

K některým novopozitivistickým konceptům ve společenskovědním poznání

JIŘÍ ZEMAN

Ústav pro filozofii a sociologii ČSAV, Praha

Novopozitivismus, navazující na staré tendence empirismu, pozitivismu a machismu, představuje novou formu redukcionismu ve filozofii. Pokračuje ve snaze oklestit předmět a funkci filozofie, odideologizovat ji pod rouškou vědeckosti, zrušit její společensko-praktickou funkci a transformovat filozofii v plochý scientismus. Konkrétně usiluje o redukci filozofie na logickou analýzu jazyka, o redukci všech výroků vědy na základní, tzv. protokolární věty, a o redukci věd o společnosti a životě na fyziku. Fyzikalistický scientismus je pro novopozitivisty historickým vzorem a je v soudobém společenskovědním poznání charakterizován ahistorickým chápáním společenských jevů, idiografismem odmítajícím poznání i existenci společenských a historických zákonů, plochým empirismem atd.

V tomto příspěvku nechceme analyzovat veškerou sociální teorii novopozitivismu (odkazujeme zde například na práci Konovu). Chceme se zmínit o třech okruzích otázek, které jsou typické pro jeho přístup ke společenskovědnímu poznání: 1. o empirickém přístupu ke společenským jevům, 2. o ahistorickém přístupu ke společenským jevům, 3. o idealistickém přístupu ke společenským ideám.

1. Empirický přístup ke společenským jevům

Faktografická tendence pozitivismu vede jednak k přehlížení obecného a k absolutizaci zvláštního, jednak k abstrakci od konkrétních prakticko-politických a třídních souvislostí (zdánlivá apolitičnost a objektivismus pozitivismu). Věda se má podle novopozitivismu omezovat na výroky o strukturních vlastnostech empirických dat prožívaných subjektem, individui. Také pozitivistická, takzvaně „vědecká“ teorie společnosti se má v tomto smyslu omezit pouze na fenomenální deskripci intersubjektivních struktur.

Novopozitivistický sociální redukcionismus se projevuje nejprve ve fyzikalistických tendencích. Podle fyzikalismu, který rozvinuli v třicátých letech zejména Carnap a Neurath, lze v podstatě všechny věty sociálních věd převést na věty psychologie a biologie a odtud dále na věty fyziky. Psychické je prý zásadně převoditelné na fyzické. Duchovní pojmy a jevy, tj. oblast kultury, historie, sociologie atd., jsou převoditelné na psychické, manifestují se v psychickém a dokumentují se ve fyzickém. O tom říká Carnap [1928]: „Dokumentace nějakého duchovního předmětu se tu však stává nutná pomocí manifestace. Neboť jestliže má být fyzický předmět tak utvořen nebo přetvořen, že se stává dokumentem, nositelem vyjádření pro duchovní předmět, podmiňuje to akt tvoření nebo přetváření jedním nebo více individui a tím psychické pochody, v nichž se stává duchovní předmět živým, které jsou tedy

jeho manifestacemi. Odtud vyplývá, že můžeme úžeji uchopit oblast předmětů, na něž jsou duchovní předměty převoditelné: *Každý duchovní předmět je převoditelný na své manifestace, tedy na psychické předměty*“. Materiální a ideální, respektive fyzické a psychické se nechápu ve svém kvalitativním rozdílu a převádějí se na jednotné kvantitativní uspořádání prvků: „... nesmíme chápat fyzické a psychické jako dvě ... stránky světa. Jsou to formy uspořádání jedné, jednotné oblasti prvků, jež nemají vlastnosti a jsou spojeny pouze vztahy. Těchto forem uspořádání je neomezeně mnoho ... ve světě předmětů poznání je sice (jako v každé oblasti, pokud je vůbec schopná uspořádání) neomezeně mnoho forem uspořádání, ale je pouze jeden jednotný druh toho, co je pořádáno, elementů“ (Tamtéž).

Vše je podle Carnapa přeložitelné do fyzikální řeči (*Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*, [1931]). Tak lze převést pojmy chemie na pojmy fyziky, pojmy biologie na pojmy chemie a fyziky, pojmy psychologie na pojmy biologie atd., pojmy společenských věd na pojmy psychologie atd.

Tyto myšlenky rozvedl pak Neurath zejména pro oblast společenských věd [1931]. Vycházel v podstatě z behavioristické psychologie, popisující pozorovatelné chování lidských skupin ve schématu „podnět - reakce“. kdy člověk je vlastně jen biologickou bytostí ovlivňovanou geografickým prostředím, kdy koneckonců vlastně vypadávají otázky vlivu výrobních sil a vztahů. „Společnost tu nemá v žádném ohledu pregnantní význam, toto slovo označuje ... jen menší nebo větší svazky podnětů rozprostřené v prostoru a čase. Společnost se jeví jako útvar ovládaný podmínkami prostředí. Proměny prostředí působí změny společnosti.“ [Neurath 1931: 114]

H. Horstmann ve své práci *Der Physikalismus als Modellfall positivistischen Denkweise* správně hodnotí Neurathova stanoviska takto: „Neurath rozkládá lidskou společnost do „sociálních skupin“ (elementů) a do vztahů (relací) podnětů — reakce mezi těmito skupinami, přičemž se sociální skupiny vzájemně liší především rozdílnými zvyky a tradicemi. Protože rozdílné zvyky a tradice nepřevádí na odlišný poměr sociálních skupin k výrobním prostředkům, nýbrž na odlišné podmínky prostředí, ustupují materiální *společenské* poměry a historický vývoj lidské společnosti (a její faktická třídní struktura) zcela do pozadí. Sociální skupiny se mění v abstraktní, anonymní elementy autonomního uskupení vztahů. K prostředí dané skupiny nepatří pouze přírodní dané podmínky, nýbrž především též zvyky a tradice všech ostatních skupin. Tyto (jiné) zvyky a tradice působí jako podnět na danou skupinu a tato reaguje na podnět vytvářením nových specifických zvyklostí a nových vlastností skupiny. Jinými slovy: Soubor všech vztahů podnětů — reakce mezi všemi skupinami představuje autonomní celkovou strukturu, která si nakonec vytváří své elementy; struktura je oproti elementům primární“ [Horstman 1973: 128].

