

Přehled novověkých evropských sociálně-filosofických idejí v společenském a ekonomickém kontextu¹

I. Úvodem

Sledujeme-li evropské – a zde mám na mysli převážně západoevropské a středoevropské – národní společnosti nové doby z hlediska vývoje jejich politických idejí a filosofí, nacházíme překvapivě mnoho poukazů na to, že v 16.- 18. stol. jde na tomto území skutečně o symbiózu dvou způsobů myšlení: scholasticko-výkladového, jehož monopolní postavení je pozvolna oslabováno, a vědecko-technického, vycházejícího ze značně nejistých začátků, jehož význam naopak stále vzrůstá. V druhém období, které začíná asi v polovině 18.stol., tento proces pokračoval s tím rozdílem, že pak kritické vědecko-technické myšlení dominovalo a myšlení scholasticko-výkladové postupně odumíralo. Dramatické, ovšemže stranicky předpojaté vylíčení tohoto obratu najdeme v 9. kapitole *Nástinu historického obrazu pokroků lidského ducha*, který napsal „poslední encyklopedista“ markýz de Condorcet.

V rámci makrosociologického pojetí Jaroslava Krejčího by bylo možné hovořit o tom, že v tomto historickém období spěje k závěru latinsko-křesťanská civilizace, která nejprve v různých oblastech houževnatě bojuje o přežití, později se přizpůsobuje a v posledních desetiletích své převahy dokáže samu sebe proměnit. Nová euroatlantická utilitaristicko-karteziánská civilizace pak – po déle než dvě století trvajících „mírové koexistenci“ s civilizací latinsko-křesťanskou – přešla v průběhu 18. stol. do ofenzívy a není s ní dnes už ve vztahu konkurence, nýbrž usiluje o to přivtělit si její rezidua a tím se sama přeměnit.

Spíše se cítí být v konfrontaci se svou sesterskou eurasijsko-rusko-marxistickou civilizací. Obě tyto civilizace pronikl týž technicko-vědecký duch, avšak každá jinak filosoficky a politicky uvažuje a jinak morálně, hospodářsky ba dokonce i esteticky hodnotí. Právě kvůli těmto rozdílům

¹ Německý text této práce vznikl za studijního pobytu autora v Rakousku (Institut für höhere Studien, Stimpfergasse 56, A-1060 Wien) na podzim roku 1968 jako filosofická paralela (Forschungsbericht Nr. 33, Teil 2) k makrosociologické studii JUDr. Jaroslava Krejčího (dnes emeritního profesora britské Lancaster University a honorárního ředitele Střediska pro výzkum sociálně kulturní plurality při Filosofickém ústavu AV ČR). Po skončení XIV. Mezinárodního filosofického kongresu ve Vídni v září 1968, jehož se autor zúčastnil, pokračoval spolu s J. Krejčím – se souhlasem tehdejšího Filosofického ústavu ČSAV – v práci na společném projektu započatém v Praze na jaře 1968.

Text nebyl od té doby z pochopitelných důvodů publikován. Vzhledem k jeho nadčasovému významu jej uveřejňujeme po čtyřiceti letech jako dokument.

Do češtiny text přeložil prof. dr. Jiří Kašpar, CSc. V létě roku 2008 překlad zkontroloval a na několika místech doplnil autor.

vyslovujeme hypotézu o současné existenci dvou evropských civilizací nebo přinejmenším dvou vyhraněně odlišných civilizačních variant. Doufáme, že se tato teze osvědčí alespoň jako podnětný, heuristicky plodný prostředek interpretace a porozumění. Předběžný důkaz toho – v nejhorsím případě opaku – snad mohou podat následující stránky (dokonce i negativní výsledek by mohl přispět k obohacení našeho porozumění pojednávanému tématu).

Při zpracování tohoto problému jsem se opíral o současné autory, o nichž se zmiňuji v průběhu práce, jakož i o autentické spisy probíraných myslitelů.²

II. Počátky nového politického myšlení

Na počátku novodobého politického teoretizování – byť nesystematicky aforistického – stojí smělý florentský osamělec Niccolò Machiavelli. Bez porozumění pro možnost nějakého zákonitého sociálního vývoje a s pesimistickým, téměř mizantropickým hodnocením lidské povahy – v tom byl reprezentantem středověkého, i když stoicismem zabarveného myšlení – znamená přece jen nový počátek. Tím, že ztotožňuje zájem státu se zájmem vladaře, připravuje půdu pozdějšímu absolutismu. Tomuto jen sobě samému odpovědnému renesančnímu muži nejde však vůbec o státní teorii, ale o zbožnění státu: „Miluji svou vlast více než spásu své duše,“ píše v roce 1517. Svou ostrou kritikou církevní politiky se stává průkopníkem plné sekularizace a nacionalizace státu. Morálku podřizuje mocenskopolitickým účelům – odtud jeho kult války. I když jej často nic nebrzdí v jeho ryzím pragmatismu, přece jen směřuje spíše k „morálce odpovědnosti“ Maxe Webera než k nihilistickému cynismu, který se mu tak často přisuzuje. Bez ohledu na jeho fatalismus je v něm právem spatřován první moderní státněpolitický technik: jestliže jeho krajan Kolumbus – aniž to tušil – objevil Nový svět, pak Machiavelli bezděčně razil cestu nepředpojaté, objektivistické státovědě.

Jeho současný a nesrovnatelně šťastnější soupeř na poli politického filosofování, Erasmus Rotterdamský, je naproti tomu i se svým humanistickým reformním duchem ještě zakořeněn v teologickém způsobu myšlení. Válku zavrhuje ze zásady: i špatný mír je mu milejší než úspěšný válečný výboj. Podle Erasma mají politické reformy začínat v srdcích a v hlavách panovníků – tím se chce vyhnout přeceňování státu. Nicméně se v tomto směru odpoutal od středověké půdy tím, že se zásadně vyslovil proti myšlence jakési univerzální monarchie ve prospěch federace křesťanských států.

