

Poznámka k problematice epistemologické diskontinuity

Josef Fulka

Pokud jsme jako téma této krátké úvahy zvolili „epistemologickou diskontinuitu“, neznamená to, že bychom měli v úmyslu zabývat se detailně různými koncepcemi dějin vědy, které přinesla filosofie dvacátého století, a už vůbec ne „obsahem“ těchto dějin. Náš cíl je daleko skromnější: půjde pouze o pokus o porovnání některých pojetí epistemologické diskontinuity (od Bachelarda přes Canguilhema až po Foucaulta a Althussera) a o naznačení jistých důsledků, které z takové konfrontace mohou vyplynout.

Jako odrazový můstek pro tuto konfrontaci nám poslouží kniha, jež v tomto kontextu představuje práci vsutku kanonickou, totiž Kuhnova *Struktura vědeckých revolucí*. Vzhledem k tomu, že zde má fungovat pouze jako východisko a že jde o knihu všeobecně dobře známou, omezíme se jen na stručné a povšechné shrnutí hlavních Kuhnových tezí. Cílem *Struktury vědeckých revolucí* je, jak píše autor v předmluvě, velmi důsledné zpochybnění pojetí dějin vědy chápaných jako postupná kumulace poznatků směřujících vposledku k jakémusi „absolutnímu vědění“, tj. naprosto objektivnímu, koherentnímu a transparentnímu pochopení skutečnosti, jež je předmětem vědeckého popisu. Proti takovému chápání dějin vědy (jež lze najít například u Condorceta, Hegela nebo – byť s jistými výhradami – u Augusta Comta, abychom uvedli jen tyto tři příklady) staví Kuhn deskripci postupu vědeckého poznávání jakožto střetu paradigmat. Paradigma představuje jakousi teoretickou strukturu, soubor všeobecně přijímaných tezí, teorií a tvrzení, jejichž celek slouží jako explikační model pro řešení vědeckých problémů (které Kuhn – podle našeho názoru poněkud překotně a lehkomyslně – přirovnává k řešení hádanek či rébusů). Zdánlivá homogenita a univerzální platnost, na kterou si paradigma, alespoň ve většině případů, činí nárok, ovšem ve skutečnosti není bez trhlin. To, co Kuhn označuje jako

vědeckou revoluci, není ničím jiným než procesem zhroucení jednoho paradigmatu a jeho nahrazení paradigmatem novým. Obecné schéma vědecké revoluce je zhruba následující: v nitru určitého paradigmatu se dříve či později objeví něco, co Kuhn nazývá anomáliemi. Paradigma se zpočátku může snažit zacelit svou vlastní koherentnost tím, že anomálie odsune stranou coby prosté proti-příklady či výjimky potvrzující pravidlo, ale pokud je takových výjimek příliš mnoho, nedostatky stávajícího paradigmatu se stanou něčím natolik zjevným, že je třeba celý systém od základů reformulovat, eventuálně nahradit systémem jiným. Po rozpadu paradigmatu nastává období „bezvládí“, soupeření různých teorií, z nichž obvykle zvítězí ta, která je s to nejspokojivěji vysvětlit právě ty problémy, na nichž předchozí paradigma selhalo.

Proti Kuhnově koncepci diskontinuálních dějin vědy, postupujících právě prostřednictvím vědeckých revolucí, je však pochopitelně možno vznést řadu námitek. Velice pozoruhodným způsobem s ní explicitně – byť velmi stručně – polemizuje kupříkladu Michel Serres ve své práci *Éloge de la philosophie en langue française*. Serres oprávněně poukazuje na fakt, že Kuhnova teze, jakkoli je zajisté záslužná, je současně zvláštním způsobem „tvrdá“.¹ Kuhnovy dějiny vědy sice nejsou kumulativní, ale přeci jen jsou stále v jistém smyslu kontinuální. Jde o jakousi „diskontinuální kontinuitu“ střídání paradigmat, jehož vzorec nakonec zůstává pořád stejný a ve vztahu k realitě mnohdy působí – abychom použili bergsonovského výrazu – dojmem „šatů, které nepadnou“, které jsou sice dost velké na to, aby se do nich vešlo vše a ještě spousta místa zbyla, ale zároveň samozřejmě nemožnou být „ušité na míru“ skutečnému postupu vědeckého poznávání v jeho konkrétních projevech (což se ostatně zdá potvrzovat i fakt, že škála příkladů, jež se v Kuhnově knize objevují, je velice omezená). Serres jde dokonce tak daleko, že tento proces střídání paradigmat přirovnává k hegelovské dialektice;² pochopitelně ne v tom smyslu, že by se u Kuhna jednalo o nějaké směřování k absolutnímu vědění (právě s touto myšlenkou Kuhn polemizuje), ale proto, že oběma teoriím je podle Serrese společná určitá neohebnost.