Podle Neuratha se neskládá společnost z tříd, nýbrž ze sociálních skupin, pro něž není rozhodující poměr k výrobním prostředkům, nýbrž vnější podmínky, soubor zvyků, obyčejů a pravidel (tzv. živná půda a životní pořádek), z čehož vyplývá jistá životní úroveň a životní smýšlení, jimiž se tyto skupiny liší. Jisté napětí mezi skupinami lze prý řešit plánováním, reformami, dílčí sociální technikou atp.

Tyto výchozí názory novopozitivismu jsou dále rozvedeny a transformovány v řadě pozdějších prací různých autorů, zejména v Popperových koncepcích otevřené společnosti a ahistorismu.

2. Ahistorický přístup ke společenským jevům

Ve své známé knize *The Open Society and Its Enemies* se K. R. Popper snaží o kritický rozbor historických kořenů tzv. sociálního perfekcionismu, snaží se ukázat jeho omezenost oproti koncepcím tzv. otevřené společnosti, opřené o buržoazní demokracii. Východiskem jeho úvah je pozitivistický, ahistorický přístup ke společnosti a zákonitostem jejích vývojových procesů. Zároveň se jeho líčení filiace sociálního myšlení od Platóna přes Aristotela a Hegela k Marxovi opírá o řadu neopodstatněných úvah (například objektivně idealistické přístupy Platónovy nelze co do jejich podstaty klást vedle historicko-materialistické koncepce Marxovy). Nicméně je poučné se stručně seznámit s obsahem jeho knihy; se způsobem jeho myšlení, s jeho myšlenkovou „kuchyní“, abychom lépe pochopili podstatu jeho sociálních názorů.

Popperovy názory se především vyznačují odporem k tzv. historicismu (vyjádřeným i v jeho knize *Poverty of Historicism*), tj. odporem ke snaze vykládat lidské dějiny jako proces, který má jisté objektivní zákonitosti. Podle Poppera plyne historicismus z neuspokojenosti se světem a ze snu o dokonalosti. Teistický totalitarismus vycházel z iluzí o zákonitosti společenského vývoje, kdy nějaký sociální celek (národ, rasa atp.) uskutečňuje boží záměr. Obdobně se spiritualistický historismus opírá o vývoj ducha, naturalistický historismus o vývojové zákony přírody a ekonomický historismus o zákon ekonomického vývoje. Historii zde řídí nějaké objektivní síly. Tyto teorie se opírají prý vesměs o tribalismus (tribe = kmen) a kolektivismus, o mýtus počátku a osudu, resp. perfektního cíle. Za první soustavné vyjádření těchto snah považuje Popper Platónovu filozofii. Dle Platóna jsou proměnlivé pohybující se věci určeny k zániku, je však třeba se osvobodit od zla změny; proti věcem stojí ideje jako stálé, trvalé. Také ideální Platónův stát má být reálnější než existující upadající, proměnlivé společnosti, jež jsou poplatné světu jevů (stínů idejí). Ideje jsou neměnné podstaty, jsou to esence. Ideální platónský stát je něco perfektního, co se blíží světu idejí. Platón usiluje o metodologický esencialismus, opřený o intelektuální intuici, snaží se dobrat neměnných podstat. Proti tomu kladé Popper metodologický nominalismus, popisující to, jak se věci chovají v různých okolnostech. Důvodem „zaostalosti“ společenských věd je podle Poppera používání esencialistické metody, historicismus je prý marný a neužitečný a vychází z totalitních tendencí Platónovy politické filozofie. Perfekcionismus je apokalyptickou utopií, opírá se o koncepci uzavřené společnosti (jíž je společnost magická, kmenová, kolektivistická). V tomto perfekcionismu navazuje podle Poppera na Platóna i Marx. Podle Poppera byly už v řecké filozofii náznaky k teorii otevřené společnosti (Protagoras aj.), jež je rozvinuta v moderní době a jež je podle Poppera jedinou možnou a správnou cestou pro společnost. Popperovým krédem je tedy obhajoba kapitalistické společnosti a buržoazní demokracie, zastánci historického materialismu jsou podle něho nebezpečnými nepřáteli „správné“ společnosti.

U Aristotela vidí Popper kořeny hegelianismu, jenž je novým tribalismem. Idea se u Aristotela stává formou, jež je teleologickým cílem vývoje. Forma — esence tu už není před věcí a mimo věc, nýbrž v ní. Popper se domnívá, že u Platóna šlo o otevřenou revoltu proti svobodě, u Aristotela jde prý o skrytou revoltu proti rozumu. Novou verzí aristotelismu je podle Poppera i Husserlovo fenomenologické hledání esencí.

