

metoda myšlení věnuje vysvětlení různým, v základních pojmech obsažených možnostmi, stane se zřejmý i výše vysvětlovaný bod: že vlivem vůle a měnících se aspektů mohou vést stejná „dělka“ často ke zcela rozličným koncepcím téže totální situace. Pokud však idová souvislost je ještě v procesu vznikání a růstu, neměly by se zastírat imanentní a latentní možnosti, nýbrž měly by se ve všech svých variantách předložit úsilíku čtenáře.

II. IDEOLOGIE A UTOPIE

Vnitřní souvislost obou zkoumání

Titul této knihy upozorňuje na poněkud hlubší souvislost, která spojuje obě následující zkoumání, i když jde o výzkumy zcela uzavřené a vzniklé nezávisle na sobě. Obě statě se nedoplní v architektonickém smyslu, v žádném případě není jedna budována tak, že se bezprostředně přimkne k výsledkům druhé. Jeden a týž pohled však používá dvou problémových přístupů, aby nově vyložil a vysvětlil naši problematickou životní situaci. Obě zkoumání jsou míněna jako náčrt problému, jako první pokusy osvětlit některé souvislosti v sociální a duševní sféře, které se nám jeví jako důležité. Hledisko sociologie vědění je ještě příliš nové, než aby mohlo prodlévat výlučně u jednotlivých detailů, příliš nehotové, aby již umožňovalo systematiku a architektoniku. Toto hledisko musí být nejdřív vyzkoušeno ve stále nových náčrtech. Především platí, že je třeba vysvětlit s filologickou přesností ten či onen bod jako rozhodně zažitý v historickém dění,¹ a za druhé je třeba fixovat etapy celkové souvislosti, aby se dal načrtnout plán, který se v průběhu bádání sám stále více rozšiřuje. Neboť i zde je tomu stejně jako při každé nové orientaci ve světě. V pozorování věcí (které je vedeno skrytým, reflexi se nevyjevujícím impulsem) existuje a utváří se nejprve vodítko, které pak všechno uvádí do souvislosti. Avšak jakýkoli pokus překonat násilně tuto počáteční situaci a vytvořit

již na nové základně nový systém, se propadá nezbytně do premis, pojmových schémat a pořádajících typů předchozího, novou skutečnost ještě nezachycujícího, a proto ji pouze zakrývajícího vidění.

Sociologie vědění je ještě v tom šťastném původním stadiu, kdy neexistuje ani jako věda v podobě nějakého struného řádového schématu, jako dosažený výsledek, jako sediment nějakého, být i zdánlivě se svým světem vyrovnaného vidění. Je u ní ještě zřetelné to, co u takzvaných školských disciplín často uniká našemu zraku, totiž že myšlení, vzato v celkové souvislosti, není samoučel, nýbrž stále nově se utvářející, se změnami historického dění nově se formující živé organon: struktura ve stavu zrodu, v jejímž živlu se odehrává též utváření člověka. Následující zkoumání nechtějí být proto vyloučena z tohoto živého proudu, v němž teprve vlastně dochází k problematizování věcí, kdy myšlení je ještě skloubeno s oním bezprostředním proudem, který teprve vůbec vede k tomu, že prožívání se stává předmětem reflexe.

Nechceme tedy začít tam, kde jistě je systematický začátek těchto úvah, nechceme učinit explicitní řetěz mlčících předpokladů, abychom tím rozlišili bezprostřední situaci bytí a „životní nesnáž“, z níž obě zkoumání vyvstávají. Zcela naopak musíme zde na samém začátku upozornit právě na onen bod, z něhož je všechno ostatní teprve pochopitelné a v pozdějším prožívání dosažitelné.

Zatímco zkoumání „je možná politika jako věda?“ si klade za úkol sledovat ideu ideologičnosti myšlení v její nejkonsekventnější podobě, snaží se práce o utopickém vědomí vysvětlit význam utopického prvku pro naše myšlení a prožívání. V jednom pojednání je spojen problém ideologie ve své nejkonsekventnější podobě s rozhodujícími proudy současného myšlení. Pokusíme se ukázat na základě srovnání s empirickým dokladovým materiálem, že již při nejjednodušším problémovém přístupu, již při tak prostém kladení otázek, jako je třeba vztah teorie a praxe, musí výsledek myšlení být už proto vždy

rozdílný, že již pojmová určení v položených otázkách obvykle přece dopadají (zcela bezděčně) různě podle sociální pozice badatele. V dalším zkoumání bude – alespoň u rozhodujících bodů změny v dějinách ducha a v sociálních jevech – učiněn pokus ukázat rovněž z empirického dokladového materiálu, jak transformace utopického myšlení význačně podmiňuje sociální změnu v každém sociálně a politicky diferencovaném vědomí, že tedy v zásadě vůbec nelze napsat dějiny vědomí, dokud nemáme jasno o nejdůležitějších etapách transformace utopického prvku.

Je zde tedy pokus ze dvou stran, ze strany ideologické problematiky a ze strany problematiky utopické, prokázat existující souvislost nejdříve na základě faktického důkazu s nešetrou bezohledností i vůči sobě samým a s největší důsledností. Dnešní utopičnost a ideologičnost myšlení byla dosud nahlížena nanejvýš jen stranicky (tzn. pouze v myšlení odpůrce), přičemž každý vždy šetřil vlastní pozici. Zde je učiněn pokus vidět všechny pozice v myšlení z hlediska utopického a ideologického prvku, abychom vůbec jednou dospěli k pořádnému položení otázky. Teprve když dosáhneme radikalizace v kladení otázky, jež nás pronásleduje na každém kroku, radikalizace, která je pro současnou situaci nezbytná, můžeme se nakonec zeptat, jak lze na tomto stupni poznání vůbec zjistit, jak je na tomto stupni bytí ještě možná duchovní existence.

Chceme zde zdůraznit, že nám jde v obou výzkumech především o první část těchto výkladů, o ta zjištění, jež sice fakticky, ale intenzivně svou tendencí totalitu, se snaží pochopit krizi v našem myšlení a bytí, která se pocituje jen tušeně a často pouze temně, právě bez reflexe o tomto předmětu. K takovým problémům se totiž obvykle dostáváme zcela bezděčně, sledující pouze nutnost živého sporu, když zcela náhle nerozumíme sami sobě nebo svému partnerovi nebo když se na okraji promyšlené a vyjasněné věci objeví zcela nevyjasněný prvek, propast pojmu jako marginální hodnota. Neboť pouze když se tam, kde je vysvětlení ještě možné, požaduje nejstriktnější jasnost, stává se

zřejmá skutečnost, jak každá jasnost tkví pouze v prvku nejasného. Je podstatným cílem těchto zkoumání vůbec teprve dospět k tomuto okrajovému fenoménu a stále více si vštěpovat vědomí jeho přítomnosti jasným prohlédnutím prostředí, v němž myslíme a jsme.

Protože v této knize si uvědomujeme krizovou situaci myšlení, přičemž nepochybujeme o vyhlídkách na řešení, nepřinášíme z počátku ještě žádná předčasná řešení. Znamenalo by to omezení problematiky, kdybychom chtěli v naší situaci přistoupit uspěchaně na nějakou dílčí jistotu, která se dnes nabízí jako absolutno, a zastřít si tím pohled právě pro jevy, které samy jsou zřejmé v kvasu. Nejprve je třeba prohloubit krizi, otevřít se, klást jako problém nejasné jevy, abychom tak sledovali povahu procesu očima badatele. Především je proto nutné mít se na pozoru před svými vlastními myšlenkami, neboť i v našem myšlení se přece vyskytují různé možnosti, jejichž rozpor si obvykle velmi pečlivě zakrýváme. Nechceme proto retušovat rozpory, jež vznikají z různých přístupů, neboť nyní nejde ještě o to mít pravdu, nýbrž o to, co nejrozhodněji ozřejmit každý rozpor, aby sporné otázky mohly být uchopeny na vyšší rovině a v co největším rozpětí z hlediska budoucích pokusů o řešení.

Pro takový záměr a pro takové téma by byla klasická výstavba tím nejméně vhodným stylem výkladu, neboť její vyvážený klid právě vždy zakrývá to, co je problematické. Vyhýbáme se proto úmyslně stavbě výkladu přinesené zvenčí, abychom mohli o to více sledovat vnitřní nutnost myšlenky. Proto se uchylujeme k argumentům a faktům často jen natolik, nakolik to vyžaduje přirozený výklad problému, naopak se ale budeme často tázat na všechno, čeho se dá vůbec v problémové souvislosti dosáhnout.

Neboť především je třeba vidět tolik, že ve vynošení problému ideologie a utopie nebyly prostě spatřovány dva nové, nýbrž obvykle o sobě a pro sebe izolované fenomény. Slova ideologie a utopie neukazují jednoduše historický nástup dvou nových skutečností, nýbrž to, že se stává aktuální zásadně nové téma. Celý svět se vlastně v nich stal tématem v novém smyslu, protože

v jejich médiu se novým způsobem setkáváme se vztahy smyslu, které teprve činí svět světem.

V čem záleží tento nový způsob styku, jenž zásadně určuje naše místo ve světě, ba dokonce i náš poměr k sobě samým a k idejím, jež nás vedou? V nejprostší formě v tom, že zatímco dřívější naivní, nerozložený člověk žil fixován na „obsahy idejí“, my máme tendenci prožívat tyto ideje stále více jako ideologie a utopie. Pro nezatměnné ideové myšlení je idea sama nepochybnou realitou; jakýkoli přístup k případným skutečnostem se přece realizuje v jejím prostředí, každé skutečné bytí a každé skutečné poznání může existovat pouze participací na tomto vyšším.

Tím se samozřejmě neříká, že by člověk dřívějších dob žil výlučně ve smyslu idejí, jež ho vedly, tedy že by byl v nějakém smyslu „lepší“, ideovost jeho myšlení nevyplučovala brutalitu barbarství a zlo. Ale buď se mu podařilo tento únik před normou skrýt před sebou samým pomocí dobře laděné nevědomosti, anebo prožíval rozpor s normami jako hříchy, jako provinění: člověk byl proměnlivý a zlý, ale vedoucí vrstva normy a smyslu byla nezaměnitelná, rovná hvězdné obloze. Zde v tomto bodě nastala základní, historicky podstatná proměna, od té doby se člověk naučil nepřijímat jenom prostě ideovou vrstvu v jejím intencionálním smyslu, nýbrž zároveň ji zkoušet z hlediska její ideologičnosti a utopičnosti. Pro myšlenku ideologie a utopie je společné a nakonec rozhodující to, že v ní prožíváme možnost *falešného vědomí*. I když je to její nejhlubší smysl, nelze tvrdit, že tato myšlenka sama dosahuje vždy hlubinné vrstvy problematiky. Tato vrstva je v ní ale intencionálně obsažena.

Nejprve je nutné vyjasnit pojmy

Právě naznačenou problematiku, která má postihnout naši myšlenkovou situaci v souvislosti se situací našeho bytí, nelze

vůbec rozvinout, aniž provedeme některá rozhodující objasnění pojmů. Především je to pojem ideologie, jenž vyžaduje přípravné vyjasnění. Víceznačnost tohoto pojmu, kterou již v prvním okamžiku nelze přehlédnout, předstírá zdanlivou jednotu, v níž se setkáváme se zcela různě zakotvenými, do sebe srovnanými historickými stadii vývoje významu. Zde může pomoci pouze analýza, která vyloučí toto provrstvení ze zdánlivé jednoty tím, že v dějinách a v celkovém dění vyhledá vždy takové místo, kde z dané, vždy jinak uspořádané celkové souvislosti vystupuje hned ta, hned ona součást významu pojmu, který se má analyzovat. Je zde tedy učiněn pokus použít sociologické významové analýzy, aby s její pomocí byly problémy vysvětleny v historické reálné souvislosti.

Přístup k historické a sociální analýze tvoří i zde nejprve přesné fixování kolísavých významů v „hotovém“, tzn. v dřívě utvořeném a před námi vystávajícím pojmu. Taková analýza nám ukazuje, že obecně lze rozlišovat dva navzájem odlučitelné významy „ideologie“. První druh významu slova chceme označit jako *partikulární*, druhý jako *totalní* pojem ideologie.

O partikulární pojem ideologie jde tehdy, když slovo má vypo- vědět pouze tolik, že *určím*, „idejím“ a „představám“ odpůrce nechceme věřit. Pokládají se totiž za více nebo méně vědomé zahalení faktického stavu, jehož pravdivé poznání není v zájmu odpůrce. Může přitom jít o celou škálu od vědomé lži až po klamání sebe. Tento pojem ideologie, který se jen zcela postupně oddělil od prostého pojmu lži, je partikulární v něko- likerém smyslu. Jeho partikulárnost bije do očí hned, když jej postavíme proti *radikálnímu*, *totalnímu* pojmu ideologie. O ideologii nějakého období nebo nějaké historicky, sociálně, konkrétně určité skupiny, například třídy, lze mluvit v tom smyslu, že se tím míní zvláštnost a povaha *totalní struktury vědomí* tohoto období, resp. této skupiny.

To, co je oběma těmito pojmům ideologie společné, stejně jako to, co je v nich rozdílné, je nasnadě. Domníváme se, že jejich společný rys záleží v tom, že se nesnaží uchopit intendovaný

obsah („ideje“ odpůrce) přímým rozumějším ponořením se do výroku (v takovém případě bychom mluvili o imanentní interpretaci),² nýbrž nepřímým porozuměním tomu kolektivní- mu či individuálnímu subjektu, který tyto „ideje“ vyslovuje a na jehož situaci bytí pak tyto ideje funkcionalizujeme. Tato formu- lace chce však naznačit, že ideje, jako určité, problematické názory, tvrzení, objektivace (v nejširším slova smyslu „ideje“) nemohou být pochopeny za sebe samých, nýbrž ze situace bytí subjektu tím, že se interpretují jako funkce této situace. To dále znamená, že se nějak zastává názor, že konkrétní konstituce, situace bytí subjektu, má pro jeho mínění, tvrzení a poznatky spolkonstitutivní význam.

Oba pojmy ideologie funkcionalizují tak tedy tzv. „ideje“ vzhledem k nositeli a jeho konkrétní situaci v sociálním prostro- ru. Jestliže toto jsou společné rysy, pak existují též značné rozdí- ly. Zmíníme se pouze o nejdůležitějších z nich.

A. Zatímco partikulární pojem ideologie chce pokládat za ideologie pouze nějakou *část tvrzení* odpůrce, a tu ještě pouze vzhledem k její *obsahovosti*, klade totalní pojem ideologie otazník nad celým světovým názorem odpůrce (včetně kate- goriálního aparátu) a chce i tyto kategorie pochopit z kolektivní- ho subjektu.

