

Marada, Radim

## Zrod sociologie vědění a problém relativismu

*Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. G, Řada sociálněvědná.* 1995, vol. 44, iss. G37, pp. [77]-95

ISBN 80-210-1409-1

ISSN 0231-5122

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/111599>

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.

RADIM MARADA

## ZROD SOCIOLOGIE VĚDĚNÍ A PROBLÉM RELATIVISMU\*

Ve čtyřicetistránkovém hesle „Wissenssoziologie“, napsaném na samém začátku 30. let na objednávku A. Vierkandta pro jeho „Příruční slovník sociologie“, jakoby Karl Mannheim dostal příležitost provést jistou oborovou i osobní bilanci. V základech tu shrnuje teoretické výsledky, které se zrodily na půdě sociologie vědění, jež se jako samostatná disciplína konstituovala právě v předcházejícím desetiletí a prošla v něm i svou klasickou érou. Mannheim tu předkládá obraz sociologie vědění v její dvojedinnosti historicko-sociologického výzkumu na jedné straně a teorie, jež zasahuje hluboko a zásadně i do základních otázek epistemologických, na straně druhé.

Ústředním problémem epistemologickým stává se zde potom téma relativnosti myšlení, poznání, vědění: otázka míry autonomie nebo naopak míry a druhu podmíněnosti lidského vědomí, otázka pravdy vůbec. Je stěžejním relativizovatelným tvrzením, že v různých teoretických i praktických kontextech zaměstnává ono téma hlavy filozofů přinejmenším od Sokratovy doby. Sociologie vědění je ovšem zdědila se vši naléhavostí. V teoretickém kontextu nové společenskovědní disciplíny — a s ohledem na praktické souvislosti jejího vzniku a ranného vývoje — vyhrotila se daná otázka znovu. Našla zde formulaci, která vede následující pojednání o teoretických pozicích hlavních představitelů původního projektu sociologie vědění (především však Mannheimovu, což koresponduje s vlivem, který tito představitelé měli pro pozdější reflexi nové disciplíny) — s cílem rekonstruovat smysl, v jakém je tu problém relativismu exponován a zároveň způsob, jakým se s ním oni sami vyrovnávají.

Jestliže jsme označili Mannheimovo pojednání o sociologii vědění z roku 1931 jako určitou teoretickou bilanci, dlužno dodat, že jde o autora k tomuto aktu nanejvýš povoláného. Právem je považován za hlavního představitele sociologie vědění v době jejího vzniku a prvního rozmachu. K němu bývá řazen i Max Scheler, jenž užil v názvu jedné své práce z roku 1924<sup>1</sup> jako první termí-

---

\* Článek byl napsán v roce 1989. Zde vychází jen s nepatrnými stylistickými úpravami.

<sup>1</sup> Max Scheler, „Probleme einer Soziologie des Wissens“ (1924). In: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern 1960, str. 15–190.

nu, který se posléze vžil jako označení nového společensko- vědního oboru. Tímto rokem je obvykle datován zrod sociologie vědění jako samostatné společensko-vědní disciplíny. Rodila se v neurovnaném duchovním prostředí poválečného Německa a — jak se shoduje většina badatelů zabývajících se její historií — místo a datum jejího vzniku nebyly náhodné.

Společensko-politický vývoj Výmarské republiky z ní učinil, užijeme-li slov G.W. Remmlinga,<sup>2</sup> skutečnou laboratoř socio- kulturního experimentování. Odraz deziluze z prohrané války, ekonomického a politického chaosu pronikal v prvních letech výrazně všemi vrstvami a oblastmi duchovního života mladého státu. Proces transformace politické, ekonomické a sociální struktury německé společnosti provázela bohatá diferenciací sociálních vrstev, politických frakcí a spolu s tím i duchovních proudů, z nichž každý si zpravidla činil nárok na jediné správné pochopení různých stránek společensko-historické skutečnosti. Různorodost a nezdůvěryhodnost výkladů těch samých událostí (historických, politických, intelektuálních, sociálních, atd.) nemohla uniknout pozornosti myslitelů, kteří se zabývali zkoumáním duchovního života své doby. Množství a rozlišnost předkládaných výkladů lidského světa a jeho událostí byla zarážející. Má každý svou pravdu? Kde je původ jejich odlišnosti? Lze vůbec nějakým způsobem dospět k jedné všeobecné pravdě — tj. k jednotnému pohledu na společnost a dějiny? Otázky tohoto druhu spolupůsobily při zrodu sociologie vědění.

Nejen praktický, ale i teoretický kontext jejího vzniku a působení uvádí sociologii vědění do přímého vztahu s problémem relativismu. Snaha najít pozitivní řešení relativistických konsekvencí německého historismu byla patrná v německém duchovědném provozu již od Diltheye. Rankeho příměr, že každá doba má stejně blízko k Bohu, zpochybňuje totiž nejen dějinně-filozofické představy pokroku, ale implicitně i jakoukoliv podobu osvícensko— racionalistické ideje univerzálního rozumu, jedné všeobecné pravdy. S problémem relativismu se na přelomu století potýkala prakticky každá významná německá duchovědná škola či směr. Nejednalo se přitom vždy jen o relativismus historický, s nímž se jako s teoretickým problémem Mannheim vyrovnává v práci „Historismus“, která byla publikována právě v onom exponovaném roce 1924. Již zde můžeme pozorovat, jak se v jeho díle tyto teoretické snahy přesouvají — především pod vlivem prací Ernsta Troeltsche a Georga Lukáče z počátku dvacátých let<sup>3</sup> — z filozofující roviny na úroveň sociologizující.

Teoretické a praktické okolnosti vzniku a působení sociologie vědění tak určily její základní problém: **problém vnější podmíněnosti myšlení v jeho vztahu k bytí.**

<sup>2</sup> Viz Günter W. Remmling, „Thought and Existence.“ In: G.W. Remmling [ed.], *Towards the Sociology of Knowledge*, London 1973, str. 23.

<sup>3</sup> Jedná se především o Troeltschovu práci *Der Historismus und seine Probleme* a o Lukáčsovu práci *Geschichte und Klassen— bewußtsein*, obě z roku 1923.

Myšlení tu přitom vystupuje nejčastěji v podobě teoretického poznání a vědění, zvláště u Mannheima potom v podobě vědění o sociální, historii, kultuře, neboli o věcech lidských — v protikladu k logicko-matematické formě vědění a k vědění o přírodě. I když ve shrnujících pasážích pozdějších Mannheimových prací je zpřístupněno explicitně možnému sociologickému rozboru i tzv. vědění každodenní, zůstávají nadále předmětem Mannheimových analýz převážně teoretické koncepce politické, historické a filozofické.

Schelerovo dělení forem vědění, jež mají být předmětem sociologických bádání, je založeno na odlišných teoretických předpokladech. Vychází ze samého základu jeho celkového filozofického systému a je rigidnější. Jedná se tu o tři „vyšší druhy vědění“: náboženství, metafyziku a pozitivní vědu. Sféra bytí byla potom již u obou pojímána zcela různě, a vlastně právě pojetí tohoto fenoménu určovalo tvářnost a teoretické závěry té které sociologické koncepce.

Sociologie vědění se nikdy nekonstitovala v jednotný teoretický systém, kompaktní celek při neměnných základech. I ve svých pozdějších mutacích představuje spíše způsob či metodu teoretického přístupu k analýze duchovní produkce. Některé teoreticko— metodologické zásady tohoto přístupu, které zdůrazňovali Mannheim i Scheler, vykazují dodnes značnou míru životnosti a teoretické plodnosti; a to v koncepcích, které charakter teoretického a vněteoretického kontextu nutí hledat vlastní fundament znovu a znovu, nebo i na toto hledání programově rezignovat. Gnozeologické a etické konsekvence stavějí ovšem vždy při zkoumání základů této společensko-vědní disciplíny do středu pozornosti právě otázku relativismu. Také v rozhodujícím teoretickém sporu o základy sociologie vědění,<sup>4</sup> který její původní projekt podstoupil ještě v souvislostech, ve kterých vznikl: v intelektuálním klimatu německé duchovně tradice Výmarské republiky, stala se otázka relativismu úhelným kamenem. Šlo především o to, že sociologická teorie, která požadovala reflektovat a prozkoumávat vnější společenský kontext každého druhu vědění, jako by byla ve svých základech ohrožována právě napětím mezi autonomní a podmíněnou platností svých výchozích premis.