Mnoho pozornosti věnuje Popper Hegelovi. Podle Hegela jsou ideje — esen-

ce v pohybujících se věcech, jsou s nimi vlastně totožné. Cílem vývoje esenci je absolutní idea, jež se sama vyvíjí, tvoří a seberealizuje. Skutečný vývoj je tu rozumový proces, skutečné je tu rozumné. Podle Poppera vede spojení Hegela s Haeckelovým materialismem nakonec k totálnímu nacionalismu, fašismu a rasismu. Hegelův vliv se objevuje dále v esencialismu Husserla a Schellera, a konečně v existencialismu Heideggera a Jaspersa. U Hegela vlastně splývá čisté bytí a čisté nebytí — domyslíme-li pojem čistého bytí, abstrahujeme od zvláštních určení objektu, kdy už nic nezbyvá; to je jedním z kořenů Heideggerovy filozofie nicoty a Jaspersovy filozofie krachu, jež je prý vlastně — podle Poppera — tzv. filozofií „hráče — gangstera“. Hegel je pak zejména pramenem současného historicismu, především marxismu. Marx je podle Poppera sociologickým deterministou a ekonomickým historicistou. Marx prý navazuje na orakulární, věsteckou filozofii, opírající se o myšlenku sociální revoluce a příchodu ideální společnosti. Je to prý „revolta proti rozumu“. Podle Poppera je tato tzv. „orakulární filozofie“ jedovatou intelektuální nemocí naší doby, jak se ve své krajní nenávisti proti socialistickým idejím vyjadřuje. Vidí v marxismu nebezpečí pro lidskou civilizaci. I když se na druhé straně ostře vyjadřuje proti fašismu, co do krajního antikomunismu se s ním shoduje.

Ačkoli Popper na několika místech přiznává marxismu (podobně jako Neurath) některé pozitivní rysy (například v oblasti teorie státu, sociální odpovědnosti, morálního radikalismu, sociální terapie atd.), odmítá marxismus v jeho podstatě. Hlásá pluralistický kriticismus a liberalismus. Tradice západního racionalismu prý tkví v neustálém rozhodování a v neustálé kritice. Popper odmítá revoluční akty v praxi a hlásá revoluci myšlenkovou — revoluci je prý třeba dělat pouze v podobě kritických debat, v diskusi (to fight with words rather than with swords). Západní civilizace je prý pluralistická, kdežto monopolistická sociální teorie prý znamená konec svobody, svobodného hledání pravdy, racionality a důstojnosti člověka. Takto prezentuje Popper teorii otevřené společnosti, jež neznamená nic jiného než obhajobu stávajícího kapitalistického řádu, který považuje za perfektní. Široce rozvádí, co je podle něho „špatné“, přitom však svoji teorii nikterak systematicky a argumentovaně nerozvíjí. Ve svém horečném boji proti perfekcionismu (proti teoriím společenského ideálu, jež mohou mít samozřejmě zcela různou podstatu) se nakonec sám dopouští logické chyby — hlásá perfekcionismus z jiného konce — perfekcionismus zabsolutňující principy buržoazní společnosti a snažící se zastavit vývoj. Proto Cornforth při kritice Popperových názorů správně ukazuje, že naopak právě marxistická filozofie je otevřenou filozofií a že socialistická společnost, dialekticky se rozvíjející, je otevřenou společností.

Popper se také obsáhle zabývá otázkou smyslu historie, zejména v kapitole 25 knihy *The Open Society and Its Enemies* a dále v práci *Poverty of Historicism*. V jeho koncepci historie sama nemá smysl. Historické teorie nejsou prý vědecké teorie, nýbrž jen obecné interpretace, jež se mění s generacemi atd. Dějepis, který se vyučuje ve škole, představuje prý dějiny politické moci, zločinů a hromadného vraždění a hrdinové jsou zároveň zločinci: historici psali pod dohledem vládců a posuzování dějů je prý čistě relativní. Popisy faktů jsou podle něho selektivní a závisejí na zvolených teoriích, jež mohou být různé podle východisek, zájmů atp. Každá teorie vybírá jiné fakty a jinak je uspořádává, každá teorie je tudíž omezená, relativní a je vlastně v jistém smyslu vírou. Existuje vlastně nekonečně mnoho možných pohledů na fakty našeho světa. Jisté hledisko je ovšem potřebné; ač historie sama je beze smyslu a cíle, můžeme jí ho dát; lidské instituce, jako je stát atp., nejsou samy racionál-

ni, lze však alespoň o jejich racionalitu usilovat. Popper nabízí následující recept: Fakta sice nemají objektivní smysl, ale mohou jej naším rozhodnutím získat! Optimálnost rozhodnutí pak spočívá v boji za otevřenou společnost, tj. za pluralistickou buržoazní demokracii. Historicismus je podle Poppera pseudovědecký, fatalistický, orakulární, má prvky pověry a idolatrie atd. Člověk však má být tvůrcem osudu společnosti, má hájit demokratické instituce, na nichž závisí svoboda a pokrok, má být bdělý v úsilí o jasnost pojmů a cílů, realisticky vybírat a rozhodovat. Realismus a odpovědnost činů a rozhodování, to je Popperovo krédo. Toto rozhodování se ovšem podle něho může realizovat jen v rámci buržoazní společnosti. V domnělém boji proti víře staví jinou víru, v boji proti absolutním a objektivním kritériím historie staví absolutismus relativismu a subjektivismu.

Odpor k možnosti nalézání objektivních společenských zákonitostí vyjadřuje zejména v práci *Poverty of Historicism*. Popírá existenci obecných společenských vývojových zákonů. V kauzálních řadách společenských dějů prý působí celá řada různých zákonů, nelze je zobecnit pod jediný zákon. Historický proces je vždy zvláštním procesem, lze ho proto pouze popisovat, což je singularní výrok, který nemá obecný charakter a nemůže být základem předpovědi. Proto Popper rozlišuje zákony a trendy, přičemž trend je celkovým vyjádřením vzájemné souhry mnoha zákonů, zatímco zákon je opakovatelným a nutným vztahem. Trend se tedy vztahuje k jedinečnému a zvláštnímu. Konkrétní historické podmínky jsou pouze jedinečné a stále se mění; mění se tedy i souhra zákonů a tudíž trend. Nahodilé podmínky formují měnící se souhru zákonů, jež ovlivňuje trend. Tento trend není zákonem, je nevypočitatelný a nelze na něm založit společenskou predikci. Hraje zde roli zejména individuální lidský faktor, který je nahodilý, nezákonný, nepředvídatelný. Proto nelze plánovitě měnit společnost, lze ji jen v malých rozměrech reformovat, například pomocí tzv. dílčí sociální techniky, tedy bez nějakých gigantických cílů a obecných ideálů. Tak redukuje Popper objektivně existující společenské zákony na pouhé trendy, vycházející z množství kauzálních řad a nahodilých činů individuů. Důraz na jedinečné, na rozbití a atomizaci souvislostí, snaha o udržení kapitalistického řádu – to jsou charakteristické rysy Popperovy sociální filozofie. Podle Horstmanna má Popperova koncepce tři základní chyby:

