

Holzbachová, Ivana

## **Světový názor a obecná teorie dějin**

*Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.*  
1974-1975, vol. 23-24, iss. B21-22, pp. [185]-200

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106367>

Access Date: 27. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

IVANA HOLZBACHOVÁ

## SVĚTOVÝ NÁZOR A OBEČNÁ TEORIE DĚJIN

*„Pavouk provádí úkony, které se podobají úkonům tkalce, včela zahazuje stavbou svých voskových buněk stavitele-člověka. Ale i nejhorší stavitel se liší od nejlepší včely tím, že dříve, než začne stavět buňku z vosku, vystaví ji už ve své hlavě. Na konci pracovního procesu vychází výsledek, který tu byl na počátku již v dělníkově představě, tj. ideálně. Dělník se liší od včely nejen tím, že mění formu toho, co je dáno přírodou: v tom, co je dáno přírodou, uskutečňuje zároveň svůj vědomý účel, který určuje jako zákon celý způsob a charakter jeho činů a kterému musí podřizovat svou vůli.“<sup>1</sup>*

Čas od času se v buržoazních kritikách marxistické filozofie setkáváme s názorem, že marxisté nevěnují pozornost duchovní stránce člověka a jeho činnosti. Tito kritici marxismu ztotožňují Marxovo učení s učením mechanistických materialistů 18. století, kteří skutečně v některých případech a jen v některých souvislostech podceňovali samovývoj lidského vědomí. Ale Marx, Engels, ani později Lenin neustoupili nikdy od základní teze, kterou už v polovině čtyřicátých let minulého století napsal Marx v Úvodu ke kritice Hegelovy filozofie práva: „Zbraň kritiky ovšem nemůže nahradit kritiku zbraní, materiální síla musí být svržena materiální silou, avšak i teorie se stává materiální silou, jakmile se zmocní mas.“<sup>2</sup>

Kdyby totiž marxisté skutečně podceňovali ideovou stránku lidského a společenského bytí, zavírali by nejenom oči před naprosto zřetelnou skutečností, ale, v důsledku toho, by nikdy nemohli mít úspěch, úspěch, kterým je vytvoření světové socialistické soustavy, která se seriózně pokouší odstranit vykořisťování člověka člověkem, na kterém byla založena společnost po celé údobí své historické existence. Kdyby marxisté tuto skutečnost podceňovali, nikdy by Lenin nevěnoval tolik pozornosti otázkám tisku, vzdělávání lidí a propagaci komunistických myšlenek, vlády socialistických zemí a komunistické strany by se nezabývaly těmito otázkami a nekladly důraz na to, aby byly lidem vysvětlovány všechny společenské a politické problémy.

---

<sup>1</sup> K. Marx: *Kapitál*, díl I, Praha 1955, str. 197.

<sup>2</sup> K. Marx: *Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva*; Marx–Engels: *Spisy I*, Praha 1956, str. 408.

Nelze popřít fakt, že lidská činnost je v podstatě činností účelnou, fakt, který by se dal dokonce vyjádřit tak, že je činností lidskou, jen pokud je účelná. Každé lidské snažení směřuje k nějakému cíli. Avšak aby k němu člověk mohl směřovat, musí vědět, kde tento cíl je a jaké cesty vedou k jeho dosažení, jaké prostředky má k dispozici. Musí se tedy orientovat ve svém okolí, a protože jeho cíle koneckonců vždy přesahují jeho okolí bezprostřední, musí se orientovat ve světě. Názoru, který člověk na svět má, říká Gramsci, vycházejí z Croceho pojetí, někdy filozofie; proto pro něho byl v této souvislosti každý člověk filozofem, každý měl svou filozofii. V současnosti vyhrávají marxističtí filozofové pojmu „filozofie“ užší význam a používají pojmu rozšířenějšího — „světový názor“.

Světový názor získává člověk během celého svého života. Je to názor, který je ovlivňován jeho osobními životními zkušenostmi, vlivy širšího okolí, rodiny, vzdělání. Je to názor, který, ačkoli může být do značné míry „vědecký“, může obsahovat množství prvků objektivního poznání, je vždy víceméně osobní, subjektivní. Odráží se v něm potřeby a zájmy člověka a jeho společenského okolí, které světový názor určují buď prostředně v jeho obsahové stránce, nebo zprostředkovaně tím, že určí jeho hledisko, zorný úhel, horizont. Těmito dvěma kořeny světového názoru lze vysvětlit i to, že, zvláště pro náš účel, v něm lze rozlišit dva aspekty, jimž se budeme v dalším textu převážně věnovat: aspekt „teoretickofilozofický“, který je určitým odrazem vědeckofilozofického klimatu doby a který podmiňuje formální požadavky, které má vědecká práce splňovat, a aspekt „ideologický“, který je více nebo méně adekvátním teoretickým výrazem objektivních zájmů společenské skupiny, jejímž členem daný vědec je.

Světový názor je jedním z hlavních motivů činnosti člověka, a to především pokud jde o činnost širšího společenského dosahu. Může být jak její brzdou, je-li člověk přesvědčen, že je lépe uzavřít se do okruhu svého vlastního soukromí, své rodiny, a naopak jejím hybatelem, když vede člověka k aktivní účasti na životě společnosti. Skutečnost, že lidské konání lze v požadovaném směru ovlivnit právě apelem na světový názor lidí, využívali vědomě či nevědomky všichni vůdcové velkých sociálních hnutí. Často byla ovšem tato skutečnost i zneužívána. Lze předpokládat, že např. značná část přímých i nepřímých účastníků inkvizičních procesů byla přesvědčena o morální správnosti svých činů, o tom, že přispívají k záchraně svých obětí. Příklady využívání nebo zneužívání světového názoru by se dalo uvádět nekonečně mnoho. Ale důležitost světového názoru není třeba dokazovat.

Světový názor je názorem na svět, tedy na vesmír, přírodu, dějiny. Určuje, ať už si to člověk uvědomuje nebo ne, zásadním způsobem jeho pohled na ně, a tedy i jeho jednání. Jako takový ovlivňuje svou existencí i celé vědecké soustavy, které se ovšem na druhé straně nemalou měrou podílejí na jeho vytváření. Tento význam má světový názor i ve vědách přírodních — vzpomeňme na Leninovo hodnocení empiriokritiků a na jeho rozbor Helmholtzovy teorie — ale daleko více se v této funkci projevuje ve společenských vědách. Jeho vliv je tam natolik jasný, že se často stával a dodnes stává podnětem k tvrzení, že v nich není možná objektivita. Nejpregnantněji a nejsmysluplněji jeho funkci vyjádřil Max Weber