### **I. Relativistické paradigma — výchozí předpoklady a základní teze původních konceptů sociologie vědění**

Chceme-li pojednat o základech sociologie vědění, zvláště pak s ohledem na relativistické aspekty, je opravdu nezbytné užít plurálu. Neboť Mannheimova a Schelerova koncepce netvořily jednotný teoretický směr. Přes řadu podobných teoreticko— metodologických východisek se lišily hlavně: 1) v pojetí metafyzické otázky ontologické povahy skutečnosti, 2) v postavení a významu, které při-

<sup>4</sup> Poměrně reprezentativní — i když ne zcela vyčerpávající — přehled o tomto sporu poskytují dva svazky sborníku *Der Streit um die Wissenssoziologie*, editované Volkerem Mejou a Nico Stehrem (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982).

suzovali sociologii vědění v systému humanitních věd. Uvedené druhy rozdílností vykazují relevanci pro možné relativistické konsekvence obou konceptů. Východiska Mannheimova zpřístupňují jeho koncepci takovým důsledkům více než východiska Schelera. Proto se stalo především Mannheimovo pojetí předmětem výše uvedeného sporu.

V čem spočívaly zmíněné rozlišnosti? Jak u Mannheimu tak u Schelera lze s ohledem na problém relativismu rekonstruovat vzájemnou spjatost řešení otázky ontologické povahy skutečnosti a otázky postavení sociologie vědění v systému duchověd.

Schelerovo teoretizování mělo poněkud odlišný charakter než Mannheimovo, přestože oba vyrostli především v tradici německého idealismu. I když ani jeden z nich se neorientoval na nějaký výhradní teoretický zdroj a některé byly pro oba společné, v rámci zmíněné tradice akcentovali v některých důležitých bodech rozdílné vývojové linie: Mannheim historistně racionalistickou, Scheler vitalistickou. I přesto se však u Schelera, který navíc čerpal i z tradice křesťanské a z francouzské společensko— vědné produkce, projevuje silnější sklon k systematizaci a k projektování filosofie počátku.

Racionalistická vývojová větev, která vsťebala některé prvky romantismu a zradikalizovala historický přístup, eliminovala dimenzi absolutna.<sup>5</sup> Pro některé ostatní filosofické a společensko—vědní směry se tak vydala všanc nebezpečí relativismu, i když její představitelé tuto výtku většinou nepřijímali. Nakolik byl však způsob jejich uvažování také poplatný paradigmatu subjekt—objektové filosofie, natolik v neřešitelné otázce počátku skutečně tápali. Transcendentální filosofie vědomí<sup>6</sup> se ještě snažila spojit tento počátek s nějakou představou rozumu. Scheler hledá počátek — výchozí bod ontologický i gnozeologický — mimo tuto sféru. Ovšemže přitom ví, že k němu může dospět jedině spekulací, nikoliv empiricky. Vychází z modelu vázanosti vědomí na bytí — i když ne přímé, ale zprostředkované — a inspirován mj. Marxem určuje jako primární entitu bytí. Vědění nepramení jednoduše z nějakého apriorního rozumu, jehož artikulací má být. Nejde však u Schelera, na rozdíl od Marxe, o žádné ekonomicky podmíněné bytí, ale o bytí biologicko—psychické, podmíněné přírodně. Povaha tohoto bytí je ne—racionální. Bytí je ztotožněno s neuvědomělou, vitálně pudovou strukturou člověka. Východiskem není duchovní nebo vědomý, ale vitální subjekt. Kantovská produktivní obrazotvornost je potom bezprostředně vázána na „vitální duši“ a její „uspořádané intencionální pudové impulsy“, nikoliv již na *ratio*. „Obrazy těles“ jsou „vital seinsrelativ.“<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Reprezentativní příklad tohoto vývoje představuje třeba dílo Wilhelma Diltheye nebo Ernsta Troeltsche. I na vztahu k Diltheyovi a Troeltschovi by bylo lze dokumentovat rozdíl v přístupu k německé idealistické tradici u Mannheimu a Schelera. Mannheimův model sociologie vědění — především ve svém počátečním stádiu — zde představuje specifické rozvinutí teorie objektivního ducha, která byla do výmarského intelektuálního prostředí 20. let donešena na vlně novohegelovství (v níž právě Dilthey sehrál významnou úlohu).

<sup>6</sup> Zde je nejvýraznějším reprezentantem Edmund Husserl a filosofie novokantovská.

<sup>7</sup> Viz Max Scheler, „Erkenntnis und Arbeit (1926). In: Max Scheler, *Die Wissensformen und*

Člověk se uvědomuje až skrze druhé — skrze zážitek společnosti. *Kein Ich ohne ein Wir* — My je naplněno geneticky dříve než Já.<sup>8</sup> Společnost je zprostředkující článek mezi vitálním bytím — jako jediným a nadindividuálním *Lebensagens* — a vědomím. Vědomí a vědění je bezprostředně vázáno až na sociálně. To už je první z „nejvyšších axiomů sociologie vědění.“<sup>9</sup> Sám o sobě vyhovuje i Mannheimově koncepci, zaujímá v ní však jiné postavení než v Schelerově. Pro Mannheim, jenž se více než Scheler vymanil z rámce spekulativního filozofování, je základem a výchozím bodem samotné sociálně, společenské bytí — život. Poslední termín, převzatý především od Diltheye, zde má vyjadřovat totalitu společnosti — včetně historické i volní dimenze. Jenže sféra sociální, a v tom se Mannheim zase naopak shoduje se Schelerem, je imanentně proměnlivá, dynamická — Mannheimův základ není neměnný.

Filosofie ale vždycky hledala pevný bod — počátek, nepodmíněné absolutno, jistotu. Proto Scheler rozšiřuje svou koncepci o apriorní, vrozenou vitálně pudovou dimenzi člověka, která funguje jako konstanta a jevové společensko-historické skutečnosti představují proměnné. Je to jeho hlavní teoretická zbraň proti nebezpečí relativismu — základ je konstantní potenci a společensko-historický pohyb jen dává vyniknout v té které dobové a prostorové lokalizaci určitým jeho artikulovaným složkám. Sociologie vědění v Schelerově systematice nepřekračuje k prozkoumávání vitálně pudového základu, zabývá se až jeho jevovou společensko-historickou konstelací. Nicméně jej neustále podržuje na zřeteli jako podmínku, ke které vztahuje jednotlivé druhy vědění jako k jejich zdroji. Když například Scheler analyzuje Comtovo pojetí tří stádií vývoje — náboženské, metafyzické a vědecké — tvrdí, že Comte v duchu ideologie západního industrialismu viděl tato tři stadia forem vědění pouze v časové, tj. historické následnosti. Podle Schelera jde přitom ale o konstantní, navzájem nezastupitelné formy lidského vědění, které mají svůj základ v biologické, vitálně pudové struktuře člověka: v pudu sebezáchovy, v pocitu okouzlení a v touze po moci.<sup>10</sup> Základ je potom jako předmět výhradního teoretického zájmu vyhrazen vrcholu filozofického systému: filosofické antropologii. Sociologie vědění je pro ni pomocnou vědou — v hierarchii filozofického systému je jí formálně podřízena, ale zároveň tak získává vnější odůvodnění, garanci.

Mannheim nesestavuje výslovně žádný stabilně hierarchický teoretický systém, neboť ani ontologická povaha existence nevykazuje nějakou konstantní

---

*die Gesellschaft*, Bern, 1960, str. 191–382. Daný problém je pojednáván zvláště na straně 269. Scheler tu využívá především podnětů Nietzscheových a Bergsonových. Základem se mu stala, podobně jako např. jeho současníkovi Sigmundu Freudovi, sféra iracionální — nevědomí. Čerpá také z poznatků vývojové psychologie.

