

Kritika metafysických přístupů k filosofii společnosti a dějin

OBSAH

Úvod	3
L. Strauss.....	4
Poklasická filosofie	17
Klasický pozitivismus	17
A. Comte.....	17
Kurz pozitivní filozofie	21
John Stuart Mill	25
Herbert Spencer	26
Politická filosofie 20. století	26
Sociologické přístupy	27
M. Weber	27
Ekonomicko-společenské přístupy.....	37
L. von Mises.....	37
F. A. Hayek.....	45
Logický pozitivismus a postpositivismus	52
K. Popper	53
Thomas Kuhn	69
Závěr.....	70
Literatura.....	71
Literatura – primární.....	4

ÚVOD.

Hegel říká, že filosofie je dobou uchopenou v myšlence. Politická filosofie 20. stol. není výjimkou, i ona se snaží o reflexi doby, doby svým způsobem velmi dynamické. Je-li pravdou, že politické filosofování se daří nejlépe v době dějinných zvratů a krizí, pak 20. stol. s nejničivějšími válečnými konflikty a krizemi v dějinách bezesporu představuje, chtělo by se říci nekonečný, prostor pro dějinně společenské bádání. Logicky politické filosofování 20. stol. představuje v mnohém vyvrcholení dosavadního dějinně společenského uvažování, zkoumáno alespoň logicko-historickou metodikou Hegelovou (byť sám Hegel se této své logice zpronevěřil právě ve své filosofii práva a dějin, kde pohyb ducha zastavil). Toto vyvrcholení má však mnohá "ale". Na mnohá jsme již upozornili v předchozím dílu. Připomeňme: reprezentuje-li tradiční společensko dějinné filosofování doby klasické (od Platóna k Hegelovi/Marxovi) ten základní "požadavek", že dějinně společenský koncept toho či onoho autora vyrůstá z jeho ontologicko(resp. onto-theo-)-antropologického zázemí, pak poklasické politické filosofování jakoby na toto zázemí rezignovalo, často dokonce explicitě, což souvisí se "smrtí boha" (rozuměj: smrtí metafyziky), jež se odehraje v druhé polovině 19. stol. zásluhou zejména "filosofického kladiva" - Fridricha Nietzscheho. Filosofie obecně jakoby se zbavila "koule" metafyziky, což se projevuje rovněž v oblasti filosofování společensko dějinného. Metafyzické zázemí se stává problémem, ba co více: přestává být problémem. Tento fakt se projevuje rovněž v personálním složení nositelů politického filosofování 20. stol. Lze-li myslitele předchozí tradice rozdělit na ty, co mají za sebou velký filosofický systém a v jeho rámci uvažují o dějinách a společnosti (Platón, Aristoteles, Hobbes, Kant, Hegel), a na ty, kteří politiku prakticky realizují a reflektují své praktické zkušenosti (Cicero, Machiavelli, Burke, Tocqueville), pak ve 20. stol. chybí politickým myslitelům obě: tito myslitelé nejsou povětšinou v první řadě filosofové, nýbrž specializovaní badatelé v oblasti společenských věd, ekonomové či juristé (Weber, Hayek, Schmitt aj.), a pokud filosofové jsou, nerozvíjí žádný filosofický systém (Aron, Arendtová, Strauss aj.), a většinou se jedná o akademiky bez praktické politické zkušenosti a následné reflexe politických východisek. Konečně, pokud jsou filosofové vytvářející "systém" (Husserl, Heidegger, Wittgenstein), politickým filosofováním se nezabývají.

Politické filosofování 20. stol., a tím se dostáváme k poslednímu "ale", je širokým spektrem reflexí, nikoli (opět Hegelem řečeno) postupně se vyvíjející ideou procházející dialektickým pohybem ke svému sebepochopení. 20. stol. je pluralitou různých podob reflexe společnosti a dějin nesměřující nijak k nějaké universalitě. Jestliže jsme předchozí tradici mohli představit jako dějinný pohyb překonávání a zpřesňování jednotící ideje, po "smrti boha" již toto neplatí.

Čtenáři předkládám **výběr** několika podob politického filosofování 20. stol. Podat výčet vyčerpávající, je-li vůbec možný, by zřejmě dalekosáhle přesáhlo účel předkládané studijní pomůcky (rostoucí kvantita by zřejmě nevedla ke změně kvality (Hegel), ale naopak) a v jistém smyslu by mohl až odradit. Výběrový přístup tedy volím záměrně.

Přejdu k obsahu. Prvním autorem A. Comte, duchovní otec klasické sociologie s ukázkou z jeho stěžejního díla *Systém pozitivní filosofie*. Druhou zvolenou ukázkou je přednáška *Socialismus* rovněž z r. 1918, kterou jeden z nejvýznamnějších společensko-vědních teoretiků přelomu 19. a 20. stol. M. Weber reaguje na zásadní mezník dějin 20. stol. - socialistickou revoluci v Rusku jak z hlediska teoretických předpokladů tohoto fenoménu, tak z hlediska jeho konkrétní reality. Třetí myslitel - L. von Mises, který bývá přiřazován k tradici

rakouské ekonomické školy, je představen skrze ukázkou své významné práce *Lidské jednání*, v níž se zabývá povahou a místem ekonomie v rámci společenských věd. Čtvrtý myslitel, Misesův žák, F. A. von Hayek, rovněž představitel rakouské ekonomické školy, je pokládán z hlediska politického filosofování za jednoho z nejvýznamnějších představitelů anglosaského liberalismu navazujícího na tradice D. Huma a A. Smitha. Ukázka pochází z Hayekovy třísvazkové studie *Právo, zákonodárství a svoboda* publikované v sedmdesátých letech. Další významnou osobností politické filosofie je K. R. Popper představený zde jako kritik tradice ovládané od Platóna po Marxe fikcí historicismu, ze které vyrůstá "zlo" 20. stol., dílem *Otevřená společnost a její nepřátelé*.

Předkládaný text, který je primárně určen pro studenty základního kursu Úvodu do filosofie NF VŠE, v jistém smyslu navazuje na publikaci *Dějiny a společnost* vydanou letos, která představila jistá pojetí význačné oblasti filosofického zájmu: filosofii společnosti a dějin v jejich metafysickém hávu. Samozřejmě již v slavných dobách tohoto pojetí se našly mnohé kritické přístupy k této „většinové“ představě, leč „zlatým věkem“ kritiky se stává „až“ poklasické filosofování, které představuje základní proměnu filosofické tematizace, jež se týká de facto všech oblastí filosofického zájmu/systému, přičemž dokonce mnohé explicitě odmítá (obecná metafysika), jiné výrazně modifikuje, což je právě případ filosofie společnosti a dějin. Jestliže pro předchozí velké metafysické systémy (Platón, Augustinus Aurelius či Hegel) platila zásadní organické souvislost: bytí jsoucího-člověk-společenskost a dějinnost, pro filosofii přicházející „po vylétnutí sovy Minerviny“ (Hegel) je tato souvislost minulostí. Mnozí ji dokonce programově odmítají.

Kritiku metafysických přístupů k filosofii společnosti a dějin uvedu představením základních mezníků/osobností filosofie a vybranými komentovanými ukázkami z děl významných představitelů politického filosofování druhé poloviny 19. a celého 20. stol. Začnu však ukázkou z díla významného představitelů politického filosofování 20. stol., která se explicitě zabývá vlastním tématem, resp novým pochopením problematiky. S jeho jménem je spojen "obrat k tradici", jímž si vysloužil označení ultrakonservativního myslitele. V našem výběru je Strauss představen statí z r. 1956 (původně přednáškou z r. 1954) *Co je politická filosofie?*

L. Strauss

Leo Strauss se narodil v roce 1899 v Kirchainu v Německu, a byl vychován v ortodoxně židovské tradici. V průběhu první světové války bojoval v německé armádě, následně vystudoval universitu v Berlíně (vedoucím jeho disertace byl Ernst Cassirer). Navštěvoval také některé přednášky na univerzitách v Marburgu a Freiburgu, mj. E. Husserla a M. Heideggera. V roce 1932 odchází do Paříže, kde vzniklo jeho celoživotní přátelství s A. Kojevé. V důsledku vzestupu nacismu se Strauss už do Německa nevrací a odchází následně na univerzitu v Cambridge a později do USA. Tam vyučuje na Columbia University a zejména na univerzitě v Chicagu. Od roku 1970 učí na St. John's College v Annapolis, kde také v roce 1973 umírá.

Pokud jde o autorovu bibliografii zmíním alespoň zásadní tituly: *Spinozova kritika náboženství* (1930), *Filosofie a zákon* (1935), *Persekuce a umění psát* (1941), *O tyranii* (1948), *Přirozené právo a dějiny* (1953), *Co je politická filosofie?* (1954, resp. 1956), *Úvahy o Machiavellim* (1958), *Dějiny politické filosofie* (s J. Gropseyem, 1963), *Člověk a obec* (1964), *Politická filosofie Hobbesa: Její základ a vývoj* (1965), *Sokratés a Aristofanés* (1966),

Liberalismus starý a moderní (1968), Xenofonův Sokratés (1972), Argument a jednání v Platónových zákonech (1975) a Studie v platonské politické filosofii (1983).

Text Leo Strausse, ze kterého zde uvádím úryvek, je věnován vymezení pojmu politické filosofie jako takové. Na základě historické perspektivy Strauss stručně rozebírá pojem filosofie, který chápe jako způsob přístupu, který jde ke kořenům problému, a zároveň je danou tématickou oblastí schopen postihnout v její úplnosti, v celkovém kontextu, a je tak vyčerpávajícím. V našem případě je touto tématickou oblastí politika, která pro Strausse zahrnuje problémy týkající se zejména svobody, forem vlády či moci. Filosofii pak chápe jako neustálé hledání, proces, snahu dobrat se pravdivého poznání, hledání, které nikdy nekončí v nějakém stavu „vlastnictví pravdy“. Tato charakteristika je důležitá zejména právě v oblasti politické filosofie. Dále se Leo Strauss snaží jasně ukázat rozdíl mezi politickou filosofií a jakýmsi obecněji chápaným politickým myšlením, které je pro něj každodenním, laikovi vlastním způsobem rozvažování o politických záležitostech, které však není schopno rozlišit mínění a vědění, a vědění je mu v tomto smyslu lhostejné a na rozdíl od politické filosofie k němu systematicky nesměruje. Politická filosofie se také liší od politologie neboli politické vědy. Předmětem politické vědy je pro Strausse především pečlivý a nestranný sběr a analýza politicky relevantních dat. Politická věda má tak charakter pozitivní, faktografický, zatímco politická filosofie je svou povahou bytostně normativní disciplínou.

CO JE POLITICKÁ FILOSOFIE¹

POLITICKÁ FILOSOFIE JAKOŽTO PROBLÉM

Pozvání do Jeruzaléma k přednášce o politické filosofii je pro mne nejen velkou ctí, ale zároveň i výzvou k přijetí dosti těžkého úkolu. V tomto městě, v této zemi bylo téma politické filosofie — „spravedlivá obec, obec víry“ — bráno v úvahu mnohem zodpovědněji než kdekoli jinde na světě. Nikde jinde se nejčistší srdce a nejvznešenější duše nenaplnily touhou po spravedlnosti a spravedlivé obci s takovým zanícením jako na této svaté půdě. Velice dobře jsem si vědom, že je pro mne, jakož i pro kohokoli jiného téměř nemožné sdělit vám něco víc než jen špatnou reprodukci či slabou napodobeninu toho, co hlásali už naši proroci. Ba dokonce budu nucen vás zavést do oblastí, kde i mlhavá památka na tato proroctví zcela mizí, kde Boží království je posměšně nazýváno smyšleným knížectvím. Nemluvě už vůbec o oblasti, která proroctvími nebyla vůbec zasažena. Jakkoli však budu přinucen, či se snad přinutím, vzdálit se našemu svatému dědictví, neboje alespoň zamlčet, nikdy ani na chvíli nezapomenu, na které straně stojí Jeruzalém.

Význam a opodstatněnost politické filosofie jsou zřejmé nejen dnes, ale už od dob jejího vzniku ve starověkých Athénách. Každá politická činnost usiluje buď o zachování stávajícího stavu, nebo o jeho změnu. Toužíce po zachování, přejeme si zabránit přechodu k horšímu stavu; toužíce po změně, přejeme si dosáhnout něčeho lepšího. Každá politická aktivita je tak vedena ideou lepšího a horšího.² Avšak přemýšlet o lepším a horším znamená přemýšlet o dobru. To, že si uvědomujeme dobro, které vede veškeré naše jednání, má charakter mínění: není již zpochybňované, ale v reflexi se ukazuje, že je zpochybnitelné. Sama skutečnost, že to můžeme zpochybňovat, nás vede k takové myšlence dobra, která už není zpochybnitelná, k myšlence, která už není míněním, nýbrž věděním. Veškeré politické jednání je samo o sobě nasměřováno

¹ L. Strauss. What is Political Philosophy? In: What is Political Philosophy? and Other Studies. Chicago – London 1988, str. 9-56.

² Politická filosofie a oblast politiky vůbec tak úzce souvisí s etikou.

k poznání dobra: dobrého života či dobré společnosti. Neboť dobrá společnost je tím nejvyšším politickým dobrem.³

Pokud se toto směřování stane zřejmým, pokud lidstvo prohlásí hledání poznání dobrého života a dobré společnosti za svůj cíl, vzniká politická filosofie. Nazveme-li toto hledání politickou filosofií, naznačujeme tím, že je částí většího celku: filosofie; nebo že politická filosofie je oborem filosofie. Slovo „filosofie“ ve výrazu „politická filosofie“ znamená způsob přístupu k problému: přístup, který jde ke kořenům a který je zároveň vyčerpávající; slovo „politická“ znamená jednak předmět zájmu, jednak funkci: politická filosofie se zabývá politickými záležitostmi způsobem, který je považován za relevantní pro politický život. Proto předmět politické filosofie musí být identický s cílem, s konečným cílem politického jednání. Tématem politické filosofie jsou nejušlechtlejší cíle lidstva, svoboda a forma vlády či moc — cíle, jež každého člověka dokáží povznést nad jeho pouhé já. Politická filosofie je takovým oborem filosofie, který má nejbližší k politickému životu, k ne-filosofickému, lidskému životu. Už ve své *Politice* se Aristotelés odvolává na přísahu — téměř nevyhnutelného průvodce angažovaného projevu.⁴

Protože politická filosofie je oborem filosofie, neobejdeme se ani při tom nejprovizornějším výkladu politické filosofie bez alespoň letmého objasnění toho, co je filosofie. Filosofie jakožto hledání moudrosti je hledáním universálního vědění, vědění celku. Hledání by nebylo nutné, kdyby takové vědění bylo ihned dosažitelné. To, že nemáme vědění celku, však neznamená, že bychom o tomto celku neměli žádnou představu: filosofií nezbytně předchází mínění o celku. Filosofie je tedy úsilím nahradit mínění o celku jeho věděním.⁵ Filozofové užívají také namísto pojmu „celek“ slova „veškerenstvo“. Celek není čistým éterem nebo neohrazenou temnotou, v níž nelze rozlišit jednu součást od druhé, nebo v ní není možno cokoli rozpoznat. Hledat vědění „veškerenstva“ znamená hledat vědění Boha, světa, člověka — či spíš hledat vědění povahy veškerenstva: povahy jsou ve své totalitě „celkem“.

Filosofie ve své podstatě neznamená pravdu vlastnit, nýbrž ji hledat. Charakteristickým rysem filosofa je, že „ví, že nic neví“ a že toto nahlédnutí našeho nevědění nejzákladnějších věcí jej nutí s plným vynaložením sil usilovat o vědění. Filosof by přestal být filosofem, kdyby se vyhýbal otázkám týkajícím se těchto záležitostí, nebo kdyby je nebral v úvahu jen proto, že nemohou být zodpovězeny. Lze říci, že u možných odpovědí na tyto otázky jsou pro a proti víceméně v rovnováze, a proto se filosofie nikdy nevymaní z oblasti diskusí a dohadů a nedosáhne tak stavu jistoty. To ji nečiní zbytečnou. Jasně uchopení základní otázky totiž vyžaduje pochopení povahy problému, jehož se otázka týká. Pravé poznání základní otázky, její plné pochopení, je lepší než slepota vůči ní či nezúčastněnost na ní. Není přitom důležité, zda taková slepota nebo nezúčastněnost je, či není provázena věděním odpovědí na spousty

³ „Když uvážíme, že každá obec je určitým společenstvím, a že každé společenství je utvořeno pro nějaké dobro (neboť všichni konají všechno pro něco, co se jim zdá dobré), stane se zřejmým, že sice všechna společenství směřují k nějakému dobru, ale nejvíce a k nejvýznamnějšímu ze všech dober směřuje společenství, které je ze všech nejvýznamnější a zahrnuje v sobě všechna ostatní. Je to tak zvaná obec, občanské společenství.“ Aristotelés. *Politika*. 1252a1.

⁴ Příklad přísahy nebo slibu, je podstatou smlouvy. Slib, který dávám s vědomím toho, že jej nedodržím, je forma lži. Problém slibu a lži tak tematizuje například I. Kant v *Základech metafyziky mravů*, I. §18 (Praha 1976. str. 33). Smlouva stojí v základu mnoha politických teorií ve formě tzv. *společenské smlouvy*, např. u T. Hobbesa, J. J. Rousseaua, J. Locka, I. Kanta a dalších.

⁵ L. Strauss zde má namysli klasickou diferencii identifikovanou už Platónem, tj. rozlišení mezi míněním (DOXA) a věděním (EPISTÉMĚ). Více na toto téma v textu H. Arendtové v tomto sborníku.

okrajových nebo efemérních otázek. „*Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae haberur de minimis rebus.*“⁶

Politická filosofie je tedy určitým oborem takto chápané filosofie. Je tak pokusem nahradit mínění o povaze politických záležitostí věděním této povahy. Politické záležitosti svou povahou podléhají souhlasu a nesouhlasu, přijímání a odmítání, chvále a zatracení. Jejich podstatou není být neutrální, nýbrž vznášet nárok na lidskou poslušnost, oddanost, rozhodnost či úsudek. Nelze jim porozumět v tom, co jsou, jakožto politickým záležitostem, pokud nevezmeme vážně jejich otevřený, či skrytý požadavek na jejich posouzení v termínech dobra a zla, spravedlnosti a nespravedlnosti, tj. pokud je nepoměříme nějakými standardy dobra a spravedlnosti. Ovšem k důkladnému posouzení je třeba používat správných měřítek.⁷ Pokud chce politická filosofie učinit zadost svému předmětu, pak musí usilovat o pravé poznání těchto měřítek. Politická filosofie je proto pokusem o pravé poznání jak povahy politických záležitostí, tak i správného či dobrého politického zřízení.

Politická filosofie by měla být odlišena od politického myšlení obecně. V dnešní době jsou však často ztotožňovány. Zlehčováním filosofie to došlo až tak daleko, že se hovoří o filosofích nevzdělaných podvodníků. Politickým myšlením rozumíme rozvažování o politických idejích nebo jejich výklad; politickou idejí pak můžeme rozumět jakoukoli politicky význačnou „smyšlenku, názor, vyjádření, nebo cokoli, co nějak zaměstnává naše myšlení“ a týká se základních politických záležitostí. A tak veškerá politická filosofie je politickým myšlením, ale ne každé politické myšlení je politickou filosofií. Politické myšlení jako takové je lhostejné k rozdílu mínění a věděním, avšak politická filosofie je uvědomělým, souvislým a neúnavným úsilím nahradit mínění věděním o politických základech. Politické myšlení nemusí být více, ani nemusí usilovat o to, aby bylo více než jen podrobným výkladem nebo obranou pevně zakořeněného přesvědčení nebo přežívajícího mýtu. Pro politickou filosofii je však nezbytné, aby byla neustále udržována v pohybu zneklidňujícím vědomím o základním rozdílu mezi přesvědčením či vírou a věděním. Politický myslitel, který není filosofem, se v první řadě zajímá o určité uspořádání či politiku nebo na nich lpí. Politický filosof se v první řadě zajímá o pravdu nebo lpí na pravdě. Politické myšlení; které není politickou filosofií, nachází odpovídající vyjádření v zákonech a zákonících, v básních a povídkách, v traktátech a projevech *inter alia*. Vlastní formou prezentace politické filosofie je pojednání. Politické myšlení je staré jako lidstvo samo; první člověk, který užil slova *otec*, nebo výrazu *neučiníš*, byl prvním politickým myslitelem; politická filosofie se však objevila až v poznatelné době, o které máme již záznamy.

Pod politickou teorií dnes lidé často chápou obsáhlé úvahy o politické situaci, které zacházejí až k doporučení jasné politické linie. Takové úvahy se vposled dovolávají pravidel přijímaných veřejným míněním nebo jeho podstatnou částí, tzn. dogmaticky předpokládají pravidla, která lze plným právem zpochybnit. Pracemi politické teorie v tomto smyslu by mohly

⁶ Sv. Tomáš Aquinský. *Summa Theologiae*. I, q. 1, a. 5.

⁷ Pokud posuzujeme politickou sféru například pojmem spravedlnosti, například říkáme, že je něco spravedlivé nebo není spravedlivé, musíme mít už představu o tom, co je spravedlnost jako taková a jaké je její měřítko. O tom, je možné mít mínění, nebo věděním. Cíle filosofie je transformace pouhého mínění, které může být pomýlené, ve věděním. Otázkou povahy spravedlnosti se pak zabývá např. už Platón ve svém spisu *Ústava*.

být Pinskerova *Autoemancipace*⁸ či Herzlův *Židovský stát*.⁹ Pinskerova *Autoemancipace* si bere za motto slova: „Nežiji-li pro sebe, kdo pro mne bude žít? A ne-li nyní, kdy tedy?“ Tím se vypouštějí slova: „žiji-li pouze pro sebe, co jsem zač?“ Pinskerovo tiché odmítnutí myšlenky vyjádřené vypuštěnými slovy je klíčovou premisou argumentace, kterou ve své stati rozvádí. Pinsker toto odmítnutí neospravedlňuje. Pro ospravedlnění by bylo třeba se obrátit k 3. a 16. kapitole Spinozova *Traktátu theologicko-politického*,¹⁰ k práci politického filosofa.

Jsme přinuceni odlišovat politickou filosofii od politické teologie. Politickou teologií rozumíme politická učení založená na Božím zjevení. Politická filosofie je omezena na to, co je dosažitelné pouhou lidskou myslí. Co se týče sociální filosofie, ta má totožný předmět zkoumání jako politická filosofie, ale zabývá se jím z jiného úhlu pohledu. Politická filosofie setrvává na předpokladu, že politické seskupení — nějaká země či národ — je tím nejjobecnějším nebo tím nejsvrchovanějším uskupením, zatímco sociální filosofie považuje politické uskupení za část většího celku, který označuje termínem „společnost“.

Nakonec je třeba probrat vztah politické filosofie k politické vědě. „Politická věda“ je dvojnásobný termín: označuje jednak taková zkoumání politických záležitostí, jež se řídí modelem přírodních věd, a jednak označuje činnost, kterou vykonávají členové kateder politických věd. V prvním případě, kdy hovoříme o „vědecké“ politické vědě, se sama politická věda chápe jako určitá cesta k pravému poznání politických záležitostí. Právě tak jako začalo pravé poznání přírody tehdy, když se lidé odvrátili od neplodných a marných spekulací k empirickému a experimentálnímu studiu, tak i pravé poznání politických záležitostí začíná tehdy, když politická filosofie dá zcela průchod vědeckému studiu politiky. Stejně jako přírodní věda stojí na vlastních nohou a nanejvýš poskytuje neúmyslně podněty pro spekulace přírodních filosofů, tak také politická věda stojí na vlastních nohou a nanejvýš poskytuje neúmyslně podněty pro spekulace politických filosofů. Uvážíme-li však kontrast mezi solidností jednoho a okázalými gesty druhého přístupu, je rozumnější zcela odvrhnout prázdné a hloupé spekulace politické filosofie než nadále podporovat zcela zdiskreditovanou a sešlou tradici. Vědy, jak politické, tak přírodní, jsou skutečně ne-filosofické. Potřebují filosofii jistého druhu: metodologii nebo logiku. Tyto filosofické disciplíny ovšem nemají rozhodně nic společného s politickou filosofií. „Vědecká“ politická věda je ve skutečnosti neslučitelná s politickou filosofií.

To, co dělají užitečného ti, kteří jsou nazýváni politickými vědci, je nezávislé na jakémkoli usilování o „vědeckou“ politickou vědu. Tato činnost spočívá v pečlivém, nestranném sběru a analýze politicky relevantních dat. Abychom pochopili význam této práce, musíme si znovu připomenout, jak jsme předběžně definovali politickou filosofii. Politická filosofie je pokusem porozumět povaze politických záležitostí. Než člověku vůbec přijde na mysl pokusit se porozumět povaze politických záležitostí, musí je znát: musí si osvojit politické vědění. Přinejmenším každý duševně zdravý dospělý člověk si osvojil určité politické vědění. Každý ví něco o daních, policii, o právech, vězení, válce, míru, příměří. Každý ví, že cílem

⁸ L. Pinsker. *Auto-Emancipation*. Zionist Organization of America. 1944. – autor byl rusko-polský židovský sionistický aktivista, jeden ze zakladatelů a předseda organizace Hovevei Zion. V tomto krátkém spise (původně vydaném v roce 1882 v Německu) argumentuje ve prospěch ustavení židovského státu.

⁹ T. Herzl. *The Jewish State*. Filiquarian Publishing, LLC. 2006. – autor (1860 – 1904) byl rakouskouherský židovský novinář, později první prezident Světové sionistické organizace.

¹⁰ „Ten kdo se považuje za více pozhnaného, protože požívá výhod, které ostatní nemají, nebo proto že má více štěstí než jeho bližní, je nezná pravé štěstí a pozhnaní a radost, kterou cítí je buď dětinská nebo závistivá či škodolibá.“ (3:3) B. Spinoza. *Traktát theologicko-politický*. Praha 1922.

války je vítězství, že válka vyžaduje nejvyšší oběť a mnoho jiných nepříjemností, že statečnost si zaslouží chválu a zbabělost hanu. Každý ví, že koupit si košili, na rozdíl od účasti ve volbách, není samo o sobě politickým činem. U člověka z ulice se předpokládá, že bude mít méně politického vědění než lidé, jejichž prací je poskytovat takovému člověku informace a vodítka týkající se politických záležitostí. Jistě má méně politického vědění, než velmi inteligentní lidé s dlouhou a různorodou politickou zkušeností. Na vrcholu žebříčku nacházíme velké státníky, kteří si osvojili politické vědění, politické porozumění, politickou moudrost, politickou dovednost v míře nejvyšší: politickou vědu (*politické epistémé*) v původním slova smyslu.

Každé politické vědění je provázeno a zpestřeno politickým míněním. Pod politickým míněním zde chápeme mínění na rozdíl od vědění politických záležitostí: omyly, dohady, domněnky, předsudky, předpovědi atd. Politický život je ve své podstatě ovlivňován směsicí politického vědění a mínění. Je tedy veškerý politický život doprovázen více, či méně koherentním a více či méně snaživým úsilím nahradit politické mínění věděním. Dokonce i vlády, jež se dovolávají něčeho víc než pouhého lidského vědění, zaměstnávají, jak známo, vyzvědače.

Charakter politického vědění i požadavků na ně kladených je značně ovlivňován nedávnou proměnou charakteru společnosti. V dřívějších dobách mohli inteligentní lidé nabýt politického vědění i potřebného politického porozumění nasloucháním moudrým starcům nebo, což je totéž, četbou děl dobrých historiků, jakož i rozhlížením se kolem sebe a oddáním se veřejným záležitostem. Tyto způsoby osvojování si politického vědění už nyní nepostačují, protože žijeme v „dynamických, masových společnostech“, tj. ve společnostech, které jsou charakterizovány jak nesmírnou složitostí, tak i rychlou proměnou. Nabýt politického vědění je těžší než dříve a zároveň toto vědění rychleji zastarává. Za těchto podmínek je nezbytné, aby se určitý počet lidí zcela věnoval úkolům shromažďování a zpracovávání poznatků o politických záležitostech. Právě tato činnost je dnes často nazývána politickou vědou. Neprosazuje se tam, kde se mimo jiné nedostalo do všeobecného povědomí, že i takové politické záležitosti, které nemají vliv na okamžitou situaci, si zaslouží být studovány, a že jejich studium musí být prováděno s nejvyšší možnou péčí: se specifickým zaměřením této péče na působení proti specifickým klamům, jimž posuzování politických záležitostí obvykle podléhá. Lidé, o nichž je řeč, navíc obvykle vynakládají mnoho úsilí na to, aby dali politickému vědění formu učení, jež může být předáváno v učebnách. A konečně když se i ten nejméně čestný politik, aby byl úspěšný, musí stále snažit nahrazovat ve své mysli politické mínění věděním, tak učenec studující politické záležitosti rozhodně půjde dále a bude se snažit předvést výsledky svého bádání veřejnosti bez jakéhokoli zatajování a stranění: bude hrát roli osvíceného a vlasteneckého občana bez sobeckých úmyslů. Nebo jinak řečeno, učenecovo hledání politického vědění je ve své podstatě podněcováno morálním impulsem, láskou k pravdě. A přestože někdo může uvažovat o rozdílu mezi učeným a ne-učeným hledáním politického vědění, a přestože tyto rozdíly mohou být významné, je obojí nepopíratelně totožné v tomto ohledu: středem zájmu je v obojím případě daná politická situace, a dokonce ve většině případů daná politická situace ve vlastní zemi. Je pravda, že botanik v Izraeli věnuje speciální pozornost flóře Izraele, zatímco botanik v Kanadě flóře Kanady. Avšak tento rozdíl, jenž není ničím víc než výsledkem výhodné a dokonce nutné dělby práce, má zcela jiný charakter než jen zdánlivě podobný rozdíl mezi zaměřením izraelského a kanadského politického vědce. Pouze pokud určité Zde a Nyní přestane být středem pozornosti, může vzniknout filosofický nebo vědecký přístup k politice.

Veškeré vědění o politických záležitostech v sobě zahrnuje předpoklady týkající se povahy politických záležitostí, tj. předpoklady týkající se nejen dané politické situace, nýbrž politického života nebo lidského života jako takového. Člověk nemůže vědět nic o nějaké válce probíhající v dané době, nemá-li nějakou představu, jakkoli matnou a nejasnou, o válce jako takové a jejím místě v samotném lidském životě. Člověk nemůže vidět v policistovi policistu, nemá-li nějakou představu o právu a vládě jako takových. Předpoklady, které se týkají povahy politických záležitostí, zahrnuté v každém vědění politických záležitostí, mají charakter mínění. Teprve stanou-li se předmětem kritické a koherentní analýzy, vzniká filosofický nebo vědecký přístup k politice.

Charakter poznání není v případě politického vědění jiný než v případě vědění pastýře, manžela, generála nebo kuchaře. Presto snahy těchto typů lidí nedávají vzniknout pastýřské, manželské, vojenské nebo kulinární filosofii, jelikož konečné cíle těchto snah jsou dostatečně jasné a jednoznačné. Naopak konečný politický cíl si nezbytně žádá souvislou reflexi. Cílem generála je vítězství, zatímco cílem státníka je všeobecné dobro.¹¹ Co znamená vítězství, je ve své podstatě nesporné, ale jaký je význam společného dobra, je ve své podstatě sporné. Nejednoznačnost politického cíle je dána tím, že je všeobsáhlý a všem přístupný. Vzniká tak touha odmítat obecnou přístupnost politiky nebo se jí vyhýbat a zacházet s politikou jako s jedním oborem mezi mnohými. Ale tomuto pokušení je nutno odolat, máme-li jakožto lidské bytosti čelit naší situaci, tj. situaci jakožto celku.

Politická filosofie, jak jsme se ji dosud snažili vykreslit, byla od svého počátku téměř bez jakéhokoli přerušení pěstována až do nedávné doby. Dnes je ve stavu úpadku a snad i rozkladu, nezanikla-li úplně. Nejen že je zde celková neshoda týkající se předmětu jejího zájmu, jejích metod a její funkce, ale pochybnou se stala i sama možnost její existence v jakékoli formě. Jediné, na čem se akademičtí učitelé politické vědy shodnou, je neužitečnost studia dějin politické filosofie. Co se týče filosofů, stačí postavit proti sobě dílo Čtyř největších filosofů posledních čtyřiceti let — Bergsona,¹² Whiteheada,¹³ Husserla¹⁴ a Heideggera¹⁵ — a dílo Hermanna Cohena,¹⁶ abychom nahlédli, jak rychle a důkladně byla politická filosofie zdiskreditována. Současnou situaci můžeme popsat následovně. Původně byla politická filosofie identická s politickou vědou a byla vše-zahrnujícím studiem lidských záležitostí. Dnes ji nacházíme rozlámanou na kousky, jež se chovají jako části nějaké žízály. Na studium lidských

¹¹ „Poněvadž jest mnoho různých činností, umění a věd, jest také mnoho účelů a cílů; cílem lékařství jest zajisté zdraví, loďářství loď, vojevůdcovství vítězství, hospodářství (OIKONOMIKOS) bohatství. Avšak všechny takové činnosti jsou podřízeny jedné nějaké schopnosti, jako zhotovování uzdu a všech jiných jezdeckých postrojů jest podřízeno jezdeckému; toto pak a celá válečná činnost jest podřízena vojevůdcovství, a tak týmž způsobem jiné činnosti jsou podřízeny jiným. Ve všech však účely nadřazených zasluhují přednosti před těmi podřízenými. Neboť pro ony si žádáme i těchto. (...) Jestliže tedy jest nějaký cíl našich úkolů, jež chceme pro něj sám a ostatní věci pro něj, a ne všechno si žádáme pro něco jiného – neboť pak bychom postupovali do nekonečna a každé žádání by bylo prázdno a marné -, jest zjevno, že toto bude dobro a nejvyšší dobro.“ Aristotelés. *Etika Nikomachova*. 1094a.

¹² Henri Bergson (1859 – 1941) - významný francouzský filosof, dílo např. *Vývoj tvořivý, Dvojí pramen morálky a náboženství, O smíchu a zejména Čas a svoboda*.

¹³ Alfred North Whitehead (1861 – 1947) - anglický filosof a matematik, dílo např. monumentální *Principia Mathematica* (spolu s B. Russellem), spis který položil základy moderní matematické logiky, v návaznosti na výzkumy G. Fregy. Dále také *Dobrodružství idejí, Pojem přírody a Věda a moderní svět*.

¹⁴ Edmund Husserl (1859 – 1938) - německý filosof narozený na Moravě, jeden ze zakladatelů fenomenologické filosofie. Dílo např. *Idea fenomenologie, Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii, Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*.

¹⁵ Martin Heidegger (1889 – 1976) - německý fenomenologicky orientovaný filosof, žák Husserla. Dílo: *Bytí a čas, O humanismu, Otázka techniky, Věda a zamyšlení, Kant a problém metafyziky*.

¹⁶ Hermann Cohen (1842 – 1918) - německý filosof, jeden ze zakladatelů marburské novokantovské školy.

záležitostí se v první řadě aplikoval rozdíl mezi filosofií a vědou a na základě toho se rozlišila ne-filosofická politická věda a ne-vědecká politická filosofie, což v dnešních podmínkách bere politické filosofii veškerou úctu a čest. Navíc velké části toho, co dříve přináleželo k politické filosofii nebo politické vědě, se emancipovaly pod jmény ekonomie, sociologie a sociální psychologie. Smutný zbytek, o který se ctihodní sociální vědci nestarají, zůstal jako loviště pro filosofy dějin a pro lidi, kteří se více než jiní obveselují vyznáním víry. Sotva přeháníme, když říkáme, že dnes už politická filosofie neexistuje, jediné jako předmět pohřebního, tj. historického zkoumání, nebo jako téma slabých a nepřesvědčivých vyhlášení.

Pátráme-li po příčinách této velké změny, dostává se nám těchto odpovědí: politická filosofie je nevědecká, nebo nehistorická, nebo obojí. Vědě a Historii, oněm dvěma velkým silám moderního světa, se nakonec podařilo zničit samu možnost politické filosofie.

Odmítnutí politické filosofie jako nevědecké je charakteristické pro dnešní pozitivismus, který již není tím, čím chtěl být při založení Augustem Comtem.¹⁷ Stále ještě ve shodě s Comtem považuje pozitivismus moderní vědu za nejvyšší formu vědění právě proto, že již nesměruje, jako teologie a metafyzika, k absolutnímu poznání Proč, ale jen k relativnímu poznání Jak. Poté, co však byl pozitivismus modifikován utilitarismem, evolucionismem a neokantovstvím, zcela zavrhl Comtovu naději, že společenské vědy modelované dle přírodních věd budou s to překonat intelektuální anarchii moderní společnosti. Zhruba v posledním desetiletí 19. století dosáhl pozitivismus sociálních věd své konečné podoby v uvědomění si či postulování základního rozdílu mezi fakty a hodnotami a v tom, že pouze faktické soudy dal do kompetence vědě: vědecké sociální vědy nejsou kompetentní vyslovovat hodnotové soudy a musí se jich zcela vyvarovat. Co se týče pojmu „hodnota“ v prohlášeních tohoto druhu, stěží můžeme říci více, než že „hodnoty“ znamenají jak preferované věci, tak principy preference.

