

AKTUALITA FILOSOFIE¹

Theodor W. Adorno

Každý, kdo si dnes zvolí za povolání filosofii, se musí hned v úvodu zřeknout iluze, z níž vycházely dřívější filosofické koncepce: totiž že síla myšlení může zachytit totalitu skutečnosti. Žádný zdůvodňující rozum nemůže znovu objevit sám sebe ve skutečnosti, jejíž řád a podoba potlačuje jakýkoli nárok na rozumnost. Skutečnost se předkládá jako celek pouze polemicky. Poznávající může doufat jen v to, že na pravou a spravedlivou skutečnost narazí ve stopách a rozvalinách. Filosofie, jež vydává skutečnost za celek, dnes neslouží k ničemu jinému než k zastírání svého současného stavu a k jeho prodlužování navěky. Tato funkce se filosofii již před jakoukoli odpovědí předkládá v její otázce; v té otázce, jež se dnes označuje za radikální, ačkoli je tou nejméně radikální ze všech: v otázce po bytí vůbec, tak jak byla přímo formulována novými ontologickými rozvrhy a jak spočívala navzdory všem rozporům v základu idealistických systémů, o nichž se má za to, že byly překonány. Tato otázka totiž předpokládá možnost zodpovězení díky tomu, že bytí samo je přiměřené a přístupné myšlení, a že se tedy po ideji jsoucího lze ptát. Adekvace mezi myšlením a bytím coby totalitou se ovšem rozpadla a už se nelze tázat po ideji jsoucího, jež by obkružovala uzavřenou skutečnost jako hvězda v jasné průzračnosti; tato hvězda pro lidské oko již nejspíše navždy vyhasla a obrazy našeho života jsou od té doby zaručovány už jedině dějinami. Idea jsoucího se ve filosofii stala bezmocnou, není ničím jiným než prázdným formálním principem, jenž pomáhá odívat libovolné obsahy do archaické důstojnosti. Plnost skutečnosti jako totality nelze podřídit ideji bytí, jež by jí propůjčovala smysl; stejně tak idea bytí nemůže být vystavěna z prvků skutečného. Pro filosofii je ztracena, a tím pádem je nárok na totalitu skutečnosti zasažen přímo ve svém jádru.

Dějiny filosofie toto dosvědčují. Krize idealismu je krizí filosofického nároku na totalitu. Autonomní ratio mělo být – podle teze všech idealistických systémů – schopno rozvinout pojem skutečnosti i skutečnost

¹ Přeloženo podle: T. W. Adorno, *Die Aktualität der Philosophie*, in: *týž, Gesammelte Schriften*, 1, *Philosophische Frühschriften*, vyd. R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1973, str. 325–344. – Pozn. překl.

jako takovou ze sebe samého. Tato teze se rozplynula. Novokantovství marburské školy, jež se nejusilovněji snažilo získat obsah skutečnosti z logických kategorií, si sice zachovalo svou systematickou uzavřenost, vzdalo se přitom ovšem jakéhokoli nároku na skutečnost a zjišťuje, že se odsunulo do formální oblasti, v níž se každé určení obsahu rozplývá ve virtuálním završení nekonečného procesu. Opozice vůči marburské škole v rámci idealismu samotného, totiž Simmelova psychologický a iracionalisticky orientovaná filosofie života, si sice zachovala kontakt se skutečností, jíž se zabývá, zato ovšem ztratila veškerý nárok na udělení smyslu naléhavé empirii a rezignovaně setrvala u slepého a nevyjasněného přirozeného pojmu živoucího, které se marně snažila povýšit na nejasnou a zdánlivou transcendenci, na *cosi*, co je „víc než život“. A konečně, jihozápadní německá škola Heinricha Rickerta, která je prostředníkem mezi těmito dvěma extrémy, se domnívá, že ve svých hodnotách představuje konkrétnější a lépe uplatnitelná filosofická kritéria, než jsou ideje marburských, a že vyvinula metodu, jež, jakkoli pochybně, vztahuje empirickou skutečnost k těmto hodnotám. Pozice a původ těchto hodnot ovšem zůstávají neurčité; nachází se kdesi mezi logickou nutností a psychologickou rozmanitostí; jsou nezávazné pro skutečnost, netransparentní pro ducha; je to ontologie zdání, jež skýtá stejně malou oporu pro otázku „odkud pochází jejich platnost?“, jako pro otázku „pro co platí?“. – Stranou od velkých pokusů idealistické filosofie pak pracují filosofie vědecké, které se od začátku zřekly základní idealistické otázky po konstituci skutečnosti a její platnost připouští už jen v rámci propedeutiky jednotlivých rozvinutých věd, především přírodovědy; díky tomu se pak domnívají mít bezpečný základ v danostech, ať už se jedná o jednotu vědomí či o výzkum v jednotlivých vědních disciplínách. Protože ovšem mezitím ztratily kontakt s historickými problémy filosofie, zapomněly, že každý předpoklad jejich výroků je nevyhnutelně svázán s historickými problémy a dějinami těchto problémů a že jejich potíže nemohou být vyřešeny nezávisle na nich.

