

RECENZE A REFERÁTY

Andries Sarlemijn: Hegelsche Dialektik; Walter de Gruyter, Berlin—New York 1971, 206 str. G. P. Karmyšev: Logika Gegelja; Izd. „Nauka“ Kaz. SSR, Alma-Ata 1972, 332 stran.

Při prvním pohledu na bibliografické údaje obou knih může vzniknout dojem, že by bylo správnější napsat o každé z těchto knih samostatnou recenzi. Takový dojem může být ještě zesílen zjištěním, že prvá je prací žáka J. M. Bocheňského, druhá pak dílem marxisticko-leninského filozofa. Pro jedinou, společnou recenzi jsme se rozhodli nikoli proto, že bychom chtěli výhradně používat metody konfrontace. Obě knihy není dost dobře možné jenom konfrontovat, protože osnova obou prací je principiálně odlišná. Rozhodli jsme se pro společnou recenzi — ovšem s tím, že neupustíme od relativně samostatného pojednání o každé z obou knih — hlavně proto, že zvolený typ jejich recenzování umožňuje, ba přímo si vynucuje několik stručných poznámek o současném filozofickém přístupu k Hegelově dialektice (to úvodem), jakož i zmínku o významu a místě dialektické logiky v soudobém filozofickém myšlení (to v závěru).

Ponecháme-li zatím a na tomto místě stranou marxisticko-leninské pokusy v duchu příslušných Leninových pokynů kriticky interpretovat Hegelovu dialektiku, protože se o nich zmíníme až v naší reakci na jejich kritiku v Sarlemijnově knize a protože naše recenzní analýza Karmyševova díla bude vlastně rozбором jednoho takového pokusu, pak se naše úvodní poznámky o této kritické interpretaci mohou omezit jen na soudobou nemarxistickou filozofii. V ní je možné rozlišit tři základní interpretační přístupy. Uvedeme je v pořadí od pokusů marxismu zdánlivě nejbližších, avšak nejnebezpečnějších — k pokusům, které jsou marxismu nejjvzdálenější, současně však nejméně nebezpečné.

V prvním přístupu jde v podstatě o to — kritikou Marxe a marxistické dialektiky nepřímo kriticky interpretovat i Hegelovu dialektiku. Tak v jádru postupovala a postupuje frankfurtská škola; této metody používal také mladý G. Lukács a do jisté míry i E. Bloch. Druhý přístup záleží v podstatě v tom, že se cestou kritické interpretace Hegelovy dialektiky (též dokazováním její neslučitelnosti s materialismem apod.) kritizuje Marx a marxistická dialektika. Na věci nic nemění skutečnost, že někdy bývá marxismus p ř í m ý m objektem této kritiky; i v tomto případě se hojně používá naznačeného přístupu jako základní metody. Sem patří podle našeho názoru především J. M. Bocheňský a jeho škola. Právě u Sarlemijna nabyl tento přístup nejmarkantnější podoby. A konečně jde o otevřené odmítání jak Hegelovy, tak Marxovy dialektiky, a to z pozitivistických pozic, většinou z pozic jednoznačně novopozitivistických. Kdybychom chtěli zůstat jen u doby nedávno minulé, pak sem patří na prvním místě W. Becker (srovnej *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus*, 1969; *Idealistische und Materialistische Dialektik*, 1970).

Netřeba dokazovat, že tento poslední přístup je marxismu nejjvzdálenější; novopozitivistické antidialektické *füríso* je všeobecně známo. Teoreticky je nejméně nebezpečný (v praxi však může někdy napáchat velké škody) pro svou apriorní zajatost, která jej zbavuje účinnosti. Tak např. zmíněný W. Becker si svým odmítnutím kategorií jako takových znemožnil předem jakoukoli seriózní kritiku. (Viz

diskusi o obou Beckerových knihách z pera Klause Hartmanna, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, B. 55, 1973, H. 2, str. 220—242, zvláště str. 241.) Jednoznačně nejnebezpečnější a proto také hojně kritizovaný je kritickointerpretační přístup k dialektice Marxové i Hegelové uplatňovaný Frankfurtskou školou. Zvláště sovětská, ale i československá kritika této kritické interpretace je v posledních letech dost častá. Za méně nebezpečný může být považován druhý přístup (Bocheňského škola) jen proto, že nepoužívá, přesněji nezneužívá marxistické frazeologie; bývá však neobyčejně zálužný a svou filozofickou službou fideismu, jakož i snahou dokázat, že Hegelova dialektika a dnešní formální logika se nevylišují, neobyčejně intenzivně podepírá hroutící se nosné sloupy soudobého idealismu. A přece kritická marxistickoleninská reakce na tento přístup je prakticky nulová. Naše recenzní glosy k Sarlemijnově začátečnické knize tuto mezeru zaplnit nemohou; chtějí na ni spíše jen upozornit. Na druhé straně naše volba právě této knihy nám umožňuje s ohledem na známé pravidlo, že nedostatky mistrů se nejvýrazněji projevují u jejich žáků, kriticky se zamyslet nad všemi hlavními rysy zmíněného přístupu v celé škole.

Autor se hned v Úvodu snaží — v rámci svého záměru filozoficky sloužit fideismu a konzervatismu — přimknout Hegela k Platónovi více než zjištěním, že oba byli objektivními idealisty. Hlavní Hegelovu myšlenku totiž spatřuje v tom, že na základě rozporu jsou všechny stránky totální skutečnosti pouhými momenty všezahrnujícího kruhového pohybu a že v souladu s tím se dialektické zkoumání stále žnovu a žnovu vrací k témuž bodu (2). To je dost přesná charakteristika Platónovy, nikoli však Hegelovy koncepce. Hegelova „Aufhebung“ znamená přece vždy také „pozvednutí na vyšší vývojový stupeň“, takže po dvou takových změnách (bývá jich však i více) může jít jen o zdánlivý návrat k témuž bodu, tedy o „návrat“ na vyšším stupni. Graficky lze tento pohyb znázornit podle Lenina spíše než kruhem jakousi spirálou či přesněji šroubovnicí, která se jen v jisté perspektivě jeví jako kruh, o němž Hegel píše. Ztotožňovat tuto koncepci dialektického vývoje s Platónovým kruhovým pohybem může jen ten, kdo chce zastít její progresivní jádro.