K vysvětlení smyslu politické filosofie je dnes nepostradatelné prodiskutovat principy pozitivismu sociálních věd. Musíme znovu promyslet především politické důsledky tohoto pozitivismu. Pozitivistické sociální vědy jsou „zbaveny hodnot“ či „eticky neutrální“: jsou neutrální v konfliktu mezi dobrem a zlem, ať se dobro a zlo chápe jakkoli. To znamená, že základ, který je společný všem vědcům v oboru sociálních věd, základ, z něhož uskutečňují svoje výzkumy a diskuse, může být dosažen pouze procesem osvobození se či abstrakce od morálních soudů: morální tupost je nezbytnou podmínkou vědecké analýzy. Neboť nakolik ještě nejsme úplně necitliví k morálnímu odlišování, jsme nuceni činit hodnotové soudy. Zvyk pohlížet na společenské nebo lidské jevy bez posuzování má korozivní účinek na jakoukoli volbu. Čím více jsme důslední jako vědci v oboru sociálních věd, tím plněji v sobě samých rozvíjíme stav indiference vůči jakýmkoli cílům, nebo stav bezúčelnosti a bezcílnosti, stav, jenž může být nazván nihilismem. Vědec v oboru sociálních věd není imunní k volbě, jeho činnost je trvalý boj proti volbě, která mu jakožto lidské bytosti a občanovi náleží a jež hrozí porušit jeho vědeckou izolovanost. Sílu postavit se těmto nebezpečným vlivům nachází ve své oddanosti jedné a pouze jediné hodnotě — pravdě. Ale podle jeho principů pravda není hodnotou, již je nutno zvolit: člověk ji může odmítnout stejně jako si ji zvolit. Vědec jakožto vědec si ji však musel zvolit. Ale ani vědci ani věda nejsou nezbytně potřební. Sociální vědy se nemohou vyslovit k otázce, zda jsou samy dobré. Jsou tedy nuceny učit, že společnost může sociální vědy stejným právem a se stejným zdůvodněním podporovat i potlačovat jako rušivé, podvrtné, korozivní, nihilistické. Kupodivu však nacházíme mezi sociálními vědci některé,

¹⁷ Auguste Comte (1798 – 1857) – francouzský filosof, zakladatel sociologie a pozitivismu. Dílo: *Kurz pozitivní filozofie, Systém pozitivní filozofie, Pojednání o sociologii*.

kteří skutečně usilují „prodávat“ sociální vědy, tj. usilují dokázat, že sociální vědy jsou nezbytné. Argumentují následovně. Bez ohledu na to, jaké mohou být naše zájmy či cíle, přejeme si jich dosáhnout. Abychom dosáhli našich cílů, musíme znát prostředky, které k nim vedou. Avšak adekvátní poznání prostředků, které vedou k jakýmkoli společenským cílům je jedinou funkcí sociálních věd a pouze sociálních věd. Sociální vědy jsou tudíž nezbytné pro jakoukoli společnost nebo jakékoli společenské hnutí. Sociální vědy jsou zcela nezbytné. Jsou hodnotou v každém ohledu. Ale jakmile toto připustíme, jsme vážně vyzýváni uvažovat o tom, zda tu nejsou jiné věci, které musí být hodnotami v každém ohledu nebo pro každou myslící lidskou bytost. Aby se vyhnul této nepříjemnosti, vysměje se vědec v oboru sociálních věd všem úvahám o veřejných vztazích či osobním zdokonalení a uchýlí se k počestným tvrzením, že on neví, ale pouze věří, že hledání pravdy je dobré: jiní lidé mohou stejně oprávněně věřit, že hledání pravdy je špatné. Ale co tímto tvrzením chce říci? Buď cíle dělí na ušlechtilé a nepoctivé, nebo takové rozlišování odmítá. Pokud cíle na ušlechtilé a nepoctivé rozlišuje, bude říkat, že existuje množství ušlechtilých cílů či ideálů, a že neexistuje ideál slučitelný se všemi ostatními ideály: vybere-li si člověk za svůj ideál pravdu, nutně tím jiné ideály odmítá; v takovém případě ovšem nemůže existovat nutnost, evidentní nutnost, aby si ušlechtilí lidé vybrali pravdu přednostně před jinými ideály. Avšak tím, že vědec v oboru sociálních věd vůbec mluví o ideálech, a tedy rozlišuje mezi ušlechtilými a nepoctivými cíli nebo mezi idealistickou integritou a omezeným egoismem, tak tím hodnotí, a to podle jeho základního tvrzení již samo o sobě není nutné. Pak ovšem musí také říkat, že učinit svým životním cílem získání bezpečí, příjmu, úcty, je stejně legitimní jako učinit jím hledání pravdy. Tím ale vystavuje i sebe sama podezření z toho, že ani jeho vlastní aktivita vědce v oboru sociálních věd neslouží jinému účelu než zvýšení jeho bezpečí, příjmu a prestiže, nebo že jeho kompetence jako vědce v oboru sociálních věd je dovedností, kterou je hotov prodat tomu, kdo dá nejvíc. Počestní občané se začnou tázat, zda takovému člověku lze důvěřovat nebo zda může být loajální, především proto, že takový člověk musí tvrdit, že zvolit loajalitu za svou hodnotu je stejně obhajitelné jako ji zavrhnout. Jedním slovem, zamotá se do těžkostí, jež vedou k pádu Thrasymacha a k jeho zastínění Sókratem v první knize Platónovy Ústavy.

Rozumí se samo sebou, že náš vědec v oboru sociálních věd může být sice zmaten, je však velmi dalek neloajálnosti nebo ztráty Integrity. Jeho tvrzení, že integrita a hledání pravdy jsou hodnoty, jež člověk může stejně oprávněně zvolit nebo zavrhnout, je pouhým pohybem rtů a jazyka, a neodpovídá mu nic v jeho srdci či myslí. Nikdy jsem nepotkal žádného vědce v oboru sociálních věd, který by vedle oddanosti pravdě a integritě nebyl také celým svým srdcem oddán demokracii. Říká-li, že demokracie je hodnotou, která není jednoznačně nadřazena hodnotě opačné, nemá tím na mysli, že je zaujat alternativou, již odmítá, nebo že jeho srdce nebo mysl jsou rozštěpeny na alternativy, jež jsou v sobě samých stejně přitažlivé. Jeho „etická neutralita“ je i vzdálena nihilismu nebo cestě k němu, že to není nic víc než alibi pro myšlenkovou prázdnotu a vulgárnost: tvrzením, že demokracie a pravda jsou hodnoty, ve skutečnosti říká, že člověk nemusí přemýšlet o důvodech, proč jsou tyto věci dobré a že se může stejně jako kdokoli jiný klanět hodnotám, jež jsou přijímány a respektovány v rámci jeho společenství. Pozitivismus sociálních věd neprotlačuje ani tak nihilismus jako konformismus a šosáctví.

Na tomto místě a v tuto chvíli není nutné začínat diskusi o teoretických nedostatcích pozitivismu v sociálních vědách. Stačí pouze naznačit úvahy, jež mluví jasně proti této škole.

1. Studovat společenské fenomény, tzn. všechny důležité společenské fenomény, je nemožné bez jejich hodnocení. Člověk, který nevidí důvod proč nepohrdat lidmi, jejichž rozhled je omezen na konzumaci jídla a jeho zažívání, může být tolerantním ekonometrem, nemůže však říci nic důležitého o charakteru lidské společnosti. Člověk, který odmítá rozlišovat mezi velkými státníky, průměrností a bláznivými podvodníky, může být dobrým bibliografem, nemůže však říci nic důležitého o politice a politických dějinách. Člověk, který nedokáže rozlišit mezi skutečným náboženským myšlením a vratkou pověrou, může být dobrým statistikem, nemůže však říci nic důležitého o sociologii náboženství. Obecně vzato, je nemožné rozumět myšlení, jednání nebo činnosti bez jejich hodnocení. Pokud nedokážeme adekvátně hodnotit, což se nám často stává, nepodařilo se nám ještě adekvátně porozumět. Byl-li hodnotícím soudům zakázán vstup do politické vědy, sociologie či ekonomie předními dveřmi, vstupují do nich zadními dveřmi; dostávají se do nich z toho přívěšku současných sociálních věd, jenž se nazývá psychopatologií. Vědci v oboru sociálních věd se cítí nuceni mluvit o nevyvážených, neurotických, nevyrovnaných lidech. Tato hodnocení se však od hodnocení užívaných velkými historiky neliší větší jasností a určitostí, nýbrž pouze svou ubohostí: zručný manipulátor se právě tak dobře přizpůsobí, nebo ještě lépe, než dobrý člověk nebo dobrý občan. Konečně nesmíme přehlédnout neviditelné hodnotové soudy, jež jsou nerozeznávajícím očím skryty, ale přesto jsou nejmocněji přítomny v údajně čistě popisných vyjádřeních. Když například vědci v oboru sociálních věd rozlišují demokratické a autoritativní návyky nebo typy lidských bytostí, tak to, co nazývají „autoritativním“, je ve všech mně známých případech karikaturou všeho, co jako svého druhu dobří demokraté neschvalují. Nebo když hovoří o třech principech legitimacy, o principu rozumovém, tradičním a charismatickém, tak jejich vlastní výraz „rutinizace charismatu“¹⁸ prozrazuje protestantské nebo liberální posuzování předností, jež by žádný konzervativní Žid nebo katolík nepřijal: ve světle pojmu „rutinizace charismatu“ se zrození halaka¹⁹ z biblické věštby na jedné straně a zrození katolické církve z učení Nového zákona na straně druhé jeví jako příklady „rutinizace charismatu“. Kdyby byla vznesena námitka, že v sociálních vědách je hodnocení skutečně nevyhnutelné, ale má pouze podmíněný charakter, odpověděl bych takto: a nejsou snad uvažované podmínky nutně splněny, když se zajímáme o společenské fenomény? nemusí vědec v oboru sociálních věd nutně předpokládat, že zdravý společenský život v tomto světě je dobrý, stejně jako lékařství nutně předpokládá, že zdraví a dlouhý zdravý život jsou dobré? A cožpak nejsou také všechna faktická tvrzení založena na podmínkách nebo předpokladech, byť nezpochybňovaných, dokud zacházíme s fakty jakožto s fakty (např. že existují „fakty“, že události mají příčiny)?

Nemožnost politické vědy „nezávislé na hodnotách“ lze nejjednodušeji předvést následovně. Politická věda předpokládá rozlišení mezi záležitostmi politickými a nepolitickými, a tedy předpokládá nějakou odpověď na otázku: „Co je politické?“ Aby byla skutečně vědecká, měla by si politická věda tuto otázku explicitně a adekvátně položit a

¹⁸ Problematikou charismatu se zabývá např. M. Weber. *Wirtschaft und Gesellschaft : Grundriss der Verstehenden Soziologie*. Köln: Kiepenheuer & Witsch. 1964. Weber rozlišuje několik typů charisma: předně je zde charisma magické, běžné u přírodních národů, charakterizující obvykle osoby schopné dosáhnout extatického stavu, tyto osoby jsou pak chápány jako mágové či šamané, a jsou jim připisovány nadpřirozené síly. Dalším typem charismatu je prorocké, které z magického vychází, a je svou povahou revoluční, zahrnuje racionalizaci náboženství a hlásání určité náboženské doktríny. Třetím typem charismatu je charisma kněžské, které na rozdíl od předchozích není vázáno na osobu, sociální instituci, tj. kněžský úřad. Právě tento typ charismatu je pak „rutinizovaným charismatem“, tj. takovým, které již nemá, na rozdíl od prorockého, revoluční charakter, ale naopak ospravedlňuje existující institucionální řád. Proces rutinizace je charakterizován rozpracováním systematického světónázoru, vznikem trvalých náboženských kongregací a případně kněžské hierarchie.

¹⁹ Halaka označuje soubor tradičních židovských náboženských zákonů.

zodpovědět. Je však nemožné vymezit politické, tj. to, co se význačně týká *polis*, „země“ nebo „státu“, bez zodpovězení otázky:

„Co konstituuje tento druh společnosti?“ Společnost tedy nelze definovat bez zmínky o jejím účelu. Dobře známý pokus definovat „stát“ bez ohledu na jeho účel nepochybně vedl k definici odvozené od „moderního typu státu“ a plně aplikovatelné pouze na tento typ státu; byl to pokus definovat moderní stát, aniž by předem byl stát definován. Ale definujeme-li stát, či spíše občanskou společnost, odkazem k jejímu účelu, připouštíme určitý standard, v jehož světle je třeba posuzovat politické činy a instituce: účel občanské společnosti nutně funguje jako standard pro posuzování občanských společností.

2. Odmítnutí hodnocení je založeno na předpokladu, že konflikty mezi rozdílnými hodnotami nebo systémy hodnot jsou ve své podstatě pro lidský rozum neřešitelné. Nicméně jakkoli je tento předpoklad obecně považován za dostatečně vžitý, nebyl nikdy potvrzen. Jeho důkaz by vyžadoval stejně velkého úsilí, jakého bylo třeba při koncipování a vypracování *Kritiky čistého rozumu*;²⁰ důkaz by vyžadoval vyčerpávající kritiku hodnotícího rozumu. S čím se však ve skutečnosti setkáváme, jsou útržkovitá pozorování, která údajně dokazují neřešitelnost toho nebo onoho specifického hodnotového sporu. Je prozíravé připustit, že existují spory o hodnoty, jež opravdu nemohou být vyřešeny lidským rozumem. Jestliže nemůžeme rozhodnout, která ze dvou hor, jejichž vrcholy se skrývají v mracích, je vyšší, nemůžeme snad proto rozhodnout, že hora je vyšší než krtinec? Jestliže nemůžeme rozhodnout, sledující válku mezi dvěma sousedícími národy, jež spolu bojují po staletí, který národ má oprávněnější důvody, nemůžeme snad rozhodnout, zda jednání Jezábel proti Nábotovi bylo neomluvitelné? Největší představitel pozitivismu v sociálních vědách, Max Weber, postuloval neřešitelnost všech hodnotových sporů, neboť jeho duše toužila po světě, v němž se měl neúspěch, ten bastard usilovného hřešení doprovázeného ještě usilovnější vírou, stát místo Štěstí a klidu známkou lidské ušlechtilosti. Přesvědčení, že hodnocení v konečném rozboru nepodléhá rozumové kontrole, podporuje sklon prosazovat nezodpovědná tvrzení, pokud jde o správné a špatné či dobré a zlé. Člověk se vyhýbá vážné diskusi závažných problémů tím, že je jednoduše odloží stranou jako problémy hodnot. Dokonce vytváří dojem, že všechny důležité lidské konflikty jsou konflikty hodnot, zatímco, stručně řečeno, mnohé z těchto konfliktů vznikají právě na základě dokonalé shody lidí v hodnotách.

3. Přesvědčení, že vědecké poznání, tj. druh poznání, kterým se vyznačuje nebo na který aspiruje moderní věda, je nejvyšší formou lidského vědění, s sebou nese podceňování předvědeckého poznání. Uvážíme-li rozdílnost předvědeckého a vědeckého poznání světa, musíme připustit, že pozitivismus zcela nezakrytě zachovává Descartovu všeobecnou pochybnost o předvědeckém poznání a jeho radikální rozchod s ním. Pozitivismus zajisté nedůvěřuje předvědeckému poznání a s oblibou je rád přirovnává k folklóru. Tento předsudek pak podněcuje všechny možné sterilní výzkumy či komplikované blbosti. Věci, jež každé desetileté dítě s normální inteligencí ví, jsou považovány za potřebné vědeckého důkazu, aby se staly přijatelnými jakožto fakta. Takový vědecký důkaz je nejen zbytečný, dokonce ani není možný. Vezměme si nejjednodušší příklad: každé studium v oboru sociálních věd předpokládá, že ti, kteří se mu věnují, dokážou odlišit lidské bytosti od jiných. Tuto nejzákladnější znalost nezískali ve škole; a také tato znalost nebyla sociálními vědami přeměněna ve vědecké poznání,

²⁰ Centrální částí Kantova spisu *Kritika čistého rozumu*, je transcendentální dedukce kategorií, argument, který má formálně charakter důkazu. Srv. J. Karásek, J. Chotaš. *Dedukce, kategorie, sebevědomí. O hlavním důkazu Kritiky čistého rozumu*, edice Pomfil (OIKOUMENH), Praha 2002.

nýbrž podržuje si bez jakékoli modifikace své prvopočáteční postavení. Jestliže toto předvědecké poznání není věděním, potom všechny vědecké studie, jež s ním stojí a padají, postrádají charakter vědění. Velký zájem o vědecké důkazy věcí, jež každý dost dobře, ba lépe, zná bez vědeckých důkazů, vede k opomenutí toho myšlení, či té reflexe, jež musí předcházet všem vědeckým studiím, pokud se mají týkat důležitých problémů. Vědecké studium politiky je často prezentováno jako vyjití od zjištěných politických „faktů“, tj. toho, co se dosud v politice stalo, k formulaci „zákonů“, jejichž věděním by umožnilo předpovědět budoucí politické události. Tento cíl byl samozřejmě pojat bez předcházejícího zkoumání, zda problém, jímž se politická věda zabývá, připouští adekvátní porozumění pomocí „zákonů“, zda by obecné pojmy, skrze něž politické záležitosti mohou být pochopeny jako to, co jsou, neměly být pojaty zcela jinak. Vědecký zájem o politické fakty, o vztahy mezi politickými fakty nebo o zákony politického chování vyžaduje izolaci studovaných fenoménů. Pokud však tato izolace nemá vést k nepodstatným nebo zavádějícím výsledkům, musí být studované fenomény viděny v rámci celku, k němuž náleží, a tento celek, tj. politický nebo společensko-politický řád jako celek, musí být vyjasněn. Nelze se například dobrat nějakého vědění o „třídní politice“, jež si zaslouží být nazýváno vědeckým, pokud nevezme v úvahu, jaký druh politických uspořádání to předpokládáme, má-li v nich vůbec být „třídní politika“, a jaký typ politického uspořádání předpokládá ta specifická „třídní politika“.

jíž se právě zabýváme. Ale nelze také vyjasnit charakter kupříkladu určité specifické demokracie, nebo demokracie vůbec bez jasného porozumění alternativám k demokracii. Vědeční političtí vědci mají sklony zůstat u rozdělení na demokracii a autoritářství, tj. absolutizují dané politické uspořádání tím, že zůstávají v mezích rámce definovaného daným politickým řádem a jeho opakem. Vědecký přístup má tendenci přehlížet prvotní nebo fundamentální otázky a tím bezmyšlenkovitě akceptovat přijatý názor. Pokud jde o tyto fundamentální otázky, jsou naši přátelé vědecké přesnosti podivně nepřesní. Dovolávám se opět nejjednoduššího a zároveň nejrozhodnějšího příkladu: politická věda vyžaduje vyjasnění toho, co odlišuje politické záležitosti od nepolitických; vyžaduje, aby byla postavena a zodpovězena otázka „co je politické“. Tato otázka nemůže být pojednána vědecky, ale pouze dialekticky. A dialektické pojednávání nutně začíná u předvědeckého poznání a bere je velmi vážně. Předvědecké poznání čili poznání „zdravého rozumu“ se považuje za zdiskreditované Koperníkem a následnou přírodní vědou. Avšak skutečnost, že v určitých oblastech je velmi plodné to, co nazýváme teleskopikomikroskopickým poznáním, ještě člověka neopravňuje popírat to, že jsou Věci, jež mohou být viděny pouze takové, jaké jsou, jsou-li nahlíženy neozbrojeným okem; anebo řečeno přesněji, jsou-li nahlíženy z perspektivy občana, odlišně od pohledu vědeckého pozorovatele. Pokud toto někdo popírá, zopakuje zkušenost Gullivera s pečovatelem v Brobdingnagu a zaplete se do takového druhu výzkumných projektů, jakými byl Gulliver ohromen na Laputě.

4. Pozitivismus se nutně přeměňuje v historicismus. Sociální vědy se na základě své orientace na model přírodní vědy ocitají v nebezpečí záměny zvláštností Spojených států řekněme poloviny 20. století, či obecněji zvláštností moderní západní společnosti, za podstatný charakter lidské společnosti. Aby se vyhnuly tomuto nebezpečí, jsou nuceny se pouštět do „transkulturálního výzkumu“, do studia jiných kultur, jak současných, tak minulých. Při tomto úsilí však nepostihují smysl oněch jiných kultur, neboť je interpretují na základě pojmového schématu, které pochází z moderní západní společnosti, které reflektuje tuto specifickou společnost a které se také hodí v nejlepším případě pouze na tuto specifickou společnost. Aby se sociální vědy tomuto nebezpečí vyhnuly, musí oněm kulturám porozumět tak, jak ony rozumí

nebo rozuměly samy sobě: porozumění vyžadované v první řadě od vědce v oboru sociálních věd je porozumění historické. Historické porozumění se stává základem vpravdě empirické vědy o společnosti. Zvažujeme-li však nekonečnost úkolu historického porozumění, začínáme si klást otázku, zda historické porozumění nepřijímá místo vědeckého studia společnosti. Dále, sociální vědy jsou prý ve své podstatě pravdivými tvrzeními o projevech společnosti. Tyto výpovědi jsou odpověďmi na otázky. Co jsou platné, objektivně platné odpovědi, lze určit pravidly či principy logiky. Otázky však odvisí od směru zájmu té které osoby, a tím také od jejich hodnot, tj. od subjektivních principů. A tak je to tedy směr zájmů, a nikoli logika, co poskytuje základní pojetí. Není proto možné od sebe oddělit objektivní a subjektivní prvky sociálních věd: objektivní odpovědi dostávají svůj smysl ze subjektivních otázek. Pokud člověk neupadne do zkaženého platonismu, založeného na pojetí hodnot, které nemají časový charakter, musí pojmut hodnoty ztělesněné v dané sociální vědě jako hodnoty závislé na společnosti, k níž daná sociální věda náleží, tj. na historii. Sociální vědy jsou nejen vytlačovány historickým bádáním, samy se ukazují být „historickými“. Zamyšlení se nad sociálními vědami jakožto historickým fenoménem vede k relativizaci sociálních věd a vposled k relativizaci moderní vědy vůbec. V důsledku toho je moderní věda nahlížena jako určitý historicky závažný způsob porozumění věcem, jenž není v zásadě nadřazen alternativním způsobům porozumění.

Pouze v tomto bodě se setkáváme tváří v tvář s vážným protivníkem politické filosofie: historicismem.²¹ Poté, co se historicismus plně rozvinul, odlišil se od pozitivismu následujícími charakteristikami:

1. Opouští rozlišování mezi fakty a hodnotami, neboť každé porozumění, jakkoli teoretické, implikuje specifická hodnocení.
2. Popírá autoritativní charakter moderní vědy, ta se jeví jen jako jedna z mnoha forem orientace lidského myšlení ve světě.
3. Odmítá považovat historický proces za zásadně progresivní, nebo obecněji řečeno za smysluplný.
4. Popírá platnost evolucionistických tezí tvrzením, že evoluční vývoj člověka z nečlověka nemůže vytvořit lidství inteligibilního člověka.

Historicismus odmítá otázku dobra ve společnosti, to jest *vůbec jakékoli* dobré společnosti, vzhledem k podstatně historickému charakteru společnosti a lidského myšlení; neexistuje žádná podstatná nutnost vznášet otázku po dobré společnosti; tato otázka je v principu s člověkem nesoouměřitelná; předpokladem pouhé její možnosti je až konečný výsledek mysteriózního řízení osudu. Klíčový problém se týká postavení těch neměnných charakteristik lidství (jako je třeba rozlišení mezi ušlechtilými a hanebnými), které jsou připouštěny přemýšlivými představiteli historicismu: mohou být tyto neměnnosti použity jako kritérium pro rozlišení mezi dobrými a špatnými řízeními osudu? Stoupenec historicismu odpovídá na tuto otázku negativně. Na tyto neměnnosti pohlíží přezíravě, pro jejich objektivní, běžný, povrchní a zjednodušený charakter: aby se staly závažnými, musely by být uceleny, a to už není věcí běžnou, nýbrž historickou. Byla to neúcta k těmto neměnnostem, jež dovolila nejradikálnějšímu představiteli historicismu v roce 1933 podřídít se rozhodnutí, nebo spíš přivítat jako řízení osudu, rozhodnutí nejméně moudré a nejméně skromné části jeho národa, jenž byl v nejméně moudrém a nejméně skromném stavu, a současně mluvit o moudrosti a uměřenosti. Největší

²¹ Srv. K. R. Popper. *Bída historicismu*. Praha 2000.

událost roku 1933 by se spíše zdála potvrzovat, pokud by takového potvrzení bylo zapotřebí, že se člověk nemůže vzdát otázky po dobré společnosti a že se nemůže zříci odpovědnosti za její zodpovězení tím, že ji přesune na Historii nebo jakoukoli další sílu, jinou než jeho vlastní rozum.

POKLASICKÁ FILOSOFIE

KLASICKÝ POSITIVISMUS

Nyní bych představil jednu z prvních podob kritiky, která je spojena s tzv. klasickým pozitivismem, in concreto A. Comtem.

Za jeho tři hlavní představitele jsou považováni A. Comte, J. S. Mill a H. Spencer.

Základní znaky, které mají tyto jeho představitele ve větší či menší míře, ale společně:

- odpor k dosavadní metafyzice (negativní filosofii);
- východiskem nové filosofie jsou fakta, jako bezprostřední danosti;
- nový vztah ke speciálním vědám, resp. protifilosofická tendence, omezení úlohy nové filosofie (přívěsek speciálních věd): má jen soustřeďovat, třídit a zobecňovat výsledky speciálních věd, aniž by sama k poznání něco přidávala, má jen zkoumat obecná pravidla poznání (v jejich co možná minimální verzi).

A. COMTE

Auguste Comte se narodil 19. ledna 1798 v Montpelliere v rodině úředníka. Po absolvování lycea studoval v letech 1814-15 na slavné l'École Polytechnique, která vychovala řadu významných francouzských přírodovědců. V roce 1816 přichází do Paříže a obživu mu poskytují soukromé hodiny matematiky. V letech 1817-24 byl osobním sekretářem utopického socialisty Saint-Simona. Silně na něho zapůsobil především Saint-Simonův záměr vybudovat všeobšáhlou soustavu věd. V těchto letech publikoval své první práce a v základních rysech koncipoval svůj plán kursu pozitivní filosofie. Od r. 1826 přednáší první část svého "Kursu" vědecké veřejnosti, avšak přednášení je přerušeno nervovou krizí, po níž následují dlouhé stavy deprese a trudnomyslnosti. V přednáškách pokračuje až v r. 1829. Své základní dílo publikuje po svazcích v l. 1830-42. Žije v chudobě a obživu mu poskytuje místo korepetitora na Polytechnické škole, kde se marně snaží stát profesorem. Bez úspěchu usiloval o to, aby pro něho byla zřízena stolice dějin věd na Collège de France. Neustále zápasí s otřeseným zdravím a labilní nervovou soustavou. Kolem sentimentálně mystického programu své konečné fáze soustřeďuje Comte skupinu stoupenců, většinou lidí méně intelektuálně vyspělých, na něž působí, aby žili podle jeho podivínských regulí. Zároveň ztrácí své nejvýznamnější filosofické přátele, zejména J. St. Milla. Mystický zvrat a bizarní organizační podniky mu odcizily i nejvěrnějšího a filosoficky nejnadanějšího francouzského stoupence M. P. Littréa. Comte zemřel v Paříži 5. září 1857 na žaludeční chorobu.

Co týče Comtovy bibliografie, vzpomenu nejdůležitější opusy: Systém pozitivní politiky (Système de politique positive, 1824), Kurs pozitivní filosofie (6 sv.) (Cours de philosophie positive, 1832-42), Rozprava o pozitivním duchu (Discours sur l'esprit positive,

1844), *Systém pozitivní politiky* (s podtitulem: *Rozprava o sociologii, kterou se zakládá náboženství humanity*) (4 sv.) (*Politique positive ou traité de sociologie, instituant la religion, de l'humanité*, 1851-54), *Pozitivistický katechismus* (*Catéchisme positiviste*, 1852).

Filosofická nauka Augusta Comta je soustředěna zejména v jeho základním díle – *Kursu pozitivní filosofie* (6 svazků), které podává detailní a velmi systematický výklad zásad nové pozitivní filosofie. Význačnou součástí díla je pokus o ustavení sociologie jako systematické vědy o společnosti. Jako celek dílo představuje počín zakládající filosofický směr (klasického) pozitivismu, filosofii obracející s k „faktu“. Comtova pozitivní filosofie není postavena na základech identických s klasickým britským empirismem. S britským empirismem Comta spojuje *odmítání „spekulativní metafyziky“*, apriorismu i deduktivního formalismu doprovázené přesvědčením, že každé platné poznání, především však vědecké, musí vycházet z faktů, neboť jen fakty lze podrobit náležitému a platnému ověření (verifikaci). Neztotožňuje se však s psychologismem klasického britského empirismu a metodu psychologické deskripce myslí na základě vnitřního vnímání či pozorování nepovažuje za objektivní a tedy vědeckou. Myslíci jedinec se pro Comta prostě nemůže rozdvíjet tak, aby jedna jeho část přemýšlela, zatímco druhá toto přemýšlení pozorovala. Klade si otázku, jak by se mohlo pozorování uskutečnit, když orgán pozorovaný a orgán pozorující jsou v tomto případě identické? Za problematyczny rys vnitřního pozorování (psychologické deskripce) považuje i to, že vytváří právě tolik divergentních mínění, kolik jedinců se vnitřním pozorováním zabývá. Od klasického britského empirismu se Comte liší i svým vztahem k vědě. Nesdílí s ním pochybnosti o některých předpokladech novověké matematické přírodovědy (např. předpoklad reálné kauzality, vědeckého zákona aj.), protože se neopírá o tezi, že jedinou relevantní skutečností jsou smyslová data (sensations) spojená podle pravidel asociace. Comte je naopak přesvědčen, že věda je nejen možná, ale dokonce nutná. Fakty sice tvoří nezbytné východisko vědy, avšak věda sama není identická s pouhým souborem faktů. Vědecké poznání je pro Comta mnohem více nežli pouhé sběratelství, shromažďování faktů. Skutečná (pozitivní) věda začíná teprve v tom okamžiku, kdy v pouhých zkušenostních faktech objevuje jejich nutná vzájemná spojení, souvislosti, to jest zákony, jimiž se realita řídí. Věda se tedy skládá ze zákonů a nikoliv z faktů, třebaže tyto jsou nezbytné pro ustanovení zákonů a jejich potvrzení. Comte tvrdí, že pozitivní duch neustále rozšiřuje sféru racionální na úkor sféry experimentální tak, že nahrazuje výzkum jevů jejich předvídáním. Žádný izolovaný fakt tak nemá skutečnou vědeckou hodnotu, pokud není uveden do souvislosti s jinými fakty alespoň pomocí hypotézy.

Nutná souvislost mezi zkoumanými fakty může být dvojitá: fakty se mohou vyskytovat jednak vedle sebe a současně (nutná souvislost faktů typu koexistence), jednak se fakty mohou vyskytovat po sobě, v časové následnosti (nutná souvislost faktů typu sukcese). V souvislosti s tím pak Comte rozlišuje zákonitosti podobnosti (nutná souvislost faktů typu koexistence) neboli zákonitosti statické a zákonitosti posloupnosti (nutná souvislost faktů typu sukcese). Jako hlavní úkol vědy tak vystupuje objevování a zdůvodňování statických a dynamických souvislostí faktů v podobě nutných, obecně platných „přirozených zákonů“. Ačkoliv vědecké zákony jsou více než jednotlivé fakty, podobají se jim zásadně v tom ohledu, že nejsou nikdy apriorní, nýbrž aposteriorní a lze je tedy objektivně vědecky verifikovat, tj. dokázat, že platí. Jako zákony faktů mají zákony status obecných faktů. Věda tak může a smí vykonat (má-li zůstat vědou) jedině: zkoumat zákony faktů tak, aby se daly prakticky využít. Naproti tomu každé spekulativní poznání, které za jevy a jejich nutnými souvislostmi hledá nějaký absolutní

metafyzický počátek, není v pozitivním smyslu verifikovatelné, a je proto principiálně nevědecké.

Comte zastává názor, že naše schopnost poznání má svá vnitřní omezení daná biologickým uspořádáním naší psychiky, které nedovoluje dosáhnout jiné výsledky nežli více méně přibližné. To však není na závadu, neboť tato relativní nepřesnost dostačuje pro praktickou orientaci člověka v okolním světě. Comte vystupuje jako stoupenec Baconova a Descartova instrumentálního pojetí vědy. Věda je pro Comta primárně účinným prostředkem k praktickému využití přírody a k rekonstrukci společnosti. Je prakticky účinná tím, že umožňuje racionální předvídání přírodních a společenských jevů na základě poznanych zákonů.

S Comtovými úvahami o povaze vědeckého poznání úzce souvisí jeho známá teorie zákona tří stádií. Comte věří ve všestranný historický pokrok lidstva, který je podle jeho názoru podřízen tzv. *zákonu tří stádií, který nazývá „velkým zákonem“* celkového vývoje lidského rozumu v rozličných oblastech jeho činnosti od počátečního rozmachu až do současnosti. Působnost tohoto zákona má spočívat v tom, že každý základní pojem, každá oblast poznání prochází postupně třemi různými teoretickými stádii, nejprve teologickým neboli bájeslovným, poté metafyzickým neboli abstraktním a konečně vědeckým neboli pozitivním. Comte je tedy přesvědčen, že lidstvo užívá při výkladu skutečnosti postupně tři různé základní metody. Na začátku, v nejranější dějinné fázi lidského poznání, se uplatňuje nejprimitivnější, nejméně adekvátní metoda teologická, kterou později vystřídá vyspělejší metoda metafyzická, nakonec přichází jako jediná adekvátní metoda vědecká, pozitivní.

Teologické stádium je stádium počáteční. Podle Comta se v něm člověk spontánně zaměřuje na otázku vnitřní podstaty reality, prvních a posledních příčin všeho jsoucna, věří, že všechny jevy vznikají přímým působením většího či menšího počtu antropomorfně chápaných činitelů, božstev. Teologické stádium se samo hierarchicky člení ve fetišismus, polyteismus a monoteismus. Sahá od pravěku lidstva až po vrcholný evropský středověk, tj. 13. století našeho letopočtu a je významnou dobou postupného budování společenské organizace, všech základních společenských institucí, zejména státu a církve. Odpovídající formou vlády je teokratická a vojenská.

Ve srovnání s ním je metafyzické stádium nesporně vyšší, zároveň se však vyznačuje bytostně záporným a přechodným určením. Tvoří totiž přechod mezi prvním teologickým a posledním pozitivním stádiem. Hrubé náboženské představy jsou zde nahrazeny „jemnějšími“ spekulativními pomysly abstraktního rázu, všelijakými metafyzickými absolutny, tvořícími údajně rozumový základ a smysl všeho jsoucího.

Jeho časové trvání je poměrně krátké, rodí se na počátku 14. století a vrcholí v současnosti, tj. koncem 18. a počátkem 19. století, přičemž se vnitřně dělí na epochu protestantskou a deistickou. Jestliže teologické stádium budovalo, posilovalo všechny stránky společenské organizace, pak metafyzické stádium je naopak obdobím jejího postupného rozkladu, dekompozice. Dosažený stav společenské rovnovážnosti je nyní vystřídán její antitezí, narůstající nerovnovážností, vedoucí nakonec k novému, vyššímu ekvilibriu, k vyšší formě společenské organizace ve stádiu pozitivním. Metafyzický způsob myšlení totiž obsahuje prvek rozumové kritiky a skepse, tudíž negace. Comte proto může vysvětlit Velkou francouzskou revoluci na konci 18. století jako dílo osvícenské „revoluční metafyziky“.

Třetí a tedy nejvyšší stádium je stádium pozitivní a to vzniká pro Comta až v současnosti, i když svými kořeny sahá do minulých století. *Určující metodou poznání*

v pozitivním stádiu je vědecké zkoumání zákonů faktů. Pravým kritériem pravdy už není ani náboženské zjevení (teologické stádium), ani metafyzické ideje (metafyzické stádium), nýbrž jen shoda našeho poznání s fakty. Po stádiu metafyzickém, kterému vládne společenský rozklad, anarchie, egoismus a individualismus, je pozitivní stádium opět epochou budování. Výsledkem „společenské reorganizace“ na základě moderní vědy, tj. především Comtovy sociologie, je nová racionální, harmonická industriální organizace společnosti, prostá velkými vnitřními krizemi a zvraty, ale i válkami. Comte se shoduje se Saint – Simonem v tom, že nadcházející industriální společenská soustava představuje vrcholnou, protože nejdokonalejší organizaci lidstva.

S teorií univerzálního vývojového zákona souvisí Comtova klasifikace věd, jež má hierarchické uspořádání. Jednotlivé vědní obory jsou v ní kladeny nikoliv vedle sebe, ale řazeny ve stupňovitou posloupnost. Zařazení jednotlivých věd v systému je dáno tím, kdy, v které dějinné epoše vstoupily do svého pozitivního stádia, tj. ustanovily se jako skutečné vědy. Jako první se stává v dějinách lidstva vědou matematika, po ní přichází postupně na řadu astronomie, fyzika, chemie, biologie a úplně na konec sociologie. Ta se rodí jako věda o lidské společnosti až se vznikem Comtovy pozitivní filosofie. Má to svůj základ v míře obecnosti a jednoduchosti té které vědy. Matematika se mohla jako pozitivní věda ustavit již ve starověku, protože její předmět je nejobecnější a její zákonitosti nejjednodušší. Tím je ovšem dáno i to, že platnost jejích pravd je nejuniverzálnější. Každá následující věda v hierarchické posloupnosti je méně obecná, je tedy stále konkrétnější a speciálnější, obsahově i metodologicky komplexnější. Hierarchická posloupnost podle míry obecnosti a jednoduchosti odhaluje podle Comta vnitřní logickou a metodologickou závislost jednotlivých věd v rámci klasifikačního systému. Každá věda, říká Comte, totiž s ohledem na komplexnost svého předmětu užívá těch metod, které jí v systému předcházejí, plus svou vlastní. Například astronomie používá jako svůj fundament matematiku, kterou doplňují její specifické metody, zejména astronomické pozorování. Sociologie jako historicky vůbec poslední pozitivní věda má nejkomplicovanější obsah, ale také nejkomplicovanější metodologii. Kromě specifického sociologického pozorování využívá metod všech ostatních věd.

