

Tošenovský, Ludvík

K dějinám vztahů mezi dialektikou a vědou

In: Tošenovský, Ludvík. *Dialektika a věda*. Vyd. 1. V Brně: Universita J.E. Purkyně v Brně, 1970, pp. 17-40

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/120267>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

KAPITOLA PRVNÍ

K DĚJINÁM VZTAHŮ

MEZI DIALEKTIKOU A VĚDOU

Věda jako jeden z nejvýznamnějších fenoménů současného světa je hodna zájmu každého filosofa. Dialektika se těší pozornosti mnoha (zdaleka ovšem nikoli všech) marxistických i nemarxistických filosofů zjevně proto, že v našem roztržitém a rozpory drásaném světě, ženoucím se vpřed, je mysl filosofů nakloněna hledat vyšší celek, jednotu a relativní klidovou polohu více než kdykoli jindy. Tím se v mysli filosofů vytváří napětí, které si vynucuje stále nový zájem o dialektiku, včetně zájmu o vzájemný vztah mezi dialektikou a vědou.

Naše úvahy „k dějinám“ tohoto vztahu jsou plodem takového živého zájmu. Nechtějí být a nejsou historickým popisem ani veškerých dějin uvedeného vztahu, ani žádného jejich dílčího úseku. Existenci takových dějin budeme v našich úvahách víceméně předpokládat.¹ Přitom nám půjde především o zamýšlení nad některými filosofickými aspekty různých dějinných i současných souvislostí mezi dialektikou a vědou.

V prvé podkapitole bude mít toto zamýšlení podobu pokusu o charakteristiku samých pojmů „dialektika“ a „věda“. Naš glosář k přechodům mezi různými typy dialektiky („supraracionalistickou“ dialektiku nebere-me v úvahu), myšlení a vůbec racionality se bude v druhé podkapitole dotýkat snad těch nejpodstatnějších vztahů mezi dialektikou a vědou. Konečně se chceme stručně dotknout vztahu dialektiky k diferenciacním a integračním tendencím ve vývoji vědění.

1. Dialektika a věda v minulosti a dnes

Neoddělitelnou součást analýzy jakýchkoli vztahů představuje rozbor vždy obou příslušných členů těchto vztahů, protože charakter členů každé relace rozhodujícím způsobem determinuje samu relaci. Proto se nej-

¹ Není nám známo, že by už někdo dějiny vztahů mezi dialektikou a vědou napsal. Rozhodně jimi není dílo W. C. Dampiera, *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion*, Cambridge 1949. Existují komplexní dějiny dialektiky (např. Paul Sandor, *Histoire de la Dialectique*, Paris 1947) i komplexní dějiny vědy (např. — ve vztahu k vývoji společnosti — J. D. Bernal, *Science in History*, I, II, London 1954, česky *Věda v dějinách*, I, II, Praha 1960; tam je také na str. 425–447 bohatá bibliografie), popř. dějiny dílčích úseků (dílčích z hlediska časového i z hlediska vnitřní diferenciace) jak vědy, tak dialektiky. Dosud jsme se však neseťkali s prací o dějinách vztahů mezi dialektikou a vědou. Je ovšem pravda, že nemálo děl z dějin filosofie se příležitostně — jen jaksi mimochodem — zmiňují i o tomto vztahu.

dříve soustředíme na charakteristiku jak dialektiky, tak vědy. Přitom větší pozornost budeme věnovat dialektice, kterou charakterizovat je ještě náročnější než charakterizovat vědu.

Souvisí to s tím, že dialektika je v pravém slova smyslu „problém“. Také s vědou je spjata nemálo problémů, věda však není problémem v tom smyslu, že by sama její existence byla něčím problematickým. Mezi marxistickými filosofi, k jejichž filosofickému rodokmenu patří aspoň minimum dialektičnosti (to minimum u stoupenců empiričtější linie scientistního proudu), uzrává pochopitelně povědomí problémovosti marxistické dialektiky poněkud pomaleji, popř. nedosahuje takové intenzity, jako u autorů uvažujících o ní z nemarxistických pozic.² Projevem vysokého stupně problémovosti dialektiky je skutečnost, že filosofický slovník, který chce z jakéhosi nadhledu (nikoli tedy z pozic jednoho filosofického směru) odpovědět na otázku, co je to dialektika, dochází k závěru, že nelze podat její obecně platnou charakteristiku (že lze jen uvádět v historickém sledu různé její koncepce a že je vždy třeba objasňovat, v kterém slova smyslu pojmu „dialektika“ užíváme, protože jinak je jeho užití neužitečné).³

S kritiky tohoto stanoviska⁴ lze souhlasit jen natolik, nakolik je nesporné, že z pozic slovníkového nadhledu nikdo nefilosofuje a že proto každý filosof vychází z nějaké své koncepce dialektiky (od uvědoměle antidialektické přes různé formy neuvědomělé dialektičnosti až k pojetí uvědoměle dialektickému). Je ovšem pravda, že z hlediska toho obecného a společného v názorech různých dialektických filosofů lze podat určitou charakteristiku dialektiky tak, jak se o ni pokusil Livio Sichirollo. Slovem dialektika se podle něho označuje to, co je v pohybu, co neustále vzniká, co si nelze představit jako statické, dále kritický postoj neintelektualistického myšlení, postoj kritické realistické reflexe a konečně také myšlenková protikladnost, ona vnitřní hra otázek a odpovědí, ono tázání duše, které se vždy nedočká písemného vyjádření, které však tvoří velkou část filosofovy práce.⁵ Ovšem vzhledem k tomu, že uvědomělých dialektiků bylo a je nesčetné množství, a vzhledem k tomu, že každý z nich dříve pojímal a také dnes pojímá dialektiku jinak,⁶ nezbyvá žádnému dialekti-

² Např. titulní studii III. svazku Marxistických studií (Marxismus-Studien, III, 1960) Das Problem der Dialektik, kterou napsal L. Landgrebe, lze výstižně označit za výraz fenomenologových pochybností o dialektice či za koncentrát otázek a problémů kolem marxistické dialektiky. Srovnej Jiří Černý, Soudobá západoněmecká marxologie, Věd. inf. UML pro VŠ, Filosofie, 1966, str. 235 (zvláště zmínku o Habermasově kritice Landgrebeho koncepce Marxe a marxismu).

³ Srovnej Vocabulaire technique et critique de la philosophie, vydal A. Laland, Paris 1947 (5. rozš. vydání), heslo „Dialectique“.

⁴ Srovnej Livio Sichirollo, *Analýzodon-Dialektik*, Hildesheim 1966, str. 1 (pokus o obecnou a „bezrozdílnou“ – verschiedslos – charakteristiku dialektiky je na str. 5); tam se připomíná také kritika uvedeného stanoviska u P. Foulquié. La Dialectique, Paris 1959 (4. vyd.), str. 37.

⁵ Srovnej tamtéž, str. 5. S touto Sichirollovou shrnující charakteristikou dialektiky plně souhlasíme. Pokládáme ji za velmi výstižnou, protože podává téměř všechna nejpodstatnější určení dialektiky. Naše koncepce dialektiky je však, jak se pokusíme ukázat v závěru tohoto našeho sice stručného, ale kritického rozboru „dialektiky v minulosti a dnes“, ještě širší.

⁶ Vztahuje se to pochopitelně i na mne; jsem sice marxistický dialektik, a proto se domnívám, že v tom podstatném se shoduji s Marxem, Engelsem a Leninem,

kovi jiná cesta, chce-li odpovědět na otázku, co je dialektika z hlediska jeho pojetí, než aby jednak zaujal stanovisko k pojetím jiných dialektiků (aspoň nejvýznamnějších, starších i soudobých), jednak aby podal pozitivní charakteristiku vlastní koncepce. To je však program, o jehož splnění se pokusilo – vždy ovšem ze svých pozic – nemálo autorů před námi a věnovali mu nikoli část jedné kapitoly, jako tomu bude muset být na tomto místě, ale celé monografie. Naše základní téma je však jiné, a proto se pokusíme splnit tento program tu více, tu méně náznakově, a jen natolik, nakolik je to žádoucí s ohledem na naše téma základní.

Ať už se Platónovo pojetí dialektiky vykládá jakkoli,⁷ k jednomu zcela určitě inspiruje, totiž k doplnění výše zmíněné Sichirollovy vnitřní hry otázek a odpovědí ve filosofově mysli. Bylo by iluzí se domnívat, že dialektika myšlení je pouze záležitostí myšlení jednotlivce. Není dokonce ani záležitostí pouze dvou či tří lidí vedoucích dialog (tedy jenom vztahem mezi tezemi a antitezemi aktuálně probíhajícího dialogu, jehož konečným výsledkem je právě vědění), ale je především procesem myšlenkové reprodukce jsoucna, uskutečňované celými generacemi, reprodukce, která je dialogem, jenž se v určitém čase nikdy nekonal, který však přesto probíhá v podobě složitých vztahů mezi myšlenkami autorů z různých dob a z různého prostředí o jedné a téže – i když stále se vyvíjející – věci.

V tom, že se o myšlení přestalo uvažovat v jakékoli dialogické formě (ve zmíněné nadčasové podobě tuto dialogickou formu vzal v úvahu teprve Hegel), lze spatřovat jeden, třebaže ne jediný důvod, proč u Aristotela a v aristotelismu, zvláště u Tomáše Akvinského, „poklesla“ teorie myšlení více nebo méně na synonymum „formální logiky“.⁸ (Tím pochopitelně

v mnohem (především v tom, o čem jsem přesvědčen, že by to oni dnes sami, kdyby žili, korigovali) s nimi však nesouhlasím, a to už proto ne, že by bylo nedialektické petrifikovat koncepcí dalším vývojem filosofie překonané, ražené už před tak drahou dobou.

⁷ Srovnej Rainer Marten, *Der Logos der Dialektik*, Berlin 1965, a stať téhož autora *Die Methodologie der platonischen Dialektik*, *Studium Generale*, 21 (1968), str. 218 až 249; na str. 248 autor napsal o tom, čím je dialektika podle Platóna: „Dialektik ist wahre Kunst des Gesprächs, ist Wissenschaft von den Verhältnissen des Seienden, ist Psychagogik.“ Pečlivou analýzu formy všech Platónových dialogů podává Hermann Gundert ve studii *Dialog und Dialektik (Zur Struktur des platonischen Dialogs)*, *Studium Generale*, 21 (1968), str. 295–379. Začátky dialektiky (i logiky) ve starořecké filosofii se obírá A. Joja ve studii *Die Anfänge der Logik und Dialektik in Griechenland*; jde o prvou studii sborníku *Wissenschaft und Weltanschauung in der Antike*, vyd. Günter Kröber, Berlin 1966. – Srovnej také kap. I-D-2, nadepsanou „Dialectic is the description of a mind seeking discovery“ ze studie Frederick Sontag, *The Meaning of “Argument” in Anselm’s Ontological “Proof”*, *The Journal of Philosophy*, LXIV (1967), 15, str. 465.