Serresovu kritiku Kuhna, jakkoli se omezuje jen na několik vět, pokládáme za klíčovou. Fakt, že dějiny vědy prezentují výraznou diskontinuitu,

¹ „Th. Kuhn nedokáže rozlišit měkká paradigmata od tvrdých.“ M. Serres, *Éloge de la philosophie en langue française*, str. 222.

² „Jeho [Kuhnova] teorie vlastně promítá do prostoru ono pozitivno a negativno, jež dialektika promítala do času.“ M. Serres, *op. cit.*, str. 222.

se nám zdá nepopíratelný, nicméně bychom si chtěli položit otázku, zda není možné myslet tuto diskontinuitu způsobem, jenž by se obešel bez pravidelnosti kuhnovského vzorce. Je skutečně nutné, aby každý nový vědecký objev či nová vědecká teorie představovaly reakci na nějaké předchozí paradigma? Není třeba brát v úvahu i celou řadu dalších, „drobných“ faktorů, jimž chybí jakékoliv rysy obecnosti a jež se v souvislosti s konkrétními případy zdají být „pouze“ nahodilými a těžko postižitelnými okolnostmi?

Velkou zásluhu na vypracování koncepce dějin vědy, jež sice pracuje s pojmem diskontinuity, ale zároveň jej slučuje s představou výrazné nepravidelnosti, má podle našeho názoru Gaston Bachelard a především jeho kniha *La formation de l'esprit scientifique* (jsme si samozřejmě vědomi toho, že vznikla dříve než dílo Kuhново, ale úkol, který jsme si stanovili, nám umožňuje nebrat při srovnávání různých koncepcí dějin vědeckého poznání ohled na jejich časovou posloupnost). Problém vědeckého poznání je podle Bachelarda třeba klást v termínech „překážek“³ – chce-li být vědecký popis adekvátní a důsledný, musí se vyrovnat s jistou rezistencí stavící se mezi něj a popisovaný předmět, s rezistencí, kterou Bachelard nazývá „epistemologickou překážkou“.⁴ Nejde zde o nějaké vnější překážky, ale o překážky inherentní samotnému poznávání dotyčného předmětu – důležité ovšem je, že Bachelard se ve své knize nepouští do jejich klasifikace (jež by jim mohla dodat obecnost, která by byla analogická obecnému charakteru Kuhnovy teorie paradigmát), ale uvádí pouze jejich příklady – např. překážka spočívající v prvotní zkušenosti s poznávaným předmětem jako takovým, překážka nepostačujícího konceptuálního aparátu, animistický či digestivní mýtus atd. Tyto překážky se nekladou podle nějakého určitého vzorce, mnohdy jsou důsledkem imponderabilití souvisejících s nahodilými singulárními okolnostmi a v důsledku toho nelze nějakým obecným způsobem stanovit ani samu povahu a postup jejich překonávání. Jinak řečeno, vědecké poznání se podle Bachelarda posouvá kupředu prostřednictvím epistemologických zlomů (tuto formulaci později převezme L. Althusser ve své interpretaci Marxovy filosofie), jejichž souslednost nevykazuje žádnou pravidelnost ve smyslu kuhnovské vědecké revoluce.

Toto Bachelardovo stanovisko později dovede do důsledků jeden z nej-

³ G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, str. 13.

⁴ Bachelard epistemologické překážky definuje jako „příčiny stagnace či dokonce regrese, vyjevující se v samotném aktu poznávání“, *op. cit.*, str. 13.

