

Dějiny společenských teorií

1. Úvod
2. Antická teorie společnosti
3. Konec antiky a počátky křesťanství
4. Středověké pojetí společnosti
5. Renesance a pojetí společnosti
6. Počátky novověku - teorie společenské smlouvy
7. Osvícenské pojetí společnosti
8. Německá klasická filozofie a chápání společnosti a dějin
9. Marxistická teorie společnosti a dějin
10. Pozitivismus
11. Iracionalistické pojetí společnosti na přelomu 19. a 20. století
12. Totalitní a otevřená společnost
13. Strukturalismus - pokus o "zvědečtění"
14. Společnost a dějiny v křesťanské filozofii
15. Postmodernismus - teorie post- společnosti
16. Postmodernismus - společnost a příroda

Úvodní poznámka

Předkládaná skripta jsou zamýšlena jako neúplný a stručný přehled teorií společnosti a dějin pro studenty společenských věd. Pokoušejí se na stovce stran zachytit vývoj těchto teorií v Evropě a částečně v USA v rozsahu dva a půl tisíce let. Přes omezení dané nepoměrem rozsahu skript a záběru látky mohou sloužit jako uvedení do problematiky a i svými bibliografickými informacemi posloužit zájemcům o hlubší studium předmětu. Studenti, kteří se hodlají věnovat pouze úvodu do problematiky společenských teorií, by si měli předkládaná skripta doplnit četbou antologie Sociální filozofie (Brno, FF MU 1993), která uvádí úryvky z nejdůležitějších textů, o nichž se zmiňujeme zde.

1. Antická teorie společnosti

Antická filozofie je obecně uznávána za počátek a základ filozofie evropské. To platí jak pro filozofii obecně, tak pro filozofii společnosti. Ta vzniká o něco později než filozofie přírody, která stála na počátku řecké filozofie. Je sice pravda, že už někteří starší filozofové, např. Herakleitos, se vyslovovali o společnosti a některé jejich názory se nám zachovaly, avšak podmínkou pro to, aby filozofie společnosti jako taková vznikla, bylo uvědomění si, že společnost je něco jiného než příroda, tj. že její základní instituce nejsou dány přírodou (bohy), nýbrž, že se na jejich tvorbě a změnách podílejí lidé.

Předpokladem vzniku filozofie společnosti, stejně jako předpokladem vzniku historiografie, tedy byly změny ve společnosti. V Řecku se jednalo zejména o ústup rodové aristokracie, vrstvy, která se zabývala především válčením a zemědělstvím, ve prospěch středních vrstev, které žily převážně ve městech, kde se věnovaly řemeslům nebo obchodu. Dochází tedy ke změnám ve městech, které byly vyjádřeny vznikem nových zákonů. Tyto zákony už měly své konkrétní autory, kteří byli obecně známi. Uveďme jako příklad Solón už jenom proto, že jeho působení je spojeno s Aténami a vznik aténské demokracie pak se vznikem a rozšířením tzv. antropologického obratu v řecké filozofii, jehož aktéry byli sofisté.

Sofistická filozofie společnosti

Se jménem této skupiny řeckých filozofů jsou spojeny pojmy "sofistický" a ještě častěji "antropologický" obrat ve filozofii. Poukazují na skutečnost, že právě sofisté se začali

systematicky věnovat otázkám člověka a společnosti. Objevení se této skupiny bylo podmíněno rozvojem aténské demokracie v 5. stoletím př. n. l.: Občané potřebovali obhájit svou věc na soudu, případně přesvědčit své spoluobčany o výhodnosti (nebo nevýhodnosti) nějakého ustanovení. Objevení se skupiny filozofů, kteří je učili obratnosti ve vyjadřování, odpovídalo tedy přímo jejich potřebám. Fakt, že sofisté poskytovali tyto služby za peníze, je sice deklasoval v očích tradičních filozofů, kteří filozofii pěstovali jako ušlechtilou zábavu, a nikoli jako placené povolání, avšak neměl vliv na skutečnost, že sofisté přinesli mnoho nového do filozofie samé. Pro potřeby argumentace vytvořili základy učení o jazyce a základy logiky. Největší novum však přinesli v oblasti úvah o společnosti.

Sofisté si totiž jako první všimli toho, že fungování přírody a společnosti se liší v podstatné věci. Zatímco, to, co je dáno přírodou (fyzei ???), je v podstatě stabilní a neměnné, společenská pravidla (thesei ???) se mohou měnit, a to dokonce zásluhou lidí - zákonodárců. Kromě toho platnost společenských pravidel je pouze relativní: Jestliže se prohrěšíme proti pravidlům přírody, například sníme něco nejedlého nebo jedovatého, bude přírodní sankce našeho těla následovat neúprosně: bude nám více nebo méně špatně, můžeme i zemřít. Jestliže porušíme společenská pravidla, například něco ukradneme, pak společenská sankce následuje jen v tom případě, budeme-li odhaleni. Společenská pravidla nemají tedy automatickou a objektivní platnost a jsou měnitelná lidmi.

To si sofisté uvědomovali tím spíše, že někteří z nich se o sepisování zákonů sami pokoušeli. Např. *Prótagoras* je autorem ústavy aténské kolonie Thúrioni.

V sofistickém myšlení (*Kritias*) se objevují i počátky úvah o společenské smlouvě, tj. představy, že společnost vznikla z nevyhovujícího přírodního stavu, v němž neexistovala žádná pevná pravidla chování a žádné zákony, úmluvou lidí o jejich zavedení. *Kritias* také odhalil společenskou funkci náboženství, jako sociální sankce. I když zákony existují, uvažuje *Kritias*, nestane se člověku, který je nedodrжуje, nic, pokud není odhalen. To samozřejmě lidi k porušování zákonů svádí. Aby se tomu zabránilo, vymyslel někdo bohy jako bytosti, které sledují lidi i tehdy, když si myslí, že nejsou viděni, a potrestají je i za ty zločiny, které spáchali, aniž byli lidmi odhaleni.

I sofisté - po Xenofanově¹ objevení lidského původu a antropomorfismu bohů - si tedy uvědomovali, že náboženství je lidským výtvozem. Kromě *Kritiova* objevu sociální funkce náboženství, tu byl i *Prodikův* názor, že vznik náboženství má co dělat se strachem lidí z přírody a se zemědělským rokem, tj. se snahou zabezpečit si úrodu a chránit se před hladem. Z politického hlediska lze sofisty dělit na demokratické a aristokratické křídlo. Demokraté, jako byli např. *Lykofrón* nebo *Alkimadas*, vystupovali proti společenským a třídním rozdílům. Zdůrazňovali rovnost lidí (někdy i Řeků a barbarů). Přívrženci aristokracie (*Kritias*) zdůrazňovali, že společnost by měla být řízena "přirozeně" silnějšími jedinci a demokratické zákonodárství v tomto smyslu chápali jako nespravedlivé spiknutí slabých proti silným. Sofisté tedy pochopili lidský charakter společenského zřízení, ale to je vedlo mj. i k popření myšlenky objektivní správnosti společenských ustanovení a objektivní pravdivosti výroků o společnosti. Byli tedy relativisty a jejich umění argumentovat bylo nástrojem, který mohl být podle jejich názoru využíván bez ohledu na pravdu. To byl druhý z důvodů (kromě platů), proč byli ostře kritizováni.

Sokrates

Velkým kritikem sofistů byl *Sokrates* (469-399 př. n. l.). Proti jejich relativismu se pokusil postavit trvalý základ mravní hodnoty. Snažil se definovat mravní pojmy a byl přesvědčen, že pokud člověk ví, co je dobro, nemůže už jednat špatně (= etický intelektualismus). Politicky sympatizoval Sokrates s aristokraty, v době vlády třiceti tyranů však kritizoval jejich hrůzovládu. Za své politické názory byl však souzen a popraven až po návratu demokracie do Athén.

Platon

Mezi aténské aristokraty a zároveň mezi Sokratovy žáky patřil i *Platon* (427-347 př. n. l.), jeden z největších filozofů starověku. Mezi množstvím jeho spisů nalezneme nejméně dva, které jsou věnovány především otázkám společnosti, a to *Ústavu a Zákony*.

Ústava je mj. pokusem o konstrukci ideálního státu. Platon se i ve skutečnosti pokusil o vytvoření státu podle svých představ, ale jeho pokus (sicilské Syrakusy) ztroskotal. V Ústavě dává Platon najevo svou nespokojenost se současnými Aténami, v nichž převažují obchodníci a řemeslníci. Proto svůj ideální stát nechává založit v dost velké vzdálenosti od moře, aby do něj nemohly proniknout rušivé vlivy námořního obchodu. Význam peněz je v něm omezen, Platon se spíš kloní k soběstačnosti. Bere ovšem na vědomí už existující dělbu práce.

V Platonově státě existují tři hlavní třídy obyvatelstva: výrobci (kteří se dále dějí podle jednotlivých povolání), strážcové (vojáci) a vládcí (filozofové). Toto rozdělení podle Platóna odpovídá přirozeným vlohám těchto lidí, lépe řečeno, tomu, která složka převládá v jejich duši. Duše má tři složky: žádostivou, vášnivou a rozumnou. Převládá-li v člověku žádostivost, stane se výrobcem, vášnivý člověk uplatní svou ctnost (statečnost) jako strážce a rozumný (moudrost) jako vládce (soudce apod.) O tom, jaká složka v duši člověka převažuje, se občané Platónova státu dovědí během výchovy dětí. Ta je společná a děti se během ní musí podrobit několika zkouškám. Při první z nich se z celkového souboru dětí vytrídí ty, z nichž se stanou výrobci, při druhé ze zbytku budoucí strážci. (Tímto způsobem jsou tříděny i ženy, takže i ony se mohou stát strážkyněmi.) Takto vzniklé skupiny jsou pak vychovávány tak, jak to odpovídá jejich budoucímu určení a způsobu života, který s ním bude spojen.

Vládcové a strážci totiž nesmějí mít soukromý majetek a v podstatě ani soukromý život. Jsou zaopatřováni na útraty obce, aby se nemuseli rozptylovat starostmi o obživu. Jako partnerky k plození dětí jim jsou přidělovány ženy, které - na základě složitých výpočtů - zaručují, že budou matkami co nejkvalitnějšího potomstva. Výrobci, kteří jsou chápáni jako méněcenní, mohou mít určitý soukromý majetek, ale pouze v omezené míře, aby bylo udrženo jejich podřízené postavení.

V Platonově státě neexistuje formálně otroctví²; znalci Platonovy filozofie však připomínají, že postavení výrobců se od postavení otroků příliš neliší. Také svoboda ve smyslu činnosti podle své vůle a sklonů není pro žádného z občanů Platónova státu: všichni musí dělat co je jim přikázáno. To se vztahuje i na nejvyšší vrstvu. Platón sám připomíná, že skutečný filozof může mít přímo odpor k vládnutí a že by dal přednost životu zasvěcenému poznání. Protože však byl vychován na útraty státu, musí dělat to, co od něho stát vyžaduje. To platí i pro všechny ostatní obyvatele. Spravedlnost, říká Platon, se netýká jednotlivých občanů, nýbrž státu jako celku. Spočívá v tom, že občané dělají to, k čemu jsou určeni, a tak zajišťují harmonické fungování státu.

Platon se domnívá, že bez božského zásahu není možné stát ideálního typu, který je projektován v Ústavě, udržet. Postupnou degradací (spojenou s porušením pravidel eugeniky a tedy především duševní degenerací obyvatel) vznikají stále horší ústavy: Timokracie (vláda ctižádostivců - vojáků), oligarchie (vláda bohatých), demokracie (vláda chudé většiny) a tyranie (vláda jednotlivce, který však vystupuje jako "zástupce lidu").

Platonův stát vznikl jako odpověď jeho tvůrce na situaci v Aténách, kterou Platon považoval za neuspokojivou. Jeho vzorem byly především dva režimy, se kterými se měl možnost seznámit na svých cestách, a to egyptský a spartský.

V pozdější době jeho koncepce ovlivnila některé autory utopií, zejména T. Campanellu. Pro K. R. Poppera je Platonův stát předobrazem tzv. uzavřených společností.

Aristoteles

Platónova koncepce státu se setkala s kritikou už v antice. Nalezneme ji i v díle Platónova žáka a odpůrce *Aristotela* (384-322 př. n. l.).

Aristoteles byl na rozdíl od Platóna větším realistou. To se projevovalo jak v jeho zájmu o

přírodovědu a jemu odpovídající konstrukci filozofického systému, tak v jeho dílech etických (*Etika Nikomachova, Etika Eudémova*) a politických (*Politika, Aténská ústava*). Zatímco se Platón zabýval konstrukcí ideálního státu, sebral Aristoteles a jeho žáci 158 ústav tehdejších městských států a uvažovali o jejich vztahu ke konkrétním podmínkám, v nichž se tyto státy nalézaly.

Koncepce státu se u Aristotela v mnohém stýká s koncepcí člověka. Člověk podle jeho názoru usiluje o dobro. Nejvyšším cílem je dosáhnout a udržet dobro ne pro jednoho nebo několik jednotlivců, nýbrž pro celý stát. Nejlepší stát je ten, ve kterém může existovat co nejvíce dobrých - tedy i mravných - občanů.

V etice i politice má u Aristotela velkou úlohu rozum. Pomocí rozumu člověk hledá ctnost, která se projevuje obvykle jako střed mezi dvěma krajnostmi. Aby člověk mohl být ctnostný, musí tedy být rozumný. Avšak - na rozdíl od Sokrata - nestačí, že člověk ví, co je dobré. Člověk se musí v dobrém jednání cvičit, musí je opakovat, až "mu přejde do krve". Ctnosti jsou tedy takto získané vlastnosti.

Nejvyšší ctností (a zároveň blahem) je podle Aristotela moudrost, a tedy život trávený teoretickým nazíráním pravdy. Aby se člověk mohl takovému životu věnovat, musí být natolik majetný, aby měl volný čas. Nesmí však být bohatý příliš, buď aby mu starost o majetek nebránila v ušlechtlejších činnostech, nebo proto, aby jej příliš mnoho majetku nesvádělo k hýření. Tak se i v souvislosti s poznáním chápaným jako ctnost uplatňuje Aristotelova zásada uměřenosti.

K dokonalosti člověka patří, že žije ve státě, jakož je dokonalým občanem. To vyplývá z Aristotelova názoru, že člověk je tvor společenský (*zoon politikon*) a že tedy nemůže bez státu existovat. Stát, ve kterém člověk žije, by měl být co nejdokonalejší. Jeho dokonalost však nevzniká na základě konstrukce, jako u Platóna, nýbrž na základě zvážení konkrétních podmínek jeho existence. Dokonalý stát u Aristotela spíše vzniká postupným zlepšováním zřízení již existujícího. Proto také Aristoteles uvažuje o tom, že pro různé konkrétní podmínky jsou nejlepší různé formy státu.

I Aristoteles - daleko více než Platón - bere v úvahu existující hospodářský a politický režim. Vyslovuje se proto otevřeně k existenci otroků, kterou pokládá za - pro daný způsob hospodaření - nutnou. Chápe otroctví jako přirozeně vzniklou instituci: Podle jeho názoru se lidé dělí na ty, kteří jsou schopni rozhodovat a tedy i dávat smysluplné rozkazy a ty, kteří tuto schopnost nemají, ale jsou s to jednou vydaný rozkaz splnit. Tito lidé jsou svou přirozeností otroky.

Rozdíly mezi jednotlivými typy Aristotelových států jsou tedy rozdíly ve způsobu vlády otrokářů, kteří jediné mohou být plnoprávními občany, protože k tomu mají nejenom duševní a duchovní předpoklady, nýbrž i předpoklad materiální: dostatek volného času, který mohou mj. věnovat správě státu. (Z tohoto důvodu nemohou být plnoprávními občany státu např. řemeslníci a vůbec lidé, jejichž čas pohlcuje plně práce v zaměstnání.)

Pokud jde o formy státu, rozlišuje Aristoteles tzv. dobré a zvrhlé formy: K dobrým formám, tj. k těm, které jsou zaměřeny k dobru celku patří monarchie, aristokracie a *políteia*, ke zvrhlým tyranie, oligarchie a demokracie (*ochlokracie* - vláda lůzy). *Políteia* je jakýsi typ vojenské demokracie, která se uplatňuje zejména ve státech s dostatkem zemědělského obyvatelstva. Jejím předpokladem je, aby občané uměli zároveň vydávat rozkazy i poslouchat je, což umožňuje cosi, co bychom mohli opsat jako "rotaci kádrů". Občané se mohou střídát v civilních i vojenských úřadech.

Mezi jednotlivými základními formami státu Aristoteles dále rozlišuje, a to podle profesní a majetkové struktury jejich občanů. K jeho ideálu se blíží stát, mezi jehož občany převládají zemědělci a v němž neexistují velké majetkové rozdíly. Stát, v němž je silná střední vrstva, je totiž podle jeho názoru nejstabilnějším politickým útvarem a Aristoteles dává přednost politické stabilitě před častými převraty.

Xenofanes (asi 565-473 př. n. l.) patřil k předchůdcům eleatské školy. Proslul svou kritikou náboženství. Nebyl však ateistou. Chápal boha jako nehybnou všezahrnující kouli, tedy zcela oproštěně od antropomorfních znaků.

S touto kategorií obyvatel pracuje Platon až ve svém pozdějším díle, *Zákony*, které jsou vůbec v mnoha ohledech realističtější, avšak také ještě konzervativnější než *Ústava*.

3. Konec antiky a počátky křesťanství

Už za Aristotela se Řecko dostalo do sféry vlivu Makedonie a později, od poloviny 2. st. př. n. l. do sféry vlivu Říma. Období, které začíná výboji Alexandra Makedonského, říkáme **helénismus**. Jak známo, po Alexandrově smrti (323 př. n. l.) se jeho říše rozpadla, ale na jejích troskách vzniklo několik říší nových, které byly vedeny rody pocházejícími od jeho spolubojovníků. V této době sice zanikaly - a to i v Řecku samém - ideály demokracie, na nichž byla založena zejména aténská obec, avšak na druhé straně vojenské výboje a další politický vývoj vedly k tomu, že se značně rozšířila řecká kultura, která se ovšem v původně neřeckých oblastech setkala s vlivy kultur autochtonních.

Ve filozofii se v té době setkáváme 1. s rozvojem specializace, 2. se spory mezi jednotlivými školami, které někdy ústí ve skepticismus, nevíru v možnost jednoznačného a jistého poznání a 3. s přesunem zájmu k etickým otázkám.

Polybios

Jak už bylo řečeno, přesunula se politická váha od druhé poloviny 2. st. př. n. l. do Říma. Řím, před tím, než se setkal ve větším měřítku s řeckou kulturou, neměl velké filozofické tradice. Římští myslitelé se zaměřovali spíše na otázky práva.

Větší společenskou teorii přenesl do Říma až Řek Polybios (200-120 př. n.l.), který se tam dostal jako rukojmí v době svého mládí. Polybiovi se v Říme zalíbilo a viděl v něm politické zřízení, které by se mělo uchovat. Byl si však vědom toho, že politická zřízení jsou dost nestabilní a tak hledal nástroj, jak tuto situaci v případě Říma změnit.

K tomu mu měla sloužit jeho teorie střídání ústav, která v mnohém navázala na starší řecké teorie. Stejně jako Aristoteles počítá Polybios se správnými a zvrhlými ústavami, tj. s monarchií, aristokracií a demokracií na jedné straně a tyranii a oligarchií na straně druhé.

Střídání ústav však Polybios odvozuje v podstatě z generačních vztahů:

Počátečním stavem je podle Polybia jakýsi stav přírodní, chaos, ve kterém si lidé nejsou jisti životem ani majetkem. Proto se usnesou, že se podřídí vládě jednoho muže, jemuž předají takové pravomoce, že bude moci mezi nimi udržovat pořádek a spravedlnost. Tento člověk se stane prvním králem. Pokud si bude on a jeho potomci vědomi, k čemu jim byla předána vláda, budou vládnout spravedlivě. Nakonec však jeden z nich bude svou moc využívat jen ve svůj prospěch a zneváží práva svých podřízených (na majetek a ženy). Vznikne tyranie, kterou posléze lidé odstraní a rozhodnou se, že přenechají vládu několika nejlepším - aristokratům. I tato vláda za nějakou dobu stejným způsobem zdegeneruje v oligarchii a bude odstraněna ve prospěch demokracie. Zvrhnutím demokracie bude návrat chaotického stavu a cyklus může začít znovu.

Aby bylo možno odstranit tento cyklus, který lidem přináší mnoho nevýhod, navrhuje Polybios zřízení, které by v sobě spojovalo prvky všech tří správných ústav. Takovým zřízením je římská ústava, která obsahuje prvky monarchické (konzulát), aristokratické (senát) a demokratické (tribuny lidu).

Růst zájmu o etiku

Rostoucí zájem o etiku, a to o etiku života jednotlivce, byl dán mj. skutečností, že upadal politický život, že se občané už nemohli podílet na správě státu do té míry, jaká byla obvyklá v klasickém Řecku a že - navíc - v některých případech (např. pozdější císařský Řím) ztratili i osobní jistoty a cítili se být ohroženi. Hledali tedy útočiště v soukromí.

Na etické otázky odpovídaly především dva velké systémy, tj. **epikureismus** a **stoicismus**. Oba tyto systémy nebyly pouze systémy etickými. Vycházely z teorií poznání, které byly základem pro jejich učení o přírodě a učení o přírodě byla spojena s jejich etikou. Na etiku však kladly největší důraz.

Epikureismus a stoicismus se lišily především v chápání přírody. Zatímco epikureismus navazoval na atomismus, stoici vycházeli z monistické představy světa proniknuté ohnivým a oduševňujícím pneumatem tak, že v něm není místo pro prázdno. Pojetí etického ideálu se už příliš nelišilo: oba systémy chápaly jako žádoucí především duševní klid, k němuž koneckonců docházely také podobně, tj. racionálním zhodnocením životních možností a uváženým výběrem toho, o co má smysl usilovat. Na druhé straně epikureismus zdůrazňoval svobodu lidí, stoicismus spíše jejich podřízenost věčnému zákonu.

Epikureismus

Zakladatelem epikureismu byl řecký filozof *Epikuros* (341-270 př. n. l.) Ve fyzice navazoval na Démokritovo učení, avšak proti názoru starších atomistů o naprosté determinovanosti pohybu atomů připouštěl, že se každý atom na jistém bodu své dráhy může odchýlit od směru svého pohybu, a to způsobem, který není předem odhadnutelný. Tato změna ve fyzice mu umožnila v etice zdůvodnit lidskou svobodu.

Epikuros se domníval, že největším dobrem je slast (hédoné), kterou však chápal hlavně jako nepřítomnost bolesti. V tomto smyslu tedy nelze epikureismus charakterizovat jako hedonismus v užším smyslu tohoto slova - požitkářství.¹ Slastí je pro Epikura tělesné zdraví a především duševní klid (ataraxiá). Aby jich bylo možno dosáhnout, musí člověk dokázat rozlišovat mezi slastmi.

Epikureici dělili slasti na přirozené a nepřirozené a přirozené slasti ještě dále na nutné a nenutné. Člověk, který chce dosáhnout blaženosti, má podle nich usilovat pouze o nutné přirozené slasti. Má dokonce zvolit i bolest, pokud se tak vyhne větším nepříjemnostem v budoucnosti. (Např. při léčení nemoci.)

Při úvaze o tělesné a duševní slasti dává Epikuros přednost slasti duševní, tj. klidu. Aby ho bylo možno dosáhnout, musí se lidé zbavit strachů, z nichž nejrozšířenější je strach z bohů a strach ze smrti.

Strach z bohů má odstranit Epikurovo učení o bozích. Epikuros nepopírá existenci bohů. Podle jeho názoru jsou vytvořeni z nejjemnějších atomů a žijí v tzv. mezisvětěch, v nichž je dostatek volných atomů, takže těla bohů mohou doplňovat ztráty vzniklé přirozeným rozkladem a jsou tedy prakticky nesmrtelná. Bohové zde žijí absolutně blaženým životem. Starost o lidské věci by byla porušením této blaženosti, a proto bohové do životů lidí nezasahují. Nemá smysl se k nim modlit a jinak je ovlivňovat. Bohové v Epikurově systému hrají roli mravního příkladu nebo ideálu, k němuž se může moudrý člověk přiblížit i svým životem na zemi.

Strach ze smrti se Epikuros pokouší odstranit dvěma tvrzeními. V prvním z nich popírá existenci posmrtného života duše - není tedy třeba bát se posmrtných trestů. Druhé poukazuje na to, že smrt se živého člověka netýká, protože nastupuje až v okamžiku, kdy člověk přestává žít.

Toto pojetí bohů a smrti bylo pravděpodobně hlavním důvodem, pro který byl Epikurův systém odsuzován především v křesťanství. Někteří málo informovaní polemici jej však navíc mylně ztotožňovali s hedonismem.

Pokud jde o vztah ke společenskému dění, je sice Epikuros vcelku optimistou, nicméně jeho

heslem je "Žij skrytě!"

V Římě popularizoval a rozvíjel Epikurovo učení *Titus Lucretius Carus* (97 př. n. l.-54 n. l.). Jeho postoj ke společnosti byl spíše pesimistický. To odpovídalo době, v níž žil a v níž už byl pozorovatelný mravní rozklad římské společnosti.

Stoicismus

Také stoicismus je učením které má dlouhou, asi pětistiletou tradici. Jeho zakladatelem byl *Zenón z Kitia* (336-264 př. n. l.), jedním z nejznámějších myslitelů pozdního skepticismu byl císař *Marcus Aurelius* (121-180).

Už ve své fyzice skepticismus zdůrazňoval jednotu přírody a přísný determinismus v ní.

Člověk je součástí přírody (navíc součástí nepatrnou ve srovnání s obrovitostí kosmu), a proto se nemůže tomuto determinismu vymknout. Z toho plynul stoický požadavek neprotivit se nutnosti. Přesto právě stoikové zdůrazňovali, že i za této situace si člověk může zachovat duševní svobodu, a to i v těch nejhorších podmínkách.

Toto učení bylo dáno tím, že stoikové chápali jako princip naplňující a oživující celou přírodu *pneuma*, což měla být fyzikálně směs vzduchu a ohně. Tato směs však byla také ztělesněním zákonitosti a řádu a zároveň (božského) rozumu. Ten se neprojevoval jen v příčinnosti a determinaci přírodních jevů, ale také v představě, že svět je periodicky stravován požárem a periodicky se zase obnovuje.

Na takto chápané zákonitosti se - jako součást přírody - podílel podle stoiků i člověk. To mu umožňovalo poznat přírodu i společnost. Navíc, jako nejvyšší produkt přírody měl člověk povinnost rozvíjet v sobě to, co je v přírodě nejvyššího, tj. svůj rozum. Měl-li tedy člověk podle stoického učení žít v souladu s přírodou - a tedy být šťasten - znamenalo to, že měl žít rozumně. Takový život byl podle stoiků zároveň ctnostným životem. Ctnost umožňuje klidnou existenci (*ataraxiá*), která je nejvyšším cílem života. Šťastí v tomto systému není cílem, nicméně se nutně dostavuje jako průvodní jev ctnostného života.

Člověk měl tedy především rozumně pochopit svět a přispívat k jeho uspořádání. Podle tohoto učení nemohlo ve světě jako celku, který je řízen dobrým losem, existovat zlo. To, co jako zlo chápeme, je jen něco, co vyplývá z nedostatku našeho rozumu. Svoboda znamená dobrovolné uskutečňování nutných cílů. Moudrý člověk podle stoiků podřizuje své jednání dobrovolně nutnosti.

Život ve shodě s přírodou tedy znamenal rozumný život, nikoli život podřízený biologické stránce člověka. Potřeby vznikající z tohoto aspektu lidské existence je sice třeba také uspokojovat, ale jen do nutné míry. Je třeba potlačovat to, co nás nutí, abychom věnovali biologickému příliš mnoho pozornosti, tj. zejména afekty. Ty rozlišovali stoikové podle toho, zda jsou zaměřeny k přítomnosti (zármutek a slast) nebo k budoucnosti (žádostivost a strach). Pokud jde o ctnosti, rozeznávali stoikové ctnosti individuální - rozumnost, statečnost a uměřenost - a společenskou: spravedlnost. Spravedlnost v chápání stoiků znamenala schopnost dávat každému, co odpovídá jeho hodnotě.

Myšlenka jednoty přírody - a později také rozšiřování římského občanství - vedly k uznání zásadní jednoty všech lidských bytostí. Pro stoiky už nebylo rozhodující, zda je člověk Řek nebo barbar, zda je pánem nebo otrokem. Jejich učení sice nevyzývalo k vyrovnání sociálních rozdílů, avšak požadovalo, aby ve všech lidech byla ctěna jejich podstata - podstata rozumné bytosti. V tom si byli lidé rovni a to umožňovalo stoikům hodnotit je ne podle jejich společenského postavení, nýbrž podle jejich duševních kvalit.

Stoické učení bylo tedy učením kosmopolitním. Rozumu v přírodě odpovídalo podle stoiků přirozené právo; pozitivní právo z něho mělo vyplývat a bylo také hodnoceno ve vztahu k němu: platné mělo být jen tehdy, když odpovídalo přirozenému právu.

Stoikové od svých přívrženců požadovali, aby se účastnili veřejného života a svou činností přispívali k rozumnému uspořádání společnosti. Jakákoli snaha být slavný jim však měla být

cizí, už jen proto, že ve srovnání s velikostí přírody se každá lidská sláva jevila jako nicotná a touha po ní jako malicherná.

Počátky křesťanského učení o společnosti a dějinách

Některé stoické myšlenky přejalo křesťanství. Byla to zejména myšlenka rovnosti všech lidí, která byla interpretována jako rovnost před bohem, myšlenka nevýznamnosti tělesného a konečně teze o tom, že svět jako celek je dobrý; ta se stala základem křesťanské teodiceje.² Křesťanství ovšem nenavazovalo jenom na stoicismus. Jeho hlavním pramenem bylo židovství, některé myšlenky obsažené ve východních náboženstvích (zejména představa zmrtvýchvstání), filozoficky pak navazovalo vedle stoicismu i na novoplatonismus. Tato filozofická návaznost byla dost důležitá pro rozšiřování křesťanství. Původní náboženství vycházející ze židovství a jeho víry v mesiáše bylo totiž zejména pro vzdělané vrstvy tehdejší římské říše příliš primitivní. Teprve když bylo spojeno s myšlenkami, které tito lidé znali z filozofie, mohlo být pro ně přijatelnější. Na druhé straně právě heterogenost kořenů křesťanství působila potíže při hledání jednotného křesťanského pojetí světa a člověka. S těmito potížemi se vyrovnávaly první etapy rozvoje křesťanského myšlení, a to zejména *apologetika* a *patristika*. Apologetika se zaměřovala zejména na obranu křesťanství proti útokům "pohanských" protivníků, patristika, která je pozdější, formulovala základy křesťanských dogmat.

Aurelius Augustinus

Z hlediska vytvoření křesťanské filozofie společnosti a dějin je bezesporu největší postavou patristiky *Aurelius Augustinus* (354-430), svatý Augustin. Žil v době římského míru. V roce 313 bylo křesťanství zrovnoprávněno s ostatními vyznáními v římské říši, v roce 391 v ní byly zakázány pohanské kultury, tj. křesťanství v ní definitivně zvítězilo, i když bylo dosud zmítáno věroučnými spory. Ty mělo vyřešit (a nevyřešilo) formulování jeho prvních dogmat (325 koncil v Nikáji). I tak bylo křesťanství ve zcela jiné situaci než v době prvních apologetů. Z ní vycházel i Augustinus, jehož duchovní život jakoby kopíroval postupné vyrovnávání se říše s křesťanstvím. Jako syn pohana a křesťanky prošel namáhavým hledáním než v dospělosti zakotvil u křesťanského náboženství a stal se jedním z jeho významných představitelů.

Zakladatelským dílem křesťanské filozofie dějin je Augustinovo dílo *O boží obci* (*De civitate Dei*). Bylo napsáno v době, kdy po zpusošení Říma Visigóty (410) tvrdila část pohanských Římanů, že tato dříve nevídaná pohroma je trestem bohů za moderní odvrát od klasického náboženství ke křesťanství.

Augustinus v polemice s nimi nejprve odmítl nároky římského polyteismu způsobem, za který by se nemusel stydět žádný novověký osvícenec, a pak podal svůj výklad křesťanství ve vztahu k dějinám.

Vytvořil teorii vývoje protikladnou starším cyklickým teoriím, k nimž se v jeho době přikláněli i někteří křesťanští myslitelé. Cyklická teorie vývoje odporuje podle Augustina základní křesťanské myšlence a o věčné spáse (nebo trestu). Jestliže se - jak je tomu např. ve stoicismu - svět stále znovu obnovuje v cyklu světových požárů, nemohla by být z tohoto cyklu osvobozena ani nesmrtelná duše, a to je v protikladu k myšlence posledního soudu a všemu, co z ní vyplývá.

