

Holzbachová, Ivana

Společenský zákon v pojetí Maxe Adlera

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1971, vol. 20, iss. B18, pp. [17]-29

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106863>

Access Date: 24. 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.

IVANA HOLZBACHOVÁ

SPOLEČENSKÝ ZÁKON V POJETÍ MAXE ADLERA

Nutnost duchovně dějinného dění se *nemůže* uskutečnit jinak, než že člověk *chce* vždy to, co se *nutně* musí stát.¹

Chtěla bych se v tomto článku zabývat jedním aspektem mnohostranné Adlerovy filosofie, jeho pojetím zákona. Protože však tento pojem patří k základním pojmům nejen dnešní vědy, ale i filosofie, budu se muset ve svých úvahách dotknout alespoň v náznaku některých dalších problémů, souvisejících s Adlerovou osobností. Adlerovo pojetí zákona je neodlučitelně spjata s jeho pokusem o uplatnění některých základních stanovisek Kantovy filosofie v rámci marxismu; proto budu muset téměř průběžně upozorňovat na jeho pojetí historického materialismu. To mne ovšem zase nutí k tomu, abych na několika místech zaujala své stanovisko k daným problémům. Adlerovu pojetí zákonitosti ve společnosti nelze porozumět, neseznámíme-li se s tím, jak odvozuje možnost společenských věd z pojmu vědomí, a to nás přivede k Adlerově formulaci rozdílu mezi přírodními a společenskými vědami, která se našeho tématu dotýká velmi těsně: vždyť Adler rozlišuje kauzalitu — a tedy i zákonitost — přírodní a společenskou. Na závěr se jen letmo dotknu problémů, které organicky souvisí s každým řešením otázky společenského zákona: problému nutnosti, nahodilosti a svobody.

Adler sám se domnívá, že jeho zkoumání společnosti je přísně vědecké, přičemž vědeckým stanoviskem mu je chápání bytí a vznikání v kauzální zákonitosti. Adler se snaží odlišit kauzalitu od zákonitosti vůbec. Sám o tom v knize *Marxistische Probleme* píše: „Badatel, který má jen teoretický zájem, zpravidla vůbec nedojde k tomu, aby se ptal, jakého druhu je zákonitost vědy; to je také důvodem, proč je ztotožňována kauzalita a zákonitost.“² Kauzalita je tedy podle Adlera pouze druhem zákonitosti. Zákonitost chápe Adler jako jednotné chápání předmětu vůbec. Toto Adlerovo pojetí je ovšem značně nedostatečné, a to nejen proto, že takto pojaté zákonitosti (termínu „zákon“ Adler v této souvislosti vůbec nepoužívá) chybí podstatné znaky zákona, jako je nutnost, podstatnost, obecnost

¹ Max Adler, *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, I, Berlin 1930, II, Berlin 1932, díl II., str. 184, zdůraznil M. A.

² Max Adler, *Marxistische Probleme*, Stuttgart 1919, str. 167.

a opakovatelnost, ale hlavně proto, že všude jinde Adler sám veškerou zákonitost na kauzalitu redukuje. Tím se do jeho pojetí zákonitosti dostává vnitřní rozpor.

Protože se Adler zmiňuje většinou o zákonitosti jako o zákonitosti kauzální, soustředím se v dalším výkladu na tento pojem. Adler reaguje na pokrok moderní vědy tím, že se snaží kauzalitu nechápat substančně. Kauzalita, říká, je konstantní vztah změn v čase, vztah, který může být vyjádřen matematicky. Protože se moderní věda nezaměřuje na vysvětlení, ale na popis, nemůže udat, jak příčina vytváří působení. Kofeny tohoto Adlerova tvrzení však nejsou jenom v myšlenkových prouděch vyplývajících z moderní vědy, ale i ve filosofické tradici, počínající přinejmenším Humem a Kantem. Ostatně, ačkoli se Adler snaží po vzoru novokantovské filosofie a moderního pozitivismu vyhnout pojmu substance a bojuje i proti metafyzice ve filosofii, nepodařilo se mu to ani v jeho vlastním učení. Tam se metafyzika zachovala v pojmu vědomí, z něhož je pojem kauzality odvozován. Na to, že vědomí v Adlerově pojetí lze chápat jako substanci, poukázal ve svém rozboru Adlerovy filosofie P. Heintel.³

V souvislosti s rozбором kauzality jako vědeckého pojmu zabývá se Adler vztahem kauzality a funkčnosti. Oba tyto pojmy jsou podtřídami třídy relace, která zahrnuje funkční, kauzální a finální vztah. Funkční vztah se od kauzálního vztahu liší tím, že u něj nejde o pouhou změnu stavu, ale vždy o změny v daném celku. Tento předpoklad není pro kauzalitu nutný. Zvláštností kauzality ve společenských vědách je, že je činná uvnitř funkční souvislosti.

Přísná kauzální úvaha chápaná jako zákon je tedy znakem novodobého myšlení. Tato kauzální úvaha nezávisí na smyslu a hodnotách a je schopna obsáhnout veškeré světové dění. Její vývoj začal v přírodních vědách. Adler tvrdí, že teprve marxismus uplatnil kauzální úvahu v učení a společnosti. V této souvislosti se ukazuje, že Adler chápe marxismus především jako vědecký proud: „Marxismus je v první řadě nikoli politický, nýbrž teoretický myšlenkový systém, který se zaměřuje na kauzálně zákonné chápání společenských jevů a procesů.“⁴ Adlerovo zdůrazňování teoretičnosti marxismu zřejmě úzce souvisí s jeho ostrým odlišením teoretického a praktického vědomí, které hrálo tak velkou roli ve sporu se Stammlerem. Považuje Marxe především za teoretika, zařazuje ho Adler do vývojové řady racionálního vědomí.⁵

³ Peter Heintel, *System und Ideologie des Austromarxismus im Spiegel der Philosophie Max Adlers*, Wien—München 1967, str. 43—45.