Zvláštní status má samotná pozitivní filosofie, která není součástí klasifikační škály věd. Na počátku svého Kursu pozitivní filosofie Comte zdůrazňuje následující teoretické úkoly pozitivní filosofie: a) má vytvořit souhrn pozitivních pojmů o všech velkých třídách jevů, tj. shrnout výsledky speciálního bádání; b) objevovat logické zákony naší inteligence a obecná pravidla všeho vědeckého poznání, čili podat jakousi obecnou teorii poznání. Z praktického hlediska k tomu přistupuje, že se pozitivní filosofie má stát jedinou solidní základnou sociální reorganizace. Na konci Kursu je pak především akcentována společenskovochovná, etická funkce pozitivní filosofie.

Na vrcholu věd stojí pro Comta *sociologie*, která představuje nejiracionálnější vědu vůbec. Dělí se na sociální statiku a sociální dynamiku. První zkoumá společenský „pořádek“ neboli „podmínky, které určují charakter sociální existence“, druhá se zabývá obecnými zákony společenského vývoje, tedy „pokroku“.

Ukázka je čerpána z 1., 2. a 58. přednášky *Kurzu pozitivní filosofie*, a to z výběru, který je obsažen v *Antológii z diel' filozofov*. Pozitivizmus, voluntarizmus, novokantovstvo. Bratislava 1967 (překlad P. Malatín).

KURZ POZITIVNÍ FILOZOFIE

Abychom náležitě vysvětlili skutečnou podstatu a vlastní povahu pozitivní filosofie, je nezbytné nejdříve ve všeobecnosti nahlédnout postupný vývoj lidského ducha, jak se nám jeví vcelku, neboť jakoukoli koncepci je možné dobře poznat pouze na základě její historie.²² Myslím, že při zkoumání celkového vývoje lidského rozumu v rozličných sférách jeho činnosti, od jeho prvopočátečního rozmachu až po naše dny, objevil jsem velký základní zákon, kterému s nutností nepodléhající proměnám podléhá a který se podle mne může spolehlivě opřít buď o rozumové důkazy, čerpané ze znalosti našeho uzpůsobení, anebo o historické doklady, vyplývající z pozorného zkoumání minulosti. Tento zákon spočívá v tom, že každý z našich základních pojmů, každé odvětví našeho poznání prochází třemi různými teoretickými stádii: stádiem teologickým či bájeslovným, stádiem metafyzickým či abstraktním, stádiem vědeckým či pozitivním. Jinými slovy, lidský duch při každém zkoumání používá podle svého povahy postupně tři metody filosofování, jejichž charakter se podstatně liší natolik, že je z hlediska samotného zakladu protikladný: na počátku metodu teologickou, potom metafyzickou a nakonec metodu pozitivní. Podle toho potom máme tři navzájem se vylučující druhy filosofie či všeobecné soustavy pojmů o souhrnu jevů. První je nevyhnutelným východiskem lidského rozumu, třetí je jeho ustáleným a konečným stavem, úkolem druhé je sloužit pouze jako přechod.²³

V teologickém stádiu lidský duch, celkem přirozeně zaměřující své zkoumání na vnitřní podstatu bytí, na první a poslední příčiny všech skutečností, s nimiž se setkává, tedy na absolutním poznání, si představuje, že jevy vznikají přímým a neustálým působením více nebo méně početných nadpřirozených činitelů, jejichž svévolné zasahování vysvětluje všechny anomálie vyskytující se ve vesmíru.²⁴

V metafyzickém stádiu, které je pouhou obměnou předešlého, nadpřirození činitelé se nahrazují abstraktními silami, skutečnými jsoucnými (personifikovanými abstrakcemi), které jsou imanentní rozličným předmětům jsoucím na světě a které se považují za schopné samy od sebe produkovat všechny pozorované jevy. Vysvětlení těchto jevů potom spočívá v přísouzení příslušného jsoucná každému jevu.²⁵

Nakonec v pozitivním²⁶ stádiu lidský duch, uvědomující si, že absolutní poznatky nelze získat, vzdává se hledání původu a účelu vesmíru, stejně tak poznání vnitřních příčin jevů, aby se pomocí velmi složitého usuzování a pozorování věnoval objevování jejich skutečných zákonů, tj. jejich stálých vztahů následnosti a podobnosti. Vysvětlování faktů, které se tímto způsobem dostává do svých skutečných mezí, spočívá potom pouze ve spojování rozličných jednotlivých jevů s některými všeobecnými fakty, jejichž počet se s pokrokem vědy stále více

²² Comte se usiluje podat obecný rámec ukazující smysl jeho filozofie a její vztah k filozofii předchůdců.

²³ Podle Comtova "velkého zákona tří stádií" lidstvo ve svých dějinách prošlo třemi stádii, jež jsou spjata se třemi způsoby vysvětlování přírody a společnosti.

²⁴ Náboženské stádium vývoje je charakteristické tím, že za bezprostředně pozorovatelným - za jsoucnými, věcmi, fakty - jsou viděny jakési síly nefaktického charakteru, síly interpretované jako božové či božské síly, tzn. interpretované nábožensky. Jsou postulovány entity nefaktického charakteru, entity, které mají vysvětlit fakta. V tomto stádiu se tedy fakt vysvětluje z nefaktického.

²⁵ Po náboženském stádiu následuje stádium metafyzické. Zjednodušeně řečeno, liší se od předchozího pouze tím, že ony entity, případně síly (ono nefaktické) jsou sekularizovány.

²⁶ Výraz "pozitivní" je volen jako protivýraz vůči "negativní", jak Comte souhnně charakterizuje uvažování náboženské a metafyzické.

a více zmenšuje.²⁷ Teologický systém dospěl k nejvyšší dokonalosti, které byl schopný, když různorodou aktivitu početných, navzájem nezávislých božstev, které si lidé původně představovali, nahradil prozřetelnou činností jediné bytosti.²⁸ Právě tak i poslední systém metafyzického systému spočívá v tom, že namísto rozličných jednotlivých jsoucen se přijímá jedno velké všeobecné jsoucní, příroda, která se považuje za jediný pramen všech jevů.²⁹ Podobně i završení pozitivního systému, k němuž ustavičně směřuje, i když je pravděpodobné, že k němu nikdy nedospěje, spočívá asi v tom, že rozličné pozorovatelné jevy by se mohly považovat za zvláštní případy jediného všobecného faktu, jakým je například gravitace.³⁰

... kromě přímého pozorování, ať už komplexního nebo individuálního, které dokazuje správnost tohoto zákona,³¹ musím v tomto souhrnném přehledu uvést teoretické úvahy, které nám umožní vycítit jeho potřebnost. Nejdůležitější z těchto úvah, čerpaná ze samotné podstaty předmětu, spočívá v tom, že v každém období je potřebná jakási teorie, podle níž bychom mohli spojovat jednotlivá fakta,³² ale zároveň je zřejmé, že lidský duch ve svých počátcích není schopný tvořit si teorie na základě pozorování. Všichni vynikající duchové od dob Baconových opakují, že skutečné poznání je pouze to, které se zakládá na pozorovaných faktech. Tato základní zásada je zřejmě nesporná, když ji aplikujeme, jak to věc vyžaduje, na mužný věk našeho rozumu. Ale vzhledem ke způsobu tvoření našich vědomostí je stejně jisté, že lidský duch ve svém prvotním stádiu nemohl a ani nesměl takto myslet. Neboť pokud se na jedné straně každá pozitivní teorie musí opírat o pozorování, na druhé straně je stejně jasné, že náš duch, aby se mohl oddat pozorování, potřebuje určitou teorii.³³ (...)

(...) Z předcházejícího vidíme, že základním znakem pozitivní filosofie je nahlížet na všechny jevy jako na takové, jež podléhají neměnným přirozeným zákonům. Jejich přesné určení a redukování na nejmenší možný počet je cílem všech našich snah, přičemž to, co nazýváme příčinami, ať už prvotními nebo posledními, považujeme za cosi nám zcela nepřístupného a pátrání po nich za nesmyslné. Je zbytečné zdržovat se dále principem, který se stal už běžným pro všechny, kteří se jen trochu hlouběji zabývali empiricky vědami. Každý jistě ví, že ani v těch nejdůkladnějších pozitivních výkladech jsme nikdy nehodlali vyložit příčiny vzniku jevů, protože by se nám nikdy nebylo nic podařilo, leda odložit těžkosti na jindy, respektive jenom přesně analyzovat okolnosti jejich vzniku a potom je vzájemně spojit normálními vztahy následnosti a podobnosti.

Abychom uvedli jeden z nejobdivuhodnějších příkladů, připomeneme, že všechny jevy ve vesmíru se vysvětlují, pokud je to možné, Newtonovým gravitačním zákonem, protože tato pěkná teorie nám na jedné straně ukazuje, že všechna nesmírná rozmanitost astronomických faktů je jen jeden a tentýž fakt jeví se z rozličných stran: ustavičný pohyb všech molekul směrem k sobě, přímo úměrný jejich hmotám a nepřímo úměrný čtvercům jejich vzdálenosti,

²⁷ Až Comte sám zahajuje třetí stádium, stádium pozitivní. Je charakteristické tím, že teprve nyní si filozofie jasně uvědomuje, že za "fakty" nic není, že "jsou pouze fakta a jejich souvislosti" a že jediným možným tématem filozofického zájmu tato "fakta".

²⁸ Comte má na mysli monoteismus typu křesťanského náboženství.

²⁹ "Všeobecné jsoucní" je výsledkem metafyzické spekulace, a tedy čímsi "negativním", "nefaktickým".

³⁰ Comte považuje vědecký zákon za "všeobecný fakt". Zároveň má přesvědčení o jednotě "pozitivní vědy" - ve výhledu vystavěné kolem "jediného všeobecného faktu", všeobecně platného vědeckého zákona.

³¹ Comte má na mysli "velký zákon tří stádií".

³² Teorie je tím, prostřednictvím čeho na základě pozorování získaná fakta spojujeme co do jejich podobnosti a následnosti.

³³ Klasická formulace problému vztahu "empirie" a "teorie", která provází pozitivismus od jeho počátků až po moderní varianty 20. století (např. analytická filosofie a metodologie vědy).

zatímco na druhé straně se nám tento všeobecný fakt podává jako pouhé rozšíření jevu, který je pro nás zcela běžný a který proto pokládáme za zcela známý: přitahování těles k zemskému povrchu. Pokud jde o vymezení, co jsou přitažlivost a tíže (hmotnost) samy o sobě, jaké jsou jejich příčiny, to jsou otázky, které všichni považujeme za neřešitelné, za takové, které už nespádají do oblasti pozitivní filosofie a které právem přenecháváme imaginaci teologů nebo ostrovtipu metafyziků. Zřejmým důkazem toho, že takové řešení je nedosažitelné, je okolnost, že i největší duchové, kdykoliv se snažili říci o věci něco vskutku rozumného, pouze vysvětlovali jeden princip pomocí druhého, mluvíce o přitažlivosti, že je pouze všeobecnou hmotností, a o hmotnosti zase, že spočívá jednoduše v zemské přitažlivosti. Takový výklad, který vyvolává úsměv, kdyby se chtěla poznat vnitřní podstata věcí a způsob vzniku jevů, je zatím všechno, čeho vůbec můžeme dosáhnout, protože nám ukazuje, že dva druhy jevů, o nichž jsme si dlouho mysleli, že mezi nimi není vzájemný vztah, jsou identické. Ani jeden rozvážný duch se už dnes nebude snažit dostat se dál. (...)

(...) všechno směřuje k jediné jednoduché otázce: zahrnuje dnes pozitivní filosofie, která v posledních dvou stoletích získala postupně tak velký rozsah, všechny druhy jevů? Je zřejmé, že tomu tak není a že je třeba vykonat ještě velký kus vědecké práce, aby pozitivní filosofie získala povahu všeobecnosti, tak potřebnou pro její definitivní dotvoření.

Vskutku, ve čtyřech hlavních (...) třídách přírodních jevů, jevů astronomických, fyzikálních, chemických a fyziologických zaznamenáváme viditelnou mezeru, a to pokud jde o sociální jevy; ty jsme implicitně zahrnovali do fyziologických jevů, třebaže si zasluhují, ať už pro svou důležitost nebo pro obtížnost jejich studia, aby tvořily zvláštní třídu. Tento poslední druh pojmů, který se vztahuje na jevy nejkokrétnější, nejsložitější a navíc závislé na všech ostatních, nevyhnutelně se musel zdokonalovat pomaleji než všechny předchozí, nepřihlížímeli ke speciálním překážkám, o nichž budeme později uvažovat. Ať je tomu jakkoli, je zřejmé, že do sféry pozitivní filosofie ještě nevstoupil. Zde je tedy ona velká, ale zřejmě jediná mezera, která se musí zaplnit, aby se dostavěla budova pozitivní filosofie. Nyní, když lidský duch založil nebeskou fyziku i zemskou fyziku, ať už mechanickou nebo chemickou, a organickou fyziku, ať už rostlinnou nebo živočišnou, zůstává mu ještě doplnit systém empirických věd založením *sociální fyziky*. Toto je je dnes z několika důležitých hledisek největší a nejnaléhavější potřeba našeho rozumu. Toto je, odvážím se říci, prvním účelem našeho kurzu, jeho speciálním účelem.

(...) Takovéto všeobecné chápání skutečné povahy jakéhokoli pozitivního bádání nás po správném zhodnocení základních podmínek, vlastních každému vědeckému problému, samovolně přivedlo k všeobecnému vymezení pravomoci pozorování a usuzování, a to tak, abychom se zároveň vyhnuli oběma protilehlým úskalím, empirismu a mysticismu, mezi nimiž se skutečné poznání vždy musí pohybovat. Na jedné straně jsme potvrdili pravidlo, které se od časů Bacona stalo na štěstí tak běžným, že za základ každého zdravého uvažování, ať již za základ přímý nebo nepřímý, ale výlučně rozhodující, je třeba považovat pozorovaná fakta. Nebo jak jsem to napsal v roce 1825: „... ani jedna věta, kterou není možné nakonec redukovat na jednoduché vyjádření buď zvláštního, anebo všobecného faktu, nemůže mít reálný a srozumitelný smysl.“ Pravda, na druhé straně jsme stejně odmítli dnes příliš rozšířené nerozumné snahy redukovat vědu na plané hromadění nesouvisejících faktů; ve všech disciplínách jsme totiž zjistili, že pravá věda, hodnocená podle rozumového předvídání, které charakterizuje její principiální nadřazenost čisté erudici, se v podstatě skládá ze zákonů, a nikoliv z faktů, i když fakta jsou pro objevení a potvrzení zákonů nevyhnutelná. To znamená, že nějaký izolovaný fakt můžeme skutečně do vědy začlenit jen tehdy, když ho vhodně spojíme

s nějakým jiným pojmem, přinejmenším pomocí promyšlené hypotézy. Kromě toho, že teorie, které vytvořil náš rozum, často musí kontrolovat a korigovat nedokonalé pozorování, je jasné, že pozitivní duch bez toho, že by popřel nevyhnutelnou převahu přímo zjištěné skutečnosti, se vždy snaží rozšířit, pokud je to vůbec jen možné, racionální oblast na úkor oblasti experimentální tak, že čím dál tím víc nahrazuje bezprostřední zkoumání jevů jejich předvídáním: vědecký postup se skládá zejména na postupném zmenšování počtu navzájem odlišných a nezávislých zákonů a současně na neustálém zvětšování počtu vztahů. Nedostatečná výchova dnešních vědců nás opravňuje v této souvislosti signalizovat, a to zejména u geometrů, velmi osudný omyl, spočívající v přepjatém názoru, že na základě bezcenných hypotéz je možné ve všem hledat chimérickou jednotu. Počet skutečně neredukovatelných zákonů je mnohem větší, než jak to naznačují nebezpečné iluze, vycházející z nesprávného zhodnocení našich duchovních sil a obtíží, na něž naráží věda. Takováto jednota výkladu je nejen nesmyslnou utopií, pokud jde o celkový souhrn našich rozličných věcných poznatků, ale vždy bude nerealizovatelná i v každé základní vědě; pouze nejjednodušší větve přírodní filosofie tvoří v tomto případě výjimku, která se příliš lehce povyšuje na všeobecný typ, i když je jinak velmi neúplná, protože teorie gravitace nestanovuje žádnou všeobecnou souvislost mezi většinou základních údajů o rozličných hvězdách našeho světa. Tento nesprávný sklon k iluzorní systematizaci se dá lehce vysvětlit rozpoložením ducha, které v posledních dvou stoletích ovlivňovalo postupný rozvoj provizorních věd až do nastolení definitivní vědy v tomto díle.³⁴

Oproti klasickému empirismu sice vychází z fakt, protože jen ty lze podrobit náležitěmu a pravdivému ověření (verifikaci, justifikaci), ale neomezuje se jen na jejich sféru, lidskou mysl jako takovou netvoří jen (co možná nejjednodušší) asociační spojení a průběhy, ale pomocí **indukce** (coby základní metody) se jejich spojení pozvedává na vědecké zákony; věda se pak skládá nikoli (jen) z faktů, izolovaných faktů, ale je potřeba z nich vytvořit **obecné zákony**; na nejnižší úrovni musíme vědecká zákony formulovat alespoň jako hypotézy; přičemž roli kritéria hraje to, že mají být **prakticky použitelné** (proto jsou zákony vždycky relativně nepřesné, rozhodující je, lze-li je prakticky využít).

Souvislost mezi fakty může být dvojí: fakta se mohou vyskytovat vedle sebe a současně (nutná souvislost faktů jako **koexistence**) nebo se fakta mohou vyskytovat po sobě, v časové následnosti (nutná souvislost faktů jako **sukcese**).

Přichází se známou **teorií tří stádií vývoje lidského poznání** (jež jsou zároveň 3 stádii vývoje lidstva). Podstatné je to, že každé poznání, resp. lidstvo v té které etapě, musí těmito stádii projít.

Počátečním stádiem je **stádium teologické** (náboženské). Člověk se zaměřuje na otázky vnitřní podstaty reality, prvních a posledních příčin všeho jsoucna, jež ale chápe antropomorfně, tj.

³⁴ Z textu je patrné východisko ideje "pozitivní filozofie", kterou lze snad formulovat takto: Vědění (to, co může nést tento titul) je vědění o faktech. Je nutno vyloučit jakékoli apriorní poznání. Spekulativní koncepce, to nemá s duchem pozitivismu nic společného. Jsou pouze fakta a souvislosti mezi fakty. Samy tyto základní nutné souvislosti jsou dvojí: "nutné souvislosti podobnosti" (koexistence) a "nutné souvislosti sukcesivní" (souvislosti následnosti). Comte náboženství a metafyziku spojuje s postojem nevědeckým, a to jako s něčím ohledně nároku na pravdu zásadně diskvalifikovaným. Pozitivní má být vědecké. Hovoří-li o vědění, má na mysli vědění vědy. V tomto smyslu je jeho filozofie (jako v hlavních rysech pozitivní tendence obecně) filozofií jako odůvodněním zrušení filozofie.

pomocí božstev. (Toto stádium zaujímá největší část lidských dějin, od starověku po vrcholný středověk (13. stol. n. l.); dělí se na etap fetišismu, polyteismu a monoteismu. Odpovídající forma vlády – teokratická a vojenská.) Podstatné je, že božstva coby síly skrývající se za fakty a je určující nejsou bezprostředně verifikovatelná. Kritérium pravdy = náboženské zjevení.

Druhou etapu představuje **stádium metafysické**, přechodné a bytostně negativní. (Poměrně krátké, zač. 14. stol. n. l. až po současnost (přechod 18./19. stol. n. l.)). Antropomorfní představy jsou vystřídány „jemnějšími“, sekularizovanými idejemi, spekulativními pomysly abstraktního rázu, stádium negace. Kritérium pravdy = metafysické ideje.

Třetí a nejvyšší je **stádium pozitivní**, které se věnuje vědeckému zkoumání faktů, které mají aposteriorní charakter, už ne apriorní. Kritérium pravdy = shoda lidského poznání s fakty. Na úrovni společenského vývoje, „společenské organizace, tomuto stádiu odpovídá racionální a harmonická industriální organizace (společnost).

Vztahu k poslednímu stádiu odpovídá i klasifikace věd (opět sukcese), druhé kritérium je obecnost a jednoduchost, každá věda následující je méně obecná, konkrétnější a speciálnější (matematika jako první, přes astronomii, fyziku, chemii, biologii až po sociologii). Nejvyšší vědou je **sociologie**, která zkoumá „sociální statiku“ (zkoumá společenský pořádek, „podmínky, které určují charakter sociální existence“) a sociální dynamiku (zkoumá obecné zákony společenského vývoje, „pokrok“).

Později značně modifikuje svoji teorii, až k náboženství humanity, jež uctívá „nejvyšší bytost“, která je totožná s obecným ideálem lidstva.

Jen pro úplnost představím ještě stručně výše zmíněné zakladatele klasického pozitivismu, kteří ovlivnili pohled na problematiku společenských věd ať již metodologickým přístupem či jistou optikou až vizionářským přístupem.

JOHN STUART MILL

Mill bezprostředně navazuje na empirismus a vypracoval **system induktivní (empirické) logiky**, který tvoří fundament všeho poznání, v rámci přírodních i společenských věd. Lidský rozum dle něj je jen asociativním spojením obsahů vědomí, je tak výrazným představitelem psychologismu.

Základ systému **induktivní logiky** tvoří jeho **teorie dvou pravd**.

První typ představují **empirické, bezprostřední pravdy**, jsou totožné se smyslovými daty poznávající mysli, tzn. počítky a vněmy. Jsou bezprostředně poznatelné a ověření jejich pravdivosti nepotřebujeme žádné myšlenkové operace či dokonce vědu. Nepochybnou evidenci způsobuje, že nám jsou dány smyslovou „intuicí“. „Co poznáváme bezprostředně, poznáváme jako nesporné. Jestliže někdo něco vidí nebo cítí tělesně nebo duševně, musí si být jistý, že to vidí nebo cítí, není třeba žádné vědy, která by tyto pravdy odhalovala.“ (Mill, J. S.: System of Logic Racionative and Inductive, London, 1919, str. 4) Empirické pravdy jsou bezprostředně nahlédnutelné, protože jsou to skutečnosti bezprostřední zkušenosti.

Druhý typ představují **pravdy úsudkové**, odvozené. Nejsou nám dány bezprostředně (smyslovou intuicí), dospívám k nim zprostředkovaně, proto nejsou nepochybně evidentní a samozřejmě platné. Můžeme je odhalit převodem na pravdy prvního typu. Oboustranný převod

(zpětný převod poznaného na počitky a vněmy; a vytváření obecných konstatování) umožňuje induktivní logika. Elementární formu empirického vyvozování tak představuje indukce podle prostého výčtu, jež z jednotlivých případů usuzuje na další jednotlivé případy, které pak ve svých vyšších verzích zobecňuje. Pro obecné zákony, které takto vyvozujeme, ale platí, že jsou jistým způsobem omezeny: indukce naše empirické poznání nijak obsahově nerozšiřuje, neprohlubuje, ale pouze shrnuje, zobecňuje, a dále poznatky získané indukcí nemají charakter pravdy definitivní a absolutní, ale vždy je relativní.

Vědeckost tvrzení (zákonů, výpovědí) spočívá tedy v možnosti převodu všech tvrzení vědy (obsažných tvrzení) na pravdy empirické, jež jsou vyjádřeny větami charakteru konstatování těchto bezprostředních faktů, tzn. **protokolárními výpověďmi**. „Každá věda se skládá z faktů (data) a ze závěrů z nich, z důkazů a z toho, co dokazují.“ (Mill, J. S.: System of Logic Racionative and Inductive, London, 1919, str. 6)

HERBERT SPENCER

Snad nejvíce navazuje na klasický empirismus, ale zároveň jej výrazně modifikuje, protože myšlení u něj představuje jen souklad, vztah mezi fakty: „... je to vztahování, žádná myšlenky nemůže vyslovit více než relaci.“ (Spencer, H.: First Principles, London 1898, str. 86) Základní metodou poznání je potom **klasifikace**, tzn. třídění faktů na základě jejich podobnosti a nepodobnosti (různosti). Základní klasifikaci získáváme tím, že fakta rozlišujeme na základě časové posloupnosti (sukcese) a na základě posloupnosti vedle sebe. Klasifikace ke současně diferenciaci i integraci, fakta nejdříve rozdělujeme na různá fakta, abychom je pak a tomto základě integrovali. Potud se ještě pohybujeme ve sféře zkušenosti, v aposteriori. Ale poznání má i jistý apriorní základ, který nelze vyvodit ze zkušenosti samotné. Jestliže je poznání tříděním faktů, pak pojmy, které se k němu vztahují a pomocí nichž se klasifikace děje, vztah, podobnost, různost, nejsou součástí samotné empirie, nezakoušíme je zkušenostně, naopak je každé zkušenostní poznání již předpokládá. Nejinak se je to i s pojmem pravdy, protože jestliže pravda je shoda našeho poznání s faktickou zkušeností, pak verifikace znamená, že už ji předem chápeme, resp. již vždycky předem víme, co znamená shoda a její opak, podobnost a rozdíl.

Nicméně Spencer zařazuje poznání pod lidský život, je mu funkcí života. Proto mezi „předvědeckým“ poznáním a vědou, jež slouží životu, je jen rozdíl stupně, ne rodu. Ve vědě postupujeme od méně obecného k obecnějšímu, opět je základní metodou **indukce**. „Jednotlivé jevy, z nichž jsme vycházeli, jsme zahrnovali do stále širších a širších skupin jevů a dospívali jsme tak jejich řešení, které se nám zdálo tím hlubší, čím dále bylo možné daný proces dovést. Ještě hlubší výklady jsou toliko další kroky v nastoupeném směru.“ (Spencer, H.: First Principles, London 1898, str. 72) Nicméně obecnost zákonů se zastavuje na nepoznatelném, které si jako absolutní realita nepoznatelná, ale je myslitelná jako nutná příčina našeho poznání. Toto „nepoznatelné“ se pak manifestuje ve dvou třídách, kterými jsou **dojmy** (originály, které jsou „živé“, „silné“) a **ideje** (jako kopie jsou „slabé“ a závislé a naší vůli). Naše poznání je tudíž vždycky omezené.

POLITICKÁ FILOSOFIE 20. STOLETÍ.

Pro situaci konce 19. a prvních dvou třetin 20. století se v zásadě zformovalo několik všeobecně

uznávaných názorových proudů:

1. V tradici dosavadní metodologie šlo zejména o myšlenkové hnutí tzv. **logického pozitivismu (novopozitivismus)**, v rámci které se sama metodologie vědy zformovala jako relativně svébytný obor. (Zvláštní a originální místo zde zaujímá Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951).)
2. **Sociologická a psychologická škola** - věda není založena na čistě objektivních metodách, je spíše systémem domněnek a svou autoritu odvozuje z konvence, z vědeckého mínění či "zamlčeného porozumění" mezi vědci (M.Polanyi), pohyb vědy je založen na střídání období tzv.normální vědy a vědeckou revolucí, věd.revoluce, v tomto pohledu není vědecké poznání kumulativní a je spíše kolektivním názorem vědecké komunity. O povaze vědeckého poznání nerozhoduje přesnost metody, ale spíše hodnotový systém vědců, jejich ideologické názory apod. (T.Kuhn)
3. **Hypoteticko-deduktivní metodologie**, která vycházela z logického pozitivismu, ale zásadně odmítala indukci a induktivismus, počátkem vědy není pozorování či experiment, počátkem vědeckého zkoumání je problém, nové výklady byly testovány pokusem o vyvrácení (falsifikace) a nikoli pokusem potvrdit (K.Popper). Dalším posunem se objevila myšlenka, že nové výklady nemají být porovnávány přímo s realitou (empirií), ale s jinými teoriemi - soutěživost teorií - teorie soutěží o naplňování účelů, „porovnávání a hodnocení tzv.výzkumných programů" (I.Lakatos), rovněž se objevuje myšlenka, že je třeba mít vždy ke každému výkladu množství různých alternativ, protože tak je možné neustále bojovat proti petrifikaci poznání - myšlenka "houževnatosti" (tenacity) a „proliferace (novotvoření zmnožením) hypotéz" (P.Feyerabend a jeho metodologický anarchismus).

SOCIOLOGICKÉ PŘÍSTUPY.

Za klasického reprezentanta druhého přístupu je považován další z otců zakladatelů (vedle již zmíněného Comta, doplňme ještě Emila Durkheima) vědy o společnosti

M. WEBER

Max Weber se narodil v r. 1864 v Erfurtu. V letech 1882-86 studuje v Göttingenu, Heidelbergu a Berlíně historii a ekonomii. Po studiích působí jako soukromý docent a od r. 1893 na berlínské universitě. Od r. 1896 působí jako historik ekonomie v Heidelbergu. po duševním zhroucení (1898) a následné přestávce opouští v r. 1903 místo řádného profesora na universitě a stává se soukromým badatelem (mj. vstupuje do Spolku pro sociální politiku). Od r. 1904 spolupracuje pak s Archivem pro sociální vědu a politiku, vstupuje do intelektuálních diskusí doby. Píše svá rozhodující díla. Od r. 1909 se stává hlavní postavou sporu o hodnoty. Po vypuknutí I. světové války narukuje do armády, vzhledem ke svému zdraví však z armády odchází, od r. 1915 se angažuje skrze novinářské články také v politických debatách. Po světové válce akademicky působí nejprve ve Vídni (1918) a posléze v Mnichově, kde v r. 1920 umírá.

Z jeho rozsáhlé bibliografie (rozsah Weberova vědeckého zájmu jest velmi široký, jak jest patrné z následné bibliografie, zahrnuje filosofii, historii, obecnou sociologii, sociologii náboženství a práva, politiky a hospodářství, ekonomii a metodologii) je nutné zmínit: Obchodní společnosti ve středověku (1889), Národní stát a hospodářská politika (1895), Sociální příčiny zániku antické kultury (1896), Základy přednášek op obecné ekonomii

(1898), Objektivita sociálněvědního a sociálněpolitického poznání (1904), Protestantská etika a duch kapitalismu (1904/05), O některých kategoriích rozumějící sociologie (1913), Hospodářská etika světových náboženství (1915/17), Smysl "hodnotové neutrality" v sociologických a ekonomických vědách (1917), Politika jako povolání (1917/19), Socialismus (1918) a Hospodářství a společnost (1921-22).

DOPLNIT WEBEROVU NAUKU!

Pro účely kritiky předchozích představ jsem vybral titul/přednášku (resp. její část), kterou přednesl Weber pro vysoké rakouské důstojníky "za účelem jejich obecné orientace" ve Vídni v červnu 1918.

Autor zde předkládá analýzu tehdejších proudů socialistických hnutí a je v jistém smyslu zkouškou analytických možností jeho pohledu na tehdejší události (mj. jde de facto o první teoretickou reakci na Říjnovou revoluci v Rusku).

Weber se snaží o poctivé se vypořádání s Marxem (jinak jím považovaného za jednu z rozhodujících autorit moderní společnosti), lze dokonce říci, že značná část Weberova díla vzniká coby kritické vyrovnání se s marxismem. Pokud jde o K. Marxe, Weber si vysoce cenil jeho přínosu ke kritice předchozí idealistické koncepce společnosti a dějin, zejména pak Hegelovy a s tím spojeného obratu zájmu o reálné ekonomické a sociální otázky (připomeňme, že i Hegelova filosofie práva pod vlivem klasické anglické politické ekonomie akcentuje význam ekonomických poměrů v životě společnosti, především v momentech abstraktního práva či občanské společnosti v rámci tzv. mravnosti). S jistými Marxovými závěry se dokonce Weber ztotožňuje (nutnost nastolení rovnováhy mezi rozvojem výrobních sil a výrobních (vlastnických) vztahů. To na straně jedné. Negativní reakce na Marxovy závěry, kterých je však daleko více, se pokusme stručně shrnout.

Weber zásadně nesouhlasil s Marxovým konceptem střídání tzv. společensko-ekonomických formací, který považoval za konstrukci, jež si nemůže činit nárok být zachycením zákonitostí dějinného vývoje. Nesouhlasil rovněž s předchozí výtkou souvisejícím závěrem o jednoznačné podmíněnosti společenského vědomí vývojem tzv. ekonomické základny společnosti, proti kterému postavil svou koncepci vlivu náboženství na ekonomický život společnosti (nejslavněji formulovanou ve známém pojednání Protestantská etika a duch kapitalismu, kde ukazuje vliv protestantské konfese na dynamiku rozvoje buržoazních poměrů). Weber odmítal, jak bude patrné z následující ukázky, teorii tříd a třídního boje a stavěl proti ní svou koncepci, jež se stala později základem teorií tzv. sociální stratifikace (rozvrstvení). Pokud jde o Marxovu či spíše marxistickou koncepci státu (viz předchozí ukázka), odmítal Weber absolutní podmíněnost politické moci mocí ekonomickou. Zdůrazňoval naopak rostoucí vliv byrokratického aparátu. Tím se dostáváme k závěrečnému bodu Weberovy kritiky Marxe, resp. marxismu, která se bezprostředně dotýká obsahu naší ukázky – k Marxově vizi socialismu, resp. komunismu. Tuto představu Weber rozhodně odmítá, protože je přesvědčen, že nadvláda jedněch lidí nad druhými je přirozená a neodstranitelná. V moderních společnostech ať buržoazních či zde zkoumaných socialistických poměrech nabývá nadvláda jedněch nad druhými stále sofistikovanějších podob státní byrokracie. Byrokratizace a s tím spojená racionalizace řízení moderní ekonomiky a politického života, které jsou přímým důsledkem přerozdělování vyráběných statků, jsou společným znakem jak kapitalistického tak

socialistického výrobního systému. Weber předvídá, že nadvláda státního, resp. stranického byrokratického aparátu bude v poměrech tzv. zespolečenštění výrobních prostředků dále zesilovat (extrémy, které přináší socialistické poměry během dalšího vývoje v Rusku, totalizující řízení ekonomiky a politiky do rukou stranického aparátu a jeho byrokracie, v identifikaci státní moci a moci jedné strany však Weber již analyzovat nemohl).

My jsme vybrali pro náš účel úryvek uveřejněný ve výboru, jenž vybral a přeložil J. Havelka: Weber; Metodologie, sociologie a politika; Oikúmené, Praha 1998)

SOCIALISMUS

Toto předesílám³⁵, abych se konečně dostal k onomu druhu socialismu, který je dnes programově svázán s existujícími socialistickými masovými stranami, tedy se stranami sociálnědemokratickými. Základním dokumentem tohoto socialismu³⁶ je *Komunistický manifest* Karla Marxe a Bedřicha Engelse z roku 1847, publikovaný a rozšířený na jaře roku 1848.³⁷ Tento dokument, jakkoli ho odmítáme (alespoň já ho odmítám) v jeho rozhodujících tezích, je svým způsobem vědeckým výkonem prvního řádu. To se nedá popřít a to se ani popírat nesmí, poněvadž by nám to nikdo nevěřil a poněvadž to není s dobrým svědomím ani možné. A dokonce i v těch tezích, které dnes popíráme, se jedná o omyl duchaplný, který měl politicky dalekosáhlé a asi ne vždy příjemné důsledky. Vědě to však vyneslo důsledky plodné, plodnější než často bezduchá korektnost. O *Komunistickém manifestu* je třeba na začátku říci jedno: zdržuje se moralizování, alespoň co do svých úmyslů, i když ne vždy ve svém provedení. Autorům *Komunistického manifestu* vůbec nenapadlo, aby nadávali na špatnost a nízkost světa - alespoň to tak tvrdí, ve skutečnosti to však byli lidé velice vášniví, kteří to nikterak

³⁵ V předchozí části analyzuje v hrubých rysech typickou podobu tehdejšího socialismu; totiž sociálně-demokratickou sdílenou tehdy II. internacionálou, resp. obě komponenty této podoby: demokracii a socialismus, přesněji řečeno zrod socialismu v té podobě, jak jej zrodila průmyslová buržoazní revoluce.

³⁶ Vztah tehdejšího sociálně-demokratického hnutí k programu Komunistického manifestu není tak jednoznačný, jak vyplývá z Weberovy kategorické formulace. O přímé vazbě na Manifest komunistické strany z r. 1848 lze mluvit v souvislosti s I. internacionálou, u jejíhož zrodu v r. 1864 Marx s Engelsem stáli. Program Manifestu byl sdílen touto první mezinárodní dělnickou organizací po celou dobu jejího trvání tj. do r. 1876. Na konci tohoto období zejména pak v 80. a 90. letech se počínají v dělnickém hnutí jak na úrovni jednotlivých zemí, kde začínají být zakládány dělnické, resp. socialistické (sociálně-demokratické) strany (Německo (1875), Francie (1879), Anglie (1900-1906) aj.), tak na úrovni mezinárodního dělnického hnutí, in concreto na půdě II. internacionály založené v r. 1889, prosazovat různé "úpravy" původního marxismu známé pod označeními reformismus (odmítání revoluce a nastolení beztřídní společnosti a jejich nahrazení pouhou reformou stávajících poměrů ve prospěch dělnictva), oportunismus (přizpůsobování se stávající poměrům a zříkání se třídního boje), což v konečném vede k revizi (odtud pak tzv. revizionismus (dosl. přezkoumávání) původního marxismu. Hlavním mluvčím revizionismu se stává již vzpomenutý E. Bernstein, jenž rází tezi o tom, že Marxovy revoluční názory platí pro podmínky tzv. klasického kapitalismu, ale v podmínkách imperialismu již zastaraly a je nutné je revidovat. Jedinými důslednými zastánci původního revolučního marxismu důsledně navazující na Komunistický manifest jsou v posledních dekádách 19. stol. až k předvečeru propuknutí prvního světového válečného konfliktu pouze tzv. Leví radikálové v Německu (K. Zetkinová, R. Luxemburgová, K. Liebknecht) a po roce 1903 ruští bolševici (posléze s vlastní revizí marxismu).