Proti představě o cyklickém pohybu, staví Augustinus myšlenku **procursu**, která se projevuje v zápasu dvou obcí - *boží* a *pozemské*. I když se odehrává na tomto světě, jde o zápas náboženský a duchovní, tj. zápas mezi křesťanstvím a pohanstvím o duše lidí. Ačkoli jeho hlavní perioda začíná Kristovou misí, k členům boží obce se počítají i některé postavy Starého zákona, zejména proroci.

V souladu s tím změnil Augustinus i způsob periodizace: zatímco dříve bylo spíše zvykem periodizovat dějiny podle říší, které měly politickou převahu (egyptská, perská apod.),

Augustinus využívá jako modelu jednotlivé "věky" člověka: rané dětství, dětství, jinošství, mládí, zralý věk a stáří. Příchodem Kristovým lidstvo vstoupilo do věku stáří, jehož hlavní náplní je příprava na poslední soud, tj. už zmíněný zápas dvou obcí. Augustinus předpokládá, že tento zápas skončí vítězstvím křesťanství. Po té bude následovat konec světa a poslední soud, který s konečnou platností rozhodne o posmrtném osudu všech lidí. Augustinovo myšlení je tedy ještě značně eschatologické.³

Augustinovo pojetí dějin je prvním lineárním pojetím vývoje. Je to však vývoj pouze spirituální. Augustinus nepočítá s nějakými podstatnými materiálními změnami. Ty byly do tohoto pojetí vývoje zaneseny až později. Teprve později se také pro takto pozměněné pojetí vývoje začalo používat termínu pokrok, progres.

V Augustinově pojetí dějin a především společnosti se projevuje nová situace, ve které se v jeho době ocitlo křesťanství. Augustinus se narodil do doby, kdy bylo křesťanství nejprve zrovnoprávněno (313) s ostatními náboženstvími v Římské říši a později (391) nad nimi nabylo převahu. Stát tedy už křesťany nepronásledoval a nemohl být označen za jednoznačného nepřítele. Naopak, v určitých situacích (např. věroučných sporech) spoléhal Augustinus na podporu státu. I v teorii se proto musel objevit nový postoj ke státu.

Stát chápe Augustinus jako trest za prvotní hřích. Ale státu není připisována jen tato negativní funkce. Stát má i funkci pozitivní, výchovnou. Prvotním hříchem ztratil člověk schopnost rozeznávat dobro a zlo a chovat se podle toho. Je proto třeba, aby existovala instituce, která mu v tom pomůže, a to pomocí drsných metod a sankcí. Touto institucí je právě stát, který prostřednictvím zákonodárství a sankcí v něm zabudovaných nutí lidi k tomu, aby se alespoň částečně ukáznili. Tato rudimentární kázeň je jakousi přípravou k tomu, aby později přijali ty náboženské a morální zásady, které je povedou zpět k bohu.

Proto se v Augustinově učení objevuje požadavek, aby lidé ctili a poslouchali zákony světského státu. V tom se jeho učení liší od učení starších křesťanských myslitelů, kteří žili před zrovnoprávněním křesťanství a stát jako moc neuznávali. Na druhé straně Augustinus po státu vyžadoval, aby chránil pravověrné křesťany, ne-li dokonce pravověrnost křesťanů.

Vycházel přitom zřejmě ze zkušeností s některými císaři - včetně Konstantina - kteří si osobovali právo zasahovat do věroučných sporů. Pozdější spolupráce církevní a světské moci, jak je charakteristická v inkvizici, se při svém zdůvodnění částečně opírá i o některé Augustinovy myšlenky.

1

Hedonismus v tomto smyslu hlásal mj. *Aristippos z Kyrény* (asi 425-355 př. n. l.).

2

Teodicea je součást náboženského učení, která se zabývá problémem, jak je možné, že ve světě stvořeném nekonečně mocným a dobrotivým bohem existuje zlo. V doslovném překladu "teodicea" znamená ospravedlnění boha".

3

Eschatologie je učení o posledních věcech světa (nebo člověka). Eschatologický pocit byl charakteristický zejména pro rané křesťanství, které počítalo s tím, že konec světa nastane už za života existující generace. Později byla tato myšlenka opuštěna a konec světa byl posunut do blíže neurčené budoucnosti. Eschatologické nálady jsou však charakteristické pro některé křesťanské sekty, nebo pro milenaristická hnutí. (Milenarismus = myšlenka, na konci tisíciletí dojde k nějaké velmi podstatné změně, většinou ke konci světa.)

2.0 4. Středověké pojetí společnosti

Počátky středověku

Aurelius Augustinus je považován za posledního velkého antického filozofa. Ale i jeho znalosti klasické filozofie měly své mezery. V dalším vývoji tehdejšího civilizovaného světa však nastává zřetelný úpadek vzdělanosti. Pro zachování jejích zbytků měly význam křesťanské kláštery, v nichž byly zachovány alespoň některé poznatky a některé knihy.

Antické poznání však v nich bylo do určité míry omezeno v souladu se základním - náboženským - posláním těchto institucí. V kláštrech se také vytváří nový systém vzdělání, který bude základem výuky po celý středověk. Zde má význam např. *Boethius* (asi 470-525), který se mj. zasloužil o rozdělení školských znalostí na trivium a quadrivium.

Konec římské říše je spojen nejprve s jejím rozpadem na západní a východní část (395 n. l.), přičemž východ se stává sídlem císaře, přenáší se do něj centrum moci a tedy i hlavní politický zájem. To vedlo k tomu, že obě dvě části měly značně rozdílný osud.

Východní část říše zůstala po dlouhou dobu kompaktním celkem s nepřerušovanou řadou panovníků. Na západě říše zanikla (476) pod nájezdy barbarů a rozpadla se do několika menších a nestabilních útvarů. Jednota této části byla zajišťována spíše jen nábožensky, především díky vzrůstající převaze papeže. To se samozřejmě neobešlo bez problémů spojených s formováním ortodoxie i vztahu mezi světskou a duchovní mocí, které byly na východě do značné míry eliminovány tím, že tam bylo náboženství podřízeno světské vládě. Ale ani tam neprobíhal politický vývoj bez výkyvů a dočasná oslabení císařské moci, která se stále snažila uplatňovat svůj vliv i na západě, vedla k posilování západních panovníků.

Tento proces vyvrcholil roku 800, kdy byl na západě císařský titul obnoven Karlem Velikým (771-814). Karel vytvořil velkou říši, kterou nebylo možné spravovat osobně tak, jak tomu bylo dříve u států, kterým vládli menší germánští panovníci. Proto se Karel Veliký pokusil vybudovat základy státní správy, a proto si uvědomil význam vzdělání. Podařilo se mu shromáždit skupinu významných vzdělanců (často irských mnichů), kteří vytvořili školu, v níž se měli školit budoucí správní úředníci. S touto aktivitou císaře i jeho vzdělaných podřízených je spojen jev, kterému říkáme karolinská renesance.

Na rozdíl od renesance pozdější, karolinská renesance nepřežila smrt svého tvůrce a pozdější rozpad jeho říše (843).

Hodnocení středověku

Už renesance zavedla představu středověku jako temného věku mezi antickou a renesanční civilizací. Vylíčení kulturního úpadku potřebovala především proto, aby na jeho pozadí zdůraznila své (nesporné) kulturní výkony.

Toto hodnocení středověku bylo značně nespravedlivé. Jistě, zejména na počátku středověku k úpadku došlo. Byla umlčena klasická kultura, z měst zůstaly trosky, znalost čtení a psaní byla vyhrazena úzké vrstvě intelektuálů (duchovních) a ani ti často nebyli s to porozumět textu, který měli k dispozici. Přesto se ve středověku uchovaly a dokonce utvořily předpoklady ke kulturnímu vzestupu za renesance.

Středověk za nesmírně nepříznivých politických podmínek dokázal zpočátku alespoň zachovat zbytky antické kultury a později dokonce přinesl něco nového. Kdyby tomu tak nebylo, nebylo by možné vysvětlit kulturní rozvoj za renesance. Nové prvky, které se za středověku objevují, můžeme shrnout do třech okruhů:

1. Rozvoj zemědělské výroby za podmínek nevolnictví. Důkazem produktivity této výroby byla skutečnost, že se postupně zvyšoval počet obyvatelstva, což se projevilo mj. kolonizací.
2. V Evropě došlo k jistému vyrovnání kulturní úrovně. Je pravda, že země klasické antické kultury zaznamenaly hluboký pokles. V jiných částech Evropy však kultura pozvolna roste zejména díky působení klášterů. Křesťanství také postupně a s obtížemi prosazuje jednotný typ morálky.
3. Od přelomu 12. a 13. století se v Evropě setkáváme s kulturním růstem, který je do značné

míry vázán na obnovu hospodářství a funkce měst. Objevuje se stále více městských škol a zakládají se první univerzity. V souvislosti s teologickými spory se rozvíjí nejprve logika a později i filozofie a počátky věd. Názorně je tento pokrok možno spatřit v architektuře, v níž vyrůstají nejprve románské a později gotické katedrály.

Středověk tedy nelze hodnotit jednoznačně negativně. Je svébytnou historickou epochou, v níž se přes potíže způsobené vnitřním rozpadem římské říše i vnějšími okolnostmi (stěhování národů a nájezdy Arabů, Vikingů, Normanů apod.) vytváří nový typ společnosti a tato společnost se rozvíjí. Je ovšem nutno přiznat, že srovnání jak s křesťanským východem, tak s arabskou kulturou není v té době pro západní Evropu příznivé. Rozvoj západní Evropy v dalších desetiletích a stoletích bude také spjat mj. s kulturní výměnou s arabskými státy, a to jak na blízkém východě, tak na Iberském poloostrově (křížácké výpravy a rekonkvista vedly mj. i k přejímání některých součástí arabské kultury) a s emigrací křesťanských intelektuálů z východu po porážce Byzance (1453)

Základní problém středověké společnosti

Po téměř celý středověk docházelo zejména na západě Evropy ke sporům mezi světskou a církevní mocí o to, kdo má tuto část světa ovládat. Papežství se odvolávalo na tzv.

Konstantinovu donaci¹, avšak světští vládcové byli ochotni uznat duchovní moc pouze v omezením měřítku a především podle momentální mocenské situace.

Na východě říše se tento spor neobjevil, nebo byl definitivně vyřešen ve prospěch světské moci: Byzantský císař zcela opanoval církev a spory mezi náboženskými proudy (např. obrazoborectví) císaři využívali pro posílení své pozice.

Na západě však byla moc císařů oslabena a tak papež získal relativní samostatnost a podle dané situace se spojoval s jednotlivými panovníky, hledal u nich ochranu, podporoval je za určité výhody a snažil se nad ně, pokud to okolnosti dovolily, vyvyšovat.

V 7. st. se díky tomu objevuje myšlenka božského původu státní moci, kterou formuloval *Isidor ze Sevilly* (560-636) a později Řehoř VII. (papežem 1073-1085). Podle této teorie je panovník chápán jako vyslanec boží na zemi. Je to spojeno s Augustinovou teorií státu jako důsledku prvotního hříchu. Stát je tedy božskou institucí a přečin proti státní moci je přečinem proti řádu stanovenému bohem. S tím se spojovaly i různé obřady související s královskou korunovaci (pomazání apod.) nebo legendy týkající se královské moci: někteří králové měli např. zázračnou moc uzdravovat. Posvěcení státní moci však bylo zároveň spojeno s pokusem podřídit ji moci církevní. Teorie tu vycházela z analogie vztahu duše a těla: stejně jako tělo je podřízeno duši, měla být i světská moc ve státě podřízena vyšší moci duchovní, moci církve. Proto také byli církevní hodnostáři s to posvětit odboj proti světské moci, pokud se tato moc zdráhala přiznat moci duchovní to, na co si tato moc činila nárok. Panovník, který neplnil své povinnosti, jako je zachovávání řádu, ochrana slabých a trestání hříšných, mohl být svržen. K oslabení moci takových neposlušných panovníků sloužily mj. klatby. Kromě toho církevní moc vyžadovala zachovávání tzv. imunit: duchovní neměli podléhat světskému řádu, tj. neměli platit daně světskému panovníkovi, v případě zločinu byli podřízeni vlastním církevním soudům.

V roce 754 vytvořil francký král Pipin Krátký církevní stát mj. jako odměnu za církevní pomoc při dynastickém převratu. Do téže doby spadá vznik Konstantinovy donace.

Významnou etapou vztahu mezi církevní a světskou mocí byl i boj o investituru v 11. a 12. století (končí 1122), tj. o to, kdo má jmenovat církevní hodnostáře. Uvnitř církve byly tyto spory doprovázeny růstem papežské moci, což se periodicky projevovalo i bojem proti vnitřním zlořádům (např. kupování církevních úřadů - simonii), zavedením celibátu, vytvořením nových pravidel pro volbu papeže tak, aby tato volba byla svěřena pouze kolegiu kardinálů (1159). Ačkoli se na těchto změnách podíleli i někteří světští panovníci, kteří v silné a spořádané církvi viděli svou oporu, vedly tyto změny i k posílení snahy církve strhnout na sebe i světskou moc.

Význam posílení měst

Města v Evropě přetrvávala od dob antiky, avšak byla značně oslabena. Situace se začala měnit od 10.-11. století, kdy města začala silit a byla i nově zakládána. Z té doby známe tzv. komunální hnutí, tj. snahu měst bránit se proti příliš náročným světským i duchovním vrchnostem. V komunálních hnutích se města pokoušela - často úspěšně - vybojovat si vlastní samosprávu.

Částečně proti městům byla zaměřena **teorie trojího lidu**, která v západní Evropě vznikala od 11. století. Podle této teorie existují ve společnosti tři základní složky, tj. lid, rytíři a duchovní, které mají přesně určené funkce a je hříchem pokoušet se toto rozdělení a určení měnit. I tato teorie se však ani mezi svými tvůrci nedočkala jednohlasného souhlasu. Objevil se např. rozpor, kdo má ve společnosti vůdčí roli. I když duchovní souhlasně tvrdili, že jsou to oni, rozhořel se přímo uvnitř jejich stavu zápas o hodnotu mnišstva a tzv. světského kněžstva (farářů apod.)

Teorie trojího lidu vyjadřovala zhruba strukturu středověkého obyvatelstva. Později, s dalším rozvojem měst a diferenciací jejich obyvatel, se do popředí dostaly teorie jiné, které uznávaly více skupin a snažily se určit jejich místo a funkce ve středověké společnosti. Teorie trojího lidu byla obnovena ve 12. st. v souvislosti s počátky vývoje francouzského národního státu². S rozvojem zemědělství i peněžního hospodářství rostlo také světské panství církve, která se postupně stala jedním z největších feudálů. Tento vývoj chápalo mnoho lidí jako zpronevření se původním ideálům církevního života, tj. ideálu dobrovolné chudoby a demokratičnosti prvních křesťanských obcí. Proti tomuto ideálu se navíc stavěla skutečnost, že v průběhu vývoje došlo k rozdělení věřících na kleriky a laiky, přičemž i náboženská práva laiků byla omezována - ostatně také v souladu s teorií trojího lidu. (Např. existovaly církevní zákazy vlastnictví bible laiky.)

Jako kritika těchto skutečností se čas od času objevovala **kacířská hnutí**. Ve 12. století tato hnutí vycházela z měst. Nejvýznamnější mezi nimi byla hnutí *albigenských* a *valdenských*. Hnutí albigenských se objevilo v jižní Francii (název má podle městečka Albi), která svou kulturou i hospodářstvím navazovala na skutečnost, že byla dlouho součástí římské říše a tím se lišila od Francie severní. Navíc, právě zde se projevil vliv katarského hnutí³, které albigenským předalo část svých charakteristik.

Albigenští odmítali stát a světské instituce. Dělili lidi na dokonalé, kteří měli podobnou úlohu jako kněží v křesťanství a kteří žili přísně asketickým životem, a věřící. Věřící mohli vést celkem normální život. Ti, kdo s hnutím pouze sympatizovali, byli označováni jako posluchači. Hnutí albigenských posílilo autonomistické tendence v jižní Francii, proto se proti němu spojilo jak francouzské království (sever Francie), tak církev. Byla vyhlášena svatá válka a albigenští byli krutě potlačeni.

V souvislosti s bojem proti nim vznikl roku 1215 dominikánský řád jako řád kazatelský.

Dominikáni měli za úkol vyhledávat kacíře a snažit se je vrátit do lůna církve. V souvislosti s touto svou činností byli školeni především v argumentaci a jejich povinností bylo vzdělávat se. Také proto po určité době ovládli část univerzit. S jejich vyhledávací činností byl však také spjat vznik inkvizice.

Přibližně z téže doby (1223) pochází také františkánský řád. I on reagoval na změny v tehdejší společnosti a byl určitým - byť nepřímým - způsobem spjat s hnutím *valdenských*. Valdenští jsou pojmenováni podle svého vůdce *Petra Vald se* (zemřel asi 1206). Vznik tohoto hnutí odpovídal vzrůstající kulturní úrovni měst. Měšťané, zvláště velcí obchodníci a řemeslníci už museli mít alespoň základní vzdělání, aby mohli spravovat své záležitosti. Právě tito lidé se cítili nejvíce omezeni tím, že církev vyhradovala způsob života, který byl pokládán za nejsvatější, pouze klerikům. Valdenští se pokusili o překlad bible do národního jazyka a dožadovali se povolení, aby mohli kázat. Obě tyto aktivity byly prohlášeny za kacířské. Odsouzení valdenství však nevedlo k tomu, že přání, která valdenští vyjadřovali, zmizela s

nimi. Objevila se v aktivitě Františka z Assisi (1181/2 -1226), kterému se podařilo založit řád, jenž měl kazatelskou činností ve městech uspokojovat alespoň část požadavků jejich obyvatel na přiblížení se zbožnému životu. Františkánský řád nebyl na rozdíl od dominikánů řádem s přísnou disciplínou a někteří františkáni se pohybovali na hranici kacířství. Protože i františkáni, jako kazatelé, se museli vzdělávat na univerzitách, objevil se později určitý spor mezi univerzitami ovládanými dominikány (např. Sorbonna) a františkány (např. anglické univerzity).

Tomáš Akvinský

Ve 12. a 13. století došlo tedy v Evropě ke všeobecnému kulturnímu rozvoji. Začaly se objevovat zárodky národních států a panovnické dynastie posilovaly svou moc. Ve městech byly zakládány univerzity.

Nová společnost, která v té době v Evropě vznikala, byla diferencovanější než společnost raného středověku. Hospodářská aktivita a posílení peněžního hospodářství vedly k vytváření nových vrstev lidí s novými postavením, kulturní úrovní a zájmy. Takto diferencované společnosti už nevyhovovala teorie postavená na zjednodušeném augustinianismu. Bylo potřeba teorie, která by zachytila současný stav společnosti a odpověděla na otázky, které si tato společnost kladla, ať se už tyto otázky týkaly vztahu člověka a boha, člověka a přírody nebo mezilidských vztahů (např. celý komplex problémů související s peněžním hospodářstvím). Ve starověké tradici existovala postava, která by na některé tyto otázky mohla odpovědět, kdyby bylo ovšem její učení přeměněno tak, aby bylo v souladu s křesťanstvím. Touto postavou byl Aristoteles. Dosavadní scholastika se opírala především o jeho spisy logické. Prostřednictvím Arabů a díky zlepšenému jazykovému vzdělání se však dostávala do styku s dalšími jeho pracemi. Objevila se tedy snaha přizpůsobit Aristotelovu metafyziku (ale i teorii společnosti) vládnoucímu náboženství. Po několika ne zcela úspěšných pokusech zvládl tento úkol dominikán *Tomáš Akvinský* (1225/6-1274), který byl později prohlášen za svatého.

Tomáš Akvinský po sobě zanechal mnoho děl, z nichž nejvýznamnější jsou *Summa teologická* (*Summa theologiae*) a *Summa proti pohanům* (*Summa contra gentiles*). Ve své filozofii vytvořil hierarchický model vesmíru, ve kterém přibývá dobro ve směru vzhůru po linii: hmota-> rostliny a živočichové--> nehmotné bytosti (andělé). To je linie stvořeného. Nad tím spočívá bytí, které je od této linie zásadně odlišné, nestvořené a tvořící, tj. bůh. Hierarchie popsána ve světě stvořeného má podle Tomáše Akvinského svou analogii ve společnosti. Tam jde o hierarchii stavů, nad nimiž existuje ještě církevní hierarchie. Společnost je řízena právem. Zde Tomáš Akvinský také uznává několik rovin: 1. Věčné právo, které je božské a je také známo jen bohu. 2. Přirozené právo se odvozuje od božského, projevuje se jako rozumné uspořádání a je přístupné lidskému rozumu. Teoreticky by spravedlivá společnost mohla být založena na tomto typu práva⁴. 3. Protože je však člověk slabou a hříšnou bytostí, nedokáže se přirozeným právem řídit, a proto potřebuje pozitivní (psané) právo, které je už vybaveno sankcemi za své porušení. Pozitivní právo je správné a spravedlivé jen tehdy, je-li v souladu s přirozeným, a tedy i božským právem. Pokud tomu tak není, je třeba danou formu pozitivního práva odmítnout.

V teorii společnosti se Tomáš Akvinský držel Aristotelových názorů. Odmítl starší teorii o prvotní rovnosti lidí, i když v této souvislosti musel zrelativizovat i význam prvotního hříchu. Vycházel z přesvědčení, že člověk je tvor společenský. Proto potřebuje ke své existenci stát. Jen životem ve společnosti a ve státě se může člověk přiblížit bohu. Proto Tomáš Akvinský připouští i nutnost uznávat i pohanský stát.

Potřeba vlády vyplývá pro Tomáše Akvinského z přirozené nerovnosti lidí. Na ní je založena i oprávněnost feudální hierarchie. Vládnout mají vynikající jednotlivci, kteří jsou vybaveni smyslem pro spravedlnost. Poslouchat takovou vládu je příkazem jak božského, tak přirozeného práva. Jiná situace nastane, jestliže vládce porušuje příkazy božského práva.

Potom Tomáš Akvinský připouští možnost vzpoury a svrnutí vládce. Upozorňuje však na to, že lidé, kteří se do takového podniku pustí, musí uvážit, zda vzpoura nepřinese anarchii, která bude ještě horší než špatná vláda.

Tomáš Akvinský připouští existenci soukromého vlastnictví a otroctví a odvozuje je z přirozeného práva. To bylo v jeho době něco nového.

Tradiční středověké teorii společnosti byl Tomáš Akvinský poplatný tím, že neuznával suverenitu národního státu. Byl přívržencem názoru, že všichni světští panovníci jsou vazaly papeže a odvozoval je od tradičního názoru o převaze duchovní (a věčné) moci nad světskou (a dočasnou).

1

Součástí tzv. pseudoisidorských dekretálií, tj. skupiny dokumentů, které se hlásily do období 7. st. a před ně, avšak byly ve své většině vypracovány později (v 8. století). Konstantinova donace zachycovala údajný akt, ve kterém císař Konstantin předal papeži i světskou vládu nad západní částí římské říše. Jako falsum byly pseudoisidorské dekretálie odhaleny za renesance Lorenzem Valou (1405/7-1457).

2

Francouzské království tehdy totiž potřebovalo značné finanční prostředky jak na posílení administrativy a vojska, tak na luxusnější životní styl, který se tehdy zvláště při královských dvorech rozvíjel. Čerpal tyto prostředky od bohatých měšťanů - obchodníků a bankéřů, kteří si však v této souvislosti činili nárok na spolurozhodování o jejich využití. Tak se do vysokých královských úřadů dostali někteří lidé měšťanského původu, což vyvolalo nespokojenost šlechty, která tyto úřady chápala jako své "vlastnictví". Obnovení teorie trojího lidu mělo tedy odkázat měšťany tam, kam patřili, mezi lid.

3

Kataři byli kacíři, jejichž vliv přicházel z východu Evropy. Sami navazovali na manicheismus, což bylo náboženské hnutí známé ještě v římské říši (přišel s ním do styku i Aurelius Augustinus). Manichejci se odvozovali od svého zakladatele, Babyloňana Manese (215/6-276). Manes zdůrazňoval absolutní protiklad mezi duchem a hmotou, světlem a tmou. Manichejci odmítali pokud možno jakýkoli styk s hmotou, tj. také většinu světských ustanovení. V nejradiálnějších formách odmítali dokonce i rodinu a plození dětí. Ačkoli byli krutě potlačováni, přežívaly myšlenky, které z manicheismu čerpaly, v dalších formách, především ve formě původně bulharského katarství a šířily se po celé Evropě.

4

Analogicky Tomáš Akvinský chápe i zákony, které se objevují v přírodě. I pravidla, kterými se řídí příroda, jsou dána bohem a jsou přístupná lidskému rozumu. Člověk tak poznává boha z toho, co bůh stvořil. Důležité pro další vývoj je to, že se objevuje myšlenka zákonů daných přírodě bohem a člověkem poznatelných. Později, v 16.-18. století deisté přestanou uvažovat podrobně o vztahu mezi bohem a přírodou a soustředí se především na poznávání těchto zákonů. A Montesquieu podnikne analogický krok a bude ve společnosti hledat podobné zákony, jejichž objektivita by byla, stejně jako u zákonů přírodních, zakotvena v této božské zakladatelské činnosti.

5. Renesance a pojetí společnosti

Pojem renesance; renesance a reformace

V době středověku se pozvolna mění společenská, hospodářská a duchovní tvář Evropy.

Rozdíl mezi Evropou katedrál ve 13. století a Evropou 7.-8. století je markantní. Impuls k nejpodstatnější změně však přichází ve 13. století ze severní Itálie, jejíž rozvíjející se města existují na území prosyceném památkami na římskou říši. Právě zde vzniká renesance chápaná jako obnovení - znovuzrození - antické kultury. Odtud se pak renesance šíří na všechny strany, takže o dvě století později zasahuje již celou Evropu. Končí v podstatě na přelomu 16. a 17. století, kdy je nahrazována v umění manýrismem a později barokem a ve filozofii a vědě počátky moderního myšlení. Ty ovšem podstatnou měrou navazují právě na to, co přinesla renesance.

Renesance sama sebe chápala jako návrat k antice po "noci" středověku. Byla to právě ona, která - aby se od něj distancovala - vytvořila představu "temného středověku". Ve skutečnosti však renesance nebyla ani úplným popřením středověku, ani úplnou obnovou antiky.

Renesance na středověk navazovala jak v kontinuitě sociálního a hospodářského vývoje, který vytvářel materiální předpoklady pro rozkvět evropské kultury, tak v kontinuitě vývoje duchovního, jenž obnovoval vzdělanost. Středověká interpretace antiky se sice podstatně lišila od interpretace renesanční, přesto si však vznik renesance nemůžeme představit bez středověkého poznání děl starých autorů a rozvoje jazykových a jiných znalostí sloužících k tomuto účelu.

Obnovení antiky se odehrálo v podmínkách, které se od antických značně lišily. Existovalo tu náboženství odlišné od antického a jistá kulturní jednotu celé Evropy daná jak tímto náboženstvím, tak alespoň podobným hospodářským a sociálním vývojem na celém, nebo téměř celém, území. Během renesance došlo k dalším podstatným změnám, především k počátku evropské expanze ztělesněné tehdy v objevných námořních cestách a ke vzniku knihtisku, jenž umožnil jistou demokratizaci literární kultury.

13.-17. století však není jen obdobím mohutného kulturního rozvoje připisovaného renesanci. Je také obdobím rozvoje náboženských hnutí, jež vyvrcholila vznikem a rozšířením reformace zejména ve střední a severní Evropě. Renesance a reformace jsou často kladeny do protikladu, avšak tento protiklad není absolutní. Uveďme si nejprve to, co renesanci a reformaci spojuje: 1. Obě hnutí byla nesena podobnými sociálními vrstvami, tj. především měšťanstvem. V renesanci jde o bohatší vrstvy měšťanstva, reformace je do jisté míry lidovější. To souvisí i s věroučnými příkazy reformace, která zejména ve svém pozdějším vývoji reagovala na vznik knihtisku a rozvoj gramotnosti tím, že - v některých svých proudech - přikazovala, aby v každé rodině existovala bible a aby byla každý den používána, tj. aby se z ní četlo a aby se uvažovalo o jejím poselství.

2. Reformace poníží člověka tím, že zvětšuje vzdálenost mezi člověkem a bohem. Avšak tím, že to dělá "demokraticky", tj., že z tohoto ponížení nevylučuje klerus, který tak fakticky likviduje pokud jde o jeho prostřednickou funkci mezi člověkem a bohem, vede ke skepsi vůči lidské autoritě. Každý člověk je nyní povolán k tomu, aby uvažoval o tajemstvích náboženství a tím se paradoxně může posílit jeho sebevědomí. Navíc, zvětšená vzdálenost mezi bohem a člověkem je také zvětšená vzdálenost mezi bohem a přírodou, která je tak ponechána člověku, který ji může zkoumat svobodněji v tom smyslu, že už se nemusí příliš ohlížet na náboženské příkazy. (I to je ovšem jen relativní.)

3. Reformace a renesance vycházely filozoficky z téhož pramene, a to z platonismu. Byla to reakce na přesycenost scholasticky interpretovaným Aristotelem. Zatímco se však renesance pokoušela navazovat na antického myslitele více méně přímo, reformace si jeho vliv nechala zprostředkovat Augustinem.

Zdůraznění odlišnosti renesance a reformace bylo zdůvodněno tím, že tato hnutí odlišně hodnotí člověka a jeho roli ve světě, případně vztah člověka a boha. Zatímco se renesance v triádě "bůh - člověk" na rozdíl od středověku, který preferoval boha, soustředila na člověka, reformace se i nadále zajímá především o vztahy mezi bohem a člověkem.

Pro renesanci je tedy charakteristický **humanismus**. Zdůrazňuje pozemský život člověka,

kterého chápe především jako tvůrce a poukazuje na to, že právě v této své kvalitě je člověk podoběn bohu. Vzniká tak nová harmonie mezi bohem a člověkem, která je základem důstojnosti člověka. Renesanční myslitelé nebyli ateisty, ale při své interpretaci křesťanství vynechávali ty jeho aspekty, které jejich pojetí člověka nevyhovovaly. Např. se kladl jen malý důraz na dogma o prvotním hříchu a na důsledky, které z něho plynou. Naopak se rehabilituje i příroda, která je chápána jako to, co bylo stvořeno bohem pro člověka, který v ní má šťastně žít. V této souvislosti se do jisté míry obnovuje i epikureismus.

Tím, že renesance kladla větší důraz na pozemské hodnoty, vytvořila také nové pojetí společenského života člověka.

Dante Alighieri

Jakýmsi přechodem mezi středověkým a renesančním pojetím společnosti je dílo *Danta Alighieriho* (1265-1321). Dante je znám především jako autor *Božské komedie* (Divina Commedia) a - v souvislosti s chápáním společnosti - *Hostiny* (Convivio). Vychází ze středověkého pojetí světa jako hierarchie. Protože však tuto hierarchii chápe novoplatónsky, zdůrazňuje i možnost vzestupu od lidského k božskému a tedy i schopnost lidí podílet se na božském. To zároveň znamená ospravedlnění světa, jako prostoru, kde se tato spolutvůrčí činnost odehrává. Dante je na rozdíl od středověku přívržencem činného života, odmítá jej zasvětit pouze kontemplaci a asketismu.

V jeho díle se objevuje myšlenka rovnosti lidí, která je zdůvodněna biblicky. Dante odmítá i majetkovou nerovnost. Domnívá se, že velké bohatství nemůže vzniknout jinak, než nepoctivým jednáním.

Dante považuje člověka za tvora společenského. Podmínkou jeho šťastného života je mír a harmonie. Tu má podle Dantova názoru zajistit univerzální monarchie vedená císařem. Zde se Dante projevuje jako účastník sporu, který v jeho době otrásal Itálií, tj. sporu mezi guelfy a ghibeliny.¹ V souladu s tímto svým postojem Dante odmítá nároky církevní moci zasahovat do moci světské.

Niccolo Machiavelli

Spor o to, kdo má mít v Itálii převahu, souvisel se skutečností, že Itálie v té době byla rozstřížena na větší počet malých státek. Tato situace pokračovala i v době, kdy se vedle ní začaly tvořit velké národní státy (zejména Španělsko a Francie), které ji začaly ohrožovat. Proto zesílily snahy o její vnitřní sjednocení. Ačkoli uspěly až daleko později - v 19. století - bylo jedním z jejich důsledků dílo *Niccoly Machiavelliho* (1469-1527).

Machiavelli jako florentský občan a - v době Florentské republiky jako jeden z jejích nejvyšších úředníků - těžce nesl neustálé soupeření mezi jednotlivými italskými státy, které vedlo k oslabování Itálie. Navíc měl před očima vzor antické římské republiky, kdy právě Itálie byla nejsilnějším politickým útvarem v Evropě.

