

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ
Katedra studií občanské společnosti

Bc. Ondřej Budil

Filosofické základy občanského sektoru, Karl. R. Popper

Diplomová práce

Praha 2009

Vedoucí diplomové práce:

Mgr. Richard Zika, Ph.D.

„Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a s použitím literatury uvedené v seznamu literatury.“

„Souhlasím s tím, že tato diplomová práce může být zveřejněna v elektronické knihovně FHS UK a může být využita i jako studijní text.“

.....

Bc. Ondřej Budil

Poděkování:

Děkuji za obětavou pomoc a cenné rady vedoucímu práce Mgr. Richardu Zikovi, Ph.D.

Obsah:

Úvod	7
1. Vymezení klíčových pojmů	9
1.1. Občanská společnost	10
1.1.1. Koncept občanské společnosti u Ernesta Gellnera	11
1.2. Občanský sektor	14
2. Kritika historicismu	18
2.1. Historicismus	18
2.2. Historický exkurs	19
2.3. Anti-naturalistická učení historicismu	27
2.4. Pro-naturalistická učení historicismu	29
2.5. Kritika anti-naturalistických učení	31
2.6. Kritika pro-naturalistických učení	34
2.7. Vyvrácení historicismu	36
2.8. Mají světové dějiny smysl?	38
3. Otevřená společnost	40
3.1. Uzavřená společnost	43
3.1.1. Totalitarismus	47
3.2. Otevřená společnost jako demokracie	55
3.2.1. Kritický racionalismus	62
3.2.2. Demokracie jakožto předmět naší odpovědnosti	70
3.3. Otevřená společnost jako hodnoty	73
3.3.1. Život je řešení problémů	78
3.3.2. Tři světy	80
Závěr	86
Seznam použité literatury a zdrojů	92
O autorovi:	97
Slovník důležitějších jmen a pojmů:	98
Rejstřík:	100

Abstrakt:

Filosofické základy občanského sektoru, Karl R. Popper

Práce popisuje a interpretuje filosofický systém Karla R. Poppera na základě analýzy primární a sekundární literatury. Zaměřuje se především na Popperův koncept otevřené společnosti a hledá filosofické předpoklady a principy, ze kterých může vycházet občanská společnost a občanský sektor. Cílem tohoto teoretického textu je ukázat možné předpoklady občanského sektoru v díle Karla R. Poppera a dále se zaměřit na roli a možnosti jednotlivce v demokratické společnosti.

Klíčová slova:

Popper, Karl R.

Otevřená společnost

Občanská společnost

Občanský sektor

Demokracie

Abstract:

The philosophical principles of civil sector, Karl R. Popper

This graduation thesis describes and explicates the philosophical system of Karl R. Popper by following analysis of primary and secondary literature. In the first place it is focused on Popper's concept of the open society and looks for a philosophical premises and principles for civil society and civil sector. The main aim of this theoretical paper is to show possible premises of civil sector in Karl Popper's work and focused on the status of individual in democratic society.

Keywords:

Popper, Karl R.

Open society

Civil society

Civil sector

Democracy

Úvod

V diplomové práci se chci zaměřit na vztah občanského sektoru respektive občanské společnosti a Popperovy politické filosofie a filosofie poznání, přičemž chci zjistit zda a do jaké míry může být Popper chápán jako jeden z vůdčích myslitelů tohoto chápání světa a společnosti.

Text se na základě analýzy primární a sekundární literatury snaží odpovědět na dvě otázky.

První otázka se věnuje obecně občanskému sektoru a občanské společnosti a mohla by být formulována následovně: Jakým způsobem Popperova filosofie (s přihlédnutím především ke konceptu otevřené společnosti) vytváří předpoklady vzniku a fungování občanského sektoru a občanské společnosti? Odpověď na tuto otázku má být teoretická. Práce nemá ambice na to, aby sledovala jednotlivé konkrétní dopady Popperova myšlení a to, jak by se projevovaly v určité společnosti, ale zaměřuje se spíše na principy, předpoklady a východiska, jenž Popper ve své práci nabízí, a ze kterých může občanská společnost čerpat a nacházet v nich své opodstatnění.

V úvodní části bude demonstrativně vymezeno současné chápání občanského sektoru a občanské společnosti, aby se následně v analýze Popperových textů ukázaly souvislosti Popperovy filosofie a jeho konceptu otevřené společnosti a filosofických základů občanské společnosti.

Nejedná se však pouze o souvislosti, ale zároveň i o jistou snahu o nalezení předpokladů legitimizace existence občanského sektoru, pro kterou budu hledat argumenty v interpretaci Popperova odmítnutí historicismu a s ním souvisejících totalitních režimů (a uzavřené společnosti) a v Popperově podpoře demokracie jako takové a demokratických režimů, které obsahují prvky otevřené společnosti.

Samotný koncept otevřené společnosti by pak měl tvořit stěžejní část práce, kdy se chci pokusit ukázat, že otevřená společnost se na jedné straně dá interpretovat jako určitý rámeček ve kterém se společnost organizuje, a pro který jsou charakteristické jisté principy, jako je například Popperova idea kritického racionalismu a na druhou stranu se jedná i o určitý hodnotový rámeček, jinak řečeno ukázat, že ke koncepci otevřené společnosti se nutně připojují hodnoty, jenž mají své místo i v občanském sektoru a občanské společnosti. Neméně důležité je vymezení otevřené společnosti (a demokracie) jakožto předmětu naší odpovědnosti.

Druhá otázka diplomové práce se zaměřuje spíše než na fungování společnosti jako celku na roli konkrétního jedince ve společnosti a na vliv jeho jednání na společnost. Jestliže je existence občanského sektoru založena na dobrovolné angažovanosti občanů, je třeba ukázat, že tato angažovanost má nějaký smysl – že jedinec může svým jednáním významným způsobem ovlivnit směřování a vývoj společnosti, ve které žije. Pomohu-li si jednou z možných definic občanského sektoru, která říká, že: „občanský sektor je spontánní a vždy dílčí sebe-organizace individualizované společnosti okolo veřejných zájmů“ (Sokol 2002, s. 6-7), můžeme se ptát, kde je možné nalézt opodstatnění pro tuto popsanou spontánní sebe-organizaci. Jedná se o hledání filosofických základů lidské potřeby ovlivňovat své prostředí a principů, podle kterých by toto ovlivňování společnosti jedincem mohlo být pro společnost jak přínosné, tak i vůbec možné. Společně s Popperem se následně můžeme ptát, zda má smysl být ve světě aktivní a v čem tato aktivita spočívá; proč by se měl člověk v demokracii angažovat a zda svým usilováním může něco ovlivnit. Výše popsané otázky pak mají v interpretaci i konkrétní dopady na chápání současné společnosti, kdy se můžeme například ptát, jestli občanství spočívá i v něčem jiném, než jen v „pouhé“ volbě v demokratických volbách nebo jak můžeme odpovídat na kritiku demokracie jakožto formy státního zřízení.

1. Vymezení klíčových pojmů

V první kapitole chci představit teoretické vymezení pojmů, se kterými budu pracovat dále v textu, konkrétně se jedná o pojmy občanské společnosti, občanského sektoru a občanství jako součásti konceptu demokratické společnosti. Demokracie jako taková bude určena dále v textu v kontextu s Popperovou politickou filosofií a jeho pojetím demokracie.

Účelem reflexe občanské společnosti přitom nebude přijít s jednou konkrétní definicí, přesně ohraničit představu o občanské společnosti či občanském sektoru. To z toho důvodu, že občanská společnost zde není chápána dogmaticky, ale jako východisko problému. Jedná se o snahu představit pojetí demokratické společnosti, jejíž součástí má být občanská společnost viděná u různých autorů a následně poukázat na relevantní myšlenky Karla R. Poppera v jeho vnímání demokratické společnosti; vymezit, zda je Popper vůdčím myslitelem takto zaměřeného chápání světa.

Cílem této kapitoly není pouze definovat současné chápání občanské společnosti, ale poukázat i na její roli a funkci ve společnosti. Ukázat, že občanská společnost a občanský sektor do značné míry ovlivňují skutečnost společnosti, ve které existují.

1.1. Občanská společnost

V této části textu bych chtěl poukázat na různé definice konceptu občanské společnosti a poukázat na skutečnost, že tento koncept není ničím, co by zde vždy bylo, ale že se v dějinách lidského myšlení vyvíjel.

Přijít se samotnou definicí pojmu občanská společnost je komplikované především z důvodu, že o pojetí termínu občanské společnosti probíhá široká diskuse. Pro potřeby této práce bude dostačující uvést si některé z popisů občanské společnosti. Potůček se domnívá, že občanský sektor vyrůstá z podhoubí občanské společnosti; ta pak čerpá zdroje své existence z občanských postojů veřejnosti (Potůček 2005, s. 102). Občanství v této spojitosti můžeme charakterizovat společně s Etzionim: „...jako morální závazek jedince vůči společnosti, který vede lidi k tomu, aby dělali něco pro druhé“ (Etzioni 1995, s. 55). Občanskou společnost pak můžeme chápat jako: „...nezávislou samoorganizaci společnosti, jejíž jednotlivé části se dobrovolně zapojují do veřejné činnosti, aby uspokojovaly individuální, skupinové či veřejné zájmy v rámci právně definovaného vztahu mezi státem a společností“ (Weigle a Butterfield citováno in Potůček 2005, s. 102). Dohnalová k této problematice říká, že tradičně bývá pojem občanské společnosti ztotožňován s vládou práva, kdy občané dodržují abstraktní pravidla při střetávání každodenních zájmů. Občanská společnost není pouhou společností občanů, vzniká v procesu modernizace a označuje společenské a ekonomické uspořádání, zásady a instituce mimo rámec státu. Je sférou společenské autonomní samoorganizace mimo sféru politické moci (Dohnalová 2004, s. 147).

Dohnalová popisuje, že termín občanská společnost se ve společenských vědách pod vlivem přirozeně-právních teorií objevuje od 18. století (Dohnalová 2004, s.147). Tím však není řečeno, že by předpoklady koncipování otevřené společnosti jako vysloveného konceptu nevznikaly již

dříve. Müller k této problematice říká, že „počínaje antickou až do konce 18. století představoval pojem občanské společnosti (latinsky: *civis societas*) synonymum pro politickou společnost či stát... ..V myšlení autorů jako jsou Hobbese, Locke, Rousseau, Montesquieu, Ferguson či Smith je však přítomno mnoho předpokladů, jež umožnily vznik moderního pojetí občanské společnosti jako odlišné od státu“ (Müller 2002, s. 24).

V rámci této práce se chci mimo jiné pokusit zjistit, do jaké míry – a jestli vůbec – můžeme takovéto předpoklady nalézt u Karla R. Poppera. Předtím, než se tak stane, se ještě budu stručně věnovat analýze občanské společnosti u Ernesta Gellnera, který sám přiznává, že byl hluboce ovlivněn Popperovým myšlením a knihou *Otevřená společnost a její nepřátelé*. Podtitul Gellnerovy knihy *Podmínky svobody*, ve které se zabývá popisem občanské společnosti, „občanská společnost a její rivalové“ dokonce k názvu textu *Otevřená společnost a její nepřátelé* odkazuje.¹

1.1.1. Koncept občanské společnosti u Ernesta Gellnera

Gellner, ve své knize „*Podmínky svobody*“, nejdříve představuje definici občanské společnosti, kdy tuto definici charakterizuje jako intuitivní a zřejmou, a jež popisuje občanskou společnost jako takový soubor nevládních institucí, který je dost silný, aby mohl fungovat jako protiváha státu; a zatímco ponechává státu funkce garanta míru a arbitra zásadních zájmů, zabraňuje mu atomizovat zbytek společnosti a ovládnout jej (Gellner 1994, str. 10). Problémem této definice je však to, že je příliš široká, jinak řečeno, pod takto vymezenou občanskou společnost by bylo možné zařadit i mnoho dalších forem sociálního uspořádání, které Gellner

¹ Viz (Gellner 1997, s. 182).

za občanské společnosti nepovažuje (například antická obec, ve které sice segmentační komunity vytvářejí důležitou společenskou formu, která se sice podstatně odlišuje od centralizovaných tyranií, ale zároveň i od občanské společnosti; a která se přes svou pluralitu naší občanské společnosti nepodobá).

Občanská společnost má podle Gellnera dva protiklady – „dusivý komunalismus“ a „centralizované autoritářství“ (nemůžeme ji pochopit pouze pomocí bipolární opozice pluralismu a monocentrismu); občanskou společnost pak bude Gellner identifikovat na základě zkoumání rozmanitosti jejich historických protikladů (Gellner 1994, str. 16).

Na základě tohoto zkoumání pak vymezuje občanskou společnost jako společnost, ve které se politické zřízení a ekonomika liší, kde je politické zřízení instrumentální, ale může kontrolovat a také kontroluje extrémní individuálního zájmu, kde je však stát naopak kontrolován institucemi s ekonomickou základnou.

Ekonomická decentralizace je nutná a vytváří předpoklady občanské společnosti. Takováto společnost totiž musí být pluralistická (bez pluralismu není možná svoboda), – musí v ní existovat mocenská rovnováha – což není možné na politické úrovni; rovnováha musí mít ekonomickou povahu. Hospodářský pluralismus (jako existence nezávislých výrobních a majetek kontrolujících jednotek ve společnosti) je navíc předpokladem ekonomického růstu (který je základem sociálního pluralismu a znemožňuje ideologický monopol).

Velká část ekonomických požadavků je pod kontrolou politických sil. Moderní ekonomiky praktikují volnou spolupráci státu a hospodářství, která funguje na základě neformálních sítí a tlaků bez toho, aby zbavovala výrobní jednotky jejich autonomie a svobody pohybu, ale uznává významnou roli státu jako tvůrce podmínek a nevyhnutelný charakter zásadních ekonomických rozhodnutí.

Politický centralismus je nezbytný, protože ekonomické a společenské jednotky nemohou v moderním světě plnit také úlohu jednotek udržujících pořádek.

Gellner dále upozorňuje na to, že vedle ekonomického pluralismu je dále potřebný i pluralismus intelektuální nebo ideologický („rostoucí ekonomika, která je pro systém nepostradatelná, je nemožná bez vědy, a věda je neslučitelná se společensky udržovaným, vynuceným kognitivním obrazem světa, nadaným apriorní autoritou“), (Gellner 1994, str. 181). Gellner chápe ideologii (vedle ekonomiky a politiky) jako třetí sféru lidské činnosti a zamýšlí se nad tím, jestli by se měla ideologie podobat sféře politické v její centralizaci, nebo sféře ekonomické v jejím pluralismu. Odpovídá si tak, že mechanismus, který vytváří základ kognitivního a vědeckého hospodářského růstu (na kterém je kvůli své legitimitě závislá moderní společnost), vyžaduje pluralismus mezi „kognitivními objeviteli“ i mezi výrobci a je v důsledku neslučitelný s prosazováním společenského konsensu – svobodný řád není založen na pevném a pravdivém přesvědčení, ale na pochybách a kompromisu.

Gellner dále píše o knize Karla Poppera, kde je ukázán rozdíl mezi historicistickým a liberálním způsobem stanovení platnosti společenských uspořádání. Historicismem je zde míněno odvolání se na domněle nezvratitelný verdikt dějin – správné je to, co musí nastat. Gellner souhlasí s tím, že verdikty dějin jsou ve skutečnosti velmi nejasné a stěží předvídatelné, a i kdyby je někdo znal, bylo by zbabělé k nim přistupovat jako k autoritativním. Na druhou stranu se však domnívá, že částečnému historicismu se vyhnout nemůžeme. „Občanská společnost může a nemusí být jedinečným společenským důsledkem toho typu vědecko-průmyslového způsobu života, ke kterému je lidstvo připoutáno bez možnosti úniku; každopádně je s ní však zřejmě určitý počet jejích viditelných a známých alternativ neslučitelný... ..Celkově vzato je tedy občanská společnost částečně oprávněna skutečností, že se zdá být sepjata s naším historickým osudem“ (Gellner 1994, s. 181-182).

1.2. Občanský sektor

Máme-li do jisté míry definované pojetí občanské společnosti, je třeba nyní vymezit pojem občanský sektor, se kterým budeme dále v textu ještě pracovat; a upřesnit pojem občanského sektoru ve vztahu k občanské společnosti.

Pokud se nejdříve zaměříme na vztah občanského sektoru a občanské společnosti, pak lze dle Potůčka chápat občanský sektor jako organizační aspekt širšího pojmu občanská společnost (Potůček 2005, s. 156). V občanském sektoru můžeme vidět institucionalizovanou podobu občanské společnosti.

Existuje velké množství možností jak definovat občanský sektor, pro ilustraci a pro upřesnění tématu uvedu výčtem některé z nich.

Dohnalová popisuje občanský sektor jako jeden ze sektorů národního hospodářství, kam řadíme všechny ekonomické instituce, které jsou institucionalizované, neziskové, nestátní a dobrovolnické (Dohnalová 2004, s. 147). Ve výše uvedené definici se ukazuje ekonomický pohled na občanský sektor.

Roli hodnot zdůrazňuje Potůček, když píše, že občanský sektor jsou „neziskové organizace, které jsou formou dobrovolného sdružování občanů sdílejících společné hodnoty a ochotných spolupracovat na společném díle“ (Potůček 1997, s. 52).

Sokol říká, že o občanském sektoru lze mluvit jen tam, kde se organizuje na pozadí rovnostářské a vysoce individualizované společnosti, nezávisle na tradičních strukturách příbuzenských, místních, stavovských nebo církevních. Občanský sektor tak zhruba řečeno pokrývá to, co chtějí jednotliví lidé sami od sebe společně dělat, a to v zájmu společnosti a

druhých. Přesná definice pak zní: „Občanský sektor je spontánní a vždy dílčí sebe-organizace individualizované společnosti okolo veřejných zájmů.“ (Sokol 2002, s.6-7). Z tohoto pojetí bych chtěl především zdůraznit vnímání občanského sektoru jako něčeho, co vyrůstá z určitého prostředí; z prostředí, které umožňuje jeho vznik a vytváří rámec pro lidské jednání. Jedná se o prostředí a podmínky, které umožňují fungování občanského sektoru a k tomuto prostředí a podmínkám se podrobněji vrátím ve chvíli, kdy budu analyzovat Popperovo chápání demokracie.

Nejčastěji² se u nás cituje vymezení znaků organizací občanského sektoru H. K. Anheiera a L. M. Salamona. Jedná se o strukturálně-operacionální definici, podle které se občanský sektor skládá z organizací, které splňují pět znaků: (1). jsou institucionalizované – sdružování osob na základě neformálních vazeb tak není chápáno jako součást občanského sektoru; (2). jsou soukromé – jsou odděleny od státu, což však neznamená, že by je stát žádným způsobem nemohl podporovat; (3). neziskové – ve smyslu, že nerozdělují zisk (mezi vlastníky či zaměstnance nebo členy organizace), zisk jako takový vytvářet mohou, používá se však pro plnění cílů, ke kterým byla organizace založena; (4). jsou samosprávné – řídí se samy, což odkazuje i k výše popsanému principu sebe-organizace; (5). jsou dobrovolné – funguje v nich nějaký dobrovolný prvek (Salamon a Anheier 1997, s. 7).

Když jsme si pomocí definic od různých autorů upřesnili, co je to občanský sektor, chtěl bych se dále věnovat tomu, k čemu vlastně občanský sektor slouží; jaká je funkce občanského sektoru ve společnosti.

Zaměříme-li se na funkci občanského sektoru, Potůček popisuje, že v nejobecnějším vyjádření se občanský sektor uplatňuje ve dvou základních určeních. V prvním určení se jeho prostřednictvím realizuje činnost, o níž lidé projevují zájem a ve které se chtějí realizovat (tuto funkci označuje

² Viz Dohnalová, Marie. *Občanský sektor*. Dostupné z < http://www.e-cvns.cz/soubory_diskuse/obcansky_sektor.pdf>. [cit. 29.04.09]

Potůček jako sociální funkci). Ve druhém určení je občanský sektor upevněním politické soudržnosti a rozvíjením politické kultury dané společnosti (politická funkce). Zároveň však roste i podíl občanského sektoru na hospodářství (ekonomická funkce), kdy jsou organizace občanského sektoru zaměstnavatelem, spotřebitelem a producentem zboží (Potůček 2005, s. 105).

Pro potřeby této diplomové práce se budu věnovat především politické a sociální funkci občanského sektoru a ekonomická funkce zůstane upozaděna.³

Sociální funkci dělí Frič na servisní vlastní výkon a poskytování specifických služeb a participativní (uspokojení potřeby sdružovat se, aktivně se podílet na činnosti organizace a ovlivňovat ji). Občanský sektor pak nabízí lidem možnost svobodně volit formy vlastní spoluúčasti na životě společenství (Frič citován in Potůček 2005, s.105).

O politické funkci občanského sektoru píše Kjarum: „Neziskové organizace plní v demokracii dvojí roli. Vytvářejí předpoklad a zároveň doplněk ústavně vymezenému politickému procesu a existenci formálních politických institucí demokratického státu...“ (Kjarum citován in Potůček 2005, s. 105). Politické funkci občanského sektoru se budu dále věnovat v souvislosti s Popperovou politickou filosofií.

Ve vazbě na roli občanského sektoru ve společnosti chci ještě přiblížit představu funkce organizací občanského sektoru Salamona, o kterém jsem se již zmiňoval, když jsem popisoval jeho definici občanského sektoru. Salamon shrnuje kategorizaci funkcí organizací občanského sektoru do pěti základních bodů: (1). servisní funkce – organizace jsou dodavatelem celé řady služeb, (2). inovační funkce – reagují na nové situace, kdy inovace vnášejí jak do servisních činností, tak do participačních aktivit občanů, (3). funkce ochrany práv a sociální změny – i

³ Ekonomická funkce občanského sektoru navíc není na rozdíl od politické a sociální funkce funkcí primární, Potůček píše, že tuto funkci máme chápat jako odvozenou (Ibid).

ochrana svých členů proti státnímu aparátu, (4). expresivní a školící funkce – občanský sektor jako „škola vůdcovství a demokracie“, (5). komunitní a demokratizační funkce – dávají možnost projevu pluralitních názorů, podněcují občany na participaci na politice (Salamon citován in Potůček 2005, s. 168). Chtěl bych zdůraznit, že zde se nám mimo jiné ukazuje i vztah občanského sektoru s demokracií a jejím fungováním; tento vztah vidíme především u komunitní a demokratizační funkce organizací občanského sektoru.