³⁷ Komunistický manifest je programovým dokumentem Svazu komunistů, který je nástupnickou organizací tzv. Svazu spravedlivých, jehož vůdčí postavou byl W. Weitling († 1871) - utopický komunista (hl. dílo: Záruky harmonie a svobody (1842)). Pod vlivem do Svazu spravedlivých vstoupivších K. Marxe a B. Engelse, kteří disponovali svou koncepcí filosofie společnosti a dějin z poloviny 40 let (viz I. díl Vybraných textů), byl proměněn utopický program Svazu spravedlivých v program, do něhož promítli Marx s Engelsem své dosavadní závěry a vytvořili tak program tzv. vědeckého komunismu. Manifest se skládá za čtyř kapitol: 1. 'Buržoazie a proletariát' pojednávající o zákonitostech společenského vývoje, jejichž základem je nutnost změn výrobních poměrů, a z toho pak nutnost zániku stávajících buržoazních poměrů a jejich nahrazení novými - komunismem; 2. 'Proletáři a komunisté' pojednávající o vztahu komunistů k proletariátu coby jeho předvoje, o otázkách rodiny, vlastnictví a hospodářských opatření, které musí proletariát provést po přechodu k moci; 3. 'Socialistická a komunistická literatura' pojednávající o vztahu vědeckého komunismu k jiným socialistickým hnutím a 4. 'Stanovisko komunistů k různým opozičním stranám' pojednávající o poměru k jiným (nesocialistickým) stranám.

nedodržovali. Nedomnívají se také, že by jejich úlohou bylo, aby říkali: To a to je ve světě zařízeno tak a tak, a mělo by to být zařízeno jinak, a to takto. *Komunistický manifest* je prorocký dokument³⁸; prorokuje zánik soukromohospodářské, jak se říká kapitalistické organizace společnosti a prorokuje nahrazení této společnosti nejdříve - jako přechodným stadiem - diktaturou proletariátu. Po tomto přechodném stavu nastává vlastní konečná naděje: proletariát se sám *nemůže* osvobodit z otroctví, aniž by učinil konec *každému* panství člověka nad člověkem. To je nejvlastnější proroctví, základní poučka manifestu, bez níž by nikdy nebyl napsán: Proletariát, masa dělnictva se nejdříve chopí politické moci prostřednictvím svých vůdců. Ale to je přechodný stav, který se změní v "asociaci jedinců", jak se tomu říká. A to je stav konečný.³⁹

Jak tato asociace bude vypadat, o tom *Komunistický manifest* mlčí, a o tom mlčí všechny programy všech socialistických stran. Obdržíme jen informaci, že se to neví.⁴⁰ Mohlo by se jen říci: tato nynější společnost je odsouzena k zániku, zanikne silou přírodního zákona, bude odstraněna, nejdříve diktaturou proletariátu. Avšak to, co přijde potom, o tom se nedá nic předpovídat, kromě absence panství člověka nad člověkem.

Jaké důvody jsou pak uváděny pro přírodní zákonitost nevyhnutelného zániku současné společnosti? Neboť s přírodní zákonitostí to má proběhnout: to byla druhá základní poučka tohoto patetického proroctví, která mu přinesla jásavou víru mas. Engels jednou použil obraz, že právě tak, jako se jednou planeta Země zřítí do Slunce, je tato kapitalistická společnost odsouzena k zániku. Jaké se pro to uvádějí důvody?

Prvním je, že společenská třída jako buržoazie, čímž se v první řadě vždy rozumí podnikatelé a všichni ti, kteří spolu s nimi přímo nebo nepřímo žijí v zájmovém společenství, tato vládnoucí třída může svoji vládu potvrdit jen tehdy, jestliže podrobené třídě - což jsou námezdní dělníci - dokáže garantovat aspoň holou existenci. Tak tomu bylo také za otrokářství, domnívají se autoři, tak tomu bylo také za nevolnictví. Zde lidé měli zajištěnou alespoň pouhou existenci, a proto se panství mohlo udržet. To ale *nemůže* moderní buržoazie poskytnout. A sice to *nemůže* proto, že konkurence podnikatelů ji nutí, aby se neustále podbízel a neustálým zaváděním nových strojů vyhazovala dělníky na dlažbu. Musí mít k dispozici širokou vrstvu nezaměstnaných - takzvanou "průmyslovou rezervní armádu", z níž si v každém okamžiku pro své podniky může vybírat vhodné dělníky v libovolně velkém počtu, a právě tuto vrstvu vytváří postupující strojová automatizace. Avšak následkem je - jak se *Komunistický manifest* domnívá - že se objevuje trvale rostoucí třída stále nezaměstnaných, tzv. "pauperů" a snižuje se životní minimum, takže tento společenský řád už vrstvě proletářů *nemůže* zajistit ani holou existenci. Ale kde k tomu dojde, stane se společnost neudržitelnou, tj. v některém okamžiku se revoluční cestou zborší.⁴¹

Tato tzv. teorie zbláckování byla dnes v *této* formě všemi vrstvami sociální demokracie výslovně a bez výjimky opuštěna jako nesprávná. V jubilejním vydání *Komunistického manifestu* jeho vydavatel Karel Kautský⁴² výslovně připustil, že vývoj šel jinou a nikoli touto cestou. Tato teze je ospravedlňována v jiné, přeinterpretované formulaci, která - mimochodem

³⁸ Klasiky marxismu je jejich teorie označována za vědeckou, protože je projekcí závěrů získaných ze studia předchozího dějinného vývoje do budoucna.

³⁹ Weber zde reaguje na teorii o dvou fázích komunistické společnosti (viz předchozí ukázka).

⁴⁰ Hrubé rysy této představy najdeme kromě Komunistického manifestu v Marxově Kritice gothajského programu, v Leninově Státu a revoluci, v modifikované podobě potom v již zmiňovaných Dubnových tezích. Jde však o hrubé obrysy, jež jsou dedukovatelné z dosavadních závěrů.

⁴¹ Opět zopakujeme. Marx s Engelsem měli před sebou zkušenost kapitalismu zarámovanou maximálně 80. léty 19. stol.

⁴² Německý historik a ekonom, čelní představitel německé sociální demokracie a II. internacionály K. Kautsky († 1938) byl původně stoupencem marxismu (dílo: Ekonomické učení Karla Marxe, Předchůdci nejnovějšího socialismu, Agrární otázka, Původ křesťanství, Cesta k moci), po roce 1910 vystupuje proti revolučnímu marxismu, stává se ideologem tzv. centrismu a ultraimperialismu, vystupuje proti socialistické revoluci v Rusku (Diktatura proletariátu, Materialistické chápání dějin).

- není rovněž nepopiratelná, v každém případě však postrádá dřívější patetický charakter. Ale ať už je tomu jakkoli, na čem spočívají šance *zdaru* revoluce? Není odsouzena ke stále novým neúspěchům?

Tím se dostáváme ke druhému argumentu. Vzájemná konkurence podnikatelů znamená vítězství prostřednictvím kapitálu a obchodních schopností, především ale znamená vítězství kapitálově silnějších. To znamená stále se zmenšující počet podnikatelů, poněvadž slabší jsou neustále eliminováni. Čím menší bude tento počet podnikatelů, tím větší bude, relativně i absolutně, počet proletářů. V určitém okamžiku se ale počet těchto podnikatelů zmenší natolik, že pro ně bude nemožné, aby své panství ospravedlnili, a pak bude možné - snad zcela pokojně a s veškerou zdvořilostí, řekněme třeba za osobní rentu - aby tito "expropriátoři" byli expropriováni, neboť nahlédnou, že půda pod jejich nohama se stala tak horkou proto, že je jich tak málo, a že své panství nemohou udržet.

Tato teze je ospravedlňována také dnes, i když v modifikované formě. Ukázalo se ale, že přinejmenším dnes není v žádné podobě správná *obecně*. Za prvé není správná pro zemědělství, kde naopak došlo opakovaně k většímu přírůstku rolnictva.⁴³ A dále ne jako nesprávná, ale ve svých důsledcích jiná, než se očekávalo, se prokázala v širokých odvětvích výroby, kde se ukázalo, že prostým snížením počtu podnikatelů není celý proces uzavřen. Eliminace kapitálově slabých probíhá ve formě jejich podrobení finančnímu kapitálu, kartelovým a trustovým organizacím. Doprovodným projevem těchto velmi komplikovaných procesů je ale především rychlý přírůstek "zaměstnanců", tedy soukromohospodářské *byrokracie*⁴⁴ - ta statisticky narůstá mnohonásobně rychleji než dělnictvo - jejíž zájmy vůbec neleží jednoznačně na straně proletářské diktatury. To pak ale znamená vytváření nanejvýš rozmanitých zájmových účastí tak komplikovaného druhu, že se v tuto dobu naprosto nedá tvrdit, že by počet a moc přímých a nepřímých zájmů na buržoazním řádu ubývaly. V žádném případě tomu tedy není především tak, že bychom si mohli být zcela jisti, že v budoucnu proti pár tuctům, pár stovkám nebo pár tisícům podnikatelských magnátů budou stát miliony a miliardy proletářů.

Tím třetím byla konečně spekulace s působením krizí. Poněvadž si podnikatelé navzájem konkurují - a nyní se dostáváme k důležitému, avšak komplikovanému výkladu v klasických socialistických spisech, jehož vás zde musím ušetřit -, je prý nevyhnutelné, aby stále znova docházelo k údobím nadprodukce, jež je vystřídána bankroty, zhroucením a takzvanými "depresemi". Tato údobí po sobě následují - Marx to v *Komunistickém manifestu* jen naznačil, později se to ale stalo zevrubně vybudovanou teorií - zákonitě s pravidelnou periodičností. K přibližné periodicitě takovýchto krizí opravdu během skoro jednoho století došlo. Z čeho to pochází, o tom nejsou zcela jednotni dokonce ani největší učenci našeho oboru, proto je zcela vyloučené pojednávat o tom zde.

Klasický socialismus dnes své naděje staví na těchto krizích. Především na tom, že tyto krize nabývají s přírodní nutností na intenzitě a na pustošivé síle, což vyvolává znepokojenou revoluční náladu, krize se kupí a zmnožují a jednou vyvolají takovou náladu, že už nebude možné se pokoušet ospravedlnit tento hospodářský řád ani v neproletářských kruzích.

Tato naděje je dnes v podstatě opuštěna. Neboť nebezpečí krizí sice zcela nezmizelo, ale jeho význam se relativně zmenšil⁴⁵ ve srovnání s dobou, kdy podnikatelé v bezohledné konkurenci směřovali ke kartelizaci, tedy od té doby, kdy přešli k tomu, že konkurenci omezují regulací cen a odbytu, a dále od té doby, kdy velké banky, jako např. také Říšská banka,

⁴³ S tímto argumentem by se dalo jistě polemizovat. Weber zde vychází ze zkušeností své doby. Poměry druhé poloviny 20. stol. zcela odporují této Weberově tezi, počet rolnictva statisticky klesá.

⁴⁴ Tento faktor je, pravda, "klasiky" marxismu-leninismu opomíjen, namísto jakéhosi bipolárního světa dvou proti sobě stojících a nesmiřitelných tříd se poslední dekády 19. stol. vyznačují sociální rozvrstveností. (Tato sociální rozvrstvenost se odráží i názorově (paradoxem je, že v dělnickém hnutí se coby rozhodující myšlenková platforma prosazuje názor menšiny; tzv. dělnická aristokracie tvoří pouze 3 - 5% dělnictva).)

⁴⁵ Weber samozřejmě nic neví o velké krizi koncem 20. let, jež nepřímo vedla k vzniku jedné z podob totality.

přistoupily k tomu, že se prostřednictvím regulace kreditních možností starají o to, že v podstatně menší míře než dříve dochází k periodám nadměrných spekulací. Tedy také tato třetí naděje *Komunistického manifestu* a jeho stoupců se - sice nemůžeme říci - "neprokázala", nicméně však byla co do svých předpokladů dost silně odsunuta.

Velmi patetické naděje, které byly v *Komunistickém manifestu* spojovány s rozpadem buržoazní společnosti, byly proto nahrazeny velmi střízlivými očekáváními. Sem patří především teorie, že socialismus vznikne sám sebou cestou evoluce, protože hospodářská produkce se stále více "socializuje". Tím se rozumí, že na místo osoby jednotlivého podnikatele nastupují akciové společnosti se zaměstnanými vedoucími, že jsou zřizovány státní podniky, komunální provozy, provozy účelových spolků, které už nespočívají jako dříve na riziku a zisku jediného nebo vůbec soukromého podnikatele. Je případné, abychom už teď připojili, že za akciovými společnostmi se velmi často skrývá jeden nebo více finančních magnátů, kteří generální shromáždění akcionářů ovládají: každý vlastník akcií ví, že krátce před generálním shromážděním obdrží přípis své banky, ve kterém je požádán, aby, pokud sám nepřijde a nechce hlasovat, na ni přenesl hlasovací právo své akcie, které pro něho proti kapitálu milionů korun nemá žádný smysl. Ale především tento druh socializace znamená na jedné straně zmnožování *úřednictva*, specializovaných obchodních nebo technicky vzdělaných zaměstnanců, a na druhé straně zmnožení *rentiérů*, tedy oné vrstvy, která jen dostává dividendy a úroky, avšak která za to nekoná, jako podnikatelé, duševní práci, která je však se všemi svými příjmovými zájmy zaangažována na kapitalistickém řádu.⁴⁶ Ve veřejných provozech a v provozech účelových spolků ale vládne zcela a výlučně *úředník*, nikoli dělník, jemuž se zde stávka organizuje obtížněji než proti soukromému podnikateli. Diktatura úředníků a nikoli dělníků je tím, co je prozatím v každém případě na postupu.

Druhou nadějí je, že stroje vytvoří takovou jednotu dělnické třídy, která překoná staré rozdrobení do jednotlivých povolání a podpoří boj proti třídě vlastníků, a to proto, že stroje umožňují, aby u nich pracoval kdokoli, a tak budou nevyučení dělníci nahrazovat staré specialisty, vyučené řemeslníky a vysoce kvalifikované dělníky, kteří zaplňovali *Trade Unions*, ony staré anglické odbory. Odpověď na to není zcela jednotná. Je správné, že se usiluje o to, aby se stroji v dalekosáhlé míře nahradili vysoce placení a vyučení dělníci, neboť samozřejmě každý průmysl usiluje zavádět právě takové stroje, jež nahrazují takové dělníky, kteří se získávají nejobtížněji. Nejvíce narůstající třídou dnešního průmyslu jsou tzv. "zaučení" dělníci, tedy takoví, kteří nebyli zaškoleni starým způsobem ve zvláštním programu výuky, nýbrž oni dělníci, kteří jsou bezprostředně postaveni ke stroji a tam jsou zaučováni. Nicméně i oni jsou ve velké míře specialisty. Než např. zaučený tkadlec dosáhne vrcholu odbornosti, tedy než bude stroj pro podnikatele využívat v nejvyšší možné míře, uplyne několik let. Jistě, v případě jiných kategorií dělníků je typické, že normální doba zaučení je podstatně kratší než v případech, na které jsme zde poukazovali. Jakkoli sice tento přírůstek zaučených dělníků znamená citelné oslabení specializace povolání, neznamená ještě odstranění specializace. A na druhé straně se stupňuje specializace povolání a požadavek odborného školení těch vrstev, které jsou v pracovním procesu dělníkům nadřazený, a to až po předáky a mistry, a současně se stupňuje relativní počet osob, které k těmto vrstvám patří. Správné je, že i ony jsou "otroky mzdy". Ale většinou nikoli v úkolové nebo týdenní mzdě, nýbrž za pevný plat. A především: samozřejmě, že dělník mistra, který ho většinou dře až na kůži, nenávidí většinou víc než továrníka, a továrníka zase víc než akcionáře, ačkoli právě akcionář je tím, kdo skutečně dostává *bez pracný* příjem, kdežto továrník musí vykonat značnou duševní práci a mistr dělníkovi stojí ještě blíže. To je jedna věc, k níž dochází také ve vojsku: obecně je kaprál právě tím, kdo na sebe soustředí nejvíce antipatií, přinejmenším, jak jsem sám pozoroval, má k tomu nejvíce šancí. Buď jak buď, vývoj celkového směřování je dalek toho, aby byl proletarizující.

⁴⁶ Tento "parazitismus" označuje Lenin za jeden z rysů "imperialismu jako nejvyššího stadia kapitalismu" a jako důvod jeho nemravnosti - in concreto "hnilobnosti", která vede k jeho smrti v předvečer proletářské revoluce.

A konečně bývá argumentováno narůstající standardizací, tj. ustalováním typů výroby. Všude se všechno - a tento proces podpořila zejména válka - zdá směřovat ke stále většímu sjednocování a zaměnitelnosti výrobků a stále dalekosáhlejší schematizaci obchodu. Pouze v nejvyšší vrstvě podnikatelů, ale i zde v klesající míře, ještě vládne - říká se - onen starý pionýrský duch buržoazní podnikavosti jako v minulosti. V důsledku toho stále roste možnost - tak se argumentuje dále - řídit tuto produkci, a to i bez specifických podnikatelských kvalit, o nichž buržoazní společnost tvrdí, že jsou pro provoz nepostradatelné. To platí zejména pro kartely a trusty, kde byl na místo jednotlivých podnikatelů postaven ohromný počet úřednictva. To je zase zcela správné. Ale opět jen se stejnou výhradou, že se také touto standardizací podporuje význam určité vrstvy, totiž právě onoho výše uvedeného úřednictva, které musí být *vzděláváno* zcela určitým způsobem a které proto má - což je teď třeba na doplnění připojit - zcela zvláštní *stavovský* charakter. A není náhodou, že všude jako houby po dešti rostou vysoké obchodní školy, průmyslové školy, technické odborné školy. Přitom, alespoň v Německu, hraje určitou roli přání nosit studentské barvy, dát si zjizvit obličej, být ochotný k soubojům, a tím se stát schopným jako důstojník v záloze a potom mít v úřadu přednostní šanci myslet na ruku šéfovy dcery, tedy se asimilovat s vrstvami takzvané "společnosti". Těmto vrstvám není nic vzdálenějšího než solidarita s proletariátem, od něhož se spíše touží stále více odlišit. V různě silné, leč viditelné míře platí něco podobného také o mnoha podvrstvách těchto zaměstnanců. Všichni usilují o přinejmenším podobné *stavovské* kvality, ať už pro sebe nebo pro své děti. *Jednoznačnou* tendenci k proletarizaci dnes nelze konstatovat.

Ať už je tomu jakkoli, v každém případě už tyto argumenty ukazují, že stará naděje v katastrofy, která *Komunistickému manifestu* propůjčila jeho strhující sílu, ustoupila evolucionistickému pojetí, pojetí o pozvolném přerůstání staré ekonomiky s jejími masově si konkurujícími podnikateli do ekonomiky regulované, ať už jde o regulaci úředníky státu nebo prostřednictvím kartelů za účasti úřednictva. Tato regulace, a už ne individuální podnikatelé bankrotující prostřednictvím krizí a konkurence, se dnes ukazuje být předstupněm vlastní socialistické, od panství oproštěné společnosti. Evolucionistická nálada, která vývoj k socialistické společnosti budoucnosti očekává od takového postupného přetváření, nastoupila před válkou v mínění odborů a také u mnoha intelektuálů mezi socialisty na místo staré teorie katastrof. Odtud byly vyvozeny známé důsledky. Vznikl takzvaný "revizionismus". Jeho vlastní vůdcové jsou si alespoň z části vědomi, jak obtížným krokem bylo, že se masám vzala naděje na šťastnou budoucnost, jež by měla náhle propuknout a jež dávala podobnou naději, která jim - jako starým křesťanům - říkala: "Ještě této noci může přijít spása." Vyznání víry, jako byl *Komunistický manifest* a pozdější teorie katastrof, je asi možné zbavit vlády, ale je pak velice obtížné, nahradit je vyznáním jiným. Mezitím však vývoj nechal daleko za sebou tento spor mezi námitkami svědomí vůči ortodoxní víře a starou ortodoxií. Spojil se s otázkou zda a do jaké míry může sociální demokracie jako strana provozovat "praktickou politiku" v tom smyslu, že by vstupovala do koalic s buržoazními stranami, že by se podílela na politicky odpovědném vedení přebíráním ministerských postů, a tak se snažila zlepšovat současnou životní situaci dělnictva - nebo zda se to má považovat za "zradu třídy" a politické kacířství, jak se to přirozeně přesvědčeným politikům katastrof musí jevit. Avšak mezitím se objevily jiné zásadní otázky a duchové se počali tříbit na nich. Předpokládejme, že cestou postupné evolucionizace, tedy obecné kartelizace, standardizace a byrokratizace by se ekonomika utvářela tak, že by byla někde dána technická možnost, aby na místo dnešního podnikatelského soukromého hospodářství a tedy i soukromého vlastnictví výrobních prostředků nastoupila regulace, která by podnikatele naprosto vyřadila. *Kdo* by však měl být potom tím, kdo převezme novou ekonomiku a bude ji řídit? Tomu se *Komunistický manifest* vyhnul, nebo se spíše vyjádřil velmi mnohoznačně.

Jak má vypadat ona "asociace", o níž se hovoří? Jaké základní buňky může socialismus vykázat pro ekonomickou organizaci v případě, že by se mu opravdu do rukou dostala šance

strhnout na sebe moc a pak ji utvářet podle svých představ? V Německé Říši a asi také všude jinde má dvě kategorie organizací. Za prvé sociálnědemokratickou politickou stranu s jejími poslanci, zaměstnanými redaktory, stranickými úředníky a důvěrníky, s místními i centrálními svazy, jimiž je onen aparát volen anebo zaměstnáván. Za druhé odbory. Každá z těchto dvou organizací může mít *jak* revoluční, *tak* evoluční charakter. A duchové se tříbí podle toho, jaký charakter mají a jaký od nich můžeme očekávat nebo si přát pro budoucnost.

Vyjdeme-li z revolučních nadějí, stojí proti sobě dva názory. Tím prvním byl normální marxismus, který stál ve staré tradici *Komunistického manifestu*. Všechno očekával od *politické diktatury proletariátu* a většinou věřil, že za jejího nositele je třeba nevyhnutelně považovat politickou *stranickou* organizaci, orientovanou na *volební* boj. Strana nebo o ni se opírající politický diktátor na sebe měla strhnout moc a od tohoto okamžiku mělo docházet k nové organizaci společnosti.

Odpůrci, proti nimž se tento revolucionářský směr obracel, byly především ony odbory, které nebyly ničím jiným než odbory ve starém anglickém smyslu, které se tedy vůbec nezajímaly o tyto plány s budoucností, poněvadž ta se jim zdála ležet příliš daleko, nýbrž chtěly si vybojovat především pracovní podmínky, které by umožňovaly existenci jim a jejich dětem: vysoké mzdy, krátkou pracovní dobu, ochranu práce atd. Onen radikální politický marxismus se na jedné straně obracel právě proti tomuto odborářství. A na druhé straně se obracel proti výlučně parlamentárním formám kompromisní politiky socialismu. To byla politika, která vedla k tomu, že vůdcové se mnohem víc než o revoluci zajímali o ministerské úřady a jejich zástupci o to, aby dostali úřednická místa. Revoluční duch tak byl umrtven. Onen ve starém smyslu "radikální" a "ortodoxní" směr v průběhu let ustoupil jinému, který bývá označován jako "syndikalismus" podle "syndikátu", francouzského výrazu pro odbory. Jako usiluje starý radikalismus o revoluční výklad účelu politické organizace, tak usiluje syndikalismus o revoluční výklad odborů. Vychází z toho, že ne politická diktatura, ne političtí vůdci a ne úředníci, kteří byli těmito politickými vůdci zaměstnáni, nýbrž odbory a jejich svazek mají být tím, kdo má - pokud se dostaví ten velký okamžik - v "přímé akci" převzít moc nad ekonomikou. ... Kritickou otázkou ovšem je, kde chtějí vzít syndikalisté síly, aby do vlastních rukou převzali produkci. Neboť samozřejmě by bylo těžkým omylem se domnívat, že vyučený odborář, byť by byl po léta činný a byť by zcela přesně znal podmínky *práce*, bude také znát *provoz* továrny jako takový, protože každý moderní tovární provoz zcela a naprosto spočívá na kalkulaci, zbožiznalství, znalostech situace spotřeby a na technických vědomostech, což jsou všechno věci, které je třeba provozovat stále více specializovaněji, a odboráři, opravdoví dělníci, nemají vůbec žádnou příležitost se jim naučit. A tedy, ať chtějí nebo nechtějí, budou odkázáni na *nedělníky*, na ideology z intelektuálních vrstev. A je opravdu nápadné, že v naprostém protikladu k heslu, že pravá spása může přijít jen od skutečných dělníků, kteří se spojí do odborářského svazu, a ne od politiků a anebo od kohokoli, kdo by stál vně, se právě v syndikalistickém hnutí, které mělo před válkou své hlavní voje ve Francii a Itálii, nachází množství vystudovaných intelektuálů. Co tam hledají? To, co tyto intelektuály okouzluje, je *romantika* generální stávkou a *romantika* revoluční naděje. Když se na ně podíváte, víte, že se jedná o romantiky, kteří duchovně nedorostli všednímu dni života a jeho nárokům, a proto touží po velkém revolučním zázraku a po příležitosti, aby se sami jednou cítili být u moci. Přirozeně, že i mezi nimi existují mužové organizačních kvalit. Otázkou je jen, zda se dělnictvo podrobí jejich diktatuře. Jistě: spolu s neuvěřitelnými převraty, které války přinášejí, je možné, aby síla osudů, jež v ní dělnictvo prožívá, a k tomu působení hladu vedly k tomu, že budou dělnické masy zachváčeny syndikalistickými představami a že - když budou mít v ruce zbraně - pod vedením oněch intelektuálů převezmou moc, jestliže jim politické a vojenské zhroucení státu tuto možnost nabídne. Nevidím však síly pro řízení výroby v časech míru, ani u členů odborů

samých, ani u syndikalistických intelektuálů. Velkým experimentem je dnes Rusko.⁴⁷ Obtížné je, že dnes nemůžeme nahlédnout za hranice, abychom se dověděli, jakým způsobem tam opravdu dochází k řízení produkce. Podle toho, co se dá zaslechnout, je tomu asi tak, že bolševická vláda, jež, jak známo, sestává z intelektuálů, kteří zčásti studovali zde ve Vídni a v Německu a mezi nimiž je vůbec jen málo Rusů, nyní přešla k tomu, že v továrnách, které vůbec fungují podle sociálnědemokratických zpráv se jedná o 10 procent mírové produkce -, znovu zavedla úkolovou mzdu, a to s odůvodněním, že jinak výkon trpí. Ponechali podnikatele v čele provozů - poněvadž jen oni mají věcné znalosti - a platí jim značné subvence. Dále přešli k tomu, že platí důstojnické platy důstojníkům starého režimu, poněvadž potřebují vojsko a uznali, že bez školených důstojníků to nepůjde. Zda tito důstojníci, jestliže jednou dostanou znovu mužstvo do rukou, se nechají natrvalo řídit intelektuály, se mi zdá sporné. V tomto okamžiku to ovšem musejí udělat. A konečně odebráním lístků na chleba donutili část byrokracie, aby pro ně pracovala. Ale trvale se tímto způsobem mašinérie státu ani ekonomika řídit nedají a příliš povzbuzující tento experiment zatím není.

Podivuhodné je pouze, že tato organizace vůbec tak dlouho funguje. To může proto, že je vojenskou diktaturou, sice ne generálů, ale zato kaprálů, a poněvadž válkou unavení, z fronty se vracějící vojáci se spojují s vyhladovělými, na agrární komunismus navyklými rolníky - anebo vojáci se svými zbraněmi násilně uchvátí vesnice, tam zavádějí kontribuce a zastřelí každého, kdo se k nim přiblíží. To je zatím jediný velký experiment "diktatury proletariátu", který byl učiněn, a je možné s plnou odpovědností ujistit: jednání v Brestu Litevsku byla z německé strany vedena nejloajálnějším způsobem v naději, že s těmito lidmi skutečně dosáhneme mír.⁴⁸ K tomu došlo z nejrůznějších důvodů. Ti, kteří reprezentovali zájmy buržoazní společnosti, byli pro, poněvadž si řekli: nechme proboha ty lidi dělat jejich experiment, jistě se to nepodaří a pak to bude odstrašujícím příkladem. My ostatní jsme byli pro, protože jsme si řekli: jestliže se tento experiment podaří a my uvidíme, že je na této půdě možná kultura, pak budeme obráceni.

Ten, kdo tomu zabránil, byl pan Trockij⁴⁹, který se nechtěl spokojit s tím, že tento experiment bude dělat ve vlastním domě⁵⁰, což by pak, pokud by se to podařilo, znamenalo tak

⁴⁷ Weber je kritikem carského Ruska. Byl přesvědčen od samého počátku, že hlavní vinu na propuknutí I. světové války nesou militantní kruhy tehdejšího Ruska. Po říjnové revoluci Weber na druhé straně (paradoxně) kritizuje záměry západních mocností na blokádu bolševického Ruska (důvodem jsou Weberovy sympatie s ruským lidem). Ohledně mírových jednání v Brestu Litevsku v listopadu 1917 Weber bránil německé požadavky na dočasnou okupaci evropské části Ruska (důvodem byla garance bezpečnosti pro Západ, zejména pro Německo). Weberova naděje, že by se Rusko mohlo připojit k Západu, se nerealizovala. V r. 1919 byl Weber velmi pesimistický k budoucnosti liberalismu jak v Německu, tak v Rusku, naopak očekával období reakční politiky. Metodologicky zůstal věrný svému přesvědčení, že „spíše než se vrhat slepě do hektických aktivit nebo přijímat mystický pohled na svět, musíme poznat realitu. Reálné zájmy jsou vždy důležitější než idealistické představy.“

⁴⁸ Tzv. brestlitevský mír byla mírová smlouva mezi sovětským Ruskem (Dekret o míru z listopadu 1917 ukončil ze strany sovětského Ruska všechny vojenské operace a navrhl jednání o míru bez anexí a kontribucí) ústředními mocnostmi podepsaná 3. 3. 1918. Zástupci sovětského Ruska nejdříve (koncem r. 1917) prodlužovali mírová jednání s Německem v naději v evropskou revoluci (vedoucí sovětské delegace v Brestu - Trockij pod heslem "ani mír, ani válku" odmítl podepsat mírovou smlouvu); po německé ofenzivě do Ruska mír nakonec 3. března podepsali (i přes to, že Rusko přišlo téměř o polovinu svého evropského území). V listopadu však Rusko smlouvu anulovalo a v občanské válce v letech 1918-1921 (mj. i zásluhou Trockého) vítězství socialistické revoluce uhájilo.

⁴⁹ Lev Davidovič Trockij (vl. jm. Bronštejn) byl vedle Lenina rozhodující postavou říjnové revoluce. Na bolševickou stranu se přidává až v létě 1917. Přes roli, kterou sehrává v revolučních letech, je v r. 1921 Leninem zbaven mocenského vlivu, po Leninově smrti prohrává mocenský boj se Stalinem, jehož kritikem zůstává (doma do r. 1929, poté v exilu) až do své smrti (mj. iniciované právě jeho politickým rivalem) v dubnu 1940. Hlavními Trockého teoretickými pojednáními jsou: Nový kurz (1923), Poučení z října (1924), Sfalšovaná revoluce (1927), Permanentní revoluce (1931-33), Zrazená revoluce (1936), Smrtná agonie kapitalismu a úkoly 4. internacionály (1938).

⁵⁰ Trockij je kritikem Leninova závěru (tzv. Dubnové teze z dubna 1917) o možnosti definitivního vítězství socialismu a jeho budování pouze v jedné zemi (toto kritické stanovisko ostatně odpovídá Marxovým a Engelsovým závěrům). Naopak zastával názor, že bez socialistické revoluce v západní Evropě nelze socialismus v Sovětském svazu budovat (tento názor s Trockým sdíleli mj. i jiní vůdci ruské proletářské revoluce: Kameněv a

jako tak propagandu socialismu po celém světě, a s typicky ruskou literátskou domýšlivostí požadoval ještě víc a doufal, že slovními pŕtkami a zneužíváním takových slov jako "mít" a sebeurčení rozpoutá občanskou válku také v Německu, přitom by ale špatně informován a ani nevěděl, že německé vojsko se přinejmenším ze dvou třetin rekrutuje z venkova a že jeho další šestina je maloburžoazní, jimž všem by činilo opravdové potěšení dát přes hubu dělníkům nebo tomu, kdo by ještě chtěl začít takovou revoluci. S bojovníky za víru nelze uzavírat žádný mír, lze je jedině zneškodnit, a to byl smysl ultimáta a vynuceného brestlitevského míru. To musí uznat každý socialista a ani mně není anám žádný, ať již jakéhokoli směru, který by to alespoň vnitřně neuznal. Když se dostanete do diskuse s dnešními socialisty, a pokud přitom chcete postupovat *loajálně* - a pouze to je rozumné - tak s ohledem na dnešní situaci je třeba jim položit dvě otázky: Jak se chováte k evolucionismu?, tj. k myšlence, která je dnes základním dogmatem toho marxismu, který je dnes považován za ortodoxně platný, že se společnost a její hospodářský řád s přísnou přírodní zákonitostí vyvíjí ve stádiích a že tedy socialistická společnost nikde a nikdy nemůže vzniknout dříve, než se zcela rozvine společnost buržoazní a to se dokonce ani podle socialistického mínění zatím nikde nestalo, neboť existují maloroľníci a drobní řemeslníci -, jaký tedy mají oni socialisté vztah k tomuto základnímu evolucionistickému dogmatu? A pak se ukáže, že přinejmenším mimo Rusko *všichni* stojí na svém názoru, to tedy znamená, že všichni, i nejradikálnější z nich, jako jediný možný následek ruské revoluce očekávají vznik *buržoazního, nikoli* však proletářsky řízeného hospodářského řádu, protože pro to ještě nikde není zralá doba. Socialisté věří, že tento společenský řád bude v některých svých rysech o několik kroků blíže onomu konečnému stadiu, o němž doufají, že teprve z něho jednou proběhne přechod k socialistickému řádu budoucnosti.⁵¹

Na to si bude muset každý čestný socialistický intelektuál odpovědět podle svého svědomí. V důsledku toho existují široké vrstvy sociálních demokratů v Rusku, takzvaní menševici, kteří stojí na stanovisku, že tento bolševický experiment, kdy se socialistický řád shora naroubovává už na dnešní stav buržoazní společnosti, je nejen nesmyslem, ale že je to dokonce drzost vůči marxistickému dogmatu. Strašlivá vzájemná nenávisť obou směrů má svůj původ právě v tomto dogmatickém kacířství.

Jestliže dnes převládá většina vůdců, v každém případě všichni ti, které jsem poznal, stojí na tomto evolucionistickém stanovisku, je přirozeně oprávněná otázka, co vlastně má podle jejich vlastního stanoviska za těchto válečných poměrů revoluce dosáhnout? Může způsobit občanskou válku, a tím snad i vítězství Dohody, ne však socialistickou společnost; může dále vytvořit a vytvoří v rámci hroutícího se státu vládu roľnických a maloburžoazních zájmů, tedy nejradikálnějších odpůrců *každého* socialismu. A především by přinesla strašlivé ničení kapitálu a dezorganizaci, tedy vlastně zpětný pohyb onoho společenského vývoje, který marxismus požaduje a který přece předpokládá stále vydatnější sycení hospodářství kapitálem. Je však třeba brát ohled také na to, že západoevropský *sedlák* je uzpůsoben jinak než ruský, který žije v prostředí svého agrárního komunismu. Tam je rozhodující otázka zemědělská, která u nás nehraje vůbec žádnou roli. Přinejmenším německý roľník je dnes individualistou a lpí na svém zděděném vlastnictví a na své půdě. Sotva by se od ní nechal odvést. Kdyby se cítil ohrožen, mnohem spíše by se spojil s velkostatkáři než s radikálně socialistickými dělníky.

Z hlediska socialistických nadějí na budoucnost jsou tedy perspektivy revoluce během války myslitelně ty nejhorší i tehdy, jestliže by se měla podařit. Co by přinesla nejpříznivějšího, by bylo přiblížení *politického* uspořádání těm formám, které požaduje demokracie, což by

Zinověv, Stalin, jenž navazoval na Lenina, byl opačného názoru, ideologicky a zejména mocensky své někdejší soupeřnický porazil). V návaznosti na to Trockij propagoval tzv. permanentní revoluci, tj. její pokračování (vývoz) do jiných zemích. Kromě kritiky stalinismu se stal rovněž nekompromisním kritikem fašismu (práce: Fašismus: co je to a jak jej porazit z r. 1930).

⁵¹ Tj. ostatně stanovisko konzistentně navazující na Marxovy teoretické závěry.

revoluci odvedlo od socialismu v důsledku hospodářsky *reakčních* důsledků, které by to muselo mít. Ani to nemůže žádný socialista loajálně popřít.

Druhým problémem je vztah k *míru*. Všichni víme, že dnes se radikální socialismus v masách pacifistického smýšlení promísil s přáním, aby byl co nejrychleji uzavřen mír. Nyní je ale jasné, a každý vůdce radikální, tedy skutečně revoluční sociální demokracie, pokud bychom se ho zeptali, by musel čestně připustit, že mír pro něho jako *vůdce není* ničím rozhodujícím, oč by se mu jednalo. Jestliže bychom měli volbu mezi ještě tři roky trvající válkou a pak revolucí na jedné straně, a okamžitým mírem *bez* revoluce na straně druhé, pak by, pokud je bezohledně otevřený, musel říci, že je ovšem pro tři roky války. To nechť si vypořádá se svou vírou a svědomím. Avšak otázkou je, zde většina jednotek, které musí být venku na frontě, a to i těch socialistických, je stejného mínění jako tito vůdci, kteří jim něco podobného diktují. A je samozřejmě loajální a zcela v pořádku, jestliže je nutíme, aby přiznali barvu. Jasné je a je třeba říci, že Trockij mír *nechtěl*. To dnes už nepopře žádný mně známý socialista. Avšak totéž platí pro radikální vůdce všech zemí. Kdyby byli postaveni před volbu, tak by především ani oni *nechtěli* mír, nýbrž, kdyby to bylo ve prospěch revoluce, což znamená občanské války, chtěli by válku. Válku v zájmu revoluce, *ačkoli* tato revoluce i podle jejich vlastního mínění – a to opakuji – *nemůže* vést k socialistické společnosti, nýbrž ze socialistického hlediska nanejvýš – což je jediná naděje – k “vyšší vývojové formě” buržoazní společnosti, která je o něco blíže socialistické společnosti, jež někdy v budoucnosti vznikne. Ovšem o kolik bude “vyšší” než ta dnešní, to se nedá říci. Právě tato naděje je ale z uvedených důvodů krajně pochybná.

