

VIERA ŽEMBEROVÁ

KU GENÉZE NÁRODNÉHO KONCEPTU SLOVANSKEJ VZÁJOMNOSTI

I

*Kollárove myšlienky z rozpravy, najmä o budúcnosti slovenskej literatúry,
nezostali bez ohlasu ani u štúrovcov, často najmä u samého Štúra.*

Rudolf Chmel

Termín slovanská vzájomnosť, predovšetkým jeho sémantika, má viacero podôb a myšlienkových variantov, čo priamo súvisí s politickým a spoločenským kontextom slovanského „prvku“ v dejinách európskej politiky, kultúry a spoločenských vied od prelomu 17. a 18. storočia (M. Bel, B. Magin, B. Tablic, J. Papanek, F. Sasinek, J. Fándly, J. I. Bajza, A. Bernolák, J. Hollý, E. Štúr), pretože „v 17. a 18. stor., a vlastne až do štúrovcov, slovenské často priamo splýva so slovanským“. P. J. Šafárik sústredene pracoval na hodnotovej prepojenosti pojmov – označení Slovák, Slovan, Sloven, Sloveni, o čom v roku 1827 napísal Jánovi Kollárovi toto: „...nárek nad oddeľovaním slovenského nárečia (nie slováckeho, preboha nie! – ó, keby sme toto prekliate slovo na veky vekov odstrániť mohli – čert nám ho bol dlžen...) od českého v mojej literatúre je veru bezdôvodný (...). Na tom jedinom slove slovenský, slovenské, Slovensko visí celá starožitnosť nášho kmeňa.“¹ Tento diferenciacny a súbežne identifikačný proces, hoci v polohe pojmov, súvisí predovšetkým s tým, že „Slováci sa formovali aj vo feudálnu národnosť v cudzom štátnom útvare a chýbajú im politicko-teritoriálne tradície. Preto s takým splývaním so slovanským celkom ako u Slovákov nestretávame sa ani u jedného zo slovanských národov“. Aj preto „nie je nijakým prekvapením zrod idey kollárovskej slovanskej vzájomnosti práve u nás a jej veľký význam v našich politických dejinách cez celé 19. storočie“.² V tejto súvislosti má opodstatnenosť vrátiť sa aj k substantívnemu základu spojenia, k jeho reflektovaniu v modernej literárnej vede, zvlášť v jej slavistickom kontexte, pre ktorý „slovo slovanstvo je súborným označením príslušníkov slovanských národov – Slovanov ako slovo ľudstvo súborným označením tvorov homo sapiens na planéte Zem, má aj význam podobný významu češstvo, polskość. Môžeme teda hovoriť o tradičnom i modernom slovanstve slovanských národov a o slovenskom slovanstve ako o slovenskom slováctve. Slovanstvo je neodmysliteľnou zložkou slovenskej historickej pamäti a identity. Vedomie, že patríme do slovanského sveta, je dôležitým prvkom našej národnej identity. Bez neho by sme neboli tým, čím sme. V tomto význame sa uvádza slovanskosť i v názve tejto úvahy: Slovanstvo slovenskej literatúry,

¹ P. J. Šafárik, *Literatúra, jazyk, spoločnosť*, Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry 1961, s. 265–266.

² J. Tibenský, Predstavy o slovanstve na Slovensku v 17. a 18. storočí, *Historický časopis*, 8, 1960, č. 1, s. 199.

slovanstvo slovenskej historickej pamäti, slovanstvo ako forma slovenskosti alebo slováctva“.³

Priestor členitej, ale predovšetkým dynamickej „politickej“ a „kultúrnej“ Európy a čas dvoch storočí, myslíme na doznievajúce 18. storočie a začínajúce 20. storočie, sú aktuálnym podložím na konštituovanie a premeny termínu slovanstvo, profilovanie a diferencovanie tézy idea slovanstva a na odlišnú „prax“ slovanskej vzájomnosti ako zložitého aj protirečivého, no predovšetkým viacvrstvového vyjadrenia javu, ktorý prebiehal singulárne (národ) alebo kolektívne (Slovania, slovanstvo, slovanské) v súbore identifikačných (etnické, národné, kultúrne, ideologické a iné) a emancipačných (politické, ekonomické, nadnárodné koncepčné zámery a iné) pohybov. A tie napokon majú svoju genézu v kultúrnom zámere (program, koncepcia, idea) a vyústenie v politickej „praxi“ svojej doby, v čom nie raz býva výrazná diferencia, a to značí, že medzi tézou a jej realizáciou treba aj pri slovanskej vzájomnosti apriori počítať s národnými či „časovými“ tenziami.

Termín slovanská vzájomnosť je lexikálne spojenie dvoch „plných“ významov. Prvým slovom sa vyjadruje podmienka a ňou je etnicita, teda ide o Slovanov, kým druhé slovo naznačuje znak a kvalitu predpokladu, teda kooperáciu na niečom, čo je pre slovanské tým, čo je pre nich spoločné, užitočné a vytvára pre nich dvojnásobnú väzbu. Väzba zvnútra je vyčlenená národom, jazykom a kultúrou, väzba zvonku je podmienená geograficky, politicky a pragmatikou hesla „tu a teraz“.

Genéza myšlienky o slovanskej vzájomnosti má praktické východiská, medzi zostávajú výrazne početné vojny v rokoch 1806–1830. Východiská v ich globálnom zábere sprevádza slabosť jednotlivých aktérov vojnových udalostí, čo navodilo predstavu, podľa ktorej „národná pospolitost mohla byť kompenzovaná vedomím početní velikosti Slovanů jako celku, popřípadě i vedomím politické moci ruského státu“.⁴

Rané roky jestvovania myšlienky slovanskej vzájomnosti sa vyvíjali na podloží svojho jadra, teda na myšlienke (veľkého, spríbuzneného, priestorovo rozľahlého, formálne organizovaného) slovanstva, na jeho obryse priamej kvantitatívnosti (priestor, početnosť atď.), a potom na výraze, ktorý mohol rovnocenne spočívať v akte obrany, ale aj v prejave rozlične chápanej a prejavenej sily uchopenej ako nástroj moci (armáda, ekonomika, forma organizácie štátu atď.). To však napovedá aj ďalší predpoklad a ním je ten, ktorý zreálnuje príbuznosť Slovanov v premenách či posunoch východiskovej tézy o početnosti a príbuzenstve slovanského (národného, politického, ekonomického, konfesijného, vojenského a iných) prvku v geopolitických mapách svojej doby.

Výskum slovanskej vzájomnosti ako súčasť idey slovanstva smeruje k presvedčeniu, podľa ktorého: „Vznik myšlienky slovanskej vzájomnosti a jej historický vývin sa dáva do súvislostí so vznikom slovanských štátov.“⁵

Kým na počiatku, ako sa už naznačilo, zavážila početná „sila“ slovanského prvku, neskôr sa pozornosť sústreďovala na národnú špecifickosť slovanského jazyka, na to, čo bolo v slovanstvom svete spoločné i rozdeľujúce v etnologických významoch a dalo sa „využiť“ na enumeráciu znakov etnického (kmeňového) spoločenstva:

³ J. Koška, *Slovenské slovanstvo* (rukopis), s. 1–2.

⁴ *Dějiny české literatury II. Literatura národního obrození*, ed. J. Mukařovský, Praha: ČSAV 1960, s. 137.

⁵ J. Hejret, *Česi a slovanstvo*, Londýn: Vydal Čs. výbor pro slovanskou vzájemnost 1944, b. s.

„Právě tyto vlastnosti dávaly Slovanům jistá práva, ony jim zároveň zaručovaly i jisté poslání v dějinách lidstva.“⁶

Zdá sa, že ohlasy na Herderove názory o slovanstve a germánstve v novom storočí zohrali rolu mýtu, ktorý pateticky prežíva a aktualizuje dobu (politickéj, filozofickej, kultúrnej) antiky ako prameň aktuálny pre slovenské obrodenie; v Kollárovej myšlienke slovanskej vzájomnosti vykladanej zúžene ako protiklad nemeckej vlasteneckej romantiky aj v Herderovom vplyve možno predpokladať tendenčné podnety na sprostredkovanie antického odkazu, teda na podložie na ďalšiu vzorovú ideu „ako zvláštne spriaznenie slovanského ducha s duchom gréckym“.⁷

Filozofické podpery v dobe jej reflektovania sa pre slovanskú vzájomnosť rozširovali i tak, že sa pripomína popri Herderovej filozofii aj Schläzerova filozofická inšpirácia pre súčasníkov, pretože i on bol medzi tými, čo vyslovovali „kladné názory na Slovanov“.⁸

Napokon sa kultúrny zámer slovanskej vzájomnosti relativizoval politickými pohybmi v roku 1848, a predsa myšlienky všeslovanskej vzájomnosti sa pretavili do jednotlivých národných a politických emancipačných úsilí,⁹ hoci ich „prežívanie a dožívanie“ po udalostiach revolúcie meru ôsmeho roku má rozličné (národné) ozveny. Jednou z nich je relativizovanie jej globalizujúcej nosnosti či aktuálnosti v polovici storočia, keď sa formovali moderné (fungujúce) buržoázne spoločensvá a ich štátne formy (napríklad na tomto pozadí bilateralizuje Ľudovít Štúr východiskovú Kollárovu tézu na garde Slováka a Slovan). Inou „udalosťou“ je jej oslabovanie či erózia zvnútra národnými variantmi mesianistických ideí o budúcnosti národa (Michal Miroslav Hodža, Samo Bohdan Hroboň, Peter Kellner-Hostinský, Samo Vozár a ďalší),¹⁰ ktoré v slovenskom kultúrnom prostredí a v umení žijú aktívne aj po prvej svetovej vojne (J. C. Hronský a ďalší).

Myšlienka o mieste, význame, „sile“ a účinkovaní (organizujúcich aj rozporných) „variantov“ (vše)slovanskej myšlienky, tentoraz s politickým akcentom, si našiel svoj výraz v rusofilských a panslavistických ideách (Šafárik a Kollár slovanstvo voči pangermanizmu, viď výskum Ludwika Richtera).

Pohyby v slovenskom „svete“ súviseli s diferencovanými procesmi národného obrodenia, a to sa podľa Šafárika aj Kollára opieralo „tak jasne o stránku slovanskú než československú, lepšie povedané československú. Princípom jednoty s Čechmi bolo slovanstvo nie českoslovanstvo. Kmeňovú jednotu československú i vo svojej programovosti naši vtedajší buditeľia chápu viac len ako konkrétnejšiu formu jednoty slovanskej“.¹¹

⁶ Herderovo zmýšľanie o germánskom a slovenskom prvku v moderných – buržoázných – národných hnutiach a štáttvorných realizáciách, pozri *Dějiny české literatury...*, s. 138.

⁷ J. Ludvíkovský, Slovanický humanismus obrozený, in *Slovanství v českém národním živote*, Brno: Rovnost 1947, s. 93–119.

⁸ L. Gogolák, *A panszlávizmus*, Budapest: Pázmány Péter Tudományegyetem 1942, b. s.

⁹ V. Burian, Národnostní ideologie česká a slovenská v jihoslovenském obrození, in *Co daly naše země Evropě a lidstvu*, Praha: Sfinx 1940, s. 238–254.

¹⁰ E. Kováčik, *Mytologizmus v slovenskom literárnom romantizme*, Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela (Pedagogická fakulta) 2003.

¹¹ D. Rapant, Štúrovci a slovanstvo, *Slovanický zborník*, 1, 1947, č. 1–2, s. 1–16.

Pavol Jozef Šafárik predložil súčasníkom aj generácii po ňom predstavu slovanstva a spolupráce v jeho kmeňovom rámci v troch podobách: „Prvá je podobou starých pohanských čias (osobitne života starých Slovanov v duchu autochtónnej teórie), druhá podoba jeho prítomnosti (v diele P. J. Šafárika podanom veľmi realisticky) a tretia podoba jeho budúcnosti (varuje Slovanov pred mravnou smrťou: ak by Slovania nepriniesli vyššiu slobodu sebe, môžu sa radšej zmeniť na Nemcov, Maďarov a Talianov, aby neboli na obtiaž iným národom.“¹²

Slovanská myšlienka si vo svojom čase získala podporu medzi vzdelancami jednotlivých národných celkov a šírila sa prostredníctvom umeleckých textov, odborných textov a diskusiami (významné sú o jednote v jazyku: slovanský jazyk a etnikum: slovanský národ). Do politického a spoločenského priestoru, ktorý sa postupne vytváral jestvovaním, šírením, prijímaním a vyrovnávaním sa s myšlienkou, jej „praktickými“ realizáciami, napovedá o slovanskom prvku v európskej kultúre a politike aj to, že slovanský „svet“ do priestoru slovanstva nevstupoval ako súhrn navzájom si neznámych a kultúrne vzdialených spoločenských. Presvedčivým argumentom na odmietnutie takejto predstavy sa stal jazyk Slovanov, ktorým sa šírila duchovná literatúra, jej latinské preklady (hlaholika), uskutočňovalo sa kultúrne dorozumenie a „porovnávanie sa,“ a bol to napokon znova (slovanský, príbuzný súbor) jazyk, ktorý Jána Kollára presvedčil o reálnosti jeho kultúrneho projektu slovanskej vzájomnosti. Kollár totiž práve jazyk povýšil na nástroj šírenia a uplatňovania „ideológie všeslovanstva“, a znova to bol jazyk, ktorý Kollára včas „neupozornil“ na to, že sa jeho téza všeslovanstva dostáva do krízy, čo však v skutočnosti znamenalo i to, že sám sa nereálne postavil k emancipačným zámerom národných slovanských spoločenských uviesť do národného spoločenstva svoj národný (literárny) jazyk (spor Jána Kollára a slovenských romantikov).¹³

V dejinách slovenskej filozofie sa Kollárova téza o slovanskej vzájomnosti dnes prijíma aj ako výraz jeho racionálneho chápania a využitia inšpirácií „z Kanta, Ludena, a najmä Herdera, ale jeho ideový národný program, keďže ním sleduje predovšetkým hlavný motív – slovanskú vzájomnosť, je postavený na mýtickom poňatí (...) tak slovanskej stratenej minulosti“, ako je veľká humanitná slovanská budúcnosť obrodzujúcej svet, a „tým je v Kollárovom diele paradox“ pevne ukotvený ako rozpor racionality a mýtu.¹⁴

Idea slovanstva sa v záujmoch dobových vzdelancov s umeleckými, vedeckými, ale aj praktickými politickými ambíciami vnútorne otvárala jednotlivým „odštiepkom“, kam možno priradiť úvahy o slovanskom kmeni, slovanskom národe, slovanskom jazyku, literárnej vzájomnosti, slovanskej vzájomnosti, čo ústilo do predstavy o jednote Slovanov. Každá slovanská národná kultúra v európskom prostredí 18. a 19. storočia mala svojich predstaviteľov slovanskej myšlienky (zvlášť v českej, poľskej, ukrajinskej a ruskej spoločnosti), ale „osud“ jej jestvovania a napĺňania bol závislý

¹² M. Pišút, Slovanstvo v poňatí Šafárikovom, in *Nové prúdy v našom súčasnom živote*, 1, 1946, č. 198 – 20, s. 441–443.

¹³ K. Rosenbaum, K ideovému charakteru Kollárových rozpráv O slovanskej vzájomnosti, in J. Kollár, *O literárnej vzájomnosti*, Bratislava: Veda 1954, s. 19.

¹⁴ E. Városová, Kultúrny nacionalizmus Jána Kollára, *Filozofia*, 50, 1995, č. 12, s. 565.

od kontextu a objektívnej roly národného spoločenstva na prebiehajúcich dejoch európskeho politického, ekonomického a myšlienkového pohybu.

Vývin v myslení o slovanstve, Slovanoch a ich spoločenstve znamenali aj posun v dobových „koncepciách“ o východiskovej téze jednoty. „Staršia koncepcia slovanstva“ vychádza z nerozlíšeneho a nediferencovaného celku, ktorý zastupovali zvyčajne niektoré jeho časti, kým „nová etapa slovanskej myšlienky“ sa už napojila na vedecké, literárne a myšlienkové projekty Šafárika a Kollára.¹⁵

Napokon sa už naznačilo i to, že sa slovanská vzájomnosť ako výraz dobovej myšlienky o slovanstve spresňovala v priamej väzbe na ujasňovanie si „roly“ konkrétneho národa (Rusko, Poľsko verzus Ukrajina, Slovensko a iní), jeho jazyka a kultúry toho – ktorého spoločenstva, čo sa takmer paradoxne voči ostatným častiam európskych národných spoločenstiev uskutočňovalo v slovanskom svete nie nástrojmi politiky, ale predovšetkým možnosťami umenia a vedy (odlišnosti v projektoch P. J. Šafárika *Dejiny slovanského jazyka a literatúry všetkých nárečí* a Jána Kollára *O literárnej vzájemnosti medzi kmeny a nárečiami slavskými, Slávy dcera*).

Už Šafárik, jeho základná téza o veľkosti a jednote slovanských národov, a Kollár, jeho téza o kultúrnej komunikácii Slovanov, prinášajú odlišnosť postoja k myšlienke a jej realizácii: „Šafárik v Dejinách slovanského jazyka a literatúry vytvoril v dobovom ponímaní jazykovedné a literárnovedné dielo vo vlastnom zmysle slova. Oproti tomu Kollárova rozprava nesmeruje k filologickej špecializácii, i keď z nej vychádza a vnútorne ju predpokladá aj obsahuje. Rozprava o vzájomnosti má všeobecnejší kultúrny a spoločenský význam i dosah, v ktorom jazyková a literárna vzájomnosť sú čiastočne cieľom, najmä však prostriedkom na uskutočnenie všeobecnej idey. Kým Šafárik vychádza zo slovenskej jednoty a smeruje k diferencii, ktorú jazykovedne a literárnovedne realizuje, Kollár naopak, rešpektujúc diferenciačný status quo, smeruje ponad neho k určitej špecifickej forme syntézy. (...) Kým Šafárikove Dejiny slovanského jazyka a literatúry mohli by sme kvalifikovať ako utváranie celkom konkrétnych predpokladov pre budúci rozvoj porovnávacieho skúmania literatúry, Kollárova rozprava zohráva v tomto zmysle skôr úlohu mobilizujúcich podnetov.“¹⁶

Slovanská vzájomnosť má viacero interpretácií, čo súvisí s dejinným kontextom konkrétneho národného spoločenstva. Prvý okruh vzniká v širokom zábere časového „rozmeru“, keď národné procesy veľkých aj malých spoločenstiev, vyjadrené potrebou utvoriť svoj štát, osamostatniť sa spod vplyvu iného štátneho celku či tlaku inej kultúry, smeruje do uskutočnenia odlišných národnoobrodeneckých programov. I tým a takto sa vzdáľuje dynamike spoločenského, ekonomického, vedeckého, umeleckého a emancipačného procesu – ako ich výrazu, – lebo sa neuskutočňuje rovnakým tempom, hoci ide o spoločenstvá v priestorovej, národnej a kultúrnej (bezprostrednej) blízkosti.

Druhý okruh vyjadruje „kvalitu“ národnej identity, jej deklarovanie zámeru reálneho uskutočňovania, čo sa viaže na politické ambície a reálne možnosti národného spoločenstva.

Tretí okruh má terminologické vyjadrenie, pohybuje sa medzi premenami obsahov termínov i „javov“ slovanstvo, slovanské jazyky, slovanská etnokultúra,

¹⁵ D. Rapant, Štúrovci a slovanstvo..., s. 228–238.

¹⁶ D. Ďurišin, *Dejiny slovenskej literárnej komparatistiky*, Bratislava: Veda 1979, s. 27–28.

slovanská identita, identita jednotlivých národných spoločenstiev a vzťahy medzi nimi, na nástroje emancipačných stratégií v slovanskom politickom, náboženskom, ekonomickom či geopolitickom „uskutočňovaní“ sa premenlivých, ale vždy konkrétnych (národných, spoločenských, kontinentálnych) podmienok.

Štvrtý okruh sa sústreďuje na J. Kollárov a Ľ. Štúrov rozdielny prístup a rozpracovanie pôvodne nepolitickej, ale neskôr rozvinutej do politickej tézy o slovanskej vzájomnosti.

Piaty okruh „vyhodnocuje“ následky všeslovanskej plurality, ktorá uchovala identitu každého svojho komponentu v jazyku, umení a kultúrnych osobitostiach národného spoločenstva.

Napokon spoločenskovedne latentne vypracovávané zázemie z diachronie jednotlivých vied, ako sme ho v útržkoch problému ilustrovali, naznačuje zásadnú ponuku: „Nově definovat pojem ‚vzájemnost‘ jako faktu vzájemné literárně kulturní potřeby a užitečnosti na principu ‚rovný s rovným‘, který nemusí být v tom či onom historickém okamžiku aktuálně pocítován a všemi (nebo alespoň většinou) respektován.“¹⁷

II

Aby svět byl, kde nic předtím nebylo.

Ján Kollár¹⁸

Literárnohistorický výskum pri práci Karola Kuzmányho *Ladislav*¹⁹ spravidla upozorňuje na „vnútorný“, pre nás aplikačný vzťah medzi touto jeho prácou a spisom Jána Kollára *O literárnej vzájomnosti*.²⁰

Kým sa bude uvažovať o Kollárovom „vedeckom“ spise *O literárnej vzájomnosti*, treba pripomenúť Kollárov ideový a umelecký projekt *Slávy dcera*.²¹ Vo vzťahu

¹⁷ A. Mikulášek, Místo recenze... *Opera Slavica*, 13, 2003, č. 1, s. 42.

¹⁸ Z listu č. 55 V. Staňkovi (1843); ide o znelku 262 z *Díla básnická Jana Kollára ve dvou dílech*, Budín 1845, in *Listy Sama Bohdana Hroboňa*, ed. E. Hleba, Martin: Matica slovenská 1991, s. 78.

¹⁹ Karol Kuzmány (16. 11. 1806–14. 8. 1866) v rokoch 1836–1838 vydával časopis *Hronka*. Báseň *Slovák* uverejnil v časopise *Květy* 1837, využil ju v texte *Ladislav*, ktorý vyšiel v 3. ročníku *Hronky* v roku 1838 v Banskej Bystrici v troch častiach (s. 32–65, 122–157, 211–257).

²⁰ Ján Kollár (27. 9. 1793–24. 1. 1852). Kollárovo dielo *Über die literarische Wechselseitigkeit zwischen den verschieden Stämmen und Mundarten der slavischen Nation* vyšlo v Pešti 1837. „Prvé myšlienky a úvahy o vzájomnosti publikoval Ján Kollár v peštianskom srbskom časopise *Serbskij Narodnij list* roku 1835 a roku 1936 v Kuzmányho *Hronke*.“ (*Listy Sama Bohdana Hroboňa*..., s. 252) „Brožúra *Über die literarische Wechselseitigkeit der Slawen* je nič iné než po nemecky prepracovaná esej z Kuzmányho *Hronky*. Takýto svetom hýbajúci literárny čin, vyšlý zo slovenského pera, v slovenskom jazyku, v časopise na Slovensku vydávanom, Slovákom redigovaný, stal sa zvestom nového doby, ktorá musela nastúpiť, trebárs jej vlastný prorok, „otec literárnej slovenčiny“, ako Vlček pomenoval Kollára, „mohutnou rukou chcel zachlopiť dvere pred blížiacou sa novou epochou“. Táto epocha prišla so Štúrom.“ S. H. Vajanský, *Literatúra a život. Kritiky a články II*, ed. I. Kusý, Bratislava: Tatran.1990, s. 298–299.

²¹ *Slávy dcera* má niekoľko autorských „rozpracovaní“ a doplnení samotným Kollárom z rokov 1821, 1824, 1832. Má však aj pohnuté osudy: „O Jánovi Kollárovi platí doslovne, že jeho knihy mali sudby. (...) Teraz vyšlo piate vydanie *Slávy dcery* v Ústrednej knižnici redigovanej F. X. Svobodom. (...) toto vydanie nemôže byť považované za korektné vydanie Kollárovej *Slávy dcery*. Je to azda jediný príklad drzého nakladania so slávnym spisovateľom, mŕtvym a bezvládnym brániť svoje autorské práva.“ S. H. Vajanský, *Literatúra a život*..., s. 128–129.

k spisu *O literárnej vzájomnosti* možno sledovať upravujúci sa vzťah k mýtu Ján Kollár a k udržateľnosti jeho projektu v európskom spoločenskom a politickom prostredí, pretože po Kollárom nadšených súčasníkoch a jeho *Slávy dcery* ovplyvnených generáciách českých a slovenských romantikov prichádzajú k slovu o storočie neskôr literárni vedci a filozofi, ktorí „po novom,“ teda aj kriticky sa vyrovnávajú predovšetkým s jeho myšlienkami o slovanstve, o vzájomnosti a z nich odvodených, no nie prehliadateľných myšlienkách o národe, území, jazyku, vzdelanosti, humanite atď.

Slávy dcera prijala poslanie dominantného umeleckého textu svojej doby i slovenskej umeleckej spisby, ktorý svojím zámerom, také boli Kollárovo ideové a poetologické úpravy textu, prekračuje svoje pôvodné druhové určenie, básnik zanáša do svojej „učiacej“ línie vedenie dobových spoločenských vied. *Slávy dcera* sa stáva podložíím mesianistických²² spôsobov vyrovnávania sa s minulosťou i národnou budúcnosťou a stala sa napokon aj určujúcim zázemím mystických zaobľovaní žitej skutočnosti práve Jánom Kollárom, ktorý našiel nielen svojich generačne mladších obdivovateľov (napríklad S. B. Hroboň),²³ v literárnej vede vykladačov vývinu i kontextu v jeho šírke kultúrneho a geografického doznievania (napríklad K. Rosenbaum),²⁴ ale i po poldruha storočí sa stal objektom kritickej reinterpretácie²⁵ javu fenomén slovanstvo a jeho následkov z „praktikovanej“ vzájomnosti v slovanskej ideológii. No teraz sa sledujú idey a osudy všeslovanského „projektu“ už bez Jána Kollára a „po Kollárovi“.

²² „Ako ukážeme ďalej, predstava o mesiánskom poslaní jedného (konkrétne poľského) národa bola u J. Kollára – v modifikovanej podobe a s modifikovaným vyústením – aplikovaná na celé „spoločenstvo“ slovanských národov, t. j., podľa Kollára na celý „slovanský národ.“ R. Dupkala, *O mesianizme. Filozofické reflexie*, Prešov: Slovacontact 2003, s. 44.

²³ S. B. Hroboň sa v početnej korešpondencii opakovane hlási ku Kollárovým názorom, cituje z jeho *Slávy dcery* znelky pri rozličných príležitostiach ako výstižné podobenstvá na to, čo chce sám vyjadriť. Za Kollárov závet považuje Hroboň znova „miesto“ zo *Slávy dcery*: „...zrídte obec jedným jménom zvanou. Údy mnohé, hlavu jednu majte, vyrastlú však z tela vašeho (list č. 152 adresovaný K. S. Amerlingovi 6. 10. 1878, in *Listy Sama Bohdana Hroboňa...*, s. 206). Napokon Hroboň v podstate prijal práve Kollárovo rané predstavy o kmeňovej, jazykovej, náboženskej i územnej jednote Slovanov, čo dokladá ním aktualizovaná znelka aj v roku 1878 (!), hoci Kollár tézu utilitárnej jednoty opustil, čo S. B. Hroboň vedel. I tak sa vo svojej poézii prikláňal k predstave územnej rozlohy slovanského sveta, ktorú „videl“ v priestorovom priesečníku Praha – Tatry, Vltava – Dunaj (*tamtéž*, s. 9).