Asi dvoustránková podkapitola Úvodu s titulem „Dialektičtí materialisté“ je neobyčejně nepřesná. O Leninovi, o němž autor ví, že se snaží vytyčit hranici mezi materialistickou dialektikou a dialektikou idealistickou, současně tvrdí, že se mu stal protipříklad mezi materialismem a idealismem problematickým a hranice mezi nimi nevyřádnými, a že právě dokonce píše, že se mu Hegelova metoda a myšlenkové bohaté filozofie jeví být materialistickou (4—5). Pravda je, že Lenin ve *Filosofických sešitech* konstatuje, že některé Hegelovy hluboce dialektické postřehy jsou materialističtější, tj. relativně materialističtější, než odpovídající koncepce metafyzických a jiných nedialektických materialistů. Ze souvislosti však je zcela jasné, že Lenin považuje tyto postřehy — jak Hegelovy, tak zmíněných „materialistů“ — v jejich jádře za idealistické.

Zmíněná podkapitola je proniknuta záměrnou snahou vydávat marxistickoleninskou koncepci materialistické dialektiky za chybný pokus interpretovat Hegelovu dialektiku materialisticky. V důsledku toho tvrdí, že výroky „klasiků“ o „materialismu“ Hegelovy metody činí nepřesitelným objektivní zkoumání vztahu mezi Hegelovou metodou a idealismem; přý jen R. O. Gropp implicitně připouští idealismus Hegelovy metody (5). Věc vypadá tak, jako bychom museli čekat, až nás Bocheňského žák poučí o idealistickém charakteru Hegelovy dialektiky, jako by její objektivně idealistický ráz nebyl v marxistickofilozofické historiografii obecně přijímán. Jako by teprve u Sarlemijna musel hledat poučení marxistickoleninští filozofové (autor píše „die Sowjets“), kteří přes kritiku G. Wettera a J. M. Bocheňského zůstávají u „svého materialistického přetvoření (Umgestaltung) Hegelovy dialektiky, aniž by uznali, že toto přetvoření má za následek kvalitativní změnu a že přetvořená metoda potřebuje nového objasnění a zdůvodnění“ (5); jako by se tedy teprve u něho museli dovědět, že materialistická dialektika musí být fundována materialisticky a nikoli Hegelovým idealismem a že taková je něčím kvalitativně odlišným od idealistické dialektiky Hegelovy. Je až neuvěřitelné, jak naši ideologičtí odpůrci málo znají konkrétní situaci a klíčové postuláty naší filozofie.

Druhá věc je, že někteří marxistickoleninští filozofové už asi ztratili trpělivost při četbě tezí o neslučitelnosti dialektiky (dialektické metody) s materialismem, které se jako černá nit táhnou od Überwega a Trendelenburga až k Wetterovi a Bocheňskému, a začali dokazovat, že dialektika (dialektická metoda) je spíše neslučitelná s idealismem. Máme za to, že si v obou zmíněných koncepcích jedni i druzí předsta-

vují pod slovy „dialektika“ a „dialektická metoda“ něco principiálně odlišného. Ti první mají na mysli Hegelovu dialektiku a metodu, ti druhí dialektiku a metodu použitou a rozpracovanou klasiky marxismu-leninismu a rozvíjenou dále revolučními stranami a naší filozofií. Není divu, že pak docházejí k závěrům tak diametrálně rozdílným. Ve skutečnosti jde (1) o jednotu v rozpornosti, tedy o dialektickou jednotu materialistické dialektiky a materialistickodialektické metody na jedné straně a materialismu na straně druhé, a pochopitelně — historickofilozoficky posuzováno — také (2) o jednotu v rozpornosti, o dialektickou jednotu idealistické dialektiky a idealistickodialektické metody na jedné straně a idealismu, konkrétně objektivního idealismu na straně druhé. Přitom v prvním i druhém případě to jednotlivě a shodně spočívá v systému a rozpornost, rozdílnost je třeba v obou případech hledat ve vztazích mezi metodologickými aspekty dialektiky a mezi systémovými momenty jak příslušného materialismu, tak idealismu.

Poslední závažnější myšlenkou Úvodu recenzované knihy je teze o tom, že většina dosavadních autorů obchází otázkou vztahu mezi dialektickým rozparem a formálně logickým sporem (dialektischer und formaler Widerspruch); prý jen dva autoři, zastávající v této otázce vzájemně protikladné názory, tak nečiní, totiž E. Coreth a Fr. Grégoire. Autor tím chtěl zjevně zdůvodnit obšírnost svého vlastního pokusu (srovnej kap. I, § 3). Nějak však při tom pozapomněl nebo prostě neví, že možno uvést desítky serióznější nebo méně seriózní fundovaných pokusů řešit tuto otázku v marxisticko-leninské filozofii, především ve filozofické literatuře SSSR, NDR, ojedíněle i ČSSR a jiných zemí. Nelze ovšem popřít, že zmíněný problém patří skutečně jak v interpretaci Hegelovy logiky (dialektiky), tak v marxistické dialektice (dialektické logice) k otázkám klíčovým.

Kapitulu I věnuje autor rozboru dialektiky jako takové. V jejím § 1 se obírá především otázkou jednoty a hlavního tématu Hegelovy dialektiky. V té souvislosti se mimo jiné zamýšlí nad idealismem, který třídí na 1. subjektivní (autorova teze, že podle tohoto typu idealismu reálné existuje jen v lidském myšlení, se týká nejspíše pouze jeho nejkrainější formy, tj. solipsismu), dále 2. objektivní nebo absolutní idealismu, který podle autora vychází z toho, že všechno spočívá ve všezahrnujícím a absolutním myšlení, a konečně 3. ontologický idealismus, zvaný také „extrémní realismus ve vztahu k problému univerzálie“, podle něhož „všeobecné je dáno objektivně a je prvotní vzhledem k náhodnému, objektivně danému bytí“ (18). Podle autora „Hegelova dialektika vychází z ontologického idealismu, aby dokázala objektivní“ (19). Nelze popřít, že v objektivním idealismu, který by měl být nikoli ekvivalentem, ale obecným pojmem pro absolutní i ontologický idealismus, je smysluplné rozlišovat tyto dva typy či varianty. Jsme však přesvědčeni, že Hegel z jeho ontologické varianty vůbec nevycházel. Hegel byl od začátku až do konce absolutním idealistou, vycházejícím z totožnosti bytí a vědomí ve všezahrnujícím absolutním myšlení. Svědčí o tom nejen obě kapitoly Úvodu, ale v podstatě celá první kniha jeho *Vědy o logice*, tj. jeho učení o bytí. (Není náhodné, že problémy mechanismu a chemismu analyzuje až v 2. oddílu třetí knihy; k této otázce se ještě vrátíme při rozboru Karmyševova díla.)