Přít se s přesvědčenými socialisty a revolucionáři je vždy obtížné. Podle mých zkušeností je člověk nepřesvědčiv nikdy. Pouze je možné lidi nutit, aby před svými vlastními stoupenci přiznali barvu, jednak v otázce míru a jednak v otázce, co má revoluce vlastně přinést, tedy v otázce postupné evoluce, která je až dodnes dogmatem pravého marxismu a která byla nyní v Rusku odmítnuta tam zakořeněnou sektou, jež věří, že Rusko může tyto vývojové stupně západní Evropy přeskochit. To je naprosto loajální, a také jediný účinný a možný způsob. Neboť já se domnívám, že prostředek, který by ze světa sprovodil socialistické přesvědčení a socialistické naděje, neexistuje. Každé dělnictvo bude stále znova v nějakém smyslu socialistické. Otázkou pouze je, zda tento socialismus bude takový, který je ze stanoviska státních zájmů a v této době zejména ze stanoviska vojenských zájmů vůbec snesitelný. Dosud neexistovalo žádné, ani proletářské panství, jako třeba panství Komuny v Paříži nebo teď panství bolševiků, které by se obešlo bez stanného práva v případech, kdy jsou ohroženy základy disciplíny. To pan Trockij připustil s poděkováníhodnou upřímností...

EKONOMICKO-SPOLEČENSKÉ PŘÍSTUPY

Vedle sociologických přístupů zařadí ještě pohled významného představitele Rakouské ekonomicko-politické školy, jímž je

L. VON MISES

Ludwig von Mises se narodil roku 1881 v Lembergu (dnes Lvov, Ukrajina), tehdy na území Rakousko-Uherské Monarchie, kde jeho otec pracoval jako inženýr. Od roku 1900 studoval na Vídeňské Univerzitě, kde v té době učil Carl Menger, významný rakouský ekonom považovaný za jednoho ze zakladatelů *rakouské ekonomické školy*, mezi jejíž význačné členy je řazen i Mises. Další osobností, která měla vliv na utváření názorů mladého Ludwiga von Misesa, byl i ekonom Eugen von Boehm-Bawerk, původně právník. V roce 1934 v důsledku prudkého vzestupu nacismu odešel Mises (sám židovského původu) nejprve do Ženevy a následně, v roce 1940 do New Yorku, kde učil až do roku 1969. V roce 1973 pak v New Yorku umírá.

Z jeho bibliografie uvedu: *Národ, stát a ekonomie* (1919), *Socialismus: Ekonomická a sociologická analýza* (1922), *Liberalismus* (1927), *Kritika intervencionismu* (1929), *Epistemologické problémy ekonomie* (1933), *Byrokracie* (1944), *Všemocná vláda: Vzestup totalitárního státu a totální válka* (1944), *Lidské jednání* (1949), *Antikapitalistická mentalita* (1956) a *Teorie a historie: Interpretace sociální a ekonomické evoluce* (1957).

Coby demonstrativní ukázkou Misesova myšlení jsem vybral ukázkou ze spisu *Lidské jednání: Pojednání o ekonomii*, který je bezesporu jednou z průkopnických prací ekonomického myšlení dvacátého století. Mises je jedním z těch vynikajících ekonomů, kteří se nezabývají pouhou ekonomikou, jakožto izolovanou vědou, ale je si vědom širšího kontextu ekonomické problematiky a snaží se tak vypracovat ucelený filosofický systém a v jeho rámci pak ke specificky ekonomickým otázkám přistoupit. Toto chápání je také východiskem jeho *praxeologie* – jak nazývá svou univerzální vědu zabývající se všemi aspekty lidského jednání. Mises v případě praxeologie hájí metodologický *dualismus*, pojetí, podle kterého je nutné ke společenské problematice přistupovat metodologicky jinak, než v případě otázek řešených přírodními vědami. Přírodní sféra je totiž na rozdíl od sféry společenské charakterizována daleko více pravidelností zřetězení fenoménů a z toho vyplývající předvídatelností, danou kauzalitou. Jednání lidí oproti tomu takto pravidelný charakter nemá, lidé nejednají kauzálně, ale sledují svým jednáním různé cíle a na základě těchto cílů volí své prostředky. Konečným cílem člověka je pak podle Misesa štěstí, které však není možné interpretovat jako nějaké nízké uspokojování pudových žádostí.

Lidské jednání, takto chápané, je pro Misesa racionální aktivitou orientovanou do budoucnosti. Zákonitosti jednání jsou univerzální, platí pro všechny lidi, pro všechny existující kulturní okruhy a náboženství, pro jakoukoli úroveň ekonomické vyspělosti společnosti a jednotlivce libovolných schopností a dovedností. Mises odmítá představu zásadně odlišných zájmů sociálních tříd, případně národů, protože ta podle něj vede až k polylogismu. Na tomto základě je pak možno vystavět praxeologii jakožto teoretickou a systematickou vědu, produkující čistě formální a obecné poznatky, platné pro všechny případy, jejichž podmínky přesně odpovídají těm v jejich předpokladech. V důsledku jsou tvrzení a propozice praxeologie podle Misesa apriorní jako v logice a matematice, nepodléhají verifikaci či falsifikaci na základě zkušenosti či faktů.⁵²

LIDSKÉ JEDNÁNÍ

EKONOMIE A PRAXEOLOGIE

Ekonomie je nejmladší ze všech společenských věd. Je pravda, že v uplynulých stech letech se z disciplín, které byly důvěrně známy již starým Řekům, vyvinulo množství věd nových. Zde však došlo pouze k tomu, že se části poznání, které již měly své místo v rámci komplexu systému starého, osamostatnily. Předmět studia se lépe rozčlenil, objevily se v něm dosud nepovšimnuté oblasti, byly aplikovány nové metody a lidé začali na věci pohlížet z jiných úhlů než jejich předchůdci. Samotný předmět se nerozšířil. Ekonomie nicméně pro vědu otevřela sféru dosud nepřístupnou a nemyslitelnou. Odhalení pravidelností v následnosti a

⁵² L. Mises. *Lidské jednání*. Praha 2006. str. 29

vzájemné provázanosti tržních jevů překračovalo rámec tradičního systému učení.⁵³ Vzniklo poznání, na něž nebylo možné nahlížet ani jako na logiku, matematiku, psychologii, fyziku, ani jako na biologii.

Filozofové se odpradáva pokoušeli odhalit cíle, které se Bůh či příroda snaží v průběhu lidských dějin uskutečnit.⁵⁴ Hledali zákony lidského osudu a evoluce. Avšak dokonce i myslitelé, jejichž bádání nemělo žádné teologické sklony, v tomto počínání selhali. Používali totiž chybnou metodu. Zabývali se lidstvím jako celkem nebo nějakým jiným holistickým konceptem, jako jsou národ, rasa či církev. Celkem arbitrárně stanovovali cíle, k nimž musí chování těchto celků spět, avšak nedokázali uspokojivě zodpovědět otázku, jaké faktory jednotlivce nutí k tomu, aby byl cíl sledovaný nevyhnutelnou evolucí celku dosažen. Uchylovali se k zoufalým manévřům: zázračný zásah božstva buď skrze zjevení, či prostřednictvím Bohem seslaných proroků a osvícených vůdců; předzjednaná harmonie;⁵⁵ předurčení nebo působení mystické „světové duše“⁵⁶ či „duše národní“. Jiní hovořili o „mazanosti přírody“, která v člověku vytvořila nutkání, pohánějící jej nevědomky přesně tím směrem, kam jej příroda směřovat chce.

Jiní filozofové byli většími realisty. Nepokoušeli se uhodnout plán přírody či Boha. Nazírali na lidské věci pohledem vlády. Chtěli vytvořit pravidla politického jednání, techniku vlády a státnictví. Spekulativní mysli rýsovaly ambiciózní plány pro celkovou reformu a přestavbu společnosti. Ti skromnější našli uspokojení ve shromažďování a systematizování dat historické zkušenosti. Všichni ale byli plně přesvědčeni, že v běhu lidských událostí neexistuje žádná obdobná pravidelnost a neměnnost, kterou je možné nalézt ve fungování lidského rozumu a v následnosti přírodních jevů. Nehledali zákony společenské spolupráce, protože se domnívali, že člověk může společnost zorganizovat zcela libovolně. Jestliže společenské podmínky nenaplněly přání reformátorů, jestliže se ukázala nerealizovatelnost jejich utopií, spatřovali chybu v morálním selhání člověka. Společenské problémy se

⁵³ Slovo ekonomie je odvozeno z řeckých slov OIKOS (dům) a NOMOS (zákon) jejichž spojení bylo už ve starém Řecku používáno pro označení správy domácího hospodářství. Úvahy, které bychom mohli označit za ekonomické, najdeme už u Aristotela ve spisu *Politiky*, kde uvažuje právě o problematice zabezpečení obživy rodiny – tzv. získávacím umění. Primárním typem získávacího umění je přímé zaopatřování zásoby věcí, které jsou nezbytné k životu prostřednictvím lovu, zemědělství, rybolovu apod. (1256b25) Druhým typem získávacího umění je umění výdělečné, které bychom nazvali dnes obchodem, neboť spočívá ve směně. Aristotelés následně kriticky analyzuje různé typy směny (výrobek za výrobek, výrobek za peníze) a dochází k závěrům týkajícím se přirozenosti takové obchodní směny. Tedy Mises zde netvrdí, že by ekonomické úvahy ve starověku neexistovaly, ale podstatné pro něj je, že objev zásadních „pravidelností v následnosti a vzájemné provázanosti tržních jevů“ byl až dílem novověké vědy. Dějiny ekonomie tak pro Misesa začínají pravděpodobně až Adamem Smithem – skotským myslitelem, který se věnoval zejména politické ekonomii (nejvýznamnější dílo *Bohatství národů*) a etice (spis *Teorie morálních citů*).

⁵⁴ Mises zde má namysli teleologizující myšlení (řec. TELOS – cíl), tedy koncepce založené na principu účelovosti (zatímco dnešní věda vychází zejména z principu příčinnosti). Teleologie stojí už v základu Aristotelovy metafyziky v jeho učení o čtyřech druzích příčin – causa efficiens (příčina působící), causa materialis (příčina materiální), causa formalis (příčina formální) a causa finalis (příčina účelová) – z nichž účelová příčina hraje u Aristotela nejvýznamnější roli. Proti teleologickému myšlení vystoupila na počátku novověku řada myslitelů, např. Voltaire.

⁵⁵ Předzjednaná harmonie je základním principem Leibnizovy metafyziky, tvořená zasazením zcela uzavřených monád do harmonického fungování celku přírody.

⁵⁶ Myšlenka světové duše se objevuje už u Platóna: „A pak ani nebylo ani není nejvýše dobré bytosti volno konati něco jiného mimo to, co je nejkrásnější; tu pak úvahou nalézal [tvůrce, pozn. M.V.], že ze jsoucna podle přirozenosti viditelných žádné jsoucno nerozumné nikdy nebude všestranně krásnější nad to, které má rozum, že však nelze, aby se něčemu dostalo rozumu bez duše. Podle této úvahy tedy stavěl svět tak, že vložil rozum do duše a duši do těla, aby vykonal dílo co do přirozenosti nejkrásnější a nejlepší. Tak tedy lze s pravděpodobností říci, že tento svět prozřetelností boží stal se živým tvorem, majícím duši i rozum.“ (*Timaios*. 30a-c)

považovaly za problémy etické. Pro zkonstruování dokonalé společnosti bylo dle jejich názoru třeba dobrých vládců a ctnostných občanů. S počestnými občany je každá utopie uskutečnitelná.

Odhalení nevyhnutelných provázanosti tržních jevů tento názor vyvrátilo. Vyvedení z míry museli lidé čelit novému pohledu na společnost. Ohromeně zjišťovali, že existuje ještě další pohled, jímž lze nahlížet na lidskou společnost. Není již jen dobro – zlo, poctivost – nepoctivost či spravedlnost – nespravedlnost. V běhu lidských událostí převládají pravidelnosti, jimž se člověk, pokud chce uspět, musí přizpůsobit. Přistupovat ke společenským faktům z pozice cenzora, který je schvaluje či neschvaluje na základě arbitrárních a subjektivních hodnotových soudů, je k ničemu. Zákony lidského jednání a společenské spolupráce je třeba studovat stejně, jako studuje fyzik zákony přírody. Pohled na lidské jednání a společenskou spolupráci jako na předmět vědy o daných vztazích, nikoli již jako předmět normativní disciplíny, ukazující, jak věci mají být, byl naprostou revolucí s nesmírnými následky nejen pro poznání a filozofii, ale i pro společenské jednání.

Po více než století však byly efekty této radikální změny metody uvažování velmi omezené, neboť se lidé domnívali, že se vztahují jen na úzký výsek pole lidského jednání, konkrétně na tržní jevy. Klasičtí ekonomové při svém zkoumání narazili na překážku, kterou nebyli s to odstranit – zdánlivý rozpor v teorii hodnoty. Jejich teorie hodnoty byla chybná a nutila je redukovat záběr jejich vědy.⁵⁷ Až do konce devatenáctého století zůstávala politická ekonomie vědou o „ekonomických“ aspektech lidského jednání, teorií bohatství a sobectví. Zabývala se lidským jednáním, jen pokud k němu docházelo na základě něčeho, co bylo velmi neuspokojivě popsáno jako ziskový motiv. Tvrdila, že mimo to existuje ještě další lidské jednání, jehož zkoumání je úkolem pro jiné disciplíny. Transformace myšlení, kterou započali klasičtí ekonomové, byla dovršena až moderní subjektivní ekonomii, jež zahrнула teorii tržních cen do obecné teorie lidské volby.

Dlouhou dobu lidem unikalo, že přechod od klasické teorie hodnoty k teorii subjektivní znamenal více než jen záměnu horší teorie tržní směny za teorii uspokojivější. Obecná teorie volby a preferencí daleko přesahuje horizont ekonomických problémů stanovený ekonomy, počínaje Cantillonem,⁵⁸ přes Huma a Adama Smitha až po Johna Stuarta Milla. Je mnohem více než jen pouhou teorií „ekonomické stránky“ lidských snah, o lidské touze po komoditách a zlepšení hmotného blahobytu. Je vědou o všech druzích lidského jednání. Volba určuje všechna lidská rozhodnutí. Když člověk provádí volbu, nevolí pouze mezi různými hmotnými věcmi a službami. Do hry vstupují veškeré lidské hodnoty. Všechny cíle a všechny prostředky, hmotné i duševní, velkolepé i přízemní, vznešené i prosté, jsou seřazeny do jedné škály a podrobeny rozhodování, které vybírá jednu věc a ponechává stranou věci ostatní. Nic, po čem člověk touží nebo čemu se chce vyhnout, nezůstává vně tohoto uspořádání do jediné stupnice preferencí. Moderní teorie hodnoty rozšiřuje vědecký horizont a zvětšuje pole studia ekonomie. Z politické ekonomie klasické školy tak povstává nová obecná teorie lidského jednání,

⁵⁷ Pro rakouskou ekonomickou školu je příznačná *subjektivní teorie hodnoty* (Carl Menger, William Jevons, Léon Walras). Tato koncepce se vyznačovala orientací na tržní poptávku (narozdíl od předchozích klasických ekonomů, kteří kladli důraz na analýzu strany nabídky) a přísným ordinalismem.

⁵⁸ Richard Cantillon (1680-1734) – významný představitel fyziokratické ekonomické školy.

praxeologie.⁵⁹ Ekonomické či katalaktické problémy⁶⁰ jsou zahrnuty v obecnější vědě a toto pouto již nelze nikdy přetrhnout. Žádné zkoumání úzce ekonomických problémů není možné započít jinak než od aktu volby. Ekonomie se stává součástí, jakkoli dosud nejlépe rozpracovanou, univerzálnější vědy, praxeologie.

EPISTEMOLOGICKÉ PROBLÉMY OBECNÉ TEORIE LIDSKÉHO JEDNÁNÍ

V nové vědě se zdálo všechno problematické. Byla cizím prvkem v tradičním systému poznání. Lidé nevěděli, jak ji zařadit a kde pro ni nalézt správné místo. Na druhou stranu však nabyli přesvědčení, že zahrnutí ekonomie do přehledu poznání nevyžaduje přeuspořádání či rozšíření celkového schématu. Považovali svůj katalogový systém za úplný. Jestliže se do něj ekonomie nehodila, chyba mohla spočívat pouze v nesprávném způsobu, jímž ekonomové své problémy chápali.

Zatracovat debaty o podstatě, předmětu a logickém charakteru ekonomie jako akademické slovíčkaření pedantských profesorů je naprostým nepochopením jejich významu. Je široce rozšířeným omylem, že zatímco pedanti utápějí čas v nesmyslných řečech o nejvhodnější metodě způsobu práce, ekonomie samotná, nezávislá na těchto zbytečných sporech, tiše pokračuje svým směrem.⁶¹ Ve sporu o metodu (*Methodenstreit*) mezi rakouskými ekonomy a pruskou historickou školou, samozvanou „intelektuální strážkyní rodu Hohenzollernů,“ a v diskusi mezi Johnem Batesem Clarkem a americkým institucionalismem bylo ve hře mnohem více než jen to, jaký způsob práce je nejplodnější. Skutečný spor se vedlo epistemologické základy vědy o lidském jednání a její logickou legitimizaci. Z pozic epistemologického systému, pro něž bylo praxeologické myšlení cizí, a logiky, která uznávala jako vědecké — vedle logiky a matematiky — pouze empirické přírodní vědy a historii, se mnoho autorů pokoušelo ekonomické teorii upřít hodnotu a užitečnost. Historismus se ji snažil nahradit ekonomickou historií; positivismus doporučoval její substituci iluzorní společenskou vědou, která by přijala logickou strukturu newtonovské mechaniky. Obě tyto školy se shodly v radikálním odmítnutí všech výdobytků ekonomického myšlení. Tváří v tvář těmto útokům nemohli ekonomové zůstat zticha.

Radikálnost tohoto masového zatracení ekonomie byla velmi brzy překonána ještě univerzálnějším nihilismem. Odneřady brali lidé v myšlení, mluvení i jednání uniformitu a neměnnost logiky za nezpochybnitelný fakt. Veškeré vědecké zkoumání spočívalo na tomto předpokladu. Při diskusích o epistemologickém charakteru ekonomie autoři poprvé v lidských dějinách popřeli i toto tvrzení. Marxismus tvrdí, že myšlení člověka je určováno jeho

⁵⁹ Termín praxeologie byl poprvé použit Espinasem v roce 1890. Blíže viz jeho článek „*Les Origines de la technologies*“, *Revue Philosophique*, XV. ročník, str. 114–115, a jeho stejnojmennou knihu publikovanou v Paříži v roce 1897. (pozn. L. von Mises)

⁶⁰ Termín katalazie neboli věda o směně poprvé použil Whately. Blíže viz jeho knihu *Introductory Lectures on Political Economy* (Londýn, 1831), str. 6. (pozn. L. von Mises)

⁶¹ K tomu je možné odcítovat několik myšlenek německého myslitele Martina Heideggera: „Vyzdvižení a první fixování věcných oborů ve vědeckém bádání je naivní a hrubé. K rozpracování oboru v jeho základních strukturách dochází jistým způsobem již v předvědecké zkušenosti a ve výkladu oné oblasti bytí, v níž je příslušný věcný obor vymezen. Takto vyrostlé „základní pojmy“ jsou zprvu jedinými vodítky pro první konkrétní odemčení těchto oborů. Jakkoli těžiště bádání spočívá téměř vždy v této pozitivitě, k vlastnímu pokroku bádání nedochází ani tak ve střádání výsledků a jejich ukládání do „příruček“, jako spíše v tázání po základní skladbě toho kterého oboru, které je vyvoláno ponejvíce jako reakce na tuto narůstající znalost věcí. Vlastní „pohyb“ věd se odehrává ve více či méně radikální a sobě samé nezjevné revizi oněch základních pojmů. Úroveň určité vědy je dána tím, jak dalece je schopna krize svých základních pojmů. V takových imanentních krizích věd stává se vratkým sám vztah pozitivně zkoumajícího tázání k věcem, na které se obrací.“ (*Bytí a čas*. Praha 1996. str. 25)

příslušnosti k třídě. Každá společenská třída má vlastní logiku. Produkt myšlení tak nemůže být nic než „ideologická maska“ sobeckých třídních zájmů myslitele. Odmaskovat filozofie a vědecké teorie a ukázat jejich „ideologickou“ prázdnotu je pak úkolem „sociologie poznání“. Ekonomie je „buržoazním“ nástrojem, ekonomové „podlézají“ kapitálu. Jen beztrídní společnost socialistické utopie nahradí „ideologické“ lži pravdou.

Tento polylogismus byl později vyučován také v mnoha dalších formách. Historismus tvrdí, že logická struktura lidského myšlení a jednání se mění v průběhu historické evoluce. Rasistický polylogismus zase přiřazuje zvláštní logiku každé rase. Konečně zde máme iracionalismus, který tvrdí, že se rozum jako takový nehodí k osvětlování iracionálních sil, jež určují lidské chování.

Takové doktríny daleko přesahují meze ekonomie. Zpochybňují nejen ekonomii a praxeologii, ale veškeré lidské poznání a myšlení obecně. Týkají se matematiky a fyziky stejně jako ekonomie. Zdá se proto, že úkol jejich vyvrácení nespadá do žádné konkrétní oblasti poznání, nýbrž do epistemologie a filozofie, což zdánlivě ospravedlňuje postoje těch ekonomů, kteří v tichosti pokračují ve svých studiích, aniž by se nechali rozptylovat epistemologickými problémy a námitkami vznesenými polylogismem a iracionalismem. Fyzikovi je jedno, když někdo stigmatizuje jeho teorie jako buržoazní, západní či židovské; stejně tak i ekonom by měl ignorovat zlehčování a pomluvy. Ať psi štěkají, neměl by jejich štěkotu věnovat žádnou pozornost. Měl by si pamatovat Spinozův výrok: *Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.*

V případě ekonomie však situace není úplně stejná jako v případě matematiky a přírodních věd. Polylogismus a iracionalismus útočí na praxeologii a ekonomii. Ačkoli formulují svá stanoviska obecně tak, že se vztahují na všechny obory poznání, ve skutečnosti je jejich cílem věda o lidském jednání. Považují za iluzorní víru, že by vědecký výzkum mohl přinést výsledky platné pro lidi všech období, ras a společenských tříd, a s radostí znevažují jisté fyzikální a biologické teorie jako buržoazní či západní. Když je však aplikace těchto stigmatizovaných doktrín nutná k řešení nějakých praktických problémů, na kritiku se zapomene. Technologie sovětského Ruska bez skrupulí používá výsledky buržoazní fyziky, chemie a biologie, jako kdyby platily pro všechny třídy. Nacističtí inženýři a doktoři nepohrdali použitím teorií, objevů a vynálezů lidí „podřadných“ ras a národů. Chování lidí všech ras, národů, náboženství, jazykových skupin a společenských tříd jasně ukazuje, že co se týče matematiky, logiky a přírodních věd, doktríny polylogismu a iracionalismu nepřijímají.

S ekonomikou a praxeologií se má věc docela jinak. Hlavním motivem pro rozvoj doktrín polylogismu, historismu a iracionalismu bylo poskytnout ospravedlnění pro přehlížení poznatků ekonomie v oblasti určování ekonomických politik. Socialisté, rasisté, nacionalisté a etatisté selhali při pokusech vyvrátit teorie ekonomů a prokázat pravdivost jejich vlastních ničím nepodložených doktrín. Právě tato frustrace je vedla k negaci logických a epistemologických principů, na nichž spočívá veškeré lidské myšlení, a to nejen ve vědeckém výzkumu, ale i v běžných, každodenních činnostech.

Zbavit se těchto námitek jen s poukazem na politické motivy, které je inspirovaly, však není možné. Žádný vědec nesmí dopředu předpokládat, že je odmítnutí jeho teorií nutně neopodstatněné, jestliže je jeho kritik předpojatý kvůli svým emocím nebo stranické příslušnosti. Musí odpovědět na každou výtku bez ohledu na pozadí či motivy, s nimiž byla učiněna. Rovněž není přípustné mlčet tváří v tvář častému názoru, že teorémy ekonomie platí

pouze za hypotetických předpokladů, které nejsou v reálném světě nikdy splněny, a nelze je tudíž použít k mentálnímu uchopení reality. Je zajímavé, že některé školy zřejmě souhlasí s tímto názorem, a přesto klidně dál kreslí své křivky a formulují své rovnice. O význam svého uvažování a o vztah ke světu, v němž žijeme, se nezajímají.

Tento postoj je samozřejmě neudržitelný. Dokonale popsat a definovat podmínky a předpoklady, za nichž různá tvrzení platí, je prvním úkolem každého vědeckého zkoumání. Je chybou brát fyziku jako model a vzor pro ekonomický výzkum. Ti, kdo se dopouštějí této chyby, by si měli uvědomit alespoň jednu věc: žádný fyzik nikdy nevěřil, že objasnění nějakých předpokladů a podmínek fyzikálních teorémů leží vně předmětu fyzikálního výzkumu. Klíčovou otázkou, na níž musí ekonomie odpovědět, je, jaký vztah mají její výroky k realitě lidského jednání, jejíž mentální uchopení je cílem ekonomických studií.

Je úkolem ekonomie detailně se vypořádat s tvrzeními, že její poznatky platí pouze pro kapitalistický systém krátkého a již pominuvšího liberálního období západní civilizace. Ze všech oblastí vědění připadá právě na ekonomii povinnost prozkoumat všechny výtky mířící z různých směrů a zpochybňující užitečnost výroků ekonomické teorie pro osvětlování problémů lidského jednání. Systém ekonomického myšlení musí být vystaven tak, aby byl odolný vůči veškeré kritice ze strany iracionalismu, historismu,⁶² panfyzikalismu, behaviorismu a všech odrůd polylogismu. Stav, kdy se každodenně objevují nové argumenty demonstrující absurditu a zbytečnost počínání ekonomů a ekonomové se tváří, jako by se nic nedělo, je neúnosný.

Již nestačí zabývat se ekonomickými problémy uvnitř tradičního rámce. Teorii katalaxie je třeba vybudovat na pevných základech obecné teorie lidského jednání, na praxeologii. Tento postup práce ji nejen zajistí proti množství neoprávněných kritik, ale také osvětlí nemálo problémů, které nebyly dosud dostatečně formulovány, a tím méně vyřešeny. Jedná se zejména o základní problém ekonomické kalkulace.

3. Ekonomická teorie a praxe lidského jednání

Lidé běžně obviňují ekonomy ze zaostalosti. Je samozřejmě jasné, že naše ekonomická teorie není dokonalá. Dokonalost neexistuje ani v poznání, ani v žádné jiné lidské aktivitě. Vševědoucnost je člověku upřena. I nejpropracovanější teorie, o níž si myslíme, že plně uspokojuje naši žízeň po poznání, může být jednoho dne doplněna či nahrazena teorií novou. Věda nám neposkytuje absolutní a konečnou jistotu, pouze jistotu v rámci omezení našich mentálních schopností a existujícího stavu vědeckého myšlení. Vědecká teorie je jen jednou ze zastávek na donekonečna postupujícím pátrání po poznání. Je nutně poznamenána nedostatečností přítomnou v každém lidském snažení. Uznání těchto skutečností nicméně neznamená, že je dnešní ekonomie zaostalá. Znamená pouze to, že je ekonomie živoucí věcí — a žití představuje nedokonalosti i změny.

Výčitky o údajné nedokonalosti jsou vůči ekonomii vznášeny ze dvou odlišných úhlů pohledu.

Na jedné straně existují naturalisté a fyzikalisté, kteří ekonomii obviňují z toho, že není přírodní vědou a nepoužívá laboratorní metody a postupy práce. Jedním z úkolů této knihy je vyvrátit omyly podobných myšlenek. Zde na úvod postačí jen několik slov o jejich psychologickém pozadí. Úzkoprsí lidé běžně poukazují na všechny ohledy, v nichž jsou ostatní

⁶² Srv. K. R. Popper. *Bída historicismu*. Praha 2000.

lidé jiní. Velbloud se v bajce pohoršuje nad všemi ostatními zvířaty, která nemají hrb, a obyvatelé Ruritánie kritizují obyvatele Laputánie za to, že nejsou Ruritánci. Výzkumník pracující v laboratoři považuje laboratoř za jediné místo smysluplného zkoumání a diferenciální rovnice za jedinou správnou metodu vyjadřování výsledků vědeckých myšlenek. Jednoduše není schopen epistemologické problémy lidského jednání rozpoznat. Ekonomie pro něj nemůže být ničím jiným než jistým druhem mechaniky.

Potom existují lidé, kteří tvrdí, že se společenskými vědami musí být něco špatně, protože společenské podmínky jsou neuspokojivé. Přírodní vědy dosáhly v uplynulých dvou či třech stech letech ohromujících výsledků a jejich praktické využití umožnilo zvýšit všeobecný životní standard na dosud nevídanou úroveň. Avšak společenské vědy, říkají tito kritici, v úkolu zlepšit společenské podmínky zcela propadly. Neskoncovaly s bídou a hladověním, ekonomickými krizemi a nezaměstnaností, válkou a tyranii. Jsou neplodné a k rozvoji štěstí a lidského blahobytu nepřispěly ničím.

Tito nespokojenci si neuvědomují, že ohromný pokrok technologických metod výroby a z toho vyplývající nárůst bohatství a blahobytu byl možný jen díky provádění liberálních politik, které jsou aplikací ekonomického učení. Právě myšlenky klasických ekonomů odstranily odvěké zákony, zvyky a předsudky proti technologickým zlepšením a ze svěřací kazajky cechů, područí vlády a sociálních tlaků různého typu osvobodily génia reformátorů a inovátorů. Klasičtí ekonomové způsobili, že poklesla prestiž dobytých a vyvlastňovaných, a prokázali společenský přínos plynoucí z podnikatelských aktivit. Žádný z velkých moderních objevů by nebyl prakticky uplatněn, kdyby ekonomové zcela nezničili mentalitu předkapitalistického období. Jev, který se obvykle nazývá „průmyslovou revolucí“, byl plodem ideologické revoluce způsobené doktrínami ekonomů. Ekonomové vyvrátili stará dogmata: že je nepoctivé či nespravedlivé předčít konkurenta výrobou lepších a levnějších statků; že je špatné odchytil se od tradičních metod výroby; že stroje jsou zlem, protože přinášejí nezaměstnanost; že jedním z úkolů občanské vlády je zabránit efektivním podnikatelům ve zbohatnutí a ochránit méně efektivní před jejich konkurencí; že omezení svobody podnikatelů vládním donucením či mocí dalších společenských sil je vhodným prostředkem ke zvýšení blahobytu země. Britští političtí ekonomové a francouzští fyziokraté udávali tempo modernímu kapitalismu. Oni umožnili pokrok v aplikovaných přírodních vědách, který přinesl ohromný prospěch všem lidem.

Chybou naší doby je právě tato všeobecná neznalost role, kterou politiky ekonomické svobody hrály v technologické evoluci uplynulých dvou set let. Lidé podléhají omylu, že zlepšení metod výroby nastalo ve stejnou dobu jako politika *laissez faire* pouze náhodou. Oklamání marxistickými mýty považují moderní industrialismus za výsledek fungování záhadných „produkčních sil“, které žádným způsobem nezávisí na ideologických faktorech. Klasická ekonomie nebyla, jak se domnívají, faktorem působícím na vznik kapitalismu, nýbrž jeho produktem, jeho „ideologickou nadstavbou“, tzn. doktrínou vyvinutou k obraně nespravedlivých nároků kapitalistických vykořisťovatelů. Odtud se bere tvrzení, že odstranění kapitalismu a nahrazení tržní ekonomiky a svobodného podnikání socialistickým totalitarismem by budoucí rozvoj technologie nijak nepoškodilo. Naopak by vedlo k jejímu zdokonalení, neboť by odstranilo překážky, které před ní kladly sobecké zájmy kapitalistů.

Charakteristickým znakem dnešní doby ničivých válek a společenské dezintegrace je vzpoura proti ekonomii. Thomas Carlyle označil ekonomii za „ponuru vědu“ a Karel Marx

stigmatizoval ekonomy, že „podlézají“ kapitálu. Šarlatáni, vychvalující svou zaručenou medicínu a zkratky do pozemského ráje, s radostí shazují ekonomii jako „ortodoxní“ či „reakční“. Demagogové se pyšní svým údajným vítězstvím nad ekonomii. „Praktici“ se chvástají opovržením ekonomik a neznalostí učení „teoretických“ ekonomů. Ekonomické politiky uplynulých dekád byly výsledkem mentality, jež se posmívá jakémukoli druhu zdravé ekonomické teorie a oslavuje mylné doktríny těch, co se ekonomii vysmívají. Takzvaná „ortodoxní“ ekonomie je ve většině zemí vytlačena z univerzit a je prakticky neznámá vrcholným státníkům, politikům a publicistům. Vinu za neuspokojivý stav ekonomických záležitostí nelze samozřejmě svalovat na vědu, již jak veřejnost, tak vládcí pohrdají a kterou zcela ignorují.

Je třeba zdůraznit, že osud moderní civilizace v podobě rozvinuté v uplynulých dvou stech letech bělochy je neoddělitelně spojen s osudem ekonomické vědy. Civilizace se mohla rozvinout proto, že mezi lidmi převládly myšlenky, jež byly aplikací učení ekonomie na problémy ekonomické politiky. Pokud země budou pokračovat ve směru, na který nastoupily pod vlajkou doktrín, jež ekonomické myšlení odmítají, nutně dojdou zkázy.

Je pravda, že ekonomie je teoretickou vědou a jako taková se zdržuje jakýchkoli hodnotových soudů. Jejím úkolem není říkat lidem, o jaké cíle by měli usilovat. Je vědou o prostředcích používaných k dosažení zvolených cílů, nikoli vědou o volbě cílů. Konečné rozhodnutí, hodnocení a volba cílů přesahují předmět jakékoli vědy. Věda nikdy neříká člověku, jak by měl jednat; pouze mu ukazuje, jak jednat musí, chce-li určitých cílů dosáhnout.

Mnohým lidem se zdá, že je to velmi málo a že věda, omezená na zkoumání toho, co je, a neschopná vyjádřit hodnotové soudy o nejvyšších a konečných cílech, nemá pro život a jednání žádný význam. I to je chyba. Její odhalení však není úkolem těchto úvodních poznámek. Je to jedním z cílů předkládané knihy.

Z líhně Rakouské školy vylétá rovněž významný představitel neoliberálního ekonomicko-politického myšlení a kritik metafysického (maxistického) pojetí společnosti a dějin

F. A. HAYEK

Friedrich August von Hayek se narodil v roce 1899 ve Vídni. Jeho otec byl významným biologem a z matčiny strany byl v příbuzenském vztahu s filosofem Ludwigem Wittgensteinem. Hayek studoval na Vídeňské Univerzitě, kde na formování jeho názorů měl největší vliv Ludwig von Mises, významný představitel rakouské ekonomické školy, ke které je Hayek také řazen. Po skončení svých studií působil v letech 1923-4 v New Yorku a následně v Londýně, kde zůstal až do roku 1950, kdy se stal profesorem na Univerzitě v Chicagu. V roce 1962 odchází do Freiburgu, kde učí až do roku 1968. V roce 1974 získává za své práce v oblasti teorie peněz Nobelovu cenu za ekonomii. Ve Freiburgu v roce 1992 umírá.

Z jeho rozsáhlého literárního odkazu vzpomenu: Cesta do otroctví (1944), Individualismus a hospodářský řád (1948), Kontrarevoluce vědy (1952), Řád svobody (1960), Autobiografické rozhovory, Studie o filosofii, politice a ekonomii (1967), Omyly konstruktivismu a základy legitimní kritiky společenského uspořádání (1970), Teorie komplexních fenoménů (1972), Právo, zákonodárství a svoboda I.-III. (1973-79), Nové studie o filosofii, politice a ekonomii a historie idejí (1978), Liberalismus (1979), Osudná domýšlivost. Omyly socialismu. (1988).

Hayekovo dílo *Právo, zákonodárství a svoboda* je jedním z nejvýznamnějších filosoficko-ekonomických spisů dvacátého století. Klíčovým tématem, kterému se tento spis věnuje, je pojem *spontánního řádu*, který je v Hayekově pojetí kontrastován s pojmem *konstruktivismu*.⁶³ Hayek tvrdí, že v myšlenkové tradici západní civilizace existují dvě základní pojetí společenských institucí: první se domnívá, že to existence nějaké instituce vychází vždy z toho, že byla za určitým účelem vědomě lidmi vytvořena, zkonstruována. Toto pojetí, které Hayek označuje jako *konstruktivismus*, pro většinu lidí tak samozřejmé, že o něm ani nepřemýšlí, je podle Hayeka prokazatelně chybné.⁶⁴ Druhé pojetí, které je podle Hayeka správné, spočívá v pochopení, že instituce, které zefektivňují lidské jednání, vznikly z velké části procesem, který označuje jako „růst“ nebo „evoluce“, tedy na základě náhodného přijetí určitých principů jednání, které pak byly zachovány, protože umožnily skupině, která je přijala předstihnout jiné skupiny.⁶⁵

Jaké argumenty vedou Hayeka k odmítnutí konstruktivistického přístupu? Například nedostatek informací: úplná racionalita jednání vyžaduje úplné a přesné informace. Taková situace v rámci celé společnosti nikdy neexistovala, ani existovat nemůže. Neznalost se týká především ekonomických procesů – ekonomický život podle Hayeka sestává z „milionů vztahů nebo toků mezi individuálními firmami a domácnostmi“ – žádný jednotlivý člen společnosti je nemůže všechny v úplnosti znát. Každý člen společnosti disponuje pouze zlomkem znalostí a nezná většinu faktů, na nichž život společnosti spočívá.⁶⁶ Hayek tak konstruktivistům vyčítá podlehnutí tzv. *synoptickému klamu*, tj. představě, že „všechna relevantní data jsou známa nějaké jednotlivé mysli, a že je z této znalosti jednotlivostí možné konstruovat žádoucí společenský řád“.⁶⁷

Této problematice se také věnuje vybraná ukázka ze sedmé kapitoly tohoto díla, jejímž tématem je otázka zajištění obecného blahobytu ve společnosti.

