

Střítecký, Jaroslav

Empirizace apriori? K Habermasově teorii komunikativního jednání

In: Střítecký, Jaroslav. *Studie a stati*. 1. Karafiát, Jan (editor). Vydání první
Brno: Filozofická fakulta, Masarykova univerzita, 2017, pp. 123-137

ISBN 978-80-210-8879-5; ISBN 978-80-210-8880-1 (online : pdf)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/137800>

Access Date: 17. 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.

EMPIRIZACE APRIORI? K HABERMASOVĚ TEORII KOMUNIKATIVNÍHO JEDNÁNÍ

Ve své knize *Hegel und seine Zeit* (1857) požadoval Rudolf Haym návrat k vědě kritické a transcendentální, která by se však nevyčerpávala v liché filozofické systematice, nýbrž převedla Kantovu otázku po možnosti syntetických soudů apriori v hlubší a důsažnější otázku, jak je možná syntéza jazyka, náboženství, právní, mravní a vědecké praxe.¹ S mladohegelovci sdílel odpor k Hegelově systému a patetické zaujetí pro konkrétnost, pro určitost lidské existence. Zatímco však novohegelovci s filozofickým systémem zatracovali celý systém společenský a obraz konkrétního člověka vrhali proti existujícím poměrům, Haymova negace se dotýkala výlučně restaurativní politiky, kdežto sociální skutečnost ponechávala plnému a pozitivnímu uznání. Ne tolik ve vztahu k Hegelovi (pro všechny stal se reakcionářem), ale především ve vztahu ke společenské skutečnosti se tedy Haymovo stanovisko od stanoviska novohegelovského liší. Novohegelovci požadovali převratná řešení, změnu principu sociálního života; v této věci byli nesmiřitelní, ba nesmiřitelní i mezi sebou navzájem, neboť pravou podobu spásného principu bylo třeba najít a každý ji hledal po svém. Haym naproti tomu byl přesvědčen, že převratné se již stalo a dále se děje, a to navzdory politické reakci: nastal věk hmoty oživené technickými vynálezy, věk průmyslu a prakticky upotřebitelné pozitivní vědy. Nezadržitelně vystřídal věk náboženství a věk metafyziky, a proto nejen filozofie Hegelova, ale filozofie vůbec stala se neprodejným zbožím. Nejelementárnější základy našeho fyzického i duchovního života jsou těmito triumfy techniky strženy a přetvořeny. Existence jednotlivce i národů byla postavena na novou bázi a vsazena do nových poměrů. Nad filozofií zvítězily konkrétní zájmy a konkrétní potřeby.²

1 HAYM, Rudolf. *Hegel und seine Zeit*. Berlin: Gaertner, 1857, s. 469.

2 Ibidem, s. 4, 444. Srov. LÖWITH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1964, s. 72, 78nn. Dokonce starý Schelling se v kritickém odstupu k představám svého mládí a zejména

Haymův konkrétní člověk je na rozdíl od konkrétního člověka Marxova nebo Kierkegaardova nebo Nietzscheho konkrétním – empiricky. V tom teprve, a nikoli v pouhé kritice idealistické systematiky, tkví nejvlastnější distance od hegelovského odkazu. Hegelova filozofie nebyla tu překonávána, nýbrž prostě odsunuta pozitivní vědou, odsunuta do svého času, do času, který již minul. Zásadní historizace společensko-lidské problematiky, jak ji požaduje Haym, znamená převod této problematiky na pozitivněvědní půdu, a nikoli únik do historismu. Ve všech hlavních směrech – včetně nekompromisního přiřazení minulého k minulosti – má aktuální smysl.

Tím zajímavější je podržení kantovského scelujícího půdorysu. Má být dalekosáhle modifikován, ba znovu vypracován z empirických základů, aby namísto z abstrakt vycházel z faktické skutečnosti. Jeho transcendující funkci však Haym postrádat nechce: věří v *rozumnost* občanské společnosti, v nenahodilost jejího řádu, v její emancipační poslání. Rozumnost nehledá ve státu, nýbrž v pohybu společenském, podobně jako Georg Gottfried Gervinus nebo později Wilhelm Dilthey.³ Otázka po reálném apriori, jež má být rekonstruováno historicky (u Diltheye pak kritikou historického rozumu), představuje německou verzi otázky po sociální a jeho vlastním řádu. Příznačně splývá s otázkou po reálné (a nikoli pouze spekulativní) racionalitě a s otázkou po humánně emancipativních obsazích společenských změn.⁴ To vše bývá dnes často označováno za problém moderny.

Ze souhrnného odstupu nabývá rozdíl mezi koncepcí Haymova typu a kritikami mladohegelovskými nového významového odstínu. Mladohegelovskou revoltu lze chápat jako reakci proti zúžení původního projektu občansko společenského osvobození v kapitalismus. Hledá teorii, která by vedla k uskutečnění zmařených očekávání. Ze dna zklamání a pod euforizující clonou všednodenně zakusitelných vědeckotechnických pokroků vypadají skutečněji než skutečnost – a musí se proto, v důsledném odporu k principu reality, proměnit v principy šťastného zítřka.

Srovnání – mezi mnoha možnými zvolil jsem příklad odlehlejší, ze systematického hlediska méně obehnaný, doufám přehledný a nevzbuzující matoucí asociace – vymezuje terén diskurzu moderny. Jedním jeho pólem je pozitivní vědění o jednotlivých okruzích a vrstvách fakticity. Druhým scelující řád.

k Hegelově filozofii jednoznačně přiklonil k věku pozitivní vědy. Srov. MARCUSE, Herbert. *Vernunft und Revolution*. Neuwied am Rhein: Luchterhand, 1962, s. 283.

3 Joachim Ritter vyložil Haymovu kritiku Hegela pouze z jediného úhlu: brání Hegela před nařčením z reakcionářství (srov. RITTER, Joachim. *Metaphysik und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, s. 183–188). Haymovi (podobně jako Gervinovi a Diltheyovi) šlo však především o uznání společnosti jako svébytné a samostatné reality. Ostrá kritika metafyziky státu byla k tomuto cíli spíše prostředkem. V německých poměrech se hledisko sociologické se státně filozofickým střetávalo s nezvyklou aktualitou mimořádně dlouho. Tak např. liberálové sociálně orientovaní byli terčem ostré kritiky liberálů přeběhlých na státotvorné pozice (např. Sybela, Droysena, Treitschka), jak si povšiml již TROELTSCH, Ernst. *Der Historismus und seine Probleme*. Tübingen: C. B. Mohr, 1922, s. 511.