při rozboru možné míry objektivitivy sociálních věd, když poukázal na skutečnost, že sociální vědec sice může — v rámci zvoleného tématu — používat přísně vědeckých postupů a získávat jim odpovídající výsledky, že však sama volba tématu je ovlivněna mimovědecky, celým zaměřením vědce. Tím jsou ovšem určeny i hlavní rysy, kterých si bude vědec při zkoumání daného tématu všimnat. Tato skutečnost také dostatečně osvětluje racionální jádro prezentismu, názoru, že každá generace znovu zkoumá a přehodnocuje minulost, že má svou vlastní historiografii. Tento názor pochopitelně hypostazuje jen jeden moment vývoje historiografie, totiž skutečnost, že v každé historické epoše je myšlení historiků zaměřeno určitým směrem, že si historikové každé epochy vybírají jistou stránku dějin, které věnují svou převážnou pozornost — právo, politiku, různé aspekty hospodářské historie apod. — a že tento výběr je podmíněn celkovou společenskou situací, v níž historik žije a tedy také světovým názorem, ke kterému se kloní. Prezentismus ovšem ve svém subjektivismu zapomíná na dvě skutečnosti: 1. Ne všechny výsledky zkoumání jsou anulovány tím, že se zájem přesune na jiné pole; to, co bylo v historickém poznání minulosti objektivní, si ponechává svou platnost. 2. Všechny aspekty historického procesu nejsou stejně podstatné; proto nelze význam výsledků historických prací minulých generací nivelizovat tvrzeními, že jsou stejně „správné“ nebo stejně „špatné“. Čím hlubší a podstatnější vrstvy se zájem historika dotkne, čím více podstatných jevů může její pomocí vysvětlit, tím je jeho poznání cennější i pro další generace.

Světónázorové podmíněnosti své práce v širším smyslu, podmíněnosti, jež vyplývá z celkového filozofického a vědeckého klimatu doby, se historik skutečně nemůže vyhnout, ani když se o to vědomě snaží. Historik nebo společenský vědec, i když není filozofem nebo když filozofii otevřeně odmítá, nežije ve vzduchoprázdnu. Filozofie přitom zvláště mezi vzdělanějšími vrstvami společnosti vytváří určité ovzduší, které se stává jednou z konstitutivních složek názoru, s nímž historik, i když třeba jen nevědomky, přistupuje ke své práci. Tak např. odpor ke kartezianismu sehrál velkou úlohu v pracích Vicových i v pracích reprezentantů anglického senzualismu Locka, Berkeleyho a především Huma. Ještě výrazněji lze tento jev pozorovat v současnosti. Např. západoněmecký historik K.-G. Faber se ve své práci *Theorie der Geschichtswissenschaft*<sup>3</sup> brání jakýmkoli pokusům o to, aby byl označován za filozofa. Přesto lze konstatovat, že Faber v podstatě zastává pozitivistické stanovisko, pro něž je ostatně charakteristické i odmítání („spekulativní“) filozofie.

Poznání světónázorové a ideologické podmíněnosti historickoteoretických názorů může podstatně přispět ke zvětšení jejich objektivnosti. Píší-li jedním tahem pera o světónázorové a ideologické podmíněnosti historické teorie, dělám to úmyslně. Toto spojení plyne u názoru na dějiny už z toho, že vědec, který se jimi zabývá, se zabývá tím nejvlastnějším světem, světem člověka ve dvojitým smyslu. Nejenom jako světem, který člověk vnímá, tak jej chápou všichni lidé přírodní vědce nevyjímaje, ale především jako světem, který je člověkem vytvářen. V tomto smyslu se svět historika

<sup>3</sup> K.-G. Faber: *Theorie der Geschichtswissenschaft*, 2. Aufl., München (Beck) 1972.

a svět přírodního vědce přece jen od sebe — alespoň stupňovitě — liší. Zatímco přírodovědec může zkoumat — a zkoumá — entity, které se k němu vztahují jako k subjektu poznání, ale jsou na něm ve své existenci v podstatě nezávislé, zabývá se společenský vědec jevy, které sice mohou být nezávislé na něm jako na individuu, ale jsou na jedné straně výtvořem lidského rodu, jehož je i on sám součástí, na druhé straně jsou podmínkami, které činnost lidského rodu nějak určují nebo omezují. Tohoto jevu si všiml už G. Vico, když v opozici proti Descartesovi dokazoval, že právě na základě této skutečnosti jsou dějiny touto částí světa, kterou můžeme nejlépe poznat. Skutečnost, na niž Vico poukázal, je také rozhodujícím motivem zájmu lidí o dějiny a společnost. Tento zájem není dán pouhou pochopitelnou zvědavostí, co a za jakých okolností dělali jiní lidé, ale především vědomím, že v této oblasti lze nalézt nějaká vodítka, která by zabezpečovala úspěšnost vlastní činnosti. To se projevuje jak pokusy vysvětlovat jednotlivé historické události a odhalit jejich jednotlivé příčiny, zjistit, proč daná událost proběhla tak a ne jinak, ale, v širším záběru, pokusy nalézt hybné síly dějin, ať už si je myslitel představuje na základě úrovně znalostí své doby jako boha, osud, nějakou jinou formu „slepých zákonů“, či jako tvůrčí činnost člověka.

Avšak právě toto hledání a nalézání hybných sil dějin se často nevědomky spojuje s ideologickou stránkou světového názoru a názoru na dějiny. Jestliže se světový názor člověka formuje také na základě jeho zkušeností — a je tedy také jeho názorem životním — pak se v něm nutně odrážejí jeho potřeby a zájmy, stejně jako potřeby a zájmy jeho společenské vrstvy a třídy. Je ovšem už v povaze duševního pracovníka, že tomuto odrazu, který má původně spíše „předvědecký“ charakter, propůjčuje racionální a někdy i teoretickou formu a v této podobě jej pak může začlenit do svého díla vědeckého. Paradoxní situace vzniká tehdy, jestliže si vědec neuvědomí způsob, jakým tyto části jeho díla vznikly, považuje je za součást objektivních výsledků své práce a nepozoruje, že jejich objektivita — pokud ovšem objektivní jsou — je značně zprostředkovaná a omezená, že totiž tyto části jsou pouze víceméně objektivním výrazem zájmů určité části společnosti, určité společenské skupiny. Také z těchto kořenů vznikají ony neřešitelné spory, které tvoří neodmyslitelnou součást dosavadních dějin společenských věd.

Spojení filozofie v její funkci světového názoru a názorů na společnost je velmi jasné i tehdy, když vědci světový názor, zvláště v jeho náboženské formě, odmítají, tj. v 19. a 20. století. Projevuje se to především po stránce obecně teoretické; např. v 19. století odmítnutí filozofického dějepisceví vyplývalo ze světového názoru odmítajícího spekulaci a preferujícího chladný rozum vědecký, resp. „zdravý rozum“. Avšak projevuje se zde i ideologická složka světového názoru, a to především ve sféře hodnocení. Platí to zejména, jsou-li dějiny chápány jako přibližování si ke nějakému ideálu. To už obvykle předpokládá nějaký hotový filozofický systém, ať vlastní nebo cizí, i když to nemusí být systém vysloveně spekulativní, jako byl např. systém Hegelův. Ale platí to i tehdy, jsou-li jednotlivé dějinné události posuzovány jakýmkoli mimovědeckým způsobem. A tomu se společenský vědec obvykle nevyhne. Toto posouzení, respektive jeho výsledek, je přitom založeno na určité desce hodnot, kterou si vědec