B. U partikulárního pojmu ideologie pohybuje se *funkcio- nalizování* pouze v *psychologické* rovině. Když se totiž řekne, že to či ono odpůrce tvrzení je lživé, že odpůrce zastírá sám před sebou nebo před jinými faktický stav, pak se tím vždy míní, pokud se týká noologické (teoretické) roviny platnosti, že s ním jsme na stejné základně. Funkcionalizování se u partikulárního pojmu ideologie odehrává pouze v psychologické rovině. Lži zde mohou být ještě odhaleny, zdroje klamu mohou ještě být vyčištěny, podezření z ideologie zde konečně ještě není radi- kální. U totalního pojmu ideologie tomu tak není. Když se například řekne, že jedna doba žije v jednom ideovém světě, kdežto my v jiném, nebo že určitá historicky konkrétní vrstva myslí v jiných kategoriích než my, pak se tím nemíní pouze

jednotlivé myšlenkové obsahy, nýbrž zcela určitý myšlenkový systém, určitý druh formy prožívání a výkladu. Funkcionalizuje se právě noologická rovina, protože se často vztahuje spolu s obsahy a aspekty i forma, konečniců kategoriální aparát k situaci bytí. Tedy v prvním případě funkcionalizování pouze v psychologické sféře, zde v druhém případě funkcionalizování noologické roviny.³

C. V souhlasu s touto diferencí pracuje partikulární pojem ideologie hlavně s *psychologií zájmů*, kdežto totální pojem ideologie pracuje spíše s formalizovaným, pokud možno objektivním strukturálním souvislostí intencujícím pojmem funkce. U partikulárního pojmu ideologie se předpokládá, že ten či onen zájem kauzálně nutí k té či oné lži nebo zastírání, kdežto u totálního pojmu ideologie jsme toho názoru, že tomu či onomu zakotvení *odpovídá* to či ono vidění, ten či onen způsob pozorování, aspekt. Také zde přichází v úvahu velmi často analýza zájmového zakotvení, nikoli však proto, aby se našly kauzální determinanty, ale proto, aby se charakterizovala struktura zakotvení. Psychologie zájmu byla by zde nutně nahrazena strukturálně analytickými či morfologickými formami korespondencí, které existují mezi situací bytí a formováním poznání. Protože partikulární pojem ideologie vlastně nikdy neopouští psychologizující rovinu, je subjektem, k němuž se zde všechno v poslední instanci vztahuje, individuuum. Je tomu tak i tehdy, když se mluví o skupinách, neboť psychologické pochody existují pouze u jednotlivého člověka v individuální duši. Pokud jde o slovní úzus, používá se sice také zde často výraz: skupinová ideologie. Skupinová existence zde však může znamenat pouze to, že individua žijící pohromadě v téže skupině reagují většinou homogenně buďto bezprostřední reakcí na totéž sociální zakotvení, nebo následkem přímého duševního vzájemného ovlivňování; a když už je jejich sociální zakotvení k tomu predestinuje, pak mají tytéž prožitky klamu. Jestliže se z aktu prožitku učiní výlučné místo tvorby ideologie, pak nelze transcendentovat individuuum ve směru nějaké kolektivity. Indi-

viduum jako takové může být transcendentováno ve směru ke kolektivnímu subjektu pouze v noologické rovině. Každé zkoumané ideologie začínající v psychologické rovině (tedy partikulární), zmocňuje se i v nejlepší případě pouze vrstvy kolektivní psychologie. Naproti tomu ten, kdo pracuje s totálním pojmem ideologie, a tedy funkcionalizuje souvislosti v noologické sféře, nebude funkcionalizovat vzhledem k psychologickému, reálnému subjektu, nýbrž vzhledem k „*subjektu přičítání*“. Zde je tento rozdíl pouze naznačen, aniž jsme mohli v této souvislosti přistoupit k jeho obtížné metodologické problematice.

K dějinám významových proměn pojmu ideologie

Jestliže partikulární a totální pojem ideologie lze tedy na základě významové analýzy od sebe odlišit zcela jasně, pak se nám jeví zásadně rozdílný i jejich historický původ, i když oba typy se v realitě vždy stále znovu prolínají. Nedisponujeme ještě žádnými ideovými dějinami pojmu ideologie, natožpak sociologickými dějinami významových proměn, jimiž tento pojem prošel.⁴ Nemohlo by být v této souvislosti naším úkolem, i kdybychom toho již byli schopni, napsat dějiny této významové proměny. Chceme proto z rozříštěného materiálu a z nejznámějších faktů uvést pouze ty momenty, na nichž se zmíněná diference dá demonstrovat nejsnáze a na nichž se dá ukázat, i když také jen v náznaku, jak se postupně došlo k moderní, zcela vyostřené situaci.

Podle duality smyslu, jež nám analýzou významu umožnila rozlišit *partikulární* pojem ideologie od *totálního*, lze i v jejich dějinách sledovat dva proudy.

Především co se týče pojmu ideologie, byl zde přímý předchůdce v prožitku nedůvěry a podezření, jež člověk jistě

vždy pocítoval vůči odpůrci na každém stupni historického bytí. Teprve v tom okamžiku, když se tato nedůvěra, z počátku obecně lidská a existující více méně snad na každém historickém stupni, stává *metodická*, můžeme mluvit o podezření z ideologie. Tohoto stupně se však zpravidla dosahuje tím, že se čím dál více nepokládají za odpovědné nositele nepřátelských zastření jednotlivé subjekty a že se všechno zlo neredukuje na jejich zchytralost, nýbrž že se zdroj neschopnosti nepřitele poznat pravdu vidí – i když více nebo méně vědomě – v nějakém sociálním faktoru. nepřátelské názory se vykládají jako ideologie teprve tehdy, když se neprožívají prostě jako vylhané, ale když se v celém chování tuší neschopnost pravdy, přičemž se tato neschopnost vysvětluje jako funkce sociálního zakotvení. Partikulární pojem ideologie značí tedy jev, který leží mezi prostou lží na jedné straně a teoreticky falešně strukturovaným viděním na straně druhé. Označuje vrstvu klamu, odehrávající se v psychologické rovině, vrstvu, která však není záměrná jako lež, nýbrž se realizuje určitou kauzální nutností.

V tomto směru výkladu lze předtuchu moderní koncepce ideologie do určitého stupně vidět v *Baconově* učení o idolech. Pro Bacona znamenaly idoly „modly“, „předsudky“ a existovaly u něho (jak známo): idola tribus, idola specus, idola fori, idola theatri. Jsou to všechno zdroje omylů, které v jednom případě pramení z lidské povahy vůbec, v jiném případě ze zvláštního individua, ale dají se přičíst též společnosti nebo tradici a zahrnují cestu pravdivému náhledu.⁵ Moderní výraz ideologie je jistě v nějakém vztahu k tomuto termínu, který u Bacona označuje, jak jsme právě uvedli, zdroj klamů. Dále je jistě také v názoru, že společnost, tradice se mohou stát takovými zdroji omylů, anticipováno téměř něco sociologického.⁶ Skutečně reálný vztah, skutečně reálnou, z hlediska dějin idejí sledování hodnou souvislost s moderní myšlenkou ideologie zde však nelze přijmout.

Je nanejvýš pravděpodobné, že duševní postoj zaměřený na podezření z ideologie vznikl hlavně ve sféře každodenní životní

zkušenosti politické praxe. Faktu relativně stále hlubšího pronikání politiky do veřejnosti odpovídá též to, když se dovídáme, že za renesance vzniklo u spoluobčanů *Macchiavelloho* nové přísloví, které – fixující tehdejší vulgární pozorování – tvrdilo, že v palazzo se jinak myslí než v piazza.⁷ Zde lze již v začátcích pozorovat, jak se podezření a nedůvěra stávají metodické, jak jsme o tom již výše mluvili: rozdílnost myšlení je již připisována faktoru, jež lze charakterizovat sociologicky. A když sám Machiavelli považuje se svou charakteristickou bezohlednou racionalitou za svůj úkol spojovat proměnlivá stanoviska s různými zájmy, nebo když usiluje najít pro každého zájemce „*medicina forte*“, účinný lék,⁸ pak se v tom ukazuje ještě metodičtější též postoj, který nám musel být nápadný u právě uvedeného přísloví. Odtud vede linie, přinejmenším pokud jde o celkový postoj, k racionálně kalkulujícímu typu osvícenství a k psychologii zájmů, vznikající z téhož zaměření. Až do dneška pramení pojem ideologie, který jsme označili jako partikulární, v těchto začátcích. To, co bylo lze říci o Humových Dějinách Anglie,⁹ totiž že předpoklad o pokrytectví, „to feign“, v nich hraje metodicky velmi významnou, pro racionální pozorování lidí v oné době charakteristickou úlohu, platí ještě i dnes pro určitý typ zkoumání dějin, který operuje s partikulárním pojmem ideologie. Tento způsob myšlení bude vždy znovu usilovat o to, aby podle metod psychologie zájmů uvedl v pochybnost upřímnost odpůrcových tvrzení, a tak ji znehodnotil. Bude mít vždy pozitivní význam pokud jde o odhalení partikulárního rámce. Tento odhalovací postoj je hlavním rysem naší doby,¹⁰ a i když jeden rozšířený proud v něm vidí výraz nízkého chování, ztráty respektu (a pokud se odhalování šíří jako samoučel, zasahuje jej tato kritika právem), nesmí se nicméně zapomenout, že epocha transformace, jako je naše, která přináší také četné, pro nás již nesnesitelné rámce a formy, musí tento postoj nutně

zaujmout.

Totální pojem ideologie pochybuje o noologické sféře vědomí

Toto odhalení, které se odehrává v psychologické rovině, nelze zaměňovat s mnohem radikálnější pochybností a s daleko radikálnější destrukcí, která se uskutečňuje v rovině ontické* a noologické. Také je ale nelze zcela odtrhávat. Zde i tam působí totiž tytéž historické síly kontinuální transformace. Zde, když v tomto procesu kontinuální transformace jsou zničena odhalení, jež se odehrávají v psychologické rovině; tam, když ontická a logická tvrzení, jež patří k nějakému obrazu světa a k určitému způsobu myšlení, se rozkládají a jedna strana destruuje druhou také v tomto smyslu. Pouze ve světě zásadní transformace, jejíž podstata neleží jenom v dění, nýbrž i v destrukci dění, může jít boj tak daleko, že jedna strana usiluje zničit nejen konkrétní obsahy a stanoviska, nýbrž i duchovní základnu strany druhé.

Pokud bojující strany zastupují týž svět, takřkajíc pouze z druhého pólu, pokud například jedna dynastie bojuje proti druhé, jedna skupina šlechtí proti opačné, nemohla destrukce dojít tak daleko. Pouze proto, že v moderním světě jsou rozhodující sociální polarity nesený zásadně rozdílnou světovou vůlí, bylo možno takové prohloubení a uvolnění v duchovní rovině. V tomto stále radikálnějším procesu uvolnění změnila se naivní nedůvěra nejprve v onen metodický, ale stále ještě na psychologickou rovinu se omezující partikulární pojem ideologie, aby pak konečně přešla na rovinu noologicko-noetickou. Již měšťanstvo přišlo s novou světovou vůlí, nechťelo se prostě přizpůsobit starému, feudální stavovskému světu, zastupovalo nový „hospodářský systém“ (ve smyslu Sombartově) a k tomu náležel (jak to chceme nazvat) nový *styl myšlení*, který vytlačil dřívější druhy výkladu a vysvětlení světa. Zdá se, že totéž platí pro proletariát. Také zde bojuje jedno hospodářské myšlení proti druhému, jeden sociální systém proti druhému a v těsné souvislosti s tím jeden styl myšlení proti druhému.

A nyní – v jakých myšlenkových krocích se připravoval, vzato nejprve čistě z hlediska dějin idejí, tento *totální pojem ideologie*? Nevznikl jistě jednoduše v prvku oné nedůvěry, jenž ze sebe postupně vydal partikulární pojem ideologie – musely být nejprve učiněny daleko hlouběji fundované, nové myšlenkové kroky, aby se tento totální pojem ideologie mohl uskutečnit jako syntéza četných, v téměř směru se pohybujících změn. Na tom se podílela filozofie. Nikoli – jak se tak jen většinou chápe – ve své zvláštnosti disciplíny odtržené od životní souvislosti, nýbrž právě jako poslední a nejradikálnější interpretka proměny v celém současném kosmu, který zase není nic jiného než k nejvyšší diferenciaci dovedená forma konfrontace duše a ducha se stále jinak se utvářejícími kolektivními událostmi a rozhodujícími strukturálními změnami. Také zde můžeme pouze letmo naznačit fáze, v nichž se stává možný tento totální, v noologické a ontologické rovině se uskutečňující pojem ideologie.

První velmi důležitý krok nastal právě tím, že vznikla *filozofie vědomí*. V myšlence, že vědomí je jednotné a že jeho prvky jsou koherentní, je obsažen problém, který byl zvláště v Německu domyšlen až do grandiózních konsekvencí. Zde na místo světa, rozpadajícího se do nekonečné mnohotvárnosti, světa existujícího mimo nás a stávajícího se stále více nepřehledným, nastupuje prožívání světa, jehož koherence je garantována jednotou subjektu, který nepřijímá prostě pouze principy formování světa, nýbrž v dalekosáhlé spontaneitě je tvoří sám za sebe. Poté, když se rozpadla objektivně ontologická jednota obrazu světa, je učiněn pokus zachránit ji nejprve ze subjektu. Na místo středověké křesťanské objektivní jednoty světa nastoupila zabsolutněná jednota subjektu v osvětlenství: ono „vědomí vůbec“.

Svět je tedy od nynějška vztažen pouze k subjektu jako „svět“ zde a vědomá činnost tohoto subjektu je pro obraz světa konstitutivní. To již je, chceme-li, totální pojem *ideologie*, brán ještě ahistoricky a asociologicky.

Obraz světa je zde již strukturální jednotou, a nikoli pouhá mnohotvárnost. Existuje zde jednoznačný subjektový vztah, netýká se však konkrétních subjektů, nýbrž fingovaného „vědomí vůbec“. Zde je – zvláště u Kanta – noologická rovina pozvednuta nad pouhou rovinu psychologickou. Zde se konečně uskutečňuje první uvolnění od ontologického dogmatismu, pro nějž „svět“ existuje jako daný, na nás nezávislý.

Druhým krokem bylo, že tento totální (ale ještě nadčasový) „pohled na ideologii“ byl *zhistorizován*. To je v podstatě dílem historické školy a Hegela. Historická škola, ale ještě více Hegel, vycházejí už z toho, že obraz světa je jednotný a lze jej koncipovat pouze ve vztahu k subjektu. Teprve nyní se však objevuje myšlenka, jež je pro nás rozhodující, že tato jednotka je jednotou, jež se transformuje v historickém dění. Subjekt, nositel jednoty vědomí, byl na stupni osvícenství zcela abstraktní, nadčasovou, nadsociální jednotou: „vědomím vůbec“. Zde se však „národní duch“ stal reprezentantem historicky již se diferencujících jednot vědomí, jejichž naplněnou nejvyšší jednotou se potom u Hegela stal „světový duch“. Můžeme vidět: stále větší konkretizace filozofického pohledu se uskutečňuje ve stále obsažnějším přijímání nového myšlenkového bohatství, vypracovaného v politicko-historických střetnutích s životem, pouze s tím rozdílem, že se zde konečně domýšlí a sleduje až k implicitním předpokladům něco, co se nejprve vynořilo jako bezprostřednost v živém životě. Tak tedy historičnost ducha (takzvané historické vědomí) neobjevila filozofie, nýbrž zpolitizovaný život té doby. Reakce nastupující proti revolučně nehistorickému myšlení probudila k životu vitální zájem a dala impuls k prohloubení prožívání historična. Ale právě tak i proměna od obecně lidského abstraktního nositele obrazu světa (od vědomí vůbec) k daleko konkrétnějšímu subjektu, k národnostně diferencovanému „národním duchu“ nevznikla vlastně a v poslední instanci ve filozofii a dějinách ducha, nýbrž byla již tady výrazem proměny v obecně světonázorovém prostředí. Změna odpovídá totiž jednoznačně citové proměně, jež vznikla

za napoleonských válek a po nich a v níž se teprve skutečně zrodilo nacionální cítění. Toto zjištění souhlasí v této obecnosti i tehdy, když se snažíme, jako vždy, ukázat předchůdce obou prožitků, prožitku historična a prožitku „národního ducha“.¹¹

Přesně tak ale vznikl i *poslední a nejdůležitější krok* k vytvoření moderního totálního pojmu ideologie z historickosociálního pohybu. Když se nositelem nyní zhistorizovaného vědomí (ducha) nestal už národ, lid, nýbrž třída, přijala tato vlastně touž teoretickou tradici, o níž jsme dosud mluvili, totiž názor vznikající v mezidobí právě ze sociálního a politického hnutí, že jak struktura sociálního tělesa, tak k ní náležející duchovní souvislost se diferencují ve směru sociálních napětí.