⁴ *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, díl I., str. 37, zdůraznil M. A.

⁵ Naproti tomu Fritz Heinemann (*Neue Wege der Philosophie, Geist — Leben — Existenz* [Einführung in die Philosophie der Gegenwart], Leipzig 1929) v Marxovi vidí „vzpouru“ proletariátu proti tomuto vědění, a tím i proti celé tradici novověké subjektivistické filosofie. Heinemann a Adler nám tak představují dva opačné póly v hodnocení Marxovy filosofie, póly, které vycházejí z absolutizace a osamostatnění dvou nerozlučných aspektů Marxova díla, praxe a rozumu. Marx není jenom teoretikem. V tomto smyslu představuje opravdu jeho teze „filosofové svět pouze vykládali, je třeba jej změnit“ vzpouru proti staré filosofické tradici. Zároveň však není ani odpůrcem racionalismu ve smyslu iracionální filosofie, jak ukazuje jeho teze o konci filosofie jako uskutečněné filosofii, ve které naopak zaznívá až osvícenská víra v rozumnost člověka a možnost uskutečnění rozumného společenského řádu.

Adler definuje historický materialismus jako teorii zabývající se zkoumáním a poznáváním kauzálních vztahů a směrů vývoje společenského života. V tomto smyslu je mu historický materialismus obecnou sociologií. Zároveň však Adler vytýká marxismu, že stejně jako všechny předcházející směry se nestará dostatečně o základ společenských věd. Adlerově filosofii tento základ poskytuje kritika poznání vybudovaná pod značným vlivem Kantovým. Kantovo pojetí podmínek poznání se Adler pokouší spojit s marxistickou dialektikou. Dialektika je také to, čeho si Adler na marxismu nejvíce cení. Chápe ji nejen jako metodu myšlení, ale i jako reálnou zákonitost v bytí, jako „věc samu“. Pro toto pojetí dialektiky navrhuje název „antagonismus“.⁶

Ačkoli se zdá, že Adlerovo pojetí dialektiky odpovídá marxistickému, celá situace se mění, podíváme-li se blíže na to, co chápe Adler pod pojmem „bytí“. Jeho pozice je dána nejen silným vlivem novokantovství, ale i bojem proti vulgárnímu materialismu. Adlera nepřesvědčují filosofické důkazy materiálnosti světa a z této pozice kritizuje moderní marxistické myšlení včetně Kautského. Materialismus Kautského je podle Adlera pouhé *nevýjádřené* vnitřní přesvědčení uživatele dialektické metody, že proti myšlení existuje na vědomí nezávislá realita. Toto přesvědčení Adler považuje za „realistickou metafyziku“. Jestliže na ni nebudeme brát ohled, zbude *pozitivismus moderního vědeckého myšlení*. Adler se domnívá, že jeho *kritickopoznávací idealismus* je nad rozdílem mezi bytím a myšlením.⁷ Domnívá se, že stojí na stanovisku monismu, které tyto „protiklady“ dialekticky spojuje. „Ideální bez materiálního je neúčinné, materiální bez ideálního nemá směr.“⁸ Toto ontologické určení vztahu mezi bytím a vědomím však potřebuje další konkretizaci. Adler nerozlišuje dostatečně mezi ontologickou a gnoseologickou rovinou výkladu. Přesto si myslím, že i když přijmeme jeho stanovisko, tj. když se budeme v našem pojetí držet spíše ontologického rozboru, podaří se nám dokázat idealismus citované teze nikoli v důsledcích, ale v předpokladech. Tomu koneckonců nasvědčuje i Adlerovo tvrzení, které hned na počátku knihy *Marxistische Probleme* následuje za — podle mého názoru nepochybně správným — požadavkem neodtrhování ideálního od materiálního: „Materialistické pojetí dějin nechápe historický proces dualisticky, ale monisticky v zákonitosti sociálního života, která může být jen jediná: *psychická*.“⁹

Termín „materialistické pojetí dějin“ se u Adlera stává prázdným pojmem. To uvidíme nejlépe, připomeneme-li si jeho kritickopoznávací odvození psychické zákonitosti z pojmu „sociálního apriori“ — rozšíření apriorismu Kantova. Adler, jak se dále ukáže (viz str. 10), usuzuje z existence společnosti zpětně na nějaký její předpoklad. Ale tento předpoklad — sociální apriori — nelze prokázat jinak než v jeho projevech, tj. z toho, že společnost existuje. A tak se Adlerovo myšlení ocitá v bludném kruhu.

Adlerovo kantovské stanovisko je velmi silné i v jeho sporu se Stammlerem. Spor se dotýká Stammlerovy knihy *Wirtschaft und Recht nach der*

⁶ *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, díl I., str. 37.

⁷ Tamtéž, str. 108.

⁸ *Marxistische Probleme*, str. 17.

⁹ Tamtéž, str. 16, zdůraznil M. A.

materialistischen Geschichtsauffassung,¹⁰ která je podle Adlera pokusem o kritickopoznávací analýzu pojmu společnosti. Ačkoli se Adler se Stammlerem vyrovnává i na mnoha jiných místech, půjde nám zde především o myšlenky, které vyjádřil v VII. kapitole *Marxistische Probleme*. Adler stojí na svém základním stanovisku, že pro vědu vůbec je charakteristická kauzální úvaha. Proto kritizuje Stammlera, který se domnívá, že pro společenské vědy lze použít pouze úvahy teleologické. Tímto postupem by podle Adlera ztratila společenská věda charakter vědy. Protože jej chce Adler zachovat, musí dokázat, že i společenská věda se řídí kauzálními zákony. A zde přichází na pomoc Kant. Adler naprosto nepopírá existenci účelnosti ve společnosti. Tvrdí však, že je charakteristická pouze pro její praktickou oblast. Uplatňuje zde pojem „společenské přírody“, kterou se zabývá teorie a která se prý řídí kauzálními zákony. Jejím protějškem je chtění, které patří do praktické oblasti. Účelnost se tak ve společnosti stává zvláštní formou kauzality, protože i rozhodování a kladení cílů se ve společnosti děje na základě znalosti kauzálních pravidel. „Tak vykazuje lidský život *formální* charakter, normovost (Normmässigkeit), která *dialekticky určuje svůj směr* v zákonitosti logického a hodnot a etických, nebo estetických a *aktuální* charakter: cílevědomou práci, která se snaží vytvořit podle oné životní zákonitosti *veškerý životní obsah* v procesu, který spěje k obecné platnosti a *tedy* obepíná stále větší okruhy lidí.“¹¹