⁸ Srovnej S. Decloux, *La dialectique chez saint Thomas d’Aquin*, *Studium Generale*, 21 (1968), str. 258–273. Své úvahy o dialektice podle Tomáše Akvinského (závěr 1. části článku, 2. část se obírá dialektikou u Tomáše Akvinského, tj. v některých jeho koncepcích) uzavírá autor na str. 264 mimo jiné těmito slovy: „Manifestant inspirée par la théorie aristotélicienne du syllogisme dialectique, elle (z předchozí věty se rozumí pod tímto „elle“ Tomášova teorie dialektiky) définit la dialectique comme science logique des méthodes inventives et art logique de les employer en tout domaine.“ – H. Ogiermann má pravdu, když zjišťuje, že marxisté dosud nepodrobili kritickému rozboru aristotelsko-tomistický způsob filosofické interpretace světa (především jejich teorii změny a stávání se a ontologii vztahu mezi

nijak nepopíráme známý poznatek, že např. v Aristotelově *Metafysice* je mnoho tezí, především o takových kategoriích, jako jsou možnost, dynamis, energie a usia, které jsou — zjevně pod vlivem Platónovým — uvědoměle a podstatně dialektické.) To, co předcházelo tomuto poklesu (eleaté) a v co se na jeho pozadí přeměnila dialektika u Kanta a kantovců, budeme moci naznačit až v další podkapitole.

Bez Platóna a Aristotela by nebylo Hegela. Hegel-dialektik by však nebyl tím, čím byl, ani bez Mik. Kusanského, Giordana Bruna, J. Böhmeho a bez ideových kontaktů s Schellingem a jeho dílem.⁹ Přitom dílo Hegelovo jako dílo největšího systematika-teoretika dialektiky všech dob bylo, je a snad trvale bude pro každého marxistického dialektika tak živé, že podstatnou část všech marxistických rozborů dialektiky odjakživa představuje vytyčování rozdílů mezi tímto dílem a vlastní marxistickou dialektikou. Dost často uváděný Troeltschův výrok o tom, že v marxismu je Hegelova dialektika ve svém vlastním logickém smyslu uchována (aufrechterhalten) a plodně rozvíjena (fruchtbar fortgebildet),¹⁰ dost přesně charakterizuje vnitřní přesvědčení každého marxisty, aspoň pokud se hlásí k racionálnější orientované linii scientistního proudu soudobé marxistické filosofie. Po uplynulém období halasného zdůrazňování kvalitativní odlišnosti marxistické dialektiky od dialektiky Hegelovy a jejího sebevědomého označování za vývojově nejvyšší stupeň dialektiky (do takových velkých slov se často halila plytkost některých dialektikoteoretických analýz) je marxistický dialektik neobyčejně vděčen Ernstu Troeltschovi, může-li jeho slovy vyjádřit své přesvědčení, své stanovisko v této závažné otázce.

Čím a jak Marx a marxismus „plodně rozvíjejí“ Hegelovu dialektiku? Domnívám se, že především tím, že veškerou teorii, včetně teorie dialektiky, vystavují ohni skutečné, materiální praxe tím, že teorii dialektiky aplikují nejen ve speciálně vědní (ekonomické, politologické, historické i jiné) oblasti, ale v samé skutečnosti.¹¹ Marxovy filosofické rozborů z oblasti filosofie člověka, společnosti, dějin a vůbec jsoucna představují

aktuálním a potencionálním). Srovnej Helmut Ogiermann, *Materialistische Dialektik*, Ein Diskussionsbeitrag, München—Salzburg—Köln 1958, str. 63. Takovým kritickým rozbohem není ani kniha L. Tomášek—J. Sedliak, *Marxistická dialektika a neotomizmus* (Bratislava 1967, 254 stran), protože v podstatě nepřekračuje rovinu polemiky s některými soudobými novotomisty-marxology a s kritiky marxistické filosofie.

⁹ Srovnej Gerhard Bartsch, *Zur Geschichte der Dialektik im älteren deutschen Pantheismus* (Von Cusanus bis Böhme), *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1958, 5, str. 593 a d., dále Erhard Oeser, *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings*, *Les études philosophiques*, 1966, 4, str. 560 a d., a Jiří Černý, *Schelling a některé problémy dnešní západoněmecké filosofie*, *Filos. čas. ČSAV*, 1964, 6, str. 809 a d. (o Schellingově koncepci dialektiky viz str. 821 a d.; o vztahu mezi Schellingem a Hegelem viz str. 825 a d.).

¹⁰ Srovnej např. Helmut Ogiermann, *Materialistische Dialektik* (viz pozn. 8), str. 28 až 29; autor zde odkazuje na E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 1922, str. 315.

¹¹ Ve srovnání s tímto typem vztahu mezi teorií a praxí má souvislost mezi teorií a praxí v Hegelově myšlení v podstatě spekulativní charakter. K této otázce srovnej Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt*, Berlin 1952, hlavně kap. IX, X, XIX a XX. dále Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Berlin 1963, a Manfred Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart (Berlin, Köln, Mainz) 1965.

sice geneticky východisko, avšak z hlediska tohoto hlavního přínosu marxistické dialektiky pouze jakési teoretické zevšeobecnění a vyvrcholení. V marxismu jde především o dialektiku *teorie a praxe přeměny* nejen skutečnosti lidské (společenské a individuální, i když té především), ale i přírody. Dialektika přírody, pojímaná jako dialektická filosofie přírody, první přírody coby objektu aktuální i potenciální lidské aktivity, nemůže neexistovat. Známé frankfurtské pochybnosti o dialektice přírody jsou na místě, pokud se jimi odmítá dialektika jako metodologie fyzikálních a jim příbuzných věd. Příroda však nemůže nebýt objektem dialektickofilosofických úvah.¹² Dialektika přírody jako filosofické promýšlení celého komplexu vztahů mezi člověkem a přírodou vždy měla, má a bude mít svůj *raison d'être* v marxismu.

Dialektická jednota a rozpor mezi teorií a materiální praxí, proces neustálého měnění materiální skutečnosti v její člověčí totalitě cestou objevování, řešení a opětného objevování rozporů až k maximální možné emancipaci člověka, představují skutečné jádro veškeré marxistické dialektiky a hlavní její přínos k rozvoji dialektiky vůbec.

Považujeme za krok zpět, jestliže se přínos marxistického typu teorie (rozlišovaného od typu aristotelského a od typu buržoazního představovaného hlavně řešením vztahu mezi teorií a praxí v německé klasické filosofii) člení do dvou fází vývoje marxistického typu racionality: do fáze blízké Hegelově dialektice (především ve věci dialektických forem myšlení) a do fáze zahrnující poznatek o historické přechodnosti Marxova pojetí racionality.¹³ Nedomníváme se přitom, že Marxův typ racionality je něco neměnného a závazného pro všechny časy. Nemůže být pochyb o tom, že v tomto typu racionality je leccos přechodné. Jde o to, že nejméně se tato přechodnost vztahuje na dialektické momenty Marxovy a marxistické racionality, a také o to, že od marxistické dialektické racionality se nevzdalují všechny linie soudobé marxistické filosofie. (Rozhodně se od ní všechny tyto linie nevzdalují ve stejné míře.) V nové fázi vývoje marxismu dochází jak k bouřlivému rozvoji axiomatických, modelových, redukčních i semiotických metod (v podstatě tedy racionality spjaté více

¹² Ideu dialektiky přírody odmítá J. P. Sartre i frankfurtská škola. O tom, zda se má pojímat jako relativně samostatná filosofická disciplína či nikoli, diskutovali hlavně v letech 1963–1964 i sovětsí filosofové. Srovnej k tomu Ivan Kuchár, *Filozofia vedy* (7. Dialektika přírody), *Filozofia*, 1966, 1, str. 17–18, a Roger Garaudy, *Marxisme du XX^{ème} siècle*, Paris–Genève 1966, česky *Marxismus 20. století*, Praha 1968, str. 48–50.

¹³ Srovnej Jindřich Zelený, *K historickým mezím Marxova pojetí racionality*, *Filos. čas. CSAV*, 1967, 6, str. 835–837. Zelený dochází k tomuto závěru pravděpodobně pod vlivem idejí z tábora stoupenců empiričtější linie scientistišního proudu soudobé marxistické filosofie. Jistý vliv přitom možná sehrálo také autorovo zjištění, že metoda Kapitálu je v podstatě strukturálně genetická (zdá se však, že nevzal v úvahu skutečnost, že taková metoda není ničím jiným než konkrétním projevem dialektické metody ve speciálně vědní oblasti, v daném případě v politické ekonomii; srovnej Jindřich Zelený, *O logické struktuře Marxova Kapitálu*, Praha 1962), tedy poznatek, že zralý Marx je domněle méně dialektikem, že méně uchovává „vlastní logický smysl“ Hegelovy dialektiky než Marx mladý. Není vyloučeno, že také autorův kritický vztah k „heidegger-marxismu“, k jeho dialektické manýře spolupůsobil při zrodu autorova názoru, že marxistický typ teorie vstupuje do druhé fáze, zahrnující poznatek o historické přechodnosti Marxova pojetí racionality.

nebo méně s rozvojem matematického poznání a moderní logické teorie), a to ve speciálně vědních marxistických disciplínách, tak také racionality dialektické (té nejen v dialektickologické metodologii filosofických věd, ale i v pracích filosofujících speciálních vědců-marxistů).

Marxova onto-praxeologická koncepce byla v teoretické rovině snad inspirována Fichtovým pojetím „praktického rozumu“, svůj základ však má ve zcela novém vztahu marxistické teorie (tedy také teorie dialektiky) k praxi. Reálnost marxistické dialektiky, přesněji její materiálnost, která je důsledkem, nikoli příčinou toho, co jsme označili za hlavní její přínos, nelze hledat ani ve „fundamentální ontologii“, ani ve výkladu, který chce v souladu se Sartrovým postulátem „situovat poznání do světa“.¹⁴ Nejlépe to lze zdůvodnit rozbořením otázky tzv. objektivní dialektiky. B. Engels vlivem studia některých přírodních speciálních věd, které si mohou dovolit takový přístup ke zkoumaným objektům, jenž odhlíží od jakýchkoli gnoseologických aspektů vztahu člověka ke světu, použil při charakteristice „objektivní dialektiky“ a „dialektického“ charakteru přírody jak v Anti-Dühringu, tak v Dialektice přírody formulaci, které lze označit za předkritické, ba dokonce za naivně materialistické. (Druhá věc je, že nemálo marxistických filosofů přírody jej v tom nekriticky následuje.) To přesvědčivě dokázal jak Alfred Schmidt ve Frankfurtu n. M., tak Michal Suchý v Bratislavě.¹⁵ Jenže toto pojetí nepatří k podstatě marxistické dialektiky a je v rozporu dokonce i s duchem celkové **Engelsovy** koncepce dialektiky.