Jako dříve nastupoval na místo „vědomí vůbec“ historicky diferencovaný národní duch, tak nyní je stále ještě příliš obsáhlý pojem národního ducha nahrazován pojmem třídního vědomí, přesněji třídní ideologie. Myšlenkový vývoj tak opisuje dvojitý pohyb: na jedné straně vytváří syntetizující koncentrační proces, v němž nekonečná různorodost světa získává prostřednictvím pojmu vědomí jednotné centrum, na druhé straně pracuje týž myšlenkový pohyb stále více ve směru nepřetržitého uvolňování a zpružňování jednoty, příliš konstruktivně dosazované do syntetického pohybu.

Výsledkem tohoto dvojitého pohybu je, že z počáteční fiktivní jednoty nadčasového, sobě rovného „vědomí vůbec“ (které jako taková statická jednotka nebylo nikdy vykazatelné) vyvstává stále více podle historické doby, podle národů a sociálních tříd diferencovaný subjekt. Také nyní se ještě trvá na jednotě vědomí (obsahy získané historickým zkoumáním se již nerozdrobují na diskontinuitní rozmanitost událostí), ale jednotka je teď konečně dynamická, je to *jednota vývoje*. Učíme se na základě tohoto pojetí vědomí pozorovat historickou skutečnost, v níž právě jednotka a vzájemná smyslu se týkající závislost (interdependence) obsahů vědomí se chápe jako fakt, že zde musí být všechno zkoumáno jako nalézající se v toku, a tedy jednotka, jež má být vykázána, může být pouze dynamická, stále se

transformující. Tématem se stává kontinuitní a koherentní proměna prvků smyslu, a i když o této vstivě pojednal již Hegel (byť podle našeho mínění nevidí interdependenci ještě správně, protože spekulativně), dosáhli jsme teprve nyní stupně vývoje, na němž lze tuto konstruktivní myšlenku, objevenou těmito filozofy, převést do oblasti empirického výzkumu.

To, co je pro nás rozhodující, však záleží v tom, že oba zvlášť líčené, ve skutečnosti ale společnou historickou konstelaci umožněné proudy, se také vnějšně stále více sblížíjí. Partikulární pojem ideologie se sjednocuje s totálními. Pro povrchního pozorovatele stává se toto přijatelné v této podobě: Dříve se odpůrci jako reprezentantu určité sociální pozice předhazovalo, že se právě jako takový dopouští případ od případu vědomého nebo nevědomého falšování. Nyní se útok prohlubuje o to, že se mu bere možnost správného myšlení tím, že se diskredituje struktura jeho vědomí, a to v její celkovosti. Toto prosté zjištění znamená, jestliže je analyzujeme podle jeho strukturálního smyslu, že dříve se odhalovalo pouze v psychologické rovině, a přitom se zde poukazovalo na sociálně vázané zdroje klamu, kdežto nyní se destrukce radikalizuje tím, že se do útoku zahrnuje i též noologicko-logická rovina a že se také tato noologická rovina nepřátelských výpovědí destrukuje v její platnosti pomocí sociálního funkcionalizování. Tím ale vzniká v procesu historie vědomí nový stupeň (snad nejvíce rozhodující), který však nemůžeme vyloužit, aniž exponujeme alespoň ještě jednu souvislost, která je pro všechny tyto výklady fundující. Totální pojem ideologie oživuje problém, který je vlastně prastarý, ale teprve nyní na tomto stupni myšlenkového vývoje obdržel přiměřený smysl: totiž již dříve naznačený problém možnosti „falešného vědomí“. Teprve tato myšlenka možnosti falešného vědomí vůbec propůjčuje totálnímu pojmu ideologie zvláštní bezednost, z této složky vyplývá to, co nás radikálně znepokojuje v naší společné duchovní situaci, ale také to, co je v ní nakonec plodné.

Problém „falešného vědomí“

Pouhé vědění o možnosti *falešného vědomí* je prastaré; je náboženského původu a jako takové je z hlediska moderní doby zděděným myšlenkovým statkem. Vynořuje se jako problém vždy tehdy, když okolí nějakého proroka nebo dokonce tento sám pochybuje o správnosti svých vidění nebo myšlenek.¹²

Bylo by tedy možné tvrdit, že zde také, jako tak často v dějinách, se dějí staré myšlenkové bohatství a změna záleží jenom v tom, že pračadný prvek se nově konstituuje z pozdější zkušenostní a prožitkové báze. Také zde jako obvykle musíme proti takovým vývodům, které se snaží všechno redukovat na minulost, namítnout, že na této myšlence je daleko více rozhodující její *moderní forma* než v minulosti již existující a naznačené jádro. Jestliže dřívější teze o falešnosti vědomí byla pouze emfatickým tvrzením, pak moderní forma získává pouze pro ni charakteristickou neúprosnost tím, že ve spojení s právě zmíněnými metodami analýzy vědomí se rozšiřuje k důsledně provedenému důkazu: z dřívějšího pouhého „anatemá“** se stává v moderní době kritika, opírající se o striktní vedení důkazu.

Avšak snad ještě významnější je změna, o níž nyní musíme pohovořit. Nezměnila se pouze metoda důkazu, prokázání klamnosti vědomí, ale také rovina vztahu, v níž něco je klamně nebo pravdivě, rozhodující instance pro skutečno a neskutečno, se zmizelím náboženského základu podstatně posunula. Protok pochyboval o pravosti svých vidění proto, že se cítil opuštěn od Boha, jeho znepokojení mělo transcendentní vztahový bod. Jestliže však naproti tomu vyvstává v nás podezření, že máme falešné vědomí, pak se bojíme selhání před instancí, která je z tohoto světa.

Chceme-li přesněji zjistit, kam se posunula teze o skutečnosti po zmizení božského vztahového bodu, pak musíme podrobit přesnější historické významové analýze slovo ideologie také v tom směru. Jestliže se přitom dostaneme na území každo-

denního života, pak je to jen důkaz toho, že dějiny ducha se neutvářely pouze v knihách a že právě rozhodující ontologické akcenty mohly vzniknout v každodenním životním dění, aby se odtud rozšířily a zafixovaly.

Slovo ideologie samo neobsahovalo zprvu žádnou ontologickou distinkci, znamenalo původně pouze učení o idejích. Ideology se, jak známo, nazývali stoupenci filozofické školy ve Francii, školy, která následující Condillacea, odhodila metafyziku a pokoušela se založit duchovně antropologicky a psychologicky.¹³ Pojem ideologie v moderním smyslu se zrodil teprve v tom okamžiku, kdy Napoleon označil tuto skupinu filozofů (která proti němu bojovala pro jeho císařistické choutky) opovrhlivým výrazem „ideologové“. Tím získalo toto slovo poprvé svůj pejorativní význam, který je až do dneška roven slovu „doktrinář“. Zkoumáme-li však toto „opovržení“ podle jeho principiálního smyslu, pak dojdeme k názoru, že tu je vysloveno noetické a ontologické znehodnocení. Myšlení odpůrce je zde totiž zbaveno hodnoty. Přitom lze směr tohoto znehodnocení přesněji určit: je to ontologicko-noetické znehodnocení, neboť míní *realitu* nepřátelského myšlení. Lze se však ještě ptát dále: ireální vůči kterému faktoru? Odpověď bude znít: vůči praxi, vůči praxi politika. Se slovem ideologie je od té doby spjat vedlejší smysl, že každá myšlenka označená jako ideologie selhává vzhledem k praxi a že právě organon pro přístup ke skutečnosti záleží v jedné věci a že podle toho myšlení vůbec nebo v nějakém daném případě určité myšlení je nicotné. Lze tedy jasně vidět, jak do ražení nového významu slova proniká stanovisko tvůrce slova, politika. Nové slovo sankcionuje specifické politicko-prožívání skutečnosti¹⁴, propaguje zároven jeho praktický iracionalismus, který má s myšlením jako s organonem k uchopení skutečnosti velmi málo společného.

Slovo „ideologie“ v tomto smyslu se prosadilo v 19. století. To však znamená, že pocit světa u politika stále více potlačuje scholasticko-kontemplativní způsob prožívání a myšlení (a tím zároven jeho vžitou ontiku) a že ve slově „ideologie“ zaznívající

otázka: co skutečné má být skutečné, již neumiká. Také tomu je třeba správně rozumět: Otázka skutečnosti není nová; ale to, že se stává stále více rozhodující ve veřejném mínění (nikoli ve velmi často izolovaném školském myšlení) v onom směru, jak jej předpisuje slovo ideologie, z prožitkového centra politika, to přece znamená rozhodující obrat. Chceme-li tedy zůstat na výši požadavků moderních dějin myšlení, pak musíme tématem sociologických dějin idejí učinit čím dál více faktické myšlení člověka, a ne již pouze myšlení, šířící se ve školské tradici. Jestliže problém falešného vědomí hledal původně sankci pravdivého a skutečného v Bohu nebo třeba v idejích, uchopitelných v čisté kontemplaci, pak nyní nastupuje jako kritérium skutečnosti ontika, dosažitelná primárně v politické praxi. Dějiny pojmu ideologie od Napoleona až po marxismus obsahovaly stále přes obsahové proměny, jimiž tento pojem prošel, tuto specifickou ontiku. Příklad zároveň ukazuje, jak již v Napoleonových slovech je obsažen „pragmatismus“, že tedy „pragmatismus“ v určitých životních okruzích patří takřkajíc k přirozenému světovému názoru moderního člověka a že filozofie v tomto případě pouze domýšlí tvrzení tam obsažená.

Zdrželi jsme se úmyslně déle u analýzy této nuance Napoleonovy tvorby slova, neboť se mělo nejprve zřetelně ukázat, jak často ve slovech každodenního života je implicitně více filozofie a důležitosti pro další skutečné dějiny problému, než ve školských výkladech, které mají tendenci se zabývat samy sebou.¹⁵

Ale na tomto příkladě lze demonstrovat ještě další moment, který nám zároveň také přináší další krok v našem rozvíjení problematiky. Napoleon se ve svém boji „se shora dolů“ pokoušel své odpůrce bagatelizovat a vyřadit pomocí slova „ideologové“. V pozdějších stadiích vývoje se sledujeme se slovem ideologie právě naopak jako s bagatelizující zbraní u vrstev v opozici, hlavně u proletariátu. Zkrátka strukturálně tak rozhodující aspekt, jak jej obsahuje pojem ideologie, nemůžeme být natrvalo myšlenkovým privilegiem jediné třídy. Ale právě

Vznik dialekticky nové situace expanzí pojmu ideologie

V myšlenkových a sociálních dějinách se tak znovu odehrává proces, který lze pozorovat velmi často,¹⁸ totiž že jedna strana je v objevení názoru pouze pionýrem a ostatní musí tentýž názor nutně přijmout pod tlakem principu konkurence. Je tedy najednou zřejmé, že marxismus pouze objevil určitý postup vědomí a myšlení a důsledně jej dobudoval (v dějinách ducha je to výkon nejvyššího stupně, o kterém nesmí být nikdy sporu), postup, který pozvolna realizovalo vlastně celé 19. století a jehož provedení také není vázáno pouze na nějakou pozici. Toto všechno je ve skutečnosti pozorovatelný proces, který se děje před našima očima a který tedy nelze ani dobře popřít.

Je přitom velmi zajímavé pozorovat, že touto všeobecnou expanzí myšlenky ideologie se konstituovala principiálně nová situace vědomí. Někde už totiž skutečně o pouhé kvantitativní stupňování téhož fenoménu. Právě na tomto příkladě je smysl dialektiky, který byl velmi často zneužíván pro scholastické účely, na dosah ruky, neboť zde se skutečně přeměňuje kvantita v kvalitu. Totiž v okamžiku, v němž principiálně všechny strany mohou analyzovat myšlenku odpůrce podle její ideologičnosti, transformují se také všechny významové prvky kvalitativně: slovo „ideologie“ znamená nejprve zase něco zcela nového. Transformují se však tím také všechny faktory, jichž jsme se dotkli v souvislosti s právě provedenou historickou analýzou významu: problém falešného vědomí, problém skutečnosti atd. získávají nový smysl. Sledujeme-li tuto souvislost až do posledních konsekvencí, ukazuje se, že z tohoto centra se vlastně transformuje celá naše axiomatika, naše ontologie a teorie poznání. Chceme se nejprve omezit na výkázání významové proměny, kterou prošel pojem ideologie.

Sledovali jsme již proměnu partikulárního pojmu ideologie v totální. Tato transformační tendence se v přítomnosti nejen

tato expanze pohledu tím, že není trvale schopen odhalovat pozici všech ostatních jako ideologickou, aniž ostatní použijí také této metody, vytváří nepozorovaně metodicky nové stadium v našem celkovém myšlenkovém vývoji.

Dočasně se zdá, jako by ideologický aspekt byl výlučným privilegiem v myšlení bojujícího proletariátu. Ve veřejnosti se rychle zapomíná na právě vyložený historický původ slova, a to s určitou oprávněností, neboť teprve marxismus vybudoval tento způsob myšlení s metodickou konsekvencí. Teprve zde se mísí partikulární pojem ideologie s totálním, teprve zde se utváří tendence ke stále důkladnější nauce o třídních zájmech, teprve zde se díky původu z hegelovství překonává pouze psychologizující rovina ve směru totálního pojmu ideologie a problém se dostává na rovinu filozofie vědomí.¹⁶ nového významu, teprve zde se stává myšlenka o převaze politické praxe vedle ekonomismu rozhodující instancí pro to, co je z myšlenkového bohatství pouze ideologické a co je pro skutečnost relevantní. Není tedy divu, když se myšlenka ideologie spojuje nejprve s marxisticko-proletářským systémem a přímo se s ním ztotožňuje. Dnes už je však průběhem ideového a sociálně historického vývoje toic stadium překonáno. Není již privilegiem socialistických myslitelů vidět „měšťácké“ v jeho ideologičnosti: tato metoda se používá ve všech táborech, a tím se dostáváme do nového stadia.

