

///// studie / article //////////////////////////////////////

**ÚVAHY O DIALEKTICE
V SOCIÁLNÍCH VĚDÁCH****Reflections on Dialectics
in the Social Sciences**

Abstrakt: Po pádu totalitárních systémů, jež spočívaly na marxistické ideologii, se sociální věda začala k dialektice chovat rezervovaně, případně ji zcela vyloučila z legitimního instrumentária vědy. Studie se na pozadí vývoje a proměn dialektiky v různých sociologických koncepcích (s důrazem na koncepcie méně známé nebo opomíjené, např. Gurvitchovu, Berdjajevovu, Stalinovu, Kojěvovu aj.) snaží odpovědět tři otázky: a.) nakolik je „dialektická sociologie“ možná, b) zda nejde o redundantní termín (radikální a kritická sociologie jsou taky „dialektické“), c) ukázat elementární principy, jimiž se „dialektické zkoumání“ sociální reality může či má řídit. V závěru ukazuje rozdílnost principů tzv. lazarsfeldovského a radikálně kritického paradigmatu v empirickém výzkumu.

Klíčová slova: dialektika; radikální a kritická sociologie; frankfurtská škola; radikální empirický výzkum; principy dialektické analýzy v sociálních vědách

Abstract: After the break-up of totalitarian regimes grounded in Marxist ideology, social science tended to avoid the concept of dialectics, or directly excluded it from its scientific agenda. This article tries to elaborate on three questions (concentrating on less familiar or neglected conceptions, e. g. the approaches worked out by Gurvitch, Kojève, Sartre, Stalin, etc.) relating to the development and transformations of dialectic in various sociological conceptions: a) is “dialectical sociology” possible, b) is the concept of “dialectics” redundant (radical and critical sociologies are also “dialectical”, c) what are the elementary principles which could or should guide “dialectical studies” of social reality. At the end, the difference between principles of the so-called Lazarsfeldian and radically critical paradigm is demonstrated against the background of empirical research.

Keywords: dialectics; radical and critical sociology; Frankfurt school; radical empirical research; principles of dialectical analysis in social sciences

MILOSLAV PETRUSEK

Institut sociologických studií FSV UK
U Kříže 8, 158 05 Praha 5
email / mpetrusek@seznam.cz

Cíle a limity

Dialektika, ať jí prozatím rozumíme metodu, ontologii, komponentu státní ideologie, kritické analýzy společnosti či ještě něco dalšího, s námi sama sehrála svou dialektickou hru: po pádu „reálného socialismu“ jakoby vstoupila do ilegality a dnes, kdy kapitalismus „volné soutěže“ se svými globalizačními nároky vyjevil své vnitřně protikladné tendence a jednoznačně prokázal mylnost hegelovsko-fukuyamovské teze o „konci dějin“, opět vystoupila ze svých tajemných zákoutí a postupně se stává legitimní součástí instrumentária téměř každé sociologie, zejména té, která aspiruje na plnění sociálně kritických funkcí. Ne každá kritická sociologie je ovšem *explicite* dialektická, například *Nový duch kapitalismu* Luca Boltanského a Eve Chiapello¹ je sice kritický, dokonce „nově kritický“, nikoliv však „dialektický“.

Cílem této přehledové studie je ukázat na vybraných příkladech peripetie a „dobrodružství dialektiky“ (Merleau-Ponty) bez nároků na „encyklopedickou“ úplnost. Vybrali jsme dokonce vědomě také autory u nás mezi sociálními vědci málo známé (např. Kojěva) nebo opomenuté, avšak ne zcela právem zapomenuté (např. Gurvitche) a u koncepcí známých (frankfurtská škola) se snažíme poukázat na souvislosti ne úplně běžné nebo vysvětlované pro „standardního sociálního vědce“ někdy až příliš enigmaticky. Nechceme taky pominout výklad deformací dialektiky („stalinská dogmatika“), jimiž byly živeny dvě generace filosofů a sociologů také proto, že jde mimo jiné o zajímavý úsek „sociologie vědění“. V závěru hypoteticky klademe (a stejně hypoteticky odpovídáme) otázku, jak může (či zda vůbec může) „dialektická sociologie“ v sociálních vědách fungovat, nemá-li být pouze připomínkou jisté, snad dokonce ctihodné vývojové tradice, nebo naopak nástrojem, jímž lze vysvětlit všechno a všdycky – ostatně tuto zkušenost jsme s dialektikou již jednou učinili.

Pád dialektiky do „jámy zapomnění“?

Dialektiku nacházíme ve vývoji moderního myšlení v podobách velmi rozmanitých – od pozdních spekulativních systémů přes studium lidské každodennosti po pádnou „kulturní kritiku“ moderní společnosti a postavení

¹ Luc BOLTANSKI – Eve CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paříž: Éditions Galimard 1999 (angl. 2006). Srv. též recenzi Jana Maršálka, která upozorňuje na element „dialektického spiritualismu“ in: *Sociologický časopis*, roč. 44, 2008, č. 5, s. 1052.

člověka v ní. Pominout nelze ale skutečnost, že dialektika žije také v různých podobách a terminologických převlecích (u Baumana např. jako ambivalence)² a v sociologii „prepostmoderní“ – např. v Aronově kritice totalitarismu, jakož i v postmoderní filosofii (Bataille, Derrida aj.).³

V postkomunistických zemích (o Rusku to samozřejmě platí *cum grano salis*) došlo k jakémusi „spontánnímu“ pádu dialektiky do jámy zapomnění na základě této prosté a přesvědčivé logiky: *pád komunismu jako formace – pád marxismu jako státní ideologie – pád marxismu jako sociálně vědního paradigmatu – úpadek „marxistické inspirace“ v sociálních vědách – konec dialektiky jako hegelovsko-marxistické spekulace a jako součásti ideologické báze totalitního systému*. Logika této řady je v jejím počátku a závěru: na počátku stojí pád „vtěleného marxismu“ jako totalitního systému a na konci vyloučení dialektiky z poznávacího instrumentária sociálních věd a) jako *spekulace* z hlediska teoretického a b) jako *pseudofilosofické apologetiky totalitarismu* z hlediska prakticko-politického.

V sociálních vědách ale většinou není nic nového pod sluncem. Theodor W. Adorno již v *Minima moralia* napsal:

Dialektika povstala ze sofistiky, způsobu vedení diskuse, jenž měl otrást dogmatickými tvrzeními a [...] udělat slabší řeč silnější. Následně se z ní však stala proti *philosophia perennis*, věčná móda kritiky, azyl všech myšlenek utlačovaných, i těch, které jim nepřišly na mysl. [...] Od počátku ale byla i nástrojem panství, formální technikou apologie lhostejnou k obsahu, sloužící těm, kteří mohli zaplatit. Její pravda či nepravda tak nespočívá ani tak v metodě jako takové, nýbrž v intenci projevující se v dějinném procesu.⁴

A právě o tu „intenci“ vždycky při „aplikaci“ dialektiky primárně šlo.

Dialektika jako „filosofie totality“ a totalitarismu: Lukács a Berdjajev

Ona řada „diskvalifikující“ dialektiku není tak triviální, jak se nutně musí jevit erudovaným filosofům, kteří se s dialektikou setkávají stále a v kontextech nejrozmanitějších – ostatně dnes dosti často v kontextu postmoderním.⁵

² Zygmunt BAUMAN, *Modernity and Ambivalence*. Londýn: Polity Press 1991.

³ Srv. Tony SMITH, *Dialectical Social Theory and Its Critics: From Hegel to Analytical Marxism and Postmodernism*. Albany: State University New York Press 1993.

⁴ Theodor W. ADORNO, *Minima moralia*. Praha: Academia 2009, s. 241.

⁵ Srv. Maria KOWALSKA, *Dialektyka poza dialektyką: Od Bataille'a do Derridy*. Varšava: Aletheia 2000.

Tuto snad až téměř karikaturní formu odmítnutí dialektiky jako prosté a jednoduché „*filosofie totalitarismu*“ (či dokonce jen specifické „*rétoriky komunismu*“) je ale možné hlouběji pochopit za předpokladu, že přijmeme tezi, že jádrem dialektiky, totiž každé „marxistické dialektiky“ (jako „teorie“ i jako „metody“), je idea celostnosti, idea celku, idea *totality*. Dnes se má dost obecně za to, že jádrem hegelovské filosofie, z níž Marx samozřejmě vychází, je právě tato kategorie, důraz na celek, totalitu. Právě kategorie celku jediná údajně garantuje, že naše myšlení neupadne do spekulativní „abstrakce“, v níž se celek světa, celostnost bytí (přírodního i společenského) rozpadne v sumu nespojitých jednotlivin a partikulárií (do „metafyziky“). Pojem „metafyzika“ je již od Engelsových dob používán poněkud specificky (u Stalina vulgárně). V *Dialektice přírody* Engels tezovitě píše:

Dva filosofické směry, metafyzický se strnulými kategoriemi, dialektický (Aristoteles a zejména Hegel) s plynulými kategoriemi; důkazy, že tyto strulé protiklady důvodu a následku, příčiny a účinku, totožnosti a rozdílnosti, zdání a podstaty jsou neudržitelné, že analýza dokazuje, že jeden pól je už obsažen v druhém jako *in nuce*, že v určitém bodě se jeden pól zvrací v druhý a že celá logika se vyvíjí teprve z těchto pokračujících protikladů.⁶

Pravděpodobně první, kdo upozornil se vši důrazností na to, že „jádro dialektiky“ je idea celku, totality byl Georg Lukács,⁷ který v knize *Dějiny a třídní vědomí* (1923) ukázal, že marxismus se musí „vrátit k Hegelovi“, k jeho ideji totality proto, že bez této kategorie nelze porozumět dvěma spolu souvisejícím procesům:

- procesu „rozpadu“ totality kapitalistické společnosti v soubor zvěcněných relací a

⁶ Bedřich ENGELS, „Dialektika přírody.“ In: Karel MARX – Bedřich ENGELS, *Spisy*, Sv. 20. Praha: Svoboda 1966, s. 483.

