomí s to adekvátně diferencovat. Obě „přírody“ vystupují vůči jednotlivcům jako objektivní skutečnost, již je nutno v individuální životní praxi respektovat a s níž je třeba uvést do souladu své jednání. Proto se individuům jeví povaha první a druhé přírody v zásadě stejně: jako trvalá podmínka jejich životů. Specifičnost povahy reálných abstrakcí kapitalistického výrobního způsobu, které prostředkují sociální jednání jednotlivců a vyvíjejí na ně tlak, zachytil Adorno v pojmu konceptuality: „konceptualita ve směnném vztahu je sama jistým způsobem fakticity.“⁴⁷ Konceptualita odkazuje k existující, ve věcech již ustavené abstraktní podstatě společenské reality; k sociální esenci manifestující se ve světě jevů.⁴⁸ Společnost

⁴³ Pojem ‚reálná abstrakce‘ přebírá Sohn-Rethel od Simmela, byť jej naplňuje značně odlišným metodologickým obsahem; hodnotu Sohn-Rethel nechápe jako „prafenomén“ (Simmel 2011, s. 21), ale jako historicky určitý společenský vztah – viz též Reichelt (2006, s. 16).

⁴⁴ Sohn-Rethel (1972, s. 41).

⁴⁵ Tamtéž, s. 42.

⁴⁶ Adorno (2005, s. 503).

⁴⁷ Tamtéž, s. 504.

⁴⁸ Srov. Bonefeld (2011, s. 382–383).

„se jako reálná jednota zakládá na dynamice ‚objektivní konceptuality‘. Jednota společnosti má reálnou existenci ve sjednocené povaze abstraktně-univerzální práce.“⁴⁹

S tímto metodologickým východiskem však stojí mezi sociálněvědními paradigmaty kritická teorie osamocena. Toho si byl ostatně dobře vědom i sám Adorno, když prohlásil, že „v těchto otázkách se naše škola nachází v protikladu ke všem sociologickým směrům na světě“.⁵⁰

Kritická teorie a historie

Prozatím se stať věnovala logickým a pojmovým souvislostem kritické metodologie, nyní se dotkne problému konceptualizace jejich historické geneze. Proč vzniká v lidské historii sociální panství? – Přijetím abstraktních principů panství organizuje společnost svůj zápas s přírodou.⁵¹ Aby ovládl přírodu vnější, musí v sobě člověk do značné míry spoutat přírodu vnitřní. Společnost se proto na úsvitu civilizovaných dějin osamostatňuje vůči jednotlivcům jako vztyčení abstraktních zákonitostí nad individuálním jednáním. Spolu se vznikem civilizace se člověk částečně vyvazuje z přírodní souvislosti, v níž byl pevně zapuštěn. Do jisté míry osvobozuje svůj život od nahodilosti přírodních živlů a naléhavých puzení vnitřní přírody; od skutečností, které do té doby fungovaly jako nezměnitelný osud a udávaly jeho životu svůj vlastní rytmus. Společnost poskytuje člověku ochranu před nevyzpytatelností přírody a naprostou indiferencí, s níž přírodní děje vystupují vůči jednotlivému lidskému životu. Stejná společnost však lidem působí jiný druh obtíží: jak se vyrovnat s přírodou v nich samých; jak společensky přijatelně ovládnout demony hladu, sexu a agresivity sídlící v jejich tělech; jak se individuálně prosazovat bez toho, aby společnost a civilizace zanikly ve víru násilí hobbsovského *bellum omnium contra omnes*? – Daň, již za opuštění animálního modu existence člověk platí, tkví v tom, že se podrobuje zákonům panství. Jeho základní principy se opírají o více či méně systematicky reglementované usměrňování lidských pudů. S ním se pojí sociální sankcionování závazků, jež ze společenského tvarování přírodních puzení plynou.⁵² K sociálnímu přijetí panství se nutně váže zapomnění na jeho původ: na násilný akt, jenž založil jeho dějinně určitou, společensky platnou formu.

„Lidé museli sami na sobě provést hrozná věci, než byl vytvořen subjekt, identický, účelově zaměřený mužský charakter člověka.“⁵³

⁴⁹ Reichelt (2007, s. 49).

⁵⁰ Adorno (2005, s. 503).

⁵¹ Následující řádky se velmi letmo dotýkají problému geneze sociálního panství v kritické teorii. Komplexně toto téma uchopuje Marcuse (1956) nebo Kalivoda (1968).

⁵² Srov. Freud (1962).

⁵³ Adorno & Horkheimer (2009, s. 44).

Třebaže se konstitutivní násilí zakrývá rouškou ctnosti a hrdinství, ze společenského života nikdy úplně nemizí: jeho podstata nadále přetrvává v přetvořené (*aufgehoben*) podobě v právu a sociálních normách. Násilí, které ustavilo společnost, nadále existuje jako civilizovaná normalita, aby se *jakožto násilí* otevřeně projevilo ve chvíli, kdy se sociální řád ocitá v ohrožení (ať už jde o hrozbu vnitřní či vnější).⁵⁴ Koncept sociálního panství se proto nevyčerpává v nadvládě jedné skupiny lidí nad druhou; panství je stejně tak přítomno v samém srdci společenské reprodukce. Uznání jeho nároků je ostatně hlavní náplní procesu socializace.

Abstrakce panství, jejichž osvojení činí z člověka sociální bytost, popírají ve způsobu, kterým se ve společenské realitě jeví, svůj násilný počátek i jeho přetrvávající represivní podstatu vtělenou do společenských institucí. Dialektický materialismus kritické teorie ovšem nepojímá skutečnost panství transcendentálně, jako neměnný rys sociálního života, nýbrž v jeho kvalitativní specifičnosti, coby skutečnost historicky zvláštní. Kritická teorie tudíž k dějinám sociálního panství a jeho přetváření přistupuje podobně jako k analýze ekonomických abstrakcí. Již v *Ekonomicko-filosofických rukopisech z roku 1844* Marx píše, že „dějiny jsou opravdovým přírodopisem (*Naturgeschichte*) člověka“.⁵⁵ Kapitalistické panství se dějinně ustavilo v procesu tzv. původní akumulace kapitálu, jehož specificky násilná povaha zformovala podstatné charakteristiky konceptu kapitálu.⁵⁶ V původní akumulaci kapitálu šlo o vytvoření „svobodné“ pracovní síly vyvlastněním výrobců, násilným zábořem prostředků jejich existence, zejména pak půdy. Násilný původ (*Ursprung*) kapitalismu vyhřezá na povrch ve společenské reprodukci pouze fragmentárně, v neidentitě člověka s ustavenou podobou panství. Ta se dodnes připomíná ve skutečnosti existence sociálního vztahu třídy a odporu proti němu: v třídním boji. Jelikož „reflexe směnné abstrakce jako filosofie ... vyžaduje odhlédnutí od (zapomnění) jejich společenské geneze, od geneze všeobecně“, leží na kritické teorii úkol, aby ve vědeckém pochopení směnného procesu skutečnost jeho krutého vzniku adekvátně zobrazila: „historický materialismus je anamnézis geneze.“⁵⁷

Adornova rekonstrukce historického materialismu se však rozhodně nezakládala na encyklopedické znalosti Marxova díla.⁵⁸ Podobně jako ostatní představitelé

⁵⁴ Srov. Benjamin (1998).

⁵⁵ Marx (1961, s. 143).

⁵⁶ Viz Marx (1978, kap. XXIV). Poučeně dialektickou interpretaci tohoto konceptu předložil Bonefeld (2011).

⁵⁷ Adorno (1989, s. 223).

⁵⁸ Například všechny citace z Marxových *Rukopisů*, *Grundrisse*, které se objevují na stránkách *Negativní dialektiky*, obstaral Adornovi Alfred Schmidt, který roku 1960 obhájil ve Frankfurtu disertační práci o Marxově pojmu přírody, viz Eldred & Roth (1980, s. 96). Reichelt (2007, s. 4) v této souvislosti uvádí, že Adorno v osobních rozhovorech nijak neskrýval svou „averzi k ekonomické problematice“ – o to překvapivější jsou jeho „brilantně intuitivní vhledy do povahy kapitalistické ekonomiky“.

frankfurtské školy se i Adorno snažil zaplnit bílá místa na mapě obecné marxistické sociální teorie – ať už šlo o mezery reálně existujících, či o Adornovu ne zcela zevrubnou znalost Marxovy práce – převážně za pomoci Hegelovy filosofie.⁵⁹ Ačkoli šlo u Adorna do jisté míry o z nouze ctnost, ukázal se v pozdějším rozvíjení kritické teorie tento tah heuristicky mimořádně přínosným. Úsilí autorů nového čtení Marxe o vyjasnění epistemologického statusu základních kategorií, jimiž Marx analyzoval kapitalismus, nakonec vedlo k hlubšímu pochopení pozoruhodných paralel mezi Hegelovým pojmem ducha a Marxovým konceptem kapitálu.⁶⁰

Dialektika v Kapitálu

V *Kapitálu* začíná analýza pojmem zboží, které je „elementární formou“ kapitalistického bohatství, neboť „uspokojuje nějaké lidské potřeby“.⁶¹ V jeho užitečnosti leží jeho *užitná hodnota*. Zatímco člověk produkuje užitečné předměty a služby ve všech etapách svých civilizovaných dějin, historická výlučnost kapitalismu tkví v tom, že se dominující společenskou institucí, jež zabezpečuje naplňování lidských potřeb, stává trh. Na trhu se směňují různé druhy zboží v různých vzájemných poměrech, přičemž jejich společnou kvalitou, která stojí za („kvantitativní“) numerickou směnných aktů, je jejich *hodnota*. Hodnota zboží se v tržních transakcích projevuje jako *směnná hodnota*. Společenská univerzalita hodnoty zboží se odhaluje tehdy, když abstrahujeme od specifických užitných hodnot. I po pomyslném „odečtení“ konkrétní užitečnosti, kterou různé druhy zboží člověku přinášejí, zbude saldo, které je určující pro pochopení zboží coby všeobecného sociálního vztahu. Jelikož je tímto společným zůstatkem hodnota zboží, stává se hodnota „společenskou substancí“, jež lidem v tržních interakcích zprostředkovává uspokojování jejich potřeb.⁶² Množství hodnoty obsažené ve zboží lze vyjádřit časem nutným pro jeho výrobu: pomocí společensky průměrné pracovní doby, během níž se zboží daného druhu vyrobí. Marx nazývá tento časový úsek „společensky nutnou pracovní dobou“.⁶³ *Společensky nutná pracovní doba* je tedy *kvantitativní mírou* hodnoty. Co ovšem společensky nutná pracovní doba ještě vyjadřuje? Jak již dobře víme, tak podobně jako charakterizuje zboží jednota („smyslové“) užitné a („pojmové“) směnné hodnoty, má i práce, která je produkuje, dvě protikladné stránky: abstraktní a konkrétní. Práci, která vytváří *společensky* (kapitalisticky) určitou *kvalitu* hodnoty, je abstraktní práce. Společensky nutná pracovní doba tedy zároveň vyjadřuje jisté kvantum abstraktní práce.

⁵⁹ Srov. Adorno (2005, s. 504–505).

⁶⁰ Reichelt (1995) ukazuje, že zásadním důvodem, proč Marx v *Kapitálu* záměrně skrýval svou metodu, byla snaha o popularizaci tohoto díla.

⁶¹ Marx (1978, s. 51).

⁶² Tamtéž, s. 54.

⁶³ Tamtéž, s. 55.

Již u této první důležité kategoriální expozice v *Kapitálu* nalézají Reichelt a Backhaus hegelianské jádro Marxovy konceptuální dialektiky. Marxovým výkladem vztahu mezi užitnou a směnnou hodnotou ve zboží stejně jako konkrétní a abstraktní práce zní echo *Fenomenologie ducha*. V její třetí kapitole nazvané *Síla a schopnost rozvažovat: zjev a nadmyslný svět* Hegel rozpracovává vztahy mezi smyslovým světem a prvním a druhým nadmyslným světem. První nadmyslný svět – bezprostřední, tudíž parciální zjev smyslového světa – se v hlubší reflexi odhaluje jako prvotní, neúplný obraz, v němž se smyslový svět vyjevuje vědomí. Oproti tomu vyžaduje celostní pochopení smyslového světa metodické usouvztažnění jevové formy zkoumaného předmětu a “věci samé“. V této proceduře dochází k překonání domnělých protikladů, jež existují v prvním nadmyslném světě a jež totalizovaná perspektiva druhého nadmyslného světa překlenuje:

„provedený rozdíl, ježto není rozdílem, je tedy zase překonán. Představuje se tím jako rozdíl věci samé či jako absolutní rozdíl, a tento rozdíl věci není tedy nic jiného než ono stejnojmenné ... a klade proto pouze protiklad, který není protikladem.“⁶⁴

Druhý nadmyslný svět v sobě obsahuje smyslový i první nadmyslný svět, avšak ne tak, že by jednoduše shromáždil jejich prvky vedle sebe a pozitivně je v sobě sklenul. Stěžejní Hegelův objev leží v náhledu na obsahy smyslového a prvního nadmyslného světa jako na *zvrácenou, inverzní formu*, v níž se Hegelovu dialektickému idealismu jeví pravá nekonečnost ducha a absolutního záporu.⁶⁵

„Tak se stalo, že nadmyslný svět, který je zvrácený svět, zároveň překryl ten druhý, a má jej v sobě samém; jest sám pro sebe světem zvráceným, tj. zvrácením sebe sama; jest sebou samým a svým protikladným světem v jediné jednotě. Jen tak jest rozdíl rozdílem *vnitřním*, rozdílem *samým o sobě*, čili jest jakožto *nekonečnost*.“⁶⁶

Podle Reichelta dokládá zásadní vliv Hegelovy dialektiky na metodu expozice argumentu *Kapitálu* Marxova analýza sociální konstituce zboží. Hegelova stopa je nejprůzračněji patrná z formulace, že „z produktů práce se stávají zboží, věci smyslově nadmyslné čili společenské.“⁶⁷ Proč tomu tak je? – Zboží pro Marxe představuje protikladnou jednotu užitné a směnné hodnoty, což znamená, že ve zboží je vždy zpředmětněna jistá konkrétní práce, která však dokládá svou sociální validitu tím, že se v aktu směny prokazuje jako výraz práce abstraktní. Nahlíženo optikou vztahu

⁶⁴ Hegel (1960, s. 138).

⁶⁵ Oproti tomu Hegelův pojem „špatné nekonečnosti“ v zásadě odkazuje k cirkulárnímu pohybu myšlení o světě, který ulpívá na úrovni neomezených permutací jevů, aniž by se propracovával k jejich esenci.

⁶⁶ Tamtéž, s. 141.

⁶⁷ Marx (1978, s. 87).

smyslově-konkrétního a abstraktně-univerzálního, *zbožní forma* užitečných věcí a činností *odpovídá* Hegelovu *druhému nadsmyslnému světu*, který v sobě zahrnuje jak smyslový svět (u Marxe pojmy konkrétní práce a její užitečnosti čili užité hodnoty), tak první svět nadsmyslný (u Marxe kategorie abstraktní práce a hodnoty). Tím se však homologické prvky Marxovy metody konceptualizace kapitalismu a Hegelovy dialektiky zdaleka nevyčerpávají. Marx totiž začíná od čtvrté a páté kapitoly *Kapitálu* pojímat hodnotu, společenskou substanci zboží, nejen coby koncept tzv. jednoduchého oběhu zboží, v němž obecně platí princip *quid pro quo*, ale exponuje ji jako jádro zhodnocovacího procesu kapitálu. Tím dospívá ke konceptu *kapitálu* jako *hodnoty v pohybu*.

Na trhu se ovšem směňuje i jedno zvláštní zboží, jehož užitná hodnota spočívá v tom, že je s to vyrobit více hodnoty, než kolik za něj zaplatí jeho kupec. Oním zbožím je pracovní síla.⁶⁸ Nákupem pracovní síly, kterou dělník na trhu prodává a která se v pracovním procesu zpředměňuje v produktu dělníkovy konkrétní práce, získá kapitalista posléze větší množství hodnoty, než vložil do jeho výroby. Poté, co kapitalista realizuje vyprodukovanou *nadhodnotu* na trhu – učiní tak prodejem zboží, jež se vyrobilo v pracovním procesu –, přivlastní si ji ve formě zisku. Se ziskem může disponovat podle své libovůle, nicméně pokud nechce dříve či později podlehnout v konkurenčním boji s jinými kapitalisty, bude větší část utrženého zisku znovu investovat do výrobního procesu. To může mít buď „kvantitativní“ podobu – rozšíření produkčních kapacit – či formu „kvalitativní“, která spočívá v technologické inovaci výrobního procesu. Reálně samozřejmě dochází v závislosti na konkrétních okolnostech

⁶⁸ Následující pasáž se zaměřuje na jádro Marxova konceptu vykořisťování živé práce v kapitalismu, jímž je extrakce nadhodnoty z pracovní síly angažované ve výrobním procesu. Vztahy mezi dělníkem a kapitalistou, skrze něž Marx celou problematiku vykládá, však nelze chápat jako empirický popis reálného průběhu interakce skutečných lidí. V předmluvě k prvnímu vydání *Kapitálu* Marx (1978, s. 19) – vědom si nebezpečí „možných nedorozumění“ pro pochopení celého argumentu *Kapitálu* – objasňuje, že „o osoby tu jde jen potud, pokud jsou perzonifikací ekonomických kategorií, nositeli určitých třídních vztahů a zájmů“. Ve druhé kapitole tento specifický status konceptů dělníka, kapitalisty a pozemkového vlastníka znovu připomíná, když tvrdí, že „charakterové ekonomické masky osob jsou jen perzonifikací ekonomických vztahů, jejichž nositelé jako tyto osoby vůči sobě vystupují“ – tamtéž, s. 98. Adorno na rozdíl od marxistické ortodoxie, která proletariát nekriticky adorovala, pochopil význam Marxovy konceptualizace kapitalisty a dělníka, která vnitřně souvisí s celkovou povahou *kapitalistické sociální objektivity*. Specifikoval ji při kritice pozitivistických empiriků formulací, „že samo individuum, slepě podrobené obecnému, je právě v individualistické společnosti diskvalifikováno. Vystihl to kdysi pojem ‚charakterové masky‘; současný empirismus na to opět zapomněl,“ viz Adorno (1967, s. 28). Reichelt (1982, s. 168) prohloubil roku 1972 ve svém vystoupení na univerzitě v Kostnici interpretaci Marxova konceptu charakterové masky vyjádřením, že jde o „portrét abstraktní negace jednotlivců, kterou si přivozují sami lidé. ... Nakolik vstupují do svých vzájemných vztahů jako individua, nejsou objektem teorie.“ Marxův pojem charakterové masky představuje podle Reichelta jistou anticipaci sociologického konceptu role, jenž je však pevně svázán se sociální objektivitou. Tím se liší od teorie rolí, kterou rozvíjejí sociologie a sociální psychologie spíše z mikroperspektivy.

ke kombinaci jak „kvantitativního“, tak „kvalitativního“ rozvoje výrobních prostředků a produkčního procesu. Ukazuje se, že existence hodnoty je v kapitalismu na úrovni sociální objektivitě nutně spojena s jejím systematickým růstem. Kapitál je tedy hodnotou, která se snaží neustále zvětšovat, aby prorůstala do nových geografických i sociálních teritorií: kapitál se účinkem své vlastní logiky jednak globalizuje a jednak expanduje ve své evoluci do všech sfér sociálního života. Stává se tak „automaticky působícím subjektem.“⁶⁹ Samočinnost kapitálu jako univerzálního subjektu sociálního pohybu, jenž funguje jako svorník partikulárních společenských sfér a jevů, není však obecnou podmínkou života civilizovaného člověka, nýbrž je specifickým rysem historicky určité společenské formace – kapitalismu.

Posledním důležitým momentem, v němž se Marxova metoda v *Kapitálu* podobá Hegelově dialektice a který tato studie zmiňuje pouze letmo, je analogické pojetí „zákona“. Reichelt nalézá nejjednodušší vyjádření Hegelova pojetí zákona v chápavé Gadamerově interpretaci, konkrétně ve formuli že „zákon je to, co přetrvává v zanikání.“⁷⁰ Metodologická koncepce hodnoty coby „druhého nadsmyslného světa“ a kapitálu jako hodnoty v pohybu umožňuje Marxovi opustit oblast partikulárních jevů a vstoupit do říše obecnosti, zákonů.

„Pouze když se hodnota rozvíjí jako hodnota v pohybu, lze konceptualizovat jednotu jejích forem, jak je tomu u Hegelovy koncepce zákona.“⁷¹

Třebaže by bližší rozbor této komplikované problematiky byl s to vydat na text rozsahu knihy, spokojíme se zde s tím, že v prvním dílu *Kapitálu* Marx přistupuje k analýze působení „všeobecného zákona kapitalistické akumulace“ *jakožto zákona* v empirické sociální realitě až ve třidvacáté kapitole (z pětadvaceti), kde poprvé *systematicky* usouvztažňuje kapitalistickou abstraktní objektivitu a její projevy v sociální realitě.⁷² Marx zde obrací svou pozornost na různé socio-historické a socio-geografické fenomény, jako jsou např. bytové poměry dělníků v různých částech Anglie, specifika Irsko či dopad konkrétních ekonomických krizových období na pracující třídu, aby je interpretoval na podkladě procesu akumulace kapitálu. Jakkoli jde o rozličné jevy, Marx je předvádí jako predikované na jednotném abstraktním principu růstu hodnoty; ukazuje je coby různé momenty obecného sociálního procesu, čímž dokládá existenci univerzálního společenského principu, který v sobě *antagonicky* sklenuje jednotlivosti. „Materializace něčeho abstraktně-všeobecného v něčem konkrétně-zvláštním“ proto

⁶⁹ Marx (1978, s. 162).

⁷⁰ Gadamer (1976, s. 42).

⁷¹ Reichelt (2005, s. 39).

⁷² Pro srovnání: pojem hodnoty uvádí Marx již v první kapitole *Kapitálu*, koncept kapitálu coby hodnoty v pohybu tematizuje v kapitole čtvrté a páté.

představuje „primární rozpor, který je svázán s ... dalšími rozpory.“⁷³ V tom leží podle Adornových žáků materialistické a dialektické jádro Marxových pojmových konstrukcí.

Autoři nového čtení Marxe ve svých rozborech dokládají, že se dialektika ústředních kategorií analytického aparátu *Kapitálu* rozvíjí po hegelovsku. Zboží představuje smyslově nadmyslnou bezprostřední jednotu konkrétně-smyslového a abstraktně-nadmyslného. Ve způsobu, jímž se sociální vztah kapitálu bezprostředně jeví, je smyslová a nadmyslná dimenze zboží nerozlišitelná.

„Výčitky z idealismu se nemusí obávat každý, kdo přičte pojmovost sociální realitě. Nemíní se tím pouze konstitutivní konceptualita poznávajícího subjektu, ale i konceptualita působící ve věci samé.“⁷⁴

Protože lidské vědomí nerozpoznává zboží coby projev kapitalistické konceptuality, naturalizuje jeho reálnou abstrakci. Tento dobře kamuflovaný projev společenského vztahu kapitálu, jenž je vlastní jeho určité konceptuální povaze, vytváří podstatu zbožního fetišismu. Tou je připisování sociální moci věcem, a nikoli účelné lidské činnosti, která je produkuje. Na rozdíl od Hegela i od soudobé politické ekonomie byl Marx přesvědčen o tom, že se klíč k celé problematice kapitalistické ekonomiky ukrývá ve dvojakém charakteru práce.⁷⁵ Obecně-abstraktní forma společenské práce „v historickém materialismu produkčního a reprodukčního procesu“ proto vytváří „základnu“ vědomých vztahů, které se na rozdíl od ní vymezují jako „nadstavba.“⁷⁶ Abstraktní práce připisuje konkrétní práci svou pozitivní identitu. Koncept společenské práce je rozpolcený v sobě samém, protože abstraktní práce „univerzalizuje“ práci konkrétní. Vztah abstraktní a konkrétní práce není sjednocený, nýbrž rozporný. „Skutečnost ..., že se“ zboží „ze sebe samo pozvedá a ... fixuje se v osamostatnělé říši ekonomických kategorií, lze vysvětlit rovněž pouze ze sebe-rozervanosti a sebe-rozpornosti společenské práce.“⁷⁷ Na tomto konceptuálně-materiálním základě je pak záhodno interpretovat pojem odcizení, který se váže k Marxovu ranému dílu.

Odcizení je účinkem zapomnění na genezi sociálních forem, která vyústila ve zformování společenské objektivit. Její zákonitosti v základních konturách předurčují lidské životy se stejnou lhostejností jako zákony přírody. Mladý Marx vychází při teoretizaci totality společenských abstrakcí, jež vůči jednotlivcům vystupují jako

⁷³ Backhaus (2012, s. 14).

⁷⁴ Adorno (1990c, s. 209). Kvůli nedokonalosti překladu citovaných vět v českém vydání eseje *Sociologie a empirický výzkum* zde odkazují k německému originálu.

⁷⁵ V dopise Engelsovi z 24. srpna roku 1867, tedy krátce před vydáním *Kapitálu*, jenž poprvé vyšel 14. září 1867, Marx (1957, s. 151) píše, že „to nejlepší na mé knize je ... zdůrazněný dvojaký charakter práce podle toho, vyjadřuje-li se jako užitná nebo směnná hodnota (na tom spočívá veškeré pochopení faktů).“

⁷⁶ Backhaus (1980, s. 112).

⁷⁷ Backhaus (2011, s. 52).

autonomní síly, z Feuerbachovy kritiky náboženství. Ta chápe křesťanskou víru jako odcizenou projekci rodového bytí člověka na nebesa:

„kritika náboženství je předpokladem veškeré kritiky. ... Náboženství je fantastickým uskutečněním lidské podstaty, protože pravou skutečností tato podstata nemá.“⁷⁸

Již koncem roku 1843 traktuje Marx svou filosofickou práci jako projekt kritiky všech nadsmyslných, kvazi-náboženských, vůči člověku osamostatnělých sociálních institucí: „když byla odhalena *posvátná podoba* sebeodcizení člověka, odhalila toto sebeodcizení i v jeho *neposvátných podobách*. Kritika nebe se takto mění v kritiku země, *kritika náboženství v kritiku práva, kritika theologie v kritiku politiky*.“⁷⁹ Vůdčí ideou raného Marxova díla je kritika ve vědomí naturalizovaných sociálních forem, v nichž se objektivizují rodové síly člověka. Za kořen inverze lidských sil ve zvěčnělé sociální instituce považuje již mladý Marx, jenž má před očima raně moderní společnost, kapitalistickou ekonomiku. Byť se její konceptualizace prozatím nalézá na zárodečné úrovni, funguje i zde kapitalistická směna, o níž Marx např. ve spisku *K židovské otázce* píše emphaticky jako o „čachru“, jako základní validizační akt odcizení lidské práce od jejího tvůrčího potenciálu.⁸⁰ Backhaus provádí srovnání tematiky osamostatnění sociálních forem vůči konstitutivní lidské aktivitě napříč Marxovým dílem a případně podotýká, že „izomorfní vztah mezi různými ‚formami sebeodcizení‘ je očividný“.⁸¹ Protože je „hodnota objektivizací dělníkovy abstraktně-univerzální práce“, produkuje konkrétně-smyslová práce svět objektů, aktivit a idejí, v němž je práce coby jeho ustavující instance popřena: jako taková mizí a rozpouští se v nadsmyslnu.⁸²

„Tím, co se takto konstituuje, je převrácený (*verrückte*) svět, v němž se smyslovost v nejširším smyslu – jako užitná hodnota, práce, výměna s přírodou – degraduje na prostředek sebe-zvěčňování abstraktního procesu, který vytváří základ celého objektivního světa konstantní změny.“⁸³

Konceptuálně určená determinace společenské práce překrývá skutečnost, že jejím účelem není uspokojování lidských potřeb, nýbrž kvantitativní růst hodnoty. Ten se v procesu akumulace kapitálu realizuje skrze vykořisťování živé práce.