1. Tezi, že společenský vývojový proces je v každé fázi „jedinečným“ procesem bez zjištěných pravidelností a bez opakujících se dílčích procesů;
2. tezi, že celkový proces, který vyplývá ze vzájemného působení mnoha zákonů, nemůže být nikdy sám zákonitým procesem;
3. tezi, že ve společenském vývojovém procesu jsou lidská individua nevypočitatelnými, iracionálními elementy, které mohou libovolně určovat a měnit průběh celkového procesu svými nevypočitatelnými činy.

Horstmann, který srovnává Popperovo a marxistické pojetí společenských zákonů, výstižně analyzuje daný rozdíl [Horstmann 1973: 118–119]. „V reálném dějinném procesu působí na sebe obecné a specifické zákony, ovlivňují se a modifikují, dochází ke složité souhře. Podle Poppera jsou podmínky této souhry a tohoto vzájemného působení individuální, nahodilé a stále se mění; proto není možné formulovat prognózy o dalším průběhu společenského vývojového procesu. Popper nerozlišuje nutné, podstatné podmínky a vedlejší podmínky působení společenských zákonů, resp. abstrahuje od nutných a podstatných podmínek a zabsolutňuje vedlejší podmínky. Výrobní proces je samozřejmě – jako jedna z nutných a podstatných podmínek zákona o souladu

výrobních vztahů a charakteru výrobních sil — vždy historicky konkrétní a individuální. V této historické individualitě však není nikterak nahodilý. Způsob a druh využití přirozených podmínek výroby závisí zejména například na vývojovém stupni výrobních sil a výrobních vztahů, který nemůže být sám o sobě libovolně stanoven, „určen“. Konkrétně historická individualita výroby se sice stále mění, avšak výroba zůstává ve všech vývojových fázích lidské společnosti základem života společnosti a je v poslední instanci určujícím momentem společenského vývoje. Výroba je jednou z oněch nutných, podstatných a reprodukujících se (opakovatelných) podmínek (vždy na vyšším stupni), která realizuje souhru a vzájemné působení různých společenských zákonů (a přírodních zákonů), z nichž vyplývá celkový společenský vývojový proces. Může být celkový společenský proces, který vyplývá ze souhry a vzájemného působení četných (společenských a přírodních) zákonů, také sám zákonitým procesem? Popper popírá tuto možnost především již zmíněným zdůvodněním, totiž že se podmínky, které umožňují a působí souhru zákonů, stále a — v hrubých rysech — spontánně mění. Jak Marx, tak i Popper chápe praktickou činnost člověka jako jednu ze základních podmínek procesu společenského vývoje. V protikladu k Marxovi je však pro Poppera praktická činnost *pouze* realizací určitých idejí a volních aktů, které nejsou chápány jako ideální odraz materiálních poměrů a objektivních třídních zájmů, nýbrž jsou chápány jako produkty autonomní vědecké poznávací činnosti.“

Popper nechápe společenské vědomí jako jistý výraz výrobních vztahů, neuznává determinaci společenských a individuálních činů a myšlenek objektivním společenským bytím a jeho zákonitostmi. Ulpívá na pouhých vnějších formách, na jedinečnosti činů, aniž by viděl, že za nimi existuje i obecné, podstatné, opakovatelné, zákonité. Oslněn rozmanitostí, pléduje pro tzv. volnou konkurenci myšlení a rozhodování. Svoboda znamená být jiný než ostatní, nesouhlasit s masou, jít vlastní cestou. Proto je pro něho každý společenský a historický proces něčím nepředvidatelným a iracionálním, není to zákonitý proces, nýbrž pouhý trend: v této redukci obecného na jedinečné, v atomizaci souvislostí, v subjektivismu a relativismu nacházíme typické pozitivistické rysy.(1)

(1) Výstižně to charakterizuje Horstmann [1973 : 123]: „Aby dokázal, že společenské vývojové procesy mají charakter trendu, uvádí Popper také logické argumenty. Při formulaci výroku o zákonu, říká, jsou explicitně a úplně definovány podmínky působení. Není však možné definovat podmínky souhry zákonů ve společenském vývojovém procesu explicitně a úplně. Neustále se totiž proměňují. Nemůžeme předpovědět, v jakých konkrétních jevových formách se objeví praktická lidská činnost v budoucnosti. Potenciálně nekonečná mnohotvárnost možných konkrétních jevových forem lidské činnosti (to jest podmínek souhry zákonů) stojí v cestě formulaci zákonového výroku o společenském vývoji. Nemůžeme například „vyloučit logickou možnost, že se objeví nějaká bakterie nebo virus a rozšíří touhu po nirvāne“. Popperova konfúze v otázce společenských zákonů spočívá převážně na popření nutných, podstatných a obecných rysů praktické činnosti člověka. Výrobní činnost jako důležitá součást praktické činnosti, jako základ života společnosti a jako určující moment společenského vývoje se sice vždycky realizuje v historicky konkrétních formách, ale není člověku svobodně dáno, v jaké konkrétní formě chce vyrábět. To, která z „potenciálně nekonečně mnoha možností“ se stane skutečností, závisí jednak na dosaženém vývojovém stupni výrobních sil, jednak na vývojovém stupni výrobních poměrů. Výrobní poměry nemají pouze určující vliv na obsah, cíl a účel výrobní činnosti, nýbrž také na formy, v nichž je člověk produktivně činný. Praktická lidská činnost je nutnou, obecnou a podstatnou podmínkou celospolečenského vývojového procesu; sice se neustále mění, ale tato změna se realizuje nikoli nepravidelně a nevypočítatelně, nýbrž podle určitých zákonitostí.“