pozoruhodnějších francouzských filosofů vědy Georges Canguilhem. Canguilhem nepojímá dějiny vědy jako překonávání epistemologických překážek, ale především jako tvoření a rozvíjení konceptů. Dějiny vědy se v tomto kontextu stávají mechanismem nejen diskontinuálním, ale navíc i v jistém smyslu vytěsňujícím. Canguilhem klade velký důraz na fakt, že určitý pojem či koncepce jsou s to stát se fundamentem skutečné (a přijímané) teorie teprve tehdy, když vstoupí do prostoru, který bychom mohli nazvat naším „teoretickým zorným polem“. Je zcela zjevné, že takový vstup se ovšem ani zdaleka nemusí krýt s vynalezením dotyčného pojmu (velmi názorným příkladem je například Mendelův objev zákonů dědičnosti, který do vědeckého teoretického pole vstoupil až padesát let poté, co byl zformulován)⁵. Tyto subtilní a složité procesy vynořování nebo naopak zániku pojmů a teorií, které bychom plným právem mohli nazvat „životem konceptů“, představují fundament dějin vědy chápaných nikoliv jako proces řídicí se předem stanovitelným a determinovatelným strukturním vzorcem, ale jako otevřené dějiny podepírané sedimentací vědeckých (i jiných) ideologií: „tvrdíme, že teorie se nerodí z faktů, která uvádějí v soulad a která je údajně podnítila. Přesněji řečeno, fakta podněcují teorie, ale nedávají vzniknout pojmům, jež je vnitřně sjednocují, ani intelektuálním intencím, jež rozvíjejí,“ píše Canguilhem.⁶ Ve svých knihách velice přesvědčivě ukazuje celou řadu paradoxů, jež zmíněná sedimentace ideologií může vyvolat: například ve své nejslavnější práci *Le Normal et le pathologique* dochází k názoru, že pojem (biologické) normy, jak se konstitoval během devatenáctého století, je nutno myslet nikoliv na základě normality, ale normativity – patologický stav, stav nemoci, se kupříkladu dlouho chápal jako cosi suplementárního ve vztahu k pojmu zdraví (Leriche definoval zdraví jako „život v tichu orgánů“, do něž může kdykoliv vtrhnout hluk nemoci). Zdravý jsem tedy tehdy, když prožívám vztah ke svému tělu jakožto určitou nezpochybněnou evidenci. Nemoc oproti tomu představuje určité riziko, zaváděné organismem do vztahu k sobě samému – vyznačuje zkušenost, v níž se organismus setkává se svou vlastní křehkostí. Nemoc či patologično se tedy bere v úvahu jen proto,

⁵ V knize *Connaissance de la vie* Canguilhem například rozebírá složité peripetie, jimiž se ubíral pojem „buňka“ a „buněčná teorie“ a ukazuje, že „vynalezení“ konceptu buňky jakožto základního stavebního kamene živých organismů ani zdaleka nepředstavuje jednoznačnou záležitost. Co se týče výkladu Canguilhemova pojetí vědeckého pojmu a dějin vědy, důležitou oporou nám zde byla mimořádně precizní a přehledná studie Guillaumea Le Blanca *Canguilhem et les normes*.

⁶ G. Canguilhem, *Connaissance de la vie*, str. 79.

aby lépe vyvstaly zákony normálního stavu. V důsledku zmíněného normativního fundamentu tvorby vědeckých pojmů „není pojem normálního konceptem statickým či pacifickým, ale dynamickým a polemickým.“⁷ V knize o pojmu reflexu, abychom uvedli jiný příklad, Canguilhem názorně dokazuje, že koncept reflexu nevznikl v mechanistickém, ale ve vitalistickém prostředí (tedy na pozadí ideologie stojící v přímém protikladu k pojmu, jenž se z ní rodí).⁸ Pro epistemologii, která, jak říká Canguilhem, „se vynořuje především jako kritické zkoumání vnitřních hodnot vědeckých výpovědí,“⁹ z těchto konkrétních případů – a mnoha dalších, jimiž se zabývá – plyne celá řada zásadních důsledků. Dějinám vědy je kromě diskontinuitnosti a jisté represivní schopnosti třeba přiznat i další charakteristiku, již bychom mohli popsat, třebaže Canguilhem tohoto výrazu explicitně nepoužívá, s pomocí freudovského termínu předeterminovanosti. Objevení vědeckého pojmu není totožné s jeho eventuálním vstupem do teoretického pole, může být překryto jinými pojmy, takže postupu vědeckého poznávání je vposledku vlastní i jakási vertikální diferenciace: pojmy se navzájem překrývají, mohou se ponořit pod povrch dominantního vědeckého pole a později se znovu vyjevit. Slovo předeterminovanost, které Freud používal jako nástroj popisu plurideterminovanosti symptomu či snového elementu, tj. ke zdůraznění faktu, že určitý prvek afektivního prostoru je výsledkem navrstvení několika nevědomých procesů, se nám v tomto kontextu zdá být zcela na místě.¹⁰ Teoretické zorné pole má podle Canguilhema ovšem ještě jednu pozoruhodnou vlastnost, totiž určitou schopnost iluze, kterou Bergson nazval „zpětným pohybem pravdy“: jakmile pojem či teorie do tohoto pole jednou vstoupí, automaticky zpětně osvětlují všechna předchozí zorná pole, v nichž zvláště výrazně vystupuje na světlo cosi, co obvykle označujeme za „předchůdce“ dotyčné teorie. Canguilhem ovšem pojem předchůdce velmi důsledně a oprávněně kritizuje. Předchůdci se objevují vždy teprve *après coup* a mohou mít tuto funkci pouze proto, že víme, *čeho* jsou předchůdci. Tuto kritiku později ve velmi vyhrocené podobě převezme Louis Althusser ve svém textu o Freudovi a Lacanovi, v němž Freuda nazve „myslitelem bez otce“, myslí-

⁷ G. Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, str. 177.