nemusí přesně uvědomovat a která je neoddělitelnou součástí jeho názoru na svět. (Dokonce rozhodnutí, že se budu vyhýbat hodnocení, obsahuje už hodnotící stanovisko, totiž posouzení samotného aktu hodnocení a jeho jakýchkoli možných výsledků.) V této souvislosti je konečně třeba upozornit i na skutečnost, že tímto způsobem mohou být modifikovány i teorie, které se na první pohled zdají vycházet ze stejných premis. Jen jako příklad lze srovnat teorie stavějící na pojmu lidské přirozenosti. Tento pojem, jak známo, znovuožívá v renesanci; renesanční myslitelé, nejmýrněji snad Machiavelli, člověka chápou jako bytost ovládanou vášněmi a v podstatě zlou. Osvivenci, kteří pojem lidské přirozenosti podrželi, si většinou představují lidskou povahu jako v podstatě dobrou, pouze pokáženou nepříznivými okolnostmi. Právě tato skutečnost však byla podmíněna světovým názorem osvivenců. Znovunastolení otázky lidské přirozenosti není totiž pouhou reminiscencí na antické úvahy o člověku a teoretickým vyjádřením buržoazního individualismu. Její uplatnění je specifickou reakcí na podmínky počínající buržoazní společnosti. Buržoazie se ke světu staví s optimismem vlastním nastupující třídě. Věří ve svou sílu, proto se identifikuje s celým lidstvem a logicky ztotožňuje „lidskou přirozenost“ s ideálem měšťana, se sebou samou.

Totéž s malými obměnami lze říci i o teoriích společenské smlouvy, jež — ačkoliv si byla jejich schémata vzájemně velmi podobná, ne-li totožná — mohly sloužit jak demokratickému hnutí buržoazie, tak absolutistickým vládám. Zatímco např. Hobbes bojuje ve svých dílech za osvivenský absolutismus anglického ražení, Spinoza, teoreticky závislý na Hobbesově učení, používá teorii společenské smlouvy k obhajobě buržoazních svobod.<sup>4</sup>

Lze proto říci, že i z tohoto hlediska je pojem stranickosti ve společenských vědách pokrokem. Dodává jim totiž tu největší možnou objektivitu, které mohou dosáhnout tím, že zároveň určí její meze. Navíc má stranickost v marxistických společenských vědách rozumné zdůvodnění jako stranickost, jež odpovídá zaměření té třídy v dějinách, která je v současné době nositelkou společenského vývoje. Je to tedy stranickost, která vědomě hledá nové vývojové trendy ve společnosti a podřizuje se jim. Vědomí její nutnosti vede tak společenského vědce k tomu, aby ve společenské

<sup>4</sup> V této souvislosti nelze nezpomenout J. J. Rousseaua, jemuž jeho postavení jednoho z prvních kritiků buržoazní společnosti umožnilo vnést určité novum i do teorie společenské smlouvy a lidské přirozenosti. Také u něho, stejně jako u dřívějších teoretiků společenské smlouvy, je akt smlouvy dělítkem lidských dějin. Ale na rozdíl od nich Rousseau dokazuje, že nutnost smlouvy byla výsledkem vývoje lidstva, jinými slovy, že v přirozeném stavu společenská smlouva nutná nebyla. Nelze také jednoznačně tvrdit, že Rousseau odmítal společnost jako takovou ve prospěch přírodního člověka. V polemice s Lockem dokazuje, že vývoj lidstva je závislý na objektivních podmínkách. Jako jeden z prvních docenil význam výrobních sil při přechodu od přírodního stavu ke společenskému. Ve společnosti nastává zvolna nová situace, mění se podstata individua. Potřeba práva tedy vzniká až v určitém okamžiku a s ní i potřeba organizace lidské společnosti. Mezi pracemi *Společenská smlouva* a *O původu nerovnosti mezi lidmi* není tedy rozpor, naopak, jsou to logicky související díla, z nichž každé je věnováno jiné etapě vývoje lidstva a jež obě vycházejí z duchovní situace doby, v níž s konečnou platností odumírá feudalismus a kapitalismus se pokouší upevnit svou faktickou moc i institucionálně.

skutečnosti hledal podstatu společenského pohybu i společnosti vůbec a tak se opět co nejvíce přibližoval ideálu objektivní společenské vědy.

V současné době si společenští vědci a historikové obvykle uvědomují, že jejich postoje jsou podmíněny pozicemi, které zaujímají ve společnosti. Neplatí to jen o historických marxistických, ale i o mnoha buržoazních historických a filozofech dějin. Zároveň je však mezi nimi rozšířena opačná tendence k chápání historického díla jako díla ryze objektivního, „nadstranického“. Tato tendence je pokračováním staršího způsobu psaní historických a společenských děl. Neznamená to ovšem, že třídní postavení historika, domnívajícího se, že se mu podařilo dostat se na pozice umožňující v dostatečné míře objektivitu jeho díla, nelze z jeho prací vyčíst.

Není však úlohou tohoto článku rozebírat jednu nebo několik takových pseudoobjektivních historickospolečenských koncepcí. Pokusím-li se nyní o předběžnou typologizaci možných obecných přístupů k problematice dějin, vyberu si jako příklady koncepce, u nichž lze naopak prokázat světonázorovou závislost celkem bez potíží — právě proto, že to budou příklady pouze ilustrativní. Při této typologizaci vyjdeme ze základního rozdělení světonázorového vlivu na aspekt „teoretickofilozofický“ a aspekt „ideologický“. Budeme si přitom všimnout nejen jednotlivých logických typů, ale i jejich zařazení do celkového vývoje. Tak nám především při rozboru „teoretickofilozofického“ vlivu světového názoru na obecnou teorii dějin bude vystupovat do popředí aspekt historický, i když bychom logicky mohli klást důraz i na rozdělení těchto teorií na materialistické a idealistické a dále na mechanikomaterialistické, dialektikomaterialistické, teistickoidealistické a neteistickoidealistické. Přesto jsem zde dala přednost zdůraznění historické stránky a ukázání vývoje teoretickohistorických koncepcí jako vývoje k vědeckosti. Tak se stalo, že se zde de facto objevuje v několika modifikacích typ pokoušející se zařadit chápání dějin do rámce vědy své doby — především v osvícenství, raném pozitivismu a evolucionismu. To je opět pouze důkazem skutečnosti, že v každé společnosti existuje snaha o přizpůsobení všech názorů — tedy i názorů na společnost — vládnoucímu světonázorovému ovzduší. Tam, kde vládne náboženský světový názor, převládá i v teorii společnosti teistický idealismus, tam, kde se společnost od náboženství odvrací, snaží se i teorii společnosti a jejich dějin zařadit do rámce buď obecné filozofie, jak tomu bylo např. v antice nebo v německé klasické filozofii, ale i u představitelů německé konzervativní romantiky a na druhé straně částečně i u osvícenců, kteří byli také závislí na v podstatě idealistickém pojetí světa člověka, nebo do rámce vědy; tak tomu bylo u osvícenců, prvních pozitivistů a evolucionistů, kteří se pokoušeli přizpůsobit chápání společnosti vědě své doby bez ohledu na to, že to byla věda přírodní a že tyto pokusy zbavovaly učení o společnosti jeho autonomnosti. Teprve v marxistickém pojetí společnosti — a tady se ukazuje důležitost spojení vědy a revoluční praxe — se podařilo spojit tendenci k autonomnímu výkladu společenské skutečnosti jako kvalitativně odlišného stupně skutečnosti celkové, prosazující se ještě nedůsledně v německé klasické filozofii a hlavně u Hegela, s požadavky vědeckosti. Přitom je nutno opět zdůraznit, že tyto čtyři historicky vzniklé

typy (které by bylo možno dále dělit např. podle toho, na které vědě závisel ten který nedůsledně materialistický výklad apod.) v současnosti existují vedle sebe a vzájemně se ovlivňují. Bude-li tedy můj následující výklad působit především jako historický přehled, je nutné si uvědomit, že se tu, někdy i opakovaně, zachycují určité typy, které v různých modifikacích existují dodnes.