²⁴ Karol Rosenbaum v štúdií K ideovému charakteru Kollárových rozpráv *O slovanskej vzájomnosti* doložil časť VII. Záver, v ktorom do deviatich bodov sústredil nosné myšlienky Kollárovho spisu. Rosenbaum nazýva spis *O slovanskej vzájomnosti* „rozprava“, zvyrazňuje, že sa v nej konkretizovali myšlienky Kollárovej básnickej tvorby, „predovšetkým Slávy dcery“, jej obrannosť pre „potreby“ „utlačovaných slovanských národov“, idea vývinu ľudstva, „kmeňovej jednoty československej“, idea ľudskosti, proces emancipácie českého a slovenského národa „ako národov novodobých“, dôraz na vzdelanie a kultúru, dôvera v jazyk ako národný znak. K. Rosenbaum, *K ideovému charakteru Kollárových rozpráv O slovanskej vzájomnosti*, in J. Kollár, *O literárnej vzájomnosti*, Bratislava: Veda 1954, s. 106–107.

²⁵ Za dôsledného aplikátora Herderovej idey o Slovanoch (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784–1791) považuje Kollára aj Václav Černý. Odopiera Kollárovej práci prívlastok vedecká, považuje ju za súbor humanistických ideí, Kollára označuje za premýšľavca, ktorý má blízko k mystike, s prítomnosťou sa vyrovnával minulosťou, ktorú si prispôboval, ide o Kollárovo zistenia, kto a čo všetko je v Európe jeho súčasnosti slovanského pôvodu. Napokon zvyrazňuje aj jeho rozchod so súčasníkmi a mladou generáciou ako následok Kollárovho účinkovania v službách Pešti a cisára. Kollárovo prácu *O slovanskej vzájomnosti* považuje náležne za spis s tézou panslavizmu. Na prítomnosť vzájomnosti pred Herderom v slovanskom prostredí upozorňuje Ján Tibenský, popri ďalších literárnych vedcoch, i preto má Černého výpoveď relatívnu platnosť, keď tvrdí, že „panslavismus je slovanský výrobek z německého materiálu“. V. Černý, *Vývoj a zločiny panslavismu*, Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku 1995, s. 12.

Tichý nesúhlas a neskôr odmietnutie sprevádzalo Kollárom zamýšľanú „stratégiu“ kmeňovej a jazykovej celostnosti slovanského sveta. V skutočnosti išlo o humanistickú alegóriu, možno azda aj o očakávanú dobovú, nepriamu politickú inštrukciu, keď nebolo prosté vyrovnať sa s tým, že „německá dívka, kterou si zamiluje, Friederike Schmidtová, dcera pastora z blízké Lobedy, promění se mu v Slovenku, praderu těch zmizelých Slovů, jejichž popel šlapal? (...). Slávy dcera je první biblí panslavismu! (...). A konečně vize slovanské budoucnosti a velikosti: Kollár ji vidí hlavně zeměpisně a číselně, od konců Sibíře po Krkonoše nevidí zapadat slovanské slunce! Neběře na vědomí, že to není stále ‚totéž‘ slunce, základním rysem jeho slavismu totiž je, že mluví o ‚slovanském národě‘ (...). Jeho Všeslávie je rychle součtem získána“, pretože na horizonte jeho premýšľania o minulosti Slovanov je „konečné vize slovanské budoucnosti a velikosti“.²⁶

Kollár sa v liste Palackému v roku 1833 sťažoval na „skutočnosť“, no spomenul si aj na Šafaříka pri problémoch s uvádzaním svojich téz o slovanskej vzájomnosti do národnej spoločnosti: „Nu! aspoň mějte politování nad tím dobromyslným ztřeštěncem, který dvanáct let v nejnebezpečnější době a bouři lodičku Slovenska v Uhřích od utonutí chránil, a to téměř sám jediný, nebo i milý Šafařík náš, ať pravdu vyznám, zoufáv, opustil mne a vymrštil se na veliký koráb všeslovanstva.“²⁷

V korešpondencii Jána Kollára sa viackrát objavuje jeho rozvíjanie či spresňovanie úvah o slovanskej vzájomnosti. Raz je to obrana tvorivého ducha proti poľskej invetkive: „My máme všemožné sbratření a vzájemnost v literatuře slavské rozšiřovat a napomáhat: tlumačení pak z jiných slavských nářečí, zvláště z českého do polského, jest k tomu jeden z nejvýbornějších prostředků.“²⁸ Ján Kollár ešte aj v roku 1836 sa nevzdáva a rozposiela po slovanskom svete svoje: „Pojednání čili krátkú Rozpravu o Vzájemnosti, o které ste i ústně ode mne tak mnoho slyšeli, když ste u nás byli (...).“²⁹ O pár rokov neskôr však už takmer v nadšení o vzájomnosti napísal i toto: „Nejpronikavěji to naše naděje oduševňuje, že se nyní vzájemnost mezi všemi Slavy rozmáhá, která naší procitlé národnosti nejen květoucnost, ale i trvácnost slihuje. Čeho nám nyní zapotřebí, jest snášenlivost a trpělivost s rozličnými ortografiemi. Vždyť tyto maličnosti časem samy sebou do pořádku přijdou, jenom nedělejme s nimi takový křik, aby se tím i cizinci na a odstrašili.“³⁰

Za jeden z podstatných bodov Kollárovho spisu *O slovanskej vzájomnosti* sa vždy označovala otázka reči, jazyka. V roku 1832 do listu pre Františka Cyrila Kampelíka ako doplnok pripisuje, že nič nevie o Hollého *Svatoplukovi* (Trnava 1833), „nebo bernolákovci odstraňují se chynskou zdí od celého slovanského sveta. Oni se o nás nestarají, aniž chtějí, aby sme se my o ně starali“³¹ čím napovedá, že vznik slovenčiny ako spisovného a literárneho jazyka prechádzal, popri iných, aj konfesijným trasoviskom. Prepojenie jazyka, národa a jeho kultúry považoval Kollár za podstatný

²⁶ *Tamtéž*, s. 13–14.

²⁷ List č. 85 adresovaný F. Palackému (Pešť 19. 12. 1833), in J. Kollár, *O literárnej vzájomnosti...*, s. 127.

²⁸ List č. 110 adresovaný J. Kutlíkovi (5. 1. 1836); *tamtéž*, s. 152.

²⁹ List č. 115 adresovaný L. Gajovi (Pešť 19. 7. 1836); *tamtéž*, s. 156.

³⁰ List č. 119 adresovaný T. Burianovi (5. 10. 1836); *tamtéž*, s. 161. Editor E. Hleba rozumie vete takto: „...aby sa tím i cizinci nastrašili i odstrašili.“ *Tamtéž*, s. 379.

³¹ List č. 81, *tamtéž*, s. 123.

znak politickej aj duchovnej identity každého spoločenstva. Šafárikovi o tom v roku 1836 napísal toto: „Žádný národ sa sám národem, lidem atd. nenazíval, nebo národ, lid musel už před jménem býti. Ale mnoho bych o tom psáti musel. (...) Rád bych oželel všechny mé práce a zásluhy (jsou-li jaké) v literatuře, kdyby sa mi poštěstilo aspoň počátek učiniti a cestu ukázati k navrácení sa zpátkem tam, kde sa naša krásná, jaderná, určitá, nedvojsmyselná, hlasna slovenčina nalezá. (...) pokud nemáme moudřej řeči, nebudeme máti literatury.“³² Ján Kollár veril svojim myšlienkam, pretože, „co dobrého jest, to naposledy přece zvítězí“.³³

Reč a jazyk zapustia svoje korene v národnom spoločenstve vtedy, keď si ho osvojí pospolitosť, odtiaľ Kollárov záujem o ľudovú pieseň a i preto romantici sústredili svoju pozornosť na ľudovú slovesnosť, popri inom, učili sa verzológii z piesní. Pozornosť, akú sám Kollár venuje folklóru, má aj druhú stranu, súvisí s osobným poznaním, ktoré má, popri pragmatike, isto aj emocionálnu pointu: „Nic pod nebem bídnějšího není ako slavské spisovatelství. (...) Proto nezhorčujeme sobě sami mezi sebou život ještě více: nehledme na své osoby, ale na národ.“³⁴ Václav Černý sa dotkol i tohto „bodú“ a i on, ako iní pred ním, pripomenul, že situácia spisovateľa a tvorivého človeka v západnej kultúre svojej doby bola iná ako v slovanskom svete, čo je výsledok vývinu a „kultúrnej“ kmeňovej i etnickej emancipácie v európskom prostredí 18. a 19. storočia, azda i preto spoločne s Herderom tvrdí: „(...) jazyk jde od konkrétna k abstraktnu, prvým dílem je tedy poezie a především píseň lidová (...) odtud teprve jde vývoj k próze, vědě a abstraktní filozofii (...)“.³⁵

III

Nešlo len o zmenu staršieho klasicizujúceho štýlu, ale o nový program národnej literatúry.

Milan Pišút

Literárna história upozorňuje na to, že sa osobnosť Karola Kuzmányho v jej doterajšom mapovaní identifikuje s úsilím profilovať identitu národnej literatúry, konštituovať metodiku literárnej kritiky, funkčne zapájať časopisy do diskusie o aktuálnom živote literatúry, ďalej jeho pohyb po estetike, noetike a poetike medzi klasicistickou a romantickou líniou slovenskej literatúry a pozabúda na jeho reflektívnu a duchovnú básnickú tvorbu.³⁶

Kuzmányho *Ladislav* je text, ktorý zaujíma literárnych vedcov práve tak ako literárnych estetikov a filozofov. Literárny historik text *Ladislav* označuje za „pokus o román“, v ktorom sa spojilo „viacero tendencií súdobej prózy“. Prvky sentimentálnej novely (príbeh lásky zemana Ladislava Mníchovského k Hanke, ktorá krátko po

³² List č. 118 adresovaný P. J. Šafárikovi (Pešť 12. 9. 1836); *tamtéž*, s. 159.

³³ List č. 120 adresovaný C. Zochovi (12. 11. 1836).

³⁴ List č. 79 adresovaný V. Hankovi (Pešť 18. 9. 1832); *tamtéž*, s. 118.

³⁵ V. Černý, *Vývoj a zločiny panslavismu...*, s. 10: citácia z Herderovho spisu *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*.

³⁶ C. Kraus, *Slovenský literárny romantizmus*, Martin: Matica slovenská 1999, s. 155–156; R. Chmel, *Dejiny slovenskej literárnej kritiky*, Bratislava: Tatran 1991, s. 32–33.

svadbe zomiera), postupy cestopisnej prózy a „román v listoch“ (listy Ladislava z ciest po Európe), ktoré kombinuje s dlhými úvahovými pasážami o umeleckých, filozofických a spoločenských otázkach.³⁷ Kuzmányho *Ladislav*, ako sa už naznačilo, je tendenčné a účelové organizovanie literárneho príbehového podložia na podporu konkrétnej (Kollárovej) idey, v tomto texte predovšetkým tých jej častí, ktoré sa venujú šírke slovanského sveta, členitosti slovanskej národy, duchovnej sily a starobylosti slovanského človeka: „Pradęd rodu mého Praeceptoru tehdegsjho Jana Gottfr. z Herbersteinu w saubogi poraziw roku 1230 kragnu a krále nemilých tčecho hostů zrostil, za čež gemu panstw j gegich Mojchowské praeceptury darowáno.“³⁸ Kuzmány pracuje s časom historickým (1230) aj s prírodným časom (minulé zjmy, s. 32, prostřed Srpna, s. 211), pohyb informácií v texte člení aj numerickým časom (Nemoc Konrádowa trwala téměř tři týdne, s. 123, roky 1825–1830).

V *Ladislavovi* látkovo, tematicky a zo zázemia ideových a politických problémov prvej tretiny 19. storočia nechýba nič, čo formulovali otázky pre tých, ktorých národné veci „zaujímali“ a navyše sa ich aj usilovali riešiť. Kuzmány sa v *Ladislavovi* pohybuje pomalým epickým „krokom“, sústreďuje sa na opis, detail, vysvetľuje a naznačuje súvislosti prekračujúce fabulu Ladislavovho príbehu, pretože sa autor spolieha na (konečný) úsudok svojho vzdelaného a národne uvedomelého čitateľa, a to i preto, lebo výberom mužských postáv spomedzi slovanských mladíkov otvoril „zamlčovany“ problém slovanského sveta, jeho názorovú, mentalitnú a možno aj mravnú nejednotnosť. Takto organizovaná „príbehová“ kulisa v *Ladislavovi* má všetky dobové znaky európskej romantickej spisby, čomu zodpovedá organizovanie sujetu, konfliktu, kompozičné spoliehanie sa na kontrast, ale aj účinkovanie rozprávača, v tomto prípade prevažne personálneho, vzdelaného, scestovaného, filozofujúceho Ladislava zo zemianskeho rodu, dnes už nie tak bohatého ako v 13. storočí, ale s ideálnym otcom feudálom, ktorý svojich poddaných vzdeláva, vychováva a poddaní ho, tak to tvrdí Ladislav, za to milujú: „Pri wečeři zwrtla se beseda na staw mrawnj lidu selského a wůbec služebného we vlasti našj, který Luboš welice podlým býti prawil wytykage mu zwlášťe opiulstw j, na přjčiny toho od mého otce se doptáwage (...) zpozorowal sem wšak, že staw lidu selského a služebného wůbec, co do mrawnosti w neymnožšjch kraginách tentýž gest genž i u nás, w některých pak gešťe horšj (...).“³⁹

Karol Kuzmány v texte *Ladislav* kompozične vrstevnato, hoci tendenčne „kombinuje“ žánrovú štruktúru textu, sa dopracoval k ucelenému významu. Isto i preto ideovo cieľavedome (vy) použil svoju publikovanú báseň Slováč, ktorú začína veršom s otázkou i zvolaním: Kdo ge Slowák?⁴⁰ Gá gsem Slowák! Bez odklonu od dominantnej ideovej osnovy, ktorú prevzal od Jána Kollára, rovnako ako na počiatku aj stúpenca raného romantizmu, jeho prvej vlny slovanských literárnych romantikov v tridsiatych rokoch 19. storočia, zapojil Karol Kuzmány do svojho „zdôvodňovania“ ten motivický (Tatry, Váh, Dunaj, Hron, Kriváň a iné) a vývinový (Ján Hus, kres-

³⁷ Ladislav Čúzy – Zuzana Kákošová – Martin Michálek – Miroslav Vojtech, *Panoráma slovenskej literatúry I*, Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo 2004, s. 104–105.

³⁸ K. Kuzmány, *Ladislav*, *Hronka III*, 1838, s. 33.

³⁹ *Tamtéž*, s. 39–40.

⁴⁰ *Tamtéž*, s. 23.

ťanstvo, náboženská odvaha, dôslednosť a iné), ale aj civilizačný (mravnosť, vzdelanie, humanizmus, obetavosť, ľudskosť, vzťah k prírode) argument, ktorý nasmeroval úsilie Kollára a jeho nasledovníkov do vnútra spoločenstva žijúceho s vedomím latentného ohrozenia, utlačania, organizačnej nesamostatnosti a z toho plynúcej národnej nespravodlivosti. I tu, ako keby prehovoril „beletrizovane“ v *Ladislavovi* iba Kollárov odkaz: „Maďaromania u nás síce maličko ochladla, nie méně však vždycky ještě hoří: a divno, ne jen nejvíce, ale téměř výlučně jen proti samým Slovákům se vztekli, jakoby jiných národů v Uhřích ani nebylo! Nikdo ani nemluví ani nepíše o zmaďaření Němců, Srbů, Valachů, Ciganů, ale o zmaďaření Slováků plné jsou všechny noviny, časopisy a knihy. Odkud to a proč to? ja pochopiti nemohu. Nejbláznivější jsou pak v tom sami zmaďaření Slováci, ovšem že zemané! nebo nezeman Slovák nemá chuti k tomu! Hine illea lacrymae!“ (Preto tie slzy).⁴¹

Ján Kollár a s ním aj Karol Kuzmány otázkou národa a jeho vlasti chápali reálne aj emotívne, čo by naznačovalo aj Kollárovo „zvolanie“, ktoré je obsiahnuté v liste Josefovi Jungmanovi: „Ach, Vy snad necítíte velikost toho neštěstí: kde člověk vlastní nemá a mítí nesmí!“⁴²

Karol Kuzmány venuje v *Ladislavovi* záverečnú časť, ktorá je filozofujúca a náučno-výkladová, českému národnému, konfesijnému a kultúrne prostrediu. Popri reči, literatúre a dejinách i význačných nadšencoch za národnú vec sa Kuzmány sústredil na dejinnú a duchovnú osobnosť Jana Husa, na jeho odvahu, mravnosť, myšlienkovú pevnosť, „pobožnosť“, z čoho vzišla „krása mravná“ a „cítienie krásy“,⁴³ čo je vlastné civilizovanému slovanskému svetu.

Historický význam a duchovný ohlas osobnosti Jana Husa zosobňuje v *Ladislavovi* moderné kresťanstvo, vzopretie sa slovanského sveta západnej náboženskej dogme, napokon „Janem Husem a husitismem, církví českobratskou národ český byl první v boji za křesťanskou reformu a svobodu myšlení, první se nasadil, obětoval se a byl obětován“.⁴⁴

Text Karola Kuzmányho *Ladislav* z roku 1838 už v čase svojho prvého zverejnenia „fungoval“ predovšetkým ako ilustračný a dôstojný spôsob, akým sa do slovenského priestoru vnesla dobovo inšpirujúca Kollárova (kultúrne koncipovaná) predstava o slovanskej vzájomnosti. Súčasne *Ladislav* zostáva aj Kuzmányho osobnou výpoveďou i formulovaným premýšľaním o podnetoch z filozofovania Herdera,⁴⁵ Hegla a Kollára, ktoré čakali na svoju budúcnosť v občianskom aj kultúrnym živote emancipujúceho sa slovenského národa v 19. storočí, no i po ňom.

Tých, ktorí sa upáli na Kollárove myšlienky o slovanskej vzájomnosti v 30. rokoch 19. storočia, ale potom s rovnakým zánietením odmietli Kollárovo účinkovanie v cisárových službách, jeho názory na slovenčinu a na verzologickú problematiku, sústredil „okolo seba“ Ľudovít Štúr v role pedagóga a rešpektovaného ideového, ba

⁴¹ List č. 77 adresovaný F. Palackému (Pešť 12. 6. 1832), in J. Kollár, *O literárnej vzájomnosti...*, s. 115.

⁴² List č. 52 adresovaný J. Jungmannovi (Pešť 12. 4. 1828), *tamtéž*, s. 79.

⁴³ Termíny mravnosť, pobožnosť, cítienie krásy, krásna mravná sú vynnaté z listu (č. 47) Jána Kollára, ktorý 7. 1. 1828 adresoval Michalovi Madánskemu. *Tamtéž*, s. 74.

⁴⁴ V. Černý, *Vývoj a zločiny panslavizmu...*, s. 18.

⁴⁵ M. Bartko, J. C. Herder alebo vývin ľudskosti, *Stupne poznávania*, Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov 2002, s. 45–57.

až generačného vodcu bratislavských romantikov, ďalej vyznavačov Herderových *Ideí* a Heglovej filozofie. Európsky pohyb od konca 18. storočia, ale aj aplikácia tiež z učenie nemeckých vzorov napovedali, že sa musí zásadne zmeniť situácia (slovenského) národa, ktorý chce nielen hovoriť, ale reálne, občiansky, politicky, ekonomicky aj kultúrne žiť a profilovať svoju identitu, samostatnosť a jedinečnosť v spoločenstve rovnako sa vyvíjajúcich národných celkov. Európsky geografický, politický a kultúrny „priestor“ na začiatku 19. storočia sa, obrazne, sústreďoval pre slovenských romantikov na to, čo sa vo vzdelaní poskytovalo v nemeckom prostredí a v presadzovaní národnej svojbytnosti v poľskom kráľovstve.

V čase, keď sa Kollárove myšlienky z projektu *O slovanskej vzájomnosti* dostávali do vedomia slovanského sveta, poznal ich aj Ľudovít Štúr (1815–1856): „... je zrejmé, že Štúr formuloval viaceré myšlienky už vo svojich historických prednáškach, a najmä v prednáškach, ktoré odznievali na pôde Spoločnosti ešte pred jeho odchodom do Halle roku 1838.“⁴⁶

Keď Ladislav Čúzy⁴⁷ vymedzoval Podnety a inšpirácie pre genézu Štúrovho výkladu dejín a umenia Slovanov, ako prvých pripomenul Jána Kollára a Karola Kuzmányho: „V polovici 30. rokov vychádzajú dve významné práce takéhoto charakteru. Stať Jána Kollára O literárnej vzájomnosti medzi kmeny a nárečiami slavskými (1836) a stať Karola Kuzmányho O kráse (*Hronka* 1836). „Obe tieto práce mali veľký význam pri formovaní slovenského národného uvedomenia a pri formovaní základov modernej slovenskej kultúry. Ich dosah na formovanie slovenského literárnoestetického myslenia, ako aj na konkrétnu literárnu tvorbu, bol však rozdielny. Širšie kultúrno-politicky orientovaná stať Jána Kollára oživila myšlienku veľkého slovanského kmeňa a vytvorila tak základ pre neskoršie objavenie sa myšlienky veľkého slovanstva v koncepcii Ľudovíta Štúra, a najmä mesianistického krídla slovenského romantizmu. Kollár touto štúdiou otváral aj perspektívy pre myšlienku o striedaní vývinových epoch ľudstva, pričom svoj optimizmus opieral o Herderove a čiastočne aj Heglove filozofické názory. Kuzmányho štúdia O kráse čerpala podnety z iných zdrojov, najmä z Kantovej estetiky. Táto štúdia upriamila výraznejšiu pozornosť na špecificky estetickú problematiku bez výraznejšieho zdôrazňovania národnostných aspektov.“⁴⁸

Štúrove prednášky o histórii a poézii Slovanov zo štyridsiatych rokov 19. storočia (predpokladá sa, že po jeho návrate z Halle) sa transparentne neprihlásili ku Kollárovmu uvažovaniu o tomto probléme, ale i v nich sa za ústredný bod zachytenie prítomnosti slovanského sveta považuje stav jazyka (Štúr sa priklonil k spoločnému jazyku, mala ním byť ruština) a štruktúra slovanského sveta (odmietol a napokon sa sám vyrovnal so štyrmi prúdmi). S Kollárom si rozumeli v požiadavke vývinu národa „zvnútra“: „Národ čím je vzdelanejším, tým viac takýchto okresov ducha má; tak naproti tomu národ čím je nižším, tým jednotvárnejšie a menšie sú tie strany v ňom. Národ duchom nenadaný obyčajne len jednu stránku má, a táto je náboženstvo.“⁴⁹

46 L. Čúzy, *Literárnohistorická koncepcia Ľudovíta Štúra v prednáškach o poézii slovanskej*, Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa 2004, s. 9.

47 *Tamtéž*, s. 11–14.

48 *Tamtéž*, s. 11.

49 Štúrova myšlienka, prevzatá z L. Čúzy, *Literárnohistorická koncepcia Ľudovíta Štúra...*, s. 19.

Prostredníctvom vymedzenia vzťahu medzi duchom a predmetnosťou sa Ľudovít Štúr dopracúval k podstate svojho zámeru, ktorým mala byť „charakterizácia slovanskej poézie“⁵⁰ tak, ako ju poznáme z literárnohistoricky (re)konštruovaného súboru textov Prednášky o poézii slovanskej (*Orol* 6, 1875), O národných povestiach a piesňach plemien slovanských (1932), O poézii slovanskej (1987) a „syntetického“ spisu *Slovanstvo a svet budúcnosti*.⁵¹

Vývin ukázal, že vzťah Ján Kollár, Karol Kuzmány a Ľudovít Štúr dodnes zostáva aktuálnym heuristickým, výkladovým, komparatívnym a „sporiacim“ sa priestorom literárnej vedy. Ide o národnú ideu a duchovnú aj kultúrnu emancipáciu slovanskej spoločnosti v európskom a užšie aj v slovanskom pohybe spred dvoch storočí, do ktorého vstupovali každý z nich svojky (politologicko-kultúrny koncept, umelecko-estetický koncept, genologický a kultúrno-filozofický koncept) a vždy s presvedčením, že sa zapájajú do organizovania podložia „veľkého“ národného procesu.

⁵⁰ *Tamtéž*, s. 15.

⁵¹ Odvolávame sa na preklad a úpravu A. Bžocha pri prvom slovenskom vydaní Štúrovho spisu *Slovanstvo a svet budúcnosti* (1993).

TEORIE VĚDY ÚVODNÍ POZNÁMKY

Počínaje evropským novověkem přes epochu industriální moderny až do současnosti je věda jedním z nejčastěji skloňovaných slov. V dnešní koncepci vědy vrcholil vývoj západní racionalistické kultury, který zahájili svými metodickými a systematickými výzkumy skutečnosti myslitelé klasické řecké antiky. Věda a její jednotlivá odvětví vznikala tam, kde představitelé tehdejší vzdělanosti poskytovali zdůvodněné, bezrozporné a vzájemně související odpovědi na otázku „proč?“, astronomie, přírodní vědy, medicína, geometrie a aritmetika, logika byly prvními obory, na nichž začala evropská civilizace stavět to, co chápe jako zajištěné vědění a čím se řídí v mnoha oblastech konání. Po více než dvou tisíciletích vývoje proniká aplikace tohoto vědění (zejména, byť ne výlučně prostřednictvím techniky) všemi životními oblastmi naší kultury. Náš život je určován vědou v míře, pro niž nemáme historické přírovnání, avšak současně a v téže míře i rozpory, které s sebou věda a její využívání přináší.

Ovlivnění našeho života vědou lze shrnout zhruba do tří základních oblastí:

1. Věda tvoří a určuje podmínky našeho jednání, zejména tím, že nám poskytuje technologické prostředky pro praktické zvládnání nejrůznějších životních situací;
2. Věda je základem pro tvorbu našich obrazů světa: orientujeme se v prostředí nikoli podle mytických vyprávění (např. v kosmologické oblasti byly představy o stvoření světa, o tvaru země jako plovoucí desky, o obklopující ohňové nebeské klenbě apod. téměř úplně vytěsněny poměrně přesnými astrofyzikálními poznatky o vesmíru), ale podle obrazů, které na základě svého poznání vytváří a v popularizované formě předkládá věda;
3. Věda převzala kompetence, které v minulosti náležely náboženství: interpretace toho, co je a proč to je, stejně jako otevírání možností jak s tím, co je, správně nakládat, není v rukou duchovních hodnostářů, ale rozhoduje o ní věda; tím se také od základů změnil systém vzdělávání, pojetí vzdělanosti a chápání poznání a vědění.

Nemenší vliv má však věda i v negativním slova smyslu:

1. Úzce specializovaná vědecká racionalita může, stane-li se výlučným typem myšlení o světě a o člověku, ochuzovat lidský život o celou řadu dalších dimenzí; důsledkem se může stát ploché, jednostranné vnímání lidského postavení ve světě;
2. Věda sice je zdrojem naděje na další zvyšování kvality lidského života, ale právě tak je zdrojem obav z dalšího vývoje naší kultury: věda je kromě jiného rizikotvorný civilizační prvek;

3. Poprvé se dostalo lidstvo v nám známých dějinách do situace, kdy je schopné totálního sebezničení a celkové destrukce života na této planetě. Toto riziko je plně aktuální a stále se obnovuje jako důsledek možných forem využití (s hodnotícím aspektem řečeno – zneužití) vědeckého poznání.

Co je věda?