Jednotu a hlavní téma dialektiky pojímá autor jako filozofickou propedeutiku fideismu. Dialektická metoda je podle něho cesta vedoucí ke znalosti absolutna (absolutního); její jednotu je fundována absolutnem, které je jediné pro Hegela konkrétním. Cesta od věcí k absolutnu je prý nejsnadnější objasnitelná pomocí Hegelova řešení problému hodnot a univerzálie; přitom autor vsouvá do tohoto řešení v maximální míře axiologická stanoviska a bohatě rozvíjené názory na univerzálie, které podrobněji vykládají příslušníci Bocheňského školy v jiných svých pracích.

V Hegelově pojetí „negativně dialektického přístupu“ (Betrachtung; podkap. 1.2) autor rozlišuje tři momenty. Negativní dialektika (1) vychází především z toho, že veškerý obsah empirického světa je rozumný (vernünftig) a ideální, dále (2) má za to, že svět jeví a věci je sice dán objektivně, ale jeho věci a instituce jsou „absurdní“ konstrukce, a konečně (3) nastoluje otázku po důvodu bytí tohoto „nesmyslného“ světa (23). I když autor dodává, že tato tvrzení platí jen pro uvedení do systému a ne pro celý Hegelův systém, nelze než konstatovat, že jsou to v podstatě teze vyspekulované v duchu autorových idealistickoontologických koncepcí. Jejich racionální jádro spočívá v tom, že jsou do jisté míry v souladu s osnovou *Fenomenologie ducha*, nikoli *Vědy o logice*, tj. s přechodem od světa lidských institucí (věcí a jevů) k podstatě, k ponoru do všeobecností s cílem dojít k absolutnímu vědění.

V úvahách o vztahu negativní dialektiky k celému Hegelovu systému (23–25) je mnoho autorových planých spekulací. Jisté je, i když se o tom autor nezmínuje, že svět přírodních jevů je pro Hegela dialektickou negací logické ideje. Autor má pravdu, když tvrdí, že Hegelova identita bytí a myšlení se v podstatě dokazuje negativně dialektickou argumentací (23). Je jen otázka, zda Hegelova negativní dialektika ukazuje nutnou dialektickou přeměnu reality v ideální, zda tomu u Hegela není naopak, zda totiž nedokazuje, že logická idea (ideální) je dialekticky negována ve své jinobyti, v realitu přírody a ta v realitu našeho světa, světa ducha a jeho institucí a zda v Hegelově učení o tom, že veškerému jsoucnu (od logické ideje přes její jinobyti až k formám existence lidského ducha) je imanentní proces logického abstrahování, nemá být spatřován ten hlavní hegelovský argument pro identitu bytí a myšlení.

Posledním problémem, jemuž se autor věnuje v § 1 (v podkap. 1.3), je otázka idealistické individuace jako předpokladu dialektické metody. Autor má asi pravdu, když dovozuje, že předpokladem Hegelovy dialektické metody je idealistická individuace. Nemá však pravdu, chce-li vzbudit dojem, že v tom případě, není-li pro materialistickou dialektiku taková individuace přijatelná (nahradil ji totiž rozbor dialektiky jedinečného, zvláštního a všeobecného), není ani materialistická dialektická metoda možná. Zmíněnou idealistickou individuaci autor charakterizuje v závěru podkapitoly ve čtyřech bodech: a) Individuální je jednotou abstraktních, nemozených určení a jejich hranic, negací. V rámci hranic „tohoto“, resp. „něčeho“ nevlastní všeobecně žádnou striktní inkomunabilitu (vlastnost existovat v jedinečné formě, odděleně a nezávisle na realizacích téhož druhu), neboť všeobecně pokračuje zmíněné negace a je nevyčerpatelně totalitou svých realizací. b) Zakladatelská činnost čistých určení chrání svět zkušenosti před úplným zrušením. c) Pro analytika nemá objektivní realita v sobě nic všeobecného; mimo inteligentní bytost nemůže podle něho existovat žádné reálné zrušení, jen intencionální. Tuto totiž prý Hegel částečně překonává domněnkou o procesu abstrahování v absolutním celku. d) Rozpory spočívající částečně na odstranění individuálnosti a působí na zrušení, rozpuštění daného v čistá určení. — Není nutno příliš promýšlet tuto idealistickou individuaci; materialistická dialektika se bez ní docela dobře obejde.

Další § věnuje autor dost obšírným úvahám o Hegelově vztahu k dialektikám Hegelových předchůdců. Příznačně tyto úvahy nadepisuje „Pozitivní dialektika“ (rozuměj: Hegelova), čímž chce zjevně zdůraznit skutečnost, že až do Hegela pomáhala dialektika spíše dokazovat, že to nebo ono není či neexistuje a postrádala své pozitivní rozvinutí v bohatý systém. Nicméně na většině míst tohoto § se vykládá, v čem Hegel tyto své předchůdce negoval. Zdůrazňuje se, že odmítl především dialektiku sofistickou a skeptickou, a to pro jejich agnosticismus (pro tvrzení o nepoznatelnosti podstaty existující o sobě a pro sebe) a subjektivismus ve vztahu k všeobecně (pokládá je za čistě subjektivní jevy). Jen o eleátsko-platónské tradici se uvádí, že v ní chtěl Hegel svou dialektikou pokračovat (49). Na jiném místě (69) se přímo píše o Hegelově platónské teorii kruhového pohybu. A přece i autorovi je jasné, že u Hegela nešlo jenom o pokračování v tradici, ale především o vytvoření nového systému a metody. O autorově zveličování významu úlohy platónské teorie kruhového pohybu v Hegelově systému svědčí také to, jak charakterizuje velmi složitý Hegelův vztah ke Kantovi: nakolik Kantovy myšlenky obohacují komplexnost teorie kruhového pohybu, natolik je Hegel přijímá; přitom je nesporně pravdivé zjištění, že nakolik jsou tyto myšlenky spjaty se subjektivismem, natolik je Hegel odmítá nebo záměrně interpretuje v jiném smyslu (69).