Začátek v Německu položili Max Weber, Sombart a Troeltsch, a bychom jmenovali alespoň nejvýznamnější představitele. Potvrzuje se stále více výrok Maxe Webera: Materialistický výklad dějin není žádný fiakr, z kterého by se dalo libovolně vystoupit, a nezastavuje se ani před nositeli revoluce.¹⁷ Problém ideologie je problém příliš obecný a příliš principiální, než aby mohl natrvalo zůstat privilegiem jedné strany, a nikdo nemohl protivníkovi zakázat, aby neanalyzoval z hlediska ideologičnosti i marxismus.

uchovala, nýbrž se i stále více prohlubuje. Tendence poukazovat na odpůrcovy omyly nejen v rovině prožitku je stále častěji nahrazována snahou podrobit sociologické kritice strukturu jeho vědomí a myšlení.¹⁹ Pokud se však v této kritické analýze klade vlastní myšlenková pozice jako neproblematická, jako absolutní, a naproti tomu všechno nepřátelské se sociálně funkcionalizuje, není ještě učiněn rozhodující krok k další fázi, kterou se nyní musíme zabývat. Pracuje se sice s *totalním* pojmem ideologie (neboť struktura odpůrcova vědomí se přece funkcionalizuje v její totalitě, a nikoli pouze jeho jednotlivá tvrzení), protože však jde pouze o sociologickou analýzu odpůrce nebo odpůrců, zůstává se – jak to chceme nazvat – u speciálního pojetí této teorie. Oproti tomuto speciálnímu pojetí dosahujeme *obecného* pojetí *totalního* pojmu ideologie tehdy, když máme odvahu vidět jako ideologické nejen odpůrcovy, nýbrž principiálně všechny, tedy *také vlastní pozice*.²⁰

Toto *obecné pojetí totalního pojmu ideologie*, podle něhož lidské myšlení ve všech stranách a ve všech epochách je ideologické, lze těžko obejít. Existuje sotva nějaká myšlenková pozice, a marxistická v tom netvoří žádnou výjimku, která by se nebyla historicky proměňovala a o níž by nebylo možno prokázat, jak se také v přítomnosti sociálně diferencuje. Také marxismus má různé odrůdy a poznat jejich sociální vázanost nebude pro marxistu příliš těžké. S vynořením obecného pojetí *totalního* pojmu ideologie vzniká z *pouhé nauky o ideologických sociologie věděni*. Přitom se z duchovního bojového aparátu²¹ jedné strany vyjme a učiní tématem duchovních dějin obecná pravda, že „každé živé myšlení je *vázáno na bytí*“, kterou tato strana spoluobjevila, ale již chápala ještě partikulárně.²² Tyto sociologicky orientované dějiny ducha budou muset bez ohledu na stranické zájmy prozkoumat právě tyto faktory v myšlení vůbec, faktory spjaté s každou sociální situací bytí. Tyto sociologicky orientované dějiny ducha budou povolány revidovat pro dnešního člověka celé historické dění v novém smyslu.

Je jasné, že pojem ideologie získává v této souvislosti nový

smysl. Tím jsou dány dvě možnosti. První možnost záleží v tom, že ve zkoumání ideologie od nynějška rezignujeme na každý úmysl „odhalovat“ (což je nám blízké již v tom, že pro odhalení cizí pozice musíme absolutizovat vlastní, a to je myšlenkový akt, jemuž se snažíme při tomto „nehodnotícím“ zkoumání vyhnout tak dlouho, jak je to možné) a omezuje se na to vypracovat všude souvislost mezi *sociální situací bytí a viděním*. Druhá možnost záleží v tom, že se tento „nehodnotící“ postoj dodatečně přece spojí s postojem *noetickým*. Přístup k problematice pravdy na tomto stupni může ale ze své strany vést zase ke dvěma různým řešením: buďto k *relativismu*, nebo k *relacionismu*, které nelze navzájem zaměňovat.

Relativismus zde vzniká vždy, když se spojuje moderní historicko-sociologické nahlédnutí faktické vázanosti každého historického myšlení na pozici s teorií poznání starého typu, která vlastně ještě vůbec nezná fenomén myšlení spjatého s bytím, zatím se s ním ještě vůbec vážně nevyrovnala, a proto, orientující se na statické myšlenkové paradigma (jako je praobraz: $2 \times 2 = 4$), musí nutně dojít k odmítnutí každého vědění vázaného na pozici jako pouze „relativního“. Relativismus zde tedy vzniká z diskrepance, která existuje mezi novým nahlédnutím faktické myšlenkové struktury a teorií poznání, která se této myšlenkové struktury ještě nezmocnila.

Chceme-li se z tohoto relativismu dostat, pak musíme nejprve s pomocí analýzy sociologie vědění nahlédnout, že zde nevyslovuje svůj úsudek o nějakém typu myšlení teorie poznání *jako taková*, ale pouze určitý historický typ teorie poznání. Teorie poznání je zaklíněna do proudu dění právě tak jako naše celé myšlení samo, její pokrok záleží právě v tom, že vždy znovu překonává právě ty komplikace, které nové dění ozřejmuje na myšlenkových strukturách. Moderní teorie poznání, počítající se skutečným stavem vztažnosti každého historického vědění, bude tedy nejprve vycházet z toho, že existují oblasti myšlení, v nichž si vůbec nelze představit vědění, které by bylo prosté jakékoli pozice, které by bylo bezevtažné. Ani Bůh by nemohl formu-

lovat historická zjištění ve smyslu paradigmatu $2 \times 2 = 4$, neboť to, čemu lze porozumět, lze formulovat pouze vzhledem ke kladení problémů a k systému pojmů, které odpovídají historickému proudu.

Jestliže se tento obrat jednou uskutečnil tím, že vycházíme z toho, že historické vědění lze formulovat v zásadě racionálně, pouze jako vázané na pozici, pak se znovu vynořuje problém rozhodování o pravdě, neboť se lze přece zeptat, která pozice má největší šance na optimium pravdy, přinejmenším však budeme mít lepší možnost získat tuto pravdu v bezvztahné formulaci. Stanoví-li se problém takto, není sice ještě plně řešen, ale uvolňuje se pohled neomezenému promyšlení aktuálních problémů. Pro další výklad je nyní rozhodující, že na stupni obecného a totálního pojmu ideologie rozlišujeme dva typy, totiž *nehodnotící a hodnotícím směrem (noeticko-metafyzický) orientovaný, přičemž z počátku se nemusíme rozhodovat, zda v posledním případě dospíváme k relativismu nebo relativismu*.

Nejprve několik slov o nehodnotícím totálním a obecném pojmu ideologie.

Tohoto pojmu ideologie se držíme v prvé řadě v historickém zkoumání, kde se provizorně, kvůli zjednodušení problémů zřikáme otázky o „správnosti“ pojednáváných „idejí“ a omezujeme se spíše na to, abychom ukázali vztahy mezi danými strukturami vědomí a situacemi bytí. Je třeba se vždy ptát, jak určitá sociálně strukturovaná situace bytí tlačí k určitým druhům výkladu bytí. Ideologičnost lidského myšlení nebude mít tedy na tomto stupni úvah nic společného s nepravdivostí, lží atd., ale bude, jak jsme se již zmínili, znamenat pouze jakoukoli *vázanost myšlení na bytí*: lidské myšlení se nekonstituuje jako nezakotvené ve volném sociálním prostoru, ale naopak je vždy zakotveno v určitém místě.

Toto zakotvení nelze ale vůbec chápat jako zdroj chyb. Právě tak jako člověk, který má vitální vztah k určitému jinému člověku nebo k jeho poměrům, má šanci také do těchto poměrů vědecky

pfesněji proniknout, tak i sociální vázanost nějakého vidění, nějakého kategoriálního aparátu bude znamenat právě kvůli tomuto vitálnímu spojení větší šanci pro uchopující sílu tohoto způsobu myšlení v určitých oblastech bytí. (Viděli jsme, jak v našem příkladu proletářskosocialistická pozice obsahovala v sobě šanci odkrýt právě ideologičnost myšlení nejdříve u odpůrce.) Sociálně vitální spojení neznamená však jenom šanci, nýbrž i vitální hranice. Určité rozšíření pohledu samo od sebe není pro určité pozice možné. (Viděli jsme, jak by se například socialistický pohled na ideologii sám od sebe nikdy nestal sociologií vědění.) Zdá se, že to patří právě ke smyslu života, že ve svém progresivním procesu se snaží překonat partikulárnost a hranice, které se utvářejí v nějaké pozici, pomocí ostatních protikladných pozic. Prozkoumat danou partikulárnost jednotlivých pozic a jejich protichůdnou vzájemnou souvztáhnout v souvislosti s celkovým sociálním děním, bude úkolem právě takového „nehodnotícího“ zkoumání ideologie. Přítom se vzdáváme nekonečného tématu, úkolu znázornit a ukázat celkové dějiny vědomí od myšlenkových postojů až k formám prožitku v jejich vázanost na bytí, jak se vždy všechno ve vnitřní souvislosti mění. Například v oblasti morálky lze zkoumat, jak lidé nejenom vždy jinak jednali, nýbrž jak se orientovali vždy na jiné normy. Otázka však vyvstane ještě radikálněji, když lze ukázat, že nástup morálky a etiky samé je spjat s určitými situacemi, stejně jako její základní pojmy: povinnost, vina, hříchy zde nebyly odjakživa, nýbrž jsou to koreláty *určitých situací*.²³ Naše dnešní vládnoucí filozofie nebude už únosná ani v té opatrné podobě, v níž sice opomíjí všechny historicky determinované obsahy, aby však tím spíše trvala na hodnotové *formě* a na tabulce „*formálních hodnot*“. Již uvolnění obsahů znamenalo koncesi vůči historismu, který stále více znesnadňoval absolutní kladení současných obsahů. Nyní však musel padnout i předpoklad, že společenský život, kulturní život je možný pouze za předpokladu určitých hodnotových sfér (formálních hodnot) jako etika, umění atd., které nejsou

Zkoumání tohoto typu dosáhne v sociologii vědecké vysokého stupně exaktnosti už proto, že nikde se nedá průběžná interdependence proměn smyslu stanovit tak přesně, jako v oblasti myšlení. Myšlení je totiž mimořádně citlivá membrána. V každém slovním významu a právě v dané aktuální mnohoznačnosti každého pojmu vibrují polarity, do těchto významových nuancí implicitně vkládaných a také zde navzájem bojících nepřátelských, ale současně k dispozici jsou životních systémů.²⁵

V žádné sociální oblasti však nevládne v tomto smyslu tak striktně uchopitelná interdependence a reaktivita jako v oblasti slovních významů. Slovo, význam je právě kolektivum. Nejmenší proměna v myšlenkovém systému se dá postihnout v jednotlivém slovu a v něm se odrážejících diferencích smyslu. Slovo spojuje celou minulostí a zrcadí celou současnost. Významové odstíny a rozdíly se vyrovnávají, když se mluvíci chce setkat s ostatními na společné rovině. Je zde však také připravenost k jakémukoli nuancování a vyzdvihuje se, jestliže je to nutné, individuální zvláštnost, historické novotvary pomocí zabarvení významové škály. Při všech těchto novotvarech pomocí zabarvení dospěje k použití totálního a obecného pojmu ideologie, a to v jeho první, „nehodnotící“ podobě.

Nehodnotící pojem ideologie

Badatel, který provádí tato historická zkoumání, bude se moci zprostit problematiky pravdy v posledním smyslu slova a využít současné konstelace: totiž skutečnosti, že v přítomnosti i v dějinách se staly zjevné takové souvislosti, které by jinak nikdy nemohly být sledovány tak radikálně. Tento badatel se nechce příliš věnovat otázce, které ze stranických seskupení má pravdu, nýbrž chce nejprve zkoumat pohybovou formu, genezi možné pravdy v souvislosti se sociálním procesem. Bude ztůvodňovat

z našeho hlediska vlastně ničím jiným než hypostazemi naší kulturní struktury, stejně jako paradigma „platného“ prožitku „kulturních útvarů“ samo je kategoriálním překrytím původního způsobu prožívání „kultury“, který však měl svůj pravděpodobný předobraz v prožívání sféry práva, jakož i v prožívání ekonomické hodnoty, a odtud byl zobecněn. Nelze přece tvrdit, že *původní* obrácení se k umění mělo něco společného s prožíváním normy, anebo že tradičně racionalisticky orientovaný člověk (dominující lidský typ předkapitalistické doby), který jednal prostě podle svého habitu, bude neadekvátněji pochopen, když si ho představíme jako bytost, která se orientuje na hodnoty. Představa celého kulturního života jako orientujícího se na objektivované normy je typicky moderně racionalizujícím zakrytím původních struktur, v nichž se člověk stavěl ke světu „světů“ mnohem původněji. To, že „kultura“ je vůbec chápána sub specie „platnosti“, „hodnoty“, není něco nadčasového v našem myšlení, ale původně je to časově spjatý moment. Připustíme-li však na jediný okamžik platnost této formulace, pak by jak výskyt určité hodnotové sféry, tak její vždy konkrétní výstavba byly pochopitelné pouze z konkrétní situace a z prožitkové látky, pro niž „tu platí“, abychom použili výrazu E. Laska,²⁴ a tak také nelze odloučit formální platnost (formu platnosti) jako nadčasově identický prvek od historicky se proměňující látky.

Tentýž objev nestálosti obsahů a forem bude tématem pro zkoumání dějin myšlení. Dnes je již daleko zřejmější, jak se vždy různě myslelo jednak v určitých historických periodách, jednak v různých kulturních okruzích. Všeobecně se prosadil názor, že tyto rozdíly se netýkají pouze obsahových stanovisek, nýbrž i daného kategoriálního aparátu. Avšak to, že jak v minulosti, tak v přítomnosti ruší nové kategorie vládnoucí myšlenkové formy právě tehdy, když se sociální základna skupin, jež jsou jejich nositeli, stává v nějakém smyslu sporná a transformuje se, to je téma, kterého se lze zmocnit teprve nyní a které lze, doufejme, prozkoumat na úrovni dnes možné metodické exaktnosti.

toto odložení noetického rozhodnutí s tím, že tato oklika přes sociální dějiny snad i přímo obohátí diskusi o pravdě. Využije chvíle, v níž se sice nevyjevuje pravda sama, ale některé dosud neviděné „okolnosti“, které nemohou být irelevantní pro hledání pravdy. Jestliže se totiž domníváme, že jsme vlastněky pravdy, pak zahrazujeme cestu našemu zájmu o tato nahlédnutí – snad že právě naše uvolněnost nás přibližuje něčemu, co nebylo vůbec dostupné apodiktickým obdobím.