<sup>8</sup> M. Scheler (1924). In: .Scheler (1960), str. 52.

<sup>9</sup> Viz tamtéž. Důkladně gnozeologické založení tohoto axiomu podal Scheler v posledním díle své knihy *Podstata a formy sympatie* (1923).

<sup>10</sup> Viz. M. Scheler, „Über die Positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz)“ (1923). In: M: Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bern 1963.

hierarchii. V tomto smyslu je pro něj sociologie vědění formálně samostatná disciplína — tj. nelegitimizuje se vyšším typem diskursu. Neznamená to ovšem, že by se zcela zbavovala filosofických podnětů a inspirací. Ani Mannheim se nevzdává jejího gnozeologického, etického i sociálního zakotvení a ví, že se při tom bez filosofie ztěží obejde. Vztah sociologie a filosofie je ale u něj povahy **interaktivní**, nikoli **subordinační**. Nelze v tomto modelu zaštitit teorii autoritou silnější teorie, aby se potvrdila její platnost. Teoretický diskurs se tu zásadně legitimizuje vně teoretické sféry. Vztáhnutím ke společensko-historickému prostředí, ve kterém má své zdroje a ve kterém působí. V tom je Mannheimova koncepce sebereflexivní; zaplétá se tak ale současně do aporií, které, jak ukážeme v následující kapitole, podle některých kritiků končí vždy v nějaké formě relativismu.

U Schelera nemusela plnit legitimizační funkci vazba teorie na sociální prostředí. Sociologie je legitimizována již svým pevným místem v hierarchii duchovnědného systému, jehož vrcholem má být filozofická antropologie jako teoretický korelát ontologického základu — vitálně pudové struktury člověka. Výstavbu filozofického systému Scheler nedokončil. Z dokončených prací lze však poměrně přesně rekonstruovat jeho základní obrysy. Scheler dělí sociologii na „Kultursoziologie“ a „Realsoziologie“. Předpokladem první je učení o duchu (Geistlehre), předpokladem druhé učení o vrozených instinktech člověka (Trieblehre). Rozdělení „celkového lidského životního obsahu“ na „kulturní (duchovní) a reálné faktory“ jako dva extrémní póly, má podle Schelera ideálně typologickou povahu, je však současně „založeno ontologicky, nikoliv jen metodicky“. Filosofická antropologie měla obsáhnout a rozvíjet obě teorie. Sociologie vědění byla vřazena do rámce kulturní sociologie jako její — „snad nejdůležitější“ — část.<sup>11</sup>

Tento systém spočívá právě na formální podmínce zákonité preexistence sféry vědomí i sféry sociální organizace v uvedeném základu. Proto také mohl Scheler snáze a dříve než Mannheim překročit k sociologickým analýzám oněch vyšších druhů vědění v jejich vazbách na různé stupně organizace společnosti. Zákonitá preexistence obou zmíněných sfér umožňuje totiž sociologii vědění soustředit se bez další důkladné teoretické sebereflexe na svůj vlastní úkol: zkoumání strukturálních analogií a totožností mezi formami vědění a formami organizace společnosti a pojímání nalezených totožností do jednoduchých zákonitostí.<sup>12</sup>

Naopak Mannheim, který nepodřizoval sociologii vědění žádnému trvalému hierarchickému sociologickému či filozofickému systému, byl nucen důsledněji a vlastně neustále prozkoumávat a rekonstruovat její prakticko-teoretické základy a předpoklady. Už proto, že ve svém prvním — německém — tvůrčím období zvolil postupně sociologii vědění za hlavní oblast svého badatelského záj-

<sup>11</sup> Viz M. Scheler (1924). In: M. Scheler (1960), zvl. str. 17nn a 52.

<sup>12</sup> Viz tamtéž, str. 58n.

mu.<sup>13</sup> Právě jeho koncepce se takto stala: 1) reprezentativní; 2) problémovou, protože při svých předpokladech otevřenou relativistickým konsekvencím.

Podobně jako Scheler přijímá i Mannheim jako předpoklad pro svou koncepci marxovský polaritní model základny a nadstavby. Nestaví však ani jeden pól do vysloveně podřízeného vztahu k druhému. Oba jsou součástí jedné a téže duchovně materiální totality. Představa duchovně materiální totality vychází z teorie objektivního ducha a označuje souhrn duchovní i materiální kultury společnosti (ekonomiku, morálku, jazyk, náboženství, právo, umění, vědu, atd.), který ve svém celku vytváří novou kvalitu, jež zase zpětně ovlivňuje jistým způsobem své části. Každá část je tak vázána na celek, jehož je součástí — je na celku závislá a vykládá se ve vztahu k němu.<sup>14</sup> Tato totalita — jednou označována termínem život, podruhé pojmem existence, ap. — je právě tím posledním základem, na kterém Mannheim staví svou koncepci. Je strukturována společensko-historickým pohybem — s nímž je vlastně totožná — a teprve skrze tuto strukturaci se m.j. vytváří z původně amorfního přírodního podkladu i volní, vitálně pudová dimenze v člověku. Konečnou a počáteční evidenci jsou zde společnost a dějiny — společensko-historický pohyb.

Jiné pojetí vztahu základny a nadstavby u Mannheimu sebou nese i změnu významu hlavního postulátu sociologie vědění — vázanosti myšlení na bytí — oproti Schelerovi. Mannheim mluví o dualitě bytí a smyslu a přisuzuje jí pouze fenomenologický charakter, nikoli ontologický. Duchovní totalita dává automaticky smyslu každému jednotlivému materiálnímu i nadstavbovému aktu a zároveň je těmito akty reprodukována. Tak i sféra myšlení či vědění je vázána na svůj sociální kontext,<sup>15</sup> ale současně je i jeho konstitutivní součástí. Není mezi

<sup>13</sup> Můžeme souhlasit s G.W. Remmlingem („The Significance and Development of Karl Mannheim's Sociology.“ In: G.W. Remmling [ed.] (1973), str. 225) a vymezit desetiletí, kdy sociologie vědění tvořila hlavní předmět Mannheimova teoretického zájmu léty 1922 až 1931. Tedy období ohraničené vydáním stati „Příspevky k teorii světonázorové interpretace,“ na jedné straně, a vydáním hesla ‘Wissenssoziologie’ ve Vierkantově slovníku, které jsme zmínili v úvodu.

<sup>14</sup> Teorie objektivního ducha byla impulsem nejen pro vývoj sociologie vědění u Mannheimu. Vede od ní cesta — na níž byl ovšem Mannheimův projekt významný milníkem (viz Thelma Z. Lavine, „Karl Mannheim and Contemporary Functionalism“ [1947], in: G.W. Remmling (1973), str. 245–257) až ke koncepcím strukturálně funkcionalistickým.

<sup>15</sup> Stejně jako Mannheim nerozlišuje mezi termíny poznání, myšlení a vědění a více méně nechává vyplynout rozdíly mezi nimi z významového kontextu, tak i při snaze o nalezení bližšího určení či definice pojmu sociálního kontextu jako vztahového bodu pro sféru myšlení (tj. základny, ke které se funkcionalizuje), se setkáváme v jeho díle s neurčitostmi. Mannheim v této souvislosti užívá nejčastěji pojmy bytí (*Sein*) nebo základna (*Unterbau*), aniž by je ovšem blíže určil nebo alespoň navzájem rozlišil jejich význam. V každém případě jde o bytí sociální a nikoli biologické jako u Schelera — o sociální strukturu v nejširším smyslu slova, tedy i v její intelektuální, kulturní, či duchovní dimenzi. Mannheim nechtěl redukovat svůj základní pojem totality jen na určitý řez společností (např. podle kritéria výrobních vztahů, jako Marx) — chtěl jej obsáhnout v jeho plnosti. V jedné své práci („Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde“ [1926]. In: Karl Mannheim, *Wissenssoziologie* [Kurt H. Wolff, ed.], Neuwied 1964, str. 392) připouští, že „na místě oné di-



nimi kauzální vztah. Neplatí jednoznačně a nutně jedno z druhého — vědění je funkcí sociálního bytí. Myšlení se v této konstrukci vztahuje k bytí jako část k celku a má být současně z této širší existence určováno.