Účelnost, tvoření účelů je tedy jen jedním ze znaků vědomého bytí. Protože je ale toto vědomé bytí stále obklopeno přírodní kauzalitou, modifikuje tuto kauzalitu zvláštním způsobem. Tak se v Adlerově interpretaci opět objevuje Kantova rozdvojená bytost. Problém propasti mezi říší svobody a říší nutnosti však řeší Adler po svém, navazuje zde spíš na tradici od Hegela k Engelsovi.

Otázka sociálního bytí, okolo které se točí spor mezi Adlerem a Stammlerem, je vlastně otázkou prvotnosti individua nebo společnosti. Zatímco ji Stammler alespoň v Adlerově interpretaci řeší ve prospěch individua, a proto potřebuje nějaké *vnější* pravidlo, které by lidi sjednocovalo, vytváří Adler konstrukci sociálního apriori, které mu umožňuje řešit otázku společnosti a jednotlivce v jednotě. Jednotlivec (Ich), který vznikl na určitém úseku vědomí, je bytostně sociální.

Nevýhodou tohoto řešení je ovšem spekulativní konstrukce spočívající na kantovské představě obecného vědomí, která je — jako každá spekulace — nedokazatelná. V tomto ohledu je daleko pokročilejší marxistická filosofie dějin a společnosti, která se přidržuje antropologického (antropologie ve smyslu obecné vědy o člověku) názoru o postupném vzniku člověka a společnosti ze zvířecích předků, i když i tato koncepce nevysvětluje daný problém bezesbytku; i když uznává konstitutivní úlohu práce v tomto procesu, nevysvětluje samotný mechanismus jejího vzniku.

Za hlavní problém veškeré sociologie tedy považuje Adler otázku jejího základu, to znamená její oprávněnosti. Tato otázka není u něho otázkou jednostranně gnoseologickou. Když se, podle Kantova vzoru, ptá „Jak je

¹⁰ Richard Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Leipzig 1896.

¹¹ *Marxistische Probleme*, str. 12, zdůraznil M. A.

možná sociologie jako věda?“, nejde mu jenom o předpoklady metodologické, ale i ontologické. K metodologickým předpokladům patří myšlenkové nástroje, kterých věda používá.

Adler se snaží dokázat, že otázku oprávněnosti společenských věd vyřešil už Kant, a to v obou aspektech. Adler zásadně odmítá domněnku, že Kant zastával individualistické stanovisko. Nemohlo tomu tak být už proto, že se ptal po možnosti vědy vůbec.¹² Adler vychází ze stanoviska, že *všechno bytí je jen zákonitostí konkrétně naplněného vědomí*.¹³ Rozdíl mezi zákonitostí přírodních a společenských věd se tak vytváří už v zákonitosti vědomí, tj. uvnitř ducha.

Z toho vyplývá také řešení otázky protikladu objektivního a subjektivního. Také tento protiklad se odehrává ve vědomí. Obsah vědomí není jenom *můj*, ale je obsahem vědomí každého člověka — a to ne jako možný, ale jako nutný obsah. Tak vzniká objektivita ve smyslu všeobecné platnosti. Jejím základem je tedy transcendentální smysl slova „myšlení“. Myšlení pojaté v tomto smyslu není pro sebe probíhajícím děním, ale je obsaženo v každém psychickém dění a podmiňuje vůbec jeho možnost. Myšlení v transcendentálním smyslu je tedy konstituujícím myšlením. Tento rozdíl mezi vědomím v psychologickém a transcendentálním smyslu je určující pro celou Adlerovu filosofii především při řešení základní filosofické otázky, se všemi důsledky, které z toho vyplývají.

Jedním z nich je i řešení problému apriornosti nebo aposteriornosti pojmu kauzality. Sám Adler píše, že tuto otázku řeší stejně jako Kant.¹⁴ Vedle kantovského řešení se ovšem setkáváme i s určitými pozůstatky Humova řešení této otázky. Kant se ozývá v tvrzení, že následek (jako jedna z dvojice kategorií příčina—následek) existuje (musí existovat), protože změna není možná bez příčiny, patří k myšlenkové nutnosti našeho vědomí, a že v této myšlenkové nutnosti je jádro kauzálního vztahu. Humův vliv se projevuje především v definici kauzality jako „myšlenkové formy, podle níž vztahujeme všechny změny v bytí věci k jiným ji předcházejícím změnám, přičemž tyto označujeme jako příčiny, ony jako působení“.¹⁵

Adler zásadně odmítá ztotožňování kauzální zákonitosti s mechanickou kauzalitou. Přitom však zdůrazňuje přísné působení kauzality bez ohledu na to, působí-li v oblasti přírodní nebo společenské. Přírodní a společenské vědy se od sebe neliší tím, že by snad přírodní realita byla — na rozdíl od společenské — naprosto nezávislá na badateli. To je podle Adlera naivně realistickým (materialistickým) omylem. U jednotlivých vědců se nemění jen hypotézy o podstatě přírody, ale příroda sama: „Pro osvětlené vědomí se ale nutně mění s jeho myšlením o světě i svět sám: *je tak*, jak musí být vědecky myšlen a v tom je právě vlastní poznávací hodnota vědy.“¹⁶ Chybnost tohoto Adlerova názoru vyplývá z jeho ztotožnění přírodního a společenského bytí s vědomím.¹⁷ Při úvaze o vědě si Adler neuvědomuje, že

¹² *Soziologie und Erkenntniskritik* (Einleitung zu einer erkenntniskritischen Grundlegung der Soziologie), Adlerův článek v *Jahrbuch für Soziologie*, Jg. 1, 1925, str. 23, 24.