Neboť je jasné, že pouze v takové rychlé a radikální sociální a duchovní transformaci se mohly obsahy, ke kterým by se obvykle vzhlíželo jako k absolutním, stát tak průhledné, že jsme všechno s to brát jako ideologické. Dosud se bojovalo proti určitým obsahům, avšak proto, aby se tím tvrdošijněji zabso-luťovaly vlastní; nyní existuje příliš mnoho stejně závažných i duchovně stejně mocných pozic, které se navzájem relativizují, takže se jeden obsah nebo jedna pozice nemohly upevnit tak, aby se měly brát jako absolutní. Teprve tato sociálně uvolněná situa-ce ozřejmuje fakt, který byl obvykle zastřen všeobecně panující sociální sekuritou²⁶ a tradiční vžitostí určitých obsahů, totiž fakt, že každá historická pozice je partikulární. Může tomu být i tak, že pro jednáni je nutné určité sebehypostazování a že také výroková forma v myšlení nutí stále k absolutizaci. Je však právě funkcí historického zkoumání (a určitých sociálních nositelů, jak dále uvidíme) naší epochy, že ruší stále znovu tyto vynucené a pro potřeby okamžiku nevyhnutelné sebehypostaze a že stále znovu relativizuje v ustavičném protipohybu sebezbožnění, aby tak vynutilo *otevřenost vůči doplnění*.

Je právě příkazem dne využít nyní daného dvojitého osvětlení, v němž všechny věci a pozice vjevují svou relativnost, abychom jednou provždy věděli, jak všechny tyto smyslotoorné struktury, které vytvářejí stávající svět, jsou historickou, posunující se kulisou a že konstituování člověka se uskutečňuje buďto za nimi nebo v nich. V tomto historickém okamžiku, kdy všechny věci se náhle stávají průhledné a kdy dějiny právě odkrývají své stavební prvky a struktury, je třeba být s naším vědeckým myšlením na

vých situace, neboť není vyloučeno, že příliš brzy, jak se to již v dějinách často stalo, tato průhlednost zmizí a svět ztuhne do jediného obrazu.

Tento první nehodnotící názor na dějiny nevede nutně k relativismu, nýbrž k *relacionismu*. Absolutní pojetí totálního pojmu ideologie nemá být rovno iluzionismu (ideologie není na tomto stupni fenomenálně identická s iluzí); na bytí vázané poznání nescáhá do prázdna, bytím vázaná norma není nezávazná. Relacionismus znamená pouze souvztažnost všech prvků smyslu a jejich vzájemně se fundující smysluplnost v určitém systému. Tento systém je ale možný a platný pouze pro určité uivořené historické bytí, jehož adekvátním výrazem je již po určité době. Pozměňuje-li se bytí, obrací se také systém norem, který jím byl dříve „zplozen“. Totéž platí pro poznání, pro historické vidění. Každé poznání intenduje sice nějaký předmět a řídí se v prvé řadě podle něj. Ale forma přístupu k předmětu závisí na konstitui subjektu. Na jedné straně podle intenzity (zvláště když jde o „porozumění“, kde předpokladem k proniknutí do protějšku je ontická přibuznost rozumějícího a rozuměného), na straně druhé však také podle intelektuální formalizovatelnosti teoretické konstitute předmětu, neboť přece každé vidění, aby se stalo poznáním, musí být kategoriálně formováno a formulováno, ale formovatelnost a formulovatelnost závisí na daném stavu teoreticko-pojmového systému vztahů. Jaké pojmy a kterou rovinu vztahů máme k dispozici a také to, v jakých směrech tyto tendují k dalšímu rozšíření, to nezávisí nakonec na pozadí tvořící historické situaci bytí vůdčích (de facto myslících) individuů v těchto skupinách. To, co se tedy v tomto nehodnotícím zkoumání ideologie stává tématem, je stálá vztažnost každého poznání a v něm obsažených základních prvků ke smysl majícím a konec konců historickým souvislostem bytí, a znamenalo by to vzdát se již dosaženého myšlenkového stupně, kdybychom chtěli toto nahlédnutí obejít dříve, než je nějak přiměřeně vzít v úvahu.

Stalo se proto nanejvýš sporné, zda vůbec stojí za úsilí a zda je skutečnou úlohou hledat v tomto proudu nevztažnosti nebo

„absolutnosti“, jak bývá zvykem je nazývat. Nejvyšší úloha záleží snad právě v tom, naučit se myslet relačně a dynamicky, a nikoli staticky. Má to někdy téměř nezvyklý půvab, když si v současné situaci myšlení a bytí připadají jako vysoce cenní právě ti, kteří předstírají, že mají něco „absolutního“. Toto sebezahodnocování a sebedoporučování pomocí absolutních veličin spekuluje velmi často pouze s požadavkem jistoty u širokých vrstev, které nechtějí vidět narůstající propastnost života, jež se stává na současném stupni bytí zřejmá. Může tomu sice být tak, že další život a jednátní potřebují z vitálních důvodů překračovat možnosti, aby se soustředily na konkrétní úlohy a na absolutizovanou bezprostřednost, ale většinou to není činný subjekt, který dnes hledá absolutno, nevztažnost, nýbrž ten, kdo by rád stabilizoval dění ve prospěch svého již vžitého blahobytu. Pohodlnost by nejraději chtěla hypostazovat a k absolutnu stabilizovat nahodilou existenci každodennosti, k čemuž dnes patří romantizující obsahy („mýty“), aby se jí tato přece nevymlkla. Tak se uskutečňuje nepřijemný obrat nové doby, že kategorie absolutního, která kdysi byla povolána uchopit božství, se stává nástrojem zastírání každodennosti, která by chtěla zůstat sama sebou.

Sklouzávání nehodnotičího pojmu ideologie v hodnotičí

Sklouzává tedy také (jak nám to nyní nenadále vyplynulo z právě dovršené fáze myšlenkového vývoje) nehodnotičí pojem ideologie, který chtěl nejprve nahlížet a prozkoumat pouze nekonečný tok stále jinak se utvářejícího historického života, v hodnotičí, noetické a konec konců ontologicko-metafyzické hodnocení. V naší argumentaci se tak nehodnotičí, dynamický postoj stal náhle nástrojem boje proti určitému postoji, a tedy potvrzením určitého světového názoru, z něhož nehodnotičí postoj sám teprve vznikl. Stává se tedy také zde, i když pouze

téměř na konci jednáni a zkoumání, zřejmá ona latentní motivace, která již od začátku tíhla k metodě všeobecného dynamizování a k udržení historického hlediska.

Toto vyjvezení metafyzicky ontologického rozhodnutí,²⁷ které působí i tehdy, když se o něm neví, může polekat jen toho, kdo se ještě stále orientuje na předsudky minulé pozitivistické epochy a domnívá se, že může myslet zcela oprostěně od hodnot, rozhodnutí, ontologie a metafyziky.²⁸ Čím důsledněji se však v zájmu pravdivé empirie zkoumá myšlení podle svých předpokladů, tím jasnější se stává to, že právě empirie (příjemnějším v historických vědách) je možná pouze v žilvu metafyzických, ontologicko-metafyzických rozhodnutí a z nich vyplývajících očekávání a kladení. Ten, kdo se vůbec pro nic nerozhoduje, neklade ani žádné otázky a nemá ani heuristickou hypotézu, podle níž by mohl dějinám klást otázky a zkoumat je. Naštěstí dělal pozitivismus přes své noetické předsudky a přes své domněle lepší vědění ontologicko-metafyzická rozhodnutí (např. měl víru v pokrok, svou specifickou „realistiku“, která také implikovala ontická rozhodnutí), a proto také tato metoda zkoumání přinesla mnoho důležitých, čeho se ani v budoucnu není třeba neuváženě vzdávat. Nebezpečí ontologického rozhodnutí nezáleží zhola v tom, že vůbec existuje a uskutečňuje se, ne pouze v tom, že předbílá empirii,²⁹ nýbrž v tom, že zděděná ontologie brzdí zrod nového, zvláště zrod nové myšlenkové základny, a že tuhne, pokud nevidí stávající partikulárnost vyzdvížené teoretické roviny vztahů, do zkamenělosti myšlenkového koncepčního chtění, zkamenělosti, která již na současném stupni vývoje není dovolena. To, co tedy požadujeme, je otevřenost pro stálou připravenost vidět, jak každý dovršený názor je vždy partikulární a v čem vždy jeho partikulárnost záleží. Proto vědomé vypracování implicitních metafyzických předpokladů (v jejichž žilvu se empirie vždy stává možná) slouží k očistění výzkumu spíše, než principiální popírání této partikulárnosti a její vpuštění zadními vrátky.

Charakteristika dvou typicky ontických rozhodnutí, jež mohou být v pozadí nehodnotícího pojmu ideologie

Po tomto exkursu o ex-post-ontologii³⁰ a pozitivismu (což bylo nutné, abychom správně rozuměli i nynějšímu pohybu myšlenky, která se v poslední fázi vývoje odrazila i v dějinách) můžeme vypovědět, že ono původně nehodnotově nasazené historicko-sociologické zkoumání stává se na stupni vývoje, k němuž jsme právě v našem výkladu dospěli, náhle *otevřené vůči dvěma důležitým světonázorově metafyzickým rozhodnutím*. Ale dvě cesty, jimiž se lze v současné situaci de facto dát, jsou tyto:

Především lze přitakat průběžné změně historična v jeho nestálosti, jsme-li toho názoru, že nedávnost vůbec nevězí v historičnu a objektivaci. Vzdáváme se v takovém případě časového a sociálního prvku, všech mýtů a obsahů a každého udělování smyslu, poněvadž chceme utvrdit nepodmíněnost jako vůči dějinám transcendentní, jako nic plnosti, z níž každá historická objektivace teprve pramení. Bude to právě tato extatická hojnost, která stále tvoří dějiny, od níž však každé dějiny neustále odpadávají. Znalec historie uvidí, že toto hledisko má přímou kontinuitu s hlediskem mystickým. Již mystik tvrdil, že v životě existuje něco mimo čas a prostor a že čas a prostor spolu s jevy, v nich se odehrávají, jsou vzhledem k extatickému prožívání pouze něco zdánlivého. Mystik to pouze nemohl ve své době ještě dokázat. Každodenní život byl ještě příliš pevný ve své tehdejší konkrétnosti, každá náhodnost byla ve své jsoucnosti vystupňována k nějaké Bohem chtěné podstatné existenci. Tradicionalismus posvětil svět, který se sice pohyboval událostmi, ale byl ve svém kladení smyslu stabilizován, a rovněž extatičnost neměl ještě nahou, smysluprostou, nýbrž ji interpretoval ještě ve vztahu k božství, prožíval tedy extázi jako způsob styku s Bohem. Všeobecná souvztažnost prvků smyslu se však v mezidobí stala natolik evidentní, že ji brzy bude možno vyslovit

jako veřejnou moudrost. To, co bylo ještě kdysi ezoterickým věděním několika zasvěcenců, může dnes být metodicky ozřejmeno, a sociologismus, právě tak jako historismus, se stanou podle okolností prostředkem znehodnocení každodenního života a dějin v rukou těch, pro něž skutečnost leží v mimohistorickém extatičnu.

Druhá, právě tak naznačená motivační řada, jež vede z dané situace k sociologii a může historickému zkoumání dodat impuls, vyplývá z toho, že v této proměně souvztažností, souvislosti smyslu nevidíme libovolnou hru, nýbrž bereme si za úkol prokázat jak v její současnosti, tak v její následnosti nějakou nutnost (i když podle její povahy ji sice nelze beze zbytku určit, ale přece jen ji lze nějak uchopit).

Jakmile jsme získali ten vnitřní poměr k historické proměně prvků smyslu, v němž se sice žádné stadium historična nebere jako absolutní, ale celé dění nicméně obsahuje nějaký daný problém, pak se už nemůžeme uspokojovat onou extatickou pozicí, pro níž každé dějiny jsou *pouze dějinami*. Sice se dodá, že lidské bytí je více než nějaké zvláštní stadium dějinného a sociálního bytí, že ono extatické mimo někde existuje jako něco, co dává i historičnu a sociálnu stále znova jakoby popud a také že dějiny stále znova od toho odpadají, ale že v dějinách nebude proto vidět jenom to, co je charakterizovatelné svou negativitou, nýbrž i jeviště, na němž se také odehrává podstatné dění. Toto utváření bytosti „člověk“ se také uskutečňuje a je uchopitelné v proměně norem, útvarů a děl, v proměně institucí a kolektivních chtění, v proměně východisek a pozic, z nichž daný historický a sociální subjekt vidí sebe sama a své dějiny. Máme tendenci ve všech těchto fenoménech vidět stále více něco symptomatického, koherentní symptomatiku, jejíž jednotu a smysl je třeba rozlousknout. I kdybychom měli mít v přiměřené formě v extatickém styku se sebou to, co nakonec jsme, i tehdy je ono nepojmenovatelné, ale před extatiky stále intendující, přece ještě nutným způsobem v nějakém vztahu k historičnu a sociálnu, jehož osudy jsou také nějak jeho osudy. A jak by tomu

bylo, kdyby ono extatično, které se ve své podstatě nikdy přímo neodhalí a není přímo pojmenovatelné a vyslovitelné, bylo lze charakterizovat nepřímými stopami, které zpětně zanechává v dějinách?

Z tohoto konečného nepochybně zvláštním pocitem světa fundovaného poměru k dějinám a sociálnímu se stává průhledná také přechodná pozice ve svých mezích. Pozice, která pozoruje historičku tak, že se extaticky staví mimo ně, musela upadnout do nebezpečí, že právě pro toto pohrání dějiny nemůže získat nic podstatného. Vlastní vztah k historičce nelze očekávat od postoje vědomí, kterému záleží pouze na tom, aby bagatelizoval historičku. Přitom však každé přesnější přihlížení ukazuje, že v životě historička – i když se neuvědomuje definitivně – se přece jen něco děje. Již fakt, že v dějinách má každý časový bod a každý prvek smyslu nějakou hodnotu podle místa (ne všechno by se mohlo dít vždy a stále, a proto se nikdy nevykytují absolutní situace), že tedy ani dějiny, ani souvislosti smyslu nejsou reverzibilní, poukazuje k tomu, že dějiny jsou němé a smysluprosté jen pro toho, kdo od nich neočekává nic podstatného, a že právě hledisko, podle něhož dějiny jsou „pouze dějiny“, může být pro zkoumání dějin nejméně plodné.

Dějiny ducha se mohou a musí pěstovat tím způsobem (a s tímto druhem sociologického zkoumání dějin jsme se již seznámili v našem dosavadním způsobu zkoumání), že se ve sledu, ale i v koexistenci prvků vidí více než náhoda a že se pokoušíme prozkoumání v dějinách vznikající totality pochopit stále více význam prvků a jejich hodnotu podle místa. Jestliže se tento názor buduje stále konkrétněji, tedy ne pouze spekulativně, nýbrž tak, že každý krok se zkouší na daném materiálu, že se jím dokládá, pak dospějeme k disciplíně, kterou by bylo možno nazvat *sociologickou diagnostikou doby*. O takovou se pokoušely již dosavadní výklady, když se snažily ukázat, jak pojem ideologie sám může být při diagnóze současné myšlenkové situace zhodnocen, a když naše typologie nekladla prostě

případy vedle sebe, nýbrž ve sledu významových proměn tohoto pojmu (v každém případě nanejvýš symptomatického) měla být uchopena v průřezu celková situace našeho bytí a myšlení. Taková diagnostika, i když se zpočátku pokouší chovat jako nehodnotící, nemůže se v takové pozici udržet nadlouho a postupně sklouzává do hodnotícího postoje. Přechod k hodnocení je vycen na prvním stupni již faktem, že do dějin nejme s to vnést nějakou artikulaci, když neudělujeme akcenty: akcenty, udělování důrazů, to je však již první krok k hodnocení a kontologickému rozhodnutí.

