

Výjimka pravidlem: Viktor Šklovskij, Carl Schmitt a Karl Popper

Petr Steiner

*Department of Russian and East European Studies
University of Pennsylvania*

The Exception as the Rule: Viktor Shklovsky, Carl Schmitt, and Karl Popper

Litikon, 2020, Vol. 5, No. 1, pp. 18-32

Why has the concept of “defamiliarization” enjoyed, despite its obvious unoriginality and vagueness, long-lasting fame? Because, I argue, it fits well into the modernist paradigm of thought which in early 20th century began to displace the methods of positivism. The most important among them, for my topic, was the bottom up inductive reasoning that based on regular repetition of phenomenal data strove to establish universal laws for all experience and knowledge. Stimulated by the anti-positivistic spirit, Viktor Shklovsky and Carl Schmitt radically reversed the time-honored understanding of art and law in terms of fulfilment of expectations and postulated the exception (perceptual strangeness, suspension of the legal order) as their defining quality. Curiously enough, the theoretical pronouncements of the two scholars have a distinct theological ring to them. According to Schmitt, “the exception in jurisprudence is analogous to the miracle,” while for Shklovsky, the Futurist poet is a Christ-like figure whose mission is to resurrect the dead word. To explain this, I employ Karl Popper’s understanding of exception as the touchstone for differentiating science from metaphysics. If the empirical status of, say, Newton’s law of universal gravitation is predicated on its potential falsifiability – the possibility of a thaumaturgic gravity-defying levitation – then, I conclude, even science is inconceivable without miracles.

Keywords: Viktor Shklovsky, Carl Schmitt, Karl Popper, defamiliarization, state of emergency, falsifiability

Ale my vás prosíme:
Co není cizí, chápejte jako odcizující!
Co je obvyklé, chápejte jako nevysvětlitelné!
Co je běžné, má vás udivit.
Co je pravidlem, odhalte jako zlořád...

Bertolt Brecht, *Výjimka a pravidlo*

Když v roce 1917 Šklovskij přivedl na svět svůj patrně nejslavnější pojem „ostranění“, v češtině známém v Mathesiově překladu jako „ozvláštnění“, byl tento obestřen auroou tajemného neologismu. A autor sám ho kvůli chybné morfologii (správně by mělo být „ostrannění“)

neváhal přirovnat, poněkud posměšně, ku „psu s uříznutým uchem“ (Šklovskij, 1983, s. 73). Po stu letech v oběhu však tento výraz v odborné mluvě zcela zdomácněl a dnes se zdá být zcela nemožným přispět k jeho pochopení čímkoli novým. „Ozvláštnění“ bylo srovnáváno třeba se sokratovskou ironií (Hansen-Löve, 1978, s. 22), stoicismem Marka Aurelia (Ginsburg, 1996), Nietzscheho „kritickou historií“ (Kujundžić, 1997, s. 18–19) nebo s derridovskou „différance“ (Crawford, 1984). Rodosloví tohoto pojmu bylo vysledováno až k Hegelovi (Paramonov, 1996), Bergsonovi (Curtis, 1976) a Williamu Jamesovi (Erlich, 1955, s. 155), abych zmínil jen ty nejzřejmější inspirační zdroje. A termín sám pronikl do mnoha vědních oborů (Tulčinskij, 1980), z nichž některých v době jeho vzniku ještě vůbec nebylo: filmové vědy (Oever, 2010), teorie překladu (Buzadži, 2007) nebo gender studies (Hollinger, 1999). A to vše přes (anebo právě pro) jeho závažnou pojmovou neurčitost, rovněž již důkladně objasněnou (Laferrière, 1976; Sternberg, 2006).

Není-li však tento termín ani zcela původní, ani analyticky přesný, jak lze vysvětlit tu okolnost, že se v obecném užívání zachoval až ku dnešnímu dni? Mojí domněnkou, již se zde pokusím obhájit, je, že Šklovského avantgardní estetika nebyla hlasem volajícího na poušti, ale au contraire. Způsob, jakým bylo „ozvláštnění“ vymezeno, nachází svou zřetelnou ozvěnu v jiných disciplínách a zapadá, až překvapivě hladce, do chóru hlasů mnoha dalších významných evropských myslitelů, kteří se počátkem 20. století jali zpytovat platnost do té doby obecně uznávaného pozitivistického paradigmatu poznání a tím radikálně změnili směr moderních duchovních dějin. Nakolik, ptali se tito kritici, je reduktivní matematicko-logický model racionality použitelný pro studium sociální reality s ohledem na zjevnou omylnost lidských subjektů a nepředvídatelnou nahodilost jejich reálného bytí? Jsou vědci opravdu jen jakýmsi trpnými pozorovateli popisujícími předměty své nauky samy o sobě? Nebo spíše aktivními účastníky společenského dění, tlumočícími svět, volky nevolky, vždy jen ze svého parciálního úběžníku? A je induktivní logika s to, na základě pozorování pravidelně se opakujících individuálních jevů, stanovit obecné zákony platné pro jakoukoliv lidskou zkušenost či poznání? Rozhodně ne, zdůrazňovali antipozitivisté, a proto se jim opaky opakování – výjimka, omyl, zvláštnost – staly určujícími momenty veškerého bádání. Důkazy pro toto své tvrzení budu hledat v díle dvou učenců, kteří jsou jen velmi zřídka, pokud vůbec, stavěni vedle Šklovského, či s ním vzájemně porovnáváni: německého teoretika práva Carla Schmitta a vídeňského filozofa vědy Karla Poppera.¹ Jsem si plně vědom toho, jak nesvatou se tato trojice musí jevit z hlediska kulturního či politického a jak duchovně neslučitelní se tito myslitelé mohou na první pohled zdát. A přesto, jak se pokusím názorně doložit, při vymežování předmětů svého bádání sáhl náš estetik, právník i filosof po podobných heuristických postupech.

Jak bylo již řečeno, badatelé, jejichž teorie budu dále srovnávat, rozvíjeli své myšlení coby reakci na praxe převládající v příslušných jim oborech, jež – z důvodů již zmiňovaných – považovali za neuspokojivé. V případě Šklovského byly jeho nejranější práce (o něž mi zde půjde především) polemikami zaměřenými proti současným estetickým definicím, formulovaným, v duchu pozitivizmu, jazykem matematiky či fyziky. Jako např. Potěbňova proslavená „obecná formule poezie (nebo umění) [...] „A (obraz) < X (význam)““, podle níž „mezi obrazem a významem je vždy nerovnost, protože A je menší než X“ (Potěbňa, 1905, s. 100). Nebo Veselovského rozlišení prozaického a básnického stylu vzhledem k jejich předpokládané

¹ Jistou podobnost myšlenek Šklovského a Schmitta zmiňuje Levi, 2007, s. 36. Paralelu mezi Šklovského a Popperovým myšlením nadhazuje Jauss, 2001, s. 33–35.

úspornosti duševní energie (Veselovský, 1940, s. 356). Umění, tvrdil Šklovskij kontra Potěbňa, nemusí nutně být „myšlením v obrazech“ (Šklovskij, 2003, s. 10) a ani básnický styl prostředkem šetřícím duševní energii, jak jej chápal Veselovskij (s. 12). Se stejnou vervou se Šklovskij pustil i do eklektického liberalismu symbolistického vkusu, opomíjejícího skutečnost, že „umění různých dob si protiřečí a vzájemně se popírají. [...] Smír a soužití všech uměleckých epoch v passéistově duši,“ zdůrazňoval tento herold futurismu, „to se dokonale podobá hřbitovu, kde mrtví na sebe už nežárlí“ (Šklovskij, 1990c, s. 42).