Kterákoli uvedená či další možná perspektiva nás vede k otázce, co je tím fenoménem, který tak hluboce určuje podstatu západní racionální kultury a ve svých důsledcích podmiňuje charakter života na celé planetě: jinak řečeno, nevyhneme se otázce, co je věda? Odpověď na ni není problémem samotných dílčích věd – fyzik nemusí být schopen exaktně definovat, co je fyzika, a přesto může provádět precizní výzkumy svého předmětu a dosahovat nového poznání. Předmětem je tato otázka pro speciální disciplíny, které tematizují samotnou vědu jako problém. Původně spadala reflexe vědy do zájmové sféry filosofie a v ní do oblasti teorie poznání. Metafora o přechodu od mýtu k logu, kterou bývá objasňován vznik filosofie, v sobě skrývá přes všechnu spornost jeden důležitý bod: v určitém momentu kulturního rozvoje převládl v původně mytopoetické kultuře jiný typ racionality, jehož základní charakteristiky shrnujeme výrazem „logos“. Klasická antická řecká vzdělanost se utvářela pod vedením takového typu racionality, jenž v sobě sdružoval vědeckou, filosofickou a návazně i technickou racionalitu. Jejich identita se stala tím, co definovalo starověké Řecko a co ještě relativně velmi dlouho sloužilo jako ideál plné, dokonalé vzdělanosti, jehož prototypem byl renesanční *uomo universale* a novověký polyhistor.

Vývojem poznání, tzn. především rozvojem metodologické oblasti, se tato původní identita rozpadla a rozštěpila na jednotlivé typy racionalit, jež podléhaly dalšímu vnitřnímu podrobnějšímu rozlišování. Jako jednotící prvek a výchozí řecký vklad v sobě ale uchovávaly představu, že jádrem evropské kultury je vědecká racionalita. Její reflexi se dnes věnují zejména:

- Teorie vědy
- Filosofie vědy
- Dějiny vědy
- Sociologie vědy
- Psychologie vědy

Propojíme-li jejich poznatky do transdisciplinárního celku, vyvstane nám před očima jisté pojetí dějin a současnosti vědy, jejích základů, pravidel, jimiž se řídí, jejího jazyka, norem jednání, způsobů její institucionalizace, forem politiky, která se v ní uplatňuje, odpovědnosti, jež se pojí s vědeckým výzkumem a konečně jejího smyslu (jakožto cílů, kterých chce lidská pospolitost pomocí vědy dosáhnout, tj. zpravidla změn, jež mají zvýšit kvalitu života). Taková pojetí mohou být odlišná a spíše než jednotná či obecně akceptovaná definice vědy vzniká na jejich základě souhrn více či méně systematizovaných názorů, pro který se někdy (zvláště v anglosaském prostředí) užívá název *věda o vědě* (science of science). V dnešní teorii vědy se za nosná uznávají čtyři hlediska, podle nichž se věda interpretuje:

- analytické
- konstruktivistické
- hermeneutické
- dialektické

Jejich různorodost představuje důvod, kvůli kterému by bylo naivní doufat v jednu obecnou definici vědy. Podobně jako u mnoha dalších obecných pojmů tohoto typu (např. náboženství, umění, víra apod.) není ale ani zřejmé, čemu by taková definice mohla pomoci a zda by spíše neomezovala naše možnosti rozumění vědě.

Teorie vědy

Proto má patrně nejdůležitější postavení mezi disciplínami, které vědu zkoumají, *teorie vědy*. Její odlišnost od ostatních spočívá v tom, že tematizuje vědu jako poznání, kdy je poznatek pochopen jako věta (výrok), která byla prokázána jako pravdivá. Teorie vědy je potom částí teorie poznání, s níž sdílí základní problém: zjistit, v čem spočívá důkaz pravdivosti poznání, v případě teorie vědy ale vztažený na výroky vědy. Teorii vědy tak můžeme pochopit jako metateorii všech věd, která nezkoumá metody dílčích speciálních věd např. z hlediska jejich správnosti, aplikovatelnosti, ověřitelnosti atd., ale klade obecnou otázku po podmínkách možnosti vědeckého poznání.

Samotný výraz „teorie“ pochází z řeckého slovesa θεωρειν, které v původním významu znamená přihlížet, pozorovat, být divákem. Teoretik, θεωρος, byl nejprve člověk, který přihlížel slavnostem, případně který byl vyslán, aby jim přihlížel. S tímto etymologickým zázemím můžeme teorii chápat v nejobecnějším smyslu jako nazírání, pozorování. Moderní pojetí teorie je mnohem užší, i když tím ještě není preciznější: myslí se jím obecně řečeno stanovení a zdůvodnění podmínek vědeckého poznání, které stojí v protikladu například k umělecké nápodobě skutečnosti nebo k náboženskému rozjímání a mystickému bezprostřednímu nazření. Tím se však nevysvětluje, jaké je vymezení pojmu teorie, který se pak stává podobně jako pojmy „kultura“, „ideologie“, „jazyk“, „diskurs“, „věda“, „společnost“ atd. intuitivně určeným, subjektivně rozuměným a *ad hoc* užívaným pojmem. Německý teoretik vědy P. W. Balsinger poznamenal roku 1999, že k pojmu teorie dosud není k dispozici jednotné, vědecko-teoreticky zdůvodněné rozumění,¹ což by v extrémním případě znamenalo, že by teorie v každém vědním oboru a při jakémkoli vědním výkonu mohla být chápána a používána na základě vlastní badatelovy interpretace, tj. čistě účelově. Pokud bychom tuto úvahu přenesli na teorii vědy, proměnila by se v rekonstrukci individuálních nebo skupinových vědeckých záměrů.

Ačkoli lze souhlasit s tím, že nemáme jednotný a konsensuálně obecně přijatý pojem teorie ani teorie vědy, zmíněné důsledky z této situace nevyplývají. Stav, kdy věda pracuje bez obecně přijaté definice svých základních pojmů, je pro ni spíše

¹ P. W. Balsinger, *Dialogische Theorie? – Methodische Konzeption!* in Ethik und Sozialwissenschaften 4, Tübingen – Basel 1999, s. 602–603.

charakteristický. Jeden z rozdílů mezi vědou a náboženskou ortodoxií spočívá konečně v tom, že věda neformuluje jednotná, obecně platná, definitivní a závazná dogmata. Věda ke svému provozu vyžaduje spíše určité jazykové struktury, jež se označují termínem teorie, a pro ně má jak minimalistická elementární vymezení (například „teorie je systém vět“), tak pracovní definice, a samozřejmě i komplexní, strukturované koncepce jednotlivých věd (literární teorie, estetické teorie, teorie společnosti, evoluční teorie, teorie religionistiky, kritická teorie atd.) a teorie vědy jako celku. Vedle toho jsou k dispozici formální a abstraktní kritéria pro určení pojmu teorie: například je možné říci, že teorie je „systém tvrzení z nějaké předmětné oblasti, tj. logická konstrukce, pomocí níž se ze základních principů vyvozují důsledky (...) jedná se o třídu výroků uzavřenou vzhledem k logickému vyplývání (...) základním požadavkem, který je kladen na vědeckou teorii, je bezespornost, tj. nesmí obsahovat dvojici vět, které se vylučují, resp. popírají (takové věty nemohou být současně pravdivé)“.²

Podobně i další formální kritéria (inovativnost, informativnost, koherence, plodnost ve vztahu k poznání, ad.) jsou sice nezbytná, protože se bez nich žádná teorie neobejde, současně však nemohou být považována za uspokojivá, jelikož je lze aplikovat rovněž na neteoretické a nevědecké texty, například na politické projevy, zpravodajské relace, ale třeba i na kuchařské knihy (bude-li recept na výrobu pochutiny obsahovat spor, získáme patrně pouze špatnou zkušenost). Jako alternativa se nabízejí v případě již specifikovaných teoretických problémů konkrétní kritéria převzatá ze sociologie nebo ze sémiotiky, ta nás ale vzdalují odpovědi na obecnou otázku po vědecko-teoretickém vymezení teorie a vědy.

Abychom ji získali, musíme se vrátit k původnímu významu slova teorie. Pozorování, přihlížení, které tvořilo jeho obsah, je určitou formou vnímání nějaké skutečnosti. Kdykoli ale vnímáme, působí přitom na nás předchůdně kulturní, vzdělanostní, náboženské, ideologické či politické vlivy, stejně jako nás ovlivňují již existující námi osvojené teorie. Při každém teoretizování stojíme v sociokulturní situaci, do které jsme se narodili, která se vymezuje pomocí jazyka stávajících ideologií a teorií a jeho prostřednictvím spoluurčuje to, jak myslíme a jak vnímáme. Teorie je kulturní událost a zejména v teorii vědy je naprosto nezbytné kalkulovat s její kulturní podmíněností a sebekriticky reflektovat na kontextuální společenská a jazyková omezení, jež z toho plynou pro tvorbu vědecké teorie.

S vědomím této podmíněnosti rozlišuje teorie vědy mezi dvěma základními pojetími teorie, strukturálním a funkčním. Obě samozřejmě musíme chápat jako myšlenkové konstrukty, které mohou být v sobě jednotné pouze jako ideální typy.³ Při praktickém vědeckém provozu není možné plně a dokonale izolovat strukturální nebo funkční aspekt té které teorie. Důvody tohoto rozlišení spočívají v tom, že se jím otevírají různorodé přístupy k problému teorie a jejího utváření: strukturální přístup se prosazuje více v oblasti teorie vědy, zatímco na funkční hledisko kladou větší důraz dějiny vědy (případně sociologie vědy).

² Srv. heslo Teorie, in *Filosofický slovník*, Olomouc 1998, s. 404.

³ Ve smyslu teorie ideálních typů M. Webera.

Strukturální pojetí teorie vědy

Vymezování teorie ze strukturální perspektivy se odehrává na široké škále. Na jednom jejím pólu stojí zpravidla velmi nešťastné definice teorie, které vycházejí z představy o sloučení hypotéz, modelových představ (kuhnovských „paradigmat“), faktů (ve smyslu Wittgensteinových „Tatsachen“) a stavů věcí (rovněž wittgensteinovsky pochopených „Sachverhalten“) do jednoho celku vědění, jenž je pak vyjádřen v teorii jako jakési jeho „zkratce“. Takové definice se zhusta objevují v různých studijních příručkách, slovnících a dnes i na stránkách internetových vyhledávačů. Jejich chatrnost začne být zřejmá ihned, položíme-li například otázku, co má být celkem vědění, jak se k sobě mají hypotézy, modely či stavy věcí nebo podle jakých kritérií se vůbec dají rozlišit hypotézy od modelů.

Další na škále jsou propracovanější definice teorie, které využívají již zmíněná formální kritéria a popisují teorii například jako systém vět (výroků), který je postaven na logickém vyplývání, musí být logicky konzistentní, nesmí obsahovat spor, je informativní (věty musí být formulovány tak, aby vykazovaly určitý vztah ke skutečnosti), obsahuje korespondenční pravidla, která umožňují, aby se daly v teorii použité předpoklady a pojmy převést na operace, které je potvrdí, nebo nepotvrdí (pozorování, experiment, apod.). O limitech, které s sebou přinášejí taková formální kritéria pro teoreticko-vědecké vymezení teorie, již byla řeč.

Vlastní strukturální pojetí teorie se ale opírá o dílo K. R. Poppera, zejména o jeho *Logiku zkoumání*.⁴ Popper zamýšlel v této práci rozvinout teorii poznání aplikovatelnou v moderní přírodovědě a vypracovat metodologii, která by stanovila a prozkoumala nosnost pravidel empirického vědeckého výzkumu. V diskusích a sporech s představiteli Vídeňského kroužku,⁵ novopozitivismem, L. Wittgensteinem a rovněž s tradicí transcendentálního idealismu I. Kanta a novokantovství ale vyvstala koncepce vědecké teorie a její změny založená na principu falsifikace. Strukturální pojetí teorie nesleduje obsah jednotlivých teorií, ale zkoumá, jak je teorie utvořena – a má být vytvořena tak, aby mohla být testována co do své pravdivosti nikoli podle kritéria verifikovatelnosti, které se prosadilo ve Vídeňském kroužku, ale podle kritéria falsifikovatelnosti.⁶

Popper vycházel z předpokladu, že vědecká teorie stojí a padá s vyřešením dvou hlavních problémů: metody indukce⁷ a problému odlišení vět empirických věd od vět užívaných v metafyzice. Nahradil induktivní metodu verifikace obecných vědeckých výroků založenou na generalizaci pozorování dílčích případů svou tzv. hypoteticko-deduktivní metodou testování teorie, jejíž jádro spočívá v tom, že se vědecké hypotézy vystavují procesům falsifikace. Z obecných vět se za pomoci daných výchozích podmínek odvozují singulární prognózy (observační výroky;

⁴ K. R. Popper, *Logik der Forschung*, 1934, jubilejní 10. vydání Tübingen 2002.

⁵ K filosofii tzv. Vídeňského kroužku srv. například E. Coreth (eds.), *Filosofie 20. století*, Olomouc 2006, s. 181 an.

⁶ Falsifikovatelnost znamená zjištění, že některý z logických důsledků dané teorie je nepravdivý; potom je celá teorie neplatná.

⁷ Zjednodušeně řečeno, jde o otázku, jak lze odvodnit formulaci obecných výroků na základě omezeného počtu pozorování dílčích případů; řeší se tudíž problém generalizace.

například se ze současné nebo minulé polohy určitých nebeských těles odvozuje, kdy nastane zatmění slunce), a tyto věty se vědec pokouší falsifikovat, tj. prokázat jejich možnou nepravdivost, srovnáním se získanými zkušenostmi (známá je Popperova myšlenka, podle níž musí systém zkušenostní vědy vždy ztroskotat na dalších zkušenostech). Pokud se prognóza nenaplní, platí teorie za falsifikovanou, a naopak, pokud falsifikaci odolá, můžeme ji považovat za dočasně platnou. Mezi verifikací a falsifikací panuje asymetrický vztah: obecný výrok (zpravidla se jedná o formulaci vědeckého zákona) může být pouze relativně falsifikován vzhledem ke zkušenosti, nemůže ale být verifikován. Navíc, i když zůstane rezistentní vůči falsifikaci, není tím zdůvodněn, ale pouze se ověří jeho momentální platnost. Na rozdíl od induktivního zdůvodnění, které interpretuje takový obecný výrok (vědecký zákon, generalizovaný poznatek) za platný bez omezení na čas nebo danou oblast, pojímá ho Popper za dosud nefalsifikovaný, tj. dočasně platný. Pro vědeckou práci z toho můžeme vyvodit dva závěry:

1. Teorie nemá nikdy konečnou a absolutní platnost, za použití nových testovacích prostředků může být kdykoli vyvrácena; proto i závěry dosahované jejím prostřednictvím musí být formulovány jako adekvátní stávajícím možnostem falsifikace. Vývoj vědy je tudíž znázornitelný evolučně, je to rozvíjející se proces neustálého překonávání domněle platného poznání, které se prokazuje jako omyl.
2. Pravidlo, podle kterého dáváme přednost určité lépe ověřené nefalsifikované teorii (hypotéze) před jinou nefalsifikovanou teorií (hypotézou), má čisté pragmatické uplatnění. Nezakládá se na logicky nebo empiricky zdůvodněném rozhodnutí a především nezakládá jakoukoli jistotu ohledně spolehlivosti budoucích výroků formulovaných v rámci dané teorie (hypotézy).

Princip falsifikace slouží v Popperově teorii rovněž jako kritérium odlišení mezi empirickými vědami a metafyzikou. Toto kritérium tvrdí, že věty formulované v empirických vědách jsou přípustné, pokud je lze falsifikovat ve vztahu k souhrnu akceptovaných zkušeností. Rozdíl proti principu verifikace, podle kterého jsou věty smysluplné tehdy, jestliže mohou být převedeny na elementární výroky, spočívá v tom, že Popper nechápal falsifikaci jako kritérium smyslu vědeckých a metafyzických vět. Metafyzické teorie proto neodsuzoval celkově a bez rozlišování jako smysluprázdňé, ale uvažoval o jejich přínosu (příp. smysluplnosti) pro empirické vědy (např. se mohou během evoluce vědy proměňovat některé spekulativní metafyzické teorie v regulérní vědecké teorie, jako tomu bylo u starořeckého atomismu).

Popperova hypoteticko-deduktivní metoda výstavby vědeckých teorií se ale řídila předobrazem přírodních věd, především fyziky. Struktura teorií v tomto typu věd je matematická nebo formálně-logická (všechny předpoklady, s nimiž teorie pracují, se převádějí na relativně malý počet axiomů postavených tak, že z nich lze pomocí logických nebo matematických reformulací odvodit všechny zbývající věty daného teoretického systému). Ve společenských (sociálních, kulturních, humanitních) disciplínách, jejichž struktura je víceméně narativní, se zdánlivě naprosto racionální požadavek falsifikace může uplatnit jen stěží. Teorie vznikající v tomto typu věd mohou mít pouze formu danou přirozeným jazykem, protože historické události,

sociální procesy nebo literární děje není možné adekvátně podat pomocí matematických nebo logických formulek. Snahy o „přísnou vědu“, které se projevují přenášením metod exaktních věd do společenskovědních disciplín kvůli vyvolání zdání větší vědeckosti, končí zpravidla ve formulacích prázdných scientistních či technicistních ideálů. Z tohoto hlediska byla Popperova strukturální koncepce kritizována již v meziválečném období⁸ a kritika spojená s hledáním nových argumentů trvá do současnosti. Její jádro tvoří, zhruba řečeno, tato námitka: Důvodem, proč Popperova koncepce ztrácí relevanci, je jazyková heterogenita společenských věd, které v různých diskurzech vedených různými racionalitami reprodukují heterogenitu přirozeného jazyka jako jazyka všedního, každodenního dorozumívání. Mezi skupinami, které hovoří o světě takto odlišenými jazyky, nemůže empirický důkaz nic rozhodnout.

Strukturální, či přesněji strukturálně-matematická koncepce teorie pod touto kritikou ovšem nezankla a je nadále rozvíjena i současnými autory. Výrazné zpřesnění vnesl do diskusí vymezujících teorii a teorii vědy např. německý filosof vědy Wolfgang Stegmüller. Podle něj „se matematická struktura teorie rozčleňuje na rámec struktury, jádro struktury a rozšířené jádro struktury. Sama teorie je charakterizována jako ne-jazykový útvar, který musí být pojímán jako uspořádaný pár složený z jádra struktury a ze třídy intendovaných aplikací“.⁹ Tato verze ze standardního díla moderní teorie vědy má mnoho předností, jež se však týkají přírodních věd: např. dovoluje pracovat s ekvivalencí různých teorií nebo s předpokladem redukce jedné teorie na druhou. Protože je opět formulována na axiomatizovatelné systémy ve smyslu fyziky, přináší naopak znevýhodnění pro společenské a kulturní vědy. Již jednoznačné potvrzení toho, že teorie není jazykový útvar, tzn. nemůže být chápána jako třída vět, je diskvalifikační. Ačkoli se Stegmüller pokusil prokázat platnost své koncepce i v oblasti sociálních věd (rekonstruoval v jejím duchu Marxovu teorii politické ekonomie), zůstala spíše podnětná než plně akceptovatelná: při rekonstrukci Marxovy teorie byly zmíněny pouze některé její součásti, které vyhovovaly autorovu záměru, mnoho dalších bylo zcela opomenuto nebo potlačeno. Samozřejmě tak vyvstává otázka, zda vůbec můžeme při takovém nekomplexním a svým způsobem svévolném nakládání s určitou sociálněvědnou teorií hovořit o tvorbě jakýchkoli „ekvivalentních teorií“ ve sféře společenských a kulturních věd, a to i tehdy, pokud přistoupíme na Stegmüllerův předpoklad, podle něhož ekvivalence neznamená formální identitu, ale pouze intuitivní představu, že je možné odvodit z ekvivalentních teorií tytéž empirické závěry.

⁸ Např. v krátkém článku Otto Neuratha *Pseudorationalismus der Falsifikation* z r. 1935, in O. Neurath, *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften* 2, Wien 1981, s. 637–639. Jeho námitku lze shrnout takto: Jako znamená verifikace podle Poppera pouze to, že se teorie v jistých kontextech osvědčila, nikoli to, že je potvrzena jako pravdivá, tak sama Popperova falsifikace znamená jen otřes (Erschütterung) pro danou teorii, nikoli její vyvrácení.

⁹ W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie 2: Theorie und Erfahrung*, Berlin – Heidelberg – New York 1985, s. 20.

Funkcionální pojetí teorie vědy

Teorie ve společenských vědách odrážejí individuální i kolektivní zájmy a jsou proto jedním z rozhodujících nástrojů pro konstituci subjektu těchto věd, tzn. komunikujících skupin a individuů. Skupiny i jednotlivci spolu komunikují vždy v určitém kontextu, v němž určující roli hrají dva faktory: jednak je nezbytné brát zřetel na to, na jakém vědeckém poli působí, a jednak musíme brát v potaz celkové institucionální souvislosti. Na vliv těchto faktorů upozornil francouzský filosof Pierre Bourdieu, když obhajoval stanovisko, podle kterého není pro výklad teorie prvotní její struktura, ale její funkční působení na určitém poli vědy, vymezeném prostřednictvím specifických institucí. Fungování vědy, jak o něm Bourdieu hovoří, má ale mnoho úskalí. Jeho představa se zakládá na tom, že se v této oblasti nesetkáváme pouze s poznávacími procesy, ale současně s jevy, které by bylo možné chápat jako vedlejší institucionálně značně účinné efekty poznání. Příkladem může být vědecký objev, učiněný jedním badatelem, resp. jednou skupinou vědců; pokud nelze zpochybnit poznatkovou hodnotu tohoto objevu a ten ovládne „vědecké pole“ jako jeho určující výkladový model, lze ho také využít k popření nároků jiných badatelů a výzkumných skupin, které usilovaly o dotyčný poznatek cestou jiné teorie. Neúspěšnost těchto rivalů má za následek to, co Bourdieu nazývá „symbolická smrt“ – jejich teorie je umrtvena, oni sami zbaveni vlivu v dané vědecké oblasti.

V této perspektivě se vědecká teorie objevuje ve dvojím světle: jako nástroj vědeckého poznání a jako strategie v boji o získání vedoucího postavení na vědeckém poli. Vědci bojují o poznání, ale rovněž svádějí souboje mezi sebou s cílem ovládnout instituci vědy. Sama věda se proměňuje v bojiště.¹⁰ V této souvislosti zavádí Bourdieu do teorie vědy pojem ideologie. Z jeho pohledu to není neoprávněné, protože se domnívá, že většina odborných prací, jež vznikají jako teoretická nebo metodologická díla, jsou ve skutečnosti pouze legitimační prostředky pro určitý druh vědeckých kompetencí. Vědci obhajují svá stanoviska a s nimi své pozice; řečeno autorovými slovy, existuje úzká korelace mezi „kapitálem“, jímž disponují různí specialisté, a druhem teorie a metodologie, který hájí jako jediný možný pro svou vědní specializaci.

Bourdieu ve svém funkcionálním pojetí teorie vědy přechází již spíše do sféry sociologie a psychologie vědy, kde je jisté na místě analyzovat, jak fungují a co pro vědu znamenají řevnivost, ambicióznost, pletichaření a mnoho dalších lidských vlastností, které se projevují ve vědě stejně jako v jiných sférách lidské činnosti. Avšak pro teorii vědy jeho koncepce mnoho nepřináší. Sama skutečnost, že do vědy se promítají také ideologické motivy, není ničím pozoruhodná a spíše by bylo žádoucí vysvětlit, jak se musí utvářet teorie vědy, aby byla přesně odlišitelná od ideologií nebo strategií pohybu na vědeckých polích. Německý filosof vědy J. Mittelstraß rovněž potvrzuje, že přijetí určité teorie nebo její vypracování do jasně identifikovatelné podoby je záležitost rozhodnutí, tzn. skutečně se v ní odrážejí zájmy. Dodává

¹⁰ Tato terminologie je sice neobvyklá, ale není nijak nová. Za bojiště (*der Kampfplatz*) označoval bývalou královnu věd, metafyziku, například již I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Předmluva k 1. vydání, A VIII.

však následující: „Rozhodnutí pro nějakou teorii je vždy rozhodnutím pro systém vět, nikoli pro jednotlivé věty.“¹¹ Koherenci systému vět, tzn. celkovou souvislost a bezrozpornost vědecké teorie ale nezabezpečí ideologický postulát. I tehdy, kdy se teorie vědy vyhýbá strukturálním charakteristikám a vztahuje se k diskursivní rovině, musí umět zřetelně odlišit teorii od ideologie. Bourdieu podává místo takového rozlišení (a tím místo teorie vědy) svou sociologii vědeckých polí¹² jako míst ustavičného měření sil a stálé změny, čili pouhou reflexi něčeho, co se ve vědě rovněž děje. K pochopení vzniku teorie vědy a jejího celkového působení přispívá velice jednostranně.

Mezi funkcionálními pojetími teorie vědy zaujímá významné postavení koncepce německého sociologa a teoretika vědy Niklase Luhmanna, která bývá často kladena do protikladu právě k Bourdieuovi. Luhmann pomíjí faktor moci a soustředí se na fungování teorie v autonomních subsystémech vědy, které chápe a označuje jako autopoietické.¹³ Nezkoumá přitom, jak jsou jednotlivé teorie strukturovány, ale jak probíhá uvnitř daného vědního subsystému komunikace a tvorba vědění. Protože se domnívá, že autopoiésis systému se soustředí na rozvíjení komunikace ohledně pravdy nebo nepravdy vytvářeného vědění (řečeno jeho slovy, komunikace se odehrává v takto symbolicky generalizovaném prostředí), je podle jeho soudu věda jako celek strukturovaná protikladem pravda – nepravda. Bourdieu a Luhmann tak sdílejí pouze otázku, jaká komunikace a jakým způsobem produkuje v jednotlivých vědních disciplínách vědění a pravdu (a to, co je za vědění a pravdu považováno).

Pro Luhmannovu koncepci je rozhodující, že v jejím kontextu ztrácí „pravda“ své ontologické či metafyzické významy a stává se součástí systému kódování, v němž se všechny kódy opírají o základní protiklad pravda – nepravda. Luhmann ho vysvětluje podle analogie: v hospodářském systému se obchodní vztahy zakládají na kodifikovaném protikladu zaplatit – nezaplatit, v politickém systému na kódu moc – žádná moc. Rozlišující kód pravda – nepravda pak není jen prvek nebo aspekt samotného systému věd: je tím, co tento systém vůbec konstituuje. Autorovými slovy, „autopoieticky reprodukováná jednota systému spočívá v rozlišení pravda – nepravda, nikoli ve vědění o sobě“.¹⁴

Ve funkcionální teorii vědy tak získává pojem pravdy nesubjektový, personální charakter. Zda vědecký subsystém (tj. nějaká dílčí věda) dosáhne při svém výzkumu k poznání pravdy, není záležitost jednotlivců nebo skupin vědců, ale jen a pouze systému samotného, který rozhoduje o pravdě a ne-pravdě. Toto tvrzení slouží Luhmannovi k tomu, aby z vědeckého provozu vyloučil jakékoli privilegované pozice; ani osoby, ani předměty, ani výroky (věty s pravdivostní hodnotou pravda), ani axiomatizované pojmy nemají výlučný vztah k pravdě. Co považujeme za pravdu, je konstituováno systémem samotným.¹⁵ Je to vědní systém, kdo produkuje pravdu,

¹¹ Srv. J. Mittelstraß, *Die Häuser des Wissens. Wissenschaftstheoretische Studien*, Frankfurt a. M. 1998, s. 27.

¹² Srv. C. Bohn, *Habitus und Kontext. Ein kritische Beitrag zur Sozialtheorie Bourdieus*, Opladen 1991, s. 136.

¹³ Autopoiésis (z řeč.) znamená sebeutváření, tvorbu sebe sama; v Luhmannově kontextu běží o sebeutváření a následné sebeudržování a seberozvíjení vědních subsystémů.

¹⁴ Srv. N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1990, s. 172.

¹⁵ V tom vidí Luhmann důvod, proč pravda nezná toleranci: to, co je systémem vytvořeno a udržováno jako pravda, nesnese vedle sebe jiná odlišná stanoviska.

podle Luhmanna opět plně analogicky k politickému systému, který generuje moc, nebo hospodářský systém, který plodí peněžní oběh (zde se Luhmannovi nejedná pouze o názornost, ale skutečně o funkcionální analogii: pravda „cirkuluje“ v systému věd právě tak jako oběživo v systému hospodářství, a z tohoto zorného úhlu je pravda totéž médium jako peníze).