¹³ Max Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, Wien 1936, str. 179.

¹⁴ *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, díl II., str. 206–207.

¹⁵ Tamtéž, díl I., str. 206.

¹⁶ *Soziologie und Erkenntniskritik*, str. 14, zdůraznil M. A.

věda odráží něco mimo ni samu. Subjektivní činitel ve vědě způsobuje, že se může měnit obraz světa; světa, který je sám skutečně nezávislý na poznávajícím vědci, a to na jeho osobnosti i na pomocném aparátu, jímž je vybaven. Tato změna ve sféře vědy naprosto nemusí znamenat a neznamená změnu předmětu zkoumání. V této souvislosti lze říci, že Adler překonává Kantův agnosticismus týkající se věci o sobě v idealistickém směru.

Přírodní a společenské vědy mají podle Adlera společné, že žádný jev ve skutečnosti neprobíhá přesně podle zákona stanoveného vědou: „Všechny vědecké zákony obecného charakteru jsou proto — použijme slov Maxe Webera — ideálními typy, přičemž je jen nutno poznamenat, že tento pojem tedy neplatí, jak se Weber domníval, pouze pro společenskou vědu, ale pro příčinnou vědu vůbec.“¹⁸

To však neznamena, že by kauzalita v přírodních a společenských vědách nepůsobila stejně přísně. V této souvislosti se Adler dotýká pokusů o zmírnění platnosti kauzality ve společenských vědách pomocí pojmu „tendence“. Tendence neznamenaají podle Adlera zmírnění přírodní kauzality. Jejich exaktnost je k ní v přímém poměru. Tendence znamená kauzální působení, které je jiným kauzálním působením brzděno nebo modifikováno. Rozdíl mezi přírodní a společenskou vědou je rozdílem mezi obecným a zvláštním: ve společenských vědách se mění perspektiva vědcova přístupu. Tak se kauzalita mění v tendenci, aniž přitom ztrácí na své exaktnosti. To se ovšem stává i v přírodní vědě. I ona mluví o tendencích, zabývá-li se jednotlivým.

Použití pojmu tendence tedy vyplývá z nemožnosti exaktního určení přísného kauzálního vztahu tam, kde se jedná o konkrétní komplex dění. Přesto však předpokládá přísnou kauzalitu. To, že se používá častěji ve společenských vědách, je způsobeno jednak komplikovaností společenského dění, jednak jeho konkrétností.

Potud tedy není mezi přírodními a společenskými vědami rozdíl. Adler se však domnívá, že toto konstatování je ještě třeba zdůvodnit. A zde rozvíjí Kantovu filosofii i pro společenské vědy: „Protože přírodní bytí a přírodní kauzalita, jak nás poučila kritika poznání, je zdůvodněna ve zvláštních formách myšlení, vzniká konečně základní otázka sociologické kritiky poznání, zda *neexistuje zvláštní forma myšlení*, v níž je konečně zakotveno sociální bytí... Rozdíl přírodní a společenské vědy by pak byl zdůvodněn už podmínkami zkušenosti vědomí. Tímto důkazem by bylo také jednou provždy zaručeno právo sociologie na existenci, když jí připadá úloha být vědou a obecných formách a zákonech sociálního bytí.“¹⁹

Adler tedy musí dokázat, že společnost je zákonitostí našeho vědomí konstituována stejně jako příroda. Tak zaručí rozdíl přírodních a společenských věd a dokáže apriornost sociální zkušenosti,²⁰ tak nalezne ten předpoklad

¹⁷ V tomto smyslu se u Adlera mění náplň tohoto pojmu. Je používán pro sociální apriori a obecné vědomí vůbec; jeho vlastnosti Adler zná, ale nemůže a nechce za ně jít.

¹⁸ *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, díl I., str. 213.

¹⁹ *Soziologie und Erkenntniskritik*, str. 11, zdůraznil M. A.

²⁰ *Das Rätsel der Gesellschaft*, str. 90–94. V rámci tohoto článku by bylo bezúčelné rozvíjet širší výklad Adlerovy teorie zkušenosti. Stačí říci, že Adler odporuje solipsis-

empirické společnosti, který je zároveň základem marxismu jako obecné sociologie.

Z rozboru vědomí se Adler snaží dokázat existenci ne-já a tedy i sociability člověka. Ne-já může patřit k mé zkušenosti jenom tehdy, když patří k podmínkám mé zkušenosti. „Já a ne-já nejsou vůbec dvojí, ale jediné vědomí.“²¹ „Ten druhý“ je stejně jako „já“ formou toho, co je v obou subjektech totéž, tj. obsahově naplněného živého vědomí. „Já“, „ty“, „ten druhý“ jsou jen formy a vztahy, v nichž vědomí rozvíjí svůj vlastní obsah a ví o něm. Na tomto místě se zřejmě Adler odchýlil od Kanta směrem k Hegelovi. Vědomí se v Adlerově interpretaci „zkonkrétňuje“ v jakéhosi absolutního ducha a nelze než souhlasit s tvrzením P. Heintela, že vědomí lze v tomto pojetí považovat za substanci.²²

Adler se tak dostává spíše logickou obchůzkou k pojmu sociálního bytí. Z obecného vědomí potom vysvětluje všechny další problémy, jako např. heteronomii účelů. To, co bylo dříve chápáno jako zázrak předzjednané harmonie, říká Adler, je účinkem formálního zespolečenštění vědomí – morální ideje.²³

V polemice proti plochému naturalismu ve společenských vědách na straně jedné a idiografickému stanovisku německé duchovnědy na straně druhé se Adler domnívá, že svou kritickopoznávací analýzou dokázal, že společnost nemůžeme nalézt na téže časoprostorové rovině jako přírodní skutečnost. Spor mezi přírodní a společenskou vědou se nevyjasní odmítáním naturalismu v sociologii, pokud se jím bude mýnit jen odmítání přírodovědeckých metod a důraz na individuální význam jevů. Ani při idiografickém chápání společenských věd se totiž nic nemění na postoji k předmětu: i zde se věří, že máme před sebou *přirozenou danost* určenou v prostoru, čase a kauzalitě.