4 STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Dějiny a dějinnost. Studie k problému jednoty a jednotlivého u Diltheye a Kanta*. Brno: Univerzita J. E. Purkyně, 1985, s. 74–82, dále s. 8n. a 13n.

V tomto rozpětí označil Jürgen Habermas sociologii za vědu, jejímž nejvlastnějším předmětem jsou anomické aspekty zániku tradičních a vytváření moderních společenských systémů.⁵ V tomto meziprostoru uvázly s mnoha dalšími pojmy práce, potřeba, zájem, systém, poznání, jednání, životní svět – a především sám pojem racionality. Je třeba buď se bez nich obejít (jak se ve svém etnologickém období domníval Foucault),⁶ nebo pro ně najít funkčně únosné vymezení.

Habermas vyšel ke své teorii komunikativního jednání z kritické teorie frankfurtské školy sociálněvědné a z Weberovy teorie sekularizace a racionalizace.

Měl za sebou průpravu zcela „nefrankfurtskou“ – vynikající disertaci o Schellingovi (velká škoda, že dodnes zůstala prakticky nedostupnou, protože nebyla zveřejněna mimo rámec tehdejšího rigorózního řízení), vzdělání v duchovědné tradici metodologické i historické s levicovým akcentem Rothackerovy školy, osobně zaujatou četbu Heideggera z let krátce poválečných i pozdějších, přehled po problematice fenomenologické a znalost německého filozofického a sociálněvědného kontextu 50. let. Za asistentských let u Adorna ve Frankfurtu (1956–1961, z toho 1959–1961 stipendistou organizace *Deutsche Forschungsgemeinschaft*) našel napojení na léta dvacátá: na marxismus prostřednictvím Lukáse (kniha *Geschichte und Klassenbewusstsein* otevírala i tehdy německým intelektuálům cestu k marxismu, Habermas však četl s pochopením i *Die Zerstörung der Vernunft* a dodnes se na tuto knihu, kterou Adorno nenáviděl, příležitostně odvolává),⁷ na psychoanalýzu (kterou posud, do značné míry proti proudu, pokládá za jednu ze vzorových možností osvobozujícího interpretačního přístupu k individuálnímu)⁸ – a konečně na kritickou teorii společnosti. Ta před svým znovuzrozením v průběhu šedesátých let byla reprezentována především Horkheimerovou a Adornovou *Dialektikou osvícenství*, samozřejmě též učitelstvím i autorstvím Adornovým, Horkheimerovým, později i vlivem Herberta Marcuse, zároveň prosakováním motivů z odkazu Benjaminova, jenž přes snahu Adornovu – později neprávem uváděnou v potaz⁹ – měl v té době ještě daleko ke skutečné recepci. Můžeme věřit, že kritická teorie tehdy neměla systematický charakter.¹⁰ Neměla jej vlastně nikdy. Horkheimerova *Kritika instrumentálního rozumu* dodatečně usoustavnila pouze humanistické výhrady

5 HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns* (dále jen TKH). Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, s. 19.

6 HONNETH, Axel. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, s. 121 nn.

7 HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, s. 179.

8 Ibidem, s. 229 nn. Srov. ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Gesammelte Schriften*. Bd. 1–20. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970–1980. Zde Bd. VIII (1972), s. 20 nn, 42 nn.

9 STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Prameny naděje*. In *Walter Benjamin. Dílo a jeho zdroj*. Praha: Odeon, 1979, s. 410 n.

10 HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, s. 167–178.

proti technokraticky vědecké apologii soudobého kapitalismu. Adornova *Negativní dialektika* nakonec systemizovala pouze nejzazší věrnost negativnímu principu kritické kritiky.¹¹ *Dialektika osvícenství* však tu byla pro Habermasovu generaci od počátku – a obsahovala to nejdůležitější, byť v podobě fragmentární.

Když se Habermas v roce 1964 vrátil do Frankfurtu a nastoupil na profesorské místo po Horkheimerovi, přišel bohatší nejen o zkušenost z tříletého působení na univerzitě heidelberské. Měl za sebou *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (s ním se habilitoval u Abendrotha), řadu sociálně filozofických studií,¹² setkání s Gadamerem v létech, kdy jeho *Wahrheit und Methode* znamenala ve společenskovední metodologii prvořadou událost.¹³ Staří Frankfurtané dále předli ze svých nití. Se současností byli spjati úlohou, kterou měli v protiadnauerovské kulturní opozici, jinak však dobojovávali zápasy z problémové konstelace pozdních dvacátých a poté třicátých let, z konstelace, která ve skutečnosti již minula a pro současnost nabyla hodnoty pouze symbolické.

Strukturwandel der Öffentlichkeit je dodnes přitažlivá kniha. Látkově konkrétní, vpravdě historická, zároveň však nesená teoretickou tezí z rodu teorie podnikané v praktickém úmyslu. Vede od ní cesta až k *Teorii komunikativního jednání*. Její osou byla Kantova politická filozofie. Habermas o ní pojednává v jediném paragrafu, v celé knize funguje však jako měřítko, na němž lze spolehlivě ukázat, do jaké míry a v čem se jednotlivé podoby buržoazní veřejnosti odchýlily od osvobodivé ideje všeobecného zobčanštění.¹⁴ V této normativní funkci je obsažen též nárok na aktuální platnost, byť ještě ne zcela vyjasněný. V zásadním souhlase s obzorem Horkheimerovy a Adornovy *Dialektiky osvícenství* kritizuje Habermas vyprazdňování a rozklad klasických občanských pojmů i institucí, jeho kritika je však prosycena úsilím o soustavné historické zvládnutí látky a již tím působí méně metaforicky, méně fatálně, optimističtěji.