Aby věci uvedl na pravou míru, a to je dalším důležitým rysem teoretizování, které zde budu probírat, uchýlil se Šklovskij k vylučovací logice. Umění striktně oddělil od neumění – tertium non datur. Avšak mladý formalista byl pohříchu neméně umělcem než vědcem a strohá systematickosti nebyla nikdy jeho silnou stránkou. I zběžný pohled na jeho dorevoluční state odhalí řadu jím nabízených binárních protikladů, které tuto antinomii uchopují v různých modalitách: poezie vs. próza (Šklovskij, 1990b, s. 37), vidění vs. rozpoznání (s. 40), zaumný vs. běžný jazyk (Šklovskij, 1990a, s. 45), metafora vs. metonymie (Šklovskij, 2003, s. 11), vnímání vs. automatizace (s. 13) – a seznam by mohl ještě dále pokračovat. Co spojuje všechny druhé členy těchto párů, je specifický způsob vnímání jevů nás obklopujících. Otupení jejich mechanickým opakováním, přistupujeme k nim zhusta stereotypním, povrchním způsobem jako k abstraktním algebraickým symbolům, navždy zakletým ve své sebestejnosti. Umělecké ozvláštnění, společné prvním členům výše zmíněných antinomií, radikálně proměňuje naše uvědomování si skutečnosti: z očekávaného činí neobyčejné. Předměty náhle vidíme jako by poprvé, vytržené z obvyklých souvislostí – stejné se stává jiným. A aby bylo ozvláštnění opravdu účinné, musí být – Šklovskij to dokládá na příkladu básnického rytmu – překvapující, „nepředvídatelné“, jež jako takové nelze „systematizovat“ (s. 24). Co však je podnětem k tomuto osobitému vjemovému posuvu? Než odpovím na tuto otázku, dovolte mi uvést na pomyslnou scénu druhého protagonistu mého příběhu.

Stručně shrnout právní teorii Carla Schmitta je úkolem nelehkým, už jen pro styl autorova výkladu. Jak jej charakterizoval jeden z jeho komentátorů, jedná se o „nepřetržité kolísání mezi neosobním a vzrušeným, vědeckým a prorockým, analytickým a mytickým“ (Holmes, 1993, s. 39). Badatelé se obvykle shodují na tom, že Schmittův živý zájem o politický rozměr práva byl podnícen weberovskou sociologií (viz např. McCormick, 1997, s. 31–82) a hlavním terčem jeho kritiky byl liberální právní pozitivismus zastávaný pražským rodákem Hansem Kelsenem, nejznámějším přívržencem nepochitické a vědecké jurisprudence (viz např. Salter, 2012, s. 98–118). S rizikem jistého zjednodušení můžeme říci, že Kelsenova *Ryzí nauka právní* (titul jeho vrcholného díla; Kelsen, 1933 a 1934) je vědou o deduktivně stanovených normách. Právní řád je systémem hierarchicky uspořádaných normativních výroků typu „má být“, z nichž každý odvozuje svou platnost od příslušných vyšších norem až k té poslední „Grundnorm“, jež je všechny zakládá a zdůvodňuje. Tímto způsobem je právní teorie očištěna od jakýchkoli vnějších zřetelů – ať už etických, ideologických či ekonomických – a stává se logickým, samoregulujícím se systémem.

Schmittovy námitky vůči Kelsenovi jsou četné a můj krátký exkurz může tuto kritiku jen sotva plně postihnout (popisuje ji např. Caldwell, 1997, s. 85–119). Chtěl bych se proto zaměřit pouze na jeden její bod, jenž je důležitý pro mnou zde probírané téma. Slabinou Kelsenových vývodů, dokládá Schmitt přesvědčivě, je ona „Grundnorm“ opravňující právní řád, kterou Kelsen předpokládá, avšak v zájmu vědecké ryzosti své nauky ponechává zcela stranou (viz např.

Schmitt, 2012, s. 19–20; Kelsen, 1911, s. 411). Již sám pojem „základní normy“ v sobě zahrnuje zřejmý paradox. Jakožto osnova právní soustavy je její nedílnou součástí. Leč tohoto postavení nabývá „Grundnorm“ až zpětně, poté, co je právní řád jí zakládán uznán za legitimní. Jako „podpis“, abychom použili Derridova přirovnání, který by teprve aposteriorně „vytvářel podpisujícího“ (Derrida, 1986, s. 10). Protože původně jde o něco, co je zcela mimo právo: o výraz libovůle jistého konkrétního subjektu či skupiny, „suveréna“ ve Schmittově pojmosloví, který se v určitou chvíli rozhodne pozastavit účinnost platného právního řádu a ustavit řád nový. Toto je podle Schmitta pro právo ten rozhodující okamžik, chvíle, kdy přichází ke slovu výjimka vyvolaná hrozbou – zahraniční nebo domácí –, která účinně ověřuje hranice normálna. V podivuhodné shodě se Školovského estetikou Schmitt o právu napsal: „Výjimka je zajímavější než normální případ. To, co je normální, nedokazuje nic, výjimka dokazuje vše; výjimka nejen potvrzuje pravidlo, ale pravidlo vůbec žije jen z výjimky. Ve výjimce prolamuje síla skutečného života kůru mechaniky ztuhlé opakováním“ (Schmitt 2012, s. 16).

Odkud se však bere rozhodnutí nahradit jeden právní systém jiným? Do značné míry je to výsledek konkrétní historické situace, v jádře nahodilý, nepředvídatelný, a proto i právně nekodifikovatelný. Přesto však Schmitt nalézá ve všech těchto různorodých mimoprávních aktech, od nichž se odvíjí každý legislativní projekt, jistou kategoriální jednotu, protože všechny jsou v samé své podstatě počiny politickými. Pro mé téma je důležité nespustit ze zřetele, že při vymezování pojmu politična Schmitt používá dvouhodnotové logiky. „Předpokládejme,“ napsal v roce 1927, „že v oblasti morálního jsou posledními rozlišeními dobro a zlo; ve sféře estetického krása a ošklivost a v ekonomické oblasti prospěšnost a škodlivost nebo například rentabilnost a nerentabilnost. Otázkou pak je,“ pokračoval dále, „zda také existuje a v čem spočívá specifické rozlišení politického“ (Schmitt, 2007, s. 26). A jak se dalo i čekat, Schmitt měl svou odpověď předem připravenou: „Rozlišením specificky politickým, z něhož mohou být vyvozena politická jednání a motivy, je rozlišení přítele a nepřítele“ (s. 26).

Ačkoli svou dichotomickou strukturou politická dvojice „přítel a nepřítel“ připomíná formy ostatních kulturních sfér, ode všech obdobných antinomií se liší v jednom podstatném ohledu: v intenzitě vztahu mezi oběma jejími členy, v jeho existenciální náplni. „K pojmu nepřítel patří totiž,“ podtrhává Schmitt, „v reálné sféře založená eventualita boje“ (s. 33). Anebo ještě přiléhavěji: „Pojmy přítel, nepřítel a boj nabývají svého reálného smyslu tím, že mají vztah zejména k reálné možnosti fyzického usmrcení a podržují si jej. Válka vyplývá z nepřátelství, neboť to je bytostnou negací jiného bytí“ (s. 33). Pravda, hranice mezi politikou a řekněme etikou nebo ekonomikou není absolutní, což připouští i sám Schmitt. Ze všech lidských hodnot se může stát casus belli vzájemného boje na život a na smrt. Dokonce, jak Školovskij naznačuje ve své recenzi Majakovského sbírky, z něčeho zdánlivě tak nepolitického, jako jsou rozdílné poetické preference.² Avšak to pouze tehdy, jsou-li tyto hodnoty zpolitizovány, když „přesáhnou hodnotovou oblast, ze které povstaly, a stávají se tak, podle Schmitta, výsostnou politickou otázkou ‚existence‘“ (Scheurman, 1994, s. 18).

Účel pozastavení platnosti právního systému je tedy jasný. Není to výzva k anarchii, ale sebezáchovné opatření čelící pocíťovanému nebezpečí, jež představuje vnitřní či vnější nepřítel. Takový počín slouží buď k zachování statu quo – v případě vyhlášení diktatury coby dočasného opatření reagujícího na určitou krizi, po jejímž vyřešení bude původní řád opět nastolen

² Viz pozn. 4.