⁷⁸ Marx (1956, s. 401).

⁷⁹ Tamtéž, s. 402.

⁸⁰ Marx (1975, *passim*).

⁸¹ Backhaus (2005, s. 24).

⁸² Reichelt (2007, s. 33).

⁸³ Reichelt (2005, s. 46–47). Slovo „převrácený“ však plně nevystihuje dvojí význam německého pojmu „verrückte“, který znamená jak „šílený“, tak i „přemístěný“, „posunutý“ či „vykloubený“. Marx i autoři nového čtení Marxe používají slovo „verrückte“ ve smyslu, který zahrnuje oba tyto významy: formy kapitalistické sociální reality jsou ve vztahu k jednotlivcům jak monstrózní, iracionální, „vyšinutou“ skutečností, tak i nahrazením, „vymístěním“ lidské aktivity jako *constituens* sociálního světa abstrakcemi akumulace kapitálu.

„Hodnota se jako duch musí proměnit v kapitál jako v upíra.“⁸⁴

Existenci kapitálu coby nemrtvého, jež oživuje vysávání lidské práce, však nestvrzuje pouze laické porozumění kapitalismu, nýbrž i největší část jeho ekonomických konceptualizací. Teorie „akademických ekonomů“ znají pouze „výsledek ... nahrazení“ (*Verrücktheit*) seburčení lidské práce jejím ustavováním ve formě hodnoty.⁸⁵ Jelikož zkoumají ekonomickou realitu ne jako společenský vztah, ale jako věc, zcela jim uniká její hybný, negativní moment. Proto nejsou vůbec s to uchopit sociální dynamiku kapitálu: kontradikci mezi subjektem (práce) a objektem (akumulace kapitálu). Pojmový systém třídního panství, které se uchovává v sociálním ustavování lidské práce skrze hodnotovou formu, se v ekonomii klade jako neměnná podmínka existence člověka.

Závěr

Tato stat' zaměřila svou pozornost na metodu kritické teorie. Ve své první části nastínila noetický přístup zakládajících autorů frankfurtské školy. Analýza textů, jež vymezily kritickou teorii jako svébytný filosofický a sociálněvědní myšlenkový proud, identifikovala jako její noetický model Marxův projekt *Kritiky politické ekonomie*. Vůdčí princip pojmání moderní společnosti vystihuje u zakladatelů frankfurtské školy formule „historicky určité reality, která se ustavuje za zády jednotlivců jako jejich společné dílo, jehož dějinně zvláštní povahu pokládají sociální aktéři za přirozenou, a proto neměnnou“. Nereflektované principy ustavování kapitalistické společnosti se ukrývají v *objektivních abstrakcích* charakterizujících kapitalistický výrobní způsob. Skutečnost, že sociální realita není pro sociální aktéry průhledná, vychází z toho, že se abstraktní kapitalistická povaha práce jednotlivým subjektům jeví jako přírodní skutečnost. Tato domněle nezměnitelná podmínka jejich existence je ve skutečnosti zcela historická, a tudíž i přechodná a v principu změnitelná. Falešné vědomí, převrácený odraz existence kapitalistické logiky ve vědomí člověka, není důsledkem systematického obelhávání lidí či jejich ignorance, nýbrž je klamem neoddelitelně spjatým s logickou či konceptuální povahou reprodukce kapitalistické společnosti. Kritická teorie proto usiluje o překonání fetišových jevových forem kapitalistické reality jejich metodickou expozicí na podkladě univerzální sociální logiky, která jednotlivé společenské jevy prostředkuje.

Ve druhé části obrátila studie svou pozornost k Adornovu pojmu konceptuality, jež zachycuje existenci a působnost kapitalistických abstrakcí v reálně existujících entitách a věcech. Adornova noetická koncepce podnítila u nejbystřejších posluchačů jeho promluv hluboký zájem o metodu Marxova vrcholného díla, jež vyústil v „nové“ dialektické ztvárnění expozice kategoriálního aparátu *Kapitálu*. Nové čtení Marxe

⁸⁴ Bellofiore & Riva (2015, s. 34).

⁸⁵ Backhaus (1992, s. 62).

dochází při zkoumání epistemologického statusu a logiky odvozování základních pojmů *Kritiky politické ekonomie* k poznání jejich homologie s Hegelovou dialektikou. V pozadí Marxovy základní charakteristiky zboží jako „smyslově nadmyslné“ sociální skutečnosti stojí podle Reichelta a Backhause Hegelovo učení o subsumpci smyslového a prvního nadmyslného světa pod druhý nadmyslný svět. Marxův koncept zbožního fetišismu, jenž se vztahuje k reálně převrácenému pojmání skutečného vztahu lidské práce a jejích produktů, souvisí se způsobem, jímž se druhý nadmyslný svět ve *Fenomenologii ducha* jeví v prvním nadmyslném světě. Druhý nadmyslný svět vyhlídí jako pravý opak toho, čím reálně je. Nové čtení Marxe identifikuje v zájmu o nerefektovanou inverzi lidské produktivní činnosti ve zvěčnělé sociální formy, které vůči jednotlivcům vystupují jako autonomní síly, základní jednotící téma Marxova díla. Zralá Marxova práce – sofistikovaná konceptuální stavba, jejíž zář prosvěcuje mystiku kapitalistické ekonomiky – proto drží interpretační klíč k dílu mladého Marxe, u nějž se kategorie kritické analýzy kapitalismu nalézají v zárodečné formě.

Práce Backhause a Reichelta jsou cennými příspěvky k marxologickému bádání, nabízejí hluboce reflektovaný vhled do logiky kompozice Marxových analytických kategorií a jejich vzájemných vztahů. V kontextu současné kritické teorie představuje nové čtení Marxe seriózní návrat k jejím metodologickým kořenům v materialistické dialektice. Jakkoli mají díla nového čtení Marxe exegetický charakter, lze dobře uvažovat o širším využití noetického přístupu, jež rozvíjejí. Nabízí se možnost aplikovat dialektické postupy při interpretacích sociální reality a jejího vývoje – poznatky nového čtení Marxe mohou přispět k přesnější konceptualizaci a analýze probíhajících procesů a tendencí. Metodologie nového čtení Marxe se uplatní všude tam, kde zkoumaný problém vyžaduje vyjití z partikularity dat, ze syrové empirie, kterou lze smysluplně vyložit pouze celostním nahlížením na sociální dění. Důraz na rozporuplnou, nesjednocenou povahu kapitalistické sociální reality umožňuje hlouběji promýšlet univerzální zdroj jednotlivých sociálních konfliktů, jež v průběhu společenské reprodukce vznikají, a tak teoreticky artikulovat jejich vnitřní vztah k podstatě buržoazní společnosti. Nové čtení Marxe je přístupem, který je mimořádně důležitý v současné debatě o kritické teorii a který je s to inspirovat základní i aplikovaný výzkum v sociálních a humanitních vědách.

Literatura

- Adorno, Th. W. (1967): „Sociologie a empirický výzkum.“ In *Dialektika a sociologie*, Th. W. Adorno, J. Habermas & L. von Friedeburg, Svoboda, Praha, 1967, s. 19–35.
- Adorno, Th. W. (1989): „Notizen von einem Gespräch zwischen Th. W. Adorno und A. Sohn-Rethel am 16. 4. 1965.“ In *Geistige und körperliche Arbeit: Zur Theorie der*

- gesellschaftlichen Synthesis. Revidierte und ergänzte Neuauflage*, A. Sohn-Rethel, VCH Verlagsgesellschaft, Weinheim, 1989, s. 221–226.
- Adorno, Th. W. (1990a): „Die Aktualität der Philosophie.“ In *Gesammelte Schriften, Band 1: Philosophische Frühschriften*, Th. W. Adorno, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990, s. 325–344.
- Adorno, Th. W. (1990b): „Gesellschaft.“ In *Gesammelte Schriften, Band 8*, Th. W. Adorno, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990, s. 9–19.
- Adorno, Th. W. (1990c): „Soziologie und empirische Forschung.“ In *Gesammelte Schriften, Band 8*, Th. W. Adorno, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990, s. 196–216.
- Adorno, Th. W. (2000): *Introduction to Sociology*. Polity Press, Cambridge.
- Adorno, Th. W. (2005): „Theodor W. Adorno über Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie.“ In *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, H.-G. Backhaus, Ça ira, Freiburg, 2005, s. 501–513.
- Adorno, Th. W. & Horkheimer, M. (2009): *Dialektika osvícenství. Filosofické fragmenty*. OIKOYMENH, Praha.
- Albert, H. (1993): „Der Mythos der totalen Vernunft.“ In *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, ed. Th. W. Adorno, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1993, s. 193–234.
- Backhaus, H.-G. (1980): „On the Dialectics of the Value-Form.“ *Thesis Eleven* 1 (1), s. 99–120.
- Backhaus, H.-G. (1992): „Between Philosophy and Science: Marxian Social Economy as Critical Theory.“ In *Open Marxism, Vol. I: Dialectics and History*, eds. W. Bonefeld, R. Gunn & K. Psychopedis, Pluto Press, London, 1992, s. 54–92.
- Backhaus, H.-G. (2005): „Some Aspects of Marx's Concept of Critique in the Context of his Economic-Philosophical Theory.“ In *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism*, eds. W. Bonefeld & K. Psychopedis, Ashgate, Aldershot – Burlington, 2005, s. 13–29.
- Backhaus, H.-G. (2011): *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*. Ça ira, Freiburg.
- Backhaus, H.-G. (2012): „Der widersprüchliche und monströse Kern der nationalökonomischen Begriffsbildung.“ *Initiative Sozialistisches Forum* [online], s. 1–17. Dostupné z: <http://www.isf-freiburg.org/verlag/leseproben/pdf/backhaus-marx.adorno_lp.pdf>.
- Bellofiore, R. & Riva, T. R. (2015): „The *Neue Marx-Lektüre*: Putting the Critique of Political Economy back into the Critique of Society.“ *Radical Philosophy* 189 (January/February): 24–36.

- Benjamin, W. (1998): „Ke kritice násilí.“ In *Agesilaus Santander*, W. Benjamin, Hermann & Synové, Praha, 1998, s. 48–79.
- Bonefeld, W. (2011): „Primitive Accumulation and Capitalist Accumulation: Notes on Social Constitution and Expropriation.“ *Science & Society* 75 (5): 379–399.
- Bonefeld, W. (2014): *Critical Theory and the Critique of Political Economy: On Subversion and Negative Reason*. Bloomsbury, London and New York.
- Eldred, M. & Roth, M. (1980): „Translators Introduction to ‚Dialectics of the Value-Form.‘“ *Thesis Eleven* 1 (1): 94–98.
- Freud, S. (1962): *Abriss der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur*. Fischer Bücherei, Frankfurt am Main.
- Gadamer, H.-G. (1976): *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies*. Yale University Press, New Haven – London.
- Gunn, R. (1992): „Against Historical Materialism: Marxism as a First-order Discourse.“ In *Open Marxism, Vol. II: Theory and Practice*, eds. W. Bonefeld, R. Gunn & K. Psychopedis, Pluto Press, London, 1992, s. 1–45.
- Hegel, G. W. F. (1960): *Fenomenologie ducha*. Nakladatelství ČSAV, Praha.
- Holloway, J. (1995): „From Scream of Refusal to Scream of Power: The Centrality of Work.“ In *Open Marxism, Vol. III: Emancipating Marx*, eds. W. Bonefeld, R. Gunn, K. Psychopedis & J. Holloway, Pluto Press, London, 1995, s. 155–181.
- Holloway, J. (2010): „Cracks and the Crisis of Abstract Labour.“ *Antipode* 42 (4): 909–923.
- Horkheimer, M. (1988): „Traditionelle und kritische Theorie.“ In *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936 – 1941*, M. Horkheimer, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1988, s. 162–216.
- Horkheimer, M. & Marcuse, H. (2003): „Filosofie a kritická teorie.“ *Filosofický časopis* 51 (4): 617–638.
- Hrubec, M. (2003): „Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie.“ *Filosofický časopis* 51 (4): 593–616.
- Kalivoda, R. (1968): „Marx a Freud.“ In *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*, R. Kalivoda, Československý spisovatel, Praha, 1968, s. 45–101.
- Krahl, H.-J. (1969): „Czechoslovakia: The Dialectic of the ‘Reforms’.“ *New Left Review* I/53 (January/February): 3–12.
- Kužel, P. (2013): „Althusser, Marx a neempiristická teorie dějin.“ *Dějiny – teorie – kritika* 10 (2): 191–208.
- Kužel, P. (2015): „Marx, Althusser a problém metody.“ *Filosofický časopis* 63 (3): 379–396.

- Marcuse, H. (1936): „Der Begriff des Wesens.“ *Zeitschrift für Sozialforschung* 5 (1): 1–39.
- Marcuse, H. (1956): *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Routledge, London.
- Marx, K. (1950): *Bída filosofie: Odpověď na ‚Filosofii bídy‘ pana Proudhona*. Svoboda, Praha.
- Marx, K. (1956): „Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva.“ In *Spisy, svazek I*, K. Marx & B. Engels, SNPL, Praha, 1956, s. 401–414.
- Marx, K. (1957): „Marx Engelsovi, 24. srpna 1867.“ In *Dopisy o ‚Kapitálu‘*, K. Marx, SNPL, Praha, 1957, s. 148–152.
- Marx, K. (1961): *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. SNPL, Praha.
- Marx, K. (1971): *Rukopisy „Grundrisse“ I*. Svoboda, Praha.
- Marx, K. (1974): „Teze o Feuerbachovi.“ In *O historickém materialismu*, K. Marx & F. Engels, Svoboda, Praha, 1974, s. 5–8.
- Marx, K. (1975): „K židovské otázce.“ In *O židovské otázce*, K. Marx & F. Engels, Svoboda, Praha, 1975, s. 5–40.
- Marx, K. (1978): *Kapitál: Kritika politické ekonomie. Díl první*. Svoboda, Praha.
- Marx, K. (1980): *Kapitál: Kritika politické ekonomie. Díl třetí, část druhá*. Svoboda, Praha.
- Nový, M. (2014): „Nástin kritického konceptu třídy.“ *Sociológia* 46 (5): 554–578.
- Nový, M. (2015): Rozprava o Adornově sociologické metodě. Disertační práce. Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, Brno.
- Nový, M. (2016a): „K Adornově konceptualizaci sociální podstaty moderny.“ (Stat' vyjde v časopise *Historická sociologie*, č. 1/2016).
- Nový, M. (2016b): „K recepci Adornovy metody v aktuálních podobách kritické teorie.“ (Stat' vyjde v časopise *Filozofia*).
- Reichelt, H. (1982): „From the Frankfurt School to Value-Form Analysis.“ *Thesis Eleven* 4 (1): 166–169.
- Reichelt, H. (1995): „Why Did Marx Conceal His Dialectical Method?“ In *Open Marxism, Vol. III: Emancipating Marx*, eds. W. Bonefeld, R. Gunn, K. Psychopedis & J. Holloway, Pluto Press, London, 1995, s. 40–83.
- Reichelt, H. (2005): „Social Reality as Appearance: Some Notes on Marx's Conception of Reality.“ In *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism*, eds. W. Bonefeld & K. Psychopedis, Ashgate, Aldershot – Burlington, 2005, s. 31–67.
- Reichelt, H. (2006): *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*. Ça ira, Freiburg.

- Reichelt, H. (2007): „Marx's Critique of Economic Categories: Reflections on the Problem of Validity in the Dialectical Method of Presentation in *Capital*.“ *Historical Materialism* 15 (4): 3–52.
- Reichelt, H. (2008): *Neue Marx-Lektüre: Zur Kritik der sozialwissenschaftlicher Logik*. VSA-Verlag, Hamburg.
- Simmel, G. (2011): *Filosofie peněz*. Academia, Praha.
- Sobotka, M. (1981): „Hegelova koncepce společenské praxe a filozofie dějin.“ *Sociologický časopis* 17 (5): 503–513.
- Sohn-Rethel, A. (1972): *Geistige und körperliche Arbeit: Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Wright, S. (2002): *Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*. Pluto Press, London.

**Spor o smysl lidských dějin a dějiny člověka jako boj o smysl.
K prvním Patočkovým statím o problematice historie a historiografie¹**

**A Dispute over the Meaning of Human History and History of Man
as a struggle for meaning.
On the first Patočka's Writings on the Issue of History and Historiography**

Martin Rabas

Katedra filosofie a dějin přírodních věd
Přírodovědecká fakulta Univerzity Karlovy v Praze
Viničná 7, 128 44 Praha 2
martin.rabas@gmail.com

Abstrakt/Abstract

Studie předkládá interpretaci souboru článků, které Jan Patočka uveřejnil na počátku své filosofické kariéry a v nichž programově vyložil vlastní stanovisko k problematice historického poznání a smyslu dějin. Na základě výkladu Patočkových statí studie konstatuje, že soubor ve svém celku připravuje předložení ucelené filosofické koncepce a že jeho prostřednictvím Patočka přispěl k soudobé diskusi, „sporu o smysl českých dějin“. Studie nejprve nabízí představení tohoto sporu a jeho dobového kontextu a argumentuje, že tato souvislost má podstatný význam pro porozumění Patočkovým textům. Na základě toho poté studie shrnuje Patočkovu interpretaci hlavních zainteresovaných argumentačních pozic a kritiku, kterou vůči nim snáší. V následujícím kroku studie předkládá interpretaci Patočkova vlastního pojetí dějin. Na závěr představuje východisko tohoto pojetí, Patočkovu koncepci člověka.

The paper proposes an interpretation of a set of articles published by Jan Patočka at the beginning of his philosophical career, in which he programmatically sets forth his point of view of the problem of historical knowledge and the meaning of history. Based on the reading of the texts the paper arrives at the conclusion that this collection as a whole anticipates a comprehensive philosophical concept and that by means of these texts Patočka contributed to the discussion of the day, “the dispute over the meaning of Czech history”. The paper begins by presenting the dispute as well as its contemporary context and argues that this link bears essential significance to the understanding of Patočka’s texts. On this basis it then summarizes Patočka’s interpretation of the different parties of the argument and the critique to which he submits them. In the next step the paper presents Patočka’s interpretation of his own conception of history. It concludes by an exposition of the basis of this conception, Patočka’s concept of man.

¹ Vznik tohoto článku byl podpořen z grantového projektu GA ČR „Překonání subjektivismu ve fenomenologii: Přínos Patočkovy koncepce zjevování“ (GAP401/11/1747).

1

Články o dějinách, jejichž uveřejnění se datuje do roků 1934–1936, jsou v rámci tvorby Jana Patočky pozoruhodné přinejmenším ze dvou důvodů.² Jedním důvodem je, že se pravděpodobně jedná o Patočkovy první původní filosofické práce.³ Patočka v nich načrtává vlastní myšlenkový koncept vztahu dějin a uskutečnění charakteristických lidských možností, resp. lidského smyslu, koncept, který napříč jednotlivými texty nabývá určité jednoty a celistvosti. Jaký význam měla pro Patočku formulace tohoto konceptu, je možné spatřovat z hlediska celku jeho díla. Z tohoto pohledu zde máme co do činění s životaschopným zárodkem dějinně-filosofického podniku, který má nabýt zřetelnější obrysy teprve s postupujícím časem. Jeho prvním plnohodnotným vyjádřením se stane rozsáhlý projekt filosofie dějin, na němž bude Patočka pracovat během nesnadné prázdny válečných let. Jeho definitivní podobu však vtělí až do integrujících tezí *Kacířských esejů o filosofii dějin*. – Druhý důvod, pro nějž tyto nedlouhé texty v souboru Patočkova díla poněkud vynikají, je jejich naléhavý tón, jakož i abruptní nástup a rychlé tempo, které frázují Patočkův výklad. Je třeba konstatovat, že výslovnost a kontrolovatelnost *argumentace* je zde do jisté míry obětována ve prospěch důraznosti a přesvědčivosti filosofického *apelu*. Patočkův apel má však velmi daleko do pouhého moralizujícího zvolání. Apelativnost filosofického vyjádření a možnost jejího oprávnění jsou zde naopak chápány jako problematické a činí se výslovným tématem o zdůvodnění usilující reflexe.

Tento charakteristický rys Patočkových statí o dějinách pravděpodobně nepředstavuje pouhou kuriozitu či nahodilost, ale může být pochopen jako jedno z vodítek přivádějících nás k jejich sdělení. Soubor statí obsahuje prvky, které odkazují k záměru jednotného a celkového filosofického pojetí, tento záměr však čtenáři vyvstává před očima teprve postupně a doprovázen určitou nejistotou: Série článků se

² Jedná se zejména o práce Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu (1934), Několik poznámek o mimosvětové a světové pozici filosofie (1934) a Několik poznámek o světových dějinách (1935), k nimž se tematicky váží statí O dvojím pojetí filosofie (1936) a Kapitoly ze současné filosofie (1936). Všechny tyto texty byly přetištěny v prvním svazku Patočkových sebraných spisů na stranách 35–100: Patočka (1996).

³ Patočkovu starší tvorbu (1928–1933) je možné rozdělit zhruba do čtyř skupin: (1) Recenze v podobě jednostránkových medailonů, zprávy z konferencí, portréty osobností a nekrology, jež Patočka uveřejňoval v *České myslí*. (2) Encyklopedická hesla pro *Ottův slovník naučný nové doby*. (3) Přehledy, v nichž Patočka podává obraz soudobé francouzské etiky, francouzské filosofie či české filosofie a literatury. (4) Polemiky, které na základě kritiky tezí určité publikace přecházejí k nárysům původních autorových myšlenek. – Z tohoto rozdělení vypadávají dva texty. Oba zasluhují výslovnou zmínku: Jednak Patočkův doslov k jím opravenému překladu Descartovy *Rozpravy o metodě*, jednak Patočkova disertační práce *Pojem evidence a jeho význam pro noetiku*, dokončená roku 1931. Filosofický přínos tohoto textu, jakož i jeho význam pro Patočkovu myšlenkovou zrání čekají na své posouzení. Předběžně se domnívám, že je vhodnější řadit toto dílo mezi spisy, v nichž Patočka dosud nevyjádřil vlastní filosofický postoj.

skládá v tematickou jednotu a usiluje o řešení téhož problému, jímž je poznání smyslu dějin a pochopení dějinnosti lidského smyslu; navzdory tomu není soubor žádným způsobem uvozen jakožto celek, není zde nijak výslovně zdůvodněn ani ohlášen jeho cíl a spolu s první větou chronologicky nejstaršího z článků jsme vrženi bezprostředně doprostřed řešení obtíží spojených s poznáním dějin.⁴

Byl snad Patočka natolik zaujat svým úkolem či tak přesvědčen o jeho objektivní významnosti, že nepovažoval za nutné vyložit, proč se daného tématu podjímá a čeho zamýšlí docílit? K tomuto porozumění může být čtenář jeho raných, ale i pozdějších textů nikoli bezdůvodně nakloněn a pohnutost Patočkova života a charakteru se také v české interpretaci jeho díla stala téměř jedním z výkladových principů. Přínejmenším v případě statí, které chceme vyložit, měl ovšem Patočka k způsobu svého vyjadřování určitý důvod.

Procházíme-li postupně Patočkovy nejranější texty, ukazuje se, že jeho tvorbu charakterizuje určitá dvojitost jejího kontextuálního zasazení. Patočka zde opakovaně spájí hledisko tázání přítomné chvíle s hlediskem otázek, jejichž kladení v tradici evropské filosofie odolává toku času. Maje na zřeteli právě toto prizma, pouští se v časově starších příspěvcích polemického rázu se svými současníky do sporu o smysl některých platónských a aristotelských filosofických konceptů, do sporu, v němž mu nakonec jde o smysl těchto pojmů pro evropský a český dnešek.⁵ Patočka má podle všeho v úmyslu nacházet odpovědi na filosofické otázky historického rázu prostřednictvím konkrétních otázek vlastní doby a naopak na výzvy, jež s sebou nese evropská a česká přítomnost, odpovídat skrze úvahu o vzniku a vývoji konstitutivních

⁴ Stať *Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu* je uvedena slovy: „Domnívat se, že lze určit dějiny oklikou přes dějepis, znamená domnívat se, že teorie o věci je aspoň zde snáze určitelná nežli předmět sám.“ Patočka (1996, s. 35).

⁵ Takto se již ve velice rané polemice *Theologie a filosofie* (1929) Patočka podjímá hájit přítomný smysl filosofie ve sporu s údajným nárokem teologie, o něco později pak aktuální význam díla Tomášova (*Několik poznámek k důkazům boží jsočnosti u Tomáše Akvinského*) a jeho českého překladu (*K českému překladu Summy Theologie od Tomáše Akvinského*) anebo smysl platonismu dnes (*Platonismus a politika*). Srv. Patočkovy požadavky v posledně zmíněném kritickém textu: „V posledním čísle *České mysli* staví se dr. Smetáček polemicky k politickému platonismu, jemuž vytýká nedůslednost, ale co více, jakousi principiální neschopnost uplatnit se reálně v životě. Toto mínění nedokazuje principiálně, nýbrž rozbírá jen Bendovy *Řeči k evropskému národu*. Mne při tom Benda zajímá jen v druhé řadě; důležitější je mi principiální otázka, jak je to vlastně s platonismem a Platónem, a zdali Benda, chybí-li vskutku, chybí jako platonik. (...) Nyní se klade otázka: je ... platonismus jednou provždy odbyt, nebo existuje v určité modifikaci i v našem životě. ... Benda [má] se svým voláním po novém mýtu pravdu; jenže ten mýtus nesmí být vysmolená intelektuální fantazie ani pracně fabrikovaný vyučovací program, nýbrž skutečný, živý projev básnící filosofické touhy. Nesmí to být projev umdlenosti nebo pohodlnosti; nesmí v něm být lsti. Dá se zbudovat jen na veliké filosofii. Benda takové filosofie nemá ani nezná; zůstává celkem v osvícenské lince. Dnes však jde o nové osvícenství, které by neústilo v plochou světskou rozumnost pro samé zdůrazňování lidského principu proti božskému, proti němuž se boj zdá dobojován.“ Srv. Patočka (1996, s. 22–23, 25).

pojmu západního myšlení. Tento úmysl dá posléze charakter Patočkovu dílu v jeho celku. – Do tohoto kontextu, domnívám se, je rovněž adekvátní zařadit Patočkovy články o dějinách a dějepisu.

2

Jednou z nejživějších společenských debat, které prožila meziválečná republika, a snad debatou vůbec nejvýznamnější, pokud se týká historie, byl „spor o smysl českých dějin“. Tento spor má svůj počátek v úmyslu najít pomocí historické úvahy řešení českého kulturního problému, který je pojat obecněji a v podstatně větší šíři, totiž takzvané „české otázky“. Česká otázka byla kladena z toho důvodu, že česká identita byla podle všeho i po vzniku republiky pocíťována jako nesamozřejmá.⁶ Měla proto být konsolidována prostřednictvím zařazení naší historie do kontextu dějin světových, a to především na základě formulace přínosu Čechů lidské kultuře a vykázání souladu českého vývoje a naddějinných mravních principů. Přítomnost národa měla být pochopena z hlediska jeho minulosti a z tohoto pochopení měla být následně orientována i česká budoucnost.⁷ V době Patočkova mládí a zrání bylo řešení této otázky ztělesněno především ideovým sporem mezi T. G. Masarykem a Josefem Pekařem a jejich stoupenci. Rozepře se vedla o to, co je principem jednoty českých dějin a zda je v našich dějinách, resp. dějinách vůbec obsažen inherentní smysl. Spor, jehož délka se počítá na délku života jeho aktérů, postupem času pokročil do okamžiku, v němž část aktérů vystoupila s názorem, podle něhož mezi oběma zneprátelenými tábory ve skutečnosti nepanuje neshoda: Strana Masarykova totiž údajně dokazuje z pozic morálních tam, kde historická škola Gollova v čele s Josefem Pekařem vznáší argumenty ze stanoviska ryze vědeckého. Proto má platit, že obě strany mají pravdu, neboť každá jí podle tohoto mínění dosahuje odlišným způsobem.⁸ Toto řešení se zdálo a stále se zdá být spíše projevem jisté krize celé diskuse. Nevyplývá z něj totiž nic menšího než závěr, že věda a morální hodnoty jsou na sobě z podstatného hlediska vzájemně nezávislé. – V závěrečné fázi (1928–1939) vede celá diskuse postupně k nahlédnutí, že je jednak zcela nezbytné položit si za účelem řešení sporu mnohem obecnější otázky, které se budou ptát po povaze poznání dějin a dějinného poznání, jednak že z téhož důvodu je nutné určitěji a jednoznačněji vymezit ústřední pojem smyslu, který lidské bytí v dějinách charakterizuje.