Do této situace se později vkládá úsilí filosofického ducha, jež je v současnosti známo pod jménem fenomenologie: snaha získat po rozpadu idealistických systémů a za pomoci jejich nástroje, totiž autonomního *ratia*, nadsubjektivně závazný řád bytí. Hlubokým paradoxem všech fenomenologických záměrů je, že chtějí prostřednictvím týchž kategorií, které byly vyprodukovány subjektivním post-karteziánským myšlením, získat právě tu objektivitu, jíž tyto fenomenologické záměry svým vlastním původem odporují. Není tedy náhodou, že Husserlova fenomenologie vychází z transcendentálního idealismu a že pozdní produkty feno-

menologie mohou tento svůj původ popřít tím méně, čím více se jej snaží zatajit. Husserlovým doopravdy produktivním objevem – důležitějším než navenek účinněji působící metoda „zřené podstat“ (Wesensschau) – je to, že rozeznal význam pojmu neodvoditelné danosti (unableitbare Gegebenheit), tak jak jej vytvořili pozitivisté, pro základní problém vztahu mezi rozumem a skutečností a že jej učinil plodným. Vymanil pojem originárně dávajícího názoru z psychologie a při výstavbě deskriptivní metody filosofie získal zpět jistotu ohraničené analýzy, jež se v rámci jednotlivých věd už dávno vytratila. Nesmíme ale podcenit – a okolnost, že to Husserl sám tak jasně vyjádřil, je důkazem jeho velikosti a upřímnosti –, že husserlovské analýzy danosti zůstávají vztaženy k nevyslovenému systému transcendentálního idealismu, jehož ideu konečkonců také formuloval: „judikát rozumu“ zůstává poslední instancí v oblasti vztahu mezi rozumem a skutečností, a veškeré husserlovské deskripce proto patří do domény tohoto rozumu. Husserl očistil idealismus od všech spekulativních výstřelků a dodal mu tolik reality, kolik jen mohl. Nerozbil jej však. V jeho sféře vládne, stejně jako u Cohena a Natorpa, autonomní duch; s tím důležitým rozdílem, že se zřekl nároku na produktivní sílu ducha, na kantovskou a fichtovskou spontaneitu, a spokojil se, tak jako před ním Kant, s vlastnictvím sféry, jež pro něj byla adekvátně dosažitelná. Náhled na dějiny filosofie, který je běžný posledních třicet let, toto uskovnění Husserlovy fenomenologie chápe jako její omezení a považuje jej za začátek vývoje, jenž nakonec vedl k vypracování právě onoho řádu bytí, k němuž mohly Husserlovy popisy noeticko-noematického vztahu přistupovat pouze formálně. Proti této interpretaci se musím výslovně vymezit. Přechod k „materiální fenomenologii“ uspěl pouze zdánlivě a cenou za něj byla ztráta spolehlivosti poznatků, která ovšem jako jediná ospravedlňovala fenomenologickou metodu. Jestliže se v myšlenkovém vývoji Maxe Schelera věčné základní pravdy střídaly v rychlých proměnách, aby byly nakonec vyhnány do bezmoci transcendence, pak v tom lze jistě spatřovat neúnavně zpochybňující myšlenkové puzení (Drang eines Denken), jež získává účast na pravdě teprve v pohybu od omylu k omylu. Ovšem Schelerův záhadný a znepokojivý vývoj musí být chápán silněji než jako něco, co spadá do kategorie individuálního duchovního údělu. Spíše naznačuje, že přechod fenomenologie z formálně idealistické do materialistické a objektivní oblasti se nemohl obejít bez skoků a pochybností a že obrazy naddějinné pravdy, kterou svého času Schelerova filosofie tak líbivě načrtla na půdorysu uzavřeného katolického učení, se zamlžují a rozpadají v okamžiku, kdy mají být nalezeny v té skutečnosti, jejíž uchopení tvoří samotný program

„materiální fenomenologie“. Exemplární oprávnění získává podle mého názoru Schelerův poslední pokus proto, že propast mezi skutečností a věčnými idejemi, kterou si fenomenologie vytkla překonat v materiální sféře, sám rozeznává jako materiálně-metafyzickou, a zůstává tak skutečnost slepému „puzení“, jehož vztah k nebi naplněnému idejemi je temný a problematický a jež ponechává prostor jen pro nepatrnou stopu naděje. Materiální fenomenologie díky Schelerovi dialekticky odvolala sama sebe: z jejího ontologického záměru nezbývá nic než metafyzika puzení; poslední věčnost, jež jeho filosofii zbývá, je věčností neohraničené a neovladatelné dynamiky. Z hlediska sebeodvolání fenomenologie se ukazuje i učení Martina Heideggera jinak, než jak se jeví díky patosu počátku, který vysvětluje jeho úspěch. U Heideggera, alespoň v jeho publikovaných spisech, byla otázka objektivního bytí a objektivních idejí nahrazena otázkou subjektivity. Požadavek materiální ontologie se tak omezil na oblast subjektivna, v jehož hloubkách se hledá to, co nebylo možné vypátrat v otevřené plnosti skutečnosti. Není tedy náhodou, a to ani ve filosoficko-historickém smyslu, že se Heidegger obrací k poslednímu projektu subjektivní ontologie západního myšlení: existenciální filosofii Sorena Kierkegaarda. Ovšem Kierkegaardův koncept je rozbit a už jej nelze opravit. Jeho neklidná subjektivní dialektika nemůže dospět k žádnému pevně založenému bytí; poslední hlubina, kterou jeho filosofie otevřela, byla hlubinou zoufalství, v níž se subjektivita rozpadá; objektivní zoufalství, jehož kletba učinila z konceptu bytí v subjektivitě koncept pekla; a Kierkegaardova filosofie pak z tohoto pekla nenachází jiný únik než „skokem“ do transcendence, který zůstává neautentickým a prázdným aktem subjektivního myšlení a nachází své nejvyšší určení v paradoxu toho, že subjektivní duch musí obětovat sebe sama, a na oplátku si zachová víru, jejíž obsah, pro subjektivitu zcela nahodilý, pramení čistě z biblického slova. Heidegger je schopen se tomuto Kierkegaardovu závěru vyhnout pouze díky předpokladu principiálně nedialektické a dějinně předdialektické „příruční“ skutečnosti (zurhandenen Wirklichkeit). Avšak skok a dialektické negatum subjektivního bytí jsou i jeho jediným zdůvodněním: pouze s tím rozdílem, že Heideggerova analýza „nacházení se“ (Vorfindlichen), kterou zůstává zavázán fenomenologii a jíž se principiálně odvrací od kierkegaardovské idealistické spekulace, odmítá transcendenci víry, které by mělo být dosaženo tím, že se subjektivní duch spontánně obětuje; Heidegger namísto toho uznává transcendenci ve vztahu k vitálnímu „bytí něčím“ (Sosein), slepému a temnému, tedy k smrti. Heideggerovou metafyzikou smrti fenomenologie pečeti vývoj, který započala Schelerova nauka o puzení. Nelze tak