V antice bylo poznání dějin společnosti chápáno dvojím způsobem: jako doxa — mínění, a tehdy mělo sloužit jako jakýsi nástroj k politickému jednání, nebo jako epistémé — pravé vědění. K tomuto druhému pojetí se vztahuje výrok J. Popelové: „Historické dění bylo včleněno do souhrnného světa dění a zvláště ve stoicismu chápáno jako dílo logu ovládajícího celý kosmos.“<sup>5</sup>

Ještě výrazněji se spojení historickospolečenského myšlení a světového názoru projevovalo ve středověku, v němž nacházíme množství příkladů teistickoidealistického pojetí dějin, i když je toto pojetí vlastní každé společnosti, jejíž členové se zajímají o dějiny a společnost a v níž existuje náboženský světový názor. Nejvýraznější je ovšem tato situace tam, kde je náboženství vládnoucím světovým názorem. Proto jsem jako představitel tohoto typu zvolila myslitele středověké, ačkoli jen připomenutí jmen, jako je Toynbee, Maritain nebo Teilhard de Chardin, postačí ke konstatování, že náboženský výklad společenské a historické problematiky je živý podnes, i když jen jak jeden mezi mnoha jinými a zároveň — zvláště u Teilharda de Chardin — modifikovaný poznatky moderní vědy.

Středověcí historikové a společenštitelé myslitelé chápali veškeré dějiny pouze v rámci božího plánu, jako dění determinované božskou vůlí či božskou prozřetelností a ukončené božím soudem. Proto se také nezabývali dějinami z primárně lidského hlediska, nepsali dějiny lidí, ale dějiny boha, i když je chápali jako zprostředkované lidskou aktivitou. Tomu se podřizuje i metodologická stránka středověkého dějepisce, které se buď vyčerpává pouhým kronikářským zachycením určitých událostí, které jsou ostatně i v tomto případě chápány jako determinované boží vůlí — Guibert z Nogentu dal svému vyličení první křížové výpravy výmluvný název: *Gesta dei per Francos* — nebo se pokoušejí o vytvoření širších historických koncepcí na základě interpretace bible.

To ovšem neznamená, že by se středověcí myslitelé nezabývali současnou problematikou. Např. i v díle T. Akvinského lze pod teologickou slupkou nalézt obraz měnících se poměrů ve společnosti a jejího sociálního rozvrstvení. Platí zde Engelsova slova: „Středověk podřídil teologii všechny ostatní formy ideologie: filozofii, politiku, právní vědu a učinil z nich odvětví teologie. Tím nutil všechna společenská a politická hnutí, aby na sebe brala teologickou formu.“<sup>6</sup> Tento závěr jen potvrzuje skutečnost, že se v renesanci spolu se změnou formy základního ideového rámce dějepisce mění i jeho předmět: zájem historiků se od sakrální historie přesunuje k historii světské.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> J. Popelová: *Tři studie z filosofie dějin*, Praha 1945, str. 100.

<sup>6</sup> B. Engels: *Ludvík Feuerbach a vyústění německé klasické filosofie*; Marx — Engels: *Spisy XXI*, Praha 1967, str. 333—334.

<sup>7</sup> Tento fakt je ovšem důkazem i jiného aspektu renesanční společnosti: Do značné



Změna světonázorového klimatu pozorovatelná především na výsledcích vědy přírodní, ovlivnila na počátku novověku i formující se historickou vědu. Tak lze vysvětlit i rozvoj kritiky pramenů započatý už za renesance. Kritika pramenů přispěla značnou měrou ke zvýšení objektivnosti výsledků historického zkoumání, a právě objektivnost, oproštěnost od neprověřené tradice, bylo to, co vyžadovala klasická věda např. ústy Baconovými.

Klasická věda osvícenství měla v historii i další analogii: „Omezení“ okruhu témat. Nemáme zde nyní na mysli opuštění sakrálních dějin; toto omezení bylo bohatě vyrovnáno zájmem o dějiny neevropských zemí, především Číny. Jde zde spíše o výběr historických období a událostí, jimž osvícenci věnovali svůj zájem, na epochy, jimž vládl rozum. Epochami, které nepokládali za rozumné, se osvícenští historikové nezabývali. Pravděpodobně jde o analogii jevu, na který upozornil Foucault ve své práci o základech poznání v klasickém našem věku,<sup>8</sup> totiž o snahu redukovat předmět poznání pouze na to, co je — z hlediska klasické vědy — dokonale pochopitelné, už svou povahou přístupné rozumu, a tedy samo racionální. To se projevuje v přírodní vědě obratem k jevům, které jsou měřitelné, počítatelné a klasifikovatelné, v historii pak k těm událostem, v nichž se uplatňuje rozum příbuzný rozumu osvícenství.

Snad ještě více je zřetelný vliv přírodních věd a světového názoru, který se mezi inteligencí vytváří na základě jejich úspěchů, v polovině 19. století u prvních pozitivistů.<sup>9</sup> Charakteristický pro to je např. obdiv Comta, ale i jeho předchůdců, francouzských utopistů, pro newtonovský model vědy. Comte, ačkoliv zdůraznil neredukovatelnost složitějších věd na vědy, jejichž předmět je méně složitý, podržuje se vzoru fyzikální vědy nejen natolik, že chápe společenský zákon analogicky zákonu přírodnímu jako určitý ve skutečnosti existující vztah časové následnosti a podobnosti jevů, ale dokonce tak, že svou vlastní vědu o společnosti dělí podle vzoru fyziky na statiku a dynamiku. Charakteristické pro tento Comtův obdiv k přírodním vědám a víru, že přírodní vědy nabízejí metodologické vodítko vědám společenským, je i jeho pojem sociálního experimentu.

Podobně — a snad ještě výrazněji — se tato situace objevuje u Comtova mladšího současníka a obdivovatele Buckla. I pro něho byly vzorem pro studium společnosti vědy přírodní. Z toho plyne i jeho požadavek využití jejich poznatků i v bádání o společnosti, preference induktivní metody a pokus aplikovat na společnost použití statistických metod. Bucklova víra ve vědu sahá tak daleko, že u něj nacházíme výrok analogický známému tvrzení Laplaceovu: Existuje-li nějaké jednání, pak se podle Buckla „děje z určitého důvodu nebo důvodů, a ty... jsou opět následky něčeho minulého, a... my konečně, kdybychom znali vše, co předcházelo a všechny zákony, podle kterých se to uskutečnilo, bychom mohli s naprostou jistotou předvídat všechny bezprostřední následky“.<sup>10</sup>

míry se sice oslabuje ideový vliv církve, avšak její mocenská pozice zůstává v podstatě nezměněna. I proto se renesanční historikové věnují raději tomu úseku dějin, kde se mohou snáze vyhnout konfliktu s mocí církve.