V úvahách o vztahu mezi Hegelovou a Fichtovou filozofií autor spatřuje to nejpodstatnější v tom, že Fichte staví proti pozitivnímu negativní, proti *Ich* klade *Nicht-Ich*, kdežto Hegel staví něco, co je ve své podstatě už jednotou pozitivního a negativního, proti něčemu jinému, co je také jednotou pozitivní a negativní. Tuto myšlenku autor demonstrovuje na rozdílech v jejich koncepcích subjektu (69–72).

§ 2 končí podkapitolami dokazujícími, že „samopohyb“, tj. z hlediska Hegelova absolutního idealismu „reflexe v sobě (Reflexion-in-sich)“, představuje přirozenost absolutní podstaty („Natur des absoluten Wesens“, což ovšem můžeme také v duchu autorovy tendence poskytovat filozofickou oporu fidelsmu čist jako „podstatu absolutní bytosti“) a současně podstatu dialektické metody. Mělo by se však dodat, že idealistické, protože materialistické metodě stačí samopohyb a „reflexi v sobě“ může přenechat idealistickým spekulacím.

V posledním § kapitoly I autor pojednává o předmětu dialektické filozofie. Myšlenková určení, objektivní ideje a zákony, speciálně pak objektivní zákon rozporu; jsou problémy, které připomíná v úvodu tohoto paragrafu. Otázku možnosti dialektické logiky analyzuje v perspektivě tří jejích interpretací; bylo by nefunkční podrobně je v této recenzi rozebírat. Pro marxisticko-leninského filozofa je nepochopitelné, že autor nezná nebo nebere na vědomí nejfilozofičtější dílo nejvýznamnějšího dialektika našeho století *Materialismus a empiriokriticismus*. Vyplyvá to totiž z toho, že v rámci prvé ze zmíněných tří interpretací podrobně vykládá antidialektické stanovisko J. A. Bermana (87), aniž by se slovem zmínil o tom, že V. I. Lenin na několik místech svého díla toto stanovisko vyvrací.

Hegelově teorii rozporu věnuje autor poměrně velkou pozornost. Také v úvahách o možnosti dialektické logiky ji už předkládá jako problém. Zjišťuje (95), že existuje jistá kontrapozice dialektického rozporu a formálně logického sporu, že Hegelova teorie rozporu má jen v tom případě smysl, jestliže je možné ostře rozlišit hranice mezi rozporuplnou a mezi bezespornou oblastí a že při řešení rozporu nemůže jít o úplné jeho zrušení (Auflösung), ale jde o jeho dialektickou negaci (Aufhebung), protože jinak by bylo nutné takový rozpor považovat jen za moment subjektivního myšlení, nikoli za objektivní zákon. Na více místech autor zdůrazňuje, že se Hegel nikde nestaví proti formální logice pro její princip nepřipustnosti sporu, ale jen v tom případě, jestliže tato logika přichází s popíráním rozpornosti dané reality a jejích ideálních určení.

Při poznávání faktů se člověk zajímá o to, co platí nyní a zde, nikoli o to, co platí vůbec; odhlíží plně od vztahu věcí k pravému bytí. Hegelova dialektická logika v návaznosti na otázku vzniku, vývoje a zániku objektivní reality zkoumá právě tento vztah. Neprávem jí různí kritici vytýkají (např. B. B. Borelius v r. 1881), že je zaměřena proti empirickým vědám. Přitom se přehlíží, že Hegel v souladu s těmito vědami výslovně požaduje, aby v jejích rámci byl respektován princip nepřipustnosti sporu, protože ostře odlišoval oblast přírodních věd od oblasti filozofie a měl za to, že tím eliminuje jakýkoli konflikt mezi nimi (106). Autor podrobně dokazuje, že přírodní vědec přichází s bezespornými a neměnnými zákony. (Mělo by se ovšem dodat, že objektivně zákony působí jen tak dlouho, dokud se výrazně nezmění podmínky, v nichž působí.) Objektivní realita, již se obírá filozof, má jiné vlastnosti. Přírodní vědy přinášejí bezesporné formulace zákonů, kdežto Hegelova dialektická logika analyzuje vysoce rozporné, rozporuplné problémy reality, jejího zdůvodnění, vznikání a zánikání, nahodilosti atd. (107).

Autor v podstatě obhajuje Hegelovo pojetí rozpornosti myšlení. Neodporuje principu nepřipustnosti sporu, když prý Hegelova dialektika ukazuje, že ideální je přítomno omezeným a rozporuplným způsobem v reálných, omezených předmětech (109); je však více než sporné, zda vůbec ukazuje, že *universalia* jsou tímto způsobem *in rebus* a zda se to do ní nesnaží (v)interpretovat autor. Každý reálný objekt obsahuje dva prvky vzájemně se nesnášející, dvě protikladná určení, z kteréhož důvodu je každý objekt dříve nebo později negován; dialektický způsob myšlení sleduje podle autora cestu zrušení („der Auflösung“, přesnější by bylo „der Aufhebung“), kterému podléhá veškerá realita, a myšlenkově stoupá až k ideálnímu bytí, které bude – v objektivním celku – výsledkem odpoutání (Entbindung) předmětů (109; rozumí se asi „od všech jeho dosavadních vazeb“). Podle našeho názoru toto „stoupání“ necharakterizuje příliš výstižně Hegelův způsob myšlení a jeho pojetí dialektického způsobu myšlení. Pravda je, že každá dialektická analýza se zásadně liší od formálně logické, která zjišťuje a překřučuje jen pravidla myšlenkových pochodů či jazyka. Hegel rozlišoval jako nikdo před ním mezi filozofií logiky a formální logikou (tradiční), jakož i mezi ontologickými zákony a pravidly myšlení.

Na str. 109–110 autor shrnuje Hegelův vztah k formální logice, přičemž opakuje mnoho známého. Za zaznamenaní stojí jen tři myšlenky (vesměs ze str. 110). Zmiňuje se o Hegelově kritice názoru, že jediné možné poznání je „poznání odstraňující spory“. Odstraňování sporů je jen část poznávacího procesu, v němž postihujeme rozvíjející se celek. Dále autor připomíná, že Hegel měl za to, že formální logika k poznání pravdy nestačí, a dodává, že každý logik s tím bude souhlasit, neboť správnost závěrů v žádném případě nemůže stačit k dosažení adekvátního poznání reality. A konečně autor poznamenává, že Hegel v souladu s touto myšlenkou svým dialektickým způsobem myšlení nesměruje proti formální logice, ale jen překračuje hranice její omezené úlohy.