⁷ Spor o to, co je „jádro dialektiky“ je jistě poněkud scholastický, nicméně připomeňme ho v náčrtu. Podle Lenina je „ve vlastním smyslu dialektika studium rozporu v samé podstatě předmětů“; Vladimír I. LENIN, *Filosofické sešity*. Praha: SNPL 1953, s. 229. Podle Miloslava Ransdorfa je „jádro Hegelovy dialektické metody [...] dialektika bezprostředního a zprostředkovaného“. Ransdorf vytýká Lukácsovi, že sice správně pochopil roli „konkrétní totality“ u Marxe, ale „důkladně popletl zvěcnění a zprostředkování“ atd.; Miloslav RANSDORF, *Nové čtení Marxe*. Praha: Futura 1999, s. 64. Podle Jindřicha Zeleného je jádrem dialektiky nový typ racionality, který vyrůstá z rozvoje moderní vědy a z vývojové tendence společnosti k socialismu; Jindřich ZELENÝ, *Pojednání o dialektice*. Praha: Svoboda 1982.

- procesu rozpadu teoretické reflexe sociálního světa ve „studium izolovaných faktů, izolovaných komplexů faktů, autonomních partikulárních oblastí (ekonomie, právo apod.).“⁸

Lukács jistě přesně pochopil, že pozitivistické (a poté neopozitivistické) zbožnění izolovaných faktů nevyplývá z „imanence vědy“, ale z „imanence fakticity buržoazní společnosti“, což z hlediska sociologie vědění není zjištění triviální.

Spor o dialektiku jako „teorii celostnosti“ a „totality“ měl řadu podob, sociologicky nejrelevantnější je poněkud paradoxně asi ta nejtriviálnější. *Idea totality* není pouhou intelektuální chimérou, je nejen gnoseologickou hrou (jak „intelektuálně uchopit konkrétní totalitu“, jak poznat podstatu v její „konkrétní totalitě“ atd.), ona je totiž také „*předpokladem a výrazem určité praxe*“.⁹ V názorné formulaci polské autorky:

Popravdě řečeno, problém je ve své schematické podobě odedávna banální. Celek, neboli totalita se nerozlučně asociuje s totalitarismem, totalitarismus zase s největším, protože nejmasovějším zlem v dějinách, zlem, jež se stalo osudem 20. století. Politický totalitarismus by tedy měl růst z totalitarismu ideologického, a ten sám z filozofie totality, jejímž nejnepřímějším a přímo modelovým výrazem je Hegelův systém. V karikaturní verzi tedy: Hegel by byl nakonec, jakkoliv zprostředkovaně, odpovědný za Osvětlení a za gulagy.¹⁰

Asi není náhodou, že jedním z prvních, kdo pochopil hluboký význam Lukáčsova důrazu na ideu totality byl ruský filosof *Nikolaj Berďajev*, který říká:

Lukács, Maďar píšící německy, nejvzdělanější mezi komunistickými autory, projevil schopnost jemného rozlišování, když navrhl osobité a přesvědčivé vymezení revolučnosti. Revolučnost se vůbec neurčuje radikalismem cílů a už vůbec ne charakterem prostředků, jež jsou v revolučním zápase použity. Revolučnost je *totalita* [podtrhl N. B.], celostnost ve vztahu ke každému životnímu

⁸ Cit. podle vydání Georg LUKÁCS, *Historia i świadomość klasowa. Studia o dialektyce marksistowskiej*. Varšava: PWN 1988.

⁹ Maria KOWALSKA, „Marxizm jako filozofia.“ In: Georg LUKÁCS, *Historia i świadomość klasowa. Studia o dialektyce marksistowskiej*. Varšava: PWN 1988, s. 93.

¹⁰ *Ibid.*, s. 94.

aktu. Revolucionářem je ten, kdo každý svůj čin dokáže vztáhnout k celku, k celku společnosti, kdo jej podřizuje centrální a celostní ideji.¹¹

To ale znamená, zcela v duchu Lukácsovy ideje reality nedrobené v partikulárie, že

pro revolucionáře neexistují oddělené sféry, revolucionář nepřipouští drobení, nepřipouští autonomii myšlení ve vztahu k jednání a autonomii jednání ve vztahu k myšlence. Revolucionář má integrální světový názor, v němž jsou slity v celek teorie a praxe. Totalitárnost ve všem – to je základní znak revolucionářství.¹²

Lukács sám si ale byl vědom politických důsledků vulgárně aplikované dialektiky, což vyjádřil v textech *Bolševismus jako morální problém a Taktika a etika* z let 1918 a 1919. Zde totiž Lukács vstupuje do explicitní polemiky s Leninem, který (v souhlase s Wernerem Sombartem!) tvrdí, že „ve skutečném marxismu není ani zrnko etiky“ a že „v teoretickém ohledu marxismus podřizuje morálku kauzalitě“.¹³ Lukács naopak formuluje dvě „alternativní“ teze: 1) skuteční marxisté nemohou „popohánět“ vývoj tam, kde k tomu nejsou podmínky a porušovat principy elementární morálky, 2) je na čase pochopit, že Marxova teorie má dvě komponenty, jež vycházejí z odlišných zdrojů a ústí v odlišné závěry – element sociologický, který ústí v teorii třídního boje, a element filosofie dějin, který „směřuje k utopickému ideálu, ale je současně nesen silnou morální tendencí, bez níž je ‚skok z říše nutnosti do říše svobody‘ nemyslitelný.“¹⁴

Samozřejmě, že existoval „netotalitní marxismus“, který si „vybíral“ tu či onu stránku marxistického myšlení, spojoval ji s jinými koncepcemi, dokonce kritizoval některé stránky marxistické teorie samotné: „Bylo možné být sociálním marxistou, ale nebýt materialistou. Ale marxismus tak přestal být celostní, totalitární doktrínou, prostě se změnil v jednu z metod sociál-

¹¹ Nikolaj BERĐJAJEV, *Prameny a korene ruského komunizmu*. Bratislava: Kalligram s. 23. Podobně Berďajev i v jiných textech o ruské revoluci, kde píše o její „ideové dialektice“, kterou prý nejlépe předpověděl Dostojevskij. Srv. Nikolaj BERĐJAJEV, *Nový středověk. Úvahy o osudu Ruska a Evropy*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2004, s. 75.

¹² *Ibid.*

¹³ Cit. podle Sergěj ZEMLJANOJ, „Georg Lukač i zapadnij marksizm.“ In: Georg LUKACS, *Lenin i klassovaja borba*. Moskva: Algoritm 2008, s. 7.

¹⁴ *Ibid.* s. 51.

ního poznávání použitelnou v sociálním zápase.¹⁵ Ale ruští marxisté byli vždycky totalitární:

Revoluce pro ně byla náboženstvím a filosofií. Nejenom politickým zápasem. Bylo tedy nutné vypracovat ruský marxismus, který by odpovídal tomuto revolučnímu typu a tomuto totalitárnímu instinktu. A to udělal Lenin a bolševici. Bolševici se vymezili svým ortodoxním, tj. totalitárním, integrálním marxismem, který nepřipouštěl drobení na části a akceptaci jen jednotlivých částí. [...] Došlo k rusifikaci a orientalizaci marxismu.¹⁶

Vazba „dialektika a totalitarismus“ tedy není myšlenková konstrukce *ex post*, produkt „naší“ porevoluční kritické euforie, protože má hlubší kořeny a filosoficky nikoliv úplně nevinné. Věcná otázka ale zůstává: *Je tím dialektika definitivně supponována z vědeckého instrumentária moderní sociologie?* Vyřadila se svou organickou vazbou na ideu celostnosti a „totality“ ze slušné společnosti ostatních poznávacích nástrojů?

Popperova kritika dialektiky jako scientistický kritický model

Je zcela oprávněné očekávat, že v zásadě v této kritické myšlenkové linii půjde jeden z nejvýznamnějších oponentů marxismu, totiž Karl Popper, a že nasadí proti pseudovědecké („kontralogické“) dialektice arzenál scientistické argumentace, která si s dialektikou přece jen jaksí hravě poradí.¹⁷ Popperova přece jen místy až zdrženlivost v té věci je velice vážným upozorněním na to, že „*spor o dialektiku*“ je i pro něj *nebagatelní* a že se nedá vyřídit prostou transpozicí tématu z roviny věcné (epistemologické, filosofické, sociologické, kulturně kritické) do roviny jen ideologické.

Karl Popper dešifroval (mimo jiné) pro sociologa přece jen stále ještě zajímavý *vztah Marx – Hegel*.¹⁸ Je notoricky známa Marxova teze, že „u Hegela stojí dialektika na hlavě a je nutno ji postavit na nohy.“ Popper bez složitého verbalizování přesně pochopil, že Marx „chtěl ukázat, že hlava,

¹⁵ Nikolaj BERDJAJEV, *Pramene a zmysel ruskej revolúcie*. Bratislava: Kaligram 2004, s. 23.

¹⁶ *Ibid.*, s. 88.

¹⁷ Solidní česká monografie o Popperově epistemologii s dovětkem o jeho „kritické teorii totalitarismu“ s poukazem na problémy filosofické fundace Popperovy argumentace srv. Zuzana PARUSNIKOVÁ, *Rozum, kritika, otevřenost. Živý odkaz K. R. Poppera*. Praha: Filosofia 2007, s. 275ff.

¹⁸ Popperův odpor k Hegelovi obecně a jeho dialektické metodě zvláště je ovšem jedním z ústředních motivů jeho *Otevřené společnosti*.

tj. lidské myšlení, není sama o sobě základem lidského života,¹⁹ proto tedy taky hegelovská „dialektika pojmů“ musí být snesena z „hlavy“ na nohy, totiž na úroveň zkoumání „dialektických vztahů“ mezi fenomény veskrze pozemskými. Podle Poppera se v známé marxovské ideji zračí jeho „ontologický dualismus“, totiž uznání významu „lidského vědomí a rozumu“ bez ohledu na primát materiální podmíněnosti lidského bytí. A v té věci nemá Popper proti Marxovi žádné zásadní námitky.

Dále již vůči Hegelovi (a tedy nepřímo vůči Marxovi) není ani zdaleka tak shovívavý: „Hegel je relativista. Nechápe, že naším úkolem je hledání rozporů a jejich eliminace. Myslí si, že rozpory jsou stejně dobré (nebo lepší) než bezrozporné teoretické systémy. Poskytují totiž mechanismus, jehož pomocí se uvádí duch do pohybu.“²⁰ Marxovské pojetí prostě jen hegelovského „ducha“ nahradilo materiálními podmínkami výroby a sociálními vztahy.