Totalitu života bylo ovšem nejprve nutno fenomenologicky rozdělit na bytí duchovní a bytí sociální. Teprve za tohoto předpokladu mohou být provedeny dvě základní teoretické operace: funkcionalizace a přiřazování. To znamená, že myšlenkové obsahy se vztáhnou nejprve k určitým základním duchovním entitám — tj. k určitému světovému názoru, který si činí nárok na totalitní uchopení světa; a vlastní sociologická úloha potom spočívá v tom, že se odhalí, která sociální vrstva (např. třída) stojí za tou kterou duchovní vrstvou, světovým názorem. Ideje tedy nejsou relativizovány přímým vztáhnutím k určitým bezprostředním zájmům nějaké sociální vrstvy, ale zprostředkovaně: vztáhnutím k určitému duchovnímu celku, za kterým stojí určitá sociální vrstva.

Přestože vyvrcholením sociologovy práce je přiřazení určité duchovní vrstvy určité sociální vrstvě, je zřejmé, že v původní Mannheimově koncepci spočívá těžiště teoretického výkonu v rozvrstvení duchovní totality v určitém historickém průřezu do 'duchovně systematických hledisek' a vyhledání jejich metafyzických předpokladů a východisek — tj. v analýze světových názorů samotných.

Schelera zajímají spíše formy vědění jako takové — dané tematizací svého ústředního předmětu, praktickými motivy (skrytými strategiemi), étosem, institucionálním rámcem, ve kterém se po—hybují<sup>16</sup> — a hledá strukturní analogie mezi nimi a mezi formami organizace společnosti. Mannheim se na druhé straně soustřeďuje více na myšlenkové obsahy, ideje, jejich původ, význam a funkci v celkovém společensko-historickém dění. Jednoduše řečeno, například v otázce

---

menze, ke které se vztahuje, tedy na místě skutečně jsoucího lze nalézt onu skupinu fenoménů [...], kterou Angličané a Francouzi vyjádřili pod názvem občanská společnost.“ (Jak známo, Marx označil právě politickou ekonomii za anatomii občanské společnosti.) V ohledu Mannheimovy terminologické nestability si i dále v pojednání o historismu všimneme, že tento je u něj jednou označován jako metafyzický předpoklad myšlení, podruhé jako duchovní základna, potřetí jako světový názor epochy atd. Mannheim byl později několikrát kritizován za nikdy nepřekonanou nejasnost základních kategorií své koncepce (Viz např. Alexander von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tuebingen 1934, nebo Robert K. Merton, „Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge“ (1941). In: R.K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe 1957.), což je ovšem pouze částečně problém terminologické nestability. Základní potíž je v tom, že záměnné termíny většinou nespécifikují svůj význam či obsah, ale pouze na sebe vzájemně odkazují a tím spíše jen rozostřují než usměrňují obrazotvornost čtenáře. Je opravdu zapotřebí jisté dávky imaginace, aby Mannheimova koncepce teoretického založení sociologie vědění mohla být alespoň do určité míry rekonstruována jako ucelený teoretický systém.

<sup>16</sup> Pokud bychom si chtěli vzít na pomoc pojmový aparát Michela Foucaulta — myslitele dostatečně známého, nicméně stojícího zcela mimo tradici ontologické metafyziky (i když jeden nikdy neví) — pak bychom Schelerovo chápání forem vědění mohli pracovně přirovnat k 'epistémé', které jsou neseny určitými diskursivními praktikami, a to bez valného ohledu na svůj konkrétní obsah.

systémů náboženských věr by Mannheima spíše (nebo přinejmenším také) zajímalo proč je v určitém historicko— sociálním prostředí přitažlivější a účinnější jeden na úkor druhých. Přes tuto a již výše zmíněné odlišnosti lze v obou koncepcích vystopovat jednu formální podobnost: obě jsou založeny na třístupňovém modelu. To znamená, že vědění není relativizováno přímo k nějakému základu, ale zprostředkovaně: u Schelera přes formy organizace společnosti k vitálně pudové struktuře člověka, u Mannheima přes určitou duchovní entitu k určité sociální vrstvě. Tato zprostředkovanost jako by měla být v obou koncepcích teoretickou záštitou právě proti nebezpečí imanentního relativismu vlastních tvrzení. Taková obrana byla všeobecně přijata ve statickém modelu Schelerově, nikoli však v dynamické — jak ji označil sám její autor — koncepci Karla Mannheima. Přesněji: Schelerův model nevzbudil tak širokou protirelativisticky namířenou teoretickou odezvu jako koncepce Mannheimova.

## II. Základní námitka proti sociologii vědění jako relativistickému učení

Námitka má dvojí zaměření: vnitroteoretické (epistemologické) a vněteoretické (etické), přičemž oba aspekty se vzájemně prolínají a podmiňují. První se týká nároků sociologie vědění na obecnou platnost vlastních pouček, druhý důsledků, jaž mají tyto poučky pro posuzování různých idejí, teoretických nabo jiných systémů vědění, atd.

Pokud jde o pravdivostní<sup>17</sup> nároky posuzovaných myšlenkových obsahů, znamená v Mannheimově koncepci hlavní postulát sociologie vědění — tj. vázanost myšlení na bytí — že platnost určitého vědění ja vázaná na určitý modus společensko-historického bytí. V tomto pohledu není ani tak důležité co se říká, jako kdo, kdy a kde to říká. Vědění proto nemá být posuzováno jako autonomní vůči vněteoretickému společensko-historickému kontextu svého původu a působení. Tedy i otázka platnosti jednotlivých myšlenkových obsahů se má k onomu kontextu vztahovat. Sociologii vědění nejde podle Mannheima o imanentní analýzu určitého systému vědění nebo určité ideje ve smyslu posuzování jejich obsahové pravdivosti či dokonce jejich vyvracení. Má být zkoumán původ myšlenkových obsahů — jejich kořeny v různých neartikulovaných metafyzických předpokladech, jež tvoří základ určitých světových názorů, za kterými zase stojí určité sociální vrstvy a jejich zájmy.

Původ myšlenkových obsahů se však nemá zkoumat ani tak z hlediska jejich přímé geneze — tj. vzniku a vývoje — jako spíše z hlediska jejich funkce v určité širší duchovní entitě a sociálním prostředí. Tato otázka není sice u Mannheima jasně formulována, natožpak uspokojivě řešena, poukazuje k ní však v jeho terminologii rozdíl mezi **genetickým vysvětlením** a **genetickým výkladem**. Již

<sup>17</sup> Nerozlišujeme tady mezi nárokem na pravdu a nárokem na platnost, což je ovšem rozlišení, které u Schelera hraje podstatnou úlohu.

v recenzi Lukácsovy *Teorie románu*<sup>18</sup> provádí Mannheim pod vlivem recenzovaného autora toto rozlišení a v dalších svých pracích je rozvíjí a modifikuje. 'Vysvětlení' je zde spjato s induktivně kauzálním myšlenkovým postupem od nižšího k vyššímu, od části k celku, zatímco 'výklad' znamená postup opačný.<sup>19</sup> Z hlediska svého stěžejního principu — principu totality, který metodicky<sup>20</sup> staví celek před jeho části — vyhrazuje Mannheim pro sociologii vědění druhý postup, který tu představuje „sociologická funkcionalizace významové souvislosti“ jako „výklad smyslu z bytí.“<sup>21</sup>

Nejde tedy z tohoto pohledu říci, že ta či ona idea nebo výkladový (teoretický, náboženský ap.) systém víc odpovídá pravdě. Lze je pouze porovnat z hlediska jejich postavení a funkce v širším společenském kontextu a tak odhalit jejich vnější původ. Metoda **odhalení** má v sociologii nahradit při analýze vědění metodu **vnitřní kritiky** obsahu a jeho (věcného či logického) vyvracení. **Ideje** jsou tu od začátku posuzovány jako **ideologie**. Mannheim vychází z „možnosti dvojího způsobu posuzování těchto duchovních obrazů“ a „rozdíl mezi ideou a ideologií spočívá právě v rozdílu způsobů posuzování a hledisek. Tatáž idea [...] je pojímána jako idea, pokud se jí pokoušíme uchopit a interpretovat 'zevnitř' (*von innen heraus*), jeví se ale jako ideologie, když je posuzována z instancí ležících vně jí, zvláště z hlediska *sociálního bytí*.“<sup>22</sup> Jinými slovy, metoda sama tvoří předmět poznávacího zájmu, nebo alespoň určuje jeho povahu.