Z úvah nad těmito problémy vznikla hlavní Machiavelliho díla: *Vladař* (Il principe), *Úvahy o vládě* a *Historie Florencie* (Istorie Fiorentine).

Bezesporu nejznámější z nich je *Vladař*. Díky tomu také zobecněl poněkud zúžený pohled na Machiavelliho jako na tvůrce machiavellismu, tj. značně bezohledného politického přístupu, jemuž "účel světí prostředky". Tento pohled nebere ohled na ostatní Machiavelliho díla a názory.

Účelem *Vladaře* bylo poskytnout rady politikovi, který by se chtěl pokusit o sjednocení Itálie. Údajně byl inspirován pokusem Cesare Borgii o ovládnutí země. Machiavelli zde vystupuje jako zcela pragmatický politik, který svému cíli podřizuje všechny prostředky. To je umocněno i skutečností, že člověka považuje za od přírody egoistického a tedy zlého. *Vladař* proto musí využívat všech jeho vlastností k tomu, aby si jej podřídil, případně zavázal. Zlo, které přitom způsobí, má být sice omezeno na minimum, ale důvodem tohoto omezení je opět především obava o stabilitu státu, kterou by přehnaná krutost mohla ohrozit.

Tyto Machiavelliho názory vzbudily rozruch a pobouření mj. také proto, že se Machiavelli

neohlížel na křesťanské morální předpisy, které jeho předchůdci a současníci alespoň deklarativně ctili. Církev a náboženství jsou v jeho pojetí součástí společnosti jako každá jiná a jako takové, tj. z hlediska stability státu, mají také být posuzovány.

Machiavelliho Vladař je návodem k vytvoření jednotného, silného a stabilního státu. Jakmile je takový stát vytvořen, dává Machiavelli přednost jeho přeměně na republiku. Vyplývá to z jeho obdivu k antickému republikánskému Římu. Teorii státu a vlády se zabývá v této souvislosti obecněji v Úvahách o vládě, které navazují na historické dílo Tita Livie.

Teoreticky se Machiavelli opírá o Polybia a Aristotela a snaží se vytvořit podmínky pro vznik trvalého státu. V této souvislosti se u něho objevuje teorie virt. Tento termín, který se obvykle převládá jako "ctnost", má širší význam, než se tomuto slovu obvykle připisuje. Virt můžeme charakterizovat jako sílu a schopnost jednání osvobozenou od morálního i náboženského hodnocení, jako spojení aktivity, vůle a energie se snahou o úspěch a dosažení stanoveného cíle. Kde se tato síla a schopnost objevuje, tam se objevují také politické úspěchy. Problém je v tom, že v momentu, kdy daný stát dosáhne svého vrcholu, může jej virt opustit a přestěhovat se jinam, protože jí je ve světě konstantní množství. Prozíravý politik se tedy musí starat o to, aby se v jeho státě odehrávala neustálá vnitřní obnova.

Reformace a její názor na společnost

Na nové společenské a hospodářské podmínky reagovala i reformace, a to změnou uvnitř náboženského učení, zejména změnou pohledu na vztah boha, člověka a světa a z toho plynoucí změnou hodnocení lidské činnosti. Zatímco středověký katolicismus kladl hlavní důraz na náboženskou kontemplaci, reformace dokázala znovu zhodnotit aktivní lidskou činnost na tomto světě. Udělala to však náboženskými prostředky, přičemž i v ní zůstala myšlenka onoho světa a posmrtné spásy myšlenkou prvořadého významu.

Velký krok k tomu učinil už *Martin Luther* (1483-1546) se svou novou soterologií (= učení o spáse). Luther začal své náboženské působení jako horlivý mnich, člen řádu augustiniánů - kanovníků. Jako takového jej zaujala otázka, zda člověk může svou činností ovlivnit rozhodnutí o své spáse. Domníval se, že na tuto otázku odpovídá špatně jak katolická teorie skutků, dobrých činů, tak představa, že si spásu lze vysloužit askézí.²

Luther tedy vyslovil domněnku, že člověk je od boha tak vzdálen, je proti němu tak nepatrný, že jej svým životem ovlivnit nemůže. Jediné, co může dělat, je doufat v nekonečnou milost boha a dělat vše, co dělá, v nekonečné důvěře v něho. To je podstata Lutherovy myšlenky ospravedlnění vírou.

Z tohoto hlediska je devalvován rozdíl mezi kleriky a laiky (oba typy jsou od boha stejně vzdáleny a zprostředkovatelská činnost tedy nemá smysl) i rozdíl mezi lidskými činnostmi: i nejopovrhovanější práce je stejně hodnotná jako nejušlechtilejší, je-li dělána s upřímnou vírou v boha.

Ještě dále šel ve svých úvahách *Jean Calvin* (1509-1564). Základem jeho uvažování je myšlenka predestinace. Podle ní bůh už od počátku určil, kteří lidé budou spaseni a kteří zatraceni. Během svého pozemského života nemá člověk možnost toto rozhodnutí změnit.

Toto učení by mohlo vést k naprosté pasivitě. Ale kalvinisté - později také např. angličtí puritáni, kteří toto učení převzali - byli ve svém světském životě naopak velice aktivní. Bylo tomu tak proto, že podle jejich víry lidské chování na tomto světě už vypovídá, k jakému posmrtnému osudu byl člověk předurčen. Lidé, kteří žijí aktivně a mravně a jejichž práce přináší úspěch, tak už naznačují, že byli předurčeni ke spáse. Naopak lenoši a zločinci byli predestinováni k věčnému zatracení.

Kalvinismus tak podporoval to, čemu Max Weber říkal "vnitřněsvětská askese", tj. zbožnost spojenou s pilnou prací ve světském povolání a skromností života.³ Kromě toho přispěl k omezení dobročinnosti, protože chudáci a lidé neschopní se postarat sami o sebe byli chápáni jako předurčení ke zkáze.

Utopické proudy v renesančním myšlení

Renesance je neoddelitelně spjata nejen se změnami kultury, nýbrž i se změnami ve způsobu hospodaření a z nich vyplývajícími změnami ve skladbě společnosti. Tomu odpovídala skutečnost, že se právě tehdy vynořilo poměrně dost prací, které se nezabývaly pouze teorií společnosti, ale snažily se vytvořit obraz společnosti ideální. Takovým pracem říkáme **utopie**.⁴

Jméno tomuto žánru dal *Thomas More* (1478-1535). More byl právníkem, členem parlamentu a určitý čas lordem kancléřem za vlády Jindřicha VIII. Nesouhlasil však s královou politikou v náboženských otázkách (podobně jako Erasmus Rotterdamský dával přednost vnitřní očištění katolicismu), byl obviněn ze zrady a popraven.

Kromě jiných prací je More autorem latinsky psané knihy *Utopia* (u-topos = místo, které nikde neexistuje). Utopie je ostrov, na němž vládne zřízení, které More považuje za ideální. Než však More přejde k popisu tohoto zřízení, podává ostrou kritiku současných anglických poměrů, které byly spojeny s procesem, kterému se v hospodářské historii říká ohrazování⁵ a který zbavil množství anglických rolníků půdy a uvrhl je do bída.

Protikladem tohoto stavu mělo být utopijské zřízení. *Utopia* je ostrov v jistých ohledech podobný Anglii. Avšak společenské zřízení počítá s povinným vzděláním pro všechny, stejně jako s pracovní povinností. Protože na Utopii neexistují nepracující vrstvy a protože je tam zakázán jakýkoli luxus, může pracovní doba trvat pouze šest hodin denně a zbytek doby je věnován sebevzdělávání a ušlechtilým zábavám. (Neušlechtilé jsou zakázány.) V Utopii existuje (požadavky společnosti omezená) svoboda a relativní rovnoprávnost. Otroci jsou získáváni buď koupí - a ti jsou po jisté době propouštěni na svobodu a mohou se stát utopijskými občany - nebo jako odsouzenci za zločiny; k tomuto druhu otroků se Utopijci chovají drsněji. Existuje široká náboženská tolerance, ta se však nevztahuje na ateismus.

Toto zřízení je podle Mora umožněno spotřebním komunismem. Výroba v Utopii je soukromá, což odpovídá tehdejšímu vývoji řemesel, avšak výrobky jsou přidělovány podle potřeb, tj. tak, aby každý mohl pohodlně, ale ne luxusně nebo bezpracně, žít.

Po Morovi se objevilo množství podobných děl, z nichž za zmínku stojí především spisy Campanellovy a Baconovy.

Tommaso Campanella (1568-1639) sepsal v roce 1623 *Sluneční stát*. Dílo nese znaky jak Morova, tak především Platónova (Ústava) vlivu. Campanella vytváří společnost, která je stejně jako Morova podřízena pracovní a vzdělávací povinnosti. Ve Slunečním státě neexistuje soukromé vlastnictví, ani soukromý rodinný život. Ten je podřízen podobně jako u Platóna pravidlům eugeniky.

Společnost ve Slunečním státě je reglementována ještě více než společnost utopijská. Např. za používání luxusních věcí může člověk dostat trest smrti. Hospodářsky je založena na zemědělské a řemeslné malovýrobě, peněžní směna neexistuje, spotřební předměty jsou přidělovány podle potřeb.

Vláda je podobně jako u Platóna svěřena intelektuálům. Protože ti však zároveň zastávají kněžskou hodnost, mluvíme v Campanellově případě o vládě **teokratické**.

Francis Bacon (1561-1626) je znám spíše jako filozof zabývající se teorií poznání než jako spisovatel utopií. Přesto napsal knihu s názvem *Nová Atlantis*. Její námět však odpovídá jeho hlavnímu zájmu.

Konec 16. a počátek 17. století je doba, kdy pokrok poznání a počátky jeho spojování s výrobou vedly k myšlence, že vědění a věda v budoucnosti značně ovlivní lidský život. Už u Bacona se objevuje teze, že "vědění je moc", u Descarta pak, že "člověk je pánem a vlastníkem přírody". Baconova *Nová Atlantis* vychází z tohoto základu a líčí společnost, jejíž blahobyt je založen na pěstování a využívání vědy. Bacon v ní předpovídá různé vynálezy, které člověku ulehčí život. Ústřední institucí tu je Šalamounův dům, který koordinuje vědecké bádání a aplikaci vědeckých objevů do praxe. Šalamounův dům byl jedním z předobrazů londýnské Royal Society (založena 1662), první akademie věd moderního typu.

1

Guelfové byli stoupecni názoru, že v Itálii má převládat vliv papežův, ghibelini podporovali nároky císaře.

2

Význam tu má následující paradox: Představme si člověka, který plní všechna náboženská přikázání a žije naprosto zbožným životem. V okamžiku, kdy si uvědomí, že žije natolik bez hříchu, že by mohl být spasen, proviní se hříchem pýchy.

3

Max Weber (1864-1920) ve své práci *Protestantismus a duch kapitalismu* upozornil na tento vztah mezi protestantským náboženstvím a rozvojem akumulace kapitálu. Jeho řešení zachycuje pouze jeden aspekt rozvoje kapitalismu v Evropě, nicméně je to aspekt zasluhující pozornost.

4

Protikladem utopie je distopie, která líčí nejhorší možnou společnost. Příkladem jsou především některé sci-fi romány, nejznámější je pravděpodobně kniha Georgese Orwella (1903-1950) 1984.

5

Ohrazování vzniklo v Anglii v důsledku snahy anglické šlechty hospodařit na vlastních pozemcích. Protože v té době se díky rozvoji výroby sukna v Holandsku zvýšila poptávka po vlně, rušili šlechtici na své půdě dosavadní pronájmy, vyháněli nájemce, kteří pěstovali obilí, a měnili pole v pastviny pro ovce. Ty potřebovaly ke své obsluze daleko méně lidí a tak velmi mnoho prostých Angličanů přišlo o obživu.

6. Počátky novověku - teorie společenské smlouvy

Už za renesance proběhla sekularizace (zesvětštění) pojetí světa i společnosti. Tehdy však bylo toto zesvětštění nedůsledné. S koncem renesance se však začalo objevovat nové chápání toho, co existovalo už dříve - v antice nebo středověku - avšak nyní to dostalo novou náplň. Už u sofistů jsme se např. mohli setkat s počátky teorie společenské smlouvy a přirozeného stavu. Tyto pojmy se objevovaly - v náboženské interpretaci i ve středověku; tehdy mohly mj. sloužit ke zdůvodnění vzpoury proti panovníkovi. Avšak teprve koncem renesance a počátkem novověku se tyto teorie rozvíjejí naplno.

Skutečnost, že se obě teorie čas od času vyskytovaly už dříve a sloužily ke zdůvodnění různých názorů na společnost, vede k určité opatrnosti při hodnocení jejich významu. Nebudeme tedy věřit názoru, který se někdy objevuje, že totiž tam, kde se setkáváme s teorií společenské smlouvy, máme vždy co činit s demokratickým nebo liberalistickým pojetím společnosti. Abychom mohli posoudit vztah společenské smlouvy k politickému názoru, musíme prozkoumat její obsah. Samotná forma - skutečnost, že se jedná o smluvní teorii - o politickém zaměření jejího autora ještě nevypovídá.

To si můžeme dokumentovat na teoriích, které budou v této kapitole probírány.

Thomas Hobbes

Hobbesova teorie patří k těm, které za liberalistické při nejlepší vůli označit nelze. Jejím účelem bylo zdůvodnit panovnický absolutismus.

Thomas Hobbes (1588-1679) nebyl pouze filozofem společnosti. Do jeho díla patří i práce ontologické (v této oblasti je považován za materialistu) a noetické. Avšak největší význam měla jeho společenská teorie, která se objevuje především v jeho díle *Laviathan*¹. Už jen to,

že si pro název svého díla vybral Hobbes jméno biblické (starozákonní) obludy a že tato obluda mu symbolizuje stát, ukazuje, že jeho pojetí s liberalismem ztotožnit nelze. Hobbes vychází z představy, že na počátku lidského společenského vývoje existoval stav, který označuje jako *stav přírodní*. V tomto stavu vládne právo silnějšího, "válka všech proti všem" a situace, v níž je "člověk člověku vlkem". Jinými slovy, vládne v něm absolutní svoboda a egoismus, lidé mohou jednat podle svého přání a zmocňovat se - mají-li k tomu sílu - všeho, čeho se jim zachce. Tento stav však není uspokojivý ani pro nejsilnější jedince, protože i ti jsou ohrožováni perspektivou stáří a nemoci nebo nebezpečím, že se proti nim spojí jejich slabší protivníci.

Navíc se v přirozeném stavu uplatňují přirozené zákony, a to jsou zákony rozumu. Z nich vyplývá už zde 1. touha po míru a 2. právo na obranu, je-li člověk napaden. Tyto zákony už zde také lidem umožňují, aby se v zájmu míru dohodli s ostatními na režimu, který je nebude příliš ohrožovat. Už zde tedy může vzniknout *společenská smlouva*, v níž se každý vzdá části svých přirozených práv a ponechává si jen tolik svobody, kolik jí je ochoten poskytnout druhým ve vztahu k sobě. V rámci této společenské smlouvy platí příkaz Evangelia "co nechceš, aby ti nečinili jiní, nečiň ani ty jim."

V rámci přirozeného stavu lze však takovou smlouvu udržet jen s obtížemi. Protože neexistují žádné záruky ani sankce, může být smlouva porušena pro sebemenší podezření a lidé pak opět začnou jednat podle pravidla, že nejlepší obranou je útok.

Aby tomu bylo zabráněno, je nutné vybudovat veřejnou moc, které jsou poskytnuta dostatečná práva a dostatečná moc a síla k tomu, aby mohla plnění společenské smlouvy vynutit a aby dokázala lidi chránit před vnitřním i vnějším nepřítelem. Takovou mocí je *stát* - Hobbesův Leviathan. U Hobbesa jde zcela jednoznačně o **absolutní stát řízený absolutním panovníkem**. Tomuto státu lidé předávají **všechny** své moci a kompetence.

Absolutnost Hobbesova státu se projevuje:

1. Nezvratností smlouvy. Poddaní nemohou ani změnit zřízení, ani svrhnout panovníka, pokud k tomu panovník sám nesvolí. Panovník může být odstraněn jen mocí, tj. je-li stát dobyt. Ale i v tomto případě je pouze jeden panovník nahrazen jiným a sám absolutní stát a režim v něm zůstávají nezměněny.
2. Poddaní nemohou dokonce mluvit ani o nespravedlnosti panovníka vůči sobě: protože mu dobrovolně předali moc, koná se cokoli, co uzná panovník za vhodné, s jejich souhlasem. (Dali tedy souhlas i k jednání, které se jeví jako nespravedlivé, a protože je konáno s jejich souhlasem, nespravedlivé vlastně není.)
3. Panovník má absolutní práva: vládne nad životem a smrtí svých poddaných; může si zvolit jakékoli prostředky k vládě; plně ovládá soudnictví; sám vytváří pravidla vlastnictví, tj. může také komukoli a kdykoli jeho majetek odebrat; v jeho kompetenci je vést válku a uzavírat mír; v jeho kompetenci je výběr jeho pomocníků; může libovolně lidi trestat a odměňovat; může dokonce určovat, co si jeho poddaní smejí a nesmejí myslet a v co mají věřit. (Zde se ovšem Hobbes přimlouvá za alespoň omezenou náboženskou toleranci.)
4. Panovníkova moc je nedělitelná. Hobbes v tomto ohledu zdůrazňuje především dohled nad vojskem, soudy, vědou a ražbou peněz.

Hobbesovo zdůraznění absolutní moci panovníka do značné míry vyplývalo z historické situace jeho doby. Hobbes žil v době anglické revoluce, která nejenom - k hrůze většiny Evropy - nechala popravit krále (Karla I. 1649), ale která se také vedla značně krutými prostředky. Anarchie přirozeného stavu, kterou Hobbes líčí na počátku svého díla, je zřejmě anarchií revoluční a pro její potlačení neváhal Hobbes použít jakýchkoli prostředků. Jeho absolutní stát byl zaměřen jak proti bouřícím se masám, tak proti feudální anarchii, což byly skutečnosti, se kterými se mohl setkat jak v samotné Anglii (radikální skupiny chudiny v revoluci), tak např. ve Francii, kde se periodicky objevovaly pokusy velké šlechty o získání převahy nad panovníkem.

Hobbesův absolutní stát, jehož cílem bylo zajištění stability ve společnosti, měl tedy sloužit zejména zájmům měšťanstva, které potřebovalo klid ke své hospodářské činnosti. Radikálnost prostředků, které Hobbes navrhoval, však byla příliš velká i pro přívržence restaurované anglické monarchie: svým důrazem na moc totiž Hobbes popíral myšlenku legitimacy, o níž se tato monarchie opírala.

John Locke

Teorie *Johna Locka* (1632-1704) je daleko umírněnější a založená na jiném pojetí člověka i státní moci. Obvykle se klade do protikladu k Hobbesově. Nebyla však psána jako polemika. Locke tvrdí, že Hobbesovu teorii neznal.

Obě učení vyrůstají z rozdílné zkušenosti svých autorů. Zatímco Hobbes prožíval anglickou revoluci koncem první poloviny 17. století, Lockovým zážitkem je "Blavná revoluce" z roku 1688. - Vláda Stuartovců byla obnovena po Cromwellově smrti a po tom, co se jeho syn vzdal vlády. Avšak Stuartovci, kteří v době svého vyhnanství žili ve Francii, začali na vráceném trůně projevat sympatie ke katolicismu. Návrat k tomuto náboženství by však pro zemi znamenal příliš velký otřes, a proto byl roku 1688 Jakub II. přinucen vzdát se trůnu. Ten byl přičten Vilémovi Oranžskému, který byl v té době místodržitelem Holandska² a k postupu na anglický trůn jej opravňovala skutečnost, že byl manželem dcery Jakuba II., Marie. V souvislosti s tím došlo k podstatnému omezení moci anglického panovníka parlamentem. Locke, který byl za vlády Stuartovců donucen z politických důvodů emigrovat, se s Vilémem Oranžským vrátil do Anglie a stal se ideologem "Blavné revoluce". Jeho učení je obsaženo zejména ve spisech *Dopisy o toleranci* a *Dvě pojednání o vládě*.

Také Locke vychází z myšlenky přirozeného stavu, který je stavem nejistoty. Lidé se v něm sice řídí přirozenými zákony, což jsou zákony rozumu, ale protože jejich povaha není ovládána jen rozumem a je natolik slabá, že může podlehnout i nerozumným impulsům, nejsou s to přirozeně rozumný řád zachovávat. Proto je i zde nutná společenská smlouva, která zachování rozumného pořádku zajistí.

Zatímco u Hobbesa smlouvou vzniká absolutní stát, u Locka je to *občanská společnost a stát*, jehož moc je omezená, který nesmí zasahovat do občanské společnosti (společnosti ekonomicky aktivních, tj. pracujících a vlastnicích lidí), má ji však chránit. Stát nesmí zasahovat do lidských práv, která se u Locka objevují pod pojmem "vlastnictví". Tento pojem zde má však daleko širší význam, než který mu obvykle přisuzujeme dnes:

1. Lockovo "vlastnictví" znamená podobně jako u nás "majetek", tj. to, co mohlo vzniknout už v přirozeném stavu na základě práce.

2. Kromě toho je u Locka "vlastnictvím" to, co považujeme za nezcizitelná práva člověka - tedy také svoboda.

Stát jako instituce má obojí hájit a tím hájí i občanskou společnost. Stát tedy má určité úkoly a ty musí plnit. Locke připouští, že lidé mohou nefunkční stát svrhnout a nahradit jiným. Protože však takový proces přináší velmi mnoho otřesů, nepovažuje jej Locke za žádoucí a příliš pravděpodobný.

Aby se možnost svržení státu omezila na co nejmenší míru, je nutné zajistit jeho funkčnost. K tomu slouží mj. i kontrola státní moci, tj. jejích složek. Locke uznává moci dvě: *zákonodárnou (parlament)* a *výkonnou (vláda, král)*. Třetí moc - soudní - přidal k tomuto výčtu až Montesquieu. Místo ní uznává Locke moc *federativní*, tj. moc vypovídat válku a uzavírat mír. Tuto moc přenechává panovníkovi, protože tyto akty si vyžadují rychlé rozhodnutí a toho není parlament schopen.

Především moc zákonodárná a výkonná se vzájemně kontrolují a nedovolují, aby jedna získala převahu nad jinou. Tím je ve státě zajištěna relativní rovnováha, jež je předpokladem jeho dobrého fungování.

John Locke bývá považován za zakladatele moderního liberalismu. Tomu v jeho učení odpovídá to, že trvá na omezení státní moci, která nesmí zasahovat do hospodářských otázek

ani do lidských práv. Tím jí je však odebrána také možnost postavit se na obranu sociálně slabých proti sociálně silným a trvalo více než sto let než v Anglii a Evropě zvítězila myšlenka zákonného zajištění práv pracujících nemajetných lidí.

Locke je významný také tím, že se v jeho knihách můžeme setkat s počátky pracovní teorie hodnoty. Je charakteristické, že v jeho době si lidé - a především v Anglii - začali více uvědomovat význam práce a hospodářských otázek vůbec.³

Baruch Spinoza

Teorie společenské smlouvy byla rozšířena jak v Anglii, tak na kontinentě, kde byl jejím zastáncem i *Baruch Spinoza* (1632-1677). Politický obsah jeho učení bychom mohli hledat někde mezi Hobbesem a Lockem, což ostatně odpovídá i Spinozově historické pozici: Žil v Evropě v době rozvoje panovnického absolutismu, zároveň však v Holandsku, které bylo považováno za nejsvobodomyšlnější stát tehdejší Evropy.

Spinozovo líčení přirozeného stavu není tak odpuzující jako Hobbesovo. Při líčení společenského zřízení klade důraz na svobodu svědomí a slova. Činí to však z pragmatických důvodů: svoboda slova je jakýmsi pojistným ventilem - možnost mluvit mnohým kritikům nahrazuje nepřátelskou akci. Je tedy méně nebezpečná než nespokojenost nuceně skrývaná, která se může projevit náhlým výbuchem. V momentu, kdy by lidé začali svou slovní kritiku převádět do praxe, začalo by být jejich jednání podle Spinozy trestné.

Spinozovy názory na společnost najdeme v díle *Traktát filozoficko-teologický* (Tractatus theologico-politicus). Jeho obsahem není jen náčrt Spinozových názorů na společnost a stát, ale také názory náboženské, které však mají u Spinozy důsledky i pro pojetí společnosti. Spinoza je zakladatelem **historické kritiky Bible**. (Před ním existovala pouze filologická kritika.) Začal Bibli chápat jako lidský výtvar, nikoli jako výtvar boží. Jestliže Bibli sepsali lidé, sepsali ji jako lidé žijící v nějaké společnosti v určitém historickém čase. Toto jejich historické zakotvení ovlivnilo jejich názory, to co mohli a nemohli vědět. Proto to, co je v Bibli napsáno, je historicky omezené a je třeba to takto chápat. Z toho ovšem plyne, že svědectví Bible nesmí mít převahu nad rozumem. Tak Spinoza obhájí v rámci náboženství svobodu svědomí. Zároveň mu tyto názory umožňují, aby se obrátil proti náboženským sporům. Pokud se tyto spory opírají o Bibli, zejména o její doslovné znění, jsou neoprávněné a zbytečné.

Do určité míry souvisí tato Spinozova kritika současného stavu společnosti, v němž hrály náboženské spory velkou roli, i se skutečností, že Spinoza sám se snažil zformulovat a nastolit nové - filozofické - "náboženství", jehož základy jsou obsaženy především v jeho díle *Etika po geometricku vyložená* (Ethica, ordine geometrico demonstrata). Toto "náboženství" vychází ze ztotožnění boha a přírody a zdůrazňuje rozumové základy mravního chování. V tomto smyslu je Spinoza blízký dalším myšlenkovým proudům, které byly pro tehdejší Evropu charakteristické, a to zdůrazňování náboženské tolerance, někdy i za pomoci myšlenky tzv. **přirozeného náboženství**. Vychází z předpokladu, že základní náboženské představy jsou člověku vrozeny. Tyto představy jsou poměrně abstraktní. (Např.: představa boha jako nejvyšší bytosti, na níž nějakým způsobem závisí svět.) Teprve k těmto myšlenkám se připojily další, již konkrétnější a historicky podmíněné představy, které daly základ historickým náboženstvím. Z tohoto hlediska jsou historická náboženství v podstatě stejně hodnotná, a proto nemá smysl vyvolávat kvůli nim spory a války. Myšlenka přirozeného náboženství je jednou z myšlenek, na kterou navázalo osvícenství, jehož počátky ostatně klademe už do druhé poloviny 17. století.

2

Jde o holandský titul, který nemá nic společného s představou, že by Holandsko nebylo v té době suverénním státem.

3

Připomeňme alespoň *Jamese Harringtona* (1611 - 1677), který ve své práci *Republica Oceana* uvažuje o vzájemné závislosti mezi rozdělením pozemkového majetku a typu státní moci. Harrington tak zdůvodňoval anglickou revoluci a uspořádání za Crommwellovy republiky: Protože šlechta v Anglii připustila, aby půda přecházela stále více z jejich rukou do rukou lidu (tj. měšťanstva), musela do rukou lidu přejít také politická moc.

2.0 7. Osvícenské pojetí společnosti

Osvícenství je široký myšlenkový směr, který se v Evropě objevuje ve druhé polovině 17. století. Zasahuje nejprve Anglii, rozšíří se na kontinent, kde se nejvýrazněji projeví ve Francii a odtud expanduje na všechny strany, takže nakonec zasáhne, i když oslabeně, i Rusko, kde se Kateřina Veliká alespoň pokusí o osvícenský absolutismus.

Počátky osvícenství

jsou spojeny s kritikou absolutní monarchie. Jedním z jejich významných impulsů bylo zrušení Ediktu nantského Ludvíkem XIV. v roce 1685, které vedlo k mohutné vlně emigrace z Francie jak do Německa, tak do Anglie. V této souvislosti se rozvinula debata o toleranci navazující na už existující myšlenky o přirozeném náboženství a na polemiky týkající se práva panovníků zasahovat do náboženského života svých poddaných. V tomto smyslu bylo osvícenství připravováno Lockem.

Nenavazovalo ostatně pouze na jeho teorii společnosti, ale také na jeho chápání poznání. Osvícenství je totiž podstatně spojeno s rozvojem moderní vědy, a to jak s jejími konkrétními výsledky (Newtonova teorie), tak s jejími noetickými předpoklady. Osvícenství odmítlo velké spekulativní systémy a snažilo se najít to, co je ověřitelné. Není proto divu, že je zaujal spíše empirismus než racionalismus, i když v širokém smyslu, tj. ve svém odmítnutí mimorozumových (a mimozkušnostních) zdrojů poznání je racionalistickým hnutím par excellence.

Proto je také v oblasti náboženské spojeno s deismem, tj. s vírou, že bůh svět pouze stvořil a dal mu zákony, ale už do jeho fungování dále nezasahuje. Někteří radikální osvícenci se dostali až k ateismu. Avšak už deismus stačil k tomu, aby se prosadila představa moderní vědy jako zkoumání řádu přírody a pokusu o formulaci zákonů, jimiž se fungování přírody - a společnosti! - řídí.

Osvícenství bylo spojeno s vírou, že právě vědecké poznání umožní podstatné zlepšení života všech lidí, a to jak po stránce materiální, tak pokud jde o lidské soužití. Navazovalo přitom na určité úspěchy v zemědělství a medicíně, které skutečně vedly k tomu, že byly podstatně omezeny hladomory a byla zavedena základní hygienická pravidla, která měla zabránit alespoň nejhorším epidemiím. Vzdělání mělo přispět i ke zlepšení mezilidských vztahů tím, že by vedlo ke zvýšené míře tolerance. Proto osvícenci kladli na vzdělání poměrně velký důraz a pokoušeli se o popularizaci svých myšlenek. Světlo rozumu, jas poznání - obsažené jak v českém tak třeba ve francouzském nebo německém názvu (*les lumières*, *die Aufklärung*) - byly chápány jako cíl i prostředek osvícenského snažení. Byly ovšem alespoň částečně omezeny především na zámožnou společnost šlechtickou a měšťanskou, která se jejich pěstování věnovala jak v lokálních akademiích, tak v některých salónech. Tato společnost si uvědomovala, že se podstatně liší od rolnických a řemeslnických vrstev, nemluvě už o chudině, které měly být spíše předmětem jejich péče a manipulace.

Osvícenství a francouzská revoluce

Osvícenské myšlenky, které jsou spojeny s pozvolným rozkladem starého politického i hospodářského řádu, se pokusí nalézt svou realizaci ve francouzské revoluci. Mnozí revolucionáři budou o osvícencích mluvit jako o svých duchovních předchůdcích a bude dokonce možné ukázat, jak spolu souvisí větší či menší radikálnost proudů ve francouzské revoluci a osvícenské názory, o něž se tyto proudy opírají.

Vznik francouzské revoluce však nelze - jak to někdy dělají někteří historici - spojovat pouze s osvícenstvím. Ostatně zdaleka ne všichni osvícenci byli zaměřeni revolučně. Většina z nich sice kritizovala starý režim, ale jejich ideálem byla jeho poklidná reforma. Pouze Rousseau předvídal příchod revoluce. Z významných osvícenců zažil revoluci jen Condorcet; s francouzskou revolucí je však spojena i jeho smrt.

Voltaire

Prvním z velkých francouzských osvícenců byl Francois-Marie Arouet známý pod jménem *Voltaire* (1697-1778). Voltaire byl velmi všestranným a plodným člověkem. Byl poměrně úspěšným dramatickým autorem, popularizátorem anglické vědy a filozofie, královským historiografem a velkým polemikem.

Voltaire se zasloužil o popularizaci Newtonovy teorie ve Francii, stejně jako o seznámení se s Lockovými názory na poznání. V dějinách filozofie společnosti je však znám především pro své polemiky s klerikalismem a pro nové chápání dějin a vědy o nich, jehož byl autorem.

I. Voltaire nebyl ateistou. Stejně jako většina osvícenců patřil k deistům. Předmětem jeho kritiky tedy nebyla víra v boha jako taková, nýbrž *klerikalismus*, tj. snaha církve a kněží o získání politické moci.

Klerikalismus byl v té době ve Francii normální skutečností. Projevoval se především v souvislosti s jezuitským řádem a jansenisty.¹ Voltaire hájil oběti netolerantnosti a justičních omylů. Polemizoval proti několika rozsudkům, podle nichž byli na smrt odsouzeni lidé za nepatrné přečiny proti úctě k náboženským symbolům nebo na základě nepodložených obvinění.

Stavěl proti snaze církve o ovládnutí veškerého života obraz Krista jako ideálu mravního chování. Odsuzoval ovšem nejen církev, ale i panovníky zasahující do věroučných záležitostí (odtud jeho kritika císaře Konstantina).