(Schmitt to nazýval „pověřeneckou diktaturou“) –, nebo k nahrazení stávajícího řádu režimem jiným, v kterémžto případě je takzvaná „suverénní diktatura“ předzvěstí nového legislativního projektu (viz Schmitt, 1921). Vyhlášení výjimečného stavu je nejzřejmějším příkladem toho, jak může být práva využito k legitimování žádoucího politického výsledku. Avšak tato tendence platí podle Schmitta pro celou justiční praxi. „Veškeré právo,“ tvrdí Schmitt, „je „právem situačním““ (Schmitt, 2012, s. 15), tj. použitím obecného pravidla ad hoc. Je tomu tak proto, že přizpůsobení odtažené normy dané situaci není mechanickým procesem s logicky předurčeným výsledkem, nýbrž vždy osobitým rozhodnutím, volbou mezi myriádami možností plynoucích ze zcela specifických společenských souvislostí. „Jedná-li soudce,“ podle jednoho ze Schmittových vykladačů, „tak, jak by soudce měl, neuplatňuje právo v souladu s normami, ale spíše normy při každém uplatňování práva vytváří. Podobně jako umělecké dílo i právo vyjevuje pravidla řídící jeho uplatnění pouze až poté, co bylo uplatněno“ (Rasch, 2004, s. 102). Z tohoto hlediska pak každé právní rozhodnutí, pokud vztahuje jeden a týž zákon na rozličné a neredukovatelně jedinečné situace, nutně zahrnuje i výjimečné. A je to právě tato jeho pružnost, která činí právo životaschopným, tj. použitelným pro nekonečně proměnlivé lidské záležitosti. Protože pouze „ve výjimce“, abychom zopakovali Schmittova vlastní slova, „prolamuje síla skutečného života kůru mechaniky ztuhlé opakováním“.

Což mě přivádí zpět k výše položené otázce, týkající se užitekosti onoho zvláštního vjemového posuvu, jenž Šklovskij tak případně nazval „ozvláštněním“. Dovolím si předestlat, že pro mladého formalistu znamenalo umění daleko více než jen nevázanou hru představitosti, než zdroj estetického hédonismu. Jestliže Schmitt pojímal právo coby politickou zbraň v boji za sebezáchovu, umění nás podle Šklovského chrání před právě tak neblahou plnou kognitivní degenerací. Jeho tvořivý potenciál oživuje náš vztah k okolnímu světu, jenž by bez tohoto zásahu podlehl smrtící entropii. „Nyní již staré umění zemřelo,“ lamentoval Šklovskij nad neutěšenou současností v roce 1913, „a nové se ještě nezrodilo: i věci zemřely – ztratili jsme vnímání světa [...] přestali jsme být umělci v běžném životě, nemáme rádi své domy a šaty, a snadno se loučíme s životem, který nijak nepociťujeme.“ Situace je sice zoufalá, dodává Šklovskij, nikoliv však beznadějná. Zvrátit ji je však možno pouze radikální změnou poměrů panujících ve sféře estetiky: „Jen vytvoření nových forem umění může člověku navrátit prožívání světa, vzkřísit věci a zabít pesimismus“ (Šklovskij, 1990b, s. 40).

Je však podobnost mezi Schmittovou jurisprudencí a Šklovského estetikou, pramenící z toho, že obě upřednostňovaly výjimku před pravidlem, natolik bezespornou, jakou ji tu líčím? Možná není, alespoň ne podle Neila Leviho, jenž, jak je třeba podotknout, byl tím prvním, kdo si povšiml, že „Schmittův pojem výjimky prolamující kůru ztuhlé mechaniky [...] evokuje myšlenku ozvláštnění ruských formalistů“. Co je však, kromě jejich odborností, podle Leviho od sebe zcela zásadně odlišuje, je skutečnost, že „formalista druhu Viktora Šklovského ztotožňuje ozvláštnění s pokrokovým zpochybňováním zastaralých mravních a politických konvencí, zatímco Schmittovo ozvláštnění se zdá být spíše nastaveno tak, aby z něho jedinec vycítil děsivou suverénní moc stvrzující a vynucující zákony, jež řídí jeho každodenní chování. Šklovského ozvláštnění láme každodenní konvence, aby změnilo status quo; Schmittova výjimka se je snaží posílit“ (Levi, 2007, s. 36).

Levi má samozřejmě pravdu v tom, že Schmitt a Šklovskij pracují s pojmem výjimky ve dvou různých oblastech poznání: právní a umělecké. Ale tato okolnost nikterak nevylučuje jejich intelektuální spřízněnost, již sleduji já. Kromě toho některé z jeho důkazů, jichž používá,

aby odloučil právníka od estetika, při bližším pohledu neobstojí. Účelem ozvláštňení, jak jsem uvedl výše, bylo pro ruského formalistu cosi mnohem podstatnějšího než pouhé „zpochybňování zastaralých morálních a politických přesvědčení“. Neschopnost opečovávat svět kolem nás způsobem nezvyklým představovala v jeho očích životní hrozbu: zpochybnění možnosti našeho dalšího přežití vůbec. Je navíc Schmittova výjimka pouze posílením statu quo, jak to tvrdí Levi? Vždyť výše již zmiňovaný rozdíl mezi „svěreneckou“ a „suverénní“ diktaturou tkví právě v tom, že ta druhá na rozdíl od té první pozastavuje platnost stávajícího právního řádu proto, aby mohl být nastolen řád nový. A ve stejném duchu: Není snad formalistický princip „lámání každodenních konvencí“ tím jediným způsobem, jak podržet status quo, jak uchránit instituci umění před zkázou, jejím rozplynutím se v banalitě každodennosti?³ „Plus ça change...“, jak říkával Alphonse Karr. V tom, co bude následovat, se pokusím ozřejmit, jak Šklovskij koncipoval umění v kategoriích ne nepodobných oněm, s jichž pomocí německý myslitel vyprofiloval svůj pojem politična.

Zřejmým terčem „decisionismu“ tohoto teoretika práva byla, podle názoru Richarda Wolina, „byrokratická třída“, jejíž „způsob fungování [...] založený na pravidlech a procedurách, které jsou neměnné, předem dané a vypočitatelné [...] je ztělesněním buržoazní normalnosti“ (Wolin, 1992, s. 425). Pro Šklovského byl „ztělesněním buržoazní normalnosti“ takzvaný „byt“. Tento ruský výraz má dvě spolu související vlastnosti. Nejenže se vzpírá jakémukoli přímému překladu a obvykle je jen nedokonale parafrázován jako „běžný“ či „každodenní život“. Navíc i postrádá přesnější analytického vymezení a sami formalisté ho užívali každý podle svého (viz např. Zenkin, 2004). Pro mé účely postačí zmínit jeho metaforické užití v Jakobsonově truchlořeči za Vladimírem Majakovským z roku 1931. V ní je „byt“ postaven proti „tvůrčímu náporu k přeměněné budoucnosti“ jakožto „tendence k stabilizaci neproměnné přítomnosti, její obrůstání nehybným šmejdem: zmírání života do podoby těsných zkonatělých šablon“ (Jakobson, 1995, s. 693). A je to právě umělecké ozvláštňení, kterým „síla skutečného života“, abych naposledy zopakoval Schmittovo chytlavé rčení, „prolamuje kůru mechaniky ztuhlé opakováním“.

Avšak jakým způsobem pojímal Šklovskij oblast umění v kategoriích blízkých těm Schmittovým? Kde vytyčil onu pomyslnou hranici mezi přáteli a nepřáteli, která je teoretikovi práva nezbytnou podmínkou politična? Třeba podotknout, že za „byt“ Šklovskij nepovažoval jen omšelou empirickou skutečnost, již přijímáme za bernou minci a nevěnujeme jí nižádnou pozornost, ale též i starší umělecké formy zautomatizované svým nadužíváním a přílišným vystavováním na odiv. To platí obzvláště o klasicích „pokrytých skelným brněním zvyklostí“, které si „pamatujeme [...] až příliš dobře [...] a už je neprožíváme“ (Šklovskij, 1990b, s. 38). Jestliže však umělecké dědictví dědů nutí vnuky jen zívat, díla jejich otců je ženou na barikády. Ruská slovesnost může být vzkříšena, vyhlášoval Šklovskij se svými druhy, pouze a pouze tehdy, pokud futuristická poetika nahradí zvetšělý symbolistický kánon. Recenze Majakovského knihy *Oblak v kalhotách* z roku 1915 poskytla Šklovskému příhodnou platformu pro vyrovnávání účtů. „Předchozí ruská literatura“ – Šklovskij si nebral žádné servítky – byla „literaturou bezmocných lidí“, kteří „nic neodmítali, nic si netroufali ničit, protože si neuvědomovali, že umění různých

³ Na konzervativní rozměr Šklovského pojmu ozvláštňení, obvykle přehlížený badateli zabývajícími se ruským formalismem, upozorňuje Galin Tihanov (2005), který nachází jeho duchovní spřízněnost s myšlenkami některých ústředních postav německého konzervatismu, např. Ernsta Jüngera nebo Georga Simmela.

dob si protirečí a vzájemně se popírají“ (Šklovskij, 1990c, s. 41–42). Nástup futurismu, ujišťoval Šklovskij své čtenáře, přinese konec estetickému liberalismu symbolistické generace: „Zdá se, že přichází velká doba. Nová krása se rodí [...]. Stojíme u vašich bran,“ poukaz ku Druhé punské válce je tu zjevný, „a křičíme: ‚budeme ničit, budeme ničit‘“ (s. 45).