Ukazují se nám tak možné definice občanského sektoru a jeho rozlišení vůči občanské společnosti. Zároveň byla také popsána funkce občanského sektoru; přičemž se ukazuje, že občanský sektor je schopen ovlivnit fungování a směřování společnosti, ve které existuje.

Shrnutí: V této části textu byly představeny různé koncepce občanské společnosti společně s možným přístupem k občanskému sektoru jako k institucionalizovanému projevu občanské společnosti u různých autorů s přihlédnutím k funkci a možnostem občanského sektoru v demokratické společnosti, jíž je součástí.

2. Kritika historicismu

2.1. Historicismus

Před tím, než se zaměřím na Popperovu kritiku historicismu, je důležité si ukázat co má vlastně Popper na mysli, když mluví o historicismu. Teprve po tomto vymezení bude možné věnovat se kritice historicismu a případně dalším aspektům a otázkám, které k tématu odkazují.⁴

V knize *Otevřená společnost a její nepřátelé I.* Popper stručně charakterizuje postoj historicismu jako představu, kdy vědecký či filosofický přístup k politice a hlubší pochopení života ve společnosti vůbec, musí být založeno na reflexi a interpretaci dějin lidstva (jedinec považuje okolnosti svého života a význam zkušeností za dané / vědec pohlíží na věci z vyšší roviny a jednotlivce vidí jako bezvýznamný nástroj obecného vývoje lidstva – „důležitými herci na jevišti dějin“ jsou poté národy, vůdcové, velké třídy či velké ideje). Pro pochopení významu je pak pro vědce nutné pochopit zákony historického vývoje; a je-li úspěšný, bude předpovídat budoucí vývoj (Popper 1962, s. 18).

Zde se ukazuje, že přijímáním historicismu si nejen osvojujeme určitý pohled na společnost jako na celek a na její směřování, ale že historicismus v sobě skrývá i pohled na jednotlivce ve společnosti.

⁴ Otázkami mám na mysli především: Proč se vlastně Popper staví proti historicismu? Jaké jsou možné dopady historicismu na společnost? Jestli má něco z historicismu nárok na platnost?

Jednotlivec, pokud nepatří mezi elity, je pouhým „pěšákem“ ve vývoji společnosti.

V knize *Bída historicismu* Popper popisuje, že historicismem míní: „takovou pozici v sociálních vědách, podle níž je hlavním cílem historická předpověď a podle níž tohoto cíle lze dosáhnout odhalením „rytmů“ či „vzorců“, „zákonů“ či „trendů“, skrytých pod povrchem historického vývoje“ (Popper 1961, s. 12). Vedle určitého „naladění“ vůči světu a vnímání jednotlivce se tak ukazuje i další dimenze historicismu: historicismus jako přístup k sociálním vědám.

2.2. Historický exkurs

Popper přitom tematizuje historicismus jako myšlenkový koncept s určitým vývojem a historií. Tento výklad se nyní ve stručnosti pokusím představit.

Jako jednu z nejjednodušších a nejstarších podob historicismu Popper uvádí učení o vyvoleném národu. Jedná se o učení, které je pokusem vyložit dějiny pomocí theistické interpretace – uznání Boha jakožto autora hry předváděné na jevišti dějin. Teorie vyvoleného národa pak předpokládá, že si Bůh vyvolil jeden národ jako nástroj své vůle a zákon historického vývoje je stanoven Boží vůlí (Popper 1962, s. 18-19).

Učení o vyvoleném národu ukazuje, že podle Poppera se sice různé modely historicismu mohou odlišovat v tom, čím je řízen zákon historického vývoje,⁵ shodují se však v názoru, že existují specifické

⁵ „Naturalistický historicismus by například mohl považovat zákon vývoje za zákon přírodní, duchovní historicismus by jej považoval za zákon duchovního vývoje a ekonomický historicismus zase za zákon hospodářského vývoje.“(Popper 1966, s. 19).

historické zákony, které je možné objevit a předvídat na jejich základě budoucí vývoj lidstva.

Popper výslovně uvádí, že hlavní rysy učení o vyvoleném národu přejala jak filosofie dějin rasismu a fašismu, tak i Marxova filosofie dějin. Obě zmíněná hnutí zároveň přímo vycházejí z Hegelovy filosofie, která byla dle Poppera ovlivněna filosofií antickou, konkrétně má na mysli Hérakleita, Platóna a Aristotela (Popper 1962, s. 19-20). Základy forem historicismu, které ovlivnily moderní dějiny západní civilizace se tak dají vysledovat i v jejich řeckých a židovsko-křesťanských kořenech.

U Hérakleita ve vztahu k historicismu si Popper všímá především teorie změny. Důraz na změnu, a zvláště na změnu života ve společnosti, je důležitým rysem nejen Hérakleitovy filosofie, ale i historicismu vůbec. Každý proces se ve světě vyvíjí podle určitého zákona; podle své míry. Je to zákon, kterému nelze odolat a připomíná moderní pojetí přírodního zákona i pojetí dějinných a evolučních zákonů moderních historicistů. Popper nepolemizuje s myšlenkou, že se věci mění, ale v héraklitovské filosofii vidí přílišný důraz na změnu, spojený s komplementární vírou v neúprosný a nezměnitelný zákon osudu. Často se prý zdá, že se různé formy historicismu snaží v sobě kompenzovat ztrátu stabilního světa lpěním na názoru, že se změna řídí neměnným zákonem (Popper 1962, s. 21-25).

V Popperově interpretaci Platón postuloval podobně jako Hérakleitos zákon historického vývoje; podle tohoto zákona je veškerá společenská změna zkázou, rozkladem, degenerací. Tento základní historický zákon je součástí kosmického zákona, který platí pro všechno stvořené či zrozené. Všechny věci plynou, všechny vytvořené věci jsou předurčeny k rozkladu. Platón však zároveň také věřil, že zákon historického osudu, zákon rozkladu, lze prolomit mravní vůlí člověka, opírající se o sílu lidského

rozumu. Platón věřil ve všeobecnou historickou tendenci k úpadku a zároveň v možnost, že další úpadek v oblasti politiky lze zastavit – tím, že zastavíme každou politickou změnu. Kde si Hérakleitos ztrátu stabilního světa vynahradil lpěním na názoru, že změnu ovládá neměnný zákon, Platón rozšířil svou víru v ideální neměnný stát na oblast všech věcí, kdy každému druhu obyčejné, čili rozkládající se věci, odpovídá věc dokonalá, která se nerozkládá – teorie forem či idejí (Popper 1966, s. 28-30). Jaký je tedy vztah idejí a Platónova historicismu? Platón hledal čisté racionální poznání světa, který se nemění, avšak současně i takové vědění, kterého by bylo možno použít ke zkoumání měnícího se světa a naší měnící se společnosti, politických změn i s jejich historickými zákony. Chtěl získat čisté racionální vědění, a protože nebylo možné získat racionální vědění o smyslových věcech, chtěl získat čisté vědění, které by bylo možné ke smyslovým věcem vztáhnout a jež by pro ně platilo. Vědění idejí tento požadavek splňovalo (Popper 1962, s. 36-37).

Popper si dále všímá toho, jak Aristotelovo pojetí Platónova esencialismu ovlivnilo Hegelův, a tedy i Marxův historicismus. Aristotelova teorie připouští změnu, která přináší vylepšení; změna tedy může znamenat pokrok, nejen degeneraci. Představa, podle které začíná veškerý vývoj od originálu, od formy nebo ideje, je nahrazena teorií účelné příčiny. Podle Aristotela je jednou ze čtyř příčin všeho účel nebo cíl, k němuž pohyb směřuje. Pokud jde o záměr či žádaný cíl, účelná příčina je také dobrá. Něco dobrého může být nejen počátkem pohybu, ale něco dobrého musí stát i na konci. Forma nebo podstata všeho, co se vyvíjí, je totožná s účelem, cílem nebo konečným stavem, k němuž se vyvíjí. Teorie změny se určitým způsobem hodila pro historicistické interpretace; můžeme rozlišit tři teorie, které lze vyvodit z Aristotelova esencialismu. (1) Jen díky vývoji člověka nebo státu a jen prostřednictvím jeho dějin můžeme poznat něco z jeho skryté nevyvinuté podstaty. Tato teorie pak vede přímo k pojetí historicistické metody, k zásadě, že můžeme dospět k poznání

sociálních entit nebo podstat použitím historické metody, studiem společenských změn. (2) Tím, že odhalujeme, co je skryto v nevyvinuté podstatě, může jedině změna vyjevit podstatu, možnost, která je už od počátku v měnícím se předmětu obsažena. Tato teorie vede k historicistické myšlence historického osudu nebo nevyhnutelného podstatného určení. (3) Aby se podstata mohla stát reálnou, musí se odhalit ve změně (Popper 1966, s. 12-14). Podobně pak nachází Popper u Hegela: „To, co existuje samo o sobě... je pouhá možnost, ještě se nestala skutečností... Jen skutkem lze ideu uskutečnit.“ (Hegel citován in Popper 1966, s. 15)⁶.

Analýzu Hegelovy filosofie začíná Popper obecným srovnáním Hegelova a Platónova historicismu. Hegel na rozdíl od Platóna netvrdí, že vývoj neustále se měnícího světa spěje k úpadku, od ideje směrem k zániku. Stejně jako Aristotelés učí i Hegel, že všeobecný trend míří spíše k idejím, jde tedy o pokrok. V Hegelově světě je vše v pohybu a podstaty nejsou výjimkou. Hegelův historicismus je optimistický. Jeho podstaty a duch se stejně jako Platónovy duše pohybují samy od sebe, rozvíjejí samy sebe, vynořují se a sebeutvářejí. Hegelův svět v pohybu je ve stavu emergence nebo tvořivého vývoje – každé stadium v sobě obsahuje stadia předešlá, z nichž vzešlo. Každý nový stupeň převyšuje všechna předchozí stadia a směřuje ke stále větší dokonalosti. Všeobecný zákon vývoje je zákon pokroku, jedná se o pokrok dialektický. Pro esencialismu musí poznání nebo pochopení státu nutně znamenat poznání jeho podstaty nebo ducha. Poznat společenské instituce jako je stát, znamená studovat jeho historii nebo historii jeho ducha. Duch národa určuje svůj skrytý historický osud. Každý národ, který se chce vynořit ve své existenci, musí prosadit svoji jedinečnost či duši tím, že vstoupí na jeviště dějin (Popper 1966, s. 36-38).

⁶ Hegel, G. W. F. 1914. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. London.

Kromě Hegelova historicismu je vzhledem k tématu práce zajímavé také to, že Hegel pracuje s konceptem občanské společnosti. Hegel definuje občanskou společnost jako diferenci, která vstupuje mezi rodinu a stát.

Občanská společnost se skládá ze tří částí (nebo momentů). První část Hegel popisuje jako zprostředkování potřeby a uspokojování jednotlivce jeho prací a prací a uspokojováním potřeb všech ostatních — systém potřeb. Dle Skovajsy je zprostředkování potřeby blízké pojetí trhu, kdy trh zde chápe jako prostor v němž jednotlivci uspokojují své materiální potřeby (Skovajsa, *Občanská společnost a stát v dějinách evropského politického myšlení*). Hegel si byl vědom toho, že fungující trh je založen na obrovském množství smluvních transakcí a předpokládá jistotu, že smlouvy budou dodržovány. Hegel popisuje trh jako zdánlivé „hemžení libovůle“, kdy se nejdříve zdá, že uspokojování potřeb (jako je jídlo, oblékání..) závisí na nahodilých okolnostech; avšak ve skutečnosti vznikají obecná určení, a to, co je zdánlivě roztroušené a bez myšlenky, je drženo nutností, která nastává sama od sebe (nalézání řádu, nutností, je předmětem ekonomie státu). Člověk je na trhu částí občanské společnosti – je zbaven určité části individuálního egoismu, protože tím, že se musím zařídit podle druhého, vstupuje sem forma obecnosti. Získávám od druhých prostředky uspokojení a musím proto přijmout jejich mínění. Zároveň jsem však nucen vytvářet prostředky pro uspokojení druhých.

Druhým momentem, ze kterého je složena občanská společnost, je skutečnost v tomto zprostředkování obsaženého obecná svobody, ochrana vlastnictví prostřednictvím právního systému - systém práva, který zaručuje právní jistotu. Člen občanské společnosti má například právo jednat před soudem, či povinnost dostavit se k soudu a dosáhnout svého práva, o něž vede spor, jen prostřednictvím soudu. Občanská společnost, která je řízena a regulována právním systémem, má šanci se rozvíjet a je podporováno soukromé vlastnictví, které Hegel chápe jako jeden ze základních aspektů občanské společnosti.

Třetím momentem občanské společnosti je policie a korporace - opatření proti nahodilosti zůstávající v systémech a obstarávání zvláštního zájmu jako něčeho společného. Třetí součástí občanské společnosti jsou u Hegela instituce, které pomáhají odstranit negativní důsledky trhu. Významné jsou tzv. korporace, neboli sdružení občanů založená na vykonávané profesi, jejichž funkcí je pečovat o vlastní sociálně znevýhodněné příslušníky, jako jsou vdovy, sirotci nebo těžce nemocní (Skovajsa, *Občanská společnost a stát v dějinách evropského politického myšlení*).

Pokud se ještě vrátíme k rozlišení rodina, občanská společnost a stát, pak se v rámci Hegelova filosofického systému pohybujeme v oblasti objektivního ducha (objektivního rozumu); světový duch – jako souhrn všech lidských projevů - si již neuvědomuje sám sebe pouze v individuu (jako je tomu u subjektivního ducha), ale dosahuje vyššího vědomí právě v rodině, společnosti a státu; a tak míří ke stále větší racionalitě a svobodě. Jestliže má věda o objektivním duchu u Hegela tři části (právo, morálitu a mravnost), pak rodina, občanská společnost a stát jsou předmětem mravnosti (jako sjednocení práva a morality) – kdy občanská společnost a rodina vytvářejí mravní kořeny státu, který musíme chápat jako jeden celek. Stát je tedy realizací objektivního ducha – jež si stále více uvědomuje sám sebe (a směřuje k nejvyšší formě sebepoznání – k absolutnímu duchu) čímž se ve státu objektivizuje mravnost - (Hegel zde říká: „Stát je skutečnost mravní ideje — mravní duch, jakožto zjevná, sobě samé jasná, substanciální vůle, která se myslí a ví, a to, co ví a pokud to ví, vykonává. V *mravu* má svou bezprostřední existenci a v *sebevědomí* jednotlivce, v jeho vědění a činnosti, svou zprostředkovanou existenci, tak jako sebevědomí jednotlivce díky smýšlení, má v něm, jakožto své bytnosti, účelu a produktu své činnosti, svou *substanciální svobodu*.“) – a je tak umožněna samotná existence občanské společnosti (Hegel 1992).

Sokol popisuje, že v Hegelově pojetí se stát jako skutečnost mravní ideje a mravní duch stává předmětem uctívání téměř náboženského a Hegel

si tak podle Sokola patrně uvědomoval odvážnost moderního pokusu postavit stát na rozumu a občanství bez jakékoliv posvátné opory; proto se z něj pokusil udělat jakési náhradní absolutno (Sokol 2007, str. 230).

Popper v této souvislosti klade důraz na Hegelovu snahu o ospravedlnění stávajícího řádu (Popper 1966, s. 41). Jejím vrcholem je etický a právní pozitivismus – učení o tom, že to, co je, je dobré, neboť nemohou být jiná měřítká než stávající měřítká – jde o doktrínu, že moc je správnost. Hegel ztotožňuje ideu a rozum; skutečné a rozumné. Vývoj reality je pak totožný s vývojem rozumu. Jelikož v existenci nemůže být žádné vyšší měřítko nežli poslední vývojový stupeň rozumu a ideje, všechno, co je nyní reálné nebo skutečné, je nutné a musí být jak rozumné, tak i dobré. Vše se mění; podstaty, ideje a duch se vyvíjejí a jejich vývoj je pochopitelně samohybný a dialektický. Poslední stupeň každého vývoje musí být rozumný, je tudíž dobrý a pravdivý, neboť je vyvrcholením veškerého dřívějšího vývoje a musí převyšovat všechna předchozí stadia. Jedině tak se věci mohou zlepšovat. Každý skutečný vývoj musí být coby proces reálný současně i procesem racionálním; což platí i pro dějiny. Dějiny jsou vývoj něčeho reálného. Následně musí tedy být i něčím racionálním; jsou myšlenkovým procesem absolutního ducha nebo světového ducha; jsou jeho manifestací (Popper 1966, s. 41-45).⁷

⁷ Popper vnímá Hegelovu filosofii poměrně jednoznačně, všímá si Hegelova historicismu, ve kterém vidí kořeny totalitarismu. Přímou říká, že téměř všechny důležitější ideje moderního totalitarismu jsou převzaty přímo z Hegela (Popper 1966, s. 58). Přesto můžeme nalézt interpretace Hegelovy filosofie, které vidí myšlenkový dopad jeho díla ve zcela jiných souvislostech. Například Hrubec se zaměřil na myšlenkový proud, s nímž lze identifikovat Popperovo politické stanovisko, známé jako otevřená společnost, a připomíná skutečnost, že Hegelova filosofie tvoří oprávněně nezanedbatelnou a přínosnou součást mnoha demokraticky orientovaných teorií, které patří do hlavních proudů dnešní morální, sociální a politické filosofie. Hrubec chce ukázat, že určité významné aspekty politické teorie mají v současné době své paralely zejména u účastníků diskuse mezi liberalismem a komunitarismem. Walzer například výše popsaný požadavek odděleného pojmání jednotlivých oblastí společnosti (rodina,

Marx podobně jako Hegel uznával, že cílem historického vývoje je svoboda. Podobně jako Hegel ztotožňuje říši svobody s říší lidského duchovního života. Uznává však, že nejsme čistě duchovními bytostmi. Duchovním životem se lze zabývat jen tehdy, pokud naše myšlení vychází z nutností, materiálních a ekonomických podmínek. Marx tvrdil, že klíč k dějinám se musí hledat ve vývoji vztahu mezi člověkem a jeho přírodním prostředím, materiálním světem – v jeho ekonomickém, nikoli duchovním životě. Marxova verze historicismu je „ekonomismus“. Popper pak říká, že Marxův historický materialismus má dva různé aspekty. Prvním je historicismus, tvrzení, že oblast sociálních věd se shoduje s oblastí historické nebo evoluční metody a zvláště s historickým prorokováním. Druhým aspektem je ekonomismus, tvrzení, že ekonomická organizace

občanská společnost, stát) za základní rys své komunitaristické teorie sfér spravedlnosti. Hegelova teorie dále významně přispěla ke krystalizaci moderního pojetí svobody. Taylor, který se zabývá komunitaristickým založením liberalismu, dokládá, že Hegel napomohl rozvinout koncepci svobody jako naprostého tvoření sebe sama. Východiskem je situování svobody prostřednictvím jejího zakotvení v životech lidí jakožto ztělesněných a sociálních bytostí neboli jakožto členů mravní společnosti. Rawls zase ukazuje pohled na Hegela jako na umírněného liberála a zastánce moderního ústavního státu a jeho liberalismus za významný příklad liberalismu svobody v dějinách morální a politické filosofie. Jedná se o interpretaci Hegela, která se soustřeďuje na Hegelovo pojetí pospolitosti. Jeho metafyziku, včetně historicismu, přitom ponechává téměř stranou, jelikož jeho morální a politickou filosofii pokládá za soběstačnou. Hrubec dodává, že neposuzuje, zda současná teorie zpracovává Hegelovu filosofii ideálním způsobem, ale chce poukázat na to, že: „Popperově teorii blízké, hlavní proudy současné demokratické teorie, za jejichž reprezentativní zástupce mohou být považováni jedni z klíčových účastníků diskuse mezi liberalismem a komunitarismem, Rawls a Taylor, Hegelovu filozofii na rozdíl od Popperova liberalismu recipují.“ (Hrubec 1999, s. 83).

Ukazuje se tak, že v dopadech Hegelovy filosofie, na základě různých hledisek interpretace či zdůraznění určitých aspektů, je možné nalézt filosofická východiska pro různá pojetí myšlenkových proudů chápání společnosti.

společnosti je základnou pro veškeré společenské instituce a pro jejich historický vývoj (Popper 1966, s. 91-96).

V Bídě historicismu se Popper věnuje historicismu s ohledem na používání vědeckých metod, přičemž rozlišuje mezi anti-naturalistickými učenými historicismu a pro-naturalistickými učenými historicismu, kdy kritériem rozlišení je otázka, zda lze metody fyziky aplikovat na sociální vědy.

2.3. Anti-naturalistická učení historicismu

Anti-naturalistická učení historicismu jsou postavena na předpokladu, že následkem hlubokých rozdílů mezi sociálními vědami a fyzikou nelze v sociálních vědách některé z metod fyziky použít. Zákony fyziky nebo také „přírodní zákony“ platí vždy a všude, protože ve fyzikálním světě vládne systém fyzikálních uniformit neměnných v čase a prostoru. Na druhou stranu sociální zákony nebo „zákony života společnosti“ se naopak v různých místech nebo obdobích navzájem liší. Popper říká, že: „I když historicismus připouští existenci celé řady typických sociálních struktur, jež se vyskytují pravidelně, odmítá těmto pravidelnostem sociálního života přisoudit charakter nezměnitelných pravidelností fyzikálního světa, neboť jsou závislé na dějinách a kulturních rozdílech. Jsou závislé na *konkrétní* situaci“ (Popper 1961, s. 13). Pokud tak mluvíme o nějakém zákoně či pravidelnosti v sociálních vědách, nejedná se o zákon či pravidelnost, které by měly nárok na platnost „vždy a všude“; jedná se o zákonitost závislé na svém prostředí či okolí, jejich

uplatnitelnost se odvozuje od konkrétní situace, například historického období. Následkem této historické relativnosti sociálních zákonů nejsou metody fyziky v sociologii aplikovatelné (Ibid).