Náboženství mělo tedy být pro Voltaira především zárukou mravního chování. Připouštěl-li možnost nevíry pro vzdělané vrstvy, pro lid považoval náboženství za nutné nejen proto, že pro lid je máboženská morálka morálkou nejpochoptitelnější, nýbrž i proto, že tato morálka hrozící věčnými tresty mj. za vzpuru proti vrchnosti je žádoucím sociálním regulativem a přispívá k odvrácení možné revoluce.

II. Voltaire byl jmenován historiografem Ludvíka XV., ale pro své svobodomyšlné názory brzy upadl v nemilost. Svě role historiografa se zhostil několika značně rozsáhlými díly, z nichž nejdůležitější jsou *Století Ludvíka XIV.* (*Le Siècle de Louis XIV*) a *Rozprava o mravech a duchu národů* (*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*). Jejich význam není ve faktografii, která je dnes už značně zastaralá, nýbrž ve Voltaireově koncepci, jež byla ve své době něčím novým.

Na rozdíl od svých předchůdců, kteří chápali dějiny především jako dějiny politické, často určené k poučení politiků, tedy zejména jako dějiny panovníků a válek², chápal Voltaire dějiny především jako dějiny lidu, tj. dějiny jeho života, jenž byl pro něj vyjádřen především v jeho kultuře a civilizaci. Toto pojetí znamenalo značné rozšíření předmětu historiografie jednak na oblast zejména duchovní kultury a institucí a dále i rozšíření zeměpisné: Voltaire věnoval svůj zájem i dějinám mimoevropských zemí. (Tento jeho zájem byl v souladu se zájmem tehdejší doby o exotické země a především vyspělé kultury Východu.)

Rozvoj kultury byl podle Voltaira také kritériem posuzování úrovně daného národa. Voltaire dosud neuznává dějiny jako vývojový proces směřující k pokroku. Vidí je spíše jako neustálé vlnění, kdy po vzednutí se kulturních kvalit a rozumu (řecká antika, počátky římského

císařství, renesance za Medicejských, Francie Ludvíka XIV.), může nastat odliv (např. feudalismus).

Voltaire vycházel z myšlenky, že lidská přirozenost je vždy stejná, modifikaci přináší pouze kultura. Pro historický vývoj a konkrétní utváření osudů dané země je podle Voltaira důležité přírodní prostředí, náboženství a hospodářství. Velká osobnost se mu na pozadí těchto faktorů jeví jako druhořadá. Může však ovlivnit dějiny krátkodobě, a to spíš svým charakterem než rozumem. Přesto Voltairovo pojetí dějin na některých místech poněkud trpí psychologismem. Voltaire byl jednou z největších postav francouzského i světového osvícenství. Jeho vliv ve Francii byl obrovský. Pro vývoj filozofie měly význam především jeho práce polemické a popularizační (např. Filozofický slovník) i jeho obecné názory v pracích historických.

Montesquieu

Charles-Louis de Secondat,.....de Montesquieu (1689-1755) byl současníkem Voltairovým. Bližil se k němu i svým obdivem pro Anglii (tentokrát ovšem spíš k jejímu politickému uspořádání) i smyslem pro umírněné reformy stávajícího režimu. Existující poměry v Evropě a především ve Francii kritizoval v románu v dopisech - *Perské listy* (*Les lettres persanes*). Věnoval se se i problémům dějin. Výsledkem jeho studia byly mimo jiné *Úvahy o příčinách velikosti a úpadku Římanů* (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et leur décadence*). Pro dějiny filozofie společnosti však má význam především jeho hlavní dílo, *O duchu zákonů* (*De l'Esprit des lois*)³.

V tomto díle Montesquieu aplikoval jako první "přírodovědecké" pojetí objektivního zákona na společnost.

V souvislosti s rozvojem přírodní vědy a deismu se vytvořilo nové pojetí přírodního zákona. Zákon v tomto smyslu je chápán jako *nutná, podstatná, a stálá (opakovatelná) souvislost mezi dvěma nebo více jevy*. Jeho aplikace na společnost u Montesquieua znamená, že osudy státu není třeba odvozovat z boží vůle nebo z činnosti velkých osobností. Je nutné se soustředit na všeobecné příčiny. Tou je podle Montesquieua především povaha člověka, v níž se prý stýkají vášně s touhou po moci.

Sama přirozená povaha člověka, tj. to, co má člověk od přírody, rozum a city, by mohla být základem dobré lidské společnosti. Avšak rozum člověka je slabý, nedokáže vášním a touze po moci odolat, a proto je k vytvoření společnosti potřeba zformulovat pozitivní právo, které lidské jednání koriguje a sankcionuje prohřešky proti daným pravidlům.

Přirozenost člověka je nutno odlišit od přírodních podmínek. Přírodními podmínkami v Montesquieuově pojetí jsou vnější faktory, zejména zeměpisné prostředí a klima. Mezi nimi a lidskou povahou - přirozeností - se odehrává ono působení, které má podle jeho názoru platnost objektivního zákona. Montesquieu poněkud mechanisticky vysvětluje, jak klima působí na lidskou povahu: hrají v tom velkou roli cévy, které se vlivem tepla roztahují a vlivem chladu stahují. Tak se stává, že lidé na jihu jsou velice senzitivní, citliví na sebemenší podnět, ale také snadno unavitelní a líní. Proto se na jihu často vyskytuje otrokářství. Naopak lidé na severu jsou velice odolní, avšak nezvladatelní.

Tuto, podle Montesquieua zákonitou, závislost musí mít na zřeteli zákonodárství, které má vyrovnávat negativní vlivy prostředí.

Montesquieu více než Voltaire zdůrazňuje přirozenou rovnost lidí, ani on však není rovnostářem. Uvědomuje si už význam (svobodné) práce pro vznik národního bohatství. Odtud plyne jeho chápání ideálního stavu, dobře zkonstruované ústavy, které by bylo možno charakterizovat jako umírněně demokratické. Montesquieu dával před despotismem přednost konstituční monarchii, v níž je panovník omezen zákony. Byl obdivovatelem anglického systému, Lockovo pojetí státu však vylepšil tím, že ke dvěma mocem, které mají být podle Locka nezávislé a vzájemně se kontrolovat, - tj. k moci výkonné a zákonodárné - přidal ještě moc soudní.

Montesquieu psal svá díla jako šlechtic. Jeho snahy o omezení královské moci je tedy nutno

chápat pod tímto zorným úhlem. Jako šlechtic se také obával třetího stavu, lidu. Některé (umírněnější) revoluční frakce, které si jeho názory přisvojily, je tedy interpretovaly radikálněji, než jak jim Montesquieu zřejmě původně rozuměl sám.

Tomu odpovídá i skutečnost, že Montesquieu naznačuje myšlenku přirozeného vývoje společnosti od barbarského stavu a klade velký důraz na tradici vzniku a vývoje francouzské monarchie. Věnuje poměrně dost místa vztahům mezi šlechtou a králem za feudalismu. Za to si ostatně vysloužil kritiku některých radikálněji naladěných osvícenců, zejména Helvétia.

Francouzští materialisté

Tímto názvem bývá někdy označována skupina francouzských filozofů, které spojuje radikálnější postoj k náboženství a snaha vysvětlit svět pouze z materiálních příčin. Patří k nim *Claude-Adrien Helvétius* (1715-1771), *Denis Diderot* (1713-1784), *Julien Offray de La Mettrie* (1709-1751) a *Paul-Henri Dietrich, baron d'Holbach* (1723-1789). Jejich předchůdcem byl *Jean Meslier* (1664-1729), jehož *Závěť* patří k nejbojovnějším ateistickým spisům vůbec. Jeho vysvětlení světa však spočívalo na spekulativním atomismu, kdežto vysvětlení světa u francouzských materialistů v užším slova smyslu vycházelo z myšlenky oživené hmoty a odpovídalo rozvoji tehdejších především biologických znalostí. Není náhodou, že dva z nich - Helvétius a La Mettrie - byli lékaři.

Francouzští materialisté chápali člověka jako bytost čistě přirozenou, avšak ani oni neměli jasno, co si pod tímto pojmem představovat. Proto např. Diderot, jehož pojetí člověka bylo zřejmě nejmodernější, kritizoval Helvétia, který se domníval, že člověk se řídí jen principem slasti. Diderot zdůrazňoval, že člověk je schopen i altruismu, který principem slasti vysvětlit nelze. Domníval se, že schopnost myslet, jíž se člověk odlišuje od zvířat, byla vykoupena tím, že ztratil dokonalost smyslů a instinktů, kterou se naopak vyznačují zvířata. Diderot si jako jeden z prvních uvědomil, že člověk není závislý jen na přírodě, respektive na své vlastní povaze, ale že je ovlivňován také svými vlastními výtvoři, které vznikly jeho prací. Tím vytvořil předpoklady pro překonání tzv. paradoxu vychovatele.⁴

Francouzští materialisté jako celek kladli velký důraz na roli citů a vášní v lidském chování. Proto je je možno označit částečně jako hedonisty a proto lze v jejich chápání etiky a společnosti nalézt určitý utilitarismus. Lidé podle jejich názoru chtějí být především šťastni a své jednání podřizují tomuto přání. Přání být šťasten patří podle těchto filozofů k přirozené povaze člověka a zločin, který při své snaze dosáhnout štěstí někdo spáchá, by bylo možno posuzovat podobně jako povodeň nebo jinou přírodní katastrofu, která vyplývá z přírodních zákonů.

Lidskou přirozeností však nejsou pouze vášně, ale také rozum. A zde francouzští materialisté přece jen nacházejí jistý korektiv lidského jednání. Aby lidé mohli být opravdu šťastni, měli by jednat rozumně, tj. měli by posuzovat své činy z hlediska prospěchu, nebo újmy, které přinesou celku. To by ovšem byl ideální stav, který předpokládá dokonalou společnost. Svou současnou společnost však francouzští materialisté za dokonalou nepokládali. Tvrdili naopak, že tato společnost je tak špatná, že použití rozumu ve výše uvedeném smyslu brání. Proto musí být změněna, musí být uvedena do souladu s přírodou a to je možné pouze tak, že se změní svobodnou prací lidí, kteří budou mít právo na plody své práce. V této souvislosti, tj. v souvislosti s požadavkem práva na plody práce, zdůrazňovali tito francouzští osvícenci potřebu nové výchovy, výchovy k rozumu. Tu stavěli do protikladu k náboženství, které někteří z nich (zvláště Holbach) velice ostře kritizovali.

Zde je na místě poznámka o osvícenském pojetí přírody a přirozenosti. Viděli jsme už, že pro osvícence byla jakýmsi ideálem společnost, která podle jejich názoru odpovídala přírodě, tj. přirozenosti člověka. Byla to rozumná společnost lidí, kteří si byli rovni před zákonem, tj. těch, kteří nepožívali žádná nesmyslná (feudální) privilegia a mohli prokázat své schopnosti. Z dnešního hlediska bychom dost těžko tento předobraz společnosti hledali v přírodě.

Osvícencům se to mohlo povést jen proto, že nevědomky zaměnili objektivní obraz přírody

obrazem sociomorfním⁵. Vnesli do přírody svůj ideál společnosti, a pak takto chápanou přírodu ukazovali jako vzor, kterým se mělo řídit vybudování správné společnosti.

Encyklopedie

S Diderotovým jménem je spjat jeden z velkých výkonů francouzského osvícenství, a to *Encyklopedie aneb racionální slovník věd, umění a řemesel* (1751-1772). Ačkoli se na ní podílela řada francouzských osvícenců různých proudů, Diderot byl nejen autorem jejího projektu, ale také jejím redaktorem po celou dobu jejího vydávání. Encyklopedie se pokusila vyložit veškeré tehdy používané pojmy. Její hesla obsahují osvícenské myšlenky, takže Encyklopedie se stala hlavním pramenem pro formující se buržoazní ideologii, a to nejen ve Francii, nýbrž po celé Evropě.

Jean-Jacques Rousseau

Historikofilozofické zařazení *Jeana-Jacquese Rousseaua* (1712-1778) je poněkud obtížné. Rousseau bezesporu žil ve stejné době jako osvícenci, znal se s nimi a podílel se na jejich práci. Např. hesla o hudbě v Encyklopedii jsou z valné části jeho dílem. Na druhé straně se Rousseau s osvícenci často dostával do sporu. Bylo tomu tak nejenom pro jeho podcenění kultury a vzdělání, (které negativně hodnotil Voltaire), ale i pro jeho postoje k náboženství (spor s Holbachem). Proto, a pro určitý svůj sentimentalismus, který se projevil zejména v románu *Nová Héloisa*, bývá Rousseau kladen mezi preromantiky.

Rousseauovo pojetí kultury se projevilo v jeho *Rozpravě o vědách a umění* (*Discours sur les sciences et les arts*), kdy na otázku, zda jejich rozvoj přispěl k očistě mravů, odpověděl jednoznačně negativně. Cenil si výše vojáckých ctností např. Spartanů nebo republikánských Římanů, než současné společnosti, která má sice vědy a umění na vysoké úrovni, ale zároveň je zkorumpovaná a pokrytecká.

V tomto smyslu navazovala na tuto rozpravu i *Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi* (*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*). Rousseau zde líčí hypotetický vývoj člověka od bytosti téměř zvířecí přes postupný rozvoj lidského soužití nejprve v rodině, později v osadách, spojený s rozvojem řeči a schopnosti pracovat a obstarávat si věci sloužící k pohodlí. Podle Rousseaua právě v tomto momentu vývoje - na úrovni divocha - byl člověk šťastný a téměř ideálně dobrý. Vývoj však postupoval dál a zlom v něm způsobily dva vynálezy: výroba železa a zemědělství. Tyto vynálezy umožnily člověku, aby vydělával více než spotřeboval a tak vznikla majetková nerovnost. Společenská smlouva v Rousseauově pojetí vznikla zprvu proto, aby tuto majetkovou nerovnost chránila. Byla tedy smlouvou bohatých proti chudým. Tato společenská smlouva založila současnou společnost, kterou Rousseau hodnotí krajně negativně. Jak v *Původu nerovnosti*, tak v pedagogickém románu *Emil* předpovídá, že zanikne v revoluci, která převrátí všechny společenské hodnoty a skončí novou - druhou - společenskou smlouvou, jež už bude spravedlivá a v níž bude pozitivní právo kompenzovat dokonce i přirozenou nerovnost mezi lidmi.

Zásady této smlouvy vyličil Rousseau v díle nazvaném *O smlouvě společenské* (*Du Contrat social ou Principes du droit politique*). Zde Rousseau líčí společnost, jejímž vzorem bylo pravděpodobně Švýcarsko. Předpokládá stát založený na přímé demokracii. Jeho občané by byli v převážné většině malými vlastníky. Jejich majetkem by bylo pouze to, co získají vlastní prací.

Rousseauovy výrazně kritické názory na společnost, ústící do předvídání revoluce, jeho demokratismus i soustředění se na malé vlastníky byly pravděpodobně důvody, proč se jeho myšlenkami v době francouzské revoluce inspiroval Robespierre.

Antoine Condorcet

Condorcet (1743-1794) byl jediným osvícencem, který se dožil revoluce. Působil dokonce ve francouzském zákonodárném shromáždění a účastnil se příprav reformy francouzského školství. Jako girondista byl za revoluce zatčen a ve vězení se otrávil.

Pojetí pokroku: Ve vypjatých revolučních letech vzniklo Condorcetovo dílo *Nástin pokroků*

lidského ducha (*Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain*), které znamenalo vyvrcholení zápasu o myšlenku pokroku.

Chápání vývoje lidstva jako vývoje k lepší budoucnosti nebylo nikdy zcela samozřejmé. Antika viděla lidský vývoj buď jako sestupnou tendenci (Hesiodos) nebo později v rámci cyklického vývoje (teorie střídání ústav apod). V křesťanství teprve Augustinus zformuloval myšlenku více méně lineárního duchovního a náboženského vývoje v rámci boje boží a pozemské obce. Ve středověku spolu bojovala tato koncepce s koncepcí spirálovou (Jáchym z Fiore??), která spojovala do určité míry cykly se vzestupem. Počátky moderní myšlenky pokroku se však spíše objevily ve sporu mezi "starými" a "moderními", který vznikl v renesanci. "Starí" se drželi spíše sestupných koncepcí a za nepřekonatelný vzor pokládali antiku. "Moderní" se starými sdíleli odpor ke středověku, přesto se domnívali, že nová doba přináší alespoň dílčí úspěchy, kterými může antiku dostihnout a snad i předčít. Mohli se inspirovat úspěchy jak na poli renesančního umění, tak úspěchy vědeckými nebo novým pojetím světa, za něž Evropa vděčila zejména mořeplavbě. Později bylo možno poukázat např. na změny v zemědělství, které na počátku 18. století vedly k tomu, že skončily periodické hladomory charakteristické pro dřívější dobu. Avšak, jak jsme viděli, ještě Voltaireovo pojetí vývoje neodpovídalo tomu pojetí pokroku, jaké známe z 19. a 20. století. K němu naopak přispěl Condorcet, který považuje pokrok za nezvratitelnou skutečnost, která může být anulována pouze koncem existence Země jako planety nebo koncem existence lidského rodu.

Condorcet chápe lidské dějiny jako neustálý zápas rozumu s tmářstvím. V tomto zápase mohou nastat momenty stagnace nebo regrese, ale tyto momenty jsou vzhledem k převládající tendenci nepodstatné, takže celkové vyznění historického vývoje - a s ním i celková tendence Condorcetova díla - jsou optimistické.

1

Jansenismus je náboženský směr, který se objevil v rámci katolicismu v polovině 17. století. Navazoval na názory Kornelia Jansena (holandský biskup), jenž se pokoušel o vnitřní obrodu katolické víry. Názorově měl blízko k luteranismu v tom smyslu, že zdůrazňoval obrovskou vzdálenost mezi člověkem a bohem a polemizoval proti - do určité míry povrchní - jezuitské morálce. Prosazoval upřímnou a hlubokou víru, která měla být spojena se skromným a mravným životem. V 17. století patřil k jansenistům mj. Blaise Pascal (1623-1662). Ve Voltaireově době však už hnutí zkosnatělo a bylo proslulé svými rigoristickými (a formálními) požadavky na mravnost a víru.

2

Protikladem Voltaireova pojetí dějin může být práce jednoho z jeho předchůdců, *Jacquese-Bénigne Bossueta* (1627-1704), který byl mj. v letech 1670-1680 vychovatelem jednoho ze synů Ludvíka XIV. V souvislosti s tím sepsal spis *Rozprava o světových dějinách* (*Discours sur l'Histoire universelle*), v níž chápe dějiny jako předmět boží vůle a božích zásahů. Za nesprávné chování panovníka může bůh potrestat jeho lid.

3

Na rozdíl od francouzského vydání chybí českému překladu díla poslední část zabývající se historickým a hospodářským kontextem evropského a především francouzského vývoje. Tím se poněkud deformuje obraz, který si český čtenář o díle učiní.

4

Paradox vychovatele je charakteristický právě pro osvícenství. To totiž kladlo

velký důraz na výchovu, která měla být zárukou zlepšení společnosti. Nedokázalo však odpovědět na otázku, odkud vzít vychovatele, který by tuto ozdravnou výchovu mohl uskutečňovat. I vychovatel musí přece být vychováván - a vychováván je v oné nezdravé společnosti, která má být teprve jeho činností zlepšena.

5

Sociomorfismus je analogií antropomorfismu: Vysvětlujeme něco pomocí analogie vypůjčené ze společnosti. V tomto smyslu je sociomorfní výklad mraveniště jako státu, ve kterém jsou rozděleny sociální role, stejně, jako polyteistické náboženství, které uvažuje o hierarchii bohů a dělbě práce mezi nimi. (To nevylučuje, že toto náboženství je zároveň antropomorfní, protože bohové se podobají lidem.)

8. Německá klasická filozofie a chápání společnosti a dějin

Německá klasická filozofie bývá většinou vysvětlována jako intelektuální reakce na vnitřní i vnější podněty, tj. na společenskou, politickou a hospodářskou zaostalost Německa na jedné straně a na osvětlenství a francouzskou revoluci na straně druhé.

Německo v té době ještě nebylo národně sjednocené. Pokračovala situace ze středověku, kdy bylo Německo rozděleno na několik menších států a svobodných měst. V německých státech většinou vládli absolutističtí panovníci. Hospodářství bylo ještě založeno na feudálních nebo polofeudálních velkostatech.

Německá inteligence na tuto situaci reagovala částečným přijímáním osvětských myšlenek. O osvícence se zajímali i panovníci (viz Voltairův pobyt na pruském dvoře). K francouzské revoluci alespoň na počátku vzhlíželi někteří němečtí intelektuálové s nadějí. Zejména v Napoleonově době však přinesla zahraniční výboje, které zasáhly i Německo, a vedly tam ke zvýšení národního cítění. Němci, kteří prožili francouzskou revoluci zpočátku jako diváci a později i na vlastní kůži, si i při svém případném nadšení pro rozum začali uvědomovat, že věci nejsou tak jednoduché, jak se zdály osvícencům. Proto má německá klasická filozofie více smyslu pro diferenciaci, pro úlohu zla, záporných a iracionálních činitelů, než mělo osvětlenství. To se názorně projevuje ve všech filozofických disciplínách, filozofii dějin a společnosti nevyjímaje.

Immanuel Kant

Immanuel Kant (1724-1804) má největší význam v teorii poznání. Inspirován svým zájmem o vědu a problémy, na něž narazil anglický empirismus (D. Hume), formuloval tzv. kopernikánský obrat v teorii poznání. Vyšel z názoru, že naše poznání je omezeno jen na naše smysly, které jsou však nedůvěryhodné. Jak tedy máme dospět k jistému poznání, k vědě? Aby mohl na tuto otázku odpovědět, obrátil se k aktivitě myšlení, které bylo v předchozím empirismu chápáno jako spíše pasivní. Domníval se, že v našem myšlení (lidí jako rodu) jsou obsaženy formy, kterými teprve organizujeme chaotické vjemy, které dostáváme prostřednictvím smyslových orgánů z vnějšího světa a tak si teprve vytváříme srozumitelný obraz o něm.

Kant dělí svět na dvě zásadně odlišné oblasti: Oblast věcí o sobě (noumenální) je oblastí, která je našim smyslům a rozumu v zásadě nepřístupná. Přesto jsou to právě věci o sobě, které na nás působí a způsobují, že máme vjemy. Vjemy však patří už do oblasti věcí pro nás (fenomenální) a s nimi dál pracuje naše poznání. O oblasti věcí pro nás se dovídáme spíš uvažováním o předpokladech našeho vnímání a jednání.

Do oblasti věcí o sobě patří i svět lidí a jejich morálky. Pokud je člověk chápán jako smyslová bytost nebo jako živočich, patří do oblasti jevů - fenomenů a tam je podřízen přírodním zákonům. Jako bytost z oblasti věcí o sobě je však člověk především svobodnou bytostí. Aby se jako svobodná bytost choval, musí se chovat rozumně. K tomu mu pomáhá pravidlo, které Kant označil jako **kategorický imperativ**. ("Jednej tak, aby se maxima tvého chování mohla

stát všeobecným zákonem".)

Kategorický imperativ je zcela racionálním mravním příkazem. Je tak racionální, že Kant dokonce nepovažuje za zcela morální, jestliže člověk vykoná dobrý skutek veden soucitem, láskou nebo jiným citovým hnutím. Dobré jednání by mělo být od citových motivů oproštěno. Proto bývá Kantově etice vytýkána přílišná formálnost. Kantovým cílem bylo dosáhnout, aby člověk uměl jednat dobře bez ohledu na okolnosti, včetně svých pocitů. Protože dospět k takovému jednání je pro člověka obtížné, připouští Kant víru v nesmrtelnou duši, boha a odměnu na onom světě jako dodatečný motiv k dobrému jednání. Náboženství u něj tedy vyplývá z etiky, nikoli etika z náboženství, jak tomu bylo ve všech dosavadních učeních. Do určité míry podobným způsobem uvažuje Kant i v oblasti filozofie společnosti. Nejznámějšími jeho díly z této oblasti jsou *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu* (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht) a *K věčnému míru* (Zum ewigen Frieden).

Podle Kantova názoru bylo záměrem přírody rozvinout v lidských bytostech (jako rodu) jejich specifické schopnosti, tj. rozum. Prostředkem k tomu jí měly být rozpory ve společnosti a zlo, které z nich plyne. Toto zlo mělo být pro člověka pobídkou, aby se mu snažil uniknout a aby k tomuto účelu rozvinul svou rozumovou schopnost. To se děje v okamžiku, kdy člověk přechází od přirozeného stavu k občanské společnosti. Občanská společnost se svými zákony a sankcemi za jejich neplnění je tedy útvarem, v němž se rozum v mezilidských vztazích už prosazuje.

Jiná je však situace v mezinárodním měřítku. Tam se státy chovají tak, jako by ještě byly v přirozeném stavu. Proto je nutno přistoupit k tomu, aby i mezi nimi byl zaveden režim podobný režimu občanské společnosti, a aby tak vznikl mírový stav.

V této souvislosti Kant uznává trojí druh práva: 1. občanské právo, tj. právo lidí ve státě, 2. *ius gentium*, tj. právo, které řídí vztahy mezi státy navzájem a 3. světoobčanské právo, které nařizuje, aby byli lidé ve vzájemném vztahu považováni za občany všeobecného lidského státu; světoobčanské právo tedy nařizuje, aby byli cizinci pokládáni za hosty v zemi, v níž se právě nacházejí.

Pokud jde o občanské právo, pak Kant vyjadřuje sympatie k tzv. republikánskému zřízení. Jeho republika však není demokracií. Může to být i monarchie, ovšem za podmínky, že v ní je výkonná moc oddělena od zákonodárné, tedy určitý typ konstituční monarchie. Ideálem je osvícená monarchie, ve které by fungoval reprezentativní systém. Kant kritizuje státy, v nichž o válce a míru rozhoduje panovník nebo šlechta. To jsou vrstvy obyvatelstva, kterých se válka netýká v tom smyslu, že nenesou její hlavní zátěž. Kant se domnívá, že o válce a míru by měli rozhodovat ti, kdo by jí byli nejvíce postiženi, tedy občané, a ti by byli ve svém rozhodnutí daleko opatrnější.

V oblasti vztahu mezi národy je Kant pro vytvoření federace svobodných států. Ta by měla být vytvořena na podobném základu jako společenská smlouva, s tím rozdílem, že žádný stát by se v ní nemusel vzdát své suverenity. Kant zde polemizuje proti tvrzení některých svých současníků, kteří věčnost válek opírali mj., o tvrzení, že člověk je přirozeně zlou bytostí a že tedy bude vyvolávat války a spory za všech okolností. Kant v možnost zlepšení člověka věří.

Podobně jako kategorický imperativ v oblasti individuální morálky, měl by v oblasti společenských vztahů, ať uvnitř státu nebo mezi nimi pomáhat právní **princip publicity**:

"Činy týkající se práva jiných lidí, jejichž maxima se nesnáší s publicitou, jsou nespravedlivé." Z toho plyne, že "všechny maximy, které potřebují publicitu (aby dosáhly svého cíle) se shodují s právem a politikou. Kant argumentuje tím, že připravují-li lidé něco, co se negativně dotkne práv jiných lidí (např. vzpouru), musí to dělat tajně. Tak lze předem odhalit, které jednání je společensky nespravedlivé. Stačí si uvědomit, zda úvahy o něm a přípravy k němu se musí dělat vskrytu nebo ne. Totéž platí o tzv. vnitřní výhradě, tedy např. podpisu smlouvy s tím, že podepisující si sám pro sebe a mlčky vyhradí právo porušit ji,

jakmile to okolnosti dovolí. Tuto výhradu samozřejmě také nelze veřejně vyjádřit, proto jednání s vnitřní výhradou musí být automaticky považováno za nespravedlivé.

Johann Gottlieb Fichte

Fichte (1762-1814) vycházel v mnohém z Kantovy filozofie, ale také ji kritizoval. Odmítal především Kantův předpoklad existence věci o sobě: jestliže věc o sobě nemůžeme poznat, nemá smysl předpokládat její existenci.

Protože Fichte neuznává věc o sobě, musel celý svět vyvodit z činnosti neosobního principu, jemuž říká Já. Já je absolutně aktivním principem, který ve své činnosti vytváří objektivní svět (ne-Já). Ten, jakmile je jednou vytvořen, se staví proti aktivitě Já a v momentu, jakmile na něj Já narazí, začne si uvědomovat sebe samo, čímž teprve vzniká člověk a společnost. Dialektikou Já a ne-Já vysvětluje Fichte také morálku, kterou chápe především jako dobrovolnou a uvědomělou činnost směřující k uskutečnění cílů řádu světa. Protože se však i tyto cíle vyvíjejí, nemůže být ani morální činnost stále stejná, nýbrž podléhá historickým změnám.

Ve Fichtově pojetí společnosti můžeme odlišit dvě jasně rozdílné etapy. V první z nich byl Fichte obdivovatelem francouzské revoluce. Vycházel z konstatování rovnosti lidí a požadoval svobodu smýšlení. Ostře kritizoval poměry v tehdejší Německu i jednotlivé vládcy za to, že tyto principy nerespektují. Tvrdil, že pokud nedojde k reformám, které by vedly k uznání principu svobody a rovnosti, prosadí se revoluční cestou.

Zlom ve Fichtově myšlení znamenaly Napoleonovy výboje v Evropě, které se negativně dotkly i Německa. Fichte si uvědomil význam své příslušnosti k německému národu a význam národa vůbec. Začal zdůrazňovat národ jako organickou jednotku, která vznikla historicky. V této souvislosti ospravedlňuje válku, ovšem pouze válku na obranu národa proti cizím uchvatitelům.

Změna Fichtových názorů na společnost je vidět v díle *Uzavřený obchodní stát* (*Der geschlossene Handelstaat*). Jde o stát, který rozhoduje o všech činnostech svých občanů. Na základě ekonomického propočtu stát např. přiděluje lidi k jednotlivým povoláním, a to téměř bez ohledu na jejich vlastní sklony. Stát také na sebe bere tíhu jednání se všemi ostatními státy, a to nejen na poli politickém, nýbrž i na poli obchodním, tj. mezinárodní obchod je zcela v jeho kompetenci. (Mimo tento obchod je zrušeno zlato jako platidlo; ve vnitřním obchodu se platí penězi určenými státem, zlato je státem monopolizováno.) Protože však nutnost obchodní výměny mezi státy znamená určitý typ závislosti, má se stát snažit, aby byl co nejvíce hospodářsky samostatný. Jestliže například potřebuje nějaké zboží, má se snažit vyrobit je na vlastním území vlastními prostředky, nebo na něm hledat adekvátní náhradu. Teprve, když v hledání náhrady ztroskotá, může být dané zboží předmětem jeho zahraničně obchodních zájmů.

Stát se tedy uzavírá také v tom smyslu, že se jeho občané nesmějí stýkat s občany jiných států. Veškerý zahraniční styk je monopolizován státem. Výjimku tvoří mezinárodní styk učenců a intelektuálů, který Fichte pokládá za užitečný. Předpokládá ovšem, že tito lidé budou státu uvědoměle sloužit. Ukazuje to na svém vlastním příkladu: domnívá se totiž, že znalost jeho učení (*Vědosloví* - *Wissenschaftslehre*) je předpokladem pro dobrou správu státu, protože je (zatím) nejvyšším stádiem uvědomění si světového řádu a jeho cílů. Proto je povinností všech lidí, kteří se budou zabývat správou státu a výchovou, aby se s ním seznámili. Tak budou moci společnost vést v souladu s tímto světovým řádem. Ti, kdo nemají dostatečné intelektuální schopnosti, aby Fichtovo učení pochopili, mají svým vůdcům důvěřovat a plnit úkoly, jimiž jsou pověřováni.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Německá klasická filozofie vrcholí systémem *G. W. F. Hegela* (1770-1831). Hegel vyšel z toho, že svět je neosobním vyvíjejícím se duchovním principem. Hegelovým specifikem je mj. popis tohoto vývoje. Neděje se totiž pouhým přidáváním, nýbrž vytvářením, bojem a

vzájemným překonáváním protikladů. Na počátku tohoto vývoje je nehmotná logická idea, z níž se *sebeodcizením* vytvoří příroda. Překonáním přírody je absolutní idea (lidé, společnost a kultura), v níž si Hegelův duchovní princip prostřednictvím lidí uvědomuje sebe sama a dochází ke svému vyvrcholení. Každá z těchto velkých etap hegelovské *triády* obsahuje řadu triád menších a ty opět ještě menší triády, takže celkový systém je poměrně komplikovaný. My se budeme zabývat těmi jeho součástmi, které se týkají společnosti a dějin, tj. duchem. Toho Hegel dělí na subjektivního (týká se spíše člověka jako jednotlivce), objektivního (právo, mravnost, stát) a absolutního (umění, náboženství a filozofie).