Futuristický básník se podobá Schmittovu suverénovi, abych posunul svou analogii ještě o stupínek výše, protože právě on „je t[ím], kdo rozhoduje o výjimečném stavu“ (Schmitt, 2012, s. 9). Veden důvodnými obavami o kognitivní způsobilost svého národa,⁴ jež se zdá být vážně ohrožena mechanickým opakováním neměnně sebestejných uměleckých forem, slovesný tvůrce svévolně ruší dosavadní pravidla hry, aby nastolil nový soubor básnických norem poznovu ozvláštňujících „byt“. A tyto se jeví, alespoň Šklovskému, jako legitimnější než normy symbolistické díky tomu, že jejich autorita pramení z nadestetična: z obecných jazykových a psychologických zákonů.⁵ Summa summarum, futuristická revoluce není nepodobná politickému převratu v tom, že ničí umění jen proto, aby je zachránila.

Avšak není to jen přechod od symbolismu k futurismu, který může být popsán tímto způsobem. Veškeré literární dějiny nejsou podle Šklovského nic než řadou státních převratů. Jak to pregnantně vyjádřil ve své často citované definici umělecké posloupnosti: „Podle zákona, který jsem, pokud je mi známo, poprvé stanovil já, nepřechází v dějinách umění dědictví z otce na syna, ale ze strýce na synovce“ (Šklovskij, 1923b, s. 27). Ačkoli tento výrok nezmiňuje politický puč, svým podtextem k němu zprostředkovaně odkazuje. Tato okolnost si заслужuje podrobnějšího rozboru.

Co se dějin umění týče, Šklovského nárok na nomotetické prvenství je nejspíše oprávněný. Avšak ne-li už jemu samému, alespoň některým z jeho čtenářů nemohlo uniknout, že ten samý „zákon“ ustanovil pro obecné dějiny již o nějakých šedesát let dříve Karl Marx ve slavném prvním odstavci svého *Osmnáctého brumairu*. Historie se sice opakuje, (ne)opakoval tam spolu s Hegelem,⁶ ale podivným, nepřímým způsobem, oklikou. Na místo historické postavy nastupuje její karikatura, anebo řečeno přesněji, „synovec místo strýce“ (Marx, 1978a, s. 175). Řečeným strýcem nebyl nikdo menší než Napoleon Bonaparte a synovcem pak Louis Napoleon, který byl 10. prosince 1848 ve všelidovém hlasování s velkou převahou zvolen prezidentem Francie. Avšak ve svých důsledcích tato událost, jak jasnozřivě předpověděl Karl Marx v *Třídních bojích ve Francii*, popřela to, co původně slibovala. Místo vzestupu republikánství znamenala počátek restaurace monarchie. „První den přijetí ústavy byl posledním dnem

⁴ V recenzi na Majakovského knihu Šklovskij tvrdil, že rozdíl mezi zeměmi, které se spolu střetly v První světové válce, pramení z odlišnosti jejich literárního vkusu: „Válka v naší době mrtvého umění probíhá mimo vědomí, což vysvětluje její krutost, větší než krutost válek náboženských. Německo nemá futurismus, ale Rusko, Itálie, Francie a Anglie ho mají“ (Šklovskij, 1990c, s. 43).

⁵ Ve své úvaze o transracionálním jazyku ruských futuristů klade si Šklovskij řečnickou otázku: „Je tato metoda vyjadřování emocí vlastní jen této skupince lidí, nebo jde o obecný jazykový jev, který ještě nebyl rozpoznán?“ (Šklovskij, 1990a, s. 46). Hloupému napověz! A ve své polemice s Herbertem Spencerem napsal: „Zákon ekonomie tvůrčích sil patří také ke skupině zákonů všemi lidmi uznávaných“ (Šklovskij, 2003, s. 11). „Myšlenky o úspoře energie,“ pokračoval Šklovskij, jsou „snad správné ve zvláštním jazykovém případě [...] ve vztahu k jazyku ‚praktickému‘.“ To však neznamená, že jsou platné i pro jazyk poetický. „Proto je nutno mluvit o zákonech spotřeby a úspory v jazyce básnickém nikoli na základě analogie s jazykem prozaickým, ale na základě jeho vlastních zákonů“ (s. 12).

⁶ Jedná se o zajímavý případ pseudocitace. Ač se Marx Hegela výslovně dovolává, řečené úsloví se dosud v jeho díle nikomu nalézt nepodařilo (viz např. Tomba, 2013, s. 22–23).

panství Konstituanty. V hlubině volební urny ležel ortel její smrti. Hledala „syna své matky“ a našla „synovce svého strýce“ (Marx, 1978b, s. 74).

Proč však Marx zmiňuje, poněkud nemístně, Ludvíkovu matku, a ne jeho mužského předka? Tato kryptická poznámka, jak už potměšilě špičkování o matkách těch druhých často bývá, je dvojsmyslem, jehož netaktní význam byl současníkům zřejmý. Odkazuje totiž k oblíbenému dobovému chýru, podle něhož „Napoléon le Petit“ (jak Ludvíkovi uštěpačně říkal Victor Hugo) nebyl zplozen svým stejnojmenným otcem – Napoleonovým bratrem –, nýbrž holandským admirálem Verhuellem, a proto není vůbec Bonapartem. Marx toto dává jasně najevo v závěrečné části *Osmnáctého brumairu*, kde se vysmívá tomu, že „muž jménem Napoleon [...] nese Napoleonovo jméno díky Napoleonovu zákoníku, jenž přikazuje: „Pátrání po otcovství se zakazuje“ (Marx, 1978a, s. 267). Ať už toto bylo pravdou, nebo ne, hermelínový plášť jeho strýce ukázal se být přitažlivějším než prezidentství „z matčiny strany“.⁷ O čtyřicátém sedmém výročí Napoleonovy korunovace – 2. prosince 1851 – zosnoval Louis Napoleon puč, aby se nakonec stal Napoleonem III.

Dříve než se obrátím ke třetí postavě mého srovnávání, Karlu Popperovi, dovolu mi vyznačit poslední souvislost mezi německým právníkem a ruským literárním teoretikem: náboženský aspekt jejich myšlení. Toto nijak nepřekvapí u Schmitta, který je obvykle považován za katolického konzervativce. Nakolik patřičnou je tato nálepka, může být předmětem diskuse (viz např. Howse, 1998, s. 63–65), avšak metafyzické základy Schmittova myšlení lze popřít jen stěží.⁸ Z úvodní pasáže třetí kapitoly jeho *Politické theologie* to je zcela zjevné: „Všechny pregnantní pojmy moderní státovědy jsou sekularizovanými pojmy theologickými. Nejen ve svém historickém vývoji, [...] ale také ve své systematické struktuře.“ A vysvětliv tak název své knihy, autor pokračuje: „Výjimečný stav má pro právní vědu analogický význam jako zázrak pro theologii“ (Schmitt, 2012, s. 31). Protože právě tak jako Bůh, který nám své jestvování vyjevuje prostřednictvím zázraku – něčeho zcela popírajícího naše světská očekávání, rozhoduje i „všemocný zákonodárce“ o právní výjimce, která se tak z jeho vůle stává zákonem.