zastírat, že fenomenologie končí právě u vitalismu, jejíž původně vyzvala na soubor: Simmelova transcendence smrti se od Heideggerovy liší pouze v tom, že setrvává v psychologických kategoriích, zatímco Heidegger hovoří o kategoriích ontologických. Ovšem věcně – například v analýze fenoménu úzkosti – je jen velmi těžké je od sebe rozlišit. V souladu s touto interpretací přechodu fenomenologie do vitalismu je i to, že druhé velké hrozbě pro fenomenologickou ontologii, jíž je historicismus, se Heidegger dokázal vyhnout jedině tím, že ontologizoval samotný čas jako konstitutivní složku podstaty člověka. Tím se paradoxně vyřešila snaha materiální fenomenologie odhalit v člověku věčnost: věčnou zůstala pouze časovost. Ontologickému nároku dostávají už pouze ty kategorie, jejichž neomezenou moc nad myšlením se fenomenologie snažila zlomit: pouhá subjektivita a pouhá časovost. S pojmem „vrženosti“ (Geworfenheit), jenž je stanoven jako nejzazší podmínka lidského bytí, se život samotný, tak jak ho vykládá fenomenologie, stává stejně slepým a nesmyslným, jako byl ve filosofii života, a stejně jako tam mu ani zde smrt nemůže zajistit žádný pozitivní smysl. Nárok na totalitu myšlení je vržen zpět k myšlení samotnému, a nakonec je v něm samém zničen. Stačí si všimnout, jak úzké jsou heideggeriánské existenciální kategorie vrženosti, úzkosti a smrti, jež ve skutečnosti nedokáží postihnout plnost toho, co to znamená žít; čistý pojem života trhá Heideggerův ontologický projekt na kusy. Nemýlím-li se, fenomenologická filosofie se tímto vývojem připravuje na svůj finální rozklad. Filosofie podruhé bezmocně stojí před otázkou po bytí. Nedokáže popsat bytí jako samostatné a fundamentální, tak jako jej dříve nedokázala rozvinout ze svého nitra.

Nemluvil jsem ovšem o nejnovějších dějinách filosofie, abych poskytl jejich přehled, nýbrž kvůli tomu, že pouze v konfrontaci s dějinami našeho potýkání se s otázkami a odpověďmi precizně vyvstává otázka aktuality filosofie. A tato otázka zkrátka zní, zda po selhání snah o velké a totální filosofie může filosofie sama ještě vůbec být aktuální. Aktualitou potom nemíním jakousi vágní „případnost“ či „nepřípadnost“ určenou na základě nezávazných představ o všeobecné intelektuální situaci, ale spíše toto: zda po selhání posledních velkých snah ještě vůbec existuje možnost odpovídat na filosofické otázky; zda vlastním výsledkem nedávných dějin myšlení není principiální nezodpověditelnost kardinálních filosofických otázek. Tato otázka není ani trochu řečnická a je třeba ji brát opravdu doslovně. Každá filosofie, jíž dnes nejde o zabezpečení stávajícího duchovního a společenského stavu, nýbrž o pravdu, čelí problému likvidace filosofie samotné. Této likvidace se ujala zejména logická a matematická věda, a to s vážností dosud málo vídanou; s vážností, kte-