Určitým pokrokem v chápání společenské reality byl podle Adlera marxismus. Marx a Engels odmítají fyzikálně chemický popis přírody, ale nevymaňují sociální život ze zákonitosti bytí. Uvědomme si, že Adler společnost chápe jako bytí, ovšem bytí odvozené – ostatně stejně jako bytí přírody – z jeho pojmu vědomí. V Adlerově interpretaci je marxistická sociálně přírodní zákonitost zákonitostí zvláštního druhu, zákonitostí, která nás neodcizuje naší lidsky aktivní podstatě. Jde o přírodní zákonitosti nového stupně, který umožňuje ztvárnit kauzální zákonitost lidského dění v nový prostředek naší moci.

Adlerův důkaz existence zvláštního bytí odlišného od bytí anorganické a organické přírody vede k jedinému cíli: Ke zdůvodnění existence sociologie jako vědy, která má vlastní předmět a tedy i vlastní metody. Každá oblast jevů má totiž svou specifickou kauzální zákonitost, která samozřejmě ovlivňuje i metodu věd, které se jí zabývají. Tak Adler rozlišuje tři formy kauzality: bezvědomou – anorganickou, formu kauzality ve vědomí – orga-

tickému pojetí zkušenosti tvrzením, že naše zkušenost zná jen jednu skutečnost, a to tu, která je nejen pro mne, ale pro každý jiný subjekt a která je zcela jednotná. Objektivitu, ale stejně i kategorii pravdy a samu skutečnost vyvozuje Adler z transcendentálnosti jejich povahy.

²¹ Tamtéž, str. 167.

²² Viz pozn. 3.

²³ *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, díl II., str. 201–202.

nickou, a kauzalitu sebevědomou nebo alespoň uskutečňující se prostřednictvím vědomí – kauzalitu psychickou nebo společenskou.²⁴ Touto formou kauzality, kterou Adler zdůrazňuje v opozici proti fatalistickému pojetí příčinnosti na jedné straně a voluntarismu a spekulaci na straně druhé,²⁵ se nyní budeme zabývat podrobněji.

Předtím se však musíme vyhnout jednomu závažnému nedorozumění. Zespolečenštění nebo sociální bytí není rysem psychologie člověka. Sociální bytí je nejdůležitějším – mohli bychom říci ontologickým – předpokladem sociální kauzality vůbec. Adler je definuje takto: „Sociální bytí nebo zespolečenštění je myšlenkově nutná vztaženost já k neurčitému množství subjektů, které jsou s ním v duchovní jednotné spojení, v duchovním styku.“²⁶ Toto původní spojení lidských duchů, které je předpokladem společnosti vůbec, patří v lidské zkušenosti k *transcendentálním* vlohám lidského rozumu. Je tedy apriori. Individuum je dáno spíše jako *rodové vědomí*, i když není fikcí. Tato transcendentální vloha lidského vědomí umožňuje vznik empirického společenství.

Podstatou sociálního bytí je, že jde o bytí subjektů na rozdíl od přírodního bytí, které je bytím objektů.²⁷ Sociální bytí není stránkou psychologie člověka, „nevzniká tedy teprve v pojmu spojujícího chtění, existuje už ve skutečnosti spojeného bytí lidí a je tím především *přírodní skutečností*“.²⁸ Sociální bytí je tedy předpokladem společnosti: „Člověk je sociální ne proto, že žije ve společnosti, ale může žít ve společnosti, protože už bezprostředně je ve svém sebevědomí sociální, tj. je vztažen k podstatné stejnosti psychického se svými soudruhy.“²⁹ „*Problém společnosti tak nezáleží snad teprve v historickoekonomickém procesu zespolečenšťování, ale už v tomto jeho pojmu zespolečenštěného myšlenkového procesu individua.*“³⁰

Podle Adlera je tedy vědomí už od počátku zespolečenštěno. Toto zespolečenštění je předpokladem každého vývoje. Proto nemá smysl mluvit o jeho vývoji,³¹ tj. o skutečném procesu vzniku člověka a společnosti.

Adler konstatuje, že lidské jednání je ve své naprosté většině účelné. To však neznamená, že by pro ně neplatila kauzální zákonitost. Naopak. Vztah lidského jednání k účelům, hodnotám a ideálům je imanentním elementem duchovní příčinné souvislosti. Nemá tedy možné ztotožňovat společenskou kauzalitu s kauzalitou mechanickou. Specifickým rysem dějinné zákonitosti je, že může probíhat jediné skrze člověka. „Zákonitost, ve které se nám musí uzavírat vztah materiálního k ideálnímu, musí být jen zákonitostí jednotlivého člověka.“³³ Tvoří v něm společenské spoje, které do-

²⁴ Tamtéž, díl I., str. 215–216.

²⁵ P. Heintel, cit. dílo, str. 173.

²⁶ *Das Rätsel der Gesellschaft*, str. 183.

²⁷ Tamtéž, str. 182.