Ve vztahu k marxistickému pojetí je tedy ještě radikálnější: „Marxistickou dialektiku podobně jako Hegelovu pokládám za poněkud nebezpečný blábol, ale analýze se zde můžeme vyhnout, protože kritika jeho historismu zahrnuje vše, co by bylo možno o dialektice říci.“²¹ Zde nutno odkázat na jeho *Bídu historicismu*, kde je celá argumentace podrobně vyložena.²²

Nicméně existuje ještě jedno kritické hledisko, výrazněji „popperovské“, jež je obsaženo v *Objective Knowledge*,²³ kde je argumentace založena na tom, že důraz je položen na logickou bezrozpornost: „Z logiky kritického racionalismu vyplývá, že se zakládá na principu rozporu, tedy na předpokladu, že rozpor, kdekoli na něj narazíme, je třeba eliminovat. Kritická eliminace chyb na vědecké úrovni spočívá na vědomém hledání rozporů.“²⁴ Tím se ovšem spor o „dialektiku“ přenáší z roviny ontologické a metodologické do roviny logické. Tento typ kritiky sdílí s Popperem (aniž na něj odkazuje) i Leszek Kołakowski:

Kategorie rozporu je kategorie logická, je to určitý vztah mezi tvrzeními, takže nelze mluvit o rozpornosti v jevech. Z hlediska zdravého rozumu existence

¹⁹ Karl R. POPPER, *Otevřená společnost a její nepřátelé. Sv. II: Vlna prorocství: Hegel, Marx a co následovalo*. Praha: OIKOYMENH 1994, s. 91.

²⁰ *Ibid.*, s. 379.

²¹ *Ibid.* s. 285.

²² Karl R. POPPER, *Bída historicismu*. Praha: OIKOYMENH 2000.

²³ Karl R. POPPER, *Objective Knowledge*. Londýn: Oxford University Press 1979, s. 379.

²⁴ *Ibid.*, s. 348.

napětí a konfliktu je samozřejmě nepopiratelná, ale nic z toho neplyne pro vědecké studium sociálního světa.²⁵

Tím se ovšem celý problém rozkládá do jakési „trojdimenzionálnosti“ – ontologické, metodologické a logické. „Klasický marxismus“ spojoval rozměr ontologický a metodologický, stalinský marxismus redukoval dialektiku na „metodu“ („teorii je materialismus, metodou dialektika“) a kritika z pozic neopozitivistických či obecně logických ji redukuje na pochybné zacházení se zákony logiky.

Dialektika sociálních procesů, nebo univerzální „dialektika přírody“?

Otázka sama, *kam* tedy „dialektiku“ vlastně situovat, zda pouze do sféry sociálních procesů, či do „celého všehomíra“, do oblasti reálných sociálních vztahů, nebo „jen“ do oblasti jejich myšlenkové reflexe a logické „manipulace“ pojmy, není otázka pouze akademická jen proto, že se jí zabývala řada zajímavých myslitelů, ale spíše pro svůj přesah, jelikož odlišné způsoby odpovědi umožňují vidět dialektiku mnohorozměrně – podle toho, „kde“ s ní máme co do činění. Což ovšem neznamená nutně, že „mnohost dialektik“ je jevem úplně přirozeným a bezrozporným.

Podle původní „klasické“ Engelsovy verze se věc má takto:

Zákony dialektiky se abstrahují z dějin přírody a lidské společnosti. Nejsou totiž ničím jiným než nejobecnějšími zákony obou těchto fází historického vývoje, jakož i myšlení samého. Dají se zredukovat na tři. Zákon zvratu kvantity v kvalitu a naopak, zákon pronikání protikladů a zákon negace negace. [...] Dialektické zákony jsou skutečné zákony vývoje přírody, a platí tedy i pro teoretickou přírodovědu.²⁶

To je poměrně kategorická teze z *Dialektiky přírody*, jejíž původní verze je z roku 1878. Jí ovšem předchází polemický spis s Eugenem Dühringem, kde se to přímo hemží příklady z fyziky, matematiky a chemie, nemluvě ovšem o ekonomii a jakési protosociologii. Marx sám byl v té věci nesrovnatelně zdrženlivější, neměl amatérský rozmach Engelsův a dialektika se mu opravdu koncentrovala v analýze lidských (sociálních, ekonomických,

²⁵ Leszek KOLAKOWSKI, *Główne nurty marksizmu. III: Rozkład*. Varšava: Wydawnictwo Krąg 1989, s. 1119.

²⁶ ENGELS, „Dialektika přírody“, s. 360.

ideologických) vztahů, nicméně Engelsovy eskapády do „dialektiky přírody“ mlčky připouštěl.

Prakticky od konce devatenáctého století se ale vede mezi „dialektiky“ diskuse, zda není přirozenější omezit její „platnost“ na oblast společenských vztahů (a „dialektiku přírody“ eliminovat, protože je tak jako tak mimo kompetenci sociální vědy), nemluvit o „zákonech dialektiky“ a redukovat ji na metodu poznávání sociálního světa.

Výsledný tvar těchto diskusí a různých pojetí dialektiky lze pak shrnout zhruba do podoby této základní, byť nikoliv úplné klasifikace:

- *dialektika poznávacího procesu* („epistemologická“ dialektika, kterou představuje například Gaston Bachelard ve své „dialektice trvání“ z roku 1936);
- *sociologická dialektika* George Gurvitche;²⁷
- *dialektika lidské existence*: „existencialistická dialektika“²⁸ ve variantních podobách s akcentem na dialektiku lidské „určenosti“, vrženosti do světa a lidské svobody, kam patří i proslulá diskuse mezi Sartrem a Lévi-Straussem z roku 1966, v níž Lévi-Strauss radikálně kritizoval Sartrovu *Kritiku dialektického rozumu*;²⁹
- *dialektika sociálního života*: sociologická dialektika ve verzi marxistické, ortodoxní i „revidované“, například v podobě „dialektiky konkrétního“ Karla Kosika,³⁰ i mimomarxistické, například ve formě negativní dialektiky frankfurtské školy a Herberta Marcuseho, ale i „politické dialektiky“ Merleau-Pontyho či daleko později Slavoj Žižeka;³¹
- *dialektika dějinného procesu*: historická dialektika, která samozřejmě zčásti splývá s předchozí variantou, ale má své specifické podoby např. v dialektice Benedetta Croceho, ale i Giovanna Gentileho nebo George Colingwooda;
- „biokosmická“ a „teokosmická“ dialektika, jejíž ambice překračují samozřejmě rámec jakékoli vědy a přesahují do kosmogonie a teologie; je reprezentována zejména ruskými idealisty N. O. Losským, S. L. Frankem a z jiného hlediska ovšem O. Spenglerem.

²⁷ Georges GURVITCH, *Dialectique et sociologie*. Paříž: Flammarion 1972.

²⁸ Osobité pojetí v Nikolaj BERDJAJEV, *Dialectique existentielle du divin et de l'human*. Paříž: J. B. Janin 1947 (rusky v nakladatelství YMCA 1952).

²⁹ Srv. Claude LÉVI-STRAUSS, *Myšlení přírodních národů*. Praha: Československý spisovatel 1971, s. 336ff.

³⁰ Karel KOŠÍK, *Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka a světa*. Praha: Nakladatelství ČSAV 1963.

³¹ Srv. zejména Slavoj ŽIŽEK, *Nepolapitelný subjekt. Chybějící střed politické ontologie*. Chomutov: L. Marek 2006; Slavoj ŽIŽEK, *Mluvil tu někdo o totalitarismu?* Praha: Transit 2007 a další.

Jak patrně, dialektiku nelze bez rizika přílišného zjednodušení omezit ani na její „klasickou“ marxistickou variantu ani na stalinskou extravaganci, protože ji příliš mnoho myslitelů vzalo vážně (lze samozřejmě dodat Teilharda de Chardin, Sigmunda Freuda, Karla Barta, Paula Tillicha, Martina Bubera či Karla Jasperse).

Karikaturní a ironické hledisko: dialektika jako žert a jako systém

Dialektika, zejména od doby, kdy se stala součástí státní ideologie, byla nescíslněkrát karikována a dlužno říci, že začasťe po právu: způsob, jímž se s dialektikou a s „dialektickým myšlením“ manipulovalo, ostatně takový pohled na dialektiku jako na „rétoriku totalitarismu“ do značné míry opravňoval. Je ovšem jistou nadsázkou, vyvodí-li se dialektický způsob myšlení z „Marxovy přirozenosti“, která jej prý svedla k cimrmanovskému způsobu myšlení na způsob poetiky absolutního rýmu. Podle bystrého a pronikavého filosofického samouka³² Jiřího Suchánka je příkladem takové cimrmanovské zvrácenosti marxovské „obrácení obráceného“ či „převrácení převráceného“ – „zbraň kritiky nemůže nahradit kritiku zbraní“, „dělník se cítí při sobě teprve vně práce, v práci se cítí vně sebe“³³ atd. Tyto jistě hegelianstvím zatížené „tropy“, jež jsou však téměř nosnými meritorními tezemi *Ekonomicko-filosofických rukopisů z roku 1844*,³⁴ nejsou zdaleka pustým verbalismem. Ostatně dodnes „fungují“ v řadě vážně míněných textů jako „metafory“ či „metonymie“ kritiky soudobého (!) neo-liberálního kapitalismu a není nepravděpodobné, že právě tento originální jazyk je právě pro dnešní dobu (znuděnou verbálním „exaktismem“ a slovní ekvilibristikou) atraktivizoval.

Ale stejně tak jako nelze dialektiku redukovat na cimrmanovské hříčky, nelze ji ani redukovat na sice excelentně didakticky vyvedený (již proto, že snadno zapamatovatelný a „bezdiskusní“), ale antidialektický systém, který navrhl Stalin. Dialektika je totiž „bytostně antisystémová“, nesnáší systém a už vůbec ne závaznou ortodoxii, v níž se „Stalinova dialektická čtverylka“ proměnila. Ostatně Stalinovu „vstupu do vývoje filosofie“ předcházela v SSSR rozsáhlá diskuse mezi „hegelovskými dialektiky“ a „mechanicisty“:

³² Tím není Jiří Suchánek ani v nejmenším degradován. Ostatně většina dnešních českých sociologů starší generace jsou samouci (někdy je to dokonce vidět). Suchánek patří k té velké tradici dělnických samouků, k níž ovšem patřil i raný marxista Joseph Dietzgen.