Uvedený posun staví všechny ideje či výkladové systémy na stejnou úroveň, pokud jde o jejich pravdivostní nárok. Rozdíl mezi pohledem 'zevnitř' a pohledem 'zvnějšku' totiž znamená, že teoretické systémy a ideje nejsou v tomto modelu posuzovány ani tak s ohledem na jejich vztah k **předmětu**, o němž vypovídají, jako hlavně ve vztahu k **prostředí**, z něhož vyvěrají, v němž působí a jímž jsou ve svých důsledcích ovlivňovány. Mannheimova 'du— chovně materiální totalita' není přitom, jak již bylo uvedeno, hierarchicky rozvrstvena jako Schele- rova základna, v níž je nejpevnější vrstvou přírodně pudová dimenze. U Schele- ra slouží tento vrchol v dvojjediném ontologicko-teoretickém smyslu jako pevný bod, k němuž lze nakonec vztáhnout jako k reálnému zdroji a zároveň explikač- nímu principu veškeré produkty vědomí.

<sup>18</sup> K. Mannheim, „Besprechung von Georg Lukács 'Die Theorie des Romans', (1920). In: K. Mannheim, 1964.

<sup>19</sup> Mannheim zde zřetelně navazuje na známé rozlišení metodických postupů přírodních a duchovních věd, jež najdeme u Wilhelma Diltheye. Ačkoliv Mannheim sám Diltheye v této souvislosti nezmiňuje, nepochybně znal jeho práce důkladně. Vycházel z nich totiž ve svých ranných textech z počátku 20. let.

<sup>20</sup> Jde tedy o princip **výkladu** sociálních jevů, nikoli o jejich praktické řízení. I s ohledem na Mannheimovy pozdější sklonky k tomu, čemu se dnes s oblibou říká sociální inženýrství, vyžaduje jistou porci fantazie a interpretativní odvahy vázat tento princip na totalitářské tendence v politickém smyslu.

<sup>21</sup> K. Mannheim, 1926. In: 1964, str. 396.

<sup>22</sup> Tamtéž, str. 388.

Mannheimův proklamativně dynamický model obdobný pevný bod nezná a programově nechce znát. Duchovní ani sociální entity nejsou vrstveny **hierarchicky**, nýbrž **paralelně**. Navíc Mannheimovo flexibilní sociální apriori je reprodukováno mj. právě i idejemi a systémy vědění, jež jsou současně jeho funkcí. Pro některé kritiky začíná již zde Mannheimovo myšlení opisovat bludný kruh bezvýchodného relativismu. Zdroj myšlenkových obsahů — jimž tu není předmět, o němž se vypovídá, nýbrž určitý modus společensko—historického bytí vědomého subjektu — tyto myšlenkové obsahy zároveň již předpokládá, obsahuje a v jistém smyslu je i jejich produktem. Pro filosofii počátku je takový model nepřijatelný. Mannheim se však spokojuje s metodickým východiskem, jež nalézá v celku — v totalitě společensko—historického bytí.

Věcným jádrem základní námitky proti sociologii vědění jako relativistickému učení zůstává ovšem absence kritéria, podle kterého by se daly poměřovat pravdivostní nároky různých idejí a výkladových systémů. Ať už má být toto kritérium umístěno mimo vlastní sféru poznání — v rozumovém apriori jako u Kanta, v biologickém apriori jako u Schelera, v Lukácsově třídní hierarchii společensko—historického pohybu, ap. — nebo má být hledáno v míře korespondence mezi výpovědí o určitém předmětu a předmětem samotným jako u empiriků. Z obou východisek může antirelativistická kritika Mannheimovy koncepce vyjít.

Hlavní teze kritiky je založena na následující úvaze: jestliže nelze z pohledu sociologie vědění určit, který výkladový systém postihuje předmět svého zájmu objektivněji nebo přesněji, potom ani samotná sociologie vědění jako teoretický výkladový systém si nemůže činit nárok na všeobecnou platnost svých pouček. Má tu být odhalena imanentní rozpornost relativistické teoretické pozice, na niž poukázal podobně již Platón v kritice sofistického učení. Jde o otázku pravdy. Pokud je totiž veškeré myšlení vázáno na určitou sociální či historickou pozici a přitom ani nelze rozhodnout — rozhodně to nepatří do kompetence sociologie vědění — jaká pozice poskytuje živnou půdu pro to právě objektivní vědění, proč by právě teze sociologie vědění měly platit všeobecně, když ona sama také náleží do duchovní produkce podmíněné sociálně a historicky. Přitom si Mannheimův projekt činí v jistém smyslu nárok na adekvátnější pohled na povahu vědění než například teorie, které se neobešly bez třeba i jen implicitní představy nějakých univerzálně platných měřítek, podle kterých by se daly poměřovat systémy vědění.

Jak tedy vlastně mohl dojít Mannheim k závěru, že právě jeho koncepce lépe vystihuje povahu myšlení o společnosti než ostatní intelektuální pozice? Uznává vlastní sociální a historickou podmíněnost a přitom pro sebe předpokládá v určitém smyslu privilegovanou teoretickou pozici. Co ho k tomu opravňuje? Jeho koncepce myšlení vázaného na bytí se teoretickým odpůrcům jeví jako koncepce ignorující vázanost vlastní a v tom imanentně rozporná — jako **teorie relativismu s absolutistickými nároky**.

### III. Mannheimova obrana — nová metafyzika a hledání syntézy

V Mannheimově době byla v akademických kruzích nálepka relativismu poměrně těžkým obviněním. Problém relativismu byl i věcným jádrem ještě dlouho poté trvajících sporů o hodnocení ve společenských a politických vědách a objektivitu sociálně vědného poznání — sporu, za jehož paralelu, obdobu či odnož můžeme pokládat i debatu, která se rozvinula kolem základů sociologie vědění.<sup>23</sup> Také Mannheim — který jinak, jak víme, byl radikálním odpůrcem jakékoli představy univerzální platnosti nějakého teoretického stanoviska — se proti námitce relativismu bránil.

Vzato terminologicky, Mannheimova obrana proti výtce relativismu se opírá především o dva stěžejní pojmy: **perspektivismus** a **relacionismus**.<sup>24</sup> Oba jsou vzájemně spjaty skrze již několikrát zmíněnou tezi vázanosti myšlení na určitou sociální pozici. Jsou to dva podstatné atributy jedné a téže záležitosti — na sociální bytí vázaného náboženského, historického, politického, či každodenního vědění anebo poznání. 'Perspektivismus' označuje vztah poznávajícího subjektu a poznávaného předmětu, 'relacionismus' vztah poznání (vědění) ke společensko-historické lokalizaci poznávajícího (vědomého) subjektu.