Objektivní dialektika (už také proto, že objekt jako filosofický pojem je nemyslitelný bez pojmu subjektu) je v duchu marxistické filosofie jakousi první dialektikou, marxistickodialektickou ontologií, tedy filosofickou disciplínou, naším lidským učením o jsovcnu, které můžeme — zvláště některé jeho stránky a vývojové rysy — úspěšně postihovat dialektickým myšlením. Je tedy, kdybych měl použít pojmů „objektivní a subjektivní dialektika“ v jejich naivně materialistickém smyslu, také „dialektikou subjektivní“. Mohl bych ji za takovou označit nikoli jenom proto, že mezi její předměty filosofických úvah patří také ontologický aspekt synteticky pojímaného poznání a dialektického myšlení, ale hlavně

¹⁴ Náznyky takového „antignoseologismu“, odmítajícího relativní samostatnost gnoseologie a dialektickologické metodologie (absolutizujícího ontologický aspekt poznání), lze vystopovat v pracích některých československých stoupenců antropologizujícího proudu soudobé marxistické filosofie. Antignoseologismus však není charakteristický ani pro minulost, ani pro současnost marxistické filosofie. Proto myšlenka, že logický (kritickopoznávací) aspekt materialistické dialektiky je podřízen a zařazen do aspektu ontologického (srovnej H. Ogiermann, *Materialistische Dialektik*, viz pozn. 8, str. 132), je nepřesnou a zcela chybnou interpretací stanoviska marxistických dialektiků (zcela chybná je především ta „zařazenost“). Neslučitelnost základních stanovisek reálné dialektické koncepce v duchu Heideggerovy fundamentální ontologie s materialismem marxistické dialektiky je hlavním výsledkem úvah marxisty nad prací Hermanna Weina, *Realdialektik, Von Hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie*, München 1957. Srovnej charakteristiku této práce z pera marxistického dialektika J. Černého ve *Věd. inf. ÚML* pro VŠ, *Filosofie* 1966, str. 265–266.

¹⁵ Srovnej Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt a. M. 1962, str. 48 (Schmidt v té souvislosti připomíná obdobný kritický postoj Merleau-Pontyho, J. P. Sartra a jiných) a Michal Suchý, *Dialektika a objektivní realita*, *Filozofia* (Bratislava), 1967, 3.

proto, že jde o filosofickou disciplínu, o filosofické učení o jsoučnu, nikoli o jakousi čistě objektivní dialektiku samého jsoučna. Vypadá to jako velké nedorozumění, když někteří kritici materialistické dialektiky nejdříve beze zbytku zařadí veškeré poznání a dialektické myšlení do jsoučna (vidí je tedy jen jako záležitost čistě ontickou; srovnej H. Ogiermann na místě připomenutém v pozn. 8), a pak jim chybí v takto pojímané „reál-dialektice“, „die nicht vom Geistigen her entworfen wird, das schlagende Herz“.¹⁶ Krátkou cestou se pak z toho znovu vyvozuje starý předsudek o neslučitelnosti materialismu a dialektiky. Ano, předmarxistický, metafyzický, naivně realistický materialismus není skutečně s dialektikou slučitelný. Avšak nejen dialektická koncepce poznávacího procesu a myšlení, která je materialistická proto, že sice respektuje spontaneitu a vysokou aktivnost subjektu, počítá však koneckonců s determinující úlohou poznávaného a myšlenkově reprodukováného jsoučna, ale také marxistická koncepce ontologie, která je materialistická a dialektická mimo jiné proto, že v ní jde sice především o postižení jsoučna, ale ne v jeho holé, čisté podobě, nýbrž o jeho postižení filosofickými prostředky s jejich gnoseologickými a dialektickologickými aspekty, takovéto koncepce nejen vylučují, ale přímo předpokládají dialektickou jednotu (současně ovšem i rozdílnost) materialismu a dialektiky. Přitom „dialektika“ není v jsoučnu (není ani ve společnosti jako takové, ani v přírodě jako takové); v jsoučnu existují vztahy a struktury, které můžeme pojímat také dialekticky. Naproti tomu poznávací proces a myšlenková reprodukce jsoučna (především ovšem proces materiální přeměny skutečnosti) obsahují dialektické formy v samé své podstatě, i když do ní — do této podstaty — patří i formy jednoznačně nedialektické.

Soudobé koncepce marxistické dialektiky jsou neobyčejně různorodé. To, co jsme o ní dosud napsali, je vlastně začátkem charakteristiky té její koncepce, kterou považujeme za svou a o níž se domníváme, že je nejdůsledněji marxistická. Existují však marxističtí autoři, kteří spatřují „duši“ dialektiky vždy v něčem jiném, např. v praxeologii, v teorii praktického boje za emancipaci člověka. H. Marcuse, filosof nové opozice vůči světu kapitálu, filosofický tribun nové intelektuální levice a mimoparlamentární opozice, označil na londýnském kongresu 1967 veškerou dialektiku za osvobozování.¹⁷

Jiní marxističtí autoři spatřují jádro dialektiky v rozporu či v jednotě a boji protikladů (činil tak už Lenin a podle něho hledá jádro dialektiky v rozporu nemálo soudobých marxistů). Myslím, že takové stanovisko vystihuje skutečně důležitý dialektickometodologický rys marxistické — a nejen marxistické — dialektiky. Pojetí **materialistické** dialektiky jako kritického vztahu k idealismu a k veškeré realitě, jak je známo z prací frankfurtské filosofickosociologické školy (o ní viz dále), je koncepcí velmi příbuznou představě o rozporu jako jádru dialektiky.

Po vzoru Georga Lukáče, který rozhodující rozdíl mezi marxismem a měšťáckou vědou spatřoval už začátkem dvacátých let v hledisku totality (ostatně do jisté míry v souladu s Engelsem, který hlediskem celko-

¹⁶ H. Ogiermann, *Materialistische Dialektik* (viz pozn. 8), str. 157.

¹⁷ Srovnej *Literární listy*, 1968, 13, str. 11.

vosti dialektického obrazu světa charakterizoval už v *Anti-Dühringu* dialektický přístup ke skutečnosti),¹⁸ pojímají mnozí marxisté dialektiku za prakticky totožnou s hlediskem totality. Takové pojetí se zdá být na první pohled nepřipustně redukční, i když má jistě mnoho do sebe. Pojetí dialektiky jako dialektiky konkrétní totality začal razit v ČSSR začátkem šedesátých let Karel Kosík.

Robert Kalivoda, autor významné monografie o husitské ideologii, inspirován pravděpodobně dialektickostrukturálními hledisky Jana Mukařovského, prosazuje v poslední době pojetí dialektiky jako procesu neustálého vypracovávání pojmů a jejich znovunaplňování novým obsahem. (Jan Mukařovský charakterizoval strukturu jako soubor složek, jehož rovnováha se bez ustání porušuje a vždy znovu vytváří.)^{18a} Někteří jiní autoři poněkud zveličují (ba dokonce až absolutizují) různé dialekticko-logické principy, např. princip všestrannosti nebo hledisko zprostředkovanosti, a v tom kterém principu hledají podstatu dialektiky.

Naše pojetí dialektiky je v podstatě syntetizující. Za dialektiku považujeme marxistickou dialektickou filosofii, tedy nejen dialektickomaterialistickou ontologii (*primam dialecticam*), ale také teorii a metodologii dialektiky poznání a myšlení, dialektickou filosofii vědy atd. Přitom jsme přesvědčeni, že dialektika je vždy především tím, čím musí být s ohledem na myšlenkově reprodukováný a prakticky přetvářený objekt a na charakter a zaměřenost myšlenkově reprodukovatelného a prakticky činného subjektu. Je-li dialektika dialektickou filosofii, nemůže nebýt vždy – v každém konkrétním případě – něčím jiným; nikdy však není ničím svévolným a libovolným. (Zjišťujeme-li, že dialektika je vždy něčím jiným, znamená to, že je v každém konkrétním případě jiná, než byla ve všech případech předcházejících a než bude ve všech případech následujících, samozřejmě při zachování jejich nejpodstatnějších určení; ta specifická vlastnost však není nikdy záležitostí dialektikovy libovůle, ale je vždy výsledkem působení uvedených subjekt-objektových faktorů.)

Pojetí dialektiky jako dialektické filosofie ovšem neznamená, že veškerou filosofii v dějinách filosofie pokládáme za dialektiku, a že tedy dialektiku ztotožňujeme jako M. Losacco s dějinami filosofie vůbec.¹⁹ I když je nesporné, že mnoho nepravé a bezděčné (neuvědomělé) dialektiky vždy bylo a je obsaženo také v každém vědomě nedialektickém, ba dokonce i v každém antidialektickém způsobu filosofování, považují za dialektickou filosofii a tudíž za skutečnou dialektiku jen tu filosofii, která uvědoměle chce být dialektickou. (K charakteristice dialektiky jako *dialektické filosofie* patří také poznatek, že tato filosofie používá dialekticko-logické metodologie, jíž se blíže obíráme v druhé kapitole této monografie. Ve třetí kapitole jsou pro charakteristiku dialektiky jako dialektické filosofie relevantní zvláště podkapitoly 2a a 2c.)

¹⁸ Srovnej Bedřich Engels, *Anti-Dühring*, Praha 1949, str. 20–25, Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin 1923, str. 39, Henri Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, Paris 1949, str. 133 a 155, a Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt*, Berlin 1952, str. 128–131.

^{18a} Srovnej Robert Kalivoda, *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*, Praha 1968, zvláště prvou studii nadepsanou Dialektika strukturalismu a dialektika estetiky.

¹⁹ O tom viz u L. Sichirolla (viz pozn. 4), str. 3, pozn. 2.

V našich úvahách o některých filosofických aspektech dějin vzájemných vztahů mezi dialektikou a vědou tane nám tedy na mysli hlavně dialektika takto pojímaná.

*

Odpověď na otázku, jak v těchto našich úvahách chápeme vědu, může být podstatně kratší, i když by mohla být mnohokrát delší, než je právě podané objasnění našeho pojetí dialektiky. Omezíme se v podstatě [1] na stručnou charakteristiku procesu vydělování vědy z filosofie, [2] na úvahu o postavení vědy mezi filosofií a realitou a [3] na velmi stručnou charakteristiku soudobých speciálních věd z hlediska jejich vztahu k dialektice.

1. Původně bylo, jak známo, pojetí vědy totožné s pojetím filosofie. u dialektických filosofů se chápala věda dokonce jako totožná s dialektikou.²⁰ Ovšem už tenkrát se začínala matematika pokládat v podstatě za speciální vědu. Na druhé straně ještě Hegel považoval svou dialektickou filosofii za jedinou s k u t e č n o u vědu, kdežto na nemalé (v jeho době už existující) množství speciálních věd se díval jen jako na něco, co je filosofií jako vědě podřízeno, co je vzhledem k ní druhořadé.

To ovšem nebylo stanovisko, které by udávalo směr dalšímu vývoji. Od počátku novověku vznikají speciální vědy, jejichž představitelé pojetí své disciplíny začasté přenášeli na pojetí vědy vůbec. Tak např. Galilei pojímal vědu podle A. Riehla jako nejúplnější a co možná nejjednodušší popis pohybu v přírodě.²¹ Galileovská, popř. už koperníkovská koncepce vědy byla něčím, co bylo ostře zaměřeno proti středověkému nedoceňování vědy jako vědy speciální, současně však byla ještě zcela prosta daleko pozdější pozitivistické absolutizace významu speciální vědy.

2. Michael Polanyi nedávno charakterizoval z tohoto hlediska trojí postavení vědy mezi filosofií (podle něho mezi „prvními principy“) a realitou v dějinách lidského vědění. Zkonstruoval především tento tabulkový model:

Three Views of Science

	First Principles	Science	Reality
(1) Medieval	+ ———	———0———	→ +
(2) Positivist	0	+	0
(3) Copernican	+ —	→ + —	→ +

²⁰ R. Marten (ve stati citované v pozn. 7, str. 246) doslovně uvádí, že podle Platóna „Wissenschaft und Philosophie (in der Gestalt der Dialektik) sind dasselbe“.