Popperovi, který neuznává existenci objektivních společenských zákonů, se samozřejmě rozplývá i pojem objektivního, materiálního společenského bytí. Společenské bytí vykládá de facto ze společenského vědomí. Pokud v celé rozmanitosti procesů, které ženou společenské dění, uznává vůbec něco, jsou to jednak individuální zájmy, decize a myšlenky, jednak z myšlenek individuálních vědců vycházející věda. Nikoli výroba, nýbrž věda podle něho ovlivňuje historický proces. Vědecké ideje pak mají ve světě zcela zvláštní postavení a Popper jim věnuje zvláštní pozornost (viz jeho příspěvky na filozofickém kongresu 1967 v Amsterdamu a 1968 ve Vídni).

3. Idealistický přístup ke společenským ideám

Takzvaný svět idejí je podle dialektického materialismu vytvářen odrazem okolní objektivní reality i vnitřní tvůrčí činností člověka, jež není nezávislá na objektivním světě a na objektivních potřebách. Lidský subjekt není tedy ani ryze autonomním tvůrcem, ani není zcela pasivním nástrojem vnější reality. Subjektivistické představy o roli lidských idejí jednostranně vycházejí pouze z poznávacího subjektu a objektivní realita se tu ztrácí. Kromě pozitivismu se v západní filozofii v této souvislosti uplatňuje i novokantovství. Tak například Cassirer [1923] dovádí do důsledků Kantův apriorismus a v podstatě zcela odmítá aposteriorní, empirické poznání i věc o sobě. Poznání podle něho není odrazem vnějších objektů, nýbrž vytvářením subjektivních obrazů, jež jsou jedinou realitou. Realitou je tedy poznání vytvořené čistým rozumem. Cassirer pak chápe kulturu vůbec jako svět symbolů, jako výraz lidského ducha realizovaný prostřednictvím dynamiky symbolických forem: Člověk tvoří symbolický svět k interpretaci a organizaci své zkušenosti; žije ve světě svých symbolických výtvorů, složeném z jazyka, vědy, mytologie, náboženství, historie a umění; umělecké a vědecké formy jsou mu prostředky ke konstrukci řádu a smyslu, jsou to ideální výrazy vnitřních dynamických procesů lidské přirozenosti. Jsou to konstitutivní výrazy vnitřního života a svobody člověka, jimiž se odděluje od přírody a vytváří si jimi nezávislý svět hodnot. Ideje jsou tedy pro Cassirera hodnotami, jež mají čistě subjektivní charakter. Obdobným způsobem se vyjadřuje i Vaihinger [1919]. Všechny pojmy vědy a filozofie jsou podle něho fikce vytvořené lidským subjektem a člověk se jimi obklopuje. Týká se to pojmů prostoru a času ve fyzice, pojmu svobody ve filozofii, spravedlnosti v právní vědě, hodnoty v ekonomii atd. Tyto pojmy jsou subjektivními mentálními konstrukty, které nelze verifikovat a které jako symboly používáme k organizaci své činnosti. Pravda, i další hodnoty jsou prý jen „vznesenými iluzemi“, přírodní zákony jsou jen takzvanou „sumační fikcí“. I smyslové kvality jsou (stejně jako slova) subjektivními lešeními. Celé poznání se tedy skládá z tzv. regulativních, prospěšných konstruktů, do nichž je člověk zabalen. V jiné podobě hovoří o subjektivním charakteru idejí Dewey, Dilthey, Collingwood. různí novopozitivisté atd.

Není-li respektována teorie odrazu, lze sféru idejí interpretovat subjektivně idealisticky nebo objektivně idealisticky. V prvním případě jsou ideje a logické zákony dány jen v subjektu a jsou jím vytvářeny – ať už libovolně nebo jako výtvořiny pouhé abstrakční činnosti subjektu. Objektivní idealismus chápe tuto sféru jako sféru objektivního ducha nadaného vyšším vědomím. Tak například podle Hegela je to absolutní duch, podle Teilharda takzvaná noosféra těsně spjatá s procesem koncentrace spirituální energie ducha atp.

Krajnostem subjektivního a objektivního idealismu se snaží nově vyhnout

K. R. Popper, avšak vzhledem ke svým pozitivistickým východiskům přináší opět jen novou formu subjektivismu (*Objective Knowledge* [1972]).