Thomas More se jako věrný katolík obrátil právě tak proti reformátorovi Martinu Lutherovi jako proti svému vlastnímu králi zavádějícímu césaropapismus. More za to zaplatil hlavou. Jako sociálního filosofa jej lze však počítat mezi průkopníky nového vědecky konstruktivního myšlení, nikoli mezi přívržence staré scholastiky. Necháme-li stranou jeho utopismus, lze v něm spatřovat podobného reprezentanta politickotechnického myšlení jako v Machiavellim: jestliže ten hloubal o nástrojích a technice, jak zajistit stát navenek – tedy diplomaticky a vojensky, snažil se Morus dosáhnout vnitřní stability a

bezpečnosti státu univerzálně použitelným způsobem, tj. odstraněním bídy a hladu, které tehdejšímu státu hrozily v každé době. Za daných možností se mu to jeví dosažitelným jen tehdy, když se odstraní soukromé vlastnictví peněz a zavede se křesťansky podložený spotřební komunismus. Byl si ovšem vědom toho, že by takový nový útvar znamenal jakousi pokojnou revoluci a že by musila být upevňována tím, že by se po celém světě zakládaly stejně smýšlející kolonie a dělala by se pro to ideologická propaganda.³

III. Prvá vítězství

V průběhu 16.stol. byl postupně zatlačován *křesťanský humanismus*, jehož největším představitelem byl Erasmus; jeho reformační verze však přispěla k rozpadu středověké politické ideologie. V pozitivním směru napomohl ustavení národních států, kde byl starý feudální partikularismus časem nahrazován administrativním centralismem, parlamentarismus stavů absolutismem panovníka, či – v terminologii Krejčího – někdejší ordarchie byla vystřídána autarchií (autokracií), přičemž mocenská základna – aristokracie – byla rozšířena eleutherokracií, resp. také timokracií a machiokracií.

Pouze v Nizozemí se podařilo koncem 16. stol. tuto základnu rozšířit natolik, že tam ruku v ruce se zavedením svobodného tržního hospodářství, kolektivních forem vlastnictví (kapitálových společností) a uvolněním robotních povinností vznikla aristokraticko-eleutherokratická parlamentarchie, v jejímž rámci pak začala vládnout náboženská snášenlivost. To lze připsat tomu, že náboženská otázka (přijetí protestantismu) tu byla spojena s bojem proti cizí (španělské) nadvládě, s čímž mohli sympatizovat i nizozemští katolíci. Tato tolerance pak způsobila, že se mohly dostat ke slovu i jiné než náboženské světové názory; tak tu mohl existovat nejen věrný, ale nezávisle myslící katolík René Descartes, zděšený výsledkem procesu s Galileem, nejen náš Komenský, poslední biskup pronásledovaných Českých bratří, ale i panteisticky smýšlející Spinoza. Zde tkví také dnešní výhonky pokrokového nizozemského katolictví (*Holandský katechismus*).

Něco podobného se podařilo ve stejném rozsahu teprve o století později v Anglii, ovšem cestou houževnatého revolučního procesu. Avšak v Čechách, kde neexistovala žádná postačující sociálně-ekonomická základna, tento pokus na začátku třicetileté války ztroskotal.

K upevnění postavení politické vrchnosti přispěl významně svou naukou Martin Luther, který ve srovnání s Morem myslí spíše postaru. Svým upřímným úsilím o vnitřní, duchovně-náboženskou svobodu se dal svěst k tomu, že ji příkře oddělil od svobody politické a tak spoluzavinil podle názoru mnohých badatelů, mj. F. Engelse, T.G. Masaryka a J. Toucharda, že se zpomalilo osvobozování nevolných sedláků a celý proces sociálního osvobození v Německu. Nábožensky revolucionář, politicky reakcionář – tak zní konečný úsudek o tomto mysliteli.⁴

Naproti tomu – jak je známo – *kalvinismus* bez ohledu na svou záblibu spojovat církevní a světské autority (náboženská diktatura v Ženevě uprostřed 16. stol.) přece jen zavedl jakousi občanskou svobodu, to na

základě rozumového výkladu *Nového zákona*. Tento racionální moment kalvínského dogmatismu o *predestinaci* se později oddělil od jeho autoritativní politické doktríny a posléze se stal impulsem všeobecné liberalizace v zemích, které formoval.

Všeobecně vzato byly náboženské spory a s nimi spojené sociální konflikty daleko příznivější půdou pro vývoj politického myšlení než státy nábožensky násilně unifikované.⁵

Francouzská hugenotská menšina se jednak snažila do svých služeb postavit zakořeněný aristokratický federalismus a z něj vyvodit teorii společenské smlouvy mezi monarchou a stavy k tomu kvalifikovanými, jednak odůvodnit nárok na násilné odstranění tyрана, který takovou smlouvu nerespektuje. Tito ideologové – mezi nimi i četní katolíci, jako např. Juan de Mariana, známý pod jménem Monarchomachos – Théodore de Bèze, Hotman, Hubert Languet, du Plessis-Mornay a jiní – opřeli své učení o tradiční heslo suverenity božího lidu „vox populi, vox Dei“, tedy o středověk. Tím, že pomocí svého náboženství chtěli upevnit svá politická stavovská privilegia, zbavili francouzští hugenoti pokrokovou kalvínskou denominaci jejího racionálního jádra a otupili ji, takže vlastně nebyli s to sehrát stejnou společensky tvořivou úlohu jako kalvinisté ve Švýcarsku, v Holandsku a v Anglii. To se projevilo dokonce v dobách jejich náboženského pronásledování, když např. po anulování Nantského ediktu (1685) jejich mluvčí, pastor Jurien, z holandského exilu monarchomachisticky polemizoval s kardinálem Bossuetem. Je nutné konstatovat, že právě tak jako v politických názorech našeho – jako reformátora pedagogiky rozhodně moderně myslícího – Komenského se tím neprojevuje nový, ale tradiční, překonaný způsob myšlení. Přitom však je nesporné, že tito přívrženci pronásledované menšiny se stali oběťmi represivní politiky a mají proto nárok na sympatie pozdějších generací.