³³ Jiří SUCHÁNEK, *Nenápadný půvab dialektiky*. Brno: CDK 1995.

³⁴ Karel MARX, *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Praha: SNPL 1961. (V 1. svazku *Spisů* Marxe a Engelse publikovány ještě nebyly.)

nejvýznamnější osobnost sporu Abram Mojsejevič Děborin chápal klasický marxismus jako „syntézu Hegelovy dialektiky a Feuerbachova materialismu“, což prý bylo v rozporu s „duchem leninismu“. I bylo k tomu také vydáno usnesení ÚV VKS(b) v lednu 1931, takže „*Moskva locuta, res finita*“. V té době Stalin sice ještě mlčí, ale jeho koncepce „leninismu“ (1924 a 1925) zde nepochybně sehrála svou mlčenlivou roli.³⁵

Stalin sám pak dialektiku redukuje na čtyři „rysy“, rozuměj metodologické direktivy (Stalin zásadně mluví o „dialektické metodě“):

- 1) *princip všeobecné souvislosti*: zkoumat přírodu a společnost nikoliv jako shluk věcí a jevů navzájem odloučených, ale jako souvislý celek, kde jevy jsou na sobě závislé a vzájemně se ovlivňují;
- 2) *princip univerzálního vývoje*: zkoumat přírodu a společnost ne ve stavu nehybnosti a klidu, ale jako stav neustálého pohybu a nepřetržité proměny a vývoje;
- 3) *princip proměny kvantity v kvalitu*: zkoumat proces vývoje jako neustálou proměnu nenápadných a skrytých kvantitativních změn ve změny zjevné, kvalitativní, přičemž kvalitativní změna nastává, je-li překročena „míra“ a děje se skokem;
- 4) *princip vnitřních rozporů uvnitř věcí, procesů a jevů*: zkoumat všechny jevy a procesy v jejich vnitřní protikladnosti a rozpornosti, protože vnitřní rozpory jsou hybnou silou vývoje.³⁶

Stalinské schéma samozřejmě zjednodušuje, ale nejen, jak by se mohlo zdát, z „didaktických důvodů“. ³⁷ Lenin ve *Filosofických sešitech* (je ovšem otázka, zda je Stalin ve třicátých letech mohl znát) shrnul dialektiku do čtrnácti bodů a při četbě Hegela provedl, jak ukázal Slavoj Žižek, podstatné korekce ve vlastním filosofickém světovém názoru:

³⁵ Srv. Ilja JACHOT, „Podavelnije filosofii v SSSR: 20 i 30 gody.“ *Voprosy filosofii*, roč. 1991, č. 9, s. 27–34. O šíři Děborinových zájmů, který vystudoval filosofii v Bonnu, svědčí i to, že napsal předmluvu k ruskému vydání Spenglerovu *Zániku Západu* (1923).

³⁶ Stalin vložil zcela neorganicky svou stať „O dialektickém a historickém materialismu“ do kanonizovaných *Dějin VKS(b)* jako „doplňk“ k informaci o Leninově spisu „Materialismus a empiriokriticismus“. Citujeme z vydání *Dějiny VKS(b). Krátký kurs*. Praha: SNPL 1954.

³⁷ Je vlastně zábavné číst, že „sovětští stalinisté“ a Stalin sám „desinterpretovali Marxovu dialektiku tím, že ji učinili podobnější Hegelovi“ v tom, že ji transformovali v systém. Srv. Howard SHERMAN – John L. WOOD, *Sociology: Traditional and Radical Perspectives*. New York: Harper and Row 1979.

V oné chvíli zoufalství [jde o pochopení důsledků první války na stav mezinárodního dělnického hnutí – pozn. M. P.] se zrodil Lenin, ten Lenin, který důkladným studiem Hegelovy *Logiky* pochopí neopakovatelnou šanci, kterou má revoluce. [...] Vskutku dialektický paradox totiž spočívá v tom, že právě beznadějnost ruské situace (opoždění, které nutí proletářskou moc vykonat buržoazní civilizační misi) může být podle Lenina přetvořena ve výjimečnou přednost. [...] V této chvíli je potřebná efektivní utopie. To, čeho se musíme držet, je vlastně šílenství (ve striktně kierkegaardovském smyslu) této leninské utopie. Stalinismus potom reprezentuje návrat k tzv. zdravému rozumu.³⁸

Přední český dialektik Ivan Sviták³⁹ konstatuje, že zatímco „původní kritický a vědecký obsah marxismu byl absorbován vědou, dialektika jako *empiricky neverifikovatelná víra* v rozpornost reality trvá stejně jako radikální negace všeho existujícího.“⁴⁰ Právě že – „neverifikovatelná víra“, nikoliv „striktní systém“ několika pouček, který se nadto stává součástí státní ideologie.

Kam se poděla „negace negace“?

Když se v roce 1956 objevila kniha filosofa Jiřího Cvekla *O materialistické dialektice* vyvolalo to (dnes dozajista nepochopitelnou) reakci ve společenskovědních kruzích: dogmatici se zděsili, revizionisté zaradovali. V té knize se totiž poprvé objevil znovu „zákon negace negace“, který – jak si lze ve Stalinově schématu povšimnout – byl prostě z dialektiky vymazán a ve filosofickém uvažování tabuizován, jakkoliv se to přičilo „zlatému pravidlu“, že co „klasikové“ napsali prostě platí. U Engelse v *Anti-Dühringu* je přece samostatná kapitola věnovaná „negaci negace“, dokonce s odkazem na Marxe:

U Marxe čteme: Je to negace negace. Ta vytváří znovu individuální vlastnictví, ale na základě vymožeností kapitalistické éry, kooperace svobodných vlastníků a jejich společného vlastnictví půdy a výrobních prostředků vyrobených prací samou...⁴¹

A dále:

³⁸ Slavoj ŽIŽEK, *Rewolucja u bram. Pisma W. I. Lenina wybrane z roku 1917*. Kraków: Korporacja Halart. 2006.

³⁹ Nejde o ironii – jeho opus magnum je soubor „dialektik“ – dialektiky moci, dějin atd.

⁴⁰ Ivan SVITÁK, *Dialektika pravdy*. Kolín n. R.: Index 1973, s. 146.

⁴¹ Karel MARX, *Kapitál*. Sv. I. Praha: SNPL 1953, s. 804.

A tak tedy už u Rousseaua najdeme nejen myšlenkový pochod, který je navlas podobný Marxovu postupu v *Kapitálu*, nýbrž i v jednotlivostech celou řadu týchž dialektických obrátů, jichž užívá Marx: procesy, které jsou svou povahou antagonistické, které v sobě obsahují rozpor, zvrát jednoho extrému v jeho opak a konečně jako jádro všeho – negaci negace.⁴²

Tak tedy – negace negace jako „jádro všeho“ – a u Stalina chybí. Lenin se přece právě četbou Hegela dopracoval poznání, že „negativní je stejnou měrou pozitivní – popření je určité něco, co má určitý obsah, vnitřní rozpory vedou k záměně starého obsahu novým, vyšším.“⁴³ Ve svém výčtu znaků dialektiky („znaků“, nikoliv systémotvorných prvků) poznamenává – „zdánlivý návrat ke starému – negace negace“ nebo poněkud dvojznačně:

Ne holá negace, ne ukvapená negace, ne skeptická negace, kolísání, pochybnost je charakteristická a podstatná v dialektice – která nepochybně v sobě element negace obsahuje, a to jako nejdůležitější element, nikoliv, nýbrž negace jako moment vývoje, s podtržením kladného.⁴⁴

Podstatný rys dialektiky „zmizel“, byl „negován“ stalinským intelektuálním dekretem. Ale proč? Zde se bez sociologie vědění (jakkoliv ji neměli rádi stejnou měrou ani Popper ani Adorno) prostě neobejdeme. Jistěže proslulé Engelsovy příklady (jež v jiných kontextech Stalin ovšem přejímá a Lenin je komentuje slovy „jen příklady“) udivovaly svou naivitou (proměna zrna, kladná a záporná elektřina, odmocnina z jedné atd.). Jedna věc je didaktika (příklady z ječným zrnem), druhá věc pak politika (systémová negace či negativita jako princip).

Jeden klíč totiž nabízí – a dosti přesvědčivě Raya Dunayevskaya, která byla na sklonku třicátých let dvacátého století Trockého sekretářkou a znala tedy dobře principy jeho kritiky byrokratického socialismu. Dunayevskaya vychází z toho, že Marx klade velký důraz (v polemice s Feuerbachem) na „zrušení jako objektivní pohyb“, na absolutní negativitu jako „hybný a tvořivý princip“ a zejména – v konkrétním kontextu – zdůrazňuje, že „komunismus je humanismus zprostředkovaný zrušením soukromého vlastnictví a teprve po zrušení tohoto zprostředkování vzniká pozitivní humanismus.“⁴⁵ Zde vidí klíč k tomu, proč se „etablovaný komunismus“

⁴² Bedřich ENGELS, „Anti-Dühring.“ In: Karel MARX – Bedřich ENGELS, *Spisy*. Sv. 20. Praha: Svoboda 1966, s. 150.

⁴³ LENIN, *Filosofické sešity*, s. 71.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 191.

⁴⁵ Raya DUNAYEVSKAYA, *Filozofia a revolúcia*. Bratislava: IRIS 1995, s. 96

obává absolutní negativity nejen vůči soukromému kapitalismu, ale i vůči státnímu kapitalismu zvanému komunismus.