Opětovné vynoření problému „falešného vědomí“

Historická dialektika si tak vynucuje i zde pozvolný přechod k nejbližšímu stupni, kde *na místo nehodnotícího, totálního a absolutního pojmu ideologie musí nastoupit hodnotící pojem ideologie téhož stupně*. (Srv. str. 134) Toto hodnocení bude však zcela jiné než bylo dosud známé a podané. Nebude možné, prostě vzít tvrzení jedné doby jako absolutní, nahlédnutí sociální a časové vázanosti norem a hodnot nemůže být už ztraceno, ontický akcent přechází na jinou problematiku. Mezi normami, způsoby myšlení, orientačními schémata *jedné a téže doby* bude rozlišovat pravdivé a nepravdivé, pravé a nepravé. „Falešné vědomí“ zde nesehává vůči absolutnímu, věčně stejnému bytí, nýbrž vůči stále novým duševním výkonům nově se utvářejícího bytí. Z toho je již třeba pochopit, proč se celá energie, která je dialektikou myšlení nucena vzdát se úsilí o nadčasové hodnoty, soustřeďuje s tak zesílenou intenzitou na rozlišení skutečného a neskutečného myšlení v nějaké době. Tím se ale problém falešného vědomí vrací znovu na moderní problémové roviny. Setkali jsme se s problémem falešného vědomí v jeho nejmódnějším pojetí, v němž se již vzdal své orientace na nábožensky

transcendentní faktory a přesunul kritérium skutečnosti, která připomíná svou formou pragmatismus, do praxe, a to do praxe politické. To, co tehdy ještě chybělo k definitivnímu pojetí, byl historický prvek. Myšlení a bytí se ještě prezentovaly jako fixní polarita v nějaké „absolutní situaci“, napětí mezi nimi existující bylo ještě míněno jako statické. Teprve nyní přistupuje nový prvek, prvek historismu.

Podle toho je v etice nějaké vědomí falešné, když se orientuje na normy, podle nichž by ani při nejlepší vůli nebylo schopno jednat na nějakém daném stupni bytí, tedy kdy selhání individua nelze vůbec chápat jako individuální přečin, nýbrž chybné jednání je podminěno a vynuceno nesprávně použitou morální axiomatickou. Falešné je v duševním sebevýkladu vědomí, když nové duševní reagování a utváření nového člověka vůbec zakrývá a brzdí vžitými významy (životními formami, formami prožitku, pojetím světa a lidství). Falešné je teoretické vědomí tehdy, když ve "světové" životní orientaci myslí v kategoriích, s jejichž pomocí se v daném stupni bytí nelze vůbec konsekventně vyznat. Jsou to tedy v prvé řadě překonané a přežité normy a formy myšlení, ale i druhy výkladu světa, které se mohou ocitnout v této „ideologické“ funkci a které nevysvětlují, nýbrž spíše zakrývají usku-tečňované jednání, dané vnitřní a vnější bytí. Pro rozmanité nejdůležitější typy právě vylíčeného ideologického vědomí lze ještě uvést pouze několik význačných příkladů.

To, že překonané *etické* normy se stávají ideologiemi, tím míníme například historii „bezúročných půjček“. ³¹ Bezúročná půjčka je jako požadavek adekvátně splnitelná pouze tam, kde sociologicky a hospodářsky existuje stupeň sousedského svazku. V takovém světě se dá tento požadavek beze zbytku uskutečnit. Bezúročná půjčka je tomuto světu přiřaditelná a v tomto smyslu jemu adekvátní norma. Ze světa sousedského svazku přešel tento předpis do normového fondu církve: čím více se mezitím změnil „reálné podklady“ okolního světa, tím více se tento požadavek převracel v ideologickou pozici, stal se totiž i potenciálně neuskutečnitelný. Zcela „odtržený od světa“ sestál

však tento požadavek v době nastupujícího kapitalismu, když se proměnou funkce stal bojovým prostředkem církve proti nové hospodářské moci. Po proniknutí a vítězství kapitalismu stává se ideologický charakter normy (fakt, že ji lze pouze obejít, ale nikoli následovat) natolik průhledný, že ji nakonec opouští i církev.

Jako příklad falešného vědomí v rovině *sebevysvětlování* mohou sloužit příklady, kdy člověk zakrývá historicky již možný, „pravý“ vztah k sobě samému nebo ke světu, falšuje prožívání elementárních daností lidského bytí tím, že je buď „zvěčňuje“, anebo „idealizuje“, ale také „romantizuje“, zkrátka přivozuje všemi technikami úniku sobě a světu klamně druhý styku. Je proto klamně zastírat hledající neklid již neživotními absolutními veličinami, jako třeba *chití* mýty, blouznit o „velikosti o sobě a pro sebe“, být „idealistický“ a fakticky upadat krok za krokem do „nevědomosti“, která je již snadno průhledná.

Nakonec příkladem pro třetí typický případ falešného vědomí je to, když toto selhává jako poznání v orientaci ve světě. V tomto ohledu je paradigmatický případ, když třeba statkář, jehož statek se již stal kapitalistickým podnikem, chápe své vztahy k dělníkům a svou vlastní funkci v patriarchalistických kategoriích.

Vezmou-li se v úvahu všechny tyto případy, pak dostává falešné vědomí zcela novou tvářnost. Falešné a ideologické je z tohoto hlediska vědomí, které ve svém způsobu orientace nepostihlo novou skutečnost a zastírá ji proto vlastně překonanými kategoriemi. ³²

Tento pojem ideologie (o pojmu utopie bude ještě řeč zvlášť v následujícím zkoumání), ³³ který chceme označovat jako hodnotící a dynamický, jako hodnotící, protože vzhledem ke skutečnosti zasahuje myšlenkové obsahy a struktury vědomí rozhodnutými, a jako dynamický, protože měří tato rozhodnutí skutečností nalézající se ve stálém toku, je samozřejmě možný pouze na stupni absolutního a totálního pojmu ideologie a je to onen druhý typus, který jsme postavili proti typu „nehodnotícímu“.

I když se tento způsob pojmového určení zdá být v prvním okamžiku dosti komplikovaný, přece jen doufáme, že není ani v nejmenším přepjatý, neboť v definici pouze domyšlí maximálně konsekventně problémy, jimiž už v náznačce disponuje a jež v náznačce vlastně intenduje každodenní jazykový úzus současné orientace ve světě.

Tento pojem ideologie (a utopie) počítá právě jen s nahlédnutím, že kromě pouhých zdrojů klamu existují i nesprávné struktury vědomí; počítá s faktem, že „skutečnost“, vůči níž selháváme, může být dynamická, že v témž historicko-sociálním prostoru mohou existovat různě zakotvené falešné struktury vědomí, takové, které překonávají ve vědomí „soudobé“ bytí, a takové, které toho dosud ještě nedosáhly, avšak v obou případech zastírají, a konečně se počítá se „skutečností“, která se sama odhaluje v praxi. Všechna tato východiska, jež jsou obsažena ve zmíněném (dynamickém a hodnotícím) pojmu ideologie, spočívají na zkušenostech, které nelze obejít, které lze nanejvýš vždy jinak systematicky zpracovávat.

V myšlence ideologie a utopie se hledá skutečnost

V myšlence ideologie a utopie, v úsilí vyhnout se ideologičnu stejně jako utopičnu, se vlastně konec konců hledá realita. Obě tyto moderní představy jsou orgány plodné skepse a je třeba jim přitakat, protože vystupují proti velkému svodu vědomí, proti tendenci myšlenky zůstat u sebe, zadržet skutečnosti nebo se prostě přesně přenést. Myšlenka nemá obsahovat méně, ale také ne více než skutečnost, v jejímž živlu tkví. Právě tak jako pravá krása psaného stylu záleží v tom, že se zmocňuje zcela přesně toho, co má vyjádřit, neříká ani příliš málo, ale ani příliš mnoho. záleží i pravdivost vědomí v tom, že nikdy nesahá vedle.

V myšlence ideologie a utopie se tedy ještě jednou vynořuje

otázka na skutečnost. Obě představy obsahují požadavek, že myšlenka se má prokázat podle svého reálného krytí. Jenže problém skutečnosti se mezi tím stal sporný. Tuto skutečnost hledají ve svém myšlení a jednání všechny strany, a není tedy žádný div, jestliže se jim jeví různě.

O sociální diferenciaci ontologií srv. mé pojednání „Das konservative Denken“, v.d. část II. V souvislosti s tím Eppstein, P., Die Fragestellung nach der Wirklichkeit im historischen Materialismus. Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik, sv. 60, 1928, s. 449 an.

Pozorný čtenář si však všiml, jak zde hodnotící pojem ideologie znovu sklouzává do podoby nehodnotícího pojmu, v každém případě s intencí nalézt hodnotící řešení. Toto sklouzávání pojmu patří k technice bádání, které dosáhlo stupně zralosti myšlení a nepoddává se hned partikulárnímu stanovisku, aby se tak tímto způsobem uzavřelo. Tento *dynamický relacionismus* je jediné možná adekvátní forma, jak vyhledat východisko ve světě, v němž existují různé, k absolutnosti se hypostazující možnosti vidění světa, jejichž partikulárnost se již stala zjevná. Jedině když hledající individuuum do sebe vstřebalo všechny rozhodující způsobem podstatné motivační řady, jež vznikly historickosociálně a jejichž reálným napětím se charakterizuje přítomná situace, teprve tehdy lze vůbec myslet na to, nalézt řešení přiměřené dnešní situaci bytí. Takové myšlení, které se hned uzavírá, nýbrž vzniklá a nás ještě ovládající napětí pojímá do sebe, nebude přímochař, thetické, nýbrž antithetické, dialektické. Nebude však toto hledající sklouzávání významů pojmu a ještě nepřekonaných rozporů – jak se většinou děje – před sebou zastírat, nýbrž bude toho názoru, že právě fixování dosud nepřekonaného rozporu je vůbec teprve ona jiskra, která podnítl myšlenku na dnešním stupni skutečné nutnou. Chceme, jak jsme se již zmínili, stálým poukazováním na tyto obvykle zastírané, pečlivě retušované fenomény získat kontrolu nad tím, co se stalo sporné, a co je proto sporné ještě i pro nás.

Takový dynamický relacionismus se raději zřídka „uzavřeného

systému“, jestliže taková uzavřenost je možná pouze na základě totality, jejíž partikularnost se již stala průhledná. Také by bylo třeba v této souvislosti ještě uvážit, zdali uzavřenost a otevřenost nějakého systému v jeho možnosti a potřebnosti se nemění od epochy k epoše, od jedné sociální pozice k jiné. Neboť již tyto náznaky musí pravděpodobně čtenáři ozřejmit to, že jak anti-nomické, tak dialektické, jak uzavřené, tak otevřené systémy jsou typy pořádní myšlení, jež nevystupují libovolně a náhodně, nýbrž jako adekvátní formy osvojení za nimi stojící, vždy stále jinak se utvářející situace v bytí a myšlení.

Několik poznámek k sociologii fenoménu „systém“ lze najít v mém „Das konservative Denken“, c.d., str. 86 an.

Kdyby tento problém skutečnosti byl pouze spekulativním rozumovým strašidlem, mohli bychom otázku snadno přejít. Stává se však krok za krokem vždy zřetelněji zjistiitelné, že na mnohostrannosti právě tohoto pojmu závisí mnohostrannost celého našeho myšlení a že každé z ontologických rozhodnutí obsahuje imanentně nějakou velmi dalekosáhlou opci.^{***} Stává se právě z mnohostrannosti ontologického rozhodování nejzřetelnější, že už sotva žijeme v témž myšlenkovém světě, že existují myšlenkové systémy vyvíjející se proti sobě, jež se konečnicově různí již v prožívání skutečnosti.

Tuto myšlenkovou krizi si lze zastřít, jak to činí každodenní životní praxe, tím že na sebe nechává působit věci a souvislosti v jejich partikularitě.

Nebylo by však nic frivolnějšího a nesprávnějšího než argumentovat například takýmto způsobem: Protože každé historickopolitické myšlení spočívá průkazně až do určitého stupně na nějaké metateoretické opci, nelze tedy přece myšlení vůbec důvěřovat, a je tedy také zcela lhostejné, jak se případ od případu teoreticky argumentuje. Každý se tak má spolehnout na svůj instinkt, na své nejosobnější intuice nebo na svůj zájem a optovat, jak se mu to právě hodí. Přitom by se každý mohl cítit dobře ve své stranickosti a navíc mít ještě čistě svědomí.

Proti takovému propagandistickému zhodnocení naší analýzy je třeba namítnout, že je radikální rozdíl mezi bezmyšlenkovitou stranickostí a nějakým iracionalismem, který se z myšlenkové lenosti omezuje na pouhá volná rozhodnutí a propagandu, a mezi zkoumáním radikálně se znepokojujícím objektivitou, jež potom, když pečlivě vyloučí všechno vědomé hodnocení - což se mu mino jiné dař pomocí analýzy v sociologické vědě - odkrývá ještě zbytek stranického

a vitálního v samé struktuře myšlení. (Podrobněji o tom viz v mé závěrečné řeči k debatě o mém Curyšském referátu a v mé diskusní řeči k metodologické přednášce W. Sombarta na též kongresu. Verhandlungen des 6. Soziologentages.)

Pokud se totiž setkáváme s věcmi pouze v jejich partikularitě a pokud se pojmová struktura osvědčuje pouze v omezeném životním okruhu, může zůstat spornost celkové souvislosti zastřena a jen případ od případu se snad objevují temná místa, která se v praxi dají vždy pominout. Tak se tedy kryla každodenní praxe dosti dlouho s magickým systémem a až k určitému historickému stupni bylo třeba zvládnout k primitivní životní orientaci nutnou empirii i v této souvislosti. Strukturální problém tehdejší stejně jako dnešní situace bylo by však lze v posledním smyslu zformulovat takto: kdy se mění zkušenostní prostor nějaké skupiny tak fundamentálně, že diskrepance mezi danou myšlenkovou strukturou a novou předmětností, jež se s její pomocí už nedá uchopit, se stává zjevná? Pokud jde o magickou dobu, nebudeme sice tak intelektualističtí, abychom uznávali, že magický "systém pořádku" zmizel na základě noeticko-kritických úvah, ale i tam musela změna sociálního životního prostoru vyloučit čistě vitální postoj a schéma chápání smyslu, jež již nedostačovaly novým, vnitřním i vnějším podstatným skutečnostem.

Pokud jde o problém partikularity, pak ani naše speciální disciplíny v duchovědách nejsou zakotveny jinak, než naše každodenní empirie. Také v nich se předměty a kladení problémů mu setkávají v principiálně okleštěné partikularitě. Někdy jsou problémy tu a tam podle své vnitřní organické příslušnosti (nikoli jen ve smyslu jednoty disciplín) v koherentní souvislosti; pak ale náhle všechno přestává. Historické kladení otázek je vždy monografické, buďto ve smyslu tematického omezení, nebo v omezení aspektů. O sobě a pro sebe je to nutné, pokud nám omezení ukládá děla práce. Jestliže se však činí principiální ctnost z toho, že empirik nepřekračuje jednotlivé pozorování,

i když by tak jako tak mělo být rozsáhlejší, pak je to již vnitřní pátá kolona proti problematizování základní situace.