Také oficiální francouzský katolicismus tohoto období se může prokázat moderními politickými myšlenkami. Ideologická podpora nastupujícímu královskému absolutismu působila ze strany církve dočasně progresivně, tj. proti tříštivému feudalismu starého ražení; avšak již v 17.stol. se ukazovalo, že absolutistická politická doktrína je sobecká a není s to řešit nově vznikající sociálně-ekonomické problémy.

Francouzské politické myšlení věku „krále Slunce“ je rovněž ideově sterilní, a to jak na straně zastánců absolutismu (Richelieu, sám Ludvík XIV., Bossuet, gallikanismus), tak i na straně jejich odpůrců (jansenisté, Fronda s kardinálem de Retz, Fénelon). V tom pravděpodobně spočívá jeden z důvodů, proč došlo ke zpomalení vývoje či dokonce k strnulosti francouzské společenské struktury, která se osudově projevila v revolučních převratech. Ve své známé knize *La crise de la conscience européenne* konstatuje Paul Hazard, že tato přetrvávající a jen vnějškově zvládnutá politická krize Francie byla spojena s krizí citění a vnímavosti, která se projevila ve známém zápolení staromilců a modernistů („la querelle des anciens et des modernes“). Budiž zde pouze naznačeno, že rovněž ekonomická doktrína merkantilismu vedle přechodných pozoruhodných úspěchů také způsobila oslabení Francie a strukturálně zkomplikovala její hospodářskou rovnováhu.

Osmnácté století mělo potom plné ruce práce, jestliže chtělo překonat všechny nedostatky století předchozího. V protikladu k němu však se mohlo vykázt řadou politických myslitelů, jejichž časový primát zůstává nesporný, což svedlo i Condorceta k smělé domněnce, že ve skutečnosti v dějinách pouze dva národy – Řekové v minulosti a Francouzi v budoucnosti – jsou oprávněny vystupovat jako vůdci lidského rodu.

IV. Přirozené právo a karteziánská myšlenková revoluce

V 16. století však vedle myšlenkově hlubokého filosofického skeptika Michela de Montaigne, který ovlivnil jak Descarta a Pascala, tak i Voltaira, dala Francie světu pozoruhodného politického myslitele Jeana Bodina. I když byl prosycen scholastickou mentalitou, přesto v plné míře zastával machiavellistické stanovisko primátu státu v náboženských otázkách, které zaujme téměř o století později Thomas Hobbes, totiž důslednou *sekularizaci* státu. Ve srovnání s diplomatem Machiavellim, který byl koneckonců jen diletantsky geniálním „čtenářem jediné knihy“ (totiž Tita Livie), je nadkonfesionální křesťanský humanista Bodinus systematickým vědcem, který má velké porozumění pro relativismus politických hodnot a institucí a jako první formuloval klíčící ideu *pokroku*. Jeho německý žák Althusius se naproti tomu zaměřuje převážně myšlenkou státní suverenity, nicméně v zastaralém federalistickém pojetí, převzatém z reality Svaté říše římské národa německého, což ve skutečnosti vůbec nebyl jednotný stát v moderním smyslu slova. Althusius proto zůstal pouze politickým teoretikem (německé kalvínské) reformace.

Integrální katolickou tradici reprezentuje Francisco Suarez, který se snažil o smíření scholastického pojmu státu s pojetím renesančním. Hodnotí monarchu v principu stejně jako každého prostého obyvatele státu: jako člověka poddaného duchovní suverenitě papeže. Právě tak jako Bodin uznává i Suarez mezinárodní právo – *ius gentium*, které se svou empirickou povahou liší od absolutního, v Bohu zakotveného práva přirozeného – *ius naturale*. Pouze posléze jmenované zaručuje tomuto mysliteli morální a politickou jednotu a solidaritu lidstva. Jinak jsou národní společenství z hlediska mezinárodního práva plně suverénní a nelze jim zvenčí vnucovat žádný internacionální zákon (srv. k tomu níže podobné stanovisko Hegelovo). Proto chce Suarez podniknout současně pokus kodifikovat válečné právo, místo aby válku – s výjimkou války obranné – postavil zcela mimo zákon.

Jeho pokračovatelem v tomto směru byl Holanďan Hugo Grotius. Inspirován republikánským patriotismem Spojených nizozemských provincií laicizoval teologicky zdůvodňovanou nauku o „přirozeném právu“ a zprostředkoval její převzetí Johnem Lockem, který na jejím základě ospravedlnil anglickou „Glorious Revolution“ z roku 1688 a tím současně vytvořil východisko pro budoucí americkou Deklaraci nezávislosti z roku 1776.

Na přirozenoprávní doktríně lze zřetelně rozpoznat, jak pojmy původně středověké ztrácejí svůj teologicko-dogmatický obsah a jak se plynule proměňují v něco jiného. Přesto však se v této souvislosti nedá hovořit o nějaké revoluci ve způsobu myšlení. I když Locke v zásadě

ospravedlňuje vzpouru proti despotickému monarchovi, motivuje ji potřebou obnovy (tzn. znovunastolení) „přirozeného“ uspořádání, které bylo despotou porušeno: což je tatáž motivace, na kterou se ještě o století později odvolá Thomas Jefferson ve jménu tří milionů vzbouřivších se severoamerických kolonistů.

Vedle této plynule postupující přestavby tradičních pojmů došlo mezitím k revolučnímu průlomů do evropského způsobu myšlení, a to ve filosofii Reného Descarta - Cartesia.