⁸ Viz Canguilhemovu práci *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*.

⁹ G. Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, str. 9.

¹⁰ S. Freud, *Výklad snů*, str. 295. Freud zde rozebírá slavný sen o „botanické monografii“ a rozpoznává v něm motivy představující určité uzlové body, „v nichž se velmi mnoho snových myšlenek setkává, protože z hlediska výkladu snu jsou tyto prvky mnohoznačné... Každý prvek snového obsahu se ukazuje jako *předeterminovaný*, jako několikrát zastoupený ve snových myšlenkách.“

telem, který neměl žádného „teoretického otce“ a nezbyvalo mu nic jiného, než být otcem sám sobě. Mluvit o Freudových „předchůdcích“ (ať už by se jednalo o Sofokla, Shakespeara, Goetha, Nietzscheho nebo kohokoliv jiného) je podle Althussera zcela nesmyslné, neboť Freudova „teoretická osamělost“ je absolutní a všichni předchůdci, které bychom v této souvislosti mohli objevit, se vyjevují jakožto předchůdci pouze ve světle radikality Freudova kopernikánského převratu: „Když chtěl [Freud] myslet, to jest vyjádřit ve formě určitého důsledného systému abstraktních pojmů onen pozoruhodný objev, s nímž se každý den znovu setkával při sezeních souvisejících s jeho *praxí*, mohl nakrásně hledat teoretické precedenty, teoretické otce, ale žádné nenašel.“¹¹ Slovo otec zde stačí nahradit slovem předchůdce a je zcela zjevné, do jaké míry se Althusser inspiruje canguilhemovským pojetím teoretického pole a zpětných iluzí, které vytváří.

Z předchozího je patrné, že předmětem Canguilhemova pojetí epistemologie nemůže být hledání nějaké všeobecně platné pravdy či univerzálního pravidla, byť by se nabízelo třeba jen v podobě obecného vzorce „struktury vědeckých revolucí“. Canguilhem skutečně posléze dochází k následující kvazi-nietzscheovské definici pravdy: „Pravda je svého druhu omylem, ve smyslu určité vitální iluze, bez níž by jistý druh živých bytostí, totiž člověk, nedokázal žít.“¹²

Bylo by samozřejmě možné mluvit o zásadním vlivu, jaký mělo toto canguilhemovsko-bachelardovské pojetí diskontinuity například na „archeologii“ Michela Foucaulta: velmi výrazně se promítlo zejména do jeho slavné knihy *Slova a věci*, jež druhdy vzbudila poměrně značný rozruch, související mimo jiné i s Foucaultovou „teží diskontinuity“ mezi epistémami – pojmem *epistéma* Foucault označuje formaci, kterou bychom mohli v Canguilhemových intencích označit jako ideologický sediment: nejde tedy o nějaký soubor teorií ve smyslu kuhnovského paradigmatu, ale o něco, co vznik takových teorií teprve umožňuje. Zjevně se zde ocitáme velmi daleko od Kuhnova pojetí vědecké revoluce: to, co je ve vlastním slova smyslu hlavním tématem Kuhnovy knihy, totiž vědecká revoluce jakožto *změna paradigmatu*, Foucault odsouvá zcela stranou. Jeho pojetí diskontinuity je vyznačeno především rezignací na popis mechanismu přechodu z jedné epistémy do druhé. Přes některé povrchní podobnosti mezi Foucaultovým a Kuhnovým dílem jsou *Slova a věci* ve skutečnosti přímým protikladem *Struktury vědeckých revolucí*. Jen mimochodem poznamenejme,

¹¹ L. Althusser, „Freud et Lacan“ in: *Ecrits sur la psychanalyse*, str. 27.

¹² G. Canguilhem, „Science et contre-science“ in: *Les hommages à Jean Hyppolyte*, str. 178.

že zmíněná teze diskontinuity představuje rovněž jeden z důvodů, kvůli nimž byl Foucault mnohdy přiřazován k myšlenkovému proudu, který bychom mohli nazvat „strukturalistickou filosofií“ (něco podobného, jak se pokusíme záhy ukázat, platí i o Louisi Althusserovi). Troufáme si však tvrdit, že bachelardovsko-canguilhemovská inspirace u Foucaulta v tomto případě hraje daleko větší roli než vliv myslitelů, jimiž se inspiroval strukturalismus. Důkladnější zmapování této afinity – na kterou se v sekundární literatuře věnované Foucaultovi až příliš často zapomíná – by si však vyžádalo samostatnou studii, ke které nám zde chybí prostor.