V dílčí podkapitole nadepsané „Zdůvodnění dialektiky“ autor shrnuje úvahy o hegelovské teorii rozporu ve zjištění, že formálně logický princip nepřipustnosti sporu platí pro formální obsah myšlení, nikoli pro celý obsah našeho myšlení, které je ve své podstatě rozporné jako všechno jsoouc. V další podkapitole čteme o tom, že Hegel psal o absurditě skutečnosti, kterou někdy připouštěl, formálně logicky bezsporným způsobem; předpoklad absurdní reality nemusí být logicky absurdní. Celá první kapitola končí poznámkou o cíli dialektické metody, glosou k problému systému, hlavně pak k vývoji absolutního ve vztahu k rozvoji systému – vesměs v duchu dosavadních autorových interpretací a úvah.

Druhou kapitolu věnuje autor rozboru vztahu mezi dialektikou a metafyzikou. Ukazuje, že Hegelova dialektika v něčem s metafyzikou souhlasí, v něčem pak stojí proti ní. Je metafyzická, protože prý dokazuje, že daná realita sebe sama překračuje, aby se znovu objevila v nové formě. Je však současně protikladná metafyzické metodě, kterou se zdůvodňuje transfyzické, od fyzického světa oddělené bytí.

Celou kapitolu možno nejlépe charakterizovat v souladu s autorovým shrnutím (184), které je velmi výstižné. Kromě tezí, které jsme uvedli v předcházejícím odstavci, jsou v něm dvě základní myšlenky. 1. Hegelova dialektická logika je podle autora metafyzika, učení o „logické“ idealitě, která klade realitu a v níž tato realita existuje. Hegelova logika přitom zkoumá idealitu „samu o sobě a pro sebe“, kdežto jiné vědy analyzují její vnější, tj. prostorové a časové formy. 2. Pomocí pojmu samopohybu dialektika překonává protiklad mezi idealitou a realitou, které považovala dřívější metafyzika za dva póly stojící o sobě a nezávisle na sobě působící. Tato interpretace Hegelovy dialektiky je jednostranná; straní metafyzice a vůbec nerespektuje racionální jádro hegelovské dialektiky. Některé stránky uvedených tezí přitom dost přesně charakterizují idealistickou podstatu Hegelova systému.

Tím jsme také rámcově zhodnotili kapitolu třetí s titulem „Dialektická metafyzika“, v níž se autor pokouší zevrubněji objasnit všechno metafyzické v Hegelově dialektice. Začíná zjištěním, že do Kanta metafyzika dokazovala existenci (bytí) při sobě, Dasein) transcendentální podstaty sice způsobem, který byl z hlediska formální logiky správný, byly v něm však obsaženy rozpory, které příslušní metafyzici-racionalisté přehlédli. Kant, který je v podobě svých antinomí odhalil, zaujal rozporuplné stanovisko: prý redukoval rozumově metafyzické absolutní (das verstandesmetaphysische Absolute) na omezenou, konečnou realitu. Jenže ani dřívější, ani toto kantovské řešení nebylo právo obsahu protikladných určení. Autor nás přesvědčuje o tom, že Hegelův pojem pravdy se přidržuje kruhové formy (té „platónské“; viz výše), v níž rozdělení (antinomické teze, reálné a ideální aj.) a jednota (kantovská získaná zmíněnou redukcí) představují jeden její moment. Tuto formu prý pak Hegel dokazuje v dialektice vztahů mezi nekonečným a konečným, nutným a nahodilým, mezi možností a skutečností, mezi substancí a jejími akcidenčními, formální a reálnou příčinností, mezi obecným a jednotlivým. S interpretací, která nerespektuje skutečnou podstatu Hegelovy identity bytí a myšlení, která hledá dialektičnost uvedených kategorií v tom, v čem nespočívá, nelze souhlasit. Problematiká je také koncepce zmíněné kantovské jednoty.

Také třetí kapitolu recenzované knihy komentujeme především podle autorova shrnutí, které v kostce odhaluje všechny slabiny autorovy argumentace. Kapitola je bohatě členěna do tří paragrafů (1. Nekonečnost, 2. Absolutní nutnost, 3. Bytí je myšlení) a velkého množství podkapitol.

Každá skutečnost je podle Hegelovy dialektiky teleologická; negativitou požadovaný ideál se realizuje. Realita tohoto ideálu je přitom mimo něho bez jakéhokoli významu, takže všeobecně negující dialekticky svou realitu je o sobě a pro sebe jsooucím. Autor má za to, že z Hegelova stanoviska vůči principům realizace a individuace, vezme-li se současně s tím v úvahu realita nekonečného, ideálního a abstraktního, sám od sebe vyplývá dialektický přístup; nekonečné je současně konečné, neomezené všeobecně je ve světě zkušenosti současně individuální a abstraktní je současně konkrétní. Dialektický rozpor se pokazuje sám od sebe přímo vnučuje.

Vlastní kniha končí ještě podkapitolami, v nichž se autor obírá absolutním duchem, také v jeho vztahu k duchu konečnému (má na mysli jeho vztah k lidskému, zvláště individuálnímu vědomí), a v té souvislosti uvažuje o otázce svobody. Tvrdí, že svoboda člověka je „svoboda „nekonečného“, že pouze ten „konečný duch, který se povznese k absolutnímu stanovisku, je s to rozvinout epochální činnost“ (178).

K tomu, myslím, netřeba mnoho dodávat; tato slova přesvědčivě dokazují autorovu snahu filozoficky podepírat fideismus.

Až za shrnutí autor umístitl svůj doslov s titulem „Hegelova dialektika a současná problematika“. V něm se nejdříve obírá vztahem dialektiky a analytiky. Má za to, že se nedají bezkonfliktně syntetizovat, což vztahuje i na relaci „materialistická dialektika – soudobá speciální věda“. To, jak své tvrzení v připojené poznámce pod čarou dokládá (prý to není šťastné, protože zmíněná syntéza přírodovědce přímo nutí dokazovat rozpory), svědčí jen o autorově neznalosti skutečné situace. Je ovšem pravda, že velké úsilí, které tvůrčí marxisticko-leninskí myslitelé vyvíjejí v oblasti logiky a teorie vědeckého poznání, v materialistickodialektické filozofii vědy a při rozvíjení dialektickologické metodologie v jejím vztahu k vědě, nepopírá existenci dialektického, vskutku rozporuplného vztahu mezi materialistickou dialektikou a analytickými přístupy, spíše ji potvrzuje.