Zatímco Descartes rozlišoval dvě sféry (res extensa a res cogitans), Popper rozlišuje sféry tři: 1. sféra fyzikální, 2. psychická, 3. sféra objektivního vědomí (Mind). Prvý svět obsahuje fyzikální objekty a stavy, jako jsou anorganické jevy, biologické jevy, lidské jevy, lidské artefakty (materiální substráty lidské tvořivosti, jako nástroje, stroje, knihy, umělecká díla). Druhý „svět“ zahrnuje stavy vědomí, subjektivní poznání, zážitky (vnímání, myšlení, city, povahové sklony, vzpomínky, sny, tvůrčí fantazie). Konečně svět objektivního vědomí představuje poznání v objektivním smyslu; jsou to záznamy intelektuálního úsilí (ideje filozofické, teologické, vědecké, historické, umělecké, technické) a teoretické systémy (vědecké problémy, kritické důkazy). Tyto záznamy lidské kultury jsou uchovány v kodifikované formě v knihovnách, muzeích atd.; v materiální podobě (např. jako knihy) patří do fyzikálního světa, obsahem však nikoli. Mezi všemi sférami je spojení. Popperův svět objektivního vědomí prý jen zdánlivě připomíná Platónův svět idejí: Věčné pravdy by prý znemožňovaly kritiku a změnu. Podle Poppera se nejedná o nějaký transcendentální svět, je to svět vytvořený člověkem ve snaze pochopit a učinit srozumitelným svět fyzikální. Obsahuje ideje v objektivním smyslu, je to svět civilizace a kultury od minulosti do přítomnosti. Představuje objektivní obsahy lidské mysli, které nelze traktovat pouze psychologicky. Proto Popper kritizuje Diltheye a Collingwooda, kteří neuznávají objektivní a autonomní existenci této třetí sféry a domnívají se, že objekty chápání patří k druhé sféře a mají se vykládat pouze psychologicky, tj. jako subjektivní jevy. (Rovněž pak nejsou podle Poppera předmětem historického poznání pocity, přání a myšlenky historických subjektů jako subjektivní psychologické procesy, nýbrž jsou to nějaké objektivní logické ideje.) Třetí svět Popperův je traktován jako lidský produkt i jako autonomní, duchovní sféra. Tento názor je kritizován např. v knize *Leninskaja teória otaženijsa i sovremennost* [1969] v tom smyslu, že Popper při svém kritickém odmítání psychologického idealismu, resp. subjektivního idealismu, přechází vlastně k logickému idealismu: „Je pravdou, že myšlení, ideje, teorie jako logické kategorie nejsou totožné s příslušnými psychologickými procesy. Mají, tak říkajíc, své samostatné bytí, jež se nekryje s ‚bytím‘ příslušných psychologických procesů, jichž jsou výsledkem ... Je pravdou i to, že logické ideje, názory, teorie mají objektivní obsah, tj. mohou reprezentovat objektivní pravdy, o nichž Lenin řekl, že nezávisí na člověku a na lidstvu“ (s. 717). Popper však hypertrofuje objektivnost logických idejí a jejich relativní samostatnost, odtrhuje logické ideje nejen od psychologických procesů, nýbrž i od materiálního světa. Jejich autonomnost však není tak velká, aby ji bylo třeba vydělovat od samotné, objektivní sféry. Jsou pro to tyto důvody (viz s. 718):

1) Logické ideje, názory a teorie nemohou vznikat a existovat bez psychologických procesů. 2) Psychologické procesy i logické ideje jsou jen stupně, elementy a aspekty lidského vědomí, nemají samostatnou, objektivní, nezávislou existenci, neexistují bez mozku. Jsou odrazem přírody a společenské skutečnosti ve vědomí. Jako pravdivý odraz mají objektivní obsah a nesmírnou sílu, takže přežívají lidi a věky. Jsou jen odrazem, jehož pravdivost a adekvátnost se osvědčuje prací. 3) To, že logické ideje mohou existovat i po smrti lidí, kteří je vytvořili, neznamená jejich samostatnou, nezávislou existenci. (Tento názor zastávali už před Popperem mladohegelovci v čele s Maxem Stirnerem, což bylo kritizováno Marxem v *Německé ideologii*.) Myšlení je spjato s jazykem, který vznikl z potřeby mezilidské komunikace. Ideje neexistují v čisté podobě, bez

smyslové povahy jazyka. Myšlenky a jazyk nejsou samostatné síly, jsou to ien projevy skutečného života.

Takzvaný třetí svět K. R. Poppera není tedy – podle autorů sborníku – nezávislý a objektivně reálný. Ideje jsou jen formy lidského vědomí a v tomto smyslu jsou lidskou objektivitou. Lze vystačit se sférou materiálně fyzikálního světa (příroda) a sférou člověka (lidská psychika a společenská skutečnost). Samostatná sféra idejí je proto nedbytečná. (Potud citovaný sborník.)

Ideje nelze odtrhovat od lidské psychiky, od lidského mozku. Nemohou aktuálně existovat bez psychických a fyziologických procesů, bez smyslového vyjádření v nějakých materiálních symbolech. Stávají se aktuálně reálnými teprve při příležitosti příslušných mozkových procesů. Biologickou formu pohybu nelze redukovat na fyzikální pohyb. Též nelze redukovat psychické na pouhé fyziologické. Psychické se též dále vyvíjí, zejména v souvislosti se sociální sférou. Vznikem vědomí, jazyka a společenské práce se člověk vyděluje jako nová kvalita, rostoucí z biosféry. Jeho vývoj spjatý s rozvojem společnosti, jejího poznání, vědomí a praxe vede i k vyšším formám psychického pohybu. Každý moment rozvoje znamená nově, vyšší. Proto vývojovou stupnici hmoty lze dělit na stupně v minulosti již dosažené a oblast, která je a může být dále dosahována. Každá nově vzniklá forma pohybu, každý nový kvalitativní stupeň je spojen se sférou nových zákonitostí, které se uplatňují nebo mohou uplatnit. V tomto smyslu vytváří tato forma akční rádius, pole jistých možností se stupněm určitosti, závislým na celé řadě činitelů, Potenciální sféra, sféra zákonitostí může mít různou intenzitu, ale nelze říci, že objektivně vůbec neexistuje. Dialektický vztah možnosti a skutečnosti nelze zjednodušeně řešit tak, že řekneme, že skutečnost existuje a možnost neexistuje. Objektivní realitu nelze redukovat pouze na historickou (hotovou, stavší se) fakticitu minulého a na aktuální (stávající se) realitu přítomného. Potencialitu nelze zcela zbavit aspektu reálnosti, aniž bychom tím neochuzovali materialismus. Nové a aktuálně reálné se rodí z možného — z potenciálně reálného; přitom má ovšem tato „druhá“ realita jiné formy a různé stupně intenzity.(2)