rá je důležitá, protože jednotlivé vědy, včetně matematických přírodních věd, se již dávno zbavily naturalistického pojmového aparátu, jenž je v devatenáctém století podřizoval idealistickým teoriím poznání, a zcela si osvojily věcný obsah kritiky poznání. Za pomoci vybroušených epistemologicko-kritických metod se nejpokročilejší logika – zde mám na mysli novou vídeňskou školu, jež vychází od Schlicka a dnes v ní pokračují Carnap a Dubislav a která je úzce spojena s Russellem a s logiky – snaží vyhradit veškeré podstatné a nosné poznání pouze zkušenosti a všechny propozice, které by přesahovaly oblast zkušenosti a její relativity, hledat čistě v tautologiích a analytických propozicích. Kantovská otázka konstituce apriorních syntetických soudů je v jejich chápání bezpředmětná, protože takovéto soudy neexistují; každému pohybu nad rámec toho, co lze ověřit silou zkušenosti, je zabráněno; filosofie zde slouží k uspořádání a ovládání jednotlivých věd, aniž by směla k jejich poznatkům připojit cokoli podstatného ze sebe samé. Doplňkem ideálu zcela vědecké filosofie – nikoli pro vídeňskou školu, nýbrž pro každý náhled, který by chtěl chránit filosofii před nárokem čisté vědeckosti a zároveň by tento nárok uznával – je pojem filosofického básnictví, jehož nedostatek závaznosti vůči pravdě předčí už jen jeho cizost vůči umění a jeho estetická podřadnost; raději než přispěchat filosofii na pomoc s takovýmto básnickým ideálem, který není ničím jiným než ubohým ornamentálním převlekem falešného myšlení, by však bylo lepší filosofii jednou provždy zlikvidovat a rozpustit ji v jednotlivých vědeckých disciplínách.

Je třeba podotknout, že teze, podle níž lze v principu veškeré filosofické tázání rozpustit do jednotlivých vědeckých disciplín, není ani dnes tak zaručená, a hlavně tak prostá filosofických předpokladů, jak se tváří. Rád bych připomněl alespoň dva problémy, jež na jejím základě nelze překonat. Za první problém smyslu samotné „danosti“, základní kategorie všeho empiricismu, v níž otázka jí příslušejícího subjektu stále trvá a může být zodpovězena pouze dějinně-filosoficky: subjekt danosti totiž není nedějinně identický a transcendentální, nýbrž nabývá s dějinami proměnlivé a skrze dějiny srozumitelné podoby. Tento problém nebyl nikdy v rámci empiriokriticizmu, včetně toho nejnovějšího, zformulován; empiriokriticizmus namísto toho naivně přejal kantovské východisko. Druhý problém, který chci zmínit, je známý, ale byl vyřešen pouze svévolně a nedůsledně: problém cizího vědomí, cizího Já, jež si empiriokriticizmus zpřístupňuje pouze skrze analogii, sestavuje jej dodatečně na základě vlastních prožitků; zároveň jej však empiriokritická metoda nutně předpokládá již v jazyce, který používá, a v postulátu verifikovatelnosti. Již nastolením těchto dvou problémů je doktrína vídeňské školy

vtažena právě do té filosofické kontinuity, od níž se chtěla distancovat. To ovšem nijak nesnižuje její mimořádnou důležitost. Její význam nespátřuji ani tak v tom, že by se jí vydařila zamýšlená přeměna filosofie ve vědu, jako spíše v tom, že precizní formulací toho, co je ve filosofii vědecké, zvýrazňuje kontury všeho, co ve filosofii logice a jednotlivým vědeckým disciplínám nepodléhá. Filosofie se nepromění ve vědu, ovšem zřekne se pod tlakem empiristických útoků všeho tázání, jež, jako specificky vědecké, patří do jurisdikce jednotlivých vědních disciplín a zakaluje tázání, které je vskutku filosofické. Tím nechci tvrdit, že by filosofie měla přerušit nebo uvolnit svůj konečně znovu navázaný kontakt s jednotlivými vědeckými disciplínami, jehož znovuzískání se řadí mezi nejtěžší výsledky nedávných intelektuálních dějin. Právě naopak. Filosofie bude moci převzít materiální plnost a konkrétnost problémů pouze z poznatků jednotlivých věd. To také filosofii zabrání v povyšování se nad ostatní vědní obory tím, že by jejich „výsledky“ považovala za hotové a meditovala o nich z bezpečné vzdálenosti. Filosofické problémy budou vždy, a v jistém smyslu neoddělitelně, řešeny v nejkonkrétnějších otázkách jednotlivých věd. Filosofie se od vědy neodlišuje, jak se dnes ještě banálně předpokládá, vyšším stupněm obecnosti, ale ani abstraktností svých kategorií nebo povahou svého materiálu. Vzájemný rozdíl spočívá spíše v tom, že jednotlivé vědní disciplíny přijímají své poznatky, alespoň ty nejhlubší a poslední, jako nezrušitelné a v sobě spočívající, zatímco filosofie považuje již první poznatek, s nímž se setká, za znamení, které má rozluštit. Jednoduše řečeno: ideou vědy je výzkum (Forschung), ideou filosofie výklad (Deutung). V tom spočívá její velký a možná setrvalý paradox: filosofie musí s nárokem na pravdu postupovat neustále dál a dál jakožto výklad, aniž by k němu měla klíč; nemá nic než prchavé, mizející stopy v záhadných figurách jsoucího a jejich podivné spletnosti. Dějiny filosofie nejsou ničím jiným než dějinami těchto spletností; proto má filosofie tak málo „výsledků“; proto musí vždy začínat od začátku a proto se nemůže obejít bez nitek spředených dřívějšími časy, doplňujícími možná právě tu lineaturu, jež může proměnit šifry v text. Z toho vyplývá, že idea výkladu se nijak nekryje s problémem „smyslu“, s nímž bývá často zaměňována. Úlohou filosofie není pozitivně předvést smysl, ukázat a odůvodnit skutečnost jako „smysluplnou“. Jakémukoli takovému ospravedlnování jsoucího brání křehkost bytí samého; zatímco obrazy našeho vnímání mohou být smysluplnými tvary (Gestalten), svět, ve kterém žijeme, smysluplným tvarem není, je konstituován jinak než vnímané obrazy. Text, jež má filosofie číst, je neúplný, vnitřně rozporný i křehký a velká část z něj je