My bychom se namísto toho chtěli podrobněji pozastavit u filosofa, který byl zmíněnými koncepcemi epistemologické diskontinuity rovněž hluboce ovlivněn (snad v ještě větší míře než Foucault), totiž u Louise Althussera. Budeme se věnovat především jeho knize *Lire Le Capital* (napsané spolu s E. Balibarem, R. Establetem, P. Machereyem a J. Rancièreem), přesněji řečeno její úvodní části, v níž Althusser nastiňuje svoji koncepci „symptomálního čtení“ a vztahu viditelnost/neviditelnost v rámci teoretického pole.¹³

Zmíněná dvojí problematika – čtení a vidění – jsou u Althussera ve velmi úzkém vztahu. Co u Althussera znamená číst? Jde o pojem velice široký, zahrnující vidění, naslouchání, mluvení a samozřejmě četbu ve vlastním slova smyslu – všechna ona gesta, jež uvádějí člověka do vztahu s jeho díly. Althusser se domnívá, že podrobná četba Marxe může vpsledku výrazům „čtení“ i „psaní“ dodat nový smysl. Představa četby se v souvislosti s Marxovou filosofií neobjevuje náhodou – Marxovy rané texty se podle Althussera vyznačují něčím, co nazývá „explicitní neviností četby“. Poznat podstatu věci pro mladého Marxe znamenalo „číst“ abstraktní esenci v transparenzi její konkrétní existence: šlo o jakousi nostalgii po četbě v otevřené knize světa, jež se v nejvyšší míře vyjadřovala v hegelovském modelu konce dějin, kde, jak píše Althusser, „pojem konečně začíná

¹³ Je pozoruhodné, že Althusserova četba Marxe, jež se na základě těchto úvah odvíjí, nezbudila u jeho komentátorů zrovna velké nadšení. Například v knize Manfreda Franka *Co je neostrukturalismus?* nalezneme podivné tvrzení, že období Althusserových úvah o „zasazeném oku“ lze najít již u Fichta (viz str. 95–98). Aniž bychom se pouštěli do podrobnější polemiky s Frankem, poznamenejme pouze, že tato teze podle našeho názoru představuje velice jasný příklad iluze „předchůdce“, již jsme se zabývali výše. Stejně neplodným způsobem s Althusserem polemizuje Raymond Aron ve své knize o „imaginárních marxismech“ (*D'une Sainte Famille à l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires*) a dokonce i ve svých *Pamětech* výslovně popírá, že by Althusser přišel s čímkoliv novým (viz R. Aron, *Mémoires*, str. 802–809). Nechtěl bychom Althussera hájit za každou cenu – *de gustibus non est disputandum* –, nicméně se domníváme, že takovéto odsudky jsou přeci jen dosti nespravedlivé, a mohli bychom si klást otázku, zda vpsledku nepředstavují určité místo rezistence (ve freudovském slova smyslu).

být viditelný na otevřeném nebi, osobně přítomný mezi námi, hmatatelný ve své smyslové existenci, kdy *tento* chléb, *toto* tělo, *tato* tvář, *tento* člověk jsou Duchem samým.¹⁴ Althusser se však chce soustředit především na pozdního Marxe, autora *Kapitálu*, jenž se podle slavné Althusserovy koncepce od Marxe raného zásadně liší, dokonce do té míry, že mezi ranými a pozdními Marxovými díly lze konstatovat „epistemologický zlom“ (pojem explicitně přejatý od Bachelarda). Jedna z možností, jak číst tuto radikální diferenci mezi mladým a pozdním Marxem, spočívá v tvrzení, podle něhož se pozdní Marx rozešel s oním religiózním mýtem četby, jemuž v mládí stále ještě podléhal, a následkem toho i s hegelovským pojetím celku jakožto „duchovní“ totality. Při psaní *Kapitálu* je Marx současně i čtenářem svých předchůdců (např. Smitha), a to skrze svůj vlastní diskurs. Jde o jakousi retrospektivní teoretickou četbu, v níž se to, co např. Smith nemohl vidět a chápat, jeví jako radikální nedostatek či „chybění“ (*manque*). Postup Marxovy četby ukazuje u Smitha určité neviditelné mezery (neviditelné pro něj) či ve vlastním slova smyslu „vynechávky“: Smith docela prostě neviděl to, co měl zdánlivě přímo před očima, nepodařilo se mu uchopit něco, co měl na dosah ruky.¹⁵ Tyto přehmaty či „přehlédnutí“ (fr. *bévues*: Althusser si zde pozoruhodným způsobem hraje s významy slov souvisejících s vizualitou) jsou sice zapříčiněny jakousi absencí vidění, ovšem na druhou stranu právě ostrost Smithova pohledu Marxovi umožňuje rozpoznat a docenit – i přes zmíněná „přehlédnutí“ – rovněž jeho „náhledy“ (*vues*): jedná se tedy o jakousi jedinečnou identitu a logiku „přehlédnutí“ a „nahlédnutí“.