Jak však do tohoto obrázku zapadá Šklovskij? Názor, že jeho „pojetí literatury [...] hraničí s mystikou“ (Robinson, 2008, s. 112), je zjevně přemrštěný. Šklovskij se ve svém díle duchovními otázkami nezaobírá a sám sebe obvykle představuje jako člověka nevěřícího. Přesto si však nelze nepovšimnout, že navzdory tomu si Šklovskij, i jako spisovatel, i jako teoretik, „velmi liboval v náboženských aluzích“ (Bogdanov, 2005, s. 50), nanejvýš pak v biblických zázracích.⁹ Pokusím se ukázat, jak si druhé z těchto topoi tvůrčím způsobem přisvojil, na jednom příkladě z jeho raných textů. Recenze Majakovského knihy obsahuje celkem nenápadný odkaz

⁷ Je nutno dodat, že v tomto kontextu mluví Marx o mateřské linii pouze metaforicky, v tom smyslu, že „Konstituenta byla [...] matkou ústavy a ústava byla matkou prezidenta“. To byla spojnice, jež Louisi Napoleonovi zaručila jeho „republikánský právní titul“ (Marx, 1978b, s. 84).

⁸ Je však třeba zdůraznit, že toto Schmitt považoval za společného jmenovatele veškerého lidského snažení. Podle jeho názoru si „myšlení a cit každého člověka vždy zachovávají určitý metafyzický charakter [...] Metafyzika je cosi nevyhnutelného [...] Nemůžeme jí uniknout tím, že si ji přestaneme uvědomovat“ (Schmitt, 1986, s. 17).

⁹ Sám Šklovskij se ve svém dopise Romanu Jakobsonovi zmiňuje o Bibli jako o „oně tlusté knize, kterou můj otec četl zprava doleva, moje matka zleva doprava a já nečtu vůbec“ (Šklovskij, 1922, s. 5). A později Šklovskij připisoval svou zběhlost v křesťanské věrouce náhodně četbě univerzitních skript z církevních dějin, na něž narazil během svých středoškolských let (srov. Šklovskij, 1967, s. 10; Zábrana se domnívá, že šlo o univerzitní kurzy).

na „rybník Siloe“ – místo, kde Ježíš uzdravil slepce: „Jdi, umej se v rybníku Siloe,“ přikázal Kristus nevidomému. „A on šel a umyl se, i přišel, vida“ (Jan 9:7). Na první pohled svádí tato aluze k tomu, aby byla čtena v rámci již výše zmíněné pólové opozice rozpoznání vs. vidění, jejímž prostřednictvím Šklovskij vyjádřil rozdíl mezi neuměním a uměním.

Nesprávný rybník a jiný zázrak, jak odhalí bližší pohled na souvislost, ve které bylo této biblické aluze užito, i na její doslovné znění. Ve skutečnosti Šklovskij odkazoval ku podobenství, v němž Kristus vyléčil chromého muže u rybníka Bethesda. Zesměšňuje nepůvodní, mnohonásobně recyklovanou básnickou imaginaci symbolistů, Šklovskij se dovolává autority Nového zákona: „Obrazy se opakovaly stokrát, tisíckrát, ale pouze první, kdo vstoupil do zvířených vod rybníka Siloe [sic!], byl vyléčen“ (Šklovskij, 1990c, s. 42). Popisovaná událost týká se mrzáka hledajícího pomoc v léčivé síle rybníka Bethesda, kam občas sestupoval anděl, rozvíříje jeho vodu. Protože, jak dří Písmo svaté: „Kdož nejprve sstoupil po tom zkormoucení vody, uzdraven býval, od kterékoli nemoci trápen byl“ (Jan 5:4). Pro svůj tělesný neduh však nebyl náš invalida pohříchu dostatečně čiperný a ostatní jej vždy předběhli. Leč Ježíš pravil mu: „Vstaň, vezmi lože své a chod“ (Jan 5:8), což jej, netřeba dodávat, zbavilo jeho pohybové vady. Zajisté bychom si mohli lámat hlavu nad tím, zda za tímto biblickým přehmatem stojí úmysl ozvláštnit tento ctihodný text, anebo jde o prostý výpadek paměti. V každém případě to však dokládá, jak dobře byl Šklovskij obeznámen s Kristovými slavnými skutky, ať už byla cesta k jejich poznání jakkoli klikatá.

Což mne přivádí k nejpřednějšímu biblickému zázraku, ke kterému odkazuje i samotný titul Šklovského programového vystoupení – *Vzkříšení slova*.¹⁰ „Podobnost se zmrtvýchvstáním Kristovým – Slovo, jež se stalo tělem a zemřelo – je,“ jak už bylo zaznamenáno, „zcela jasná“ (Bogdanov, 2005, s. 50). Toto však není ta jediná možná exegeze tohoto vysoce evokativního manifestu. Výše již zmíněný Ježíšův příkaz chromému muži u rybníka Bethesda upomíná na další z jeho imperativů s podobně nadpřirozeným perlokučním účinkem, „Děvečko, vstaň“ (Lukáš 8:54), určený zesnulé dceři rabína Jairuse. Jinými slovy, Ježíš nebyl zdaleka jediným, kdo byl resuscitován v Písmu svatém. Několik dalších přivedl zpátky k životu i on sám. Z tohoto úhlu pohledu lze na Šklovského zanícenou úvahu o mrtvých a znovu oživených slovech nahlížet jako na adaptaci příběhu o Lazarovi z Betánie, s futuristickým básníkem in figura Christi, jehož „božská“ síla pramení z porušování obvyklých jazykových pravidel.¹¹ „Nevěřím na zázraky,“ shrnul Šklovskij svou skepsi uměleckého kritika vůči Tatlinovým kontra-reliéfům usilujícím vytvořit nový, hmatatelný svět, „to proto, že nejsem výtvarníkem“ (Šklovskij, 1923a,

¹⁰ Jde o přednášku *Místo futurismu v dějinách jazyka*, již Šklovskij přednesl v roce 1913 v bohémském petrohradském kabaretu *Toulavý pes*. Poté, co byla jeho řeč vydána jako brožura, pod novým již názvem, vzpomínal Šklovskij o nějakých patnáct let později, se v knihkupectvích ocitla v bohoslovecském oddělení. S ironií jemu vlastní Šklovskij toto chybné umístění připisuje skutečnosti, že „tiskař vysázel titul starobylym písmem“ (Šklovskij, 1928, s. 107).

¹¹ Patří se dodat, že pro mladého Šklovského měla spřízněnost mezi literaturou a náboženstvím také svou jazykovou stránku. „Svévolná“ a „odvozená“ slova futuristů,“ prohlásil ve své řeči z roku 1913, nejsou nepodobná „náboženské poezii téměř všech věků, psané podobným, polosrozumitelným jazykem“ (Šklovskij, 1990b, s. 40–41). Stejně lze říci i o futuristickém zaumu, „vyskytujícímu se pouze zřídka ve své čisté formě. Existují však výjimky,“ spěchá Šklovskij dodat. Jednou z nich je „zaum mystických sektářů. Napomohla tomu ta okolnost, že sektáři ztotožňovali zaum s glosolálií – darem mluvit v jazycích, který podle Skutků apoštolů obdrželi o Letnicích. Díky tomu se za zaum nestyděli, ale byli na něj pyšní, a dokonce i zaznamenávali jeho ukázky“ (Šklovskij, 1990a, s. 54–55).

s. 107). Ale kdyby se jím byl býval stal – nezapomínejme, že paralelně s filologickou fakultou Školovskij studoval sochařství v ateliéru Leonida Šervuda (Berezin, 2014, s. 25) –, měl by na vybranou?

Tož, proč byl postoj Školovského k zázrakům tak dvojznačný? Proč na jedné straně, pokud se mu to hodilo do krámu, se jich ochotně dovolával, když, na straně druhé, v ně současně odmítal věřit? Nezbyvá mi patrně, než si na tuto podivnou kategorii důkladněji posvítit. Nuže tedy, co je vlastně zázrak? Než se však pustit jen tak halabala na tenký metajazykový led, obezřetnost velí odvolat se na autoritu, potažmo na známou definici Davida Humea z 10. kapitoly jeho *Zkoumání o lidském rozumu*, jež jakoukoli jeho možnost zásadně popírá. „Zázrak,“ britský skeptik nikterak neskřýval své nedůvěry k definiendu, „je porušení přírodních zákonů, a protože tyto ustavila pevná a neměnná zkušenost, průkaz proti zázraku je z povahy věci tak úplný, jak si jen u argumentu ze zkušenosti lze představit“ (Hume, 1996, s. 159).