Jak můžeme konstatovat na základě interpretace tematizovaných článků, do této fáze roku 1934 vstupuje odhodlaně a sebevědomě Jan Patočka se záměrem uchopit předmět sporu u samotného kořene: Mínil odhalit vážné argumentační nedostatky v

⁶ Srv. Havelka (1995, s. 7).

⁷ Tamtéž, s. 8 n.

⁸ Mezi proponenty tohoto názoru patřil v první řadě Zdeněk Nejedlý. Srv. Havelka (1995, s. 26).

pozicích všech zneprátelených stran a vyložit vlastní, důsledným způsobem fundované filosofické stanovisko.⁹

Z tohoto hlediska a především s ohledem na vzrušení, v němž se celá diskuse vedla, se abruptní nástup, překotný rytmus i celkový tón Patočkových článků jeví něčím do jisté míry přirozeným. Podobně se lze domnívat, že v dobovém pohledu byla intence jejich sdělení, jakož i Patočkova motivace a všeobecná podoba jeho cíle nabíledni každému, kdo byl s celou záležitostí povšechně obeznámen. – Díky tomuto mlčení ohledně svého určení se Patočkovy texty jeví dnešnímu nic nepředpokládajícímu čtenáři dílem eliptické, zároveň však – což je méně samozřejmé – jako do určité míry autonomní a o sobě výmluvné úvahy o dějinách, které jsou povznesené nad časový rámec svého vzniku. Obojí je podpořeno pozoruhodnou skutečností, že Patočka ve svých textech nejmenuje ani jednoho z aktérů sporu a neužívá ani žádného z relativně zavedených pojmenování daného problému.

Patočkova vyjádření dávají zřetelně najevo nespokojenost nad nedůsledností dobového uchopení jádra sporu, jakož i z úrovně diskuse, která na jeho základě vyrůstá. Čteme-li Patočkova tehdejší tvrzení v dobové souvislosti, snadno získáme následující dojem: Oproti vágní diskusi, jejíž aktéři si navzájem nerozumějí, rozumět zjevně nechtějí a zároveň se neodvažují přejít od dílčích tvrzení k úvaze o podstatě věci, chce Patočka vzít problém vážně a svou odpověď důsledným způsobem filosoficky založit.¹⁰ Jako podmínku této odpovědi si nejprve stanoví provedení radikální kritiky

⁹ Toto interpretační vodítko uděluje výkladu úvodní, kritické kapitoly článků *Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu a Několik poznámek o pojmu světových dějin* schopnost vyrovnat se s některými, jinak špatně řešitelnými otázkami, které vzbuzuje volba negativního východiska Patočkovy koncepce. Přestože Patočka nakonec identifikuje určité *obecné* předsudky v pojmání historie, jež sdílí všechny kritizované teorie dějin, bez zasazení těchto statí do dobového kontextu zůstává nejasné, proč k vykázaní tematizovaných předsudků volí právě *tyto* teorie. Bez přihlídnutí k souvislostem vzniku působí Patočkova polemika poněkud arbitrárně a jeho kritika patrně postrádá jednotící princip. – Pro srovnání je v tomto kontextu možné odkázat na fundovaný a užitečný článek Karla Novotného *Dějinnost a svoboda*, který zasazuje Patočkovu pojetí dějin především do souvislosti raného díla Martina Heideggera. Seznámení s Heideggerovým myšlením nebylo pro Patočku patrně ničím menším než životním obratem. Novotného hledisku však chybí potřebné zakotvení Patočkovy výkladové volby do přítomné chvíle, a proto, čteny pouze z této perspektivy, jeví se Patočkovy statí buď jako nadbytečně systematické, pokud jim kritika alternativních pozic má posloužit pouze coby prostředek k formulaci vlastního stanoviska, nebo jako systematické nedostatečné, jestliže chtějí dobové teorie dějin skutečně vykládat a vyvracet. Srv. Novotný (1995).

¹⁰ Jediným jednoznačným dokladem toho, že se Patočka tematikou sporu o smysl českých dějin zabýval, je jeho fundovaná recenze polemiky historika Jana Slavíka, jež nese název *J. Slavík: Básnická perioda českého dějepisectví, Poznámky k rektorské řeči univ. prof. dra Josefa Pekaře*. Slavík se ve své polemice obrací proti Pekařově periodizaci českých dějin, tedy proti dílu, který představuje jeden z mezníků pozdní fáze sporu. V Patočkově recenzi pak mimo jiné čteme: „Problém periodizace českých dějin, který je zrovna tak historický, jako filosofický, nedá se ovšem vyřídit jen takovýmito brožurami. O jeho filosoficko-logických předpokladech musilo by být napřed jasno.“ Srv. Patočka (2006, s. 476).

angažovaných filosofických pozic, kritiky, v níž sestoupí alespoň v náznaku až k jejich základním filosofickým předpokladům a načrtne jaká nejzazší pochopení dějin a jejich subjektu se za příslušnými metodologickými východisky skrývají.

V Patočkových statích je možné rozlišit celkem tři rozhodným a soustavnějším způsobem kritizovaná filosofická pojetí dějin, která lze identifikovat se stanovisky tří nejangažovanějších aktérů intelektuálního sporu. Jde jednak o pozitivistickou interpretaci dějin, jejímž předním zastáncem byl do značné míry Josef Pekař, jednak stanovisko novokantovské, jímž Pekařově „naturalistické“ historické metodě čelil jeho žák Jan Slavík a jednak Masarykův realismus, jenž dějiny historických útvarů chápe jako uskutečnění věčných ideálních forem v našem světě. – Vedle těchto odmítnutých pojetí dějin je třeba zmínit ještě jednu dobovou filosofickou koncepci, která si patrně ve chvíli vzniku Patočkových článků nečinila nárok na výklad dějin a jejich subjektu a nebo si jej teprve činit začínala, ale jejíž oprávnění Patočka považoval za nutné alespoň v omezené míře prověřit: Uprostřed svých výkladů reflektuje Patočka také východiska „reflexivní psychologie“, která v jeho podání vykazuje některé rysy Husserlovy teorie poznání.

Žádná z Patočkových kritik není skutečně systematická a každá se věnuje pouze určitým, záměrně vyčleněným předpokladům každé z tematizovaných teorií. Tyto kritiky se nesou v celkovém duchu Patočkových článků, je v nich však *ex negativo* vyjádřeno, co Patočka požaduje od pravého dějinného zkoumání a co činí dějiny předmětem hodným zvláštní pozornosti i mimo kontext jakéhokoli dobového sporu, proto bude užitečné zaměřit na ně krátce naši pozornost.

3

Soudobé teorie dějin kritizuje Patočka dílem z hlediska jejich vnitřní konzistence a možností, jaké skýtají pro proveditelnost faktického dějepisu. Jeho hlavním a posledním kritériem posouzení každé filosofické koncepce historie je však otázka, jakým způsobem dovoluje poznat samotné dějiny. – Z povahy dějin podle Patočky vyplývá, že jejich poznání úzce souvisí s nalezením místa, jaké zaujímají v lidském životě. Tento specifický problém Patočka formuluje pomocí otázky: V čem tkví smysl dějin vzhledem k našemu životu? Ve svém výkladu Patočka nicméně nepostupuje od prvotního vymezení pojmu smyslu dějin pro člověka k následnému srovnání vlastního pojetí a relevantních implikací dobových koncepcí dějin. Jeho postup vychází zhruba řečeno od otázky, do jaké míry je v rámci určité koncepce možné otázku po lidském smyslu dějin vůbec klást. Teprve poté, když Patočka předvede, v čem spočívá nepřijatelnost kritizovaných výkladů, představí vlastní návrh pojetí smyslu a jeho dějinného rozměru.

Nejprve Patočka zvažuje oprávněnost požadavku odvodit výměr dějepisu a jeho předmětu na základě novokantovské nauky. Jakkoli novokantovství zřetelným

způsobem rozlišuje mezi vědami o přírodě a vědami o kultuře co do předmětu zkoumání, nečiní mezi nimi rozdíl, pokud jde o způsob, jakým se dosahuje vymezení, resp. konstituce vědy vůbec. Historie získává svoji definici stejně jako jakákoli přírodní věda: prostřednictvím apriorní dedukce svého pojmu z čistého rozumu. Vymezení historie je tedy provedeno zcela nezávisle na zkušenosti a teprve na základě definice vědy dochází k vyvození jejího předmětu, pojmu dějin.

Toto pojetí zakládá takovou historickou vědu, jejíž výměr nemůže být žádným způsobem určen faktickými dějinami. Ve svém vymezení je tak historie zbavena všech obsahových určení a definována výlučně formálními rysy, jež mají charakter čistě logických pojmů. Má-li být za těchto podmínek možné poznání, musí být dějinná skutečnost ve své konkrétní podobě, ve své individualitě a časovosti rovněž převedena na pojem. V takovémto pojetí, praví Patočka, by smyslem historie pro člověka bylo toliko rozšiřování sféry vědění a její vnitřní problematičnost by nebyla ničím více než faktickou obtížností spojenou s úlohou objektivního poznání.¹¹

Novokantovská koncepce historie implikuje problém z hlediska samotné možnosti vědeckého provedení dějepisu. Je totiž zjevně nemožné odvodit z apriorního výměru historiografie konkrétní hledisko zkoumání, které je podmínkou každého historického výkladu.¹² – Je-li tato cesta neprůchozí, zdá se, že by mělo být možné založit historiografii naopak prostřednictvím zobecnění dosavadních aposteriorních vymezení jejího předmětu. Fakticitu, specifický rys dějin, který problematizuje výklad apriorní, však není za žádných okolností možné využít ve prospěch získání definice předmětu historie empirickou cestou. Získat z empirických historiografií pojem dějin by totiž bylo možné pouze tehdy, když bychom již předem měli pojem toho, co dějepis vůbec je.¹³ Ukazuje se tedy, že chceme-li získat definici dějin a dějepisu objektivním způsobem, pak jak hledisko apriorní, tak aposteriorní ústí do arbitrárnosti.

Na základě své koncepce vědosloví konstituuje novokantovství historii jako vědu a přikládá jí epistemickou objektivitu v podstatě téhož druhu, jako je ta, jež přísluší přírodním vědám. Tímto pojetím se novokantovství spolu s pozitivismem vřazuje mezi teorie dějin, které historii pojímají jako předmětné jsoucní: v prvním případě jako beze zbytku intelektuálně uchopitelný pojem, v druhém jako dokonale poznatelnou definitivní skutečnost. – Nakolik pojímá dějiny jako předmět poznání, klade tento objektivistický přístup mezi předmět a podmět poznání absolutní diferenci. Tento epistemologický krok je oběma filosofickými školami pokládán za nutný: V opačném případě by podle nich bylo nutné poznat spolu s objektem poznání i jeho

¹¹ Patočka (1996, s. 35).

¹² Na rozdíl od věd, jejichž předmět z definice nepodléhá dějinám, předpokládá každý dějepisný výklad individuální volbu své látky, aby tím mimo jiné omezil svůj záběr a stal se vůbec proveditelným. Srv. Patočka, (1996, s. 36).

¹³ Srv. tamtéž.

subjekt, což by však implikovalo rovněž nárok poznat samotný akt sebepoznání, tedy nárok, který by ve výsledku ústil do nekonečného regresi snahy poznávajícího o sebeuchopení.¹⁴

Jak směr novokantovský, tak pozitivistický představují každý svým způsobem objektivistickou teorii poznání historie, a nepředpokládají tedy skutečně principiální rozdíl povahy předmětu přírodních a historických věd.¹⁵ Z tohoto porozumění vyplývá, že dějiny mohou být pojaty jakožto předmět historiografického zkoumání pouze natolik, nakolik je možné je objektivovat: Kde novokantovství předpokládá uchopení historické skutečnosti pomocí intelektuálního konceptu, nalézá pozitivismus beze zbytku aktualizované historické faktum, jež vzniká prostřednictvím vzájemné determinace všech prvků historické souvislosti podle neměnných zákonů dějin.¹⁶ Člověk stojící v nerozhodnuté historické situaci se z principiálních důvodů nemůže stát východiskem ani účelem takového poznání dějin.

¹⁴ Patočka (1996, s. 46).

¹⁵ „Wir haben es hier nur mit der *empirischen* Objektivität der Geschichte zu tun, d. h. mit der Frage, ob der Historiker auf dem Gebiet des als Tatsache zu konstatierenden verbleibt und da muß klar sein, daß auch mit Rücksicht auf die Allgemeinheit der Kulturwerte die empirische Objektivität *prinzipiell* gesichert ist. Daß nämlich bestimmte Güter innerhalb einer Kulturgemeinschaft allgemein gewertet werden oder daß man den Gliedern der Gemeinschaft zumutet, die Wirklichkeiten zu pflegen, an denen diese Werte haften, also die Kultur zu fördern, ist ein *Faktum*, das sich im Prinzip ebensogut wie jedes andere Faktum feststellen läßt und damit kann sich der Historiker begnügen.“ [Nemáme zde co do činění než s *empirickou* objektivitou dějin, tzn. s otázkou, zda historik setrvává v oboru věcí, které lze konstatovat jako danost. Musí tudíž být jasno v tom, že empirická objektivita je zajištěna *principiálně* také s ohledem na obecnost kulturních hodnot. Fakt, že jsou v rámci jistého kulturního společenství všeobecně oceňována určitá dobra a že se od členů společenství očekává, že budou pečovat o skutečnosti, v nichž tyto hodnoty spočívají, že tedy budou podporovat kulturu, je totiž *faktum*, které se dá stanovit právě jako každé jiné faktum, a historik se s ním může spokojit.] Srv. Rickert (1926, s. 96).

Patočkova kritika není adresná ani v případě filosofických teorií, jimiž se zaštiťují zneprátelené strany sporu. Neumožňuje tak bezpečně určit, na které původní autory daného filosofického směru se vztahuje a na které nikoli. Proto mluvíme-li zde o novokantovství a pozitivismu, používáme tato označení za účelem jistého zjednodušení. Můžeme se nicméně důvodně domnívat, že v případě těchto škol Patočka nerefereje k filosofickým stoupencům ze své generace, ale k autorům o jednu či spíše dvě generace starším, již byli inspiračním zdrojem starších účastníků sporu.

¹⁶ Pro případ Comtovského pozitivismu, jenž učí historiografii jako teorii o universálních zákonitostech, vykládá Patočka věc takto: „Objekt‘ může být nevyčerpatelný, tedy nekonečný, ale musí být ve svém jsoucnu *hotový*. Každý fyzický objekt např. je *de facto* nevyčerpatelný ve svých možnostech; ale všechny jeho momenty jsou zároveň a stejně skutečné. Svě možnosti má takový předmět ve formě *sil*. Co se s ním odehrává, je pravidelný, těmito silami spoluurčený *děj*. Aplikováno na dějiny podává toto hledisko zvláštní jejich obraz: historie je lidská minulost pojatá jako řada dějů, které se odehrávají s lidskými objekty. Dějepis je pak jednoduchý popis těchto dějů a filosofie dějin výklad v tomto popise zachycených dějů ze zákonného působení velkých sil, jež dirigují to, co se stává s objekty.“ Srv. Patočka (1996, s. 46 n.).

Proti takto pojatému historickému poznání vystoupil Masaryk. O periodizaci českých dějin, kterou z hlediska své objektivisticky smýšlející pozice vylíčil ve své nástupní rektorské řeči Josef Pekař, prohlásil Masaryk, že „není ze života a není pro život“, neboť „neposkytuje nic pro zpytování národního svědomí.“¹⁷ – Podle Masaryka smysl určitého dějinného útvaru, z nichž prvním je mu národ, není nahodilý: Nevzniká v čase a dějinách. Jakékoli objektivní poznání samostatných historických faktů je proto dle Masaryka z vědeckého hlediska nedostatečné. Skutečné poznání vzniká teprve tehdy, když na základě fakt usuzujeme na jejich naddějinný smysl.

Pro Masaryka je z tohoto důvodu otázka smyslu českých dějin zodpověditelná principiálním způsobem. Jak ovšem vyplývá z výše řečeného, není mu otázkou prostého nezaujatého vědění, neboť vlastní poznání je zde koncipováno s ohledem na zásadní morální důsledky pro jednání každého příslušníka národa. – Co se týče pojmání historiografie, šlo tedy Masarykovi o to, aby byl jejím prostřednictvím odůvodněn program pro přítomnost. Především proti tomuto nároku se ohradila, zejména v osobnosti Josefa Pekaře, Gollova historická škola jako proti snaze vykládat minulost ze současných hodnot a zájmů, chtějíc naopak stanovit „historický význam a účín, vliv a dosah toho či onoho faktu bez ohledu na jeho mravní povahu a cenu.“¹⁸

Na rozdíl od předchozích teorií klade Masarykova koncepce historiografie lidský život a poznání dějin do podstatného vztahu. Pro Patočku je i přesto nepřijatelná. Podle jeho názoru totiž nesdružuje život s dějinami pomocí jejich charakteristické spojitosti, totiž pomocí historičnosti, ale prostřednictvím něčeho, co dějiny samotné přesahuje. – V Patočkových raných statích o dějinách nacházíme relativně systematickou kritiku koncepce ideálního významu historických fenoménů. Jako zosobnění této teorie však není představen Masarykův realismus; Patočka ztotožňuje toto stanovisko s romantickou teorií dějin, podle níž „historické předvedení“ postupuje vůči dějinám tak, jako si počíná „předvedení umělecké“ vůči přírodě: Rozpoznává nutné a vše nahodilé staví stranou.¹⁹ Zde náleží historikovi, aby na základě svého poznání „uhodl“ věčný

¹⁷ Masaryk (1995b, s. 761).

¹⁸ Cit. dle Havelka (1995, s. 20).

¹⁹ „Pravda historie by byla nejíná než pravda umění: pravda nadčasově ideového, v přírodním materiálu skrytě manifestního obsahu. Pravda o dějinách je – podle jiného odstínu téhož původně romantického pojetí – pravda básníková vidma, ‚obrácená astrologie‘, obrácené věštevství stejně magického charakteru. Nezůstává však na dně tohoto názoru ... určitý intelektualismus, který usměřňuje časový a neukončený proud dějin do nečasu, který v dějinách vidí zjevení, jež možno uhodnout, a k tomu má věstce-básníka za povolána? Ne darmo básník-věstec žije v ‚dokonalé přítomnosti‘, která, podle slov interpretových, ‚entsteht erst durch vollkommne Anschauung des geschichtlichen Prozesses‘ [vzniká teprve dokonalým nahlédnutím dějinného procesu]. Dokonalý názor dějin – zde je právě problém, zdali lze dějiny vůbec nazírat, již přeskočen.“ Srv. Patočka, (1996, s. 37 n.). Překlady Patočkou citovaných autorů jsou převzaty z odkazovaných textů.

smysl dějinného postupu. Právě těmito slovy ovšem charakterizuje úkol historikovy práce Masaryk:

„[H]istorie národů není nahodilá, nýbrž se v ní projevuje určitý plán Prozřetelnosti, a je tedy úkolem historiků a filosofů, aby ten plán světový postihovali, hledali v něm a určovali místo pro svůj národ, a národové podle toho poznání aby co možná s nejplnějším a nejjasnějším vědomím postupovali při vši práci (i politické).“²⁰

Patočka soudí, že toto pojetí nakonec není právo tomu, co je právě jemu samému nejvíce drahé, totiž morálnímu smyslu dějin. Nedůvěryhodnost Masarykovy koncepce spočívá v tom, že obtížné spojení mezi morálními hodnotami a historickou nahodilostí, která bytostně a bolestně charakterizuje lidský život, nepromýšlí, nýbrž jednoduše ruší. Ukotvuje-li Masaryk smysl dějin v nadčasovém jsoucnu, odděluje tím od sebe morálnost a neredukovatelnou historičnost lidského jednání: Morální tu vposled spadá na stranu transcendentálního, neměnného smyslu, zatímco nahodilé jednoduše na stranu nesmyslu. V tomto ohledu se Masarykova koncepce historie nemohla v Patočkových očích nijak podstatně lišit od obou ostatních: Právě tak jako realismus redukuje smysl dějinného na něco, co samo dějinné není, tak novokantovství upoutává dějinné v údajně nehistorickém rozumu a pozitivismus v dílčím faktu a zákonitosti, jejichž obsah prý byl, je a bude vždy týž.²¹

²⁰ Masaryk (1995a, s. 98).

V závěrečné části příslušného článku připojuje Patočka ke kritice realistického pojetí dějin několik velmi výmluvných slov, mezi nimiž zaznívá také slovní spojení, které by mohlo být odkazem k dobovému sporu: „Smysl dějin není nic pevně hotového nebo všeobecného, idea, uskutečněná snad v dějinách určitého národa, nýbrž je dějící se a bojující opakovatelná možnost svobodného bytí, která se nás nějak podstatně týká.“ Srv. Patočka (1996, s. 44).

²¹ Čtvrtá ze zmíněných Patočkových kritik se obrací proti reflexivní psychologii. Oproti předcházejícím však tato polemika není uvedena v bezprostřední souvislosti otázky poznání podstaty dějin a nalezení definice dějepisu, nýbrž tematizována ve spojitosti s problémem vztahu mezi poznáním dějin a vymezením podstaty člověka. Patočka zde nejprve sugeruje možnost „analyzovat ty struktury zkušenosti, které ukládají naše dějinné povědomí“, aby ihned namítl: „Je reflexe pravým, radikálním prostředkem sebezachycení, který je s to člověka uchopit v jeho podstatě, a pokud je možno vůbec reflexí se přiblížit k podstatě člověka, zejména k těm jejím stránkám, na nichž visí možnost dějin?“ Patočka na tomto místě odmítne navrženou možnost méně explicitně, avšak principiálně z téhož důvodu, z jakého zavrhl ostatní kritizované koncepce: Tato metoda poznání neumožňuje poznat samotné dějiny, protože deformuje aspekty dějinného poznání, které jsou rozhodující z hlediska charakteristického lidského bytí v čase a v možnosti. Tato skutečnost je způsobena tím, že subjektu aktu poznání jsou přiznávány tytéž ontologické charakteristiky, na základě nichž je nepochybným způsobem poznán předmět tohoto aktu. Pozoruhodné ovšem je, že pochybnosti, které chce Patočka vůči této doktríně formulovat, vznáší pouze ve formě otázky: „Neznamenalo by dále vytčení vědomí jako podstaty já škrtnutí vši širší souvislosti našeho bytí, sféry potenciality, celé dimenze nevědoma? A konečně, což je pro náš problém snad nejdůležitější, neznamenalo by nesmírné ochuzení všech našich schopností chápat člověka, kdybychom se musili v reflexi omezit na svou vlastní

Patočka odmítá snahu novokantovství učinit prostřednictvím apriorního odvození pojem dějin zcela intelektuálně pochopitelným, zavrhuje rovněž úsilí pozitivismu vyložit historii jako faktum analogické struktury a zákonitostí, jakými je charakterizováno jsoucno přírodní, a nepřijímá ani program realismu, podle něhož se mají dějiny ukázat jako ve své podstatě nutný projev věčného vzoru. – Ve všech těchto koncepcích jsou dějepis a tedy nakonec i dějiny samy pojmány nehistoricky. Smyslem Patočkovy kritiky a jeho hlavním cílem je však ukázat, že v každém z těchto pojetí je poznání dějin zbaveno svého významu pro lidský život.²² Z tohoto přesvědčení vychází i jeho kritika neschopnosti objektivistických pozic poskytnout historikovi vodítko pro jeho individuální přístup k dějinnému procesu. Ve svém ústředním argumentu však Patočka na pole protivníka nevstupuje. Důvod odmítnutí alternativních pozic není tedy získán z domýšlení ontologických závazků, jež samy explicitně přijímají. Jejich vnitřní spornost podle Patočky spočívá v jejich protikladnosti lidským dějinám, tj. předmětu, jež si ukládají poznat.²³

V kontrastu s tím, co tvrdí odmítaný objektivismus v historiografii, má podle Patočky subjekt poznávající dějiny být v nějakém smyslu objektem poznání. – Avšak stejně jako Patočka odmítá ryze teoretický zájem na dějinách, tak nepřijímá ani zájem čistě praktický, který chce v dějinách nalézt pouze bezprostřední poučení o tom, jak si počínat v životě a jak jednat v obtížné situaci. Oba dva zájmy podle něj představují pouze partikulární cíl a vzhledem ke své částečnosti předpokládají původnější účel.²⁴ – Thúkydida, prvního historika, který si vážně položil otázku po nestrannosti historického zkoumání, „učinila válka historikem.“²⁵ Historikem by podle Patočky měla člověka

faktičnost? Dá se vůbec význam života, a tudíž jeho celkovost, jeho ‚smysl‘, zachytit v průběžné reflexi?“ Srv. Patočka (1996, s. 40 n.).

²² Srv. Patočka (1996, s. 39).

²³ Podle Patočky z tohoto neporozumění dějinnosti dějin, jež se poté přenáší do dobového výkladu lidské povahy, neplynou toliko konsekvence na poli vědy, ale především citelné důsledky pro každodenní život člověka a kultury. „Valná část úpadkových zjevů našeho moderního života s ní souvisí. Takovými zjevy jsou skeptický relativismus, indiferentismus ryzího intelektualismu, nezávazný estetismus aj. Vzniká a šíří se fenomén sebeodcizení, ujařmení spontánního lidství pod cizí normou. Důležitým zjevem je zde pocit ‚nevolnosti v kultuře‘, který promlouvá z evropské civilizace od sentimentalismu 18. století dodnes.“ Srv. Patočka (1996, s. 47 n.).

²⁴ Patočka (1996, s. 36).

²⁵ Toto dictum přejímá Patočka z Wenera Jaegera: „Der Krieg hat ihn zum Historiker gemacht, und was er sah, das konnte man nirgendwo lernen, am allerwenigsten an einer, wie Thukydides selbst sagt, ganz anders gearteten Vergangenheit, von deren exakten Erkennbarkeit er wenig hielt.“ [Válka ho učinila historikem, a to, co viděl, to se nikde nebylo možno naučit, nejméně pak na minulosti, která, jak Thúkydídés sám říká, byla úplně něco jiného a o jejíž exaktní poznatelnosti si nedělal žádné iluze.] Srv. Jaeger (1934, s. 482 n.). Následně se Patočka rétoricky táže: „Musí objektivnost nutně pramenit ze snahy o vědění pro ně samé? Není snaha o vědění pro vědění, teoretická snaha *par excellence*, někdy právě překážkou teorie, objektivity a vědění? Nedá se říci, že jsou věci, kterých bychom nikdy nechápali, kdybychom byli *intellectus purus*?“ Srv. Patočka (1996, s. 36).

učinit jeho vlastní „válka“, vlastní situace, skutečný a vážný důvod, který souvisí s jeho osobní historií. Nikoli věda jakožto poslední a neodůvodněný účel, ale život musí být motivem poznání minulosti; člověk musí mít důvod skutečně poznávat, nezaujatě se dopátrat, jaká minulost podmiňuje jeho vlastní životní zájem. Jen takový člověk chápe dvojznačnost a mez nezaujatosti v poznání, stejně jako její hodnotu a nezbytnost. Dějiny proto nelze zpředmětnit po vzoru předmětného jsoucna a poznávat čistě racionálně. Jsou to naopak dějiny ve své nahodilosti, co může přivést rozum a jeho schopnost objektivace k poznání svých hranic.²⁶

4

Principem, z něhož všechny kritizované koncepce historického poznání odvozují původní způsob lidského vztahu k dějinám, je lidský rozum. Toto východisko považuje Patočka za nedostatečné, neodmítá je však zcela: Teoretický postoj rozumu vzhledem k dějinám nemá být z lidských možností vyloučen jako jednoduše bezúčelný, nýbrž začleněn do celku života a učiněn jeho prostředkem:

„Kdyby každé teoretické zabývání lidskou minulostí, které není vedeno primárně teoretickým zájmem, nemělo být nazváno historií, kdyby čirý objektivismus v historii byl postižením její pravé podstaty, málo by zůstalo ze skutečné historiografie; možná, že vůbec nic.“²⁷

– Z Patočkovy kritiky intelektualistických pozic vyplývá požadavek identifikovat skutečný princip, prostřednictvím něhož se člověk vztahuje k dějinám a na jehož základě bude z toho důvodu možné založit jejich pravdivé poznání.