možná vydána napospas slepým démonům; vskutku může být naší úlohou číst tento text právě proto, abychom se čtením naučili démonické síly v něm lépe rozeznat a zahnat. Idea výkladu zároveň nevyžaduje předpoklad druhého světa, jakéhosi zászvětí, který by bylo možné rozkrýt analýzou světa zjevného. Dualismus inteligibilního a empirického, tak jak byl formulován Kantem a jak byl posléze postkantovskou perspektivou připsán Platónovi, jehož ideové nebe není uzavřeno a zůstává otevřené duchu, lze spíše připsat ideji výzkumu než ideji výkladu; té ideji výzkumu, jež očekává redukci otázky na známé a dané prvky, kdy už nechybí nic kromě odpovědi. Kdo vykládá tak, že za světem jeví hledá svět o sobě, jenž jej má zakládat a nést, ten se chová jako někdo, kdo v hádance hledá odraz nějakého jsoucná, které hádanka zrcadlí a jímž se nechává nést: funkcí řešení hádanek je namísto toho bleskově osvětlit jejich formu a zrušit ji (aufzuheben), nikoli prodlévat za hádankou a připodobňovat se jí. Pravý filosofický výklad nepostihuje smysl, jenž by setrvale pobýval připravený za otázkou, nýbrž náhle a okamžitě otázku osvětlí a zároveň ji tak pozře. Tak jako řešení hádanek spočívá v tom, že jsou jednotlivé a rozptýlené prvky otázky uváděny do různých uspořádání tak dlouho, až utvoří figuru, z níž vzejde řešení, zatímco se otázka vytratí – tak filosofie uvádí prvky, jež získává od jednotlivých věd, do měnících se konstelací či – řečeno méně astrologicky a více výrazivem současné vědy – do měnících se experimentálních uspořádání, až vyústí ve figuru, kterou lze číst jako odpověď, zatímco otázka sama zmizela. Úlohou filosofie není zkoumat skryté či zjevné intence skutečnosti, nýbrž vykládat skutečnost, již intence chybí, a pomocí konstrukce figur a obrazů z izolovaných prvků skutečnosti rušit otázky, jejichž pregnantní artikulace je úlohou vědy;² úlohou, s níž je filosofie trvale spjata, protože ničím jiným než těmito těžkými otázkami nemůže být zažehnuta její jasnost. Zde lze najít zdánlivě pozoruhodnou a udivující afinitu mezi vykládající filosofií a myšlením, které se co nejdůrazněji odvrací od představy skutečnosti nadané intencí a významem: materialismem. Výklad toho, co postrádá intenci, za pomoci skládání analyticky izolovaných prvků a vyjasnění skutečného silou tohoto výkladu, právě to je programem každého pravého materialistického poznání; programem, jemuž materialistická metoda činí tím více zadost, čím více se vzdaluje od všeho „smyslu“ svých předmětů a čím méně se vztahuje k implicitní-

² Srv. W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berlin 1928, str. 9–44, zejm. str. 21 a 33. [Český překlad: W. Benjamin, *Původ německé truchlohy*, přel. Martin Pokorný, Praha 2016, str. 9–38, zejm. str. 16 n. a 27 n. – Pozn. překl.]

mu, kvazi-náboženskému smyslu. Výklad se totiž již dávno rozešel se vším tázáním po smyslu, či řečeno jinak: symboly filosofie zchátraly. To, že se filosofie musí zřeknout otázky totality, znamená, že se musí naučit obejít se bez symbolických funkcí, jež byly po dlouhou dobu, alespoň v idealismu, oním zvláštním, co se zdálo reprezentovat obecné; je třeba opustit velké problémy, jejichž rozsah nám chtěl zaručit totalitu, neboť výklad se dnes mezi širokými oky sítí velkých problémů rozplývá. Pokud opravdový výklad může uspět pouze sestavováním těch nejmenších prvků, pak už pro něj není místa v řešení velkých problémů tradiční filosofie, a je-li, pak pouze v tom smyslu, že v rámci konkrétního poznatku pozastavuje totální tázání, jež se tento dříve symbolicky zdálo reprezentovat. Konstrukce z prvků drobných a postrádajících intenci tak patří k základním předpokladům filosofického výkladu; obrácení se k „odpadu světa jevů“ (Abhub der Erscheinungswelt), jež hlásal Freud, platí i mimo oblast psychoanalýzy, stejně jako je obrat progresivní sociální filosofie k ekonomii platný nejenom kvůli empirické nadřazenosti ekonomie, nýbrž také díky imanentním požadavkům filosofického výkladu samotného. Kdyby se dnes filosofie ptala na absolutní vztah mezi věcí o sobě a jevem nebo, abychom užili modernější formulaci, na smysl bytí vůbec, zůstala by buď formální a nezávazná, nebo by se rozštěpila na množství možných a libovolných světonázorových postojů. Zkusme si představit – a uvádím tento příklad jako myšlenkový experiment, nikoli jako něco skutečně platného –, že by bylo možné seskupit prvky sociální analýzy tak, aby jejich vzájemný vztah tvořil figuru, v níž je každý jednotlivý moment zrušen; figuru, která se však nevyskytuje organicky, nýbrž musí být nejprve vytvořena: zbožní formu (die Warenform). Něco takového by dozajista nevyřešilo problém věci o sobě, a to ani v tom smyslu, že by tím bylo možné rozkrýt společenské podmínky, za nichž problematika věci o sobě vznikla, jako si to myslel Lukács; pravdivostní obsah problému je totiž principiálně odlišný od historických a psychologických podmínek, z nichž vyrůstá. Bylo by ovšem možné, že by díky dostatečné konstrukci zbožní formy problematika věci o sobě zcela zmizela: dějinná figura zboží a směnné hodnoty by jako pramen světla odhalila podobu skutečnosti, jejíž skrytý smysl byl při zkoumání problému věci o sobě hledán marně, protože skutečnost nemá žádný skrytý smysl, který by bylo možné oddělit od jejího jedinečného a prvotního dějinného zjevení. Nechci zde předkládat žádná materiální tvrzení, chci pouze poukázat směrem, v němž spatřuji úlohu filosofického výkladu. Správná formulace těchto úloh by nám mohla říci něco málo i o principiálních filosofických otázkách, jejichž explicitnímu určení bych se