Přehlédnutí je čímsi, co se přímo týká vidění. Ne-vidění je vposledku vůči vidění vnitřní, představuje určitou formu vidění a je s tímto viděním v nutném vztahu. Zde se již ocitáme velmi daleko od onoho *čtení*, jak je uskutečňoval mladý Marx, jenž chtěl z otevřené knihy totality vyčíst lidskou podstatu v transparenzi jejího odcizení. Žádná identita vidění a ne-vidění tu ještě neexistovala. Číst Marxův *Kapitál*, který je sám četbou textů kla-

¹⁴ I. Althusser, *Lire Le Capital*, str. 7.

¹⁵ Na tomto místě si nelze nepovšimnout dalšího důležitého textu, který při formulaci těchto Althusserových úvah sehrál značnou roli, totiž známého Lacanova semináře o „Odcizeném dopise“, jenž otevírá jeho *Ecrits (Le séminaire sur „la Lettre volée“ in: Ecrits, str. 11–61)*. Lacan se zde zabývá Poeovou povídkou „Odcizený dopis“ a vyvozuje z ní svoji koncepci „mrtvého“ či „plovoucího“ označujícího, tvořícího centrální prázdné místo struktury označujících řetězců. Téma ne-viditelnosti či slepé skvrny struktury ostatně představuje oblíbený motiv francouzského myšlení druhé poloviny 20. století. Objevuje se i u Foucaulta, který v úvodní části svých *Slov a věcí* ve svém obdivuhodném výkladu Vélasquezova obrazu *Las Meninas* podrobně rozebírá „místo krále“, onu centrální prázdnotu, jež je sice absentní, ale právě skrze svou absenci umožňuje přítomnost všeho kolem sebe.

sické ekonomie, tedy podle Althussera znamená zcela přepracovat naši představu poznání, opustit spekulární a spekulativní mýtus vidění a bezprostřední četby.

Onen vztah, jenž definuje viditelné, zde definuje zároveň i ne-viditelné. Je to samo pole určité problematiky, samo teoretické pole, jež určuje a strukturuje ne-viditelné jakožto určitou vyloučenost z pole viditelnosti, a to díky samotné struktuře tohoto pole. Takto je tomu, píše Althusser, například s pojmem kyslíku v rámci flogistonové teorie či s pojmem nadhodnoty v rámci klasické ekonomie. Tyto nové předměty a problémy jsou ve struktuře pole existující problematiky nutně ne-viditelné, a to prostě proto, že nepředstavují předměty dotyčné teorie; jsou vykázány, odsunuty mimo pole viditelného a jejich prchavá přítomnost v tomto teoretickém rámci proto zůstává nepovšimnuta a stává se jakousi absencí, jakýmiś „přehlédnutími“. Ne-viditelnost je ne-vidění určité teoretické problematiky, které si oko, přecházejíc své non-objekty a non-problémy, není s to všimnout. Ne-viditelné v nitru viditelného pole není ovšem nějaké *cokoliv*, jež je vůči viditelnému onoho pole vnější a jež je mu cizí. Ne-viditelné je *definováno* viditelným jakožto *jeho* ne-viditelné: není jednoduše vně viditelného, ale představuje element exkluze, který je vnitřní vidění samému – je definováno samotnou strukturou viditelného a „vyjevuje“ se jako jeho slepá skvrna.

Althusser se v souvislosti s tímto vymezením brání spaciálním metaforám jako „teoretická půda“, „horizont“ či dokonce „limity teoretického pole“ – takové výrazy totiž budí dojem, že se jedná o prostor limitovaný jiným, jemu vnějším prostorem. Jsou-li zde ovšem nějaké meze či limity, jde o limity vnitřní: pole „nese svůj vnějšek uvnitř sebe sama.“¹⁶ Paradoxem teoretického pole je, že jde o pole nekonečné, o pole bez hranic, ovšem toto pole je definováno a vymezeno uvnitř sebe sama: jeho „konečnost“ je záležitostí jeho vnitřku. Pokud se v něm za určitých okolností mihne prchavá přítomnost nějakého ne-viditelného elementu, může mít pouze funkci „přehlédnutí“.