Dějiny chápe Hegel jako pokrok ve vědomí svobody. Tomu také odpovídá jeho periodizace dějin. Prvním jejich obdobím byly východní despotie, kdy byli otroky všichni, v jistém smyslu i sám despota; v antice už byli otroky jen někteří lidé a konečně v období germánském jsou svobodní všichni. Avšak i tato jednotlivá období procházejí vývojem, takže skutečné svobody je dosaženo až na konci germánského období, v době vytváření pruského státu. Ten staví Hegel do protikladu k feudální anarchii, ve které byla svoboda pouze neuvědomělá, tj. ve které si každý dělal, co chtěl. Skutečná svoboda je u Hegela spojená s vědomím odpovědnosti a dobrovolně převzaté povinnosti a toto vědomí se prosazuje právě v pruském státu.

V Hegelově pojetí vývoje se spojuje myšlenka univerzálního lidského pokroku a nutného řádu. Nejde však o vývoj autonomní. Nesmíme zapomínat, že prostřednictvím pokroku lidské společnosti se vyvíjí samotný Hegelův duchovní princip. Lidé tedy podle Hegela nejsou autory, nýbrž pouze herci (ne-li loutkami) svého dramatu. Tomu odpovídá Hegelův pojem *lest rozumu*. Aby mohl vývoj pokračovat svým určeným směrem, musí lidé jednat jistým způsobem. To není možné nechat na vůli lidí. Proto jim absolutní rozum "podstrčí" jisté motivy a zájmy, které lidi inspirují k žádoucímu jednání. Lidé si tedy myslí, že jednají podle své vlastní vůle, ve skutečnosti však jednají tak, jak si přeje duch.

Odhlédneme-li však od této skutečnosti, vidíme, že v Hegelově pojetí společnosti a dějin se objevuje mnoho podnětů, jichž se později chopila společenská teorie. Je to zejména ocenění práce jako prostředníka vytváření nového. Ve *Fenomenologii ducha* (Phänomenologie des Geistes) vypracovává Hegel *dialektiku pána a raba*, v níž ukazuje, že ne pán tím, že otroka nutí k výrobě nějakého předmětu, jenž potom spotřebuje a tím zničí, nýbrž otrok tím, že tento předmět vytváří, přispívá k dějinnému vývoji. Stejně tak Hegel upozorňuje zcela realisticky na význam zeměpisného prostředí apod.

Už náš zestručněný výklad ukazuje, že Hegelova filozofie dějin a společnosti v sobě uzavírala možnosti protikladného výkladu. Někteří Hegelovi interpreti se chopili myšlenky významu státu - zejména pruského státu - a použili ji k obraně existujícího německého zřízení. Jiní zdůrazňovali spíše vývojovou myšlenku a pojetí vývoje jako vývoje ke svobodě, odmítli závěr, že pruský stát je vrcholem dějin a očekávali jeho překonání svobodnějším zřízením. První z nich začali být nazýváni pravými hegelovci, druzí levými nebo mladohegelovci.

9. Marxistická teorie společnosti a dějin

Podmínky vzniku marxismu

Mezi mladohegelovce se na počátku svého působení mohli počítat i *Karel Marx* (1818-1883) a *Friedrich Engels* (1820-1895). Nicméně, jejich filozofie se vyvíjela jiným směrem a nabyla v dalších desetiletích daleko většího významu než filozofie kteréhokoli z Hegelových následovníků.

Marxismus jako takový vzniká na počátku druhé poloviny 19. století jako reakce na předchozí učení, tj. nejenom na hegelovství, ale i na anglickou politickou ekonomii a na utopický socialismus (a jeho prostřednictvím na osvícenství). Vyrůstá ze specifické společenské situace západní Evropy své doby: francouzská revoluce sice přinesla politické osvobození, avšak

ekonomické sny širokých vrstev, které s ní byly spojeny, zůstaly nesplněné. Naopak, nový výrobní způsob, zejména rozvoj tovární výroby nebrzděné sociálním zákonodárstvím vedl k takovým pracovním a životním podmínkám nejnižších pracujících vrstev¹, že vyvolával sociální nepokoje. Ty se ostatně objevovaly i v souvislosti s krystalizující politickou situací. Charakteristické jsou vlny revolucí kolem roku 1830 a zejména 1848.

Ideově i společensky tedy marxismus vyrůstal z podobných kořenů jako pozitivismus a reagoval na podobné problémy. To se projevuje i v některých podobnostech mezi nimi. Obě učení spojovala víra v nezadržitelný pokrok a důvěra ve vědu. Naopak, způsob, jakým se pokrok měl prosazovat, i jeho nositele, viděly marxismus a pozitivismus různě. Zatímco pozitivismus sázel na pokojný vývoj (evoluci) a vzdělané vrstvy jako jeho nositele, marxismus viděl pokrok dynamičtější, jako sled revolucí, jejichž nositelem jsou utlačované vrstvy společnosti, v posledním případě, v tom, který měl teprve nastat, proletariát.

Marxistické pojetí společnosti

Zakladateli marxismu byli Karel Marx a Friedrich Engels. Filozoficky měl větší význam Marx, Engels nejenže jej materiálně podporoval, ale byl i popularizátorem jeho myšlenek. To mělo své důsledky v pozdějším vývoji marxismu, protože právě marxismus v Engelsově pojetí, tj. zjednodušený a částečně převedený do systému, se mohl šířit v méně vzdělaných vrstvách a stal se základem ideologie silných socialistických a komunistických hnutí a posléze oficiální ideologií tzv. socialistických států. K jejímu vytvoření ovšem přispěl i vliv *Vladimíra Iljiče Lenina* (1870-1924) a některé specifické politické okolnosti, které nakonec udělaly z marxismu uzavřený a dogmatický systém.

Tak tomu ovšem nebylo na samotném počátku marxismu. Zejména v Marxově filozofii a politické ekonomii byly vysloveny hluboké filozofické a ekonomické myšlenky, jejichž význam je uznáván dodnes.

Hlavní oblastí Marxova a Engelsova zájmu byla společnost a její vývoj. Zpočátku pokračovali ve Feuerbachově² kritice Hegela. Záhy si však uvědomili, že i Feuerbachova filozofie je příliš abstraktní. Feuerbach sice požadoval, aby člověk byl chápán jako živá a smyslová bytost, ale nezasazoval tuto bytost do historického kontextu. Feuerbachův člověk byl stále stejný, bez ohledu na to, v jaké době žil.

Naopak Marxovi a Engelsovi šlo zejména o člověka, který se ve svém jednání řídí svými zájmy a který žije ve společnosti, která tyto zájmy a zejména způsob jejich prosazování modifikuje a zprostředkuje. Hlavním zájmem člověka je podle Marxe a Engelse zcela prostý zájem žít, tj. užít se. A protože se člověk živí prostřednictvím hospodářství, objevuje se zejména u Marxe živý zájem o tuto sféru společnosti, což se projevilo i Marxovým ekonomickým dílem (*Kapitál, Ke kritice politické ekonomie - Das Kapital, Zur Kritik der politischen Ökonomie*).

Důraz na hospodářství se projevil i při vytváření schématu společenské struktury. Marx a Engels zde pracovali s dvěma dvojicemi pojmů, které se ne zcela překrývaly: 1. společenské bytí (včetně přírodního základu existence společnosti) - společenské vědomí a 2. společenská základna - společenská nadstavba.

Společenskou základnou bylo pro ně hospodářství, a to zejména tzv. výrobní vztahy. Výrobní vztahy byly chápány jako vztahy uvnitř výroby a jako nejdůležitější z nich byly charakterizovány vztahy určující vlastnictví k výrobním prostředkům. Výrobní síly se skládaly ze surovin, strojů a nástrojů k jejich zpracování a pracovní síly, což byl člověk, a to včetně svého duchovního potenciálu.

Na společenskou základnu navazovala společenská nadstavba, což byly zejména společenské instituce, ale i ideologie, kterou se společnost řídila.

Hybnou silou vývoje společnosti v tomto pojetí byl pohyb uvnitř společenské základny, který se objevoval díky konfliktu mezi výrobními silami a výrobními vztahy. Autonomní vývoj výrobních sil byl totiž rychlejší než vývoj výrobních vztahů, takže se mohlo stát, že výrobní

vztahy tvořily pro další vývoj příliš úzký rámeček. V momentu jejich střetu vzniká revoluce, která podle Marxe a Engelse musí konec konců skončit změnou výrobních vztahů, takže se uvolní možnost pro další vývoj společnosti. To bylo schéma vlastní období, které mělo skončit socialistickou revolucí. Jak měl vývoj pokračovat dál, nebylo u Marxe a Engelse jasné. I tak právě zde můžeme hledat jeden z utopických prvků jejich díla.

Popsaný vývoj měl podle Marxe a Engelse charakter přírodního zákona, tj. byl nutný. Co měli v této situaci dělat lidé? Marxisté totiž na druhé straně zdůrazňovali, že vývoj se nemůže obejít bez lidí, že právě lidé svou činností, ať vědomou nebo nevědomou, jsou hybateli tohoto vývoje. Tento rozpor řešili různí marxisté různě, často v závislosti na politické situaci. Např. *Karl Kautsky* předpokládal, že vývoj k socialismu dospěje automaticky, kdežto *Lenin*³ zdůrazňoval nutnost revolučního boje. Později byl přijat názor - ostatně známý i z pozitivismu - že lidé mohou nutný vývoj svou činností buď zpomalovat nebo urychlovat, že jej však nemohou zastavit nebo převést do jiného směru.

Marxistická filozofie dějin vzniká chronologicky nejdříve, i když začínala zpočátku především jako kritika společnosti. Teprve později byl marxismus doplněn a filozofii přírody a poznání. O to měl zásluhu spíše Engels (*Anti-Dühring*). Ontologicky bylo důležité zavedení pohybu do celé přírody a myšlenka dialektického vývoje, tj. zejména tvrzení, že vyšší vývojové vrstvy jsou neredukovatelné na vrstvy nižší (např. živé na neživé). V tom se marxistická ontologie řadí do velkého proudu moderních filozofií a do jisté míry patřila k prvním. Nebyl však řešen problém vzniku nového (problém vzniku vesmíru, života, člověka), což je ovšem potíž, se kterou se dodnes setkávají všechny filozofie, které se nechtějí uchýlit k náboženství nebo k iracionalismu. Marxismus si vypomáhal použitím Hegelových zákonů dialektiky, ale toto "řešení" je pouze slovní.

Teorie poznání se v marxismu zakládala především na teorii odrazu, ve které byla do značné míry zanedbávána otázka aktivity subjektu. Byla připuštěna pouze v souvislosti s otázkou tzv. "stranickosti" poznání, tj. v souvislosti s problémem, zda a nakolik ovlivňuje společenská pozice vědce jeho názory. Zde přechází marxistická teorie poznání až k tzv. sociologismu, tj. k názoru, který toto ovlivnění do značné míry absolutizuje.

S tím souvisí i Engelsova formulace tzv. "základní filozofické otázky". V ní se řeší vztah mezi materialismem a idealismem a v podstatě se i tento vztah váže na společenskou situaci přívrženců možných stanovisek. Především dogmatické chápání této otázky mělo katastrofální vliv na marxistické pojetí dějin filozofie (a ostatně celé vědy a kultury), protože vedlo k ideologicky podmíněnému vylučování celých problémových okruhů z možné úvahy.⁴

Vývoj marxismu po Marxovi

Už koncem Marxova života a ještě více po jeho smrti je vývoj marxismu do značné míry spjat s politickým vývojem obecně a s vývojem socialistického a komunistického hnutí zvláště.

Období na přelomu 19. a 20. století určoval především spor o povahu vývoje a o úlohu lidské aktivity v něm, tedy spor, který jsme už vysvětlili na příkladu názorů K. Kautského a V. I. Lenina. Vedle těchto osobností však je třeba zaznamenat např. *Görgy Lukácse* a *Antonia Gramsciho*, kteří každý svým způsobem zdůrazňovali úlohu lidského činitele ve společenském vývoji, stejně jako *G. V. Plechanova*, který se zasloužil o poznání marxismu v Rusku a pokusil se rozšířit marxistické schéma společenské struktury.

Zlomem ve vývoji marxismu byla ruská revoluce a vznik sovětského státu, v němž se marxismus stal státní ideologií. Od této doby musíme rozlišovat mezi v zásadě dvojitým vývojem marxismu, a to marxismu v tzv. socialistických státech a ve státech ostatních. Vývoj v první oblasti byl většinou vývojem tzv. dogmatického marxismu, přičemž dogmaticčnost byla posílena i tím, že ideologie byla pod stranickým a státním dozorem. Do jisté míry je pro to charakteristické, že za přední marxisty byli vydáváni i vůdcové státu, zejména *J. V. Stalin*. Spory uvnitř marxismu mohly vést i k vyústění v inscenovaných soudních procesech a popravách, což je případ N. I. *Bucharina* a nejen jeho.

V obdobích politického uvolnění měl marxismus i zde určitou možnost reagovat na světovou filozofii. Charakteristická jsou pro to především šedesátá léta, kdy se např. v naší filozofii rozhořel spor mezi tzv. scientismem (odpovídajícím spíše pozitivistickým tendencím) a antropologismem (reagujícím především na existencialismus; u nás byl předním představitelem antropologické tendence *Karel Kosík*). V té době se objevuje důraz na tzv. mladého Marxe⁵ a na humanistický obsah jeho myšlení.

Filozofie té doby také využívá možností zabývat se takovými tématy, které neměly bezprostřední politický dosah, zejména staršími dějinami filozofie, gnozeologií a logikou. Je nutné poznamenat, že situace v jednotlivých zemích tzv. socialistického tábora byla v mnohém odlišná. Např. polská filozofie požívala o něco větší volnosti než naše. Avšak zajímavé práce bylo možno sporadicky najít i ve východoněmecké a někdy i sovětské produkci.

Vývoj filozofie v ostatních zemích bylo možno rozdělit do několika proudů. Na jedné straně to byl opět proud dogmatický. Zejména po II. světové válce se na západě v rámci komunistických stran objevovaly podobné tendence jako ve východním bloku, samozřejmě bez soudních doher. Tato tendence se do značné míry začala vyčerpávat po roce 1956, v 60. letech a po roce 1968. I nadšení příznivci marxismu a socialismu, jakým byl např. *Roger Garaudy* se přesvědčili o tom, že socialismus a komunismus je nereformovatelný a to je vedlo k opuštění buď marxismu jako takového, nebo alespoň jeho dogmatické verze.

Marxismus se v této oblasti také opíral o některé nemarxistické směry. Např. ve Francii se objevila strukturalistická verze marxismu, jejímž čelným představitelem byl *Louis Althusser*. Althusser a skupina filozofů, kteří se kolem něho shromáždili, se snažili interpretovat zejména Marxovy ekonomické spisy ve strukturalistickém duchu. Zdůrazňovali epistemologický zlom v Marxově díle, zlom, který odděloval díla "mladého" a "zralého" Marxe. Na rozdíl od filozofů tendujících k existencialismu se domnívali, že z Marxova díle je nejdůležitější jeho strukturní pojetí společnosti a jeho definice člověka jako bouřbu společenských vztahů". Stejně jako klasický strukturalismus mebyli s to vyřešit otázku příčin společenského pohybu. Vedle škol, které se k marxismu přímo hlásily, existuje množství jednotlivých filozofů a filozofických, historických a ekonomických směrů, které byly marxismem ovlivněny různými způsoby: např. dialektikou důrazem na ekonomický aspekt dějin, důrazem na sociální dimenzi jednotlivce (J.-P. Sartre), na strukturu (C. Lévi-Strauss) apod. V tomto případě se jedná o normální proces prorůstání filozofických názorů, který ovšem byl ze strany dogmatického marxismu zcela zbytečně kritizován.

1

Celkem přístupně a zajímavě tuto situaci popisuje Engels v jednom ze svých prvních děl *Postavení dělnické třídy v Anglii*.

2

Ludwig Feuerbach (1804-1872) kritizoval hegelianismus zleva. Kromě kritiky motivované politicky se u něj objevila i závažná myšlenka, že Hegelova filozofie je příliš spekulativní a že člověka je třeba chápat v jeho celku, tj. především jako živoucí a smyslovou bytost.

3

Lenin vytvořil teorii revoluce, která počítala nikoli s tím, že ke vzniku socialismu dojde (automaticky nebo téměř automaticky) v zemi, kde je kapitalismus nejvíce

vyspělý, nýbrž v zemi, kde sice už existuje, ale ještě je slabý, a to díky vystoupení revolučních mas.

4

Paradoxně se to týká i filozofie poznání. Součástí "základní filozofické otázky" byl i poměr mezi poznávacím optimismem, subjektivismem a agnosticismem. Veškeré úvahy, které se vztahovaly k úloze subjektu v poznání - a tím automaticky zpochybňovaly jeho objektivitu - byly považovány za idealistické a odmítány. Tak v marxismu sice vládl noetický optimismus, ale založený na zastaralé teorii poznání.

5

Mladý Marx je Marx v podstatě před tím, než se začal zabývat politickou ekonomikou. Klíčovým dílem z tohoto období, na které pozdější filozofie navazovala byly Marxovy poznámky z roku 1844, které byly vydány pod názvem *Ekonomicko-filozofické rukopisy*.

6

Ačkoli jsme příklady pro projevoování se marxismu v západních zemích čerpali především z Francie, neznamená to, že by se tato skutečnost omezovala pouze na Francii.

10. Pozitivismus

Pozitivismus je filozofie a do určité míry i přístup ke skutečnosti, se kterým se můžeme setkávat už asi 150 let. Proto potřebuje bližší periodizaci. Obvykle se pozitivismus dělí má následující etapy:

1. Klasický pozitivismus zdůrazňující význam vědy pro vývoj společnosti a chápající vývoj evolucionisticky. Jeho představiteli jsou zejména A. Comte, H. Spencer a J. St. Mill.
2. Střední část (machismus, konvencionalismus¹) navazující na krizi v přírodních vědách, zejména ve fyzice a soustředující se proto k otázkám povahy zkušenosti a jejího vztahu k vědeckému poznání. Je reprezentována především E. Machem, R. Avenariem a H. Poincarém.
3. Novopozitivismus klade důraz na tytéž problémy jako střední fáze pozitivismu, je však ve svých pojetích daleko radikálnější. Filozofii zužuje v podstatě na filozofii poznání a filozofii vědy². Je spojen se jménem Vídeňského kruhu (např. R. Carnap, O. Neurath apod.) nebo s mladým Russellem a mladým Wittgensteinem.

Pro náš výklad zde má největší význam první fáze pozitivismu, v níž se filozofové také nejvíce zabývali teorií společnosti.

August Comte

Nejnámějším představitelem tohoto proudu je *August Comte* (1798-1857), který je zároveň považován za zakladatele sociologie. Comte, který v mládí pracoval jako sekretář známého utopického socialisty Henriho de Saint-Simona se prostřednictvím jeho vlivu seznámil i s vlivy osvícenské filozofie. Navazoval však také na restaurační³ filozofii a historii.

Comte je znám především svým zákonem tří stádií, který do jisté míry navazuje na Saint-Simonovo myšlení. V něm totiž můžeme najít představu mechanismu, podle něhož se v dějinách střídají epochy konstruktivní a destruktivní. Comtův zákon je do určité míry rozvinutím těchto představ. Každé učení, teorie, ale i společnost sama musí projít ve svém vývoji třemi etapami:

1. Teologická: v ní se lidé snaží vysvětlit svět prvními příčinami, jimž však dávají antropomorfní podobu. Prvním stádiem vývoje je tedy stádium náboženské. Comte pak podrobněji zkoumá vývoj náboženství.
2. Metafyzická: I zde se lidé pídí po prvních příčinách, ale chápou je jako abstraktní síly nebo

principy. Jde tady tedy o klasické filozofické názory. Comte zdůrazňuje zejména etapu osvícenskou, a to proto, že skončila francouzskou revolucí.

V obou etapách máme co činit s principy, které nejsou verifikovatelné. Stávají se tedy předmětem víry lidí a jako takové mohou být a často také bývají příčinou krvavých konfliktů. Tyto konflikty, které Comte považuje za zbytečné a nezdravé, lze odstranit až v dalším stádiu vývoje.

3. Vědecko-pozitivní: V tomto stádiu se lidé zřikají metafyzických otázek po prvních příčinách. Otázka "Proč?" je opuštěna ve prospěch otázky "Jak?", lidé se nesnaží poznat podstatu a existující jevy jen popisují. Záměrná skromnost jejich poznávacího cíle je odměněna tím, že dospívají k verifikovatelnému poznání. Mohou si tedy své soudy vzájemně zkonfrontovat a ověřit, mizí problém nesmiřitelnosti systémů a tím důvod ke sporům, které (jako v případě francouzské revoluce) mohou vyústit až do válek, a tak se vytváří možnost nastolit ve společnosti harmonický systém.

Zákon tří stádií tedy není pouze zákonem intelektuálního vývoje, ale má velký význam i pro vývoj společnosti. Jeho kritická část vrcholí kritikou francouzské revoluce. Comte se staví proti některým principům, které se pokoušela nastolit:

- Podle Comtova názoru není možné zachovat ve společnosti neomezenou svobodu bádání nebo slova. Tato neomezená svoboda je přípustná jen v období krize stávajících principů a musí skončit v okamžiku, kdy jsou nastoleny nové principy.

- Princip rovnosti je podle Comta nevhodný z toho důvodu, že svrchovanost lidu, která se jím nastoluje, znamená zároveň potlačení intelektuální elity - a především ta je nositelkou pokroku.

- Kromě toho byli myslitelé, které spojujeme s francouzskou revolucí, mnohde nedůslední.

Např. Rousseauova myšlenka návratu k přírodě je v podstatě myšlenkou protipokrokovou, regresivní. Comte kritizuje i představu, že deismus je přirozeným náboženstvím. Podle jeho názoru je každé náboženství nadpřirozené.

- Francouzská revoluce přinesla militarizaci společnosti. Avšak vojenské společnosti jsou vždy společnostmi na nižším stupni společenského vývoje než společnosti zaměřené na hospodářství. I v tomto smyslu tedy francouzská revoluce znamenala regres.

Stav, do kterého francouzskou společnost přivedla revoluce a její následky, hodnotí Comte jako krizový. Poukazuje zejména na to, že revoluce přispěla k rozkladu mravů, že společnost je zaplavena korupcí, v politice převažují materiální zájmy a vůbec jsou u moci špatní politici. Východisko z této krize nabízí Comtova pozitivní filozofie. Její přijetí může vést k tomu, že se konečně sjednotí potřeba pokroku a potřeba sociálního řádu. Lidstvo tak bude podřízeno zákonu rozumného rozvoje, který je protikladem anarchie. To platí i pro rozvoj věd, který nelze nechat na soukromé iniciativě individuálních a ambiciózních vědců. I vědy by měly být podřízeny malému počtu vybraných badatelů, kteří budou určovat směr a tempo vývoje vědy. Comte je pokládán za zakladatele **sociologie**. Chápal ji jako vědu, kterou je možné rozdělit do dvou základních disciplín, sociální *statiky* a sociální *dynamiky*.

Sociální statiku srovnává Comte s anatomíí společnosti. Sociální statika studuje podmínky existence společnosti. Jejím základním pojmem je pojem *konsensus*. Je to stav harmonie a rovnováhy mezi všemi prvky společnosti, který se automaticky vytváří na každém stupni společenského vývoje. Konsensus Comte neidealizuje - ne vždy se vytvoří to, co bychom si představovali jako pro danou společnost nejlepší.

Sociální dynamika je ta část sociologie, která zkoumá pohyb společnosti. V ní se uplatňuje zákon tří stádií. Comte předpokládá, že existuje jakýsi pud pokroku, který lidi nutí k ustavičnému zlepšování společnosti. Pokrok je tedy podle jeho názoru nutný. Jeho nositeli jsou vynikající jednotlivci - géniové. Avšak i v tom případě, že je společnost nemá k dispozici, se pokrok prosadí jiným způsobem. Rychlost pokroku ovlivňuje politika. Ta je úspěšná tehdy, působí-li ve směru pokrokového vývoje.

John Stuart Mill

Ve Velké Británii je zakladatelem pozitivismu *John Stuart Mill* (1806-1873), který je znám především jako filozof poznání a jako přední ideolog liberalismu. V oblasti teorie poznání rozpracoval především teorii indukce, v níž navazoval na Francise Bacona a jeho myšlenky mají dodnes ohlas ve filozofii vědy.

Ve filozofii společnosti a politiky jsou jeho významným dílem *Úvahy o vládě ústavní* (*Considerations on Representative Government* 1861) inspirované tehdejší diskusí o typu zastupitelské vlády. Kromě úvah, které se týkaly britské situace (ale byly později aplikovány i v jiných zemích), jsou zde obsaženy i úvahy obecnějšího typu vyplývající z Millova evolucionismu.

Mill se domnívá, že typ vlády v dané společnosti lze změnit, jestliže národ není proti ní a jestliže je ochoten a schopen zajistit trvání nového typu vlády, tj. dělat to, co od něj vládní forma vyžaduje, aby mohla plnit své úkoly. Z toho plyne, že nemůžeme určit formu vlády, která se bude hodit pro všechny národy. I když obecně můžeme hodnotit některou formu vlády jako nejlepší, nelze ji vnucovat národům, které pro ni nejsou dosud dostatečně vyspělé. Proto má stát mj. své občany *vychovávat* k tomu, aby se mohli dobré formě vlády přizpůsobit. Tato výchova má být natolik umírněná, aby ponechala občanům jistou volnost a možnost iniciativy, což jsou podmínky pokroku. Z tohoto hlediska Mill hodnotí kladně dokonce i francouzský absolutismus, protože v době jeho fungování se vytvářely předpoklady pro změnu vlády, jež přišla s francouzskou revolucí.

Podobně uvažuje o problému britských indických kolonií: podle jeho názoru je koloniální systém oprávněn tím, že vychovává méně vyspělé národy k tomu, aby mohly později přejít na nejvyspělejší systém vlády. Jakmile k tomu budou vytvořeny podmínky, bude možné koloniální správu zrušit.

Za nejlepší formu vlády považuje Mill zastupitelskou demokracii. Každý občan podle jeho názoru v ní svou iniciativu uplatňuje nejen tím, že jednou za nějakou dobu volí své zástupce; má být alespoň příležitostně povoláván k osobní **činné** účasti na vládě, alespoň na regionální úrovni. Tato jeho činnost má mj. výchovné působení, protože se při ní člověk učí posuzovat věci ze širších hledisek než je jeho omezené vlastní a zjišťovat, jakými možnostmi může vláda disponovat.

Kromě toho v zastupitelské demokracii vykonává veškerý lid, nebo alespoň jeho velká část *kontrolní moc*. Mill zde zdůrazňuje potřebu zachovávat rovnováhu mezi všemi třemi složkami moci. Podle Millova názoru lid nevládne, pouze rozhoduje, která strana je nejzpůsobilejší k tomu, aby jí byla svěřena vláda. Vítězná strana pak rozhodne o obsazení křesel. Stejně tak lid neformuluje zákony; to je úkolem parlamentních komisí.

V *Úvahách o vládě ústavní* řeší Mill i problematiku volebního systému. V jeho době ještě neexistovalo všeobecné a rovné volební právo a uvažovalo se o různých možnostech, jakým způsobem se má volit a kdo má volit. Mill byl pro největší možné zastoupení a pro vytvoření takového systému, ve kterém by většina musela brát ohled i na menšinu, a ve kterém by se podařilo neutralizovat tendenci lidí prosazovat především úzce skupinové a krátkodobé zájmy.

Avšak ani Mill neprosazoval volební právo pro všechny. Podle jeho názoru měli volit pouze muži, a z nich jen ti, kteří platí daně a nepobírají podporu. Měl být tedy zachován určitý majetkový census. Zrovnoprávnění se týkalo poměru hlasů. Mill prosazoval, aby hlasy byly přidělovány poměrně, podle počtu obyvatel.⁴ Na druhé straně se nedomníval, že všichni lidé by měli mít hlasy se stejnou vahou. Navrhoval, aby vzdělaní lidé (kritériem by bylo především zaměstnání) měli hlasů víc.⁵ (V této souvislosti kritizoval systém používaný ve Spojených státech jako příliš rovnostářský.) Otázku, zda má poslanec každé své vystoupení nebo hlasování konzultovat se svými voliči, odpovídá negativně. Poslanec by měl být natolik rozumný, aby mu mohla být ponechána svoboda rozhodování.

Pro budoucí rozvoj liberalismu byla významná i Millova kniha *O svobodě* (On Liberty). Mill zdůvodňuje svobodu utilitaristicky, tj. užítkem, který svoboda přinese společnosti. Svoboda je Millovi především svobodou svědomí a je ztělesněna ve svobodě tisku, a tedy v právu účastnit se veřejné diskuse. Mill věří v pokrok jak ve společenském životě, tak v poznání, jehož vývoj opět pozitivně ovlivňuje změny v uspořádání společnosti. Diskuse je jedním z prostředků, jak se tento pokrok prosazuje. Její umlčení by tedy znamenalo znemožnit lidem objevit a odstranit své omyly.

Herbert Spencer

Herbert Spencer (1820-1903) je typickým představitelem evolucionismu 19. století. Jako inženýr geologie si už před Darwinem z utváření geologických vrstev odvodil existenci evoluce, o níž byl přesvědčen, že se vztahuje na neorganický, organický i společenský svět. Jeho evolucionismu měl na rozdíl od Darwinova jisté znaky fyzikalismu a organicismu. Podle jeho názoru je vývoj spojen s diferenciací a zároveň uniformizací - Spencerovými slovy:

Vývoj je přechodem od neurčité stejnorodosti do určité souvislé stejnorodosti. Lze to dokumentovat např. na vývoji společnosti: je pro ni charakteristická stále větší dělba práce, takže lidé přestávají být soběstační - neurčitě stejnorodí; určitá stejnorodost se projevuje v tom, že specializovaní výrobci nemohou jeden bez druhého existovat a vytvářejí tak velmi složitou a citlivou společenskou organizaci.

Spencer na základě poznatků tehdejších přírodních věd dokazoval, že vývoj se vztahuje i na anorganickou a organickou přírodu. Vývojem ve společnosti se zabývá podle jeho názoru sociologie, do níž - v souladu s tehdejšími názory - počítal i prehistorii a etnografii.

Vývoj člověka a jeho společnosti je určován 1. vnějšími podmínkami, tj. podnebím a 2. vnitřními podmínkami - vlastnostmi člověka.

Pokud jde o zeměpisné prostředí, považoval za vhodné to, které umožňuje svou úrodností člověku pěstovat rozmanité rostliny. Podnebí nesmí být ani příliš studené nebo suché a vůbec nevlídné, ale ani takové, které by podporovalo vznik džungle, jež také brání rozvoji lidské aktivity.

Vývoj, který je totožný v podstatě s rostoucí specializací a vznikem společenského konsensu, je pro Spencera podobně jako pro Comta vývojem od vojenské organizace společnosti k organizaci průmyslové. Takový vývoj považuje za pokrokový a probírá v této souvislosti jednotlivé společenské instituce.

Při svých úvahách postupuje důsledně historicky. Konstatuje, že dnešní instituce se vyvinuly z dřívějších. Nepohrdá přitom minulostí. I ty instituce, které se dnes jeví jako neúčelné a zkosnatělé, měly kdysi v minulosti svou funkci.

Vojenské zřízení je podle jeho názoru znemravňující, a to proto, že člověk v něm nemůže projevovat vlastní iniciativu. Budoucnost spojuje se zřízením průmyslovým, jež s sebou přinese: volitelnost výkonné moci; pokles významu nejvyššího úřadu; omezení státní moci; vzrůst významu soukromých organizací, jež tam, kde to půjde, převzou role, které plnil dříve stát.

V této souvislosti Spencer odmítá i tehdy hojné socialistické myšlenky. Podle jeho názoru socialismus vytváří falešnou rovnoprávnost, která znevýhodňuje iniciativní a aktivní lidi. Je svým způsobem návratem k vojenskému zřízení.

za určitý zjednodušený obraz reality, nýbrž za konvenci, dohodu uzavřenou mezi odborníky v daném oboru, že daná teorie - pokud je funkční - bude považována za platnou.

2

Novopozitivismus (logický pozitivismus) proslul odmítáním tzv. metafyzických výroků, což jsou výroky, které nelze empiricky ověřit. Mezi tyto výroky patří většina výroků, které tvoří klasickou náplň filozofie, např. odpovědi na otázky po podstatě světa, smyslu lidského života apod.

3

Filozofie a historie Restaurace jsou myšlenkové směry, které se ve Francii objevily po návratu (restauraci) Bourbonů na trůn. Oponovaly osvícenským myšlenkám o rovnosti lidí a měly větší smysl pro historickou rozmanitost a historické tradice. V rámci restaurační historie se např. zrodila myšlenka třídního boje.