Také v tomto, na stálou partikularitu se omezujícím bádání lze shromažďovat poznatky a obohacovat empirii. Je jisté také možné, že po určité dobu bylo toto stanovisko správné. Ale právě tak jako přírodní vědy musí pochybovat znovu a znovu o svých hypotézách a základech, jakmile se v oblasti „faktů“ vyjeví nějaká diskrepance, a jako je zde další empirie možná pouze revizí základů, tak jsme dnes i v duchovědách tak daleko, že otázka základů je nám vnucena empirií.

V empirii, zaměřené k principiální partikularitě, jsme po určité dobu v téže situaci jako v praxi každodenního života: problematičnost a nejednotnost myšlenkové základny se zahaluje, protože nedosahujeme nikdy vidění celkové situace. Není nic správnějšího než známa teze, že lidský duch je podivuhodně schopen dělat se zcela nejasnými pojmy zcela jasná pozorování a že krize nastává teprve tehdy, když dospějeme k reflexi a měli bychom definovat základní pojmy disciplíny. Důkazem pro správnost této teze je, že v jednotlivých vědách pokračuje dále empiricky zjištěné zkoumání, zatímco o základní otázky a základní pojmy zuří nejprudší boj.

Ale i toto nahlédnutí je jenom partikulární, neboť s nárokem na typickou platnost formuluje pouze v podobě aforismu z teorie vědění takovou situaci, jež byla charakteristická pro stav vědy v jednom omezeném období. Když se tato teze objevila začátkem našeho století, vyskytovaly se krizové symptomy pouze na periferii bádání v oblasti principiálních otázek a definic. Dnes se situace vyhranila: krize je již citelná uprostřed empirie; mnohostrannost fundujících možností a definic a konkurence aspektů proráží již při myšlenkovém uchopování jednotlivé souvislosti.

Nelze tedy popřít, že empirie je vůbec možná; dále nechceme vůbec tvrdit, že neexistují fakta (nic se nám nezdá nesprávnější než šít nějaký iluzionismus). Také naše poukazy apelují na průkaznou sílu faktů, pokud je to ovšem vlastní věc těchto faktů.

„Fakta“ se konstituují pro poznání vždy v nějaké myšlenkové a životní souvislosti. To, že se dají uchopit a formulovat, implikuje už pojmový aparát. Jestliže tento je pro historické společenství jednotná, pak řada předpokladů (vitalní a intelektuální opce), jež je v pozadí jednotlivých pojmů, není nikdy průhledná. Tím se dá vysvětlit ona náměščí jistota nelomených dob, což se týká problému pravdy vůbec. Jestliže však proud pozorování je jednou rozštěpen, pak se uvolňuje pevná určenost schopnosti empirie z předepsaného jediného směru. Nejprve se vytvoří protichůdné myšlení, jež (pro myslící subjekty nepozorovaně) vede k tomu, že táž zkušenostní látka se zařazuje do různých myšlenkových systémů a také kategoriálně se často zpracovává různě.

Z toho vzniká zvláštní perspektiva pojmů, jež fixuje vždy různé určité stránky téže původní látky. Tím se „skutečnost“ ořízujeme vždy obsažněji. Co dříve bylo o jednotlivých pojmech zakotveno pouze jako nějaký druh „aury“ ještě neovládnutého iracionálního zbytku, objevuje se dnes zároveň v opačném pojmu, který uchopuje právě tento zbytek objektu.

To, že se jednota základny myšlení stává problematická, stává se postupně také stále jasněji poznatelné i v empirii samé. Pro toho, kdo myslí hlouběji, se to odhaluje nejprve v partikularitě každé definice. Tuto partikularitu připustil např. Max Weber, ale zároveň ji legitimizoval partikularitou vždy daného poznávacího účelu.

To, jak se definuje nějaký pojem, závisí na proudu uvažování, který reguluje již naše bezděčně uskutečněné myšlenkové kroky. Myšlení, které se chytá do této perspektivy pojmu, zastavuje si všemi prostředky cestu nejprve k systematickému totálnímu tážení. O zastižení takového nebezpečí pečoval zvláště pozitivismus. Na jedné straně to bylo nutné, aby se zajistil klidný chod faktického zkoumání, na druhé straně vneslo však toto zastižení nejasnosti do otázek, jež se týkají problému „celku“.

Pro zabránění tomu, aby se dávaly základní otázky, se hodila dvě typická dogmata. Především to byla ona nauka, která prostě

negovala metafyziku, filozofii a každou mezní otázku, a přiznávala platnost pouze empirickému částečnému poznání, a v této souvislosti ponechávala platnost také filozofii jako vědě, zvláště jako logice. Druhou cestu, jak se bránit problematice totality, nastoupilo ono dogma, jež se pokusilo o vyrovnání tím, že empirii vykazalo pole očištěné od filozofie a světového názoru a přiznalo této metodě myšlení apodiktickou jistotu v partiikulárních otázkách, ale pro řešení otázky totality přiznávalo nárok „vyšší“ metodě filozofické spekulace, nicméně s rezignací na „všeobecně platnou“ evidenci.

Toto řešení připomíná svou strukturou nebezpečně devizu teoretiků konstituční monarchie: *Le roi regne mais ne gouverne pas.***** Všechna znamení pocty se zde předávají filozofii, spekulace a intuice se podle okolností uznávají jako vyšší orgány, ale to všechno jenom proto, aby v reálném procesu myšlení nerušily pozitivní a demokraticky obecně platnou empirii. Tím se opět zastírá problematika totality, empirie se jí zbavila a filozofie není prostě volána k odpovědnosti, má odpovědnost pouze před Bohem, její evidence platí pouze v její spekulativní oblasti, nebo, podle způsobu fundování, před čistou intuicí. Výsledkem takového odloučení může být pouze to, že filozofie, která by zajisté měla vykonávat nejpodstatnější funkci sebevysvětlování v dané celkové situaci, není schopna učinit, protože s celkovou situací ztratila kontakt tím, že zkostratěla ve svém „výše“ uloženém území, přičemž ale speciální badatel ze svého vypěstovaného partiikulárního postoje není schopen uskutečnit přestavbu ve směru všeobecného vidění, které si situace empirie už vyžaduje. K tomu, aby bylo možno ovládnout jednu každou historickou situaci bytí, patří určitě utvořené myšlení, jež se pohybuje na vyšší aktuální reálné problematice a má schopnost mít přehled o každé existující konfliktní látce. Také v tomto případě jde o to, že je třeba hledat další zpět posunutý, axiomatický výchozí bod, syntetické místo pro ovládnutí totality. Krize myšlení nebude překonána, když se podle metody úzkostlivých a nejistých lidí zastřou mezery a rozpory, nebo když

se podle metody extrémní pravice a levice také tato krize zhodnotí propagandisticky a použije k velebení minulosti nebo budoucnosti, přičemž tyto přehlížejí, že hoří i jejich vlastní dům. Dále by příliš nepomohlo včlenit ještě jednou tento fenomén do té či oné dílčí axiomatiky jako pouhý fakt, jako důkaz pro krizi „odpůrcovy situace“: něco takového se daří jen potud, pokud jsme v historickém prostoru s novou metodou myšlení sami a pokud se ještě nestala průhledná partiкулярita našeho vlastního aspektu.

Pouze když vidíme částečnost všech pozic a stále znovu ji ukazujeme, jsme přinejmenším na cestě k hledané totalitě. Krize myšlení není krizí jedné pozice, nýbrž krizí světa, který dosáhl určitého vysokého stupně myšlení. Není to tedy ochuzení, když stále jasněji vidíme nesnáze bytí a myšlení, nýbrž nekonečné obohacení. Není to bankrot myšlení, když rozum nahlíží stále hlouběji svou vlastní strukturu, není to neschopnost, když obrovské rozšíření pohledu vyžaduje revizi základů. Myšlení je proces, kerý je nesen reálnými silami, jež stále o sobě pochybuje a žene k sebekorektuře. Bylo by proto nanejvýš osudné promrhat z úzkostlivosti to, co se již stalo zjevné. Nejplodnější stránka daného okamžiku je přece v tom, že se již nevystavujeme partiкулярitě, nýbrž učíme se porozumět partiкулярním nahlédnutím a vyloužit je ze souvislosti, která se stává čím dál obsáhlejší.

Takový Ranke mohl ještě ve svém „Politickém rozhovoru“ vložit do úst svému mluvčímu (Friedrichovi) slova: „Podle extrémů mů však nebudeš usuzovat o pravdě. Pravda leží vůbec mimo oblast omylu. Ze všech podob omylu dohromady bys ji nemohl abstrahovat. Chce být nalezena, nazřena, o sobě a pro sebe, ve svém vlastním kruhu. Ze všech kacířství světa bys nemohl vyvodit, co je křesťanství, musíš číst evangelium, abys je poznal.“³⁵ Takové stanovisko nám připadá jako výrok vědomí, jež se pohybuje ještě na stupni čistoty a netušenosti a nezná ještě vůbec ořtēs, kterým prochází vědění po prvotním hříchu. Zažili jsme však příliš často, že totalita uchopená v apodiktickém zření se později odhalovala jako neomezenější partiкулярita a že

bezproblémové spočinutí na libovolně se nabízejícím hledisku si zastavuje nejjistější cestu k přehledu, dnes už možnému a stále více se obohacujícímu, a ke kontinuitnímu intencionalitě totality.

Totalita neznamená proto v našem smyslu pouze nějaké očíms božím příslušné, bezprostřední, jednou pro vždy platné zření, neznamená obraz relativně do sebe uzavřený, ke klidu směřující. Totalita znamená intenci k celku, pojímající do sebe partikulární pohledy a stále znovu je bořící, intenci, jež se v přirozeném procesu postupně rozšiřuje a za cíl si neklade nadčasově platný závěr, nýbrž pro nás maximálně možné rozšíření pohledu.

Znárodně na prostém případě ze života, žije v intenci totálního vidění člověk, který například, postaven do určité životní situace, plní nejprve jednotlivé konkrétní úkoly, potom ale procitne a náhle poznává základy své sociální a duchovní existence. Může se, zatímco objektivně žil výlučně zaměřen na své úkoly, chápat daleko absolutněji, a přece bylo jeho vidění až k bodu obratu partikulární a v tomto smyslu omezené. Intence k pochopení vlastního jednání v životě nějaké totality se projevila v tom okamžiku, kdy se poprvé přijal jako část konkrétní situace. Jeho pohled přitom snad neproniká dále, než mu to dovoluje jeho zúžený životní okruh, snad je jeho analýza situace zprvu obsahově omezena pouze na malé město a tam pouze na určitý společenský okruh, a přece znamená, že si volil styk s událostmi a lidmi sub specie „situace“, v níž se sám nachází, něco zcela jiného než prostě reagovat tak, že jím pohybují vlivy, že je přímo zasahován impresemi. Jestliže je analýza situace jednou pochopena jako metoda orientace ve světě, žene ho jako nová, hybná intence bezpečně z úzkého životního okruhu jeho městečka, takže se jí učí rozumět z momentální národní existence, a této zase ze situace globální. Právě tak může, chce-li pochopit časové zařazení, vysvětlit svou okamžitou situaci z epochy, v níž žije, a epochu samu z celé historické doby jako její část.

Tento způsob situační orientace obsahuje zde strukturálně v malém fenoménu zobrazeno to, co nazýváme vždy dále ženoucí

intencí k totalitě. Zpracovává touž látku, kterou empirie poznává v době partikulárních pozorování, pouze intence je zde zaměřena zcela jinak. Toto situační vidění je přirozená myšlenková technika každé vyšší životní zkušenosti (většina speciálních věd obvykle zbavuje tento přístup přirozenosti, protože konstituuje předmět podle specializovaných hledisek). V sociologii vědění se vlastně neděje nic jiného než to, že se setkáváme také s naší myšlenkovou situací, jež se stala kritickou, v podobě zprávy o situaci, a že umožňujeme intenci zaměřené na totalitu, aby pronikla do souvislosti.

Ponoříme-li se do tak komplikované situace a do tak odstupňovaného myšlenkového vývoje jako je nová situace našeho myšlení, pak se člověk zajistí musí učit znovu myslet, neboť člověk je bytost, která musí vždy znovu dorůst svým dějinám.

Vzhledem k našemu myšlení jsme ale dosud (navzdory veškeré logice) v podobné situaci jako naivní člověk vůči světu: jedná totiž podle nějaké situace, ale situaci samu, podle níž jedná, nezná. Právě tak ale jako existoval v politických dějinách okamžik, kdy imanentní potíže jednání podle situace bez reflexe této situace nebylo už možno přímo zvládnout a člověk se musel stále více učit jednak tak, že situaci zvládl nejprve pouze názorně, potom ale i strukturálně, právě tak je pouze přirozeným pokračováním této intence, když člověk chápe krizi své myšlenkové situace jako situaci a v souvislosti s tím stále více prohlédá krok za krokem její strukturu.

Krizi nelze řešit úspěšným, podrážděným vyřízením nově se vynořujících problémů, ani tím, že se ponoříme do minulých jistot, nýbrž tím, že postupně rozšíříme svůj obraz a prohloubíme získané nové vidění a učiníme postupné pokroky ve směru zvládnutí. Jako první pokusy, které situaci nejprve ohmatávají a to nové, co se stalo zjevným, kde je to možné, fixují a v této souvislosti se vynořující problémy sledují v jejich vlastním směru, chtějí být přijata obě další pojednání. Vznikla, jak už bylo řečeno, nezávisle na sobě a každé se pohybuje ve své vlastní

souvislosti k myšlenkovému cíli, jež si samo klade. Abychom nerušili jejich vnitřní jednotu a abychom střezili charakter myšlenky jako cesty, neškrtnáme některé výklady a postřehy, jež se místy opakují, pokud se staly v myšlenkovém vývoji aktuální a nabyly nové situační hodnoty.

POZNÁMKY

- ¹ Autor odkazuje na své pojednání: Das konservative Denken, Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1927, sv. 57.)
- ² Blížší o tomto tématu srv. *Mannheim, Karl*: Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde (přesnější údaje dále).
- ³ Jako příklad pro totální pojem ideologie, který funkcionalizuje noologickou sféru, nechť slouží tento citát z Marxe: „Ekonomické kategorie jsou pouze teoretickými výrazy, abstrakcemi společenských výrobních vztahů.“
„... tíž lidé, kteří vytvářejí sociální vztahy podle svého materiálního způsobu produkce, vytvářejí také principy, ideje, kategorie podle svých společenských poměrů.“ (*Marx, Karl*: Das Elend der Philosophie, Stuttgart-Berlin 1921, 9. vyd., s. 90, 91; čes. překl. *Marx, Karl*: Bída filozofie, Praha 1950, str. 100.)
- ⁴ Pokud se týče bibliografie problému, odkazují pro doplnění toho, co bylo řečeno, především na tyto vlastní práce: *Mannheim, K*: Das Problem einer Soziologie des Wissens, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1925, sv. 54.
Mannheim, K: Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde, Jahrbuch für Soziologie, vydal G. Salomon, Karlsruhe 1926, sv. II, s. 424 an.
Nejdůležitější strukturálně analytická zjištění výše uvedených výkladů byla již obsažena v kapitole o různých významech pojmu ideologie, která byla tehdy dodána redakci právě zmíněné „ročenky“, ale nebyla vytištěna (srv. tam s. 424, poznámka).
Pokud jde o další materiál srv.: *Krug, W. I.*: Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte. 2. vyd. Leipzig 1833.
Eisler's Philosophisches Wörterbuch.
Lalande: Vocabulaire de la philosophie, Paris 1926.
Dále:
Salomon, G.: Historischer Materialismus und Ideologienlehre. Jahrbuch für Soziologie, sv. II, s. 386 an.