Podobné vysvětlení v širším kontextu nabídl Herbert Marcuse:

Nic neodhaluje lépe vývoj sovětského marxismu než způsob, jímž zachází s dialektikou. [...] Dialektiku proměnil ve vyjádření zájmů a ideologického ospravedlnění tvrdosti režimu, který podle původní dialektiky měl být přechodným stádiem historického vývoje. Dialektika se změnila z nástroje kritického myšlení v univerzální světový názor.⁴⁶

(Kołakowski mluví o „světovém názoru s kosmickými pretenzemi“.) Marcuse se vyrovnává i s onou otázkou „univerzálnosti dialektiky“:

Dialektika přírody je součástí sociologického studia potud, pokud je příroda součástí historické reality. [...] Proto je také Engels bezradný a jeho *Dialektika přírody* jsou v podstatě jen analogie, příklady ze sféry zdravého rozumu bez exaktní konkrétnosti. Vševládnost dialektiky je tak dána právě tím, že se má stát součástí univerzálního světového názoru.⁴⁷

Budiž nicméně Engelsovi přiznáno, dodává Marcuse, že „odvozuje dialektiku jako vědu o obecných zákonech z fází historického vývoje lidstva, což znamená jejich lidskou a sociální podmíněnost.“⁴⁸

Idea negativity byla prostě nebezpečná *per se*, podstata „reálného socialismu“ byla přece programově optimistická, společenské naladění mělo být „bytostně pozitivní“. Eliminace „negace negace“ tedy nebyla náhodou, nevědomostí ani svěvolí, ale promyšleným a vědomým aktem. *Nota bene* – nový systém výrobních vztahů nenaplnil Marxovu představu o společnosti, v níž „svoboda jedince je předpokladem svobody všech“. Jak by pro tuto společnost mohla platit Marxova úvaha, že

dialektika ve své racionální podobě [...] vyjadřuje, že v pozitivním pochopení existujícího je zahrnuto také pochopení jeho negace, jeho nutného zániku, protože každou skutečněnou formu chápe v toku pohybu, tedy i z její pomíjivé stránky, před ničím se nesklání a je ve své podstatě kritická a revoluční.⁴⁹

⁴⁶ Herbert MARCUSE, *Soviet Marxism: A Critical Analysis*. New York: Columbia University Press 1961, s. 121.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 127–129.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ MARX, *Kapitál*, s. 31 (jde o „Doslov k druhému vydání“).

Tato marxovská teze je základem „každé budoucí kritické sociologie“, abychom parafrázovali klasika. Návrat „negace negace“ do instrumentária dialektiky znamenal proto také signum nových časů.

Dialektika frankfurtské školy a role „absolutní negativity“ v dějinách

Spíše jako filosofie (Svitáková „empiricky neverifikovatelná víra“) než jako sociologie *par excellence* funguje dialektika ve frankfurtské škole, která zejména v podobě Adornovy *negativní dialektiky* rozvíjí myšlenku, že Hegelova představa negace je nedostatečná, protože je pouze částečná, není celistvá, totální.⁵⁰ V ideji negace negace (teze – antiteze – syntéza) totiž jen její střední moment, totiž *negace*, uvádí věci do pohybu a zejména odhaluje každou pozitivnost jako lživou. Adornova negativní dialektika je „důsledným vědomím neidentity“ – idea identity je pro Adorna démonem, jehož neustále pronásleduje a demaskuje.⁵¹

V této souvislosti nutno zmínit Herberta Marcuseho, který asi jako vůbec první z okruhu frankfurtské školy o dialektice psal (1930). Centrální ideu „negativity“ čteme ale také v poměrně pozdním textu *Rozum a revoluce: Hegel a vznik sociální teorie*:

Dialektika je dialektikou negativity. Kterýkoliv fakt je vždycky něčím více než pouhým faktem, je také negací a omezením reálných možností. [...] Soukromé vlastnictví je faktem, ale současně negací kolektivního osvojování přírody. Zespoločenštění výrobních prostředků je ekonomický fakt. Jeho poslání stát se počátkem nového sociálního řádu ale závisí na tom, jak člověk s těmito prostředky naloží. Nebudou-li využity k rozvoji a uspokojení svobodného jedince, přerostou v novou formu podřízení individua hypostazované obecnosti. [...] Pouze svobodná individua, nikoliv pouze nový systém výrobních vztahů, prokáží, nakolik došlo k sjednocení individuálních a společenských zájmů. Cílem je jedinec. Tato „individualistická“ tendence má u Marxe fundamentální význam.⁵²

⁵⁰ V naší literatuře je asi nejpresvědčivějším a srozumitelným výkladem Hegelovy filosofie Ladislav MAJOR – Milan SOBOTKA, *G. W. Hegel: Život a dílo*. Praha: Mladá fronta 1979.

⁵¹ Srv. zejména Michal HAUSER, *Adorno a negativita*. Praha: Filosofia 2005. Hauser se mimořádně zasloužil o řadu překladů a interpretací, jeho výklad Adornovy „mimetické teorie společnosti“ je sociologicky zvláště cenný. Viz také Andrzej MALINOWSKI, *Szkola frankfurtska ai marksizm*. Varšava: PWN 1979; a Jurij DAVYDOV, *Kritika socialno-filosofiskich vozzrenij Franfurtskoj školy*. Moskva: Nauka 1977.

⁵² Cit. podle Herbert MARCUSE, *Razum i revolucija. Gegel i stanovenije socialnoj teorije*. Moskva: Dal 2000, s. 361.

Zde nutno upozornit na jeden dosud téměř zcela přehlížený moment v „novém čtení Marxů“: proti kdysi (a vlastně většinou dodnes) jednostrannému čtení Marxů a Engelse (s jeho nešťastným výrokem o „mizerném individuu“)⁵³ jako „kolektivistů“ a stoupenců nadřazenosti „masy“ nad jedince se dnes stále více prosazuje subtilnější čtení, v němž se individuum nejen neztrácí, ale stává se dokonce dominantou, „hybnou silou“. Ve formulaci Ericha Fromma: „Marxova filosofie se zaměřila na plné uskutečnění individualismu, na cíl, který západní myšlení sledovalo od renesance a reformace hluboko do 19. století.“⁵⁴ Ale podobně uvažuje Dunayevskaya, Adorno a jiní. Z tohoto hlediska je Masarykovo „kolektivistické a antiindividualistické čtení Marxů“ v *Otázce sociální*⁵⁵ sice archaické, ale dobově pochopitelné. Mimochodem – tam Masaryk označuje Marxem akceptovanou hegelovskou dialektiku za „zbytečný hokus pokus“ přikrýt chatrným pláštěm dějinný materialismus.

Sociologicky tedy koncept negativity vyjadřuje kategorický odpor ke všem stabilizovaným kategoriím „řízeného světa“, k němuž ovšem vedl jak ortodoxní marxismus, tak radikální neopozitivismus: oba totiž spojuje odpor k negativitě a k představě, že předpokladem každého pozitivního řešení je právě a především negace. Důraz na syntézu (tedy na třetí krok v triádě) je skrytou apologetikou manipulované společnosti. Jurij N. Davydov právem poukázal na to, že „sociologizace“ frankfurtské školy je těsně spojena se známým „sporem o metodu“ mezi Adornem, Popperem, Appellem aj.⁵⁶ Spor, který od padesátých let vedli „frankfurtští“ s revitalizovaným a administrativně podporovaným empirismem, byl ostatně taky bojem o „dialektiku“, protože empirický výzkum ve službách establishmentu je bytostně nedialektický (absentuje moment negace): „Sociologie, která při vší pluralitě empirických metod se rozhodne mluvit o tom, co je, s nadšením, jež je důstojno lepšího užití, podporuje při životě to, co existuje. Stává se ale potom ideologií *sensu stricto*.“⁵⁷ Ostatně Adorno v přednáškách z roku 1968 začíná obhajobou i útokem, kterými revokuje spor o metodu takto: „Hans Albert [...] mě co nejeenergičtěji obviňuje z toho, že moje pojetí společnosti

⁵³ Autor biografie o Slavoj Žižekovi konstatuje, že pro „poststrukturalisty je inividuum zkaženým sprátkem filosofie“. Tony MYERS, *Slavoj Žižek*. Praha: Svoboda Servis 2008, s. 38.

⁵⁴ Erich FROMM, *Obráz člověka u Marxů*. Červený Kostelec: L. Marek 2004.

⁵⁵ Tomáš G. MASARYK, *Otázka sociální*. Sv. I., II. Praha: Čin 1946 (1. vydání 1897–1898).

⁵⁶ DAVYDOV, *Kritika socialno-filosofiskich vozzrenij*, s. 172.

⁵⁷ *Ibid.*, s. 173.

lze redukovat na soubor trivialit typu, že „všechno souvisí se vším“ a že společnost je abstraktním pojmem v tom nejtupějším smyslu.⁵⁸

Frankfurtská škola, která definitivně *redefinovala* (či spíše transponovala) *kritiku kapitalismu z kritiky ekonomické v kritiku kulturní, protože „celý svět prochází filtrem kulturního průmyslu“*,⁵⁹ přesvědčivě dokázala, že i v umění je opravdové a živé jenom to, co je negativní, totiž neustálý proces negace pozitivního, popření přitakávání definitivnosti, ukončenosti, systémovosti: „Ostří, jímž se umění obrací proti společnosti, je samo něco společenského, je to protitlak vůči tupému tlaku *body social*. Stejně jako je estetický pokrok spřízněn s produktivní silou, zejména s technikou.“⁶⁰

Nikoliv proto náhodou Adorno cení tak vysoko *absurdní divadlo Samuela Becketta* – jako „vysoce pravdivé“. Beckett má podle Adorna pro porozumění pozdní doby větší význam než plejáda druhořadých filosofických traktátů a třetířadých empirických výzkumů. Současně se Adorno jeho prostřednictvím distancuje od existencialismu: „Beckett staví existenciální filosofii z hlavy na nohy. Beckettovské situace, z nichž jsou komponovány jeho hry, jsou negativem skutečnosti, jež se chce vztahovat k smyslu.“⁶¹

Ačkoliv je Adornova *Negativní dialektika*⁶² pokládána za jeho vrcholné dílo (vedle *Minima moralia*), zdaleka ne všichni sdílejí bezvýhradné oslnění tímto textem. Zygmunt Bauman při přebírání Adornovy ceny (!) řekl, že tento spis je „dlouhým a zamotaným hledáním cesty lidstva ve světě, který je pro něj nehostinný, končí se nicméně pronikavou sice, ale prázdnou frází. Stovky popsaných stran nic nevysvětlily, neodhalily žádné tajemství.“⁶³ Ostatně Habermas se vyjadřuje podobně: „*Negativní dialektiku* je třeba chápat jako pokus, jako cvičení. Tím, že ještě jednou podrobuje reflexi dialektické myšlení, demonstruje to, co se pouze takto stane zřetelným, totiž aporetičnost toho, co je obsaženo v pojmu neidentity.“⁶⁴ Sociologicky

⁵⁸ Theodor W. ADORNO, *Vveděníje v sociologiju*. Moskva: Praxis 2010, s. 68.