Odtud i první námitka: jak Školovského futuristický básník násilníci jazyk svým zaumem, tak i Schmittův suverén překračující zákonnost výjimečným stavem neporušují zákony přírody, ale pouze mnohem poddajnější normy společenské – umělecké nebo právní – a proto nečiní zázraků v Humeově smyslu tohoto slova. Zadruhé, pojetí „ozvláštnění“ jako zázraku je spíše řečnickým obratem než suchým konstatováním. Vždyť i křesťansky založený Schmitt nenazývá právní výjimku zázrakem per se, nýbrž pouze jeho analogií. A nakonec, coby diskursivní žánr, *Vzkříšení slova* lze jen sotva pojmut jako empirickou hypotézu o povaze umění. Nepochybně je to rétorické cvičení, eristický manifest nové poetiky, snažící se přimět čtenáře k radikální změně jejich estetických preferencí. Podobně i Schmittův styl, jak již bylo řečeno výše, je „nepřetržitě kolísání mezi neosobním a vzrušeným, vědeckým a prorockým, analytickým a mytickým“ (Holmes, 1993, s. 39). Při horečné polemice s přívrženci pozitivizmu nadpřirozené konotace slova zázrak sloužily nepochybně stejnému účelu jako toreadorovi příslovečná muleta.

A přece, navzdory tomu všemu, nebylo by patrně zcela na místě bagatelizovat význam zázraku pro Školovského a Schmittovo teoretizování. Vždyť terčem jejich frontálního útoku bylo právě to, co podle Humea možnost zázraků zcela vylučovalo – „pevná a neměnná zkušenost“ (Hume, 1996, s. 159). Co v jejich očích dělalo umění uměním a právo právem, nebyl hluboce zakořeněný zvyk stálé, samu sebe opakující pravidelnosti, nýbrž jeho přesný opak: ne stvrzení očekávaného, ale jeho nenaplnění. Takže i kdybychom nakrásně souhlasili s Humem, že ve světě podřízeném zákonům přírody k zázrakům docházet nemůže, nemusí tomu tak být nutně v oblastech předurčených být nepředvídatelnými. Ale je i přírodní zákonitost, dovolte mi se naivně otázat, natolik neslučitelná s nadpřirozenými jevy, jak by nás o tom chtěl přesvědčit Hume?¹² Leč abych mohl zodpovědět tuto otázku, musím do svého komparativního Eintopfu přidat jeho třetí přísadu – rakouského filozofa vědy Karla Poppera.

Na první pohled, a to je nutno sebekriticky připustit, ve stati zabývající se především Školovským a Schmittem působí jméno Poppera navýsost zvláště. Nebyl snad vídeňský kritický racionalista, na rozdíl od obou politických sršatců, výmluvným zastáncem liberalismu? Neobhajoval optimistickou teorii postupného růstu lidského poznání, jež je v příkrém rozporu se Školovským a Schmittovým katastrofickým pojetím dějin pojímajícím diachronii coby diskontinuitu? A v neposlední řadě, nezabýval se Popper převážně empirickými vědami, jejichž výsledky jsou neustále podrobovány důkladnému ověřování? Avšak přes všechny tyto zřejmé

¹² Pro zevrubnou kritiku Humeova pojetí zázraku viz Earman, 2000.

rozdíly se Popperovo myšlení shodovalo se Šklovského a Schmittovým v jednom významném bodě. Stejně jako oni byl i rakouský filozof zásadovým odpůrcem pozitivismu, důsledně odmítajícím spatřovat v pravidelné iteraci zkušenosti stěžejní podmínku procesu poznávání. A ačkoliv jeho teorie vědeckého zkoumání s pojmem zázraku nikterak nepracuje, povýšením výjimky na usměrňující činitel této činnosti Popper ze zázraku zprostředkovaně učinil *conditio sine qua non* vědy. Co tímto míním, se nyní pokusím objasnit.

Nejinak než Šklovskij a Schmitt, i epistemolog Popper usiloval o to, jasně vymezit pole svého zkoumání. Na začátku let třicátých viděl tento svůj úkol následovně: „Teorie poznání musí stanovit přísné a univerzálně použitelné kritérium, které nám dovolí rozlišovat mezi výroky empirických věd a metafyzickými tvrzeními („demarkační kritérium“).“ A dále: „problém demarkace [...] může být po právu nazván [jedním] ze dvou základních problémů teorie poznání“ (Popper, 2009, s. 4). K druhému problému se dostanu brzy, nejdříve si však dovoluji upozornit na to, že i Popperova logika je vylučovací. Tak jako žena nemůže být těhotná jen trochu, ani výrok nemůže být jen trochu vědecký. Jaké přísné a bezpodmínečné kritérium odděluje pseudovědu od opravdové vědy? Filozofické myšlenky se však nerodí z ničeho, a proto zde musím napřed předeslat něco o duchovním prostředí, jež spoluutvářelo Popperův intelektuální profil.

Ve svých vzpomínkách popisuje Popper svá raná filozofická hledání jako kritický dialog s tím, co „tvrdili Machovi pozitivisté a wittgensteinovci z Vídeňského kruhu“ (Popper, 1995, s. 77). Popper sice tleskal jejich radikálnímu empirismu, ale obecnou epistemologickou perspektivu pozitivismu považoval za znehodnocenou jedním jejím osudovým předsudkem. Právě ten představoval již zmíněný druhý základní problém teorie poznání: spornou otázku indukce. Ve svém sporém expoé Popperova myšlení nemohu v úplnosti rozebrat jeho všestrannou kritiku této metody, postupující od jednotlivého k obecnému. Pro mé srovnávání je důležité vypíchnout jen to, co bylo pro Poppera tím hlavním, že se totiž za „všemi teoriemi indukce“ skrývá jediný společný princip, jež nazval „doktrín[ou] primátu opakování“ (Popper, 1997, s. 492). Na rozdíl od Šklovského a Schmitta rozlišoval Popper mezi „logickými“ a „psychologickými“ variantami této doktríny: podle první z nich „opakované případy svým způsobem ospravedlňují přijetí universálního zákona“, zatímco podle druhé „v nás induk[ují] a bud[í] [...] očekávání a přesvědčení“ (s. 492). Ale stejně jako oni dva i on považoval opakování za neplodné a ochuzující. Nejenže opakování nedokáže „vytvořit nic nového“, prohlásil Popper koncem dvacátých let, „ale právě naopak [...] může pouze [pomoci] něčemu zmizet (zrychlit tento proces); zvyk a praxe pouze eliminují okliky v procesu reagování tím, že jej zefektivní. Prostřednictvím opakování proto nic nevzniká. Zvýšení rychlosti reakce by nemělo být zaměňováno za postupné znovuvytváření (*natura facit saltus*)“ (Popper, 2009, s. 30).

Některé z Popperových námitek vůči indukci zobecňující opakování nám mohou znít povědomě. Jeho postřeh, že vědci nejsou nikdy jen jakýmsi pasivními záznamníky předem daných objektivních opakování, nýbrž činnými agenty vpisujícími do různorodých jevů nahlížených z omezené perspektivy právě jen jimi stanovenou pravidelnost (srov. Popper, 1997, s. 492–495), připomíná Schmittovu kritiku Kelsenovy „ryzí nauky právní“, podle níž přísluší „soudcům postavení pouhých prodejních automatů, mechanicky vydávajících rozsudky prosté jakékoli jejich duševní reflexe nebo aktivního vkladu“ (McCormick, 1997, s. 207).¹³ Další Popperovy výtky jsou rozvinutím klasických filozofických sporů, jako např. Humeova logického rozboru

¹³ Autorem této mechanické metafory je Schmittův učitel Max Weber (Weber, 1947, s. 507).

indukce, podle něhož induktivní důkaz není buď vůbec důkazem, anebo vede k nekonečnému regresi (srov. Popper, 2009, s. 35–44).