Ziegler, H. O.: Ideologienlehre. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, sv. 57, s. 65 an.

Většina analýz ideologie nedosahuje výše *strukturní analýzy*; usmírou buď na stupni referátu z dějin idejí, nebo na stupni všeobecných úvah. Příkladem jsou mj. známé analýzy *Maxe Webers*, *Lukáče*, *C. Schmitta*; nově:

Kelsen, H.: Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und der Rechtspositivismus. Nr. 31 der "Vorträge der Kant Gesellschaft" 1928.

Standardní díla jako *Sombartova*, *Schelerova*, *Oppenheimerova* aj. nebyla v této bibliografii uvedena, neboť jsou všeobecně známa.

V další souvislosti jsou pro téma zvláště zajímavá a poučná další dva výzkumy: *Riezler, K.*: Idee und Interesse in der politischen Geschichte. Die Dioskuren, sv. III, München 1924.

Szendé, P.: Verhüllung und Enthüllung, Leipzig 1922.

Dále:

Alder, G.: Die Bedeutung der Illusionen für Politik und soziales Leben. Jena 1904.

Jankélévitch, Du role des idées dans l'évolution des sociétés. Revue Philosophique 1908, sv. 66, s. 256 an.

Millioud, M.: La formation de l'idéal, tamtéž s. 138 an.

Dietrich, A.: Kritik der politischen Ideologien. Archiv für Geschichte und Politik, 1923.

⁵ Charakteristické místo z Baconova díla *Nové organon*, první kniha, afor. 38: „Idoly a nespřávané pojmy, které se již zmocnily lidského rozumu a jsou v něm hluboce zakofeňeny, nejenže zaujímají mysli lidí natolik, že tam pravda těžko proniká, nýbrž i tehdy, když je jí zjednan a povoleno přistup, objevují se opět při obnově věd a ztěžují tu práci, ledaže by se lidé, byvše už napřed varováni, proti nim pokud možno obrátili.“ (*Bacon, Franz*: Neues Organon, vyd. Kirchmann, Berlin 1870, s. 93; čes. překl. *Francis Bacon*, Nové organon, Praha 1974, s. 95.)

⁶ První kniha, afor. 43: „jsou však také idoly, jež vznikly ze vzájemného styku a společenského života lidského rodu, ty pak nazýváme idoly tržiště proto, že vznikly vzájemným dohadováním ve společnosti. Lidé se totiž dorozumívají řečí; slova jsou pak určována obecným chápáním. Špatný a nevhodný výběr slov kupodivu značně překáží rozumu.“ (Tamtéž s. 95; čes. překl. s. 97.) Srv. též afor. 59.

K idolu tradice:

První kniha, afor. 46: „Lidský rozum se opírá o ty věci, které již jednou uznal za správné (buď proto, že jsou tak pojímány, či že se jim tak věří, anebo že se mu prostě líbí), i všechno ostatní uvádí s nimi v souhlas.“ (Tamtéž, s. 97, čes. překl. s. 98.)

To, že zde jde o zdroje klamu, o tom svědčí jasně i další věta: „Lidský rozum není pouhé světlo, nýbrž dostává se mu příměsí od vůle a afektů...“ (Čes. překl., s. 101.) Srv. též afor. 52.

⁷ *Macchiavelli*, Disc. II, 47. (Cit. u *Meineckeho*, Die Idee der Staatsräson, München-Berlin 1925, s. 40.) - („palazzo“ - „piazza“ - it. palác - náměstí. - *Pozz*. překl.)

⁸ Srv. *Meinecke*, tamtéž.

⁹ *Meusel, Fr.*: Edmund Burke und die französische Revolution. Berlin 1913, s. 102, pozn. 3. - (To feign - angl. předsírat. - *Pozn. překl.*)

¹⁰ *Schnütt, C.*: analyzuje velmi dobře toto myšlení, charakterizující naši dobu, které, všude zasazeno hlubokým pocitem, tuší masky, zrcadlové obrazy, sublimace. Poukazuje však zároveň i na heslo 17. století „simulacra“, které se vynořuje v politické literatuře a může být zkoumáno jako předchůdce tohoto moderního postoje. (*Politische Romantik*, 2. vyd. München-Leipzig 1929, s. 19.) - (*Simulacra* - z it. přelud, přetvářka. - *Pozn. překl.*)

¹¹ Poznamenejme i pro další výklad: v sociologii vědění si analýza neklade za cíl podat čím dál více do minulosti sahající vykazující předchozích forem myšlenkových motivů, jak to činí výzkum z dějin idejí. V tomto směru zastáváme hledisko, že předchůdce lze nalézt vždycky. Nullum est iam dictum, quod non sit dictum prius. Jejím vlastním tématem je zjišťovat, jak a v jaké podobě existovaly v určitém historickém bodě duchovně duševní prvky v souvislosti se sociálními a politickými kolektivními silami. (Srv. mou práci „Das konservative Denken“, c. d. s. 103, pozn. 57.) - (*Lat. výrok*: Nic nebylo řečeno, co by již nebylo řečeno dříve. - *Pozn. překl.*)

¹² „Miláčkové, nevěřte každému duchu, nýbrž zkoumejte duchy, jsou-li z Boha.“ Jan, první list, 4,1.

¹³ Srovnej knihu *Picavetovu*, *Les idéologues*, essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, religieuses etc. en France depuis 1789, Paris Alcan 1891. *Desaut de Tracy*, zakladatel této výše jmenované školy, definuje přítom vědu o idejích takto:

„Cette science peut s'appeler *Idéologie*, si l'on ne fait attention qu'au sujet; *Grammaire générale*, si l'on n'a égard qu'au moyen, et *Logique*, si l'on ne considère que le but. Quelque nom qu'on lui donne, elle renferme nécessairement ces trois parties, car on ne peut pas traiter une raisonnablement sans traiter les deux autres. *Idéologie* me parait le terme générique, parce que la science des idées renferme celle de leur expression et celle de leur deduction.“ (*Le éléments d'idéologie*, 1. vyd. Paris 1801. Cit. podle 3. vyd., které mi pouze bylo dostupné, Paris 1817, s. 4, pozn.) - (Tuto vědu lze nazývat *ideologií*, jestliže si všímáme jen předmětu; *obecnou grammatikou*, bereme-li zřetel pouze na prostředky, a *logikou*, jestliže uvažujeme pouze o esli. Ať ji pojmenujeme jakkoliv, obsahuje nutně tyto tři části; neboť nelze rozumně pojednat o jedné, aniž pojednáme o dalších dvou. Ideologie se mi jeví jako obecný termín, neboť věda o idejích obsahuje vědu o jeho vyjádření a vědu o jeho odvozování.“ - *Pozn. překl.*)

¹⁴ Na základě výsledků dalších zkoumání bylo by také možné ustanovit zvláštní, podle pozice přesnější určitelný typ onoho politika, o jehož obraz světa a ontologii zde jde. Neboť ne každý politik měl takovou iracionalistickou ontologii (srovnej s. 205 an.)

¹⁵ O struktuře a zvláštnosti „scholastického myšlení“ a vůbec o každém myšlení, které vzniká z „monopolní situace“ nositele, srovnej můj referát: *Die Bedeutung der Konkurrenz im Geistigen*. Verhandlungen des 6. Deutschen Soziologentages in Zürich, J.C.B. Mohr, Tübingen 1929. (Dále cituji zkráceně: *Züricher Referat.*)

¹⁶ Sám výraz „falešné vědomí“ je marxistický výraz. *Mehring*: *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, Bd., I, s. 386. Srv. *Salomon*, *G.*: c.d. s. 417. *W Weber*, *Max*: *Politik als Beruf*. Gesammelte politische Schriften. München 1921, s. 446.

¹⁸ Srovnej k tomu podrobněji v mém právě uvedeném „Züricher Referat“.

¹⁹ Tím nechceme říci, že v boji každodenního života se již nepoužívá partikulárního pojmu ideologie.

²⁰ Máme tedy vedle dosud pojednávané dvojice protikladů *partikulární – totální* ještě protiklad *speciální – obecný*. Zatímco u prvního páru protikladů se hledisko dělení podstatě týká otázky, zda jednotlivé ideje nebo celovědomí jsou označeny jako ideologické a zda se funkcionalizuje psychologická nebo noologická rovina, klade se u protikladů speciální – obecný jako principium divisionis otázka, zda myšlení všech stran (včetně našší) nebo pouze myšlení strany našeho odpůrce je sociálně vázáno.

²¹ Mní se věta: „Výkovat duchovní zbraně proletariátu“.

²² Termínem „*myšlení vázané na bytí*“ se snažím oddělit obsah pojmu ideologie, chápaný čistě ve smyslu sociologie vědění, od speciální politicky agitátorské uzavřenosti.

²³ U *Maxe Webera*: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriss der Sozialökonomik. Odd. III, s. 794 lze již nalézt podstatně poukazy k sociologickým souvislostem, v nichž se „morálka“ vůbec teprve konstituuje.

²⁴ *Lasq, E.*: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen 1911.

²⁵ Právě proto bude v dalších výzkumech hrát vždy znovu svou roli sociologická významová analýza. Chceme poukázat na to, jak by mohla být sociologicky fundovaná významová analýza postupně rozvíjena až v nauku o symptomech, v souladu s principem, že v sociální, pozorujeme-li je přesně, je v jednotlivém prvku obsažen celek.

²⁶ Sociální sekuriou nerozumíme nedostatek událostí nebo zajištěné bytí soukromé existence, nýbrž stabilitu dané sociální výstavby, která nejprve garantuje stabilitu „hodnot“ a „obsahů“.

²⁷ V každém případě ono rozhodnutí a ona ontika, které vznikly téměř za našimi zády a v samém procesu, jsou na docela jiném stupni ontiky, rozhodnutí, než ty, o nichž mluvíme, když bojujeme proti oněm absolutizacím, které by chtěly ještě jednou narovnat (ve smyslu romantického duševního postoje) to, co dějinný proces již destrukoval. Tato nezbytná ex-post-ontologie, která žije v našem jednání, i když to nechceme, není něco, po čem se pouze romanticky touží, co si přejeme vrátit a čím se omezuje horizont skutečnosti, nýbrž je to náš horizont, jejíž žádná ideologická destrukce nemůže zrušit.

Zde na tomto místě se tedy objevuje jakási světilo ve směru řešení (i když jako obvykle v této knize „řešení“ nedáváme): Odhalování ideologie a utopie může rozkládat pouze ty obsahy, s nimiž se neztotožňujeme, a vyvstává otázka, zda za určitých okolností neobsahuje destrukce sama již konstruktivní prvek, zda nová vůle a nový člověk nejsou již přítomni ve směru kladení sporných otázek. Jak to jednou řekl jeden mudrc: „Často, když ke mně někdo přijde, aby se mě zeptal na radu, slyším, jak již sám říká odpověď.“

III. JE MOŽNÁ POLITIKA JAKO VĚDA?

(*Problém teorie a praxe*)

Proč dosud neexistovala politická věda?

Vznikání a zanikání problémů, jimiž jsme se právě zabývali, se řídí strukturálním zákonem, který dosud nebyl řešen. Také vzniklé faktory a může z nich být vysvětleno. V dějinách umění již existují pokusy zodpovědět otázku, proč a kdy vznikly a staly se dominujícím druhem umění plastika, reliéf atd. V podobném smyslu bude čím dál více úkolem právě sociologie vědění vysledovat tyto strukturální podmínky vznikání a mizení problémů a disciplín. Neboť z hlediska sociologie nelze na dlouhou klást vynoření a promyšlení nějakého problému do závislosti pouze na existenci určitých velkých individuů a vloh, nýbrž do závislosti na tvaru a zralosti určité problémové souvislosti, v níž tento zvláštní problém vzniká. Tato problémová souvislost se však zase musí ve svém celkovém charakteru a ve své existenci (nikoli ve všech svých jednotlivostech) stát konečnou srozumitelná z *totální* zvláštní životní souvislosti, za ní stojící společností. Jednotlivý myslitel může mít vliv, i kdyby mu rozhodující nápady přicházely nezávisle na celkové souvislosti; jednotlivý člověk, zakletý do úzkého životního okruhu, může mít vliv, i kdyby události, které ho podněcují, byly izolovanými, osudově ho potkávajícími fakty: úkolem sociologie není však uchopit vynořující se obsahy, aktuální problémy a události z tohoto

²⁸ Poněkud kritičtější smýšlející pozitivismus byl skromnější a chtěl pouze „minimum nezbytných předpokladů“. Otázka by byla, zda by se toto minimum dodatečně neodhalilo jako „neřešitelné ontologično, odpovídající naší situaci v bytí“.

²⁹ Kdyby to nedělalo, nebyla by empirie vůbec možná, neboť v sobě a pro sebe jsou, objektivovaná struktura smyslu se může otevřít pouze smysluplně se tážajícimu subjektu.

³⁰ Srv. mou Strukturanalyse der Erkenntnistheorie: Kant-Studien, Erzgänzungsheft 57, Berlin 1922, s. 37, pozn. 1, s. 52, pozn. 1.

³¹ Pokud jde o historický materiál tohoto příkladu, srv. *Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der Sozialökonomik*, odd. III, s. 801 an.

³² To, že vědomí může též být falešné, „inadekvátní bytí“ tím, že toto „bytí“ překonává, to je téma následujícího článku, kde je analyzováno právě vědomí „utopické“. Pro nás zde stačí tento jediný znak, tj. že překonává bytí.

³³ Ve výzkumu utopického vědomí se také ukáže, že utopické překonání každé dané „přítomnosti“ nelze prostě rozebrat jako negativní paralelu k ideologickému zastírání jsoucího minulými obsahy. Srv. s. 236 an.

³⁴ Podrobněji o sociologické příčině tohoto rozštěpení viz můj „Züricher Referat“.

³⁵ *Ranke: Das politische Gespräch*, Vyd. Rothacker, Halle, a.d. S. 1925, s. 13.

* Ontický, ontika - viz zejména v této kapitole, par. Charakteristika dvou typických ontických rozhodnutí, jež mohou stát za nehodnotným pojmem ideologie, resp. pozn. 27. Srv. též *Husserl, E.: Karteziánské meditace*, Praha 1968; *Heidegger, M.: Sein und Zeit, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, sv. 8, Halle 1927.

** Z lat.: Anathema sit! Budiž proklet! Středověká klatba. - *Pozn. překl.*

*** Opce je druh právního prohlášení týkajícího se státního občanství, resp. možnosti prodlužit smlouvu. Zde zřejmě jen ve významu volby. - *Pozn. překl.*

**** Z franc.: Král kraluje, ale nevládne. - *Pozn. překl.*