4

Mill totiž kritizoval situaci, která vycházela ze starého rozdělení hlasů: každý obvod měl počet hlasů, který byl určen už před dlouhou dobou, takže současná situace byla taková, že třeba celkem neobydlený venkovský obvod měl stejně nebo více hlasů než jiný, ve kterém vznikly nedávno továrny a který byl proto velmi zalidněn.

5

Takže např. univerzitní profesor by měl hlasů pět, kdežto řemeslník platící daně pouze jeden.

11. Iracionalistické pojetí společnosti na přelomu 19. a 20. století

Iracionalismus obecně

Iracionalismus je reakcí na přeceňování racionalismu v širokém slova smyslu jako představy, že všechno ve světě je poznatelné smysly a rozumem a že na základě tohoto poznání se lze vypořádat se všemi problémy. Takto široké pojetí racionalismu je charakteristické pro osvícenství a pozitivismus. Avšak racionalismus v tomto smyslu skutečně jen obtížně dokáže řešit všechny problémy, které jsou před něj kladeny. Zvláště racionalismus založený především na mechanistické přírodovědě byl neschopen pochopit síly, z nichž pramení vývoj. A tak se i vědy - včetně humanitních - jevily pouze jako formální a neplnění úkol, který si předsevzaly. Formálnost se projevovala - podle iracionalistů - i v tom, že byla zkoumána "fakta", avšak ne už jejich význam pro lidi; ideál objektivity přímo vylučoval hodnocení ve vědě a tak také zakrýval, že hodnocení je už předpokladem výběru vědeckých problémů. Na tyto skutečnosti upozorňoval již romantismus, který se zrodil krátce po francouzské revoluci. Ten se však projevoval zejména v umění a jen částečně ve filozofii, kterou ovládala spíše fascinace vědami a vědeckým pokrokem. V druhé polovině 19. století se však stále více ukazovalo, že samy vědy nejsou s to dát odpovědi na některé závažné otázky.

K rozmachu iracionalismu přispěl také úpadek klasických ideálů ve společnosti.

Iracionalismus se vyslovil proti **rozumu, pokroku a lidské rovnosti**.

Chceme-li charakterizovat iracionalismus tak, jak se projevoval v tomto období, je nutné zdůraznit několik jeho nejvýznamnějších rysů:

1. Iracionalismus pokládá podstatu dění za iracionální, tj. za předem nevypočitatelnou a neuchopitelnou rozumem. Také podstata nového je právě v tom, že je absolutně nové, nepředvídatelné.

2. Centrem zájmu iracionalismu je živý jedinec. Tento jedinec je individuem

neredukovatelným na nějaké obecně lidské vlastnosti. Iracionalistické pojetí člověka je krajně subjektivistické, individualistické a vede k elitářství.

3. Na rozdíl od pozitivistické filozofie, která měla tendenci redukovat filozofii na teorii poznání hodnotitelnou podle podobných kritérií jako věda, iracionalismus vrací filozofii její specifičnost, její zvláštní předmět (podstata světa, smysl života), dokáže ocenit osobnost a individualitu filozofa stejně jako zvláštní formu filozofického projevu.

4. Podobným způsobem, jako s jednotlivcem, pracuje iracionalismus i s kulturou: oceňuje její jedinečnost a odmítá mezikulturní nivelizaci a zprůměrnění.

5. Iracionalismus je filozofickým směrem, který už v 19. století kritizoval některé z těch nedostatků vědy, na něž se později zaměřily i jiné filozofické směry, např. fenomenologie, a jichž si v poslední době začíná být vědoma i věda sama.

6. Iracionalismus používal k důkazu iracionality jsoucna a dění racionálních argumentů. V rámci filozofie totiž nemáme jiné k dispozici.

Friedrich Nietzsche

Jedním z nejvýznamnějších představitelů tohoto směru je *Friedrich Nietzsche* (1844-1900). Jeho filozofie se stala předmětem prudkých kontroverzí, mj. také proto že si ji (neoprávněně) přivlastnil fašismus. V současnosti je Nietzsche pokládán za předchůdce postmodernismu. Nietzscheovo dílo se obvykle periodizuje podle jeho hlavních děl:

I. Od *Zrození Tragedie z ducha hudby* (*Die Geburt der Tragödie aus dem geiste der Musik*) po *Nečasové úvahy* (*Unzeitgemä ÷e Betrachtungen*);

II. pozitivistické období od díla *Lidské, příliš lidské* (*Menschliches Allzumenschliches*) po *Radostnou vědu* (*Die Fröhliche Wissenschaft*);

III. vrchol: *Tak pravil Zarathustra* (*Also sprach Zarathustra*);

IV. díla závěrečného období jako je např. *Ecce homo*; nesou už pečeť zhoršující se Nietzscheovy duševní choroby.

I. Nietzsche vystudoval na Basilejské univerzitě klasickou filologii a také první etapa jeho tvůrčí činnosti je poznamenána zájmem o antickou kulturu - ale i o kulturu jako celek.

Filozoficky v té době vychází ze Schopenhauera¹: kulturu chápe jako jakýsi iluzivní závoj, který tu je proto, aby člověk neviděl pustotu skutečného jsoucna. V tomto smyslu Nietzsche předjímal Freudovu teorii kultury. I on se zabývá problémem kultivování instinktů.

V této souvislosti vyčleňuje dva základní typy kultury, apollinský a dionýzský. Zatímco pro apollinský je charakteristická klasicky vyvážená uměřenost, v dionýzském vystupují napovrch pudové tendence; v jeho rámci vzniká antická tragédie.

V Nečasových úvahách se Nietzsche vyrovnává s několika tématy a osobnostmi. Zabývá se významem historie pro život: odmítá bezduché archivářství nebo pasivní obdivování minulosti. Má-li mít historie smysl, pak jedině jako impuls k tvoření nového. Objevuje se tu i jeho vztah k Richardu Wagnerovi, jehož si nejprve nesmírně vážil, ale později jej zahrnul pohrdáním za jeho příklon k romantismu a německé mytologii.

II. období začíná přibližně rokem 1876. Nietzsche je v něm ovlivněn dojmem z úspěchů moderní vědy. Vidí ve vědě především ničitelku předsudků a iluzí - a to včetně iluze boha. Věda sama však tyto iluze nahradit nemůže: nemá jejich útěšnou sílu a koneckonců, není to ani jejím cílem. Už zde se objevuje Nietzscheovo přesvědčení, že pravda je krutá a je určena jen silným, přesvědčení, které bude naplno vysloveno v dalším období. V této souvislosti klade Nietzsche vědce nad umělce.

Důraz na sílu a osvobození od iluzí do jisté míry souvisel s historickým vývojem Německa, které se v této době již sjednotilo a přešlo i k zahraniční expanzi. Nietzsche vidí i záporné stránky tohoto procesu, zejména ohrožení a zanikání německé kultury. Ačkoli jej s Bismarckem spojoval odpor k socialistům, kritizoval i jeho politiku - a to zprava. Už v této době se v jeho myšlení objevil protiklad mezi masou a silným jedincem. To je dáno částečně

tím, že byl ovlivněn darwinismem a jeho ideou boje o život a jeho vlivu na kvality dalších generací. Nietzsche už tehdy zahajuje boj proti dekadenci, který vrcholí v následujícím období.

III. Básnickým výrazem této etapy Nietzscheovy tvorby je *Tak pravil Zarathustra*. Ačkoli název napovídá ovlivnění východní filozofií - tentokrát ovšem iránskou a ne indickou (jak tomu bylo u Schopenhauera), obsah Zarathustry reaguje především na evropskou problematiku. Jeho hlavní myšlenky lze charakterizovat pojmy: *přehodnocení všech hodnot, nadčlověk a věčný návrat*. Nadčlověk je představa Nietzscheova ideálu člověka budoucnosti. Nietzsche se domnívá, že přirozeným výběrem vznikne nová rasa pánů řídicí se principem vůle k moci. V této rase se soustředí dionýzovské životní opojení, schopenhauerská vůle a darwinovský životní pud. Na druhé straně však Nietzsche tyto své předchůdce kritizuje: Na rozdíl od Nietzsche, který přitakává vůli k moci a slavným činům, chce se jí Schopenhauer zbavit, protože je nositelkou bolestných tužeb a přání a neustále člověka žene k aktivitě. Schopenhauerovým ideálem je tedy nechtění. Toto vyústění Schopenhauerovy filozofie je v přímém protikladu k Nietzscheovým názorům a odtud také pramení Nietzscheova kritika Schopenhauera.

V Darwinovi kritizuje zbytky malthusiánských názorů (které teorii přirozeného výběru inspirovaly), vítá však princip přežití silnějšího.

V principu vůle k moci bylo zdůrazněno kritérium aristokratické ušlechtilosti - virt. Nietzsche konfrontuje společenskou skutečnost s biologickou vitalitou. V tom spočívá také jeho heslo o přehodnocení všech hodnot. Podle jeho názoru patří k aristokratické morálce všechno, co podporuje život. V této souvislosti formuluje Nietzsche protiklad mezi *morálkou pánů a morálkou otroků*. Morálka pánů má svůj určitý vzor v obrazu renesančního šlechtice.

Nietzsche však neláká nádhera a přejemnělost, nýbrž spíš umění brát život tak, jak je, a snaha vytěžit z něho všechno pro plný rozvoj člověka. Nietzscheův nadčlověk není přejemnělý jedinec, nýbrž bojovník aktivní až do posledního dechu, bez ohledu na utrpení - své i jiných lidí. Předobrazem morálky otroků je pro Nietzsche křesťanství. Odmítá příkaz vzájemné lásky a sebeobětování, stejně jako myšlenku odměny na onom světě. Vystupňováním křesťanství je mu německá reformace, která je předstupněm obecné dekadence lidí v Nietzscheově době.

Nietzsche proto vítá tehdy se rozvíjející nihilismus, o němž se domnívá, že by mohl být počátkem překonání těch - podle jeho názoru - pseudohodnot, které jsou charakteristické pro křesťanství. Z podobného důvodu jako křesťanství kritizuje i socialismus, který je chápe jako morálku davu, masy, spiknutí slabých proti silným. Masy mají jediné právo a ctnost: být skromné a pracovat na silné. Tato "ctnost" však byla v socialismu zapomenuta.

V souvislosti s těmito svými morálními názory kritizuje Nietzsche i dosavadní filozofii. Domnívá se, že všechny filozofické systémy mají morální původ. Za filozofickou teorií se Nietzsche snaží odhalit hnací sílu instinktů. Výše hodnotí před Sokratovskou filozofií. Už Sokrates hledáním ctnosti a jím inspirovaný Platón vytvářející myšlenku dvojího světa jsou odpovědní za úpadek morálky. Nietzsche uznává pouze tento svět a odmítá náboženství, které jej znehodnocuje. Požaduje naturalistickou morálku, učení o vládnutí a o afektech. Na místo klasického náboženství klade učení o věčném návratu: představa, že svět se cyklicky vrací, podle jeho názoru nutí člověka, aby každý jeho čin byl vykonán s myšlenkou na tento typ věčnosti. (Nejde jen o něco čistě momentálního.)

Nejvyšší hodnotou je tedy Nietzscheovi (pozemský) život. Tomu slouží i poznání. Perspektivy a interpretace, které se v něm uplatňují, jsou biologicky podmíněny. Toto pojetí poznání je pro iracionalismus typické a objeví se v dějinách moderní filozofie ještě několikrát.

Oswald Spengler

Dílo *Oswalda Spenglera* (1880-1936) není dnes tak známé jako Nietzscheovo, ale v době mezi dvěma světovými válkami byl Spengler proslulou, byť různě hodnocenou osobností.

Důvodem k diskusím o něm bylo jeho hlavní dílo *Zánik Západu* (*Der Untergang des Abendlandes*), jehož první díl vyšel v roce 1918. Popularitu v Německu mu zajistila skutečnost, že pesimismus rozšířený po prohrané válce vztáhl na celou evropskou kulturu. I Spengler, podobně jako Nietzsche, byl zpočátku ovlivněn pozitivismem. Studoval matematiku a přírodní vědy, obdivoval Darwina a Heckela.² Zároveň si však uvědomoval povrchnost tehdy rozšířeného plochého empirismu. Proto velice brzo dospěl k relativismu a agnosticizmu v oblasti poznání. Jeho filozofický vývoj byl částečně ovlivněn Nietzsche. Spengler se snažil vědu, která nebyla s to odpovědět na otázky, jež pokládal za základní, nahradit iracionalistickou metafyzikou vycházející z Herakleita, zejména z jeho obrazu ohně jako neustálého pohybu.

Postuloval polaritu kosmu (přírody) a mikrokosmu (života a člověka). Život je podle jeho názoru postupné osvobozování se mikrokosmu z pout kosmu, k nezávislosti na půdě. Proto, když Spengler hodnotí živé bytí, tvrdí, že nejnižší jsou rostliny, které si nemohou vybrat své stanoviště, pak býložravci, vázaní na rostliny a konečně nejvýše dravci, kteří mají největší svobodu pohybu. Zároveň s těmito stupni života se formuje duše. Má tři stupně: vegetativní (nevědomý) spojuje mikrokosmos s makrokosmem, animální (zvíře rozumí vnímanému) a kulturní (řeč a myšlení).

Člověk je podle Spenglera slabým dravcem, a proto musel vyvinout specifické zbraně: intelekt a ruku.

Spenglerova metafyzika vychází ze světa viděného lidskýma očima. Člověk vznikl rychlou mutací. Jakmile se "probudil", uvědomil si své okolí a svou bezmocnost vůči němu, pocítil *štrach ze světa*. Aby se proti světu mohl bránit, musel začít vyvíjet tvůrčí činnost, pod níž Spengler vztahuje i vytváření smyslů a rozumu. V tomto procesu se od sebe odděluje lidská duše a lidský rozum. Duši Spengler ztotožňuje s instinktem, který spojuje s kosmem a který je proto pro všechny lidi stejný. Naproti tomu je rozum individuální a je zaměřen proti světu. Aby mohl rozum svět pochopit, musí jej uzavřít do abstraktních kategorií - umrtvit. Spengler zde poukazuje na analogii s pitvou a zdůrazňuje, že žádný vědec nemůže tímto způsobem pochopit život: rozpitvané tělo už nelze opět složit tak, aby začalo žít.

Na základě rozlišení duše a rozumu, mluví Spengler i o dvou druhích porozumění:

fyziognomickém spočívajícím na instinktu, a proto jistém, a systematickém, které spočívá na intelektu, a proto ke svému sebeujištění potřebuje důkaz. Nejistota intelektu vzniká díky tomu, že při své činnosti svět rozkládá a tak vytváří antinomie (např. protiklad svobody a nutnosti). Původně měl rozum pouze služebnou roli, ale v pozdějším vývoji člověka (v civilizaci) se obrátil proti svému pánu - instinktu. Spengler tedy podhodnocuje roli intelektu v dějinách, což se projevuje např. v jeho srovnání historického významu Bruta a Newtona; podle Spenglera je významnější Brutus.

Uvedli jsme už, že člověk je u Spenglera pojímán jako dravec. V souladu s tím jsou také dějiny chápány jako koloběh zápasu o moc a tendence k rozmnožování. Dějiny jsou bojem člověka s přírodou, bojem, který člověk nemůže nikdy vyhrát. K tragickému osudu člověka přispívá to, že si je této skutečnosti vědom.

Tam, kde Spengler uvažuje metafyzicky - a toho se týkal celý předchozí výklad -, pojímá i historický proces jako jednotný. Avšak tam, kde se zaměřuje spíše na kulturu a historii, proniká do jeho výkladu cykličnost a Spengler tu také zdůrazňuje uzavřenost jednotlivých kultur. I ta ovšem podle jeho názoru vzniká historicky, tj. až v momentu, kdy lidstvo překoná prehistorický stupeň svého vývoje, v němž je spíše jednotné i přechod k vytváření kultur, v němž kultury ještě nejsou zcela uzavřené a mohou se navzájem ovlivňovat. Až na úrovni hotové kultury vznikají uzavřené celky, až zde se může naplno projevit Spenglerova **cyklická teorie vývoje**.

Cykličnost Spengler vztahuje na oblast kultury, avšak k jejímu popisu si vypůjčuje biologické pojmy a mluví o fyziognomii a morfologii kultur. Tomu odpovídá, že jeho výklad je spíš

popisný než vysvětlující: uvažuje o pravidelnostech růstu a formy. I při vysvětlení vztahu nahodilosti a nutnosti při vzniku a vývoji kultur používá botanické analogie: Rostlina, třeba pampeliška, se na louce ujme nahodile (jen nějaké procento ze všech semen, které se na louku dostaly); jakmile se však ujme, prodělává už zákonitý cyklus zakořenění, růstu, květu, plazení a smrti. Podobně každá kultura, které se podařilo vzniknout, musí prodělat cyklus vzniku, rozvoje a zániku.

V této souvislosti je pro Spenglera důležitý protiklad kultury v užším slova smyslu (jako stádia vývoje kultury jako celku) a civilizace. Kultura v užším slova smyslu je mládím kultury, civilizace jejím stářím, zkonstatěním. Pro kulturu je charakteristický vztah k půdě, existence regionálních kulturních center (např. Praha) apod. V civilizaci převažuje peněžnictví, regionální centra odumírají a veškeré kulturní dění se přesouvá do světových metropolí typu New Yorku, Paříže nebo Londýna. Spengler rýsuje srovnávací tabulku vývoje velkých světových kultur a ukazuje analogie v jejich vývoji.

Hlavním tématem Zániku Západu je západní (Spenglerovými slovy faustovská) kultura, která vznikla v Evropě kolem roku 1 000 a na počátku 20. století dospěla do stádia civilizace, tj. čeká ji už jen zhroucení. (Spengler mlhavě naznačuje, že po ní by se mohl vynořit ruský kulturní okruh.)

Spengler vidí dějiny jako slepou sílu, která klade lidi i kultury na jejich určené místo bez ohledu na jejich přání. S podobným pojetím jsme se už setkali u Hegela a evolucionistů. Avšak na rozdíl od nich se Spengler domnívá, že tato činnost nemá žádný řád a už vůbec ji nespojuje s pojmem pokroku.

Pesimistické pojetí západní kultury odpovídá novému stádiu ve vývoji evolucionismu spojeného s evropocentrismem. Do jisté míry je i Spengler evropocentristou. Ale zatímco 19. století vidělo ve Evropě vrchol vývoje kultury, k němuž měly dospět i ostatní kontinenty, Spengler reaguje na zklamání z evropského vývoje. Zároveň však i on dělá z Evropy do jisté míry centrum, tím, že evropský vývoj v podstatě prohlašuje za modelový: stejný cyklus jako Evropa, prodělává každá kultura.

Na druhé straně se v Zániku Západu setkáme s kulturním pluralismem, který vede k důslednému noetickému relativismu: Spengler je přesvědčen, že každá kultura má svůj vlastní žebříček hodnot, který je nepřenosný. Proto např. Evropan, i když zná indickou kulturu, nebude nikdy cítit jako Ind (a naopak); hodnoty jejich kultury jsou v nich zabudovány příliš hluboko. Člověk může porozumět jen těm jevům, které patří do jeho kulturního kontextu. To Spengler vztahuje i na svou vlastní teorii, kterou tak zbavuje nároku na obecnou pravdivost. Toto pojetí kulturní plurality a nepřenosnosti hodnotových stupnic, stejně jako pesimistický vztah k západní kultuře, racionalismu a pojmu pokroku, dělá ze Spenglera jednoho z předchůdců postmodernismu.

1

Artur Schopenhauer (1788-1860), německý iracionalistický filozof. Jeho hlavním dílem je spis *Svět jako vůle a představa*. Byl ovlivněn indickým pojetím světa, jeho pohled na život byl značně pesimistický.

2

Ernst Haeckel (1834-1919) vědec (zoolog), přívrženec mechanického materialismu.

12. Totalitní a otevřená společnost

Fašismus

Specifickou situací poválečné Evropy a zvláště existencí "bolševické výzvy" na jedné straně a

krizovou situací jak na počátku dvacátých let, tak v letech třicátých na straně druhé, lze vysvětlit vznik fašismu. Ačkoli fašismus vznikl nejprve v Itálii (1922 "pochod na Řím"), nejnebezpečnějších forem nabyl v Německu. Adolf Hitler (1889-1945) se nechal inspirovat italským příkladem. Odpor k bolševismu byl v Německu spojen s mýtizací germánské minulosti a demonizací "nečistých ras", především židů, ale koneckonců i všech ostatních neárijců. Tyto motivy nacházíme především v díle jednoho z vůdčích ideologů německého fašismu, Alfreda Rosenberga (1893-1946) *Mýtus 20. století* (Mythus des 20. Jahrhunderts, vydán 1930), v němž jsou rasistické teorie odvozovány mj. i z Nietzscheho. Základním dílem, o něž se fašismus opíral, byla ovšem Hitlerova kniha vydaná ve 20. letech, *Mein Kampf*. V ní se z Hitlerova požadavku revize Versaillské smlouvy vyvíjí požadavek získání "životního prostoru". Hitler poukazuje na to, že v situaci, kdy změny v Rusku povedou k růstu osvobozenického hnutí, se už Velká Británie nemůže držet politiky rovnováhy sil a musí ponechat Německu volnou ruku na Východě.

Také *Mein Kampf* je prodchnut rasismem. Židé byli pro Hitlera jak reprezentanty "mezinárodní plutokracie", tak marxismem ovlivněného dělnického hnutí, tj. těch společenských skupin, proti kterým byl jeho boj namířen v první řadě. Jeho NDSAP byla v jádru militantní antibolševickou organizací, zaměřenou jak proti marxismu, tak proti židům. Západní demokracii považoval Hitler za předchůdkyni marxismu. Spojoval ji i s peněžním hospodářstvím, které na jedné straně vedlo podle jeho názoru k odcizení práce, na druhé k internacionalizaci obchodu a likvidaci hospodářské nezávislosti jednotlivých národů. Morální, společenské a konečně i mezinárodně politické důsledky fašismu včetně druhé světové války vedly už od třicátých let k pokusům o analýzu fašistické ideologie, příčin její relativní úspěšnosti, a o ideovou obranu demokracie. Z celé řady autorů, kteří se touto tematikou zabývali, uvádíme tři. Všichni chápou fašismus ne jako izolovaný jev, nýbrž jako typ totalitární společnosti, k níž na druhé straně patří zejména sovětská verze socialistické a komunistické společnosti.

Raymond Aron: dva typy industriální společnosti

Raymond Aron (1905-1983) byl významný francouzský publicista, politolog a sociolog (profesor na Sorboně). Poměrně brzo se stal kritikem tzv. totalitarismu, jehož začátky ostatně měl možnost studovat v letech 1930-1933 v Německu (jako žid). K jeho hlavním pracím patří *Úvod k filozofii dějin* (Introduction la philosophie de l'histoire 1938 - disertace), *Opium intelektuálů* (L'Opium des intellectuels 1955) věnované kritice ideologií, zejména marxistické, *Osmnáct lekcí o industriální společnosti* (Dix-Huit leçons sur la société industrielle 1955), *Třídní boj* (La Lutte des classes 1957), *Demokracie a totalitarismus* (Démocratie et totalitarisme 1958) *Desiluze z pokroku* (Désillusion du progrès 1969) a *Obhajoba upadající Evropy* (Plaidoyer pour l'Europe décadente 1973).

Jako na své intelektuální učitele se Aron odvolává na Alexise de Tocquevilla¹ a Karla Marxe. Zatímco Tocqueville vytvořil teorii demokratické společnosti, Marx se zabýval ekonomickou problematikou. Proto také Aron při veškeré své kritičnosti vůči tzv. totalitním režimům, resp. režimům s jedinou monopolní stranou, odmítá negaci Marxe jako takového.

Má smysl pro konkrétní rozbor politických režimů ve vztahu k jejich ekonomickým historickým atd. podmínkám. Nepatří tedy k těm, kdo zavrhnou sovětský režim absolutně. Požaduje jeho konkrétní rozbor, který by měl vzít na vědomí, že bolševici objevili novou techniku industrializace. Tu uplatnil politický režim, který je kombinací absolutní moci jednoho nebo několika lidí a byrokracie, tedy to, čemu Aron říká *byrokratický absolutismus*. Tento režim však nevyklučuje revoluční vůli: oživuje její snahu po ideologické i mocenské expanzi, zachovává si ideologický monopol a vnucuje všem občanům ortodoxii, přičemž jeho ideologie je inspirována racionalisticky a humanisticky (na rozdíl od fašismu). Ukazuje podmínky, za nichž vznikl a domnívá se, že přes veškeré své nedostatky, je jednou ze dvou možných variant politické nadstavby tzv. industriální společnosti. Obě dvě varianty - ústavně

pluralitní režim a režim monopolu jedné strany - mají své výhody a nedostatky. Aron je však přívržencem prvního z nich. Sleduje vývoj sovětského režimu a ukazuje, jak se v jeho jednotlivých etapách, uplatňují určité tendence k liberalizaci. Nedomnívá se však, že vývoj nutně povede k vítězství pluralitní demokracie.

K.R. Popper a otevřená společnost

Karl R. Popper (1902 - 1994) patří především k významným filozofům vědy. Pro filozofii společnosti je významná zejména jeho kritika totalitní společnosti v dílech *Bída historicismu* (*Das Elend des Historizismus*, 1944) a *Otevřená společnost a její nepřátelé* (*Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 1945). Jak je už z dat vydání patrné, zaměřuje se Popper především proti fašismu, nicméně ukazuje rysy totalitarismu i v tehdejší společnosti sovětské. Obě společnosti mu spadají pod pojem uzavřená společnost.

Původním modelem uzavřené společnosti a původním modelem společnosti vůbec byla kmenová, magická společnost. Pro tu je charakteristické, že její členové nerozlišují mezi přírodními a lidskými zákony. Lidské zákony nejsou chápány jako konvence, které je možno za určitých podmínek měnit (a vylepšovat), nýbrž jako neměnná pravidla, objektivně platná stejně jako zákony přírodní. Ostatně, v chápání lidí žijících v magické společnosti mají obojí pravidla obvykle stejný - většinou božský - zdroj.

Počátky otevřené společnosti jsou proto spojeny s poznáním, že lidské zákony jsou konvence. Konvence ovšem relativní: Popper bojuje proti názoru, že lidské zákony jsou vytvářeny libovolně. Vznikly pozvolna a "přirozeně", ale jakmile jednou existují a jakmile si lidé uvědomili jejich lidský původ, mají možnost pokusit se je změnit. K tomuto poznání v evropské civilizaci dospěli první řečtí sofisté, a proto je právě s nimi spjat přechod, který Popper považuje za jednu z největších revolucí lidstva.² Zdůrazňuje, že mnoho sofistů se klonilo k demokratickému pojetí řecké společnosti.

Vznikem sofistiky a řecké demokracie však nedošlo k definitivnímu vybudování otevřené společnosti. Hlavní výtku, kterou Popper adresuje Platónovi, je, že právě on se vrátil k uzavřené společnosti a založil ji na esencialistické myšlence ideálního předobrazu společnosti. Z tohoto Platónova základního postupu pak plyne všechno ostatní, co Popper na Platónovi kritizuje, především zásadní nesvoboda, která v jeho obrazu ideální společnosti vládne. Popper nevidí nějaký zásadní rozdíl mezi Platónovým a Aristotelovým chápáním společnosti; i Aristoteles je představitelem koncepce uzavřené společnosti. Podobně později Hegel, deformovaný marxismus (zvláště stalinismus) a fašismus. Stalinismus a fašismus přešli od koncepce uzavřené společnosti k její praxi, k praxi, proti níž Popper ze všech sil bojoval. Uzavřenou společnost ztotožňuje Popper s organismem. Domnívá se, že tuto analogii (analogii s organismem) nelze použít na otevřenou společnost, a to proto, že v organismu není místo pro individuální vzestup. Tento vzestup by mohl vést např. k třídnímu boji, a ten je v uzavřené společnosti nepřipustný, či lépe, není tam nic, co by třídnímu boji odpovídalo. Základním politickým problémem není Platónův problém "Kdo má vládnout?", nýbrž "*Jak můžeme politické instituce organizovat tak, aby špatným nebo nekompetentním vládcům zabránily nadělat příliš mnoho škod?*"³ A také jaké instituce nám umožní, abychom takové nekompetentní vládcy co nejrychleji a bez krveprolití odstranili. Popper tedy v této souvislosti zdůrazňuje především instituční řešení.

To snad souvisí i se skutečností, že Popper není radikálním liberalistou. Naopak, ukazuje, že otevřená společnost není v rozporu s požadavky na státní zásahy⁴ zejména ve prospěch slabých členů společnosti. Sem spadá nejen ochrana chudých, ale i ochrana menšin. Popper však zdůrazňuje, že ochrana menšin se netýká těch, kdo porušují zákony nebo se dokonce připravují na násilné převzetí moci.⁵ Kritizuje ovšem také ty menšiny, které odmítají integraci do otevřené společnosti a přespříliš zdůrazňují svou odlišnost. To se týká i sionismu a také židovské komunity v předválečné Evropě.⁶

Popper sice pokládá otevřenou společnost za společnost, která je jednoznačně lepší než je

společnost uzavřená, avšak je si vědom některých nebezpečí, které s sebou tato společnost nese. K jednomu z nich by mohlo směřovat i to, že po ztrátě organického charakteru, vlastní společnosti uzavřené, směřuje otevřená společnost ke změně v „abstraktní společnosti“. To je společnost, jíž se blíží společnost současná. Jedním z jejích charakteristických znaků je skutečnost, že tato společnost už nedokáže splnit lidskou potřebu po sociálních kontaktech, že se stává odosobněnou.⁷ Do určité míry i tato skutečnost se podílí na tom, že se v lidech objevuje nostalgická touha po návratu k uzavřené společnosti. Popper tuto skutečnost uznává, poukazuje však na to, že pokusy o uspokojení této touhy dopadají špatně. Nezabývá se však tím, jak se „abstraktní společnost“, která není ani jeho ideálem, vymknout.

Pro Poppera je nejlepší ta společnost, která zajišťuje individuální svobodu. To je podle jeho slov také důvod jeho odmítnutí socialismu. Ten mu totiž byl v době jeho mládí sympatický i po tom, co se odvrátil od marxismu (jehož vlivem krátce prošel). Souhlasil se socialistickým ideálem skromného, jednoduchého a svobodného života v egalitární společnosti. Přišel však na to, že svoboda je neslučitelná s rovností, a zvolil svobodu.⁸

Hannah Arendtová: totální panství a revoluce

Hannah Arendtová (1901-1975) prošla studiem filozofie a teologie v Německu u Husserla, Heideggera, Jasperse a Bultmanna. Její židovský původ ji donutil opustit Německo, nejprve do Francie a v roce 1941 do USA, kde se pak rozvíjela její profesionální dráha.

Kromě zájmu o židovství, který se projevoval i její činností v židovských organizacích, měla po celý svůj život zájem o společenské a politické otázky, jak je vidět z její publikační činnosti. Kniha o totalitarismu vyšla v roce 1951 v USA pod názvem *Počátky totalitarismu* (*The Origins of Totalitarianism*).

Arendtová zde vychází ze zkušeností s hitlerovským Německem a ze zpráv, které existovaly o tehdejší Sovětské svazu, zejména o procesech a koncentračních táborech. Odvozuje totalitarismus z procesů, které v Evropě vytvářely pozvolna tzv. masovou společnost, kterou chápe jako společnost od sebe izolovaných jedinců (ale nikoli individualit) ztracených ve světě, který je pro ně nepochopitelný. S počínajícím přelidněním a z něho plynoucí nezaměstnaností se tito lidé cítí zbytečnými.

Tuto skutečnost vycítili už v době před první světovou válkou intelektuálové a reagovali na ni nenávistí ke stávající pokrytecké buržoazní společnosti a snahou rozbít ji (Nietzsche). Po první světové válce zejména v Německu vedla krize, bída a vědomí prohry k narůstání těchto pocitů v masovém měřítku.

Arendtová dokazuje, že vůdcové totalitních režimů sami pocházeli z vrstev, které se pohybovaly na pokraji společnosti a byli tedy na tuto mentalitu citliví a navíc ji dovedli využít. Zdůrazňuje roli ideologie v totalitních hnutích. Ačkoli totalitní ideologie nepřinášejí myšlenkově nic nového, jsou nové ve své absolutní důslednosti. Vytvářejí ideu světa (rasový boj, boj tříd), která je zcela odtržena od skutečnosti a na této základně vyvíjejí důsledně logické dedukce o následcích těchto skutečností, jež jsou ztotožněny s dynamickými přírodními nebo historickými zákony. Důsledně logické myšlení odtržené od skutečnosti a zkušenosti je podle Arendtové jediný způsob myšlení, který je ponechán izolovanému jednotlivci - součásti moderní masy. Tak se tito lidé sami připravují na to, být vykonavateli nebo oběťmi procesu, který považují za nutný. Přispívá k tomu i pocit zbytečnosti a zaměnitelnosti opět charakteristický pro moderního masového člověka.