Pravda je funkcí systému, tvrdí Luhmann, ale kvůli tomu ještě není evidentní. Její zřejmost zabezpečuje spor a kritika, které ale opět nemůžeme chápat jako postoje vědců, ale jen jako systémové funkce. Konflikt odděluje pravdu od chybného poznání – uvážíme-li, že dějiny vědy nejsou z jistého hlediska víc než dějiny konfliktů, v nichž není nijak zřejmé, na čí straně je pravda, nezní tato Luhmannova teze právě přesvědčivě. Patrně s tímto vědomím rozpracoval Luhmann alternativu k Popperově kritériu falsifikace pro svou funkcionální teorii systému. Vychází z teze, že neexistuje na kontextu nezávislé rozhodnutí pro nebo proti různým nárokům na platnost, které vznášejí jednotlivé vědní teorie. Z toho vyplývá, že nelze hovořit ani o vědeckém pokroku – jakékoli hodnocení „pokroku“ nebo „posunu“ ve vědění spadá do kontextu daného vědním systémem. Na tomto základě pak postavil Luhmann svou alternativu, kterou nelze než uvést doslovně: „To, co může být ohledně platnosti nabídnuto jako pokrok vůči stávajícímu, je rekurzivně uspořádané další pozorování pozorování, další kontextualizace kontextů, další odlišování odlišností, tedy kybernetika pozorování druhého řádu.“¹⁶ Touto šifrou opakuje Luhmann již vyřčené: o nárocích na platnost například nějakého poznatku, příp. teorie vedoucí k takovému poznatku, nerozhoduje privilegovaná instance nadřazená jiným instancím – rozhoduje o ní pouze sám vědecký systém.

Bourdieu má za boha vědecké pole, Luhmann jím činí vědecký systém. Problém spočívá v tom, že zbožšťování může být ve vědě stejně jako v teorii vědy možná okrasný prvek; v dnešním světě snad i vypočítavý marketingový tah. Pro teorii vědy ale mnoho nepřináší, což se v obou případech zmíněných funkcionálních teorií vědy ukazuje i na tom, že nejvíc selhávají tam, kde by měly být nejspolehlivější, a to ve sféře společenských (humanitních) věd.¹⁷

Teorie vědy a dějiny vědy

Z první poloviny 20. století pochází jeden přírůstek, který se často používá jako příklad vzniku teorie. Pochází od Artura Eddingtona¹⁸ a vypráví o rybáři: jeden rybář měl síť, jejíž oka měřila právě pět centimetrů. Po rybolovu změřil chycené ryby a zjistil, že všechny jsou větší než pět centimetrů. Na tomto základě zformuloval

¹⁶ *Tamtéž*, s. 668.

¹⁷ Na spornost, příp. neupotřebitelnost obou teorií, zvláště ale Luhmannovy, poukázali s dobrými argumenty mnozí sociologové i teoretikové vědy. Například podle Rainera Greshoffa se Luhmann nedostal o nic dál, než kam dospěl již Max Weber, ten však s méně rozpory; podle Ulricha Becka jsou Luhmannovy koncepty na škodu celé sociologii i pochopení vědy, které strhávají do dichotomického myšlení binárních kódů a brání jim adekvátně reagovat na palčivé problémy přežití moderních společností.

¹⁸ Srv. A. Eddington, *The Philosophy of Physical Science*, Cambridge University Press 1939 (podle německého překladu *Philosophie der Naturwissenschaft*, Wien 1949, s. 28).

přírodovědecký zákon: Neexistují ryby, které jsou menší než pět centimetrů. Protože dál používal k rybolovu tutéž síť, každý další úlovek jeho zákon potvrzoval.

Vůči tomuto rybáři a jeho zákonu lze zaujmout tři základní stanoviska:

- Je mi lhostejné, kolik měří nějaká vodní havěť, stejně ryby nejím.
- Jak skvěle to příroda zařídila, když ušetřila lidem námahu s přípravou ryb menších než pět centimetrů.
- Čím chytil rybář ryby? Jak dospěl ke svému zákonu?

Tato stanoviska odpovídají poměru, který zaujímáme k vědě. První vědu jednoduše odmítá, protože je zaujímá člověk, který má vědu za irelevantní vůči vlastnímu životu; řeší se tam problémy, které ho nezajímají, nerozumí jim, nepovažuje je za důležité, anebo se naopak domnívá, že jim rozumí tak dokonale, aby mohl vědecká řešení odmítnout. S tímto postojem se lze setkat také ve filosofii, kde mohou být typickým příkladem názory Martina Heideggera, který podřídil vědu filosofii (metafyzice) a té přisoudil zvláštní postavení: „Přísnost vědy tudíž nikdy nedosahuje vážnosti metafyziky. Filosofie nemůže být nikdy měřena měřítkem ideje vědy.“¹⁹ Přes všechny zdánlivé hlubokomyslnosti se zde neříká o mnoho víc, než to, že věda není kompetentní k tomu, aby kladla filosofii relevantní otázky. Takové imunizační strategie jsou pochopitelné; mnoho z filosofické moudrosti by se rozpadlo na hromádku neologismů a slovních zkomolenin, kdyby mělo obstát ve vědecké zkoušce.

Druhé stanovisko extrapoluje vědecké poznatky nereflektovaně do každodenního života, případně do filosofické nebo teologické rekonstrukce skutečnosti. Opírá se o předpoklad, že filosofická (teologická) koncepce je v zásadě dána a je na vědě, aby ji dodatečně potvrzovala jednotlivými poznatky. Přitom vždy chybí kritérium pro výběr takových podpůrných poznatků, stejně jako nejsou uváděny jejich předpoklady. Věda se dostává do závislosti na mimovědeckých ideových koncepcích a podřizuje se jejich účelům, například dokazování existence Boha (Tomáš Akvinský) nebo zdůvodňování norem morálně správného jednání, tzv. zákonů dějin či zásad filosofie dějin.

Teprve třetí stanovisko, které se ptá na podmínky možnosti formulovaného vědeckého zákona, na jeho předpoklady a základy, je stanoviskem teorie vědy. Teorie vědy otevírá otázku, jak a proč je pěstována věda, bez ohledu na to, jak je věda nahlížena v různých filosofických směrech, v sociologických interpretacích nebo politicko-ideologických školách. Je lhostejné, zda vědu chápeme jako sociální jev, kulturní výtvar, historickou danost nebo jakkoli jinak; pro teorii vědy platí zásadní otázka, proč, k čemu a jak se věda vůbec pěstuje.

Běžná odpověď zní, že věda je rozvíjena kvůli poznání. Je tedy něčím značně dynamickým, kráčí od jednoho milníku lidského poznání k druhému a stále přidává na tempu. Věda se tak předestírá jako pokrok založený na stále větším množství poznatků, jimž chybí samoučelnost, protože čím více poznání a čím větší pokrok, tím lepší, blaženější a šťastnější život lidí.

¹⁹ Srv. M. Heidegger, *Co je metafyzika?* Praha 1993, s. 65.

Málokterá představa o vědě, teorii, poznání a dějinách vědy je ošidnější než tato, i když je zřejmě nejrozšířenější. Především nebyla věda vždy chápána jako dynamický jev či dokonce jako prvek dynamizující dějiny, a to také ovlivňovalo způsob, jakým se jí lidé věnovali a co od ní očekávali. Po dlouhou dobu trvání evropské civilizace nebyl pokrok, a již vůbec vědecký pokrok něčím důležitým. Záleželo na poznání účelu věci a ziskem pro vědce bylo intelektuální uspokojení z dosaženého vědění o základech, na nichž stojíme. Přenášení vědění do „společenské praxe“ a tím vyvolávaná změna nebyla dokonce žádoucí; v dějinách myšlení (dějinách vědy) byl mnohem rozšířenější statický ideál, který vyžadoval, aby se jednou dosažené a za pravdivé považované vědění chránilo, střežilo, a nikoli vystavovalo zpochybnění prostřednictvím změn. To se týkalo nejen forem vědeckosti poznání, ale například také uměleckých kánonů, společenského uspořádání, státních forem apod. Bylo by chybou, kdybychom toto myšlení o vědě považovali za omezování rozvoje rozumového poznání, za umělé zachovávání statu quo nebo za protipokrokovou reakci. Tím bychom pouze vnášeli do dějin vědy (i kultury) hodnotící stanoviska, která se odvíjejí ze souřadnic, v kterých jsme naučeni myslet o vědě dnes, ve své současnosti, avšak mnoha historickým epochám byla naprosto cizí. Nejen změna, ale stejně tak i zachování je hodnota, a zachování řádu, k němuž napomáhal rovněž rozvoj vědeckého poznání, je hodnota, jež může vědu legitimovat stejně dobře, ne-li lépe, jako pokroková změna.

Myšlenka pokroku, která ovládla dějiny vědy, je poměrně nedávného data. Komplexní teorii pokroku rozvinul anglický filosof Francis Bacon v díle *De dignitate et augmentis scientiarum (O důstojnosti a pokroku věd)*²⁰ z roku 1605. Odtud se rozvíjí idea pokroku, která, s východiskem v kritice metafyziky a ideologických předsudků (Baconovy *idola mentis*) a s oporou v rozumu a zkušenosti, má směřovat celý další život lidského rodu k neustálému zlepšování materiálních a mravních životních podmínek. Bacon jistě ještě nereflektoval existující poměry ve vědě ani ve společnosti, ale zkoncipoval radikální projekt racionálně organizované vědy, která bude působit ve směru vědeckého a praktického pokroku. Jinak řečeno, definoval ve vědeckém pokroku záruku lepší budoucnosti lidstva. Tuto myšlenku přejala evropská novověká a po ní osvícenská kultura, která převedla pokrok do singuláru (z mnoha dílčích změn v různých činnostech, tj. z mnoha „pokroků“, se během osvícenství stal jeden jediný všezahrnující pokrok, chápáný téměř jako dějinná zákonitost). Ještě dnes začínají úvahy o vědě tím, že je identifikována jako garant pokroku v oblasti poznání (ulehčující a zkvalitňující lidský život) a v oblasti morálky (čím vědecky vyspělejší lidstvo, tím mravnější jeho rozhodování a jednání).

Co ale vůbec znamená „pokrok“? Podle dosud živých osvícensky zakořeněných představ soustavně přecházení z horšího stavu do stavu lepšího, aniž by musel být nezbytně vymezen konečný stav dokonalosti. Tím se však mnoho nevysvětluje: co totiž znamená horší stav, co lepší stav lidstva? Zde tkví ústřední problém filosofii vědy a dějin vědy, které s termínem pokroku závazně pracují: všechny koncepce pokroku se stavějí tak, jako by bylo možné jednou provždy stanovit, co je horší a co

²⁰ Původně v anglickém znění *The Advancement of Learning*, které latinská verze rozšířila.

lepší, a podle toho vědomě orientovat vědu. Ve skutečnosti jsou ale taková určení pouze retrospektivní, opřena o soudobé kontexty – jen v takové vztažnosti k sobě samým určujeme, co je (bylo) nebo není (nebylo) pokrokové. Zda to tak chápaly rovněž generace, jichž se změny bezprostředně týkaly, nemůžeme zabezpečeně vědět, jako nevíme ani to, jaké bude hodnocení budoucích pokolení.

Spíše než otázka pokroku má užší vztah k teorii vědy a k dějinám vědy problém, co je to vědecký pokrok. Z čistě deskriptivního hlediska označuje pokrok ve vědě zmnožování vědění, a to jak v intenzivním (co do hloubky rozumění), tak extenzivním (co do šíře poznání) smyslu. Takové vymezení ale není dostatečné. Vědecký pokrok je totiž normativní pojem, kterým se určité děje v oblasti vědění hodnotí pozitivně jako pokrok. Přitom je důležité, že pozitivní hodnocení nemá vztah k minulosti (v dějinách vědy byla naše poznatková základna užší než nyní – tím by se celé chápání vědeckého pokroku vrátilo zpět na rovinu deskripce), ale k další vědecké praxi, na kterou působí normativně. Vědecký pokrok neznamena jen hromadění vědění; jakmile se s vědou spojí idea pokroku, proměňuje se věda (na rozdíl od antické *theoria*) v hodnotu. Následně vyvstává spolu s pochopením vědy jako hodnoty také problém legitimity vědy a jejích praktických aplikací.

V teorii vědy vznikla zhruba od poloviny 20. století řada koncepcí, které vykládají problém pokroku ve vědě, změny ve vědě, zásady rozvoje vědy; obecně řečeno, které hledají vysvětlení pro dynamiku vědy. Některé ze způsobů, jimiž se zachycuje vědecký pokrok, můžeme pominout: pokud se např. rozvoj vědy pojme jako sociálněvědný problém a vyjadřuje se kvantitativními analýzami (statistiky četnosti publikací v různě kategorizovaných médiích, citační indexy, poměr mezi vynaloženými finančními prostředky a křivkou růstu počtu publikací apod.), získáme jen pomocné údaje bez větší vypovídací schopnosti. Takové se používají např. na univerzitách při hodnocení vědeckého výkonu.

Ani zprostředkování vědeckého rozvoje cestou sociálněhistorické analýzy není zvláště přínosné: dozvídáme se z nich údaje o vnějších okolnostech, např. o společenských požadavcích či potřebách, které se promítají do vědeckého rozvoje a působí jako jeho podmínky. Vnitřní problémy vědy, které vznikají při konstruování vědeckých teorií a při jejich užití na zkoumané předměty poznání, ale takové analýzy nepostihují.

Právě na interní a vědeckému pokroku imanentní problémy se soustřeďuje logickoanalytická metoda, která vychází z otázky, proč se vědci rozhodují právě k této a nikoli jiné změně v rámci své teorie. Problém vědeckého pokroku se tím přenáší do oblasti konkrétní volby konkrétních lidí; logickoanalytická metoda výkladu dějin vědy přináší výsledky, jestliže ztotožníme volní akt vědcova rozhodnutí pro změnu s vědeckým pokrokem (s rozvojem vědy). Opět ale zůstává nejasné, jaká kritéria můžeme pro takovou identifikaci mít.

Z principů logickoanalytické metody vyrostlo několik vzájemně soupeřících koncepcí dějin vědy, vědeckého pokroku, změny ve vědě a vědeckého rozvoje. Jejich podrobnější výklad zde nemá místo, proto se s nimi seznámíme pouze náznakově. Jedná se o teorie K. R. Poppera, Th. S. Kuhna, I. Lakatose, L. Laudana, P. Feyerabendy, W. Stegmüllera a J. D. Sneedy.

Karl R. Popper vyšel z kritiky statického pojetí teorie vědy, které vytýkal stoupencům logického pozitivismu. Jeho vlastní, dynamizující koncepce je známa jako

evoluční teorie vědy. Metodicky spoléhá na již zmiňovanou teorii falsifikace, v níž ale ve vztahu k dějinám vědy vidí nástroj, umožňující popisovat vědecký pokrok jako nepřerušovaný řetěz pokusů a omylů (*trial and error*). Poté, co byla falsifikační metoda kritizována, pokusil se Popper interpretovat vědecký pokrok prostřednictvím tzv. přibližování se k pravdě, kdy se míra pokroku určuje blízkostí vědce k pravdě. Tato představa musela nutně selhat, již proto, že ji vyvracejí některé základní premisy samotné Popperovy teorie vědy. Pravda a verifikace (falsifikace) jsou právě u něj dvě zcela rozdílné věci, nehledě na to, že vědec nemá možnost určit, v jaké vzdálenosti od pravdy se jeho hypotéza právě nachází. Zásadní výtky vůči evoluční teorii ale směřovala proti Popperově představě kontinuálního vědeckého pokroku, který zahájili starořeční prvomyslitelé svými přírodními spekulacemi a který ústí v současných empirických vědách. Takové znázornění souvislého vědeckého pokroku není skutečně obhajitelné.

Opozicí k Popperovi se stala teorie Thomase S. Kuhna, který vsadil na koncepci revolučních zvratů v dějinách vědy, s nimiž nastupuje vždy nové vědecké paradigma. Kuhnova paradigmatická koncepce pracuje se schématem, které začíná fází tzv. normální vědy; v něm se uplatňuje určité paradigma (výkladový model skutečnosti), z něhož se odvíjejí vědecké teorie a metodologická pravidla (ale také se konstruují přístroje, provádějí experimenty apod.). Během etapy normální vědy se objevují a postupně hromadí určité prvky, které není možné uspokojivě vysvětlit v rámci daného paradigmatu. Kuhn je označil výrazem anomálie, jež nakonec vyvolají krizi základů, na nichž celé vědecké paradigma stojí. S krizí nadchází vědecká revoluce, jejímž výsledkem je to, že se prosadí nové paradigma, schopné reagovat na stávající anomálie, avšak neschopné reakce na anomálie budoucí, které samo vyvolá. Kruh se uzavírá a nadchází nová krize, nová revoluce a nové paradigma. Kuhnova teorie si získala značnou popularitu a ohlas. Termín paradigma byl nakonec natolik zprofanován, že ho sám autor při pokusu o korekturu revoluční teorie nahradil výrazem disciplinární matrice. Mnohdy je ale Kuhnova koncepce akceptována dodnes.

Imre Lakatos se pokusil o syntézu Popperova a Kuhnova modelu vědeckého pokroku. Popperovu falsifikační teorii zbavil ostří tím, že ji spojil s metodologií výzkumných vědeckých programů: Popper totiž stavěl až příliš na izolovaných jednotlivých teoriích, zatímco podle Lakatose musí teorie vědy zkoumat sledy vzájemně na sebe navazujících a na sobě budovaných teorií. V těchto sledech zachovávají vědci nebo skupiny vědců v platnosti určitá základní přesvědčení, kolem nichž rozvíjejí celý výzkumný program. Konstantní základní přesvědčení vytvářejí tzv. tvrdé jádro, které se nahlíží jako konstitutivní pro celý program a platí pak za relativní (konvencionalistické) apriori celé teorie. Jeho apriorismu znamená, že je sice možné uvádět k základním přesvědčením (tvrdému jádru) opačná přesvědčení, avšak v daném výzkumném programu na ně vědci nereflktují. Myšlenka tvrdého jádra přejímá znaky Kuhnova paradigmatu, na prvním místě ten, že podobně jako paradigma v období normální vědy není ani tvrdé jádro zpochybňováno. Naopak je imunizováno a chráněno souhrnem tzv. pomocných hypotéz, které (obrazně řečeno) obklopují jako věnec jádro základních přesvědčení. Pomocné hypotézy ale fungují podle Popperovy teorie pokusu a omylu, tzn. mohou být vyvráceny falsifikací. Lakatos tudíž vypracoval koncepci, podle které se teorie skládá z nefalsifikovatelných základních

vědeckých pojetí, vytvářejících tvrdé jádro teorie, jež je obklopeno obrannými pomocnými hypotézami, na rozdíl od jádra vždy vystavenými falsifikací. Protože jeho koncepce pracuje s představou sledu mnoha teorií, musí kalkulovat i s tím, že nedokáže rozhodnout, který výzkumný vědecký program bude úspěšný. Z tohoto důvodu formuloval Lakatos normativní požadavek teoretického pluralismu: aby se zabránilo iracionalismu, jenž hrozí v Kuhnově teorii střídání paradigmat, je podle Lakatose nezbytné neustále sledovat různé výzkumné programy současně. Pokud tak věda činí, má k dispozici vždy několik zpracovaných konkurenčních programů, u kterých dokáže určit jejich východiska a předpoklady, ale také jejich očekávatelný přínos. Lakatosova syntéza popperovského a kuhnovského modelu vnesla do teorie vědy podněty k dalšímu rozvoji. Z věcného hlediska lze pozdější interpretace teorie vědy a dějin vědy považovat za rozvíjení Lakatosových idejí.

První z takových významných interpretací předložil Larry Laudan, který se kriticky obrátil proti dvěma bodům Lakatosovy koncepce výzkumných vědeckých programů. Jednak jí vytkl přetrvávající staticnost: tvrdé jádro se analogicky Kuhnovu paradigmatu nemění během rozvoje výzkumného programu. Proto Laudan nahradil výraz výzkumný program termínem výzkumná tradice, která má podobně jako tvrdé jádro odolávat ve svých základních přesvědčeních, současně se ale lépe přizpůsobuje rozvíjeným výzkumům. Výzkumná tradice se podle Laudana skládá z obecných předpokladů, které se týkají entit a procesů spadajících do dané teorie. Obecné předpoklady mají heuristickou funkci (tzn. lze z nich čerpat hypotézy), legitimační funkci (nemusejí být samy dále zdůvodňovány) a vymežující funkci (ohraničují pole aplikace dané teorie a stanovují, které problémy mají být řešeny). Prostřednictvím těchto funkcí současně vylučují jiné teorie z výzkumné tradice. Laudanova charakteristika výchozích předpokladů ukazuje, že určují ráz nejen metodologie pěstované v určité výzkumné tradici, ale rovněž její ontologie (i když metodologie stejně jako ontologie prochází během faktického výzkumu modifikacemi). Druhý kritický bod postihuje Lakatose, Kuhna i Poppera: všem se vytýká, že své teorie vědy příliš fixovali na problémy zkušenosti (zkušenostních věd), které plynou z rozporů mezi teorií a pozorováním. Laudan proti nim upozorňuje, že takové rozpory působí již na rovině pojmů a teorií, mají stejně vážný vliv jako diskrepance na empirické úrovni, a tím také zásadně působí na proměny v pojetí vědy (příkladem mohou být rozpory mezi Leibnizem a Newtonem o existenci absolutního prostoru a absolutního času). Třetí odlišný prvek Laudanovy koncepce teorie vědy se týká problému efektivity výzkumné tradice. Již pro Kuhna bylo paradigma efektivní tehdy, když umožňovalo reagovat na předložený problém adekvátními otázkami vedoucími k jeho řešení. Podle Laudana to ale není jen způsob kladení otázek, ale také představa o tom, co se má chápat jako přijatelné a použitelné řešení problému. Tradici výzkumu proto charakterizuje také ochota akceptovat navržená řešení (tak jako 18. století akceptovalo teorii gravitace i přes Leibnizovy výhrady). Ze vztahu k navrženým řešením problémů v rámci určité výzkumné tradice tak činí Laudan kritérium imanentního pokroku ve vědě (v dané výzkumné tradici). Jsou to však kritéria natolik abstraktní, že se nestala praktickými měřítky v žádné vědě.

Wolfgang Stegmüller a Joseph D. Sneed jsou autory teorie vědy, která se označuje jako *non-statement view*. Podnětem pro ně byl Kuhn a Lakatos, avšak vůdčí

ideu formuloval Stegmüller odlišně: teorie nemají být nadále chápány jako výroky (nebo hypotézy) o přírodě, ale jako formální útvary, které jsou modelovány vždy podle specifických obsahů. Pak je možné potvrdit, že teoretické formulace, například přírodovědné zákony, se mohou vyskytovat v téže formální podobě v různých (i historicky odlišných) teoriích, ale jsou v nich různě vykládány: zákon formulovaný Newtonem má jiný výklad u něj samého, ve fyzice 19. století, v dnešních výkladech klasické mechaniky a v teorii relativity. V tomto formálním ztvárnění nějaké teorie rozlišují tito autoři mezi jejím jádrem a rozšířeným jádrem: jádro je zhruba totéž jako u Lakatose, zatímco rozšířené jádro zahrnuje všechno, co lze formulovat s využitím teoretických termínů a metodologických postupů v rámci dotyčného modelu. Tato představa je hierarchická, protože teoretické termíny určitého modelu nejsou v následujícím vyšším (komplexnějším, dokonalejším) modelu považovány za teoretické, tj. jsou z obsahového naplnění dotyčného modelu vyřazovány. Každé jádro umožňuje různá rozšíření. Jádra se mohou jakoby štěpit (rozdvajovat), a tím vzniká síť různých teorií. Vědecký výzkum je efektivní, jestliže je úspěšný alespoň jeden obsahově specifický model v síti teorií. Stegmüllerova a Snedova koncepce znamenala další precizaci přístupu k teorii vědy, její striktní formalismus však neselhává pouze tehdy, když se pracuje s předpokladem trvale formalizovaných teorií. Tomu však dokáže vyhovět teoretická fyzika (a ani ta ne vždy), v sociálních a humanitních vědách ale není splnitelný.

Velkou popularitu si získala teorie Paula Feyerabenda, často označovaná jako metodický anarchismus. Metodou metodologického anarchismu se Feyerabend staví proti útlaku pravidel a metod oficiální kanonizované vědy. Zpochybňuje jejich nedotknutelnost s tím, že věda je stejně tak omylná a chybující jako kterákoli jiná instituce. Vědecké tradice sice vznikají a jsou udržovány společně uznávanými pravidly; to jsou historické procesy, které jsou ve vědě možné, ale nejsou nutné. Pevný řád pravidel vědeckého provozu svazuje, omezuje tvořivost, potlačuje individualitu a vcelku může působit reakčně, proti vlastnímu zájmu vědy. Zbavit se tohoto tlaku dovoluje Feyerabendova metodologická nevázanost, svoboda, nepodřízenost, souhrnně řečeno, anarchie. Jejím motto se stalo dnes již značně zprofanované „anything goes“, vykládané ve smyslu „dělej si, co chceš“. Feyerabend touto zkratkou ale nepřipouštěl nekonečný chaos a libovůli ve vědě, ale kritizoval jí princip inkvikce a konzistence vědeckých výzkumů. Má k tomu dva důvody, z nichž ani jeden nehovoří ve prospěch absolutního popření závaznosti pravidel: za prvé, v dějinách vědy neexistuje takové pravidlo výzkumu, které by někdy nebylo zpochybněno nebo vyvráceno – naopak, jejich trvalé zpochybňování se pojí s vědeckým pokrokem obecně. A za druhé, místo hledání induktivně potvrzovaných hypotéz by věda měla postupovat kontrainduktivně, tzn. měla by rozvíjet hypotézy narušující uznávané teorie nebo je přímo vyvracející, stejně jako hypotézy odporující zdánlivě nevývratně doloženým faktům. Zjednodušeně řečeno, tím, co Feyerabend vyžaduje, je princip autonomie ve vědeckém výzkumu. Za tímto požadavkem se skrývá jednak nevěda vždy přítomná a ani u Feyerabenda ničím výjimečná skepse vůči etablovaným teoriím, a jednak snaha neupadnout do zajetí teorií, které mají tendenci proměňovat se v ideologie.

Závěr

Feyerabendova koncepce metodického anarchismu může mít psychologicky významný osvobozující účinek. Ani on ani nikdo jiný sice nepovažuje za možné, aby ve vědě vládlo „anything goes“, ale jeho typické a snad i svérázné nakládání s teorií vědy a dějinami vědy ukazuje, že je to sama věda, která ustavičně produkuje nové otázky, nové přístupy, nové perspektivy a nová pojetí sebe samé. Věda je především schopnost imaginace, a právě to nás bude stále znovu stavět před nesnadné otázky. Máme ještě dost imaginativní schopnosti na to, abychom si dokázali představit, co už víme? Dokážeme vykonat to, co si představujeme, na základě toho, co víme? Dokážeme absorbovat a efektivně zpracovat to, co jsme schopni vykonat, co si umíme představit, co víme a co se tak pro nás stává skutečností?

Věda je skutečně schopnost využívat svou obraznost – vyostřeně řečeno, věda je námaha imaginace, která se plně vyrovná hegelovské námaze pojmu. To neznamená, že by věda byla produktem rozmarů fantazie nebo uměleckou vizí. Jde jen o upozornění, že myšlení nemůže být rutina, má-li být myšlením, a myslet svůj svět dokážeme jen tehdy, když se nevzdáme své obrazotvornosti. A nejen to: všechno faktické začíná obrazností, protože, řečeno s Goethem, vše faktické je již teorií.