PRÁVO, ZÁKONODÁRSTVÍ A SVOBODA

KAPITOLA VII. – OBECNÝ BLAHOBYT A JEDNOTLIVÉ ÚČELY⁶⁸

Ve svobodné společnosti spočívá obecné dobro principiálně v tom, že usnadňuje sledování neznámých individuálních účelů.

⁶³ F. A. Hayek. *Právo, zákonodárství a svoboda*. Praha 2004. str. 11.

⁶⁴ *ibid*, str. 19.

⁶⁵ *ibid*, str. 20.

⁶⁶ *ibid*, str. 23.

⁶⁷ *ibid*.

⁶⁸ Jako motto této kapitoly je uveden citát Davida Huma: „Je zřejmé, že kdyby lidé měli řídit své chování.., hlediskem vlastního zájmu, ať už veřejného nebo soukromého, upadli by do nekonečného zmatku a ochromili by do značné míry jakoukoli vládu. Soukromý zájem každého je jiný; a ačkoli je veřejný zájem sám o sobě vždy jeden a tentýž, přece je zdrojem velkých neshod pro různost názorů jednotlivých lidí na něj... Kdybychom měli sledovat stejný prospěch pro všechny tak, že se konkrétním osobám přiřkne konkrétní majetek, minuli bychom se cíle a jen dále prodloužili zmatek, kterému toto pravidlo chtělo zabránit. Musíme tudíž postupovat podle obecných pravidel a řídit se obecnými zájmy tak, že se upraví přirozené právo týkající se stability vlastnictví.“ (D.Hume. *Treatise*. Works. T. H. Green a T. H. Grose (ed.). London 1890. Sv. II. Str. 318)

Je jedním z axiomů tradice svobody, že donucování jednotlivců je přípustné jen tehdy, je-li to nezbytné ve službě obecnému prospěchu nebo veřejnému dobru. Ačkoli je jasné, že důraz na obecný, společný nebo veřejný charakter věcí, jimiž se vládní moc oprávněně zabývá, směřuje proti použití této moci ve službě jednotlivým zájmům, přesto vágnost různých používaných termínů umožnila prohlásit téměř každý zájem za obecný a přimět velký počet lidí, aby sloužili účelům, na nichž nemají ani nejmenší zájem. Společný prospěch nebo veřejné dobro zůstal až do nynějška pojmem, který se nejvíce vzpírá přesnému definování a který je tudíž s to přijmout téměř jakýkoli obsah podsunutý mu zájmy vládnoucí skupiny.

Hlavním důvodem toho pravděpodobně bylo, že se zdálo přirozené předpokládat, že veřejný zájem musí být v určitém smyslu součtem všech soukromých zájmů,⁶⁹ a že se problém agregace všech těchto soukromých zájmů zdál neřešitelný.⁷⁰ Skutečností však je, že ve velké společnosti, v níž jednotlivci mají mít svobodu využívat své znalosti ke svým vlastním účelům, nemůže být obecný prospěch, k němuž by vláda měla směřovat, součtem jednotlivých uspokojení, a všechny okolnosti, které je determinují, nemůže žádná vláda, nebo kdokoli jiný, znát. Dokonce i v moderních společnostech blahobytu je uspokojení velké většiny denních masových potřeb, včetně nejdůležitějších z nich, výsledkem procesů, jejichž jednotlivosti vláda nezná a nemůže znát.⁷¹ Nejdůležitějším z veřejných statků, k jejichž zajištění je potřebná vláda, tak není přímé uspokojení jakékoli konkrétní potřeby, nýbrž zabezpečení podmínek, za nichž budou mít jednotlivci a menší skupiny příznivé možnosti navzájem uspokojovat své potřeby.

Tomu, že prvotní veřejný zájem musí směřovat nikoli k jednotlivým známým potřebám, nýbrž k podmínkám zachování spontánního řádu, který jednotlivcům umožňuje, aby si obstarávali své potřeby způsobem, který není autoritě znám, se po většinu historie dobře rozumělo. Pro ty staré autory, jejichž ideje jsou hlavním základem moderního idámu svobody, pro stoiky a Cicera, byl veřejný užitek a spravedlnost totéž. A při těch častých příležitostech, při nichž se během středověku uplatňovala *utilitas publica*, se mělo obecně na mysli jednoduše

⁶⁹ „Zájmem společenství je tedy co? – souhrn zájmů různých členů, z nichž se společenství skládá“ (J. Bentham. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London 1823. sv. I. str. 23.) (pozn. F.A. Hayek)

⁷⁰ Připomeňme si, jak chápe *obecnou vůli*, která má úzkou souvislost s veřejným zájmem, J. J. Rousseau: „Mezi vůlí všech a vůlí obecnou, je často veliký rozdíl. Obecná vůle přihlíží jen k zájmu společnému. Vůle všech přihlíží k zájmu soukromému a je jen souhrnem jednotlivých vůlí. Ale odečteme-li od těchto vůlí plus a minus, které se vzájemně ruší, zůstane jako úhrn rozdílů vůle obecná.“ Dále cituje markýza d'Argenson, který říká: „Každý zájem, má odlišné zásady. Soulad dvou soukromých zájmů se tvoří protikladem k zájmu třetího“. Rousseau k tomu dodává: „Mohli připojit, že soulad všech zájmů se tvoří protikladem k zájmu každého jednotlivce. Kdyby nebylo rozličných zájmů sotva by se pociťoval zájem společný, který by se nikdy neseťkával s překážkami. Vše by šlo samo sebou a politika by přestala být uměním.“ (Rousseau, J. J. *Rozpravy*. Praha 1989. str. 238) Vidíme, že ač Rousseau nepokládá obecnou vůli za prostý součet soukromých zájmů, přesto jej za jistý typ agregace považoval.

⁷¹ Zde Hayek odkazuje na to, co nazývá *synoptickým klamem* – mylnou představu, že všechna relevantní fakta jsou známa nějaké jedné mysli (nebo v tomto případě vládě), a že je možné z této znalosti konstruovat žádoucí společenský řád. Tento klam pak připisuje jako charakteristický konstruktivistickým racionalistům. Oproti tomu Hayek vychází z naší neschopnosti „shromáždit do přehlednutelného celku všechna data vstupující do společenského řádu“, z toho, že zde existují „od přírody dané“ hranice, které znemožňují racionálně konstruovat společnost jako celek (F. A. Hayek. *Právo, zákonodárství a svoboda*. Praha 2004, str. 24). Z toho však neplyne, že by Hayek odmítal jakékoli plánování či jakoukoli racionální konstrukční aktivitu, naopak říká, že je třeba při řešení problémů získat co nejvíce racionálních předpovědí. V tom, co konstruktivistům vyčítá, tedy nejde o to, „zdali bychom měli inteligentně volit mezi různými možnými organizacemi společnosti, ani o to, zda bychom měli při plánování našich společných záležitostí využívat předpovědi a systematického myšlení.“ Tím, co Hayek odmítá, je představa, že k racionálnímu využití zdrojů je nezbytné „centrální řízení a organizace všech našich aktivit podle vědomě narysovaného 'výkresu'“. Naopak centrální plánovací aktivity by se měly omezit na „vytváření podmínek, v jejichž rámci dostávají znalosti a iniciativa jednotlivců největší prostor, aby tak sami mohli co nejúspěšněji plánovat“. (F. A. Hayek. *Cesta do otroctví*. Praha 1989. Kap. III,2. str. 22).

zachování míru a spravedlnosti.⁷² I pro spisovatele 17. století, jako byl James Harrington, nebyl “veřejný zájem... ničím jiným, než obecným právem a spravedlností, které vylučují každé stranění nebo soukromý zájem“ a byl tudíž totožný s “impériem zákonů a ne lidí”.⁷³

Naším zájmem v tomto stádiu je pouze to, zda ta pravidla individuálního chování, která slouží obecnému blahobytu, mohou směřovat k nějakému agregátu jednotlivých známých výsledků nebo jen k vytváření podmínek, které nejspíše zvýší naděje všech při sledování jejich záměrů. Kromě faktu, že jednotlivé záměry sledované různými jednotlivci musejí být většinou neznámé těm, kteří stanovují nebo prosazují pravidla, k obecnému zájmu také nepatří, aby se naplnilo každé soukromé přání. Řád velké společnosti spočívá a musí spočívat na neustálém vědomě nezpůsobovaném maření některých snah – snah, které být podniknuty neměly, svobodného člověka však od nich může odradit jen nezdár.⁷⁴ Zájem některých jednotlivců vždycky bude, aby se nepovolily některé změny ve společenské struktuře, které jsou nezbytné v důsledku změn v okolnostech, jimiž by se měla tato struktura v obecném zájmu přizpůsobovat.⁷⁵ Během zkoumání, v němž každý jednotlivec zvažuje jemu známá fakta, zda se mu hodí k použití, je nutnost opouštět falešné směry stejně důležitá, jako je přijetí úspěšnějších prostředků, začnou-li být obecně známé. Výběr vhodného souboru pravidel nemůže být veden ani tak, že se u každého uvažovaného alternativního souboru pravidel poměří

⁷² S pojmem „veřejného zájmu“ souvisí i pojem „státní zájem“. Stručnou rekapitulaci jeho dějin provádí M. Foucault v esejí *Omnes et singulatum*. (In: Myšlení vnějšku. Praha 2003. str. 153-194). Foucault tvrdí, že zatímco dnes výraz „státní zájem“ vyvolává představu něčeho arbitrárního nebo násilí, původně byl chápán jako určité racionální umění vládnout. Například G. Botero jej definuje: „Dokonalá znalost prostředků, skrze něž se tvoří, posilují a rostou státy.“ (*Della ragione di Stato dieci libri*. Roma 1590). G. A. Palazzo říká, že „státní zájem“ je „metoda nebo umění, umožňující nám objevit jak v srdci Republiky vládnout řád a mír.“ (*Discorso del Governo e della ragione vera di Stato*. Venezia 1606), B. P. von Chemnitz: „Určitá politická úvaha, nezbytná pro všechny veřejné záležitosti, rady, projekty, jejímž jediným cílem je zachování, růst a štěstí státu.“ (*Disseertatio de Ratione Status in Imperio romano-germanico*. Paris 1647). Foucault pak shrnuje tato pojetí následovně: „stát vzhledem ke své povaze, může porážet své nepřátele po blíže neurčenou dobu. Může tak činit, jedině pokud zvyšuje svou vlastní sílu. A jeho nepřátelé dělají přesně totéž. Stát, jehož jedinou starostí by bylo [pouze] přetrvávat, by zcela jistě skončil katastrofálně.“ (ibid, str. 181). Foucault se tak domnívá, že státní zájem byl chápán původně jako určité umění směřující ke zvyšování síly a moci státu. Vnitřní mír a spravedlnost pak můžeme chápat jako nezbytné prostředky k dosažení tohoto cíle.
⁷³ „veřejným zájmem (který není ničím jiným než obecným právem a spravedlností) může být nazýváno impérium zákonů a ne lidí.“ (J. Harrington. *The Prerogative of Popular Government*. In: J. Toland (ed.). *The Oceana and his Other Works*. London 1771. str. 224) (Pozn. F. A. Hayek)

⁷⁴ Pro rozvíjení se společnosti je u Hayeka klíčovým pojem „učení se ze zkušenosti“, které chápe jako neustálý sled pokusů, úspěchů a nezdarů, ve kterém se postupně prosazují takové postupy a pravidla lidského jednání, která jsou prospěšnější. Možnost neúspěchu je tak pro Hayeka předpokladem dalšího rozvoje společnosti. Tato představa přitom souvisí s hlubší filosofickou problematikou vztahu jednání a poznání – například u Hegela nacházíme koncepci, podle které určitým fundamentálním posunům na úrovni poznání musí předcházet určitá jednání a především osobní prožití úspěchu i neúspěchu a následná internalizace zkušenosti. Tento obecný vzorec má pro Hegela nejen individuální, ale i obecně historickou platnost: „Šťastný je ten, kdo své jsoucno přizpůsobil svému zvláštnímu charakteru, chtění a svévoli, a tak i ve svém jsoucnu má požitky ze sebe sama. Světové dějiny nejsou půdou štěstí. Periody štěstí jsou v nich prázdnými listy, neboť to jsou periody souladu, chybějícího protikladu.“ (G. W. F. Hegel. *Filosofie dějin*. Pelhřimov 2004. str. 25)

⁷⁵ Společenská struktura ani zákony, by neměly být neměnné a strnulé; okolnosti existence společnosti se mění proto se také musí přizpůsobovat struktura společnosti. Hayekova koncepce společnosti je založena na vnitřním dynamismu, kde na několika úrovních probíhá průběžné přizpůsobování se (akomodace) společenských struktur měnícím se podmínkám. Právě proto, že se neustále mění i okolnosti, nesměruje přizpůsobování se k nějakému konečnému cíli, ve kterém by se pak už jen nehybně setrvalo, ale jedná se o proces, který nutnou a trvalou součástí fungující společnosti. V reálné společnosti se samozřejmě v každém okamžiku nacházejí lidé, kteří jsou změnám nakloněni a lidé, kteří změny odmítají. Ani jeden z těchto postojů ovšem není chápán jako apriorně chybný, neboť navrhované změny mohou být slepou uličkou, což ovšem nelze zjistit (pro nedostatek informací) dříve než byla vyzkoušena (viz. také předchozí pozn.). Lidé při formulování svých postojů vychází ze svých znalostí – ovšem jak Hayek říká: „každý člověk může mít jen malý zlomek znalostí, které mají všichni, a že každý je tudíž neznalý většiny faktů, na nichž fungování společnosti spočívá.“ (PZS, str. 23)

jednotlivé předvídatelné příznivé účinky s jednotlivými předvídatelnými nepříznivými účinky a pak se zvolí ten soubor pravidel, u něhož je pozitivní čistý výsledek nejvyšší; dáme-li totiž přednost nějakému souboru pravidel před ostatními, bude většina účinků této volby na konkrétní osoby nepředvídatelná.⁷⁶ Navzájem poměřovat však budeme schopni nikoli zájmy konkrétních lidí, nýbrž pouze druhy zájmů; a třídění zájmů pro tento účel na různé druhy, jež mají různé stupně významu, nebude založeno na významu těchto zájmů pro ty, jichž se to bezprostředně týká, nýbrž se provede podle významu, který má úspěšné sledování jistých druhů zájmů pro zachování celkového řádu.

Navíc, zatímco není možná dohoda o většině jednotlivých cílů, které budou známy jen těm, kteří je sledují (a byla by dokonce ještě méně možná, kdyby ty konečné dopady na jednotlivé zájmy byly známy), dohody o prostředcích lze do značné míry dosáhnout přesně proto, že není známo, kterým jednotlivým cílům budou sloužit. Mezi členy velké společnosti, kteří se většinou navzájem neznají, dohoda o relativním významu příslušných cílů existovat nebude. Kdyby byla nutná dohoda o tom, kterým jednotlivým zájmům by se měla dát přednost před jinými, nebyl by zde soulad, nýbrž otevřený konflikt zájmů. Dohodu a mír v takovéto společnosti umožňuje skutečnost, že se od jednotlivců nechce, aby souhlasili s cíli, nýbrž pouze s prostředky, které jsou s to sloužit velké rozmanitosti účelů a o kterých každý doufá, že mu pomohou ve sledování jeho vlastních účelů. Možnost rozšířit řád míru za rámec malé skupiny, která se na jednotlivých cílech může dohodnout, až ke členům velké společnosti, kteří se na nich dohodnout nemohou, je vskutku dána objevem metody spolupráce, která vyžaduje pouze dohodu o prostředcích a nikoli o cílech. Právě objev, že řád definovatelný pouze pomocí jisté abstraktní charakteristiky, bude napomáhat ve sledování velké rozmanitosti různých cílů, byl tím, co přesvědčilo lidi sledující zcela odlišné cíle, aby se shodli na jistých mnohaúčelových nástrojích, o nichž se mělo za to, že budou napomáhat každému. Takováto dohoda byla umožněna nejen přestože, nýbrž také protože jednotlivé výsledky, ke kterým povede, nelze předvídat. Jenom díky tomu, že nemůžeme předpovídat skutečné důsledky úpravy nějakého konkrétního pravidla, můžeme předpokládat, že to povede ke zvýšení nadějí pro všechny stejně. Skutečnost, že dohodu o pravidlech sloužících jako společný prostředek pro různé účely umožňuje právě neznalost budoucího výsledku, se v praxi uznává v mnoha případech, kdy se kvůli umožnění dohody o postupu vědomě zařizuje, aby byl výsledek nepředvídatelný: kdykoli souhlasíme s losováním, vědomě nahrazujeme jistotu různých stran ohledně toho, kdo bude těžit z výsledku, stejnými nadějemi pro všechny.⁷⁷ Matky, které by se nikdy nedohodly, které že jejich těžce nemocné dítě má lékař navštívit první, se ochotně dohodnou předem, že by bylo v zájmu všech, kdyby lékař navštěvoval děti v nějakém pravidelném pořadí, což by zvýšilo jeho efektivnost. Když se o takovém pravidlu dohadujeme a říkáme, že 'pro všechny z nás je lepší, jestliže...' nemáme na mysli to, že jsme si jisti, že to nakonec prospěje všem, nýbrž na základě současných znalostí nám to všem dává větší naději, ačkoli někteří na tom budou určitě hůř, než by byli, kdyby se bylo přijalo jiné pravidlo.

⁷⁶ V případě jednotlivých zákonů je přijímáme samozřejmě s tím, že očekáváme, že budou určitým přínosem. Ovšem čím je větší množství takto přijatých zákonů najednou, tím více stoupá nejistota s ohledem jejich skutečné účinky a výsledný dopad na celou společnost i jednotlivé skupiny. Proto je zcela nemožné zrušit všechny existující zákony a vytvořit „na zelené louce“ jakýsi dokonalý soubor zákonů. To je pro Hayeka jen sen všech konstruktivistů, utopistů a revolucionářů. Jakýkoliv takový soubor zákonů bude mít totiž v reálném fungování zcela nepředvídatelné důsledky, které mohou být často v naprostém protikladu k tomu, co jejich tvůrce zamýšlel.

⁷⁷ Srv. Přísloví 18,18: „Losování činí přítrž svárům, odtrhne od sebe i zarputilce.“ (Pozn. F. A. Hayek)

Pravidla chování, která existují ve velké společnosti, tak nejsou určena k tomu, aby produkovala předvídatelný prospěch pro konkrétní lidi, nýbrž jsou to mnohaúčelové nástroje vyvinuté jako adaptace na jisté druhy okolí, neboť pomáhají vypořádat se s jistými druhy situací. A tato adaptace na druh okolí se děje procesem, který je velmi odlišný od toho, v němž bychom mohli rozhodovat o postupu vědomě vytvořeném k dosahování konkrétních předvídatelných výsledků. Není založen na anticipaci konkrétních potřeb, nýbrž na minulé zkušenosti, že jisté druhy situací se dají očekávat s různým stupněm pravděpodobnosti. A výsledek takovéto minulé zkušenosti získávané pokusem a omylem se zachovává nikoli jako soubor jednotlivých událostí nebo jako explicitní znalost druhu situace, která se dá očekávat, nýbrž jako smysl pro význam dodržování jistých pravidel. Důvodem, proč se přijalo a předávalo dále spíše jedno pravidlo, než druhé, bude to, že skupina, která ho přijala, se ve skutečnosti prokázala jako efektivnější, a ne to, že její členové předvíдали účinky přijetí tohoto pravidla. Zachovávají se právě jen účinky minulých zkušeností na výběr pravidel, nikoli zkušenosti samotné.

Právě tak, jako Člověk, který se vypravuje na túru, si s sebou vezme kapesní nůž ne pro nějaké konkrétní předvídatelné použití, nýbrž proto, aby byl vybaven pro různé možné eventuality nebo aby byl s to zvládnout druhy situací, které pravděpodobně nastanou, tak pravidla chování vyvinutá skupinou nejsou prostředkem dosažení známých konkrétních účelů, nýbrž adaptacemi na druhy situací, které se v tom světě, v němž žijeme, podle minulé zkušenosti opakují. Znalost ztělesněná v pravidlech je podobně jako znalost, která nás má k tomu vzít si kapesní nůž, znalostí jistých obecných rysů okolí, nikoli znalostí konkrétních faktů. Jinými slovy, vhodná pravidla chování nejsou odvozena z explicitní znalosti konkrétních událostí, s nimiž se setkáme; jsou spíše adaptací na naše okolí, adaptací, která spočívá v pravidlech, která jsme vyvinuli a pro jejichž dodržování obvykle nebudeme s to uvést adekvátní důvody. Dokud takováto pravidla existovala proto, že skupina, která je přijala, byla úspěšnější, nikdo nemusel ani vědět, proč byla ta skupina úspěšná a proč se v důsledku toho její pravidla začala obecně přijímat. Ve skutečnosti důvod, proč byla ta pravidla jako první krok přijata, a důvod, proč se prokázala být tím, co dělá skupinu silnou, mohou být zcela odlišné. A ačkoli se můžeme pokusit vypátrat, jakou funkci nějaké konkrétní pravidlo vykonává v rámci daného systému pravidel, a posoudit, jak dobře tuto funkci vykonává, a v důsledku toho se třeba pokusit o jeho zdokonalení, můžeme to tak udělat vždy jen na pozadí celého systému ostatních pravidel, která dohromady determinují řád jednání v této společnosti. Nikdy však nemůžeme racionálně rekonstruovat stejným způsobem celý systém pravidel, protože nám chybí znalost všech zkušeností, které vcházely do jeho utváření. Celý systém pravidel nemůže být tudíž nikdy redukován na účelovou konstrukci pro známé účely, nýbrž nám musí zůstat jako zděděný systém hodnot vedoucích tuto společnost.

V tomto smyslu obecný prospěch, jemuž pravidla individuálního chování slouží, spočívá v tom, co jsme už viděli jako účel právních pravidel, totiž v abstraktním řádu celku, který nesměřuje k dosažení známých jednotlivých výsledků, nýbrž je zachovává jako prostředek pomoci při sledování velké rozmanitosti individuálních účelů.

OBECNÝ ZÁJEM A KOLEKTIVNÍ STATKY

I když je zachování spontánního řádu společnosti první podmínkou obecného prospěchu jejích členů a smyslem těch pravidel správného chování, jimiž se hlavně zabýváme, dříve než pokročíme ve zkoumání těchto vztahů mezi pravidly individuálního chování a blahobytem,

musíme se stručně podívat na jiný prvek obecného blahobytu, který je třeba odlišovat od toho, o nějž se budeme hlavně zajímat. Existuje mnoho druhů služeb, které si lidé přejí, které je však možno poskytovat jen tehdy, jsou-li prostředky na ně získávány donucením, jelikož jejich poskytování nelze omezit jen na ty, kteří jsou ochotni za ně zaplatit. Jakmile existuje donucovací aparát a zejména dostane-li tento aparát na donucení monopol, je zřejmé, že mu bude také svěřena nabídka prostředků na poskytování takovýchto “kolektivních statků“, jak ekonomové nazývají ty služby, které lze poskytovat jen všem členům různých skupin.⁷⁸

Avšak jakkoli je existence aparátu schopného zajišťovat takovéto kolektivní potřeby jasně v obecném zájmu, neznamená to, že je v zájmu společnosti jako celku, aby se uspokojovaly všechny kolektivní zájmy. Kolektivní zájem se stane obecným zájmem jen tehdy, pokud všichni shledají, že uspokojení kolektivních zájmů jednotlivých skupin bude pro ně na základě nějakého principu reciprocit znamenat přebytek zisku nad břemenem, které budou muset nést. Ačkoli bude přání nějakého kolektivního statku společným přáním těch, kteří z něj mají prospěch, zřídka bude přáním celku společnosti, jenž určuje zákon, a obecným zájmem se stane jen tehdy, vyrovnají-li se vzájemné a reciproké výhody jednotlivců. Jakmile se však od vlády očekává, že takovéto jednotlivé kolektivní, nikoli však skutečně obecné zájmy uspokojí, vzniká nebezpečí, že se tato metoda použije ve službě jednotlivým zájmům.

Často se mylně naznačuje, že všechny kolektivní zájmy jsou obecnými zájmy společnosti; avšak v mnoha případech může být uspokojování kolektivních zájmů jistých skupin s obecnými zájmy společnosti v naprostém rozporu.

Celé dějiny vývoje demokratických institucí jsou dějinami boje za to, aby se jednotlivým skupinám zabránilo ve zneužití aparátu vlády ve prospěch kolektivních zájmů těchto skupin. Tento boj určitě neskončil se současnou tendencí prohlašovat za obecný zájem cokoli, o čem rozhodla většina tvořená koalicí organizovaných zájmů.

To, že tato část činnosti vlády, kterou se poskytují služby a která směřuje k potřebám jednotlivých skupin, zaujala v moderní době tak výlučné místo, je výsledkem faktu, že takovéto konkrétně zacílené služby tvoří hlavní náplň činnosti politiků a veřejných zaměstnanců a že právě jejich poskytováním mohou politikové získávat podporu svých voličů. Je smutným faktem, že služby směřované k dosažení skutečně obecného blahobytu získávají málo uznání, protože nikdo nepociťuje, že z nich má zvláštní prospěch, a jen málokdo ví, jak se ho dotknou. Pro voleného zástupce je specifický dar v jeho ruce mnohem zajímavější a je mnohem účinnějším klíčem k moci, než jakýkoli prospěch, který může bez rozdílu obstarat pro všechny.

Poskytování kolektivních statků pro konkrétní skupiny však často není v obecném zájmu společnosti. Omezování výroby nebo nějaké jiné omezení bude často kolektivním statkem pro všechny členy konkrétního oboru, ale určitě nebude v obecném zájmu, aby se tento kolektivní statek poskytoval.

Zatímco obsažný spontánní řád, jemuž právo slouží, je předběžnou podmínkou úspěchu většiny soukromých činností, služby, které může vláda poskytovat mimo prosazování pravidel správného chování, jsou vzhledem k základním potřebám, které zajišťuje spontánní řád, nejenom doplňkové nebo podpůrné. Objem těchto služeb poroste s tím, jak se bude zvyšovat bohatství a hustota obyvatelstva, jsou to ale zároveň služby, které musejí být zasazeny do tohoto

⁷⁸ Dnes se v ekonomické literatuře používá také výraz „veřejné statky“.

obsažnějšího řádu soukromých úsilí, jež vláda neurčuje a ani nemůže určovat, a které se musejí poskytovat v rámci omezení týmiž právními pravidly, jimž podléhá soukromé úsilí jednotlivců.

Vláda je při spravování společného vkladu materiálních zdrojů, které jsou jí k poskytování kolektivních statků svěřeny, samozřejmě povinná jednat spravedlivě a nemůže se omezit jen na zajišťování toho, aby jednotlivci nejednali nespravedlivě. V případě služeb směřovaných ke konkrétním skupinám, je jejich financování z daní oprávněno tím, že jediné tak můžeme přimět ty, kteří z nich mají prospěch, aby platili za to, co dostávají; obdobně si spravedlnost jasně žádá, aby to, co každá skupina dostává ze společného vkladu, bylo zhruba úměrné tomu, čím musela přispět. Většina zde má jasnou povinnost být spravedlivá; a jestliže rozhodnutí tohoto druhu svěřuje demokratické nebo většinové vládě, děláme to tak v naději, že takováto vláda bude mnohem pravděpodobněji v tomto smyslu sloužit veřejnému zájmu. Bylo by však jasně převrácením tohoto ideálu, kdybychom museli definovat obecný zájem jako cokoli, co si přeje většina.

LOGICKÝ POZITIVISMUS A POSTPOSITIVISMUS

Termín logický pozitivismus (novopozitivismus) se používá pro filosofický postoj, který zaujímala skupina filosofů, matematiků a vědců, známých jako **Vídeňský kruh**. K jeho nejvýznamnějším osobnostem patřili mj. Moritz Schlick (1882 – 1936), Rudolf Carnap (1891 – 1970), Otto Neurath (1882 – 1945) a Kurt Gödel (1906 Brno – 1878).

Ve stručnosti a zhruba jde (podle **Schlicka** a **Carnapa**) novopozitivistům o následující.

Filosofie není vědou, ale její úkol se redukuje na **odhalování smyslu vět**. Není empirickou vědou, proto její součástí nemohou být psychologické problémy, které má studovat psychologie chápaná právě jako empirická věda; na druhé straně má být z filosofie vyloučena i veškerá metafysika, jejíž tvrzení také nevyhovují kritériím vědeckosti teoretického poznání. Věty tradiční filosofie nemají smysl, jsou to jen zdánlivé věty, **pseudověty**, které nejsou verifikovatelné standardními prostředky empirické vědy. Proto vzniká „anarchie filosofických názorů“ a „chaos systémů“, na které je přiměřenou reakcí jen skepticismu a rezignace. Teď se ale objevila metoda, díky níž je každý tento problém možno vyřešit. Jedná se o logickou analýzu (vyvinutou a rozpracovanou Fregem, Russellem a Wittgensteinem). Metoda je založena na tom, že „každé uvědomění je nějakým vyjádřením nebo reprezentací“, resp. „vyjádřením faktu, který je v něm uvědomován“. Reprezentace se může vyjadřovat různými formami, prostřednictvím jazyka a nějakého arbitrárního systému symbolů. Všechny tyto způsoby ale mají cosi společného a tím je jejich **logická forma**.

Neexistují žádné neřešitelné problémy nebo nezodpověditelné otázky, protože pokud je nelze redukovat na jejich určitý základ, jedná se jen o sekvence slov beze smyslu.

Poznatky věd mají být formulovány formou **faktuálních vět (protokolárních)**, která přesným způsobem zaznamenávají empirická pozorování skutečnosti, jinak řečeno jedná se o tzv. observační tvrzení, a **neprotokolárních**, které první interpretují). Děje se tak slovy, kterým musejí odpovídat danosti: „Význam slova musí být nakonec ukázán, musí být dán. Toho

dosahujeme demonstrováním nebo poukazováním, a co je ukazováno musí být dáno, jinak by to nemohlo být demonstrováno.“ (Schlick, M., Positivism and Realism, in Boyd, R., Gasper, Ph., Trout, J. D. (eds): The Philosophy of Science, Cambridge, Mass., London, 1970, str. 40) Cílem pak musí být nalezení kritéria pro takovéto rozlišení vět na ty, které něco označují a mají empirický význam a těch, které nic neoznačují a nemohou být považovány za smysluplné. Obecně řečeno, u novopozitivistů je tímto kritériem **verifikace dané věty**, které spočívá v určení, zdali nastává určitý fakt, pomocí pozorování, ve formě bezprostřední zkušenosti. **Smysluplnost každé věty je tedy dána její verifikovatelností.** Je-li tedy věta takto verifikovatelná, resp. rozložitelná na protokolární výpovědi (přičemž se v žádném případě nejedná o jednoduchý proces, jak může naše stručná interpretace naznačovat), pak je smysluplná a také můžeme určit její pravdivost či nepravdivost. Později sice (třeba u Carnapa) je tento absolutní požadavek zeslaben, ale i tak znamená jejich potvrzení měřítko smysluplnosti: zákony s konečnou platností a absolutně verifikovat nelze, je možné prověřovat (testovat) jen jejich jednotlivé případy, jejichž počet je však omezený. Avšak pokud počet pozitivně testovaných případů vzrůstá a není nalezen negativní případ, vzrůstá i potvrzení zákona (konfirmace). Jde tedy o to, aby věty vědy byly redukovatelné na protokolární věty, kterým odpovídají danosti, fakta.

(Příkladem protokolární věty může být:

Otův protokol ve 3,17 hodin: [Ve 3,16 hodin si Oto řekl: (ve 3,15 hodin zde v místnosti byl stůl vnímaná Otou.)])

Největšími postavami metodologie druhé poloviny dvacátého století jsou Karl Popper (1902-1994) a Thomas Kuhn (1922-1996); první přispěl svojí kritikou justifikace povšechně chápané jako induktivismus a pojetím falzifikace, Kuhn jako v první řadě kritik kumulativismu.

K. POPPER

Karl Raimund Popper se narodil ve Vídni r. 1902 v zámožné a vzdělané židovské rodině. Po ukončení studií filosofie (vedle filosofie studoval také matematiku a fyziku) na vídeňské universitě, kdy se od marxismu postupně přiklání k tzv. vídeňskému kroužku jednomu z nositelů tzv. novopositivismu (O.Neurath, M. Schlick, R. Carnap aj.). Vídeň Popper opouští v r. 1937vpředvečer tzv. anšlusu a přes Anglii se posléze usazuje na Novém Zélandu. V r. 1937 habilituje a stává se docentem na Canterbury University College v Christchurchi. Roku 1945 odchází do Anglie a přednáší až do r. 1969 na London School of Economics (v r. 1949 je jmenován profesorem, v r. 1965 mu byl udělen titul Sir, čestný doktorát lékařských věd mu byl udělen v r. 1994 rovněž Universitou Karlovou). Po svém odchodu z akademického života žije až do své smrti ve své venkovské vile v Kenley. Popper zemřel v r.1994.

Z jeho bibliografie stojí za zmínku: Logika výzkumu (1935), Otevřená společnost a její nepřátelé I.,II. (1945, resp. 1957 a 1958), Bída historicismu (1944/45, resp.1957), Logika vědeckého poznání (1959) - rozšířené vydání anglické Logiky výzkumu), Domněnky a vyvracení (1963), Objektivní poznání. Evoluční přístup (1972), Věčné hledání: Duchovní životopis (1976), Já a jeho mozek (společně s J.C.Ecclesem, 1977) a Hledání lepšího světa (1984).

Popper sám bývá někdy chápán jako završující pokračování novopozitivismu (Vídeňského kruhu, z jehož prostředím byl ostatně úzce spjat), leč sám se proti této klasifikaci vymezoval. Popper je skeptik i co se týká samotné úlohy racionality, jejíž úlohu zachovává, ale striktně ji odděluje od zdůvodňování (justifikace): „Věda nespočívá na pevném podloží. Smělá stavba jejích teorií se vznáší nad bažinou. Je jako stavba na kůlech. Kůly jsou zasunuty shora do bažiny, nikoli však do nějakého přirozeného nebo daného základu, a přestaneme-li zasouvat kůly hlouběji, není tomu tak proto, že bychom dosáhli pevných základů. Prostě toho necháme, jsme-li spokojeni, že jsou tyto kůly už dost pevné, aby mohly tuto stavbu aspoň po nějakou dobu udržet.“⁷⁹

Příručkově se často lze setkat s tím, že pozice empiristů, pozitivistů a novopozitivistů bývá charakterizována tezí, že „vědecké je to, co je verifikovatelné“, resp. že „verifikace představuje kritérium vědeckosti“; zatímco pozice Popperova bývá oproti tomuto charakterizována tak, že „vědecké je to, co je falzifikovatelné“, resp. že „falzifikovatelnost představuje kritérium vědeckosti“ (nebo ve vyhraněnější formě logického pozitivismu Schlickova. „... smysl tvrzení je metoda jeho verifikace“). Pokud to v prvním případě platí, pak v případě druhém, Popperově, je situace složitější a tato zjednodušující „nálepka“ v této formulaci neplatí. **Falzifikovatelnost** je mu sice kritériem demarkace vědy, ovšem v pozitivním smyslu, na rozdíl od „vědeckosti určené verifikovatelností“, nic nepřináší, jedná se jen o vymezení negativní. Je tudíž dvojznačný, na jedné straně vychází jako z báze empirických věd, ale na straně druhé empirii nechápe jako pevný základ, z něhož by se dala metodologie vybudovat. Empirické vědy vycházejí při své konstrukci z indukce, který jim má být procesem (a výsledkem) zobecnování empirických fakt, podle Poppera je však **takto chápáná indukce pouhý mýtus**. Z množství pozorování, na jejichž základě něco formuluje, nelze nic vyvodit; věda vždycky začíná přijetím „odvážné“ a „provokativní“ hypotézy, „dohady“, přičemž opakující se experimenty (které by měly dle názoru novopozitivistů potvrzovat hypotézu) Popper chápe jen jako nástroj, který slouží k vyvracení hypotéz, k jejich falzifikaci; a do této míry úlohu empirických fakt také připouští. Důležité je, že vůbec neřeší logiku vzniku hypotéz (je to pro něj otázka, kterou odkazuje do psychologismu, jinak řečeno, odpověď na otázku, zda-li bylo dříve pozorování nebo hypotéza, nemá smysl a nezabývá se jí), hypotéza se testuje svojí falzifikací, pokud ob stojí v tomto procesu, je dočasně chápána jako „správná“, koroborována.

Popper rozumí vývoji vědy (nejen) jako posloupnosti tří kroků, jež však na základě svého porozumění vědě upřesňuje na čtyřkrokové schéma. V případě třístupňového schématu se jedná o posloupnost 1. problém; 2. pokusy o řešení problému; 3. eliminace. Nové schéma má podle Poppera tuto podobu: **1. starší problém; 2. pokusné tvoření teorií; 3. eliminační pokusy; 4. nové problémy**.

Podoba problému je vždycky určena nejen jím samotným, ale také stávajícími teoriemi, tím, co je uznáváno jako věda, etc. Druhou etapou je pokusné vytvoření teorií, či-li hypotéz. Hypotéza se zakládá na nějaké domněnce, teorii, apod., jejíž základní podmínkou by mělo být to, že je potenciálně falzifikovatelná, což představuje hypotetickou fázi; z ní pak logicky vyvozujeme důsledky, jež jsou v souladu s ostatními představami odpovídající vědní disciplíny, jedná se o fázi deduktivní; proto sám Popper svoji metodu charakterizuje jako **metodu hypoteticko-deduktivní**. Tyto odvozené důsledky pak srovnáváme s fakty pozorování, přičemž podle

⁷⁹ Popper, K., *Logika vědeckého bádání*, str. 102-103.