S vývojem obchodního kapitalismu, jak známo, souvisí konstituování svobodného měšťanstva, které bylo vznikem centralizovaného absolutismu sice připraveno o některá stavovská privilegia, bylo však také osvobozeno od mnohých nátlaků feudálních velmožů. Důslednou sekularizací a centralizací státní moci došlo k přetvoření politického středověkého smýšlení, založeného na stavovských svobodách, v ideologii svobody. K tomu došlo zejména v nizozemských, anglických, francouzských, severoitalských a německých *obchodních městech*. Tím vzniklo mentální klima, v němž se mohla začít odehrávat od poloviny 18. stol. *průmyslová revoluce*, opírající se o úspěchy exaktních věd a na jejich základě rozvinuté techniky. Tento proces tedy probíhal současně s hlubokými politickými převraty.

Jak již bylo naznačeno, bez karteziánské filosofické revoluce se to všechno zdá nepředstavitelné. V karteziánismu se totiž nejmarkantněji a nejúspěšněji uplatnila vůle raně novověkého evropského lidstva a jeho snahy opřít se o pevnou myšlenkovou základnu, jež by člověku umožnila vzít do vlastních rukou všechny lidské schopnosti, tj. metodicky je vyvodit z jednoho výchozího bodu, přehlédnout je a ovládat. K tomu byl lidský duch podněcován objevením a dobýváním zeměkoule jako takové, odhalováním antiky a nových uměleckých, vědecko-technických, právně-politických a hospodářských možností.

Bezprostředními předchůdci Descartova nesmírného díla byli Francis Bacon a Galileo Galilei: první svým ideálem překonávání prastarých vrozených lidských omylů (*idola*) stejně jako myšlenkou vybudovat účinné vědění k ovládnutí celého světa; druhý z nich úspěšným řešením úloh matematické fyziky. Baconovo pojetí, i když až podnes překypující filosofickými podněty, však stanovením svého cíle nastolit „kralování člověka“ (*regnum hominis*) stojí ještě v teologickém kontextu: Bůh přece předurčil člověka, aby se stal pánem stvořené přírody. Bacon přitom myslí pokrokověji vzhledem k minulosti, méně již vzhledem k tomu, co teprve bude. Je totiž spíše *hlasatelem* novot, nikoli vynálezcem nové vědy. A pokud jde o Galileia, bylo jeho řešení např. volného pádu příliš speciální otázkou.

René Descartes naproti tomu objevil apodikticky jistou půdu – *reflexivní* vědomí uvažující o sobě samotném – a univerzální metodu, vycházející z jednoduchých, jasných, zcela zřetelných pojmů, získaných důsledným pochybováním (metodická skepse). Pomocí těchto vymožeností se považoval za způsobilého úspěšně vyřešit jak problémy exaktních přírodních věd, tak také problémy lidského života a cestou postupných deduktivních pojmových konstrukcí vybudovat jednotný *systém vědění*, závazný pro všechny.

Tyto karteziánské vymoženosti se osvědčily jako svůdně úspěšné, avšak současně nebo spíše časem s sebou přinesly i nesmírné obtíže. Následovníci velkého racionalisty totiž neponechali oblasti morálky, náboženství, sociální struktury a politiky ušetřeny karteziánské analýzy, jak by si to její tvůrce býval přál. Tím došlo k myšlenkovému vývoji, při kterém z tradiční latinsko-křesťanské ideové budovy nezůstal kámen na kameni.

John Locke, jak již bylo shora naznačeno, se snažil zastavit tuto analyticko-konstruktivistickou racionalistickou potopu, což mu umožňovala jeho senzualistická teorie poznání a zejména specifická situace jeho země uchováající tradiční instituce a současně se hospodářsky příznivě vyvíjející. (V neposlední řadě k tomu přispěla okolnost, že po bitvě u Hastingsu byla Anglie po staletí ušetřena cizích invazí, což neplatilo o žádné zemi na evropském kontinentě). Avšak Lockova empiristická a – na poli politiky – přirozenoprávní obranná linie nebyla dostatečně imunní, protože sama byla vnitřně rozpolcena: třebaže senzualisticky motivována, byla filosofie Johna Locka vybudována veskrze racionalisticky ve smyslu karteziánské metodologie, což později dalo podnět syntetikovi období francouzského osvícenství Antoinu de Condorcetovi k tomu, že hovoří jedním dechem o *descartovsko-lockovské* myšlenkové revoluci.

Nakonec tedy nezůstal ani tento „nejangličtější“ myslitel, který spatřuje počátek státní společnosti v *majetkovém právu* (právo na vlastní fyzický život a na hmotné vlastnictví), tudíž v lidské pili, v rozumu, spolupráci a kompromisu, a za nejvyšší státní moc považuje *legislativu*, nikoli *exekutivu*, nuže ani tento génus nezůstal nedotčen karteziánstvím, a to přinejmenším metodologicky; politicky byl pod vlivem Hobbesova atomistického mechanismu. Proto myšlenkový odkaz Johna Locka neposkytl ani francouzským encyklopedistům a jejich pokračovatelům pozitivistům, ani anglickým utilitaristům dostatečný nástroj, kterým by *kauzálně-matematické* konstruktivistické myšlení Descartovo mohlo být ne-li překonáno, tedy alespoň uvedeno v rovnováhu s myšlením *životně-teleologickým*.

V. Osvícenství

Západoevropská politická filosofie právě tak jako ostatní filosofické disciplíny plynula v 18. stol. povětšinou v karteziánském myšlenkovém řečišti.

Na počátku francouzského osvícenství stojí Montesquieu, tradicionalista, kterého Léon Brunschvicg právem považuje za zakladatele „sociologie pokroku“ (bylo by možné dokonce říci: makrosociologie). Obdivuje anglickou ústavu a anglický způsob života a principiálně odůvodňuje oddělení tří státních mocí – to vše však jen proto, aby obhájil staré aristokratické parlamenty! Přesto však svou objasňující objektivitou poskytl encyklopedistům, a dokonce i jakobínům zbraně proti předrevolučnímu „ancien régime“.