Představa perspektivistického pohledu na určitý předmět — například na určitou epochu nebo dílo — který je poznáván, je spjata s rozlišením, jež Mannheim provedl pod vlivem Lukáče již ve svých ranných textech, ve kterých epistemologické otázky zaujímaly významné místo — s rozlišením **dogmatického a logického předmětu**.<sup>25</sup> Zde je třeba znovu připomenout, že Mannheim provádí svá dualistická rozlišení v metodickém — v jeho terminologii fenomenologickém — nikoli v ontologickém smyslu. Dualita není přímo evidentně daná, ale pociťujeme ji až dodatečně — v tomto případě při reflexi možnosti a podmínek poznání a vědění. Zde dogmatický předmět je jedinečný — reálně existující a smyslově vnímaný (což je ovšem v řadě případů, např. u výše zmíněné epochy, poněkud problematický předpoklad). Zaměří-li se ale na něj poznávací aktivita, stává se z něj logický předmět a ztrácí svou jedinečnost, protože poznávací zájmy, jimiž je teď určen, jsou různé. (Nyní je naopak vidět, že historická epocha jako ucelený předmět poznání je dána až poznávacím zájmem. Sama o sobě existuje pouze v disparátních — smyslově vnímatelných — projevech.) Podobně jako například malíř vidí krajinu z určitého místa, ani historik či filosof dějin se nemůže povznést nad dějiny a nezúčastněně je celé přehlédnout. Společens-

<sup>23</sup> Viz poznámka číslo 4.

<sup>24</sup> Představu 'perspektivismu' Mannheim výslovně uvádí — mj. pod vlivem fenomenologie — do svého teoretického systému ve stati „Historismus“ (1924) a termínu 'relacionismus' začíná užívat ještě později — ve stati „Konzervativní myšlení“ (1927). Obě najdeme ve sborníku *Wissenssoziologie* [ed. K.H. Wolff], Neuwied, 1964. První část stati „Historismus“ byla publikována v nedávném českém vydání *Ideologie a utopie* (Bratislava: Archa, 1991). Citace z této první části jsou zde tedy uváděny podle tohoto vydání (přes dílčí výhrady k překladu) a citace z následujících částí jsou uváděny podle německého originálu.

<sup>25</sup> Viz K. Mannheim (1920). In: K. Mannheim (1964).

sko — historická skutečnost, která poskytuje látku pro poznání, zde současně vytváří rámec, v němž má poznání svůj původ.

Mannheim mluví v této souvislosti o „podstatné totožnosti subjektu a objektu“,<sup>26</sup> nemíni tím ovšem úplně oddisputovat reálný (tj. ‘dogmatický’) předmět. Nesdílí například do důsledků se Schelerem domněnku, že „onticky platný *podstatně nutný perspektivismus* všech <možných> historických obrazů a poznání“ jde ruku v ruce s „popřením historické věci o sobě.“<sup>27</sup> Scheler v tom viděl sebezrušení historismu jako světového názoru, jeho překonání vlastními prostředky — a pokládal to za nepřímou podmínku pro nástup metafyziky, na níž sám spoléhal a pro kterou byl historismus podle jeho vlastních slov jedním z velkých soupeřů. Mannheim nejen uznává, ale je důsledným stoupencem názoru, že předmět se odkrývá poznání jen pod určitým úhlem pohledu a pokaždé jinak, změní-li se tento úhel. Nezjevuje se tedy nikdy ze všech stran, v plné své mnohotvárnosti a rozmanitosti, ve všech významových souvislostech, atd. A přesto Mannheim nepokládá historismus za překonaný jednoduše tím, že by se uznala „podstatně nutná relativita všeho historického <bytí> **samotného a ne pouze** jeho poznání“,<sup>28</sup> jak to chtěl vidět Scheler, aby legitimizoval nárok vitální lidské přirozenosti na absolutno.

Mannheim potřeboval udržet představu reálné existence sociálního a historického světa, bytí o sobě — třebaže jako takové je nepoznatelné — ze dvou důvodů. První je nasnadě, i když ho Mannheim nikde explicitně nezmiňuje: je to koneckonců právě ten základ, v němž má veškeré sociálně historické poznání svůj původ a v němž takové vědění působí. Druhý důvod naopak Mannheim uvádí a o to je překvapivější: svět o sobě, dogmatický předmět, má fungovat jako kontrolní instance proti libovolné interpretaci. Jakým způsobem se tak má dít, Mannheim blíže nerozvádí. Tento obecný postulát<sup>29</sup> mu postačuje a dále se otázkou nezabývá. Poněkud v rozporu z celkovým charakterem své argumentace, tu Mannheim jednoduše spoléhá na zdravý rozum, který něco takového také předpokládá. Jako argument proti výtce relativismu jej nicméně používá zdrženlivě a spíše nepřímo. Vědění je přece vztahováno především k duchovnímu a sociálnímu prostředí, z něhož vychází, nikoli k předmětu, o němž vypovídá. Heterogenita prostředí sebou nese mnohost logických předmětů, přestože dogmaticky jde stále o jeden a tentýž.

Druhý termín — ‘relacionismus’ — má postihovat právě vazbu vědění na určité duchovní a sociální prostředí, jehož heterogenita vyvolává rozmanitost perspektiv. Mannheim tímto termínem nahrazuje pejorativně zatížený pojem relativismu, čímž má být zajištěn i jistý významový posun. Relace — jako vztah

<sup>26</sup> K. Mannheim (1924). In: K. Mannheim (1964), str. 271.

<sup>27</sup> M. Scheler (1924). In: M. Scheler (1960), str. 149n.

<sup>28</sup> Tamtéž.

<sup>29</sup> „Že trváme na tomto bytí o sobě je legitimizováno tím, že i když nemůžeme toto bytí o sobě v žádné perspektivě uchopit, přece je dáno jako kontrolní instance proti libovolným výpovědím.“ (K. Mannheim, 1925. In: K. Mannheim, 1964, str. 357).

vědění k prostředí — nemá znamenat relativizaci vědění ve smyslu zpochybnění jeho nároku na pravdu. Perspektivismus nesmí být podle Mannheima ztotožňován se subjektivní libovůlí, přestože vylučuje absolutně platné (tj. sociální či historickou pozicí nepodmíněné) poznání. Pravda tu není uchopitelná a formulovatelná jednou pro vždy a pro všechny. Mannheim zdůrazňuje, že obvinění z relativismu plyne z neadekvátního statického pojetí dualismu absolutního a relativního. Ve stati o historismu pak poprvé předkládá výslovně a systematicky vlastní dynamickou koncepci pravdy.

V rozpracování a přijetí takové koncepce spočívá naplnění představy, kterou Mannheim přejal především od Ernsta Troeltsche — představy **syntézy**. Jde v ní o možnost překonání partikulárních stanovisek nalezením jednotného kritéria pro rozumnost poznání a spolehlivost určitého vědění. Obrana neměla zůstat jen v terminologických inovacích, Mannheim se snaží předložit i historicko—epistemologicky založené argumenty proti výtce relativismu. Je to nakonec právě idea syntézy a nikoli tvrzení o nevyhnutelné relativizaci všeho dějinného poznání, co se stalo impulsem a vůdčí představou Mannheimova projektu sociologie vědění. Jeho dynamická koncepce pravdy jako výraz této představy je potom i epistemologickou legitimizací nové sociologické disciplíny.

Epistemologicko—teoretická legitimizace je ovšem také vázána na legitimizaci empiricko—praktickou. To znamená, že bylo nutno nalézt pro ideu syntézy a pro teoretický systém, jenž měl oné ideji vyhovět, takovou duchovní a sociální vrstvu, ke kterým by se tyto daly vztáhnout. Uvedený úkol opravdu prolíná celou Mannheimovou tvorbou z let 1924 až 1931. Dynamická koncepce pravdy, vyložená Mannheimem v „Historicismu“ a rozvinutá především v pojednání „Problém sociologie vědění“ (1925), se měla vyrovnávat právě s duchovní atmosférou doby, ve které sociologie vědění vznikla a působila zároveň jako její produkt i výklad. Počínaje prací „Konzervativní myšlení“ (1927), která znamenala další podstatný krok od dějinně filosofické spekulace ke konkrétním sociologickým analýzám vědění, začíná se stále častěji objevovat v Mannheimových textech otázka nositele onoho syntetického myšlení — sociální vrstvy, již by její postavení umožňovalo nějakým způsobem překonat partikularitu ostatních hledisek; sociálně duchovní vrstvy, ve které by i sociologie vědění našla své praktické odůvodnění a ona v sociologii vědění vlastní sebereflexi.