Popper říká, že typické historicistické argumenty, o něž se tento názor opírá, se týkají generalizace, experimentu, složitosti sociálních jevů (složitosti vyplývající z nemožnosti umělé izolace jevu a složitosti života ve společnosti jako přírodního jevu, který předpokládá duševní život jedinců), obtížnosti přesné předpovědi a významu metodologického esencialismu (Popper 1961, s. 14).

Možnost generalizace a její úspěšnosti ve fyzikálních vědách je podle historicismu založena na všeobecné uniformitě přírody, tento princip je však v sociálních vědách nepoužitelný, protože podobné okolnosti nastávají pouze v rámci jednoho historického období.

Experiment, jako snaha pomocí umělého ovládnutí a izolace dosáhnout reprodukce podobných podmínek, za nichž pak nastávají jisté jevy, je v sociálních vědách nepoužitelný; a dokonce i kdyby použitelný byl, nebyl by pro sociální vědu užitečný. Protože navzájem podobné podmínky nastávají pouze v rámci jedné situace, měl by výsledek jakéhokoli experimentu jen velice omezený význam.

Historicismus má obecně sklon zdůrazňovat význam předpovědi jako jednoho z úkolů vědy, anti-naturalistický historicismus však dodává, že společenská předpověď je velmi obtížná, a to nejen vzhledem ke složitosti sociálních struktur, ale také vzhledem k jedinečné složitosti vyplývající ze vzájemné provázanosti předpovědi a předvídané události. Tento argument v podstatě říká, že předpověď může ovlivnit průběh předpovídané události (Popper 1961, s. 21).

Dle Poppera je většina historicistů přesvědčena, že existuje ještě zásadnější důvod, proč metody přírodních věd nelze použít ve vědách sociálních. To z důvodu, že sociální vědy, stejně jako všechny biologické vědy – vědy, které se zabývají živými jsoucny – by neměly postupovat atomistickým, ale holistickým způsobem. Sociální skupina je totiž více než

pouhý souhrn jejich členů, a více než pouhý souhrn osobních vztahů mezi jejími jednotlivými členy v libovolném okamžiku, což se má odrážet i na přístupu sociální vědy. „Všechny sociální skupiny mají vlastní tradice, instituce a rituály. Historicismus tvrdí, že musíme prozkoumat dějiny, tradice a instituce skupiny, chceme-li pochopit a vyložit, jaká je teď, a chceme-li chápat a snad i předvídat její další vývoj“ (Popper 1961, s. 22). Historicistický anti-naturalistický názor pak může vést k přesvědčení, že se musíme snažit intuitivně porozumět historii různých sociálních skupin, kdy zatímco cílem fyziky je kauzální vysvětlení, cílem sociálních věd je pochopení účelu a smyslu. To může v interpretaci vést až k přesvědčení, že je třeba analyzovat objektivní, pod povrchem skryté historické trendy a tendence a analyzovat přínos dané události pro historický proces, kterým se takové trendy naplňují. Tato metoda je holistická v tom smyslu, že jejím cílem musí být určení úlohy, kterou událost hraje v rámci složité struktury; v rámci celku, který zahrnuje nejen současné složky, ale také následující stadia časového vývoje (Popper 1961, s. 13-33).

2.4. Pro-naturalistická učení historicismu

Pro-naturalistická učení historicismu podporují aplikování metod fyziky na sociální vědy. Jedná se o pojetí historicismu, které se domnívá, že sociologie je stejně jako fyzika takovým odvětvím poznání, jehož cílem je být teoretické i empirické zároveň. Tento názor sice Popper sdílí, nesouhlasí však již s tím, jak historicismus tento postoj dále rozvíjí. Jedním z typických tvrzení historicismu totiž pak je, že politická a sociální historie je pro sociologii jediným empirickým pramenem. To vede k představě sociologie jako teoretické a empirické disciplíny, jejíž

empirickou bázi tvoří pouze historická fakta a jejímž cílem je vytvářet prognózy ve velkém měřítku. Popper popisuje, že: „...*takové prognózy musí samy být historického rázu*, protože jejich testování zkušeností či verifikace nebo vyvrácení musí být ponecháno budoucí historii. Podle historicismu je tedy úlohou sociologie vytvářet a testovat historické předpovědi ve velkém měřítku“ (Popper 1961. s. 37).

Jedná se o snahu analyzovat síly vedoucí ke společenské změně a vytváření dějin lidstva. Bylo by však problematické používat metodu generalizace, nemůžeme totiž pokládat život společnosti za neměnný v čase, protože se obvykle týká pouze určitého kulturního či historického období. Společenské zákony musí mít jinou strukturu než obyčejné generalizace založené na uniformitách. Jedinými universálně platnými zákony musí být ty zákony, které spojují následná období. Musí to být zákony historického vývoje, které určují přechod, který se uskutečňuje mezi dvěma obdobími. Jedinými skutečnými zákony jsou pak historické zákony. Popper dodává, že v tomto pojetí: „Sociální věda není nic jiného než historie: to je hlavní tvrzení historicismu. Nikoli však historie v tradičním smyslu jako pouhá kronika historických faktů. Historicisté by rádi ztotožnili sociologii s oním typem historie, který se nejen ohlíží do minulosti, ale také hledí kupředu, do budoucnosti. Jedná se o studium působících sil a především zákonů vývoje společnosti“ (Popper 1961, s.40).

Jestliže ve vývoji společnosti existují určité zákony či trendy, můžeme se ptát, zda má vůbec ve společnosti smysl nějaká aktivita. Proč se o něco snažit, když směřování společnosti je jistým způsobem již dané. Popper odpovídá, že historicistický pohled na vývoj společnosti neznámá nutně fatalismus a ani nemusí vést k nečinnosti, Naopak se ukazuje, že většina zastánců historicismu jeví značné sklony k „aktivismu“ (Popper 1961, s. 44). Nejedná se tedy o učení, které by říkalo, že nelze nic dělat, předpovídá ale, že naše sny ani rozumové konstrukce nebudou nikdy uskutečněny podle plánu. Realizované a úspěšné plány budou pouze ty, které zapadají do předem daného rámce, do hlavního historického proudu.

Vystupuje tak i nová definice toho, co je rozumné jednání. Rozumné jednání je takové jednání, které je souladné s nastávajícími změnami a které jim vlastně i napomáhá. Pokud bychom vycházeli z předpokladu, že jednotlivec chce jednat rozumně, pak se před ním objevuje problém jak rozhodnout, které z nabízených alternativ jednání si má vybrat. Odpověď mu může poskytnout vědecké předvídání, které vychází z pravidel historicismu. Jediné rozumné jednání je jednání založené na vědeckém předvídání. Mohlo by se stát, že se člověk rozhodne pro určité jednání, které se ukáže jako shodné s historickým vývojem, aniž by se rozhodoval podle historické předpovědi; neznamena to však, že by se jednalo o rozumné jednání. Stejně tak není rozumné snažit se ve světě uskutečnit určité hodnoty, pokud nejsou ve shodě se zákonem historického vývoje. „Aktivismus je oprávněný jen potud, pokud se smíří s nastávajícími změnami a napomáhá jejich příchodu“ (Popper 1961, s. 46).

Už tedy víme, jaké jednání je rozumné a analogicky k tomu můžeme určit i to, co je morální. Historicistická teorie morálky říká, že morálně dobré je morálně pokrokové. To znamená, že morálně dobré je to, co předchází dobu a směřuje k přijetí takových zásad jednání, které budou platit v nadcházejícím období. Zde je patrné, že historicismus jako takový zasahuje do chápání světa komplexně, z jeho předpokladů je možné vytvořit celý filosofický systém (Popper 1961, s. 34-48).

2.5. Kritika anti-naturalistických učení

U Kritiky anti-naturalistického postoje k historicismu bych se chtěl hlavně pozastavit nad Popperovou kritikou holistického přístupu ke společnosti, respektive holistického či utopistického sociálního inženýrství.

Holistické nebo sociální inženýrství není nikdy soukromé, nýbrž vždy veřejné. Jeho cílem je přestavba celé společnosti podle určitého plánu nebo projektu. Usiluje o to, aby ovládalo historické síly, které utvářejí budoucnost vyvíjející se společnosti: buď zadržením takového vývoje, nebo přizpůsobováním společnosti předvídanému směru tohoto vývoje. Popper popisuje, že holistický přístup spojený s utopismem v sobě nese jistotu selhání, protože požadavek vybudování nové společnosti lidí je přeměněn ve snahu lidí přetvořit takovým způsobem, aby byli dobře přizpůsobeni pro tuto společnost. To znemožňuje ověřovat úspěšnost nebo neúspěšnost nové společnosti. Kdo nevyhovuje nové společnosti, ukazuje pouze to, že pro ni ještě není dostatečně uzpůsoben. Bez možnosti testovat společnost se vzdáváme nároku vědecké metody a holistický přístup je neslučitelný se skutečně vědeckým postojem (Popper 1962, s. 45).

Popper proti sobě staví dva metodologické přístupy: „díličí technologie“ (které mohou vést k postupnému sociálnímu inženýrství) a historicismus (a jeho zakončení v holistickém či utopickém sociálním inženýrství).

Utopický přístup říká, že každé racionální jednání musí mít určitý cíl. Racionální je do té míry, nakolik sleduje svůj cíl a určuje podle něj prostředky. Uplatníme-li tyto principy v politice, musíme před jakýmkoliv politickým činem určit konečný politický cíl. Teprve po určení konečného cíle uvažujeme o způsobech a prostředcích k jeho uskutečnění a načrtne plán praktické činnosti (Popper 1962, s. 45).

Postupné inženýrství proti tomu přijme metodu zkoumání největších a nejpálčivějších zel ve společnosti a boje proti nim, namísto zkoumání a prosazování největšího a konečného dobra ve společnosti. Jedná se i o rozdíl mezi metodou okamžitě použitelnou a metodou, jejíž prosazování se může stát prostředkem neustálého odkládání činů. Projekty postupného inženýrství jsou poměrně jednoduché, méně riskantní, dosahují rozumného kompromisu pomocí demokratických metod. Utopický pokus o uskutečnění ideálního státu, projektující společnost jako celek, vyžaduje silnou

centralizovanou vládu několika jedinců, která dle Poppera pravděpodobně povede k diktatuře (Popper 1962, s. 45-46).

Nejsilnějším článkem spojenectví historicismu a utopismu je holistický přístup, který je jim oběma společný. Historicismus se zajímá nikoli o vývoj jednotlivých aspektů života společnosti, ale o vývoj společnosti jako celku. Zde se objevuje několik problémů. První problém je skutečnost, že takto chápané „celky“ nemohou být nikdy předmětem vědeckého zkoumání. Druhý problém se ukazuje ve sdílené víře historicismu a utopismu, kdy se oba směry domnívají, že jejich záměry či cíle nejsou věcí výběru nebo mravního rozhodnutí, ale že je lze bádáním vědecky odhalit. Jsou přesvědčeni, že dokáží odhalit skutečné záměry či cíle společnosti a tíhnou tak k přijetí některého typu historicistické teorie morálky (Popper 1961, s. 49).

Proč nemohou být „celky“ předmětem vědeckého bádání? Popper v Bídě historicismu ukazuje, že v holismu existuje nejednoznačnost v chápání pojmu „celek“. Je chápán buď jako (a) totalita všech vlastností a aspektů věci, a zejména všech vztahů mezi jejími jednotlivými částmi, nebo (b) určitých zvláštních vlastností či aspektů zkoumané věci, konkrétně těch, které z ní činí organizovanou strukturu. Distinkce mezi výše zmíněnými chápáními celků je zásadní; to, že lze zkoumat celky ve smyslu (b) neznamená, že lze studovat i celky ve smyslu (a). Popper v této souvislosti říká: „Chceme-li nějakou věc studovat, musíme si vybrat určité její aspekty. Není možné pozorovat nebo popisovat celou část světa nebo celou část přírody; fakticky takto nelze popsat ani tu nejmenší celou část, protože každý popis je nutně selektivní“ (Popper 1961, s. 65). Holismus má však v programu nejen zkoumání celé společnosti nemožnou metodou, plánuje dokonce i řízení a rekonstrukci společnosti jako celku (Popper 1961, s. 49-85).

2.6. Kritika pro-naturalistických učení

Popper se ptá, zda je možné, aby existoval zákon vývoje a odpovídá si, že to možné není; a že pátrání po zákonu neměnného řádu vývoje nemůže spadat do pole působnosti vědecké metody ani v biologii ani v sociologii. Vývoj života nebo lidské společnosti je totiž jedinečný historický proces. Popper si zde pomáhá vědeckou metodologií: každý zákon, který si dělá nárok na platnost, musí být nejdříve testován. K testování dochází na nových případech. Jestliže je ale vývoj lidské společnosti jedinečným historickým procesem, pak žádný nový případ, na kterém by mohl být zákon testován, nenastane. Popper říká, že jsme provždy omezeni na pozorování jednoho jedinečného procesu. Navíc pozorování jednoho jedinečného procesu nám ani nemůže pomoci k předpovídání jeho budoucího vývoje (Popper 1961, s. 90).

Pokud bychom chtěli nadále podporovat tvrzení, že existuje zákon vývoje, můžeme přijít se dvěma námitkami: (a) odmítnout tvrzení, že evoluční proces je jedinečný; (b) tvrdit, že v rámci evolučního procesu můžeme odhalit trendy, na jejich základě formulovat hypotézy a ty testovat budoucí zkušeností. K první námitce Popper říká, že je sice možné nacházet paralely mezi určitými historickými událostmi, zároveň však zde vždy nalezneme i mnoho okolností, které tyto události doprovázejí, ovlivňují další vývoj i situaci samotnou a ty jsou jedinečné. „Nemáme proto žádný dobrý důvod očekávat, že při nějakém očividném opakování historického vývoje bude i další běh událostí podobný jako v prvním případě“ (Popper 1961, s. 90). K námitce (b) Popper podotýká, že trendy sice existují, trendy však nejsou zákony: „Tvrzení o existenci trendů je existenční, nikoli universální“ (Popper 1961, s. 93). Existence trendů v sobě neobsahuje žádnou záruku, že trend, který pozorujeme – jakkoli dlouho jej pozorujeme – bude mít další pokračování. Zákony vývoje ani zákony následnosti neexistují. Problém je v myšlence historicismu, podle které se pracuje

s trendy, jako by byly bezpodmínečné, jako by byly zákony, kdy se nebere ohled závislosti trendů na počátečních podmínkách. Historicisté směřují trendy se zákony a dostávají se tak do situace, kdy věří v existenci trendů, které by byly obecné, bezpodmínečné, „absolutní“. Popper shrnuje: „Můžeme říci, že toto je ústřední omyl historicismu. Vychází najevo, že jeho „zákony vývoje“ nejsou nic než absolutní trendy; trendy, které podobně jako zákony nezávisí na počátečních podmínkách a které nás neodvratně unášejí do budoucnosti určitým směrem. Slouží za základ nepodmíněným věštbám, jež jsou protikladem podmíněných vědeckých předpovědí“ (Popper 1961, s. 103).

Popper dále přichází s myšlenkou, že nestačí pouze historicismus popírat, protože představa epoch, „ducha“ či „stylu“ doby, myšlenka nevyhnutelných historických tendencí zřejmě odpovídá na skutečnou potřebu lidí (chápaní historie ne pouze v kontextu politické historie); místo historicismu je potřeba „nabídnout něco lepšího“. Popper přichází s myšlenkou situační logiky v historii. K této situační logice či logice situací potřebujeme jakousi analýzu společenských hnutí. Individualistické a institucionální modely kolektivních entit jako jsou národy, vlády nebo trhy, je třeba doplnit o modely politických situací a společenských hnutí – k nimž patří například vědecký či průmyslový pokrok. Samotné zkoumání historie má probíhat takovým způsobem, že se do historické situace vědomě zavádí předběžné selektivní hledisko, máme: „psát ty dějiny, které nás zajímají“ (Popper 1961, s. 120). Selektivní hledisko se poté chápe jako historická interpretace s vědomím, že historická interpretace není teorie (Popper 1961, s. 86-128).⁸

⁸ Musil upozorňuje na to, že motivy Popperovy kritiky historicismu všech forem byly jak filosofické, tak i mravní a politické. Protože kladl tak velký důraz na praktické důsledky každé filosofie, je také jeho kritika především intelektuální. Považoval za svou povinnost bojovat proti myšlenkovým kořenům politických hnutí a režimů, o kterých soudil, že jsou eticky nepřijatelné; a jeho nástrojem v tomto boji bylo úsilí

2.7. Vyvrácení historicismu

Myšlenkový postup vyvrácení historicismu představuje Popper v pěti krocích. Argument začíná tezí (1) podle které je průběh lidských dějin silně ovlivňován růstem lidského poznání. Jestliže je průběh dějin ovlivněn zásadním způsobem růstem poznání, pro určování směru vývoje dějin by

ukázat, že historicismus je metodou nejen slabou, ale i logicky chybnou (Musil 1999, s. 31).

V tomto chápání Popperovy filosofie vidíme ve snaze vyvrátit historicismus zároveň i snahu o vyvrácení základů nacionalismu (především Otevřená společnost a její nepřátelé) a marxismu (Otevřená společnost a její nepřátelé, Bída historicismu).

Musil popisuje, že Popperovo varování před historicismem a jeho důsledky je v současnosti stále živé. Jestliže v nedávné době byly pro otevřenou společnost nebezpečné především politické důsledky pronaturalistického historismu v jeho marxistické podobě, případně důsledky hegelíánského historicismu, v současné době je pro otevřenou společnost nejnebezpečnější třetí druh historicismu, který Popper příliš nevnímal, a který není založen na Hegelově filosofii. Musil tento druh historicismu označuje jako radikální druh antinaturalistického historicismu, jehož reprezentanty byly například různé verze romantické filosofie, německá historická právní a ekonomická škola. Ohlasy myšlenek tohoto typu lze najít i v soudobé filosofii a sociologii. „Tato větev antinaturalistického historicismu kladla důraz na jedinečnost zejména národní, na specifickou kulturu, na relativnost poznání a hodnot, na skutečnosti, které lze poznat pouze intuicí nebo jinými neracionálními a nekontrolovatelnými postupy, na neexistenci vývojových pravidelností a samozřejmě na odmítání konceptu pokroku, na odpor k osvícenství a také vůči vědě vybudované na principech novověké racionalistické a empirické filozofie.“ (Musil 1999, s. 37). Můžeme se zeptat, k čemu by takovéto pojetí anti-naturalistického historicismu mohlo v současnosti vést. Musil odpovídá, že dopady tohoto myšlení mohou být velkým politickým nebezpečím pro otevřenou společnost zejména v postkomunistických zemích. Největším nebezpečím v postkomunistických zemích pak není návrat k marxistickému socialismu, nýbrž myšlenkový a politický chaos, radikální relativismus, hledání nových identit, nacionalismus, a zejména novodobá směs hospodářského a politického populismu, často podivně spojená s neoliberalistickými postoji (Ibid).

bylo nutné umět předpovídat způsob tohoto růstu. Tento předpoklad však Popper vyvrací druhým krokem svého argumentu proti historicismu, když říká, že: (2) racionálními či vědeckými metodami nemůžeme předpovídat budoucí nárůst našeho vědeckého poznání. Popper sám upozorňuje na to, že se nejedná o důkaz logický. Základ tohoto důkazu vidí v metodologii vědy a v teorii poznání, když pro tento důkaz vychází z tvrzení, že „žádný vědecký generátor nemůže vědeckými metodami předpovědět své vlastní budoucí výsledky“ (Popper 1961, s. 9). Zde přichází na řadu logický argument, který říká, že pokus o předpověď budoucího výsledku – růstu lidského poznání – nemůže dospět k cíli, aniž by příslušný objev byl uskutečněn; a zde by se již nejednalo o předpověď, ale o popis minulosti. Na základě výše popsaného Popper dospívá k dalšímu kroku, který říká: (3) nemůžeme předvídat budoucí průběh lidských dějin. To znamená, že (4) musíme odmítnout možnost teoretické historie, jak byla popsána v části o historicismu; a která by odpovídala teoretické fyzice. Nemůže existovat vědecká teorie historického vývoje, která by sloužila za základ historické předpovědi, z čehož vyplývá: (5) základní cíl historicistických metod je vyvrácen a historicismus se hroutí (Popper 1961, s. 8-10).⁹ Nejde však pouze o intelektuální vyvrácení historicismu. Ve chvíli, kdy se Popperovi daří vyvrátit jednu ze základních myšlenek historicismu, představu, že by teoretická historie mohla odpovídat teoretické fyzice, jsou pak vyvráceny i další teorie, které z této představy vyplývají. Musil v této souvislosti píše,

⁹ Název této kapitoly – vyvrácení historicismu – by mohl být zavádějící. Vyvrácení historicismu odkazuje k Popperově představení jeho argumentu, neznámá to, že by tento argument jako takový nebyl podrobován kritice. Jednu takovou kritiku zde ve stručnosti představím. Urbach ve svém článku: „Is Any of Popper’s Arguments Against Historicism Valid?“ sice souhlasí s prvním krokem argumentu, tedy s tím, že je průběh lidských dějin silně ovlivňován růstem lidského poznání, polemizuje však již s druhým krokem, s premisou, že racionálními či vědeckými metodami nemůžeme předpovídat budoucí nárůst našeho vědeckého poznání. Urbach namítá, že tento argument by byl platný ve chvíli, kdyby vědecké předpovědi musely být nutně dokázány na základě axiomů (Urbach, 1978, s. 128).

že jestliže nemůže existovat vědecká teorie historického vývoje čili teoretická historie korespondující s teoretickou fyzikou, která by umožnila spolehlivé předvídání, znamená to rovněž, že nelze vytvořit systém celospolečenského plánování opírající se o takovou teoretickou historii (Musil 1999, s. 32).