CO JE TO VYSVĚTLENÍ?

Možná si myslíte, že vysvětlení je natolik mlhavý a nejednoznačný pojem, že žádná smysluplná odpověď na otázku v názvu tohoto textu není možná. Když na začátku 20. století vědecky orientovaní filosofové a filosofující vědci odsunuli explanační za hranice vědeckého poznání, měli k tomu ještě jiné důvody. Kompetence vědy byly na počátku minulého století omezovány na popis, systematizaci a predikci pozorovaných fenoménů. Věda umožňuje popsat určité souvislosti, jejich skutečné porozumění však poskytnout nemůže. Bylo by chybou spojovat tento negativní postoj k vysvětlení pouze s tehdy převládající pozitivistickou metodologií, která odmítla otázky ptající se po příčinách (nebo důvodech) jako nesmyslné nebo špatně položené. Jádro problému totiž tvořila otázka samotné podstaty vysvětlení – v čem by vlastně vědecké vysvětlení mělo spočívat a čím se liší od popisu nebo predikce. Dnes se na vysvětlení pohlíží jako na jeden ze základních cílů veškerého vědeckého snažení. Kdy nastal ten zlom? Jak si tento obrat vyložit? Proč se téma vysvětlení stalo jedním z nejdůležitějších témat filosofie vědy 20. století?

Práce věnované problematice podstaty a funkce vysvětlení a jeho místa ve struktuře vědeckého poznání se začínají objevovat přibližně v polovině dvacátého století. Na prvním místě je třeba zmínit Karla R. Poppera a jeho *Logiku vědeckého bádání* (1934), která obsahuje myšlenku chápat vysvětlení jako deduktivní subsumpci pod obecné zákony. Zcela zásadní význam měl však článek Carla G. Hempela a Paula Oppenheima, *Studies in the Logic of Explanation* (1948), který dal této myšlence konkrétní podobu a vysvětlení ztotožnil s argumenty. Následují práce Richarda Braithwaita *Scientific Explanation* (1953), Ernesta Nagela *The Structure of Science* (1961) a Hempelova *Aspects of Scientific Explanation* (1965). Ve všech těchto pracích je možné vystopovat jednu základní společnou myšlenku; totiž že jev může být vysvětlen pomocí vhodných počátečních (antecedentních) podmínek subsumpcí pod jeden nebo více zákonů přírody a že premisy vysvětlujícího argumentu vytvářejí dostatečnou (popř. nutnou) podmínku pro jeho závěr. Toto tvrzení se stalo oficiální teorií logického empirismu.

Východiskem zmiňovaného pohledu na vysvětlení je **deduktivně-nomologický (D-N) model**, který navrhli Hempel s Oppenheimem.¹ Podle tohoto modelu má vysvětlení formu argumentu, jehož závěr deduktivně vyplývá z premis. Kromě vztahu dedukce existují mezi tvrzeními v premisách a závěrem ještě určité nomologické souvislosti. Vysvětlení je možné rozdělit na dvě hlavní složky: explanandum a explanans. Explanandum (E) je věta, která popisuje jev, který má být vysvětlen. Explanans

1 C. G. Hempel – P. Oppenheim, *Studies in the Logic of Explanation*, *Philosophy of Science*, 15, 1948, s. 135–175; český překlad M. Mlezivy *Studie z logiky vysvětlení*, in I. Kuchár – O. Procházka – V. Zeman (eds.), *Filosofie vědy*, Praha: Svoboda 1968, s. 189–247.

je třída vět, které jsou použity k vysvětlení daného jevu. Explanans tvoří jednak specifické antecedentní podmínky (C_1, C_2, \dots, C_k), jednak pravidelnosti vyjádřené pomocí obecných zákonů (L_1, L_2, \dots, L_r).

Obecnou strukturu vysvětlujícího argumentu je možné vyjádřit následujícím schématem:

$$\begin{array}{l} C_1, C_2, \dots, C_k \\ \underline{L_1, L_2, \dots, L_r} \\ E \end{array}$$

Pokud chceme vysvětlit, proč Sókratés zemřel po vypití číše bolehlavu, premisy argumentu musí obsahovat jednak tvrzení o obecné souvislosti mezi požitím jedu a smrtí, kterou způsobuje, a zákonu, že všichni lidé jsou smrtelní, jednak konstataci faktů, že Sókratés je člověk a že daný jed vypil. Otázka, proč jev nastal, je tedy otázkou, podle jakých zákonů a v důsledku realizace jakých podmínek daný jev nastal. Představa, že vysvětlení nějakého jevu spočívá v jeho subsumpci pod obecné zákony, není nová a byla ve filosofii přítomna již dříve. Hempel s Oppenheimem v své studii explicitně odkazují například na J. S. Milla. Můžeme tedy říci, že tato koncepce má empirické kořeny. Zřejmý je ale také vliv determinismu. Také laplaceovský démon pro své předpovědi potřebuje znát podmínky vesmíru v nějakém jedinečném okamžiku (tj. počáteční podmínky), zákonitosti přírody (které jsou samozřejmě obecné) a dále musí být schopen provádět nejrůznější operace a výpočty (tj. zjistit platnost argumentu). Laplaceovský démon by mohl být příkladem nejvyššího stupně vědeckého rozumění a byl by schopen poskytnout úplné vědecké vysvětlení jakéhokoli jevu.

Jestliže budeme vysvětlení chápat jako argumenty určitého typu, nabízí se otázka, jaké vlastnosti daný argument musí mít, aby mohl být považován za adekvátní vysvětlení. Hempel s Oppenheimem předkládají tři logické a jednu empirickou podmínku adekvátnosti správného vysvětlení.

- (R1) Explanandum musí být logickým důsledkem explanans.
- (R2) Explanans musí obsahovat obecné zákony a tyto zákony musí být pro odvození explananda nutné.
- (R3) Explanans musí mít empirický obsah, tj. musí být alespoň principiálně testovatelné.
- (R4) Věty tvořící explanans musí být pravdivé.

Základní kritérium korektního vysvětlujícího argumentu vyjadřuje hned první podmínka, vyžadující, aby explanandum bylo logicky dedukovatelné z informace obsažené v explanans. Tato dedukovatelnost se na dlouhou dobu stala ideálem vědeckého vysvětlení, samozřejmě především díky jistotě, kterou je deduktivní odvozování schopno poskytnout. V 60. letech Hempel sice obrátil pozornost ke statistickému vysvětlení, model, který navrhl a který dostal název indukčně-statistický (I-S), však jen parazituje na modelu deduktivním. V předkládané koncepci vysvětlení hrají důležitou roli také zákony. Žádný jev nemůže být odvozen pouze z antece-

dentních podmínek a žádný jev také nevysvětluje sám sebe. Vysvětlující argument tak musí obsahovat alespoň jeden zákon v premisách. Znamená to snad, že vysvětlení zákonitostí není možné? Jev zdánlivě ohnutého vesla ponořeného do vody vysvětlíme odvoláním se na zákon lomu světla, otázku, proč se šíření světla děje podle zákona lomu, zase odvoláním na vlnový charakter světla. Keplerovy zákony by podle Hempela a Oppenheima bylo možné podobně vysvětlit pomocí gravitačního zákona a Newtonových pohybových zákonů. Užití tohoto postupu však není tak jednoduché, jak se na první pohled může zdát. Uvažme následující příklad:

$$F = ma$$

Brno je na východ od Prahy.

$$F = ma$$

Přestože daný argument vyhovuje požadavkům korektního vědeckého vysvětlení, možná bychom se zdráhali říci, že Newtonův druhý pohybový zákon vysvětluje. Navrhovaný model ovšem nezamezuje konstruovat vysvětlení nějakého zákona jako argument, který obsahuje tentýž zákon a jakékoli pravdivé tvrzení.

Kritiku D-N modelu je možné vést z několika směrů. Nás bude zajímat především ten, který odhaluje diskuse okolo ztotožnění vysvětlení s argumenty a ukazuje, že právě tato myšlenka je pro koncepci vysvětlení nepřijatelná. Můžeme se v této souvislosti opřít o základní intuice, které ohledně vysvětlení máme. Vysvětlit nějaký jev přece neznamená podat důkaz o tom, že daný jev nastal nebo že byl očekáván na základě určitých faktů. Každý z nás si jistě snadno dokáže představit situaci, ve které jsme schopni vysvětlit skvrnu na ubruse, aniž bychom byli s to předložit nějaký korektní deduktivní argument a citovat obecné zákony. Argument je založen na logických vztazích mezi premisami a závěrem, ve vysvětlení jsou však důležité spíše nomologické souvislosti, a ty jsou převážně statistické. Nahrazení dedukce induktivním vyplýváním ovšem naráží na závažný problém irelevance. Pokud do našeho argumentu o Sókratově smrti včleníme tvrzení, že Xantipa je žena, pak přítomnost této premisy nijak nepodlamuje platnost daného argumentu, i když se může zdát poněkud nadbytečná. Naproti tomu chceme-li vysvětlit, proč je Sókratés smrtelný, naše obecná představa o vysvětlení se zdráhá zahrnout mezi vysvětlující fakta i zmínku o tom, že Sókratova žena byla žena. Nedostatek rovnováhy mezi argumentem a vysvětlením by byla ještě zřejmější, pokud bychom obrátili pozornost na I-S model. Přítomnost irrelevantních premis je v tomto případě mnohem vážnější, protože induktivní logika se řídí zcela jinými pravidly vyvozování než logika deduktivní. Zatímco v deduktivním argumentu se jistota odvození nemění dodáním jakýchkoli premis (vyloučíme-li případ, že premisy obsahují spor), v případě induktivního úsudku se může stejným postupem podpora značně zeslabit, popřípadě učinit závěr zcela nepravděpodobným. Navrhovaná koncepce nám také neposkytuje žádný návod, na jehož základě bychom mohli rozhodnout, zda argument, který subsumuje zákonům nějaký výskyt, je, nebo není vysvětlení. Naše poslední intuitivní námitka by proto měla požadovat jasné vymezení hranice mezi vysvětlením a odvozením. Vysvětlení vykazuje jistý druh asymetrie, kterou deduktivní ani induktivní vyvozování není schopno zachytit. Pokud je nějaká událost odvoditelná z určité množiny premis, pak to ještě neznamená, že ji tytéž premisy vysvětlují. Navíc pokud vysvětlujeme indivi-

duální jevy či události, tedy takové, které nastaly v určitém čase a na určitém místě, pak je vysvětluje na základě jejich předcházejících příčin a nikoli na základě jejich následujících účinků. V rámci deduktivně-nomologického ani induktivně-statistického modelu však neexistuje žádný požadavek, který by zakazoval zahrnout mezi explanans i fakta, která vysvětlovaný jev časově následují. Výše řečené ovšem nijak nechce zpochybnit a ani nezpochybňuje význam, který *Studies* v debatách o vysvětlení sehrály. Práci Hempela a Oppenheima se téma vysvětlení stalo středem pozornosti velké skupiny filosofů i logiků. Nabídlí konkrétní koncepci, která provokovala k pozitivním i negativním reakcím a vedla k formulování dalších alternativních úvah a postojů. Filosofie vědy nesmetla problém vysvětlení ze stolu jako neřešitelný, ale pokusila se navrhnout jeho korektní analýzu.

Základní složky vysvětlení

Každá teorie se snaží odpovědět na spoustu různých otázek, některé z těchto odpovědí pak zakládají vysvětlení. Spornou otázkou je však to, zda vysvětlení skutečně představuje nějakou zvláštní schopnost teorie, na základě které bychom mohli konkurenční koncepce srovnávat a vybírat mezi nimi. Můžeme explanační sílu teorie považovat za vlastnost stejného druhu jako je jednoduchost či empirická adekvátnost? V dalším textu se budeme přidržovat obecného chápání vysvětlení jako vztahu mezi dvěma jeho základními složkami: explanans (C) a explanandem (E). Jak jsme viděli, C a E mohou tvořit věty nebo propozice. Některé koncepce vysvětlení je však modelují jako nelingvistické entity, jako jsou jevy, události či fakty. Klíčová otázka filosofického zkoumání vysvětlení se zaměřuje na to, jak je tento vztah vymezen. Jaká je podstata relace vysvětlení. Kdy a za jakých podmínek C vysvětluje E. V minulém století byly v tomto směru nabídnuty různé odpovědi. Většina teorií vysvětlení se ovšem rozchází také v názoru na to, co tvoří explanans, co je třeba a co je vůbec možné mezi vysvětlující fakta zahrnout. V návaznosti na kritiku D-N modelu můžeme formulovat dva základní požadavky, které by měl uspokojivý model vysvětlení splňovat:

1. relevance – zahrnout mezi vysvětlující fakta jen ta, která jsou pro vysvětlení skutečně relevantní,
2. asymetrie – zahrnout mezi vysvětlující fakta jen ta, která explanandum časově předcházejí.

K tomu je však třeba přidat ještě jednu podmínku či požadavek. Uspokojivá teorie vysvětlení by měla řešit také vztah mezi vysvětlením a rozuměním a měla by odpovědět na otázku, jaký typ rozumění je nám vědecké vysvětlení schopno poskytnout.

Ve filosofii vědy neexistuje jednotně užívaná typologie teorií vysvětlení. Aniž bychom detailně probírali a rozebírali všechny modely a úvahy o vědeckém vysvětlení, které byly v posledním půl století předloženy, je možné říci, že v zásadě existují dva základní pohledy na podstatu vysvětlení. První skupinu tvoří koncepce, které vztah mezi explanans a explanandem zakládají na nějaké typu determinace (závislosti). Tyto koncepce se snaží odhalit vnitřní mechanismy a poskytnout nám vědění o tom, jak věci fungují. Druhý pohled na vysvětlení je unifikační, zdůrazňuje

teoretickou jednotnost, poskytuje vysvětlení obecných faktů a nutí nás dívat se při vysvětlování na celou soustavu vědeckého poznání. Je třeba zdůraznit, že tyto dva pohledy nemusí být ani v nejmenším protichůdné. Naopak jsou komplementární a navzájem se doplňují. Zatímco koncepce z první skupiny vysvětlují spíše jednotlivá, singulární fakta, koncepce z druhé skupiny se zaměřují na vysvětlení souboru faktů. Daná teorie vysvětlení může poskytovat vysvětlení jen jednoho typu, setkat se ovšem můžeme i s modely, které nabízejí přechod do jednoho pohledu ke druhému.

Vysvětlení a vztahy závislosti

Proč Pavla bolí břicho? Proč máme v žilách chlopně? Proč Pavel prodal akcie se slibným potenciálním růstem? Možné odpovědi na tyto otázky nám mohou reprezentovat tři různé typy vysvětlení. Odpověď na první otázku může být dána odkazem na příčinu, která Pavlovu bolest způsobila. Tento typ vysvětlení se označuje jako kauzální. Druhá otázka může být zodpovězena pomocí funkce, kterou chlopně v žilách plní. Takové vysvětlení je funkcionální. Poslední případ je možné vysvětlit odkazem na motivy, které Pavla k danému jednání vedly. Vysvětlení tohoto typu se označuje jako teleologické. Pro všechny tyto tři příklady je charakteristické, že každé je zde vysvětlení podáno na základě nějakého typu determinace, vztahu závislosti mezi danými jevy. Seznam by bylo možné doplnit. Vysvětlovat můžeme na základě vztahu části k celku, zahrnutím do třídy, referencí k nižší či vyšší úrovni. V těchto případech je pak třeba předložit adekvátní analýzu daného vztahu a zkoumat, jestli má skutečně nějakou explanační sílu. Nejpropracovanější jsou v tomto směru kauzální teorie vysvětlení.

Typickým příkladem kauzální teorie vysvětlení je **statisticko-relevantní (S-R) model**, který navrhl Wesley C. Salmon.² Úvodem můžeme shrnout, že podle Salmonovy úvahy vysvětlení události nespočívá v předložení argumentu, ale ve shromáždění souboru faktorů, které jsou pro její výskyt statisticky relevantní. Jak vyplývá už z názvu, navrhovaná koncepce se pokouší modelovat statistické vysvětlení. Zásadní problém každého statistického vysvětlení, je možné formulovat následujícím způsobem: pokud chceme vysvětlit jev, který může být spojen s různými referenčními třídami, pak model vysvětlení by nám měl poskytnout návod, jak mezi těmito třídami vybírat. Salmon navrhuje následující postup: Hledejme nejdříve takovou referenční třídu, pro kterou může být spolehlivě sestavena pravděpodobnost. Tuto třídu pak dále rozdělme pomocí dalších statisticky relevantních faktorů. Obecně platí, že rozdělení referenční třídy může být provedeno nějakou další vlastností C, která původní třídu A rozčlení na dvě podtřídy, (A-C) a (A-non-C). Jestliže $P(B|A-C) \neq P(B|A)$, potom můžeme říci, že vlastnost C je statisticky relevantní k B, je-li dáno A. Pokud například má Pavel třicet let a rakovinu plic, hledáme nejdříve třídu třicetiletých mužů s rakovinou plic. Ovšem vysvětluje zařazení Pavla do této třídy jeho rakovinu? Jistěže ne. Jestliže chceme vysvětlit výskyt rakoviny plic u Pavla, musíme hledat další faktory, které jsou pro rozvoj rakoviny statisticky

² W. C. Salmon, *Statistical Explanation*, in R. G. Colodny (ed.), *Nature and Function of Scientific Theories*, New York: Pittsburgh University Press 1970, s. 173–231.

relevantní a které mohou třídu třicetiletých mužů s rakovinou plic dále rozčlenit. Podle Salmona se tedy vysvětlení skládá z rozdělení původní referenční třídy A na několik podtříd, které jsou všechny homogenní s ohledem na B. Referenční třída je homogenní právě tehdy, když neexistuje žádný způsob, ani v principu, kterým by bylo možné provést statisticky relevantní členění. Bylo řečeno, že S-R model je příkladem kauzálního vysvětlení. V navrženém modelu je kauzální vztah chápán jako zvláštní typ statistické relevance. Klíčový pro vysvětlení je pak vztah mezi statistickou relevantností a statistickou nezávislostí. Události, které jsou navzájem statisticky relevantní, nejsou statisticky nezávislé, a naopak, pokud jsou nezávislé, pak nejsou relevantní a nemohou mít navzájem žádnou explanační hodnotu. Můžeme si také povšimnout, že Salmonova koncepce má výrazné ontologické konsekvence. D-N ani I-S model nepředkládají žádné požadavky, které by se týkaly charakteru jevů, které vysvětlující premisy popisují. Podle podmínek adekvátnosti musí být premisy pravdivé a mít nějaký empirický obsah. Salmonův přístup je naopak založený na tom, jak věci reálně jsou. Referenční třída, pomocí níž chceme daný jev vysvětlit, musí být objektivně homogenní. Vysvětlení, které je založeno na kauzálním vztahu mezi dvěma jevy, tedy neodkazuje pouze na naše poznatky o tomto vztahu, ale také k onomu reálně existujícímu vztahu, který strukturuje svět.

Vysvětlení jako sjednocení

Požadavek, aby teorie vysvětlení zahrnovala mezi vysvětlující fakta jen ta, která explanandum časově předcházejí (požadavek asymetrie), se týká vysvětlení individuálních jevů, tedy takových, které se vyskytly v určitém čase a na určitém místě. Vědecké teorie se ovšem snaží vysvětlit také soubory jevů. V roce 1921 dostal Albert Einstein Nobelovu cenu za vysvětlení fotoelektrického jevu. Zjednodušeně se dá říci, že Einstein vysvětlil chování světla tím, že na světlo aplikoval Planckovu kvantovou hypotézu. Souvislosti, které se v daném experimentu vyskytují, jsou vysvětlitelné, pokud světlo budeme chápat nikoli jako vlnu, ale jako proud složený z jednotlivých kvant (fotonů). Vysvětlení, které Einstein předložil, jistě není vysvětlením kauzálního typu. Nemůžeme říci, že kvantová povaha světla vysvětluje fotoelektrický jev proto, že je jeho příčinou. Vysvětlení se v tomto případě netýká nějaké jedinečné události, ale spíše určitých obecných faktů. Představa nespojitosti elektromagnetického záření vysvětluje experimentálně zjištěné souvislosti jako celek a zdá se, že pro vědu mají větší význam vysvětlení souboru jevů, neboť právě tento typ vysvětlení je schopen posouvat hranice našeho poznání. Podle pohledu logického empirismu je vysvětlení lokální záležitost v tom smyslu, že člověk může podat perfektně přijatelné vysvětlení izolovaného fenoménu bez odvolání se na obecné teorie. Unifikační pohled na vysvětlení je naopak zjevně globální a vyžaduje pohlížet na celou naši soustavu poznání.³ Jeho základní tezí je představa, že zdánlivě neslučitelné fenomény mohou být viděny jako fundamentálně podobné a že právě tímto způsobem nám věda poskytuje rozumění a pochopení.

³ Jako příklad by mohla být uvedena teorie, kterou předložil Philip Kitcher ve studii *Explanatory Unification*, *Philosophy of Science*, 48, 1981, s. 507–531.

Pragmatické a nepragmatické pojetí vysvětlení

Pokud kromě vztahu mezi explanans a explanandum budeme uvažovat také kontext, ve kterém se vysvětlení předkládá, můžeme rozlišit pragmatické a nepragmatické koncepcce vysvětlení. Pragmatické koncepcce zdůrazňují, že pro vysvětlení je nejdůležitější to, komu je vysvětlení určeno a v jaké situaci se předkládá. V daném vymezení tedy můžeme D-N model i S-R model označit za nepragmatické. Oba dva výše zmíněné modely zajímá primárně vztah mezi explanans a explanandum, přestože každý z nich tuto relaci vymezuje jiným způsobem. Zastánci pragmatického pohledu na vysvětlení nepředkládají žádné modely vysvětlení. To samo o sobě nemusí být předmětem kritiky, problém je ovšem v tom, že je pak velmi obtížné vymezit a specifikovat, kdy je koncepcce pragmatická. Tvrdit, že pragmatická koncepcce vysvětlení je taková, která při analýze vysvětlení odkazuje na pragmatické faktory, je až příliš obecné a vágní. Kromě toho tato podmínka vůbec není dostatečná pro identifikaci pragmatické koncepcce vysvětlení. Konkrétnější představu o pragmatické úvaze o vysvětlení je možné si udělat na základě přístupu Michaela Scrivena.⁴ Scriven svého času podrobil kritice D-N model. Jeho odmítnutí představy, která ztotožňuje vysvětlení s argumenty, pak stojí na přesvědčení, že problém vysvětlení nelze řešit pouze logikou a syntaxí, protože pro vysvětlení jsou významné především kontextuální a psychologické faktory. V rámci návrhu alternativní analýzy pak předkládá následující podmínky:

Kauzální vysvětlení nějaké události nebo stavu X v okolnostech P je ukázáno na příkladě řady výroků S, takových, že:

- (a) S tvrdí přinejmenším existenci jevu Y,
- (b) existence jevu Y je pochopitelná,
- (c) Y je příčinou X,
- (d) je pochopitelné, že Y mohou způsobit X za okolností P,
- (e) řada výroků S je pochopitelná,
- (f) S je pravdivé,
- (g) S je správný typ pro tento kontext.

Podle Scrivena má pro vysvětlení rozhodující význam pojem pochopení. Pochopení leží primárně v rovině toho, komu je vysvětlení určeno, a předpokládá nějaký standardizovaný kontext. Tento bod je nejslabším místem jeho úvahy a reprezentuje základní nedostatek všech pragmatických koncepcí vysvětlení. Pragmatické přístupy se snaží poukázat na význam pochopení a rozumění, nejsou však schopny říci, co toto pochopení zaručuje a odkud se bere.

⁴ M. Scriven, Explanations, Predictions, and Laws, in H. Feigl – G. Maxwell (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 3, Minneapolis: University of Minnesota Press 1962, s. 170–230; český překlad O. Procházky Vysvětlení, předpovědi a zákony in I. Kuchár – O. Procházka – V. Zeman (eds.), *Filosofie vědy*, Praha: Svoboda 1968.

Pragmatika vysvětlení

Pragmatické koncepce vysvětlení je třeba odlišit od pragmatiky vysvětlení. Autoři teorií, které se zaměřují na modelování vztahu mezi explanans a explanandum, nepopírají, že problematika vysvětlení má také určité pragmatické aspekty. Pokud se pokusíte vysvětlit podstatu Einsteinovy speciální teorie relativity dětem v první třídě základní školy, je docela pravděpodobné, že neuspějete a že se váš záměr zcela mine účinkem. V daném případě pak můžete uvažovat o tom, nakolik vaše vysvětlení bylo přiměřené a vhodné. A pokud se napříště rozhodnete zjednodušovat a popularizovat, může se naopak objevit otázka, zda se skutečně bude jednat o vysvětlení podstaty Einsteinovy speciální teorie relativity. Obecně lze říci, že ti, kteří se pokoušejí ozřejmit pragmatické aspekty vysvětlení, se ve svých úvahách zaměřují spíše na samotný akt nebo proces vysvětlování než na vysvětlení, které je tohoto procesu či aktu produktem. Jako názorný příklad může být uvedena **ilokuční teorie vysvětlení**, kterou předložil Peter Achinstein.⁵ Jak napovídá již samotný název, Achinstein chápe vysvětlení jako ilokuční akt. Vysvětlení je stejně jako upozornění či slibování určitým aktem, který je prováděn pomocí pronesení slov v jistém kontextu s příslušným intencemi či úmysly. Pokud je vysvětlení akt, pak zde samozřejmě musí být někdo, kdo jej provádí. Zároveň je třeba vymezit podmínky, které jsou pro provedení daného aktu nutné. Achinstein v této souvislosti předkládá následující tři podmínky:

S vysvětluje *q* užitím *u* tehdy, jestliže:

- (1) *S* pronáší *u* s tím záměrem, aby svým pronesením *u* učinil *q* pochopitelným.
- (2) *S* věří, že *u* vyjadřuje propozici, která je korektní odpovědí na *Q*. (*Q* je přímá forma otázky, jejíž nepřímou formou je *q*.)
- (3) *S* pronáší *u* s tím záměrem, aby svým pronesením *u* učinil *q* pochopitelným, a to tak, že bude zřejmé, že propozice vyjádřená prostřednictvím *u* je korektní odpovědí na *Q*.

Můžeme si povšimnout, že také v této teorii hraje rozumění klíčovou roli. V navrhované koncepci význam pochopení spočívá především v tom, že odlišuje vysvětlení od jiných ilokučních aktů. Uzavřeme tento text tedy připomínkou a odkazem na třetí požadavek, který byl formulován pro adekvátní teorii vysvětlení. Uspokojivá teorie vysvětlení by měla ozřejmit, jaký je vztah mezi vysvětlením a rozuměním. Aby však téma vědeckého vysvětlení neskončilo ve spárech psychologie, je třeba vyvarovat se chápání pochopení jako subjektivního pocitu a zkoumat také to, o jaký typ rozumění se v případě vysvětlení jedná. Koneckonců o tom, že rozumění není pouze subjektivní záležitost, svědčí i to, že jej lze zcela objektivně testovat u zkoušky.

⁵ P. Achinstein, *The Nature of Explanation*, Oxford: Oxford University Press 1983.