Aby bylo možno uvidět tyto ne-viditelné elementy, tato přehlédnutí, nestačí pouze pozorný pohled (ten bezvýhradně podléhá vymezenosti teoretického pole a nijak nezáleží na tom, zda jde o pohled soustředěný), ale, jak říká Althusser, pohled *poučený*, pohled vyprodukovaný proměnou pole a následnou změnou v povaze schopnosti vidění. Althusser v tomto

¹⁶ L. Althusser, *Lire Le Capital*, str. 21.

kontextu jednoznačně odmítá determinovat povahu takovéto změny (tato rezignace se ostatně velmi blíží foucaultovské tezi diskontinuity): bere ji jako fakt a do analýzy jejího mechanismu se nepouští. Poznává pouze, že tento posun hlediska je výsledkem velmi specifických a komplexních podmínek, jež nelze v žádném případě redukovat na idealistický mýtus rozhodnutí ducha „změnit stanovisko“. Je třeba spokojit se s tím, že subjekt se může ocitnout na nové půdě a může „staré“ ne-viditelně podrobit poučenému pohledu. Pokud bychom se v tomto směru snažili přeci jen hledat nějaké schéma, jež by nám umožnilo onu změnu stanoviska alespoň částečně osvětlit, jako jisté vodítko by nám snad mohl posloužit opět freudovský pojem předeterminovanosti. Althusser sám ve svém textu „*Contradiction et surdétermination*“ z knihy *Pour Marx*¹⁷ vysvětluje rozdíl mezi hegelovskou a marxistickou koncepcí dialektiky s pomocí tohoto termínu. Ono slavné Marxovo gesto „převrácení hegelovské dialektiky“, ohlašované v doslovu ke druhému vydání *Kapitálu*,¹⁸ podle Althussera nepředstavuje pouze změnu obsahovou – naplnění hegelovského dialektického schématu materialistickým obsahem –, ale především zásadní transformaci samotné povahy dialektiky jako takové: Marxova dialektika je na rozdíl od transparentní dialektiky Hegelovy „předeterminovaná“ a k dialektickému zvratu v ní dochází v důsledku ne-transparentní kumulace kontingentních elementů. Domníváme se, že mechanismus změny teoretického stanoviska, do jehož analýzy se Althusser v knize *Lire Le Capital* odmítá pustit, je snad možno pochopit podobným způsobem, to jest jako postupné neprůhledné hromadění více či méně kontingentních imponderabilií, jež dříve či později vede k nahrazení jednoho teoretického pole jiným.

Mohl-li tedy Marx vidět to, co Smith nezahlédl, je to proto, že stojí na jiném teoretickém terénu. Tuto poučenou četbu, vycházející ze změny stanoviska, Althusser nazývá četbou „symptomální“: symptomální četba odhaluje to, co v daném textu a v daném poli zůstává neodhaleno. Nové texty, jež tímto způsobem vznikají, se artikulují právě na základě „přehlédnutí“, jež jsou inherentní textům interpretovaným. Sám Althusser si ostatně v rámci svého teoretického projektu dělá nárok na to, že čte Marxe rovněž symptomálně, že se „snaží myslet namísto něj to, co by si on sám musel myslet, aby byl sám sebou.“¹⁹ O tom svědčí četné inovace, které do

¹⁷ Viz „*Contradiction et surdétermination*“ in: *Pour Marx*, str. 85–128.

¹⁸ K. Marx, *Kapitál*, str. 30–31.

¹⁹ I. Althusser, *L'Avenir dure longtemps*, str. 248. Tato pozoruhodná Althusserova autobiografie obsahuje četné cenné poznámky týkající se toho, jak se on sám dívá na svůj teoretický projekt „návratu k Marxovi“.

marxistického diskursu vnáší, například důraz na materiální charakter ideologie²⁰, který u Marxe nenajdeme a k němuž, jak sám přiznává, došel oklikou přes Spinozu a Machiavelliho.

Z tohoto důvodu se můžeme domnívat, že ona koncepce poučeného pohledu se nenese ve znamení nějakého epistemologického optimismu: vyznačuje naopak Althusserovo pojetí diskontinuity, jež se v posledku vztahuje i na dějiny filosofie – na základě ne-viditelnosti jednoho pole se sice konstituuje viditelnost jiného (a je třeba zdůraznit, že tento přechod opět nemá nic společného s kuhnovskou vědeckou revolucí; jedná se o předeterminovanou diskontinuitu, neboť teoretické pole nese svoji ne-viditelnost v sobě samém a tato ne-viditelnost zde rozhodně nehraje roli nějaké „anomálie“), ovšem toto nové pole opět implikuje ne-viditelná místa.