2.8. Mají světové dějiny smysl?

Zatím jsem se zabýval především tím, jaký je Popperův názor na historicistické chápání dějin. I v tomto negativním vymezení se ukazoval Popperův přístup k dějinám, nyní se pokusím tento postoj tematizovat pozitivně a především s ohledem na tři aspekty: jak Popper chápe dějiny, jakým způsobem má k dějinám přistupovat věda a jestli mají světové dějiny smysl.

Zaměříme-li se na objektivitu popisu historie, dle Poppera není možné psát dějiny, aniž zaujmeme stanovisko k základním problémům společnosti, politiky a mravnosti. Výběr podávaných fakt je vždy ve vysokém stupni osobního rozhodnutí. Každý vědecký popis je krajně selektivní, je vždy závislý na teoriích. Důvod selektivního rázu všech našich popisů spočívá v nekonečném bohatství fakt našeho světa a v rozmanitosti jejich možných aspektů.

Historie, jako oblast vědeckého zájmu, se věnuje specifickým událostem. Zákony či generalizace patří prostě do jiné zájmové sféry, která se zřetelně liší od zájmu o specifické události a o jejich kauzální vysvětlení charakteristické pro historii. Teorie nebo zákony zavádějí do generalizujících věd jak hodnotu, tak určité hledisko. V historii však takové sjednocující teorie nenajdeme. Historické zákony nenabízejí historii

žádný výběrový a jednotící princip. V jistém omezeném smyslu však takové hledisko existuje, jestliže dějiny omezíme na dějiny něčeho: dějiny mocenské politiky, ekonomických vztahů, techniky či matematiky. Zpravidla ale potřebujeme další selektivní principy, to znamená hlediska, která se současně stanou středem zájmu.

Z toho vyplývá, že dějiny minulosti, které by objektivně popisovaly jak minulost existovala, nemohou existovat. Mohou existovat pouze historické interpretace, z nichž žádná není definitivní; a každá generace má právo vytvářet si interpretace vlastní.

Světové dějiny nemají smysl. Když se mluví o dějinách, jsou to obvykle dějiny politické moci. Ve skutečnosti tak neexistují dějiny lidstva, existuje pouze množství historií, které se týkají všech možných aspektů lidského života.

Společně s Popperem se ale můžeme zeptat, co pro nás konkrétně znamená, že dějiny nemají smysl. Z tvrzení, že dějiny nemají smysl, nevyplývá, že nemůžeme nic dělat, že dějiny politické moci musíme prostě přijmout a smířit se s nimi. Můžeme je interpretovat se zřetelem k problémům mocenské politiky, o jejichž řešení se chceme pokusit ve své době. Můžeme dějiny mocenské politiky interpretovat z hlediska svého boje za otevřenou společnost, za vládu rozumu a práva, za spravedlnost, svobodu, rovnost a odstranění války. I když dějiny nemají žádný definitivní účel, můžeme jim tyto naše účely ukládat; a třebaže dějiny nemají smysl, můžeme jim smysl dát.

Ani dějiny, ani příroda nám nemohou říci, co máme dělat. Fakta nemohou rozhodovat za nás a nemohou stanovit, jaké účely si zvolíme. To my vnášíme do přírody a do dějin smysl (Popper 1994, s. 146-173).

3. Otevřená společnost

Karl R. Popper není prvním autorem, který použil pojem otevřená společnost. Sám říká, že tento výraz, respektive výrazy otevřená společnost a její opozitum uzavřená společnost byly poprvé použity Henrim Bergsonem. Dle Poppera je možné nalézt mezi oběma vymezeními určité podobnosti. Převažuje však rozdílnost v chápání těchto pojmů, která má být hlavně založena na skutečnosti, že Popperovy vymezení těchto pojmů vychází z přijetí kritického racionalismu (Popper 1962, s. 182).

V Popperově chápání je uzavřená společnost charakterizována vírou v magická tabu, zatímco otevřená společnost je taková, v níž se lidé naučili být do jisté míry k tabu kritičtí a zakládat svá rozhodnutí na racionálních argumentech. Bergson má naproti tomu dle Poppera na mysli náboženskou distinkci, což vysvětluje, proč může Bergson na otevřenou společnost nahlížet jako na produkt mystické intuice, zatímco Popper může říct, že mystiku lze interpretovat jako výraz touhy po ztracené jednotě uzavřené společnosti, a tedy jako reakci proti racionalismu otevřené společnosti (Popper 1962, s. 182).¹⁰

¹⁰ Bergson rozlišuje uzavřené a otevřené společnosti. Uzavřená společnost je taková společnost, jejíž členové se stýkají mezi sebou a vůči ostatním lidem jsou lhostejní a vždy jsou připraveni se bránit nebo útočit (jedná se o společnost, která ve své podstatě v každém okamžiku určitý počet jedinců zahrnuje a ostatní vylučuje (Bergson 1970, s. 25)). Uzavřená společnost má stereotypní podobu, lidé v ní poslouchají své instinkty a je utvářena na základě statického náboženství a závazků, které spočívají v určitém nátlaku.

Otevřená společnost pak již není charakteristická stereotypní povahou, ale je vysoce proměnlivá a instinkt je v ní nahrazen intelektem (Bergson 1970, s. 191).

Přechod od společnosti uzavřené ke společnosti otevřené (můžeme říci i přechod od obce k lidstvu; nebo mezi národem a lidstvem, kde je vždy vzdálenost konečného a

nekonečného, uzavřeného a otevřeného (Bergson 1970, s. 26)) je však velice komplikovaný. Problém je totiž v tom, že rozdíl mezi uzavřenou a otevřenou společností je kvalitativní, tato dvě chápání společnosti nemají stejnou podstatu – Bergson tak říká, že od uzavřené k otevřené společnosti nemůžeme v žádném případě dospět cestou rozšiřování (Bergson 1970, s. 191). K lidstvu nedospíváme rozšířením obce. Rozdíl mezi společenskou a lidskou morálkou (který bude vymezen dále v textu) není rozdílem stupně, ale povahy (Bergson 1970, s. 28). Je nutné najít možnost k přechodu od uzavřené společnosti ke společnosti otevřené, princip, který by přesahoval uzavřenou společnost, transcendentní prvek, který by dokázal překonat přirozené tendence, které jsou obsaženy v možnostech uzavřené společnosti.

Bergson rozlišuje dvě chápání morálky (užší a širší, morálku mezi minimem a maximem). Zatímco první je tím dokonalejší, čím lépe je možné ji převést do neosobních formulí, druhá, aby byla sama sebou, se musí vtělit do výjimečné osoby, jež se následně stává příkladem pro ostatní. Obecnost první morálky spočívá na univerzálním přijetí zákona, obecnost druhé na společném napodobení vzoru (Bergson 1970, s. 27). Zatímco přirozený závazek (který byl výše popsán jako jeden z předpokladů uzavřené společnosti) je nátlakem či silou, v úplné a dokonalé morálce je výzva (Bergson 1970, s. 28). Jedná se o princip, který nastupuje na místo přirozeného závazku a nakonec jej až pohlcuje. Druhá morálka se liší od první v tom, že je lidská a ne pouze společenská (Ibid). V nátlaku je obsažena představa společnosti, která usiluje jen o sebezachování, zatímco ve druhé morálce, v morálce zanícení, je naopak implicitně obsažen pocit pokroku (Bergson 1970, s. 39).

Otevřená nemusí být jen společnost, Bergsonovo pojetí je širší, takže jako otevřenou můžeme chápat morálku, ale i duši (přičemž jestliže závazek odpovídá postoji jednotlivce a společnosti obrácených do sebe – duše je uzavřená; jedná se tak v podstatě o postoj, který duše zaujímá) (Bergson 1970, s. 30). Mezi uzavřenou a otevřenou duší je duše, která se otevírá. Bergson nachází přechod mezi statickou a dynamickou morálkou (Bergson 1970, s. 48). Rozlišení na statické a dynamické je zásadní a netýká se pouze morálky, ale i náboženství, přičemž ať už statická či dynamická morálka či náboženství působí na lidské chování ve společenství. Jednou z funkcí statického náboženství je pak přímo zachovávání společnosti (Bergson 1970, s. 94). Dynamické náboženství má naopak blízko ke změně a ve svém propojení s mysticismem (který má v sobě obsaženy ambice na to proměnit lidstvo (Bergson 1970, s. 169)) v sobě obsahuje zmiňovaný transcendentní prvek, který umožňuje přechod od uzavřené k otevřené společnosti.

Nejedná se však pouze o to, jaké existují podobnosti a rozdíly mezi těmito dvěma pojetími výrazu otevřená společnost. Popper chce dát pojmu otevřená společnost nový rozměr. Zde jsme viděli představení otevřené společnosti u Poppera jako takové společnosti, ve které se lidé naučili být kritičtí a zakládat svá rozhodnutí na svém rozumu, a kdy tato rozhodnutí vznikají v podstatě v diskusi. Pro účely této práce však takové určení pojmu otevřené společnosti není dostatečně detailní a já se pojem pokusím v této kapitole přiblížit podrobněji.

Chceme-li tematizovat koncept otevřené společnosti, můžeme k němu přistupovat různými způsoby, přistupovat k němu z různých hledisek, což nám posléze umožní vnímat i různé aspekty konceptu.

(1) Otevřenou společnost pak můžeme vidět jako alternativu či rozlišení vůči pojmu uzavřené společnosti; jak ji Popper představuje především v Otevřené společnosti a jejích nepřátelích.

(2) Otevřenou společnost dále můžeme chápat v jejím kontextu k demokracii, kdy pro tuto koncepci jsou charakteristické tři rysy demokratického zřízení: nenásilná změna vlády, kritický racionalismus a

Než zakončím tento zjednodušený exkurz do popisu Bergsonova chápání distinkce mezi uzavřenou a otevřenou společností, chtěl bych se ještě v krátkosti zastavit u Bergsonova pojetí demokracie, kterou chápe jako společnost, která je nejuvdálenější přírodě a je jediná, která alespoň svým záměrem přesahuje podmínky uzavřené společnosti. Demokracie přisuzuje člověku nedotknutelná práva a aby tato práva mohla být nedotčena, musejí všichni zachovat neochvějnou věrnost povinnosti. Bergson říká, že: „Demokracie tedy hovoří o ideálním člověku, který ostatní respektuje stejně jako sebe sama, bere na sebe závazky, které pokládá za absolutní, a s tímto absolutnem je v takové shodě, že již nelze rozlišit, zda povinnost udílí právo nebo právo ukládá povinnost“ (Bergson 1970, s. 202). Celek občanů je pak v tomto pojetí suverénem. Bergson tak podobně jako Popper vidí těsné propojení mezi otevřenou společností a demokracií a uvědomuje si osobní zodpovědnost jednotlivce – občana – za demokracii.

vnímání demokracie jakožto předmětu naší odpovědnosti. Otevřená společnost je zde ta, která se učí ze svých chyb, respektuje jinakost a umožňuje nenásilnou změnu vlády (Pštross 2006, s. 24).

(3) Dalším hlediskem, které můžeme použít při tematizaci otevřené společnosti, je následně chápání otevřené společnosti jakožto souboru určitých hodnot. V knize *Budoucnost je otevřená* Popper popisuje, že výrazem otevřená společnost neoznačuje ani tak státní nebo vládní formu, jako spíše způsob lidského soužití, ve kterém jsou důležitými hodnotami individuální svoboda, nenásilí, ochrana menšin a ochrana slabých (Popper 1985, s. 120-121).

Nejdříve se chci zaměřit na chápání otevřené společnosti ve smyslu (1), jako na diferenci mezi otevřenou a uzavřenou společností, s přihlédnutím k možným dopadům (a nebezpečím), které může pro společnost přijetí konceptu uzavřené společnosti znamenat a dále ukázat, jaké alternativy nabízí společnost otevřená.

3.1. Uzavřená společnost

Popper vychází z předpokladu, že západní civilizace vznikla v Řecku a byla umožněna přechodem od kmenového systému k humanismu. Jakkoli mohou existovat rozdílné způsoby existence a fungování kmenového systému či kmenového způsobu života, dle Poppera je možné vysledovat u většiny, ne-li u všech těchto společností společné vlastnosti. Pro Popperovu analýzu uzavřené společnosti je nedůležitější jejich magický či iracionální

postoj ke zvykům společnosti a tomu odpovídající přísnost těchto zvyků. Jestliže se zeptáme, co znamená tento magický postoj ke společenským zvykům a co patří mezi jeho hlavní principy, Popper odpovídá: „Jeho hlavním rysem je nerozlišování zvykových či konvenčních pravidelností života ve společnosti a pravidelností, které nacházíme v „přírodě“; obojí je často spojováno s vírou v jejich prosazení nadpřirozenou vůlí. Přísnost společenských zvyků je ve většině případů pravděpodobně jen jiným aspektem téhož postoje“ (Popper 1962, s. 156). Vychází-li takováto společnost z přesvědčení, že pravidelnosti ve společnosti jsou prosazovány nadpřirozenou vůlí a chápání společenských zvyklostí je velmi přísné, neznámá to, že by nebyla umožněna žádná změna. Změna, jakkoli je řídká, však nevychází z racionálních pokusů o zlepšení sociálních podmínek, ale spíše můžeme mluvit o změnách náboženského charakteru či zavedení nových magických tabu. Popper říká, že tabu přísně regulují a ovládají všechny aspekty života a nejenom že neumožňují mnoho možností, kde by se člověk mohl realizovat mimo oblasti tabu, neumožňují ani vznik problémů, jako jsou například problémy mravní. Jestliže je vše pevně regulováno, neexistuje mnoho oblastí, které by umožnily o něčem pochybovat. Jednání je sice náročné co do snahy dodržovat pevná pravidla, ale samotná oblast toho, jak by člověk měl jednat je neproblematická: „Správná cesta, i když při jejím sledování je nutno překonávat obtíže, je vždy určena“ (Popper 1962, s. 156). Zde se nám ukazuje určitá podobnost s dále rozvinutým historicismem, který říká, že realizované a úspěšné plány budou pouze ty, které zapadají do předem daného rámce, do hlavního historického proudu. Zde je jednání zasazeno do rámce magického tabu, které bylo prosazeno nadpřirozenou vůlí. Vše je tak určeno magickými kmenovými institucemi, které se nikdy nemohou stát předmětem kritické úvahy. Takovéto instituce nikdy neponechávají žádný prostor pro osobní zodpovědnost. Nejsou založeny na principu rozumové odpovědnosti.

Převéde-li tyto poznatky do současné západní společnosti, pak vidíme, že sice mnoho tabu stále přežívá, neustále se však zároveň

rozšiřuje pole osobních rozhodnutí mezi našimi problémy a odpovědnostmi; toto rozšiřování spočívá mimo jiné ve zmenšování oblastí, které omezoval na jedné straně stát svými zákony, na straně druhé různá tabu dodržovaná ze zvyku. Toto pole působnosti má dle Poppera zásadní význam, protože osobní rozhodnutí mohou vést ke změně tabu a dokonce i ke změně politických zákonů, protože ty již přestaly existovat bez možnosti reflexe; přestaly být tabu. Ukazuje se možnost rozumové reflexe těchto zákonů. Jestliže Popper mluví o skutečnosti, kdy můžeme a činíme racionální rozhodnutí například o potřebnosti či nepotřebnosti některých zákonů nebo o institucionálních změnách; jedná se o rozhodnutí založená na odhadu možných důsledků a na vědomém preferování určitých z nich. Morálka přestává být neproblematická a ve společnosti máme najednou oblast, ve které se pohybujeme v racionální osobní odpovědnosti.

Popper přichází s rozlišením mezi „naivním monismem“ – charakteristickým pro uzavřenou společnost; kdy není rozlišeno mezi přírodním a normativním zákonem¹¹ a „kritickým dualismem“ – charakteristickým pro otevřenou společnost. U naivního monismu rozlišuje dále dvě možnosti: naivní naturalismus (kde jsou pravidelné jevy, přírodní či konvenční, pociťovány jako nezaměnitelné) a naivní konvencionalismus (v němž jsou přírodní i normativní pravidelné jevy prožívány jako něco, co je výrazem rozhodnutí člověku podobných bohů či démonů a co na těchto rozhodnutích závisí; může se jednat o přesvědčení, že i přírodní zákony mohou být modifikovány a že se přírodní jevy opírají o sankce, jako by

¹¹ Popper rozlišuje přírodní zákony a normativní zákony. Přírodní zákon popisuje neměnnou pravidelnost – nejsou v něm žádné výjimky. Je-li nějaká událost s tímto zákonem v rozporu, ukazuje se, že daná hypotéza se nepotvrdila (falzifikace) a předpokládaná pravidelnost neplatí. Normativní zákon, ať se jedná o právní opatření nebo o mravní přikázání, může být prosazen člověkem. Nepopisuje skutečnost, ale stanovuje směrnice pro naše chování. Má-li nějaký význam, pak jej lze porušit, a jestliže jej nelze porušit, je zbytečný. Rozdíl mezi těmito typy zákonů je fundamentální – není tomu tak, že by existovaly normy přirozené – ve smyslu, že by byly formulovány ve shodě s přírodními zákony (Popper 1962, s. 62).

byly normativní). Jestliže lidé postřehnou, že zákony tvoří a mění lidští zákonodárci a toto rozlišení je jasně pochopeno, můžeme dosažené stanovisko popsat jako kritický dualismus či jako kritický konvencionalismus. Kritický dualismus trvá na tom, že normy a normativní zákony mohou být člověkem vytvářeny a měněny (neříká, že jsou libovolné) a člověk za ně mravně zodpovídá. U přírody je tomu tak, že příroda obsahuje určitá fakta a cykly, a sama není ani morální, ani nemorální. Své standardy vnucujeme přírodě my – přestože jsme součástí světa přírody - a teprve s námi vstupuje do světa přírody odpovědnost a rozhodování (Popper 1962, s. 63).

Magickou kmenovou či kolektivistickou společnost Popper nazývá uzavřenou společností, zatímco společnost, v níž se jednotlivci musí rozhodovat osobně, bude nazývat společností otevřenou. Uzavřenou společnost můžeme přirovnat k organismu; lze na ni aplikovat biologickou teorii státu. Uzavřená společnost v této teorii připomíná kmen tím, že je poloorganickou jednotkou, jejíž příslušníky drží pohromadě poloorganické svazky; příbuzenství, společný život, sdílení společných snah, společná nebezpečí či společné radosti. Popper se tím v podstatě snaží říct, že uzavřená společnost je stále ještě konkrétní skupinou konkrétních jednotlivců, kteří se k sobě vztahují nejenom abstraktními sociálními vztahy, ale i prostřednictvím konkrétních fyzických vztahů. Schází v ní aspekty, pro něž organickou teorii nelze aplikovat na společnost otevřenou – v otevřené společnosti například mnozí její příslušníci usilují o společenský vzestup, což může vést k třídnímu boji. V organismu jako takovém neexistuje nic, co by odpovídalo jedné z charakteristik otevřené společnosti – boji o postavení; organická teorie státu je tak založena na falešné analogii. Podle Poppera si máme dát pozor na pokusy o aplikaci organické teorie státu na naši společnost, protože se jedná o pokusy o propagandu návratu k uzavřené společnosti. V důsledku ztráty svého organického charakteru by se otevřená společnost mohla postupně stát tím, co Popper nazývá abstraktní společností, která ztrácí charakter konkrétní či

reálné skupiny lidí nebo charakter systému takových reálných skupin. V moderní společnosti žijí mnozí, kteří mají jen minimum osobních kontaktů, žijí v anonymitě, izolaci a neštěstí. Ačkoli se však společnost stává abstraktní, lidé mají stále sociální potřeby, které se v abstraktní společnosti nemohou naplnit (Popper 1962, s. 154-160).

Jestliže jsem popisoval znaky uzavřené společnosti na společnosti kmenového systému a následně ukazoval přechod od uzavřené společnosti ke společnosti otevřené, neznamena to však, že by tento přechod či revoluce znamenal zároveň i konec uzavřené společnosti v naší společnosti. Popper chce ukázat, že se civilizace plně nevzpamatovala z „otřesu svého zrodu“ – z přechodu od kmenové – uzavřené společnosti – k otevřené společnosti. V této souvislosti vidí Popper v otřesu z přechodu jeden z faktorů vzniku reakčních hnutí, která usilují o svržení civilizace – totalitarismus (Popper 1962, s.13). Znaky uzavřené společnosti a s nimi spojený totalitarismus pak Popper vnímá jak v Platónově utopickém státě, tak i následně v moderní společnosti – ve fašismu a v komunismu.

3.1.1. Totalitarismus

Při popisu historicismu a Popperovy snahy o jeho vyvrácení jsem naznačil, že historicismus jako takový může vést k totalitarismu. Základy Popperovy politické filosofie tak můžeme chápat také jako snahu o pochopení totalitarismu a uvědomění si důležitosti boje vůči němu. Tento boj proti totalitarismu můžeme chápat ve dvou rovinách, jednak jako snahu zdiskreditovat totalitarismus tam, kde existuje a na druhé straně jako potřebu řešit problém: „jak udržet a stabilizovat demokratické instituce

před náporom totalitních režimů“ (Žák 1999, s. 99). Když mluví Popper o nutnosti boje proti totalitarismu, používá spojení slov „věčný boj“ (Popper 1962, s. 13) což může implikovat jak představu boje proti totalitarismu „vždy a všude“, kde nacházíme určité tendence či projevy totalitarismu, tak i přítomnou existenci totalitarismu v možnosti, který je pro nás snadněji uchopitelný ve chvíli, kdy jsme schopni rysy totalitarismu rozeznat a pochopit; v čemž vidím i odůvodnění potřeby totalitarismus detailně popsat a interpretovat.

Pro popis možných forem totalitarismu patří i Popperova analýza Platónovy filosofie, kdy Popper říká, že mezi základní požadavky Platónova programu patří předpoklad nutnosti zastavit veškerou politickou změnu a teze, podle které se máme vrátit zpět k přírodě. Tyto požadavky vedou k základním prvkům Platónova politického programu.