ZÁKLADY ODBORNÉHO VÝZKUMU

Při komunikaci hodnotíme své partnery podle toho, jak dobře naplňují očekávanou komunikační roli: zda poslouchají pozorně, zda na naše otázky odpovídají přímo, zda předkládají srozumitelná tvrzení a důmyslné návrhy. Je samozřejmé, že každý čtenář odborného textu hodnotí autora; méně samozřejmé je však to, že i autor odborného textu musí předem hodnotit své čtenáře. Jaké jsou čtenářovy znalosti? Komu je přednáška určena? Jaké problémy budou pro posluchače zajímavé? Pokud autor úspěšně odhadne svého čtenáře, pak je větší šance, že čtenář bude příznivě hodnotit autora. Autor ve svém textu přijímá roli toho, kdo ví něco, co potřebuje vědět i čtenář – čtenáři pak přisuzuje roli toho, kdo něco neví, ale měl by se dozvědět. Ono *něco*, které by se podle autora měl čtenář dozvědět, musí vždy být něco víc než jen nahromadění informací. Je třeba neustále pamatovat na základní pravidlo: *informace jsou k ničemu, dokud nejsou využity*. Konkrétněji, v případě odborného výzkumu platí, že informace jsou k ničemu, dokud se z nich nestanou důvody, které něco podporují. Autor nabízí čtenáři odpověď na otázku, která je pro čtenáře důležitá; čtenář hledá u autora odpověď, která mu pomůže lépe pochopit něco, co je důležité pro něj.

1. Od tématu k otázkám

Ocitli jste se v situaci, kdy jste našli nějakou profesně zajímavou oblast, případně jste dostali široce formulované zadání práce. Co teď? Především je třeba téma zúžit, tedy přejít od široce vymezeného tématu k jeho specifičtější podobě. Obvykle platí, že téma je postaveno příliš široce, pokud ho lze popsat pomocí pěti slov. Jak téma zúžit? Ukažme si to na příkladu – od široce vymezeného tématu *Svobodná vůle ve Vojně a míru* přejdete k tematickému vymezení *Střet svobodné vůle a dějinné nevyhnutelnosti v Tolstého popisu tří bitev ve Vojně a míru*. Zúžení tématu je často vhodné provést pomocí slov jako *obohacení, konflikt, popis, srovnání*, tedy slov či frází, jež vyjadřují nějakou činnost nebo vztah. Již při vymezení tématu se tak přiblížíte k důležitým tvrzením týkajícím se výsledků vašeho výzkumu. Je to obtížné dilema: široké téma vás zastrašuje a odrazuje, na druhé straně se ale bojíte toho, že při příliš úzce vymezeném tématu možná brzy nebudete mít co říct. Pro zúžení tématu platí cosi podobného zákonu kritického množství. Čím užší téma, tím více nuancí, nejasností a nesouladů jste schopni nalézt a díky nim formulovat více otázek i odpovědí. Zúžíte-li však svoje téma příliš, nepodaří se vám nalézt dost důvodů, které by mohly vaše tvrzení podpořit; a vaše práce se zhroutí.

1.1 Od zúženého tématu k otázkám

Začátečníka poznáte tak, že v okamžiku, kdy se mu podaří vhodně zúžit téma, vrhne se do terénu či do knihovny a začne dolovat data. Poté (a to jen v tom lepším

případě) nalezená data seřídí podle podobnosti či odlišnosti a svoji práci zakončí větou, že si můžeme povšimnout zajímavých rozdílů mezi X a Y. Takové práce nabízejí nic jiného než jen velmi volně strukturované informace bez jejich podstatné interpretace. Pokud si autor nepoloží otázku, pak stěží může nabídnout odpověď, která by za něco stála. Pro oddaného milovníka filmů Oldřicha Nového je jistě zajímavá kterákoli drobnost, odborný výzkum však funguje jinak. Nezapomínejte, že data jsou vždy prostředkem, nikoli cílem.

Nejllepší způsob, jak v dané oblasti něco nového zjistit, je položit otázku. Samozřejmě si musíte pokládat otázky *co*, *kdo*, *kdy*, *kde*, svoji pozornost však soustředíte především na otázky *jak* a *proč*. Některé možné způsoby pokládání otázek o zvoleném tématu nabízí následující přehled:

- **Kompozice**

- o Jaké jsou části tématu a jak jsou spojené?
- o Je téma částí nějakého širšího systému?

- **Historie**

- o Jak a proč se téma proměňovalo?
- o Bylo téma součástí některé širší historické události?

- **Zařazení**

- o Co je vaše téma zač? Jsou všechny jeho výskyty vždy stejné?
- o Kam téma zařadit? Pomůže nám to dané téma lépe pochopit?

- **Hodnota**

- o Jakých hodnot se vaše téma týká? Jaké hodnoty podporuje?
- o Je vaše téma užitečné? Proč?

Poté, co jste si položili všemožné otázky o tématu, je třeba z nich vybrat jen ty zajímavé. Ty se pak pokuste spojit do širších a důležitějších otázek. Podařilo-li se vám takto zformovat jednu nebo dvě zajímavé, dostatečně důležité a dostatečně určité otázky, máte vyhráno. Váš výzkum bude řízený a nebude spočívat v pouhém hromadění údajů; díky otázkám nyní víte přesněji, o co vám vlastně půjde.

1.2 Motivace

Nalezli jste oblast, která vás zajímá, a našli jste i otázky, které vám přijdou zajímavé. Teď nastal čas zamyslet se, proč by toto téma a tyto otázky měly být zajímavé i pro vašeho čtenáře. Podstatnou roli zde hraje otázka *No a co?* No a co, že nevím jak se ve Vojně a míru střetává svobodná vůle s dějinnou nevyhnutelností; co by se stalo tak hrozného, kdybych to nevěděl? Odpověď vám pomůže motivovat vašeho čtenáře; nabídnete mu důvody, proč by měl vaši práci číst. Pojmenujte svoje téma (*věnuji se srovnání Descartova a Lockova hodnocení smyslového poznání*); přidejte otázku (*protože chci zjistit, zda se na rozdíl v jejich hodnocení podepisují odlišné metafyzické a metodologické předpoklady*); a konečně přidejte i motivaci

(aby bylo možné lépe pochopit, na základě jakých kritérií je možné jejich koncepce sjednotit).

Často se vám stane, že na začátku svého výzkumu máte pouze název a nejste schopni si položit otázku či nabídnout čtenáři rozumnou motivaci. To samozřejmě neznamená, že byste měli svůj výzkum přerušit. Jde o to, abyste si během své práce byli stále vědomi toho, že váš výsledný text nebude dobrý, pokud rozumně a důvěryhodně neodpovíte na tři následující otázky:

- O čem píšete?
- Co se chcete dozvědět?
- Proč by o tom měl vědět váš čtenář?

Přejdete-li od první otázky k druhé, přestáváte být pouhým sběratelem údajů a zajímavostí a stáváte se badatelem. Přejdete-li od druhé otázky ke třetí, stáváte se členem komunity badatelů. Vaším cílem už není jen odhalení něčeho, co je zajímavé jen pro vás, nýbrž snažíte se cosi ukázat a vysvětlit i ostatním. Je to těžký krok, nicméně je nezbytný k navázání dostatečně pevného vztahu se čtenářem.

2. Zkoumaný problém

Na rozdíl od každodenních praktických problémů, kterým se snažíme vyhnout, jsou zkoumané problémy něčím, co je zejména v akademické sféře přijímáno s nadšením. Stále je však třeba mít na paměti, že zkoumaný problém je něco jiného než zkoumané téma. Problém vzniká až s otázkou, na kterou hledáte odpověď. Vaším zkoumaným problémem prostě nikdy nemůže být *jen* Tolstého *Vojna a mír*.

Každý problém obsahuje dvě části: *podmínky* problému a nepříjemné *důsledky* problému. Podmínkou praktického problému je situace (ujela vám tramvaj), nepříjemným důsledkem je v širokém smyslu slova cena, kterou zaplatíte, pokud daný praktický problém nevyřešíte (budete pozdě ve škole). Podmínkou zkoumaného problému je výchozí neznalost či neporozumění, nepříjemným důsledkem zkoumaného problému je rovněž neznalost či neporozumění, avšak neznalost něčeho důležitějšího, zásadnějšího, podstatnějšího. Je třeba si uvědomit, že při formulaci problému nehraje roli cena, kterou jste vy zaplatili, či zásadní neznalost, kterou jste měli, nýbrž pouze cena, kterou by zaplatil – a zásadní neznalost, kterou by trpěl – *váš čtenář*. Najít vhodný problém je těžké; některé základní způsoby problematizování nabízí následující přehled:

• Problémy druhu

- o Jakkoli se zdá, že X je Y, není tomu tak.
- o Jakkoli se zdá, že X je nutnou vlastností Y, není tomu tak.
- o Jakkoli se zdá, že X je dobré/důležité/krásné/zajímavé, není tomu tak.

• Problémy části a celku

- o Jakkoli se zdá, že X je částí Y, není tomu tak.
- o Jakkoli se zdá, že X se pojí s Y způsobem Z, není tomu tak.
- o Jakkoli se zdá, že všechna X mají části Y, není tomu tak.

- **Problémy vzniku a současného stavu**

- o Jakkoli se zdá, že X je setrvalé/vzrůstající/klesající, není tomu tak.
- o Jakkoli se zdá, že X vzniklo z Y, není tomu tak.
- o Jakkoli se zdá, že X vzniklo v pořadí a-b-c, není tomu tak.
- o Jakkoli se zdá, že X je součástí trendu, není tomu tak.

- **Problémy příčiny a účinku**

- o Jakkoli se zdá, že X způsobilo Y, není tomu tak.
- o Jakkoli se zdá, že X způsobilo Y, ve skutečnosti X i Y způsobilo Z.
- o Jakkoli se zdá, že X je dostatečnou podmínkou Y, není tomu tak.
- o Jakkoli se zdá, že X způsobuje pouze Y, ve skutečnosti způsobuje i Z.

- **Problémy perspektivy**

- o Doposud se o X hovořilo výhradně v souvislosti s Y, avšak z hlediska Z je možné odhalit o X nové skutečnosti.
- o Doposud se X používalo pouze k vysvětlení Y, avšak nová teorie toto hledisko rozšiřuje.
- o Doposud bylo X analyzováno/hodnoceno způsobem Y, což vedlo k odmítnutí X v systému Y. Nová teorie odhaluje, že Y není relevantní vzhledem k X.

3. Tvrzení, jeho důvody a důkazy

Nalezli jste téma, s ním související otázky tvořící problém a rovněž důvody, proč by tento problém měl zajímat i vašeho čtenáře. V práci samotné pak budete nabízet odpovědi, případně ve zvláštních případech ukážete, že žádné odpovědi nabídnout nelze. Ať tak či onak, ve své práci budete něco *tvrdit* a tato svá tvrzení budete muset něčím podpořit; budete argumentovat ve prospěch nějakého tvrzení. Vytváříte-li argument, vždy mějte na zřeteli následujících pět otázek:

- Co tvrdíte?
- Jaké důvody podporují toto tvrzení?
- Jaké důkazy podporují tyto důvody?
- Uvědomujete si danou alternativu/komplikaci/námítku a jak na ni reagujete?
- Jaké principy vám umožňují spojit vaše důvody s vaším tvrzením?

To hlavní ve vašem textu jsou tvrzení, tj. odpovědi na položené otázky, spolu s dvěma druhy podpory pro tato tvrzení. První typ podpory budeme nazývat důvody; zdůrazňujete v nich určité okolnosti, kvůli kterým by měl čtenář přijmout vaše tvrzení. V klasickém případě má tvrzení (T) a jeho důvod (D) formu *T, protože D*, případně *D, a tudíž T*.

Měli bychom jít (T), protože se žene bouřka (D).

Vaše tvrzení jsou založena na důvodech, důvody mohou být založené na dalších důvodech a tak dále. Na konci každého takového řetězce důvodů by však měl stát

nějaký důkaz, přičemž důkazem se zde rozumí něco, co je široce přijímáno jako platné. Může jít o něco, na co si lze sáhnout či to lze ochutnat; může jít o samozřejmé pravdy, které nelze smysluplně zpochybnit; může jít o citaci z primárního textu; za určitých okolností může jít dokonce i o názor experta. Obecná struktura podpory tvrzení tedy vypadá následovně:

TVRZENÍ protože **DŮVOD** založený na **DŮKAZU**

Opět je namístě zdůraznit, že vaše důvody založené na vašich důkazech nemusí být pro každého čtenáře přesvědčivé. Kritický čtenář se bude snažit věci zjednodušit tam, kde bude považovat vaše argumentační nuance za pseudoprobém; bude se snažit věci zkomplikovat tam, kde si všimne jiných důvodů, jiných důkazů, jiné interpretace a jiného vyvození. Jinými slovy, čtenář je ochoten zpochybňovat kteroukoli část vašeho argumentu a vy musíte jeho kroky předjímat. Někdy se stane, že čtenář přijímá všechny vaše důkazy, a chápe tak vaše důvody jako dobře podložené, nicméně neví, jak tyto důvody souvisejí s tvrzením. To, co váš čtenář hledá, je obecný princip, který by mu umožnil spojit důvody s tvrzením. Hledá princip, který spojuje skupinu předpokladů (kam patří i váš důvod) se skupinou důsledků (kam patří i vaše tvrzení). Všimněte si, že kýžené propojení důvodů s tvrzením se děje ve třech krocích: nejprve určíte princip propojení předpokladů a důsledků, poté ukážete, že vaše *důvody* patří do skupiny předpokladů, a konečně ukážete, že vaše *tvrzení* patří do skupiny důsledků.

TVRZENÍ protože **DŮVOD** založený na **DŮKAZU**



PRINCIP

Snad zde není nutné připomínat, že v rámci své argumentace smíte používat jen takové důkazy, které umožňuje kánon vaší odborné disciplíny. Tedy zatímco ve filozofii dokazují pomocí sítě principů, obecně sdílených přesvědčení, podmínek platnosti, vyplývání a nutných souvislostí, v uměnovědách použijí konkrétní umělecký materiál, v sociologii statistické souhrny lidského chování, v přírodních vědách experimentální data.

3.1 Tvrzení

Někteří autoři nadhodnocují čtenáře a nesprávně předpokládají, že čtenář bude schopen sledovat jejich záměr. Chcete-li, aby byl čtenář schopen vás ve vašem textu sledovat, musíte mu explicitně říci, co přesně pro to musí udělat. Předpokladem úspěšného hledání důvodů jsou přijatelné předběžné odpovědi na otázky, které jste si položili. Přestože očekáváte, že se vaše výsledná tvrzení budou lišit od vašich tvrzení předběžných, již na samotném začátku práce potřebujete nějaké vodítko, kterým budete nalezené důvody poměřovat. Začněte tedy tím, že se pokusíte co nejlépe a nejpřesněji formulovat své výchozí tvrzení. Ujasněte si zejména, zda je vaše tvrzení

dostatečně konkrétní a zda bude pro čtenáře dostatečně podstatné. Vágní tvrzení vedou k vágním důvodům. Čím přesnější ve svých formulacích budete, tím lépe vynikne podstata vašeho tvrzení a tím snáze najdete důvody pro jeho podporu. Svá předběžná tvrzení byste měli předkládat v explicitních a vhodně logicky strukturovaných formulacích. Typické předběžné tvrzení má často formu:

Ačkoli **X**, tvrdím **Y**, protože **Z**.

V této jednoduché struktuře předběžného tvrzení nabízíte odpověď **Y**, která je rámcově podepřena určitými důvody **Z** a které předchází alternativní pohled **X**. Uvozovací věta „*ačkoli X*“ nejčastěji (a) popisuje úhel pohledu **X**, který se od vašeho liší; (b) upozorňuje na skutečnosti **X**, které jsou široce přijímané, nicméně chybné či nedostatečně zdůvodněné; (c) upozorňuje na možné metodologické těžkosti či omezenou platnost tvrzení. Tím, že využijete této uvozovací fráze, dáváte zároveň čtenáři najevo, že si možné těžkosti uvědomujete a že na ně budete v textu reagovat.

Vedle přesnosti ocení čtenář u vašeho tvrzení především jeho důležitost, tedy rozsah přesvědčení, které by po přijetí daného tvrzení musel změnit. V některých oblastech výzkumu je možné chápat tvrzení jako důležité již tehdy, nenabízí-li nic než novou znalost o již zkoumaném tématu. Čtenáři však mnohem výše oceňují tvrzení, která nejen že nabízejí novou znalost, nýbrž použijí tuto znalost k řešení něčeho, co bylo dlouho vnímáno jako problematické, obtížné, matoucí, nejisté či neslučitelné. Nejvýše pak bývají hodnocena tvrzení, která nabourají čtenářova pevná a dlouhotrvající přesvědčení. Zeptejte se sami sebe, zda čtenář shledá vaše tvrzení dostatečně iritující na to, aby s ním nesouhlasil, aby ho odmítl, aby proti němu brojil. Představte si, že byste měli obhajovat tvrzení **Q**, které je pravým opakem vašeho tvrzení **P**; je takové tvrzení **Q** „zjevně nepravdivé“? Pokud ano, pak většinou platí, že **P** nestojí za to, abyste se namáhali s jeho obhajobou, neboť není dostatečně problematické, a tudíž jeho řešení nebude dostatečně důležité.

3.2 Důvody a důkazy

Důvody se týkají toho, proč by měl čtenář přijmout vaše tvrzení; důkazy se týkají toho, co čtenář (alespoň pro daný okamžik) přijímá jako fakt. V tomto smyslu může tedy autor vymyslet nový důvod, ne však nový důkaz. Je třeba vždy počítat s tím, že z důkazů se mohou snadno stát důvody, tj. to, co jste vy předpokládali jako fakt, nebude kritický čtenář chápat stejným způsobem a bude požadovat další podporu. Čtenář sleduje a hodnotí nabízené důvody pro to, aby zvážil, zda vaše tvrzení přijmout či nikoli, rovněž však využívá nabízených důvodů a důkazů k tomu, aby lépe pochopil strukturu celého textu. Při konstrukci odborného textu proto dbejte na to, abyste každému podstatnějšímu důvodu věnovali samostatný odstavec.

Většina čtenářů velmi silně reaguje na jakoukoli drobnou chybu, které se při práci s důkazy dopustíte. I ta nejmenší citační nedokonalost či nepozornost v bibliografickém údaji vrhá v jeho očích stín nedůvěry a pochybnosti na celou vaši práci. Svě důkazy vždy předkládejte pečlivě a naprosto přesně, protože jedině tak vám bude čtenář věřit. Někdy samozřejmě můžete použít i důkazy, o kterých sami víte, že

nejsou zcela průkazné – vždy však sami musíte upozornit na jejich pochybnou kvalitu. Jestliže dokonce poukážete na důkazy, které by podporovaly vaše důvody, avšak odmítnete je jako nedůvěryhodné, můžete snadno získat čtenářovu důvěru jakožto pozorný, pečlivý a kritický autor. Dbejte na to, abyste vždy předkládali dostatečné a reprezentativní důkazy: jediný výskyt dané vlastnosti obvykle nestačí k ospravedlnění vlastního zobecňujícího tvrzení, stačí však ke kritice *opačného* obecného tvrzení.

4. Pochybnosti a alternativy

Odborný text, který by se skládal jen z tvrzení, důvodů a důkazů, by byl pro většinu čtenářů těžko pochopitelný. To, co musíte při tvorbě textu zohlednit, není jen skutečnost, co bude váš čtenář číst, nýbrž i jak to bude číst: bude číst kriticky, bude se snažit nesouhlasit, bude mít otázky. Píšete-li text, představte si otázky, které by vám mohl zvědavý čtenář položit, vezměte je do úvahy a pokuste se na ně reagovat. Zvláštní pozornost věnujte dvěma typům otázek: Je váš text korektní? Existují alternativní řešení? Chcete-li svůj text podrobit zátěžovému testu, představte si nepřijemného kolegu, který vám klade následující otázky:

- Proč jste vymezil problém právě takto? Jestli je v dané oblasti nějaký problém, pak rozhodně není vymezen způsobem, který jste předložil.
- Proč si vlastně myslíte, že je to problém? Nejsem si vědom žádných obětí tohoto neřešeného problému. Možná zde ani žádný problém není.
- Co je to vlastně za problém? Týká se pojmových vymezení, nebo jde o problém praktický?
- Jaké řešení vlastně navrhuje? Chcete po mně, abych něco pochopil, nebo abych něco udělal? Vaše řešení se týká pojmového vymezení, avšak problém sám je praktický.
- Není vaše tvrzení příliš silné? Napadají mě některé výjimky.
- Proč je vaše odpověď lepší než jiná? Vždyť není v souladu s jinými zavedenými koncepcemi.
- Rád bych viděl jiný typ důkazů. Nás zajímají čísla, nikoli nějaké zkazky. (Případně, zajímají nás skuteční lidé, nikoli nějaká numera.)
- Nejste dostatečně přesný. Co vlastně míníte výrazem „mnoho“?
- Nejste dostatečně aktuální. Nevzal jste v potaz současný výzkum na dané téma.
- Nepracujete s reprezentativním vzorkem, pomínil jste informace z...
- Nepracujete se skutečnými autoritami. Profesor Starý přece není expertem v...
- Musíte předložit více důkazů. Jediný citát není dostatečným důvodem pro vaše tvrzení.

Poté, co jste se na svůj text podívali z perspektivy kritického čtenáře, vezměte do úvahy možná alternativní řešení, která napadnou většinu vašich čtenářů. Typický kritický čtenář je vždy ochoten předložit alternativní důvody, alternativní definice, protipříklady. Dočasné přijetí kritické čtenářovy perspektivy je obranným krokem a k argumentu samotnému nic nového nepřidává – jak již bylo řečeno, cílem je zde

zvýšení autorské důvěryhodnosti. Je nutné dobře zvážit, kolik alternativních řešení do textu zahrnout. Bude-li jich příliš málo, text bude působit dogmaticky, bude-li jich příliš mnoho, čtenář může snadno ztratit hlavní nit vašeho argumentu. Při zpracování alternativ či námitek věnujte pozornost především těm, které upozorňují na:

- zjevné slabiny, se kterými se dokážete vypořádat
- alternativní linii argumentace, která je ve vašem oboru významná
- alternativní závěr, který si čtenář *přeje* více než závěr, jenž jste mu nabídli
- alternativní důkazy, se kterými je čtenář pravděpodobně obeznámen
- důležité protipříklady, které dokážete uspokojivě neutralizovat

Co však s námitkami, se kterými se vypořádat nedokážete? Můžete se pokusit o jiné vymezení řešeného problému, případně můžete přestavět argumentaci tak, aby problém zmizel. Můžete samozřejmě dělat „mrtvého brouka“ a doufat, že si toho čtenář nevšimne – uvědomte si však, že zde riskujete nejen svoji odbornou důvěryhodnost, ale i odbornou čest. Jediná dobrá rada v této situaci je možná naivní, nicméně užitečná: otevřeně přiznejte potíže a odpovězte, že:

- zbytek vaší argumentace nalezenou chybu více než dostatečně vyváží
- nalezená chyba je vážná, avšak další výzkum ukáže cestu ven
- nalezená chyba znemožňuje plnohodnotné přijetí argumentu, avšak argument přesto nabízí důležitý vhled do problému a ukazuje, co by každá lepší odpověď měla zahrnovat (tj. známá Cimrmanova slepá ulička vědeckého výzkumu)

Jedno velmi elegantní řešení spočívá v přetavení chyby ve výhodu: změníme *tvrzení*, které jsme původně chtěli podpořit, v *hypotézu*, o které se lidé domnívají, že by mohla platit. Poté poukážeme na důvody, kvůli kterým tato hypotéza neplatí (tj. na chyby, které jsme odhalili v naší vlastní argumentaci).

Pozoruhodné výsledky vašeho odborného výzkumu budou vykoupeny zvýšeným stresem, zvýšenými pochybnostmi o sobě samých a zvýšenou únavou. Nabídl jsem několik dobře míněných rad, jak stres i pochybnosti o sobě samých snížit: ujasněte-li si, co tvrdíte, proč to tvrdíte a proč by to mělo zajímat i někoho jiného, získáte dostatečně pevnou půdu pro detailnější práci. Podrobíte-li svoje tvrzení, jeho důvody a důkazy kritickému zkoumání, vezmete-li do úvahy jiná možná řešení, budete lépe připraveni na nezbytné konfrontace. Rozhodně jsem zde však *nenabídl* žádnou dobrou radu, jak snížit vaši únavu; právě naopak.

5. Použitá literatura

W. C. Booth – G. G. Colomb – J. M. Williams, *The Craft of Research*, Chicago: The University of Chicago Press 1995

I. Johnston, *Essays and Arguments*, Nanaimo: Malaspina University Press 2000

JAROSLAV HROCH

HANS-GEORG GADAMER A HERMENEUTICKÁ FILOSOFIE

Pro rozvoj metodologie humanitních věd jak ve dvacátém, tak i na počátku jedenadvacátého století mělo podstatný význam dílo *Pravda a metoda. Základy filosofické hermeneutiky*, které poprvé vyšlo v roce 1960 a jehož autorem byl Hans-Georg Gadamer (1900–2002). Gadamerova filosofická hermeneutika měla také velký vliv například na vývoj kontinentálního filosofického myšlení v jeho „výrazném příklonu k jazyku“, při němž se evropská filosofie „setkala s tzv. lingvistickým obratem (*linguistic turn*) filosofie anglosaské“.¹ Neměli bychom též pominout Gadamerovy zásluhy o rehabilitaci praktické filosofie, o rozpracování hermeneutických základů kritické teorie společnosti a jeho inspirativní přínos pro aplikaci hermeneutiky například v oblasti práva, teologie, estetiky a literární vědy.

Na formování Gadamerova filosofického vývoje i na jeho vlastní životní dráhu měla silný vliv společenskopolitická, ideová a kulturní situace poraženého Německa po první světové válce, projevující se mimo jiné výrazným povědomím o úpadku dosavadních mravních a duchovních hodnot i očekáváním konečné katastrofy evropské kultury (O. Spengler). Události první světové války a poválečná krize vedly k úplnému zpochybnění představ německé inteligence o možnosti neustálého ekonomického a kulturního rozvoje zabezpečeného úspěchy vědy a techniky. V oblasti filosofické se tyto změny společenského vědomí začínaly projevovat výrazným odvratem od marburské školy novokantovství a jejího transcendentálního idealismu, který proces poznání zakládal na obecně platných principech a apriorních logických formách a zároveň se vyznačoval neotřesitelnou důvěrou ve vědu. V důsledku tohoto vývoje byl pak umožněn (asi od konce dvacátých let 20. století) pozdější velký ideový vliv německého existencialismu, zvláště v podobě Heideggerovy fundamentální ontologie.

S Heideggerovou filosofii se Gadamer seznámil již během svých studií na marburské univerzitě v první polovině dvacátých let 20. století, kde také na něho měli značný vliv znalec dějin antické filosofie Paul Friedländer, teolog Rudolf Bultmann a historik umění Richard Hamann. Jak Gadamer později zdůraznil, byla to kromě Husserlovy fenomenologie především fundamentální ontologie Martina Heideggera, která mu umožnila překonat závislost jak na „všeobsahlých systémových konstruk-

¹ Srov. J. Grondin, *Úvod do hermeneutiky*, Praha: Oikúmené 1997, s. 157–158 (přel. B. Horyna, P. Kouba). K tomu srov. J. Hroch, *Filosofická hermeneutika v dějinách a v současnosti*, Brno: Masarykova univerzita – nakladatelství Georgetown 1997, 1998, s. 47–60. Ke vztahu filozofické a hlubinné hermeneutiky srov. J. Hroch, *From Philosophical Hermeneutics to Depth Hermeneutics: Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer and Carl Gustav Jung, in Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*, ed. A. Wiercinski, Toronto: Hermeneutic Press 2002, s. 492–501. K vlivu hermeneutiky, zvláště Gadamerovy, na anglo-americké filozofické myšlení srov. J. Hroch, *Hermeneutics and the Contemporary Anglo-American Philosophy*, in *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, eds. P. Pokorný, J. Roskovec, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2002, s. 49–58.

cích“ představitele novokantovství Paula Natorpa, tak i na „naivním objektivismu Nicolaie Hartmanna“.² V Heideggerově fundamentální ontologii přitom Gadamer zároveň nacházel mnohá teoreticko-metodologická východiska své teorie rozumění, kterou však podrobněji rozpracoval až v padesátých letech 20. století.