ovšem raději vyhnul. A sice toto: to, že funkci, již tradiční filosofické tázání očekává od naddějinných, symbolicky význačných idejí, plní ideje, které jsou nesymbolické a utváří se dějinně. Tím by se ovšem změnil vztah mezi ontologií a dějinami, aniž by bylo nutné uměle ontologizovat dějiny jako celek v podobě pouhé „dějinnosti“, čímž by se ztratilo každé specifické napětí mezi výkladem a předmětem a zbyl by pouze maskovaný historicismus. Dějiny by pak podle mého náhledu již nebyly místem, odkud ideje vyvstávají, osamostatňují se a posléze mizí; dějinné obrazy by byly samy čímsi jako idejemi, jejichž souvislost by vytvářela neintencionální pravdu namísto toho, aby se tato pravda objevovala v dějinách jako intence. Zde ovšem tuto myšlenku přeruším. Nikde totiž nejsou všeobecné výroky tak pochybné jako ve filosofii, jež abstraktní a všeobecné výroky vylučuje a uchyluje se k nim pouze při nutnosti přechodu. Chtěl bych namísto toho poukázat na druhou zásadní souvislost mezi vykládající filosofií a materialismem. Tvrdil jsem, že odpověď na hádanku není jejím „smyslem“ v tom ohledu, že by obojí mohlo existovat vedle sebe; odpověď není obsažena v hádance, hádanka není jen zdánlivá a neuzavírá v sobě odpověď jakožto intenci. Mnohem spíše stojí odpověď v přísné antitezi vůči hádance; vyžaduje, aby byla zkonstruována z jednotlivých prvků hádanky, a ničí tuto hádanku, která ztrácí smysl, jakmile je zodpovězena. Pohyb, který se zde odehrává, materialismus vykonává se vši vážností. Touto vážností zde míním: odpověď nesetrvává v uzavřené oblasti poznání, nýbrž uděluje nám ji *praxis*. Výklad nalézané skutečnosti a její zrušení (*Aufhebung*) jsou mezi sebou propojené. Ne ovšem v tom smyslu, že by skutečnost byla v pojmu zrušena, nýbrž že konstrukce figury skutečnosti je bez prodlení následována požadavkem na její reálnou proměnu. Proměňující gesto hádanky – nikoli její pouhé řešení – představuje archetyp řešení, která má materialistická *praxis* k dispozici. Materialismus tento vztah pojmenoval filosoficky ověřeným jménem: dialektika. Domnívám se, že filosofický výklad je možný jedině dialekticky. Marxova výčitka filosofům, že pouze různé vykládají svět, zatímco jde o to jej změnit, je legitimizována nejenom politickou *praxis*, ale i filosofickou teorií. Teprve zničení otázky dokazuje pravost filosofického výkladu a čisté myšlení samo o sobě toho nemůže nikdy dosáhnout: proto si vynucuje *praxis*. Netřeba výslovně zmiňovat pojetí pragmatismu, v němž se teorie a *praxis* prolínají stejně jako v pojetí dialektickém.

Vím, že je nemožné uskutečnit zde program, který vám představuji – tato nemožnost nevyrostá pouze z časového omezení této přednášky, nýbrž je obecná, protože tento program nemůže být uskutečněn úplně