Konstrukce takové duchovní a sociální vrstvy prošla v Mannheimově díle určitým vývojem. Přes veškerou naléhavost Mannheimova snažení však byla taková vrstva po celou dobu spíše postulována než konzistentně argumentačně a empiricky doložena. Nakonec Mannheim — především pod vlivem politických událostí v Evropě 30. let — na tuto představu rezignoval. Při rekonstrukci jeho projektu sociologie vědění (zvláště pak s ohledem na problém relativismu) je však nezbytné zaměřit na její úlohu v celkové Mannheimově koncepci systematický zájem.

I když Mannheim proklamuje, že je třeba podržet si smysl pro diferencovanost jednotlivých historických epoch, chápaných zde jako duchovní totality,

přece zastává názor, že v určité historické době je určitý myšlenkový styl dominantní. Tento určuje jak doba chápe sebe samu i všechny epochy předchozí. V základu myšlení své doby vidí Mannheim historismus — jako „duchovní sílu, se kterou se musíme vyrovnat ať chceme nebo nechceme.“<sup>30</sup> On sám se s ní vyrovnává svou dynamickou koncepcí pravdy.

Historismus zde není jen určitý teoretický směr či metodologický přístup ke zkoumání lidského světa. Představuje metafyzický předpoklad vnímání tohoto světa, který nachází svou artikulaci ve vývojových kategoriích — jako kapitalismus, kulturní proces, pokrok, modernizace, atd. — v nichž se moderní myšlení pohybuje. „Historismus tedy není nějaký nápad, móda, není to nějaký proud, je to fundament, z něhož zkoumáme společenskou kulturní skutečnost. Není vymudrovaný, není to program, je to organicky vzniklá půda, sám světový názor, který se utvořil potom, když se rozložil nábožensky vázaný středověký obraz světa a když se z něho vynořil sám sekularizovaný obraz světa v osvícenství se základní myšlenkou nadčasového rozumu.“<sup>31</sup> Mannheim staví historismus na místo dřívější metafyziky — není to výsledek, ke kterému by mělo myšlení dospět, nýbrž naopak předpoklad (mnohdy neuvědomělý), ze kterého toto myšlení vychází. „Historismus nám nepřinesl dějepis, nýbrž dějinný proces sám z nás učinil historisty.“<sup>32</sup> Je to myšlenkový základ, který zaručuje, že si rozumíme, a teprve na něm se odehrávají jednotlivé spory o výklad společnosti a dějin. Toto je úroveň historické epistemé, ze které vychází různé druhy bádání od filosofie po literární vědu. Právě zmíněný předpoklad jako světový názor epochy podrobuje Mannheim reflexi, aby tak odhalil vněteoretické základy i vlastní koncepcie. Takové vněteoretické odůvodnění nové sociologické disciplíny má sloužit zároveň jako teoretická zbraň proti výtkám relativismu.

Historismus stanoví ústředním epistemologickým principem fenomén historického apriori. Každé vědění je podmíněno historickým kontextem svého vzniku a působení. Mannheim má za to, že tím, že tento postulát povýšil na první epistemologický princip uvědoměle, ruší vůbec možnost konkrétního naplnění duality absolutní—relativní, neboť tato koncepcie jednoduše nepřipouští možnost takového absolutna, podle kterého by se dalo poměřovat veškeré vědění. Mannheim tu ovšem ve své argumentaci zůstává na úrovni troeltschovské abstrakce: dějiny jsou překonávány zase jenom dějinami.<sup>33</sup> Je v povaze historického pohybu jako poslední materiální evidence, že ono kritérium — vztahový bod — je proměnlivé. Každá doba si je nese sebou. Mannheim tak buduje předpoklad k tomu, aby se po Hegelově vzoru sociologie vědění mohla stát sebevědomým mluvčím své epochy — epochy, která tak (snad jako první) rozpoznala a uznává nezrušitelnou kontextuální (historicko-sociální) vázanost veškerého, tedy i vlast-

<sup>30</sup> K. Mannheim, „Historismus“. In: K. Mannheim, *Ideologie a utopie*, Bratislava 1991, str. 38.

<sup>31</sup> Tamtéž, str. 39.

<sup>32</sup> Tamtéž, str. 40.

<sup>33</sup> Viz K. Mannheim (1924). In: K. Mannheim (1964), str. 305.



ního myšlení. Chybí-li **absolutno**, nastupuje **sebereflexe**, při níž problém relativismu ztrácí relevanci.

Taková obrana však ještě úplně nepřekračuje úroveň proklamací. Postulát vlastní historické podmíněnosti a její reflexe, které tu mají nahradit výchozí bod ontologický i epistemologický, vede u Mannheima ke střetu dvou tendencí: tendence k pozitivnímu epistemologickému založení vlastní koncepce a tendence k logicky racionálnímu argumentování, jež ve své imanentní sebereflexivnosti vede k tautologiím. Mannheim se nakonec utíká k řešení na německé myšlenkové půdě té doby nikterak neobvyklému — zase k určité dějinně filosofické konstrukci, třebaže spíše formálního charakteru. Nazývá ji dialektickou a staví ji mj. do protikladu ke schematické osvícensko-racionalistické filosofii dějin la Comte. Přimyká se však současně k sociologizujícím tendencím v německé duchovědě a požaduje po dějinně filosofické teorii „co nejtěsnější kontakt s historickou empirií.“<sup>34</sup> Mají tak být eliminovány jednostrannosti jak hegelovské logizace dějin, tak iracionalismu historické školy Rankovy a Niebuhrový. Ani Mannheim svým postulátem **empirické filosofie dějin** neopouští myšlenkový obzor německé duchovědné tradice — stejně jako například před ním Dilthey a po něm Habermas. Také on se potýká s epistemologickým prostředkem zprostředkování mezi empirickým zobecněním a teoretickou konstrukcí. Z pouhé ryzí historické empirie lze jen těžko proniknout k 'jednotě nejhlubších souvislostí dějin.' Tak i Mannheim potom nastiňuje teoretický model, který má poskytnout rámec a vodítko pro uchopení oněch nejhlubších souvislostí právě na základě historické empirie.

Veden při tom ideou syntézy klade po Troeltschově vzoru její jednotící centrum do přítomnosti; do každé přítomnosti — v jeho době tedy takové, v níž dominuje hledisko historismu. Nemá to ale být prostě jedna další historická mutace pravdy bez jakýchkoli souvislostí s předchozími, protože charakteristická právě jen pro současnost. Vnitřní souvislost v dějinách je konstruovaná i předpokládaná. Mannheim předkládá model dialektického dějinného vývoje vědění, který má nahradit tzv. model pokrokového vývoje jako lineární kvantitativní akumulaci vědomostí. Na rozdíl od představy aditivní syntézy dochází v dialektickém modelu ve vývoji ke kvalitativním zvrátům. Nová syntetická duchovní základna v sobě nese v sublimované podobě i prvky těch zrušených předchozích — které ovšem pod novým zorným úhlem zároveň mění svůj význam — a udržuje se tak, byť dočasně, na vrcholu potenciálně neustále narůstající hierarchie duchovních entit. Nové jednotící centrum syntézy je totiž podle této koncepce vždy obsáhlejší, vyšší než ta předchozí, která jsou v něm rozpuštěna. Sám historický vývoj tu má stanovovat hierarchii duchovních vrstev jak „hierarchicky odstupňovaného dynamického kriteriálního systému.“<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Tamtéž, str. 275. „Filosofie dějin nemůže znamenat dedukci z principu, znásilnění skutečnosti, nýbrž jen vědomé postižení (*Herausarbeitung*) jednoty nejhlubších souvislostí v dějinách.“ (tamtéž)

<sup>35</sup> Tamtéž.