Autor se v doslovu dále zmiňuje o kontraverzi mezi H. Albertem a J. Habermasem, hlavně však se s naprostým nezdarem pokouší o periodizaci marxistické dialektiky. Nezdar vyplývá hlavně z toho, že pro přechody mezi jednotlivými obdobími i pro vznik prvního volí obrat „Umkehrung“, přičemž má za to, že stále jde o obraty Hegelovy dialektiky. Do jisté míry to může být pravda jen z hlediska racionálního jádra Hegelovy dialektiky, které autor, jak už víme, spíše zamlčuje, a to ve vztahu k prvním dvěma obdobím jeho periodizace, tj. k epoše zakladatelů marxismu a k prvním fázím epochy leninské. Je však přímo směšné, když autor do téže roviny staví jako třetí obrat dialektiku frankfurtské školy a jako čtvrtý dokonce dialektiku „nové levice“.

Když konstatujeme, že kniha není na úrovni současného marxisticko-leninského bádání o Hegelově dialektice, jsme v jistém smyslu v souladu s názorem Kl. Hartmanna. (Jeho recenze Sarlemijnovy knihy se nám dostala do rukou v okamžiku, kdy jsme dokončovali tuto část naší recenze; srovnej Archiv für Geschichte der Philosophie, B. 56, 1974, H. 1, str. 120–123.) Kl. Hartmann jako znalec v oblasti nemarxistického zkoumání Hegela formuluje svou myšlenku v obecné rovině; konstatuje prostě, že recenzovaná kniha není na úrovni soudobého bádání o Hegelově filozofii. (Navíc vytýká autorovi vážné stylistické a některé jiné formální nedostatky.) Jenže tento autor recenze trpí zjevně iluzí o své čistě vědecké interpretaci Hegela a nejvíce mu vadí, že myslitelé ze školy J. M. Bocheňského interpretují Hegelovu dialektiku jinak než on.



Naproti tomu marxisticko-leninský filozof G. P. Karmyšev žádnými takovými iluzemi netrpí. Chce přispět k rozpracování materialistickodialektické logiky; nechce nikomu vsugerovat, že Hegelova *Věda o logice* je s ní totožná, má jen za to, že bez přihlížení k jejím základním tezím nelze úspěšně marxistickou dialektickou logiku budovat (6).

Osnova hlavní části knihy (jejího II. a III. oddílu) je téměř beze zbytku totožná s osnovou *Vědy o logice*. V I. oddíle, který se kryje s první kapitolou recenzované knihy, se autor stručně zamýšlí nad logikou jako vědou, přesněji nad některými principy Hegelovy dialektiky v jejím vztahu k materialistickodialektické logice, a nad vztahem této logiky k logice formální. Nelze než přivítat jeho stanovisko, podle něhož (1) kategorie materialistické dialektiky (mohli bychom dodat: i její principy a zákony) postihují proces vývoje jako takový a neberou přitom v úvahu specifičnost jeho obsažnosti a podle něhož (2) myšlenkový proces patří do sféry působnosti dialektiky, ale neredukuje se na ni (6). Objevovat, studovat, pěstovat a rozvíjet právě některé tyto specifičnosti (jiné jistě tak či onak studuje formální logika) patří k základním úkolům materialistickodialektické logiky.

V podkapitole s titulem „Identita bytí a vědomí“ (10–16) autor zjevně ve snaze vytěžit pro naši filozofii maximum z Hegelovy koncepce této identity vkládá do ní na několika místech to, co v ní není, totiž její dialektickomaterialistické pojetí. Autor si je toho do jisté míry vědom, neboť v další kapitole (v kapitole druhé, kterou začíná II. oddíl recenzovaného díla) právem vytýká Hegelovi, že nezkoumá určení bytí v jednotě s jeho konkrétními formami.

V druhé a čtvrté kapitole recenzované knihy, tj. v jejím II. oddílu nadepsaném „Objektivní logika (dialektika)“, autor interpretuje v podstatě myšlenkové bohatství první a druhé knihy Hegelovy *Vědy o logice*, přičemž se konkrétně v druhé kapitole

(44–76) interpretují myšlenky knihy první (objektivní logika, učení o bytí), v třetí kapitole (77–124) hlavní ideje prvního oddílu knihy druhé (učení o podstatě) a ve čtvrté kapitole (125–168) autor spojuje pod titulem „Jev“ nejdůležitější myšlenky oddílu druhého (jev) a třetího (skutečnost) téže knihy.

Autor považuje za podivné, že Hegel zařadil do subjektivní logiky (až do třetí knihy) oddíl o objektivnosti a prozkoumal v něm „obecné formy objektu: mechanismus, chemismus a život“ (59). Menší upřesnění si vynucuje údaj o „životě“, protože výklad o něm Hegel dokonce nezařadil ani do oddílu o objektivnosti, ale až do první kapitoly následujícího oddílu nadepsaného „Idea“. To ovšem nemění nic na skutečnosti, že jak o mechanismu a chemismu, tak i o životě pojednává Hegel v knize třetí, v níž se zkoumá pojem, tedy do subjektivní logiky. Autor recenzované knihy, chtěje tuto „podivnost“ odstranit; interpretuje proto zmíněné tři obecné formy objektu (v jistém smyslu korespondují s obecnými formami pohybu hmoty) už v jedné podkapitole své druhé kapitoly, konkrétně v podkapitole s nadpisem „Kvalita“, a přičítá tak jejich rozbor ke své interpretaci Hegelovy objektivní logiky. Jenže může vyvstat otázka, zda není spíše podivné to, že se autor podívuje. Ze samé objektivně idealistické podstaty Hegelova systému a z dialektičnosti vztahu mezi objektivním a subjektivním, v němž ideální je všezahrnujícím bytím, vyplývá Hegelovo zařazení zcela logicky. Zdá se, že autor přece jen čte „svého“ Hegela, který je materialističtější, než byl a je ve skutečnosti.

O Hegelově „naturfilozofii“ se v našem století už napsalo tolik nedoceňujících, podceňujících až ironických poznámek, hlavně ovšem v pracích novopozitivistů, že je třeba přivítat jak autorovu připomínku Engelsova postřehu o Hegelových filozofických anticipacích daleko pozdějších přírodovědeckých objevů, tak stručný, ale výstižný autorův pokus ukázat, v jakém stavu byly příslušné přírodní vědy v době, kdy Hegel své úvahy z filozofie přírody psal (66–67).