Za tímto účelem si Patočka klade otázku, jak se nám dějiny jeví zprvu a většinou, před vší reflexivní úvahou, kterou o nich dokážeme provést. Jeho odpovědí je, že lidská minulost osobní i společenská není zprvu a většinou předmětem rozumové úvahy, nýbrž jeví se nám původně v našem citovém *naladění*. – Jestliže v přírodních vědách se rozpoložení zdá být něčím vnějším našemu postoji vůči předmětu, jenž, nakolik je pojat sám o sobě, nemá žádné city vzbuzovat, v dějinách je „předmět“ sám lidským naladěním zpřítomněn, neboť jím samým v jistém smyslu jest.²⁸

Historie vzniká na základě lidského porozumění nastalé skutečnosti z hlediska osobního a společenského života, jehož dějinami se tím událé stává. Co do svého bytí je minulé proto minulým, že jako takové přetrvává v přítomném porozumění, které má odvíjející se lidský život pro sebe sama, respektive pro svůj vlastní původ. Toto porozumění nabývá dvou modů: Jednak má formu naladění, jednak formu artikulovanou myšlením, jehož mezní podobou je reflexe. Oba mody se u člověka

²⁶ Srv. Patočka (1996, s. 35 n.).

²⁷ Srv. Patočka (1996, s. 36).

²⁸ Patočka (1996, s. 39).

nalézají ve vzájemné provázanosti.²⁹ Dějiny se ve své neodvozené podobě ukazují v celkovém porozumění, jehož prostřednictvím sám sebe individuální a – nakolik se dějiny rozpínají mimo dosah a rozsah jednotlivce – společenský život chápe, v porozumění, které dále formuje utváření tohoto života v čase.³⁰

První a základní způsob, jakým člověk jednotlivostem a jejich celku rozumí, představuje rozpoložení neboli naladěnost. Specifičnost rozpoložení spočívá v tom, že nálada je původně jak „subjektivním“, tak „objektivním“ charakterem prožívaného i prožívajícího, neboť naladění tyto protiklady do jisté míry překračuje.³¹ V této doméně je tedy vztah mezi člověkem a světem relativně bezprostřední, není-li tematizován reflexí, jež se staví mezi ně. Tato prvotní absence distance se projevuje jako převaha pasivity, jíž je porozumění v tomto modu charakterizováno. – Z hlediska pasivity představuje rozpoložení jednak možnost nereflaktované spontaneity, v níž je naše prožívání strháváno bez ohledu na vůli, jednak příležitost historického poznání, v němž je zakládající moment porozumění učiněn východiskem momentu založeného, totiž naladění v daném ohledu počátkem reflexe. Z hlediska problematiky poznání dějin tedy z tohoto východiska vyplývá následující skutečnost: Přestože je smysl historických dějů původním způsobem vyjádřen v lidské naladěnosti, není nutně *eo ipso* něčím individuálním anebo „subjektivním“.

V nejvíce bezprostřední formě, jež se jeví v naladění, jsou dějiny tím, co má moc určovat celkové lidské rozumění a sebevztah, aniž by, jak již částečně vidíme, bylo něčím od nich zcela odlišitelným. Proto platí, že dějiny trvají v lidském sebeporozumění i že lidské sebeporozumění je umožněno dějinami. – Pokud totiž něco chápeme dějinně, praví Patočka, znamená to, že to má jistý význam v našem životě: Je v tom do nějaké, byť zcela nepatrné míry přítomna geneze způsobu, jakým si rozumíme.³² Platí tedy následující determinace: Dějinná událost nabývá na významu z hlediska přítomné situace. Proč však cokoli může vůbec nabývat na významu z hlediska přítomné situace? Protože přítomná situace čerpá v tomto ohledu svůj smysl z historie, z níž vznikla.³³

²⁹ Tuto koncepci přebírá Patočka s jistou volností od Martina Heideggera. Srv. Heidegger (1977, §§ 29–32).

³⁰ Srv. Patočka (1996, s. 39).

³¹ Tento fenomenologický objev se během následujících let stane jedním z východisek Patočkových úvah. Srv. např. výklad v jeho nepublikovaném spise z první poloviny 40. let *Studie k pojmu světa*. Patočka zde píše: „Subjektivní dimenze se svými pojmy polohy (rozpoložení) a pojmy, jež v ní jsou založeny (nálada, nenaladnost, postoj, subjektivní složka situace) poukazuje 1) hloub než obvyklý protiklad prožitek – prožívané (poněvadž např. v náladě objekt a subjekt v tomto smyslu splývají).“ Srv. Patočka (2014, s. 108).

³² Srv. Patočka (1996, s. 39).

³³ „Jakou podstatnou a jednotnou potřebu lidskou uspokojuje historie? Humboldt jednou řekl hluboké slovo o dějinách: úloha dějin je ‚den Sinn für die Wirklichkeit zu wecken und zu beleben‘ [budit a oživovat smysl pro skutečnost]. Studium dějin má centrum své poutavosti v pojmu skutečna.“ Srv. Patočka (1996, s. 38).

V lidském naladění, jež zprvu a většinou představuje doménu, v níž rozumíme minulému, není historie neutralizována jako dokonalá předmětná danost toho či onoho druhu, její smysl se neuzavírá jejím uskutečněním, nestává se definitivním, a tak pro život lhostejným. Je fenoménem, že vůči minulosti zaujímáme vášnivý postoj. Tento postoj předpokládá specifický typ intencionality, a proto ani její pravdivé poznání nemá a nemůže být z hlediska životního významu neutralizováno jako objektivní.³⁴ Historické není tedy něco primárně proto, že vzbuzuje nahodilý vědomý zájem historika, nýbrž proto, že je zdrojem vášně, porozumění ve formě rozpoložení a *jako takové* formuje naše vlastní bytí, přesněji řečeno: podstatný zájem tohoto bytí, kterému v jeho bytí o toto bytí samo jde.³⁵ Z tohoto důvodu poznání dějin podstatně nenáleží do sféry čisté teorie.

5

Úvaha, již rekonstruuje, vede nejprve Patočku k tomuto poznatku: Racionální princip poznání soudobých teorií dějin neumožňuje pravdivé poznání historie. Toto zjištění představuje negativní východisko následujícího zkoumání. Fenomenologická analýza podle Patočky odhaluje, že prvotní doménou prožívání dějin je rozpoložení. Tento objev má již pozitivní obsah, sám o sobě však nepředstavuje odpověď na otázku: Co je skutečným principem poznání dějin? Citové naladění je zde původním tvůrcem souvislosti mezi konkrétní minulostí, přítomností a budoucností, která jak v případě osobní historie, tak v případě společenství způsobuje, že člověk žije v určitém smysluplném celku. Rozpoložení je tedy počátkem porozumění, avšak toto specifické porozumění má převahou pasivní charakter, a proto samo o sobě nedovoluje rozumějícímu, aby vůči němu zaujal odstup. Z tohoto důvodu je nelze pokládat za

³⁴ Srv. rozlišení dvojí intencionality, které Patočka činí o dva roky později v přednášce *Duch a dvě základní vrstvy intencionality* „Aktová intencionalita zpřítomňuje objekty pro já, to je její specifický výkon. Ale vědomí, které by se skládalo pouze z takto charakterizovaných intencionálních aktů, je nerealizovatelná fikce. Mimo sféru přítomnosti by ztratilo jakýkoli vztah ke jsoucímu. Ostré oddělení přítomné fáze vědomí od minulé a budoucí ale konkrétně nelze provést. Naše prožívání se k tomu, co je v aktech vědomí dáno, nevztahuje jednoduchým způsobem. Prožívat neznamena pouze ... něco si uvědomovat, ale také mít něco nevědomě, nebo to mít dokonce pouze k dispozici. Existuje stránka prožívání neredukovatelná na to, co je přítomné a vykonávané v aktech. ... [D]o tohoto okruhu patří také nálady. Nálada není aktivita, v níž by se vědomé já obracelo na předměty, nýbrž udává takřikajíc perspektivu, v níž se děje zacílená činnost já. Nevztahuje se na nějaký určitý věcný nebo situační moment, nýbrž na situaci v celku, a diferenciací je často natolik potlačena, že nálada nedělá rozdíl mezi subjektivními a objektivními situačními komponentami.“ Srv. Patočka (2008, s. 291 n.).

³⁵ „Všechno, co dějinně chápeme, má tak určitý význam v našem aktuálním životě; lhostejnost a dějiny se nesnášejí. Je-li pro nás něco v dějinách lhostejné, je to mrtvo pro dějiny. Dějiny nejsou tedy pouhý obraz, nýbrž předmět vášnivého styku.“ Srv. Patočka (1996, s. 39). Metafora dějin jako „obrazu“ může být aluzí na Platónovu definici času, anebo také Slavíkův pojem pro Pekařovo historické hledisko, jež Slavík označuje jako naturalistickou představu o nehybném „obrazu zašlých časů“. Srv. Slavík (1995, s. 603).

počátek *poznání* dějin. Současně s rozpoložením hovoří Patočka i o rozumění artikulovaném myšlením, jehož specifickou, explicitní podobou je reflexe. Význam tohoto modu rozumění dosud nebyl blíže určen. Jeho definice, stejně jako vymezení role naladění v poznání dějin předpokládá zasazení těchto modů lidského rozumění jakožto dílčích mohutností do příslušného celku, kterým je lidské bytí. Teprve z této perspektivy lze pochopit jejich účel, a tím také specifická východiska, která ukládají historickému poznání. Výklad pojmu poznání historie vede tedy k otázce: Co je člověk?³⁶

Na samém počátku této dílčí úvahy Patočka konstatuje, že při zodpovídání položené otázky nebude možné vyjít jednoduše ze stanoviska soudobých věd o člověku, třebaže by se to zdálo logické a žádoucí. Podle jeho domněnky totiž tyto vědy nedisponují odpovídajícím ontologickým založením, které by jim umožnilo specifičnost lidského bytí vůbec postihnout. Tento deficit Patočka demonstruje na příkladu psychologie. Psychologie je mezi vědami o člověku patrně nejvhodnějším kandidátem na obor, od něhož by bylo možné převzít nalezená zjištění, která lze učinit východisky daného zkoumání: Jeví-li se totiž z daného hlediska dějiny jako činitel zakládající naši *zkušenost*, pak příslušná kompetence k nalezení odpovědi na otázku, co je člověk, připadá zjevně vědě o konstituci lidské zkušenosti, tedy soudobé psychologii.³⁷

Jako východisko svého postupu předpokládá dobová psychologie metodu *reflexe*. Jak podmět, tak předmět reflexe vykládá tato psychologie coby jednotu konstituovanou prostřednictvím mentálních aktů, z nichž každý má příslušným způsobem definitivní povahu. Myslet člověka v dějinách znamená v tomto porozumění rekonstruovat způsob, jakým se jednotlivé akty a jejich intencionální koreláty skládají v souvislou historii našeho života. – Princip jednoty životní souvislosti tu tedy spočívá v přítomném aktu vědomí, který je pochopen jako cosi uskutečněného. To je předpoklad, který je v přímém protikladu s Patočkovým nárokem pojímat dějiny jako rozumovým uchopením nezprostředkovanou smysluplnou souvislost v lidském životě, jejíž smysl je podstatným způsobem otevřený.³⁸

Z této kritiky je patrné, v jakém smyslu chce Patočka teoretické pochopení lidského bytí odmítnout. Ukazuje se tu však také, v jaké podobě je chce zachovat.³⁹

³⁶ „Dějiny jsou pro nás – a to znamená, jsou skutečny v nás – vždy jako aspekt, nikoli ovšem lhostejný, ryze teoretický, nýbrž mnohotvárně pateticky podložený aspekt objektivitu, která se naší aktivní moci nadobro vymkla. Tento náš aspekt je však, jak jsme si ukázali, složkou našeho života, kusem nás samých. A tak, máme-li pokročit dále v problému ‚dějiny a historie‘, musíme se zamyslet nad sebou samými. Problém ‚co jsou dějiny?‘ vede k problému ‚co je člověk?‘, ‚co v něm dějiny umožňuje?‘“ Srv. Patočka (1996, s. 40).

³⁷ Srv. Patočka (1996, s. 40 n.).

³⁸ Srv. Tamtéž, s. 40.

³⁹ „[K] problému musíme *přistoupit* jako psychologové; musíme analyzovat ty struktury zkušenosti, které ukládají naše dějinné povědomí; ale to ještě neznamená, že zůstaneme nutně v této sféře.“ Srv. Patočka (1996, s. 40).

Reflexi je podle něj třeba odmítnout, pokud je vyložena prostřednictvím beze zbytku prosvětlitelných a dovršených elementů psychického života. Nelze ji však pominout, pokud ji chápeme jako aktivní modus dějinného sebeporozumění. Tímto, původnějším způsobem pojatá reflexe se má stát nástrojem, jehož pomocí spontánní zkušenost obsažená v rozpoložení dosáhne větší určitosti a tím svého vyjádření.⁴⁰

Člověk podle Patočkova mínění disponuje „vědění“ základnějším, než je reflexivní poznání, a v něm – jak říká v protikladu k tradičnímu významu tohoto pojmu – bezprostředním způsobem chápe, že je člověkem.⁴¹ Je to totiž právě toto „vědění“, díky čemu sám člověkem jest. Co tedy podle Patočky znamená „vědět o svém lidství“? K problému významu tohoto „vědění“ přistupuje skrze rozbor jeho podstatné součásti:

„Podstatný moment vědění o vlastním lidství je vědění, že jsme ve světě. ... Člověku se jeví věci vždy v souvislosti či v celku souvislostí, jenž má své centrum v naší možnosti něco s nimi podniknout.“⁴²

„Vědění“ o vlastním lidství, nakolik je totožné s bytím ve světě, znamená tedy „vědění“ o vlastních možnostech.

Na rozdíl od bytostí vedených pouze instinktem, a tedy bezprostředním vztahem k vlastním možnostem, je lidské „vědění“ o vlastní možnosti takovým typem poznání, ze kterého pro člověka nevyplývá žádný konkrétní *nutný* důsledek.⁴³ Jakákoli možnost spojená s konkrétním jsouncem či určitou situací dostává obecný charakter *možnosti*, jakož i svůj určitý význam od toho, že existuje v souvislosti s *jinými* možnostmi téhož s nimi nakládajícího člověka. – Celek lidských možností neboli svět znamená tedy jednak možnost možnosti jako takové, jednak je tento celek nesen individuální schopností něco si s možnostmi počít, pročež se každá situace a každé jsouncno v tomto celku jeví jako mající nějaký význam:

„V *možnosti* [něco s věcmi podniknout] je posléze dána ona distance k situaci, která působí, že *rozumíme* věcem i sobě.“⁴⁴

„Vědění“ o vlastním lidství tedy není poznatkem, který bychom měli jen mimoděk, ale je vlastním výkonem lidství.

Distance k určité věci či situaci pochází z toho, že v jednom okamžiku je principiálně vzato vždy více možných postupů. Nakolik bychom pojímali člověka

⁴⁰ „Člověk jistě neví o sobě pouze z reflexe. ... Ale není snad jedinou možností, kterou máme k tomu, abychom explikovali toto sebeepochopení, proces reflexe?“ Srv. Patočka (1996, s. 41).

⁴¹ „[S]ebeepochopení člověka se nedá redukovat na problém reflexe. ... [J]eho sebeepochopení vyplývá primitivně ze zacházení s věcmi jeho okolí. ... [J]e zde nutno se pohybovat v analýze lidského sebeepochopení, tj. toho, v čem spočívá, že víme, že jsme lidé; a bez tohoto vědění, že jsme lidé, není lidství. Patří k podstatě člověka, že ví o svém lidství.“ Srv. Patočka (1996, s. 41).

⁴² Srv. Patočka (1996, s. 41 n.).

⁴³ Srv. Tamtéž.

⁴⁴ Patočka (1996, s. 42).

důsledně z této *hypotetické*, synchronní perspektivy, nemohl by člověk své možnosti bezprostředně uskutečňovat, neboť v nich samých z tohoto hlediska není dáno žádné vodítko, kterou možnost zvolit, ale pouze ona distance vůči všem jednotlivým možnostem v jejich jednotlivosti. *Faktická* situace lidského bytí si však bez přestání vynucuje, aby člověk mezi těmito možnostmi zde a nyní volil bez ohledu na to, do jaké míry si je vědom jejich skutečného významu.⁴⁵ V čase se naplňující lidský život je tak zprvu a většinou spontánní volbou, která jistě může pochybovat o svém faktickém porozumění vlastním možnostem a dokonce i o sobě samé, nespátřuje v tom však v žádném ohledu absolutní neurčitost z hlediska životního významu. Konkrétní věc či situace se tedy nejeví jednoduše jako jakási absolutní lidská možnost něco podniknout, ale jako možnost vždy už nějak určená. Člověk má tedy při nakládání se svými možnostmi již předem do jisté míry jasno, kterou zvolit, respektive je do určité míry omezen, a to jednak stránkou věcnou, kterou mu předepisuje vnější nutnost, jednak stránkou vnitřní, disponuje totiž konečným souborem forem porozumění, díky nimž se v dané situaci orientuje. Právě tato stránka nás nyní zajímá. – Odkud toto vždy již získané porozumění pochází?

Nepostradatelné vodítko svého konání získává člověk většinou a především na počátku svého vývoje prostřednictvím pobývání v doméně společenského porozumění lidským možnostem, jejímž ztělesněním je původně druhý člověk:

„Toto ‚bytí spolu s druhým‘ je pak pro život ještě významnější, ještě intimněji s ním spjata než bytí uprostřed věcí. ... Naše bytí ve světě je bytí ve světě lidí. ... Až do svých intimissim jsme spoluurčovani médii, stylem, módou, ohledy na druhé, jednoduše tím, čím nikdo z nás není sám, a co má přece jen vztah na ‚druhé‘, na veřejnost, na to, co je běžné, co se dělá, sluší a patří.“⁴⁶

Celek možností neboli svět je tedy vždy již dostatečně orientován smysluplným směrem a za určitými cíli. Je tomu tak proto, že naše „vědění o vlastním lidství“ je prvotně „vědění“, jež má svůj počátek ve sféře „bytí spolu s druhými“.

Diachronní perspektiva ukazuje, že lidský život je určen nutností, na jejímž základě může něco takového jako faktická možnost vůbec vzniknout: Člověk musí nejprve vrůst do světa, který pro něj *není* světem osobních možností, třebaže jsou vykonávány jeho prostřednictvím.

„Tak je náš každodenní život ovládán neosobní mocí, která nás určuje, aniž jsme si toho vědomi a aniž protestujeme. Ztrácíme svůj život, nerozhodujeme v něm sami, dávající se zastupovat neosobními mocnostmi;

⁴⁵ Srv. Patočka (1996, s. 42).

⁴⁶ Patočka (1996, s. 42).

získáváme za to lhostejný klid, získáváme ‚svět‘, jeho skromné úspěchy–neúspěchy, získáváme všední den.“⁴⁷

Člověku, jenž získal své porozumění světu od „druhých“, zde připisuje Patočka prožitek, který není patrně příliš blízký jeho obvyklé zkušenosti: Tento člověk s největší pravděpodobností nepocituje nesvobodu, pokud jde o vlastní rozhodování, a jeho život je navíc jistě dosti vzdálen poloze „lhostejného klidu“. Na základě jaké úvahy Patočka tento závěr činí? Navzdory nepopiratelným empirickým nesnázím, do nichž se tento jedinec může dostat, je zde jeden moment, který se nemusí fakticky stát předmětem jeho pozornosti. Stojí-li takovýto člověk v konkrétní situaci či vztahuje-li se k nějaké věci, rozumí zde prostřednictvím formy smyslu, která ani z této situace, ani z jeho vztahu k této situaci nepochází. Tato forma smyslu má svůj počátek v nějakém jindy a jinde, jehož pečeť v sobě svým způsobem stále nese a může tak způsobovat, že celek lidských možností není schopen obsáhnout aktuální výzvy předkládané skutečností. Přítomná situace člověka je sice jedinečně prostřednictvím tohoto celku vnímána, ovšem nikoli pouze jeho působností vzniká. V původním slova smyslu tedy člověk rozumí věcem a jejich možnostem, respektive sobě a svým možnostem jedinečně do té míry, do jaké svým vlastním porozuměním poznává nikoli skutečnost, nakořím v sobě zachovává rysy odpovídající jeho vlastnímu porozumění, ale skutečnost, která pro něj a s ním nastává.

Patočka je tedy k předloženému popisu každodenního života svým výkladem oprávněn. Člověk je v prvotním spontánním postoji ušetřen otázky, v jaké situaci se zde a nyní nachází, resp. otázky, prostřednictvím čeho jí rozumí, a individuální odpovědi na ni. Za veškeré získané formy rozumění platí však poměrně vysokou cenu: Ztrácí možnost individuálního, pouze jemu, jeho jedinečné situaci náležejícího uskutečnění, a co víc, jsa limitován hranicemi sebevýkladu, jež mu shodou okolností připadl, nevyčerpává svůj životní potenciál, jež by mu skutečnější porozumění skýtalo.⁴⁸

6

Otázka principu pravdivého poznání dějin vede Patočku k mnohem obecnější otázce po povaze lidského bytí. Předpokládá totiž, že teprve na základě tohoto celkového hlediska je možné určit původní způsob, jakým se člověk k historii vztahuje, to znamená: formulovat předpoklady historiografie. – Dějiny se člověku jeví prvotně ve formě naladění a teprve s relativním odstupem prostřednictvím myšlenkové artikulace, resp. reflexe. V obou případech se jedná o určité mody lidského rozumění; z Patočkovy analýzy vyplývá, že tyto mody nabývají svého plného významu, jsou-li pojaty jako momenty „vědění o vlastním lidství“. Předmět tohoto „vědění“ je identifikován se

⁴⁷ Patočka (1996, s. 43).

⁴⁸ „Překonání nesvobody je převzetí vrženosti v kritice neživých tradic a život dusících nepravd, které zbyly z dávno zestárlých rozhodnutí.“ Srv. Patočka (1996, s. 44).

samým „lidstvím“ člověka, protože jeho obsah se týká konkrétní možnosti být. „Vědění“ je tedy rozumění svým vlastním možnostem. Jak Patočka ukazuje, každý ze zmíněných modů rozumění k těmto možnostem specifickým způsobem přispívá a každý z nich je zakotven v jiné oblasti lidského bytí. Zatímco naladění je převahou pasivní a svůj obsah čerpá zprvu z domény spolubytí čili společenských dějin, myšlení v podobě reflexe je charakterizováno aktivitou a odbývá se ve sféře osobního nahlédnutí a individuální historie.

Dějiny jsou jedním z principů porozumění celku našich možností. V podobě tradovaných forem smyslu vymezují, jak těmto možnostem konkrétně rozumíme, i co se vůbec může možností stát. Jinými slovy řečeno, určují, co v obecném smyslu znamená „rozumět“ celkové souvislosti našich možností, a definují tak samu bytnost lidského rozumění. Porozumění lidským možnostem je v tomto ohledu činnou, leč nikoli nutně tematickou komponentou naší orientace a počínání ve světě. Důvod toho tkví ve skutečnosti, že rozumění se zprvu a většinou zakládá na rozpoložení, jež je nejvíce bezprostředním a trpným modem našeho vztahování se k věcem. Formám dějinného smyslu tedy rozumíme původně jakožto určitým způsobem naladěné a tedy orientované bytosti.

Z obecné povahy vztahu, v němž člověk stojí vůči svému rozumění, vyplývá obecný smysl lidských dějin. Odvíjí se od toho, jaký konkrétní ráz má závislost, jež mezi oběma členy vztahu panuje. Rozhodující otázka je zde spojena s tím hlediskem, které nahlíží člověka jako podmíněného dějinami: Je lidské porozumění vůči předávaným formám něčím *zcela* podřízeným, anebo nikoli? V čem spočívá jeho poslední princip?⁴⁹ Rozpoložení představuje základní modus rozumění, díky němuž se individuální život stává součástí dějin života společenského. Rozumění nicméně není na svůj pasivní modus redukovatelné. Výklad porozumění bytí ve světě předpokládá totiž nejen schopnost formy smyslu přijímat a podle nich konat, ale – má-li takové konání být vůbec možné – rovněž schopnost tyto formy přetvářet a tvořit. – Pokládáme-li si otázku, v čem vposled spočívá princip rozumění, nedává nám Patočkova argumentace dostatečný důvod k tomu, abychom mohutnost rozumění a naladěnou zakotvenost v dějinách jednoduše ztotožnili. Patočka skutečně rozpoznává podstatný rys historie v nezbytné podmínce, kterou dějiny znamenají pro zakořenění lidského bytí ve světě. Je-li však lidské porozumění činné, resp. tvůrčí, znamená to, že bytnost dějin a jejich příslušný smysl jsou tímto „prvním pohybem“ lidského stávání se dějinným vystiženy toliko zčásti.

Pokusme se načrtnout, co znamená vztahovat se činným způsobem k dějinám. Tento způsob vztažení odpovídá pravdivému poznávání dějin. V této význačné možnosti obrací člověk přirozený pohyb, který ho k dějinám váže. Tam, kde nachází

⁴⁹ „Je možno vymknout se neosobnosti, polomrtvu ‚všedního dne‘, kde jsme ztratili samy sebe, a získat nový život? Jak se získá nový život a co je jeho obsahem?“ Srv. Patočka (1996, s. 43).

zprvu a většinou jistotu, neproblematické zajištění a možnost spontánního postupu vpřed, nyní klade otázku: V čem tkví původ *této* smyslodajné dějinné události, formace či hodnoty? Poznání dějinného přináší obecně a v první řadě uvědomění *nesamozřejmosti* daného, která se ukazuje v podobě jeho mnohostranné historické *podmíněnosti*. – Díky rozpoznání původu dějinného je člověk následně schopen přiměřenějším způsobem rozumět závazkům, jimiž jej minulost v přítomné situaci samoučelně poutá, a počínat si v ní svobodnějším způsobem. Tento postup představuje svého druhu vědomé přetváření našeho vyrůstání z historie, jež se obvykle děje spontánním způsobem.

Tato odpověď na otázku možnosti relativní historické nepodmíněnosti implikuje závažný problém. Tento problém se ukazuje v následující otázce: Co je *kritériem* pravdivosti dějinného poznání? Dějepis, jak byl popsán, klade hledisko svého zkoumání do přítomnosti, o jejíž osvobození usiluje. Kritérium pravdivosti tohoto k přítomnosti obráceného poznání vychází nicméně ze zbytku z téhož jsoucna, které se má stát jeho předmětem: ze získaných forem smyslu. Pokud by východiskem historického poznání nebylo nic jiného než samo osvojené porozumění, pak by toto poznání nemohlo být s to zprostředkovat skutečný odstup a tedy ani svobodnější jednání. Bylo by nutně pouhým odvozováním z odvozeného na základě kritéria, o jehož přiměřenosti nelze říci nic jistého.

Patočková odpověď na tuto aporii zní následovně: Pokud má být smysluplné poznání dějin vůbec možné, musí obnášet nejen reflexi dějin, jak ji vykonává historiografie, ale sám osobní vstup do nich. Na otázku, jak tomuto stávání se dějinným rozumět, nepodávají nicméně příslušné Patočkovy texty jednoznačnou odpověď. Eliptický styl, který je charakterizuje, přechází v tomto bodě spíše k pouhému náznaku. Následující část studie chce nabídnout pokus o interpretaci problému, jak se v Patočkových raných pracích spojuje poznání dějin a uchopení možnosti lidské svobody, na základě domyšlení jejich filosofických východisek.