Nevydělíme-li svéráznou oblast psychických potencií, potenciálních idejí a zákonitostí, docházíme jen k formám jakéhosi „retrospektivního idealismu“ anebo „retrospektivního materialismu“, jež opomíjejí vývojový faktor, směřování k budoucnosti. V prvním případě odtrhujeme sféru idejí jako *autonomní* a značně *nezávislou* na individuální psychice i fyzikální realitě a chápeme ji převážně jako *samostatně existující* engramy člověkem vytvořených idejí (jakýsi druh autonomní společenské paměti). V druhém případě ji spojujeme jen s aktuálními výkony mozku, spojeného s ostatními nižšími formami hmoty. Logické ideje nejsou možné bez psychiky. Nedají se redukovat na jakousi mně mickou podobu — at materiální či ideální. Nedají se redukovat na fyziologické procesy. Logické zákonitosti jsou objektivní svým obsahem i dopadem. Nedají se vyvodit jen z psychických forem. Nedají se vyvodit ani z mozku již po-

(2) Oblast možných a dosud neobjevených idejí neexistuje virtuálně (například v podobě vědomí objektivního ducha); převod neznámých idejí ve známé není nějakou formou spirituální emergence anebo kreace; tuto oblast nelze zcela ignorovat a domnívat se, že ideje jsou libovolně vytvářeny lidským subjektem; možné ideje jako potenciální informace (nikoli ve smyslu již získaných, uložených a aktuálně používaných informací) lze chápat jako potenciální dispozice a zákonitosti, spjaté s reálnými možnostmi lidského mozku, lidské psychiky a společenského poznání, které se stávají aktuálně reálnými při vhodné materiální situaci.

znanych idejí a zákonitostí. Aspekt vývojovosti a lidské aktivity nelze traktovat ani mechanisticky ani teleologicky, nelze jej vykládat jen z minulého či jen budoucího: je to dialektické střetání objektivního a subjektivního, potenciálního a aktuálního. Intelektuální tvořivost, spojenou s oblastí potenciálně možných nových idejí, nelze vyložit jako v podstatě mechanický pasivní odlesk vnějšího prostředí; nová realita nevyskakuje odnikud, nýbrž z objektivního pole reálných možností. Zároveň *není sféra idejí jakýmsi hotovým, samostatným světem idejí* (teorií, problémů) o sobě či dokonce „knih o sobě“. Objektivitu idejí nelze obdařit hypertrofovanou autonomií, odtrženou od přírody a člověka. Rovněž nelze nové vysvětlovat ze starého, nehotové z hotového, vyšší z nižšího.

Teorie odrazu musí vzít v úvahu kromě převodu aktuálního v aktuální (např. odraz fyzikálního prostředí ve vědomí) i převod potenciálního v aktuální (vznik nových idejí, informací atp.). Tvořivost a vývoj nelze vykládat na mechanistickém základě. Kromě vnějšího zdroje nutno předpokládat i vnitřní zdroj, který je jednak zdrojem autoorganizace soustav, jednak vede i k novým informacím a idejím.

Popperovo dělení světa na 3 sféry je stejně neoprávněné jako Descartesovo dělení na 2 sféry. Svět je ve své objektivní materiálnosti jednotný a tvoří jednotnou vývojovou hierarchii: na anorganické a organické formy pohybu (s jejich příslušnými substráty) navazuje forma psychická a sociální. Společenské ideje (a společenské informace) nelze odtrhovat od jejich nositele, od materiálního substrátu. Jsou získávány a objektivovány jednak odrazem vnějšího prostředí, jednak tvůrčí činností člověka. Jejich uložení a fungování ve společenském vědomí (a společenské paměti) neznamena jejich *absolutní*, nýbrž pouze *relativní* nezávislost na společenském bytí. Stejně jako nelze odtrhovat vědomí od hmoty, nelze odtrhovat ani společenské ideje od společenského bytí, nejsou to hypostázované entity stojící mimo a nad světem. I když nelze podkládat Popperově koncepci výlučně objektivně idealistický charakter (jako je tomu v podstatě u Durkheimova kolektivního vědomí či u Jungova kolektivního nevědomí), opírá se jeho koncepce o hypostázi subjektivních psychických produktů myšlení, stojících mimo materiální a společenské procesy.

Na sociální empirismus, který de facto přehlíží obecné a podstatné v sociálním poznání, navazuje sociální ahistorismus, odmítající zákonitost v historickém a společenském dění. Toto obecné, podstatné a zákonité plyne z materiálního společenského bytí. Odtržení zvláštního od obecného je stejným projevem protidialektického přístupu jako odtržení idejí (jakožto součástí společenského vědomí) od jejich podstaty a zdroje – společenského bytí.

Novopozitivismus ve svých přístupech ke světu a ke společnosti se od třicátých let rozmanitě vyvíjel, má různé odstíny i různé představitele, kteří často tvrdí, že novopozitivisty nejsou (např. Ayer a jiní). Přes tyto difference (logický, sématický, historický, kybernetický pozitivismus atp.) trvá základní koncepce tohoto směru – orientace antimaterialistická, antidialektická a antisocialistická, opřená o hypostázi jedinečného proti obecnému, subjektivního proti objektivnímu, úzce logické teorie proti společenské praxi atd. Jedním z dokladů této orientace jsou i Popperovy názory filozofické a společenskovědní, jeho ahistorismus a logický idealismus.