a universálně. Považuji však za svou povinnost vám představit několik náznaků. Nejprve: idea filosofického výkladu neuhýbá před likvidací filosofie, jež se mi zdá být signalizována zhroucením posledních filosofických nároků na totalitu. Striktní vyloučení všech ontologických otázek v tradičním smyslu; vyhýbání se invariantním obecným pojmům, včetně například pojmu člověka; vyřazení jakékoli představy soběstačné totality ducha či do sebe uzavřených „dějin ducha“; koncentrace filosofických otázek na konkrétní nitrohistorické komplexy, od nichž filosofické tázání nemá být oddělováno – všechny tyto postuláty se nesmírně podobají rozkladu toho, co se doposud nazývalo filosofií. Vzhledem k tomu, že se současné filosofické myšlení, přinejmenším to oficiální, od těchto požadavků buď distancuje, nebo se přinejlepším pokouší včlenit je do sebe v rozmělněné podobě, zdá se, že jednou z prvních a neaktuálnějších úloh je radikální kritika převládajícího filosofického myšlení. Neobávám se obvinění z neplodné negativity, což je výraz, který kdysi Gottfried Keller charakterizoval jako „perníkovou hantýrku“ (Pfefferkuchenausdruck). Může-li se filosofický výklad zdařit pouze dialekticky, potom se jako první cíl jeho útoku nabízí filosofie, která kultivuje právě ty problémy, jejichž odstranění se zdá být nutné naléhavěji než doplňování nových odpovědí k tolika starým otázkám. Pouze principiálně nedialektická filosofie, ta, jež cílí na nedějinnou pravdu, si může myslet, že staré problémy lze odstranit tím, že se na ně zapomene a začne se zase od začátku. Vskutku, klam počátku je tím, co se na Heideggerově filosofii kritizuje jako první. Ke skutečné změně filosofického vědomí může dojít pouze v té nejpřísnější dialektické komunikaci s nejnovějšími pokusy v oblasti filosofie a filosofické terminologie. Tato komunikace bude muset svůj konkrétní vědecký materiál čerpat převážně ze sociologie, a tak jak to vyžadují výkladová seskupování, nechat vykristalizovat malé, intenci postrádající prvky, které však budou stále navázány na filosofický materiál. Jeden z nejnervnějších akademických filosofů současnosti, Martin Heidegger, údajně zodpověděl otázku vztahu mezi filosofií a sociologií zhruba následovně: zatímco filosof je jako architekt, jenž navrhne a vytvoří projekt domu, sociolog je jako lezec, který šplhá po jeho fasádě a pobere zevnitř všechno, na co dosáhne. Příklánil bych se k tomu toto srovnání uznat a interpretovat bych jej tak, že tím sociologie filosofii prospívá. Neboť onen velký dům již dlouho ve svých základech chátrá a hrozí nejen to, že zabije všechny uvnitř, ale že budou ztraceny i všechny předměty, které jsou v něm uloženy, z nichž jsou mnohé nenahraditelné. Krade-li tedy tento lezec ony jednotlivé, často nejspíše polozapomenuté věci, koná dobrý skutek, nelze-li je zachránit

jinak; sotva je však uchová dlouho, protože pro něj mají jen mizivou hodnotu. Je ovšem třeba uznat, že oceňování sociologie ze strany filosofického výkladu má svá omezení. Pointou vykládající filosofie je konstrukce klíčů, jež odemykají skutečnost. Rozměry těchto klíčových kategorií jsou však podivné. Starý idealismus si zvolil kategorie, jež byly příliš rozměrné; tím pádem vůbec nepronikly do klíčových dírek. Čistý filosofický sociologismus si zase volí kategorie příliš malé; klíč lze vložit do klíčové dírky, ale dveře se neotevrou. Velké množství sociologů dovádí nominalismus tak daleko, až se pojmy smrští natolik, že se nestýkají s dalšími pojmy a nemohou s nimi vstupovat do konstelací. Zbude pak pouze nepřehledné, nekonzistentní spojení jednoduchých určení typu „tady a teď“, jež se vysmívá každému organizovanému poznání a neposkytuje žádná kritická měřítká. Tak byl například zrušen pojem třídy, načež byl nahrazen nespočtem popisů oddělených skupin, které už nemohou být uspořádány do navzájem se překrývajících jednot, ačkoli se jako takové objevují v empirii; podobně byl další důležitý pojem, pojem ideologie, otupen tím, že byl formálně určen jako přiřazení specifických obsahů vědomí určitým skupinám, aniž by mohla vyvstat otázka pravdivosti či nepravdivosti tohoto obsahu samého. Takový druh sociologie se řadí k jistému druhu obecného relativismu, jehož obecnost nemůže být filosofickým výkladem uznána o nic více než jakákoli jiná obecnost; k jeho korekci má však filosofie dostatečné prostředky v dialektické metodě. S ohledem na to, jak filosofie manipuluje pojmovým materiálem, mluvím záměrně o seskupování a experimentálních uspořádáních, konstelacích a konstrukcích. Dějinné obrazy, jež nekonstituují smysl pobytu (Dasein), nýbrž řeší a rozkládají jeho otázky, totiž nejsou něčím, co by bylo samo sebou dáno. Neleží organicky nachystány v dějinách, není třeba žádného zření a intuice k tomu, abychom si je uvědomili, nejsou to magická božstva dějin, která je třeba přijmout a uctívat. Naopak: musí být vytvořeny lidmi a legitimizují se pouze tím, že se kolem nich v přesvědčivé evidenci sbíhá skutečnost. V tom se zásadně liší od dávných mytických praobrazů, jež se vyskytují v psychoanalýze a u nichž Ludwig Klages doufá, že je zachová jako kategorie našeho poznání. Mohou se jim rovnat ve stovkách rysů, odlišují se však v tom, jak se popisují jejich osudové cesty do lidských hlav. Dějinné obrazy jsou coby nástroje lidského rozumu šikovné a srozumitelné dokonce i tam, kde se zdají jako magnetická centra nasměrovávat objektivní bytí k sobě samým. Jsou to modely, jejichž prostřednictvím se ratio zkusmo a tápavě přibližuje ke skutečnosti, která se odmítá podrobit zákonu, ovšem dokáže vždy napodobit schéma modelu, pokud je tento model správně vytvořen. Zde