7

Možnost, kterou představuje osobní utváření dějin, je třeba jasně odlišit od schopnosti historika tvořit historické vědění. I toto zkoumání člověku zjednává jisté rozšíření sféry možností: Historické vědění prostřednictvím reflexe demaskuje samozřejmost dějinného, jež se obyčejně jeví jako ničím nepodmíněné, ba nikdy nevzniklé. Nakolik historiografii uvažujeme samu o sobě, poznává vždy určitou minulost prostřednictvím neosobního porozumění, které právě z dějin pochází. Z tohoto kruhu nemá možnost vystoupit. – Chceme-li, aby jednání vycházející z minulosti bylo naším, svobodným jednáním, nepostačí obrácení dějin ve formě reflexe proti dějinám utvářejícím naše rozpoložení a spontánní rozumění. Pokud se dějiny mají stát něčím osobním, je podle

Patočky nutné najít *jejich prostřednictvím* jakýsi osobní moment, jenž na ně nebude převoditelný.

Tím paradoxně nejosobnějším poznáním, které z představeného historického zkoumání zprvu vyplývá, je negativní poznatek naprosté podmíněnosti osobního rozumění vlastním možností. Jakkoli je pouze negativní, nejví se toto nahlédnutí ve srovnání s pozitivními historiografickými poznatky jako jednoduše prázdné či nesmyslné. Naopak platí, že prostřednictvím tohoto nahlédnutí můžeme dobře pochopit, jakou prvotní individuální možnost být člověku propůjčují dějiny. Nejjednodušeji řečeno, nahlédnutí sděluje, že jedinečnost individuality je ve skutečnosti redukována na nahodilost dějinného vývoje. Pozitivní obsah tohoto, či spíše doprovodného poznání ukazuje prostou nedostatečnost tohoto stavu, respektive jeho nepřiměřenost lidské podstatě. Tento pozitivní obsah je tedy závislý jednak na porozumění lidskému bytí, „vědění o vlastním lidství“, jehož podstata tkví v možnosti své vlastní bytí tvořit, jednak na pochopení vyčerpávajícího popření, které pro toto bytí a jeho podstatnou možnost znamenají dějiny jakožto nezbytná podmínka jeho existence.

Člověk zde nakonec rozpoznává, že nikdy nebude moci žádným způsobem uskutečnit sám sebe skrze prvotním způsobem osvojené historické rozumění.⁵⁰ Ze světa a z dějin však člověk nemůže vystoupit.⁵¹ Poslední možností, která zbývá, tedy jest, že nebude stavět určitou formu dějinného porozumění proti jiné, ale ve své jedinečnosti se sám aktivní formou dějinného smyslu stane.⁵² Nejedná se tu o výklad či korekci určitého rozumění vzešlého z dějin prostřednictvím jiného, ale o celkovou proměnu způsobu, jakým člověk tímto porozuměním jest, jakým je svými možnostmi, čili sebou samým.⁵³

⁵⁰ „Potřeba dějepisu je v tom, že lidská svoboda musí sebe samu pochopit ve své vrženosti, tj. v celé podmíněnosti své situace, aby naše žití mohlo plně nalézt sebe.“ Srv. Patočka (1996, s. 44).

⁵¹ „Vržená svoboda ... znamená: všechny možnosti svobody vyrůstají na základě toho, do čeho nás staví lidská minulost, jsou spoluurčeny tím, co bylo.“ Srv. Patočka (1996, s. 43 n.).

⁵² Patočka v této souvislosti bez dalšího komentáře cituje Kierkegaardovo vyjádření: „Když je kolem vše tiché, slavnostní jako hvězdnatá noc, když je duše v celém světě jen sama se sebou, pak se s ní setkává ne snad vynikající člověk, nýbrž sama věčná moc, pak je nám, jako když se nebe otvírá, a já volí sebe samo či spíše dostává sebe sama darem.“ Načež dodává: „Jedině z tohoto slavnostního okamžiku vzniká možnost pochopit dějiny, které jsou takovému stanovisku sérií vrženě svobodných odhodlání.“ Srv. Patočka (1996, s. 44).

⁵³ Takto Patočka líčí danou věc z hlediska filosofie: „Filosofie nehledá pouze obraz světa ani pouhou formu světa, nýbrž zároveň vznik světa v radikálním smyslu. Je nejen proto historická, že se zabývá změnami světa, nýbrž též a eminentně proto, že zkoumá jeho podstatu a vznik. Vznik světa zkoumá, jelikož má metodou průběžné reflexe a vystupňováním filosofické abstrakce přístup k místu jeho vzniku a tímto místem je proudící život, jenž ze sebe vytváří každou platnou formu. Tím, že má přístup k vzniku světa, má filosofie přístup k formě světa, a tím, že má přístup k formě, má přístup k obsahu, který stojí pod zákonem formy jako její historicky platná, relativně stálá obměna.“ Patočka (1996, s. 56).

Pokud bychom zde hledali, o který nový poznatek se rozšířila sféra vědomostí, žádný bychom nenalezli, objevili bychom leda zcela proměněné bytí jednoho člověka.⁵⁴ Co do původu se tu jedná stále o téhož jedince vycházejícího z týchž dějin a v tomto smyslu je „obsah“ rozumění týž; co se změnilo, je způsob, jak se ke svým dějinám vztahuje, a z tohoto hlediska jsou jeho dějiny naprosto jiné. – Člověk může překonat svět spolubytí jakožto souvislost odvozeného porozumění i života a nemusí kvůli tomu nijak „vycházet ven“ ze své ontologické struktury. Překonává tuto domnělou totalitu tím, že ji odhaluje jako zdánlivý celek lidského bytí, jako pouhý „svět“. Zde nastává okamžik a počátek, který přerhává prosté vyplývání dějin z dějin v podstatnějším smyslu než každé další vědomé dějinné rozhodnutí. Minulé nyní přebírá jako svoje dějiny, a to znamená, že vznikají dějiny v pravém smyslu, neboť teprve tyto mohou být dějem s otevřeným koncem.⁵⁵

Jedinečná osobní možnost, skrze niž a v níž se člověk stává autonomně dějinným, není ničím čistě formálním a bezobsažným. Člověk se stává principem svého bytí ztotožněním se s principem vlastního rozumění.⁵⁶ – Rozumění představuje podstatný moment lidského bytí vůbec: Člověku se jeví věci vždy v souvislosti a celku na základě jeho podstatné možnosti stát se sebou samým. Rozumění je tedy do určité míry formálním rysem jeho bytí. Jeho bytnost je však nemyslitelná bez konkrétního určení, na jehož základě rozumění teprve skutečně rozumí: Určením rozumění jsou individuální dějiny člověka vyrůstající z dějin společenských.

Smysl, který do lidského života vstupuje prostřednictvím poznání odvozenosti dějinného a neodvoditelnosti osobního, není výtvorem svobodné vůle *ex nihilo*. Převzít svoje dějiny znamená naopak identifikovat se s tím, čím jsem se stal a zároveň s možností, že se mohu sám sebou svobodně stávat. Osobní smysl člověka je osobním na základě toho, že pochází z rozhodnutí, jež člověk vědomým způsobem učinil, nebo z minulých a přítomných spontánních skutků, které osobním způsobem přijal jako neodmyslitelné východisko svého budoucího rozhodování. V tomto ohledu je podle Patočky člověk v pravém slova smyslu svobodný, *protože* je ve svém bytí podmíněný.

V individuálním prožitku možnosti vlastního bytí v dějinách tedy člověk vědomým způsobem spojuje osobní a dané, přičemž osobní zde přestává být pouhou možností a dané neosobní skutečností. Lidskému životu se tu otevírá možnost

⁵⁴ „Pravda historikovy historie závisí na tom, pochopil-li či nepochopil lidskou svobodu. Svobodu však pochopujeme tím, že ji v historické situaci uchopujeme, že se staneme sebou samými, neotřesitelnými, silnějšími nežli svět; tak rozhodnutím člověk překonává svět, aniž jej opustil.“ Srv. Patočka (1996, s. 44).

⁵⁵ „Jedině z tohoto slavnostního okamžiku vzniká možnost pochopit dějiny, které jsou takovému stanovisku sérií vrženě svobodných odhodlání.“ Srv. Patočka (1996, s. 44).

⁵⁶ „Historie chce zjistit minulost, aby provedla její zhodnocení, tj. aby vyjasnila náš vlastní poměr k vlně, která nás nese, ve světle pravdy, kterou my jsme, kterou my uskutečňujeme.“ Srv. Patočka (1996, s. 44).

individuálního smyslu na základě zosobnění své vlastní minulosti a nahlédnutí z dějin neodvoditelné mohutnosti své bytí v čase tvořit. V rozhodujícím okamžiku stávání se dějinným si proto člověk podle Patočky nemůže osobní smysl libovolně zvolit, nýbrž tento smysl je přirozeným projevem jeho individuální podstaty, totiž té, která jím byla v každém z jeho podmíněně svobodných rozhodnutí stvořena.⁵⁷

Jestliže jsme získali rámcovou představu o tom, jak osobní dějinný smysl vzniká, můžeme nyní obecně určit, jaká je jeho povaha. Stávání se dějinným začíná rozpoznáním dosahu podmíněnosti lidského bytí; v tomto specifickém případě je nutné nejen intelektuálně nahlédnout vzájemný vztah dějinné podmíněnosti a podstatné možnosti utvářet vlastní bytí, tj. mít o něm abstraktní vědění, ale je rovněž třeba dosáhnout jeho individuálního pochopení. Osobitost tohoto pochopení vyplývá ze skutečnosti, že lidské dějiny jsou vposled individuální a že příslušnou možností jsme právě my sami. Toto pochopení tudíž nelze zobecnit, ani dokázat, aniž by tím nebyl deformován jeho smysl. Podle Patočky je však toto nahlédnutí v jistém smyslu základem všeho zobecňování a dokazování, jelikož teprve jeho prostřednictvím získává člověk autonomní přístup k historicky vzniklým pojmům.⁵⁸

Na základě příslušného epistemologického charakteru se lze oprávněně domnívat, že k obsahu tohoto pochopení, které člověk v rozhodující chvíli prožije, kterým se, přesněji řečeno, stane, nemá zprvu explicitní přístup. V tomto pochopení je totiž objevena možnost být, která, jakkoli je realizovatelná jedině prostřednictvím dějinných forem smyslu, je ve své podstatě z dějin neodvoditelná. V potřebě ujasnění nalezeného, leč neartikulovaného životního smyslu tkví podle Patočky účel reflexe. Až z této potřeby čerpá reflexe svůj pravý smysl a racionalita sama své příslušné hranice.⁵⁹ Totéž platí o poznání dějin.⁶⁰ Teprve na základě životního úkolu vznikají skutečné osobní

⁵⁷ Srv. Patočka (1996, s. 44).

⁵⁸ Tamtéž, s. 43.

⁵⁹ Tamtéž, s. 41.

⁶⁰ „Možnost překročit tuto situaci předpokládá u něho ovšem reflexivní stanovisko a abstrakci; ale není to ani ryze teoretická reflexe, ani abstrakce, která toto překročení sama umožňuje; reflexe i abstrakce jsou samy o sobě sterilní akty. Jediné, co umožňuje tuto transgresi, je schopnost variace našich zkušenostních struktur; v našich možnostech leží ona schopnost variace, která umožňuje historické vědomí ve vlastním smyslu, onen ‚dar historického vcítění‘, ‚historický takt‘, o němž se často v dějepise mluví.“ Srv. Patočka (1996, s. 56).

Interpretace Karla Novotného v této souvislosti rýsuje posun Patočkovy koncepce dějin mezi texty *Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu* a *Několik poznámek o pojmu světových dějin*, jež od sebe dělí necelý rok Patočkova života. Jeho výklad předpokládá, že mladší text projevuje větší distanci vůči heideggerovskému východisku textu staršího a kloní se naopak k ocenění metody reflexe v podobě zkušenostních struktur a „pozitivní metafyziky“ Bergsonovy, od níž Patočka odvozuje hlavní téma mladšího z obou článků: koncepci tvořivé energie dějin. To je do značné míry pravda, ale není to pravda celá. Tento výklad již nezmiňuje explicitní ocenění reflexe obsažené v textu starším, které nese patrný protiheideggerovský osten: „Ale je otázka, zdali výslovné zachycení tohoto sebepochopení, na které se přece posléze odvolávají filosofové, o nichž byla právě řeč, je možno jinak nežli reflexí.“ Srv. Patočka (1996, s. 41). V

dějiny, jež se v tomto smyslu rodí z vědomí na základě nejasně působícího dědictví minulosti. Do služeb vyjasnění a zaujetí podmíněně svobodného postoje k nim je třeba uvést historii.⁶¹

8

Dosud jsme pojednali o dvou fázích na lidské cestě stávání se dějinným. První z nich je pro tuto možnost nenahraditelné, avšak podstatně dvojznačné vrůstání do společenských dějin. Druhou je pochopení principu dějinnosti, kterou je osobní lidská podstata. Položme si nyní otázku, jakým způsobem Patočka míní tuto možnost člověka stát se dějinným, a tudíž svobodným a osobním, ontologicky založit. Víme již, že principem, který v rámci lidské podstaty tuto možnost zakládá, je lidské rozumění. Rozumění je mohutnost, jejíž podstata je nejen dějinami utvářena – totiž prostřednictvím svého pasivního modu rozpoložení –, ale jež je také schopna v osobním uchopení dějiny tvořit, jestliže sama určitou formu dějinného smyslu vědomě ztělesní. Rozumění je tedy co do své podstaty utvářeno dvěma principy: dějinami na straně jedné a aktem pochopení osobní neredukovatelnosti na straně druhé. Stejně jako pasivní přijetí a uplatňování dějinného rozumění je také akt tohoto pochopení určitým výkonem rozumění. Má-li tudíž být možný, předpokládá činná stránka rozumění podstatný moment, který, ačkoli spočívá v dějinách, má moc jejich determinovaný proud proměnit.

Nejprve je nutno uvést, že tuto fázi Patočkova návrhu nelze z principiálních důvodů klást na roveň s ostatními. Akt pochopení osobního dějinného smyslu totiž podle Patočky *nepadá* do kompetence filosofie ani žádného jiného obecného výkladu. Tímto vyjádřením Patočka uzavírá výklad nejstaršího článku ze série věnované problematice dějin. Chronologicky následující stať *Několik poznámek o mimosvětové a světové pozici filosofie* si pak ukládá tento cíl:

„Existuje něco jako filosofická zkušenost, těžký proces, na který [si] jednotlivec pro sebe nemůže dělat nárok, nýbrž který je výtvorem řady

samém závěru tohoto článku pak Patočka předjímá svoji myšlenku tvořivé energie dějin ve vyjádřeních: „Výstavba dějinného světa ... rozvíjí se opakováním.“, „[O]pakování vede k vidění souvislostí, k celkovým liniím smyslu historického děje.“ a odkazuje se k ní i ve vyjádření: „[C]elý náš život není jen vytváření světa, nýbrž vrženost doprostřed jsoucích věcí, vrženost celým tím historickým elánem živých bytostí lidských.“ Srv. Patočka (1996, s. 43). Tato vyjádření zde Patočka nerozpracovává; pronáší je v samém závěru článku souhradně s formulacemi obou zbývajících momentů stávání se dějinným. Považuji tedy za důvodné se domnívat, že koncepci v nich implikovanou předpokládá jakožto stavební kámen celkového rozvrhu své teorie dějin, kterou první ze série článků nechce a ani nemůže chtít vyjádřit v celku. Srv. Novotný (1995).

⁶¹ „Určují-li dějiny nás, lze říci naopak, že určujeme my dějiny a že vyrůstající na kmeni, kterého již není, napájíme svou krví jen ty stíny svého podsvětí, od kterých si žádáme odpovědi.“ Srv. Patočka (1996, s. 40).

velkých; a tato zkušenost je, v některých rysech, které mám za důležité, předmětem mé improvizace.“⁶²

Zkušenost, o níž se Patočka chystá hovořit, není ovšem zkušeností filosofického postupu, tj. provozování filosofie; je filosofická v tom smyslu, že jejím prostřednictvím filosofické myšlení vzniká. Zde tedy dochází svého naplnění Patočkova slova vyjádřená v předchozím textu:

„Jak se získá nový život a co je jeho obsahem? Je tato otázka vsutku otázkou pro filosofa? Jen v určitém smyslu je tomu tak; filosof nemůže než ji konstatovat jako podstatný moment sebezpochopení člověka. (...) Zde tedy, kde filosofie stojí před rozhodnou otázkou lidského sebezpochopení, stojí tváří v tvář rozhodnutí, závisí na lidském rozhodnutí samého filosofa. Filosofie se dostává k bodu, kde nepostačí klást otázky a odpovídat, obojí s krajní energií, nýbrž kde se filosof nedostane dále, dokud se sám celý nezasadí o rozhodnutí. Klást a rozhodovat tuto otázku, jak patří k samé podstatě filosofa, patří však také k podstatě člověka; filosofování je možnost, která je dána s člověkem, s aktem jeho svobody.“⁶³

Zcela konsekventně se svým názorem uvozuje Patočka text *Několik poznámek o mimosvětské a světové pozici filosofie* tímto vyjádřením:

„Těchto několik slov nemá a nechce být filosofii ve vlastním smyslu, není to práce o vlastních obsahových filosofických problémech, nedomnívá se, že je příspěvkem k filosofickému rozhovoru.“⁶⁴

Patočka toto rozhodnutí posléze ještě jednou zdůrazní a poněkud rozšíří jeho formulaci:

„Existuje něco jako filosofická zkušenost ... a tato zkušenost je, v některých rysech, které mám za důležité, předmětem mé improvizace. Opakuji: nikoli filosofie, nýbrž skromný pokus vyrvat filosofii zapomnění, ἀνάμνησις vědomá si své hazardnosti.“⁶⁵

Na základě dosavadního výkladu můžeme zde ohlášený záměr „osvobodit filosofii ze zapomnění“ identifikovat jako úmysl nalézt pro ni osobní smysl v společenských dějinách, kterým filosofie jakožto součást dějinných forem rozumění nutně a spontánně propadá. K tomuto ztotožnění nás výslovně vede sám Patočka, jenž svůj program, částečně vyložený v prvním z článků, rozděluje do tří fází:

„Smysl dějin není nic pevně hotového ..., nýbrž je dějící se a bojující opakovatelná možnost svobodného bytí, která se nás nějak podstatně týká.

⁶² Srv. Patočka (1996, s. 58).

⁶³ Srv. Tamtéž, s. 43.

⁶⁴ Srv. Tamtéž, s. 58.

⁶⁵ Tamtéž.

Výstavba dějinného světa počíná *vzpomínkou*, prochází rozhodnutím a rozvíjí se opakováním. *Vzpomínka* otvírá horizont minulosti; rozhodnutí udává stanovisko a měřítko; opakování vede k vidění souvislostí, k celkovým liniím smyslu historického děje.⁶⁶

První z těchto fází má tedy mít podobu ἀνάμνησις a právě tu má text *Několik poznámek o mimosvětové a světové pozici filosofie* realizovat.⁶⁷

Patočkův text je tedy patrně proto explicitně vyloučen z filosofie, že jeho cílem je vyložit individuální „vzpomínku“ a její význam, čímž má umožnit filosofii založit. Má být vstupem do filosofie prostřednictvím aktu sebeuchopení rozumění, který filosofii samu podmiňuje, neboť znamená zaujetí aktivního vztahu k dějinnému.

Hlavní téma článku publikovaného v témže roce jako stať *Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu* není nicméně vykládáno primárně z hlediska fenoménu dějin jako takových. Patočkovým cílem v tomto textu je interpretovat určitý *typ* v dějinách konstituovaných výkladů lidského bytí, a to z hlediska jeho specifického účelu: Patočka tu má na zřeteli problém dějinného utváření toho momentu lidského sebeporozumění, jehož účelem je vyložit, co je samotným smyslem lidského bytí.

Historii člověka je podle Patočkova podání možno nahlédnout jako nikdy neustávající pokus o popření podstaty dějin, který v důsledku neznamená nic jiného než úsilí o zastření lidské podstaty. V průběhu dějin jsou nalézány a vynalézány výklady prvních a posledních věcí člověka, jež předpokládají existenci určitého dokonalého jsoucna či cíle a které podřazují podstatu dějin tím či oním způsobem tomuto jsoucnu jakožto nedějinnému principu. Dokonalost je zde pochopena jako prostředek, jehož pomocí lze vymknout z historie zajistit. Člověk si v dějinách vytváří bohy, aby se ochránil před prožitkem odvozenosti nezvratného dějinného pohybu, tj. před uvědomením vlastní historické povahy. Existence boha je pak důležitá v tom smyslu, že dokonalost jeho bytí představuje odůvodnění platnosti bohem uloženého pravidla, podle něhož lze prožít dobrý a smysluplný život.⁶⁸

⁶⁶ Srv. Patočka (1996, s. 44). Zvýraznil M. R.

⁶⁷ Vydavatelé sebraných spisů vkládají mezi oba články o jeden rok mladší stať *Několik poznámek o pojmu světových dějin*. Přerušení chronologického pořádku, které, pokud mohu soudit, je kritériem řazení textů v oddíle svazku věnovaném publikovaným článkům, zde má pochopitelný a dobrý důvod: Na rozdíl od obtížně srozumitelného textu *Několik poznámek o mimosvětové a světové pozici filosofie* začíná vložená stať explicitním odvoláním na článek nejstarší a pokračuje podle všeho v rozvíjení téhož tématu. Lze se tedy důvodně domnívat, že zvolené řazení přispívá nakonec ke srozumitelnosti celého souboru. Předvedenou souvislost mezi dvěma staršími statěmi však toto řazení znesnadňuje zhlédnout. Vkládaný text nadto velmi pravděpodobně předpokládá výklad pojmu zkonečného absolutna jako principu osobního dějinného bytí. Jediným vodítkem čtenáři je tak zde číslo roku vydání uvedené pod nadpisem každého textu.

⁶⁸ „Mají-li bohové být spásou, musí být tím, co posléze dění určuje, a musí umožňovat nějaké chování k sobě samým, ať je toto chování neseno patosem lásky nebo prospěšnosti nebo vůle k

Člověk je podle Patočky bytostí, jejíž podstatou je moc tvořit vlastní podstatu, a to nikoli z ničeho, ale z dějin. Nalezení absolutního smyslu ve formě ideálního jsoucna či božské bytosti je podle Patočky ve skutečnosti toliko promítnutím lidské moci tvořit osobní smysl vně sebe do naddějinného dokonalého jsoucna.⁶⁹ V tomto ohledu představuje reakci na existenci této moci: V tomto nalezení je přítomno její implicitní pochopení, které se touto cestou, tímto úskokem, snaží svoji základní možnost zrušit v jejím obtížném nároku, a travestuje ji v požadavek, jenž je v ústředním ohledu protikladný: Namísto možnosti stát se dějinným je postaven věčný zákon boží.⁷⁰

Božské pravidlo znamená vposled možnost prodloužení lidského života mimo jeho konečnou dějinnou podstatu v určité formě spásy. Člověk však nemůže podle Patočky toužit po nekonečnosti života v jiném, protože nese „nekonečnost“ původním způsobem v sobě. Původní „nekonečnost“ v člověku však nemá podobu dokonalého jsoucna.

„Spása je opření našeho života o vnější, absolutní moc. Filosofie však přichází s obrácením situace: konečné se jednoduše proto nemůže naivně ‚opřít‘ o absolutní moc, že absolutno samo je beze zbytku obsaženo v konečném; svět sám není nic jiného než absolutno samo, jak se nalézá ve své naivnosti.“⁷¹

„Nekonečnost“ či absolutnost lidské povahy představuje samu podstatu člověka a je mocí rozumění nebýt omezen vnějším historickým působením a pozitivním způsobem dějinný smysl tvořit. Z tohoto hlediska lidská bytost není jednoduše „konečná“ v tom smyslu, že není plně determinovaná lhotejným postupem neosobního historického vývoje: Má v sobě samé otevřenu možnost „absolutního“ počátku dějinného smyslu.⁷²

Aby vyjádřil povahu lidské konečnosti, uchyluje se Patočka k radikálním formulacím a termínům, jež tradičně označují nejvyšší ontologický princip. Záměrně volí křesťanské pojmosloví („nový život“, „víra“) a provokativně obrací jeho smysl. Moc stát se dějinným, která charakterizuje zkonečnělé absolutno jakožto podstatu člověka, je ve skutečnosti nevelká ve srovnání s věčnou mocí jakékoli z entit, pro niž

moci. Náboženství je založeno na vzájemnosti: jedne podle příkazu božího, a tvůj život bude boží odměnou.“ Srv. Patočka (1996, s. 65).

⁶⁹ „Život probíhá naivně, dokud obraz vlastní, vnitřní suverenity promítá před sebe jako světovou skutečnost. Jinými slovy: naivní život má vždycky bohy, kterým se svěruje jako zachránčům před svou faktickou konečností.“ Srv. Patočka (1996, s. 64 n.).

⁷⁰ „[V]ždy je podmínkou, že bohové uloží pravidlo chování, že dají řád a cíl, a tím pevnou záchranu. A podmínkou toho, že poroučí, je jejich skutečnost, jejich dění určující síla.“ Srv. Patočka (1996, s. 65).

⁷¹ Srv. Patočka (1996, s. 66).

⁷² „Filosofie pak je s to očistit sebezpočopení heroického člověka, dát mu pochopit jeho víru nikoli jako zjevení transcendentna, nýbrž jako svobodný lidský čin. Co se v této víře zjevuje, není transcendentní příkaz boží, nýbrž princip člověka stojícího v dějinné situaci.“ Srv. Patočka (1996, s. 67).

užívá Patočka výrazu „bůh“. Je však dostatečná, aby se mohla stát principem naplnění lidského života. Více podle Patočky nelze mít, ale více především člověku nelze chtít, a proto snad pro označení tohoto principu přejímá tradiční terminologii.

Smysl „vzpomínky“ spočívá v uvědomění si vlastní podstaty, která je neredukovatelná na prvotní porozumění, které člověk zprvu a většinou získává ze společenského výkladu. Rozpomenutí se na sebe sama představuje tedy první fázi pohybu stávání se dějinným. Druhou fází tvoří podle závěru stati *Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu* individuálního rozhodnutí. Toto rozhodnutí může být na základě poznání lidské podstaty provedeno, nemůže z ní však být vyvozeno co do svého obsahu. – Z poznání skutečnosti zkonečnělého absolutna nevyplývá žádné obecné či individuální vodítko lidského rozhodování.⁷³ V tomto rozhodnutí člověk učiní východiskem a kritériem svou fakticitu, skutečnost, již se stal, a zároveň svou možnost vlastní bytí tvořit. Vyplývá z něho zaujetí aktivního postoje vůči formám dějinného smyslu, v němž lidské rozumění svým tvůrčím aktem činí z pouhých daností historie osobní možnosti.⁷⁴

Poslední, třetí fázi stávání se dějinným se nejpodrobněji věnuje stat' *Několik poznámek o světových dějinách*. Zmiňme se o ní pouze stručně. Prostřednictvím vzpomínky a rozhodnutí se určitému člověku otevírají dějiny jako doména rozhodování o sobě samém. Na tomto základě lze rozumět a vztahovat se i k dějinným rozhodnutím předchůdců.⁷⁵ Dějinný člověk není svobodný k tomu, aby si utvářel smysl z toho, co není; možnost jeho jednání spočívá v tom, že bude opakovat dějinná rozhodnutí starších. Opakovat tato rozhodnutí sama opět dějinným způsobem, není však možné ve formě pouhé nápodoby, je nutné učinit je součástí své vlastní jedinečné situace. Tímto „opakováním“ člověk překonává svou partikularitu a stává se skutečnou součástí lidských dějin.