²¹ Srovnej A. Riehl, Über den Begriff der Wissenschaft bei Galilei, str. 11; interpretováno podle rukopisu disertace L. Polácha, Galileiho filosofie vědy, Brno 1968.

Živý myšlenkový obsah schématu je podle Polanyie takový: [1] ve středověku se filosofie týkala přímo reality, první principy se vztahovaly bezprostředně ke skutečnosti (věda, tj. speciální věda, byla z tohoto vztahu vyloučena); [2] pozitivistické hnutí naproti tomu tenduje k izolaci vědy jednak od všech mimovědeckých prvních principů, jednak od reality, protože vychází z toho, že jak první principy, tak realita jako taková jsou v podstatě nepoznateľné (věda, pojímaná jako vyhovující soubor daných faktů, je považována za přísně obsažnou sama v sobě, tj. strictly self-contained); [3] kopernikanismus Polanyiovo schéma zobrazuje jako usilující o aplikaci základních principů prostřednictvím empirické vědy za tím účelem, aby byla objevená realita.²²

Odhlédneme-li od skutečnosti, že každý model, zvláště schematický, je jen přibližně přesný, nemůžeme nevidět, že Polanyiova tabulka má jeden závažný nedostatek, a to ve věci „směru“ uvažování ve speciálních vědách, především empirických. Právě tento „směr“ vyústil později ve výstižně charakterizovanou pozitivistickou krajnost. I když totiž nelze pochybovat o tom, že uvažovaný koperníkovský typ vědy počítal a také vždy začínal s jistým relativním apriorismem jakýchsi „prvních principů“, přece jen určující byl induktivní způsob myšlení, tj. pohyb od jednotlivých faktů samé reality zjišťovaných empirickou vědou k případným filosofickým, popř. obecně teoretickým zevšeobecněním. Jinými slovy: schéma by bylo přesnější, kdyby se v třetím řádku doplnilo ještě opačně zaměřenými šipkami, přičemž tento doplněný „směr“ byl a je pro koperníkovský typ vědy charakterističtější, typičtější, než je „směr“ Polanyiem vyznačený, shodný se „směrem“ naznačeným ve schématu středověké koncepce.

3. Mezi speciálními vědami odjakživa až do současnosti byly a jsou uvědoměle nedialektické matematika a formální logika. To pochopitelně nevylučuje analýzu dialektických momentů těchto věd, jak se je pokouší objevovat např. Ferd. Gonseth, zakladatel švýcarského časopisu *Dialectica*, nebo někteří autoři kolem bělehradského časopisu *Dijalektika*. V tom případě jde vlastně o dialektickou filosofii těchto věd; ta je pochopitelně uvědoměle dialektická jako každá dialektická filosofická disciplína (aspoň v souladu s naší koncepcí; viz výše). Naproti tomu nelze nevidět, že matematika i formální logika bývají někdy neuvědoměle dialektické (to právě umožňuje zmíněné uvědoměle dialektické zkoumání, např. v rámci filosofie matematiky). Přitom zase některé teze, úvahy a analýzy v rámci dialektických filosofických disciplín bývají někdy neuvědoměle, tj. nechtěně nedialektické, popř. ne dost dialektické. To se týká také těch Engelsových tezí, které někteří jeho pozdější i současní následovníci ještě navíc vytrhují z jejich přirozené souvislosti; redukují pak např. dialektiku jenom na čistě objektivní zákony vývoje přírody, společnosti a myšlení.

V metodologii ostatních speciálních věd je tím méně uvědomělé dialektičnosti, čím se v nich výrazněji prosazuje matematizace. Týká se to jak věd konkrétních (empirických, historických), tak obecných (teoretických). Snad nejvíce uvědomělé dialektičnosti je v metodologii biologických věd

²² Srovnej Michael Polanyi, *Science and Reality*, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 18 (1967), 3, str. 186–187.

a v některých vědách společenských (ve vědách o umění, o jazyce, v některých psychologických vědách apod.). Zmíněná nepřímá úměrnost mezi dialektičností a matematizací se konkrétně projevuje jinak v teoretické fyzice (je vysoce matematizována a v podstatě uvědoměle nedialektická), kdežto obecná sociologie bývá často uvědoměle dialektická (srovnej např. sociologické koncepce Gurvitchovy, Adornovy a jiných; „zmatematizovány“ jsou spíše některé úseky speciálních sociologií, i když tendenci k různým formám zexaktnění nalézáme také v obecně sociologických úvahách pozitivistických sociologických škol, např. v soudobé škole kolínské).

V závěru těchto stručných poznámek o vědě zjišťujeme, že vědu pojímáme v těchto svých úvahách jako vědu speciální. Její vztah k dialektice přitom vždy závisí na míře dialektičnosti obsažené v metodologii té které speciální vědy. Pod vědou tedy rozumíme hluboce diferencovanou (v průběhu dějin se stále více z objetí filosofie a často i dialektiky osvobozující) speciální vědu. (To se plně vztahuje na kapitulu první a druhou této monografie; bude-li nám v těchto kapitolách tanout na mysli věda filosofická, pak to vždy výslovně uvedeme. V kapitole třetí, v níž se pokoušíme konstituovat dialektickou filosofii vědy, se pod vědou rozumí věda speciální i filosofická, jak se o tom blíže pojednává hlavně v podkapitole 2a a 2b.)

2. K některým typům přechodů mezi dialektickofilosofickým a speciálně vědním myšlením

Filosofický komentář k dějinám vztahu mezi dialektikou a vědou psaný marxistickým autorem může a nemusí brát v úvahu také otázky jakési „supraracionalistické“ dialektiky. My k nim přihlížet nebudeme, už proto ne, že se domníváme, že ateista udělá lépe, když ani v zájmu dialogu s věřícími nepředstírá, že je mu jasné, co mu jasné není. Přihlížet k nim nebudeme také proto, že vztah takto pojímané dialektiky k vědě chápané jako speciální věda (mimo teologii, kterou zde vůbec nemíníme brát v úvahu) je prakticky roven nule.²³ Zcela stranou proto ponecháváme také veškerou dialektickou teologii i kierkegaardovskou paradoxní dialektiku, jakož i úvahy o dialektice v mytologické a mystické tradici jak evropské, tak mimoevropské. Proto také nemíníme polemizovat s Bockmühlovou kritikou Marxe pro domněle malou radikálnost jeho dialektiky, za to, že v ní Marx nejde až k „dialektice inkarnace Boha v Ježíše Krista“.²⁴ Nás zajímá pouze zcela světská filosofie, z níž se postupně –

²³ Pod „supraracionalistickou“ dialektikou rozumíme dialektiku, jejíž jeden typ charakterizoval nedávno Georges Vajda takto: „Nous entendons par dialectique les démarches non seulement intellectuelles, mais en certains cas prétendant suprarationnelles, qui confrontent, au sein du judaïsme, notons-le bien polymorphe, les données tantôt complémentaires, tantôt contradictoires qui s'imposent avec une égale autorité à la conscience du croyant.“ (Jde o citát ze stati La dialectique du Talmud et de la Kabbale, Diogenè, 1967, 59, str. 69.) Naše pojetí dialektiky se na rozdíl od tohoto pojetí týká výlučně postupů racionálních, intelektuálních.

²⁴ Srovnej charakteristiku knihy K. E. Bockmühl, Leiblichkeit und Gesellschaft, Göttingen 1961, z péra J. Černého, Vědecké inf. ÚML pro VŠ, Filosofie 1966, str. 243 až 244.

od samého jejího prvopočátku ve starém Řecku — vydělovaly a dodnes vydělují speciální vědy.

V procesu vývoje jak filosofie, tak vznikajících speciálních věd, od samého jeho začátku existují dva základní typy racionality: dialektická a diskursivní (rozuměj: formálně logicky diskursivní). Prvá byla a je spíše charakteristická pro filosofii, druhá spíše pro speciální vědy. Přejít od substančně kvalitativního myšlení k myšlení relačně kvantitativnímu (tyto pojmy razí u nás Vojtěch Filkorn) koresponduje sice především s přechodem od aristoteléské formální (vlastně: obsažně formální) logiky k moderní symbolické logice, je však také v širším měřítku charakteristický pro přechod od filosofického, dialektického — rovněž v jádře substančně kvalitativního myšlení — k myšlení speciálně vědnímu, diskursivnímu, stále více relačně kvantitativnímu. Zárodky moderní logiky nalézáme dokonce už ve starověku; hojně k výstavbě „logiky vztahu a kvantity“ přispěl i Leibniz.²⁵ V tomto širším smyslu je pojetí tohoto přechodu závažné proto, že v jeho rámci lze snadněji pochopit vzájemné působení mezi filosofickým a speciálně vědním způsobem myšlení. V důsledku toho se ve filosofii začíná rovněž u představitelů různých směrů stále více šířit nedialektický, hlavně vztahový způsob myšlení. Souvisí to ovšem také s výskytem, šířením a rozšířením nominalismu, lockovské teorie abstrakce apod.²⁶

Existuje však ještě jedna rovina, v níž dochází — jaksi napříč celými dějinami evropské filosofie — k neustálým přechodům od jednoho typu

²⁵ Srovnej Fr. Schmidt, Die symbolischen Elemente der Leibnizschen Logik, Zeitschrift f. philos. Forschung, XX, 3–4 (Zum Gedenken an den 250. Todestag von G. W. Leibniz) a Karel Berka, K dějinám výrokové logiky v antice, Rozpravy ČSAV, Praha 1959.

²⁶ Pro úvahy o úloze nominalismu v dějinách myšlení je relevantní kniha J. R. Weinberga, Abstraction, Relation, and Induction: Three Essays in the History of Thought, Madison 1965. A. Moody charakterizoval její obsah takto: „The main themes of the book appear to be these: first, that the refutation of Aristotelian metaphysics and epistemology traditionally ascribed to philosophers of the seventeenth and eighteenth centuries had already been accomplished by the late scholastics of the nominalist school; second, that the ontological premises of nominalism established by Ockham and taken for granted by Berkeley and Hume are inadequate and untenable in the form defended by these men; and third, that the remedy for the deficiencies of this nominalist ontology is not to be sought by a return to Aristotelian metaphysics, but in the utilization of the contributions of modern logic and philosophy and particularly of the theory of relations developed by Peirce, Frege, and Russell.“ Srovnej The Journal of Philosophy, LXIV (1967), 17, str. 538–539. — O problému abstrakce (v kapitole II–1 se píše přímo o lockovské teorii abstrakce), o němž bylo v posledních letech uveřejněno velké množství marxistických prací, pojednává přehledně Oliver Tenzer, Abstrakcia (O modeloch abstrahovania), Bratislava 1966. — Komparaci tomistické teorie abstrakce s dialektickými přístupy Hegelovými se obírá Nicholas Lobkowitz ve stati Abstraction and Dialectics, The Review of Metaphysics, XXI (1968), 3 (83), str. 488–490. Na str. 488 formuluje hlavní myšlenku svého článku takto: „The gist of this paper may... be put as follows. The abstractionist chooses to describe reality as an aggregate of more or less intimately connected, but always distinct ‘essences’ in order to be able to maintain that an *abstractio sine falsitate* is a reasonable assumption. The dialectician, on the contrary, is so concerned with the unity of the real that he prefers the inner contradictoriness of all abstraction to any ‘essentialist’ view of language which has been so brilliantly criticized by the late Wittgenstein.“

myšlení k jinému typu myšlení, totiž rovina samé dialektiky. Jestli he-rakleitovskou dialektiku budeme shodně s terminologií Jonase Cohna považovat za podstatnou (tedy skutečnou), pak dialektické momenty v myšlení eleátském, jak na to ostatně upozorňuje také Jonas Cohn, mají charakter dialektiky nepodstatné či negativní. Podobný přechod existuje mezi Platónem a Aristotelem (hlavně Aristotelem obou Analytik), mezi skutečnou dialektickou tradicí a Kantem a mezi Hegelem a novokantovstvím, resp. novokantovským pozitivismem.