<sup>8</sup> M. Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1971.

<sup>9</sup> Ideologické stránky světonázorové podmíněnosti pozitivistického pojetí dějin si povšimneme dále.

<sup>10</sup> H. T. Buckle: *History of Civilisation in England*, New York 1913, vol. I, str. 12.

Byl-li pro 18. a počátek 19. století charakteristický obdiv pro fyzikální přírodní vědy, obrací se druhá polovina století devatenáctého k evolučionismu, který je sice znám především ve formě darwinismu, ale který je spíše odrazem celkové společenskopolitické situace vyspělých kapitalistických zemí — rozvoje liberalismu. Tento vzor ovlivnil dokonce i Darwina při formulaci jeho teorie; jako druhý ideový zdroj darwinismu bývá uváděno malthusianství. Vezmeme-li v úvahu obrovský vliv, který darwinismus měl na ostatní přírodní i společenské vědy, i skutečnost, že byl pouze jednou z variant zdůrazňování faktu vývoje, lze právě na jeho příkladu ukázat těsnou vzájemnou spjatost, jejíž podmínkou, ale i výsledkem a výrazem je právě světový názor.

Vedle této tendence ke „zvědečtění“ teorie společnosti a dějin ve smyslu jejich připoutání k té vědě, která má právě největší badatelské úspěchy, rozvíjejí se od počátku novověku v rámci neteistických filozofií pokusy ukázat společnost jako autonomní oblast skutečnosti celkové. Tyto pokusy jsou založeny na snaze odhalit ve společnosti určitý aspekt, který by byl vlastní jen jí. A tímto aspektem bylo pro osvícenské filozofy především lidské vědomí a myšlení. V rámci substanciálního myšlení sedmnáctého, osmnáctého a počátku devatenáctého století však filozofové nebyli s to pochopit vědomí jinak než jako projev nějaké zvláštní substance, respektive jako určitou substanci samu, a proto se všude tam, kde si ujasnili nedostatečnost mechanikomaterialistického výkladu společnosti a jejího vývoje, dostávali na pozice výkladu idealistického. Tak tomu bylo jak v osvícenských teoriích odvolávajících se na pojem lidské přirozenosti, tak v německé filozofii, a zvláště u její největší osobnosti, Hegela, a jeho pojmu ducha. Zde však už byla ideální substance hypostazována v jediného tvůrce a nositele světa a společnosti — přes mnohé materialistické prvky Hegelova detailního výkladu dějin především ve Filozofii dějin — je pouze zvláštním — nejvyšším — stупněm jejího samovývoje. Hegel, jemuž jeho doba a prostředí, v němž se pohyboval, neumožnily odhalit materiální jádro vývoje lidské společnosti, použil k jeho vysvětlení tajuplné bytosti „rozumu“, idealisticky mystifikované zákonitosti společenského vývoje, která využívá jednání lidí k dosažení svých účelů. Ani v tomto pojetí tedy nebylo dosaženo plného pochopení autonomie lidské společnosti. Spekulativní idealistická filozofie nakonec vedla k chápání lidí jako pouhých akcencí, jako něčeho, co slouží pouze k tomu, aby se jeho prostřednictvím mohla projevit substance.

V první polovině 19. stol. byla tedy na teoretickém poli připravena půda pro vznik vědeckého pojetí společnosti. Existovaly tu dva základní požadavky: požadavek vědeckosti teorie ve smyslu její exaktnosti a nespekulativnosti a požadavek chápání předmětu vědy jako předmětu autonomního, předmětu, k jehož zkoumání je nutno vytvořit metody závislé na metodách ostatních věd jen potud, že výsledky zkoumání musí být právy obecným požadavkům kladeným na vědu jako takovou. Ale byl to právě zrychlený vývoj společnosti vstupující do fáze rozvinutého kapitalismu, kapitalismu volné soutěže, společnosti plné konfliktů mezi nově zformovanými společenskými třídami, který dal poslední popud k vytvoření teorie, která oba tyto požadavky uskutečnila a spojila je se snahou vlastní každé teorii sloužící konečným praxi, tj. se snahou prakticky ovládnout předmět, kterým se

zabývá, a využít jej ve prospěch člověka, v tomto případě se snahou nahradit konfliktní živelný vývoj společnosti vývojem vědomým a řízeným.

Ideologický aspekt světového názoru ovlivňuje do značné míry i nejšířší historické koncepce, a právě je. Tak bychom z tohoto hlediska mohli nalézt několik modelů názorů na společnost. Mohli bychom tyto modely např. rozdělit na 1. „konzervativní“ nebo „rezignované“ a 2. „kritické“ nebo „aktivistické“.

K těm prvním by patřily historickospolečenské teorie těch myslitelů, kteří alespoň zhruba ztotožňují model „ideální“ společnosti s existující společenskou realitou, nebo ji alespoň považují za nezměnitelnou lidmi. V této skupině bychom se proto nesetkali jen s tou částí historizujících teologů, kteří, jako např. Bossuet, přijímají danou sociální skutečnost jako neodiskutovatelný projev boží vůle, ale třeba i s některými představiteli společenskohistorického myšlení antického na jedné straně a na druhé straně s některými pozitivisty a novopozitivisty. Tuto příslušnost antických myslitelů nedokládá např. Ortega y Gasset pouhým konstatováním Polybiovy nebo Plutarchovy konformity vůči římskému společenskému zřízení. Vывozuje přímo Platónovy a Aristotelovy teorie z jejich rezignace na politiku. Platón a Aristoteles označují podle něho všechny formy vlády slovy, která znamenají chybu, hřích a omyl.<sup>11</sup> Cílem jejich díla bylo vytvoření politické stability v systému roztržštěných polis, který, i jeho základnu v otrokářském řádu, považovali za v podstatě neměnný. Z tohoto snažení pak vyplynul pokus o vytvoření smíšené formy vlády. K tomuto postoji ke společenskopolitické situaci v antickém světě pochopitelně přispěla i představa vyššího řádu, o níž jsme se zmínili výše: „Se vznikáním věcí je nutně spojen i jejich zánik za předpokladu jakéhosi nutného řádu, jímž je sled vznikání a zanikání řízen, a zároveň je představa vznikání a zanikání spojena s etickou představou bezpráví a za ně pykaného trestu, a s představou času, který nějak souvisí i s vznikáním a zanikáním i s řádem je ovládajícím i nevyhnutelným trestem a odplatou.“<sup>12</sup> Stejně jako představa boží vůle spojená s nekonečnou boží mocí, musela i tato představa nutného koloběhu vést k rezignaci na aktivitu zaměřenou k jeho změně. Konec konců bylo i antické historické myšlení částečně proniknuto představou božské odpovědnosti za lidské události, jak to vidíme např. u Hérodota. Na druhé straně právě zapojení dějin do kosmického koloběhu přibližovalo jejich poznání, jež bylo jinak chápáno jako mínění (doxa), k pravému vědění (epistémé). Tak byla určitá rezignovanost antického chápání dějin ovlivněna jak současnou politickou situací v antickém Řecku a později Římě, ale i samotnou antickou filozofií. Lze dokonce říci, že pouze, nebo především, pokud byly dějiny chápány jako mínění, mohl z nich být čerpán návod k budoucímu jednání (u Platóna a Aristotela), kdežto jejich zakotvení v systému filozoficky chápaného universa umožňovalo spíše rozumný – stoický – postoj k politickým událostem (u Polybia).