Stejný ctitel anglického parlamentarismu a anglické svobody, zejména svobody tisku (i když jeho ideál Anglie zčásti neodpovídal skutečnosti),

Voltaire, prvý programově „angažovaný“ myslitel v dnešním slova smyslu, se snažil důsledně aplikovat svou kritiku nejen jako dosud na oblast literatury a filosofie, ale také na politiku, ba chtěl dokonce *kritiku*, podloženou *snášlivostí* pozvednout na nový způsob života. Jak prokázal Ernst Cassirer, postrádá sice Voltairova *filosofie dějin* jasný ontologický a noetický základ, avšak svým konkrétním podáním *historických* projevů a zásahů rozumu přispěla významně netoliko k možnosti, ale k realizaci *progresivního* pojetí dějin.

Skupina těch, kdo se podíleli na „Encyclopédie française“ (1745-72) a pracovali pod vedením Diderotovým, právě tak jako mechanističtí materialisté držící se více či méně stranou, se pohybují – zhruba řečeno – všichni v linii racionalistického *utilitaristického* myšlení, jehož počátky jsou zakotveny v přesvědčení Johna Locka o zásadním podřízení politiky ekonomii, přičemž *soukromé vlastnictví* platí jako nedotknutelný axiom. Totéž smýšlení ovládalo jak klasickou anglickou politickou ekonomii počínaje Humem a Adamem Smithem, tak francouzské fyziokraty. Zatímco však angličtí zakladatelé *liberalismu* spatřovali v růstu produktivity postačující záruku svobodné „přirozené“ hry ekonomických faktorů, chtěli fyziokraté Quesnay, Turgot a další tuto ekonomickou „přirozenou zákonitost“ promítnout do politických zákonů a nechat ji působit cestou „legálního despotismu“. V tom cítíme nejen tradiční francouzský sklon k etatismu, ale současně i základní rozdíl mezi francouzským a anglickým liberalismem.

Jak skvěle dokázal Jürgen Habermas (viz jeho pojednání „Natturrecht und Revolution“ a „Hegel’s Kritik der Französischen Revolution“)⁶, teprve Velká francouzská revoluce dodala tradiční, předchozím vývojem jen mírně modifikované doktríně přirozeného práva zcela novou revoluční podobu. Idea *přirozeného práva* pak už není chápána pouze jako něco, co lze redukovat na společenskou souhru zájmů, ale jako cosi, co bylo nalezeno interpretací konkrétních společenských poměrů a co má být uskutečňováno: přirozené právo musí být proto nejprve zakotveno politicky (jakožto právo státní), aby mohlo fungovat, jinými slovy musí se jevit jako výraz všeobecné vůle, aby tak mohlo být potvrzeno ve své „přirozenosti.“ Právě to je přesvědčením Jeana Jacqua Rousseaua, jehož nejdůslednějšími praktickými následovateli byli *jakobíni*.

Přechod k tomuto předromantickému francouzskošvýcarskému individualistovi představují paradoxně scientističtí fyziokraté. Jak rovněž na více místech dokázal Habermas (srv. jeho knihu „*Strukturwandel der Oeffentlichkeit*“, Neuwied, Luchterland 1962), přispěl také fyziokratický pojem „veřejnosti“ k tomu, že se francouzské dějiny v 18. stol. pohybovaly dirigisticko-revolučním směrem. Fyziokraticky „osvícený“ absolutistický monarcha má totiž svá rozhodnutí činit po nahlédnutí do „přirozeného řádu“, přičemž znalost „přirozených“ zákonů je panovníkovi zprostředkována „osvícenou veřejností“, tj. prostřednictvím „filosofů“ (čti fyziokratů). Tuto intelektuální elitu stačilo pak jen nahradit elitou revolučně politickou, která v průběhu jakobínské diktatury 1793-95 „reprezentovala“ veřejnost!

„Racionalistický utopista“ Rousseau, který z vlastní zkušenosti znal nátlak společenské struktury na jedince, a proto emocionálně inklinoval k demokracii, hlásal reformu sociálních institucí s cílem

přivodit společenskou „jednotu“, kde by byl jedinec na základě smlouvy s celou společností (se „všemi“) vzájemně zajištěn a mohl by sloužit celku. Vládnout má tedy nadosobní, absolutně suverénní „volonté générale“ (všeobecná vůle) prostřednictvím zákonů, nikoli člověk nad člověkem; tomu má mj. napomáhat jakési „občansko-státní náboženství“.

Byl to právě tento extrémně solidaristický charakter Rousseauovy demokracie, který pobuřoval umírněné anglické individualisty, počínaje Hudem přes Burka až k vlastnímu otci utilitarismu Jeremy Benthamovi. Avšak v trvalém boji s rousseauismem byli rovněž individualističtí fyziokrati a encyklopedisté a obětí jakobínského rousseauismu se nakonec stal i muž, který usiloval o smíření principu všeobecné vůle s principem vědecké svědomitosti a osobní odpovědnosti, Antoine de Condorcet. (Je nesmírně zajímavé sledovat statistický obraz revoluční žurnalistiky, vypracovaný v roce 1951 J. Godechotem, podle něhož byl Rousseau po fyziokratech nejčastěji citovaným autorem).

VI. Pokusy o syntézu

Stranou tohoto hlavního proudu stojí italský filosof dějin a „sociologe avant la lettre“ Giambattista Vico, který proti karteziánskému technickému pojetí politiky, reprezentovanému zejména Hobbesem a Spinozou, zastával pojetí anticko-dialektické. Takto chápaná politika není záležitostí systematicky deduktivního myšlení jako nějaká věda „more geometrico demonstrata“, ale je to cosi jako praktická chytrost, jako „prozíravé porozumění situaci“⁷. Vico též znovu má za samozřejmé, že bez zbožnosti není moudrosti. Proti přímočarému dějinnému pokroku opět zdůrazňuje cyklický, spirálovitý charakter historického pohybu.