Teoretické vyústění představy syntézy tak odhaluje v základu Mannheimovy dynamické koncepce jisté univerzalistické nároky. Víze dynamického univerzalizmu tady ovšem ústí do podoby poněkud skromnější než byl původní záměr: do dialektické syntézy Hegela a německé historické školy. Mají tím být teoreticky zrušeny i dva zásadní gnozeologické atributy obou pólů: absolutismus a relativismus. Snaha o pozitivní založení duchovědné teorie tu opět svedla dialektiku s mechanickým schematem, i když jinak než se to před tím stalo marxismu. Mannheim — neschopen či neochoten vzdát se úplně a nekompromisně univerzalistických nároků teorie — není s to připustit myšlenku diskontinuity při podržení možnosti racionálního poznání a výkladu. Námitkám relativismu čelí v rámci teoretických prostředků svých hlavních odpůrců. Zde spíše jako nechtěné dítě své doby.

Postupem času se Mannheim stává v ohledu dějinně filosofických konstrukcí poněkud zdrženlivější. Od prozkoumávání metafyzických předpokladů vlastní koncepce přešel k analýzám konkrétních projevů myšlení a vědění. Už nemluví obecně o poznání, myšlení, idejích, systémech vědění, ap., ale zkoumá určité teoretické — historicko-filosofické — myšlenkové systémy a koncem 20. let obrací svou pozornost ke koncepcím politickým. V obou případech — především však v případě politického myšlení — jej však stále zajímá i otázka možné syntézy partikulárních stanovisek. Stále více přitom akcentuje vědeckovýzkumnou stránku sociologických analýz vědění před epistemologickými sebe-reflexemi.

Ve vztahu k myšlence syntézy se takto obratem Mannheimovy pozornosti k politickým koncepcím zásadně zvýraznil možný praktický dosah jeho projektu sociologie vědění. Výrazem toho je mj. otázka, zda je politika jako věda možná,<sup>36</sup> na níž sám odpovídá kladně. Musí se tu ovšem zase vyrovnávat s vyhrčeným problémem vztahu teorie a praxe. Z hlediska možnosti syntézy, jež tvoří vůdčí motiv Mannheimova teoretizování, lze mezi nimi vidět přesnou paralelu.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> „Je možná politika jako věda?“ je název třetí části Mannheimova vrcholného díla *Ideologie a utopie* (česky: Bratislava, 1991). V tomto díle a ve zmíněné části především je rozebírán problém praktické možnosti syntézy a otázka jejího sociálního nositele, i když se tyto otázky staly předmětem Mannheimova zájmu mj. již ve dvou jeho rozsáhlejších statích z předchozího roku: „Problém generací“ a „Význam konkurence v duchovní oblasti.“ (Obě jsou zahrnuty v K. Mannheim [1964]). Jde-li však v něch statích spíše o hledání přesné formulace problému, v knize *Ideologie a utopie* je již patrná snaha o jeho pozitivní vyřešení. Zde se také zřetelněji ukazuje problém vyplývající ze spojení syntetického, ale stále zároveň perspektivistického pohledu na danou historickou skutečnost. Jedině pohled z určité perspektivy zaručuje ucelený obraz skutečnosti — tedy takový, který nám umožní se v ní konzistentně orientovat. I kdyby bylo pro pozorovatele možné zaujmout všechny perspektivy a spolu je konfrontovat a začlenit do jednoho obrazu zkoumané věci, dospěl by nejspíš k obrazu stejně 'deformovanému' jako na plátech kubistů. V takové post-moderní rezignaci na úsilí hledat dominantní směr dějinného vývoje — byť v každé době znovu — by Mannheim stále viděl rezignaci intelektu na poznání svého vrcholného dějinného předmětu.

<sup>37</sup> Tj. paralelu mezi překonáním partikularity teoretických hledisek domluvou na jednotném nebo alespoň v dané situaci optimálním praktickém postupu při určitém jednání.

Mannheim ale navíc klade ve své koncepci teorii a praxi do přímého vztahu. Rozhodnutí je spjato s určitou ideologií, přičemž jak ideologie — a veškeré politicko— historické myšlení je z pohledu sociologie vědění ideologické povahy — tak konkrétní politická rozhodnutí jsou podmíněna vlastní sociálně historickou vázaností, která sebou nese určité zájmy. Prohlédnout ideje jako ideologie — jak to učinila sociologie vědění — má potom znamenat jejich dialekticko-teoretické překonání, ale i hlavní podmínku praktického překonání rozdílných politických stanovisek. Opět jde o překonání, které bychom mohli nazvat reflexivní. Nejedná se o prosté nahrazení jednoho názoru nějakým jiným názorem, ani o odmítnutí všech možných názorů, nýbrž o schopnost orientovat se skrze uvědomění sociální podmíněnosti názorů v dané společensko-historické situaci a reflektovat takto i postavení vlastní, což má vytvořit základní předpoklad optimálního rozhodování. „Takto utvářená politická sociologie, která primárně nediktuje rozhodnutí, nýbrž chce k rozhodnutí připravit cestu, bude moci osvětlovat v politickém boji souvislosti, které byly dosud sotva patrné.“<sup>38</sup> I toto zapadá do Mannheimova modelu dynamické pravdy, v němž tato není uchopitelná jednou provždy, ale povaha skutečnosti nás nutí, abychom ji postihovali znovu a znovu. Syntéza v tomto smyslu znamená nalezení cesty ke stávajícímu zájmu obecnému, a to překonáním omezených hledisek a stanovisek skrze reflexi jejich sociálně historické podmíněnosti.

Připouští-li tak Mannheim možnost praktické — a koneckonců normativní — politické vědy, nemůže se již dále vyhnout otázce počátku. Totiž otázce oné sociální vrstvy, která v daném sociálním prostředí zaujímá natolik výjimečné postavení, že je schopna právě takové reflexe a posléze syntézy konkurujících stanovisek. Sociální vrstvy, jejíž zájmy a tedy i perspektiva pohledu na svět nevchází do přímého rozporu s ostatními, nicméně je s to nějakým způsobem je překonat. Neboť „jestliže politické myšlení je jednou skrz na skrz vázané na pozici, pak musí být i vůle ke každé totální syntéze nesena určitými sociálními silami.“<sup>39</sup>

Mannheim označuje takovou vrstvu termínem převzatým od Alfreda Webera — ‘sociálně nezakotvená inteligence’ — a zdůrazňuje, že jde o zcela zvláštní sociologický fenomén. Snaha po vyřešení epistemologicko-teoretické otázky vede Mannheimu k postulátu s přímým empiricko-praktickým dosahem. Ohrožuje ovšem z jedné strany věcnou, z druhé strany logickou konzistentnost vlastní teoretické konstrukce. Představa jisté míry nezávislosti na nějakých přímých zájmech, vyplývající z výjimečného postavení jistého druhu inteligence, je spíše přáním nebo hlouběji neanalyzovaným předpokladem, než Mannheimova sociologického zkoumání sociální a duchovní diferenciacie společnosti podle pravidel vlastní metody. Předpokladem, kterému navíc musela být udělena výjimka z těchto pravidel.

<sup>38</sup> K. Mannheim (1991), str. 203.

<sup>39</sup> Tamtéž, str. 195.

I v případě Mannheimovy koncepce se potvrdilo co Kurt Gödel dva roky po vydání *Ideologie a utopie* stanovil jako obecný metateorém pro deduktivně budované systémy: žádná takto budovaná teorie není s to prokázat svou bezrozpornost vlastními prostředky. A dodejme, že zároveň se tak nemůže ani legitimizovat.

### THE ORIGIN OF SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE AND THE PROBLEM OF RELATIVISM

The article reconstructs the theoretical origins of the sociology of knowledge in works of Karl Mannheim and Max Scheler, and it does so with special attention to the problem of relativism. Referring to the intellectual traditions inspiring their theoretical views, the first part seeks to bring up metaphysical and vitalistic motives in Scheler's doctrine serving here as theoretical barriers against relativism. In contrast to this, Mannheim's historicist bent exposes his sociology of knowledge to accusations of relativism quite clearly. The second part attempts to reformulate the core of the problem of relativism, as this is present in Mannheim and reflected by his critiques. The third part, then, reconsiders the way Mannheim wants to defend himself against these accusations. It especially focuses upon the core concepts of relationism and perspectivism, and it tries to show that Mannheim's idea of synthesis introduces universalistic claims into his theory which counter the very principles on which the latter is to be based.