V *Dialektice osvícenství* načrtli Adorno s Horkheimerem důsledky zápasu lidského rodu o opanování přírody: člověk se proměnil ze subjektu slasti v objekt práce. Erotika byla vystřídána etikou. A co víc: autoritativní a manipulativní mechanismy panství zabstraktněly, zdokonalily a vyprázdnilly se zároveň. Spojení mezi ekonomikou a psychologíí zneprůhlednělo. Rozeznat lze již jen krajní póly – lidské individuum a nelidskou organizaci.¹⁵ Z marxismu zde zbyla představa, že tento společensko-

11 Ibidem, s. 173 nn. ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VI (1973), s. 7–412.

12 HABERMAS, Jürgen. *Theorie und Praxis*. Neuwied am Rhein: Luchterhand, 1963.

13 GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1960.

14 HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied am Rhein: Luchterhand, 1962, s. 13. Již v této práci Habermas poukazuje na deficit v občansko-lidské komunikaci, jenž se stupňuje s rozvojem kapitalismu, srov. např. s. 171 aj.

15 ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VIII (1972), s. 440–456.

-přírodní proces je zákonitý, že v něm vládne nutnost, a proto byl-li jednou spuštěn, nelze jej zastavit. Pro Adorna to není důvod k usmíření s během věcí. Právě naopak: čím bezvýhodněji se mu jeví kolonializace člověčenství abstraktními mechanismy skrytého panství, tím důrazněji se snaží připomínat zrazenou rozumnost původních cílů a nadějí, tím patetičtěji se staví na obranu lidské autenticity, jejíž poslední šanci spatřuje v mimetické tvořivosti, v zakódování plnosti osvobodivé naděje do skutečnosti-neskutečnosti umění.¹⁶ Tato šance nespočívá ovšem v ničem jiném než v udržení procesu kritické reflexe. Umělecké dílo v něm má fungovat na místě rozumu, který se stal rozumem nesvobodným, nesvéprávným, zapleteným do sítí instrumentality. Mimesis mu dává možnost objasnivě připomínat racionalitu plnou, nezrazenou a neredukovanou, tedy vlastní pravdu osvícenství, nepropadlou ještě dialektickému rozkladu, jehož výsledkem se stalo uskutečňování svobody jakožto neosobního panství. Samozřejmě ani to není všechno. Ani principiální nesouhlas nevymaňuje kritickou reflexi z dialektiky běhu věcí, nemá-li sama sebe pokládat za únik do zestetizovaného či zfilozofičtělého prázdna a hrát nakonec přece jen úlohu afirmativní. A tak studená hvězda negativní dialektiky ozařuje ba prozařuje krajinu promarněného znovuzrození, krajinu zániku, nad níž namísto jásajícího anděla a množství nebeských zástupů melancholický materialista Theodor W. Adorno veskrze nepochvalně praví: celek je nepravda.¹⁷

Adornovi však šlo o víc než heroickou důslednost v myslitelské beznaději. Není obtížné vytýkat jeho pozdní filozofii bezvýhodnost, jak již mnozí a z nejrůznějších hledisek učinili. Přece jen však by nemělo upadnout v zapomnutí Adornovo vášnivé úsilí o pochopení konkrétního. „*Kein Sein ohne Seiendes*“, to není fráze,¹⁸ právě tak jako anarchisticko-materialistické poselství nesouhlasu není jen politická póza.¹⁹ V sázce je totiž objektivita reálné rozpornosti, jež musí být bráněna před vyřešením na základě rozpuštění skutečnosti;²⁰ je to jako kdybychom přijali za pochopení a bezrozporné vyřešení skutečného života vepře jeho přepuštění na čisté sádlo, ba kdybychom to dokázali udělat tak dokonale, aby nezbyly ani škvarky a na kosti se zapomnělo. V životě vypadá takový nápad absurdně, skutečnost klade mu odpor. Pro lučavku dialektické spekulace je podobný úkol hračkou.

16 ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. XI (1974), s. 124 nn. Dále ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VII (1970). Adorno příznačně přičítá umělci úlohy, jimiž Lukács v *Geschichte und Klassenbewusstsein* obmyslel proletariát. Srov. HONNETH, Axel. *Kritik der Macht*, op. cit., s. 80 n.

17 ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VI (1973), s. 145 n.

18 Ibidem, s. 139.

19 ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VII, s. 513. Charakteristicky poznamenává: „[...] so haftet der Kunst selber, ihrer blossen Existenz nach, sein Anarchisches an. Die Reflexion darauf ist untrennbar von dem nach dem Recht der Kunst, fortzubestehen. Die Neotroglodyten wissen das heute besser als die Naivetät des unerschütterten Kulturbewusstseins.“

20 ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. VI (1973), s. 154 n.

Adorno jako virtuózní dialektik právě toto znamenitě věděl, a proto nepřestával upozorňovat na sokratické jádro dialektiky pravé a smysluplné. Sokratická pozice je, jak známo, hluboce praktická, nikoli však prakticistní. Vyžaduje teoretickou bystrost, která však nevede a nesmí vést k náhradě skutečné a určité problémové konstelace harmonicky bezproblémovým a tudíž zdánlivě všeobecně platným obrazem. Téma nejadornovštější: subjektivita, která trpí tím, že svou logikou pracuje k svému sebezničení. Jak ji artikulovat, aniž by byla zlomena její plná skutečnost? Sokratická praktičnost spočívá v praktičnosti určité myšlenkové a mravní kultury. Z hlediska pozitivněvědního je zcela nepraktická, neboť se nikdy nedobírá pravidel, která by byla využitelná jako všeobecně platný návod k aplikaci. Proto Habermasovi, jemuž materialismus splývá s vírou v pozitivní vědu, připadá adornovská sebereflexe subjektivity jako pouhé myšlenkové cvičení.²¹ Brzy vyškrtne subjektivní paradigma, nahradí je komunikativním – a bude po utrpení. Cestu k tomuto řešení otevřela řada dílčích posunů ve významu základních pojmů kritické teorie.