Poněkud jiná je situace moderních pozitivistů. Tak např. o Comtovi J. Popelová píše, že „se má k revolučním teoriím francouzské buržoazní

<sup>11</sup> J. Ortega y Gasset: *Eine Interpretation der Weltgeschichte (Rund um Toynbee)*, München (G. Müller Verl.) 1964, str. 29.

<sup>12</sup> J. Popelová: cit. dílo, str. 14.

revoluce, jako se má později revizionismus k marxismu. Převzal některé jejich tendence a pojmy, ale zbavil je revolučního jádra.<sup>13</sup> Comte si ostatně své postavení uvnitř francouzské teorie společnosti do značné míry uvědomoval. Ve vztahu k osvícencům se zařazuje do vývojové linie, která by se dala charakterizovat takto: stabilizovaný feudalismus (organická epocha), jeho popření (metafyzická filozofie včetně osvícenství), stabilizovaný kapitalismus (pokusy o nastolení organizovaného pokroku v rámci řádu — Comte). Osvícenskou teorii zařazuje na mnoha místech k učení metafyzickým, kterým přiznává jen omezenou platnost jako destrukční síle. Od Saint-Simona a jeho žáků a dokonce i od Hegela se Comte liší svým historickým pesimismem a rezignací, které samy signalizují, že Comte duchovně patří do pozdější fáze vývoje kapitalismu, do fáze, v níž stále výrazněji vystupují na povrch rozpory uvnitř společenského řádu.

Comte si je těchto rozporů vědom a svou filozofii nabízí jako východisko z krize. Pozitivní filozofie má sjednotit potřebu pokroku s potřebou řádu ve společnosti, má zavést rozumový pořádek, který je podkladem pořádků dalších. „Ustanoví veřejný pořádek tím, že vypěstuje moudrou rezignaci vůči nezhoditelným politickým zlům.“<sup>14</sup> Přesun důrazu mezi pokrokem a stabilitou řádu se u Comta projevuje jak převahou sociální statiky nad sociální dynamikou, tak změnou poměru rozumu a morálky, v němž Comte na rozdíl od Saint-Simona klade na první místo morálku, jejíž konzervativismus ve vztahu k rozumu je mu znám. Věda, tj. rozum, získává v jeho pojetí instrumentální povahu, je nástrojem a prostředkem k zachování stability společenského řádu a povzbuzení pokroku jen v těch mezích, které jsou pro řád ještě únosné.

Comtova teorie společnosti a jejího vývoje je tedy z tohoto hlediska dost přesným odrazem situace jeho doby, doby, v níž si kapitalismus vybojoval rozhodné vítězství nad feudalismem; musí být proti němu sice ještě stále na stráži, ale zároveň si už jeho nejbystřejší představitelé počínají uvědomovat nutnost stabilizace vlastního řádu. Až do této chvíle byla buržoazie nositelkou společenského pokroku; její postup však narazil na mez, za níž se objevuje její praktická kritika zleva.

S něčím podobným se setkáváme u H. T. Buckla. Jeho dílo je v mnohém jasným příkladem myšlení Angličana první poloviny 19. století. Vyjadřuje dozvuky průmyslové revoluce, která Angli pozvedla na první místo ve světovém žebříčku. I on se setkal s počátky dělnického hnutí, zatím ve formě chartismu, ale vcelku Anglie té doby ještě úspěšně řešila pravidelně se opakující krize z nadvýroby vývozem svého kapitálu do zahraničí. Bucklovo dílo je na mnoha místech otevřenou obhajobou anglické koloniální politiky.<sup>15</sup> Avšak i tam, kde se zabývá čistě vědeckou problematikou, tj. svým pojetím funkce společenského mechanismu a jeho zákonitostí, stává se jeho práce zdůvodněním a obranou buržoazního uspořádání spo-

<sup>13</sup> J. Popelová: *Rozpad klasické filosofie (Vznik novodobého filosofického schismatu)*, Praha 1968, str. 70.

<sup>14</sup> A. Comte: *Sociologie*, Praha 1927, str. 93.

<sup>15</sup> Srovnej Bucklovy výroky o Indii a Irsku v Buclově citovaném díle např. na stranách 57 a 62.

lečnosti. Buckle se např. zabývá problémem původní dělby bohatství mezi nižší a vyšší třídy. Domnívá se, že na nejnižším stupni určují rozdělování přírodní zákony. Tím zároveň vysvětluje sociální a politické nerovnosti, protože bohatství je zdrojem moci. Jakmile se potom objeví další bohatství, dělí se mezi ty, kdo práci dávají (podnikatele) a dělníky.<sup>16</sup> Podle Jar. Kudrny je „úkolem tohoto fyzikalismu... dokázat, že výroba i spotřeba se řídí neměnnými historickými zákonitostmi a fyzikální zákony způsobují, že bohatství je rozdělováno zákonitě mezi dvě třídy“.<sup>17</sup>

Nehledě na Bucklův přínos k teorii společnosti, platí o něm totéž, co v téže souvislosti napsal Marx o jeho současníkovi Millovi: „Výroba má být spíše — viz např. Mill — na rozdíl od rozdělování atd. znázorněna jakoby zarámována do věčných přírodních zákonů nezávislých na dějinách; při této příležitosti jsou pak zcela nepozorovaně pokládány *buržoazní* vztahy jako nezvratné přírodní zákony in abstracta. To je více méně vědomý účel celého počínání.“<sup>18</sup>

Zatímco u Buckla a Comta vystupuje ještě na povrch vědomí jejich vlastní třídní příslušnosti a služebnosti jejich díla, u Buckla navíc posílené vědomím jisté výlučnosti dané jeho britským občanstvím, zdůrazňují současní přívrženci pozitivismu a příbuzných směrů především instrumentální a „neutrální“ charakter vědy o společnosti a s ní i historické teorie. Pokud ovšem jako např. K. R. Popper, na některých místech uznávají služebnost svých teorií (služebnost vědy o společnosti obecně a její nástrojný charakter zdůrazňoval už Max Weber), potom jsou pochopitelně přesvědčeni o morální oprávněnosti svého společenského ideálu. Popper tak vychází z konfrontace vlastního ideálu společnosti s tím, co považuje za historicistní, či lépe řečeno, marxistický společenský ideál. Této konfrontaci je pak podřízena celá jeho kritika, jejíž součástí je vytváření nejen konstrukce tohoto cizího ideálu, ale i metod, kterých prý používají jeho přívrženci a konečně celého jejich chápání dějin.