Moderní svět s porážkou totalitárních společností neztrácí svůj charakter masové společnosti, naopak tento charakter se posiluje a narůstá zejména v asijských zemích. Proto Arendtová varuje před možností vzniku nových totalitarismů, jejichž náznaky vidí i ve společnostech tradičně demokratických (mccartismus v USA).

Protějškem zájmu Arendtové o totalitní společnosti byl její zájem o svobodu. To ji vedlo k tématu vzniku nového a revoluce. Podle jejího názoru (v knize *O revoluci* - *On Revolution*,

1963) jsou prvními skutečnými revolucemi revoluce americká a francouzská. Arendtová srovnává tyto revoluce a ukazuje, že francouzská revoluce vznikla v zemi, v níž existovalo mnohem více bídy než v Americe. Proto musela klást větší důraz na moc a systematizaci, a proto především ona zklamala. Místo vytváření nového klesla společnost založená na francouzské revoluci k běžnému zajišťování pořádku a relativního blahobytu. Úspěšnější byla podle Arendtové revoluce americká, ale ta paradoxně - také díky nezájmu Američanů o teoretické myšlení - jako příklad revoluce v dílech politologů chybí. Modelem revoluce je pro ně revoluce francouzská, zatímco americká je chápána pouze jako válka za nezávislost. V díle o revoluci Arendtovou zajímá zejména otázka zakotvení legitimacy moci v nové společnosti, která se nechce a nemůže vázat na model legitimacy společnosti staré. Podle Arendtové vzniká moc veřejným jednáním lidu, který legitimuje ústavu a ta pak propůjčuje autoritu vládě. (Úspěšnost americké revoluce je pro Arendtovou dokázána mj. trvalostí americké ústavy.) Arendtová se snaží zakotvit svobodu ne do nějaké instituce, nýbrž vytvořit pomocí ústavy veřejný prostor, ve kterém bude svoboda prožívána, tj. ve kterém se budou občané na nejrůznějších úrovních podílet na moci. Proto ji zajímá instituce rad, a to nejen v počátcích francouzské revoluce a v USA, ale i v revolučním Rusku, Maďarsku apod. Líčí, jak tyto rady v mnoha případech zanikají v konkurenci s profesionálními revolucionáři a s nově vznikajícími stranami. Také proto nepovažuje stranické zřízení za ideální pro stát, ve kterém se má uskutečňovat vysoká míra politické svobody. Zatímco marxistická teorie společnosti zdůrazňovala zásadní rozdíl mezi fašismem a společností sovětského typu, západní myslitelé měli tendenci tyto společnosti spíše ztotožňovat. Jen někteří z nich poukázali na ideový rozdíl mezi nimi, který spočívá v zásadním humanismu Marxova přístupu (zejména v dílech tzv. mladého Marxe). Optiku většiny určovala realizace marxistických idejí, která s původním humanismem neměla nic společného.

1

Alexis de Tocqueville (1805-1859) francouzský historik a politik liberálně konzervativního zaměření. Zabýval se problematikou vzniku a významu francouzské revoluce. Ze svého svouletého pobytu v Severní Americe vytěžil práci *Demokracie v Americe*, ve které nejen popisuje tehdejší americkou společnost, ale také analyzuje možné důsledky demokratického zřízení.

2

Popper, K. R.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, díl I., s. 209.

3

Tamtéž, díl I., s. 145, zdůraznil K. P.

4

Tamtéž, díl I., s. 133.

5

Tamtéž, díl II., s. 188.

6

Popper, K. R.: *Ausgangspunkte*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1922, s. 147.

7

13. Strukturalismus - pokus o "zvědečtění chápání společnosti"

Obecná charakteristika

Strukturalismus je pokusem o obnovení přísně racionalistického pojetí společnosti a dějin. V oblasti filozofie společnosti je vědomým protikladem existencialismu¹. V oblasti vědy o společnosti vyrůstá ze snahy o "zvědečtění" teorie společnosti, tj. o její přiblížení k uznávaným vzorům vědy přírodní. Tvrdí se dokonce, že strukturalistická filozofie je pouhou "nadstavbou" nad strukturalistickými vědeckými metodami.

Tomu odpovídají i počátky strukturalismu. Ačkoli je znám především jako filozofie francouzská, její počátky se objevují mimo Francii.

Předchůdcem strukturalismu je Švýcar Ferdinand de Saussure (1857-1913), který proslul zejména svým dílem *Kurs obecné lingvistiky* (*Cours de linguistique générale*), ve kterém vytvořil novou metodu poznávání jazyka a postavil ji proti tehdy obvyklé metodě historické. De Saussure chápal jazyk jako systém a místo vývojového (diachronického) hlediska zdůrazňoval, že všechny jazykové jevy jsou pochopitelné jen ve struktuře vzájemných vazeb (synchronické hledisko). Poukazoval na to, že jazyk není závislý na vůli jednotlivců, kteří jej používají, a tvoří se podle vlastních zákonitostí, které lidé nemohou ovlivňovat. Podobným způsobem uvažovala tzv. *ruská škola*, která se po říjnové revoluci částečně přelila do *Pražského lingvistického kroužku*, v němž byli nezávažnějšími osobnostmi *Roman Jakobson* (1896-1982) a *Jan Mukařovský* (1891-1975). Tito vědci už neuvažovali pouze o jazyce, ale také o literárním díle.

Jazykovědný a literárněvědný strukturalismus měl nesporný úspěch, a proto se i jiní humanitní vědci pokusili převzít jeho metody. To se týkalo především etnografie a *Claude Lévi-Strausse* (1908- ?), historie a *Michela Foucaulta* (????-????), psychologie a *Jacquese Lacana* (?? ?? -????). Zároveň se v této době, tj. po II. světové válce a zejména v 60. letech vytváří již zmíněná "filozofická nadstavba".

Kořeny strukturalismu však nelze hledat pouze v lingvistice. Přispěl sem i francouzský sociolog *Emil Durkheim* svým požadavkem, aby společenský jev byl chápán jako věc a svým důrazem na kolektivní vědomí. Pojmem nevědomí obohatila strukturalismus psychoanalýza a marxismus přinesl ve svém schématu společnosti jako vztahu základny a nadstavby počátky jejího strukturního pojetí.

Na toto základě můžeme jako základní pojmy strukturalismu označit pojmy **struktura**, **nevědomí** a **znak**. **Struktura**

Zavedení pojmu struktury je výrazem odmítnutí subjektivismu a historismu. Zatímco starší humanitní vědy - a tím více společenské a politické teorie - zdůrazňovaly vývoj společnosti a spolu s ním často i význam velké osobnosti, chápe strukturalismus společenskou skutečnost zcela jinak. Člověk je pojat jako bytost, která je v celé své činnosti determinována svým okolím: myslí a jedná pouze tak, jak mu jeho okolí dovoluje.

Struktura je síť vztahů mezi elementy. Strukturalisté kladou větší důraz na vztahy než na elementy. Funkce elementů je určena jejich místem v síti vztahů. Soustava vztahů se řídí určitými pravidly, kterým se říká *pravidla transformace*. Podle těchto pravidel, změnil-li se jediná součást struktury, musí se zákonitým způsobem změnit celá struktura. Pravidla těchto změn jsou popsána ve *vztahové matici*. Jestliže i na první pohled zcela různé jevy mají stejnou vztahovou matici, budou se měnit stejným způsobem. Tak je do strukturalistické vědy zavedeno modelování (o méně známé věci uvažujeme na základě analogie s věcí známější) a předvídání.

Problémem, se kterým klasický strukturalismus zápasí, je především otázka, jak dochází ke změně struktur. Např. Foucault uznává, že na tuto otázku nedovede odpovědět.

Nevědomí

I tento pojem je zaměřen především proti subjektivismu a voluntarismu v některých starších filozofiích společnosti a dějin. Vychází z teze, že naše chování se sice řídí našimi přáními a motivy, ale že i ty jsou něčím determinovány a tohoto něčeho si nemusíme být vědomi. Podobné názory se objevily už dříve, např. v Hegelově pojmu "lest rozumu", v Marxově vztahu mezi základnou a nadstavbou a samozřejmě ve freudismu, případně u Durkheima. Nevědomí je ve strukturalismu chápáno jako podmínka sociálního života, jako forma, která lidský života apriorně strukturuje, určuje. Strukturu nevědomí lidé v dané společnosti obvykle neznají. Může být objevena až zvenku výzkumem, který se na tuto problematiku zaměřuje. Nevědomí můžeme chápat jako 1. sociální vztahy nebo jako 2. způsob myšlení. (Obě pojetí se mohou prolínat.)

V prvním případě může jako příklad sloužit Lévi-Straussovo zkoumání struktur příbuzenství přírodních národů. Jsou to struktury, které určují např. to, kteří lidé spolu mohou uzavřít sňatek. Většinou se o nich neuvažuje, případně se pokládají za něco zcela přirozeného, avšak skutečnost, že v různých společnostech fungují různá pravidla, která určují vzájemnou příbuznost a vzájemné chování příbuzných, ukazuje, že tyto struktury vznikly jiným způsobem. (Viz v Evropě např. řešení otázky sňatku mezi bratrancem a sestřenicí.)

Pokud jde o způsob myšlení, bylo zjištěno, že ačkoli lidé mají v podstatě stejný mozek, v různých společnostech jej používají různě v tom smyslu, že některé myšlenky nejenom nejsou v některých společnostech přípustné, ale prostě tam ani nemohou vzniknout. Struktura pojmu, se kterou daná společnost nebo skupina pracuje, je prostě vylučuje. Na druhé straně skutečnost, že všichni máme stejný mozek, vede k názoru, že počet variant myšlení, se kterými jako lidstvo disponujeme, je omezený, a to právě strukturou mozku.

Opět se tu dostáváme k problému obsahu nevědomí a jeho změn i místa, kam je situovat. Můžeme je totiž situovat jak do společnosti, tak přímo do mozku (ani tady by se nejednalo o fyziologické změny, nýbrž pouze o změnu využívání již existující struktury.) Tak se strukturalismus dostal k problematice vztahu mezi vrozeným a získaným. Zatímco např. Lévi-Strauss zastává spíše stanovisko biologických univerzálií (zdůrazňuje úlohu uspořádání mozku), Foucault se zaměřuje na společenské prostředí. Tato stanoviska nejsou neslučitelná: Změny ve společenském prostředí mohou ovlivnit to, jak používáme mozek. Otázkou v tomto případě by ovšem bylo, co způsobilo změny ve společenském prostředí.

Znak

Tento pojem byl převzat především od F. de Saussura. Je spojován s problémem interpretace: Znak za sebou vždy skrývá určitý obsah a strukturalisté zejména v lingvistice a literární vědě zkoumají především vztah znaku a označovaného. Z této oblasti se problematika znaku přenesla na širší rovinu - symbolického výkladu kultury. Na tento způsob uvažování navazuje postmodernismus.

Vztah k dějinám a změně obecně

Strukturalismus od samého počátku zdůrazňoval struktury a synchronické (strukturální, nedějinné). Vznikl ostatně v opozici proti do té doby převládajícímu historismu. Tím se ovšem ve své radikálnější podobě zbavil možnosti pochopit dějinný pohyb. To si strukturalisté uvědomují různým způsobem.

Lévi-Strauss rozlišuje společnosti podle toho, zda se vyvíjejí rychle nebo pomalu. Požaduje, aby do pojmu struktury byly zavedeny takové elementy, které by umožnily vysvětlit její vývoj. Tento vývoj se však odehrává v rámci struktury pojaté velice široce jako (konečný) repertoár možných kombinací. Nevysvětluje, jak je možné, že na daném místě a v daném čase dojde k výběru nějaké určité možnosti.

M. Foucault ve své nejslavnější práci *Slova a věci* (*Les mots et les choses*) zavádí pojem

episteme. Epistemologická rovina je dobovou strukturou, která determinuje myšlení a jednání lidí, kteří v dané době žijí. Foucault popisuje epistémy 16. století, klasickou (17. st.), strukturu 18. a 19. století a naši. Ukazuje, jak v každé z nich je určující jiný základní mechanismus myšlení (např. v 16. století analogie) a jiné základní pojmy, nemůže však vysvětlit, proč dochází k jejich změnám na přelomu od jedné epistemologické roviny ke druhé.

O zavedení pohybu do struktur se pokouší tzv. **genetický strukturalismus**, který spojujeme zejména se jménem psychologa *Jean Piageta* (1896-1980). Ten ovšem zkoumal především vývoj dětské psychologie, ale aplikoval své poznatky i na vývoj poznání (vědy) obecně. Vychází z představy vzájemného působení struktury a okolí: část okolí (ve formě zkušeností apod.) je strukturou (schopností poznávat na určitém stupni vývoje) asimilována, a to prostřednictvím restrukturace. Tj. změní se jak původní struktura, tak to, co je do ní přidáno a tak se vytvoří nová struktura, nová rovnováha. Vývoj je tedy chápán jako přechod od jedné strukturální rovnováhy ke druhé, samotný přechod jako určitá revoluce, zlom. Tento zlom však neruší kontinuitu. Určitá základní struktura trvá. V Piagetově případě to jsou poznávací mechanismy, formální stránka poznání, která je zakotvena nejhluběji, asi biologicky, v mozku.

Pojetí člověka

Strukturalisté programově vystupují proti subjektivismu a antropologismu. Člověk se dostává při zkoumání historických činitelů do pozadí, stává se z něj nahodilý činitel. Strukturalistům nejde o to, co dělá člověk pojmáný jako osobnost, nýbrž o to co člověk ve společnosti může, nesmí nebo musí dělat, a proč tomu tak je. Snaží se objevit a určit pole jeho možností, které je většinou chápáno jako nevědomí.

Tyto strukturalistické názory na člověka jsou do jisté míry spojeny s kritikou osvícenské redukce člověka na čistě racionální bytost. V tom jsou strukturalisté blízcí fenomenologům nebo existencialistům. Ti však zdůrazňují spíše vnitřní iracionální síly v člověku, zatímco strukturalisté strukturu. I ta může proti člověku vystupovat samozřejmě jako iracionální síla, buď vnitřní nebo vnější. Je tomu tak tím spíš, že pro daného člověka je nevědomím, že si ji neuvědomuje. Pro vědce vyzbrojeného racionálním aparátem poznání však poznatelná je. Toto chápání člověka vede u strukturalistů např. v literární vědě ke kritice koncepce génů. Strukturalistům nejde o tvůrce, nezkoumají člověka jako tvůrce, nýbrž jeho dílo. Hledají na jedné straně obecné zákony, které umožňují vytvoření tohoto díla a na druhé zkoumají samostatný "život" díla po tom, co bylo vytvořeno a uniklo vlivu svého tvůrce.

Lévi-Strauss se tento problém snaží zapojit do zkoumání světa jako celku: Etnografie v jeho pojetí hledá invarianty (to, co je v lidském chování stále) a ty začleňuje zpět do přírody, nejprve živé, pak neživé. Lévi-Strauss tedy nastiňuje - ale jen nastiňuje - velmi ambiciózní program: Bylo by možné hledat strukturální matrice, které spojují lidské chování s některými skutečnostmi v oblasti živé a neživé přírody (např. genetický kód nebo struktura atomu). Strukturalismus původně vznikl ze snahy společenských vědců naplnit ambice své vědy a "povznést" ji na úroveň vědy přírodní. Nelze popřít, že v mnohém měla tato jejich snaha úspěch, a to i když nebyly vyřešeny všechny problémy. Na druhé straně je strukturalismus snad posledním univerzalistickým směrem pokračujícím ve velké racionalistické tradici. Už v něm se však objevují pojmy a problémy (znak, nesouměřitelnost epistemologických rovin), které budou využity proti této tradici postmodernismem.

1

Existencialismus je vlivná filozofie, která vznikla mezi dvěma světovými válkami v Německu v díle Martina Heideggera (1889-1976) a Karla Jasperse (1883-1965) a po druhé světové válce se rozšířila zejména ve Francii, kde je spojena se jmény Jean-Paula Sarta (1905-1980), *Alberta Camuse* (1913-1960) a *Gabriela Marcela* (1889-1973). V oblasti

úvah o člověku a společnosti zdůrazňuje rozpor mezi autentickým životem člověka, který si je vědom svého tragického osudu (směřuje k smrti) a tzv. neautentického bytí, lidskou automatizovanou, odcizenou existencí. Člověk je "vržen" do světa, odsouzen ke svobodě".

14. Společnost a dějiny v křesťanské filozofii

Ve svém chápání společnosti a dějin musí každá křesťanská filozofie vycházet ze základního textu, k němuž se celé křesťanství bez výjimky hlásí, tj. z Bible. V ní je obsaženo základní učení o stvořitelství boží i o vztahu mezi člověkem a bohem. Toto učení je však v různých částech Bible vyjádřeno různými způsoby, což umožňuje rozmanité interpretace. Změny v interpretaci základních křesťanských názorů na společnost a dějiny můžeme sledovat po celou dobu existence křesťanství a lze také poměrně lehce ukázat, jak tyto změny a různé interpretace odpovídaly společenské situaci doby, v níž se vyskytly a stanoviskům jednotlivých společenských skupin. Klasickým dílem analyzujícím tuto oblast pro západní Evropu 16. století je studie Maxe Webera: *Protestantismus a duch kapitalismu* (Protestantismus und der Geist des Kapitalismus).

Katolické chápání postavení člověka ve společnosti

Ilustrací shora uvedeného tvrzení může být katolické pojetí člověka, práce a dějin. Středověk a částečně ještě novověk se opíraly především o devalvující chápání lidské práce jako trestu za hřích, který v ráji spáchali Adam a Eva. I tehdy se ovšem objevovaly úvahy o spravedlivé mzdě a o poměru dělníků a zaměstnavatelů. Vzhledem k nejvyšším křesťanským hodnotám - bohu a spáse - však byla tato problematika chápána jako druhořadá.

V souvislosti s růstem významu průmyslu a sociálních otázek v 19. století a také v souvislosti s nárůstem dělnického a odborového hnutí a konečně v neposlední řadě jako odpověď na marxistickou ideologii třídního boje byla v roce 1891 vydána encyklika papeže Lva XIII. *Rerum novarum*, která se zabývala sociálními otázkami a světem práce. Tato encyklika byla přizpůsobena tehdejšímu pojetí kapitalismu a dělnické otázky.

Jednotliví papežové se cítili povinni se na tuto encykliku odvolávat. Jejich dokumenty vyjadřovaly postupně se měnící názory na daný okruh problematiky. Podobně tomu bylo s polemikami okolo postavení dělníků a způsobu pastoračního působení v jejich řadách. Už před II. světovou válkou se např. objevil problém dělnických kněží, tj. kněží, kteří, aby byli svým věřícím blíží, vykonávali v továrnách dělnickou práci. Právě oni byli s to nejlépe pochopit, že papežské dokumenty nevyjadřují celou problematiku postavení dělníků, a dostali se tak do konfliktu s oficiální církví.

Chápání světa jako v podstatě neměnného a jednoznačně závislého na tvůrčím aktu boha kritizoval i paleontolog a jezuita *Pierre Teilhard de Chardin* (1881-1955), jehož díla byla před II. Vatikánským koncilem zakázána. Teilhard chápal svět jako proces vývoje mezi bodem Alfa a bodem Omega (které oba symbolizují boha). Součástí tohoto vývoje je i vznik člověka a společnosti a tedy i lidská činnost. Ta je pojata jako podíl na tvůrčím díle božím a jako směřování ke konečnému sjednocení se lidí (lidstva) s bohem. Teilhardismus tedy obsahuje některé panteistické rysy, i když naopak na jiných místech Teilhard mluví o vztahu boha a světa v klasických termínech, v nichž je bůh světu jednoznačně nadřazen. Teilhardovo učení se stalo poměrně populární mj. proto, že se mu podařilo dát nový smysl tomuto světu a lidské všední práci ve všech jejích oborech.

Pierre Teilhard de Chardin a jemu podobní připravovali obrat v katolickém chápání člověka a jeho postavení ve světě a společnosti, který se objevil v dokumentech II. Vatikánského koncilu (1962-1965), zejména v pastorační konstituci o církvi v dnešním světě *Radost a naděje* (Gaudium et spes). Katolická církev se v ní obrátila k tomuto světu a snažila se mu přiznat vlastní hodnotu, i když nejvyšší hodnoty stále zůstávají být hodnotami náboženskými. Práce v tomto světě však na tyto hodnoty poukazuje.

To je vidět i encyklice papeže Jana Pavla II. *O lidské práci* (Laborem exercens) z roku 1981,

tj. k 90. výročí encykliky *Rerum novarum*. Jan Pavel II. vychází z toho, že "člověk stvořený k Božímu obrazu, má práci účast na díle Stvořitelově, a podle svých lidských možností ji dále rozvíjí a doplňuje."¹ Vyrovnává se přitom se starším pojetím práce, které vycházelo ze starozákonního tvrzení, že práce je trestem za prvotní hřích a poukazuje na smrtelnost člověka. Vztahuje je především na namáhavost lidské práce, kterou metaforicky spojuje s utrpením a především s vykupitelským dílem Ježíše Krista. I namáhavé lidské práci se tak dostává jakéhosi spirituálního povýšení, i ona sama je součástí systému, ve kterém má místo stvořitelské dílo boha a spása, která je lidem přislíbena. Navíc je práce podle Jana Pavla II. právě tím prostředkem, jímž se člověk nejen podílí na díle stvořitelově, ale také plní jeho příkaz, aby byl *vládcem Země*. (Tato formulace se v encyklice několikrát opakuje). Právě proto - a také v souvislosti s reálnými problémy sociálního boje ve světě - nemůže být Jan Pavel II. lhostejný k pracovním podmínkám a k sociálním otázkám spojeným s prací. Zdůrazňuje především subjektivní stránku lidské práce, tj. to, jak se práce podílí na vytváření osobnosti člověka a tvrdí, že pracovní podmínky i veřejné hodnocení práce musí být takové, aby posilovaly důstojnost člověka. Ačkoli se otevřeně vyslovuje proti myšlence třídního boje a konstatuje, že katolická církev trvá na právu na soukromé vlastnictví zahrnující i výrobní prostředky, píše, že toto právo má být podřízeno právu na společné využívání. Znamená to jak odsouzení vykořisťování, tak odsouzení pokusu klást práci a kapitál proti sobě. Práce a kapitál se podle Jana Pavla II. dpolňují v tom smyslu, že kapitál (chápaný především jako výrobní prostředky) by měl práci sloužit. Jan Pavel II. pleduje pro vytvoření nového hospodářského řádu, ve kterém by neexistovalo vykořisťování v klasickém smyslu a ve kterém by se také začaly stírat rozdíly mezi bohatým severem a chudým jihem, a to za cenu větší skromnosti na severu.

Od II. Vatikánského koncilu se doktrinální situace v katolické církvi poněkud zliberalizovala. To je vidět už na uvedeném dokumentu. Zároveň však je nutno konstatovat, že v zemích, kde jsou sociální rozpory ostřejší než v Evropě, zejména v rozvojových zemích a z nich zvláště v Latinské Americe, která je do značné míry katolická, se objevují ještě daleko radikálnější sociální doktríny, jako je např. teologie práce nebo dokonce teologie revoluce. V nichž se ještě více zdůrazňuje hodnota lidské práce a pracujícího člověka a na místo reform, jejichž návrh nacházíme v encyklice *Laborem exercens*, dospívá zejména teologie revoluce k ospravedlnění radikálního řešení. Tyto teologie se však i nyní stávají terčem kritiky ze strany Vatikánu.

Protestantské učení o společnosti

Zatímco v katolicismu se přes veškeré rozdíly uvnitř náboženského proudu můžeme opřít o některé oficiální dokumenty, v protestantismu je situace zcela jiná. Je dána už v samých kořenech protestantismu z doby jeho vzniku: protestantismus vznikl jako "vzpouza" proti dogmatismu středověkého katolicismu a koneckonců proti jakékoli jiné autoritě než je autorita boží. Proto se také žádný z formujících se proudů protestantského náboženství nemohl sám stát autoritou a nemohl se účinně bránit proti neustálému odštěpování nových náboženství a sekt. Představa jednotného protestantského učení je tedy nesmyslná, nebereme-li v úvahu pouze nejobecnější doktrinální rysy jako je důraz na biblické učení a neexistenci profesionálních prostředníků mezi věřícími a člověkem, které jsou charakteristické alespoň pro velkou většinu protestantských náboženství.

Totéž platí pro filozofický výraz protestantismu. Protestanté se většinou spokojovali s náboženskou interpretací těch světských filozofií, které se zrovna rozvíjely v jejich okolí. Oficiální doktrína nebo oficiální filozofie analogická tomismu a novotomismu v protestantismu neexistuje. To ovšem na druhé straně protestantismu umožňuje, aby reagoval na objevující se problémy pružněji a rozmanitěji.

Pro náš účel bude účelné seznámit se poněkud blíže se třemi pojmy a směry, se kterými se můžeme v moderním protestantismu setkat: s *fundamentalismem*, *liberální teologií* a

dialektickou teologii.

Fundamentalismus znamená lpění na doslovném znění posvátných textů, ať už jsou to texty křesťanské nebo jiné (muslimský fundamentalismus). Základními články víry křesťanského fundamentalismu jsou neomylnost a doslovnost Bible, narození Ježíše z panny, zástupný charakter Ježíšovy oběti, víra ve fyzické (tělesné) zmrtvýchvstání a víra ve druhý příchod Ježíše Krista². Je pro něj charakteristické odmítání vědeckých teorií o vzniku vesmíru a člověka, na které bývá čas od času vynakládáno velké propagandistické úsilí a velké finanční prostředky. Z toho také plyne, že ačkoli z filozofického hlediska je fundamentalismus v podstatě nezajímavý, může být zajímavý z hlediska sociálněpsychologického a především jsou nezanedbatelné jeho praktické následky ve společnosti. Fundamentalismus se staví nepřátelsky jak k moderní společenské skutečnosti, tak k teoriím, které se jí snaží vysvětlit.

Liberální teologie je protestantská teologie, která se už od osvícenství necítila být vázána křesťanskou dogmatikou, v užším smyslu pak ta teologie, která odmítala spekulativní náboženské systémy vycházející z hegelianismu a jako o svůj filozofický zdroj se opírala spíše o Kanta. Má zásluhu o sekularizaci religionistiky, zejména tím, že byla s to opustit ty součásti náboženské víry, které se dostávaly do otevřeného rozporu s moderní vědou. Soustředovala se především na etickou a emocionální stránku náboženství a na roli Ježíše Krista jako mravního vzoru. Liberální teologie zdůrazňovala společenský pokrok a teprve po dvou světových válkách byla její víra v něj otřesena.

Pokračovatelem liberální teologie ve 20. století byl *Rudolf Bultmann* (1884-1976). Bultmann vyšel z faktu, že biblické texty protirečí moderní vědě. To však podle něho není důvodem k zavrhnutí mýtu, nýbrž k jeho nové - existenciální - interpretaci. Taková interpretace bude srozumitelná pro současného člověka. Evangelium Bultmann nechápe jako historickou zprávu, nýbrž jako svědectví křesťanské víry.

Dialektická teologie, (někdy také neoortodoxní) kritizuje liberální teologii za přílišné ústupky vědě, ale i ona reaguje citlivě na problémy moderní společnosti. Patří do ní např. *Paul Tillich* (1886-1965) a *Reinhold Niebuhr* (1892-1971).

Tillich byl Němec, emigroval do USA, ale má vliv zejména v Evropě. Filozoficky se snažil o spojení s existencialismem a marxismem. Odtud jeho zájem o odcizení a vůbec o postavení člověka v dnešním světě. V tomto smyslu byl i kritikem kapitalismu. Ukazuje osamocení člověka v moderním světě a hledá její překonání v náboženství. To se pro něj stává "novým bytím", ve kterém může člověk překonat svou bolest a odcizení.

Niebuhr měl na rozdíl od Tillicha větší vliv v USA. Zpočátku se zajímal o etické problémy. Pod vlivem marxismu předpokládal, že v moderní společnosti mají základní význam hospodářské a materiální podmínky. Poukazoval na protiklad mezi dělníky a jejich zaměstnavateli a vystupoval - v rámci křesťanské koncepce společenského pokroku - na straně dělníků.

I v moderní protestantské teologii se objevují podobně radikální směry jako v teologii katolické, tj. teologie revoluce apod.

Význam mají i ekumenické snahy, které neznamenají jen snahu překonat náboženské rozdíly mezi jednotlivými křesťanskými (a v některých případech šířeji - monoteistickými) vírami, ale také úsilí o nalezení společného postoje k problémům s nimiž se setkává moderní společnost.

1

Laborem exercens, Praha 1991, s. 60, zdůraznil J. P.II..

2

Tokarczyk, A.: Protestantyzm, Warszawa 1980, s. 308.

15. Postmodernismus - teorie post- společnosti

Pojem postmodernismu

Postmodernismus je nový proud v současné kultuře a posléze i filozofii. Objevuje se od počátku druhé poloviny 20. století, a to nejprve v architektuře, kde se projevil odvratem od funkcionalismu a novým zhodnocením některých historizujících prvků.

Ve filozofii najdeme poměrně dost předchůdců postmodernismu, především ve filozofii F. Nietzsche, S. Freuda nebo M. Heideggera, ale i v pozdním strukturalismu (M. Foucault, J. Derrida, kteří k postmodernismu přímo přecházeli). Pro postmodernismus je charakteristické dosti radikální zpochybnění pojmů, s nimiž pracovala tradiční filozofie, to je, pojmů "Subjekt", "Substance" a "metafyzika".

Postmodernismus není přímým protikladem moderního. Je tím, co hledá "druhou tvář" moderny jako dynamického, nebrzděného a většinou jednotného postupu. Proto se v postmodernismu většinou setkáváme s kritikou směrů, které byly na počátku takto pojaté moderny. To se vztahuje především na osvícenství, ale i na filozofie starší, zejména na ty, v nichž převažoval racionalismus (Descartes). Postmodernismu je vlastní i kritika tzv. logocentrismu, tj. představy, že všechno, co můžeme pojmenovat a rozumově postihnout, můžeme i zvládnout.

Proti myšlence evoluce, pokroku a evropocentrismu klade postmodernismus důraz na rozmanitost a vlastní hodnoty všech kulturních útvarů. To se týká jak kultur jako takových (pro postmodernismus nemá smysl porovnávání např. evropské a kterékoliv neevropské kultury a jejich hodnocení podle nějakého absolutního, tj. vlastně evropocentrického, hodnotového žebříčku), tak jednotlivých kulturních útvarů. Proto postmodernismus zdůrazňuje význam marginálního (okrajového), bojuje za práva menšin, v kultuře zrovnopravňuje klasickou kulturu s tím, co bylo dříve pokládáno za pokleslou kulturu nebo bylo z kultury vypuzováno vůbec: s masovou kulturou, science-fiction, pop-artem, pornografií, národními rytmy, mýty i vášněmi.

Teorie postindustriální společnosti

Tyto teorie můžeme do postmodernismu zařadit, pokud v nich zdůrazníme skutečnost, že jsou reakcemi na evolucionistický pojem pokroku. V evolucionismu se předpokládalo, že vrcholem vývoje bude průmyslová společnost, která přinese člověku panství nad přírodou a poměrný blahobyt pro všechny vrstvy obyvatelstva. Teorie postindustriální společnosti vychází z poznání, že industriální společnost nesplnila to, co se od ní očekávalo, a vedla k novým problémům, zejména jistému zmrzačení člověka jako osobnosti a k problémům ekologickým. Zároveň však teorie postindustriální společnosti z evolucionismu přebírají ideu více méně rovnoměrného a jednotného vývoje.

Teorie, jimž pro zjednodušení říkáme teorie postindustriální společnosti, vznikly v polovině našeho století. Zahrnujeme pod ně teorie, které se samy nazývají různým způsobem. Pojem "postindustriální" používá D. Bell, přičemž přitom navazuje na D. Riesmana, A. Toffler píše o "třetí vlně", Z. Brzezinski o "technotronickém věku". Spojuje je myšlenka, že možnosti růstu společnosti založené na růstu těžkého průmyslu jsou už vyčerpány a že se společnost musí vyvíjet jinak. Tyto teorie byly v době svého vzniku spojovány často s myšlenkou *konvergence*. Ta vycházela z konstatování, že i socialistická společnost je hospodářsky založena na těžkém průmyslu, a že se tedy musí dříve nebo později dostat do podobných potíží, jako společnosti západní a řešit je podobným způsobem. Z tohoto důvodu byly u nás tyto teorie zejména na počátku sedmdesátých let předmětem ideologické kritiky.

Postindustriální společnost Daniela Bella

Daniel Bell (* 1919) začal svůj intelektuální vývoj jako levicově až marxisticky zaměřený americký intelektuál. Ale už po roce 1945 odmítl "vulgární marxismus" a věnoval se zejména

sociologii. Profesuru sociologie na Columbia University získal roku 1960. K jeho hlavním dílům patří *Konec ideologie* (1960-End of Ideology), *Příchod postindustriální společnosti* (1973 Coming of Postindustrial Society) a *Budoucnost západního světa* (The Cultural Contradiction of Capitalism).