²⁸ *Marxistische Probleme*, str. 183, zdůraznil M. A. Přírodní skutečností je třeba v tomto smyslu rozumět objektivitu sociálního bytí danou jeho transcendentálností, na rozdíl od subjektivitu, která charakterizuje psychiku individua.

²⁹ Tamtéž, str. 6.

³⁰ *Soziologie und Erkenntniskritik*, str. 28, zdůraznil M. A.

³¹ P. Heintel, cit. dílo, str. 93.

³² *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, díl I., str. 218.

³³ *Marxistische Probleme*, str. 7.

sahují empirického vyjádření ve vnějším spojení lidských výrobních a životních poměrů. Tato zákonitost se dá — jako lidské zaměření na nejvyšší jednotky — zjistit.

Kauzalita ve společnosti prochází vědomím člověka. Tím, že si ji člověk uvědomuje, mění se její forma. Tak se kauzalita jeví našemu vědomí jako zprostředkovaná aktivitou. A protože aktivita je vždy účelná, jeví se kauzalita jako kladení cílů. Pro tuto kauzalitu, která má vlastně teleologickou formu, volí Adler termín „prožitá kauzalita“. Na druhé straně „*vnitřní zákonitost se stává vnější kauzalitou*“.³⁴

Adler spojuje vjedno jak kauzalitu „vnitřní“, tak kauzalitu „vnější“ ve vědomí. „Nezbytnost vůle, její předurčenost kauzalitou, neznamená rovněž nic jiného, než že v lidském vědomí vítězí určité řady příčin, které v něm vyvolávají z konkrétního způsobu jeho utváření a z jeho situace, která je také daná, působení, které se tomuto vědomí může jevit jen jako účel jeho jednání.“³⁵ Tak se stává účelnost zvláštní formou kauzality. Důkaz tohoto svého tvrzení vidí Adler v tom, že si lidé stanoví své cíle na základě znalosti kauzálních pravidel.

Přírodní svět je světem věcí, svět společenský je světem duchovním. A i když je duchovní kauzalita principiálně stejně přísná jako kauzalita fyzická, její odlišný průběh — prostřednictvím motivace — si vynucuje jinou metodu poznání: porozumění, vcítění, duchovní rekonstrukci. To je ovšem možné jen tam, kde je možné porozumět *smyslu*. „Tedy všude tam, kde je možná zkušenost bez výkladu smyslu, tj. ale bez vztahu k já, existuje naturální bytí, i když se jedná o lidi nebo o duchovní výtvory (v tomto případě o jejich látkovou stránku).“³⁶ Naproti tomu je porozumění „specifickým kauzálním vysvětlením pro ony formy bytí, v nichž je jednotlivé možné jen skrze celostnou souvislost, k níž patří jako člen, tedy pro organické a společenské bytí“.³⁷

Nedostatek metody porozumění je ovšem podle Adlera v tom, že závisí na schopnosti vcítění, která u jednotlivých badatelů značně kolísá. To je také hlavním důvodem nedostatečné přesnosti sociálních věd.³⁸ Na druhé straně však porozumění zabezpečuje sociální vědě předstih před přírodními vědami v tom, že sociální věda poznává vnitřní vztahy, kdežto přírodní věda jen vnější. Tento názor Adler sdílí s pozdní německou duchovnědou. Je zajímavé, že se tato formulace shoduje i časově s téměř stejnou formulací v knize W. Sombarta *Die drei Nationalökonomien*.³⁹ Tento názor byl ostatně v dané době značně rozšířen. Se Sombartem, který také svým způsobem spojoval vlivy Marxe s Kantem a německou duchovnědou školou, Adlera pojí v otázce porozumění i důraz na používání obecných pojmů při uplatňování této metody. Adlerův názor však vychází z zpracované

³⁴ Tamtéž, str. 13, zdůraznil M. A.

³⁵ Tamtéž, str. 207.

³⁶ *Das Rätsel der Gesellschaft*, str. 181.

³⁷ Tamtéž, str. 148. Poznámka o organickém bytí je v dané souvislosti nelogická a Adler se k ní nikde nevrací.

³⁸ Tamtéž, str. 193–196.

³⁹ Werner Sombart, *Die drei Nationalökonomien*, München–Leipzig 1930, např. str. 235. Druhý díl Adlerovy knihy *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, odkud tento názor pochází, vyšel roku 1933.

filosofické koncepcce na kantovském základě, kdežto u Sombarta tento požadavek odráží konkrétní potřebu sociologa a ekonoma, který se filosofií nezabýval tak důkladně jako Adler.

Adler píše: „Ačkoli je porozumění podstatně sociální jev, může být jeho možnost odvozena jen ze zákonitosti *individuálního* vědomí.“⁴⁰ Poukaz na zákonitost *individuálního* vědomí však u Adlera automaticky znamená nutnost vyjít za jeho hranice. Také zde porozumění sobě nebo jiným vyžaduje, abychom vyšli za *individuální* do systému obecně platných poznatků a hodnot, tj. do transcendentální oblasti sociálního *apriori*.

Vnitřní kauzalita, kauzalita motivace, se nutně musí přeměnit ve vnější kauzalitu. Adler dialekticky spojuje společenské vědomí se společenským bytím. Jako hnací sílu historického vývoje chápe myšlenku. „Do ní musí vstoupit všechny ostatní síly, aby vůbec mohly být sociálními silami, produktivní síla přírody stejně jako produktivní síla lidí.“⁴¹ Ve skutečně lidské společnosti a jejím vývoji se tedy setkávají společenská kauzalita i kauzalita přírodního bytí. Z tohoto střetávání vzniká nový vývoj. Adler zde pod jasným vlivem dialektického materialismu píše, že stupeň skutečného ideje je určen stupněm možnosti ovládnutí přírody a společnosti. Věcná skutečnost spolu se svými zákonitostmi vstupuje do sociální zákonitosti jako její element jen tím, že je vtažena do lidských poměrů, a tím se stává „sociální silou“. Podle Adlera je tak nemyslitelné převádět sociální zákonitosti na přírodní.⁴²

Příkladem takové syntézy je Adlerův názor na příčiny budoucí změny společenského řádu.⁴³ Ekonomický vývoj kapitalismu vtahuje do proletářského postavení stále více lidí, takže ve stále více lidech vzniká stále silící vůle ke změně existující společnosti. Tak se kauzální vysvětlení probíhajících procesů – a to i do budoucnosti – stává vysvětlením volných souvislostí, které ještě zpětně osvětluje za pomoci motivace. Podle Adlera je zcela správný Marxův výrok, že dělnictvo neuskutečňuje žádné ideály. V Adlerově interpretaci je nutnost nutným základem svobody.