⁷³ Srv. Patočka (1996, s. 66). „Náboženství je založeno na vzájemnosti: jednej podle příkazu božího, a tvůj život bude boží odměnou. – Co proti tomu znamená filosofie, nikdo nevyjádřil tvrději než Spinoza: ‚Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet.‘ [Kdo miluje Boha, nemůže žádat, aby Bůh jeho lásku opětoval.]“ Srv. Spinoza (1925); srv. též čes. překl. K. Hubky, in: Spinoza (1977, s. 359). Srv. také: „Absolutně tvořivý Bůh není zároveň poroučející a zachraňující Bůh. Je to Bůh, jehož se nemůžeme ptát, co dělat. Filosof je povinen vydržet tuto myšlenku“ Srv. Patočka (1996, s. 66).

Myšlenka zkonečnělého absolutna představuje originální koncept, pomocí něhož se Patočka, inspirován pravděpodobně Bergsonem, distancoval od Heideggerova raného pojetí negativity a k ní obrácené lidské zkušenosti. Patočka jej tvůrčím způsobem postavil do základu teoretických nástrojů, jež od Heideggera přejal, a do jisté míry tím modifikoval jejich smysl.

⁷⁴ „Rozhodnutí udává stanovisko a měřítko.“ Srv. Patočka (1996, s. 44).

⁷⁵ „[V]zniká možnost pochopit dějiny, které jsou takovému stanovisku sérií vrženě svobodných odhodlání.“ Srv. Patočka (1996, s. 44).

Závěr

Obsah a charakter Patočkových raných textů o dějinách se ukazuje zřetelněji, pokud je dokážeme správně zařadit do dobového kontextu a na základě tohoto porozumění i do širší souvislosti Patočkova díla. Články o problematice dějin z poloviny třicátých let mají zřetelně fragmentární ráz. Pokud však jejich úkolem mimo jiné bylo vstoupit do živé debaty, jež se realizovala v médiu časopiseckých statí či polemických spisků a nikoli prostřednictvím rozsáhlejších systematických prací, má jejich charakter logické zdůvodnění; v tomto zpracování představují Patočkovy články plnohodnotný příspěvek do dobové diskuse, který si vyžádal zvládnutí rozsáhlé problematiky celého sporu. Tyto stati jsou tudíž spíše programem anebo manifestem předkládajícím do značné míry teze, které bude třeba teprve podrobněji rozpracovat.

O toto rozpracování se Patočka skutečně pokusil. Během období okupace rozvrhl projekt značné šíře, který měl nejspíše nabídnout genealogii podstatných problémů lidského života v moderním evropském světě, jež autor identifikoval a pojmenoval ve spise *Přirozený svět jako filosofický problém*. Poznat a případně řešit tyto problémy z hlediska systematické filosofie znamenalo pro Patočku tematizovat je historicky a tatáž vzájemná odkázanost platí podle něho i z opačné perspektivy – zcela v duchu koncepce, s níž přicházejí jeho rané články. – Patočkova otázka se zde klade následovně: Jaká je situace moderního člověka a kde leží její kořeny? Zodpovědět ji znamenalo vymezit a identifikovat způsob, jímž sám sobě rozuměl člověk historicky předchůdný, a vyjádřit, jak se z této formy sebeporozumění, na základě jejího vnitřního vyčerpání a v protikladu k ní, rodí porozumění nové:

„Co vlastně se odehrálo během těch staletí, za nichž z křesťanského člověka vznikl člověk bez křesťanství, člověk pokřesťanský. Vyrovnávání člověka mimokřesťanského a pokřesťanského s křesťanstvím a křesťana s fenoménem mimokřesťanského člověka je tedy hlavním tématem práce. ... [Fenomén rozmachu a úpadku v dějinách], jeden z nejdůležitějších fenoménů dějin, je nutno pochopit z hloubi lidské podstaty, jako podmíněný rozmachem a úpadkem ve sféře duše lidské: úpadek a rozmach v dějinách je následkem úpadku a rozmachu v nejmocnějších dějích lidského nitra, je jakýmsi zákonitým krokem imanentní spravedlnosti, ženoucí člověka do nejmocnějších napětí, jakých je vůbec schopen.“⁷⁶

Za účelem zodpovězení této otázky rozvrhl Patočka rozsáhlý projekt filosofie dějin, který měl počínat renesancí a položit zvláštní důraz na českou a německou romantiku; teprve v rámci tohoto rozvrhu nabývala snad pro Patočku česká otázka možnost svého

⁷⁶ Patočka (1996, s. 350). Rukopis tohoto textu lze spolehlivě datovat pouze nejpozději do roku 1940, ve kterém Patočka vydává jeho upravenou verzi *O filosofii dějin*. Přetištěno in: Patočka (1996).

zodpovězení. Výklad moderních duchovních dějin evropského člověka ovšem předpokládal jistý interpretační klíč a teoretický rámec. Proto se Patočka pokusil souběžně a na cestě za tímž cílem zpracovat v tzv. válečných rukopisech hlubší založení fenomenologie, jež mělo sloužit jako teoretický základ Patočkova prakticky míněného projektu.

Jestliže na základě tohoto pochopení přehlízíme Patočkův raný vývoj, jakkoli se nám jeví ve svých dílčích fázích překotný, ukazuje se ve svém celku souvislý a sám v sobě odůvodněný. Patočkovy rané příspěvky k filosofii dějin zdůvodňují jeho bezprostředně následující snahy o konstruování konkrétní dějinně filosofické koncepce z hlediska problémů, jimž čelila moderní evropská a konkrétněji také česká přítomnost. Přírozeně pak odtud plynou zdánlivě nesouvislé Patočkovy zájmy o české obrození, českou a německou romantiku, jakož i zcela specifické systematické úkoly, které si kládl v rámci filosofické konceptualizace intersubjektivní či substance dějinné bytosti. Patočkovy plány a cíle byly jak systematické, tak historické, jednak zcela lokální, jednak se z tohoto zakořenění pozvedaly promyšlením evropského vývoje k problému lidského smyslu; protože byly jedním, byly schopné být i druhým.

Díky autorovu úsilí neztratily tyto články sdělnost, nebyly vyčerpány změnou dobového kontextu, a pokud se nám jeví česká kulturnost a naše místo v dějinách problematičtější, pokud komukoli a kdekoli jde o jeho zcela specifické místo v dějinách, a v neposlední řadě, pokud nám je drahá otázka života a jeho smyslu, mají Patočkovy texty stále co říci, jestliže je budeme navzdory jejich ne vždy velké vstřícnosti chtít číst.

Literatura

- Havelka, M., ed. (1995): *Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938*. Torst, Praha.
- Heidegger, M. (1977): *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Jaeger, W. (1934): *Paideia*. W. de Gruyter, Berlin – Leipzig.
- Masaryk, T. G. (1995a): „Dr. Josef Kaizl – České myšlenky.“ In *Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938*, ed. M. Havelka, Torst, Praha, 1995, s. 98–121.
- Masaryk, T. G. (1995b): „O periodizaci českých dějin.“ In *Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938*, ed. M. Havelka, Torst, Praha, 1995, s. 751–761.
- Novotný, K. (1995): „Dějinnost a svoboda.“ *Reflexe* 14 (2): 1–36.
- Patočka, J. (1996): *Péče o duši I*. OIKOYMENH, Praha.
- Patočka, J. (2006): *Češi I*. OIKOYMENH, Praha.
- Patočka, J. (2008): *Fenomenologické spisy I*. OIKOYMENH, Praha.
- Patočka, J. (2014): *Fenomenologické spisy III/1*. OIKOYMENH, Praha.
- Rickert, H. (1926): *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Slavík, J. (1995): „Pekař contra Masaryk.“ In *Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938*, ed. M. Havelka, Torst, Praha, 1995, s. 98–121.

Spinoza, B. (1925): „Ethika ordine geometrico demonstrata.“ In *Opera II*, B. Spinoza, Heidelberg, 1925; český překlad K. Hubka, *Etika*, Svoboda, Praha, 1977.

Vyřešil Hans Albert problémy Popperova kritického racionalismu?¹

Did Hans Albert Solve the Problems of Popper's Critical Rationalism?

Jitka Paitlová

Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Západočeské univerzity v Plzni
Sedláčkova 19, 306 14 Plzeň
paitlova@kfi.zcu.cz

Abstrakt/Abstract

Kritický racionalismus je v české akademické diskusi spojován především se jménem sira Karla R. Poppera. Cílem tohoto článku je komparativně rozšířit tento obraz prostřednictvím myšlenek Hanse Alberta, Popperova následovníka v německé jazykové oblasti. Konkrétně bude diskutována problematika rozlišení kontextu objevu a kontextu zdůvodnění. Na základě vybraných problémů, s nimiž se Popper nedokázal zcela vypořádat, bude ukázáno, jak tyto problémy do své koncepce involvuje a jak je řeší Albert. Zajímavý na tomto srovnání je především fakt, že Albert pojímá původně filosoficko-vědní problémy v širším filosofickém rámci. Díky tomu se mu podařilo uchopit kritický racionalismus – jak sám Popper uznal – s odstupem a v nových souvislostech.

In the Czech academic environment, the critical rationalism is associated above all with the name of Sir Karl R. Popper. The aim of this paper is to comparatively extend this view via thoughts of Popper's German follower Hans Albert. Specifically, the issue of the distinction between context of discovery and context of justification will be discussed here. Against the background of selected problems, which Popper did not adequately solve, I will demonstrate how Albert involves these problems in his own conception and how he solves them. The interesting fact about this comparison is that Albert approaches the originally philosophical-scientific problems in a wider philosophical context. Thanks to this wider context he grasps the critical rationalism from a distance and in new connections, as Popper accepted himself.

„Můj milý Hansi, právě jsem přečetl Tvoji knihu [*Traktat über kritische Vernunft*]. Jsem opravdu nadšen. [...] Nikdy bych takovouto knihu nenapsal: k tomu by mi chyběl odstup; zadruhé Tvé bohaté vědění – Tvá znalost literatury (ačkoli tento bod je méně důležitý). [...] Onen odstup je řešením problému – toho či onoho problému –, které mi bylo zatěžko. Proto jsem byl

¹ Studie vznikla za podpory grantového systému Západočeské univerzity v Plzni v rámci projektu č. SGS-2016-009.

– a jsem – zcela neschopný takového souvislého vylíčení. Zároveň jsem ale věděl, že takové souvislosti existují; ale nevěřil jsem, že je někdo jiný může opravdu jasně vidět – neřkuli jasně vylíčit. [...] Velmi srdečně Tě zdraví Tvůj starý Karl.“²

To napsal Popper v říjnu 1968, nedlouho poté, co vyšel stěžejní spis Hanse Alberta: *Traktát o kritickém rozumu*. Hans Albert není v současné české filosofické diskuzi již zcela neznámým zástupcem kritického racionalismu.³ Rozšiřuje tak zástup vlivných Popperových anglosaských následovníků jako W. W. Bartley, A. Musgrave, J. Agassi, D. Miller, kteří jsou u nás také postupně etablováni do diskuze.⁴ Cílem předkládané studie je komparativně uchopit původní Popperovy kriticko-racionalistické názory a systematizované pojetí kritického racionalismu právě Hanse Alberta, který je Popperovým nejvýraznějším následovníkem v německojazyčné oblasti. Na základě vybraných problémů, s nimiž se podle mého názoru Popper nedokázal dokonale vypořádat, bude ukázáno, jak tyto problémy do své koncepce involvuje a jak se je pokouší řešit právě Hans Albert. Zajímavý na tomto srovnání je především fakt vyplývající z úvodní citace, totiž že Albert pojímá původně filosoficko-vědní problémy v širším filosofickém rámci, díky čemuž se mu podařilo uchopit kritický racionalismus – jak sám Popper uznal – s odstupem a v nových souvislostech.

Kritika Popperovy eliminace kontextu objevu z epistemologie

V první části této stati chci navrhnout kritiku Popperovy eliminace kontextu objevu z epistemologie.⁵ Na vybraných problémech (problém indukce, verifikace a psychologismu) se pokusím ukázat, že na jednu stranu toto eliminační řešení sice umožňuje Popperovi vyhnout se (alespoň z větší míry) některým problémům, na druhou stranu jde podle mého názoru o redukcionismus, který není v intencích kritického racionalismu. V žádném případě mi tedy nejde o vyvrácení Popperova řešení oněch problémů, nýbrž chci spíše poukázat na určité slabiny, které toto řešení obsahuje. Zejména pak Popperovo řešení problému psychologismu se zdá být z pohledu samotného kritického racionalismu nedostatečné.

Nejdříve krátce shrnu Popperova hlavní stanoviska, jak je představil ve spise *Logika vědeckého zkoumání*. Svoji pozici zde postavil především na striktním odmítnutí principu *indukce* a veškerých z ní vyplývajících pravděpodobnostních variant.

² Morgenstern & Zimmer (2005, s. 109–110).

³ Např. Paitlová (2015), Funda (2015).

⁴ Např. Sloup (2015a).

⁵ Přičemž chci hned na začátku zdůraznit, že v této stati budu za účelem výše vytyčené komparace vycházet výhradně ze tří Popperových spisů: *Logika vědeckého zkoumání* (1934), *Domněnky a vyvrácení* (1963) a *Objektivní poznání* (1972), které vyšly před nebo nedlouho po Albertově *Traktátu o kritickém rozumu* (1968).

V návaznosti na Huma konstatuje, že z logického hlediska nelze z platných singulárních tvrzení vyvodit platná univerzální tvrzení, neboť „bez ohledu na to, kolik případů bílých labutí jsme pozorovali, neospravedlňuje to závěr, že všechny labutě jsou bílé“.⁶ V tomto smyslu hovoří Popper později o takzvaném *logickém* problému indukce, vedle něhož staví ještě takzvaný *psychologický* problém indukce, který souvisí s našimi vrozenými očekáváními pravidelností ve světě.⁷

Podle Poppera nelze induktivní inferenci logicky zdůvodnit, „teorie nejsou tudíž nikdy empiricky verifikovatelné“, to znamená, že teorie nelze definitivně justifikovat ve smyslu *verifikace* či pozitivní konfirmace, resp. probability.⁸ Dále poukazuje na to, že s indukcí, která vychází z formulace pozorovaných faktů, je navíc spojen takzvaný problém *psychologismu*:

„Víra v induktivistickou logiku pochází totiž převážně ze směšování psychologických problémů s problémy epistemologickými.“⁹

Tím je míněno směšování kontextu objevu a kontextu zdůvodnění. Popper tyto dva kontexty ostře rozlišuje a především je určuje za předmět zcela odlišných disciplín: *kontext objevu* (tj. proces vymyšlení nové ideje) odsune do oblasti tzv. psychologie poznání (resp. empirické psychologie), zatímco *kontext zdůvodnění* (tj. metody a výsledky logického zkoumání oné ideje) učiní předmětem své teorie poznání, která spočívá v logické analýze vědecké metody.¹⁰ Právě na kontext zdůvodnění pak Popper uplatní svoji hypoteticko-deduktivní metodu falzifikace spočívající na *modu tollens*.

Popperem navržená alternativa, falzifikace, založená na deduktivním testování předložených hypotéz, je metoda, která z pravdivosti mnoha singulárních tvrzení neodvozuje pravdivost, resp. pravděpodobnost univerzálních tvrzení (jak to činí metoda verifikace), nýbrž z nepravdivosti i jednoho singulárního tvrzení usuzuje na nepravdivost univerzálního tvrzení. Proto „nemohou být ve vědě žádná konečně platná tvrzení“, a proto právě falzifikace je podle Poppera jedinou možnou metodou, která na rozdíl od induktivní verifikace nevede k dogmatismu a stagnaci myšlení, nýbrž k pokroku a růstu poznání.¹¹

Nechci zde nijak vyvracet Popperovu poměrně odvážnou a velmi promyšlenou koncepci kriticko-racionalistické metodologie vědy. Avšak domnívám se, že problém indukce, verifikace a psychologismu nelze z epistemologie, respektive teorie vědy *nikdy*

⁶ Popper (1997, s. 3–4).

⁷ Srv. Popper (1993).

⁸ Popper (1997, s. 19).

⁹ Tamtéž, s. 7.

¹⁰ Srv. Popper (1997, s. 8). Např. Preston (1994, s. 314–315) ukazuje, že Popper ztotožňuje epistemologii teorií empirické metody, teorií zkušenosti, logikou vědeckého bádání, teorií teorií (*theory of theories*) a metodologií, přičemž tvrdí, že toto Popperovo pojetí epistemologie a metodologie je „značně zmatené“.

¹¹ Popper (1997, s. 27).

zcela eliminovat – a to právě z kriticko-racionalistického hlediska: jinak by totiž sama teorie poznání či teorie vědy sklouzla do dogmatismu a oslabila svoji explanační sílu –, a nadto zde chci poukázat na fakt, že Popperova koncepce tyto fenomény v určité podobě buď obsahuje (psychologický problém indukce, verifikace), nebo se jim tendenčně vyhýbá (psychologismus).

Začnu *problémem indukce*, přičemž se zaměřím především na jeho psychologickou formu (logický problém indukce souvisí s verifikací, která bude řešena posléze).¹² Psychologický problém indukce se týká kontextu objevu vědecké teorie. Znovu je třeba zopakovat a zdůraznit, že Popper, protože se chce tomuto problému vyhnout, eliminuje v *Logice* kontext objevu ze své logiky vědy a odsouvá jej do oblasti psychologie (tuto eliminaci kritizují níže). Ve svých pozdějších spisech však Popper řeší psychologický problém indukce v rámci své koncepce evoluční epistemologie. Jde o problém, čím poznání začíná, a to v tomto případě z hlediska historicko-vědního. Popper tvrdí, že poznání „nemůže vycházet z pozorování“ (to znamená, že je deduktivní povahy) a zároveň, že pokrok našeho vědění spočívá především v „modifikaci dřívějšího vědění“, které však, jak se ukáže, musí částečně induktivně vycházet ze zkušenosti, což vede k určité konfúzi.¹³

Popper tvrdí, že máme vrozenou tendenci očekávat všude zákonitosti, přičemž tato tendence vede k „psychologickému fenoménu dogmatického myšlení“; naproti tomu staví kritický postoj, který „připouští modifikaci názorů a pochybnosti a požaduje jejich přezkoušení“.¹⁴ Rozlišuje takzvanou dogmatickou a kritickou fázi učení, respektive poznání a říká, že „nemůže existovat žádná kritická fáze, jíž by nepředcházela fáze dogmatická“ – v dogmatické (předvědecké) fázi se něco formuje (očekávání, pravidelné chování), na základě čehož pak může v rámci kontextu zdůvodnění začít kritická eliminace chyb.¹⁵ Parusniková pak poukazuje na to, že jednak je spojení mezi indukcí a dogmatismem „základním ideologickým tématem Popperovy filosofie“ a jednak je ona silná potřeba pravidelnosti „induktivní dispozicí“.¹⁶

To však vede k problému v Popperově pozdějším evolučním pojetí epistemologie, neboť i z historicko-vědního hlediska stojí podle Poppera na počátku poznání nevědomá vrozená očekávání, avšak tato očekávání musí být už ze samotné svojí definice

¹² V této souvislosti poukazuje na zajímavé rozlišení Grattan-Guinness (2004, s. 109), který tvrdí, že původní Humova formulace problému indukce (Může být tvrzení, že univerzální teorie je pravdivá, empiricky zdůvodněno?) byla ryze epistemologického charakteru, zatímco Popperova formulace (Může být preference ohledně pravdivosti či nepravdivosti konkurenčních univerzálních teorií empiricky zdůvodněna?) má charakter ryze metodologický. To souvisí s níže zmíněným problémem redukce teorie poznání na logiku vědy, což kritizuje např. Preston (1994, s. 318), který rozlišuje deskriptivní teorii poznání a normativní metodologii.

¹³ Popper (2009, s. 43).

¹⁴ Tamtéž, s. 73–74.

¹⁵ Popper (1995, s. 50–51).

¹⁶ Parusniková (2003, s. 61).

induktivní povahy, neboť se jedná o očekávání pravidelností na základě přenosu minulé zkušenosti do budoucnosti. A pokud Popper explicitně tvrdí, že dogmatická fáze (tj. poznání založené na indukci, resp. očekáváních induktivního charakteru) vždy předchází fázi kritické – což je myšleno především z hlediska historicko-vědního (jako fáze předvědecká a fáze vědecká), ale mohlo by to být částečně pochopeno též z hlediska metodologického (jako kontext objevu a zdůvodnění vědecké teorie) –, pak tím přeci indukci do své teorie *de facto* implicitně zahrnuje.¹⁷

Je však třeba říci, že to Popperovu koncepci – v níž kontext objevu hned zpočátku eliminuje a jasně odděluje „psychologické aspekty problému od aspektů logických“ – nijak neohrožuje. Ovšem oslabuje to jeho tolik striktní odmítnutí indukce. Ukazuje se, že Popperovo odmítnutí indukce ve smyslu „neexistuje nic takového jako indukce“,¹⁸ je plausibilní právě a pouze za podmínky, že je vztaženo na logiku, a proto by mělo být omezeno na tvrzení, že „nepřijímá induktivní logiku“.¹⁹ Pokud vyjdeme za hranice Popperovy logiky vědy, lze podotknout, že přinejmenším pragmatická indukce je nedomyšlitelnou součástí vědecké, resp. lidské poznávací praxe vůbec.²⁰

Nyní přejdu k *problému verifikace* a s ním spojenému logickému problému indukce. Někteří autoři²¹ poukazují na fakt, že v rámci kontextu zdůvodnění není falzifikace možná bez předchozí verifikace observačních tvrzení, která mají vyvrátit předloženou hypotézu. V této souvislosti chci však zdůraznit, že tento fakt hned v první kapitole své *Logiky* přiznává, když popisuje deduktivní testování teorií: Z předložené teorie (hypotézy) odvozujeme singulární tvrzení a následně musíme rozhodnout o těchto tvrzeních na základě porovnání s výsledky experimentů. Dále explicitně píše:

„Je-li rozhodnutí pozitivní, to jest, ukážou-li se být singulární závěry přijatelné, nebo *verifikované*, pak tato teorie, aspoň pro tuto chvíli, prošla testy.“²²

¹⁷ Podle Parusnikové to jednoznačně platí u fylogeneze (tedy z hlediska historicko-vědního), zatímco u ontogeneze (z hlediska metodologického) je možné přistoupit na Popperovo stanovisko: „Vědění je tak fylogeneticky a posteriori, ale ontogeneticky a priori.“ Parusniková (2009, s. 65).

¹⁸ Popper (1997, s. 19). Např. Hahn (1982, s. 30) poukazuje na Popperovo tvrzení, že indukce je mýtus, protože není faktem ani psychickým, ani každodenního života, ani vědeckého postupu.

¹⁹ Popper (1997, s. 13).

²⁰ Srv. např. Sloup (2015b, s. 125): „Vykázáním indukce ze sféry všedního usuzování se Popper dostal do sporu s naší každodenní zkušeností, kdy indukci dlouho-době důvěřujeme a považujeme ji za spolehlivou metodu pro orientaci ve světě. Vytvoření kontrastu mezi každodenností a vědeckou praxí by Popperovi umožnilo ponechat indukci, reprezentovanou netematizovanou vírou v princip uniformity přírody, v okruhu rozhodnutí, která nepotřebují oporu v logicky pevné a platné dedukci. V rámci vědy může následně Popper podržet důraz na čistě deduktivním založení vědecké metody.“

²¹ Např. Parusniková (2007, s. 46): „Řečeno ještě ostřeji, falzifikace není možná bez verifikace, ale verifikaci Popper zakazuje.“

²² Popper (1997, s. 10).

Takováto teorie se dočasně *osvědčila*, což nazývá *koroborací*.

Na Popperovu obranu je proto třeba říci, že si byl tohoto problému již od začátku evidentně vědom. Určitý druh verifikace (na té nejnižší úrovni testování) přiznává, ale dodává, že jím navržená procedura neobsahuje „nic, co by se podobalo induktivní logice“, neboť z pravdivosti singulárních tvrzení neusuzuje na pravdivost, nýbrž nepravdivost teorií (hypotéz) – tento jev nazývá asymetrií mezi verifikací a falsifikací.²³ I zde se tedy Popper dokáže problému verifikace vyhnout, avšak opět pouze za určitých podmínek, totiž že verifikována nejsou v jeho logice vědy nikdy tvrzení univerzální, nýbrž pouze tvrzení singulární. To znamená, že v tomto smyslu se Popper v rámci kontextu zdůvodnění skutečně vyhýbá i logickému problému indukce, pokud je tato definována jako odvození pravdivosti univerzálního tvrzení z pravdivosti singulárních tvrzení.

A konečně krátce k problému *psychologismu*. Popper sice, jak bylo řečeno výše, odmítá psychologismus prostřednictvím eliminace kontextu objevu, avšak podle mého názoru se v rámci kontextu zdůvodnění ani on reminiscencí psychologismu nedokázal vyvarovat. Mám na mysli výše zmíněné „rozhodnutí“ ohledně pravdivosti základních tvrzení prostřednictvím experimentu. Podle Poppera spočívá objektivita vědeckých tvrzení „ve faktu, že mohou být intersubjektivně testována“.²⁴ Rozhodnutí o základních tvrzeních by tedy mělo vycházet z intersubjektivního konsensu – to samé by ovšem mohli říci novopozitivisté o empirickém daném. Tomuto problému se lze však těžko vyhnout, alespoň do té doby, dokud vědu budou dělat „jen“ lidé. Domnívám se, že to jasně demonstruje limity Popperova přístupu. I přes rozlišení psychologických a logicko-metodologických aspektů, i přes všechna omezení na pouhou logiku vědy koncentrovanou na kontext zdůvodnění, se ukazuje, že minimálně psychologickému prvku rozhodnutí a s ním spojené verifikaci (i když pouze na úrovni základních či singulárních tvrzení) se ani v logice vědy nevyhneme.

Na závěr této části věnované Popperovi chci proto nejprve na jeho obranu zdůraznit, že si Popper byl výše zmíněných problémů vědom a učinil potřebná eliminační opatření, aby se těmto problémům vyhnul, což je patrné již z jím vytyčeného obecného cíle, totiž analyzovat právě a pouze *logiku* vědeckého bádání. Avšak tvrdím, že pokud by Popper i v širším smyslu (v rámci kritického racionalismu) definitivně a jednou *provždy* eliminoval nějaký fenomén (ať už indukce, verifikace, psychologismu či jiný), pak by se sám postavil proti kriticko-racionalistickému požadavku pouhého návrhového charakteru a *dočasnosti* všech závěrů, a sklouzl by do jím tolik zavrhaného a obávaného dogmatismu. I když svoji teorii poznání redukoval pouze na

²³ Tamtéž, s. 20.

²⁴ Tamtéž, s. 24.

logiku vědy²⁵ a jejím předmětem učinil kontext zdůvodnění, ukázalo se, že ani v tomto omezeném rámci se určitým problémům v oslabené formě nevyhne (viz problém verifikace a psychologismu). Navíc touto redukcí snižuje explanační sílu své teorie, na které si tolik zakládá. A nadto je třeba brát v potaz fakt, že věda není čistě logickým postupem, nýbrž velmi sofistikovaným druhem *lidské praxe*, na níž se předpoklad falibilismu musí vztahovat ještě přísněji, než na méně sofistikované lidské činnosti. Právě to v rámci své koncepce kritického racionalismu zdůrazňuje a rozvádí Popperův následovník v německé jazykové oblasti, filosof, sociolog a ekonom, Hans Albert, přičemž – jak už víme – se mu za to od samotného Poppera dostalo pozitivního uznání.²⁶

Albertovo přemostění propasti mezi kontextem objevu a kontextem zdůvodnění

Z výše řečeného vyplývá, že zejména z hlediska samotného kritického racionalismu nepovažují za správné, že Popper vyloučil kontext objevu z epistemologie. Ve snaze eliminovat psychologismus stanovil za předmět teorie poznání, respektive logické analýzy vědecké metody, pouze kontext zdůvodnění, zatímco kontext objevu odsunul zcela stranou (do oblasti psychologie poznání). Jestliže ale Popper teorii poznání ztotožňuje jen s „metodami a výsledky logického zkoumání“ vědeckých teorií, jedná se podle mě o scientistický redukcionismus, který omezuje teorii poznání toliko na *logiku*, a v tomto smyslu se tím staví na stejnou úroveň jako Popperem kritizovaný novopozitivismus, pro který sice nebyla cílem *logická* analýza metody vědy, nýbrž *logická* analýza jazyka vědy, obojí ale zůstávají na úrovni logiky.²⁷ Novopozitivismus tak ztroskotal na psychologismu či fenomenalismu empirického daného, resp. protokolárních vět, které měly prostřednictvím empirického kritéria smyslu vést naopak ke zcela objektivnímu poznání. Popper se sice eliminací psychologismu prostřednictvím vyloučení kontextu objevu tomuto problému vyhýbá, na druhou stranu tím však zároveň nepřijatelně redukuje oblast zájmu epistemologie.