Pozornost, kterou Gadamer věnoval již v prvním období svého filosofického vývoje E. Husserlovi a M. Heideggerovi, pramenila zároveň z úsilí těchto významných představitelů německého myšlení o překonání dosavadní metafyzické filosofie, jež redukovala mnohotvárnou životní realitu na abstraktní princip spekulativně racionálního charakteru. Heideggerova radikální kritika tradiční metafyziky v jeho přednáškách na univerzitě v Marburku v letech 1923–1925 vedla u mladého Gadamera ke zpochybnění jak pozitivistického, tak i novokantovského pojetí vědeckosti filosofie. Na podkladě Heideggerovy kritiky scientistického objektivismu nacházel Gadamer ve dvacátých letech 20. století svébytné východisko k překonání pozitivistické a novokantovské metodologie v nové, *fenomenologicky a existenciálně orientované interpretaci Platónova a Aristotelova filosofického odkazu*.

Z hermeneutického myšlení M. Heideggera (a ze studií P. Friedländera o antické filosofii) vycházela po metodologické stránce již Gadamerova habilitační práce o Platónovi, kterou obhájil na marburské univerzitě v roce 1928. V této studii, knižně vydané v roce 1931 pod názvem *Platos dialektische Ethik*, usiloval postihnout základní hybné principy Platónovy dialektiky, jejíž vznik a podstatu odvozoval ze *sókratovsko-platónského dialogu*. Zaměřil se proto především na problematiku *etického smyslu* platónských dialogů a základních obsahových i formálních principů Platónova dialektického myšlení, které stavěl do protikladu k novověkým scientistickým koncepcím vědecké racionality.³

Ve své práci o Platónově dialektické etice se snažil Gadamer prokázat svou základní tezi o podstatném sepětí gnozeologického jádra Platónovy filosofie s jejími humanistickými a etickými aspekty. K dosažení tohoto cíle měla sloužit metodologie Gadamerova rozboru Platónových dialogů, v níž se kromě vlivu dosavadních teorií rozumění v rámci německé hermeneutické tradice (F. D. E. Schleiermacher, J. G. Droysen) především projevovala snaha o syntézu kulturně filologických koncepcí německé duchovnědy s některými aspekty esteticko-uměleckého přístupu k antickým filosofickým textům (F. Nietzsche, E. Salin, K. Singer).⁴ Zároveň však autor práce *Platos dialektische Ethik* usiloval o nalezení styčných bodů mezi metodou fenomenologické deskripce a mezi tradicí antického dialektického myšlení, která podle jeho názoru vycházela z principu *jednoty slova a věci, řeči a skutečnosti*.

Znalost fenomenologie a jejích metod si Gadamer osvojil již v polovině dvacátých let 20. století na podkladě Husserlových přednášek ve Freiburgu a zvláště pak – jak již bylo zmíněno – pod vlivem Heideggerových přednášek a konzultací na marburské univerzitě. Právě Gadamerova práce o Platónovi měla prokázat, že metoda fenomenologické deskripce je i při zkoumání antických textů nejen zcela oprávněná a pou-

² H.-G. Gadamer, *Philosophie in Selbstdarstellungen* III, ed. L. J. Pongratz, Hamburg: F. Meiner 1977, s. 66.

³ H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (přetisk vydání z roku 1931), Hamburg: F. Meiner 1983.

⁴ Srov. K. Singer, *Platon der Gründer*, München 1927.

žitelná, ale dokonce i přínosnější a produktivnější než metoda geneticko-historická. Metoda fenomenologické deskripce, usilující o postižení vztahu jednotlivých výpovědí v rozhovoru k „dialogické skutečnosti“, by měla podle Gadamera prostřednictvím „analýzy skutečných životních fenoménů“ i „pojmové a názorné síly jazyka, v němž žijeme“, vést k postižení harmonie činu a řeči, ergonu a logu, který je podstatným „životním zákonem sókratovského dialogu“.⁵ Ve svém úsilí o tzv. mimetické čtení sókratovsko-platónského dialogu, které položilo základy jeho pozdější teorii rozumění, navazoval Gadamer do jisté míry na interpretaci platónského způsobu myšlení a jeho tradic v díle německého kulturního historika W. Gundolfa. Ten totiž zastával názor, že platónské dialogy je třeba chápat jako specifickou uměleckou formu zachycení rozporů mezi lidmi, která „nachází své ztělesnění v dramatu“.⁶ V této souvislosti Gadamer usiloval především o postižení základních strukturních a *dynamických* prvků Platónovy dialektiky. Její výchozí princip nachází ve *filosofickém tázání*, které jednoznačně preferuje otázku před odpovědí. Základním vůdčím motivem svébytné dialektiky otázky a odpovědi v platónském dialogu je podle Gadamera především úsilí o dorozumění mezi partnery rozhovoru, v němž se lidské poznání zakládá na „neohraničitelné připravenosti pro ospravedlnění a odůvodnění všeho řečeného“. Protikladná stanoviska jednotlivých mluvčích sókratovsko-platónského dialogu tak mají především rozvíjet a umožňovat proces hledání pravdy, který vede k věcnému porozumění.⁷

V tomto Gadamerově názoru se nepochybně projevuje jeho úsilí nalézt v sókratovské představě o *dialogické* povaze pravdy a lidského myšlení nové inspirační podněty pro překonání soudobé krize teorie poznání, a to zvláště její novokantovské varianty, která se především snažila opírat o výsledky exaktních věd. Proti strohým a abstraktním logickým a gnozeologickým konstrukcím novokantovské filosofie snaží se Gadamer postavit konkrétnější pojetí filosofické pravdy, která podle něho vzniká jako výsledek společného lidského úsilí v dialogické výměně názorů. V sókratovsko-platónském pojetí pravdy nejde proto o vědění, které jeden má a druhý nemá, nýbrž o takové vědění, které je třeba stále hledat. Podle Gadamera existenciálně orientovaného výkladu skrytého smyslu Platónovy filosofie znamená tedy snaha o dosažení pravdivého poznání vlastně totéž jako „být na cestě“ („*unterwegs*“), jejíž směr určuje *logos*, tj. dialektická podstata řeči a zároveň prostředek smíření mezi partnery rozhovoru.⁸

Základní inspirativní teoretické zdroje této své snahy odkrýt skryté etické principy platónského dialogu nachází přitom Gadamer především v Heideggerově hermeneuticky orientované existencialistické filosofii. To se ukazuje například v Gadamerově interpretaci etického smyslu Platónova dialogu *Filébos*, podle níž může být nalezení dobra skutečně prostřednictvím dialektického pohybu „sebe-

⁵ H.-G. Gadamer, *Philosophie in Selbstdarstellungen* III..., s. 72.

⁶ W. Gundolf, *Goethe*, Berlin: G. Bondi 1916, s. 488.

⁷ H.-G. Gadamer, *Platons dialektische Ethik*..., s. 40.

⁸ *Tamtéž*, s. 72. K tomu srov. D. Di Cesare, Zwischen Onoma und Logos. Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache, in *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*, eds. G. Figal, J. Grondin, D. J. Schmidt, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2000, s. 107–128, zvláště s. 107–109, 120–128.

porozumění lidské existence“.⁹ Východiskem a jistým metodologickým předpokladem tohoto hermeneutického procesu je tzv. *předporozumění* („Vorverständnis“), které je založeno na všeobecném úsilí všech partnerů dialogu o *dosažení dobra*. Primární gnozeologickou podmínkou dialektických a etických zkoumání rozvíjených v Platónových dialozích musí být proto podle Gadamera „starost o jednotu a totožnost toho, o čem je řeč“.¹⁰ Obecný a pospolitý charakter etické dimenze tzv. předporozumění je tak primárním základem a zárukou možnosti „porozumět dobru v jeho bytí“. Gadamer přitom dochází k závěru, že v Platónově pojetí neznamená již idea dobra žádné jsoucí, nýbrž ontologický princip, který je podstatným východiskem bytí a tím i schopnosti člověka porozumět sobě samému.

O další etapě formování Gadamerova filosofického vývoje svědčí jeho nástupní přednáška na univerzitě v Lipsku, nazvaná *Hegel und der geschichtliche Geist* (1939). Projevuje se v ní úsilí o sepětí humanistického odkazu antiky s křesťansky orientovanou filosofií života, jejíž teoretická východiska hledal především v tzv. Hegelových teologických spisech z mládí (*Hegels theologische Jugendschriften*). Podle Gadamera mladý Hegel ukázal, že dialektická mnohotvárnost životní skutečnosti může být nejlépe postižena v „duchu lásky a smíření“ prostřednictvím „pohybu ducha k sobě samému“, který tak získává svou plnost a dějinnou konkrétnost.¹¹ Je zřejmé, že ve své interpretaci Hegelova pojetí ducha jakožto ducha lásky a smíření, který může překonat odcizující charakter životní skutečnosti, se Gadamer pokoušel nalézt inspirativní podněty pro svou pozdější koncepci hermeneutické racionality ve smyslu komunikativní sounáležitosti a mezilidské solidarity, která umožňuje sjednocení teorie a praxe, gnozeologické a etické dimenze lidské životní skutečnosti.

V návaznosti na tuto svébytně interpretovanou tradici evropské filosofie a duchovní kultury usiluje Gadamer od počátku padesátých let 20. století rozpracovat základy *filosofické hermeneutiky*, která by měla překonat abstraktní ontologické principy tradiční metafyziky i mechanistické a scientistické teorie vědecké racionality. Ve své práci *Wahrheit und Methode* (1. vydání Tübingen 1960) vychází Gadamer – ve zřejmé kontinuitě s Heideggerovou fundamentální ontologií i s tradicí sókratovsko-platónského dialogu – z teze o *dějinném a řečovém* charakteru procesu *rozumění* („*Verstehen*“), který je založen na dialektice pravdy a omylu. Proti ideálu platné vědecké metody vyzdvihuje proto filosofická hermeneutika ty způsoby zkušenosti, které existují „mimo vědu“ (tj. zkušenost filosofie, umění a dějin) a nemohou být proto „verifikovány“ jejími „metodickými prostředky“. Přitom však Gadamerovi nejde o vytvoření systematické metodologie duchovních věd nebo o stanovení všeobecné teorie významové interpretace, respektive pravidel rozumění, nýbrž přede-

⁹ H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik...*, s. 49.

¹⁰ *Tamtéž*, s. 51. K tomu srov. H.-G. Gadamer, Gadamer on Gadamer, in *Gadamer and Hermeneutics*, ed. with an introduction by H. J. Silverman, New York – London: Routledge 1991, s. 13–19.

¹¹ H.-G. Gadamer, *Hegel und der geschichtliche Geist*, in H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften III. Idee und Wahrheit. Platon Husserl Heidegger*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1972, s. 124. K Hegelovým teologickým spisům z mládí srov. J. Patočka, *Hegelův filosofický a estetický vývoj*, in G. W. F. Hegel, *Estetika I*, Praha: Odeon 1966, s. 9–56, zvláště s. 16–29 (přel. J. Patočka). K tomu srov. M. Znoj, *Mladý Hegel na prahu moderny*, Praha: Univerzita Karlova 1990.

vším proklamuje svou snahu o postižení toho, „čím vpravdě jsou duchovní vědy nad jejich metodické sebeuvědomění a co je spojuje s celkem naší zkušenosti o světě“.¹²

V návaznosti na fundamentální ontologii M. Heideggera považuje Gadamer rozumění („*Verstehen*“), pojímané ve smyslu „způsobu realizace dějinnosti lidského pobytu“,¹³ za *ontologický základ života člověka*: „Rozumění je původní charakter bytí lidského života samého.“¹⁴ Struktura rozumění má proto podle Gadamera charakter projektu, tj. poukazuje k budoucnosti tak jako ontologická dimenze *Dasein*: „Způsob bytí lidského pobytu je nyní ontologicky pozitivně určen. Není to pobyt v přítomnosti, nýbrž do budoucnosti.“¹⁵

V této souvislosti zdůraznil Gadamer svou tezi o významné funkci tzv. *předsudku* („*Vorurteil*“) v hermeneutickém procesu rozumění. (Pojem předsudku se totiž – na rozdíl od jeho interpretace v dějinách filosofického myšlení od osvícenství až do současnosti – nevyznačuje ve filosofické hermeneutice dominantním pejorativním, respektive negativním vymezením. (Předsudky – ať „správné“ či „nesprávné“ – předcházejí podle Gadamera každému myšlenkovému soudu a úsudku, a proto představují nezbytné východisko každého poznávacího procesu.) V této souvislosti za základní příčinu selhání tradičního historismu v jeho úsilí o překonání novodobého racionalismu považoval Gadamer především jeho závislost na osvícenské zásadě zdůrazňující nutnost úplného negování všech předsudků: „Tímto základním předsudkem osvícenství je předsudek proti předsudkům vůbec, a tím zbavení tradice (*Überlieferung*) moci.“¹⁶ Tradiční historismus tak podle Gadamera vlastně zastával navzdory své kritice racionalismu a mechanistického přírodovědného myšlení názory a předsudky novodobého osvícenství, aniž je podrobil kritickému rozboru.

Proti koncepcím zjednodušeně pojímaného osvícenství a tzv. tradičního historismu Gadamer zdůrazňuje, že historickým procesům můžeme porozumět prostřednictvím tzv. *otevřenosti* (*Offenheit*) pro tradici, která je ztotožňována s otevřeností vůči nároku pravdy. V Gadamerově pojetí představuje vlastně *tradice* (*Überlieferung*) dějinný *ontotvorný* princip,¹⁷ který je hybným činitelem stále pokračujícího procesu zhodnocování a zpřítomňování minulosti a umožňuje, aby hermeneutika nacházela svou legitimitu, své vlastní oprávnění ve zkušenosti dějin.¹⁸ V tomto kontextu pak není překvapivé, že proti představě o tradici jakožto iracionálním a neuvědomělem ulpívání na zastaralých konvencích, zvycích a přezítcích, které vycházejí ze síly setrvačnosti (*Beharrungskraft*), klade Gadamer důraz především na moment

¹² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2. vyd. rozšířené o dodatek, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1965, s. XXVI, XXVII.

¹³ H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften I. Philosophie Hermeneutik*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1967, s. 73.

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode...*, s. 246.

¹⁵ *Tamtéž*, s. 500.

¹⁶ *Tamtéž*, s. 255.

¹⁷ Srov. J. Bakoš, Umeleckohistorické koncepty tradície, in *Literárna a literárnomyšľejná tradícia*, ed. P. Škrábák, Dolný Kubín – Nitra: Muzeum P. O. Hviezdoslava 1980, s. 108.

¹⁸ Srov. J. Černý, Hermeneutika v soudobé buržoazní filosofii – její rozhod i smířování s vědou, *Filosofický časopis*, 29, 1981, s. 358. K tomu srov. H.-H. Gander, In den Netzen der Überlieferung, in *Hermeneutische Wege...*, s. 257–267, zvláště s. 258–263.

racionality a uvědomělosti ve fenoménu tradice: „Nicméně se mi zdá, že mezi tradicí a rozumem nespočívá žádný bezpodmínečný protiklad.“¹⁹ Totéž platí také o pojmu *autority*, kterou nelze chápat jako slepou poslušnost a podřízení se mocenskému násilí, nýbrž především v gnozeologické dimenzi, jako „důvěru v lepší náhled někoho jiného“ a také jako uznání a pochopení hranic vlastního rozumu: „Autorita nemá nic společného s poslušností, nýbrž s poznáním.“²⁰

Z toho důvodu – jak zdůrazňuje Gadamer – nemohou adekvátně postihnout „pravé dějinné bytí tradice“ nejen různé neoromantické a extrémně iracionalistické koncepce, ale i modernistická kritika tradičních forem a zvyklostí lidského pospolitého života. Přitom je důležitou funkcí tradice, že prostřednictvím svého „přeinterpretování a překvalifikování“ uchovává zvláště v revolučních dobách historickou kontinuitu, a tím zachraňuje v „domnělých proměnách všech věcí daleko více minulého, než si kdokoliv uvědomuje.“²¹

Zkušenost o dějinách, schopnost postihnout dějinné bytí tradice, jakož i pochopení gnozeologické funkce předsudku mají také podle Gadamera pozitivní význam pro postižení historického charakteru *hermeneutického kruhu*. Ve srovnání se schematickým hypostazováním subjektu a objektu v tradiční gnozeologii spočívá přednost hermeneutického kruhu podle Gadamera v tom, že je zachována stálá koexistence poznávajícího a poznávaného, interpreta a objektu poznání tak, že jeden patří nezbytně k druhému. (Východiskem tohoto pojetí je noetická teorie korelace subjektu a objektu, popírající v té či oné podobě ty koncepce, které ztotožňují poznání se zobrazením či odrazem skutečnosti.) Při adekvátním procesu rozumění na podkladě tzv. *dějin působení* (*Wirkungsgeschichte*) bychom se proto neměli pouze zbavovat svých předsudků a anticipací, nýbrž si je především *uvědomovat*, aby mohly být kontrolovány a tím získáno správné a věcné porozumění. Na podkladě Heideggerova pojetí dialektického vztahu kategorií *vrženosti a projektu*, uplatňovaných ve filosofické reflexi lidské existence, charakterizoval Gadamer hermeneutický kruh jakožto proces vytváření projektů, které umožňují najít cestu ke stanovení adekvátního smyslu interpretovaného filosofického, uměleckého nebo historického textu. Hermeneutický kruh tedy umožňuje prostřednictvím existenciální *vrženosti* (*Geworfenheit*) dosáhnout pochopení dějinné tradice. Je proto vlastně podmínkou procesu, v němž stálé vytváření nových projektů umožňuje dialektický pohyb rozumění.²²

Ve svém pojetí hermeneutického kruhu navázal Gadamer na Heideggerovo pojetí tzv. dialektiky pravdy a omylu na podkladě vytváření přiměřených projektů, jejichž správnost musí rozumějící ověřit na věcech samých. Tato dialektika vlastně tvoří jádro hermeneutické gnozeologie, jež má být založena na tezi o nutnosti vyjít „z věcí samých“ na podkladě tzv. *předstruktury rozumění*, která podle Gadamera představuje nejspolehlivější základ poznávacího procesu.²³

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*..., s. 264.

²⁰ *Tamtéž*, s. 265.

²¹ *Tamtéž*, s. 266.

²² Srov. *tamtéž*, s. 250–261.

²³ Srov. *tamtéž*, s. 254.

Gadamerovu hermeneutickou filosofii nelze ovšem chápat pouze jako teorii rozumu, a to například v podobě dalšího rozpracování Heideggerovy fundamentální ontologie. Je třeba zdůraznit, že Gadamer ve svém pojetí chápe hermeneutiku jakožto **univerzální filosofii**, která se zabývá nejen otázkami ontologie a gnozeologie, respektive „metody“ duchovních věd, nýbrž také reflektuje dějinně filosofickou, teologickou, etickou a estetickou problematiku. Zvláště od sedmdesátých let 20. století pojímá Gadamer hermeneutiku také jako **praktickou filosofii života**, která má hledat nejvhodnější cesty k řešení negativních krizových projevů moderního světa, a ústrojně postihnout postavení člověka v epoše technetronní revoluce a ekologické krize. Jisté pozitivní východisko řešení globálních problémů nachází Gadamer v návratu k hodnotám mravních, náboženských a uměleckých tradic a v této souvislosti také usiluje o rehabilitaci praktické filosofie, jak to například ukazují jeho studie *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (1972), *Die Wissenschaft von der Lebenswelt* (1972), i knižní práce *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (1976).

V tomto kontextu Gadamer usiluje nově reflektovat kategorii *praxe*. Ve srovnání s údajným parciálním charakterem vědy představuje totiž Gadamerovi *praxe* komplexní gnozeologický a ontologický pojem, který je odvozen z dějinné životní situace člověka a vyjadřuje potenciální charakter jeho bytí: „Praxe je také neustálá volba a rozhodování. Má vždy (...) nějaký vztah k ‚bytí‘ člověka.“²⁴ Základ svého pojetí *praxe* vidí přitom Gadamer v tom, co bychom mohli nazvat antropologickou konstantou lidského bytí, v podstatě založenou na jeho „biologické determinovanosti“, která může podle jeho názoru odolat i „genetické technokracii budoucnosti“²⁵ a jejím prostředkům sociální manipulace.

Gadamerova teze o autonomním postavení *praxe* jakožto kategorie v podstatě na vědě nezávislé vychází totiž z přesvědčení, že si moderní věda nevytyčuje a ani nemůže vytyčit meze svých možností dobývání a přetváření okolního světa. Z toho důvodu pak kategorie *praxe* nabývá charakteru nadřazeného *etického* principu. Gadamer tak – inspirován koncepcemi Aristotela a Hegela – dochází k eticko-komunikativnímu pojetí *praxe*. Nechápe ji totiž v její souvislosti s lidskou prací jakožto zpředměňující materiální aktivitu, nýbrž jako „jednání v solidaritě“, jež se řídí etickými principy, postihuje celek „našeho postavení jako lidí ve světě“²⁶ a může být proto optimálním korektivem negativních důsledků působení člověka na životní prostředí.

V této souvislosti také Gadamer především zdůrazňuje *etickou* dimenzi Husserlovy fenomenologie a zároveň se snaží prokázat, že Husserlovo pojetí životního, přirozeného světa (*Lebenswelt*) a jeho rozpracování problematiky krize evropských

²⁴ H.-G. Gadamer, *Theorie, Technik, Praxis – die Aufgabe einer neuen Anthropologie*, in *Neue Anthropologie* 1, eds. H.-G. Gadamer, P. Vogler, Stuttgart: G. Thieme 1972, s. XI.

²⁵ H.-G. Gadamer, *Schlussbericht*, in *Neue Anthropologie* 7, eds. H.-G. Gadamer, P. Vogler, Stuttgart: G. Thieme 1975, s. 384–385.

²⁶ H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, s. 77. H.-G. Gadamer, *Rozmanitost Evropy: dědictví a budoucnost*, in H.-G. Gadamer, *Člověk a řeč*, ed. J. Sokol, Praha: Oikúmené 1999, s. 99 (přel. J. Sokol a J. Čapek). K syntéze Aristotelových a Hegelových podnětů pro Gadamerovu koncepci praktické filosofie srov. H.-G. Gadamer, *Dědictví Hegelovo*, in H.-G. Gadamer, *Člověk a řeč...*, s. 132.

věd umožnilo renesanci praktické filosofie od Aristotela až po morální filosofii 18. století.²⁷ Na druhé straně však upozorňuje na to, že se Husserlovi nepodařilo rozpracovat historickou dimenzi této kategorie, ani otázky geneze forem duchovní skutečnosti. Husserl se sice ve svém pozdním období pokusil dát transcendentální fenomenologii dějinný charakter, ale jeho snaha založit v tzv. transcendentálním ego teleologii dějinné cesty evropského lidstva k **novému** pojetí vědecké racionality byla podle Gadamera – jak zdůrazňuje ve své studii *Die Wissenschaft von der Lebenswelt* – příliš spekulativní.²⁸

Sám Gadamer pak interpretuje životní, přirozený svět (*Lebenswelt*) jako sféru praktického života, který je poznáván na základě každodenní zkušenosti člověka, a to bez zprostředkující úlohy vědeckého poznání. Husserlovu koncepci životního, přirozeného světa konkretizuje Gadamer především svým důrazem na sféru kultury, umění, náboženské a pastorační praxe, morálky a práva. V Gadamerově koncepci životního, přirozeného světa se tedy – daleko více než u Husserla – projevuje tendence odstranit z této kategorie spekulativně racionalistické a kontemplativní prvky, a naopak ještě více zdůraznit její činný, **praktický** a etický charakter.

Využití podnětů Husserlovy teorie životního, přirozeného světa, Aristotelovy etiky a etického odkazu evangelia může podle Gadamera přispět k novému pojetí **praktické filosofie**, která by mohla překonat tragické a destruktivně apokalyptické rysy etických koncepcí „klasického“ existencialismu a zároveň eliminovat či alespoň oslabit vyhraněný subjektivistický extrémismus a původní individualistickou dimenzi jeho pohledu na společenskou skutečnost. Přitom je však zajímavé, že Gadamer při své snaze o využití mravního odkazu evangelijního zvěstování a o překonání objektivistické a normativní etiky využívá i podnětů Kierkegaardova filosofického myšlení, jež odvozovalo veškeré mravní jednání z nitra konkrétního individua. Na druhé straně však zjevně usiluje odstranit z Kierkegaardova pojetí tzv. niternosti (*Innerlichkeit*) jedince příliš výrazné subjektivistické a nonkonformní momenty.

Právě v tomto kontextu usiluje Gadamer o nalezení styčných bodů mezi existenciálním a aristotelovským pojetím mravního jednání. Kierkegaardův důraz na konkrétní charakter mravního jednání se totiž pokouší sjednotit se základní tezí Aristotelovy etiky o souladu individuálního dobra a společenského zájmu. Ve shodě s existencialistickou kritikou odcizenosti a objektivismu novodobé vědy slouží přitom Gadamerovi Aristotelova etika jako příklad filosofického myšlení, jež se dokázalo vyhnout falešnému a iluzivnímu zpředmětnění zkoumané mravní a duchovní skutečnosti.

Podle Gadamerovy existenciálně orientované interpretace nemá v Aristotelově pojetí *mravní vědění* (*sittliches Wissen*) předmětný charakter, tj. ten, kdo je získává, „nestojí vůči němu pouze jako ke zjišťovanému obsahu, nýbrž je tím, co poznává, sám bezprostředně zasažen“.²⁹ V souladu s Kierkegaardovým zdůrazněním jedinečného a konkrétního proti obecnému vyzvedává přitom Gadamer praktický a konkrétní

²⁷ H.-G. Gadamer, *Die Wissenschaft von der Lebenswelt*, in H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften III*..., s. 200.

²⁸ *Tamtéž*, s. 200.

²⁹ Srov. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*..., s. 297.

charakter Aristotelovy etiky: „Aristotelés ukazuje, že všechno stanovené (*das Gesetzte*), pokud je obecné, stojí v nevyhnutelném napětí s konkrétním charakterem jednání, a nemůže proto v sobě obsahovat praktickou zkušenost v její plné konkrétnosti.“³⁰

V návaznosti na svou tezi o jedinečném a historicky konkrétním charakteru mravního jednání věnoval Gadamer zvláště ve studiích *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik* (1963), *Hermeneutik als praktische Philosophie* (1972) a *Gibt es auf Erden ein Mass?* (1985) zvláštní pozornost otázce *etické volby*. Pod vlivem Kierkegaardovy koncepce křesťanské niternosti a v souladu se svou kritikou tzv. objektivismu vědeckého pojetí etiky přitom zdůrazňuje, že obdobně jako je třeba chápat smysl evangelijního zvěstování v jeho aktuálnosti a současnosti (*Gleichzeitigkeit*), není také etická volba záležitostí obecného teoretického vědění, nýbrž „jasu, ostrosti a tísňe svědomí“.³¹

Přes tyto nesporné vlivy Kierkegaardova nábožensko-filosofického myšlení nechápe však Gadamer kategorii etické volby pouze v její křesťansko-existenciální interpretaci. Ve shodě se svou snahou pojmout hermeneutiku jakožto praktickou životní filosofii – a to v konfrontaci s apokalyptickými a nonkonformními prvky existencialistického pojetí etiky – zdůrazňuje význam Aristotelovy kategorie *frónésis*, která jakožto ctnost uvážlivé rozvahy (*Überlegung*) „rozdívá a udržuje lidský étos“.³² Tato praktická rozumnost (*praktische Weisheit*), jež „řídí a osvětluje praxi“³³ umožňuje člověku rozlišovat vhodné od nevhodného, možné od nemožného, „dávat jedné věci přednost před druhou na základě vědomého rozhodování“³⁴ a je tak předpokladem mravního stanoviska, dále rozvíjeného a realizovaného v praktickém jednání.