⁵⁹ Theodor W. ADORNO – Max HORKHEIMER, *Dialektika osvícenství*. Praha: OIKOYMENH 2009, s. 128.

⁶⁰ Theodor W. ADORNO, *Estetická teorie*. Praha: Panglos 1997.

⁶¹ „Pokus o porozumění *Konci hry*.“ Cit. podle Theodor W. ADORNO, *Sztuka i sztuki*. Varšava: PIW 1990, s. 263.

⁶² Theodor W. ADORNO, *Dialektika negatywna*. Varšava: PWN 1986 (pův. něm. vydání 1966).

⁶³ Zygmunt BAUMAN, „Nagroda im. Theodora Adorna.“ *Studia socjologiczne*, roč. 2, 1992, č. 153, s. 17.

⁶⁴ Cit. podle Jürgen HABERMAS, *Teoria działania komunikacyjnego*. T. I. Varšava: PWN 1999, s. 698; kde je také podrobná diskuse s Lukácsem (s. 555ff.). Koncept ne-identity je dobře vyložen u Hausera: viz HAUSER, *Adorno a negativita*.

poněkud enigmatické (při dobrém čtení Hausera nikoliv), ale soud je to autoritativní.

Tento Adornův spis rozvíjí (nejen variuje) jeden podstatný, byť známý a téměř zvlgarizovaný motiv, totiž velké téma šoa či „Osvětími“. Čteme zde:

Administrativní vraždy na milionech způsobily, že smrt se stala čímsi, čeho jsme se dosud nikdy tolik neobávali. Není již možné, aby smrt byla v empirickém životě něčím, co je v souladu s jeho během. [...] To, že v táborech neumíralo individuum, ale exemplář se nemůže nedotýkat smrti těch, kdo tomuto jejímu administrovanému způsobu unikli. [...] Soud, že po Osvětími nelze již psát básně, je mylný. Avšak není omyl v méně kultivovaném tázání, zda je po Osvětími ještě možné žít.⁶⁵

Právě toto podivuhodné tázání, zda je možné po Osvětími ještě žít (a psát básně) je ovšem jeden z metaforických pilířů kritiky modernity. Sociologicko-filosofická teze o Osvětími „vyvolává pocit, který se bouří proti jakémukoliv tvrzení o pozitivitě bytí jako svatouškovskému žvástu. [...] Zemětřesení v Lisabonu stačilo vyléčit Voltaira z leibnizovské teodiceje.“⁶⁶ Přes jistou Baumanovu rezervovanost se přece jen vnucuje otázka, nakolik právě tímto východiskem byl inspirován Baumanův spis *Modernita a holocaust*.⁶⁷

S Horkheimerem položil Adorno také základy „*dialektice osvícenství*“ (1947), tohoto přímo kanonického či kultovního aktu kritiky postindustriální společnosti. Hauser konstatuje, že text lze shrnout takto: „Třídní panství a osvícenství jsou dvě různé věci. Osvícenství však bylo znetvořeno třídním panstvím a stalo se ‚mýtem‘ a ‚ideologií‘. Osvícenství se může uskutečnit jen tehdy, když bude zrušeno třídní panství.“⁶⁸

Horkheimer s Adornem kriticky domýšlejí Weberův motiv o „racionální podstatě“ kapitalistického systému (totéž v Habermasově „teorii komunikativního jednání“). Ve snaze osvobodit se z panství přírody, čarodějnictví a magie si člověk svou racionální aktivitou, svou činností a zejména práci

⁶⁵ Cit. podle Theodor W. ADORNO, *Dialektika negatywna*. Varšava: PWN 1986.

⁶⁶ *Ibid.*, s. 507 (původní text je z roku 1966). Kdybych se neobával oprávněného nařčení z hledání jen vnějších souvislostí, ba spíše podobností, řekl bych – vnucuje se to – že slavné Kunderovo pojetí kýče jako „absolutního přitakání životu“, které se nesnáší s přípustnou existencí hovna (viz proslulá kapitola z *Nesnesitelné lehkosti bytí* o smrti Stalinova syna Jakova v drátech zajateckého tábora) je logice (či dialektice) adornovského pohledu velice blízko. Ostatně Kundera je asi první, kdo použil sousloví „totalitní kýč“ – ono spojení totality a kýče má více významů než si připouštíme.

⁶⁷ Zygmunt BAUMAN, *Modernita a holocaust*. Praha: Sociologické nakladatelství 1998.

⁶⁸ HAUSER, *Adorno a negativita*, s. 37.

podřizuje přírodu. Ale panství nad přírodou vyžaduje také vnitřní násilí, vyžaduje vykořenění všeho přirozeného, životně radostného, vyžaduje kategorickou osamocenost, samotnost, to vše orientované k moci a ovládání. Ale tyto potlačené impulsy a pudy deformované a mrzačené potlačováním se vymykají kontrole a demonstrují tak ve své divokosti a nevázané nezkrotnosti pravou podstatu „osvícenství“: bez ohledu na svou industriální formu je osvícenství produktem „přírodního principu panství“.

Smyslem této „dialektické analýzy“, jejíž *podstatou je sdělení o vnitřní rozpornosti osvícenství*, rozpornosti, jež není na první pohled nápadná, protože je přikryta manifestní a manifestovanou *racionalitou*, je ukázat, jak a proč lidstvo místo toho, aby vstoupilo do stavu vpravdě lidského upadá do nového barbarství. Hle – proměna teze v antitezi, *záměna chtěného cíle za nežádoucí důsledek*,⁶⁹ proměna pozitivního v negativní...

Jedním ze symptomů tohoto „dialektického barbarství“ je to, co označuje Adorno s Horkheimerem jako „*kulturní průmysl*“:

Kulturní průmysl své konzumenty neustále podvádí v tom, co jim stále slibuje. Příslib získání slasti, kterou dává na odiv jednání hrdinů a výprava, se donekonečna prodlužují: záludnost tohoto příslibu je v tom, že se zakládá vlastně jen na podívané, že nikdy nedojde na věc, že host má nalézt uspokojení ve čtení jídelního lístku.⁷⁰

Jak patrně, kritická dialektika stojí u kořenů a prapočátků toho, co se později promění v tzv. kulturní studia (*cultural studies*),⁷¹ jež pro změnu provedou další dialektický obrat tím, že např. povýší negovaný kýč na „populární umění“, jež je hodno soustředěného vědeckého zájmu. Ideje frankfurtské školy a „kulturních studií“, ač podobny, nejsou kompatibilní prostě proto, že Adorno, Horkheimer i Marcuse (ve shodě s Arendtovou) demaskovali podvod založený na předpokladu, že „umění je především zábava“ (neušetřili ani Chaplinova *Diktátora*). Možná bychom lépe porozuměli i sami sobě („kdo neskáče, není Čech“), kdybychom pozorněji přečetli

⁶⁹ Recenzent této studie upozornil, že původně Mertonova (a vlastně Hegelova) a poté Boudonova teze o nezamýšlených důsledcích atd. může být právem pokládána za dialektický výklad. Boudon sám skutečně pokládá termín *les effets pervers* ze „ne zcela ideální“. Pravděpodobně lepší by bylo mluvit o vedlejších důsledcích, „o dialektickém efektu“, srv. Raymond BOUDON, *Effets pervers et ordre social*. Paris: PUF 1993, s. 8.

⁷⁰ HORKHEIMER – ADORNO, *Dialektika osvícenství*, s. 140.

⁷¹ Sociologicky relevantní témata „kulturních studií“ představuje například text Jana Balona; viz Jan BALON, „Sociální teorie a kulturní studia.“ *Sociologický časopis*, roč. 40, 2004, č. 1–2, s. 49–66.

pasus o tom, jak se vytváří „masová báze diktatury sportu se strany pánů masové kultury“, kdy „sport už není hra, ale rituál.“⁷²

Dialektika ve Francii: stín zlého ducha Alexandra Kojèva⁷³

Poněkud jiné osudy než v Německu a ve Spojených státech (kam frankfurtská škola vstoupila prostřednictvím německých emigrantů) měla dialektika ve Francii, kde se stala téměř od počátku třicátých let organickou a neoddiskutovatelnou součástí každého *intelektuálního „diskursu“*. A tam ji vnesla pozoruhodně rozporná osobnost, jakýsi filosofický guru francouzské filosofie třicátých a čtyřicátých let dvacátého století Alexandre Kojève, filosof ruského původu⁷⁴ (synovec malíře Kandinského)⁷⁵ a naturalizovaný Francouz, demonstrativní ctitel Stalina (v roce 1939 se dokonce prohlásil za „ortodoxního stalinistu“, o upřímnosti čehož ale Raymond Aron pochybuje)⁷⁶ a neochvějný stoupenec a vysoce kvalifikovaný vykladač Hegelovy filosofie.⁷⁷ Jak se v roce 1999 ukázalo, byl snad také dlouholetým agentem KGB,⁷⁸ což vzhledem k jeho pohybu v nejvyšších diplomatických kruzích a přátelství s několika ministerskými předsedy a s prezidenty de Gaullem a Giscardem d'Estaingem není zdaleka vyloučeno.

Pomineme-li však teorie spiknutí, zůstává mimo pochybnost, že žáci tohoto „nepsavého“ autora tvořili intelektuální špičku francouzské filosofické a sociologické levice (Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Raymond Queneau, Georges Bataille, Pierre Klossowski, Jean-Paul Sartre, André Glucksmann aj.). Ale i Allan Bloom, konzervativce, *non plus ultra*⁷⁹ se vyjádřil, že je to „nejbystřejší člověk, jakého kdy potkal.“

⁷² Theodor W. ADORNO, *Schéma masové kultury*. Praha: OIKOYMENH 2009.