Z Hegelova učení o podstatě si autor vhodně vybral a úspěšně interpretuje problém zprostředkovaného a bezprostředního poznání (k podstatě se nikdo jinak než zprostředkovaně nedostane), otázku charakteru podstaty, problém zdání jako prvního článku zprostředkovaného poznání, jakož i problematiku důvodu, obsahu i formy a podmínky.

Ve čtvrté kapitole autor interpretuje se zdarem Hegelovo pojetí jevu, charakteru a zákona jevu, podstatného vztahu, vztahu mezi celkem a jeho částmi, jakož i mezi vnitřním a vnějším. V interpretaci vztahu mezi skutečným a možným čtenáře zaujme důraz, jaký autor – inspirovaný Hegelem – klade na to, že možnost nejen objektivně existuje, ale především je něčím, co se dříve nebo později uskutečňuje (148). Svou interpretaci Hegelova pojetí dialektického vztahu mezi nutným a nahodilým zaměřuje autor proti zjednodušujícím explikacím Kuno Fischera a vyvedává kořatost, skutečné bohatství tohoto pojetí (151–153). Významný brněnský filozof J. Bartoš viděl svého času tento vztah v perspektivě, v níž se mu jevil kontrárním pojmem k náhodě – nikoli ovšem u Hegela, ale ve filozofii naší – spíše zákon než nutnost. Z úvah o podstatném vztahu a o vztahu příčinnosti v rámci interpretace příslušných Hegelových rozborů zaujme autorova oprávněná kritika těch, kdo pod zámkou, že dialektické pojetí příčinnosti se domněle kryje se „všeobecnou souvislostí a vzájemným působením jevů“, obhajují koncepci příčinnosti, která se jen nepatrně liší od tradičního pojetí mechanického. Autor dokázal zcela přesvědčivě, že se tito „obhájci“ neoprávněně dovolávají Leninovy myšlenky o všestranném a všeobjímajícím charakteru světové souvislosti, jen jednostranně, útržkovitě a neúplně vyjadřované kauzálnosti. Přitom v podkapitolách, pojednávajících o příčinnosti a vzájemném působení (v posledních podkapitolách čtvrté kapitoly a tím současně celého II. oddílu své knihy), přesvědčivě ukázal, jak bude – po důkladném studiu Hegela, při jehož četbě Lenin svou tezi formuloval – správně rozumět v naší filozofii této Leninově myšlence (160–168).

Neobyčejně zajímavě konfrontuje autor otázku charakteru pojmu v pojetí Hegelově, Feuerbachově a Marxově, a to hned v první ze dvou podkapitol následující kapitoly, která je prvou ze dvou kapitol III. oddílu recenzované knihy, nadepsaného „Subjektivní logika“. Marx pojem člověka nechápe ani jako „abstraktní sebeuvědomění“ (Hegel), ani jako „smyslový předmět“ (Feuerbach), ale jako „smyslovou činnost“, v níž jsou spjaty bezprostřednost i zprostředkovanost (179). Jestli Feuerbach vytýkal Hegelovi přílišné abstrahování, pak se sám dopustil té chyby, že abstrahoval od sociálních faktorů. Podstatu pojmu „člověk“ Hegel hledá a nalézá ve všeobecnosti

přírody a ve společenskosti, kdežto Marx ji objevuje ve společenské a výrobní činnosti, v obecných principech působení člověka na přírodu, ve formách sepětí člověka s nástrojem i člověka s člověkem, a vůbec v protikladnosti a jednotě těchto rozličných momentů (179–180). Když se autor zamýšlí nad Hegelovou koncepcí různých stránek pojmu, činí tak hlavně v perspektivě dialektiky jedinečnosti, zvláštnosti a všeobecnosti pojmu.

Šestá kapitola rozebírá logická schémata, tj. interpretuje myšlenkové bohatství druhé a třetí kapitoly prvního oddílu třetí knihy Hegelovy *Vědy o logice*, tedy soud a úsudek. V první její podkapitole, pojednávající o charakteru logických forem a schémat, je několik pozoruhodných idejí. Díváme-li se na bezprostřední svět jako na svět jedinečných věcí, dojdeme k formální logice. Nazíráme-li na svět ve zprostředkované a celostní formě, ve vzájemném sepětí jeho komponent, dostáváme dialektickou logiku. Je nelogické ztotožňovat myšlenková schémata s kategoriemi objektivní dialektiky a reálný svět, postížený v obecných kategoriích dialektiky, se subjektivní dialektikou. U Hegela subjektivní dialektika (dialektická logika) neopakuje dialektiku skutečnosti, ale opírá se o ni jako o svůj objektivní základ. Systém soudů a úsudků, odhalující vztahy mezi momenty pojmu, odkrývá dialektiku subjektivního světa, nikoli dialektiku přírodní skutečnosti (192). Hlavní Hegelova zásluha jako tvůrce dialektické logiky spočívá v tom, že se snažil myšlenkové formy a schémata podat jako výraz, analogon reálných vztahů zprostředkovaného obsahu. Jsou ovšem také – svým způsobem především – výrazem, analogem reálných forem lidské činnosti, k čemuž však již Hegel nedošel (197).

V autorově interpretaci Hegelových typů soudů (bytí při sobě, reflexe, nutnosti a pojmu), jakož i typů úsudků (bytí při sobě, reflexe a nutnosti) je stejně jako v původních Hegelových úvahách mnoho scholastiky a klasifikační spekulace. V některých místech si autor zkomplikoval své interpretační úkoly tím, že se neopřel o explikaci příslušných specifičnosti němčiny, např. o to, že ve větě „Die Rose ist rot“ se růži rozumí jednak tato růže, tj. jedinečný předmět, jednak růže jako taková, tedy růže vůbec (202–203; u Hegela ve *Wissenschaft der Logik*, G. Lasson, 1934, Zweiter Teil, S. 274–277). Nicméně i v těchto partiích možno čerpat inspiraci pro dialektické pojetí soudu a úsudku.

Šedmá, tj. poslední kapitola, která je totožná se IV. a také již posledním oddílem recenzované knihy, je nepsána „Totožnost dialektiky, teorie poznání a logiky“, kdežto s ní totožný oddíl má titul „Otázky teorie poznání a logiky“. Tento titul oddílu je evidentně výstižnější než zmíněný nadpis kapitoly, protože hojně diskutovanému problému, jehož název se v tomto nadpise vyskytuje, se autor věnuje jen okrajově a spíše jen nepřímo.