Těmito základními prvky jsou následně dle Poppera: (A) přísné oddělení tříd; (B) ztotožnění osudu státu s osudem vládnoucí třídy a výlučný zájem o tuto třídu a její jednotu. Popper označuje tento program za totalitní; založený na historicistické sociologii. Jeho základní požadavek – štěstí občanů a vládu spravedlivých – obsahuje také myšlenku, že obyčejný člověk dosahuje takového štěstí, jaké přísluší jeho přirozenosti. Platónův politický program nestojí mravně výš než totalitarismus a je s ním v podstatě totožný.

Popper proti sobě pro ilustraci staví Platónovu představu společnosti a humanistickou teorii spravedlnosti, která v sobě zahrnuje tři hlavní principy: (a) vlastní rovnostářský princip – návrh na odstranění „přirozených“ výsad, (b) všeobecný princip individualismu a (c) princip, podle kterého má být úkolem a účelem státu ochrana svobody a jeho občanů. Každému z těchto principů odpovídá protikladný princip platónský: (a') princip přirozených výsad, (b') všeobecný holistický či kolektivistický princip, a (c') princip, že úkolem a účelem jednotlivce by mělo být udržování a posilování stability státu.

Platón dle Poppera dále přichází s představou, že neschopnost člověka obětovat své zájmy zájmům celku znamená jeho sobeckost. Popper však říká, že kolektivismus není protikladem k egoismu, ani není totožný s altruismem či nesobekostí. Kolektivní či skupinový egoismus je zcela běžný. Na druhou stranu individualista může být zároveň altruistou. Platón ztotožňuje veškerý altruismus s kolektivismem a veškerý individualismus s egoismem – získává tak mocnou zbraň jak k obraně kolektivismu, tak k útoku na individualismus.

Platón má uznávat pouze jedno konečné měřítko, zájem státu. Činy, které slouží tomuto zájmu, jsou morální; činy, které jej ohrožují, jsou nemorální. Jedná se o striktně utilitární zákon – soubor kolektivistického či politického utilitarismu; kritériem mravnosti je zájem státu. Požadavek nenapadnutelnosti nadvlády jedné třídy nad jinými je nesmlouvavý, avšak jeho ideálem není maximální vykořisťování pracujících tříd třídou vyšší, nýbrž stabilita celku. Odůvodnění potřeby udržovat toto vykořisťování v mezích je opět čistě utilitární – je to zájem na stabilizaci třídní nadvlády. Totalitarismus není jednoduše amorální. Je to mravnost uzavřené společnosti; není to sobectví individuální, nýbrž kolektivní (Popper 1962, s. 84-112).

Posun od Platónova myšlení k Hegelově filosofii je ukázán v části textu o historicismu, nyní se však chci zaměřit na vztah Hegelovy filosofie v závislosti na novém tribalismu či totalitarismu.

Popper popisuje Hegelův historicismus jako zdroj, jemuž moderní totalitarismus vděčí za svůj prudký rozmach. Moderní totalitarismus není jen epizodou ve věčné vzpouře proti svobodě a rozumu – ze vzpoury proti svobodě učinil masové hnutí. Fašismus musel částečně převzít dědictví marxismu, což vysvětluje jediný původní rys fašistické ideologie, jediný bod, ve kterém se odchyluje od tradiční podoby vzpoury proti svobodě – fašismus nijak zvlášť nevyužil oblasti nadpřirozena. Marx nahradil Hegelova ducha hmotou, materiálními a ekonomickými zájmy. Stejně tak

rasismus nahradil Hegelova ducha něčím materiálním – pojetím krve nebo rasy. Namísto ducha je samohybnou podstatou krev, namísto ducha je vládcem světa krev a krev hraje svou roli na jevišti dějin; namísto ducha krev národa určuje jeho podstatný osud. Proměna hegelovství v rasismus nebo proměna ducha v krev nikterak podstatně nemění hlavní hegelovské rysy. Přibyl jen nádech biologie a moderního evolucionismu.

Popper dále říká, že téměř všechny důležitější ideje moderního totalitarismu jsou převzaty přímo z Hegela. Tyto ideje nyní přiblížím v Popperově interpretaci výčtem: (a). Nacionalismus ve formě historicistické ideje, že stát je ztělesněním ducha státotvorného národa; jeden vyvolený národ je předurčený ovládat svět.¹² (b). Stát jakožto přirozený nepřítel všech ostatních států musí prosadit svou existenci ve válce.¹³ (c). Stát nepodléhá žádnému typu morálních závazků; jediným soudcem jsou dějiny, tedy historický úspěch.¹⁴ (d). „Etická“ idea války zejména mladších národů proti starším; válka, osud a sláva jako

¹² Podle moderních totalitních doktrín není nejvyšším cílem stát jako takový. Tím je spíše krev, lid, rasa. Vyšší rasy mají schopnost vytvářet státy. Nejvyšším cílem rasy nebo národa je vytvořit silný stát, který může sloužit jako mocný nástroj sebezáchovy.

¹³ Stát ve své podstatě může existovat jedině v odlišení od ostatních jednotlivých států. V Hegelově dialektice se negace rovná omezení, a tudíž neznamená jen pomezí čáru, hranici, ale také vytváření opozice a nepřítele.

¹⁴ Stát je zákon, a to jak morální, tak právní zákon. Nemůže být tedy poddán žádným jiným standardům, zejména ne měřítku občanské morálky. Jeho historická odpovědnost je hlubší. Jeho jediným soudcem jsou světové dějiny. Jediným možným standardem pro posuzování státu je světodějná úspěšnost jeho skutků. Úspěch, moc a expanze státu musí dominovat i všem úvahám v privátním životě občanů; správné je to, co slouží moci státu. O událostech a dění ve světových dějinách lze vyslovit jediný druh soudu; jaký byl jejich výsledek, úspěch. [61] Se zavedením historického úspěchu, jako výhradního soudce v záležitostech států a národů a se snahou zrušit takové morální rozdíly, jako je rozdíl mezi útokem a obranou, se stalo nutné argumentovat proti morálce svědomí. Hegel proto zavedl to, co nazývá pravá morálka – platónská totalitní morálka kombinovaná s historicismem – v protikladu k morálce nepravé – morálce osobního svědomí.

nejžádoucnější dobra.¹⁵ (e). Tvořivá role osobnosti světových dějin.¹⁶ (f). Ideál hrdinského života a heroického člověka jako protiklad průměrné existence¹⁷ (Popper 1966, s. 30-68).

Další formou uzavřené společnosti, která se vyvinula do totalitního řádu, má být marxismus.

Popper jako odpůrce marxismu popisuje útok marxismu na naši západní civilizaci. Ukazuje nárůst vlivu marxismu a říká, že přes to všechno zvítězily svobodné demokracie, otevřené společnosti Západu. Nebyly to ony, kdo se zhroutil na základě svých vlastních kolosálních a trvale otevřeně diskutovaných vnitřních napětí.

Popperova teorie „nemoci“, jež vedla k smrti marxismu se dá shrnout do formule: „Marxismus umřel na marxismus“. Nebo jinak: marxistická moc umřela na neplodnost marxistické teorie, která odporovala faktům dějin a společenského života. Četné chyby a omyly marxistické teorie byly navíc podporovány nesčetnými lžemi. Byl setřen rozdíl mezi pravdou a lží. „Duchovní prázdnota nakonec požírala samu sebe“ (Popper 1994, s. 252).

Marxistická teorie či marxistická ideologie má řadu aspektů, ale daleko nejdůležitější z nich je tento: jde o teorii dějin, která je údajně s to

¹⁵ Nacionalismus je prostředek k překonání vlastního pocitu méněcennosti, který předpokládá, že i válka může být vhodným prostředkem k dosažení takového vznešeného cíle. Válka je pak chápána ne jako obyčejné a nadbytečné zlo, ale vzácné a výjimečné dobro.

¹⁶ Náboženství slávy se staví proti rovnostářství. Moderní rasismus proto neuznává žádnou rovnost duší, žádnou rovnost mezi lidmi. V cestě už nestojí žádné překážky tomu, aby byl přijat vůdcovský princip stojící proti svobodě. Hegel tomu říká idea světodějné osobnosti.

¹⁷ Pojetí člověka, který není ani tak racionální, jako heroický živočich, nebylo vynálezem vzpoury proti rozumu, je to typický ideál tribalismu. Musíme rozlišovat mezi tímto ideálem heroického člověka a rozumnější úctou k hrdinství. Kmenový ideál heroického člověka je útok na ideu civilizovaného života – tento život je znevažován jako nízký a materialistický, protože v sobě chová bezpečí.

s absolutní a vědeckou jistotou předvídat budoucnost lidstva. Tvrdí, že dokáže předpovídat sociální revoluce.¹⁸ A poněvadž dějiny jsou dějinami třídních bojů, bude revoluce, která bude znamenat nastolení beztřídní revoluce, znamenat také konec dějin.¹⁹ Už nebudou války, boje, násilí ani utlačování, moc státu zanikne. Marxismus se stavěl proti kapitalismu, ale při jeho současném hodnocení si musíme uvědomit, že kapitalismus v Marxově smyslu již neexistuje. Není to už očividně ta společnost, kterou Marx kdysi označil jako kapitalistickou: a není důvod, abychom měli samy sebe klamat a nazývat ji tak. Navíc kapitalismus v tom historickém smyslu, jak tohoto pojmu používal Marx, se nikdy na světě nevyskytoval. Nikdy neexistovala společnost s inherentní tendencí ve smyslu Marxova zákona o vzrůstajícím zbídačováním. Marxův kapitalismus je nemožný myšlenkový konstrukt, chiméra (Popper 1994, s. 248-265).

¹⁸ Popper považuje proroctví o možné násilné revoluci z hlediska praktické politiky za nejméně škodlivější prvek marxismu. Oprávněnost násilné revoluce vidí jedině v tyranii při přechodu k demokracii. Násilná revoluce, která se pokouší dosáhnout víc než zrušení tyranie, může přinejmenším stejně pravděpodobně vést k další tyranii, jako může dosáhnout svých skutečných cílů. Jediné další užití násilí v politickém boji je ve chvíli, kdy již bylo demokracie dosaženo a je nutné ji bránit vůči každému útoku (Popper 1966, s. 132).

¹⁹ Jestliže marxistická teorie pozoruje lidské dějiny jako mohutný proud, který se valí dopředu před našima očima a říká, že jestliže tento proud budeme dobře sledovat – na základě vědeckých předpovědí – budeme s to předpovědět obecný směr tohoto směřování, který skončí beztřídní společností, jež bude znamenat konec dějin, můžeme se zeptat, jak vidí konec dějin Popper. Obecně jsem již předvedl Popperovo odmítnutí dějin jako něčeho, co má smysl; přesto však Popper s určitou představou konce dějin, respektive s představou mnoha konců dějin, pracuje. Pro Poppera končí dějiny dneškem (Popper 1994, s. 260). To z důvodu, že z dějin se sice můžeme učit, avšak budoucnost není nikdy prodloužením minulosti ani žádnou extrapolací. Jedná se tedy o zcela jiný typ chápání konce dějin. Je to snaha zdůraznit, že: „Budoucnost ještě neexistuje; a právě v tom spočívá naše velká zodpovědnost; abychom budoucnost ovlivňovali, abychom dokázali udělat vše, aby byla lepší“ (Popper 1994, s. 261).

V čem potom spočívá ve společnosti dle Marxe moc? Podle Marxe leží skutečná moc v systému ekonomických třídních vztahů,²⁰ přičemž nejméně důležitý vliv má politika. Přesný opak říká Popperova pozice. Politickou moc považuje za fundamentální. Politická moc, uvažovaná

²⁰ V rámci systému ekonomických třídních vztahů vnímá Marx i koncepci občanské společnosti. Marx navazuje při svém popisu na Hegela, na kterého se přímo odkazuje. Skovajsa popisuje, že Marx obsah občanské společnosti omezil téměř výlučně na sféru trhu. Občanská společnost je pro něj především oblastí honby za prospěchem a z ní plynoucích ekonomických nespravedlností. Stává se tak totožnou s buržoazní společností - Občanská společnost i stát, který je chápán jako pouhý nástroj nadvlády třídy kapitalistů nad ostatními třídami, mají podle marxistů zaniknout a na jejich místo by měla nastoupit nová beztřídní společnost, v níž rozlišení mezi státem a společností postrádá smysl (Skovajsa, *Občanská společnost a stát v dějinách evropského politického myšlení*).

Marx konstatuje, že lidská práva nevybočují z rámce egoistického člověka, člověka jakožto člena občanské společnosti, čímž myslí individuum, jež se uzavřelo do sebe, omezilo se na svůj soukromý zájem a na svou soukromou libovůli a jež se odloučilo od pospolitosti. Nejenže v těchto právech člověk ani zdaleka není chápán jako druhová bytost, nýbrž druhový život sám, společnost se tu jeví spíše jen jako vnější rámec individuí, jako ohraničení jejich původní samostatnosti. Jediným pojátkem, které je drží pohromadě, je přirozená nutnost, potřeba a soukromý zájem, zachování jejich vlastnictví a jejich egoistické osoby (Marx 1843) – Marx odmítá tematizaci občanské společnosti na základě ideje světového ducha, jak jsme viděli u Hegela, ale všímá si především ekonomické dimenze (materiálních změn), které občanskou společnost vytvářejí – politické a ideologické poměry ve společnosti jsou podle Marxe určeny výrobními vztahy ve společnosti.

Ernest Gellner v souvislosti marxismu a občanské společnosti popisuje, že si marxismus nárokoval vědeckost, pokládal se téměř za zosobnění vědeckého světového názoru a za jeho aplikaci na člověka a společnost. Kritizoval morální kompromisy soudobé společnosti a sliboval nový řád, totálně svobodný a navíc totálně uspokojivý, zbavený vykořisťování, nerovnosti a útlaku. Gellner říká, že občanská společnost by měla nést Marxovo odmítnutí jako své nejvýznamnější vyznamenání – „Marxisté si mysleli, že nahradí dominanci výrobního prvku občanské společnosti opravdovou komunitou – ve skutečnosti však dosáhli, a svou metodou pomohli dosáhnout, návratu k pravidlům donucení“ (Gellner 1996, str. 176).

z tohoto hlediska může řídit moc ekonomickou. Politická moc a její kontrola je všechno. Ekonomické moci se nesmí dovolit, aby ovládla moc politickou, a pokud je to nezbytné, musí se s ní jít do boje a musí být podrobena kontrole politické moci. Marxův přezíravý postoj k politické moci znamenal v Popperově interpretaci, že opomenul největší potenciál ohrožující svobodu člověka.

Navíc to, co marxisté označují jako formální svobodu, se stává základem všeho dalšího. Formální svoboda jako demokracie je jediný známý nástroj, jímž můžeme chránit sami sebe před zneužíváním politické moci, je to kontrola vládnoucích ovládanými. A protože politická moc může kontrolovat moc ekonomickou, je politická demokracie také jediný prostředek ke kontrole ekonomické moci ovládanými. Je třeba vzdát se dogmatu, že kořenem všeho zla je ekonomická moc. Jeho místo musí zaujmout pochopení toho, že nebezpečná je každá forma nekontrolované moci (Popper 1966, s. 111).

Marxistická teorie hlásá zintenzivnění třídního boje k urychlení nástupu socialismu. Tato teze znamená, že ačkoli se revoluce neobejde bez určitých obětí, kapitalismus žádá více obětí než celá socialistická revoluce. Po kritickém promyšlení marxismu se ukazují rozpory, nesrovnalosti a mezery. Jádrem marxistické argumentace je tvořeno historickým proroctvím v kombinaci se skrytým apelem mravního zákona: „pomozte příchodu nevyhnutelného“. Popper si dále uvědomuje, že svoboda je důležitější než rovnost, že snaha uskutečnit rovnost ohrožuje svobodu a že neexistuje-li svoboda, neexistuje rovnost ani mezi nesvobodnými lidmi (Popper 1995, s. 35).

Tolik tedy k negativnímu vymezení otevřené společnosti na základě popisu společnosti uzavřené s přihlédnutím k totalitarismu jako k jejímu uskutečňování. Nyní chci pokračovat v tematizaci otevřené společnosti dalším krokem, který spočívá v pozitivním vymezení otevřené společnosti. Jedná se o hledisko (2) kdy otevřenou společnost můžeme chápat ve vztahu

k demokracii. Pro koncepci otevřené společnosti jsou totiž charakteristické tři rysy demokratického zřízení: nenásilná změna vlády, kritický racionalismus a vnímání demokracie jakožto předmětu naší odpovědnosti.

3.2. Otevřená společnost jako demokracie

Než začnu popisovat charakteristické rysy otevřené společnosti jak ji Popper vnímá v demokratické společnosti, je třeba odpovědět na otázku, jak Popper vymezuje demokracii.

Jedním ze základních východisek Popperovy politické filosofie je přesvědčení, že při výběru z různých forem státních zřízení má být rozhodujícím kritériem výběru otázka: „Kdo má vládnout?“. Tuto otázku dle Poppera zavádí do politické teorie Platón a tak „vytváří v politické filosofii trvalý zmatek“ (Popper 1962, s. 113). Problém není v tom, že by nebylo možné na tuto otázku odpovědět a v historii takovéto odpovědi nacházíme. Tímto způsobem může Platón například odpovědět, že vládnout by měl ten nejlepší. Otázka „Kdo má vládnout?“ je podle Poppera vyjádřením problému jen zdánlivého, který vede k zdánlivým řešením: k řešením, která jsou z hlediska mravnosti vyžadována jen zdánlivě (Popper 1994, s. 186). Chápat otázku: „Kdo by měl vládnout?“ totiž předpokládá, že politická moc je neomezená, suverénní; znamená to ptát se: „Kdo má být suverénem?“. Platón tuto teorii mlčky předpokládá. Popper však odmítá, že by taková neomezená moc kdy existovala. Každá teorie suverenity se vyhýbá otázce, zda bychom neměli usilovat o institucionální kontrolu vladařů; vyvážit jejich moc jinou mocí (Popper 1962, s. 114). Není možné se spoléhat na to, že vláda bude vždy dobrá; měli bychom od začátku brát v úvahu možnost špatné vlády. Jako fundamentální otázka pak není

vnímána otázka: „Kdo by měl vládnout?“, ale tázání se: „Jak můžeme uspořádat politické instituce, aby špatní či neschopní vladaři nemohli způsobit příliš mnoho škod?“. Při srovnávání forem vlády v této chvíli není zásadní otázka „kdo“ má vládnout, ale „jak“ má vládnout.

Platónova odpověď na otázku: „Kdo má vládnout?“ a vlastně i sama tato otázka byla odpovědí mravní nebo si alespoň na nárok na mravnost činila nárok. Popper sám se svým tázáním po tom, jak by měla forma vlády vypadat, z oblasti morálky nevyklučuje. Otázky po způsobu vládnutí totiž formuluje také tak, že se ptá: „Existují formy vlády, které je třeba zavrhnout z morálních důvodů?“ a obráceně: „Existují takové formy vlády, které nám dovolují zbavit se zavrženíhodných nebo jen nekompetentních vlád, jež působí škody“ (Popper 1994, s. 186).

Popperova odpověď na otázku: „Existují formy vlády, které je třeba zavrhnout z morálních důvodů?“, je taková, že diktaturu či tyranii můžeme považovat za nesnesitelnou morálně, protože je nezodpovědná. Můžeme se dostat do situace, kdy ji musíme snášet, ale pokud ji snášíme a zároveň reflektujeme ve spojení s otázkou: „Existují takové formy vlády, které nám dovolují zbavit se zavrženíhodných nebo jen nekompetentních vlád, jež působí škody“ a s naší vlastní osobní zodpovědností, pak cítíme, že děláme něco špatného. Vidíme totiž, že diktatura nás staví do situace, za kterou nezodpovídáme a kterou zároveň nemůžeme změnit. Takováto situace je dle Poppera lidsky nesnesitelná a proto je naší mravní povinností udělat všechno k zabránění toho, aby k takové situaci vůbec došlo. Ať už by tedy byl vládcem v diktatuře či tyranii kdokoli, ať už by byl její obsah jakýkoli i dokonce zdánlivě správný, můžeme toto politické zřízení apriori odmítnout minimálně díky dvěma již výše zmíněným principům. Prvním principem je odmítnutí představy ničím nekontrolované suverénní moci; druhým principem je neexistence osobní zodpovědnosti ovládaných ve společnosti.

Máme-li se snažit zabránit existenci politických systémů, které by byly založeny na situaci, kterou nemůžeme změnit; máme dle Poppera

přijmout takové uspořádání společnosti, jež má v sobě obsaženy principy, které nám dovolují zbavit se zavrženíhodných nebo jen nekompetentních vlád, jež působí škody. O to se pokoušíme takzvanými demokratickými formami. Spojení „takzvanými demokratickými formami“ používá Popper z důvodu, aby se vyhnul problému s vymezením toho, co je to vlastně demokracie, a který vypadá jako morální, ale ve skutečnosti je problémem čistě verbálním. Jestliže „demokracie“ v překladu znamená „vláda lidu“, pak přijetím tohoto doslovného překladu termínu zároveň i jako jeho obsahu se dostáváme do mnoha problémů. Mezi tyto problémy patří Platónovo odmítnutí demokracie jako vlády lidu, vlády mnohých, vlády množství. V tomto chápání pak Platón může říct, že vláda mnohých je špatná, protože mezi mnohými je vždy mnoho špatných. Mezi další problémy pak může patřit i otázka, co je to vlastně tento abstraktní pojem lid,²¹ který vládne či problém legitimizaci demokracie, kdy lid v demokracii, který by měl vládnout, nemá pocit, že by skutečně vládl.²² Jestliže přistoupíme na myšlenku, že základem demokratického systému není vláda lidu, ale otázka po tom, zda lze vládu odvolat; a rezignujeme tak na představu, že základem demokracie je vláda lidu, mohlo by se zdát, že

²¹ Popper chápe lid jako abstrakt, který se skládá z různých osob či skupin. Tak může například říct k souvislosti lidu a vládnutí: „Třebaže k lidu počítáme kdekoho, ať jsou to vojáci, úředníci, dělníci a zaměstnanci (také žurnalisté a rozhlasoví nebo televizní komentátoři), kněží, znalci a vykládači Písma svatého, teroristé a nedospělci – nechceme, aby jim patřila moc panovat. Nechceme se jich obávat a už vůbec ne muset z nich mít strach. Chceme a musíme se, bude-li to nutno, včas proti jejich aroganci bránit.“ (Popper 1994, s. 187). To má pak být cílem demokratických forem, které chtějí bránit osobní svobodu před všemi formami panování. Existuje jediná výjimka a tou je suverénní panování zákona.