Pokud se podíváme na koncepci kritického racionalismu Hanse Alberta, lze vidět posun, který Albert v řešení těchto problémů učinil. Nutno podotknout, že to je vždy v rámci a intencích kritického racionalismu, jak jej ustavil Popper. Někdy se může zdát, že Albert říká jinými slovy či obšírněji nebo systematictěji to samé, co Popper. Podle mého názoru lze však v Albertově koncepci kritického racionalismu vidět určitý přesah, který uznal i sám Popper (jak bylo demonstrováno v úvodní citaci). Albert se vůči

²⁵ Tuto redukci kritizuje např. Preston (1994, s. 318), který mimo jiné poukazuje na skutečnost, že „teorie poznání je deskriptivní“, zatímco metodologie je normativní disciplínou. Také Rivadulla (1987, s. 181) upozorňuje na „napjatou situaci mezi teorií poznání a logikou vědy“ v Popperově filosofii.

²⁶ Srv. Morgenstern & Zimmer (2005).

²⁷ Popper (1997, s. 8). Tento redukcionismus je nejvíce signifikantní právě v Popperově *Logice*, v pozdějších spisech Popper oblast zájmu teorie poznání postupně rozšiřuje.

Popperovi sice nikdy explicitně kriticky nevymezuje stylem, že by něco tvrdil „na rozdíl od Poppera“,²⁸ přesto je v jeho spisech rozvedených mnoho témat, která Popper pouze tematizoval, ale nedokázal uspokojivě rozvést. Už ve svém *Traktat über kritische Vernunft* Albert zaprvé začleňuje rozhodnutí (ve smyslu iracionálního prvku kontextu objevu) do epistemologie tím, že překonává novopozitivistickou (a jak bylo naznačeno výše i popperovskou) propast mezi rozhodnutím (kontextem objevu) a poznáním (kontextem zdůvodnění), čímž de facto začleňuje Popperem eliminovaný kontext objevu do epistemologie; a zadruhé upravuje a rozvádí Popperem pouze zmíněné Friesovo trilema týkající se kontextu zdůvodnění jako tzv. trilema Münchhausenovo, které se stalo modelovým příkladem problému epistemologického zdůvodnění, jenž je v kritickém racionalismu nahrazen principem kritiky.

Zaprvé: *Kontext objevu*. Albert nejenže bezprostředně přiznává, že „za vším poznáním stojí rozhodnutí“, ale nadto nehodlá rozhodnutí (ve smyslu kontextu objevu) z epistemologie eliminovat (jako to ve výše nastíněném smyslu udělal Popper), nýbrž požaduje začlenění rozhodnutí, respektive pragmatiky a lidských možností vůbec, do epistemologie.²⁹ Pojem „rozhodnutí“ (*Entscheidung*) zde reprezentuje obecněji jednak popperovský kontext objevu, tj. „subjektivní zkušenosti nebo naše pocity či přesvědčení, které nikdy nemohou nějaké tvrzení odůvodnit“, jednak samozřejmě involvuje i partikulární rozhodnutí ohledně pravdivosti základních tvrzení v rámci popperovského kontextu zdůvodnění.³⁰ Jak uvidíme, Albert se tímto strukturovaným uchopením problému (subjektivního) rozhodnutí snaží překonat nejen ostrou distinkci mezi (dle Poppera nepřekonatelně psychologickým) kontextem objevu a (dle Poppera výhradně logickým) kontextem zdůvodnění, nýbrž nadto i propast mezi subjektivním rozhodnutím a rádobou objektivním či logickým poznáním. Zásadním kritériem pro něj není logická dedukovatelnost poznání, nýbrž „pouze“ racionální kritizovatelnost, kterou lze aplikovat i na rozhodnutí.

Na rozdíl od Poppera se totiž Albert nesoustředí pouze na logickou analýzu metody vědy, nýbrž na mnohem obecnější *problém rationality*, který podle něj není pouze formálním, nýbrž též pragmatickým problémem. Tak už například sama volba mezi principem dostatečného zdůvodnění a principem kritického zkoušení, tzn. přijetí určité metody, je podle Alberta volbou-rozhodnutím v oblasti pragmatiky. Začlenění pragmatiky přitom neznamená schválení naturalistického omylu, nýbrž pouze zohlednění lidských možností v metodologii lidského poznání a vůbec ve všech

²⁸ Jedinou výjimku tvoří Albertova explicitní, avšak dále nerozvedená kritika Popperovy teorie světa-3. Albert pouze konstatuje, že Popperův svět-3 je „nenutnou a neudržitelnou konstrukcí“ (Zimmer & Morgenstern 2011, s. 53). Podobně Herbert Keuth odmítá Popperův svět-3 jako „přebujelou ontologii“ (Keuth 1978, s. 190). Na logické nesrovnalosti Popperovy teorie světa-3 (hl. v souvislosti s kauzálním působením entit světa-3) poukazuje např. Cmorej (2003).

²⁹ Albert (1991, s. 71).

³⁰ Popper (1997, s. 23).

oblastech lidského myšlení a jednání, a to na základě tzv. postulátu realizovatelnosti a tzv. postulátu kongruence s vědeckým obrazem světa. Tyto postuláty mají za cíl především „přemostění“ propasti mezi poznáním a rozhodnutím, proto v důsledku podle Alberta rozlišování kontextu objevu a kontextu zdůvodnění není příliš relevantní.

Podívejme se na tento problém blíže. Jednak to byli novopozitivisté, kteří ostře oddělili vědu od metafyziky, přičemž cílem vědy podle nich mělo být *objektivní* poznání empiricky „daného“ – filosofie byla v tomto pojetí redukována a transformována v metodu logické analýzy jazyka. A jednak to byli existencialisté, kteří takovéto formální a hodnotově neutrální vědecké poznání odsuzovali pro jeho povrchnost a soustředili svoji pozornost na hlubší filosofický vhled do podstaty existence člověka, který mělo zprostředkovat *subjektivní* a angažované existenciální rozhodnutí. Podle Alberta tak přes všechny rozdíly novopozitivisté i existencialisté prohloubili propast mezi „poznáním“ (*Erkenntnis*) a „rozhodnutím“ (*Entscheidung*), to jest mezi teoretickým a praktickým rozumem, mezi bytím (tím, co je) a povinností (tím, co má být), mezi věcnou deskriptivní analýzou a normativním hodnocením.

Dichotomie objektivně racionálního poznání a subjektivně iracionálního rozhodnutí je však podle Alberta zcela „neadekvátní, a to již proto, že za každým poznáním – vědomě či nevědomě – stojí rozhodnutí“.³¹ Velmi úzce to souvisí s problémem, na který poukázal již Hume. I když Albert považuje Humův zákon (z deskriptivních výpovědí nelze vyvodit výpovědi normativní) za platný, rozhodně to podle něj neznamená, že „poznání určitých věcných souvislostí nemůže mít žádné konsekvence pro normativní přesvědčení“.³² Proto Albert zavádí takzvané přemostňovací principy: prvním je postulát realizovatelnosti, který apeluje na to, abychom své teorie či hypotézy formulovali s ohledem na to, co je pro nás realizovatelné, co je pro nás v naší konkrétní situaci reálné a možné udělat; druhým je postulát kongruence, který požaduje, aby se naše teoretické konstrukce *shodovaly* s vědeckým obrazem světa. Tyto postuláty slouží „kritice nerealizovatelných požadavků ve všech oblastech, také například v oblasti poznání“³³ a především úzce souvisejí s jedním ze základních předpokladů Albertova kritického racionalismu, s *kritickým realismem*, podle něhož existuje jen jedna skutečnost či realita, která je nezávislá na našem myšlení, zároveň je pro nás do určité míry poznatelná a umožňuje, aby naše teorie ztroskotávaly na povaze této skutečnosti. Významným faktem, který do velké míry poskytuje oprávnění pro postulát kongruence, je, že tato na nás nezávislá skutečnost dosud byla a stále je nejúspěšněji poznávána prostřednictvím vědy. Hlavní hnací silou pokroku poznání ve vědách by proto podle Alberta měl být „zájem

³¹ Albert (1991, s. 73).

³² Albert (2000, s. 44). Srv. k tomu Paitlová (2013).

³³ Zimmer & Morgenstern (2011, s. 41).

o poznání skutečných souvislostí, o zlepšení našeho vědění o realitě, k níž my sami jako poznávající a jednající patříme“.³⁴

Na základě výše uvedeného by mělo být zřejmé, proč Albert neakceptuje ostrou demarkaci poznání a rozhodnutí, neboť je považuje za komplementární procesy: rozhodnutí (či hodnocení) je totiž součástí poznání a zároveň je *racionálně kritizovatelné*.

Zadruhé: *Kontext zdůvodnění*. K problému kontextu zdůvodnění Albert říká (stejně jako Popper), že v rámci kritického racionalismu nejde v této souvislosti „o ospravedlnění výroků a systémů výpovědí, nýbrž o jejich kritické zkoumání“.³⁵ Albert navíc specificky upravuje a rozvádí Popperem pouze zmíněné Friesovo trilema.³⁶ Nazývá jej *Münchhausenovým trilematem*, které souvisí s problémem posledního zdůvodnění poznání, tzn. s hledáním bezpečného základu a jeho absolutního zdůvodnění neboli tzv. archimédovského bodu v oblasti poznání. Albert v této souvislosti připomíná známý axiom „starých knih o logice“, větu o dostatečném důvodu (*principium rationis sufficiens*), který sice z učebnic logiky zmizel, ale přetrval jako „všeobecný postulát klasické metodologie racionálního poznání: hledej vždy dostatečné zdůvodnění pro všechna svá přesvědčení“.³⁷ Tento postulát je zdánlivě nevinný a zdá se být samozřejmý.

Albert jej však analyzuje v rámci formální logiky jako problém logického odvození. Poukazuje přitom na tři fakta: zaprvé, že „logickou dedukcí nelze nikdy získat obsah“; zadruhé, že „platný deduktivní argument nevypovídá nic o pravdivosti jeho komponent“, nýbrž garantuje pouze transfer pozitivní pravdivostní hodnoty a zpětný transfer negativní pravdivostní hodnoty; a zatřetí, že „neplatný deduktivní argument vytváří chybný závěr, kde tato garance není dána“.³⁸ Příznává, že myšlenka zdůvodnění přesvědčení rekursem na jisté základy (tj. zdůvodnění množiny výroků prostřednictvím logických dedukcí všech komponent dotyčné množiny výroků) je zajisté velmi lákavá. Avšak dodává, že pokud by tento princip byl vzat vážně, vedlo by to k zásadnímu problému:

³⁴ Albert (1987, s. 166).

³⁵ Albert (1991, s. 46).

³⁶ Srv. Friesovo trilema: „dogmatismus vs. nekonečný regres vs. psychologismus“ (Popper 1997, s. 82). V Albertově pojetí spadá dogmatismus a psychologismus nakonec vjedno, neboť dogmatické přerušení zdůvodňovacího procesu má v zásadě „svévolný charakter“ (Albert 1991, s. 36). Svě trilema proto Albert doplňuje logickým kruhem, který Fries i Popper opomněli a který vzniká proto, „že se ve zdůvodňovacím procesu zpětně vztahujeme na výroky, které se vyskytují dříve jako nutně zdůvodnitelné“ (Albert 1991, s. 15).

³⁷ Albert (1991, s. 11).

³⁸ Albert (1991, s. 13–14).

„Pokud se bude požadovat zdůvodnění *všeho*, pak se musí také požadovat zdůvodnění pro poznatky, na nichž spočívají názory, respektive dotyčné množiny výroků, které mají být zdůvodněny.“³⁹

To vede k takzvanému Münchhausenovu trilematu, to jest k paradoxní situaci, která může mít tři varianty.

První alternativou je *nekonečný regres*, kdy jde požadavek zdůvodnění při hledání jistých základů stále nazpět. Na každou zdůvodňující odpověď následuje další otázka „a proč“ a tak to jde donekonečna. Tímto způsobem je zřejmě hledání jistého základu, posledního zdůvodnění neboli archimédovského bodu neproveditelné. Druhou alternativou je *logický kruh*, kdy se v rámci procesu zdůvodnění vztahujeme na výroky, které se vyskytují dříve jako samy potřebující zdůvodnění. Zjednodušeně řečeno se jedná o svízelný problém, když se snažíme odpovědět na otázku, co bylo dřív, jestli slepice nebo vejce. Zdůvodňovací proces se v tomto případě točí v kruhu a je zcela nerozhodnutelný. Poslední, třetí alternativou je *přerušování zdůvodňovacího procesu v určitém bodě* a stanovení tohoto bodu jako archimédovského. Právě tento postup lze provést nejsnáze a je většinou uplatňován: určitý bod (jako např. *cogito*, empirické dané) je stanoven za jistý základ poznání, který dále nepotřebuje zdůvodnit a na němž je postaveno veškeré další poznání. Albert ovšem poukazuje na to, že takovéto přerušování zdůvodňovacího procesu poznání vede de facto k suspendování principu dostatečného zdůvodnění poznání. Přerušování zdůvodňovacího procesu je většinou argumentováno samoevidencí, jistou pravdou, tím, že další zdůvodnění prostě není nutné. Albert se ale nenechává zmást a všechny podobné důvody označuje za *rezignační řešení* a především za *dogmatismus*, který je z kriticko-racionálního hlediska naprosto nepřijatelný.

Albert totiž zdůrazňuje, že veškeré odvolávání se na samoevidenci a podobné samozvané „jistoty“ je pouze alibismus a že klíčovou roli v přerušování zdůvodňovacího procesu hraje jednoduše naše rozhodnutí. Dodává, že tomuto rozhodnutí o přerušování zdůvodňovacího procesu v zásadě nelze odejmout „svévolný charakter“ a tvrdí, že „všechny jistoty v poznání jsou autofabrikované, a proto jsou pro uchopení skutečnosti bezcenné“.⁴⁰ Navíc poukazuje na skutečnost, že takový dogmatismus je spojen imunizací svých „nezpochybnitelných“ principů, které jsou tím uměle chráněny před jakoukoli kritikou, což vede k nežádoucí stagnaci poznání. A konečně kritizuje spojení snahy o jistotu s hledáním pravdy, což je podle něj v rámci kritického racionalismu, jenž zahrnuje konsekvantní falibilismus, neakceptovatelné.

Namísto rádobý „posledních“ jistot v poznání požaduje Albert *konstrukci* hypotéz a jejich následnou *kritiku* v myšlenkových i reálných experimentech. Proto tvrdí:

³⁹ Tamtéž, s. 15.

⁴⁰ Tamtéž, s. 36.

„Dosadíme-li na místo ideje posledního zdůvodnění *ideu kritického zkoušení*, tedy ideu kritické diskuze všech výroků, které přicházejí v úvahu, pomocí racionálních argumentů, tak se sice zříkáme jistot, jež sami produkujeme, avšak máme vyhlídku, že se přiblížíme k pravdě.“⁴¹

A právě to je důsledek odmítnutí požadavku posledního zdůvodnění poznání: na jedné straně nejistota, na straně druhé vyhlídka vyšší aproximace k pravdě. Princip kritického zkoušení tedy nevede ke skepsi či destrukci poznání, nýbrž v důsledku usiluje o kritiku, která má ve smyslu racionální heuristiky vést k pokroku poznání. Proto tvrdí, že „poznání se pohybuje mezi konstrukcí a kritikou“ a dodává, že „je to součást lidské praxe, ve které musí být neustále činěna rozhodnutí“.⁴² Tím se opět dostávám k problému „propasti“ mezi rozhodnutím a poznáním, resp. mezi kontextem objevu a kontextem zdůvodnění. Na základě výše uvedených důvodů může Albert konstatovat:

„Rozlišení mezi kontextem objevu a zdůvodnění v poznání, a s tím spojená dichotomie mezi logikou vědy na jedné straně a historií, sociologií a psychologií vědy na straně druhé, nelze při zohlednění skutečných kvalit poznávací situace udržet.“⁴³

V této části bylo představeno Albertovo uchopení problému zdůvodnění, které je víceméně kongruentní s Popperovým chápáním kontextu zdůvodnění, ovšem představuje výrazné rozpracování tzv. Münchhausenova trilematu. V jistém smyslu lze také Albertovu tezi, že za každým poznáním stojí rozhodnutí, najít u Poppera, který však rozhodnutí (ve smyslu kontextu objevu) nezahrnuje do své koncepce logiky vědy, která se soustředí výhradně na kontext zdůvodnění. Jak je z výše uvedeného zřejmé, Albert se neomezuje toliko na logiku vědy, nýbrž snaží se načrtnout komplexní *teorii* poznání. Předpoklady a postuláty své teorie poznání pak Albert vztahuje i na vědeckou *praxi*. Odmítá proto ostré rozlišování kontextu objevu a kontextu zdůvodnění jako pro vědeckou praxi irelevantní. Právě v této oblasti pak Albert podle mého názoru Poppera svým způsobem překonává, což ukážu v následující části této stati.

Od kontextu zdůvodnění ke kontextu aplikace

Již bylo několikrát zdůrazněno, že Popperova koncepce kritického racionalismu je zaměřena v první řadě na logiku vědy a soustředí se na problémy indukce a demarkace v rámci kontextu zdůvodnění, přičemž se snaží vymezit vůči novopozitivistické metodě verifikace založené právě na principu indukce a vůči novopozitivistickému odmítnutí

⁴¹ Tamtéž, s. 42.

⁴² Tamtéž, s. 65.

⁴³ Albert (1978, s. 49).

metafyziky.⁴⁴ Také již bylo ukázáno, že Albert ve svém *Traktátu* rozpracovává některé problémy, které Popper jen naznačil a zároveň ho v některých ohledech překonává (zahrnutí kontextu objevu). Jiné (problém indukce a problém demarkace) ponechává stranou, přičemž není jisté, zda je to proto, že je považoval za Popperem dostatečně vyřešené, nebo proto, že jim nepřikládal význam.

Alespoň co se *problému demarkace* týče, lze se oprávněně domnívat, že Albert jej zřejmě nepovažuje za podstatný. Již byla řeč o postulátech realizovatelnosti a kongruence, k nimž se přidává postulát jednotné metody vědy a předpoklad teoretického pluralismu a konstruktivní metafyziky. K postulátu jednotné metody vědy se dostanu vzápětí, nyní krátce vysvětlím Albertův předpoklad teoretického pluralismu a konstruktivní metafyziky. *Teoretický pluralismus* spočívá v

„hledání alternativ, hledání jiných teorií, které jsou možná lepší, neboť mají větší vysvětlovací sílu, vyhýbají se určitým omylům a překonávají různé těžkosti, které dosavadní teorie nebyly schopny zvládnout“.⁴⁵

Alternativní teorie totiž může vést k experimentům, které mohou zpochybnit stávající teorii a podpořit jinou, alternativní hypotézu, což se podle Alberta rozhodně vyplatí, neboť to zásadně přispívá k pokroku poznání. *Konstruktivní metafyzika* je metafyzika právě ve smyslu teoretické alternativy, která míří na radikální proměnu současného stavu poznání, čímž by opět měla zároveň přispívat k jeho pokroku. Metafyzika ve smyslu alternativní hypotézy může „tvrdit nemožné, to znamená: navrhnout možnosti, které nejsou dle současného stavu vědy dané, aniž by existoval důvod, tyto možnosti předem odmítnout“.⁴⁶ Pokud má ovšem metafyzika přispět k pokroku poznání, může sice v zásadě tvrdit „nemožné“, ale v důsledku je třeba ji „podrobit realistické kritice, tedy rozvinout ji tak dalece, že může dostat příležitost ztroskotat na povaze reality“.⁴⁷

S tím navíc souvisí *postulát jednotné metody vědy*. Jedná se o požadavek, aby metody všech věd – přírodních i duchovních – vycházely ze stejné obecné metodologické báze, a to báze *reálné*. Vzhledem k tomu, že cílem všech věd by měla být aproximace k pravdě či k *realitě*, měla by také jejich metoda v tom nejobecnějším smyslu vycházet z reálné báze. Z tohoto hlediska by podle Alberta neměl být činěn rozdíl mezi vědami přírodními a duchovními – aby mohly dostat statutu „vědecké“, musí jak přírodovědné, tak duchovědné teorie mít charakter pouze *informativně* deskriptivních výpovědí bez normativních nároků.⁴⁸ Čistě informativní teorie jsou často úspěšně prakticky použitelné, přičemž pro jejich aplikaci je rozhodující informační

⁴⁴ Ale srv. např. osobité pojetí pozitivismu českého filosofa Josefa Tvrdeho, který v rámci svého pozitivisticky orientovaného myšlení metafyziku neodmítá. Viz např. Kratochvíl (2014).

⁴⁵ Albert (1991, s. 59).

⁴⁶ Tamtéž, s. 60–61.

⁴⁷ Tamtéž, s. 61. K metodologickým východiskům Albertova kritického racionalismu více viz Paitlová (2015).

⁴⁸ K Albertově řešení problému hodnotové neutrality vědy viz Paitlová (2013).

obsah a relevance pro řešení dotyčných praktických problémů. Onu relevanci by nám měla pomoci určit konsekventní racionální kritika. V této souvislosti zdůrazněme, že Albert přiznává vědeckým teoriím nejen *konjunkturální*, nýbrž v důsledku též *doporučující* charakter. Tím se však zásadně odlišuje od Popperova striktně zákazového charakteru vědeckých teorií.⁴⁹

Kriticistické teorii vědy proto

„nezáleží na tom, aby ve vědách legitimizovala status quo, tedy: ospravedlnila stávající hranice, vědecké oblasti, metody a řešení problémů, nýbrž aby přispěla ke zlepšení poznávací praxe ve vědách“.⁵⁰

V obecné metodologické bázi by proto jednotlivým zájmem všech věd měl být zájem o poznání *reálných* souvislostí, o zlepšení našeho vědění o realitě. Navíc všechny výše zmíněné postuláty (realizovatelnosti, kongruence a jednotné metody vědy) spolu s předpoklady teoretického pluralismu a konstruktivní metafyziky Albertovi umožňují překonat požadavek samotného demarkačního kritéria, na němž lpěli jak pozitivisté, tak Popper. Podle Alberta by měl princip kritického zkoušení být obecnou metodologickou bází nejen všech věd, nýbrž nadto vůbec všech lidských řešení problémů (například i politiky, ekonomiky, náboženství, etiky etc.). A nadto se nejedná pouze o zákazy (jako u Poppera), ale o doporučení, jak postupovat v praxi.

Ačkoli to Albert, alespoň pokud vím, nikde explicitně nezmiňuje, vztahuje se podle mého názoru jeho řešení statutu vědecké teorie a metodologie jako takové k problému třetího možného kontextu, a to *kontextu aplikace* vědecké teorie. Někteří autoři⁵¹ zařazují tuto problematiku do kontextu objevu, s čímž však nesouhlasím. Podle Alberta je totiž třeba zachovávat hodnotovou neutralitu (či objektivitu) vědy, to znamená, striktně rozlišovat mezi informativní *technologí*, to jest dotyčným systémem výpovědí, který by měl být hodnotově neutrální (patří tedy spíše do kontextu zdůvodnění), a aplikovanou *technikou*, to jest použitím dotyčného systému výpovědí v praktickém životě (což evidentně tematizuje kontext aplikace). Albert apeluje na to, abychom nezaměňovali relevanci technologických systémů pro řešení určitých problémů s legitimací pro jejich praktické použití. Technologické systémy totiž nemají normativní charakter, což znamená, že neodpovídají na otázku *Co bychom měli dělat?* nýbrž v intenci postulátu realizovatelnosti odpovídají pouze na otázku *Co můžeme učinit, pokud řešíme ty a ty problémy?* – neobsahují žádné předpisy, nýbrž pouze informace o lidských možnostech jednání a působení, a právě v tom spočívá jejich praktický význam.⁵²

⁴⁹ Srv. „Ne pro nic za nic nazýváme přírodní zákony ‚zákony‘: čím více zakazují, tím více říkají.“ (Popper 1997, s. 20).

⁵⁰ Albert (2011, s. 56).

⁵¹ Např. Gadenne (1996).

⁵² Srv. Albert (2000, s. 52).

Nadto již Popper ve své *Logice* vždy zdůrazňuje *návrhový* charakter tvrzení. Podle něj „nemohou být ve vědě žádná konečně platná tvrzení“.⁵³ A to platí i pro samotnou filosofii vědy: poukažme na fakt, že i svoji metodu falsifikace označuje Popper pouze jako „návrh na dohodu či konvenci“.⁵⁴ To je velmi podstatný moment a zásadní charakteristický rys kritického racionalismu vůbec. Také podle Alberta je podstatou kriticistického přístupu právě *dočasnost* a pouhý *návrhový* či *hypotetický* charakter veškerých (nejen vědeckých) tvrzení a teorií, a to jak v rovině „horizontální“, tedy v oblasti tvrzení, která jsou prizmatem kritického racionalismu zkoumána, tak v rovině „vertikální“, to jest v rámci metodologických východisek samotného kritického racionalismu. Proto stejně jako Popper i Albert explicitně přiznává, že kritický racionalismus je též pouze *hypotéza*, která „je otevřená kritické argumentaci a nemůže si pro sebe nárokovat žádnou jistotu“.⁵⁵ Albert nadto explicitně postuluje kritický racionalismus jako *návrh způsobu života*.⁵⁶

Závěr

Albertovo řešení problému kontextů objevu, zdůvodnění a aplikace vědecké teorie pokládám z výše uvedených důvodů za komplexnější než eliminační řešení Popperovo. Ačkoli je Popperova teorie poznání v omezení se na logiku vědy zajisté *logicky* preciznější, je tomu tak za cenu mnohých redukcí, které se nezdají být z pohledu kritického racionalismu žádoucí a – jak ukázal Albert – nejsou ani nutné. Proto za důležitý Albertův přínos považuji především jeho přemostění propasti mezi (subjektivním) rozhodnutím a (objektivním) poznáním, tedy překonání ostrého ohraničení výše zmíněných dvou, respektive tří kontextů prostřednictvím postulátů realizovatelnosti a kongruence. Ty – spolu s postulátem jednotné metody vědy a předpokladem teoretického pluralismu a konstruktivní metafyziky – umožňují Albertovi překonat též požadavek ostrého demarkačního kritéria (na němž lpěli jak pozitivisté, tak Popper), neboť podle něj by měl princip kritického zkoušení být obecnou metodologickou bází nejen všech věd (přírodních i humanitních), nýbrž nadto vůbec všech lidských řešení problémů. Obecný závěr této stati (který je doložen již v úvodní citaci) lze zformulovat tak, že Albert velmi vnímavě – to znamená: v popperovských intencích – filosoficky rozšiřuje a systematizuje kriticko-racionalistickou teorii poznání.

⁵³ Popper (1997, s. 27).

⁵⁴ Tamtéž, s. 16. Zároveň Popper dodává: „Nakolik mohu vidět, je jen jedna cesta, jak racionálně argumentovat na podporu mých návrhů. Totiž analyzovat jejich logické důsledky: ukázat jejich plodnost – jejich sílu osvětlovat problémy teorie poznání.“ (Popper 1997, s. 16) I zde si všimněme oněch vlastní tvrzení částečně oslabujících výrazů „nakolik“ a „návrhů“.

⁵⁵ Albert (1991, s. 224).