Literatura

- Carnap, R.: *Der logische Aufbau der Welt*. Wien, Springer 1928.
Carnap, R.: *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*. Erkenntnis, II., Leipzig 1931.
Cassirer, E.: *Philosophie der symbolischen Formen*. Marburg 1923.
Cornforth, M.: *The Open Philosophy and the Open Society*. London, Lawrence and Wishart 1968.
Gedö, A. — Buhr, M. — Ruml, V.: *Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie*. H.12. Berlin, Akademie-Verlag 1972.
Horstmann, H.: *Der Physikalismus als Modellfall positivistischen Denkweise*. Berlin, Akademie-Verlag 1973.
Kirschenmann, P.: *Kybernetik, Information, Widerspiegelung*. München, A. Pustet 1969.
Kon, I. S.: *Pozitivizm v social'nykh naukach*. Moskva 1967.
Leninskaja teorija otrazhenija i sovremennost'. Moskva 1969.
Neurath, O.: *Empirische Soziologie*. Wien, Springer 1931.
Popper, K. R.: *The Open Society and Its Enemies*. London 1945; 4. vyd. 1962
Popper, K. R.: *Poverty of Historicism*. London 1957; 3. vyd. 1961.
Popper, K. R.: *Objective Knowledge*. London 1972 (opravené vyd. 1974).
Ruml, V.: *Základní otázky filozofie logického pozitivismu*. Praha, NČSAV 1962.
Stachová, J. — Zeman, J.: *Kritika pozitivistické revize marxisticko-leninské filozofie*, Nová mysl 1972, č. 3.
Steigerwald, R. — Wessel, H.: *Sir Popper's Manöver gegen die objektive Wahrheit*. Einheit 1974. No. 8.
Vaihinger, H.: *Die Philosophie des Als Ob*. Berlin 1919.
Zeman, J.: *O současné kritice Engelsových filozofických názorů*. Filozofický časopis 1971, č. 6.
Zeman, J.: *K otázkám gnoseologické transformace*. Filozofický časopis 1973, č. 3.

Резюме

И. Земан: К некоторым неопозитивистским концепциям в общественно-научном познании

Статья занимается некоторыми основными вопросами общественно-научного познания и критикой неопозитивистских толкований этого познания.

В первой части статьи автор останавливается на эмпирических подходах неопозитивизма к общественно-научному познанию. Он прежде всего рассматривает так называемые физикалистические тенденции, провозглашаемые в основном в 30-ых годах этого века Карнапом и Нейратом, по взглядам которых можно все теоремы общественных наук в общем перевести на теоремы психологии и теоремы биологии и отсюда далее на теоремы физики. Эти тенденции подробно критически рассматривает в своей работе Х. Хорстман. Эмпирическая и фактографическая редукция ведут в позитивизме к абстрагированию от общего и к абсолютизму единичного.

Во второй части автор анализирует особенно взгляды Поппера, которые характеризуются отвращением к историзму, т. е. отвращением к попыткам излагать человеческую историю как процесс, которым владеют общие объективные закономерности. По заключениям Поппера является общественное развитие в каждой фазе единичным процессом без определенных и повторяемых правильностей; общий процесс общественной жизни якобы формируется под влиянием многих законов и поэтому сам не может быть законным; человеческие индивиды, говоря, являются в этом процессе непредвиденными элементами, которые могут своими действиями по-разному изменять ход этого процесса.

В третьей части автор занимается идеалистическим толкованием общественных идей и понятий, которого придерживается в новом виде и К. Р. Поппер. Он различает мир физических фактов, мир психических переживаний и мир объективного общественного сознания — т. е. мир общественных идей и т. п. Этот так называемый третий мир по взглядам Поппера в конце концов не зависит от индивидов, он — объективно реальный. Поппер здесь в сущности приклоняется к особому типу логического идеализма, так как мир общественных идей является самостоятельной сферой, якобы независимой от физических фактов и фактов индивидуальной психики.

Эти три тенденции, характеризующие неопозитивистский подход к общественно-научному познанию, показывают антиматериалистическую, антидиалектическую и антисоциалистическую сущность позитивизма как одной из самых выразительных форм современной буржуазной идеологии.

Summary

Zeman J.: On Some Neopositivistic Conceptions in Social-scientific Knowledge

The present paper deals with some fundamental issues of social-scientific knowledge and subjects the neopositivistic interpretations of this knowledge to criticism.

In its first part, the paper discusses the empirical approach of neopositivism to social-scientific knowledge. Particular attention is paid to the so-called physicalist tendencies propagated especially in the thirties of the present century by Carnap and Neurath in whose opinion all propositions of the social sciences can, in substance, be converted into propositions of psychology and biology, and hence further into those of physics. These tendencies have been subjected to detailed critical analysis in the work of H. Horstmann. In positivism, empirical and factographic reduction leads to an underestimation of the general and an absolutization of the particular.

The second part is predominantly devoted to an analysis of Popper's views characterized by a rejection of historicism, i. e. by defying all efforts to explain human history as a process governed by general objective laws. According to Popper, social development in all its phases is a unique process without ascertainable and reproducible regularities. The general process of social activity is allegedly given by the operation of a great number of laws, and thus cannot possibly be lawful itself. In this process, human individuals are proclaimed to be incalculable elements capable of variously changing the course of this process through their acts.

In the third part, the idealistic interpretation of social ideas and concepts, advocated in a new variant even by K. R. Popper, is subjected to discussion. Popper distinguishes the world of physical facts, the world of psychic experience, and finally the world of objective social consciousness — i. e. the world of social ideas, etc. In Popper's opinion, this so-called third world is ultimately independent of individuals, being objectively real. Popper in fact tends to a specific type of logical idealism because, for him, the world of social ideas is a self-contained sphere independent of physical facts and facts of individual psychology.

These three tendencies characterizing the neopositivistic approach to social-scientific knowledge reveal the anti-Marxist, antidialectical and antisocialist substance of positivism as one of the most outstanding forms of contemporary bourgeois ideology.