Z úvah o základních principech teorie poznání a způsobech vědeckého poznání zaujme čtenáře svou přehledností informace o Hegelově rozlišení čtyř stadií vývoje poznání, totiž 1. naivního, 2. empirického, 3. zprostředkovaného vědomí (Verstand) a 4. dialektického (Vernunft). Je třeba poopravit tezi z podkapitoly o úloze praxe v procesu poznání, že Hegel vydělil praxi jako důležitý článek v tomto procesu; tato zásluha patří nesporně až Marxovi, který se přitom jistě opíral o některé „geniální ideje-zrna, nalézající se v zárodku u Hegela“ (V. I. Lenin; 281). Je jí třeba poopravit proto, že „v souladu s hegelovskou koncepcí logika jednání je určována logikou myšlení“ (282), jak uvádí autor hned na další stránce, a rovněž proto, že to „jednání“ v Hegelově pojetí má velmi daleko k tomu, co v naší filozofii nazýváme slovem „praxe“.

Za autorův nesporný klad považujeme kritiku frankfurtské kritiky Hegela za to, že své metodě propůjčil přísnou systematickou podobu (289); nevdává, že je neadresná. Autor připomíná, že Hegelovou vinou či bídou bylo, jak už upozorňovali klasici marxismu-leninismu, že absolutizoval zakončenost a uzavřenost své metody, nikoli systematickosti jeho filozofie. Vztah metody a systému u Hegelově filozofii charakterizuje autor jako vztah formy a obsahu; přitom obsažnost metody formuje systém, systém však neurčuje obsažnost metody (290). Druhá část poslední teze je ovšem sporná.

Autorova interpretace Hegelovy „absolutní ideje“ by mohla být kritičtější. Psát o Hegelově ateismu, domněle vyplývajícím z jeho kritiky panteismu a soudobých forem teologie (303–312), se zdá být více než odvážné. Jestliže kritizujeme překrucování myšlenkového bohatství Hegelovy filozofie s cílem uplnit hroutící se filozofické opory fideismu, pak na druhé straně nemůžeme ani souhlasit s tvrzením, že

Hegel byl něčím, čím nebyl; rozhodně nebyl ateistou, i když si sebe více přeje, aby byl. Nelze to vyvozovat ani z Hegelovy teze, že ve světě vládne rozum, celostní všeobecnost, které autor charakterizuje jako objektivní zákonitost (310). Tato charakteristika však už není hegelovská; překračuje již Hegelův systém.

V závěrečné podkapitole (nejen kapitoly a oddílu, ale celé knihy) nalézá autor hlavní nedostatek Hegelova idealismu v idealizaci skutečností (313). Správnější by bylo nepátrat po jeho nedostatku a prostě konstatovat, že Hegelův idealismus je idealismus objektivní či absolutní.



Polemizovali jsme se Sarlemijnem i s Karmyševem. Karmyšev zůstává vždy na půdě vědecké pravdy, i když ji zcela výjimečně dovádí do podoby, s níž nelze souhlasit. Naproti tomu Sarlemijn slouží, aniž si to možná uvědomuje, něčemu, co stojí v cestě společenskému pokroku.

Jedno je v obou knihách společné, a to bez ohledu na rozdílný příslušný základ a vědomě sledovaný cíl, totiž úsilí vytěžit maximum z Hegelovy koncepce dialektické logiky. Sarlemijn tak činí spíše cestou pokusů doložit, že dialektická logika se nevylučuje ani s tradiční, ani se soudobou formální logikou, kdežto Karmyšev těží ze své interpretace Hegelovy *Vědy o logice* stavební kameny pro konstrukci materialisticko-dialektické logiky.

Na první pohled se může zdát, že v dnešním světě speciální vědy a technického rozvoje je taková činnost odtržena od života. Jenže skuteční tvůrčí myslitelé na obou stranách barikády současného ideologického boje dobře vědí, že i v dnešním světě hrají důležitou úlohu syntetické a celostní myšlenkové přístupy k centrálním problémům dneška, že světónázorově determinované metodologie poznání a praktické činnosti jsou klíčem k řešení nejsložitějších otázek a ke splnění nejnáročnějších úkolů.

Těší nás, že také na této frontě boje začíná marxismus-leninismus dosahovat dobrých výsledků.

Jiří Cetl

Robert Williams: Les Fondements Phénoménologiques de la Sociologie Compréhensive; Alfred Schutz et Max Weber; Martinus Nijhoff, La Haye 1973, 202 pp.

Le problème du statut épistémologique des sciences sociales, posé de façon schismatique (opposition de la compréhension à l'explication, de la „Geisteswissenschaft“ à la „Naturwissenschaft“) par la philosophie allemande (W. Dilthey, la conception néo-kantienne de Rickert) avait inspiré Max Weber à fonder la „sociologie compréhensive“; celle-ci devait représenter une réponse au problème donné et une solution en faveur du statut spécifique des sciences sociales. La sociologie de Weber, malgré sa place importante et incontestable parmi les grands courants de la pensée sociologique occidentale, était d'un côté soumise aux critiques sévères (avant tout, de la part du positivisme logique); de l'autre côté, elle trouvait plusieurs adhérents et successeurs, qui continuaient à développer cette tradition. Parmi eux, c'était Alfred Schütz (1899–1959), phénoménologue américain d'origine allemande (il a quitté l'Allemagne nazie en 1932), qui consacrait son œuvre entière à une élaboration des fondements phénoménologiques de la sociologie compréhensive (cf. son ouvrage principal „Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie“, Wien 1932, et l'édition posthume de ses études dans le recueil „Collected Papers“, vol. I–III, Den Haag 1962–1964).

C'est sur ce terrain du projet de Schütz que se place l'ouvrage présent de Robert Williams. Son Introduction donne un résumé dense et clair de l'histoire du problème, elle explique les thèses principales de la sociologie weberienne (et celles des critiques positivistes de Weber), elle précise le rôle de Schütz et la position des problèmes. Dans le chapitre I („La constitution du sens de l'action dans la sphère de l'Ego“) on analyse la dimension individuelle de l'action, puis — le niveau de l'action sociale („La constitution phénoménologique de l'action sociale“ — chap. II) et enfin les procédés de la systématisation scientifique („La conceptualisation scientifique de la réalité sociale“ — chap. III) pour aboutir à une nouvelle lecture de Weber („Lecture