Poppera by se mělo jednat o jiná fakta než ta, ze kterých byla původně hypotéze vyvozena. Pokud teorie ob stojí v „přísných testech“, ob stojí v nich vždy jen dočasně, zdůrazňuje Popper. Hypotéza (teorie), která takto přežila falzifikaci, je **koroborována**, což ale neznamená nic jiného, než jen to, že „Koroborace... je tady hodnotící zprávou toho, jak teorie obstála v minulosti... ale nic nevypovídá o tom, jak teorie ob stojí v budoucnosti, ani nic o její spolehlivosti.“⁸⁰ Jinak řečeno, koroborace pouze sděluje fakt, že hypotéza (teorie) nebyla dosud falzifikována, na její hodnotě, pravdivosti a pravděpodobnosti, se nic nemění, skutečností koroborace se nestává nijak důvěryhodnější. (Musíme i na ni aplikovat samotnou kritiku induktivismu, totiž jestliže nějaká hypotéza prošla několika testy, je nesprávné argumentovat, že pravděpodobně projde i testem následujícím.)⁸¹ Pokud neob stojí před testy, a kritickou diskusí, srovnáním s konkurujícími řešeními, nově shromážděnou evidencí, tedy eliminačními pokusy, vede to k objevení nových problémů a celý cyklus se poté opět opakuje. Celý cyklus lze ve zkratce vyjádřit takto: $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2 \rightarrow \dots$, kde P znamená problém (P_1 výchozí problém, P_2 nový problém); TT pokusná řešení; EE eliminaci omylů.

Popper je skeptik, protože pomocí opakování tohoto postupu, kterým se děje věda, se k pravdě můžeme vždycky jen přibližovat, ale nikdy ji neuchopíme celou a jako fundament, to by vedlo k dogmatismu, nehledě na to, že by to vedlo k okruhu otázek, které považuje za nevědecké (můžeme jimi vždycky skutečnost beze zbytku vysvětlit, sám Popper za takovéto typické příklady považoval marxismus, darwinismus, psychoanalýzu).

Vědecká **verifikace** (confirmace) vychází z pravidla **modus ponens** klasické logiky (pravidlo odloučení), kdy soudíme, že jestliže z hypotézy H plyne důsledek p, pak platí-li H, tak i p: $((H \rightarrow p) \cdot H) \rightarrow p$. Což je však metodicky sterilní, protože modus ponens předpokládá platnost toho (hypotézy H), co chceme dokázat. Indukce ale postupuje z důsledků (platnosti p) na platnost H: $((H \rightarrow p) \cdot p) \rightarrow H$. Oproti tomu **falzifikace** vychází z **modus tollens**: $((H \rightarrow p) \cdot \sim p) \rightarrow \sim H$. Je-li p odvoditelné z (obecné) H, pak stačí jediné p, které je s H nesrovnatelné, aby neplatila H. Jedině falzifikace může zajistit přenos k obecné hypotéze, přenos jakékoliv pozitivní informace (potvrzující hypotézu) je v deduktivně-falzifikačním modelu vyloučen. K tomu, aby bylo lze modus tollens aplikovat, musí být splněny dvě základní podmínky; totiž každá hypotéza H (teorie) musí mít charakter přísně univerzálního tvrzení („Všichni havrani jsou černí“, („Existují jen černí havrani“)), nikoli existenciálního tvrzení, které nic nezakazuje a tudíž nemůže být falzifikováno („Existují černí havrani.); a ke každému přísně univerzálnímu tvrzení musí být stanoveny přesné podmínky, aby se z něj daly vyvodit důsledky p. Z toho zároveň vyplývá, že testy možné falzifikovatelnosti musí být přísně reprodukovatelné.

⁸⁰ (Popper, K., *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1972, str. 18)

⁸¹ Avšak jak upozorňuje Salmon, skrývá se zde jisté nebezpečí svědčící o tom, že se Popper bez indukce přece jenom neobejde: „Modus tollens bez koroborace je prázdný; modus tollens s koroborací je indukce.“ (Salmon, W. C., *The Justification of Inductive Rules of Inference*,“ in Lakatos, I. (ed.), *The Problem of Inductive Logic*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1968, str. 28.) Ovšem u Poppera koroborace teorii nijak neposiluje, nic k ní nepřidává. Přesto podle Poppera musíme koneckonců přijmout celý přístup jako „závan induktivismu“.

Podmínky zároveň znamenají demarkaci mezi vědou a ne-vědou, protože nevědecká tvrzení nelze falzifikovat.

Nicméně v Popperově požadavku na demarkaci vědeckého a nevědeckého se v užším slova smyslu skrývá zásadní problém, který jej určuje jen jako nástroj negativního vymezení. Jestliže z Popperova pohledu můžeme rozpoznat vědecké od nevědeckého jen na základě toho, že lze nějakou hypotézu (teorii) falzifikovat, pak vědeckou hypotézu (teorii) je možné považovat za vědeckou jen a až, když je už falzifikovaná, ale v tomto případě už je ve vědě nepoužitelná, protože je – vyvrácená. Tedy: hypotéza se stává vědeckou tehdy, kdy je už vyvrácená, kdy už neplatí, a tudíž je také ne-vědecká.

Falzifikace tudíž: 1. není deskriptivně popsatelná vědecká metoda, ale „jen“ logicky nutný prostředek překonání předcházející hypotézy; 2 logický argument pro přechod k nové hypotéze, způsob pohybu (výkonu, vývoje) vědy; 3. požadavky možné falzifikovatelnosti ustavují demarkaci mezi tím, co je vědecké, a tím, co vědou není; jen a jen (!) v tomto smyslu pak můžeme hovořit o tom, že „vědecké je to, co je falzifikovatelné“, resp. že „falzifikovatelnost představuje kritérium vědeckosti“.

S Popperovou teorií falzifikovatelnosti úzce souvisí (a z ní vyplývá) také rozdělení světa na **tři pluralitní, ontologicky odlišné světy**: „první svět je svět fyzický neboli svět fyzických stavů; druhý svět je svět vědomí neboli svět duševních stavů; třetí svět je svět porozumění (intelligibility) neboli také svět idejí v objektivním stavu; je to svět možných objektů myšlení: svět teorií a jejich logických vztahů, svět argumentů a problémových situací samých o sobě.“⁸² První a třetí svět na sebe mohou působit jen prostřednictvím světa druhého. Do třetího světa patří veškerý obsah lidského myšlení; celá duchovní kultura (pravdivé a nepravdivé teorie, problémy a problémové situace, kritické argumenty, obsah časopisů, knih, knihoven, samotný jazyk, etc.). Třetí svět představuje logiku vývoje teoretického poznání, vyvíjí se podle daných metodologických pravidel, má svoji logiku. Jak argumentují Popperovi kritici, jedná se o poznání bez „poznávajícího subjektu“, jako takové však u Poppera ale představuje určitý řád, který rekonstruuje úlohu lidského rozumu, a to, že svět by měl být nahlížen racionalisticky a že přes všechny jemu vlastní nedostatky představuje „otevřená“ racionalita fundament, o který se člověk může opírat, byť je mu výsledek vynakládání poznávacích mohutností nekonečně vzdálen.

Práci, ze které pochází naše ukázka, je nutno chápat podobně jako Bídu historicismu v úzkém sepejetí s Popperovou metodologií vyslovenou v Logice výzkumu, resp. v Logice vědeckého poznání. Jde vlastně o aplikaci metodologických závěrů jeho „kritického racionalismu“ na problematiku společenských věd. Popperovým záměrem je ukázat, že víra v historickou předurčenost je fikce, že vývoj lidstva nelze žádnými vědeckými či racionálními metodami předpovídat a tudíž ani ovlivňovat, jak se o to snaží tzv. historicismus mající v dějinách filosofie nejrůznější podoby od Platóna až po Hegela a Marxe (do této řady lze připojit rovněž Popperova „předchůdce“, zakladatele klasického pozitivismu A. Comta). V dodatečně napsané předmluvě k Bídě historicismu shrnuje svou kritiku do následujících argumentů: 1. Průběh lidských dějin je determinován růstem lidského poznání; 2. tento růst poznání nelze předvídat žádnými stávajícími racionálními metodami; 3. a proto nelze předvídat

⁸² Popper, K., *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, str. 154.

budoucí průběh dějin; 4. z toho plyne odmítnutí historizující sociální vědy a její cíl jako pochybný.

Přesvědčení o možnostech předvídání a ovlivňování lidských dějin má svůj zdroj v možnosti indukce coby metody, skrze kterou dospíváme k universálním zákonům. Popper se proto snaží o důsledné vymýcení indukce z teorie a metodologie vědy. Indukci pak Popper nahrazuje "konvencí", kterou chápe "rozhodnutí", jež postupuje podle předem vytyčených racionálně vytvořených pravidel, jež zaručují, že celý proces má charakter racionálního, vědě příslušejícího postupu (odtud "kritický racionalismus"). Jde vlastně o metodu kritického testování teorií a jejich výběru.

Aplikací tohoto požadavku na problém společenských věd pak dochází Popper k odmítnutí jak tzv. pronaturalistických koncepcí aplikujících na společenskou problematiku fyzikální metody přírodních věd, tak především tzv. antinaturalistických koncepcí, které jsou proti tomuto používání. Sám historicismus je podle Poppera fundamentálně antinaturalistický ovšem s rysy pronaturalistickými. Proti antinaturalistickému historicismu staví Popper jistou podobu tzv. aktivismu, tj. zacílenost na změny vycházející z přesvědčení, že ve společnosti neexistuje nějaká déletrvající ustálenost jako v přírodě, ale že ustálenosti jsou neustále proměňovány lidskou aktivitou. Tuto podobu aktivismu označuje Popper termínem "**postupná technologie**". Tento aktivismus neaspíruje na radikální proměny celé společnosti (revoluce), jejichž důsledky nejsme s to dohlédnout, ale na postupné nápravy změnu vyžadujících míst.

První díl *Otevřené společnosti* nese výmluvný název **Uhrnutí Platónem**. Popper se snaží ukázat (podobně jako Nietzsche), že viníkem všeho, co Západ ve 20. stol. postihlo (Popper píše své pojednání na konci druhé světové války), jest "objevitel" metafyziky Platón, jehož dědictví přijímá evropská filosofie až k Marxovi.

OTEVŘENÁ SPOLEČNOST A JEJÍ NEPŘÁTELÉ⁸³

KAPITOLA I

HISTORICISMUS A MÝTUS OSUDU⁸⁴

Všeobecně se soudí, že vpravdě vědecký či filosofický přístup k politice, a vůbec hlubší pochopení života ve společnosti, musí být založený na reflexi a interpretaci dějin lidstva. Zatímco obyčejný člověk považuje okolnosti svého života a význam svých osobních zkušeností a každodenních zápasů za dané, musí sociální vědec či filosof, dle obecného mínění, pohlížet na věci z vyšší roviny. Jednotlivce tak považuje za pěšáka, za poněkud bezvýznamný nástroj obecného vývoje lidstva, a shledává, že vskutku důležitými herci na jevišti dějin jsou buď velké národy a jejich velcí vůdcové, nebo možná velké třídy či velké ideje. Ale takový názor je možný jen tehdy, pokusí-li se dotyčný sociální vědec či filosof pochopit význam hry předváděné na jevišti dějin; pokusí-li se pochopit zákony historického vývoje. Podaří-li se mu to, bude s to

⁸³ My jsme pro náš účel vybrali dvě typické pasáže pocházející z prvního dílu Popperovy knihy *Otevřená společnost a její nepřátelé: Historismus a mýtus osudu*, tj. 1. kapitola knihy nacházející se na str. 18-21 (českého překladu pořízeném M. Caldou a vyšlém v nakladatelství Oikúmené, Praha 1993), a pasáž z 9. kapitoly *Eklekticismus, perfekcionismus, utopismus* nacházející se na str. 144-152.

⁸⁴ V duchu svého kriticismu se Popper neobrací jen proti historizujícím koncepcím (sv. Augustin - K. Marx), ale rovněž proti dalším variantám, které vidí dějiny jako nezadržitelné puzení, dějiny cyklů, různé koncepty teorie zániku, věčný návrat téhož apod. - tedy obecně řečeno teleologické (TELOS - účel, cíl) koncepty, kdy je postulován nějaký cíl či zákonitost hýbající dějinami.

předvídat budoucí vývoj. Možná pak postaví politiku na pevný základ a dá nám praktickou radu - prozradí nám, která politika pravděpodobně uspěje a která selže.⁸⁵

Toto je stručná charakteristika postoje, který nazývám historicismem.⁸⁶ Jedná se o starou myšlenku, či spíše volně spojený soubor myšlenek, které se bohužel staly natolik součástí naší duchovní atmosféry, že jsou obvykle pokládány za dané a zřídka kdy jsou podrobovány kritice.

Na jiném místě jsem se pokusil ukázat, že historicistický přístup k sociálním vědám přináší chabé výsledky. Pokusil jsem se také nastínit metodu, která - jak věřím - může přinést lepší výsledky.⁸⁷

Přestože je historicismus chybnou metodou, poskytující bezcenné výsledky, může být přínosné zkoumat, jak vznikl a jak se mu podařilo tak úspěšně zapustit kořeny. Takový historický nástin může zároveň posloužit k analýze různých myšlenek, které se postupně nahromadily kolem jeho ústřední teze, podle níž jsou dějiny ovládnuty specifickými historickými či evolučními zákony, jejichž objevení by nám umožnilo věštit osud lidstva.

Zatím jsem historicismus charakterizoval jen dosti abstraktně. Snadno si ho můžeme znázornit jednou z jeho nejjednodušších a nejstarších podob, učením o vyvoleném národu. Toto učení je jedním z pokusů vyložit dějiny pomocí theistické interpretace, tj. uznáním Boha jakožto autora hry předváděné na *jevišti dějin*. Teorie vyvoleného národu pak předpokládá, že si Bůh vyvolil jeden národ jako nástroj své vůle a že tento národ zdědí Zemi.

Podle tohoto učení je zákon historického vývoje stanoven Boží vůlí. Toto je specifický rozdíl, který odlišuje theismus od jiných podob historicismu. Naturalistický historicismus by například mohl považovat zákon vývoje za zákon přírodní; duchovní historicismus by jej považoval za zákon duchovního vývoje a ekonomický historicismus zase za zákon hospodářského rozvoje. Theistický historicismus se s těmito dalšími podobami shoduje v názoru, že existují specifické historické zákony, že ty je možno objevit a předvídat na jejich základě budoucnost lidstva.

Není pochyb o tom, že učení o vyvoleném národu vyrostlo z kmenové podoby života ve společnosti. Příslušnost ke kmeni (tribalismus), tj. extrémní důraz na důležitost kmene, na to, že bez něho není jednotlivec vůbec ničím, je prvkem, který najdeme v mnoha podobách

⁸⁵ Pro celou klasickou filosofii platí: porozumět jevu (zde společenskému) znamená porozumět ARCHE (ARCHAI), tj. počátku, příčinám, vládě, tedy něčemu, co vládne počátku jevu a silám, které jsou "při-činu", když jev vstupuje do své podoby (bytnosti). Porozumět jevu (parafrázujeme Hegela) tedy znamená porozumět jeho vzniku, stádiím jeho vývoje až k jeho současné podobě. Typickými představiteli, a lze říci vrcholnými, výše popsaného přístupu jsou Hegel a Marx.

⁸⁶ V Bídě historicismu Popper rozlišuje mezi "historismem", který označuje pohled na historickou zkušenost vlastní historické vědě, a "historicismem" chápaným jako pokus vidět skutečnost jako uskutečňující se TELOS směřující ke svému završení. Popper zde mluví na všechna pojetí, která tak či onak souvisí s židovsko křesťanským konceptem času a tedy dějin, tj. konceptem linearitu času a tedy dějin. Čas "již" nemá povahu cykličnosti (typické pro Řeky a vůbec velké starověké civilizace), nýbrž povahu linearitu ("od-do"). První s touto představou přichází judaismus, čas (dějiny) mají svůj počátek (Stvoření, resp. prvotní hřích), svůj pohyb ("dějiny spásy") a svůj konec (Eschaton). Křesťanství tuto představu přijímá a obohacuje ji o boží vtělení v Kristu a vyslovuje poprvé ve velké koncepci Augustinově (viz Texty I., s. 25). Od Augustina až po Hegela (Marxe) je tento koncept, zjednodušeně řečeno, v různých sekularizovaných podobách de facto opakován.

⁸⁷ Viz úvodní slovo k Popperově ukázce

historicistických teorií. Jiné podoby, již ne kmenové, si mohou podržet prvek *kolektivismu*⁸⁸; mohou stále zdůrazňovat význam nějaké skupiny nebo kolektivu - např. třídy -, bez těch podle nich jednotlivec není vůbec ničím. Dalším rysem učení o vyvoleném národu je časová vzdálenost toho, co ohlašuje jako konec dějin. I když charakterizuje tento konec s jistotou určitostí, cesta k němu bude dlouhá a točitá, bude stoupat a klesat, uhýbat doprava i doleva. Proto bude s pomocí tohoto učení možno dobře interpretovat každou myslitelnou dějinnou událost. Žádná možná zkušenost je nemůže vyvrátit. Avšak těm, kteří v ně věří, dává *jistotu* o konečném výsledku dějin lidstva.

O kritiku theistické interpretace dějin se pokusím v poslední kapitole této knihy; tam také ukáži, že někteří z největších křesťanských myslitelů uvedenou teorii zavrhl jakožto modlářství. Útok na tuto podobu historicismu by tedy neměl být vykládán jako útok na náboženství. Učení o vyvoleném národu tu slouží pouze jako ilustrace. Jeho hodnotu jako takovou lze pochopit z toho, že jeho hlavní rysy přejala dvě nejdůležitější moderní verze historicismu, jejichž rozbor bude tvořit hlavní část této knihy - filosofie dějin rasismu a fašismu na straně jedné (pravicové) a Marxova filosofie dějin na straně druhé (levicové).⁸⁹ Rasismus nahrazuje vyvolený národ vyvolenou rasou (dle Gobineauova výběru⁹⁰), která má jako nástroj osudu nakonec zdědit Zemi. Marxova filosofie dějin jej nahrazuje vyvolenou třídou, nástrojem k vytvoření beztržní společnosti a současně třídou, která je předurčena k tomu, aby zdědila Zemi.⁹¹ Obě teorie zakládají své historické předpovědi na té interpretaci dějin, která vede k objevení zákona jejich vývoje. V případě rasismu se prý jedná o jistý druh přírodního zákona; biologická nadřazenost krve vyvolené rasy vysvětluje minulé, současné a budoucí dějiny; není ničím jiným než zápasem ras o nadvládu. V případě Marxovy filosofie dějin se jedná o zákon ekonomický; celé dějiny je nutno vyložit jako zápas tříd o ekonomickou nadvládu.⁹²

Historicistický charakter těchto dvou hnutí činí naše zkoumání aktuálním.⁹³ Na jiných místech této knihy se k nim ještě vrátíme. Obě hnutí přímo vycházejí z Hegelovy filosofie.⁹⁴

⁸⁸ Termín "kolektivismus" užívá autor pro označení teorie (koncepce), která zdůrazňuje význam kolektivu (obce, třídy, státu apod.) oproti významu jednotlivce. Zakladateli kolektivismu jsou bezesporu Platón a Aristotelés, jenž explicitě obcí vymezuje bytnost člověka (člověk jako ZOON POLITIKON).

⁸⁹ Popper se domnívá, že koncepty o vyvoleném národu, rase či třídě vyrůstaly jako reakce vůči útlaku. Prostor nám zde nedovoluje tuto Popperovu myšlenku ukázat podrobněji, jistě by stálo za to sledovat např. korelaci mezi reálnými dějinami židovského národa a vývojem judaismu.

⁹⁰ A. de Gobineau († 1882) se stal svým dílem "O nerovnosti lidských ras" vedle H. S. Camberlaina († 1927) s pojednáním "Základy 19. století" klasikem tzv. rasově antropologické školy, jejíž učení lze (přes všechny rozdílné nuance) shrnout do následujících postulátů: 1. sociální život a kultura jsou produktem rasově antropologických faktorů; 2. rasy si nejsou rovny, což podmiňuje nerovnost příslušných kulturních výtvorů; 3. sociální chování lidí je podmíněno biologickou dědičností a 4. míšení ras je škodlivé.

⁹¹ Jak jsme mohli vidět, marxismu jde o zrušení tříd, proletariát spěje ke zrušení sebe sama (viz Lenin: Stát a revoluce).

⁹² Viz Vybrané texty 1., s. 83

⁹³ Popper píše Bídu historicismu a Otevřenou společnost na konci druhé světové války, mj. i jako bezprostřední reakci na válečnou tragedii, k jejímuž vzniku přispěl právě vznik totalitních ideologií, které podle Poppera jsou "dcerami" metafyzického historicismu (viz dále).

⁹⁴ Spíše než z Hegelovy filosofie lze říci z metafyziky jako takové, na jejímž vrcholu (ač se k vlastnímu termínu metafyzika staví kriticky) stojí právě Hegel. Pokud jde o vztah Hegela a marxismu je Hegelova filosofie, resp. právě jeho dialektická metoda neodiskutovatelně východiskem Marxova přístupu ke zkoumání dějinného vývoje (německá klasická filosofie, zejména pak Hegel, byla chápána jako jeden ze "zdrojů" marxismu (Lenin)). Hegel objevením tří dialektických zákonů poskytl Marxovi (Engelsovi) metodu či způsob, jakým nahlízet dějinné (posléze Engelsem rovněž přírodní) procesy. Marx vypreparoval z Hegelovy filosofie právě její metodu a přestože obrátil Hegela "z hlavy na nohy" (Engels), stal se v jistém smyslu jeho nejdůležitějším pokračovatelem. Mnozí historikové a političtí filosofové 20. stol. hledají podobnou spojitost rovněž s rasistickými a fašistickými koncepcemi, resp. nacismem v Německu. Jistě bychom dlužili inspirace našli: Hegelova apoteóza pruského státu a vůbec německého (či

Musíme se tedy zabývat i jí.⁹⁵ A protože Hegel vlastně vychází z některých antických filosofů, bude nutno Hérakleitovu, Platónovu a Aristotelovu teorii⁹⁶ probrat dříve, než se obrátíme k modernějším podobám historicismu.⁹⁷

KAPITOLA 9

*ESTETICISMUS, PERFEKCIONISMUS, UTOPISMUS*⁹⁸

V Platónově programu⁹⁹ existuje podle mého názoru krajně nebezpečný přístup k

spíše germánského) nositele světového ducha, neblahé přenesení spjatosti svobody a práce apod. Přímá souvislost mezi Hegelovou filosofií jako celkem a rasistickými aspekty fašistických ideologií však, dle našeho názoru, neexistuje.

⁹⁵ Druhý díl Otevřené společnosti nese podtitul "Vlna prorocství Hegel, Marx a co následovalo". (čes. překl., Praha 1994)

⁹⁶ Hegel tvrdí, že ve své Logice zachoval celek Hérakleitova učení, tvrdí také, že za všechno vděčí Platónovi, a konečně říká, že dějiny filosofie jsou de facto jen interpretace Aristotela. Není pochyb o tom, že Hérakleitos, od jisté chvíle Platón a především Aristoteles jsou "mysliteli pohybu" (Patočka). O Hérakleitovi netřeba diskutovat, svět je jím pochopen jako věčně živý oheň, hasnoucí a rozžínající se podle míry (Zl. B30 z Klémenta a Plutarcha (čes. překl. K. Svoboda. Zlomky předsofistických myslitelů)), je věčným bojem protikladů (Zl. B8 z Aristotela, Zl. B80 z Origena či A22 z Aristotela). Platón je nucen porozumět pohybu coby bytostnému aspektu vezdejšího světa, oproti vzorovému, dokonalému (protože neměnnému) světu idejí počínaje dialogem Faidros (duše coby princip pohybu), dokonaleji pak v Sofistu (porozumění bytí a nebytí jakožto základních komponent pohybu) a následně pak v Timaiu (mythos o "stvoření" kosmu) a v Zákonech. Aristotelés problém pohybu klade do základu svého porozumění skutečnosti (jsoucno je v konečném pochopeno jako takové, které se do své vlastní povahy "dopohybovalo", resp. "bylo dopohybováno"). V tomto smyslu lze jistě říci, že určité rysy dějinnosti a tedy historicismu filosofie těchto velkých antických myslitelů nese.

Podíváme-li se však na tyto myslitele z jiné strany, jde o myslitele "nedějinné", resp. nehistorické (dějinnost je spjata, podle nás, až s židovsko-křesťanským konceptem stvoření). V oslabeném smyslu bychom mohli Hérakleitův koncept věčného návratu téhož (Zl. A10 z Aristotela či A5 ze Siplikia), Platónův koncept Timaiu či jeho společenskou koncepci opakující víceméně Hesiodovskou představu sestupu a celkově "děcí" analýzu bytí jsoucího u Aristotela bychom as mohli jistý dějinný náhled vypořádat. Z výše podané Popperovy představy historicismu jakožto teleologického či eschatologického vidění skutečnosti však nelze mluvit o historicismu těchto myslitelů jednoznačně. Antické pojetí času jako cyklického a z tohoto pojetí chápaná dějinnost dle našeho názoru, nezakládá historicismus Hegelův či Marxův. Tyto jsou sekularizovanými deriváty lineárního pojetí času a odtud plynoucí pojetí dějin židovsko-křesťanského konceptu stvoření (dějin spásy a eschatonu).

⁹⁷ Popper se obrací především proti marxismu (již samotný titul Bída historicismu odkazuje na Marxovu Bídu filosofie). V duchu svého kritického realismu Popper odmítá možnost odhalení "věčných" zákonitostí determinujících průběh světových dějin či dokonce s jistotou předpovídat budoucí vývoj skutečnosti.

⁹⁸ Popper se snaží v této kapitole ukázat těsnou souvislost těchto zdánlivě nesourodých fenoménů. Tato těsná provázanost má svůj kořen právě (u koho jiného než) u Platóna.

⁹⁹ Nejen pro Poppera (vzpomeňme alespoň jména Nietzsche, Patočka, Bělohradský) je Platón "otcem" filosofie (metafyziky), na jejímž konci stojí ideologie přicházející s myšlenkami budoucí ideální společnosti. Např. Nietzsche ukazuje, že "problém" se nachází v Platónově zdůraznění vyšší ontologické hodnoty "rozdělením skutečnosti" získaného esenciálního světa idejí a znehodnocení konkrétnosti tohoto "zde a nyní" empiricky nahlédnutelného. Podívejme se na věc zevrubněji a připomeňme snad již známé. Platón je zakladatelem jistého pojetí filosofie, které ovládne celou západní klasickou tradici (dokonce i Nietzsche, "filosofické kladivo zdi zvané metafyzika", je v jistém smyslu stále zajatcem "starého" filosofování). Bytnost tohoto filozofování je obsažena v etymos výrazu METAFYSIKA. Tento původně technický název (Andronikos Rhodský jej použil pro zařazení Aristotelových spisů týkajících se problematiky HE PROTE FILOSOFIA, resp. THEOLOGIA, kteréžto spisy zařadil za (META) spisy o přírodě, resp. přirozenosti - zjednodušeně: toho, co "zde a nyní" jest (FYSIS) nakonec dokonale vystihuje obsah toho, oč filosofii jde: zachycení jisté roviny skutečnosti, která se nachází jaksí "za" tou skutečností, jež je "zde a nyní". Tato rovina je Platónem pochopena jako rovina zakládající, (posléze Aristotelem) zapřičiňující a vládnoucí rovině vezdejší. Jde o rovinu (obecně vyjádřeno) ARCHE (jen připomeňme již známé: v Aristotelově filosofickém slovníčku (Met V, 1) znamená ARCHE počátek, příčinu, vládnutí), jež zachycuje, kde věci počínají, co se přičiňuje, že jsou "tak a tak", co jim vládne (to jsou ohledy, které jsou spojovány od pradávna s božstvím, proto též nauka o božství - THEOLOGIE).

Již Platón fixuje (možná nejostřeji), že tato rovina ("svět idejí"), z výše uvedených důvodů **logicky**, je rovinou (skutečností) hodnotnější a tedy "více jsoucí". Filosofie se stává metafyzikou svou orientací na tuto skutečností

politickým problémům. Analýza přístupu z hlediska racionálního sociálního inženýrství je velmi důležitá. Platónův přístup, který mám na mysli, lze označit jako *utopické inženýrství*¹⁰⁰, v protikladu k jinému druhu sociálního inženýrství, který považuji za jediný racionální a který lze označit jako *postupné inženýrství*. *Utopický přístup* je o to nebezpečnější, že se může jevit jako zřejmá alternativa k radikálnímu historicismu, podle kterého nelze průběh dějin změnit; zároveň se jeví jako nezbytné doplnění historicismu méně radikálního, např. Platónova, který dovoluje zasahování člověka do dějin.

Utopický přístup si můžeme popsat následovně. Každé racionální jednání musí mít určitý cíl. Racionální je do té míry, nakolik sleduje svůj cíl vědomě a důsledně a nakolik podle tohoto cíle určuje své prostředky. Chceme-li jednat racionálně, musíme si nejprve zvolit cíl a pečlivě určit své skutečné či konečné cíle, od nichž musíme jasně odlišit cíle prozatímní či částečné, které jsou ve skutečnosti pouhými prostředky či kroky na cestě ke konečnému cíli. Opomineme-li tento rozdíl, musíme nechat stranou také otázku, zda tyto částečné cíle přispějí k dosažení cíle konečného, a tedy nedokážeme jednat racionálně. Uplatníme-li tyto principy ve světě politické činnosti, pak od nás vyžadují, abychom před jakýmkoli politickým činem určili svůj konečný politický cíl, *ideální stát*. Teprve až určíme tento konečný cíl aspoň v hrubých rysech, teprve až budeme mít něco jako projekt společnosti, která je naším cílem, teprve tehdy můžeme začít uvažovat o nejlepších způsobech a prostředcích k jeho uskutečnění a načrtnout tak plán praktické činnosti. To jsou nezbytné předpoklady jakéhokoli praktického politického jednání, které lze zvat racionálním, a zvláště sociálního inženýrství.

Toto je ve stručnosti metodický přístup¹⁰¹, který nazývám *utopickým inženýrstvím*. Je přesvědčivý a atraktivní. Právě tento druh metodického přístupu přitahuje všechny ty, kteří buď nejsou historicistickými předsudky ovlivněni, nebo se proti nim staví. Tento přístup se takto stává ještě nebezpečnějším, a jeho kritika je o to potřebnější.

Dříve než podrobíme detailní kritice *utopické inženýrství*, rád bych načrtl jiný přístup sociálního inženýrství, a to postupného. Tento přístup považuji za metodologicky správný.¹⁰² Politik, který přijímá tuto metodu, může nebo nemusí mít na mysli projekt společnosti, může nebo nemusí doufat, že jednoho dne lidstvo uskuteční ideální stát a že dosáhne na zemi štěstí a

rovinu, jež v dějinách západního filosofování nabývá takových podob jako idea (ideje), Jedno, Dobro, Bůh, Substance, Absolutno (ale také Vůle k moci, Věčný návrat téhož – paradoxně právě u velkého kritika metafyziky). Skutečnost vezdejší je pak derivována právě z této. Pro tuto akcentaci volí Nietzsche označení “nihilismus” a právě Platón znehodnocením (nihilací) tohoto “zde a nyní” (včetně našeho postavení v něm) je otcem evropského nihilismu, jenž provází evropské lidství podnes. Nietzscheho Zarathustra ohlašuje “smrti boha” konec tohoto filosofování, toho náhledu na skutečnost, kdy k jejímu porozumění není třeba nějaké “skutečnosti za” (“nad”, “pod”), ale že toto “zde a nyní” je vykazatelné ze sebe sama. Nietzsche vytváří předpoklady, které budou zhodnoceny filosofováním 20. stol. Historicismus jest jedním z modů tohoto metafyzického vidění skutečnosti.

¹⁰⁰ Připomeňme, že Popper zde má na mysli zejména koncept Ústavy, který ovšem sám Platón mj. na základě vlastních zkušeností z jeho aplikace částečně revidoval. Není to jediný případ, kdy Platón je viděn (redukován) pouze prizmatem filosofického konceptu druhého období (viz etapizace F. Novotného (F. Novotný. O Platonovi I. – IV.) , použítá mj. v 1. dílu našich textů) duchovního vývoje, jenž je víceméně sdílěna většinou populárních výkladů a encyklopedií dějin antické filosofie. Připomeňme, že Platón provedl radikální revizi své filosofie ve třetím období. Pokud jde o vizi, kterou Platón předkládá v Ústavě, jde spíše o vizi návratu k “zlatému věku” (Hesiodos, Ovidius) zde ideální, tj. aristokratické obce, kterou lidstvo opustilo. Termínem “utopické inženýrství” Popper označuje program (techniku), kterou k ideálu (k U.TOPOS, k něčemu (volně) co dosud není, ne-vyskytuje se (dosl. nemá místo)) víceméně formulovanému dospíváme.

¹⁰¹ Tzv. holismus – jde o takový postoj, který na základě více (Platón) méně (např. marxismus) vágní ideje celku nebo totality přichází s nárokem, že může uchopit společnost jako celek a který společenskou změnu považuje za smysluplnou pouze tehdy, jestliže je co nejrychlejší a totální a jestliže stávající společenské poměry jako celek mění (marxistická teorie revoluce).

¹⁰² V úvodním slovu k Popperově ukázce jsme upozornili na základní argumenty proti holistickému přístupu. Popper proti němu klade “piecemeal social engineering”, tj. koncept sociální techniky pro řešení jednotlivých problémů, případně postupné přestavby společenského řádu (tzv. technika kusové výroby).

dokonalosti. Je si však vědom toho, že dokonalost, je-li vůbec dosažitelná, je velmi vzdálená a že každá generace lidí, a tedy také ti žijící, mají nárok možná ani ne tak na to, být učiněni šťastnými, neboť neexistují žádné institucionální prostředky, jak učinit člověka šťastným, nýbrž na to, aby nebyli učiněni nešťastnými tam, kde se tomu lze vyhnout.¹⁰³ Mají nárok na veškerou možnou pomoc, jestliže trpí. *Postupný inženýr* proto přijme metodu zkoumání největších a nejpalcivějších zel ve společnosti a boje proti nim, namísto zkoumání a prosazování největšího a konečného dobra ve společnosti. Tento rozdíl není zdaleka pouze verbální, ve skutečnosti je tím nejdůležitějším. Je to rozdíl mezi rozumnou metodou, jak zlepšit lidský úděl, a metodou, jejíž skutečné použití může snadno vést k nesnesitelnému nárůstu lidského utrpení. Je to dále rozdíl mezi metodou okamžitě použitelnou a metodou, jejíž prosazování se může stát prostředkem neustálého odkládání činu na pozdější dobu, kdy budou podmínky příznivější. A je to také rozdíl mezi jedinou metodou na zlepšení věcí, která byla zatím vždy a všude skutečně úspěšná (včetně Ruska, jak uvidíme), a metodou, která, kdekoli byla vyzkoušena, vedla jen k užití násilí namísto rozumu, k opuštění svého původního projektu, ne-li sebe samé.

Postupný inženýr může ve prospěch své metody uvést, že systematický boj proti utrpení, nespravedlnosti a válce bude podpořen souhlasem a shodou velkého množství lidí mnohem spíše než boje za zavedení nějakého ideálu. Existenci společenského zla, to jest sociálních podmínek, v nichž mnoho lidí trpí, lze poměrně snadno prokázat. Ti, kteří trpí, to mohou nejlépe posoudit sami, a ostatní jen stěží popřou, že by si s nimi nechtěli vyměnit místo. V případě ideální společnosti je to nekonečně obtížnější. Život ve společnosti je tak složitý, že buď vůbec nikdo, nebo jen velmi málo lidí dokáže posoudit grandiózní projekt sociálního inženýrství: zda je proveditelný, zda by vedl ke skutečnému zlepšení, jaký druh utrpení může přinést a jaké mohou být prostředky jeho uskutečnění. Naopak projekty postupného inženýrství jsou poměrně jednoduché. Týkají se jednotlivých institucí, např. zdravotního pojištění a pojištění v nezaměstnanosti, smírčích soudů, protikrizového rozpočtu nebo reformy školství. Nezdaří-li se tyto projekty, nedojde k příliš velkým škodám a jejich přepracování nebude zas tak obtížné. Jsou méně riskantní, a právě proto nejsou tak sporné. Je-li totiž snazší dosáhnout rozumné dohody o existujícím zlu a o prostředcích boje proti němu než o ideálním dobru a prostředcích k jeho uskutečnění, je také větší naděje, že použitím postupné metody překonáme ten největší praktický problém všech rozumných politických reforem, totiž problém použití rozumu, a nikoli vášně a násilí při uskutečňování programu. Bude tedy možné dosáhnout rozumného kompromisu, a tedy zlepšení pomocí demokratických metod. ("Kompromis" je ošklivé slovo, ale je důležité, abychom se je naučili správně používat. *Instituce* jsou nevyhnutelně výsledkem kompromisu s okolnostmi, zájmy atd., přestože jakožto *osoby* bychom se takovýmto vlivům měli bránit.)

Naopak *utopický pokus* o uskutečnění ideálního státu, projektující společnost jako celek, vyžaduje silnou centralizovanou vládu několika jedinců, která tudíž pravděpodobně povede k diktatuře.¹⁰⁴ Toto lze považovat za kritiku *utopického přístupu*; jak jsem se pokusil ukázat v kapitole věnované *principu vůdcovství*, autoritářská vláda je tou nejspornější formou zřízení. Některé myšlenky, kterých jsem se v sedmé kapitole nedotkl, nám proti *utopickému přístupu* poskytují ještě pádnější argumenty. Pro dobrotivého diktátora je mj. obtížné zjistit, zda účinky jeho opatření souhlasí s jeho dobrými záměry (jak to jasně viděl de Tocqueville před více než

¹⁰³ Tzv. etická maxima kritického realismu, jež bývá někdy označována za "negativní utilitarismus": nejde o maximalizaci štěstí co možná největšího množství lidí, nýbrž o minimalizaci toho utrpení, kterému lze zabránit.