Především Habermas vyjmul z filozoficko-historických souvislostí pojem práce. Vymezil jej výlučně sepeřím s účelovou racionalitou, jak ji definoval Max Weber.²² Záměnou filozofického pojmu práce za empirický nabyly kritické úvahy o lidské autenticitě a jejím zvěcnění v buržoazní společnosti konkrétnější dimenze. Vymaňením z filozoficko-historického obrazce dostalo se totiž i autenticitě začlenění, jehož obrysy lze určitěji zachytit a přezkušovat: má být pochopena jako doména svobodné komunikace, a to z výsledků takové komunikace. Jakkoli je vymaňením z filozoficko-historického rámce pouze částečné – ještě dnes se cítí Habermas nucen operovat pojmem evoluce, ale vždycky, jak sám prohlašuje, je mu při tom nevolno²³ – a posunutí ke komunikaci zatím spíše povšechné, základní krok byl učiněn. Nelze dosti zdůraznit, že se tak nestalo pod tlakem módních teorií, že hlavní motivy Habermas čerpal z Kantovy definice osvícenství a ze spisu *Streit der Fakultäten* atd., tj. z Kantovy představy společnosti občanů, z nichž každý svobodně používá schopnosti uvažovat, aby bylo nalézáno rozumné, prospěšné a spravedlivé.²⁴

Na tomto posunu zdá se mi nejpodstatnější odpojení socializace od metafyziky práce, tedy od představy, že dějiny směřují k ovládnutí přírody člověkem. Otevřela se znovu otázka sociální, na obrysu kritické teorie vyrostl obraz střetnutí mezi účelovou racionalitou a komunikací. Na rozdíl od Weberovy teorie sekularizace

21 HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*, op. cit., s. 202, 172.

22 HABERMAS, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, s. 62. Honneth (HONNETH, Axel. *Kritik der Macht*, op. cit., s. 359) upozorňuje na Habermasovu nepřesnost v rozlišování instrumentální racionality a racionálního rozhodnutí; takové rozdělení je bezpředmětné.

23 HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*, op. cit., s. 193.

24 Proti požadavku spravedlnosti má Habermas ideologicko-kritické námitky, spatřuje v něm bod, který umožňuje zneškodnit občanskorevoluční obsah Kantovy politické etiky, Srov. HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*, op. cit., s. 237.

a racionalizace ukazuje Habermas účelovou racionalitu jako odštěpenou část, která hrozí hegemonizovat celek, z něhož se vydělila. Neznamená proto racionalizaci vůbec, nýbrž pouze racionalizaci určitého typu, racionalizaci vyhraněně selektivní.²⁵ Nejdůležitější na tomto vymezení zdá se mi nepřímý nárok na rozumnou souvislost celku. S tím také stojí a padá Habermasova obrana moderny. Transformováním Weberova modelu alespoň potenciálně překonává obvyklé kladení procesu racionalizace proti *zbytku života* jako něčemu mimoracionálnímu, co bývá bráno v úvahu přinejlepším jako látka, která je racionalizačním procesem zpracovávána, na níž se racionalizační proces realizuje. Rigorismus Adornovy negativní dialektiky doznal tímto posunem nápadného změkčení. Pojem *celek* změnil smysl, a proto mu může být přiznána pravda – výlučně ovšem ve smyslu empirickém, při zachování nároku na empirickou racionalizaci jednotlivých životních vrstev i totality životního celku. Co znamená paradoxní tvrzení o empirické racionalizaci? Nic jiného, než že konsenzuálně uznané rozumnosti přibýlo nikoli v důsledku logiky dějin, nýbrž na základě zkusmo realizovaných procesů sociálního učení a dorozumívání.²⁶

Touto podobou intence k rozumnosti celku je uvolněna k analýze rozsáhlá oblast bytí ve světě (In-der-Welt-sein) jakožto prostor vědění a zkušenosti, jež jsou stejně pozitivní jako vědění empiricko-analytických věd, pouze jsou konstituovány jinak zaměřeným poznávacím zájmem. Habermas začal rozeznávat trojí poznávací zájem: a) technický (z něhož rostou empiricko-analytické vědy), b) praktický (z něho rostou vědy historicko-hermeneutické), c) emancipativní (z něho má vyrůst věda kritická). Podle toho nárokuje i trojí logicko-metodologická pravidla.²⁷

Kategorie zájem je tu rovněž charakteristicky posunuta. Tíše je spjata s myšlenkou antropologické konstanty,²⁸ jejíž struktura by zároveň scelovala i vnitřně diferencovala rozmanité lidské aktivity. Ani při tomto pokusu o reálné zakotvení transcendence nezapomněl Habermas na Kanta: rozum podléhá rozumovému zájmu („*Vernunft steht zugleich unter dem Interesse an Vernunft.*“).²⁹ Tento zájem je sice rozčleněn (např. praktický zájem na jednání, tj. na tom, je-li dobré či nikoli, liší se od pathologického zájmu na předmětu jednání jako prostředku ukojení potřeby), přece však Kant uvažuje o synteticitě čistého praktického rozumového zájmu v závěru *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* způsobem, který naráží na nejvlastnější hranice transcendentální filozofie. Pojem, který rozvinul v souvislosti

25 HABERMAS, Jürgen. TKH. Bd I, s. 226, 230, 242, 365 aj.

26 HABERMAS, Jürgen. TKH. Bd II, s. 558 nm.

27 HABERMAS, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, op. cit., s. 155.

28 Představa antropologické konstanty vynořuje se pravidelně tam, kde jde o oddělení společenskoložské problematiky od filozofie dějin a kde empirizace této problematiky vyžaduje scelení. Nacházíme ji nejčastěji v osvícenství, u Comta, ale též u Diltheye a v zastřené podobě dokonce i v Heideggerově fundamentální ontologii.