Adler tedy uznává jen vnitřní psychickou zákonitost, kterou s vnějším světem spojuje pomocí ekonomické podmíněnosti. (Možnost vnější kauzality není ničím jiným než nutnou podmínkou.) Zároveň s uznáním vnitřní psychické zákonitosti musí však implicitně, a částečně i explicitně, uznat neměnnou podstatu člověka, aby zůstal věren svému transcendentismu. Tím se ale stalo, že Adlerovi chybí hlubší zdůvodnění měnlivosti idejí – za předpokladu, že nejvyšší hodnoty jsou stále stejné. Formálnost pojetí vnitřní zákonitosti Adlerovi neumožňuje přejít k obsahu jinak než poukazem na vnější kauzalitu, který je ale právě v tomto bodě značně nekonkrétní.

Spojení *ideálního* s ekonomickým by se však přesto mohlo úspěšně vyhnout nebezpečí mechanizování historického materialismu tím, že by postihlo základní znak celé společenské sféry skutečnosti – její prosycení vědomím.⁴⁴ Setřela by se tak k prospěchu marxismu metafyzická roztržka

⁴⁰ *Das Rätsel der Gesellschaft*, str. 153, zdůraznil M. A.

⁴¹ *Marxistische Probleme*, str. 14.

⁴² P. Heintel, cit. dílo, str. 178.

⁴³ *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, díl II., str. 166–176.

⁴⁴ Viz Karel Marx, *Úvod ke kritice politické ekonomie*, Spisy 13, zvláště část

mezi společenským bytím a společenským vědomím. Bohužel, celé Adle-
rovo úsilí je znehodnoceno jeho základním ontologickým východiskem,
kterým jsme se zabývali výše.

Naproti tomu je z jiného důvodu značně neuspokojivý Adlerův rozbor
pojmu náhody. Náhoda se podle něho projeví tam, kde se setkají působení,
která nemůžeme odvodit ze žádného kauzálního zákona. Je dána nedosta-
tečností našeho poznání, je stále omezoována, ale nikdy ji nebudeme moci
zcela překonat. Nahodilost je tu chápána v gnoseologickém smyslu. Násle-
dující názory z téže kapitoly⁴⁵ se náhodou zabývají ve smyslu ontologickém.
Mnoho náhod, říká Adler, nepřichází pro dějiny v úvahu, protože jsou buď
bezvýznamné, nebo se navzájem ruší. Není-li tomu tak, má náhoda význam
jen uvnitř ekonomické struktury společnosti jako zrychlující nebo zpoma-
lující moment (např. přírodní katastrofa). Působení takové náhody je určeno
ekonomickou strukturou země. Díváme-li se však na dějiny vcelku, ztrácí
se individuální náhodnost za velikou dějinnou nutností, která vyrůstá ze
součinnosti „miliónů bezejmenných lidských sil“.⁴⁶ Důležitou se stává so-
ciální struktura. Toto hledisko bude podle Adlera stále více převažovat,
protože se „idea obecných dějin... stává stále více hlediskem historické
úvahy, která už nechce pouze vyprávět, nýbrž vysvětlovat“.⁴⁷

Ve zkratce lze tedy říci, že Adler likviduje náhodu v dějinách — a vzápětí
uvidíme, že i svobodu — ve prospěch příčinné nutnosti. Tomu odpovídá i to,
že přejímá Engelsův příklad s Napoleonem a řeší jej ve stejném smyslu.
Avšak tvrzení podobného rázu neříkají vlastně nic jiného, než: co se stalo,
muselo se stát. Druhá část tohoto tvrzení však může být pochybná. Vždyť
na nutnost něčeho zde usuzujeme jenom z toho, že se to stalo.⁴⁸

Formou vědomí lidské kauzality je tedy vůle a působení je prožíváno
jako účel.⁴⁹ Když Adler uvažuje o problému svobody, rozlišuje dvě stránky
dění: subjektivní a objektivní. Subjektivně se subjekt nazírá jako svo-
bodný. Z objektivního hlediska podléhá proces vůle kauzální nutnosti.
Kauzální (sociální) nutnost se tedy může uskutečňovat pouze prostřednic-
tvím lidské vůle. Přitom ve světě bezprostředních prožitků platí pouze

Výroba a spotřeba. Jedna z chyb dogmatického výkladu marxismu spočívala v pře-
hlédnutí specifické úlohy člověka jako jedné z výrobních sil, ačkoli se ve všech učeb-
nicích mezi výrobními silami vypočítává.

⁴⁵ *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, díl II., str. 166–176.

⁴⁶ Tamtéž, díl II., str. 176.

⁴⁷ Tamtéž, díl II., str. 176, zdůraznil M. A.

⁴⁸ V 17. a 18. století se vyvíjejí z v podstatě podobné struktury středověké západní
Evropy nejméně tři směry, které pro větší stručnost budeme nazývat směrem anglic-
kým, francouzským a španělským. Tato skutečnost ukazuje, že nebyla nutná jediná
vývojová linie k buržoazní společnosti (když se už nechceme ptát dále). Tyto tři vý-
vojové linie považujeme za tři skutečné vývojové možnosti. Mohly však kdysi
existovat i ty vývojové možnosti, které se neuskutečnily? To, že tyto možnosti — jest-
liže existovaly — nebyly uskutečněny, způsobuje, že si je nemyslíme. Ale to, že si je
nemyslíme, ještě nepopírá možnost jejich existence.