²² Popper upozorňuje na nebezpečí, které vzniká tím, že se lidem vštěpuje myšlenka, že žijí v nějaké lidovládě – tedy něco, co není pravda a ani pravda být nemůže. Protože lidé brzy tuto skutečnost nahlédnou, budou nejen nespokojeni, ale budou se cítit obelháni, což může mít určité světonázorové a politické myšlenky, které mohou být pro společnost nebezpečné. Popper říká, že mohou vést až k terorismu (Popper 1994, s. 189).

přicházíme i o určité nereflexivní morální odůvodnění demokracie. Morální zdůvodnění demokracie však není v tom, že by měl vládnout lid. Popper si zde pomáhá citátem, kdy Periklés píše: „Ačkoli jen nemnozí mohou tvořit politiku, jsme všichni schopni ji posuzovat.“ (Popper 1962, s. 17). Vidíme tak, že nejde o to, aby lid vládnul, protože vládnout mohou jen nemnozí, ale že všichni lidé jsou schopni vládu posuzovat;²³ a zde se nám ukazuje i jediné morální zdůvodnění demokracie, jako systému, který toto posuzování umožňuje tím, že umožňuje vládu bez krveprolití odvolat. Demokracie tedy nejsou vládou lidu, ale v první řadě instituce vyzbrojené proti diktatuře.²⁴ Nepřipouštějí žádnou vládu podobnou diktatuře, žádnou

²³ Popper považuje tuto formulaci za základní a upozorňuje na to, že se tu myšlenka vlády lidu a dokonce i iniciativy ze strany lidu odmítá. Je zde nahrazena zcela jinou ideou, totiž myšlenkou, že lid posuzuje. Lid nemůže vládnout, protože myšlenky (a zvláště nové myšlenky) mohou vznikat jen na základě iniciativy jednotlivce, druzí je mohou pouze vylepšit v diskusi. Mnozí však následně mohou vidět zda byly tyto myšlenky dobré či nikoli. Toto poznání vzniká z velké míry ze zkušenosti, protože ti lidé, kteří rozhodnutí posilují, mnohdy sami prožili následky, ke kterým tato rozhodnutí vedla. Posouzení neboli rozhodnutí, zda myšlenka a její provedení byly správné, může být učiněno i velkým množstvím voličů. Popper dále říká: „Výraz jako „lidová iniciativa“ je proto zavádějící a propagandistický. Jde zpravidla o iniciativu několika málo lidí, kteří ji v nejlepším případě předloží národu ke kritickému *posouzení*. A proto je v takových případech důležité, aby navržená opatření nepřekračovala kompetenci voličstva je posoudit.“ (Popper 1994, s. 189).

²⁴ Veškerá dlouhodobá politika je dle Poppera institucionální povahy. Když Platón předpokládá obecnou teorii suverenity, nemůže se vyhnout skutečnosti, že dlouhodobá politika je institucionální. Platónův princip vůdcovství má daleko k čistému personalismu (který je stejně jako i čistý institucionalismus nemožný). Lze rozvinout teorii demokratického řízení, která není zatížena paradoxem suverenity. Můžeme rozlišit dva hlavní typy vlády: (1) vláda, které se můžeme zbavit bez krveprolití (demokracie); (2) vláda těch, jichž se ovládnutí nemohou zbavit jinak než úspěšnou revolucí (diktatura či tyranie). Principem demokratické politiky je vytváření, rozvoj a ochrana politických institucí, jejichž cílem je zabránit tyranii. Z přijetí demokratických principů vyplývá přesvědčení, že i špatná politika v demokracii je lepší než podřízení se tyranii. Ustavení institucí zahrnuje osobní rozhodnutí. Demokracie poskytuje

akumulaci moci, ale snaží se moc omezovat.²⁵ Rozhodující je, aby měla demokracie v tomto smyslu otevřenou možnost bez krveprolití se zbavit vlády, která nedodrží zákony a neplní své povinnosti: a to platí i pro případ, kdy její politiku pokládáme za špatnou či pochybenou (Popper 1994, s. 187).

Jestliže se ukazuje, že na demokratické formě vládnutí je nejdůležitější, že umožňuje sesadit vládu bez krveprolití, přičemž vládu pak převezme vláda nová, objevuje se nám otázka, jakým způsobem má toto sesazení vlády probíhat a jaká má být jeho forma. Popper odpovídá, že se zdá být poměrně nedůležité, jak k tomuto sesazení dochází – ať už se jedná o nové volby, prostřednictvím sněmu, ale i například odstoupením politika na základě veřejného mínění – důležité však je, aby se jednalo o rozhodnutí určité majority, ať už voličů či jejich zástupců, nebo majority nejvyššího či ústavního soudu. Existuje poměrně široká škála možností, jak může být toto sesazení institucionalizováno, důležitější než forma je však obsah.

Po sesazení vlády nastává nutnost zvolení vlády nové. Popper nicméně říká, že při změně vlády je důležitá právě tato negativní moc, neboli hrozba zbavení moci. Pozitivní moc k nastolení nové vlády je poměrně nedůležitá. Popper dokonce vidí ve zdůrazňování důležitosti nového nastolení nové vlády za nebezpečné, to z důvodu, že takto chápané

institucionální rámec pro obnovu politických institucí; nemůže však poskytovat rozum. Otázka intelektuální a mravní úrovně občanů je tak personálním problémem. Ti, kdo kritizují demokracii na základě mravních důvodů, nedokáží rozlišit mezi personálními a institucionálními problémy. Dále platí, že problémy dne jsou personální, zatímco výstavba budoucnosti je nutně institucionální povahy (Popper 1962, s. 118).

²⁵ Zde se nám ukazuje především princip regulační, protože vládce již není suverénem, ale je posuzován a s ohledem na tento budoucí soud je nucen omezovat prosazování svých postojů. Když však Novák promýšlí i další možné důsledky Popperovy teorie demokracie, říká, že například v prezidentských demokraciích by měli prezidenti, kteří odvádějí dobře svou práci, mít možnost být znovuzvolení (a odměněni) (Novák 1999, s. 58). Vedle regulačního principu, který je u Poppera primární, tak vidíme dodatečně i princip motivační.

nastolení vlády by mohlo být interpretováno jako udělení licence ze strany voličů; jako legitimování z vůle lidu – nemůžeme však vědět, jak bude nová vláda probíhat a její legitimizace přichází zase až s jejím posuzováním (například volbami, kdy dostane či nedostane další mandát) (Popper 1994, s. 188).

Můžeme se zeptat, zda existence demokracie v tomto smyslu znamená zároveň nutně i otevřenou společnost. Žák tuto otázku formuluje následovně: „Znamená to však nutně, že společnost, která nesní platónský sen o nejlepším vládcí, je nutně otevřenou společností racionálně rozhodujících jedinců?“ (Žák 1999, s. 98). Žák na jednu stranu upozorňuje na to, že Popper si tuto problematiku uvědomuje, když říká, že pouhé instituce nikdy nestačí, pokud nejsou ukotveny v tradicích, protože abstraktní pravidla je třeba interpretovat; a interpretace nejde ukotvit jinde než v žité tradici (Popper 1984, s. 98 in Žák 1999, s. 98). Na druhou stranu ale poukazuje na problém, který se objeví ve chvíli, kdy tato tradice ve společnosti není a říká, že Popper na tuto otázku odpověď nedává a nezná odpověď na otázku, co se má dělat, aby se demokratické instituce udržely v zemích, které prošly odlišným demokratickým vývojem než „tradiční demokracie“ (Žák 199, s. 99). Výše zmíněná problematika je v současnosti jistě aktuální, ať už ji vztáhneme na zavádění demokracie do společností, které vycházejí z jiných tradic či společností, ve kterých byla demokratická tradice přerušena a obnovuje se; ale i v souvislosti s určitými problémy současných demokracií, jak je popisuje například Fareed Zakaria, který upozorňuje na rozlišení mezi demokracií liberální a neliberální. Příkladem neliberální demokracie jsou státy, kde byly demokraticky zvoleny režimy, které běžně ignorují ústavní omezení své moci a zbavují občany základních práv, protože liberální demokracie totiž neznamená pouze demokratické volby, ale také vládu práva, oddělení jednotlivých mocí a ochranu základních svobod projevu, shromažďování, vyznání a vlastnictví. Jedná se o souhrn svobod, který označuje Zakaria jako ústavní liberalismus a který

nemusí s demokracií nutně koexistovat. Musíme rozlišovat mezi demokracií a svobodou. Nestačí pouze přijít s demokratickou volbou, vytváření stabilní a skutečně demokratické společnosti je komplikovaný proces. Ústavní liberalismus se tak netýká pouze procedury při výběru vlády, ale především zvolení jejího cíle. Má se odvolávat na západní tradici, která se snaží ochránit autonomii a důstojnost jednotlivce před útlakem, ať už je jeho příčinou stát, církve nebo sama společnost; liberální je poté ve smyslu, že vyzdvihuje svobodu jedince, ústavní proto, protože přináší vládu zákona do základu politiky (Zakaria 2004).

Na první část problému – zavádění demokracií do zemí, které zcela postrádají demokratickou tradici – dává Popper poměrně jednoznačnou odpověď, když říká, že „jsme jako demokrati odpovědni jen za naše západní demokracie. Státy třetího světa by nepřipustily, abychom na sebe brali odpovědnost za jejich problémy. To by byl vskutku kolonialismus.“ (Popper 1985, s. 123). Přesto se tomu však děje a demokracie jako státní forma se objevuje v mnoha zemích, které nemají demokratickou tradici a je tedy třeba hledat odpověď na již položenou otázku: co se má dělat, aby se demokratické instituce udržely v zemích, které prošly odlišným demokratickým vývojem než „tradiční demokracie“. Můžeme si však uvědomit, že pokud v těchto zemích skutečně byla institucionalizovaná možnost soudit vládu demokratickými volbami (a nejedná se pouze o společnost, která sice používá slovník demokracie, ale skutečné demokratické volby jako takové neumožňuje), pak je situace takovýchto zemí na jednu stranu sice výrazně odlišná, než je tomu u zemí, které prošly dlouhodobým vývojem institucí demokracie, ale není principiálně odlišná od tradičních demokracií. To z důvodu, že samotná demokracie, jakkoli je institucionalizovaná nutně nemusí znamenat i otevřenou společnost; je to pouze rámec, ve kterém je umožněno její fungování. Zavede-li se v demokratickém systému možnost sesadit vládu volbami, je tak vlastně institucionalizovaná jedna z forem, jak kritizovat ty, kteří vládou a institucionalizace kritiky je právě předpokladem (ale pouze předpokladem)

fungování otevřené společnosti (Popper 1985, s. 99). Podobně jako s demokracií je tomu i s otevřenou společností, je to rámec, který umožňuje jisté jednání, ale je třeba mu dát určitý obsah. Radnitzky na sympoziu ve Vídni, kterého se účastnil i Karl R. Popper, říká: „Demokratická metoda je formální. Sama nemůže společnost svobodných lidí realizovat. A jako každá metoda může být lehkou zneužitá a změněna v diktaturu většiny. Pojem „otevřená společnost“ zdůrazňuje roli racionální diskuse a kritiky. Avšak tak jako sám pojem racionální kritiky, zůstává i pojem otevřené společnosti formální.“ (Popper 1985, s. 100).

Nyní se od prvního momentu otevřené společnosti v demokratických společnostech přesunu k druhému charakteristickému rysu otevřené společnosti (2) – ke kritickému racionalismu.

3.2.1. Kritický racionalismus

Kritický racionalismus je pojem, kterým se obecně označuje Popperův filosofický systém. Kritický racionalismus jako takový pak obsahuje určitá hlediska a ideje, které se dají aplikovat na politický systém a na společnost. Havelka popisuje, že pro politickou filosofii může být kritický racionalismus důležitý především svým poukazováním na pragmatickou-praktickou platnost našeho aktuálního vědění o světě, to znamená takovou představu vědění, které platí tak dlouho, dokud není problematizováno novými dosud neznámými fakty, novým pozorováním či novým experimentem. Ještě důležitější pak je kriticko-racionalistický důraz na v zásadě procesuální charakter pokroku a odtud vyplývající myšlenka o možnosti pouze partikulárních změn (Havelka 1999, s. 87). Havelka

popisuje popperovský požadavek projasňovat každý politický diskurz vedený o problémech, potřebách, změně a vývoji společnosti a projasňovat vědecké a veřejné diskuse vůbec. Tato idea má pak u Poppera několik komponent: Popperovo pojetí kritičnosti, koncepci fallibismu, falzifikace a antihistoricismu (Havelka 1999, s. 88).

Popperově antihistoricismu je v této práci věnována celá kapitola, jak je to však s jeho pojetím kritičnosti? Popper se sám označuje za racionalistu a osvícence. Jako racionalismus chápe přesvědčení, že se můžeme učit kritikou vlastních chyb a omylů, a to zejména, kritizují-li nás jiní, a ostatně též sebekritikou. Racionalista je v tomto pojetí člověk, kterému více záleží na tom, aby se poučil, než aby měl navrch, a který je připraven učit se od jiných ne tím, že by prostě přijal jejich mínění, ale tím, že rád nechává své ideje kritizovat jinými a rád kritizuje ideje jiných. Důraz zde leží na ideji kritiky či přesněji kritické diskusi. Pouhá kritika sama o sobě nám nepomůže k novým idejím. Ale kritická diskuse nám může pomoci ve sféře idejí „odlišit zrno od plev“ (Popper 1994, s. 135). Přijetí nějaké ideje není nikdy čistě racionální záležitost; ale jenom kritická diskuse nám ukáže ideu z více stran a umožní nám ji lépe posoudit. Racionalista ví, že za svůj rozum vděčí jiným lidem. Ví, že rozumný, racionální, kritický postoj může být jen výsledkem kritiky ze strany jiných a že jenom přes takovou kritiku lze dospět k sebekritice. Přijetí kritické diskuse znamená uvědomění si, že za svůj rozum vděčíme jiným lidem. Popper tento racionalistický postoj přibližuje také následovně: „...snad se mýlím a ty nikoli, v každém případě můžeme oba doufat, že po naší diskusi budeme vidět o něco jasněji než předtím, a rozhodně se přece můžeme navzájem oba poučit, pokud ovšem nezapomeneme, že nejde ani tolik o to, komu se dá za pravdu, jako mnohem spíše o to, abychom se přiblížili pravdě.“ (Popper 1994, s. 136). V tomto citátu se nám ukazuje jak princip kritické diskuse, zároveň však ale určité pojetí pravdy, které dle Poppera nemáme směřovat s jistotou. Věda je hledání pravdy. Avšak pravda není jistá pravda. Dost často můžeme říkat pravdu, dospět k pravdě. Nikdy však

nemůžeme dosáhnout jistoty. Jen absolutní jistota by znamenala pravé vědění. Snad kromě trivialit se nedostáváme dále než k domněnkám – přinejmenším v přírodních vědách (možná je tomu jinak v matematice nebo logice.). Věda je hledáním pravdy, nikoli jistoty (Popper 1994, s. 97).

Výše zmíněné osvícenství pak znamená především ideu sebeosvobozování prostřednictvím vědění: povinnost každého intelektuála pomáhat druhým k duchovnímu osvobození a k porozumění kritickému postoji.

Vnější znakem obou těchto postojů je řeč.²⁶ Důležitá je srozumitelnost a jednoduchost jazyka. Racionalista nechce přemlouvat. Je si neustále vědom své omylnosti a ctí duchovní nezávislost druhého. Chce vyvolat odpor a rozumnou a disciplinovanou kritiku. Nechce druhého přesvědčit, ale vyzvat ho, aby si svobodně vytvořil vlastní názor. Tvorba vlastního názoru vždy zahrnuje prvek svobodného rozhodnutí. Kritická diskuse je základem svobodného myšlení jednotlivce. Bez svobodné myšlenkové výměny nemůže existovat skutečná myšlenková svoboda. Bez politické svobody tedy není možná svoboda myšlení. A dál to znamená, že

²⁶ Popper spojuje problém pravdy a kritické diskuse s řečí, přičemž vychází z teorie řeči Bühlera (Popper 1985, s. 32). V teorii zvířecí a specificky lidské řeči je nejnižší funkcí funkce výrazu: symptomy vnitřního stavu organismu. Jestliže dojde k reakci na tento výraz, stává se tento podnět zprávou. Podávání zprávy je druhou funkcí řeči. Třetí funkce je funkce zobrazovací, která je vyhrazena specificky lidské řeči, ve které existují věty, jenž popisují – zobrazují věcné stavy či průběhy. Vyšší funkce je vždy doprovázena nižší. U nejvyšší funkce je rozhodující, že může popisovat stavy či průběhy věcí a že věta, která je popisuje, může být pravdivá nebo nepravdivá. Teprve tímto krokem je umožněna objektivizace řečeného, takže může nastoupit věcná kritika. A kritika je racionální kritikou pouze tehdy, jde-li o pravdivost nebo nepravdivost vět či teorií. Popper doplňuje další funkce řeči, především kritickou funkci – kritickou diskusi o pravdivosti nebo nepravdivosti vět. Kritickému stupni musí předcházet z logických důvodů stupeň dogmatický: teprve když se etabluje nějaké dogma, je možno jej začít s kritikou; a až potom se toto dogma jakožto pozadí kritické diskuse může stát samo předmětem kritiky (Popper 1994, s. 101).

politická svoboda je předběžnou podmínkou toho, aby každý jedinec mohl svobodně užívat svého rozumu (Popper 1994, s. 138).

Havelka ukazuje, že tento rozum stále zřetelněji prolamuje rámec teoretických disciplín směrem k životu, mravnosti a organizaci společnosti. Pojem kritiky je založen v instanci rozumu samého, v rozumu, který je jako univerzální možnost schopen konkrétní rozpory činit předmětem věcné a nezaujaté diskuse a který je schopen ukazovat je jako konkrétně řešitelné. Při formování konceptu otevřené společnosti se pak kritická a racionální argumentace sama může stát nositelem sociálních změn. V kritickém racionalismu je kritičnost rozhodující charakteristikou rozumnosti a nositelem kritičnosti je zralý a zodpovědný člověk, vědomý si otevřenosti dějin i společnosti, připravený k jednání a kompromisům, a odolný vůči doktrinalizovaným způsobům myšlení (Havelka 1999, s. 89).

Dalším rysem, který dle Havelky pomáhá zprůhledňovat veřejnou a politickou sféru, je koncepce fallibismu, která je založena na takovém pojetí vědění, které bere v úvahu možnost své vlastní neúplnosti nebo dokonce nepravdivosti. Myšlenka fallibismu je dále spojena s Popperovým chápáním pravděpodobnosti (Havelka 1999, s. 89) Zde se ukazuje propojenost Popperovy politické filosofie s jeho teorií poznání. Problém pravděpodobnosti řešil Popper pomocí úsudku, který je součástí jeho epistemologie. Žádné ověření jakéhokoli teoretického tvrzení není konečné nebo závěrečné a empirický nebo kritický postoj v sobě zahrnuje dodržování některých metodologických pravidel, která nám přikazují před kritikou nikoli uhýbat, ale přijímat zamítnutí. Důsledkem je, že takřka stejným rizikem je přijmout zamítnutí jako hypotézu: jde o přijetí domněnky.

Existuje ještě jeden problém, který souvisí s pravděpodobností: otázka (míry) obsahu tvrzení nebo teorie. Pokud jde o stupeň potvrzení, bylo třeba shrnout myšlenku do krátké teze, do zprávy o vzniku a vývoji teorie, o jejím ověřování včetně vyhodnocení o příslosti testů (přičemž lze brát v úvahu jen testy v kritickém duchu). Absolvováním těchto testů může

teorie prokázat svou odolnost – svou odolnost přežít. Poslední interpretace přitom v žádném případě nezaručuje její úspěch v budoucnu. Přestože nemůžeme ospravedlnit existenci teorie – oprávněnost naší víry v její pravdivost – můžeme někdy stanovit oprávněnost naší preference jedné teorie před jinou (Popper 1995, s. 100). Tento pravděpodobnostní charakter poznání vede dle Havelky v sociální a politické sféře k pluralizaci doktrín a ideologií (Havelka 1999, s. 89) a vlastně i celého veřejného prostoru.

Parusníková popisuje, že jestliže je obhajoba jistoty a snaha dokazovat pravdu našich tvrzení v Popperově koncepci logicky inkonzistentní, epistemologicky nepřijatelná a ideologicky nebezpečná, pak existující vědění a jeho konkrétní společenské podoby mají pro Poppera statut pouhých dohadů, u nichž se předpokládá, že vždy obsahují omyly. Tyto konkrétní podoby, ať už se jedná například o to, jaké cíle jsou ve společnosti prosazovány, jaké politické strategie jsou k tomu zvoleny nebo o jaký právní rámec se opírají (jako v možnosti mylné), mají vést ke skromnosti a ochotě sebekritiky (Parusníková 1999, s. 69).

Jestliže je na základě fallibilismu (neboli motivu lidské omylnosti) člověk při řešení problémů vždy potenciálně omylný (protože žádné poznání, o které bychom se mohli opřít, není absolutně jisté), je třeba si klást omezenější cíle, které jsou dosažitelné jen za předpokladu pouze takových formulací našeho poznání, které umožňují jeho falzifikaci (Havelka 1999, s. 90). Popper upozorňuje na to, že se teorie vědy mýlila, když tvrdila, že přírodní vědy jsou induktivní a že indukce je proces, kdy se teorie formulují nebo posuzují pomocí opakovaného pozorování a experimentů. Vědci totiž musejí udělat demarkační linii mezi svou vědeckou prací a pseudovědou, stejně jako mezi teorií a metafyzikou, a oni si jako demarkační linii vypůjčili od Bacona indukční metodu.