Na tomto místě musíme především blíže objasnit Cohnovu terminologii. Z hlediska toho, oč nám jde, můžeme být ještě stručnější, než je ve své výstižné interpretaci Cohnovy terminologie Erich Heintel,²⁷ budeme však muset být dost obsírní, pokud jde o objasnění našeho vlastního stanoviska. Za podstatnou dialektiku (někdy též pozitivní nebo jen dialektiku) považuje J. Cohn takové myšlení, které používá rozporu, jeho zrušení a znovuvytvoření jako prostředku poznání. Nepodstatná či negativní dialektika se týká podle Cohna takového chodu myšlení, z něhož je vyskytnuvší se rozpor plně odstraněn či vypnut (ausgeschaltet). To je ovšem jen prvý typ nepodstatné dialektiky. V druhém se považuje rozpor za neřešitelný a za důkaz nemožnosti poznání (jde zde o skeptické použití dialektiky, popř. o to, že dialektika je zde pomocí skepse likvidována — durch Skepsis abgebrochen). Třetí typ začíná stejně jako prvý, jenže v něm se rozpor na vyšším stupni vrací. J. Cohn spatřuje základní rozdíl mezi tímto třetím typem nepodstatné dialektiky a podstatnou dialektikou v tom, že v prvním případě jde o záležitost ontologickou, v druhém gnoseologickou. Domnívám se, že vzhledem k tomu, že marxistická ontologie nemůže nemít svůj gnoseologický a dialektikologický aspekt (gnoseologie pak jak aspekt ontologický, tak dialektikologický), je zmíněný rozdíl mezi třetím typem nepodstatné dialektiky a dialektikou podstatnou z hlediska marxistické koncepce dialektiky pranepatrný. Je tomu tak už proto, že marxistickou dialektiku pojmáme jednak jako záležitost převážně ontologickou, jako primam dialecticam, avšak také jako gnoseologii (jako dialektiku poznávacího procesu) a dialektikologickou metodologii a teorii (jako dialektiku myšlenkové reprodukce jsoucna). Přitom je naše pojetí dialektiky jako dialektické filosofie, jak jsme už uvedli výše, ještě širší.

Z hlediska materialistickodialektické ontologie dochází ke vzniku nových rozporů v rámci nových kvalit a ke zrušení těchto rozporů tak dlouho, dokud můžeme kvalitativně proměňovaný jev považovat ještě za něj samý, dokud prostě ještě nezanikl. Z hlediska teorie dialektiky myšlenkové reprodukce jsoucna nelze nevidět, že pokaždé, když se odstraní dialektický rozpor myšlení, a to v souladu s formálně logickým pravidlem nepřipustnosti sporu (tím, že se uvede, v jakém smyslu je pravdivá teze A. a v jakém smyslu je pravdivá teze non-A), ukáže se, že nové teze — a to jak ta, která reagovala na původní A, tak ta, která se vztahuje k non-A — obsahují v sobě vnitřní rozpor, který bývá opět někdy (většinou bezděčně) formulován v podobě logicky sporných výroků.

²⁷ Srovnej Jonas Cohn, *Theorie der Dialektik*, Leipzig 1923, str. 85 a 106, a Erich Heintel, *Einige Gedanken zur Logik der Dialektik*, *Studium Generale*, 21 (1968), 3, str. 212.

Takovou dialektickou myšlenkovou rozpornost lze ovšem zase obdobným způsobem na obou stranách „zrušit“, tj. odstranit zmíněný logický spor. atd. . . . třeba až do nekonečna (přesněji tak dlouho, dokud budou existovat myslící bytosti, které o tom nebo onom vyvíjejícím se objektu a o nekonečném množství jeho stránek jsou s to uvažovat; blíže o tom viz v druhé kapitole této monografie, v podkapitole 3a).

Vraťme se nyní k přechodům od jednoho typu myšlení k druhému v rámci vývoje dialektiky, jak se s nimi setkáváme v průběhu dosavadních dějin evropské filosofie, a zamysleme se nad nimi pod zorným úhlem Cohnovy terminologie. Byl-li Herakleitos podstatný dialektik (známé fragmenty tomu nasvědčují, i když ne zcela jednoznačně), pak Parmenides a Zenon konstatovali rozpor mezi pohybem a klidem (nehybností) jenom proto, aby beze zbytku odstranili pohyb a mohli vycházet z existence nehybného (jediného, nerozčleněného) Hen; šlo tedy u nich o nepodstatnou dialektiku, a to prvního typu. (Zdá se, že Kratylos usiloval o podobnou absolutizaci druhé stránky rozporu.) Jestli Platón byl pravým, podstatným dialektikem (domníváme se, že jeho dialogy o tom podávají dostatečně přesvědčivé svědectví), pak Aristoteles, jak ho známe hlavně z jeho Analytik, svou formálně logickou dvouhodnotovostí asi nechtě přispěl ke vzniku iluzi o možnosti beze zbytku likvidovat každý myšlenkový rozpor. (Tím nijak nepopíráme a v žádném smyslu nechceme snížit obrovskou Aristotelovu zásluhu o prosazení nepřipustnosti sporu jako bezpodmínečné a zcela nutné podmínky vědeckosti myšlení.) Jestli v duchu podstatné dialektické tradice před Kantem se počítalo s nutností výskytu stále nových myšlenkových rozporů, pak Kant, který považoval formální logiku za obecnou a nutnou, nikoli však postačující, ukazoval, že rozum (Vernunft) ve svém úsilí poznat nepoznatelné, provést transcensus, naráží na antinomie, že však může být těchto obtíží ušetřen, nepřekračuje-li rámec zkušenosti. Iluze, že myšlení, setrvávající v rámci zkušenosti, může být trvale bezrozporné, je uvědoměle antidialektická; stanovisko v otázce antinomií rozumu je interpretovatelné jako tendence k pravé, pozitivní dialektice, může však být vyloženo také jako skeptický, agnosticistický typ nepodstatné dialektiky. Byl-li Hegel pravým podstatným dialektikem (o tom může být jen těžší spor), pak novokantovská protihegelovská reakce je pokusem o přechod k nepodstatné dialektice. Jestli má pravdu Livio Sichirollo, že Siegfried Marck (podobně i Arthur Liebert) pojímá dialektiku jen jako cvičení, jako úvod do filosofie, pak jde o typ dialektiky, který je ještě výrazněji nepodstatnou dialektikou než typ Kantův.²⁸ Tendenci k podstatné dialektice („čistý pramen dialektiky“) spatřuje La-

²⁸ Srovnej Livio Sichirollo v dile připomenutém v pozn. 4, str. 12. Siegfried Marck napsal: „Philosophische Dialektik bejaht den Widerspruch immer nur in der Rolle des Durchgangspunktes, der im Resultate noch sichtbar wird, niemals aber das Widerspruchsvolle Resultat“ (Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, I, Tübingen 1929, str. 104–105). Tato teze charakterizuje zjevně — ostatně ne zcela přesně, pokud jde o výsledek — stanovisko Hegelovo (autor je klade do protikladu k paradoxní dialektice Kierkegaardově), nikoli vlastní koncepci Marckovu. Tou je „kritická dialektika“, která nedosahuje ani úrovně nepodstatné dialektiky Kantovy. Srovnej hlavně druhou kapitolu II. svazku výše citovaného spisu (Tübingen 1931), str. 88–116.

dislav Menzel do jisté míry právem také v Kantově tezi o tom, že je-li něco kladeno, je kladen i jeho opak, v tezi, že vše má své určení jen ve vztahu k jinému (ta je v podstatě totožná se starým „omnis determinatio negatio“, které Hegel vlastně obrátil: „omnis negatio determinatio“). Záleží ovšem na tom, jak tyto teze pojmáme.²⁹

Erich Heintel napsal, že v tom základním se ztotožňuje s vývodem Jonase Cohna z jeho *Teorie dialektiky*.³⁰ Hlásí se tedy v jádře k podstatné dialektice. Od Cohna se však zásadně liší tím, že mlčením nepřechází dialektiku Marxovu a soudobých marxistů. Erich Heintel má pravdu, když tvrdí, že charakter nepravé dialektiky mají úvahy těch marxistů, kteří vlastně odstraňují (ausschalten) rozpor, domnívají-li se, že tezemi začínajícími „Na jedné straně (Einerseits)“ a „Na druhé straně (Andererseits)“ postihují rozpornost v samé věci. Tato otázka ve svém jádře souvisí s výše kritizovanou neadekvátní koncepcí „objektivní dialektiky“ a s otázkou rozdílu mezi Cohnovým třetím typem nepodstatné dialektiky a dialektikou podstatnou. Nelze současně nevidět, že teze (myšlenky) začínající výše uvedeným způsobem mohou být také prvním krokem ke „zrušení“ dialektického rozporu v myšlení s cílem objevit v každé z nich nový rozpor atd. A to je pak postup, který je nesporně v souladu s podstatnou, tj. pozitivní dialektikou.³¹

S jedním stanoviskem Ericha Heintela, které všemi marxistickými dialektiky nebývá jednoznačně přijímáno, souhlasím beze zbytku, totiž s jeho hlubokým přesvědčením o tom, že dialektika není formalizovatelná, tedy ani symbolickologicky interpretovatelná. Pochopitelně je možno některé momenty dialektiky formalizovat; je možno např. schematicky znázornit infinitně nekonečnou pravdivostní hodnotovost dialektickologického myš-

²⁹ Srovnej Ladislav Menzel, Několik poznámek k problému dialektiky v Kantově filosofii, *Filos. časopis ČSAV*, 1964, 5, str. 613–639 (pro dějiny logiky budou asi dost relevantní také stati téhož autora uveřejněné tamtéž, 1962, 1 a 1967, 1), hlavně však přednášku v brněnské pobožce Jednoty filosofické ve studijním roce 1966/67. Zde se pokusil symbolicky vyjádřit své pojetí kantovské teze o tom, že je-li něco kladeno, je kladen i jeho opak, a to takto:

$$xRy = \forall (x) (y) [xRy \rightarrow yRx],$$

kde R je pořadající vztah a \forall je obecný kvantifikátor; rovnice však není dobře utvořeným výrazem.