29 HABERMAS, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, s. 244.

s rozumem praktickým, vztahuje rázem ke všem *schopnostem myslí* jako něco, co je uvádí v chod. Kant se pochopitelně na této hranici zastavuje. Záležitost pro něj končí charakteristickým konstatováním, že zjišťujeme schopnost čistého rozumu být praktickým, avšak nemáme možnost pochopit, proč tomu tak může být. Habermas, inspirován Fichtem, tu přece jen spatřuje intenci k překročení klasického transcendentalismu. A nejen transcendentalismu: problematika filosofická má být posunuta do nového systematického kontextu; kritika racionality má se proměnit v prozkoumání sociální produkce racionality.³⁰

Tím má být zachráněna zmíněná třetí dimenze poznávacího zájmu, vedoucí ke kritickému vědění. První dvě jsou samy v sobě protříbeny a nápad nevyvracet jednu druhou, nýbrž uzнат obě za legitimní, nebyl by ničím novým. Proto se Habermas stále znovu odvolává na Kantův příklad a vysvětluje, že usiluje o teorii racionality, která by obsáhla celou oblast poznávacího zájmu, podobně jako Kantova obsáhla všechny tři *Kritiky*, a není teorií tří rozumů nebo jednoho rozumu a dvou pouhých odvozenin či aplikací. „*Kant verstrickt das diagnostisch umfunktionierte Denken in jenen ruhelosen Prozess der Selbstvergewisserung, der im Horizont eines neuen Geschichtsbewusstseins die Moderne unablässig bis zum heutigen Tage in Bewegung hält [...]*“, praví v nekrologu na Foucaulta.³¹ Osvícenství se odsoudilo čerpat sebevědomí a své normy ze sebe sama, shrnuje Habermas Foucaultovy přednášky o Kantovi. Je třeba nevzdat se tohoto principu svobody, zároveň však jej pochopit z jeho fungování, z procesu, v němž se skutečně vytváří. Proto soudobá teorie poznání musí dle Habermase být teorií společnosti.³²

Zavedení komunikativního rámce znamená základní empirizační krok uchováající spojení poznání se zájmem, nárok na platné pozitivní vědění i kritický rozměr praktický (praktický v kantovském smyslu, ve smyslu občanské svobody). Nikoli tedy již pouze zpracovávání přírody jakožto objektu člověkem (lidstvem) jakožto subjektem, nýbrž intersubjektivní dorozumívání je základnou, v níž musí být zakotvena každá životaschopná společnost. Lidské jednání překračuje pouhý reprodukční koloběh. Zájem a zápas o jeho smysl, jakož i schopnost porozumět tomuto smyslu, dorozumívat se o něm, jsou zabudovány do procesu společenského vývoje. Tento rámec je podmínkou, aby se vůbec mohl zápas člověka s přírodou odehrát sociálně, aby neulpěl na animální úrovni.

Argumentace bojuje na dvě fronty: proti omezení empirické sociologie na studium systémových sociálních tlaků a skupinových procesů přizpůsobení, dále proti příliš obecným teoriím, které i za cenu zjednodušení označme jako filozofie dějin. Nutno zdůraznit, že ve známé debatě o pozitivismu šlo Habermasovi o překonání obou stran této polaridy.

30 Ibidem, s. 234–262, zvl. s. 244–252.

31 HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*, op. cit., s. 128.

32 HABERMAS, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*, op. cit., s. 9.

Je zajímavé, že také obě strany ve sporu o pozitivismus v podstatě situaci ztráty subjektivity přijaly. Pro adornoenskou to byl důvod ke kritice pozitivismu, pro pozitivisty důvod k co nejčistšímu oddělení metodologie od mimovědeckých kontextů; podobně je tomu i u Foucaulta, který samozřejmě ve sporu nestál, ač by v něm byl mohl dědictví pozitivismu prosazovat účinněji než Hans Albert nebo Karl R. Popper.³³ Habermas reagoval nově: úsilím o reintegraci ztraceného.

Sahá až k inspiraci diltheyovské, kterou překvapivě označuje za srovnatelnou s transcendentálně logicky rozpracovaným pragmatismem. Upozorňuje, že Dilthey nečerpal metodologickou souvislost mezi prožitím, výrazem a porozuměním z naivní teorie vžití (jak se běžně tvrdilo), nýbrž z filozofie objektivního ducha, postavené však na základnu dějinně a jazykově strukturovaných komunikativně-zkušenostních společenství, na základnu, v níž se ještě nerozestoupila teorie a fakticita. Proti *vysvětlení* (*Erklären*) je *porozumění* (*Verstehen*) aktem, v němž zůstává teoretické uchopování neoddělitelně prostoupeno zkušeností.³⁴ Habermas otevírá program hermeneutiky na základě neredukované zkušenosti – opět v podobě silně empirizované. Pojem *porozumění* (*Verstehen*) zpřesňuje v dorozumívání a nic jiného. Zbavuje jej ekstatického rázu, jediný přesah rozumějícího vědomí tu zcela střízlivě spočívá v komunikování, tj. v opuštění poustevny filozofického subjektu, lhostejno, zda individuálního nebo kolektivního. Ústřední pojem někdejšího historismu i fundamentální ontologie má být zbaven kouzelné moci a přesazen do empirických dějů sociální praxe.

To je podstatné, aby hermeneutika nezůstávala pouze pasivním výkladem daného, výkladem dodatečným. Dorozumívání o smyslu se totiž *děje*: jako sociální učení, jako vytváření sociální identity, jako vyjednávání sociálního konsenzu. Protože se to vše děje jako dorozumívání, dostává se do středu pozornosti jazyk³⁵ a s tím i naděje, že po univerzálně pragmatickém pročištění a po transcendentální analýze podmínek, za nichž se lze dorozumívát, bude možno vytvořit kontextově neutrální komunikační teorii, která by si mohla činit nárok na všeobecnou objektivní platnost.

Není těžké postřehnout, že komunikace zabírá v Habermasově teorii místo, jež v marxismu patří pojmu společenská práce. Nebudu se v tomto bodě zastavovat u kritiky, povšimněme si však zdánlivého detailu: Habermas od debaty s Popperem opouští své dřívější stanovisko, že kritická teorie společnosti má stát na půdě společenské krize, že hlediska kritické teorie jsou obsažena v kritizovaných poměrech

33 Srov. Habermasovy příspěvky In ADORNO, Theodor Wiesengrund et al. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied am Rhein: Luchterhand, 1969; Srov. HONNETH, Axel. *Kritik der Macht*, op. cit., s. 247 nn.