V první z těchto prací se Bell vyrovnává se svým minulým zaměřením. Konec ideologie pro něho znamená konec velkých myšlenek, na jejichž základě se budují (nebo mají budovat) společnosti. Kniha ukazuje jako takovou ideologii především marxismus. Podle Bella budou ideologie nahrazeny technikami rozhodování.

Středem naší pozornosti bude Bellova druhá významná kniha. Bell v ní rozlišuje tři typy společnosti:

1. **Předindustriální.** Ekonomika této společnosti je založena na získávání věcí od přírody. V boji proti přírodě se uplatňuje čistá síla svalů, ať už lidských nebo zvířecích. Znalosti se získávaly a předávaly tradičně, praktickým učením např. řemesla. Novinky se prosazovaly obtížně, práce byla založena na rutině. Jednotkou sociálního života byla domácnost, tj. většinou rozšířená rodina. Přebytek pracovních sil pohlcovalo především zemědělství a bohatší domácnosti, kde se uplatnily jako sluhové. Předindustriální společnost je tedy zemědělská společnost strukturovaná tradičním způsobem rutiny a autority.

2. **Industriální** společnost se zaměřuje na výrobu zboží. Její svět je technizovaný a racionalizovaný. To se projevuje např. i tím, že čas je mechanicky rozdělen. Zatímco v předindustriální společnosti byla rozhodující délka dne (doby, kdy bylo světlo), v industriální společnosti je den rozdělen na 24 stejných hodin, jejichž význam je stále týž bez ohledu na roční období. Je to samozřejmě umožněno mj. i pokroky v osvětlovací technice. Ve výrobě hrají hlavní úlohu stroje, které obsluhují inženýři a polo odborní dělníci. Kritériem technických prostředků je jejich efektivnost. V organizaci hraje hlavní úlohu byrokracie a hierarchie. To má za následek, že v industriální společnosti se odděluje osobnost od role. Člověk, zejména v zaměstnání, musí své chování přizpůsobit tomu, jaké postavení zastává: "hraje" určitou sociální roli a to i tehdy, když tato role neodpovídá jeho osobní povaze.¹ Sociální jednotkou je v průmyslové společnosti individuum.

3. **Postindustriální** společnost je založena na službách, tedy terciárním sektoru² a na vztazích mezi lidmi. Hlavním zdrojem hodnot jsou informace a manipulace s nimi. Uplatnění v práci nalézají zejména školení zaměstnanci, pro nekvalifikované přestává být místo. Měřítkem hodnot už nejsou na prvním místě peníze, nýbrž kvalita života. Právě z toho plyne velký význam služeb, které se uplatňují daleko více než ve společnostech předchozích, jsou specializovány a individualizovány. Důraz se klade na výchovu, zdravotnictví, ale i služby které se vztahují k volnému času.

Hlavní sociální jednotkou postindustriální společnosti je komunita. Z toho plyne, že se zvětšuje význam spolupráce lidí, což však přináší specifické problémy. I proto se zvyšuje role informace a profesionálů. To se ovšem dostává do rozporu s požadavkem účasti občanů na správě veřejných věcí. Příkladem mohou být např. diskuse o stavbě atomových elektráren, letišť, využívání přírodního prostředí apod.

Bell se domnívá, že postindustriální společnost se začala rozvíjet v USA koncem čtyřicátých let. Uvádí některá klíčová data: 1945 - první použití atomové bomby; 1946 - vyroben první digitální počítač; 1946 - bylo vyhlášeno právo na práci; 1947 - objevil se N. Wiener a jeho kybernetika; 1950 - byly vytvořeny tabulky pro plánované hospodářství. V téže době se vytváří nový - poválečný - světový systém včetně pojmu (a skutečnosti) třetího světa.

Bell se při svých analýzách výrazně soustřeďuje na USA, ale přesto se domnívá, že trendy, které popisuje, se netýkají pouze jich, dokonce ani ne pouze západního světa, ale že se dříve nebo později dotknou všech průmyslově vyspělých zemí včetně (tehdy ještě existujícího) SSSR.

Bell nevidí v postindustriální společnosti lék na všechny problémy. Předpokládá naopak, že se

vytvoří nové typy společenských konfliktů a nové typy nedostatku (např. nedostatek informací). Uvědomuje si také, že ani postindustriální společnost se neobejde bez náročné průmyslové výroby. O té se domnívá, že bude převedena do třetího světa.

Na některé problémy spojené s moderní západní společností reaguje Bell ve třetí námi uváděné knize. Zde se už nezabývá pouze vztahem mezi hospodářstvím a společností, ale zavádí do svého rozboru také kulturu a zkoumá její vztah k technice. Vidí ve společnosti tři úrovně: 1. *sociální strukturu*, do níž zahrnuje technický a ekonomický řád a která se řídí kritériem efektivity, 2. *politický řád*, který navazuje na požadavky liberální společnosti tím, že podporuje rovnost a účast lidu na vládě a konečně 3. *kulturu*, která se snaží o sebeuskutečňování člověka.

Pouhý pohled na cíle a kritéria jednotlivých úrovní ukazuje, že se mohou dostat a dostávají do vzájemných rozporů. Např. politický požadavek rovnosti nelze uplatnit ve výrobním závodě, který je podřízen požadavkům efektivity a o tom, jak je naplnit, musí rozhodovat odborníci ve vedení. Požadavek rovnosti i požadavek efektivity se - každý z jiného důvodu - dostávají do rozporu i s kulturním požadavkem sebeuskutečnění člověka. Z toho plyne napětí, které je charakteristické pro západní svět od momentu, kdy se tyto hodnoty dostaly do popředí, tj. už skoro 200 let.

Budoucnost západního světa reaguje na postmodernistické hnutí. Bell, ačkoli reflektuje problémy postmoderny, se zde sám jako postmodernista nejeví. Poukazuje totiž kriticky na některé jevy, které jsou s postmodernismem spjaté.

Jedná se zejména o krizi hodnotových představ střední třídy. Podle jeho názoru od šedesátých let našeho století bylo v kultuře estetické nahrazeno pudovým. Projevuje se důraz na změnu a nové. Masová kultura, která bývala dříve odsuzována alespoň estetiky a intelektuály, se dostává do popředí i jejich zájmu. Široké vrstvy obyvatelstva jsou ovlivňovány reklamou a masovými sdělovacími prostředky. Výroba zaměřená na spotřebu vede k tomu, že jsou potlačovány staré měšťanské hodnoty střidmosti a uměřenosti a ožívá myšlenka hedonismu. Společnost plýtvá.

Bell ve své knize reaguje i na problémy, které se týkají specificky severoamerické společnosti, jako jsou problémy s integrací černochů nebo otřes vyvolaný porážkou ve Vietnamu. Novým politickým problémem, který vznikl v souvislosti s postindustriální společností je podle Bella vztah mezi demokracií a imperialismem. Tím, že na sebe severoamerická politika vzala úlohu "strážce demokracie" odčerpává stále více zdrojů společnosti.

Uvnitř společnosti se objevuje problém spojený s liberalismem: Za teoretický problém, který není vyřešen, označuje Bell otázku, zda společnost lze nebo nelze vést. S tím se spojuje i problém byrokracie: Má o věcech veřejných rozhodovat byrokratický aparát nebo občanská sdružení? Tato otázka vede ke zvyšování napětí uvnitř společnosti.

Bell tedy vidí ve společnosti sedmdesátých let množství problémů, které je třeba řešit. Sám se domnívá, že by bylo vhodné odmítnout buržoazní hedonismus včetně jeho ekonomických následků, avšak zachovat liberalismus s jeho ohledem na individuální rozdíly a svobodu.

Podle jeho názoru si současná společnost musí zachovat vědomí spjatosti s minulostí, musí si uvědomit své tradice a kořeny, ze kterých vyrůstá. Zároveň musí tuto minulost chápat kriticky. Nemůže pokračovat v rabování přírodních zdrojů charakteristickém pro industriální společnost, nýbrž si musí uvědomit jejich omezenost a přizpůsobit tomu své ekonomické chování. Současná společnost by se podle Bella měla soustředit kolem pojmu spravedlnosti.

Alvin Toffler a třetí vlna

Na rozdíl od Bella, který se značně soustřeďuje na USA, snaží se *Alvin Toffler* (* 1928) o širší záběr svých úvah. Jeho knihy se staly značně populárními zejména díky tónu, který se místy blíží (dobrému) žurnalistice. Tofflerovi se však podařilo zachytit některé významné problémy současné společnosti. Jeho nejznámější knihy jsou *Třetí vlna* (The third wave), *Šok z*

budoucnosti (Future Shock) a *Ekospasmus*. První z nich se zabývá popisem společenského vývoje na celé Zemi s větším důrazem na vyspělé země Ameriky a Evropy, druhé dvě pak následky pronikání tzv. třetí vlny.

Toffler rozděluje historický vývoj do tří "vln": 1. venkovské zemědělské společnosti, 2. průmyslová společnost, 3. společnost, která teprve přijde.

Předmětem Tofflerova zájmu je především popis a kritika druhé vlny a úvahy o tom, co přinese vlna třetí.

Druhá vlna se řídí třemi hlavními přesvědčeními, které lze stručně vyjádřit následovně:

- Nad přírodou je třeba panovat a vykořisťovat ji.

- Darwinismus aplikovaný jak na vývoj člověka jako druhu, tak na vývoj společností: podle toho je člověk vrcholem biologického vývoje a průmyslové země jsou vrcholem vývoje historického. Tak "druhá vlna" zdůvodňuje i imperialismus.

- Pravidlo pokroku: dějiny nutně směřují k lepšímu životu lidstva.

Společnost řídicí se těmito zásadami vytvořila podle Tofflera "unifikovaného člověka". To je typ člověka, který byl jednotnou školní výchovou zformován tak, aby vyhovoval potřebám tovární výroby i administrativy. Je ukázněný a zaměřený především na výkon a určité materiální hodnoty, které mu z něho plynou.

Druhá vlna přinesla i mnoho kladů. Nesporné je zvýšení materiální úrovně společnosti a prodloužení délky lidského života. Úroveň duševního života a kultury, navzdory vytvoření "unifikovaného člověka" se proti první vlně pravděpodobně nezhoršily. To ovšem platí jen pro země "vyspělého" světa. V souvislosti s kolonialismem se však právě tyto země zasloužily o to, že byly zotročeny a kulturně zdeformovány celé národy. Došlo také k nezvratnému poškození přírodního prostředí. Druhou vlnu tedy nelze hodnotit ani jednoznačně kladně, ani jednoznačně záporně. Proto také nelze třetí vlnu budovat na její negaci.

Konec druhé vlny je v současnosti signalizován jak materiálně, tak duchovně. Ukazuje se, že jsou vyčerpány zdroje levných surovin a levné energie. Ve společnosti se zhroutily hodnoty charakteristické pro druhou vlnu a došlo ke krizi osobnosti člověka.

Podle Tofflera není zcela jasné, na čem bude třetí vlna založena, avšak nelze se vrátit k první vlně. O této možnosti uvažuje jen pro některé země třetího světa, které by si pomocí dokonalého vesnického hospodářství vytvořily podmínky pro přeskočení druhé vlny a přechod k vlně třetí, s níž první vlnu spojuje zejména lokálnost výrobních center. S ohledem na skutečný vývoj v třetím světě lze tento Tofflerův názor označit za spíše utopický.

Podmínky pro vznik třetí vlny vidí Toffler v některých nových objevech a průmyslových odvětvích. Jedná se zejména o *elektroniku a počítače*, které znamenají velké snížení energetické náročnosti, a které mnoha tvůrčím pracovníkům umožní pracovat doma a předávat výsledky své práce aniž by museli a osobně cestovat do ústředí. Tato změna vztahu k místu práce povede k významné změně struktury komunity i rodiny. Města se budou spíše zmenšovat, rodina bude více pohromadě a děti budou moci být vychovávány uvnitř ní. Využití *kosmického průmyslu* povede ke zlevnění některých výrobků a ke vzniku zcela nových. *Dobyetí mořských hlubin* člověku umožní přístup k surovinám a novým potravinovým zdrojům. A konečně je tu *genetika*, v níž ovšem Toffler vidí nejenom naději zejména pro třetí svět, ale i nebezpečí. Toffler vůbec zdůrazňuje, že o technice je nutno uvažovat nejenom z ekonomického, nýbrž i z ekologického hlediska.

Toffler v souvislosti s třetí vlnou poukazuje na decentralizaci výroby a její přizpůsobení specifickým potřebám zákazníka. Ruku v ruce s tím půjde i vytváření spíše malých výrobních jednotek, což opět povede ke snížení významu velkoměsta ve prospěch menších lokalit.

Individualizace zejména duševní práce ale i uvolnění režimu v továrnách (např. práce na kratší úvazky nebo klouzavé směny) povedou k vytvoření nového (individuálnějšího) rytmu času. Změní se rodinný život, a to jak tím, že práce rodičů se rodině přiblíží - stále více jich bude moci pracovat doma - i tím, že bude možné se daleko více věnovat výchově dětí. Toffler

nevyklučuje možnost individuálního vzdělávání dětí v rodinách.

Předpokládá také, že budoucí společnost bude brát daleko větší ohled na práva menšin. Tofflerovy knihy jsou reakcí na krizi zejména uvnitř americké společnosti, a to jak vnitřní (krize hodnot, terorismus apod.) tak vnější (problém nadnárodních institucí). Domnívá se, že ve 21. století se objeví nový typ demokracie založené zejména na decentralizaci a větším ohledu na práva menšin. Nedovede si tuto budoucnost přesně představit a především se bojí procesu, který povede k jejímu vzniku, protože bude pravděpodobně dost bouřlivý. Domnívá se, že příliš velkým otřesům a možnému vzniku totalitarismu lze zabránit především větší informovaností občanů.

Bellova teorie industriální společnosti stejně jako Tofflerova třetí vlna reflektují zejména problémy vyspělého západního světa a tendence, které se v něm od druhé poloviny 20. století počaly objevovat. V tomto smyslu nepřekonaly evolucionismus a etnocentrismus³. Překonaly jej však v tom smyslu, že si uvědomují problémy, které plynou ze současného stavu vývoje průmyslové společnosti, z hodnotového žebříčku, s nímž je tato společnost spojena a pokoušejí se navrhnout řešení, která částečně spočívají na větším pluralismu.

Také v tomto smyslu patří teorie postindustriální společnosti k postmodernismu. Upozorňuje na to i Jean-Francois Lyotard, který ukazuje, že postmodernismus je filozofií postindustriální společnosti. Podobně jako Toffler a Brzezinski i Lyotard zdůrazňuje význam informace v této společnosti. Informace se stává významným prostředkem směny, mj. proto, že zaručuje moc pro toho, kdo jí disponuje.⁴

1

Např. úředník se ve svém úřadě musí striktně řídit předpisy. Za určitých okolností, které jsou vymezeny právě jimi, musí např. odmítnout žadatele, s nímž osobně sympatizuje a jehož je mu líto, jenom proto, že nesplnil (nemůže splnit) nějakou podmínku, kterou předpisy vyžadují. Jeho osobní povaha se projeví jen ve způsobu, jak to udělá.

2

Primární sektor = zemědělství, sekundární = průmyslová výroba, terciární = služby.

3

Etnocentrismus je pojem o něco širší než evropocentrismus. Jde o názor, který do centra svého zájmu staví nějaké etnikum, nějaký národ nebo kulturu.

Etnocentrismus tedy nemusí být jenom evropský nebo americký, jak tomu bylo v tomto případě, ale i asijský, africký, čínský apod.

4

Viz Lyotard, Jean-Francois: O postmodernismu (FÚ AV ČR, Praha 1993) zejména stať Postmoderní situace, která je v podstatě výzkumnou zprávou - analýzou nejvyspělejších západních společností.

16. Postmodernismus - společnost a příroda

Už v teoriích postindustriální společnosti se od poloviny století objevuje kritika teorie pokroku, i když jsou zachovány určité prvky evolucionismu. Ty jsou popřeny v dalším hnutí, které je ještě více znepokojeno trendy současného vývoje společnosti, a to je ekologické hnutí.

Meze růstu

V minulém a ještě na počátku našeho století bylo hnutí na ochranu přírody spojeno spíše jen s

romantickými snahami a obdivem k "panenské" přírodě, případně nostalgii za mizející "idylou" venkovského života. Rostoucí znečištění životního prostředí spojené s rozvojem průmyslu a konzumní společnosti na jedné straně a poznatky vědy¹ na druhé straně však vedly k tomu, že znepokojení začalo zasahovat nejprve intelektuálské a později široké vrstvy obyvatel. Problematika ekologie je spojena s tzv. globálními problémy², na něž upozornil především Římský klub - mezinárodní spojení vědců a intelektuálů - který v roce 1972 vydal zprávu *Meze růstu*, (? ??) která otřásla veřejností. Ukázal v ní, že pokud bude pokračovat exponenciální růst výroby a počtu obyvatelstva, dojde v dohledné době k demografické explozi a zároveň vyčerpání surovin a potravin a zničení životního prostředí, což povede ke krizi, která v dějinách lidstva nemá obdoby. Tuto katastrofu očekával Římský klub na počátku třetího tisíciletí. Od té doby vyšlo několik dalších zpráv, v nichž Římský klub některé své závěry částečně korigoval, a zároveň si nebezpečí začali uvědomovat nejen vědci, ale i část veřejnosti a stále více politiků. Objevují se jednání na mezinárodní úrovni i pokusy navrhnout alternativní koncepcí dalšího vývoje, z nichž nejpopulárnější je pravděpodobně ta, která se skrývá pod pojmem trvale udržitelného rozvoje, jenž je spjat se jménem Gro Harlem Bruntlandové. V krizích odborníků však přetrvává spíše pesimismus vzhledem k možnosti tyto problémy vyřešit včas a předejít tak celosvětové krizi.

Ekologické hnutí

Meze růstu a rozruch, který způsobily, vedly k tomu, že se objevila možnost spojit starší a novější tendence k ochraně přírody do mohutnějšího proudu, které se v politice jeví zejména jako hnutí Zelených.

Ekologické hnutí má několik směrů, které se od sebe dosti výrazně liší. V podstatě můžeme rozlišit dva velké proudy: 1. neantropocentrický a 2. antropocentrický, přičemž zejména v prvním z nich lze ještě rozlišit extrémní (deep ecology - hlubinná ekologie) a umírněnější křídlo.

Neantropocentrické ekologické hnutí ostře kritizuje *antropocentrismus*. To je názor, který do centra a na vrchol všech hodnot staví člověka, v němž vidí završení přírodního vývoje (nebo - v náboženské verzi - vrchol stvoření). Podle antropocentrismu je všechno v přírodě člověku podřízeno, příroda tu je proto, aby člověku sloužila. Člověk s ní bojuje a má právo ji využívat (vykořisťovat). Antropocentrismus tohoto typu se objevuje už v biblickém Starém zákoně, přesto je však v křesťanství někde mírněn poukazem na to, že člověk není pánem, nýbrž pouze bohem pověřeným správcem přírody. V laické filozofii se rozšířil zejména od 17. století (Bacon, Descartes), v 18.-19. a v první polovině 20. století, zejména v souvislosti s vývojem vědy a techniky, který se zdál potvrzovat tezi, že si jejich prostřednictvím člověk může beztrápně podrobit přírodu a využívat ji.

Proti antropocentrismu stavějí neantropocentričtí ekologové hodnotový žebříček, na jehož vrcholu není člověk, nýbrž život jako takový. Země není ve vesmíru jedinečná svým postavením, nýbrž tím, že se na ní vyvinul život. Hlavní hodnotou je proto tento život sám a to především jako systém, který se vytvořil na planetě a bez ní je nemyslitelný.

V této souvislosti se objevuje pojem **Gaia**, který čtenáři sci-fi mohou znát z Asimovovy Nadace. Asimov tu navazuje na *Jamese Lovelocka*, který tento termín použil v souvislosti s výzkumem NASA, zda je na Marsu život. Tehdy se objevila teze, že "život či biosféra reguluje a udržuje klima a složení atmosféry tak, aby byly pro něj optimální." Gaia je tedy rozvíjející se systém tvořený živými organismy Země a jejich životního prostředí³. Tento systém je vybaven automaticky vzniklou autoregulací, která dokáže vyrovnat různé nepříznivé vlivy⁴. Musí k tomu však být splněno několik podmínek. Života především musí být tolik, aby modifikoval ovzduší, oceány, horniny a nerosty. Za této podmínky dochází k vývoji, který se prosazuje prostřednictvím skoků a vyrovnávání rovnováhy. Další podmínkou je, že nepříznivé vlivy nesmějí přesáhnout určitou mez. Pokud se to stane, může se celý systém zhroutit. Příkladem může být třeba přemnožení některých organismů. Před vznikem

člověka se s tímto problémem Země dokázala vyrovnat sama, právě na úkor přemnožených organismů. Vznik člověka však vedl ke vzniku nové situace: člověk vytvořil kulturu a techniku a naučil se podřizovat přírodní prostředí svým zájmům.

Pokud příroda nedokáže nebezpečné důsledky lidské činnosti potlačit silou, může se paradoxně bránit svou slabostí: Poruší-li člověk některé důležité přírodní vazby, může se zhroutit celé životní prostředí vhodné pro člověka i pro vyšší živočichy. Na možnosti tohoto katastrofického vývoje poukazují dnes možné počátky skleníkového efektu, existence ozónové díry a změny v Golfském proudu, abychom vypočítali jenom ty nejznámější. Na teorii Gai (a jí podobné) navazují tedy neantropocentrická ekologická hnutí. Extrémní vychází ze snahy ztotožnit se úplně s přírodou - Gaiou. Hlubinná ekologie spojená především se jménem Nora *Arne Naesse* (???) odmítá nejen techniku, ale i skoro celou kulturu. Většinou je ovlivněna východní mystikou a filozofií, např. Ghándím. Odmítá západní individualismus a soutěživost. Ačkoli toto hnutí není příliš silné, je o něm přesto často slyšet, protože se pokouší vyprovokovat veřejné mínění dost radikálními prostředky.

Umírnění neantropocentričtí ekologové si uvědomují, že napodobování přírody v současné situaci nemá smysl. Ostatně, i příroda sama se řídí právem silnějšího, tedy tím právem, jehož použití člověkem právě vyvolalo současnou krizovou situaci. Předpokladem uvědomění si této krize i toho, že člověk nemůže práva silnějšího proti přírodě použít, je právě poměrně vysoká kultura. To se historicky prokazuje i na tom, že první ochránci přírody byli většinou velice kultivovaní a vzdělaní lidé. Kromě toho situace dospěla tak daleko, že pokud se ještě můžeme zachránit, musíme k záchraně použít technických prostředků, jako jsou nové zdroje energie, recyklace, čištění, prostředky omezující nekontrolovatelný růst populace apod.

Přitom je však nutné všechny tyto prostředky používat nesmírně obezřetně a zkoumat, zda jejich masová aplikace nepřinese další ekologické škody nebo zda nebude mít nepředvídané vedlejší důsledky jiného druhu. To se týká např. nadějí vkládaných do genového inženýrství. Hlavním předpokladem - a zde se oba proudy neantropologického ekologického hnutí shodují - je radikální změna hodnot. Moderní člověk musí hledat vyšší hodnoty života ne v materiálních statcích, nýbrž v citové plnosti života a odpovědnosti.

Antropocentričtí ekologové chápou člověka i nadále jako vrchol vývoje a veškeré hodnoty vztahují koneckonců k němu. Uvědomují si však, že bude-li člověk pokračovat v tom způsobu činnosti, který je pro něj v posledních staletích charakteristický, je jeho existence na této planetě akutně ohrožena. Proto i oni doporučují změnu jeho chování, která se pojí s určitými změnami v hodnocení. Obojí se do jisté míry shoduje s tím, co doporučují umírnění neantropocentristé: změnu hodnot v tom smyslu, že pro člověka by mělo být zachování plnosti svého života ve zdravém životním prostředí vyšší hodnotou než spotřeba pro spotřebu. I oni požadují rozumné použití vědy a techniky pro udržení a případné ozdravení přírodního prostředí. Cílem a nejvyšší hodnotou, k níž toto všechno směřuje, však v jejich případě není život jako takový, nýbrž lidský život.

Ekologická hlediska pronikla v současné době i do politiky, a to nejen prostřednictvím stran Zelených, nýbrž i prostřednictvím ekologických programů velkých stran. Žádná politická strana si nemůže dovést do svého programu nezařadit. Hlavní spor se už nevede o to, zda náš život na Zemi je nebo není ohrožen, nýbrž o to, jaké prostředky je třeba použít k nápravě nežádoucího stavu:

- Extrémisté včetně deep ecology jsou ochotni sáhnout i k násilným metodám proto, aby dosáhli splnění svých požadavků. V souvislosti s tím se objevuje pojem ekologický fašismus". Extrémismus tohoto typu popsal např. A. Hailey ve svém románu *Přetížení*. Nátlakové akce konané v dobrém úmyslu vzbuzují u většiny veřejnosti spíše odpor, mohou však snad alespoň některé lidi vést k zamyšlení nad situací, v níž se současný svět nachází a nad vztahem svého vlastního chování k přírodnímu prostředí. Přílišný radikalismus však může naopak myšlenku nutné ochrany životního prostředí poškodit.

- Umírnění ekologové naléhají především na vypracování ekologických zákonů, které by nutily zejména výrobce k tomu, aby používali co nejméně nebezpečných technologií a zaměřovali se na výrobky, které přírodu nepoškozují. V těchto zákonech by měly být zakotveny i přísné sankce za poškozování přírodního prostředí. Zdá se však, že tempo budování ekologického zákonodárství je nedostatečné. Navíc dochází k rozporu mezi tímto zákonodárstvím a společností zaměřenou na zisk. To se projevuje nejen obstrukcemi při schvalování ekologických zákonů, ale i pokusy o jejich obcházení. Např. i tím, že vyspělé země se pokoušejí technologie a výrobky u nich zakázané vyvážet do méně vyspělých zemí, kde samozřejmě tyto věci působí stejně zhoubným způsobem jako kdekoli jinde.

- Liberálové se většinou domnívají, že škodám zabrání, nebo je dokonce pomůže napravit, tržní hospodářství, pokud se ovšem podaří cenu za poškozování životního prostředí zabudovat do nákladů. I když se skutečně mohou opřít o některé náznaky tohoto trendu, i zde je nutné aplikovat ekologické zákonodárství alespoň pokud půjde o konstrukci ceny. Kromě toho fungování trhu je právě v této oblasti poměrně pomalé, a tedy vzhledem k míře ohrožení a tempu jeho zvětšování nedostatečné.

Podmínkou úspěchu politiky zaměřené na udržení podmínek života na Zemi je výchova lidí k chování, jež je přiměřenější potřebám života jako celku. Tato výchova se však dostává do příkrého rozporu s působením reklamy a masových sdělovacích prostředků. Zdá se, že i zde by mělo zasáhnout vhodně volené zákonodárství.

1

Ekologie je původně biologická věda zabývající se vztahem živých bytostí a jejich životního prostředí.

2

Globální problémy jsou problémy, které se týkají celé Země jako planety. Patří sem především ekologická, surovinová a demografická krize, stejně jako problémy spjaté se zbraněmi hromadného ničení.

3

Ukázalo se např., že během existence života na Zemi dokázal tento systém vyrovnat vzestup teploty Slunce o 24 %.

4

Teorie Gai vznikla jako vědecká teorie, protože však vyžaduje větší spolupráci vědců z různých oborů než je doposud zvykem, někteří vědci ji zavrhuji.

Litratura:

Arendt, Hannah: *Essai sur la révolution*, Paris 1967.

Arendt, Hannah: *Elemente totaler Herrschaft*, Frankfurt/M 1958.

Aristoteles: *Etika Nikomachova*, Bratislava 1979.

Aristoteles, *Politika*, Bratislava 1988.

Aron, Raymond: *Demokracie a totalitarismus Atlantis* 1993.

Aurelius Augustinus: *O boží obci*, Praha 1950.

Barley, Delbert: *Hannah Arendt (Einführung in ihr Werk)*, K. Alber, Freiburg/München 1990.

Bell, Daniel: *The Coming of Postindustrial Society*, New York 1973.

Bell, Daniel: *Die Zukunft der westlichen Welt*, Frankfurt/M 1976.

Braudel, Fernand: *Écrits sur l'histoire*. Paris 1969.

Comte, Auguste: *Sociologie*, Praha 1927.

Condorcet, Antoin: Náčrt obrazu pokroků lidského ducha, Praha 1968.
Dokulil, Miloš: Filosofii dějin k dějinám filosofie. Brno 1992.
Duby, Georges: Les trois ordres. Paris 1978.
Engels, Friedrich: Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu. Marx-Engels: Spisy 21, Praha 1966.
Engels, Friedrich: Anti-Dühring. Marx-Engels: Spisy 20, Praha 1967.
Febvre, Lucien: La Terre et l'évolution humaine. Paris 1922.
Formování novověké filozofie. Praha 1989.
Foucault, Michel: Slova a věci. Bratislava 1987.
Greckij: M. N.: Francúzsky štrukturalizmus. Bratislava 1972.
Hegel, Georg Wilhelm, Friedrich: Filozofia dejín. Bratislava 1957.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Fenomenologie ducha. Praha 1960.
Historické události - Evropa. Praha 1977.
Hobbes, Thomas: Leviathan. Praha 1941.
Holbach, Paul Henri d': Spoločenský systém. Bratislava 1960.
Chaunu, Pierre: Le temps des réformes. Paris 1975.
Jan Pavel II: Laborem exercens. Praha 1991.
Kant, Immanuel: Základy metafyziky mravů. Praha 1910.
Kant, Immanuel: K večnými mieru. Bratislava 1963.
Kant, Immanuel: Kritika praktického rozumu, Praha 1944.
Komárková, Božena: Původ a význam lidských práv. Helvetia 1986.
Kudrna, Jaroslav: Machiavelli a Guicciardini. Brno 1964.
Le Roy Ladurie, Emmanuel: Le territoire de l'historien I, II Paris 1973, 1978.
Lenin, Vladimír Iljič: Imperialismus jako nejvyšší stádium kapitalismu. Praha 1957.
Lévi-Strauss, Claude: Le regard éloigné. Paris 1983.
Librová, Hana: Pestří a zelení. Brno 1994.
Locke, John: Druhé pojednání o vládě. Praha 1992.
Lyotard, Jean-Francois: O postmodernismu. Praha 1993.
Machiavelli, Nicolo: Vladár. Úvahy o vládě. Bratislava 1968.
Marx, Karl: Ekonomicko-filozofické rukopisy; in: Marx Karel: Odcizení a emancipace člověka. Praha 1967.
Meslier, Jean: Závěť. Praha 1960.
Mill, John Stuart: Úvahy o vládě ústavní. Praha 1992.
Montesquieu, Charles: Perské listy. Praha 1955.
Montesquieu, Charles O duchu zákonů. Praha 1947.
Nietzsche, Friedrich: Nečasové úvahy. Praha 1992.
Nietzsche, Friedrich: Tak pravil Zarathustra. Praha 1967.
Nipperday, Thomas: Reformation, Revolution, Utopie Gottingen 1975.
Nolte, Ernst: Geschichtedenken im 20. Jahrhundert, Ullstein Vlg., Berlin, Frankfurt/M. 1991.
Piaget Jean, Garcia R.: Psychogen se et histoire des sciences Paris 1983.
Piaget Jean: Štrukturalizmus. Bratislava 1971.
Platón: Ústava. Praha 1994.
Platón: Zákony. Praha 1961.
Popelová, Jiřina: Rozpad klasické filozofie, Praha 1968.
Popper, Karl R.: Das Elend des Historizismus. Tübingen 1969.
Popper, Karl, R.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Tübingen 1992.
Rousseau, Jean Jacques: Emil. Přerov 1907.
Rousseau, Jean Jacques: Rozpravy. Praha 1989.
Seidler, G. L.: Politické myšlení starověku a středověku. Praha 1965.
Sobotka, Milan: Člověk, práce a sebevědomí. Praha 1979.

Spengler Oswald: Der Untergang des Abendlandes I, II. München 1923.
Spinoza, Baruch: Traktát teologicko-politický. Praha 1922.
Šmajš, Josef: Ekofilozofie; příroda, člověk, kultura. Brno, 1993.
Teilhard de Chardin, Pierre: Místo člověka v přírodě. Praha 1993.
Toffler, Alvin: Trzecia fala. Warszawa 1986.
Tokarczyk, Andrzej: Protestantyzm. Warszawa 1980.
Voltaire: Essai sur les moeurs I, II., III Paris 1878.
Voltaire - myslitel a bojovník. Praha 1957.
Voltaire: O snášlivosti. Praha 1912.