Parusníková rozděluje Popperovu kritiku indukce na kritiku logickou a na kritiku epistemologickou.

Logický aspekt je založen na problematice logického důkazu induktivního vyplývání, kdy v aktu generalizace zkušenosti dochází k překročení možnosti tyto generalizace empiricky ověřit. Popper následně ukazuje, že pro potvrzení obecného závěru bychom museli dokázat platnost principu indukce, ale takový důkaz by musel spočívat na principu indukce vyššího řádu; tak by se mohlo pokračovat do nekonečna (Parusníková 1999, s. 66).

Epistemologický aspekt vychází z přesvědčení, že se ve skutečnosti neučíme induktivně – indukce tedy není jen logicky neobhajitelná, ale i epistemologicky nefunkční (Parusníková 1999, s. 67). Dle Poppera je možné ukázat, že při učení si vždy osvojujeme něco nepravděpodobného, a ne něco, co je pravděpodobné. Deduktivní závěry existují a v teorii pravděpodobnosti jsou to pouze závěry deduktivní. Čím je něco pravděpodobnější ve smyslu teorie pravděpodobnosti, tím je to prázdnější a nezajímavější. Jen to, co je nepravděpodobné, je zajímavé. To, co je nové, je vždy zcela nepravděpodobné. Hypotéza, kterou nově vytvoříme, má takřikajíc nulovou pravděpodobnost. Neexistuje tedy žádná indukce, to, co je, jsou nové riskantní objevy. Riskantní hypotézy mohou být pak falzifikovány selekcí. Popper říká, že máme vycházet z chápání člověka jako nositele zkušenosti; a zkušenost spočívá v podstatě v tom, že udělal mnoho chyb a překonal je – že těmito chybami prošel. Zkušenost se vytváří pokusem a omylem. Základem teorie indukce je, že se učíme informacemi, které přicházejí zvenčí. Základem Popperovy kritiky indukce je, že se učíme svou činností, která je nám vrozena, spoustou struktur, jež jsou nám vrozeny a jež jsme způsobilí rozvíjet: učíme se aktivitou. Indukce nás dělá pasivními, opakování přivádí věci z našeho bdělého ducha do podvědomí. Skutečné učení není indukcí, nýbrž je to vždy pokus a omyl, podstupovaný s nevyšší aktivitou, kterou máme (Popper 1995, s. 29).

Zásadním momentem je dle Parusníkové na kritice indukce tímto způsobem popření epistemologické hodnoty konfirmace; kdy si Popper sice uvědomuje, že konfirmace se běžně používá, ale zároveň také toho, že tento

postup je „epistemologicky sterilní“, nebo-li že se skrze konfirmaci nic nového nedozvíme. Jestliže je konfirmace způsobem, jak hledat a obhajovat jistotu vědění, pak, jak bylo výše ukázáno, je hledání jistoty v rozporu jak s normami racionálního úsudku, tak i s povahou lidské tvořivosti. Jistota je nejenom iracionální, ale brání i rozvoji myšlení (Parusníková 1999, s. 67). Hledáme-li jistotu, snažíme se zároveň vyhnout omylu a tak vylučujeme i možnost rozvoje myšlení na základě konfliktu, který vzniká s přijetím teorie vývoje dle schématu pokus – omyl, které vede k vyvrácení původních návrhů, jenž se neosvědčily.

Popper přistupuje k poznání jako k systému tvrzení, k systému teorií předkládaných k hodnocení. Poznání je v tomto smyslu objektivní a má charakter hypotézy nebo domněnky. V tomto novém pojetí není už nadále problém indukce problémem našeho přesvědčení nebo racionality našeho přesvědčení, ale jde o problém logického vztahu mezi jednotlivými tvrzeními a univerzálními teoriemi. Univerzální teorie nelze dedukovat z dílčích tvrzení; jak by to navrhovala teorie indukce. Lze je však dílčími tvrzeními vyvrátit. Řešení problému indukce nabízí vznik nové metody – analýzy kritické metody, metody pokusu a omylu, metody, kdy předkládáme smělé teorie a vystavujeme je co nejpřísnější kritice. Z hlediska této metodologie svá zkoumání zahajujeme problémy. Vždy se nacházíme v určité problémové situaci a volíme ten problém, o němž se domníváme, že jsme schopni jej vyřešit. Řešení, které je vždy pokusné, má formu teorie, hypotézy, domněnky. Různé konkurující si teorie porovnáváme a kriticky posuzujeme, abychom odhalili jejich nedostatky. Neustále se měnící, stále otevřené výsledky kritického hodnocení dávají vzniknout něčemu, co by se dalo nazývat každodenní vědou (Popper 1995, s. 83).

Parusníková se domnívá, že hlavním cílem Popperovy epistemologie je zachycení poznání jako „dynamického otevřeného procesu, který se vyvíjí prostřednictvím vyvrácení původních návrhů“. Zkušenost je zde zdrojem vyvracejících důkazů, nikoli východiskem poznání. Není tak

zdrojem jistoty, ale racionálním způsobem posuzování vědění, přičemž když určitá teorie ob stojí v testech zkušeností, nezískává další pozitivní kvalitu, ale zůstává tím, čím byla původně – je to dohad bez garance (Parusníková 2007, s. 176). Zůstává „pouhou“ domněnkou, ať již s vyšší či nižší mírou pravděpodobnosti její platnosti. Popper jako demarkační kritérium místo indukce nabízí ověřitelnost, nebo falzifikovatelnost. Aby mohl být některý systém považován za empirický nebo vědecký, musí být testovatelný zkušeností. Popper tak od vědeckého systému nepožaduje, aby byl vyčlenitelný jednou provždy v pozitivním smyslu; vyžaduje však, aby jeho logická forma byla taková, že může být vyčleněn pomocí empirických testů v negativním smyslu: empirický vědecký systém musí dovolovat své vyvrácení zkušeností. (Popper 1997, s. 20). Veškerá indukce je nahrazena metodologií deduktivní. Jednotlivé teorie či domněnky jsou testovány zkušeností. Od jedné teorie k druhé pak postupujeme na základě eliminace chyb a tak postupuje i nárůst našeho vědění. Deduktivní rámec poznávacího procesu vidí Parusníková u Poppera v tom, že pozorování není počáteční fází poznání, ale je již determinováno určitou obecnou perspektivou: přesvědčení, že můžeme začít pouhým pozorováním je pak absurdní (Parusníková 1999, s. 67).

Pokud nejsou vědecké teorie falzifikovány, zůstávají navždy hypotézami nebo domněnkami. Tím se vysvětluje celý problém vědecké metody a spolu s ním i problém vědeckého pokroku. Pokrok spočívá ve vývoji směrem k teoriím, které nám sdělují stále víc a více – k teoriím s rozšiřujícím obsahem. Čím více nám však teorie říká, tím více vylučuje nebo omezuje a tím víc je příležitostí pro její falzifikaci. Teorie s větším obsahem je tedy teorie, kterou lze mnohem přísněji ověřovat. Vědecký pokrok pak nespočívá jen v akumulaci pozorování, ale ve vylučování méně zdařilých teorií a v jejich nahrazení teoriemi lepšími, tedy teoriemi s širším obsahem. Teorie, o kterých tvrdíme, že nejsou nic víc než domněnkami a hypotézami, nepotřebují nijak prokazovat svoji oprávněnost (a už vůbec ne metodou indukce). Můžeme však někdy na základě kritického hodnocení

zdůvodnit, proč jsme dali některé konkurující domněnce přednost před ostatními (Popper 1995, s. 76). Havelka promýšlí důsledky falzifikace, která se podle něj stává mravním požadavkem na intelektuální počestnost badatele, apelem proti všem ideologiím, proti nevysloveným požadavkům a záměrně nefalzifikovatelným formulacím, ale zároveň také požadavkem na občanskou počestnost politika: apelem proti pragmatismu, nevyargumentovaným koncepcím, a zejména proti neochotě politiků poučovat se z vlastních chyb a vyvozovat z nich důsledky (Havelka 1999, s. 91).

3.2.2. Demokracie jakožto předmět naší odpovědnosti

Demokracie jakožto předmět naší odpovědnosti vychází především z Popperovy představy, že budoucnost je široce otevřená: „A závisí na tom, co děláme my a velký počet ostatních lidí a co dělat budeme: dnes, zítra, pozítří. A to, co děláme a budeme dělat, závisí opět na našem myšlení; a na našich přáních, našich nadějích, na našich obavách. Závisí na tom, jak se díváme na svět; a jak posuzujeme doširoka otevřené možnosti.“ (Popper 1994, s. 201).

Naši zodpovědnost v demokracii a za demokracii můžeme vidět ve dvou rovinách: v první rovině se jedná o intelektuální odpovědnost; ve druhé rovině je to demokracie jako forma, ve které můžeme být zodpovědní sami za sebe.

Intelektuální zodpovědnost, která přichází s pochopením, že budoucnost je otevřená a můžeme ji ovlivnit, před nás klade otázku, zda můžeme vůbec něco dělat a něčemu zabránit. Popper na tuto otázku odpovídá, že můžeme udělat mnohé. Když v této rovině mluví o

intelektuálech – lidech, kteří se zajímají o ideje - má tím na mysli, že intelektuálové působili v historii nejstrašnější škody,²⁷ a kdyby jen přestali štvát lidi proti sobě, už to by znamenalo výrazný pokrok. „Znamená to pro nás všechny velkou odpovědnost. A ta odpovědnost bude ještě větší, když si uvědomíme pravdu, že nic nevíme; nebo že toho víme tak málo, že jsme toto málo oprávnění označit za „nic“ (Ibid). S uvědoměním si, že téměř nic nevíme má přijít pochopení nutnosti vzdát se ideologií a hledat s jakýmsi kritickým tápáním a ve vši skromnosti objektivní pravdu; což je mimo jiné spojeno i s Popperovou představou postupného sociálního inženýrství, které staví proti inženýrství utopickému; a o kterém pojednávám v kapitole o kritice historicismu.

Druhá rovina, demokracie jako určitý rámec, ve které můžeme být zodpovědní sami za sebe, byla v textu již nepřímo zmíněna ve chvíli, kdy jsem popisoval mravní nepřipustnost totalitních režimů uzavřené společnosti, jenž je způsobena do značné míry tím, že neumožňuje převzít zodpovědnost za společnost, ve které je člověk nucen existovat. Když mluví Popper o demokracii, tak říká, že : „...náš svět, svět západních demokracií, není sice nejlepší ze všech myslitelných nebo logicky možných politických světů, ale je přesto nejlepší ze všech politických světů, o jejichž historické existenci víme.“ (Popper 1994, s. 143). Jestliže však Popper připisuje tomuto politickému světu vlastnost nejlepšího ze všech světů, nemá tím na mysli, že tímto nejlepším světem, by byla demokracie – či svoboda – sama od sebe. Nesmíme zapomínat na to, že demokracie je pouhým rámcem pro jednání, bez tohoto jednání by byla pouze prázdným pojmem. Popper říká: „Svoboda není dodavatel, který nám doručuje životní statky až do domu. Demokracie nic nezaopatřuje – ani hospodářský zázrak ne.“ (Popper 1994, s. 144). Důvodem, proč si máme zvolit demokracii, není to, že by nám něco zaručovala, ale to, že jediná umožňuje lidsky důstojnou formu vzájemného soužití; jedinou formu, v níž můžeme být plně

²⁷ Popper jako příklad uvádí masové vraždění, které nacházelo své ideje v teoriích a určitých naukách (Popper 1994, s. 207).

odpovědni sami za sebe; a zda uskutečňujeme její možnosti závisí právě jen na nás samotných (Popper 1994, s. 145).

Popper sám demokracii jako takovou v žádném případě neidealizuje a uvědomuje si i její negativa. Při hodnocení demokratických forem v kontextu s jinými způsoby prosazování moci si pomáhá citací výroku Churchilla, podle které platí, že: „Demokracie je nejhorší forma vlády – s jedinou výjimkou všech ostatních vlád.“ (Churchill in Popper 1985, s. 97). Popper tuto tezi interpretuje tak, že neexistuje žádná dobrá forma vlády. Zde by se mohly objevit dva problémy: první problém by mohl být v tom, jak můžeme vůbec vybírat mezi různými druhy politického uspořádání; druhý problém by se dal formulovat, jak můžeme podporovat formu vládnutí, které není „dobré“ respektive jak může být tento formát vládnutí legitimizován. První problém je možné vyřešit na základě pochopení, že jsme sice jako lidé omylní, přesto jsme schopni určité teorie (zde formy vládnutí) posuzovat a rozhodovat, které jsou lepší než jiné. Druhý problém je možné řešit na základě Popperova vymezení „dobra“, které není chápáno jako nějaká abstraktní kategorie, ale jako postupného překonávání toho, co je špatné. Nehledáme žádný utopický stát, ale řešíme problémy – které se vyskytují i v demokracii. Rozdíl mezi jinými formami vládnutí a demokracií je však – jak již bylo řečeno – v tom, že demokracie tyto změny umožňuje. Popper říká, že : „Existují jen takové formy, které jsou nenapravitelně špatné a je možno je vyměnit pouze násilím, a pak takové formy vlády, ve kterých je možno sesadit vládu hlasováním.“ (Ibid). Jestliže Popper vidí jádro demokracie v možnosti sesadit vládu bez násilí a zároveň si uvědomuje, že demokracie jakožto forma vládnutí je však zároveň i nositelem určitých „špatných vlastností“, je otázka, jak se mají tyto problémy v demokracii řešit. Popper zde říká, že demokracie jako prostor, ve kterém je možné zbavit se nenásilím vlády a zároveň tedy i prostor, ve kterém je možná změna, poskytuje občanům možnost změnit problematické momenty demokracie. „Všechno ostatní závisí na občanech, na demokratech. Demokracie nemůže být lepší než demokraté. Na

zlepšování musí pracovat sami demokraté, to je rozhodující“ (Ibid). Ukazuje se tak další argument, o který se opírá tvrzení, že demokracii můžeme – a měli bychom – chápat jakožto předmět naší odpovědnosti. My, jakožto jedinci žijící v demokracii, jsme zodpovědní za to, jak tato demokracie funguje. Ukázalo se, že demokracie není dokonalá a je možné – a snad i dokonce správné – ji podrobovat kritice. Popper ale také zároveň říká, že nemá smysl si na demokracii stěžovat. Odpovědí na takovou nekonstruktivní stížnost je dle Poppera věta: „Co jsi udělal, abys demokracii zlepšil?“ (Popper 1985, s. 96).

3.3. Otevřená společnost jako hodnoty

Dalším hlediskem (3), o kterém jsem se v úvodu kapitoly zmiňoval, je chápání otevřené společnosti jakožto souboru určitých hodnot. Určité hodnoty otevřené společnosti vystupují v textu již ve chvíli, kdy se snažíme tematizovat otevřenou společnost ať už ve vymezení proti uzavřené společnosti nebo v jejím vztahu k demokracii, přesto však chci tento aspekt otevřené společnosti jako souboru hodnot zdůraznit, protože Popper sám popisuje, že výrazem otevřená společnost neoznačuje ani tak státní nebo vládní formu, jako spíše způsob lidského soužití, ve kterém jsou důležitými hodnotami individuální svoboda, nenásilí, ochrana menšin a ochrana slabých (Popper 1985, s. 120-121). Navíc se jedná rovněž o samotné vyzdvižení těchto hodnot, protože dle Poppera zde existuje nebezpečí, že jsou-li pro nás tyto hodnoty tak samozřejmé, můžeme tím ohrozit demokracii jako takovou.

Jako základní ideu otevřené společnosti Popper označuje lidskou svobodu. Základem svobodného myšlení jednotlivce je kritická diskuse.

Bez svobodné myšlenkové výměny nemůže existovat skutečná myšlenková svoboda. Bez politické svobody tedy není možná svoboda myšlení. A dál to znamená, že politická svoboda je předběžnou podmínkou toho, aby každý jedinec mohl svobodně užívat svého rozumu (Popper 1994, s. 138). Koncept lidské svobody se dle Poppera historicky vyvíjel, avšak boj o svobodu a úctu k člověku, k lidskému životu a svobodě člověka pokračuje dál. Neboť neexistují žádná jednoduchá řešení. Všechny naše hodnoty mají hranice. A tyto hranice se jen těžko vymezují. Tak je tomu i se svobodou – moje svoboda musí mít hranice. Popper vidí tyto hranice i v politickém systému. Omezení svobody mají být rozdělena pokud možno co nejrovnoměrněji a my potřebujeme stát a jeho zákony k tomu, aby nevyhnutelná omezení svobody byla pro všechny občany stejná. Tak vede idea svobody nevyhnutelně k ideji rovnosti. Avšak idea rovnosti v sobě skrývá nebezpečí pro ideu svobody. Je-li úkolem státu bdít na rovnost práv a povinností svých občanů, stává se státní moc pro svobodu nebezpečím. Tím nebezpečím může být byrokracie, která se stane vládnoucí třídou a tak ohrožuje nejen svobodu, ale nakonec i rovnost (Popper 1985, s. 121).²⁸

²⁸ Koncept svobody jedinců ve společnosti je v Popperově myšlení provázán i s pojetím demokracie jako předmětu naší odpovědnosti, protože jestliže jsme za vládu všichni do určité míry spoluodpovědní – i když spolu s ní nevládneme – naše spoluodpovědnost vyžaduje svobodu; ať už se jedná o svobodu slova, svobodu přístupu k informacím a svobodu smět informace poskytovat, svobodu tisku a mnoho dalších (Popper 1994, s. 189). Říkal jsem, že je-li úkolem státu bdít na rovnost práv a povinností svých občanů, může se stát státní moc pro svobodu nebezpečím. Popper přímo říká: „Příliš mnoho“ státu vede k nesvobodě“ (Ibid). Popper však také upozorňuje na situace, kdy je „příliš mnoho svobody“, kdy mluví o zneužívání svobody, které je analogické se zneužíváním státní moci (výše popsané příklady jako je svoboda slova a tisku mohou být zneužity – například k dezinformacím). Spojením těchto dvou tezí dochází Popper k hledisku, podle kterého: „Potřebujeme svobodu, abychom zabránili zneužití svobody a potřebujeme stát, abychom zabránili zneužití svobody“ (Popper 1994, s. 190). V ideálním případě by tyto dva momenty fungování státu měly být v rovnováze, ovšem problém je, jak této rovnováhy dosáhnout a zda ji dosáhnout vůbec lze. Popper si uvědomuje, že tento problém nelze nikdy vyřešit úplně; pokud se pohybujeme

Zaměříme-li se na ideu nenásilí, Parusníková vidí Popperův zásadní odpor k násilí v souvislosti s jeho principem motivu lidské omylnosti. K násilí vedou právě utopické společenské vize, které prezentují dokonalou budoucí společnost a ve jménu této dokonalosti se pak omlouvá utrpení obyčejných lidí (Parusníková 1999, s. 70). Jestliže je násilí v utopickém společenství legitimizováno ideologií, která sebe sama pokládá za jedinou správnou a Popper vyvrací historicismus s jeho představou dějinného smyslu a vyššího účelu, vyvrací tím i legitimizaci tohoto násilí. Podle Parusníkové se pak ve společnosti, která si uvědomuje, že nikdy nelze překonat lidskou omylnost, ale lze usilovat o dílčí zlepšování života lidí – a to podporováním kritické kultury – se dá násilí účinně zabránit. „Pluralita názorů a jejich vzájemná konfrontace s cílem se něco nového dozvědět, a nikoli teorie „prestížně“ bránit, pak vede k toleranci a ke snaze naslouchat jiným názorům.“ (Parusníková 1999, s. 71). Postavíme-li vedle sebe ideu nenásilí s motivem lidské omylnosti, se kterou musíme počítat vždy a

v demokratické společnosti i s její složitostí a komplexností. Přesto se jedná o cíl, o který se máme postupně snažit. Jak má však toto snažení se vypadat? Popper říká, že se jedná o problém, „který zjevně nebude možno nikdy úplně vyřešit abstraktně a principiálně pomocí zákonů. Je k tomu zapotřebí státní jurisdikce, a víc než čehokoli jiného, dobré vůle.“ (Popper 1984, s. 190). Z této citace bych chtěl zdůraznit dva momenty, prvním je, že se opětovně ukazuje, že demokracie jako forma vládnutí aplikovaná prostřednictvím státu s jeho zákony není všemocná; existují problémy, které není možné řešit na základě pouhého stanovení pevných pravidel. Druhým momentem je Popperem jmenovaná „dobrá vůle“, jejímiž nositeli jsou občané demokratického státu, a která je nezbytná pro správné fungování demokratických institucí. Od jedince ve společnosti se pak neočekává pouze to, že bude jednat podle pravidel, která demokratická společnost nastaví, ale očekávání jsou mnohem vyšší; svými postoji ovlivňujeme způsob fungování institucí. Zaměříme-li se následně na konkrétní fungování „dobré vůle“ v kontextu s problémem nebezpečí zneužití svobody a nebezpečím zneužití státní moci, Popper říká, že „dobrá vůle“ znamená, že se musíme smířit s částečnými řešeními a s kompromisy; a nesmíme se dát svést svým zalíbením ve svobodě a přehlédnout problémy jejího zneužití (Ibid).

všude, ukazuje se, že zde by mohlo být nebezpečné kdyby bylo možné k nějakému jistému vědění dospět, protože by byla ohrožena pluralita názorů a tolerance, která může být považována za hodnotu sama o sobě.

Demokratický stát nemůže být lepší než jeho občané. A tak musíme doufat, že veliké hodnoty otevřené společnosti – svoboda, vzájemná pomoc, hledání pravdy, intelektuální odpovědnost a tolerance – budou uznávány i v budoucnu.²⁹ Pro to musíme udělat vše, co je v našich silách (Popper 1985, s. 124).