34 HABERMAS, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*, op. cit., s. 185, 200 n., 183 n.

35 Jedna z kritických recenzí TKH má výstižný název: BERGER, Johannes. *Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie*. *Zeitschrift für Soziologie*, 1982, 11, č. 4, s. 353–365.

samotných.³⁶ Tím uvolnil jednu z posledních vazeb své teorie k filozofii dějin. A opět směrem empirizačním.

Nové živosti nabylo, co jsem vytkl do záhlaví tohoto textu: empirizace apriori. Racionalita (ve všech oblastech poznávacího zájmu) má zapotřebí normativního zakotvení, to však může od debaty s pozitivismem Habermas připustit pouze jako transcendenci usazenou a za platnou pokládanou empiricky.

Osvětská filozoficko historická představa o dějinách jako sebevýchově lidstva k občanské dospělosti – v modifikované podobě ji ostatně sdílel i Comte – je v Habermasově koncepci transformována v sociální produkci racionality svobodnou diskusí. Svoboda takové diskuse nespočívá samozřejmě přímo ve svobodě občanské apod. – i ona má zůstat termínem určeným empiricky a transcendovaným formální podmínkou, za níž je možná. Touto podmínkou je vstup do argumentativního komunikování. Svoboda tu znamená pouze otevřenost vzájemnému argumentování jako jedinému měřítku pravdivostního nároku. Znamená tedy nezávislost na vnějších zásazích, autoritách apod. Závislost kontextuální je naopak uznána za silnou – jediné tak lze totiž vytváření reálné sociální identity spojovat se sociálním učením v emancipativním smyslu, tedy ve smyslu vývoje ke svobodě, popř. ve smyslu nevyhnutelného přibývání svobody (jak lze číst od osvícenců až po liberály do poloviny minulého století). V tomto smyslu též Habermas podnes operuje představami vývojovými.

Habermas použil psychoanalytického obrazce o terapeutické hodnotě řečové artikulace potřeb a konfliktů z nich plynoucích, aby ukázal, že výkladový poznávací zájem i zájem emancipativní jsou transcendentálně zakotveny v běžné řečové praxi. Ideálním horizontem je tu představa zdárně proběhlé socializace, která umožňuje dospělému subjektu prohlédnout své potřeby a volně se o nich vyslovovat v komunikaci, jež by vedla k nefrustrující shodě o jejich realizaci.

To by se jistě líbilo markýzi de Sade, jemuž bylo jasno, že revoluce je na spadnutí a po ní že bude pohlavní styk občanským právem a zároveň povinností.³⁷ Habermas po *Erkenntnis und Interesse* stojí před otázkou, zda panství (neboli míra a způsob sociální kontroly) je výsledkem morálního konsenzu, k němuž společenstva dokomunikovala, a zda se s tím smířit.

V této problémové konstelaci Habermas využil, že již dříve se pilně cvičil v aplikování marxistické teze o dialektice výrobních sil a výrobních vztahů – a převedl ji do polohy konfliktu mezi kulturou a společenskými systémy. Objektivitě systémů věnoval zvláštní pozornost, aby zůstal ve stopě kritické teorie, ale hlavně aby mohl docenit tvořivé akty kulturního jednání. Obrátil se v této věci k pozornému studiu Durkheima, Meada a zvláště Parsonse. Uvědomíme-li si, kdy se tak stalo, musíme konstatovat určitý rys postmodernismu. Proti tomu, co bylo tehdy běžné

36 HABERMAS, Jürgen. *Theorie und Praxis*, op. cit., s. 202, 185n. aj.

37 SADE, Donatien Alphonse François. *Justine*. Paris: Presses de la Renaissance, 1972, s. 383.

pokládáno za aktuální, obrátil se Habermas k domněle neaktuálnímu, ba reakčnímu – totiž k objektivitě strukturálního funkcionalismu. A nejde jen o to, že by to tak dobově bylo pocítováno. Tvrdost systémů, jejichž objektivismus představoval realizovaný zbytek někdejší osvícenské víry v sociální rozumnost, umožňuje demystifikovat osvícenskou vizi světa a zejména dějin jako účelovou a zájmovou fikci.

Tak daleko však Habermas nejde. Spokojuje se s kritikou realizačního vybočení ideje občanské společnosti ve společnost buržoazní. Na nové úrovni vrací se vlastně tematika knihy *Strukturwandel der Öffentlichkeit*: normativní idea diskutující veřejnosti se střetla s organizačními formami kapitalismu (ty zná Habermas nejen z marxismu, ale hlavně z Maxe Webera), a proto byla skutečněna rozporuplně. Lze to říci též tak, že došlo ke konfliktu procesu sebekultivující komunikace občanů s vytvářením kapitalistické třídní struktury. V takovém rámci nabízí se výlučně řešení postmoderní: přivínout se k původnosti původních záměrů, a takovým přenesením minulého snu do současnosti a budoucnosti odhalit zvrhlost současnosti. Aktuálně jde o něco obdobného jako např. v Thierryho (nebo Gervinově nebo Palackého) teorii dobytí, totiž o vymanění původního a legitimního živlu z odcizujícího (či zvětčujícího apod.) znásilnění.

Habermasovi příznačně začala splývat dialektika historicko materialistická (výrobní síly/výrobní vztahy) se znovuobjevenou metodickou distinkcí Diltheyovou, rozlišující systémy kulturní od systémů vnější organizace společnosti.³⁸ Převodem na nový výkladový moment bylo možno izolovat od sebe dvě původní marxistické teze (a ke každé z nich se Habermas hlásil a občas i hlásí) : dialektiku výrobních sil a výrobních vztahů od třídního boje.

Kulturní systémy, zůstaneme-li u původní terminologie Diltheyovy, interaktivně produkují racionalitu nezávislou na panství; systémy vnější organizace společnosti dosažený stupeň racionality institucionalizují a petrifikují. Není tomu bohužel pouze tak, že aktivita první předchází výsledku aktivity druhé, nýbrž také naopak. A teprve zde začíná Habermasova kritická reflexe, upozorňující na to, že v procesu sebevzdělání a sebevutváření občanstva byly zablokovány komunikační potenciály, které nevyhovovaly kapitalismu – a že je třeba je odblokovat.