Do jeho blízkosti je možno situovat politické myšlení G. W. Leibnize jako grandiózní pokus o harmonizaci duchovédného (historicky rozumějícího) a logicko-matematického (generalizujícího) hlediska. V Německu v 18. stol. vůbec daleko víc zdomácněla nauka bližší Buffonovi a Linéovi, než tomu bylo v zemích ležících dále na západ. Zatímco pro Condorceta je Isaac Newton polobohem, pěstuje se v Německu teleologický, renesančně znázorňující přírodopyt Giordana Bruna nebo Mikuláše Cusana. Ten pak prostřednictvím Shaftesburyho, Leibnize a Wolffa přešel na Herdera a Goetha a přes ně na romantiky. Ruku v ruce s tím postupovala též i teleologická koncepce politiky, která tak tvořila most mezi Vicovým pojetím a Hegelem.

Tím si lze však také vysvětlit, proč nejhlubší a nejkritičtější osvícenský syntetik Immanuel Kant cenil ze všech francouzských osvícenců nejvýše J. J. Rousseaua, stojícího teleologickému způsobu myšlení nejbližší. Ve svém spisu *Zum ewigen Frieden* aplikoval Kant na oblast mezinárodní politiky zásadu francouzské demokratické ústavy, podle níž „každý smí své štěstí hledat tou cestou, která se jemu samému zdá dobrá, jestliže při tom nepřekáží svobodě jiných, kteří usilují o podobný cíl“.

Kant spatřoval smysl osvícenství ve smělém uplatnění intelektuálně pokrokové menšiny. Na druhé straně však jeho filosofie znamená rozchod s osvícenci, protože nehledá apodikticky pevnou půdu našeho poznání

v empirických danostech, nýbrž v transcendentální, tj. všeobecně platné, logicky nutné, avšak subjektivně (v reflexi) přístupné sféře našeho rozumu. Jeho transcendentální dialektika jej vede k závěru, že centrum našeho ducha je morálně-praktické. K této myšlence, v níž český historik filosofie Jan Patočka vidí ohnisko filosofického vývoje po Kantovi, se ještě vrátíme.

VII. Dialektika

Zatímco se Kant snažil formálně zajistit lidskou svobodu, další velký německý myslitel G. W. F. Hegel ji chtěl pochopit materiálně (obsahově). Právě tak jako jeho starší současník Fichte po bitvě u Jeny obrátil ideje Francouzské revoluce proti „císaři Francouzů“, také Hegel chtěl „Istivým“ způsobem dodat tehdejšímu Prusku zkušenosti Velké revoluce, aniž by k tomu potřeboval revolucionáře. Událost revoluce je pro něj výhybkou veškerých dějin, protože tehdy se lidstvo poprvé pokusilo vzít svou budoucnost do vlastních rukou, tj. určovat ji vlastním rozumem. Jenomže revolucionáři cosi zanedbali: ve snaze zaručit práva „člověka a občana“ ponechali jaksi stranou práva státu vůči občanovi. Právě takto chtěl také Kant nastolit vládu mezinárodního práva jakožto generalizaci lidských práv, přehlédl však prý při tom, že dějiny jsou nemilosrdným soudem nad světem, že však rozhodně nejsou filantropickou světovládou, že tudíž národy nepožívají práv analogických právům občanským, nýbrž mohou se prosazovat jen válkou: duch prý potřebuje násilí, aby národům ukázal, že pánem nad nimi je smrt.

Přesto – nebo spíše proto – je podle Hegelova přesvědčení stát pro člověka spásou: Istí rozumu, který se ve státě stává skutečností, stát sice uspokojuje osobní potřebu svobody každého jednotlivého občana, současně však i hluboké směřování lidského rozumu k nadosobní, univerzální instanci, pomocí které se zprostředkují a tak vzájemně usmířují partikulární zájmy. Proto je pro Hegela stát sférou konkrétní svobody – na rozdíl od svobody abstraktní, která se opírá o občanský zákoník (civilní právo) – a je tudíž vyrovnáním svobody a rozumu, které člověka nejhouběji uspokojuje.

Avšak Hegelem nikde plně nevysvětlený pojem „zprostředkování“ svádí k ospravedlnování každé formy státu, protože žádná historická situace není bez nějaké stopy rozumnosti, takže i stát vnitřně nesvobodný může být prohlášen za jakousi zvláštní formu svobody.

Přestože Hegelova politická filosofie má nebezpečné a v regresivním či dokonce reakcionářském smyslu zneužitelné a také skutečně zneužívané stránky, odhalil tento myslitel zřetelně slabé místo osvícenského pojetí státu a usiloval o překonání individualistického pojmu svobody pojmem demokratickým (všeobčanským). Přitom odhalil vnitřní dynamiku státně organizované společnosti, která zákonitě – zákon společenského pohybu se nazývá *dialektika* – zanedbáváním životně důležitých zájmů některé občanské vrstvy plodí, a to na základě platného (pozitivního) práva, své vnitřní nepřátele a hrobníky. Odhalením dialektiky vztahu „panství – rabství“ ukázal Hegel jednak duchovní odkázanost pána na to, aby ho za pána uznal ve svém vědomí jeho otrok, a zároveň též paradoxní svobodu

otrokovu, který se *prací* zbavuje svého duševního zotročení, čímž si vytváří podmínky pro vlastní faktické osvobození.

Hegel vůbec znamenal obrovský přínos k *prohloubení myšlenky pokroku* svou interpretací všeobecného, postupně se v dějinách realizujícího, k „sobě samému se navracejícího“, tj. sebe sama stále lépe chápajícího ducha (vědomí) působícího nezadržitelně, třebaže klopotně a krvavě, ale stále vzestupně.