Nejdůležitější ovšem je, že Kantova teze podstatu dialektického rozporu nevstihuje. — Zamýšlení Ericha Heintela nad aporií „kompozice kontinua“ (představuje také podstatu druhé Kantovy antinomie) a nad aporií svobody, které Leibniz nazýval dvěma labyrinty filosofie, je filosofickou úvahou podstatného dialektika. Srovnej E. H., *Die beiden Labyrinthe der Philosophie nach Leibniz*, *Philosophia naturalis*, X (1968), 2, str. 186–197. Naproti tomu stať Ivora Leclerca, *Kant's Second Antinomy, Leibniz, and Whitehead* (*The Review of Metaphysics*, XX, 1966, 1), je proniknuta iluzí o možnosti definitivně vyřešit jeden dialektický rozpor. Stať končí těmito slovy: „In this way, with a definite theory of the metaphysical roles of actuality and possibility, Whitehead finds a solution to the problem of the “composition of the continuum”, which in Kant's view led inevitably to an antinomy, that is to “an unavoidable contradiction of Reason with itself.” Aby bylo jasno: řešení to může být docela brilantní, jenže sama podstata zmíněného dialektického rozporu se jím stejně nelikviduje.

³⁰ Srovnej Erich Heintel, *Einige Gedanken ...* (viz pozn. 27), str. 212.

³¹ Srovnej tamtéž, str. 206.

lení (přítom lze nejlépe ukázat, jak k tomuto účelu nemohou posloužit ani tří- či vícehodnotové formální logiky; blíže o tom viz v kapitole druhé). Možno formalizovat jistý aspekt tzv. „určité negace“, nikoli však „určitou negaci“ v její podstatě. („Určitá negace“ je negace jen v rámci určité – přesně však nevymezené – třídy jevů, např. „ne-pes“ jsou jen jiná domácí zvířata, kdežto „neurčitou negaci“ je cokoli.) Domnívat se, že se formalizací triadického schématu vystihuje podstata všech forem dialektiky nebo aspoň dialektiky Marxovy (nesmělý náběh k takové domněnce lze nalézt u Roberta Heisse; na koncepci rozvinuté triády redukuje dialektiku K. R. Popper), je zjevná iluze.³²

Pokud jde o konstatování, že Erich Heintel pro sebe považuje dialektiku za „eine besondere Art von Sprachkritik . . . , u. zw. gerade jene, die fundamentalphilosophisch nicht zu umgehen ist“, nelze pochybovat o tom, že z hlediska filosofa pečlivě analyzujícího jazyk klasiků filosofie je tato úloha dialektiky neobyčejně vznešená.³³ Nicméně vyvstává otázka, zda pod zorným úhlem pojetí dialektiky jako živého nástroje myšlení a boje nepřipomíná taková koncepce dialektiky do jisté míry tu, kterou nalézá Livio Sichirollo u Siegfrieda Marcka.

Pokusili jsme se charakterizovat Cohnovo pojetí pozitivní a negativní dialektiky, jakož i Heintlovu koncepci dialektiky, tj. koncepci autora souhlasícího ve všem podstatném s J. Cohnem. V souladu s Cohnovou terminologií a v podstatě snad i s historickofilosofickou pasáží jeho knihy jsme se zamýšleli nad přechody mezi různými typy dialektiky. Jak tyto přechody souvisí se vztahem mezi dialektikou a vědou? Domníváme se, že přechod od pozitivní (podstatné) dialektiky k dialektice negativní (nepodstatné, ať už prvního či druhého typu) je vždy začátkem přechodu od dialektického (filosofického) rozumu k racionalitě speciálně vědní; tento začátek přechodu probíhá ovšem ještě v rámci filosofie.

Jiné pojetí pozitivní a negativní dialektiky (nemající nic společného s terminologií Cohnovou) razí Theodor Adorno, jeden z hlavních představitelů frankfurtské filosofickosociologické školy, a to hlavně ve své knize *Negative Dialektik*.

Poslední léta a desetiletí jsou dobou dialektické negace všeho přežitého. Adornovská idea negativní dialektiky je nejspíše plodem tohoto aspektu našeho století. V polovině padesátých let napsal J. Hyppolite, že v kritických obdobích dějin proniká dialektika do vědomí jako dialektika negativní. Theodor W. Adorno v závěrečné poznámce zmíněné knihy (jejím ideovým bohatstvím se nyní budeme obírat poněkud podrobněji) nazna-

³² Srovnej tamtéž, str. 203, 205–206, a Jonas Cohn, *Theorie der Dialektik* (viz pozn. 27), str. 41–42; dále srovnej Robert Heiss, *Wesen und Formen der Dialektik*, Köln–Berlin 1959, str. 154–160, Robert Heiss, *Die großen Dialektiker des 19. Jahrhunderts*, Köln–Berlin 1963, str. 392–396 a K. R. Popper, *Was ist Dialektik?*, *Logik der Sozialwissenschaften*, 4. vyd., Köln–Berlin 1967, str. 263.

³³ Srovnej tamtéž, str. 217. Citovaná slova (na téže stránce) pokračují takto: „Im Sinne der fundamentalphilosophischen Aufgabe der so verstandenen Dialektik steht die mit ihr verbundene Sprachkritik nicht im Bereich der Bemühungen um eine möglichst exakte, d. h. formalisierte, sondern in demjenigen um eine ‚konkrete‘ und doch über einsichtige Argumente vermittelte Sprechweise. Ohne diese Sprechweise sind weite Teile der traditionellen Philosophie schlechthin unverständlich.“

čuje, že mu tato dialektika jako dialektika rozpadu tanula na myslí už od dob jeho studentských let.³⁴

V první části knihy, v části nadepsané „Verhältnis zur Ontologie“, Theodor Adorno formuluje svůj poměr k heideggerovskému typu ontologie. První kapitola této části je rozborem otázky vnitřní potřeby ontologie, druhá kapitola je její imanentní kritikou. Stěží bude dnes už moci někdo analyzovat úspěšně Heideggerovu filosofii, aniž by přihlédl k této kritice. Proklamovaný imanentní charakter kritiky se však Th. Adornovi nepodařilo v zájmu věci dodržet, a to všude tam, kde dal jednoznačně najevo svůj negativní vztah k fundamentální ontologii. Napsal o ní na jednom místě, že je archaistickou pozdní formou filosofie. O *Dasein*, o jedné z ústředních kategorií německé duchovědné filosofie, zvláště německého existencialismu, poznamenal, že je to „eine deutsche und verschämte Variante von Subjekt“.³⁵ Tyto a mnohé jiné glosy z pozic dialektika tendujícího k materialismu mají jednoznačně transeuntně kritický charakter, což ovšem patří podle našeho názoru ke kladům díla; tyto glosy jsou dialekticky negativnější, než Adornův úmysl nepoužívat – v souladu s domnělou ctností každého západního filosofa – jiné než imanentní kritiky. Zdá se, že Th. Adorno přehlédl, že kritická reflexe imanentních souvislostí mezi jednotlivými myšlenkami kritizované filosofické koncepce může být příliš pozitivní, že je nedostatečně negativní, aby mohla být pokládána za důsledně negativně dialektickou.

Negativní vztah má frankfurtská filosofická škola i k marxistické ontologii. Alfred Schmidt v knize o Marxově pojmu přírody, v knize, k níž napsali předmluvu společně Max Horkheimer a Theodor W. Adorno, nadepisuje část a) kapitoly I. výmluvně: „Der nicht-ontologische Charakter der Marxschen Materialismus“. Zde mimo jiné dovozuje: „Wenn Marx die Natur – das Material menschlicher Tätigkeit – als dasjenige bestimmt, was nicht subjekteigen ist, . . . so versteht er diese außermenschliche Wirklichkeit doch nicht im Sinne eines unvermittelten Objektivismus, also ontologisch.“³⁶ Tato myšlenka je cenná hlavně tím, že se v ní dovidáme o tom, že frankfurtská škola chápe ontologii jako učení spjaté s nezprostředkovaným, bezprostředním objektivismem. Všechny formy takto pojaté ontologie jsou vskutku něčím filosoficky zastaralým, samým vývojem filosofie dávno překonaným. Měli jsme už příležitost ukázat, jaký charakter má objektivnost marxisticky pojímané „objektivní dialektiky“.

Těžiště Adornovy knihy o negativní dialektice spočívá v její druhé části nadepsané „Negative Dialektik. Begriff und Kategorien“. V ní (ovšem také na jiných místech knihy) se objasňuje pojem negativní dialektiky a zaujímá postoj k některým Hegelovým dialektickým kategoriím, které autor kvalitativně obměňuje. Stručně lze říci, že Th. Adorno chce jít a skutečně také v mnohých směrech jde za Hegela a nad něho. První z charakteristik negativní dialektiky, s níž se čtenář v knize setkává, je její určení jako antisystému. Tomu však nelze rozumět tak, že by Th.

³⁴ Srovnej J. Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris 1955, str. 60–61, a Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, str. 407.

³⁵ Srovnej c. d., str. 112 a 146.

³⁶ Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (viz pozn. 15), str. 19.

Adorno byl proti každému jinému než historickofilosofickému způsobu filosofování. Znamená to pouze, že negativní dialektika nechce být takovým uzavřeným systémem, v jehož rámci by se dedukovaly jedny pravdy z druhých. Není ani systémem srovnatelným s Hegelovým, jehož některé kategorie podržuje, avšak ve změněné podobě. Nazývá-li někdy autor své pojetí dialektiky „odpoutanou dialektikou“, pak jde především o odpoutanost od jakékoli strnulosti systému. Je to dialektika počítající s „rozložeností“ pravdivého; je zaměřena nejen proti relativismu, ale i proti absolutismu. Zatímco „pevné“ je u Hegela jednou z primárních kategorií, v negativní dialektice patří k sekundárním.

K velkým kladům Adornovy koncepce negativní dialektiky patří důsledné domýšlení úlohy rozporu v dialektice. Teze, že v jistém smyslu je dialektická logika pozitivističtější než pozitivismus, který ji zamítá, je pozoruhodná hlavně tím, čím je zdůvodněna: dialektická logika respektuje jako myšlení to, co má být myšleno (předmět), také tam, kde „das zu Denkende“ nevyhovuje pravidlům myšlení. Pozitivismus se podle Theodora Adorna stává ideologií tím, že nejdříve vyřadil kategorii podstaty, a pak zcela důsledně i zájem o podstatné.³⁷ Th. Adorno si však dostatečně neuvědomuje, že v kvantitativně vztahových určeních může být někdy obsaženo více podstatného, než si jsou s to pozitivisté představit. Přitom však Adorno rozpor nepojímá v duchu Hegelova absolutního idealismu jako něco herakleitovsky podstatného, ale jako index nepravdivosti identity, jako index „des Aufgehens des Begriffenen im Begriff“. Rozpor je neidentické (rozdílné) z aspektu identického; dialektika je důsledné vědomí neidentičnosti.³⁸

Pojetí dialektiky jako neidentičnosti a rozporu jako neidentického aspektu identického je asi také výchozím hlediskem pro koncepci dialektiky jako osvobozování „ze společnosti blahobytu“.³⁹ Potřeba reagovat na neduhy soudobé nejprůmyslovější společnosti (v USA) našla v H. Marcusovi svého filosofického mluvčího (dnes H. Marcuse působí jako profesor filosofie na kalifornské universitě v San Diegu), který se stále považuje za příslušníka frankfurtské filosofické školy a kterého inspirovala Adornova negativně dialektická koncepce. Poučila ho především o tom, že negativní vztah ke skutečnosti ve smyslu úsilí nahradit ji něčím jiným, něčím lidštějším, je základním a trvalým znakem skutečných revolucionářů. V té souvislosti vyvstává problém, který by bylo třeba podrobit důkladné analýze hlavně v politologické rovině, zda Trockého teorie permanentní revoluce nemá svůj nejobecnější filosofický základ v negativně dialek-

³⁷ Srovnej c. d., str. 142 a 170.