K Habermasově cti budiž poznamenáno, že to myslel vážně, a tak k systémům vnější organizace společnosti připočetl mj. i systém moci, a to v duchu nikoli Diltheyově (ten by problém rozdělil na institucionalizovaný systém moci a mocenský systém vkořeněný v systému kulturním), nýbrž Kantově. Zaplétá se tím do celé řady rozporů, které nemají ráz dialekticky a produktivně sklenutelný (už proto, že vyvstaly na základě jevové typologie!), přece však souhrnně indikují zajímavé souvislosti.

Především neodpovídá ono dělení komunikativnímu paradigmatu. Nelze z něho vysvětlit, jak se mohla z výsledků komunikace na určité úrovni odvinout

38 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, op. cit., Bd. I, kap. XI-XIII.

řada důsledků, které hrozí zlikvidovat nejen svobodnou, ale jakoukoli smysluplnou komunikaci. Habermas až do *Teorie komunikativního jednání* váhal, zda se přiklonit k modelu, který by počítal se samostatností dorozumívací komunikace a byl na mocensko-ekonomických poměrech nezávislý, tím jim i cizí a musel s nimi vybojovat zásadní konfrontaci, nebo zda komunikaci pojmout jako součást utváření ekonomicko-mocenských poměrů. Přiklonil se postupně k možnosti první.

Ponechme stranou vysvětlování, zda tím bylo popřeno jeho teoretické východisko spatřující v komunikaci základní rámec sociálního pohybu, nebo zda ona konfrontace vyplynula až z egoismu podnikavé buržoazie (což by se dosti podobalo kreativní síle prvotního hříchu). Na zvolené variantě nám může zůstat sympatické hlavně to, že udržuje moment svobody rozhodnutí, byť za cenu představy o zrádném a hloupém rozhodnutí buržoazie ke zlému. Jinak totiž by muselo dojít na biosociální argumenty (tj. že se prosadili ti lepší), nebo na filozofii dějin (že to bylo objektivně zákonité a nedalo se nic dělat).

Řekl jsem, že se Habermas přiklonil k samostatnosti komunikace dorozumívací. Mohl tak diskvalifikovat nárok ekonomického či mocenského systému vnější organizace společnosti na legitimitu a umístit komunikaci do protikladu k systémům mocenským. V této souvislosti nutno připomenout Habermasovo využití fenomenologického termínu životní svět. Znamená v zásadě to, k čemu se dokomunikovalo, a to na rozdíl od systémů (vnější organizace společnosti), jež zřejmě – o tom se nic přímého neříká – vznikly usurpací nebo alespoň nedorozuměním. Životní svět tu není pojmem hermeneutické tradice. Má charakter objektivního – dokonce i z hlediska filozofie dějin objektivního, pokud bychom vůbec hodlali tímto směrem uvažovat – horizontu sociálního života. Od Parsonsova vymezení liší se právě jen tím, že jeho normy vzešly z interakce, kterou si Habermas úporně představuje jako vyjednávání. Má-li však životní svět být horizontním pojmem sociálního života, ocitnou se významné jevy v situaci pouhé anomálie: subsystémy se vzbouřily – a to již vůbec nemyslíme na to, že i při jejich společenském ustalování se komunikovalo. Výraznější svědectví Habermasova kantovství v ohledu občanskoutopickém nelze si představit: komunikace (svobodná alespoň ve smyslu argumentativního přístupu) směřuje k organizaci společenského styku bez panství, tj. bez jiné autority než autority diskurzivně probraného argumentu. Právě v tom vidí Habermas sociálně produkovanou racionalitu.

Uvažujeme-li v Habermasově intenci o racionalitě širší a hlubší než účelové, vpadávají z tohoto rámce systémy odlišné od systémů kultury. Základní sociální konflikt se potom nemůže odehrávat mezi třídami či skupinami, nýbrž mezi komunikativní sférou jednání a sférou účelově racionální.

Ponechme stranou to, že takový výklad zcela v duchu postmoderny volá po utišujícím vpádu mytologie tradiční společnosti, předindustriální, předkapitalistické. Sociální zápas se i za předpokladů, které bychom přijali, jeví jako anomální: jako zdeformovaná podoba intersubjektivního dorozumění. V duchu sociologie vědění,

kteřou Karl Mannheim založil, ale po zkušenostech s fašismem opustil, formuluje Habermas znovu úkol rozšířit vědění za meze třídního zájmu, a tím obnovit proces občansko-lidské kultivace zastavený kapitalismem.

Společenský zápas se totiž z tohoto hlediska nevede o hmotné statky, nýbrž o legitimaci a institucionalizaci norem jednání. Pokouší-li se v tomto dílčím rámci Habermas hovořit o třídním boji, můžeme to chápat nanejvýše jako empirizující eufemizaci, spoléhající na nový koncept racionality.

Výměna subjektového paradigmatu za komunikativní znamená totiž v ohledu filozoficko-historickém (sociálně teoretickém) výměnu výrobního paradigmatu za komunikační.³⁹ Pozornost se přenáší od zápasu lidstva s přírodou na skutečný život skutečných lidí. Likvidován tedy má být makrosubjekt historického pohybu, a to právě kvůli záchraně smyslu pro životní plnost subjektivity jednotlivé. Ta je vždy schopna dosahovat vyšších struktur vědomí než těch, jež jsou institucionálně zakotveny ve společnosti. Primárně se totiž učí vždy subjekty, a nikoli fiktivní makro-subjekty.⁴⁰

Empirizační posun zde vplývá do obzoru historismu. Habermas je přesvědčen, že problematika historismu zůstala živá, že spíše uvázla v písku, než že byla dořešena. Poukazuje na to, že někdejší diskuse o historismu byly příliš zatíženy duchovědně porozumivým pitváním intelektuálně vysoce kultivovaných literárních pramenů vrcholných kultur, což zabránilo radikálnímu zformulování základní otázky, zda a v jakém smyslu by mohly racionalizační standardy, z nichž intuitivně vycházejí vědci právě tak jako ostatní nositelé určitých kultur, uplatňovat nárok na všeobecnou platnost.⁴¹ Winchovy úvahy poskytly Habermasovi impuls k překvapivému docenění diltheyovské teorie o světových názorech: jednota poznání a zájmu je nepřekročitelně dána a nelze než ji započítat mezi konstitutivní složky vědění samotného; tuto spjatost nutno zušlechťovat a tříbit, a tedy i do jisté míry relativizovat, zásadně však není možno ji popřít. V jiné podobě se vrací Diltheyova myšlenka kritiky historického rozumu neboli náhrady transcendence gnoseologickým subjektem transcendencí strukturou procesu společenské produkce racionality.⁴²