je možné spatřit pokus o obnovení staré koncepce, kterou formuloval Bacon a o niž se celý život vášnivě snažil Leibniz, koncepce, již se idealismus vysmál jako rozmaru: filosofie jako *ars inveniendi*. Jakékoli jiné pojetí modelů by bylo gnostické a neospravedlnitelné. Organonem tohoto *ars inveniendi* je však fantazie. Exaktní fantazie (exakte Phantasie); fantazie, jež setrvává v materiálu, který jí nabídne věda, a přesahuje jej pouze v drobných aspektech jeho uspořádání: v aspektech, které fantazie vygeneruje ze sebe samé. Je-li idea filosofického výkladu, kterou jsem se zde pro vás pokusil rozvinout, správná, pak ji lze vyjádřit jako požadavek na zodpovězení otázek předem dané skutečnosti za pomoci fantazie, jež přeskupuje prvky otázky bez toho, aby překračovala jejich rozsah, a jejíž exaktnost lze ověřit na základě toho, že se otázka rozplyne.

Jsem si plně vědom toho, že mnozí z vás, možná většina, nesouhlasí s tím, co zde předkládám. Nejenom scientistické myšlení, nýbrž ještě víc fundamentální ontologie odporují mým přesvědčením o současných úlohách filosofie. Myšlení, jež cílí na věcné vztahy, a nikoli na izolovaný soulad se sebou, ovšem nedokazuje své právo na existenci vyvracením hlasitých námitek vůči sobě samému a přesvědčováním o své nevyvratitelnosti, nýbrž svou plodností (Fruchtbarkeit), a to v tom smyslu, který tomuto pojmu přisuzoval Goethe. Přesto mohu možná reagovat na nejaktuálnější námitku, kterou jsem neformuloval já, nýbrž představitelé fundamentální ontologie a která mě poprvé přivedla k formulaci této mé teorie, v souladu s níž jsem až do té doby postupoval čistě na základě *praxis* filosofického výkladu. Těžištěm této námitky je následující tvrzení: i moje koncepce vychází z pojmu člověka, z rozvrhu pobytu; jen jsem se kvůli slepé úzkosti z moci dějin vyhnul jasnému vyjádření těchto invariantů a nechal je zamlžené; namísto toho prý propůjčuji dějinné fakticitě, respektive jejímu uspořádání, moc, jež ve skutečnosti náleží invariantním, ontologickým prvotním principům; dějinně vzniklé bytí uctívám jako zlaté tele, připravuji filosofii o jakákoli pevná měřítka, rozměňuji ji do podoby estetické hry s obrazy a proměňuji *prima philosophia* ve filosofický esejismus. Na to mohu reagovat pouze tím, že většinu námitek uznávám po obsahové stránce, avšak i přesto považuji svůj přístup za filosoficky legitimní. Nechci rozhodovat o tom, zda v základu mé teorie leží určité pojetí člověka a jeho bytí. Popírám ovšem, že by bylo nutné se tohoto pojetí dovolávat. To je idealistický požadavek, požadavek absolutního počátku, jehož může dosáhnout pouze čisté myšlení; je to karteziánský požadavek, založený na přesvědčení, že myšlení je nutné pročistit do podoby jeho předpokladů a axiomů. Avšak filosofie, která již nepředpokládá autonomii a nevěří, že skutečnost je založena skrze ratio,

nýbrž si znovu a znovu uvědomuje, že autonomně-racionální zákonitosti jsou prolamovány jsouncem, jež svou formou neodpovídá myšlení a které nemůže být racionálně pojato jako celek, takováto filosofie neprojde cestu k racionálním předpokladům až do konce, nýbrž se zastaví tam, kde se objeví neredukovatelná skutečnost. Pokud by má filosofie pokračovala dál do oblasti předpokladů, byla by jich schopna dosáhnout pouze formálně a za cenu ztráty skutečnosti, v níž se nacházejí její opravdové úlohy. Ke vpádu toho, co je neredukovatelné, však dochází dějinně; dějiny příkazují, aby se pohyb myšlenky směrem k předpokladům zastavil. Produktivita myšlení se může dialekticky osvědčit pouze v dějinné konkrétnosti. Myšlení i dějiny komunikují v rámci modelů. Co se týče pokusů o formu této komunikace, rád se smírím s výtkou esejistmu. Angličtí empirici, stejně jako Leibniz, nazývali své filosofické texty eseji, protože síla čerstvě odhalené skutečnosti, na kterou jejich myšlení naráželo, je stále znovu a znovu nutila podstupovat riziko pouhých „pokusů“. Odvaha k „pokusům“ se v postkantovském století vytratila společně se silou skutečnosti. Tehdy se esej jako forma velké filosofie stala bezvýznamnou estetickou formou, do jejíhož lesku se alespoň ukryla konkrétnost výkladu, kterou vlastní filosofie kvůli rozlehlosti svých problémů už dávno přestala disponovat. Pokud ve velké filosofii spolu s rozpadem veškeré jistoty vstoupí na scénu „pokus“; pokud tak naváže na omezené, jasně ohraničené a nesymbolické výklady estetických esejí a pokud přitom správně zvolí své předměty, jež budou skutečné; potom se mi filosofická esejistika nezdá být zavržená. Duch totiž vskutku není schopen ani vytvořit, ani uchopit totalitu skutečnosti; dokáže ale proniknout do detailu a roztržít v tom, co je malé, míru pouze jsoučího.

Přeložila Alžběta Dyčková