³⁸ Srovnej tamtéž, str. 15.

³⁹ Srovnej Literární listy, 1968, 13 (z 23. V. 1963), str. 11, kde H. Marcuse mimo jiné odpovídá na otázku, zdali je osvobození ze společnosti blahobytu totožné s přechodem od kapitalismu k socialismu: „Není totožné, definujeme-li socialismus jen jako plánovitý rozvoj výrobních sil a racionalizaci materiálních zdrojů (i když to zůstává předběžnou podmínkou každého osvobození). Je totožné s přechodem od kapitalismu k socialismu, definuje-li se socialismus svými nejutopičtějšími rysy. Patří k nim mezi jiným zrušení práce, ukončení boje o existenci, tj. život jako cíl o sobě, a nikoli již jako prostředek k nějakému cíli, a osvobození lidské senzibility a senzitivity nikoli jako soukromého faktoru, ale jako síly k přeměně lidské existence a jejího prostředí.“

tickém přístupu ke skutečnosti a zda by se promyšlená (tvůrčí) aplikace této teorie v politické praxi revolučních marxistických stran nemohla stát účinným prostředkem v boji proti ustrnulým, byrokratickým a v podstatě konzervativním silám socialistické společnosti.

Th. Adorno v knize o negativní dialektice doporučuje, aby proti totožnosti v rozdílnosti (identitě v neidentitě) se stavěla rozdílnost v totožnosti (neidentita v identitě) zjevně proto, že skutečnost je především neidentická, rozrůzněná, rozlišená při vši své jednotě. To je s to umožnit, aby dialektika úspěšně nahradila „první filosofii“ jako „prima dialectica“.⁴⁰ Dialektika jako procedura znamená (k vůli rozporu jednou zjištěnému na věci a proti tomuto rozporu) myslit rozporně, v rozporech. Taková dialektika je však neslučitelná s Hegelovou. Její pohyb netenduje k identitě v rozdílnosti mezi předmětem a jeho pojmem; k identitě přistupuje spíše jako k něčemu podezřelému. Její logika je logikou rozpadu zpředmětněné struktury pojmu. Filosofie nemůže dosáhnout ničeho pozitivního, co by bylo totožné s její konstrukcí. V procesu demytologizace musí být pozitivnost negována až do (včetně) instrumentálního rozumu, který tuto demytologizaci obstarává.⁴¹

Zvláštní pozornosti si zaslouží Adornova koncepce materialismu. Th. Adorno jej odmítá jako dogma a chápe jako vnitřní pojem kritiky idealismu a reality.⁴² Toto pojetí materialismu je ve frankfurtské filosoficko-sociologické škole velmi těsně spjata s koncepcí negativní dialektiky jako svérázné materialistické dialektiky, o níž jsme už stručně pojednávali.

Yvstává otázka, zda přechod od Hegelovy pozitivní dialektiky k negativní dialektice Adornově je pouze záležitost vnitrofilosofická, nebo zda

⁴⁰ Srovnej c. d., str. 155.

⁴¹ Srovnej tamtéž, str. 146. — Na str. 150–151 je stejně zajímavé jako problematické zjištění, které vzhledem k jeho ideologické závažnosti a „marxističtější“ tendenci, než je běžná marxistická, uvedeme v originále: „Im Vorwurf, die Sache sei dem Begriff nicht identisch, lebt auch dessen Sehnsucht, er möge es werden. Derge- stalt enthält das Bewußtsein der Nichtidentität Identität. Wohl ist deren Sup- position, bis in die formale Logik hinein, das ideologische Moment am reinen Denken. In ihm jedoch steckt auch das Wahrheitsmoment von Ideologie, die Anweisung, daß kein Widerspruch, kein Antagonismus sein solle.“

⁴² Proto má tak kritický vztah také k realitě socialistických zemí, proto je pln ironie vůči „funkcionářům diamatu“, „vládnoucímu materialismu“ apod. Jenže Th. Adornovi by velmi prospělo, kdyby znal lépe to, o čem píše. Pak by věděl, že v socialistických zemích už není všude a všdycky dialektika teorie a praxe tak deformována, jako bývala (srovnej str. 144–145), nedomníval by se, že teorie odrazu popírá spontánnost (aktivitu) subjektu, a nezotožňoval by ji s obrazovou a zrcadlovou teorií (str. 203); hlavně pak by se „neotíral“ o úroveň kultury v na- šich zemích (str. 204). Th. Adorno zjevně necítí a nemůže cítit morální patos Brechtovy teze o straně, jež má tisíce očí, kdežto jednotlivec jen dvě (str. 53), kterou Brecht formuloval jménem příslušníků té třídy, jejíž boj považuje Adorno za nespornou realitu (pravdivost teorie třídního boje přijímá z Marxe jako nespornou). Je očividné, že autor nedoceňuje vývojové možnosti komunistických stran.

Je možno se ptát, zda negativně dialektický moment Adornova materialismu v podobě kritiky socialistické reality se neprohřešuje proti některým metodolo- gickým aspektům celého dosavadního filosofova díla, především proti jeho umění postihovat jednotlivé a specifické cestou analýzy dialektiky podstaty a jevu. Zdá se, že mu některé jevové stránky socialistické skutečnosti (je třeba přiznat, že nemálo z nich vidí v jádře správně) zabránily postihnout podstatu naší současné filosofie, její diferencovanost a složitou dialektiku jejích kontaktů se životem.

nějak také souvisí se vztahem mezi dialektikou a vědou. Domnívám se, že s ním souvisí, a to ve dvojnásobném smyslu. Především jde o přechod od pozitivního hegelovského, typicky filosofického, dialektického rozumu k negativně dialektické racionalitě nejen filosofických věd, ale také všech těch speciálních věd sociálních, které Jürgen Habermas označuje jako kritické, které pokládá za kriticky orientované a které sledují emancipační zájem (na rozdíl od věd empirickoanalytických, sledujících zájem technický, a věd historickohermeneutických, sledujících zájem praktický). K těmto vědám, které mají sice také nomologický ráz (podobně jako empirickoanalytické vědy přírodní), které však usilují vždy ještě dále o to, aby zjistily, kdy jejich „teoretické výroky postihují invariantní zákonitosti sociální aktivity vůbec a kdy registrují jen ideologicky zmrazené, v zásadě však proměnné a nestálé závislosti“, patří vědy ekonomické, sociologické, politické (nejen tedy politologie, ale také např. sociální psychologie politiky).⁴³ Přechod od hegelovské pozitivní dialektiky k adornovské dialektice negativní se tedy nekryje s přechodem k jakékoli speciálně vědní racionalitě (není ani filosofickým reflexem takového přechodu), ale lze jej považovat za filosofický výraz přechodu jen k jedné skupině speciálních věd, a to ještě svérázně pojatých.

Druhý smysl, v němž jde v daném případě o vztah dialektiky a vědy, je třeba hledat v polemických souvislostech mezi stoupenci negativně dialektické metodologie zmíněných kritických sociálních věd a stoupenci empirickoanalytické metodologie, kteří prosazují aplikaci této typické metodologie příslušné skupiny přírodních věd v uvedených vědách sociálních (nejen tedy ve filosofii, ale i v ekonomii, sociologii, politologii apod.). Mám na mysli souvislosti, jak se projevíly v kontraverzi mezi K. R. Popperem a Theodorem Adornem a mezi stoupenci frankfurtské a kolínské sociologické školy.⁴⁴ Píšeme sice o polemických souvislostech mezi těmito školami, jde však spíše o antagonistický dialog, v němž má podle našeho názoru více pravdy škola frankfurtská.

Všechny naše úvahy o přechodech od pozitivní dialektiky k dialektice negativní (ať už negativní v pojetí Cohnově nebo Adornově),⁴⁵ i úvahy

⁴³ Srovnej Jürgen Habermas, *Poznání a zájmy*, Filosofický časopis ČSAV, 1967, 2, hlavně str. 193–195.

⁴⁴ Srovnej v této věci K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London 1939; K. R. Popper, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* a Th. Adorno, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 14 (1962); Jürgen Habermas, *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*, Ein Nachtrag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno, *Zeugnisse Festschrift für Theodor W. Adorno*, Frankfurt a. M. 1963, str. 473–501 (v podobě lehce zkrácené přetištěno v *Logik der Sozialwissenschaften*, Hrsg. Ernst Topitsch, vyd. 4., Köln–Berlin 1967, str. 291–311); dále Hans Albert, *Der Mythos der totalen Vernunft (Dialektische Ansprüche im Lichte undialektischer Kritik)*, *Kölner Zeitschrift für Soz. und Sozialps.*, 16 (1964), 2, str. 225 a d. a Jürgen Habermas, *Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus. Erwiderung eines Pamphlets*, *tamtéž*, 4, str. 635 a d.

⁴⁵ Ještě další pojetí „negativní dialektiky“ prosazuje Václav Černík ve stati *Positivní a negativní dialektika*, *Filozofia*, 1968, 1, str. 27–40. Pod negativní dialektikou rozumí V. Černík v podstatě ty formy dialektiky, které jsme nazvali supraracionalistickými a o nichž jsme uvedli, že je záměrně ponecháváme stranou (Kierkegaard a jiní). Zdá se, že autor operuje málo specifikovaným pojmem „paradoxní“ dialektiky, kterou považuje za typicky negativní. Paradoxní dialektika Kierke-

o přechodu od substančně kvalitativního myšlení k myšlení relačně kvantitativnímu, jakož i úvahy o přechodech od racionality dialektické k racionalitě diskursivní (formálně logicky diskursivní) je třeba chápat tak, že všechny tyto přechody jsou také reverzibilní, protože neustále docházelo a dodnes dochází také k přechodům orientovaným opačným směrem.

*

Marx a marxistická filosofie, aspoň racionálnější linie jejího scientistního proudu, usilují o dialektickou syntézu všech typů racionality a myšlení. Marx měl zásadně jiný — totiž jednoznačně pozitivní — přístup k matematickému způsobu myšlení než Hegel. Postoj k matematice ho sblížuje s Kantem.⁴⁶ Marx byl dialektik, který vysoko hodnotil úlohu matematiky ve vývoji vědění i matematismus, před nímž Lenin občas celkem zbytečně varoval. Nejde ovšem o její úlohu v dialektice, ale o její funkci v těch formách myšlení, do nichž přechází lidská mysl na cestě od filosofie k mnohým moderním speciálním vědám, resp. při pokusech využít takových speciálně vědních postupů ve filosofii.