⁷³ Kojève je zde rozveden v tomto rozsahu jak z důvodů věcných, tak „didaktických“ – ví se o něm u nás velice málo.

⁷⁴ Podrobně viz Dominique AUFFRET, *Alexandre Kojève: La philosophie, l'état, la philosophie et de la fin de l'histoire*. Paříž: Figures 1990.

⁷⁵ O Kandinském napsal zajímavou sociologicko estetickou esej.

⁷⁶ Raymond ARON, *Mémoires: 50 ans de réflexion politique*. Paříž: Gallimard 1993, s. 110.

⁷⁷ Alexandre KOJEVE, *Étude hégéliennes*. Paříž: Decalion 1955; Alexandre KOJEVE – Raymond QUENEAU, *Introduction à la lecture de Hegel*. Paříž: Bibliothèques des idées 1968 (jde o přednášky z let 1933–1939).

⁷⁸ Keith PATCHEN, „Alexandre Kojève: Moscow's Mandarin Marxist Mole in France.“ *National Observer*, roč. 2003, č. 58, s. 37–48.

⁷⁹ Ve slavném románu *Ravelstein* Saula Bellowa je Bloom předlohou titulní postavy a jiná postava má svou předlohu v Kojèvovi samém. Najdeme tam nikoliv v oslnivém světle dokonce Eliadeho.

Kojève sdílel představu, že *modernizační proces* je univerzální světový proces, přičemž *stalinská cesta* se mu jevila jako upřímnější a poctivější, protože je „prosta iluzí a nostalgie při své realizaci“; v podstatě pohrdal demokratickými ideály osvícenství a americkou demokracií si redukoval na mechanismus imperativní ekonomické maximalizace zisku (americkou filosofii pokládal za naprosto bezcennou) a k Hegelovi samému měl vztah ambivalentní (to „demokratické“ v Hegelovi prý nesnášel). Kojève rád citoval Heideggerovu poznámku, že „*Amerika a Rusko jsou metafyzicky stejnorodé*“ a že konec konců podobnost technologií smazává kvalitativní rozdílnost mezi Osvětím a General Motors.

Sociologicky je zajímavé, že výklady o Hegelovi jsou u Kojěva dosti důsledně provázeny komentáři politologicko-sociologickými, takže jeho interpretace hegelovské dialektiky byla právě proto také pro sociology přitažlivá. Pojem „konec dějin“ skloňovaný ve všech pádech v souvislosti se slavným textem Francise Fukuyamy byl vypůjčen právě od tohoto Kojěva. Vincent Descombes konstatuje, že právě on zůstavil svým posluchačům „teroristickou teorii dějin“.⁸⁰ Pod jejím vlivem psal Merleau-Ponty svou apologii moskevských procesů a Jean-Paul Sartre některé, nejspornější politické texty (v *Kritice dialektického rozumu* ospravedlňuje teror francouzské revoluce dialektickou jednotou „bratrství a teroru“). Věcná podstata Kojěvovy teorie (jak ji „demaskoval“ kdysi „nový filosof“ André Glucksmann) spočívá zejména v tezi, že *není rozdíl mezi tyranem a filosofem*, „poněvadž život je příliš krátký, je nemožné, aby týž člověk byl současně filosofem i tyranem“ – tyran je nicméně

pouze a jenom státník, který chce uskutečnit filosofickou myšlenku; pravda filosofické ideje se však měří jejím uskutečněním v dějinách, a proto filosof nemá co vyčítat tyranovi, jestliže ve jménu nějaké ideje utlačuje jiné, jak je tomu v moderních tyraniích, v nichž se mocní dovolávají vždy nějaké ideologie.⁸¹

Ať už byl Alexandre Kojève jakkoliv zdatný vykladač Hegela (Aron se dokonce ptá, nakolik sám své hegelianství bral vážně) a bez ohledu na to, že jeho přínos, totiž obrat od panlogického pojetí Hegela v pojetí antropologické, je asi nepopíratelný, zůstává tragická pachuť, že *dialektika* v jeho pojetí se skutečně stala téměř sakrálním *nástrojem zdůvodnění historického zla*.

⁸⁰ Vincent DESCOMBES, *Stejně a jiné: Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933–1978)*. Praha: OIKOYMENH 1995, s. 25ff.

⁸¹ *Ibid.*, s. 26. S „ideologií teroru“ se Glucksmann sám radikálně vyrovnal po 11. září 2001 knihou *Dostojevskij na Manhattane*. Bratislava: Kaligram 2002.

Téma u Kojěva dospělo tak daleko, že „dialektika se stává pojmem natolik vznešeným, že by nebylo spravedlivé požadovat jeho definici, [...] je třeba vzdát se jeho vymezení a přibližovat se k němu pouze tím, že se vyloží, čím není.“⁸² Nemůžeme se divit, že v tomto intelektuálním ovzduší se zrodí zárodoky *dekonstrukce*, která usedne na trůn dialektiky s vědomím, že ani ona nemůže být – pro svůj intelektuálně podobně sakrální původ – definována.

Dialektické oslnění (i stejně dialektické vystřízlivění) je samozřejmě spojeno úzce také s velkým sporem mezi marxismem, existencialismem a strukturalismem ve francouzském myšlení padesátých a šedesátých let, který vyúsťuje v poststrukturalistickou mutaci derridovskou. Zejména Merleau-Ponty ovšem svedl o „dialektiku“ krutý zápas, když se sám pohyboval na kontinuu od obhajoby stalinských represivních procesů třicátých let v knize *Humanismus a teror* (1947) po odmítnutí stalinismu a Sartra jako „stalinisty“ a „ultrabolshevika“ v *Dobrodružstvích dialektiky* (1955). V knize *Humanismus a teror* z roku například připomíná známou Koestlerovu knihu *Noc o polednách (Zéro et l'infini)*, o níž říká, že se v ní stírá hranice mezi Rubašovem (hrdinou knihy) a Bucharinem (reálně souzeným), protože oba jsou vlastně existencialisty. „Debaty zachycené v moskevských procesech jsou plny existencialismu,“ uvažuje, což Aron komentuje: „cožpak žalobce Vyšinskij a obžalovaný Bucharin byli ve vztahu dvou profesorů filosofie?“⁸³

Sartre psal o „pravé dialektice“, která se nedá redukovat na „boj a jednotu protikladů“, stejně tak jako dějinný pohyb se nedá zredukovat na „dialektiku“ nutného a nahodilého: specifikum společenského vývoje může postihnout jen „pravá, to jest pružná, ale trpělivá dialektika“, která ctí a respektuje „specifičnost dějinné události.“⁸⁴ To není myšlenka antikvární: Sartre na příkladech ukazuje, co je a co není „protikladné“, co se jako protiklad jeví a co protikladem je. Například vykořisťovaný není opakem („protikladem“) vykořisťovatele, skutečným protikladem je fakt vlastnictví a nevlastnění. Oba sociální typy jsou ale situovány do téhož nedostatkového světa: toto téma, téma situovanosti člověka do světa „nedostatkovosti“ a „vzácnosti“ se stane, ovšem mnohem později, leitmotivem postmoderního myšlení (například u Baumanova nebo Lipovetskyho).

⁸² *Ibid.*, s. 22.

⁸³ Podrobněji v Raymond ARON, *Marxismes imaginaires: D'une sainte famille à l'auteur*. Paříž: Gallimard 1970. Aron sám se dialektikou podrobněji zabývá v posthumně vydaných přednáškách, kde je také zajímavý pasus o vztahu (filosoficko-sociologickém) Marxe a Engelse. Srv. Raymond ARON, *Le Marxisme de Marx*. Paříž: Édition de Fallois 2002, zejm. s. 526ff.

⁸⁴ Jean-Paul SARTRE, *Marxismus a existencialismus*. Praha: Svoboda 1966, s. 110

Pokusy o „dialektickou sociologii“ *sensu stricto*

Dialektikou se nechal okouzlit, jak uvedeno, také kdysi významný reprezentant francouzské sociologie Georges Gurvitch, autor koncepce, kterou sám označuje jako „dialektický hyperempirismus“. Gurvitchovo pojetí dialektiky obsahující některé zajímavé metodologické impulsy (například ideu komplementarity, koncepci ambivalence a reciprocity), však nikdy dlouhodobě nevstoupilo do širšího sociologického povědomí a i v kontextu francouzské sociologie je značně marginalizováno,⁸⁵ snad právem (nicméně Gurvitchův pojem „mikrosociologie“ je obecně akceptován – ovšem toliko v Evropě).

Ontologicky Gurvitch vychází z teze nikterak závratně objevené, že totiž svět a zejména sociální skutečnost jsou „reality“ navýsost složité a komplexní, mnohostranné a multidimenzionální, nicméně tvoří celek, „dialektickou jednotu“. V této představě převahy jakési centrality či „totality“ nad jednotlivostmi celek skládajícími je Gurvitch zajedno nejen s dialektikou Lukácsovou. Navazuje na představu, ve francouzské sociologii zdomácněnou, že předmětem, „pravým předmětem“ sociologického zkoumání jsou „celostní sociální fakty“ (*les faits sociaux totaux*): to je ovšem idea původně připisovaná Marcelu Maussovi jako rozvinutí durkheimovského holismu.⁸⁶ Metodologicky Gurvitchovi znamená *dialektické východisko* sociologického zkoumání „abdikaci“ na všechny apriorní teoretické přístupy, tedy pohled nezatížený jakoukoliv ortodoxií, včetně vědecké. Některé Gurvitchovy ideje, například o „permanentní revoluci“ (nikoliv v úzce politickém smyslu), evidentně vypůjčené od Trockého, však dnes působí přece jen poněkud extravagantně. Na druhé straně jeho typologie globálních společností vypovídá o tehdejších „velkých societách“ leccos zajímavého, zajímavějšího než Parsonsovy *Společnosti* ze zhruba téže doby. Aron, ačkoliv Gurvitche neměl příliš v lásce, přiznává, že „dokázal studenty vytrhnout z jejich každodennosti a uváděl je do světa poněkud tajemného, plného malých skupin,

⁸⁵ Srv. jednu z posledních informativních studií Philip BOSSEMAN, *Dialectical Sociology of Georges Gurvitch*. Boston: P. Sargent 1968.