Popperovým cílem však nebylo pouze vyvrátit názor jdoucí zpět až k Baconovi a Newtonovi, podle něž je indukce jedinou vědě adekvátní logikou. O co mu šlo především, bylo nabídnout alternativní teorii poznání, jež by se, vycházejíc z čistě deduktivistických premis, vystříhala omylů vlastních metodě vyvozující obecné zákony z jednotlivých pozorování. Pro Poppera vědecká praxe musí být procesem postupujícím „von oben nach unten“, jenž nezačíná nahlížením faktů, nýbrž rozvíjením více či méně podložených hypotéz. Ale jak mohou obecná tvrzení o skutečnosti, tvořená tak nahodile, podívat se jistě induktivisty, být vůbec pravdivá? A právě v tom tkví pro Poppera jádro pudla. Nemohou, pokud bychom je chápali jako jisté. Empirická věda se podle jeho názoru k pravdě víže pouze asymptoticky – může se k ní sice do nekonečna přibližovat, aby na ni však nikdy nedosáhla. Rozdíl mezi ní a metafyzikou nespočívá totiž v tom, že by ta první na rozdíl od té druhé ustanovovala věčné pravdy, ale v tom, že jsou si vědoma své vlastní omylnosti, věda dokáže těžit z chyb, kterých se vždy nevyhnutelně dopouští. Přírnost metody pokus a omyl pro naše poznání nemůže být podle Poppera nikdy přeceněna. Jestliže totiž žádné opakování pokusu – ať už by bylo sebehojnější – nemůže s plnou platností stvrdit obecný zákon, protože žádná logická nutnost nezaručuje, že v příštím kole budou výsledky totožné, pak jediné jeho popření, jedinký skutečný protipříklad, zruší tento zákon nadobro. Proto vyznačujícím rysem všech „empirických vědeckých výroků nebo systémů výroků“ je Popperovi „princip falzifikovatelnosti“ (Popper, 2009, s. 417), tj. okolnost, že všechny takové hypotézy mohou být empiricky vyvráceny.

Účelem mé hutné zkratky Popperovy filozofie vědy, vyvozené z jeho nejranějších děl, však nebylo jen ukázat nápadnou spřízněnost jeho pojetí výjimky s myšlenkami Šklovského a Schmitta na to samé téma, nýbrž také doložit, že kategorii zázraku, využívanou oběma těmito mysliteli způsobem jim vlastním, netřeba považovat za cosi tak metafyzického, jak se původně jevilo. Není-li „pevná a neměnná zkušenost“ schopna osnovat zákony přírody, na zázrak ve finále přece jen dojít musí, byť třeba jen implicitně, aby takové zákony byly vůbec možné. Proč?

Od počátku své vědecké dráhy Popper neustále zdůrazňoval rozdíl mezi „singulárními empirickými výroky“ na straně jedné a „přírodními zákony, teoriemi a univerzálními empirickými výroky“ na té opačné. Ty druhé „vytvářejí deduktivní základnu předpovědí, sloužící dedukci singulárních empirických výroků, jejichž pravdivost či nesprávnost může být rozhodnuta pomocí zkušenosti“ (Popper, 2009, s. 9). Co to v praxi znamená, se pokusím osvětlit na konkrétním příkladu: vycházejí z gravitačního zákona teoreticky zformulovaného Newtonem, mohu nabídnout singulární empirický výrok předpovídající, že pustím-li brýle, které držím v ruce před sebou, ony spadnou. A tuto triviální hypotézu jsem s to, i když pohříchu raději opatrně, snadno empiricky ověřit. Oproti tomu přírodní zákony a teorie „mající ty logické vlastnosti [...], které ‚deduktivní základny‘ mít musí, nemohou-li být otestovány přímo, ale jen nepřímo prostřednictvím svých následků, jsou empiricky falzifikovatelné, ale nikoli ověřitelné. A ač nemohou být odůvodněny [...] mohou být vždy [...] nezvratně vyvráceny zkušeností“ (s. 9). Takže vzhledem k „principu falzifikace“ coby matce všech empirických vědeckých výroků, k tomu, aby si Newtonova teorie podržela svůj vědecký status, musí existovat možnost, ať už jakkoli nepatrná, že otevřu-li svou dlaň, brýle se buď vůbec nepohnou, anebo snad i vyletí vzhůru. Avšak uhlídám-li někdy takový kontrafaktuální jev, padnuv na kolena, „oslavovati [tě] budu, Hospodine, celým srdcem svým, vypravovati budu všechny divné skutky tvé“

(Žalmy 9:1), protože užijím zázrak. Neznamená to snad, dovolte mi zakončit otázkou, že zetetická pouť vědy za pravdou je podle Poppera nemyslitelná bez thaumaturgie?

LITERATURA

- BEREZIN, Vladimir. 2014. *Viktor Šklovskij*. Moskva: Molodaja gvardija, 2014. ISBN 978-5-235-03706-9.
- BOGDANOV, Alexei. 2005. Ostranenie, Kenosis, and Dialogue. The Metaphysics of Formalism According to Shklovsky. *The Slavic and East European Journal*, 2005, roč. 49, č. 1, s. 48–62. ISSN 0037-6752.
- BUZADŽI, Dmitrij Michajlovič. 2007. „Ostraněnie“ v aspektech srovnatelnosti stylistiky i jeho převažující v překladech (Na materiale anglického i ruského jazyků). Moskva: MGLU, 2007. Dostupné na: <http://www.thinkaloud.ru/science/buz-disser.pdf>.
- CALDWELL, Peter C. 1997. *Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law. The Theory and Practice of Weimar Constitutionalism*. Durham, NC: Duke University Press, 1997. ISBN 0-8223-1988-8.
- CRAWFORD, Lawrence. 1984. Viktor Shklovskij: Différance in Defamiliarization. *Comparative Literature*, 1984, roč. 36, č. 3, s. 209–219. ISSN 0010-4124.
- CURTIS, James M. 1976. Bergson and Russian Formalism. *Comparative Literature*, 1976, roč. 28, č. 2, s. 109–121. ISSN 0010-4124.
- DERRIDA, Jacques. 1986. Declarations of Independence. Přel. Tom Keenan a Tom Pepper. *New Political Science*, 1986, roč. 7, č. 1, s. 7–15. ISSN 0739-3148.
- EARMAN, John. 2000. *Hume's Abject Failure. The Argument against Miracles*. Oxford: Oxford University Press, 2000. ISBN 0-19-512737-4.
- ERLICH, Victor. 1955. *Russian Formalism. History – Doctrine*. Haag: Mouton & Co., 1955.
- GINSBURG, Carlo. 1996. Making Things Strange. The Prehistory of a Literary Device. *Representations*, 1996, č. 56, s. 8–28. ISSN 0734-6018.
- HANSEN-LÖVE, Aage A. 1978. *Der russische Formalismus. Methodologische Rekonstruktion seiner Entwicklung aus dem Prinzip der Verfremdung*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1978. ISBN 978-3700-10251-9.
- HOLLINGER, Veronica. 1999. (Re)reading Queerly. Science Fiction, Feminism, and the Defamiliarization of Gender. *Science Fiction Studies*, 1999, roč. 26, č. 1, s. 23–40. ISSN 0091-7729.
- HOLMES, Stephen. 1993. *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993. ISBN 978-0-674-03185-2.
- HOWSE, Robert. 1998. From Legitimacy to Dictatorship – and Back Again. Leo Strauss' Critique of the Anti-Liberalism of Carl Schmitt. In: DYZENHAUS, David (ed.). *Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. Durham: Duke University Press, 1998. ISBN 978-082-2322-276.
- HUME, David. 1996. *Zkoumání o lidském rozumu*. Přel. Josef Mural. Praha: Svoboda, 1996. ISBN 80-205-0521-0.
- JAKOBSON, Roman. 1995. O generaci, která promrhala své básníky. Přel. Miroslav Červenka. In: *Poetická funkce*. Jinočany: H&H, 1995, s. 690–714. ISBN 80-85787-83-0.
- JAUSS, Hans Robert. 2001. Dějiny literatury jako výzva literární vědě. In: SEDMIDUBSKÝ, Miloš – ČERVENKA, Miroslav – VÍZDALOVÁ, Ivana (eds.). *Čtenář jako výzva. Výbor z prací Kostnické školy recepční estetiky*. Brno: Host, 2001, s. 7–38. ISBN 80-86055-92-2.
- KELSEN, Hans. 1911. *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatz*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1911.
- KELSEN, Hans. 1933. *Ryzí nauka právní. Metoda a základní pojmy*. Přel. Václav Chytil. Brno – Praha: Orbis, 1933.
- KELSEN, Hans. 1934. *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*. Leipzig – Wien: Franz Deuticke, 1934.
- KUJUNDŽIĆ, Dragan. 1997. *The Returns of History. Russian Nietzscheans After Modernity*. Albany: State University of New York Press, 1997. ISBN 978-0791-4323-41.