Zároveň Gadamer – v souvislosti se svým důrazem na moment kontinuity a tradice v dějinách filosofie – ukazuje, že i když je Aristotelova koncepce praktické filosofie založena na kritice platónské ideje dobra, shodují se Platón a Aristotelés v tom, že dobro „dochází v lidském životě své konkretizace a svého určení teprve skrze náš praktický rozum“.³⁵ Dokonalé štěstí praktického života, z něhož se teprve může člověk povznést nad sebe sama k božské blaženosti *theoría*, není tedy podle Gadamera ani pro Platóna něčím druhořadým.

Ve své *filosofii umění* vychází Gadamer z Heideggerova úsilí o překonání tradiční pojmové a kategoriální výstavby estetiky a dějin umění. Především z tohoto hlediska rozvíjí svou kritiku tzv. estetického vědomí, které je podle jeho názoru vlastně vždy sekundárním vědomím „vzhledem k bezprostřednímu nároku na pravdu, který vzhází z uměleckého díla“.³⁶ Estetické vědomí není prý totiž vůbec

³⁰ *Tamtéž*, s. 301.

³¹ Srov. H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften I...*, s. 181.

³² H.-G. Gadamer, *Gibt es auf Erden ein Mass?* (Fortsetzung), *Philosophische Rundschau* 32, 1985, Heft 1–2, s. 5.

³³ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 3. rozšířené vydání, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1972, s. 519.

³⁴ H.-G. Gadamer, *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*, Praha: Oikúmené 1994, s. 73 (přel. J. Šindelář a F. Karfík). K tomu srov. Aristoteles, *Etika Nikomachova*, Pravda: Bratislava 1979, s. 152–153 (přel. J. Špaňár).

³⁵ H.-G. Gadamer, *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem...*, s. 113.

³⁶ H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften II. Interpretationen*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1967, s. 102.

schopno postihnout skutečnou *zkušenost o umění*, neboť je spjato s estetickým soudem, který buď přijímá nebo odmítá umělecké dílo. Problematickým momentem tohoto názoru však je, jak ukazuje například Květoslav Chvatík,³⁷ že zcela pomíjí svébytnou a nenahraditelnou hodnotu estetického postoje, který je inherentně realizován v uměleckém díle a je nezbytný k jeho adekvátní interpretaci.

Ve svém pokusu o překonání estetických kategorií založených na tradiční metafyzice se Gadamer pokouší prokázat, že velké epochy kulturních dějin lidstva se obešly nejen bez pojmu estetického vědomí, ale vůbec i bez pojmu umění, a přitom vytvářely umělecká díla, jež se včleňovala do pospolitého lidského života a „byla přijímána v tom, co sdělovala a znázorňovala“.³⁸ Ve svém negování koncepcí spjatých s kategorií estetického vědomí proto zdůrazňuje, že původní zkušenost o umění nemůže v žádném případě chápat umělecké dílo jako pouhý estetický objekt. Ještě více než Heidegger trvá Gadamer na svém přesvědčení, že ona pravá, „původní“ (*ursprüngliche*) zkušenost o umění musí vycházet z náboženské podstaty uměleckého díla i z její recepcí v rámci religiózní pospolitosti, aby mohla adekvátně postihnout pravdu jeho bytí.³⁹

V této souvislosti zakládá Gadamer svou pozitivní *ontologickou* charakteristiku *uměleckého obrazu* na tezi, že umělecké dílo poukazuje k náboženskému rituálu, který zcela ztotožňoval obraz a zobrazené. Na podkladě tradice myticko magického a religiózního chápání umění pojímá Gadamer *znázornění (Darstellung)* jako proces, v němž se bytí spjaté s tzv. božským (*das Göttliche*) projevuje ve své smyslově konkrétní podobě a umělecký obraz se stává *ontologicky svébytnou skutečností*, která je odlišná od pouhého zobrazení (*Abbild*). Ontologickou strukturu uměleckého obrazu, která vychází z jeho „nenahraditelnosti“, „zranitelnosti“ a „posvátnosti“, můžeme proto podle Gadamera nejlépe postihnout a pochopit prostřednictvím náboženského umění.⁴⁰ V této souvislosti zastává Gadamer názor, že pojem *miméze (mimesis)* v antické estetice má svůj původ v „posvátné“ hře náboženského kultu, tj. v tanci jakožto znázornění božského (*Darstellung des Göttlichen*).⁴¹

Je zřejmé, že prostřednictvím religiózně pojatého fenoménu hry, ve které je zrušena hranice mezi objektem a subjektem, usiluje Gadamer o překonání metafyzického přístupu k umění. Vlastním způsobem bytí hry je totiž podle něho tzv. *sebe-*

³⁷ Ve své kritice Gadamerovy filosofie umění Květoslav Chvatík ukazuje, že to, co odlišuje umělecké dílo od filosofického nebo vědeckého textu, tkví „v nedílné jednotě tvaru a smyslu, ve významotvorné energii umělecké struktury díla“. K. Chvatík, Možnosti interpretace uměleckých děl, *Estetika XXVIII*, 1991, s. 79. K tomu srov. K. Chvatík, *Člověk a struktury*, Praha: Český spisovatel 1996, zvláště s. 34–38. Srov. též K. Chvatík, *Tschechoslowakischer Strukturalismus. Theorie und Geschichte*, München: Wilhelm Fink Verlag 1981, s. 161–167.

³⁸ H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften* II..., s. 102.

³⁹ Je zajímavé, že podobnou teorii o podstatném sepětí hodnotného umění a kultury se sférou náboženského a mytického zastává též významný představitel soudobého neokonzervativního myšlení Daniel Bell. Srov. D. Bell, *Kulturní rozpory kapitalismu*, Praha: Slon 1999, s. 161–174 (přel. L. Gjuríč).

⁴⁰ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, s. 132–136. K tomu srov. „Umělecké dílo je nenahraditelné. Zůstává to pravdou i v dnešních dobách reprodukovatelnosti, při mimořádné kvalitě kopií uměleckých děl nejvyššího druhu.“ Srov. H.-G. Gadamer, *Aktualita krásného (Umenie jako hra, symbol a slavnost)*, Bratislava: Archa 1995, s. 64 (přel. O. Bakoš).

⁴¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode...*, s. 108. K tomu srov. H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften* IV. *Variationen*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1977, s. 228–233.

znázornění (*Selbstdarstellung*): „Sebeznázornění hry se děje tak, že hrající rovněž dospěje ke svému sebeznázornění tím, že něco hraje, tj. znázorňuje.“⁴² Základním onto-gnozeologickým momentem uměleckého znázornění v rámci hry, tj. v procesu její realizace, kdy se vytváří a uskutečňuje umělecké dílo, je proto tzv. *proměna* (*Verwandlung*), v níž mizí subjektivita interpreta a zároveň se prohlubuje **zkušenost člověka o světě**. Svět uměleckého díla je tak vlastně proměněný svět, který je však pravdivou proměnou, „opětovným návratem v pravé bytí“. Prostřednictvím proměny ve smyslu vyjevování a odhalování toho, „co se skrývá a odpírá“, se tedy ukazuje, že umělecké dílo znamená „překonání skutečnosti v její pravdě“.⁴³

Gadamerův důraz na *zkušenost uměleckého díla*, spjatý s jeho kritikou estetického vědomí, se též projevuje v jeho úsilí o obnovení humanistické tradice evropské kultury a využití jejího odkazu při hledání svěbytných teoretických východisek duchovních a sociálních věd. Proto se již ve svém díle *Wahrheit und Methode* zabývá dějinami pojmů spjatých s humanistickou tradicí, jako byly například *Bildung* (vzdělání), *sensus communis* (obvyklý smysl, zdravý rozum), *Geschmack* (vкус), *Urteilkraft* (soudnost). Právě z „tradice pojmu vzdělání (*Bildung*)“, a nikoliv „z ideje moderní vědy“ lze odvodit podle Gadamera vědecký charakter duchovních věd.⁴⁴ Rozpad humanistické tradice, který vedl k převládnutí ideje metody, odvozené z přírodních věd, byl podle Gadamera umožněn právě estetizací základních pojmů humanismu, především *soudnosti* a *vkusu*, kterým dříve přináležela především poznávací funkce. Podle Gadamera uškodilo též skutečně vědeckému charakteru humanitních a *sociálních* věd, že byla též zapomenuta původní společensko-politická a poznávací funkce pojmu *sensus communis*.

V díle *Wahrheit und Methode* je *sensus communis* jakožto tzv. humanistický vůdčí pojem (*humanistischer Leitbegriff*) odvozován z filosofických a kulturních koncepcí římských klasiků, kteří proti řecké vzdělanosti stavěli svěbytnou hodnotu a smysl vlastních tradic státního, společenského a mravního života. Do této tradice zařazuje Gadamer filosofické myšlení G. Vica, který chápal pojem *sensus communis* jako smysl pro pospolitost, „spravedlnost a obecné blaho“.⁴⁵ Gadamer totiž hledá v dějinách filosofie na přelomu 17. a 18. století významný, byť skrytý myšlenkový proud, který se vytváří ve zřejmé opozici vůči karteziánské filosofii, jansenismu a vůbec proti metodologismu novověkého filosofického myšlení. Proti těmto filosofickým směrům je stavěna tradice umění, humanitních věd a zvláště rétoriky, která je však chápána nejen jako umění řeči, nýbrž i „vyřčení něčeho správného, tj. pravdivého“.⁴⁶

⁴² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode...*, s. 103. Ke Gadamerovu pojetí uměleckého díla jakožto *události* („Ereignis“) a *výtvaru* („Gebilde“) srov. H.-G. Gadamer, Aesthetics, in *Gadamer in Conversation. Reflections and Commentary*, ed. and translated by R. E. Palmer, New Haven – London: Yale University Press 2001, s. 61–77, zvláště s. 71–77.

⁴³ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode...*, s. 107–108.

⁴⁴ *Tamtéž*, s. 15. K tomu srov. J. Grondin, *Úvod do hermeneutiky...*, s. 140.

⁴⁵ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode...*, s. 19. K tomu srov. J. Kudrna, K historické charakteristice Vicovy metodologie a ontologie, *Filosofický časopis* 5, 1957, č. 1, s. 1–20.

⁴⁶ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode...*, s. 16.

K humanistické tradici v dějinách novodobé filosofie je v knize *Wahrheit und Methode* také zařazován anglický filosof a estetik Anthony Ashley Cooper Earl of Shaftesbury. Ten ve svém filosoficko-etickém myšlení interpretoval *sensus communis* (*common sense*) jako „lásku k pospolitosti nebo společnosti, přirozenou náklonnost, humánnost, úslušnost“.⁴⁷ Poměrně velký zájem, který Gadamer věnuje ve svém základním díle A. A. C. Shaftesburymu, nepramení pouze z návaznosti anglického myslitele na antický humanismus a z jeho odmítavého vztahu ke strohé abstraktnosti karteziánské racionality, nýbrž i z toho důvodu, že z Shaftesburyho vycházeli ti britští filosofové (F. Hutcheson, T. Reid, D. Hume), kteří *sensus communis* a s ním související pojem *moral sense* pojímali jako duchovní a společenskou ctnost spjatou se *sympatií* (tedy vlastně spjatou s jedním z důležitých pojmů hermeneutiky). Proto Gadamer zdůrazňuje především „politicko-sociální obsah“ Shaftesburyho interpretace pojmu *sensus communis*, jenž „označuje obecnou kvalitu občana státu“.⁴⁸

V souladu se základními principy svého pojetí filosofické hermeneutiky, zdůrazňující principy solidarity a dialogu, Gadamer ve svém pojetí filosofické tradice upřednostňuje ty filosofické směry, které v sobě obsahovaly sociálně integrativní dimenzi. Zároveň Gadamer svou pozorností věnovanou A. A. C. Shaftesburymu v díle *Wahrheit und Methode* velmi ovlivnil další dějinněfilosofická zkoumání kategorie *sensus communis* (*common sense*) a kategorie *veřejnosti*. Pod zřejmým inspiračním vlivem Gadamerovým věnoval A. A. C. Shaftesburymu velkou pozornost například Jürgen Habermas ve své knize *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962). V Shaftesburyho filosofickém myšlení nachází podle Habermase svůj výraz epocha formování občanské společnosti a s ní spjatého politického systému v Anglii po tzv. Slavné revoluci (*Glorious Revolution*) v roce 1688. Společensko-politickou a etickou podstatu kategorie *sensus communis* (*common sense*) je třeba chápat v těsné souvislosti se vznikem moderních politických institucí v Anglii na přelomu 17. a 18. století (zrušení cenzury, rozvoj žurnalistiky, vznik politických stran, politických debatních klubů a kabinetní vlády), který znamenal kvalitativně vyšší vývojový stupeň parlamentarismu a zároveň také – jak ukázal v návaznosti na H.-G. Gadamera J. Habermas – vedl k postupnému vytváření politicky a morálně aktivního veřejného mínění.⁴⁹

Gadamerova koncepce kategorie *sensus communis* dále ukazuje, že tento nejvýznamnější představitel soudobé filosofické hermeneutiky klade důraz na ty filosofické směry, které reflektovaly a zohledňovaly zkušenost umění a usilovaly o určité zprostředkování dimenze etického a estetického. Právě proto je Gadamerovi blízký Shaftesburyho estetizující a antropologicky orientovaný platonismus, podle něhož je vesmír „souladem dobra a krásy, jehož vrcholem je člověk“. Shaftesburyho filosoficko-etické koncepce, kterým nebyla věnována v běžné historiografii filosofie odpovídající pozor-

⁴⁷ A. A. C. Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times with a Collection of Letters* I, Basel 1790, s. 89.

⁴⁸ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*..., s. 23, 24.

⁴⁹ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied am Rhein – Berlin: Luchterhand²1965, s. 69–78. K tomu srov. H. Bohling, *Eine transzendente Version des Konsensus-Gedankens bei Shaftesbury* (disertační práce Filosofické fakulty Univerzity Ludvíka Maxmiliána), München 1973, s. 122.

nost, zároveň Gadamerovi představují důležité historickofilosofické východisko jeho teorie *komunikativního jednání*, založené na povědomí o vzájemné mezilidské solidaritě.

Při své reflexi dějin filosofického, etického a politického myšlení nachází Gadamerova hermeneutika své inspirativní podněty v těch koncepcích, které usilovaly o harmonizování a postupnou eliminaci politických konfliktů „prostřednictvím svobodných debat“,⁵⁰ což bylo zvláště charakteristické pro Shaftesburyho filosofii. Z toho důvodu také Shaftesburyho přesvědčení, že karteziánský rozum – v důsledku své mechanistické koncepce individua (R. Descartes) a své teze o možnosti řešení společenských vztahů prostřednictvím kauzálně mechanistické racionality (T. Hobbes) – pomíjí problematiku sociálně etické orientace člověka v praktické životní situaci, není pouze jedním z filosofickohistorických zdrojů hermeneutické teorie poznání, nýbrž především významným opěrným bodem Gadamerova odmítání tezí o realizaci a naplnění rozumu v dějinách.

Je tedy zřejmé, že Gadamerova kritika abstraktnosti karteziánského rozumu, údajně spjatého s objektivismem novověké vědy, byla kromě gnozeologických příčin motivována poznáním, že klasický racionalismus již nemůže poskytovat teoretické základy úsilí o podporu integrativních tendencí uvnitř evropské kultury. Gadamerova koncepce hermeneutické racionality, která podle jeho názoru již měla svůj zárodečný teoretický základ v některých skrytých tendencích v dějinách evropské filosofie, vychází proto z interpretace pojmu *sensus communis* jakožto sociální, gnozeologické a etické kategorie ve smyslu interpersonálního společenského rozumu. Tento typ rozumu, respektive racionality, vyjadřující celým svým charakterem *komunikativní sounáležitost a solidaritu* uvnitř určité pospolitosti, má podle Gadamera objektivní a obecný, ale zároveň i konkrétní charakter. Přitom však Gadamerovo úsilí o rekonstrukci hermeneutického rozumu nijak neznamená, že by se negativně stavěl k historickému významu osvícenství. V tomto duchovním proudu vysoce oceňuje myšlenku náboženské tolerance a zároveň i tu skutečnost, že osvícenství znamenalo „společenské hnutí, které si vynutilo politickou emancipaci měšťanstva“.⁵¹

Gadamerova snaha o sepětí hermeneutického rozumu s dějinným odkazem evropské filosofie a kultury dostává ve společenské dimenzi svůj výraz v jeho snaze o další rozpracování kategorie *solidarity*, jak to ukazují zvláště jeho studie z poslední čtvrtiny 20. století. Svou koncepci solidarity v nich zakládá na tzv. „substanciálních skutečnostech života“, k nimž patří jak různé integrativní formy vzájemných lidských vztahů, tak i sociální, právní a politické instituce.⁵² Ve svém úsilí o renesanci *hermeneutické tradice dialogu a solidarity*, postavené proti scientistně pojaté racionalitě, zároveň poukazuje, a to zvláště od osmdesátých let 20. století, na hrozící nebezpečí zneužití vědy a techniky, byrokratizace, faktické ztráty svobody a „extrémní izolace všech“, která „spočívá v nevyhnutelné závislosti na politice médií“.⁵³

⁵⁰ *Tamtéž*, s. 179.

⁵¹ H.-G. Gadamer, *Idea tolerance 1782–1982*, in H.-G. Gadamer, *Člověk a řeč...*, s. 72. K tomu srov. H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, s. 77.

⁵² *Tamtéž*, s. 47.

⁵³ H.-G. Gadamer, *Idea tolerance...*, s. 76. K tomu srov. D. Jervolino, *Gadamer and Ricoeur on the hermeneutics of praxis*, in *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*, ed. R. Kearney, London – Thousand Oaks – New Delhi 1996 s. 63–68.

Toto pojetí solidarity jakožto podstatného integrativního principu společnosti a její dějinné tradice bylo vždy jedním ze základních východisek Gadamerova pojetí Hegelova významu v dějinách filosofie. Hlavní inspirativní prvky myšlenkového odkazu jednoho z předních představitelů německé klasické filosofie nachází Gadamer v Hegelově teorii objektivního ducha a jejího významu pro formování občanské společnosti. V souladu se svou obhajobou tradic měšťanského liberalismu – byť i v jeho konzervativnější formě – souhlasí proto Gadamer s Hegelovou myšlenkou, že základním cílem a imanentním účelem dějin je uskutečnění svobody, která je také nejvyšším principem rozumu: „Neboť neexistuje žádný vyšší princip rozumu než princip svobody.“ [...] „Princip svobody je nedotknutelný a neodvolatelný.“⁵⁴

Je zřejmé, že se Gadamer ve svém pojetí solidarity pokouší zdůraznit její kontinuitu s Hegelovou koncepcí společnosti jakožto jednoty svědomí a tzv. reálné mravnosti (*Sittlichkeit*), tj. společenské reality, „v níž se jednání jedince pro sebe prolíná s jednáním pro druhé“.⁵⁵ Hegelův pojem „reálné mravnosti“ se Gadamer přitom snaží interpretovat v jeho etické dimenzi, ve smyslu sjednocení mravního vědomí individua se zájmem společnosti a jejím obecným chápáním mravního vědomí. V tomto kontextu navazuje na Hegelovu tezi z *Fenomenologie ducha*, že „moudrost a ctnost záleží v tom, abychom žili ve shodě s mravy svého národa“.⁵⁶

Proti Kantově etice povinnosti a jeho důrazu na nadčasový charakter svobody, vycházející z pojetí člověka jakožto autonomního subjektu, zdůrazňuje tedy Gadamer Hegelovu tezi o nutnosti objektivace mravních a sociálních vztahů v historicky konkrétní společenské skutečnosti. Svůj požadavek konkrétnějšího pohledu na společenskou skutečnost zakládá proto Gadamer na interpretaci Hegelova objektivního ducha jakožto „ducha objektivovaného institucemi“, v nichž se odráží „například solidarita nutná k fungování právního systému“.⁵⁷

Gadamerovo zdůraznění *Hegelovy teorie objektivního ducha* ve smyslu překonání subjektivity, které na druhé straně pomíjí návaznost hegelovské dialektiky na Fichtovu filosofii „činné stránky“, vede pak ovšem k určitému podcenění Hegelovy myšlenky o významu aktivity člověka v dějinách. I celková Gadamerova interpretace Hegelova významu v dějinách filosofie je v rozporu s těmi výklady, které zdůrazňují, že základní hybný a tvůrčí princip dialektiky společenských procesů viděl Hegel především „v seberealizaci a v sebereprodukci člověka“ prostřednictvím přetváření, obohacování a osvojování předmětné skutečnosti.⁵⁸

Svému výkladu Hegelovy koncepce objektivního ducha se Gadamer pokouší – v kontinuitě s již zmíněnou nástupní přednáškou na univerzitě v Lipsku *Hegel und*

⁵⁴ H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter...*, s. 17, 52.

⁵⁵ M. Sobotka, *Člověk a práce v německé klasické filosofii*, Praha: Státní nakladatelství politické literatury 1964, s. 114–118.

⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, Praha: ČSAV 1960, s. 244 (přel. J. Patočka). K tomu srov.: M. Sobotka – M. Znoj – J. Mural, *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, Praha: Filosofie 1994, s. 228.

⁵⁷ H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter...*, s. 43, 47.

⁵⁸ J. Zelený, *Praxe a rozum. Pojetí racionality a překonání tradiční ontologie v Marxově kritice Hegela*, Praha: Academia 1968, s. 22–24.

der geschichtliche Geist (1939) – poskytnout hlubší dějinnou dimenzi, a to prostřednictvím křesťanské tradice. V Gadamerově interpretaci je proto objektivní duch i duch absolutní odvozen z křesťanského pojmu *ducha svatého*. Ten byl podle Gadamera v Hegelových raných teologických spisech z mládí interpretován jako princip lásky a smíření, které „je pravou formou křesťanského poselství“. V pojmu **smíření** vidí přitom Gadamer nejen významný moment vzájemných lidských vztahů, nýbrž i základní princip Hegelovy dialektiky: „Toto tajemství smíření je tajemstvím Hegelovy dialektiky. Nazývá se: syntéza.“⁵⁹

V Gadamerově pojetí – a to jak v díle *Wahrheit und Methode*, tak i v dalších studiích až do současnosti – představuje smíření primární hybný princip Hegelovy dialektiky pána a raba. V souladu s touto existenciálně etizující interpretací Hegelovy filosofie je i práce ve svém významu pro sebevědomí člověka v podstatě nahrazena tzv. *zkušeností o druhém* (*die Erfahrung des Du*), v níž se realizuje vzájemný vztah *Já – Ty*: „Dialektický proces Fenomenologie ducha není snad ničím tak rozhodně určen jako problémem uznání ‚Ty‘.“⁶⁰ V tomto vztahu *Já – Ty* existuje podle Gadamera antinomie nároku a protinároku obou partnerů dialogu, která se projevuje úsilím o vzájemné uznání. Ve zřejmé, byť i nepřímé polemice s Hegelovou koncepcí, podle níž se sebevědomí musí zpředmětnit, aby dosáhlo skutečné, pravé jistoty o sobě samém, Gadamer zdůrazňuje, že druhá osoba komunikačního procesu „není žádným předmětem“, neboť má charakter osobnosti a vyznačuje se specifickým způsobem chování k někomu jinému.⁶¹

Právě zde je možné ukázat, co znamená tzv. tvůrčí synkretismus v Gadamerově pojetí dějin filosofie. Ve své aktualizované interpretaci problému uznání a koncepce zkušenosti v Hegelově *Fenomenologii ducha* vychází totiž Gadamer jak z některých podnětů Heideggerovy fundamentální ontologie a křesťanského existencialismu, tak i z teze Martina Bubera o významu dialogu *Já – Ty* pro vnitřní duchovní vyžívání a mravní charakter člověka: „Pojem zkušenosti je založen na vědomí člověka o jeho konečnosti, dějinnosti a otevřenosti pro budoucnost. (...) Pravá zkušenost je tak zkušeností o vlastní dějinnosti.“⁶² Za vyšší projev zkušenosti o druhém, která se vlastně stává etickým fenoménem, označil Gadamer tu její dialektickou podobu, kdy uznání partnera v dialogu je obdobou vztahu k vlastní subjektivitě. Toto uznání však může být podle Gadamera plně realizováno prostřednictvím „otevřenosti“ (*Offenheit*) pro druhou osobu komunikačního procesu a cestou uznání její „odlišnosti“ (*Andersheit*).⁶³ Proto i veškerou filosofii a její dějiny je třeba chápat jako další promýšlení původní *zkušenosti o světě* (*Welterfahrung*).

Přitom je zajímavé, že Gadamer ve své koncepci zkušenosti vychází především z Heideggerovy interpretace (vlastně přeinterpretování) Hegelova pojetí zkušenosti: „Hegel nepojímá zkušenost dialekticky, nýbrž promýšlí dialektické z podstaty

⁵⁹ H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter...*, s. 49.

⁶⁰ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode...*, s. 326.

⁶¹ *Tamtéž*, s. 340.

⁶² *Tamtéž*, s. 340.

⁶³ *Tamtéž*, s. 341, 343.

zkušenosti.“⁶⁴ Tato Heideggerova teze navazuje totiž na Hegelovo pojetí zkušenosti jakožto *dialektického* procesu, v němž vědomí shledává rozpor mezi svým věděním o předmětu a předmětem samým. Skutečnost, že vědomí neodpovídá svému předmětu, vede pak k tomu, že musí své vědění o něm změnit, avšak se změnou tohoto vědění „mění se i předmět sám“.⁶⁵ Hegel proto zastával názor – jak jej adekvátně interpretuje Gadamer –, že podstatu zkušenosti tvoří „struktura obratu vědomí“, která tím zkušenosti propůjčuje charakter *dialektického pohybu*. Dialektický moment hermeneutické zkušenosti může být proto realizován zásluhou tzv. otevřenosti pro zkušenost, tj. otevřenosti, která „má strukturu otázky“ a je svobodně rozehrávána prostřednictvím zkušenosti samé.⁶⁶

Pravým hybným činitelem hermeneutické zkušenosti není proto podle Gadamera ten, kdo zná všechno lépe než ostatní, nýbrž ten gnozeologický subjekt, který se tak poučil z dialektického charakteru zkušenosti, že je připraven přijímat zkušenosti nové. Poněvadž tato zkušenost o světě je zároveň řečovou zkušeností, je třeba podle Gadamera také v dějinách filosofie „domyslet až do konce pojmovou a názornou sílu řeči“.⁶⁷ Dějiny filosofie mohou být proto chápány jako nikdy nekončící pokračování tzv. sókratovsko-platónského dialogu, kde na Platóna navazují Aristotelés a Hegel, Kant a Heidegger, Whitehead a Wittgenstein.⁶⁸

⁶⁴ M. Heidegger, Hegels Begriff der Erfahrung, in M. Heidegger, *Holzwege*, Gesamtausgabe 5, Frankfurt am Main: V. Klostermann 1977, s. 184. K tomu srov. G. L. Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern*, New Haven – London: Yale University Press: 1992, s. 181–186.

⁶⁵ Srov. G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, Praha: ČSAV 1960, s. 102 (přel. Jan Patočka).

⁶⁶ Srov. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*..., s. 337, 344.

⁶⁷ H.-G. Gadamer, Philosophie und Hermeneutik, in H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften IV*..., s. 257.

⁶⁸ *Tamtéž*, s. 258.

CESTY K VĚDĚ

JAK SPRÁVNĚ MYSLET A PSÁT

Břetislav Horyna – Josef Krob (eds.)

Vydalo NAKLADATELSTVÍ OLOMOUC, s. r. o.

e-mail: olomouc@naklol.net

<http://www.naklol.net>

tel.: 585 224 037

fax: 585 231 720

Obálka Ondřej Michálek

Typografická úprava STUDIO NAKLADATELSTVÍ OLOMOUC

Vytiskl Tiskservis Pustina

1. vydání, Olomouc 2007

ISBN 978-80-7182-223-3