⁸⁶ U nás zajímavě rozvíjí – ovšem z hlediska výhradně filosofického – ideu rozdílu mezi „totalismem“ a „holismem“ Radim Palouš, který přesně rozlišuje politologický význam „totalitarismu“ a filosofickou relevanci holistického pohledu na svět: „Být holisticky otevřen světu znamená dokázat vystupovat ze svých civilizačních a kulturních okruhů a vnímat ty jiné, ostatní.“ Radim PALOÚŠ, *Totalismus a holismus*. Praha: Karolinum 1996, s. 12. A podle teologa J. M. Lochmana, jehož Palouš cituje, pro postmoderní filosofování platí, že připouští „netotalitní totalitu radikální plurality“. *Ibid.*, s. 13.

oživovaných různými formami sociability, jež navíc procházely různými hlubinnými úrovněmi.⁸⁷

Ještě v osmdesátých letech (a několikrát poté) se objevily pokusy o ustavení „dialektické sociologie“, která by zmáhala klasické rozpory tradiční sociologie, zejména spor determinismu a svobodné vůle. Klasický determinismus v sociologii je zajisté mnohotvárný (i teze o „svobodné hře tržních sil“ je samozřejmě také specifickou formou determinismu), dialektická sociologie pak vychází z variací na Marxovo téma:

Vědecký determinismus, říkají dialektičtí sociologové, prostě netvrdí nic více a nic méně, než že všechno je vysvětlitelné; nejen přírodní události, ale také události sociální mohou být vysvětleny z pozorovatelných a pozorovaných vztahů, k nimž ovšem patří také projevy lidské psychologie a lidské chování. Lidé v tomto smyslu dělají své dějiny, to znamená, že lidé mohou činit svá rozhodnutí na základě vlastních psychických dispozic, ale za daných okolností a pod danými sociálními tlaky.⁸⁸

Tato „velká ontologická premisa“ je provázena formulacemi, jež nabádají ke skromnosti. Naše znalost zákonů a zákonitostí a naše schopnost je formulovat je omezena několika činiteli, zejména

- omezeným rozsahem disponibilních známých faktů;
- omezenými analytickými teoriemi (včetně našeho limitovaného matematického vědění a jeho aplikací v sociálních vědách);
- našimi omezenými rozumovými schopnostmi;
- omezeným disponibilním časem k výzkumu a teoretizování;
- faktem, že jsme součástí sociálních procesů, které zkoumáme, i tím, že jsme ovlivňováni různými předsudečnými strukturami.

Danými podmínkami, v nichž se děje svobodné lidské rozhodování (tedy ono rozhodování, jež rezultuje z našich psychických dispozic), jsou zejména:

- současný stav techniky, technologie a distribuce ekonomického kapitálu;
- disponibilní přírodní a sociální zdroje;
- aktuální struktura politických a socio-ekonomických institucí a
- dominantní ideje, včetně interiorizovaných ideových struktur.

⁸⁷ ARON, *Mémoires*, s. 379.

⁸⁸ SHERMAN – WOOD, *Sociology*, s. 353.

Dialektika sama žádné „zákony vývoje společnosti“, jak je proklamovali Engels a Lenin, ovšem nenabízí, je pouze metodou (se striktními ontologickými premisami), která umožňuje a usnadňuje

- volbu výzkumných problémů,
- výběr fakt, jež jsou relevantní pro řešení problémů,
- nabízí interpretační rámec pro analýzu shromážděných fakt a tvorbu partikulárních teorií.

Prakticky se realizuje tím, že klade mimořádný důraz na zkoumání souvislostí mezi jevy (alkoholiky, drogově závislé nebo prostitutky nelze zkoumat „samy o sobě“, mimo rámec společnosti a mimo vazbu na další sociální souvislosti, někdy velmi subtilní); zkoumá vnitřní protikladnost daného jevu, identifikuje stránky či aspekty jevu či procesu, které jsou „rozporné“ (a to nejen v makrorozměrech třídních či jiných protikladů, ale uvnitř jevů mikrosociálních, ideologických struktur, sociálně psychologických útvarů atd.); sleduje důsledně procesy změny, zkoumá míru stability jevu (systému či subsystému) a povahu změn, jež v něm probíhají; klade si otázku „míry“, tedy otázku, kdy se mohou kumulované kvantitativní změny proměnit ve změny kvalitativní a jak, především však pečlivě zkoumá kvantitativní trendy a to nejen v procesech evidentně měřitelných, ale hledá nástroje k identifikaci kvantitativní změny i v procesech zdánlivě neměřitelných (ideologie, instituce atd.).

A co empirický výzkum?

Bylo by mylné spojovat „dialektickou sociologii“ pouze s teorií či souborem obecně metodologických pravidel. Prakticky od počátku byla i „výzkumem“. Půjdeme-li až do devatenáctého století, pak na počátku marxistické teorie stojí Engelsův empirický (!) a dokonce kvalitativní výzkum „postavení dělnické třídy v Anglii“ z roku 1842. Známa je také Marxova „Dělnická anketa“ z padesátých let 19. století – byly to toliko názvuky výzkumu, k nimž se Engels ani Marx již nevrátili, nicméně vědomí nezbytnosti podložit teoretickou analýzu fakty „z reality“ se projevovalo i v jejich žurnalistice, korespondenci (ale i v *Kapitálu*). Frankfurtská škola vyprodukovala úctyhodné dílo *Autoritářská osobnost*,⁸⁹ na svou dobu grandiózní pokus o empirické postižení „Hitlera v nás“ (včetně konstrukce originální F-škály). V roce 1990 shrnul

⁸⁹ Theodor W. ADORNO *et al.*, *The Authoritarian Personality*. Abridged edition. New York: Harper and Brothers 1982.

Lee Harvey výsledky „kritického sociálního výzkumu“,⁹⁰ který je významným komplementem „lazarsfeldovského“ neopozitivistické empirismu, jak jej známe již z jeho „kanonického“ spisu o „jazyku empirického výzkumu“.⁹¹

Vývoj empirického výzkumu se ubíral poté paralelními a málokdy se protínajícími cestami. „Kritický empirický výzkum“ stál totiž konceptuálně na zcela jiných základech než výzkum lazarsfeldovský, jeho centrálními pojmy byly abstrakce, totalita, esence, praxe, ideologie, struktura, dějiny a dekonstrukce (rekonstrukce). Jeho modelovými příklady byly práce Millsovy, Goldthorpovy, Williamsonovy, ale také řada prací z oblasti *gender studies*, tedy díla Oakleyové, Cockburnové, Westwoodové aj., jakož i studie etnických a rasových vztahů (Landner, Weis, Duffield aj.). Tematická klasická trojčlenka, dodnes nepřekonaná, „třída – gender – rasa“, dominuje tedy již od devadesátých let. Výzkumy v oblasti „radikální“, kritické či dialektické sociologie byly obohaceny samozřejmě razantním vstupem „kvalitativní sociologie“, z níž část ovšem opustila metodologický požadavek sociální relevance nebo ji redefinovala obvykle obratem k sociálnímu „mikrokosmu“. Na druhé straně došlo k obohacení metodologického repertoáru např. o kritickou diskursivní analýzu, která je v „klasické lazarsfeldovské metodologii“ v podstatě ignorována. Ani z tohoto hlediska tedy není idea dialektické sociologie plácnutím do vody.

Závěr

„Dialektická sociologie“ – aspoň v tomto pojetí – rozhodně tedy *není ani proti „zdravému rozumu“ normální vědy ani proti logickým principům*. Zdá se být rozumným vyústěním dramatických „sporů o dialektiku“ do podoby smysluplně kladených otázek. Nezapomeneme-li, že sociologie je plná dichotomií (protože sociální svět sám je jimi naplněn), jež mají povahu skutečných či zdánlivých protikladů, a že centrální otázky sociologie (individuum nebo systém, aktér nebo struktura, jednání nebo určenost) jsou svou povahou prostě z jistého hlediska také „dialektické“, pak „smrt dialektiky“ můžeme vcelku právem pokládat za předčasně ohlášenou. V roce 1997 vyšlo monografické číslo neomarxistického časopisu *Thesis Eleven* pod výmluvným titulkem „Konec dialektiky“. Bez otazníku. Zdá se nicméně, že titulěk ani tehdy neodpovídal stavu věcí. Jakkoliv v postmodernismu zesnulo téměř

⁹⁰ Lee HARVEY, *Critical Social Research*. Londýn: Unwin Hyman 1990.

⁹¹ Srv. Paul F. LAZARSFELD – Morris ROSENBERG (eds.), *The Language of Social Research*. New York: Free Press 1955.

všechno, společnost i aktér, dialektika jakýmsi zázrakem, ač v jednom svém rozměru negována dějinnou praxí, žije svým vlastním, „empiricky neverifikovatelným životem“.

Je samozřejmě možné položit otázku, nakolik všechny varianty kritické a radikální sociologie⁹² jsou dialektické a zda tedy termín „dialektická sociologie“ není prostě porušením principu Occamovy břitvy. Na tuto otázku lze jednoznačně odpovědět pouze detailním rozбором jednotlivých koncepcí. Na druhou stranu tezi, že „dialektické direktivy“ jsou v podstatě triviální, že „to“ stejně dělá „sociologie každá“, je možné s čistým svědomím odmítnout; jsou sociologické koncepce a směry, které jsou bytostně statické, ahistorické a nekontextuální a z hlediska své sociální funkce „apologetické“ či zcela indiferentní, tedy vůči *statusu quo* nekritické. Ovšem dialekticky vzato – ne všechno, co se jako radikalismus tváří, radikalismem také je.⁹³

⁹² Zde srv. David HOROWITZ, *Radical Sociology: An Introduction*. San Francisco: Canfield Press 1971.

⁹³ Nikoliv z neúcty či ignorance není v textu zkoumána specifická role dialektických teorií a přístupů českých autorů, zejména Karla Kosíka, ale i Jindřicha Zeleného, dialektické elementy v díle Jana Patočky atd. Ale k tomu se vrací a jistě ještě vrátí jednotliví autoři monografií (o Kosíkovi např. Milan HAUSER, *Prolegomena k filosofii současnosti*. Praha: Filosofia 2007).