Popper volá po vědecké metodě v politice, která podle jeho názoru spočívá v tom, že politici nahradí umění přesvědčit sebe sama, že nedělají chyby, uměním převzít za tyto chyby odpovědnost.<sup>19</sup> To, co Popper vyžaduje od politiků, je bezesporu vysoce morální postup, ale není to ještě nutně postup vědecký. Koneckonců dává Popper později svému požadavku vědeckého řízení společnosti ještě jiný obsah: Nahradit snahu po revolučních, jednorázových a kvalitativních změnách, kterou připsuje marxismu, tzv. sociálním inženýrstvím, tj. činností zaměřenou na pozvolné odstraňování menších chyb a nedostatků ve společnosti považované v podstatě za dobrou. V této souvislosti zdůrazňuje význam institucí. Např. pokrok může být podle Poppera zastaven zákazem vědeckého studia, diskusí, knih atd., tj. likvidací určitých sociálních institucí. Svobodu myšlení a demokracii zajišťují politické faktory, politické instituce. Ani objektivita poznání ne-

<sup>16</sup> Tamtéž, str. 46–47.

<sup>17</sup> Jar. Kudrna: *Kapitoly z dějin feudální a buržoazní historiografie a filosofie dějin*, Praha 1954, str. 163.

<sup>18</sup> K. Marx: *Úvod ke kritice politické ekonomie*; Marx–Engels: *Spisy XIII*, Praha 1963, str. 662–663, zdůraznil K. M.

<sup>19</sup> K. R. Popper: *Das Elend des Historizismus*, Tübingen (Mohr-Siebeck) 1969, str. 70.

závisí na psychologii vědce, ale na institucích; zajišťuje ji veřejný charakter vědy, existence vědeckých diskusí. I když Popper odmítá redukci společenského vývoje na otázku institucí, i když upozorňuje na iracionální element — lidský faktor — který je jejich neodmyslitelnou součástí, zakládá svou teorii fungování společnosti převážně na jejich významu.<sup>20</sup> Přitom si neklade otázku společenskotřídní podmíněnosti a služebnosti institucí. V podstatě vychází z uznání předností „otevřené společnosti“ a nepřeje si její změnu.

Poněkud jinak je tomu u filozofa, jehož postoj k pozitivismu je přinejmenším ambivalentní, O. Spenglera. Ačkoliv vyšel v podstatě z týchž pozic jako pozitivismus střední fáze, tj. z požadavku přísně verifikovatelné vědy jednotné pro všechny oblasti skutečnosti, dostává se nakonec k agnosticismu silně iracionálního zabarvení, agnosticismu, který je na druhé straně doplněn metafyzickou koncepcí velkého dosahu. Spengler chápe dějiny pesimisticky jako cizí kosmickou sílu, která si proráží cestu bez ohledu na zájmy jednotlivců, národů, civilizací: „Před nepřekonatelným rytmem poslušnosti rodů nakonec mizí vše, co bdělost vybuodovala ve svých duchovních světech. V dějinách se jedná o život a jen o rasu, triumf vůle k moci a ne o vítězství pravd, vynálezů nebo peněz. *Světové dějiny jsou světovým soudem*: vždycky daly právo silnějšímu, plnějšímu životu, životu, který si byl vědom sám sebe, daly mu právo na existenci, lhostejno, zda měl před bdělostí pravdu, a vždy obětovaly pravdu a spravedlnost moci a rase a odsoudily k smrti lidi a národy, pro něž byla pravda důležitější než činy a spravedlnost podstatnější než moc.“<sup>21</sup>

Spengler si uvědomuje, že jeho doba je dobou zániku kultury, za jejíhož příslušníka se právem pokládá a kterou — psychologicky pochopitelně — ztotožňuje s celým lidstvem. Der Untergang des Abendlandes je odrazem epochy, v níž vznikal, epochy, ve které se dere k moci imperialismus, který je sice vrcholem řádu, k němuž Spengler patří, ale — vrcholem posledním. Spengler dobře vystihl skutečnost situace doby, vystihl i to, že epocha imperialismu je přes veškeré své hospodářské a politické úspěchy epochou konečnou. Byl s ní však natolik srostlý, že si neuvědomoval, že její osud není osudem lidstva jako celku, že lidský rod je s to odvrátit od sebe chmurnou budoucnost, kterou před ní rýsovala Spenglerova fantazie. Přesto, že Spengler ještě viděl určité možnosti aktivity, které nacionalisticky spojoval s dějinnou úlohou Německa, byl jeho pohled na dějiny v podstatě rezignovaný. Budoucnost ho děsila, ale neviděl možnost její změny.

Stejně, jako se ke „konzervativní“ teorii společnosti do značné míry — i když ne v každém případě — pojí určitá rezignace nebo pasivnost, vyznačují se teorie „kritické“ zhusta větší či menší aktivitou. To je dáno skutečností, že se společenský ideál jejich představitelů liší od společnosti, v níž žijí.

„Kriticismus“ tohoto typu v teorii společnosti pochopitelně nelze spo-

<sup>20</sup> Tamtéž, str. 120–123.

<sup>21</sup> O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*, München (Beck), díl 2, str. 634 až 635, zdůraznil O. S. Pojem „bdělost“ (Wachsein) u Spenglera znamená zhruba rozum nebo rozumné vědomí chápané jako rozum objektivní, zároveň předpoklad i výsledek vývoje civilizace.

jovat automaticky s pokrokovostí společenské teorie. Jako vždy, závisí i v tomto případě na tom, kde myslitel hledá svůj společenský ideál, z které pozice kritizuje současnost. Mnohé kritiky jsou odrazem touhy po návratu ke staršímu společenskému řádu, který je v protikladu k současnosti viděné jako chaos, chápán jako určitá jistota, zaručující nějaké hodnoty (morální, životní apod.) a sama jimi zaručená. Tak tomu bylo už ve starém mýtu o věku zlatém, stříbrném a železném. Podobným způsobem kritizoval konzervativní romantismus buržoazní společnost z hlediska společnosti feudální — idealizace středověku. S jistými výhradami by se dal do tohoto proudu zařadit i Platón, kterého jsme výše uváděli jako představitel „konzervativního“ směru: jeho snaha po stabilizaci společnosti byla východiskem z nouze za situace, kdy nebyl možný návrat od demokratického uspořádání Athén k předchozí vládě otrokářské aristokracie. Snaha zastavit vývoj společnosti je snahou zastavit pohyb, který ji vzdaluje od ideálu, jehož podle Platónova názoru snad dosáhla v minulosti. To se projevuje především v Zákonech, kde Platón konstruuje stát zbařený možnosti stát se obchodní a námořní mocností. Náběh k tomu je však již v Ústavě; tam se odráží v samotném Platónově hodnocení demokracie.

Ale nejen ve starověku nebo ve středověkých snahách po návratu k životu prvních křesťanů se setkáváme s touto tendencí. V moderní buržoazní společenské teorii se podobným způsobem projevuje vědomí ztráty mravních a náboženských hodnot, které alespoň zdánlivě opravňovaly honbu za ziskem v rozvíjejícím se kapitalismu, které jí dávaly jakési vyšší posvěcení, a které — na druhé straně — byly někdy s to mírnit její největší výstřelky nebo jejich následky. Západní filozofové si uvědomují skutečnost, že bouřlivý technický rozvoj ohrožuje existenci společnosti v okamžiku, kdy s ním nedrží krok rozvoj kultury. Ve zdánlivě bezvýhodnosti své situace se někteří z nich, jako např. Toynbee, utíkají k naději na obnovu starších, většinou náboženských hodnot, jejíž pomocí má být ozdravena společnost, kterou oni sami pokládají za nemocnou a řítilí se k záhubě.