¹⁰⁴ V tomto se Popper víceméně shoduje s F.A. von Hayekem (Cesta do otroctví). Podle Hayeka centralizované a kolektivistické plánování (to, co Popper nazývá utopickým inženýrstvím) vede, protože není s to respektovat, resp. začlenit svobodu jednotlivce do svého plánu, zákonitě k diktatuře.

sto lety).¹⁰⁵ Problém spočívá v tom, že autoritářství musí bránit kritice a že v důsledku toho se dobrotivý diktátor těžko doví o nespokojenosti s opatřeními, která podnikl. Avšak bez nějaké takové kontroly lze jen stěží zjistit, zda jeho opatření dosahují dobročinného cíle. Situace *utopického inženýra* je ještě obtížnější. Přestavba společnosti je velkým předsevzetím, které musí mnoha lidem a po značnou dobu působit značné nesnáze. V důsledku toho *utopický inženýr* bude muset být hluchý k mnoha stížnostem; k jeho úkolům bude dokonce patřit potlačování nerozumných námitek. (Řekne, podobně jako Lenin: "Když se kácí les, létají třísky.") Tím však vždy potlačí i rozumnou kritiku. Další obtíž *utopického inženýrství* se týká *problému diktátorova nástupce*. *Utopické inženýrství* nastoluje možná ještě závažnější problém obdobný tomu, před kterým stojí dobrotivý tyran, jenž se pokouší najít stejně dobrotivého nástupce.¹⁰⁶ Právě díky rozsahu takového *utopického předsevzetí* je nepravděpodobné, že jeho cílů bude dosaženo ještě za života dotyčného sociálního inženýra nebo skupiny inženýrů. A nebudou-li následovníci usilovat o stejný ideál, pak veškeré utrpení lidí pro onen ideál může přijít nazmar.

Zobecněním tohoto argumentu dospějeme k další kritice *utopického přístupu*. Je zřejmé, že tento přístup může mít praktický význam pouze za předpokladu, že původní projekt, s určitými úpravami, zůstane základem díla, dokud nebude ukončeno. To však potvrzuje určitý čas. Bude to čas revolucí jak politických, tak duchovních, a nových experimentů a zkušeností na poli politickém. Lze tudíž očekávat, že se změní ideje a ideály. To, co se jevilo autorům původního projektu jako ideální stát, nemusí se tak jevit jejich následovníkům. Připustíme-li to, celý *utopický přístup* se zhroutí. Připustíme-li dále, že se může značně změnit cíl v procesu jeho realizace, stává se zbytečnou metoda, podle které nejprve určíme konečný politický cíl a teprve poté k němu začneme směřovat. Kdykoli se totiž může ukázat, že dosud podniknuté kroky nás ve skutečnosti vzdalují od uskutečnění nového cíle. Tomuto riziku budeme vystaveni i v případě, že změním svůj směr podle nového cíle. Přes všechny oběti se možná vůbec nikam nedostaneme. Ti, kteří dávají přednost jednomu kroku ke vzdálenému ideálu před postupnými kompromisy, by nikdy neměli zapomínat, že bude-li tento ideál velmi vzdálený, může se stát obtížným říci, zda nás podniknutý krok k ideálu přiblížil, nebo od něho vzdálil. To platí zvláště v případech, kdy máme postupovat klikatě, v Hegelově žargónu "dialekticky"¹⁰⁷, nebo kdy postup vůbec není jasně naplánován. (To platí i pro starou a poněkud dětinskou otázku, do jaké míry může cíl světit prostředky. Tvrdím, že žádný cíl nemůže nikdy ospravedlnit všechny prostředky, a domnívám se, že dostatečně konkrétní a uskutečnitelný cíl může ospravedlnit dočasné prostředky, které by nikdy neospravedlnil ideál vzdálenější.)

Vidíme tedy, že *utopický přístup* může být zachráněn pouze platónskou vírou v jediný absolutní a neměnný ideál, spolu s dvěma dalšími předpoklady, totiž a) že existují jednou provždy racionální metody k určení toho, co je tímto ideálem, a b) že lze určit nejlepší prostředky k jeho uskutečnění. Pouze takovéto dalekosáhlé předpoklady by mohly předejít tvrzení, že *utopická metodologie* je zcela zbytečná. Sám Platón a také nejhorlivější platonikové by však připustili, že bod (a) není zajisté pravdivý; že neexistuje žádná racionální metoda k určení konečného cíle, a existuje-li vůbec jaká, jde o jistý druh intuice. Při absenci racionálních

¹⁰⁵ Blíže se touto otázkou zabýval např. A. de Tocqueville: *Demokracie v Americe* (k němu blíže Vybrané texty 1, s. 91).

¹⁰⁶ Popper se zde odkazuje na svou vlastní poznámku (pozn. 25, kap. 7), kde mj. uvádí, že právě z prostředí Platonovy Akademie pocházela celá řada tyranů stojících v čele řeckých městských států a zdůvodňuje to didaktickými metodami Platónovými (uvedenými v *Zákonech*). Vedle těchto negativních zkušeností uvádí Popper i celou řadu zdařilých metod výběru nástupců tyranů.

¹⁰⁷ Hegel by řekl, že „duch nemá zkratek“. Vývoj má podle Hegela vždy povahu překonávání (AUFHEBEN) jednotlivých stádií, které svým „vyčerpáním“ vytvářejí předpoklady vzniku nového vývojového stupně (tento princip zafixoval Hegel do svých tří zákonů dialektiky: zákona jednoty a boje protikladů, zákona přechodu kvantity v kvalitu a zákona negace negace).

metod musí tedy jakýkoli názorový rozdíl mezi *utopickými inženýry* vést k použití moci namísto rozumu, tj. k násilí. Bude-li vůbec v jakémkoli určitém směru dosaženo pokroku, pak to bude navzdory přijaté metodě, nikoli díky ní. Úspěchu mohou například dosáhnout skvělí vůdce; nesmíme však nikdy zapomínat, že skvělé vůdce nelze vytvořit racionálními metodami, nýbrž že za ně vděčíme pouze šťastné náhodě.

Této kritice bychom měli správně porozumět; nekritizují totiž onen ideál, když tvrdím, že ideál nelze nikdy uskutečnit a že musí navždy zůstat *utopií*. To by nebyla oprávněná kritika, neboť bylo skutečně mnohé, co kdysi bylo dogmaticky prohlášeno za neuskutečnitelné, například byly vytvořeny instituce k zajištění občanského míru, tj. k ochraně před zločinem *uvnitř* státu; a domnívám se, že například zřízení institucí na ochranu před mezinárodním zločinem, tj. před ozbrojenou agresí či vydíráním, není vůbec obtížné, i když je často označováno za *utopické*. To, co kritizují jakožto *utopické inženýrství*, doporučuje přestavbu společnosti jako celku, tedy velmi rozsáhlé změny, jejichž praktické důsledky se vzhledem k našim omezeným zkušenostem dají těžko odhadnout. *Utopické inženýrství* požaduje racionální plánování celé společnosti, přestože vůbec nemáme k dispozici faktické poznatky, jakých by bylo třeba k uskutečnění tak ambiciózního nároku. Takovéto poznatky ani mít nemůžeme, jelikož v tomto druhu plánování nám scházejí praktické zkušenosti, na nichž by muselo být založeno poznání faktů. V současné době prostě neexistuje sociologické poznání nezbytné pro inženýrství ve velkém měřítku.

Se zřetelem k této kritice utopický inženýr pravděpodobně připustí nutnost praktických zkušeností a sociální techniky založené na praktických zkušenostech. Bude však tvrdit, že couvneme-li před sociálními experimenty, které nám jako jediné mohou potřebné praktické zkušenosti poskytnout, nikdy tyto záležitosti lépe nepoznáme. A mohl by dodat, že utopické inženýrství není ničím jiným než aplikací experimentální metody na společnost. Experimenty nelze provést bez dalekosáhlých změn. Díky specifčnosti moderní společnosti musí být změny podnikány ve velkém měřítku, s velkými masami lidí. Pokud by například experiment se socialismem byl omezen na jednu továrnu, vesnici nebo i na jeden okres, nikdy bychom nezískali ony realistické informace, které tak naléhavě potřebujeme.

Uvedené argumenty ve prospěch *utopického inženýrství* prozrazují předsudek stejně rozšířený jako neudržitelný, totiž že sociální experimenty musí být podnikány ve "velkém měřítku", že musí obsáhnout celou společnost, mají-li být uskutečněny v reálných podmínkách. Postupné sociální experimenty je však možno provádět v reálných podmínkách uvnitř společnosti, i v "malém měřítku", to jest bez celospolečenské revoluce. Takové experimenty vlastně provádíme neustále. Zavedení nového druhu životní pojistky, nového druhu zdanění, nové reformy trestního zákoníku, to vše jsou sociální experimenty, které mají důsledky pro celou společnost, aniž by ji celou přetvářely. Dokonce i člověk, který si otevírá nový obchod nebo který si rezervuje lístek do divadla, provádí v malém měřítku svého druhu sociální experiment; veškeré naše poznání společenských podmínek je založeno na zkušenostech, které jsme získali z takovýchto experimentů. *Utopický inženýr*, kterému oponujeme, má pravdu, zdůrazňuje-li, že experiment se socialismem by měl malou hodnotu, kdyby byl proveden v laboratorních podmínkách, například v izolované vesnici, neboť přece chceme vědět, jak se osvědčí za normálních sociálních podmínek. Právě tento příklad však ukazuje, v čem spočívá předsudek *utopického inženýra*. Je totiž přesvědčen, že musíme přebudovat celou strukturu společnosti, máme-li ji podrobit experimentu; *skromnější* experiment proto může pojmut jenom jako něco, co přebudovává celou strukturu *malé* společnosti. Nicméně experimentem, z

něhož se můžeme nejvíce naučit, je okamžitá změna jedné společenské instituce. Neboť jenom tak se můžeme naučit zapojovat instituce do rámce jiných institucí a přizpůsobovat je fungování podle našich představ. A pouze tak můžeme dělat chyby a učit se z nich, aniž bychom riskovali tak závažné důsledky, že by mohly ohrozit vůli k dalším reformám. *Utopická metoda* dále vede k nebezpečné dogmatické závislosti na projektu, který již stál nesčetné oběti. S úspěchem experimentu jsou nutně spojeny mocné zájmy. To vše nepřispívá k racionalitě či k vědecké hodnotě takového experimentu. Naproti tomu postupná metoda umožňuje opakované experimenty a stálá přizpůsobování. Ve skutečnosti by mohla vést k příznivé situaci, v níž by politikové začali dávat pozor na vlastní chyby, místo aby se je pokoušeli bagatelizovat a dokazovat, že měli vždycky pravdu. Toto - a nikoli *utopické plánování* nebo historické proroctví by znamenalo zavedení vědecké metody do politiky, neboť celé tajemství vědecké metody spočívá v ochotě učit se z chyb.¹⁰⁸ Jsem přesvědčen, že oprávněnost těchto názorů potvrdí porovnání sociálního a například strojního inženýrství. *Utopický inženýr* bude samozřejmě tvrdit, že strojní inženýři někdy plánují velmi složité strojní zařízení jako celek a že jejich projekty mohou předem naplánovat nejen určitý druh strojního zařízení, nýbrž dokonce celou továrnu, která toto zařízení bude vyrábět. Moje odpověď by zněla, že strojní inženýr to vše dokáže jen proto, že má k dispozici dostatek zkušeností, tj. teorií vzniklých metodou pokusu a omylu. To však znamená, že může plánovat, protože se už dopustil všemožných chyb; jinými slovy, proto, že se opírá o zkušenosti, které získal aplikací postupných metod. Jeho nové strojní zařízení je výsledkem velmi mnoha malých zlepšení. Strojní inženýr má zprvu obvykle model, a teprve po velkém množství postupných úprav jeho jednotlivých částí se dostane do stadia, kdy bude moci navrhnout definitivní výrobní plány. Podobně plán výroby jeho stroje zahrnuje velmi mnoho zkušeností, postupných zlepšení získaných ve starších továrnách. Masová metoda, metoda velkého měřítka, funguje pouze tam, kde nám postupná metoda nejprve poskytla velké množství podrobných zkušeností, a i tehdy jen v mezích těchto zkušeností. Jen málo výrobců by bylo ochotno přistoupit k výrobě nového stroje pouze na základě projektu, dokonce i kdyby byl navržen tím nejlepším odborníkem, aniž by nejprve zhotovil model a co nejvíce jej "vyvinul" pomocí malých úprav. Snad bude užitečné, když tuto kritiku platónského idealismu v politice srovnáme s Marxovou kritikou toho, co nazývá "Utopismem".¹⁰⁹ Marxova i moje kritika mají jeden společný rys: obě požadují více realismu. Oba jsme přesvědčeni, že *utopické plány* nebudou nikdy uskutečněny způsobem, jakým byly koncipovány, protože stěží nějaké společenské jednání povede právě k tomu výsledku, který očekáváme. (To však podle mého názoru neznehodnocuje postupný přístup, protože při něm se můžeme učit - nebo spíše bychom se měli učit - a v průběhu jednání své názory měnit.) Existují však mnohé rozdíly. Jen málokdo pochopil, že Marxova argumentace proti *utopismu* ve skutečnosti odsuzuje *veškeré* sociální inženýrství. Marx kritizuje víru v možnost racionálního plánování společenských institucí jako zcela nerealistickou, protože společnost musí růst podle zákonů dějin, a nikoli podle našich racionálních plánů.¹¹⁰ Jinými slovy, zaujímá radikálně historicistický postoj, který se staví proti jakémukoli sociálnímu inženýrství. V *utopismu* však existuje jeden prvek, který je zvláště charakteristický pro Platónův

¹⁰⁸ Ve své vlastní poznámce se Popper odvolává na svou Logiku vědeckého poznání a konstatuje, že jedině tímto způsobem (pomocí metody pokusu a omylu) lze vybudovat empirickou sociální vědu.

¹⁰⁹ Pro Marxe je utopický socialismus (Owen, Saint-Simon, Fourier, Weittling) jedním z východisek jeho dějinně-společenské koncepce, společnost ideální však Marx narozdíl od těchto svých inspirátorů odvozuje z poznání dějinně-společenských zákonitostí.

¹¹⁰ Zde se Popper mýlí. Dějinné zákonitosti se neuskutečňují Marxovi (ale rovněž i Hegelovi) samy o sobě, ale vždy skrze víceméně racionální rozhodování lidí. Hegel hovoří o "Isti rozumů".

přístup a který Marx neodmítá, i když je snad tím nejdůležitějším z toho, co jsem napadl jako nerealistické. Je to široký záběr *utopismu*, jeho pokus vypořádat se se společností jako s celkem a nenechat kámen na kameni. Utopisté jsou přesvědčeni, že člověk musí dojít až na sám kořen společenského zla, že jedině úplné vymýcení nepřístojného společenského systému "dá světu trochu slušnosti". Utopisté zkrátka zastávají nekompromisní *radikalismus*. (Čtenář si jistě povšimne, že tohoto výrazu užívám v jeho původním a doslovném smyslu - nikoli v dnes běžném významu "liberálního pokrokářství", nýbrž abych charakterizoval postoj, Jít na kořen věci".) Jak Platón, tak Marx sní o apokalyptické revoluci, která radikálně přetvoří celou společnost. Tento široký záběr, tento extrémní radikalismus platónského (a také marxistického) přístupu souvisí podle mého názoru s Platónovým estétstvím, tj. s touhou vybudovat svět, který není jen o něco lepší a racionálnější než náš svět, nýbrž který je zbaven veškeré své špatnosti: nikoli výstřední pokrývka, mizerně záplatovaný starý oděv, nýbrž zcela nové roucho, skutečně krásný nový svět. Toto estétství je velmi pochopitelným postojem; jsem přesvědčen, že většinu z nás někdy pronásledují podobné sny o dokonalosti. Toto estetické nadšení má však svou váhu jen tehdy, je-li drženo na uzdě rozumem, pocitem odpovědnosti a humanistickou snahou pomoci. Jinak je to nebezpečné nadšení, které se může vyvinout v tu či onu formu neurózy nebo hysterie.

Nikde jinde nenajdeme toto estétství vyjádřeno silněji než u Platóna. Ten byl umělcem, a podobně jako mnozí velcí umělci chtěl učinit viditelným model, "božský originál" svého díla, a věrně jej "napodobit". Lze to doložit velkou řadou citátů, uvedených v předcházející kapitole. To, co Platón označuje jako "dialektiku", je především intelektuální intuice světa čisté krásy.¹¹¹ Jeho vycvičení filosofové jsou lidmi, kteří "uzřeli pravdivé skutečno krásna, spravedlnosti i dobra"¹¹², a kteří jsou s to snést je z nebe na zem. Pro Platóna je politické umění uměním královským. Je to umění - nikoli v metaforickém smyslu, v němž můžeme hovořit o umění zacházet s lidmi, nebo o umění věci uskutečňovat, nýbrž v doslovném smyslu slova. Je to umění kompozice, jako např. hudba, malířství či architektura. Platónský politik komponuje obce pro samu krásu. ...

Zajímavý je těsný vztah Platónova naprostého radikalismu, tj. požadavku na drastickou sebekázeň, a jeho estétství. Následující pasáže to dokumentují. Hovoří-li Platón o "filosofovi, který se stýká s božským", uvádí nejdříve, že mu nastane "tedy nějaká nutnost, aby se vynasnažil, co tam vidí, soukromě i veřejně uváděti v mravy lidí," a že jinak by nikdy obec nedospěla štěstí, kdyby jejího plánu nenakreslili kreslíři, užívající božského vzoru"¹¹³. Na dotaz

¹¹¹ Pojednat o Platónově koncepci krásy by vyžadovalo značný prostor, proto se omezíme pouze na stručné poznámky: Téma (pojmu, ideje) krásy hraje u Platóna od počátku (dialog *Hyppias větší*) až ku konci jeho duchovního vývoje (dialog *Timaios*) významnou onto-noeticko-antropologickou roli. Z hlediska Platónovy ontologie: (velmi zjednodušíme) je krásno (*KALOS*) bytostným rysem toho, co jest (*TA ONTA*) – pro Platóna světa idejí. Vše, co jest, bere účast na krásnu (to chápeme původně nikoli "esteticky", nýbrž "ontologicky": jsoucí jest krásné tehdy, má-li vše, co má mít, co patří k jeho bytnosti, k jeho *EIDOS*). Krásno (*PULCHRUM*) pochopené jako jeden z bytostných rysů jsoucího (vedle jedna, dobra, pravdiva („anodlibet ens est unum, verum, bonum“ (I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 113)) – tedy jako tzv. transcendentálie) je představa, jež se line od Platóna, přes platonismus k sv. Augustinovi a dále. Z hlediska noetického je krásno tím, co ukazuje a osvětluje poznávané jsoucno, často dokonce je krása základním prostředkem pro překrok vezdejšího světa našeho mínění do pravdivého světa idejí, právě ono vede poznávajícího skrze *MANIA* (vytržení) v dialogu *Faidros* či *EROS* (láska) v dialogu *Symposion*, aby se rozpomněl na svět, který jeho bytnost-duše původně obývala. Erotu Platón nikdy plně nenahradil logem, naopak: logos (rozumové uchopení) je vždy provázen ideou krásy. Veden úlohou krásna v oblasti fundamentální promítá Platón tento ideál i do oblasti společensko dějinné. Ideální obec, kterou představuje v *Politei*, musí být tedy také krásná, tedy taková, jež vyplňuje pojem obce jako takové.

¹¹² Rep. 520 C (čes. překl. A. Novotného, Laichter, Praha 1921, s. 256). Blíže viz *Ústava kn. VI*.

¹¹³ Rep. 500 C-E (čes. překl. s. 535)

po podrobnostech jejich návrhu dává Platónův "Sokratés" následující ohromující odpověď: "Vezmou obec i mravy lidí jako *desku a nejprve ji očistí*, což není příliš snadné; však víš, že hned tím by se lišili od ostatních zákonodárců, že by nechtěli udělati ani čárky na jednotlivci ani na obci ani psátí zákonů, dříve než by ji buď přijali čistou anebo sami čistou učinili."¹¹⁴

O něco později Platón vysvětluje, co má na mysli, když hovoří o vyčištění plátna: "Jak ji budou pořádati?" táže se Glaukón. "Všecky obyvatele starší než deset let," odpovídá Sókratés, "pošlou pryč na venkov, jejich děti pak vezmou k sobě a budou je pěstovati odchylně od dosavadních zásad, jaké mají i rodiče, podle svých způsobů (tj. způsobů pravé filosofie, vložil autor) a zákonů, takových, jak jsme o nich tehdy vyložili..."¹¹⁵ (Mezi občany, kteří mají být vyloučeni, samozřejmě nejsou filosofové; ti zůstávají jako vychovatelé, podobně - jak lze předpokládat - jako ti ne-občané, kteří je musí uživit.) Ve stejném duchu říká Platón v dialogu *Politikos* o královských vladařích, kteří vládou v souladu s královskou vědou státnickou: "ať už vládou podle zákonů nebo bez zákonů, a se souhlasem svých poddaných nebo proti jejich vůli... A ať už usmrcováním nebo posíláním občanů do vyhnanství vyčišťují obec k jejímu dobru... - pokud při tom užívají odborného vědění a práva a uchovávajíce obec činí ji podle možnosti z horší lepší, tehdy a podle takových znaků musíme říci, že jedině toto je správná ústava."¹¹⁶

Takovým způsobem musí postupovat umělec-politik. Toto je smysl onoho očištění plátna. Umělec-politik musí vymýtit existující instituce a tradice. Musí očišťovat, provádět čistky, vylučovat, posílat do vyhnanství a zabíjet. (To v sobě zahrnuje starší moderní výraz "likvidovat".) Platónova formulace je vskutku věrným popisem nekompromisního postoje ve všech podobách absolutního radikalismu - estétova odmítnutí kompromisu. Názor, že společnost by měla být krásná jako umělecké dílo, vede až příliš snadno k násilným opatřením. Avšak veškerý radikalismus a veškeré násilí jsou jak nerealistické, tak marné. (To se ukázalo na příkladu vývoje v Rusku. Po hospodářském zhroucení, k němuž došlo za tak zvaného "válečného komunismu"¹¹⁷ po očištění plátna, zavedl Lenin svou *Novou ekonomickou politiku*¹¹⁸, ve skutečnosti jakési postupné inženýrství, i když bez vědomé formulace jeho principů či techniky. Začal tím, že obnovil většinu rysů, které byly za cenu tak velkého lidského utrpení vymazány. Byly znovu zavedeny peníze, trhy, diferenciace příjmů a soukromý majetek - na čas dokonce i soukromé podnikání - a teprve po znovuzřízení této základny začalo nové období reformy.)

Abychom mohli kritizovat základy Platónova estetického radikalismu, musíme rozlišit mezi dvěma různými otázkami.

První z nich je tato: To, co někteří lidé mají na mysli, hovoří-li o "společenském systému" a o potřebě nahradit jej jiným "systémem", se velmi podobá požadavku dočista

¹¹⁴ Rep. 500 E-501 A (čes. překl. 536)

¹¹⁵ Rep 541 A (čes. překl. s. 262)

¹¹⁶ Polit. 293 C-E (dle slov. překl. J. Špaňára in Platon: Dialogy, Tatran, Bratislava 1990, s. 635)

¹¹⁷ Systém válečného komunismu, jenž byl zaveden po r. 1918 jako reakce na občanskou válku (zahraniční intervence, vnitřní kontrarevoluce), přišel mj. s takovými opatřeními jako centralizace veškerého průmyslu a jeho podřízenost státní kontrole, rolnictvo muselo odevzdávat veškeré přebytky státu, byla zavedena pracovní povinnost, přidělový systém atd. Systém válečného komunismu trval až do r. 1920.

¹¹⁸ Nová hospodářská politika (NEP) byla vyhlášena v r. 1921. Šlo o přechodnou formu, jejímž smyslem bylo iniciovat rozvoj hospodářství v Rusku po ukončení občanské války - bylo povoleno soukromé podnikání, zahraniční investice, některé podniky byly pronajaty zahraničním podnikatelům, byl zrušen přidělový systém, rolníci již mohli s částí svých přebytků volně obchodovat atd.

vymazat obraz namalovaný na plátně, abychom na ně mohli namalovat obraz nový. Existují tu však velké rozdíly. Například malíř a ti, kteří s ním spolupracují, a také instituce, které umožňují jejich život, malířovy sny, jeho plány lepšího světa, normy slušnosti a mravnosti jsou všechny součástí společenského systému, tj. obrazu, který má být smazán. Kdyby tito lidé vskutku plátno vyčistili, museli by zničit samy sebe i své *utopické plány*. (Poté by pravděpodobně nenásledovala krásná kopie platónského ideálu, nýbrž chaos.) Politický umělec se dožaduje, podobně jako Archimédés, místa mimo sociální svět, na němž by stanul, aby jej vyzvedl z kloubů. Takové místo však neexistuje; sociální svět musí v průběhu jakékoli přestavby dále fungovat. Toto je prostý důvod, proč své instituce musíme reformovat po malých částech, dokud nezískáme se sociálním inženýrstvím více zkušeností.

To nás přivádí ke druhému, důležitějšímu bodu, k iracionalismu, který je součástí radikalismu.¹¹⁹ Ve všech záležitostech se můžeme učit jedinečnou metodou pokusů a omylů, chybováním a zlepšováním. Nikdy se nemůžeme opírat o inspiraci, i když ta může být mimořádně cenná, je-li kontrolována zkušeností. Vzhledem k tomu *není rozumné předpokládat, že by úplná přestavba našeho sociálního světa okamžitě vedla k fungujícímu systému*. Spíše bychom měli očekávat, že z nezkušenosti bude napácháno mnoho chyb, které by mohly být odstraněny pouze v dlouhém a namáhavém procesu malých úprav, tedy racionální metodou postupného inženýrství, jejíž aplikaci prosazujeme. Avšak ti, kterým se tato metoda nelíbí jako nedostatečně radikální, by opět museli smazat svou nově vybudovanou společnost, aby znovu začali s čistým plátnem; a protože nový start by ze stejného důvodu také nevedl k dokonalosti, museli by tento proces opakovat a nikdy by se nikam nedostali. Ti, kdo toto připouštějí a jsou ochotni přijmout naši skromnější metodu postupných zlepšení, avšak teprve po prvním radikálním vyčištění plátna, se mohou stěžovat vyhnout kritice, že jejich počáteční rozsáhlá a násilná opatření by byla zcela zbytečná.

Estétství a radikalismus nás musí dovést k zavržení rozumu¹²⁰ a k jeho nahrazení zoufalou nadějí v politické zázraky. Tento iracionální postoj, který pramení z opilosti sny o krásném světě, nazývám romantismem.¹²¹ Romantismus může hledat svou nebeskou obec v minulosti nebo v budoucnosti, může kázat "návrat k přírodě", může vyzývat "kupředu ke světu lásky a krásy", avšak vždy se obrací na naše city, a nikoli na náš rozum. Dokonce i ti, kteří chtějí s nejlepšími úmysly vytvořit nebe na zemi, z ní učiní jen peklo - takové peklo, jaké svým bližním dokáže připravit pouze člověk.¹²²

¹¹⁹ V souvislosti se spojením estétství, radikalismu a iracionalismu vzpomeňme jméno Popperem nevzpomínané, totiž **F. Nietzsche** († 1900).

¹²⁰ Platón nikdy nedal naprosto přednost MANII (vytrženosti), resp. EROTU vůči LOGU (racionalitě) a naopak. Vytržení jde Platónovi vždy ruku v ruce s racionalitou. Rozvažování (DIANOIA) je Platónovi předpokladem pro odkrytí, vhléd (NOESIS). Blíže viz Ústava, VI. kniha a tzv. "úsečka".

¹²¹ Zdá se, že romantismus v literatuře i ve filosofii lze vysledovat až k Platónovi. Je známo, že jím byl přímo ovlivněn Rousseau. Ten rovněž znal Platónův dialog Politikos (srv. Společenskou smlouvu, kniha II, kap. VII a kniha III, kap. VI) s jeho chvalozpěvem na rané horské pastýře. Avšak vedle tohoto přímého vlivu je pravděpodobné, že Rousseau odvodil svůj pastorální romantismus a lásku k primitivitě z Platóna nepřímo, neboť byl zajisté ovlivněn italskou renesancí, která Platóna znovu objevila, zvláště jeho naturalismus a jeho sny o dokonalé společnosti primitivních pastýřů. Je zajímavé, že Voltaire okamžitě rozpoznal nebezpečí plynoucí z Rousseauova romantického tmářství. I přes svůj obdiv k Rousseauovi toto nebezpečí rozpoznal i Kant, který se s ním vyrovnal v Herderových "Idejích".

¹²² „Peklo, to jsme my, resp. ti druzí.“ Tak by mohl znít závěr divadelního dramatu S vyloučením veřejnosti jiného velkého myslitele/revolucionáře 20. stol. - **J. P. Sartra**.

Několik slov ještě k dalšímu jmenovanému autoru.

THOMAS KUHN

Už v Popperově pojetí se ukazoval nový typ rozumění vědeckému poznání, který nebyl úzce omezen jen na tradiční ryze metodologickou problematiku (metody, vztah přírodních a společenských věd), ale který se mimo jeho teorii vědy chápanou jako metody „pokusů a omylů“ a tím i „permanentní revoluce“ otevíral začlenění i tzv. doposud vnějších poznatků; jedná se o spor známý jako diskuse mezi internalisty (staré pojetí) a externalisty. A právě koncepcí permanentní revoluce má Popper blízko ke Kuhnovi, který svojí teorií vývoje vědy chápanou jako přetržitá následnost „normální vědy“, resp. „paradigmatu“ a „vědecké revoluce“, resp. „změny paradigmatu“ vystupuje proti chápání vědy jako kumulativního procesu. Podle Kuhna existuje tzv. **předparadigmatické období**, ve kterém spolu soupeří vzájemně se konkurující vědecké teorie, což znamená, že existuje pluralita názorů a diskusí o metodách, problémech a způsobech jejich řešení. Postupně se z něj ustavuje **normální věda**, kdy je všeobecně přijímáno jedno paradigma, ve kterém je věda zakotvena a které vědecká komunita chápe jako platné. (Kuhn ovšem nerozlišuje mezi tím, jestli se paradigma týká jen určité konkrétní jednotlivé vědy či představuje obecnou představu o vědě jako takové.) V období normální vědy se tato děje jako kumulace poznatků, rozpracovávání problémů, konkretizace faktů, teorií, používání paradigmatem uznávaných metod. Kuhn zdůrazňuje psychologické a sociologické aspekty tím, že upozorňuje na to, že stávající vědecká elita „hlídá“ dominanci stávajícího paradigmatu. To, co nesouhlasí s daným paradigmatem (je v jeho rámci neřešitelné) je většinou odsouváno stranou. (V rámci kritiky Popperova pojetí uvádí Kuhn příklad s černými havrany, v rámci normální vědy by existence ne-černých havranů dle něj nevedla ani tak k falzifikaci stávajícího paradigmatu, jako spíše k postulaci nového druhu havranů, čímž by se dosavadní paradigma nijak nenarušilo.)

Paradigma (vzor, axiom) – vymezuje předmět dané vědecké disciplíny, její metody, problémy; je to to, co za vědecké považuje většina vědecké komunity. Kuhn tedy paradigma v první řadě chápe jako shodu v rámci určitého společenství vědců, přičemž rozhodování o tom, co je a co není uznávaným paradigmatem je propletením racionálních a iracionálních prvků, mnohé je dáno psychologii zúčastněných. (Oproti tomu u Poppera je kritický postoj zárukou racionality, která nesmí být ohrožena žádnými politickými, psychologickými či sociologickými faktory. Nehledě na to, že ve vědě podle Poppera dochází ke zvyšování pravdivého obsahu našich teorií.) Normální věda se tak v zásadě děje jako vyplňování chybějících míst ve křížovce.

V rámci daného paradigmatu začíná vzrůstat počet problémů, které v jejím rámci ale nejsou řešitelné – anomálie. Nastává krize normální vědy, v rámci které dochází k radikální změně, **vědecké revoluci**, přijetí nového paradigmatu, který zakládá opět období normální vědy. (Příklad: Newtonovská mechanika vs. Einsteinovská teorie relativity.) Základní podmínkou podle Kuhna je, že nové paradigma musí za určitých podmínek obsáhnout jako svoji součást paradigma staré, mělo by se jednat o speciální případ nového paradigmatu! Avšak jinak představují obě paradigma, staré i nové, něco nesouměřitelného, zásadně jiný „obraz světa“.

ZÁVĚR

K výčtu "přítomných" dodám i výčet "nepřítomných", tedy těch, kteří by mohli být zařazeni výběru kritických myslitelů, protože představují relevantní polohu politického filosofování 20. stol., ale zatím zastoupeni nejsou: kritická teorie **frankfurtské školy** representovaná takovými mysliteli jako M. Horkheimer, T. W. Adorno, H. Marcuse, W. Benjamin, E. Fromm a J. Habermas; politická filosofie **křesťanského personalismu** různých konfesí (nejznámější katolická podoba representovaná J. Maritainem či L. Sturzem); větší zastoupení dnes vlivné **nové teorie smlouvy**, kterou J. Rawls a R. Nozick a J. M. Buchanan; podobně větší zastoupení kritického realismu (na Poppera navazující H. Albert, J. Watkins, H. Spinner) a **marxismu** (O. Bauer, E. Bloch, N. I. Bucharin, L. Trockij, A. Gramsci, K. Kautsky, K. Korsch a G. Lukács); C. Schmitt; O. Spann; E. Voegelin; Z. Bauman; F. Fukuyama; ne nezajímavé by bylo zařazení kritických reflexí našeho T. G. M. či T. Halíka. Uvedený výčet nechť je inspirující pro případné zájemce o současné politické filosofování. Mezi nejvýznamnější politické filosofy patří bezesporu **H. Arendtová**, žákyně Heideggerova a Jaspersova přejímající a rozvíjející kritický postoj obou velkých učitelů vůči odcizení světa (Heidegger) a totalitarismu (Jaspers). Dalším myslitelem našeho výběru je **R. Aron**, Aronovým "protihráčem" je pak **J. P. Sartre** kriticky koketující po 2. světové válce ve své *Kritice dialektického rozumu* s myšlenkami marxismu, jimiž by mohl "obohatit" svou filosofii existence či spíše obráceně obohatit marxismus o existencialistický výklad člověka. Dalším pozoruhodným příštím autorem by mohl být pro nás další Francouz **M. Foucault**.

LITERATURA

PRIMÁRNÍ

- Comte A. *Kurz pozitivnej filozofie*, in Antológia z diel' filozofov, Bratislava 1967
- Hayek F.A. *Právo, zákonodárství a svoboda*. Praha 2004.
- Hayek F. A. *Cesta do otroctví*. Praha 2004.
- Hayek F.A. *Kontrarevoluce vědy*. Praha 1995.
- Hayek F. A. *Autobiografické rozhovory*. Praha 2002
- Mises L. *Lidské jednání*. Praha 2006.
- Mises L. *Antikapitalistická mentalita*. Praha 2003.
- Popper K. R. *Otevřená společnost a její nepřátelé I., II*. Praha 1993 (resp. 1994)
- Popper K. R. *Bída historismu*. Praha 1994
- Popper K. R. *Logika vědeckého bádání*. Praha 1997
- Strauss L. *The City and Man*. Chicago 1964.
- Strauss L. *Philosophie und Gesetz: Beitrage zum Verstandnis Maimunis und seiner Vorlaeuffer*. Berlin 1935.
- Strauss L. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Trans. Elsa M. Sinclair. Oxford 1936.
- Strauss L. *Natural Right and History*. Chicago 1965.
- Weber M. *Metodologie, sociologie a politika* (vybral M. Havelka). Praha 1998
- Weber M. *Autorita, etika a společnost* (vybral J. Škoda). Praha 1997
- Weber M. *K metodológii sociálních vied*.(vybral F. Novosad) Bratislava 1983

SEKUNDÁRNÍ

- Popelová J. *Rozpad klasické filosofie* Praha 1968
- Benyovszky L. a kol.: *Úvod do filosofického myšlení* Plzeň 2007
- Major L. *Dějiny filosofie III*. Praha 1982
- Slouková D. *Sešity k dějinám filosofie VIII/2*. Praha 2002
- Fajkus B. *Současná filosofie a metodologie věd*. Praha 1997
- Vaněk J. *Východiska metodologie vědy u neoliberalního ekonoma Ludwiga von Mises*. In: E-LOGOS. Praha 2001.

- Pavlík J. *F. A. Hayek a teorie spontánního řádu*. Praha 2004.
- Loužek M. *M. Weber*. Praha 2005
- Havelka M. *M. Weber a počátky sociologie náboženství*. In M. Weber. *Sociologie náboženství*. Praha 1998
- Novosád F. *Osud a volba - paradoxy racionalizace*. Bratislava 1997
- Reichert W.O. *Anarchismus, Leo Strauss a „teologicko-politický“ paradox*. In: *Filosofický časopis*, 45 (1997), No. 6.
- Pokorný M. *Leo Strauss – obrana přirozeného práva proti historismu (Leo Strauss: Natural Right and History, 1953)*. *Prostor* 17, září 1991, s. 154–160.
- Germino D. *Blasphemy and Leo Strauss's Machiavelli*. *Review of Politics*, Vol. 53, No. 1.
- Keller J. *Dějiny klasické sociologie*. Praha 2004



EVROPSKÁ UNIE
Evropské strukturální a investiční fondy
Operační program Výzkum, vývoj a vzdělávání



Národohospodářská fakulta VŠE v Praze



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.