Myšlenka nutné vývojové linie je příbuzná myšlenke nejlepšího světa a předzjed-
nané harmonie, vede tedy k určitému druhu fatalismu. Abychom se mu vyhnuli, je
nutné mít odvahu přiznat i existenci možností, které zatím nemyslíme, a pokusit se
je odhalit. V tom je tvůrčí úloha fantazie. Vývoj alespoň v sebeuvědomělé lidské
společnosti by měl být nejen naplňováním existujících (tj. zde uvědoměných) možností,
ale vyhledáváním i těch nejfantastičtějších možností nových.

⁴⁹ *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, díl I., str. 217.

bezprostřední pocit chtění. Při pozdější analýze toho, co se stalo, však vidíme, že vše, co bylo prožito ve formě chtění, stalo se zároveň ve formě příčinných souvislostí.⁵⁰ Jak se ukazuje, jde o problém dvou hledisek. V *Marxistische Probleme*⁵¹ Adler tvrdí, že se kauzalita vztahuje jak k poznání, tak ke chtění, které se zase vztahují k jednomu a témuž předmětu. Totéž jednání je z hlediska reflektujícího vědomí chápáno jako nutné, ze strany chtějícího jako rozhodnutí. Tak Adler řeší otázku Kantovy rozdvoyení bytosti tím, že potlačuje její metafyzickou svobodu.

„Svobodná vůle“ u Adlera znamená jen to, že její příčiny vyplývají z charakteru člověka. Z hlediska samotného chtějícího neexistuje vůbec žádná kauzalita. Kauzálně nutné je to, co se v něm jako v chtějícím odehrává, co tedy chce. Avšak objektivně platí slova, která jsem uvedla jako motto tohoto článku: „Nutnost duchovně dějinného dění se *nemůže* uskutečňovat jinak, než že člověk *chce* vždy *to*, co se *nutně* musí stát.“⁵² Vůle je součástí vědomí, a proto se účastní formální zákonitosti vědomí, která už nemá příčinu. Svobodná vůle je jenom ta, která ví, co má. Není svobodná od kauzality, ale v *aktu* kauzality.⁵³ A tak se svoboda vůle vlastně u Adlera rovná její autonomii.

Závěrem lze říci, že i z Adlerova chápání společenského zákona ještě zbylo něco živého. Mám na mysli především Adlerovo pojetí společenské zákonitosti, pokud je těsně spojíme s jeho chápáním vztahu společenského bytí a společenského vědomí. S tím souvisí i jeho dělení přírodních podmínek na pouhé podmínky a na faktory, které jsou vtaženy do výrobního procesu, kde se potom přírodní zákony určitým způsobem – co do své působnosti – mění.

Marxistickému pojetí se však zcela vymyká jeho spekulativní konstrukce sociálního apriori inspirovaná Kantem, která vede často až k určitému druhu agnosticismu. Adler odmítá jít za hranici svého obecného pojmu vědomí, které tak v jeho filosofii tvoří poslední zbytek kantovské věci o sobě.

Ačkoli Adler vlastním způsobem spojil Kantovu filosofii s pozdějšími směry, především s Marxem – a tím i s tradicemi Hegelovy filosofie – domnívám se, že je poněkud přehnaná Heintelova interpretace jeho filosofie ve smyslu hegelianismu. Bezsporně však měl Hegel vliv na určitou substancializaci pojmu vědomí v Adlerově filosofii.

DAS GESELLSCHAFTLICHE GESETZ IN AUFFASSUNG MAX ADLERS

Die Autorin strebt an, die Hauptpunkte der Adlerschen Konzeption des gesellschaftlichen Gesetzes zu erklären. Sie zeigt Adlers Reduktion des Gesetzes auf den Kausalitätsbegriff, den Adler im Sinne der Kantschen Philosophie interpretiert. In diesem

⁵⁰ Tamtéž, díl II., str. 185–187.

⁵¹ *Marxistische Probleme*, str. 207–208.

⁵² Viz pozn. 1.

⁵³ *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, díl II., str. 204–207.

Zusammenhang versucht sie, diese Adlers Stellung, vor allem bei der Analyse des Begriffs „Sein“, zu kritisieren und beweist, daß ähnlich wie andere Neukantianer auch Adler Kants Agnostizismus in der idealistischen Auffassung überbietet.

Sie unterschreitet Adlersche Behauptung, daß die Kausalität ebenso strikt in den Geisteswissenschaften als auch in den Naturwissenschaften gilt. Die Unterscheidung Geistes- und Naturwissenschaften verankert Adler weit tiefer, gerade in der Gesetzmäßigkeit unseres Bewußtseins, das sich vor allem bei dem Versuch um Beweis der Soziabilität des Menschens in eine metaphysische Substanz ändert. Die spekulative, von Kant inspirierte, Konzeption des Sozialapriori führt auch zu einer Art Agnostizismus – Adler will nicht die Grenze seines allgemeinen Bewußtseinsbegriffes überschreiten. Dieser ontologische Grund schützt Adler vor der konsekventen Reduktion des gesellschaftlichen Gesetzes auf das psychologische Gesetz, selbst wenn diese Reduktion vielerseits faktisch durchgeführt ist. Deshalb auch das Hervorheben der Rolle des „Verstehens“. Gleichzeitig wertet er aber das Positivum des Adlerschen Philosophie ab – die Auffassung des Verhältnisses zwischen dem gesellschaftlichen Sein und Bewußtsein, die vom dialektischen Materialismus stark beeinflußt ist.