Jeho kritikovi Karlu Marxovi postačilo ovšem hegelíánskou nauku sociologicky konkretizovat, aby dospěl ku svému známému systému – *historickému materialismu*. Marx kritizuje rozpolcení občana Hegelova státu, jehož smíření s všeobecným cílem státní sféry se uskutečňuje jen pomyslně, v jeho občanském vědomí, takže občan vede vlastně dvojí život, „jeden nebeský a jeden pozemský“: „život v politickém společenství (Gemeinwesen), kde platí za bytost společenskou, a život v občanské společnosti (bürgerlich - buržoazní), kde se uplatňuje jako soukromá osoba, ostatní lidi chápe jako pouhé prostředky, sama sebe snižuje na prostředek a stává se hříčkou cizích sil“.⁸

Tohle se musí odstranit: „Teprve až skutečný individuální člověk do sebe zahrne abstraktního občana a jakožto individuální člověk se ve svém empirickém životě, *ve své individuální práci*, ve svých individuálních poměrech stane *rodovou bytostí* (Gattungswesen), teprve když člověk své *forces propres* jakožto společenskou sílu nebude už ze sebe vyčleňovat v podobě síly politické, teprve pak vskutku *nastane emancipace člověka*.“⁹ V těchto citátech máme, in nuce, sociální filosofii mladého Marxe, z které pak vykrytalizoval pozdější marxistický systém.

Avšak komentátor těchto výroků Irwing Fetscher z toho nakonec vyvozuje, že se tím vůbec nesmíme dát svést k tomu, že snad hegelovské stanovisko Marxovou kritikou „ztratilo smysl“, tj. že až podnes (a dodejme, že i v dohledné budoucnosti) „obě komplementární abstraktní podoby svobody“, tj. jak Kantova (individuální), tak i Hegelova (občansko-demokratická), si podržují své „limitované a historicky vázané oprávnění“.¹⁰ Se zřetelem na tento Fetscherův dodatek by bylo možné *překonat* i fenomén, o němž se zmiňuje Touchard¹¹, totiž nápadný rozdíl mezi univerzalisticky zaměřeným, v průběhu 18.stol. konstituovaným *občansko-společenským* smýšlením a partikularistickou *třídní* ideologií dělnické třídy, vzniklé v 19.stol. Toto by se však v socialistických státech muselo dít v praxi a ne jen teoreticky!

Ve své studii „Zur philosophischen Diskussion um Marx und Marxismus“ dokázal Jürgen Habermas, že vlastním smyslem historického materialismu je to, že je filosofií praxe.¹² Na základě interpretace Hegela, kterou provedl Alexandre Kojève, jakož i té, kterou podal M. Merleau-Ponty, vyvozuje Habermas závěr, že tato filosofie představuje doposud nejhlubší pojetí dějin, avšak že je nutné mu rozumět zcela jinak než tradičně ideologicky. Pak v ní ústřední úlohu bude mít praxe, uvědomělé historické lidské jednání pojaté jako aktivní zprostředkování mezi „pravdou, která má být uskutečněna“ - protože pravdu chápe Marx vždycky jako cíl - a rozumem, v této dikci pojímaném jako „metoda, jak realizovat dotyčnou verité à faire“¹³ (metoda, kterou vyžaduje pravda, jež se má stát skutečností).

Z toho je zřejmé, že Marx uznává vedle teoretické, objektivní, přírodovědecky zjiřitelné nutnosti, ještě další, praktickou nutnost historickou, jejíž podmínky jsou poznatelné vědecky, tzn. sociologicky, jejímiž nepominutelnými momenty (znaky) jsou však vůle a vědomí konkrétního jednatelického člověka, které tedy mají kontingentní povahu. „Nutnost“ pokroku má tedy pouze tento praktický ráz.

VIII. Dnešní evropanství

Pozdější politické filosofie sledovat nebudeme. Budiž zde jen naznačeno, že politické teorie první poloviny 19.stol. vykazují základní romantický rys, v druhé polovině rys comtovský, pozitivisticko-scientistický. Proto např. proslulá Engelsova teze o „vývoji socialismu od utopie k vědě“ (tak zní též název jeho spisku, značně ceněného např. Masarykem) není žádným výjimečným jevem v rámci celkového světonázorového trendu.

Poznamenejme, že tento vývoj – zvědečtění života a politiky – dostal těžkou ránu první světovou válkou, v níž např. Bertrand Russell vidí zhroucení liberalismu, jehož hlavní ctností bývala kdysi úcta k protivníkovi. Není divu, že Kurt Schwitters, frontový voják zděšený racionalizovaným vražděním a zakladatel dadaistické koláže, se už dál nechtěl vůbec zabývat racionalisticko-senzualistickým, tj. antropocentrickým figurativním uměním.

Evropa, těžce otřesená po první bratrovražedné světové válce a po té druhé definitivně zbavená svého vedoucího postavení ve světě, v srpnových dnech roku 1968 probuzená k tomu, že si uvědomila svou světově-politickou bezmocnost, by se mohla lépe než kdy předtím soustředit na své historické poslání. Poprvé bylo evropanství zbaveno strusky panské morálky a může se ostatnímu světu štědře otevřít, tak jako Johann Sebastian Bach svým posluchačům. Tím je snad splněna hlavní podmínka budoucího pokračujícího rozšiřování a generalizace evropské kultury, takže by se mohla stát základem všelidské planetární civilizace, jak ji tušil Arnold J. Toynbee.

Nejbolestněji pociťovaným problémem by přitom bylo hledat porozumění mezi oběma sesterskými civilizacemi, západo- a východoevropskou. K tomu cíli by měly být pozorně zvažovány všechny existující styčné body. Tak např. filosofie současné vědy ukazuje, že v existujícím rámci „otevřeného racionalismu“, který se vyznačuje pluralismem stávajících filosofii vědy (G.Bachelard), má kriticky pojatý *dialektický materialismus* své oprávněné místo.¹⁴ Dnes nepopíratelná souvislost všech fundamentálních vědeckých teorií s technologií, metoda nepřímé matematizace zkušenosti (tendence matematiky k autonomní formalizaci, generalizaci a variaci základních principů), rehabilitace tzv. duchovních věd včetně jejich popisných metod a jejich metodické přiblížení k biologii (studium jejich obsahu nikoli z hlediska kauzality, ale na základě kategorie významnosti, funkce a systému), všechno to podle Patočky svědčí o tendenci k jednotě nejmodernějších věd, navzdory jejich rozdílným světonázorovým komponentám.