- LAFERRIÈRE, Daniel. 1976. Potebnja, Šklovskij, and the Familiarity/Strangeness Paradox. *Russian Literature*, 1976, roč. 4, č. 2, s. 175-198. ISSN 0304-3479.
- LEVI, Neil. 2007. Carl Schmitt and the Question of the Aesthetic. *New German Critique*, 2007, roč. 34, č. 2, s. 27-43. ISSN 1558-1462.
- MARX, Karl. 1978a. Osmnáctý brumaire Ludvíka Napoleona. In: *Třídní boje ve Francii 1848-1850 - Osmnáctý brumaire Ludvíka Napoleona*. Přel. Ladislav Štoll a kol. Praha: Svoboda, 1978, s. 167-276.
- MARX, Karl. 1978b. Třídní boje ve Francii 1848-1850. In: *Třídní boje ve Francii 1848-1850 - Osmnáctý brumaire Ludvíka Napoleona*. Přel. Ladislav Štoll a kol. Praha: Svoboda, 1978, s. 35-145.
- MCCORMICK, John P. 1997. *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. ISBN 978-0521-664-578.
- OEVER, Annie van den (ed.). 2010. *Ostrannenie: On "Strangeness" and the Moving Image. The History, Reception, and Relevance of a Concept*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010. ISBN 978-9089-640-796.
- PARAMONOV, Boris. 1996. Formalizm: Metod ili mirovozzrenije? *Novoje literaturnoje obozrenije*, 1996, č. 14, s. 35-52. ISSN 0869-6365.
- POPPER, Karl. 1995. *Věčné hledání. Intelektuální autobiografie*. Přel. Jana Odehnalová. Praha: Prostor - Oikymenh, 1995. ISBN 80-85241-92-7.
- POPPER, Karl. 1997. *Logika vědeckého zkoumání*. Přel. Jiří Fiala. Praha: Oikymenh, 1997. ISBN 80-86005-45-3.
- POPPER, Karl. 2009. *The Two Fundamental Problems of the Theory of Knowledge*. Přel. Andreas Pickel. London: Routledge, 2009. ISBN 978-0415-610-223.
- POTĚBŇA, Aleksandr. 1905. *Iz zapisok po teorii slovesnosti*. Charkov: M. Zilberberg, 1905.
- RASCH, William. 2004. The Judgment. The Emergence of Legal Norms. *Cultural Critique*, 2004, č. 57, s. 93-103. ISSN 0882-4371.
- ROBINSON, Douglas. 2008. *Estrangement and Somatics in Literature: Tolstoy, Shklovsky, Brecht*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 2008. ISBN 978-080-188-7963.
- SALTER, Michael G. 2012. *Carl Schmitt: Law as Politics, Ideology and Strategic Myth*. Abingdon: Routledge, 2012. ISBN 978-0415-478-502.
- SCHEURMAN, William E. 1994. *Between the Norm and the Exception. The Frankfurt School and the Rule of Law*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1994. ISBN 978-02626-919-63.
- SCHMITT, Carl. 1921. *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. Mnichov: Duncker & Humboldt, 1921.
- SCHMITT, Carl. 1986. *Political Romanticism*. Přel. Guy Oakes. Cambridge, MA: The MIT Press, 1986. ISBN 978-1-4128-1472-0.
- SCHMITT, Carl. 2007. *Pojem politična*. Přel. Otakar Vochoč. Brno - Praha: CDK - Oikymenh, 2007. ISBN 978-80-7298-127-4.
- SCHMITT, Carl. 2012. *Politická theologie. Čtyři kapitoly k učení o suverenitě*. Přel. Jan Kranát a Otakar Vochoč. Praha: Oikymenh, 2012. ISBN 978-80-7298-401-5.
- STERNBERG, Meir. 2006. Telling in Time (III): Chronology, Estrangement, and Stories of Literary History. *Poetics Today*, 2006, 27, č. 1, s. 125-235. ISSN 0333-5372.
- ŠKLOVSKIJ, Viktor Borisovič. 1922. Pismo k Romanu Jakobsonu. *Věšč: Meždunarodnoe obozrenije so-vremennogo iskusstva*, 1922, roč. 1, č. 1-2, s. 5.
- ŠKLOVSKIJ, Viktor Borisovič. 1923. *Chod konja. Sbornik statej*. Moskva: Gelikon, 1923.
- ŠKLOVSKIJ, Viktor Borisovič. 1923. *Literatura i kinematograf*. Berlin: Russkoje univerzalnoje izdatel-stvo, 1923.
- ŠKLOVSKIJ, Viktor Borisovič. 1928. *Gamburskij sčet*. Leningrad: Izdatelstvo pisatelej, 1928.
- ŠKLOVSKIJ, Viktor Borisovič. 1967. Třetí fabrika. Přel. Jan Zábrana. *Světová literatura*, 1967, roč. 12, č. 5, s. 3-43.
- ŠKLOVSKIJ, Viktor Borisovič. 1983. *O teorii prozy*. Moskva: Krug, 1983.
- ŠKLOVSKIJ, Viktor Borisovič. 1990a. O poeziji i zaumnom jazyke. In: *Gamburskij sčet: Statji - vospomi-nanija - esse (1914-1933)*. Moskva: Sovetskij pisatel, 1990, s. 45-58. ISBN 978-526-5009-517.

- ŠKLOVSKIJ, Viktor Borisovič. 1990b. Voskřešenie slova. In: *Gamburskij sčet. Statji – vospominanija – esse (1914-1933)*. Moskva: Sovetskij pisatel, 1990, s. 36–42. ISBN 978-526-5009-517.
- ŠKLOVSKIJ, Viktor Borisovič. 1990c. Vyšla kniga Majakovskogo Oblako v štanach. In: *Gamburskij sčet. Statji – vospominanija – esse (1914-1933)*. Moskva: Sovetskij pisatel, 1990, s. 42–45. ISBN 978-526-5009-517.
- ŠKLOVSKIJ, Viktor Borisovič. 2003. Umění jako metoda. In: *Teorie prózy*. Přel. Bohumil Mathesius. Praha: Akropolis, 2003, s. 8–25. ISBN 80-7304-026-3.
- TIHANOV, Galin. 2005. The Politics of Estrangement. The Case of the Early Shklovsky. *Poetics Today*, 2005, roč. 26, č. 4, s. 665–696. ISSN 0333-5372.
- TOMBA, Massimiliano. 2013. Marx as the Historical Materialist. Re-reading The Eighteenth Brumaire. *Historical Materialism*, 2013, roč. 21, č. 2, s. 21–46. ISSN 1570-1522.
- TULČINSKIJ, Grigorij. 1980. K uporjadočeniju meždisciplinarnoj terminologii. In: MEILAKH, Boris a kol. (ed.). *Psichologija processov chudožestvennogo tvorčestva*. Leningrad: Nauka, 1980, s. 241–245.
- VESELOVSKÝ, Alexandr. 1940. Tri glavy iz istoričeskoj poetiki. In: ŽIRMUNSKIJ, Viktor M. (ed.). *Istoričeskaja poetika*. Leningrad: Chudožestvennaja literatura, 1940.
- WEBER, Max. 1947. *Grundriss der Sozialökonomik*. III Abteilung: Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1947.
- WOLIN, Richard. 1992. Carl Schmitt. The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror. *Political Theory*, 1992, roč. 20, č. 3, 424–447. ISSN 0090-5917.
- ZENKIN, Sergej. 2004. Otkrytije ,byta' russkimi formalistami. In: *Lotmanovskij sbornik*, sv. 3. Moskva: OGI, 2004, s. 806–821. ISBN 5-94282-151-8.

Ediční poznámka

Studie Petra Steinera vyšla již v různých verzích, viz např. STEINER, Peter. Iskusstvo, pravo i nauka v modernistkom ključe: Šklovskij, Šmitt, Popper. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2016, 139/č. 3, s. 16–30. ISSN 0869-6365; STEINER, Peter. Poetic Justice: Viktor Shklovsky and Carl Schmitt. *Contradictions*, 2017, roč. 1, č. 2, s. 119–141. ISSN 2570-7485. Text z angličtiny do češtiny přeložil František A. Podhajský.

.....

Petr Steiner, professor emeritus
 Department of Russian and East European Studies
 University of Pennsylvania
 745 Williams Hall/6305
 Philadelphia, PA 19104
 United States of America
 psteiner@sas.upenn.edu