39 HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*, op. cit., s. 244.

40 Ibidem, s. 334.

41 HABERMAS, Jürgen. *TKH*. Bd. I, s. 86.

42 Abychom si uvědomili dostatečně ostře alternativní varianty tohoto řešení, připomeňme známý spor Husserlův s Diltheyem. Oba vycházejí ze ztotalizovaného pojmu zkušenost, oba hledali jednotící transcendenci, která by vycházela z této půdy a jen z ní (v čemž přes veškeré polemizování proti filozofickému pozitivismu vzorově respektovali pozitivní pojetí vědy). Husserl se domníval, že filozofie jako přísná věda může se reflexí vymanit z životního kontextu obnažením čistých struktur, v nichž se vědění (obsahově vždy plně na životní kontext vázané) konstituuje. Dilthey naproti tomu hleděl relativismus, plynoucí z uznání vázanosti poznání na život, překonat jeho zakalkulováním do konstituce poznání v podobě teorie o světových názorech, tj. historizací transcendentalismu samotného. Tato problematika je zpracována v STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Dějiny a dějinnost*, op. cit.

Habermasovo pokračování historismu jinými prostředky souvisí s jeho chápáním materialismu: komunikativita a odstranění makrosubjektu má zaručit, že se do výkladu dějinných a společenských procesů nebude vnášet nic, co není v jejich konkrétním průběhu obsaženo. Nepřímo, ale tím účinněji, ožívá tu historistní hledisko individuality. Nikoli však v podobě duchovědné, historizující, odvozující konkrétní subjektivitu aktérů z charakteru epochy apod., nýbrž z víry v nepodmíněnou svobodu ryze lidských rozhodnutí. Podobně jako kdysi Dilthey obětováním Hegelova pojmu absolutní duch hodlal filozofii (v podobě výkladu ducha objektivního) smířit s pozitivním věděním a lidskou existenciální individualitou, též Habermas likvidací makrosubjektu jakožto nositele zatěžujících velkointerpretačních pojmů doufá otevřít cestu, na níž se s pozitivní vědou a lidskou existenciální individualitou setká filozofie (v podobě kritického vědění), a to nikoli silou mimolidské nutnosti, nýbrž na základě vzájemně výhodné, ba záchranné dohody.

Teprve zde začínají systémově sociologické problémy. Mladí dědicové někdejší nové levice Habermasovi vytýkají, že svou představu komunikativního vyjednávání či vybojovávání norem neumístil do skupin, do střetání skupinových až třídních zájmů.⁴³ V jejich perspektivě ovšem nemá skupina charakter empiricky verifikovatelného pojmu, nýbrž je ideologickou fikcí. Právě před tímto nebezpečím riskoval Habermas skok ke skutečnosti individuální subjektivity. Vlastní problém jeho teorie, myslím, je jinde: v přechodu od modelu „badatel v diskusi“ k diskusi mimo-badatelské, občanské, svobodné ve smyslu výlučné platnosti argumentů a zároveň dosti silné, aby se stala skutečností.

Ani „emancipovanou společnost“ si Habermas nepředstavuje jako společnost veskrze svobodně komunikujících občanů, nepokládá za vyřešený vztah mezi pravdivostí filozofickou a pravdivostí vědeckou,⁴⁴ ví, že vždy je nutné rozlišovat mezi ideou demokratického ospravedlnění vlády a každou její institucionalizovanou podobou.⁴⁵ Nicméně v kantovský výměr občanské společnosti věří, a právě tuto víru bylo by třeba sociologicky rozpracovat zevrubněji než poukazem, že dnes každá teorie poznání musí být teorií společnosti.

Zdá se, že výměna subjektivého paradigmatu za komunikativní uzrála,⁴⁶ není však samospasitelná. Nelze ji vyvozovat z vývojové řady německé klasické filozofie, jak ji duchovědně zformuloval Richard Kroner a jak se traduje podnes.⁴⁷ Kantova filozofie není filozofií existenciální subjektivity, jak by se zpětně mohlo jevit

43 Námitky proti Habermasově teorii komunikativního jednání z uvedeného hlediska shrnuje HONNETH, Axel. *Kritik der Macht*, op. cit. Srov. dále obsáhlé rozhovory s Habermasem In HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*, op. cit., s. 167–203, 213–257.

44 HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*, op. cit., s. 252, 229 aj.

45 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie-Verlag, 1967, s. 420–422.

46 APEL, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.

47 KRONER, Richard. *Von Kant zu Hegel*. Bd. I-II. Tübingen: Mohr, 1922.

prostřednictvím Heideggerovým.⁴⁸ Neanalyzuje bytí ve světě, nýbrž množinu finitních vět obsahujících poznatky i normy chování. Pouze v tom smyslu může být pokládána za filozofii činné subjektivity. Proto také Kant úzkostlivě zabraňuje ontologizaci své filozofie a přísně drží ryze formální charakter transcendentujících struktur, které nemají být ničím jiným než kriticky zformulovaným a pro kritickou reflexi použitelným souborem předpokladů, za nichž jsou ony finitní věty možné.⁴⁹ A tu přece jen nelze obejít úkol principiálně filozofické reflexe základů, z nichž smíme uvěřit empirickým poznatkům, aniž bychom propadli bezbřehé nahodilosti empiricky rozptýleného vědomí. K docenění a využití pozitivních poznatků mělo by to, myslím, blíže než pouhá empirizace původně filozofických pojmů.⁵⁰

48 HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965.

49 Pro zevrubnější analýzu této problematiky viz STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Dějiny a dějinnost*, op. cit.

50 Na deficit zmíněné reflexe v Habermasově teorii a na jeho důsledky záslužně upozornil NAGL, Ludwig. *Gesellschaft und Autonomie*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1983, zvl. s. 316–342.