⁵⁶ K problematice kritického racionalismu jako návrhu způsobu života viz Paitlová (2014).

Literatura

- Albert, H. (2011): *Kritische Vernunft und rationale Praxis*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Albert, H. (2000): *Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Albert, H. (1991): *Traktat über kritische Vernunft*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Albert, H. (1987): *Kritik der reinen Erkenntnislehre. Das Erkenntnisproblem in realistischer Perspektive*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Albert, H. (1978): *Traktat über rationale Praxis*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Cmorej, P. (2003): „Popperov svet 3.“ In *Metoda – význam – intence. Popperovské motivy v současném analytickém myšlení*, ed. V. Havlík, FILOSOFIA, Praha, 2003, s. 11–22.
- Funda, O. A. (2015): „Racionalita a existence.“ *Philosophica Critica 1 (2)*: 53–82.
- Gadenne, V. (1996): „Rationale Heuristik und Falsifikation.“ In *Rationalität und Kritik*, eds. V. Gadenne & H. J. Wendel, Mohr Siebeck, Tübingen, 1996, s. 57–78.
- Grattan-Guinness, I. (2004): „Karl Popper and the 'The Problem of Induction': A Fresh Look at the Logic of Testing Scientific Theories.“ *Erkenntnis 60 (1)*: 107–120.
- Hahn, R. (1982): *Die Theorie der Erfahrung bei Popper und Kant. Zur Kritik des Kritischen Rationalismus am transzendentalen Apriori*. Verlag Karl Alber, Freiburg / München.
- Keuth, H. (1978): *Realität und Wahrheit. Zur Kritik des kritische Rationalismus*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Kratochvíl, M. (2014): *Pozitivismus v české filosofii první poloviny 20. století*. Západočeská univerzita v Plzni, Plzeň.
- Morgenstern, M. & Zimmer, R. (2005): *Hans Albert / Karl Popper Briefwechsel*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main.
- Niemann, H.-J. (2006): *Lexikon des Kritischen Rationalismus*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Parusniková, Z. (2009): „Epistemologie K. R. Poppera a darwinistický výklad růstu vědění.“ In *Evoluce a věda*, eds. J. Nosek & V. Havlík, OPS, Nymburk, 2009, s. 63–79.
- Parusniková, Z. (2007): *Rozum, kritika, otevřenost. Živý odkaz filosofie K. R. Poppera*. FILOSOFIA, Praha.
- Parusniková, Z. (2003): „Vyřešil K. R. Popper psychologický problém indukce.“ In *Metoda – význam – intence. Popperovské motivy v současném analytickém myšlení*, ed. V. Havlík, FILOSOFIA, Praha, 2003, s. 55–65.
- Paitlová, J. (2015): „Metodologická východiska kritického racionalismu Hanse Alberta.“ *Filosofický časopis 63 (4)*: 561–580.

- Paitlová, J. (2014): „Hans Albert: Kritický racionalismus jako návrh způsobu života.“ *Filosofie dnes* 6 (2): 43–63 [online]. 2014, [cit. 20. 3. 2016]. Dostupné z: <<http://filosofiednes.ff.uhk.cz/index.php/hen/article/view/176/144>>
- Paitlová, J. (2013): „Hans Albert a problém hodnotové neutrality vědy.“ *Teorie vědy* 35 (3): 381–396 [online]. 2013, [cit. 20. 3. 2016]. Dostupné z: <<http://teorievedy.flu.cas.cz/index.php/tv/article/view/215/242>>
- Popper, K. R. (2009): *Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Popper, K. R. (1997): *Logika vědeckého zkoumání*. OIKOYMENH, Praha.
- Popper, K. R. (1995): *Věčné hledání. Intelektuální autobiografie*. Vesmír – Prostor – OIKOYMENH, Praha.
- Popper, K. R. (1993): *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*. Hoffman und Campe, Hamburg.
- Preston, J. (1994): „Methodology, Epistemology and Conventions: Popper's Bad Start.“ *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 1: 314–322.
- Rivadulla, A. (1987): „Kritischer Realismus und Induktionsproblem.“ *Erkenntnis* 26 (2): 181–193.
- Sloup, O. (2015a): „Frustrace ve vědecké praxi.“ *Teorie vědy* 37 (1): 77–95 [online]. 2015, [cit. 20. 3. 2016]. Dostupné z: <<http://teorievedy.flu.cas.cz/index.php/tv/article/view/274/304>>
- Sloup, O. (2015b): „Kritické zhodnocení Popperova řešení problému indukce.“ *Antropowebzin* (3–4): 117–126 [online]. 2015, [cit. 3. 6. 2016]. Dostupné z: <<http://www.antropoweb.cz/webzin/index.php/webzin/article/view/216/224>>.
- Zimmer, R. & Morgenstern, M. (2011): *Gespräche mit Hans Albert*. LIT Verlag, Münster.

Lze rozřešit spor mezi realismem a konstruktivismem?

Can the dispute between realism and constructivism be resolved?

Tomáš Marvan

Filosofický ústav
Akademie věd České Republiky
Jilská 1, 110 00 Praha 1
marvan@flu.cas.cz

Abstrakt/Abstract

Text se formou polemiky zabývá otázkou, zda je možné rozřešit filozofický spor mezi realismem a konstruktivismem. Oproti mínění Jaroslava Peregrina hájí autor tezi, že tento spor rozřešit lze, a to ve prospěch realismu. Argumenty pro realismus jsou výrazně přesvědčivější, zatímco konstruktivistické argumenty nejsou ničím podložené a zároveň vedou k absurdním důsledkům.

The text addresses, in a polemical fashion, the question whether the philosophical dispute between realism and constructivism can be resolved. Against the opinion of Jaroslav Peregrin, the author defends the thesis that this dispute can be resolved, in favor of realism. The arguments for realism are much more convincing, while constructivist arguments are baseless and at the same time lead to absurd consequences.

Ve svém textu *Realismus, relativismus a trápení ducha*¹ Jaroslav Peregrin předkládá kritický rozbor vybraných tezí a výkladových hypotéz mé knihy *Realismus a relativismus*.² Některé jeho výtky na mou adresu bych přijal jako opodstatněné, jiné nikoli. Nebudu však pokoušet čtenářovu trpělivost detailní polemikou s Peregrinovými námitkami a zaměřím se jen na to, co vnímám jako jádro našeho sporu.

¹ Peregrin (2014); dále jen RRTD.

² Marvan (2014); dále jen RR.

Peregrin se zamýšlí nad obhajitelností realistické pozice a potažmo nad smysluplností debaty mezi realisty a konstruktivisty.³ Je přesvědčen, že tato debata je jen ztrátou času, protože ji nelze rozřešit. Nelze přinést rozhodující důkaz pro realismus, byť jej také není možné vyvrátit. Já jsem se dle něj dopustil té chyby, že jsem si popletl nevyvratitelnost realismu s jeho prokázáním. Jelikož je ale dle Peregrina nevyvratitelný i konstruktivismus, je třeba celý spor opustit a věnovat se jiným filozofickým otázkám. Já se naopak domnívám, že debata realismus/konstruktivismus rozřešitelná je, byť pro realismus, který v knize hájím, nacházím jen řadu nepřímých důkazů. Pokusím se proto čtenáře znovu přesvědčit o tom, že argumenty pro realismus jsou výrazně přesvědčivější.

Realismus podle Peregrina připouští, že „některé teorie *porcují přírodu tam, kde má skutečně klouby ...*, zatímco jiné nikoli“.⁴ Otázkou je, jak takové teorie poznáme. Peregrin se domnívá, že je poznat nelze, a od toho se odvíjí jeho skeptický pohled na debatu realistů s konstruktivisty.

Zdá se mi, že jediným vodítkem nám mohou být ty naše teorie, které budeme považovat za nejlepší – ty, které se nám budou zdát nejlépe fungovat. Pak ale bude „odpovídání struktúře reality“ [...] jenom, jak by řekl Rorty, prázdným komplimentem skládaným těm teoriím, které fungují. To jest nebude jasné, nač nám řeč o „struktúře existující ve světě bez pojmů“ vlastně je.⁵

Jinde Peregrin představu „odpovídání struktúře reality“ zostra charakterizuje jako „hloupé pseudovysvětlení“.⁶ Podle mého názoru je nám řeč o struktúře existující ve světě bez pojmů dobrá např. k tomu, abychom mohli odpovědět na otázku, *proč* ty teorie, které dobře fungují, vlastně fungují. Pokud se na nějaké takové množině fungujících teorií shodneme, realista může jejich úspěšnost nekruhově a netriviálně vysvětlit: „Tyto teorie fungují, protože odrážejí na nás nezávislou strukturu reality.“ Naproti tomu, Peregrin s Rortym zde mohou jen konstatovat, že ty teorie „prostě fungují“. Ponechám na čtenáři, aby zhodnotil, která z obou odpovědí více připomíná pseudovysvětlení.

Peregrin sice hovoří o fungujících teoriích, ale problém můžeme reformulovat již pro samotné pojmy, jimiž realitu zachycujeme: pro pojmy vrabce, řeky, kvarku, temné hmoty apod. a pro pojmová schémata, jichž jsou tyto pojmy součástí. Peregrin svou námitku proti sporu realismus/konstruktivismus s ohledem na pojmy formuluje takto:

³ Peregrin ve své kritické studii používá termín „antirealismus“, který ale zjevně chápe jako zastřešující pojem pro různé verze konstruktivismu.

⁴ RRTD, s. 67.

⁵ Tamtéž.

⁶ Tamtéž, s. 69.

„Věci můžeme znát jen nakolik spadají pod naše pojmová schémata, tudíž nemůžeme vědět, že známe věci tak, jak jsou samy o sobě.“⁷

Peregrinovi tato inference připadá natolik nezpochybnitelná, že pro ni nepřináší žádné další důkazy. Já naopak nechápu, v čem má její domnělá platnost spočívat. Peregrin spolu se mnou odmítá⁸ podobně znějící vyvození, které ve své knize po vzoru Davida Stova nazývám „nejhorším argumentem na světě“:

„Věci můžeme znát jen nakolik spadají pod naše pojmová schémata, tudíž nemůžeme znát věci tak, jak jsou samy o sobě.“⁹

Peregrin tedy tvrdí: to, že při popisování reality vždy nutně využíváme nějaké pojmové schéma, nám sice přímo nezamezuje v poznání věcí samotných – nejsme navěky uzavřeni uvnitř svých pojmových schémat –, ale znemožňuje nám to *poznat*, kdy tak činíme a kdy nikoli. Proč? To Peregrin nevysvětluje.

Ať už ale Peregrina k této tezi přivedly jakékoli důvody, chtěl bych zdůraznit, že realismus, tak jak ho chápu já, Devitt, Searle a další autoři, je *ontologická* teze. Je to teze o povaze reality. To, zda tuto realitu můžeme poznat tak, jak je, nebo nemůžeme, je z hlediska vymezení realismu druhotné. Klíčové je, zda předpokládáme, že realita má strukturu sama o sobě, nebo jestli je její struktura závislá na lidské mysli. Je potom pravda, že realismus jako jakousi abstraktní možnost připouští i to, že svět, jak je sám o sobě, leží zcela mimo dosah našich pojmových schémat a i těch nejlepších vědeckých teorií.¹⁰ Realista však nemá důvod se k této tezi upínat, pokud nemá k tak přísné skepsi pádné důvody. Např. já jsem ve své knize obhajoval verzi devittovského externího realismu, podle které se svět skládá právě z těch druhů předmětů, které (a) běžně pokládáme za jsoucí, nebo které (b) postulují nejlepší vědecké teorie (jež překonaly fázi pouze slibných hypotéz). Když mne tedy Peregrin obviňuje, že se někdy vyjadřuji tak, „jako by to, jaké pojmy používáme pro náš popis světa, nemělo nic společného s tím, jak je tento svět sám o sobě (těmito pojmy můžeme nanejvýš jeho skutečnou strukturu postihnout více nebo méně úspěšně)“,¹¹ nepřijde mi to zcela fér. Domnívám se totiž – a v knize tomu věnuji určitý prostor –, že *kauzálně* a *evolučně* toho mají naše pojmy, popisy a teorie se světem společného hodně. Pojmy, popisy a teorie jsou všechno věci, jež jsou tvarovány vnějším světem; nejsou to nástroje, které tvarují jej. „Pak se ale musíme ptát,“ pokračuje Peregrin, „jaký je rozdíl mezi pojmy *svět* a *svět-jak-je-pro-nás*. A odpověď, že to jsou dvě naprosto různé věci, nás podle mne vede do náručí neudržitelného kantovského dualismu fenoménů a nouménů.“ To je možné, ale to není můj problém. Peregrin se ze mě přesto za každou cenu snaží udělat někoho, kdo přijímá

⁷ Tamtéž.

⁸ Tamtéž.

⁹ RR, s. 87.

¹⁰ Viz Putnam (1978, s. 125) a Button (2013, s. 10).

¹¹ RRTD, s. 66.

kantovskou dualitu jevů a věci o sobě a kdo vydává věc o sobě za vzor toho, co je reálné. Kant podle některých interpretů právě toto činí,¹² já se ale od takové teorie chci důrazně distancovat. Kant označuje za skandál filozofie, že existence předmětů vně nás není zcela spolehlivě prokázána. Mně jako nemenší filozofický skandál přijde to, že se mu bez jakéhokoli zdůvodnění podařilo široce prosadit názor, že náš poznávací aparát je apriorně předpřipraven k tvarování a uspořádávání vnější reality (pomocí forem názoru a kategorií). Právě tuto představu subjektu jako *zcela odtrženého od prostředí, které ho formuje*, chápu jako antitezi realismu, který v knize obhajuji, a jako jednu z tezí filozofického novověku, které je nejvyšší čas odložit do sběru.

Myslím si nicméně, že reálná vzdálenost mezi mým a Peregrinovým pojetím vztahu pojmů a světa je nakonec menší, než jak by se mohlo na první pohled zdát. Oba, domnívám se, chceme zajistit, aby svět byl v těsném kontaktu s bytostmi, které ho v pojmech uchopují. Peregrin se ale ode mne liší ve svém přesvědčení, že „svět nemůže být v podstatě nic moc jiného než *svět-jak-je-pro-nás*“, jež ho vede k sympatii k názoru, že „v jistém smyslu můžeme říci, že svět se v průběhu evoluce lidské rasy značně změnil“.¹³ Podobné vyjádření nalezneme na s. 72 jeho textu:

„...pokud nechceme termínem svět označovat nějakou zcela chimérickou věc o sobě, musíme, zdá se mi, připustit, že svět není nezávislý na způsobu, jak ho vnímáme a prostřednictvím jakých pojmů ho poznáváme, a tak není nesmyslné říkat, že jsme instituováním těchto pojmů v jistém smyslu (zdůrazňuji: v jistém smyslu!) dali tomuto světu onen tvar, jaký má.“¹⁴

Je tak zřejmé, že Peregrin používá podobnou strategii jako Rorty: jeho „oficiální“ stanovisko je takové, že debata realismus/konstruktivismus je nerozhodnutelná a měli bychom ji opustit. Jakmile se ale pustí do kritizování představ realistů, začne sklouzávat ke konstruktivistickému pojetí. Angažovat se ve sporu realistů s konstruktivisty tedy není úplně „marnost nad marnost“, jak si Peregrin posteskl v závěrečné větě svého příspěvku: konstruktivistické řešení je podle něj v jistém smyslu správné.

Není však zřejmé, v jakém smyslu má mít konstruktivista kus pravdy. Pojďme se proto blíže podívat na pojem *světa-jak-je-pro-nás*, který v Peregrinovi sympatie s konstruktivistou vzbuzuje. Peregrin není příliš explicitní, můj dojem ale je, že *svět-jak-je-pro-nás* je svět, který je vymezen pojmy a teoriemi, které přijímáme. To, že se „svět v průběhu evoluce lidské rasy značně změnil“ si pak vykládám ne jako banální tvrzení o fyzických proměnách světa v čase, ale jako tezi, že *obsah pojmu* světa se v průběhu evoluce proměňoval. V průběhu lidské evoluce, zejména v posledních staletích, se objevovaly nové pojmy a teorie, zatímco jiné pojmy a teorie – např. teorie o plochosti Země – byly opuštěny. To je pravda, nyní už zbývá jen ukázat, v čem to

¹² Viz Neujahr (1995, s. 53).

¹³ RRTD, s. 66.

¹⁴ Tamtéž, s. 72.

nahrává konstruktivistovi. To, jak lidé chápali svět před vznikem moderní fyziky, se jistě lišilo od toho, jak svět vnímáme dnes. Otázka platnosti realismu ale tímto faktem není dotčena. Pokud bych měl jako realista vstřícně charakterizovat Peregrinův pojem *světa-jak-je-pro-nás*, řekl bych, že je to ta část na nás nezávislého SVĚTA, který jsme zatím dokázali poznat (plus některé prázdné pojmy a nepravdivé teorie, jejichž prázdnota a nepravdivost při troše štěstí díky empirickému výzkumu časem vyjde najevo). Pokud bych si ale mohl vybrat, nezvolil bych si ani nedostupný svět kantovské věci o sobě, ani *svět-jak-je-pro-nás*. Oba pojmy jsou důsledkem přílišného důrazu na subjekt. Věc o sobě je nedostupná, protože subjekt vtiskává tvar všemu, co může poznat, a jeho poznání se díky tomu omezuje na svět jevů. Pojem *světa-jak-je-pro-nás* zase naznačuje, že pojmy a teorie jsou platné jen pro nás, tedy že jejich platnost nějak závisí na naší konstituci, našich zájmech apod. Právě tuto představu, kterou explicitně hájí např. Rorty, jsem v RR podrobně kriticky rozebral a shledal ji pochybnou. Nedokázal jsem dát rozumný smysl myšlence, že např. fotosyntéza existuje jen pro nás – znamená to snad, že pro „někoho jiného“ neexistuje? Peregrin má možná na mysli jiný význam obratu „pro nás“, ale ten ve svém textu nijak nevysvětluje.

V RR jsem napsal:

„Přijetí jakéhokoli pojmového aparátu je v první řadě věcí klasifikace: vyznačujeme jím hranice jednotlivých předmětů a rozlišujeme jejich druhy.“¹⁵

Taková formulace je, přiznávám, poněkud nešikovná, a Peregrin toho naplno využil. Myslím, že pozorným čtenářům bylo zjevné, co mám na mysli: pojmy *identifikují* určitou nezávislou strukturu ve světě. Samozřejmě jsem nechtěl ani v nejmenším naznačit, že „vyznačování“ je podobné tvarování předmětů z beztvaré matérie světa, jak mi Peregrin podsouvá. Představu světa jako něčeho zcela beztvareho totiž pokládám za zcela nemožnou. Dokážu si představit, že něco má takový tvar, že to budeme svými pojmy jen těžko popisovat. Nedokážu si představit něco, co nemá *vůbec žádný* tvar. V běžném jazyce se slovo „beztvarý“ používá ve smyslu „nemající žádný pevný tvar“, nikoli „nemající žádný tvar“. Tak je např. nadměrně obézní tělo označeno za beztvaré, protože se v něm ztrácejí obvyklé lidské rysy. Beztvarost (světa) v silném slova smyslu je nicméně konstruktivistickými teoriemi reality předpokládána. V tom je jedna z jejich slabín: předpokládají něco, co nelze myslet.¹⁶

¹⁵ RR, s. 30.

¹⁶ Nemyslím si, že by někdo ze současných konstruktivistů tíhnul k idealismu starého stříhu, kdy svět, včetně své matérie, je závislý na mysli. Peregrin píše na s. 65 RRTD, že „idealismus, podle kterého by stůl, u kterého sedím, či židle, na které sedím, byly čistě výplody mé mysli, dnes v módě opravdu není.“ Skutečně, s tím nelze než souhlasit. Proto jsem v knize nemluvil o idealismu tohoto druhu, ale o konstruktivismu, který je věcí mentální struktury reality. K tomuto názoru, jak si lze ověřit v jejich textech, inklinuje většina autorů, které v knize probírám.

Realismus by sotva bylo možné chápat jako atraktivní pozici, kdyby nám vnímání nepředstavovalo svět jako bohatě strukturovaný a podléhající všemožným zákonitostem, z nichž mnohé se explicitně snaží pojmenovat věda. Představě světa, který je strukturovaný nezávisle na příspěvku naší, nebo jakékoli jiné mysli, je díky tomu zcela přirozená: kdyby svět byl sám o sobě neuspořádaný, jak by v nás mohl vyvolávat uspořádané vjemy? Pokud bychom měli alespoň náznaky dokladů pro to, že svět potřebuje uspořádat, byla by motivace pro konstruktivistické pojetí srozumitelnější. Pokud bychom např. měli možnost zakoušet kantovskou „rozmanitost“ před domnělým zásahem forem názoru, bylo by namístež zvažovat myšlenku, že svět je námi uspořádáván. Jenže „rozmanitost“ je jen zcela nezdůvodněný teoretický postulát Kantovy epistemologie.¹⁷ Obecněji řečeno, pro „světatvorné“ schopnosti subjektu nemáme pražádné doklady. Obhájci subjektivního (či intersubjektivního) konstruktérství by museli buď odhalit nějaké mechanismy, kterými uspořádávání reality provádíme,¹⁸ nebo by aspoň museli upozornit na radikální odlišnosti v tom, jak svět uspořádávají odlišné kultury. Nic takového nikdy nebylo konstruktivisty doloženo. V RR jsem na příkladu probíraných autorů, od Quina po Rortyho, ukazoval, že přes více či méně explicitní sympatie ke konstruktivismu ani jeden z nich nedává žádné příklady toho, že by se alternativní popisy světa skutečně radikálně rozcházely. Naopak, jejich vlastní příklady poukazují na to, že svět je i bez našeho přispění determinovaný natolik, že nás „nutí“, abychom jej popisovali určitým způsobem. V knize proto hovořím o „Jednom správném popisu“ světa, který lze obměňovat spíš jen kosmeticky, v nepříliš podstatných detailech.

Peregrin mi dále vyčítá, že teze realismu je v mé knize formulovaná tak, že neexistuje nic, co bychom přijali jako její vyvrácení.¹⁹ S tím bych rovněž nesouhlasil. Např. kdyby se skutečně prokázalo, že odlišné kultury dramaticky odlišně uspořádávají svět, byl by to ne sice zcela rozhodující, ale v každém případě nezanedbatelný argument pro ontologický konstruktivismus. Objevení takových odlišností by mohlo sehrát podobnou roli, jakou by mělo objevení zkameněliny králíka v prekambrijských geologických vrstvách pro platnost evoluční teorie.²⁰ Faktem však zůstává, že žádné takové dramatické odlišnosti mezi kulturami doloženy nebyly. Mezikulturní antropologické a lingvistické výzkumy, jak zdůraznil již Davidson ve svých pracích k pojmovému relativismu, upozorňují spíš jen na lokální odchylky a zvláštnosti, z nichž mnohé jsou vysvětlitelné prostou odlišností geografických podmínek a kulturních

¹⁷ Na to upozornil již Rorty (2012, s. 149).

¹⁸ Beru to tak, že v Kantově době ještě postulování takových záhadných schopností nějak prošlo, ale dnes již je bez solidních důkazů neomluvitelné.

¹⁹ RRTD, s. 73.

²⁰ Jedná se o vrstvy utvořené do období cca před 540 miliony let. Tento příklad možného důkazu proti platnosti evoluční teorie bývá připisován biologovi J. B. S. Haldanovi.

zvyklostí.²¹ Konstruktivista na to může odpovědět, že konstrukce světa nutně probíhá jen jedním způsobem, a že tedy z tohoto důvodu mezi zkonstruovanými světy nemohou existovat rozdíly. To by však bylo jen další zcela nepodložené tvrzení.

Empirické důkazy proti realismu tedy, pokud se nemýlím, zatím nebyly uvedeny. Existují ale nějaké empirické argumenty *pro* realismus? V knize hovořím o dvou jevech, které lze podle mě chápat jako silnou podporu pro realistické pojetí ontologie. Tím prvním je to, čemu sociobiolog E. O. Wilson říká *konsilience*. Za tímto pojmem se skrývá náhled, že vědecké teorie nejsou budovány ve vakuu, bez ohledu na poznatky v jiných oborech. Kupříkladu biologické teorie by přinejmenším neměly protirečit teoriím, které přijímá fyzika. Pokud jde o realismus, ten by neměl být v rozporu např. s evoluční teorií. A evoluční teorie nabízí pohled na člověka jako na něco, co je *zcela zapuštěno do světa* jakožto produkt dlouhodobé selekce prostředím. Fantazie o tom, jak subjekt dává tvar světu, jehož je součástí, nemají z tohoto hlediska šanci na úspěch. Když už chceme mluvit o tvarování, musíme obrátit směr působení: svět tvaruje člověka, včetně jeho poznávacích nástrojů, k nimž patří pojmy. V knize proto souhlasně cituji slova filozofa Roberta G. Meyerse o tom, že darwinovská evoluce favorizuje realismus před jeho rivaly.²² Tím druhým jevem jsou pak ty případy, kdy různé, na sobě nezávislé vědecké metody, případně vědci pracující v různých historických obdobích, dospějí k týmž výsledkům.²³ Takovou shodu lze principy realismu vyložit velmi dobře, zatímco konstruktivista by se v takových situacích musel uchýlit k nepřesvědčivé tezi, že různé vědecké metody a různí vědci se shodují díky tomu, že *náhodou* konstruují realitu tímtež způsobem.

Tedy abych své stanovisko shrnul: konstruktivistické argumenty nejsou ničím podložené, a zároveň vedou k absurdním důsledkům (podrobně je probírám v jednotlivých kapitolách RR). Realismus nejen k absurdním důsledkům nevede, ale dokonce pro něj existují netriviální, byť nepřímé argumenty. Doufám tedy, že se mi v RR podařilo předvést, že realismus nemusí být jen slepou vírou či ideologií, kterou lze prosazovat pouze rozlíceným mlácením botou do stolu po vzoru Nikity Chruščova. Spor mezi realismem a konstruktivismem lze racionálně rozřešit.

²¹ Jako příklad těchto mezikulturních odlišností si můžeme vzít třeba pojmy pro barvy. Jsou jazyky, které mají chudší slovník pro barvy než čeština, a jsou jazyky, které mají slovník barev bohatší. Neexistují ale jazyky, které by obsahovaly dramaticky odlišné pojmy pro barvy. A je třeba upozornit i na to, že jazyk při odlišování jednotlivých barev nehraje roli něčeho, co tyto odlišnosti vytváří. Spíše jde o to, že máme-li v našem jazyce slova pro různé barvy, např. pro modrou a zelenou, dokážeme modré a zelené věci odlišovat o něco rychleji než národy, které jazykově mezi modrou a zelenou nerozlišují. Viz k tomu např. Thierry et al. (2009).

²² RR, s. 113. Viz Meyers (1990, s. 116).

²³ V knize si od Wesleyho Salmona vypůjčuji příklad o určení Avogadrovy konstanty. K tomuto určení vedla konvergence třinácti (!) různých způsobů měření. Viz RR, s. 128.

Literatura

- Button, T. (2013): *Limits of Realism*. Oxford University Press, Oxford.
- Marvan, T. (2014): *Realismus a relativismus*. Academia, Praha.
- Meyers, R. G. (1990): „Evolution as a Ground for Realism.“ In *Evolution, Cognition and Realism. Studies in Evolutionary Epistemology*, Ed. N. Rescher, University Presses of America, Lanham, 1990, s. 111–118.
- Neujahr, P. J. (1995): *Kant's Idealism*. Mercer University Press, Macon.
- Peregrin, J. (2014): „Realismus, relativismus a trápení ducha,“ *Filosofie dnes* 6 (2): 64–74.
- Putnam, H. (1978): „Realism and Reason.“ In *Meaning and the Moral Sciences*. Routledge and Kegan Paul, London, s. 123–138.
- Rorty, R. (2012): *Filosofie a zrcadlo přírody*. Academia, Praha.
- Thierry, G. et al. (2009): „Unconscious Effects of Language-Specific Terminology on Preattentive Color Perception,“ *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 106 (11): 4567–4570.