Vedle vědy a techniky by bylo možné při této úloze počítat i se styčnými body na poli umění (kupř. dnešní západní, abstraktně orientované výtvarné umění spoluzakládali ruští malíři a sochaři – Kandinskij, Larionov, Malevič, Pevsner, Naum Gabo, Archipenko, Chagall aj.), jakož i na poli filosofického zpracování marxistické nauky: jakožto antropologické vyústění německého idealismu odkazuje marxismus přes Hegela a Kanta k Rousseauovi a tím i k společným všeevropským počátkům.

Za nynějšího pluralismu filosofii vědy a z vědomí naší odkázanosti na jevy vnější a nadlidské vyrůstá větší snášenlivost dnešní vědy i vůči náboženství, nová racionální skromnost a pokora, které nepostrádají jistou vystřízlivělou, existencialisticko-tragickou příchuť. Je paradoxní, že v západním státě blahobytu se vynořuje známá Dostojevského otázka, kterou rád citoval T.G. Masaryk a kterou její původce zaměřil původně proti socialismu: „Dobrá, člověk se nají, ale co potom bude dělat?“¹⁵

IX. „Nové osvícenství“

Pokud by zásadně měla platit Krejčího hypotéza, pokud by nemělo jít jen o příkladnou ukázkou „ze záplavy naivních a přepjatých návrhů reformy“ k vyřešení evropské krize, proti nimž Edmund Husserl ve své proslulé vídeňské přednášce v květnu 1935 formuloval svůj přísný koncept, potom bychom byli blízko nové integrace *euroatlantické* civilizace (výraz, kterýrazil Henri Pirenne). Bylo by odvážné připomenout si v této souvislosti tehdejší slova zestárlého filosofa, jednoho z velkých, ne-li největšího v tomto století?

Husserl tehdy přijel za svými přáteli a krajany do Prahy a do Vídně hluboce ponížený ve své lidské důstojnosti a věrnosti domovu, aby naposledy v mlčenlivém, tichém protikladu vůči scestné nacistické nauce vyslovil své racionální vyznání víry. Mluvě o rozmachu vědy v 18. stol. zmínil se o tehdejších „horlivém nadšení pro filosofickou reformu výchovy a vzdělání a všech sociálních a politických forem existence člověka, které tento tolikrát haněný věk osvícenství činí úctyhodným. Nepomíjející svědectví tohoto ducha máme v nádherném Schillerově a Beethovenově hymnu *Óda na radost*“.¹⁶ Nezní tato slova snad jako ozvěna Condorcetova *Náčrtu historického obrazu pokroků lidského ducha*, sepsaného ve stínu gilotiny?

Budiž nám dovoleno spatřovat v této konfesi podporu naší snahy považovat naivní osvícenský racionalismus spolu s fenomenologem Alexandrem Koyréem přece jen za naději pro lidstvo, tj. za počátek nové, plodné a všeobecně závazné formy lidského života.

Ve svém posledním filosofickém díle, které vzniklo na základě vídeňských a pražských přednášek, ve shora citované *Krisis*¹⁷ skicuje Husserl hlavní rysy novověkého vývoje filosofie, jehož předběžným výsledkem, jak se domnívá, je jeho fenomenologické pojetí. V transcendentální apodikticitě proudu života odemčeného fenomenologickou redukcí, v němž ve vědomí, jež metodicky reflektuje sebe sama (sebezachycování), se bez konce svět konstituuje ke stále větší jasnosti jako všeobecný rozum, jako všelidskost, odhaluje

„transcendentální pozorovatel“ *lidské bytí* jako teleologické, jako „nutné bytí“, jako „bytí, jež býti má“, jako apodiktické „telos“ (nezpochybnitelný, nezvratný smysl). Tak dospěla také tato filosofie k praktickému morálnímu jádru subjektivity (srv. shora Kantův „praktický rozum“, Marxovu praxi a pragmatismus Jamesův a Deweyho), na což naráží i výrok z Goethova Fausta : „... na počátku byl čin“. Moralita může být tedy symbolicky znázorněna jako duchovní pramen lidskosti, zatímco se jako její absolutní cíl člověku věřícímu zjevuje věčné žití, ono božské, živoucí Bůh.

Morálnost lze tedy považovat za duchovním životem překypující centrum a počátek veškeré uvědomělé, odpovědně rozumné lidské činnosti, a tím také vědy a politiky.

Překvapivě se na tom shodují Locke, Spinoza, Rousseau, Kant, Tocqueville, Marx (i když nepřímě), Renan a Masaryk.

Poznámky

- ² Obzvláště podnětným pro mne bylo dílo francouzského kolektivu autorů pod vedením Jeana Toucharda, *Histoire des idées politiques*, sv. I, II, Paris, P.U.F. 1969.
- ³ K Machiavellimu, Morovi, Hobbesovi a Vicovi srv. skvělou studii Jürgen Habermase: Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie. In: *Theorie und Praxis*, s. 13-51. Neuwied, Luchterhand 1963.
- ⁴ Srv. Touchard, l.c., s. 269.
- ⁵ Touchard, l.c., s. 275.
- ⁶ In *Theorie und Praxis*, s. 52n. a 89n.
- ⁷ Habermas, *Theorie und Praxis*, s.14.
- ⁸ Marx-Engels, *Werke*, sv.1, Berlín 1955, s.354..
- ⁹ L.c., 379, podtrhl J.K.
- ¹⁰ I.Fetscher, *Karl Marx und Marxismus*, München, Piper 1967, s.44.
- ¹¹ L.c., s. 384.
- ¹² In: *Theorie und Praxis*, s. 261-335.
- ¹³ L.c., s.302.
- ¹⁴ Srv. článek Jana Patočky v časopise *Vesmír*, XLVII, 1968, č.10, s.291n.
- ¹⁵ T.G.Masaryk, *Ideály humanitní*. Praha, Melantrich 1990, s.37.
- ¹⁶ E.Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag, Nijhof 1962, s. 8 – mnou podtrženo J.K.)
- ¹⁷ L. c., s.274. Česky *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha Akademia 1972, s. 289-295.