Je možno mít za to, že naše úvahy o přechodech mezi různými typy racionality, myšlení a dialektiky se v podstatě dotýkaly filosoficky nejrelevantnějších souvislostí mezi dialektikou a vědou v dějinách.

3. O vztahu dialektiky k diferenciacním a integračním tendencím ve vývoji vědění

V marxistickofilosofické literatuře se poměrně dost často setkáváme přibližně asi s takovouto úvahou o vztahu dialektiky k diferenciacním tendencím ve vývoji poznatků o světě:

V prvních staletích vývoje vědění odpovídal celostnímu pohledu na svět dialektický způsob myšlení. Jeho absolutizace a jeho převrácení v libovůli jsou základem vzniku typicky sofistických krajností. V průběhu vydělování speciálních věd z lůna původně jednotné „filosofie-vědy“, zvláště pak během posledních tří až čtyř staletí, kdy se diferenciacní tendence prosazují stále výrazněji, začíná současně stále víc a více převládat diskursivní (zvláště induktivní, ale i matematicodeduktivní, axiomatický) způsob myšlení, typický pro myšlení o jednotlivinách, resp. o přesně vymezených jednotlivých objektech speciálně vědního zkoumání. Abso-

gaardova je nesporně negativní ve smyslu dialektiky supraracionalistické. Není jí však paradoxní dialektika Frommova. Ta je spíše negativní ve smyslu adornouském. Jestliže dialektické rozpory někteří formální logici nebo empiričtější orientovaní marxisté považují za paradoxy, mají pravdu jen z hlediska formální logiky. Jde ovšem o to, že to nejsou jenom paradoxy.

⁴⁶ O Marxově poměru k matematismu viz Jindřich Zelený, K logické struktuře... (viz pozn. 13), str. 161–165. O Marxově kritice kantovského způsobu kladení otázky fundamentace vědy viz u téhož autora, K historickým mezím Marxova pojetí racionality, *Filos. čas. ČSAV*, 1967, 6, str. 826; o problému fundamentace vědy u Hegela viz u téhož autora, *Problém základů vědy u Hegela a Marxe (I)*, tamtéž, 1964, 4, str. 489–490. O Hegelově pojetí vědy a o problému vědeckosti Hegelovy dialektiky píše Robert Heiss, *Die großen Dialektiker...* (viz pozn. 32), str. 104 a 141.

lutizace tohoto způsobu myšlení v některých novověkých filosofických směrech vede ke krajnímu metafyzickému (uvědoměle antidialektickému) přístupu ke skutečnosti. Marxistická racionalita se pak charakterizuje jako bojovně zaměřená nejen proti oběma uvedeným krajnostem (jak proti sofistice, tak proti antidialektické metafyzičnosti), ale také jako dialektická syntéza obou způsobů myšlení (jak toho, který přistupuje ke světu jako k totalitě, tak toho, který jej reprodukuje jako rozčleněný v jednotliviny).

Tato úvaha bývá většinou formulována daleko naivněji. Nejde však o formulace, jde o podstatu; tou je v daném případě triáda, v které je přibližně tolik pravdy, kolik je v ní současně polopravd a výslovných zjednodušení.

Zjednodušením dialektiky vývoje vědění je především to, jestliže se nebere v úvahu, že diferenciatní tendence se neprosazuje jinak než ruku v ruce s tendencí integrační. Integrační funkce přitom plní nejen speciální vědy samy, třeba cestou vytváření teorií a disciplín typu kybernetiky a vlnové teorie, konstituováním nových hraničních oborů apod., ale především filosofie. Nejucelenější a **teoreticky** nejpropracovanější systém dialektické filosofie nevznikl ve starověku s jeho celostním pohledem na svět, ale v Německu v době kolem Velké francouzské revoluce, tj. v době, v níž s novou intenzitou začíná probíhat proces diferenciacie vědění. Kromě toho nelze nevidět, že ani starověká „filosofie-věda“ nebyla tak monolitní, jak se na první pohled zdá, protože už egyptský a řecký starověk znal matematiku v podstatě jako speciální vědu a některé další speciální vědy byly již tehdy ve stavu zrodu; také tehdejší výrazná integrace byla spjatá s diferenciací, i když zatím nerozvinutou. To mělo za následek, že nejen uvnitř dialektiky docházelo k přechodům od dialektiky podstatné k nepodstatné, k dialektice negativní, ale také to, že právě v antice vzniká koncepce pravdivosti dvouhodnotovosti (ta je rovněž výchozím bodem soudobé tří- a vícehodnotovosti) formální logiky,⁴⁷ závazná prakticky prostřednictvím svých pravidel pro každé myšlení a rozvíjená zvláště při svých aplikacích v jednotlivých speciálních vědách; ve středověku byla hojně rozvíjena také na materiálu teologických disputací. Přitom jak dialektický, tak formálně logický způsob myšlení té doby byl v jádře esenciálně kvalitativní, což se udrželo prakticky až do minulého století, kdy logika vztahu a kvantity začíná postupně ovládat pole nejen jako živelně používaný nástroj některých speciálních vědců (tím opravdu už byla, třebaže jen v zárodečné podobě, nejméně od dob Galileových), ale v samé logice.

Přímo za polopravdu je třeba označit názor, že v marxismu dochází k dialektické syntéze obou základních způsobů myšlení. Jsem hluboce přesvědčen o tom, že v oblasti teorie (teorie myšlení) to vůbec není možné. Proto nevěřím nejen v možnost zexaktnění dialektiky cestou její formalizace, ale ani v možnost dialektizace žádného typu formální logiky. (Dia-

⁴⁷ Jak už jsme uvedli, velkou zásluhu v této věci má Aristoteles. N. Hartmann však záslužně upozornil, že už dokonce u Platóna v Kratylovi (385 B) je myšlenka, že „der wahre und falsche *λόγος* (Aussage) daran unterschieden werden, ob ein Seiendes als seiend oder als nichtseiend ausgesagt wird (Platos Logik des Seins, Glessen 1909, str. 117).

lektizovat tradiční formální logiku se v padesátých letech se zjevným nezdarem pokusil B. Fogarasi.) Život nás však poučuje o tom, že skutečnost asi vykazuje takové vlastnosti, stránky, rysy a struktury, že ve své materiálně praktické činnosti, v níž myšlení hraje stále důležitější úlohu hybného faktoru, můžeme a vlastně musíme využívat obou typů racionality: dialektickologické i formálně logické (ta druhá je ve své současné podobě a do značné míry i historicky silně ovlivěná matematismem a inspiruje se především potřebami speciálních věd).

Vyslovil-li jsem své přesvědčení, že v teorii jsou dialektickologické (typicky filosofické) myšlení a myšlení formálně logické (jeho teorií je logika jako speciální věda) neslučitelné, a současně zastávám názor, že v praxi je třeba využívat obou, pak tím ovšem vůbec nepopírám nutnost a prospěšnost úsilí o spájení esenciálně kvalitativních a syntetických přístupů s přístupy deskriptivně kvantitativními a analytickými. To je úplně jiná rovina otázky, i když z hlediska našeho základního problému vysoce relevantní. Český filosof J. B. Kozák napsal už v roce 1938: „Vítězství nad Aristotelem v moderní přírodovědě bylo... až příliš důkladné. Dnes je důležitým úkolem pro všechnu vědeckou práci, abychom oba zřetele rovnoměrně spojovali...“⁴⁸

Syntetický charakter úvah o vztahu dialektiky a vědy v dějinách umožňuje mimo jiné také vyhnout se běžné chybě dějin vědy, že se totiž zkoumají dějiny fyziky, dějiny biologie (atp.) zvláště, třebaže až do 18. století většina věd byla považována za součást filosofie a rozvíjela se v jejím lůně.⁴⁹ Platí to však také opačně: ani dějiny filosofie se nerozvíjely bez své integrální součásti — bez jednotlivých speciálních, dnes už samostatných věd. Pouze dialektický přístup k dějinám filosofie i vědy může překonat úskalí naznačených chyb.

Za nezanedbatelný fakt je třeba považovat to, že v procesu diferenciaci vznikající speciální vědy často posilují některými svými poznatky rozvoj dialektického způsobu myšlení. (Engels připomíná, že nejen na něho, ale i na Marxe v tomto směru působila Darwinova vývojová teorie, jednotná buněčná teorie všeho živého a objev zákona zachování a přeměny energie.) Přitom je rovněž nesporné, že filosofický směr, jehož zrod by nebyl myslitelný bez negativně dialektického kriticismu (cesta k němu vede od Kanta přes antisppekulativnost zakladatelů pozitivismu, novokantovství, novokantovský pozitivismus a empiriokriticismus), tj. novopozitivismus, se neobyčejně zasloužil o soudobý rozmach diskursivní (formálně logicky diskursivní) racionality a o zesílení matematizačních tendencí ve speciálních vědách.

Proces diferenciaci zasahuje nejen speciálně vědní oblast, ale také filosofii. Specializovaní historici filosofie, gnoseologové, etici atd. pocíťují stejně (většinou ještě silněji) potřebu integrace jako speciální vědci. Speciální vědci dnes vyjadřují potřebu integrujících pohledů jednak výzvami k filosofii, aby splnila své integrační funkce, jednak tím, že sami píší své filosofie práva, lingvistiky apod. (Když se přitom snaží filosofii svého

⁴⁸ J. B. Kozák, *Věda a duch*, Praha 1938, str. 63–64.

⁴⁹ Srovnej Zdeněk Horský, *Přírodověda a filosofie v počátcích novověké vědy*, *Filosofický časopis ČSAV*, 1968, str. 231.

oboru nebo filosofii hlavního objektu svého zkoumání po vzoru ideje fyzikalismu vydávat za filosofii vůbec, pak pochopitelně pouze pokračují v sérii obdobně problematických pokusů, které jsou dobře známy z dějin filosofie.) Specializovaní filosofové usilující o integraci své filosofické disciplíny s jinými filosofickými disciplínami (většinou ovšem spatřují ve své disciplíně koncentrát veškeré filosofické moudrosti) mohou v dialektice (jako v první dialektice, v dialektice poznání a hlavně v dialekticko-logické metodologii) najít důležitý integrační nástroj; to se týká beze zbytku také filosofujících speciálních vědců. Hlavní předností tohoto nástroje je, že umožňuje respektovat specifičnost jednotlivého, ale současně vede k úsilí o postižení podstaty.

*

Dialektika i věda mají už za sebou dlouhé dějiny. Zatímco druhá z nich nabízí neobyčejně bohaté plody svého soudobého bouřlivého rozvoje (některé z těchto plodů lidstvo dokonce děsí), dialektika jako dialektická filosofie může nabídnout našemu myšlení hlavně různá rámcová doporučení a rady, kterými je žádoucí se řídit v úvahách o velice složitých stránkách skutečnosti. Zdá se, že soudobá lidská skutečnost se stává neobyčejně komplikovanou a složitou z nemalé části také zásluhou soudobých speciálních věd.

Přitom není vyloučeno, že třeba některá z doporučení dialekticko-logické metodologie, budou-li skutečně ve vhodném okamžiku a na příslušných místech vzata v úvahu, mohou přispět ve větší míře k osvobození člověka z pout neblahé minulosti a hrozeb současnosti, než k němu dosud přispěl leckterý z velkých speciálně vědních objevů.