Canguilhemovskou koncepci dějin vědy je tedy konec konců možno uplatnit i na dějiny filosofie. Ani dějiny filosofie nepředstavují nějaký transparentní proces, v jehož rámci by se jedna po druhé vynořovaly knihy, jež dnes považujeme za kanonické: stačí upozornit kupříkladu na fakt, že takový Spinoza – jenž je dnes jednoznačně připuštěn do filosofické „síně slávy“ – byl po velmi dlouhou dobu ze společnosti „slušných“ filosofů vyloučen. Předeterminované zvraty a zlomy jsou pro dějiny filosofie stejně typické jako pro dějiny vědy. Můžeme si ostatně všimnout, že celá řada významných filosofů (například Nietzsche, Heidegger, Deleuze či sám Althusser) tuto institucionální představu filosofického kánonu odmítla a vybudovala si své vlastní, „soukromé“ dějiny filosofie, jež se již nevyznačují kontinuitou dějinnou, tvořenou uměle vykonstruovanou sousledností falešných předchůdců a následovníků, ale spíše jakousi konceptuální koherencí, jež představu zvrátů a zlomů nejen nevyklučuje, ale naopak potvrzuje. Domníváme se – a tím bychom chtěli naši úvahu zakončit –, že toto gesto je zcela legitimní, a to mimo jiné i proto, že oprávněně zpochybňuje nejen pojem předchůdce, ale i ono kritérium interpretační věrnosti, jež je podle našeho názoru v oblasti filosofie silně přeceňováno. Ptát se, zda byl Heidegger „věrný“ Anaximandrovi, zda Kojève „správně pochopil“ Hegela anebo zda Althusser skutečně „porozuměl“ Marxovi, nám připadá zcela neadekvátní. Ve všech zmíněných případech nejde o interpretaci, jež by se snažila držet doslovnosti vykládaných autorů, ale spíše o jakousi reskripci, jejíž význam tkví v legitimním posunu smyslu interpretovaných textů a v diskursivním zdvojení jejich prostoru (v důsledku

²⁰ Viz „Idéologie et appareils idéologiques d'Etat“ in: *Positions*, str. 79–137.

čehož mizí jasně stanovitelná hranice mezi textem primárním a sekundárním). Význačným rysem symptomální četby je, že výklad přestává být suplementem vykládaného a stává se jeho dvojníkem. Nechceme samozřejmě říci, že v důsledku toho je možné psát či říkat cokoli o čemkoli, avšak na druhou stranu se nemůžeme zbavit dojmu, že podstata skutečného filosofického výkladu tkví v odvaze říci více, než říká interpretovaný text. Toto „více“ ovšem pochopitelně může vyznačovat interpretaci dobrou i špatnou – zde se však už dostáváme do oblasti, jež daleko přesahuje původní záměr tohoto textu, který bychom zde rádi nabídli Janu Sokolovi, neboť jsme se mnohokrát mohli z vlastní zkušenosti přesvědčit o tom, že jeho přístup k dějinám filosofie je více než otevřený.

Literatura

- Althusser, L.: *L'Avenir dure longtemps*, Stock/IMEC, 1992
Althusser, L.: *Ecrits sur la psychanalyse*, Stock/IMEC, 1993
Althusser, L.: *Lire Le Capital* (spolu s E. Balibarem, R. Establetem, P. Machereyem a J. Rancièrem), PUF, 1996
Althusser, L.: *Positions*, Ed. sociales, 1976
Althusser, L.: *Pour Marx*, Ed. La Découverte, 1986
Aron, R.: *D'une Sainte Famille à l'autre*, Gallimard, 1969
Aron, R.: *Mémoires*, Julliard 1983
Bachelard, G.: *Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 1993
Canguilhem, G.: *Connaissance de la vie*, Vrin 1992
Canguilhem, G.: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin 1989
Canguilhem, G.: *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Vrin 1977
Canguilhem, G.: *Le Normal et le Pathologique*, PUF, 1966
Canguilhem, G.: „Science et contra-science“ in: *Les hommages à Jean Hyppolite*, PUF 1971
Foucault, M.: *Slová a věci*, Kalligram 2000
Frank, M.: *Co je neostrukturalismus?*, Sofis 2000
Freud, S.: *Výklad smí*, Psychoanalytické nakladatelství 1998
Kuhn, T. S.: *Struktura vědeckých revolucí*, OIKOYMENH, 1998
Le Blanc, G.: *Canguilhem et les normes*, PUF, 1998
Marx, K.: *Kapitál*, SNPL, 1954
Serres, M.: *Éloge de la philosophie en langue française*, Flammarion, 1997