Především touto nadějí a jí podloženým vědomím nutnosti aktivního boje za záchranu buržoazní společnosti — byť v pozměněném stavu — se liší Toynbeeho cyklická koncepce od koncepce Spenglerovy. Je to rozdíl pesimistického fatalismu a aktivistického — i když relativního — optimismu.

Vedle toho typu kritiky, který tím, že ideální stav společnosti klade do minulosti, objektivně slouží vládnoucí třídě, existuje kritika, která se také vrací pro svůj ideál do minulosti, i když tato minulost není spojena s obdobím vlády jejich nositelů. Tak je tomu především u různých heretických kritik společnosti, chiliastických hnutí apod. Jejich představitelé v návratu k původní evangelické prostotě viděli návrat k původní rovnosti. Šlo zde o kritiku současné společnosti z hlediska potlačované třídy, kritiku, která svůj ideál hledala v minulosti a vyjadřovala jej v náboženských termínech, protože k tomu byla donucena absolutisticky vládnoucími světovým názorem — náboženstvím.

Samo náboženské pojetí společnosti tedy nemusí být ve své historické epoše nutně konzervativní, a zvláště ne v tom smyslu, jaký jsme tomuto termínu připsali zde. Už ve spisech Aurelia Augustina nacházíme východiska k oběma směrům křesťanského pojetí společnosti a jejich dějin: ke

konzervativně rezignovanému (Bossuet) a ke kritickému. Historická doba je podle Augustina dobou mezi prvním a druhým zjevením božím, je to doba světské obce. Její pojetí v Augustinově díle obsahuje implicitní a mnohde i explicitní kritiku současného společenského řádu, kritiku, která však nevede k revolučním výsledkům. Ty z ní vyvodily až některé pozdější křesťanské směry.

Obě kritiky společnosti, kterými jsme se právě zabývali, postihují mnohde skutečně negativní jevy kritizované společnosti a někde i jejich příčiny. To je spojuje s těmi kritikami, které nehledají společenský ideál už uskutečněný někde v minulosti, ale snaží se jej nalézt a uskutečnit v blízké nebo vzdálené budoucnosti. Je samozřejmé, že i naděje první a druhé skupiny kritiků se upírají k budoucímu, ale toto budoucí má být v podstatě jen víceméně vylepšené minulé. Kritiky třetí skupiny jsou radikálnější v tom smyslu, že se nevztahují jenom k současnosti, ale i k minulosti, i když nemusí tuto minulost nedialekticky a bez rozlišování negovat jako celek. Jejich společenský ideál kladený takto do budoucnosti ve dvojnásobném smyslu je projekcí přání vyplývajících z určitých trendů existujících v jejich současnosti, trendů, které v této současnosti teprve vznikají jako přirozený produkt vývoje společnosti. Odráží tedy reálné zájmy *nastupujících* a perspektivních tříd a vrstev.

Jakkoli můžeme tento kriticismus označit jako pokrokový, závisí na stupni rozvoje společnosti, jaké metody zvolí jeho zastánci k uskutečnění svých cílů. Také zde se prolíná teoretické poznání společnosti a pravidel jejího fungování a vývoje s tím světonázorovým aspektem společensko-teoretické problematiky, který přispívá k jejímu dalšímu metodickému zvládnutí i s jejím aspektem ideologickým. Teprve určitá teoretická úroveň obecně vědeckého myšlení doby spolu s dostatečně zřetelnými objektivně existujícími vývojovými liniemi společnosti a jejími rozpory umožňuje uchopit společenskou problematiku reálně, ukázat její zdroje a kořeny a zároveň i prostředky k řešení naléhavých otázek přeměny společnosti, uskutečnění společenského ideálu.

Tak lze např. vysvětlit rozdíly mezi utopickým a vědeckým socialismem a komunismem.<sup>22</sup> Ačkoli společenské ideály obou těchto směrů odrážejí reálný zájem zastupujících tříd, teprve rozvinutější kapitalistická společnost čtyřicátých let minulého století umožnila Marxovi a Engelsovi hluboce analyzovat její skutečnou strukturu a tím odhalit nejen původ zlořádů, které utopisté kritizovali, nejen cestu k jejich odstranění a ke změně společenského řádu, ale i společenskohistorickou podmíněnost neschopnosti utopických socialistů pochopit podstatu kapitalismu.

Závěrem lze tedy shrnout, že světonázorová podmíněnost společenských teorií se projevuje jak v metodologickém přístupu ke zpracovávané látce, tak po stránce ideologické, kde se zprostředkovaně přes životní zkušenosti vědce promítá jako určitý společenský ideál, kterému vědec vědomě či nevědomky podřizuje i ta hodnotící stanoviska, která jsou součástí jeho teorie. Na druhé straně se však společenská teorie podílí na vytváření obou jmenovaných složek světového názoru, když přináší svůj metodolo-

<sup>22</sup> V této souvislosti nám jde samozřejmě jen o utopický socialismus a komunismus, objevující se v období buržoazní společnosti.



gický podíl do pokladnice obecného myšlení a zpětně svými výsledky upevňuje jistá ideologická tvrzení. Avšak právě vědomí této světonázorové podmíněnosti vědeckého myšlení umožňuje vědě zkoumat i sebe samu v této podmíněnosti a tak se co nejvíce blížit objektivitě poznání.

## **LA CONCEPTION DU MONDE ET LA THÉORIE GÉNÉRALE DE L'HISTOIRE**

Après avoir brièvement caractérisé la conception du monde, sa naissance et son importance, l'auteur aborde l'explication du rapport entre la conception du monde et les théories générales de l'histoire. A cette fin, il distingue deux aspects dans la conception du monde: l'aspect „théorique et philosophique“, un certain reflet du climat scientifique et philosophique de l'époque, qui détermine les exigences formelles, auxquelles le travail scientifique devrait satisfaire, et l'aspect „idéologique“, l'expression théorique plus ou moins adéquate des intérêts objectifs du groupe social auquel le savant en question adhère. Par une série d'exemples tirés aussi bien des phases historiques de la théorie de la société que de la théorie de l'histoire, l'auteur illustre la manière, dont ces aspects se manifestent dans les œuvres des penseurs individuels. Il résume en constatant que la dépendance des théories sur la société de la conception du monde se manifeste à la fois dans l'attitude méthodologique à l'égard du sujet traité et dans l'aspect idéologique, où cette dépendance se projette, à travers les expériences vitales du savant, sous forme d'un certain idéal auquel le savant soumet, sciemment ou non, ses critères d'évaluation, lesquels font partie intégrante de sa théorie. La théorie de la société, d'autre part, contribue à la constitution des deux facteurs dans la conception du monde; elle enrichit le trésor de la pensée mondiale et raffermit, à l'inverse, certaines assertions théoriques. Et c'est justement la reconnaissance de cette dépendance caractéristique de la pensée scientifique qui offre à la science la possibilité d'être objet d'étude pour elle-même, en vertu de cette dépendance même, et de s'approcher ainsi au maximum d'une connaissance objective.