²⁹ Hodnoty otevřené společnosti nejsou pouze něčím, co by otevřenou společnost a Popperovu metodu kritického racionalismu jen doprovázelo, ale mají vlastní nenahraditelné místo v Popperově filosofickém systému. Znoj upozorňuje na to, že na kritický racionalismus se lze dívat i z morálního hlediska. Znoj vnímá kritický racionalismus ve dvou rovinách: ve vědě a ve světě lidského jednání, přičemž v obou dvou pak Popper oponoval jak relativismu, tak se stavěl proti dogmatismu a demagogii. Tyto aspekty Popperovy filosofie již byly v textu převedeny. Znoj dále popisuje, že Popper věřil v rozum a jeho kritický a tvořivý rozměr; byl názoru, že přes všechnu svoji nedostatečnost je rozum jediným spolehlivým vodítkem člověka v myšlení i v jednání. Propojenost Popperovy politické filosofie a vědecké metodologie jsem již v textu několikrát zmiňoval, Znoj však jde ještě dále, když říká, že obě oblasti jsou rovnocenné, a „proto politická teorie „otevřené společnosti“ je více než jen „aplikací“ Popperovy vědecké metodologie na společnost a politiku“ (Znoj 1999, s. 41).

Přijetí rozumu jakožto spolehlivého vodítka v myšlení a jednání znamená racionální postoje, který si uvědomuje svoji omylnost, ale zároveň se snaží přiblížit se k pravdě na základě pokusů a omylů a kritické diskuse. Znoj ukazuje, že naše neznalost je svým způsobem nekonečná (protože poznání nevzniká hledáním jistoty ale falzifikací), a my musíme spoléhat jeden na druhého a na vzájemné přesvědčování, abychom pokročili v poznání. Podmínkou však je, že v této otevřené diskusi bude platit jen racionální argument a empirická zkušenost. Zde se ukazuje problematika racionálního postoje, protože jestliže v něm platí jen zkušenost a argument, nelze jeho správnost a závaznost nijak dokázat (Znoj 1999, s. 42). Popper sám říká, že racionalistický postoj jako cesta k pokroku poznání platí jen pro ty, kdo již tento postoj přijali. To ovšem znamená, že pokud má být jakákoli argumentace nebo zkušenost účinná, musí se nejprve zaujmout racionalistický postoj, a ten ovšem nelze na argumentaci nebo zkušenosti založit. Racionalistický postoj tak nelze zdůvodnit, lze se pro něj jen rozhodnout a toto rozhodnutí v sobě obsahuje určitý iracionální prvek.

Můžeme si svobodně zvolit kritickou formu racionalismu, která připouští svůj původ v iracionálním rozhodnutí, víru v rozum (Popper 1966, s. 197). Znoj upozorňuje na to, že Popper tento racionální postoj nechápe pouze ve vědě, ale také jako sociální a kulturní charakteristiku toho, jak má vypadat společenství lidí, kteří se v životě řídí rozumem. Jestliže pak pracujeme s tímto postojem ve společenské a politické praxi, pak racionální společnost je otevřená v tom smyslu, že není definována společným dobrem, ale kritickou procedurou. Každý jedinec může kriticky hodnotit a soudit politiku v diskusi, kde platí jen racionální argument a zkušenost. Popper soudí, že takováto společnost je nejen racionální, svobodná a otevřená, je ale také produktivní. Problém je však v tom, že se tato přednost nedá racionálně dokázat (Znoj 1999, s. 43). Jakkoli je možné nalézt mnoho argumentů, které umožní zdůvodnit přednost racionální a svobodné společnosti před společenstvími, které vycházejí například z historicismu či holismu, určité principy fungování společnosti stále zůstanou založeny na iracionální víře (v rozum). Znoj tento problém řeší tím způsobem, že se obrací ke vztahu rozumu a hodnot (přičemž však sám Popper odmítal vidět v racionálním postoji ztělesnění norem či mravů); a snaží se ukázat, že samotné logické řešení nestačí, ale lze poukázat na to, že hodnoty mají své místo v kultuře, společnosti a historii dané kultury. To je následně zdrojem iracionální víry v rozum (Znoj 1999, s. 46).

Znoj popisuje dvě možné interpretace jak chápat v Popperově filosofii vztah rozumu a hodnot: první z nich nazývá pozitivistickou, druhou kantovskou. V pozitivistickém přístupu je rozum přísně oddělen od morálky. Hodnoty se pěstují v morálce. Racionální metoda se používá ve vědě. Metoda je nehodnotící, je pouhým nástrojem a politická aplikace metody je jen technickým řešením problémů. Jestliže pak Popper mluví o racionalitě jako morálním postoji a uvažuje o tom, že vědecká metoda s sebou nese určité hodnoty jako je tolerance či svoboda, pak z pozitivistického hlediska se jedná o pouhé předpoklady a podmínky fungování metody. V kantovské interpretaci je role rozumu v poznání a jednání mnohem aktivnější a takové je i Popperovo stanovisko. Racionální posuzování hodnot a cílů v lidském světě z tohoto hlediska není pouze aplikace vědecké metody, ale i vytváření určitých norem. Přitom vytváříme nejen instituce, zákony a pravidla racionálním způsobem, ale vytváříme společnost, která ve svých institucích ztělesňuje pravidla racionální metody a vzniká tak společenství, které má jisté morální rysy, jenž jsou odvoditelné z normativních podmínek racionální diskuse.

Znoj zakončuje tím, že o normativnosti Popperovy teorie otevřené společnosti lze mluvit ve dvojím smyslu: jednak s ohledem na cíle politického jednání, jednak s ohledem na racionální metodu jejich posuzování. Morální hledisko v prvním případě

3.3.1. Život je řešení problémů

S hodnotou nenásilí je v Popperově myšlení spojen ještě jeden argument, který vychází z chápání světa a života jako řešení problémů. Při popisu deduktivního chápání vědy a metodologie se ukázala teze, podle které svá zkoumání zahajujeme problémy. Vždy se nacházíme v určité problémové situaci a volíme ten problém, o němž se domníváme, že jsme schopni jej vyřešit. Řešení, které je vždy pokusné, má formu teorie. Mohlo by se tak zdát, že „problém“ je něčím, co určitým způsobem zahajuje vědecké zkoumání a je důležitý pouze s epistemologického hlediska. V Popperově filosofii má však „problém“ mnohem hlubší význam.

Jestliže je nějaký problém východiskem, ze kterého vzniká rozvoj našeho poznání, můžeme se ptát, kdy se vůbec objevuje. Dle Popperova stanoviska povstaly problémy – a s nimi i jejich následná řešení – společně se životem. Pro život samotný je pak charakteristické, že je od počátku konfrontován s problémem přežívání a přežívání je v tomto smyslu vymezeno prostě jako řešení problémů; a živé organismy jako jediné komplexy, které řeší problémy (Popper 1994, s. 60).

Samotné přežívání však situaci života zcela nevystihuje. Kdyby byl život pouze o přežívání, znamenalo by to, že by byl člověk (a i jiné

znamená, že posuzujeme racionální možnost dosáhnout cíle, kterým je dobro – definované jako odstraňování zla – minimalizace bídy a utrpení. Hledáme instituce, které nám k tomu dopomohou. Morální hledisko vázané na svobodu pak vychází z toho, že sama racionální metoda ztělesňuje určité morální hodnoty – svoboda, rovnost, tolerance k jinému názoru, schopnost slyšet argumenty druhých. Posuzování cílů je znakem instrumentálního rozumu a racionální politika potom znamená stanovení prostředků, jak dosáhnout cílů. Morální ideje jako svoboda, tolerance a rovnost jsou naproti tomu podmínkami toho, aby racionální metoda vůbec mohla fungovat a teprve ony představují vlastní liberální obsah Popperovy teorie otevřené společnosti (Znoj 1999, s. 46-48).

organismy) pasivní; pasivní by zde znamenalo, že by pouze reagoval na situace, podmínky a okolní prostředí. Popper však říká, že tomu tak není: je sice pravda, že jsme formováni okolním světem, ale zároveň hledáme své životní prostředí a aktivně je formujeme. Přirozeností života má být pak hledání lepšího světa, kdy každý jedinec se snaží najít lepší svět: „Vždy znovu je naším přáním, naší nadějí, naší utopií najít ideální svět“ (Popper 1985, s. 19). To je mimo jiné i jedním z důvodů, proč je pro Poppera tak důležité upozorňovat na nebezpečí historicismu, který má v sobě zabudovanou snahu odpovědět na otázku, jak dospět k ideálnímu světu a proto mohou být tyto interpretace světa tak přitažlivé pro člověka – zdánlivě odpovídají na potřebu, která je člověku jako nositeli života vlastní a přirozená.

Zároveň se nám však zde ukazuje i určité nepřímé spojení s občanským sektorem, pokud vycházíme z předpokladu, že občanský sektor vytváří podmínky, které dávají jednotlivci možnosti lépe formovat své prostředí, umožňuje nám tak být více aktivní; prosazovat svoji vůli.

Jestliže má jedinec jistou potřebu formovat své okolí, znamená to, že se snaží měnit a modifikovat své bezprostřední i vzdálenější okolí a nakonec celý svět. Naše aktivita vychází z naší vlastní vůle a pro Poppera to znamená, že naše vůle hraje v celých dějinách podstatnou roli (Ibid). Naše vůle, jakožto skutečný nositel změny ve světě, tak nezanedbatelně působí ve světě a v celých dějinách, spoluurčuje i směřování budoucnosti. Navíc se zde ukazuje další aspekt Popperovy teorie, který může hrát roli v chápání občanského sektoru, mluvíme-li o změně vnějšího prostředí naší existence, změna začíná u našeho bezprostředního okolí.

Veškerý život je řešení problémů. Řešení problémů znamená pracovat na základě pokusu a omylu. Tím není řečeno, že musíme veškerému životu připisovat vědomí těchto problémů, které je třeba řešit. Popper popisuje, že dokonce i na lidské úrovni se ustavičně zabýváme řešením některých problémů, které si neuvědomujeme (například problém, jak udržovat rovnováhu) (Popper, 1994, s. 60). Popper však všem organismům připisuje

vědomí, neboť mají určitá očekávání, anticipují určité stránky života a postupují rizika. Očekávání pak patří k životu, proto budujeme teorie a pokoušíme se pomocí těchto teorií řešit problémy. Všechny organismy jsou tak řešiteli problémů. Přes určitou podobnost mezi lidským a například zvířecím vědomím zde existuje jeden významný rozdíl. Rozdíl je v lidské řeči, která umožňuje kritiku. Lidská řeč umožňuje teorie (kterými se snažíme řešit problémy) formulovat a pokud přistoupíme na myšlenku plurality názorů, která vychází z přijetí lidské omylnosti, můžeme vidět další argument, se kterým Popper přichází, když prosazuje hodnotu nenásilí ve společnosti jako skutečně možnou. Popper přímo říká, že „...rozhodující je, že můžeme místo sebe nechávat umřít své teorie, protože je můžeme kritizovat a protože přirozený výběr, který by nás jinak zničil, hubí místo nás pouze ty teorie.“ (Popper 1985, s. 79). Z této teze Popper odvozuje, že není proti přírodě, proti evoluci a ani proti boji o život, že by v lidském světě mohl jednou zavládnout mír. Místo vzájemného boje máme zavrhnout teorie, které se ukáží být nesprávné, a tedy dále i nepotřebné (Ibid).

3.3.2. Tři světy

Tematizujeme-li otevřenou společnost z hlediska (3), tedy jako nositele určitého souboru hodnot, je potřeba zaměřit se i u Poppera a jeho filosofie na hodnoty jako takové – a jejich chápání je úzce propojeno s Popperovým třemi světy.

Nejdříve představím tři světy jako určitou kategorizaci a posléze se pokusím ukázat, jak je toto pojetí světa spojeno s hodnotami.

„Svět jedna“ (či „svět 1“) je fyzikální svět; je to svět věcí, fyzikálních objektů (svět fyzikální hmoty, silových polí atd.), svět

ztělesněných stavů. „Svět dvě“ (nebo „svět 2“) je svět našich zážitků; světem subjektivních zkušeností (jako jsou například procesy myšlení), svět vědomých a nejspíš i podvědomých zkušeností, svět duševních stavů či událostí. Popper upozorňuje, že mnozí vidí v rozlišování prvního a druhého světa hluboký význam, zatímco jiní je považují za identické. Rozlišovat svět jedna a dvě je nutné, třeba i jen proto, aby se mohlo říci, jestli jsou tyto dvě oblasti identické či nejsou (Popper 1985, s. 67). U Poppera je toto rozlišení vynuceno především potřebou zdůraznit (omezenou) autonomii těchto oblastí (Popper 1994, s. 64).

Mimo tyto dva světy rozlišuje Popper ještě svět tři (nebo „svět 3“), který – jak se dále ukáže – má důležitou roli v pochopení toho, co to jsou vlastně hodnoty a jak vznikají. „Svět“ tři je svět produktů lidského ducha. Středem světa tři je lidská řeč se svými charakteristikami: lidská řeč s větami, které mohou být pravdivé nebo nepravdivé. A lidská řeč je tím, co tvoří střed „světa 3“. Svět tři je tak světem samotných tvrzení. Z lidské řeči se vyvinula lidská kultura a vznikaly i produkty lidské činnosti, jež mají hmotnou fyzikální povahu. Popper upozorňuje na to, že ačkoli tyto hmotné předměty, které jsou produktem lidského ducha, patří do světa jedna jako do světa fyzikálních objektů či ztělesněných stavů, přesto nenáleží pouze do něj: jakožto hmotné předměty patří do světa jedna, ale pokud jde o jejich obsah – jazykový obsah – přináleží světu tři. (Popper 1985, s. 68). Již zde se tedy ukazuje, že mezi třemi světy neexistuje přísně oddělená hranice.

Popper se domnívá, že uvnitř procesu myšlení lze vydělit některé části, jež lze snad nazvat jeho obsahem nebo myšlenkou nebo objektem „světa 3“. Je důležité rozlišovat mezi psychickým procesem a myšlenkovým obsahem v jeho logickém smyslu nebo ve smyslu „světa 3“ (Popper 1995, s. 174). V probíhajícím procesu myšlení se pokoušíme tento obsah uchopit, zformulovat myšlenku do jazyka tak jasně, že je na ni možné pohlížet kriticky z mnoha stran a na tuto myšlenku se již můžeme dívat jako na

myšlenku v objektivním smyslu, jako na objekt „světa 3“, kterého se pokoušíme zmocnit.

Můžeme se zeptat, proč je pro Poppera tak důležitá snaha zmocnit se myšlenky v objektivním smyslu. Objektivní myšlenka je tvrzení či teorie a my jim můžeme dát takovou podobu, že je lze hodnotit a dohadovat se o nich. Aby tomu tak mohlo být, musejí se formulovat v nějaké ustálené podobě. Jestliže se nám podaří teorii dát určitou podobu, zformulovat ji, dát ji určitou formu – ať už mluvenou či psanou – můžeme následně tuto teorii kritizovat; přičemž je možné rozlišovat mezi kritikou pouhé formulace myšlenky (jestli je myšlenka v objektivním smyslu dobře či špatně formulovaná) a kritikou logických aspektů myšlenky samé (mezi sledované aspekty patří její pravdivost či podobnost pravdě ve srovnání s konkurenčními teoriemi nebo její kompatibilita s určitými jinými teoriemi). Popper klade důraz především na kritiku teorie na základě jejího obsahu; kritika formulace nemá tak zásadní význam. V této chvíli již nepracujeme pouze s tvrzeními či teoriemi, ale také s jejich kritikou, která je založena na argumentech, obzvláště kritických argumentech; a zároveň také s problémy, protože hodnotíme-li kriticky nějakou teorii s ohledem na její logický obsah a vztah ke světu, vyjadřujeme se k určitým problémům, které ve světě existují (dle Poppera by se teorie měly hodnotit vždy s ohledem na problémy, které řeší). „Svět 3“ se nám tak rozlišuje, protože do něj již nepatří pouze teorie či tvrzení, ale také argument, kritika a problémy (Popper 1995, s. 175).

Jestliže jsme ustanovili „svět 3“ jako množinu objektů, které patří do „světa 3“, můžeme se ptát, jaký je ontologický status objektů ze „světa 3“, přičemž nás zajímá především to, zda jsou tyto objekty „reálné“. Popper vnímá určitý rozdíl mezi objekty ze „světa 3“ a mezi fyzikálními objekty „světa 1“, za kritérium „reálnosti“ však považuje tezi, že „reálné“ je vše, co může nějak působit na fyzické předměty, a nač mohou působit fyzické předměty. Použijeme-li toto kritérium na objekty „světa 3“, vidíme, že jsou „reálné“, protože svět fyzikálních předmětů, jak jej známe, se velice změnil

na základě obsahů teorií. Mezi možné námitky proti tomuto tvrzení, které Popper přijímá, patří námitka, že svět nezměnily teorie samé, ale to, jak jsme je pochopili – to znamená, že svět by změnil psychické stavy, které jsme zařadili do „světa 2“. Přijetí této námitky však pro Poppera neznamena nutnost znovu promyslet ontologický status „světa 3“, ale naopak možnost pokročit o krok dál, když může říct: „Dokonce přijímám, že svět 2 je jediný prostředník, díky němuž mohou svět 1 a svět 3 na sebe vzájemně působit.“ (Popper 1995, s. 177). Jaké má tato teze důsledky? Je snadno nahlédnutelné, že „svět 1“ a „svět 2“ na sebe mohou působit a skutečně působí. Mezi fyzikálním světem a světem našich subjektivních zkušeností je zřetelný vztah. Podobně na sebe působí přímo i „svět 2“ a „svět 3“; naše zkušenosti mají vliv na teorie a teze, které vytváříme a ty na nás působí i zpětně. Problematický je však vztah „světa 1“ a světa 3, protože jestliže tento vztah mezi fyzikálním světem a objektivně zformulovanými produkty ducha potřebuje prostředníka, potřebuje konkrétního prostředníka, kterým je člověk jako osoba. Existuje-li určitá teorie ve „světě 3“ ať už „dobrá“ či „špatná“, aby mohla působit na svět fyzikálních objektů, musí mít prostředníka, který ji přetlumočí a aplikuje na „svět 1“. Zprostředkování teorie se však neděje automaticky, jedná se o svého druhu interpretaci a zde se nabízí možnost chyby, omylu. Popper říká, že: „i když můžeme vynalézt teorii, může to mít (a dobrá teorie je bude mít vždy) nezamýšlené a nepředvídatelné následky.“ (Ibid). Vždy když existuje teorie, je zde i nebezpečí jejího nepochopení a proto je nesmírně důležitá instituce kritiky, protože vždy existuje teorie samotná, někdo jiný ji může pochopit dobře a opravit chybu v interpretaci.

Svět 3 pokládá Popper v jeho podstatě za produkt lidské mysli. Jsme to my, kdo tvoří objekty „světa 3“. To, že objekty mají vlastní inherentní nebo autonomní zákony tvořící nezamýšlené a nepředvídané důsledky je jen případ obecnějšího pravidla, že veškeré naše jednání takové důsledky má. Popper pohlíží na „svět 3“ jako na produkt lidské aktivity, jehož vliv je stejný nebo větší než vliv fyzického prostředí. Existuje jistý druh zpětné

vazby ve veškerém lidském počínání: když jednáme, činíme tak vždy nepřímo, probíhá to mimo nás (Popper 1995, s. 179).

Ještě než se dostanu k výkladu vztahu světa tří a hodnot, udělám krátkou odbočku k tématu, jak vlastně dle Poppera „svět 3“ vzniká. Popper se při hledání základů „světa 3“ vyrovnává zároveň i s problémem psychofyzického dualismu; tedy vztahem mezi naším tělem (nebo fyziologickým stavem) a naší duší (psychickým stavem). Popper předkládá biologické a evolucionistické pojetí tohoto problému. Lidskou mysl máme považovat především za orgán, který produkuje objekty lidského „světa 3“ a je s těmito objekty v interakci. Na lidskou mysl je třeba pohlížet jako na autora lidské řeči, pro jejíž rozvoj máme vrozeny všechny základní schopnosti, a která je autorem teorií a kritické argumentace. V tomto pojetí byl první jazyk, který je vrozený, nebo spíše geneticky zakódovaný. Deskriptivní jazyk se objevuje v základech lidské představivosti, lidské vynalézavosti, a tudíž se podílí na vzniku „světa 3“. První funkcí deskriptivního jazyka jako nástroje bylo sloužit výhradně pravdivému popisu, pravdivým zprávám. Poté však došlo k tomu, že bylo možné použít jazyk ke lhaní, k vyprávění. Tento okamžik je prý rozhodující, byl to krok, který učinil jazyk skutečně deskriptivním a skutečně lidským. Jde o vyprávění vysvětlovacího typu, které slouží k tvoření mýtů, ke kritickému zkoumání - a tedy k vědě, k imaginativní fikci a k umění – k vyprávění ve formě obrazů. Deskriptivní jazyk je jazyk, který nejen vede ke vzniku „světa 3“, ale jenž byl ve zpětné vazbě světem 3 modifikován (Popper 1995, s. 179-184).

A teď již tedy k postavení hodnot ve světě faktů. Popper tvrdí, že hodnoty vznikají zároveň s problémy: hodnoty by nemohly bez problémů existovat – ani hodnoty, ani problémy nelze odvodit nebo jinak získat z faktů, i když se často faktů týkají nebo s fakty souvisejí. O jevu, ideji, teorii nebo pojetí se můžeme domnívat, že objektivně nějakou hodnotu má tím, že pomáhá řešit nějaký problém, nebo že problém přímo řeší, ať už si ti, kteří onen problém řeší, tuto hodnotu uvědomují, či nikoli. Existují dva

druhy hodnot – hodnoty vytvořené životem, nevědomými problémy; hodnoty vytvořené lidským myšlením na základě předešlých řešení různých problémů. Vše závisí na vztahu mezi námi samými a naším úkolem, naší prací, problémem, naším „světem 3“, na vlivu tohoto světa na nás, na zpětné vazbě, kterou lze zesílit tak, že sami své jednání zhodnotíme. Jedině tak, že se pokusíme objektivně vidět práci, kterou jsme sami vykonali – vidět ji kriticky – jediné díky interakci mezi naším jednáním a jeho objektivními výsledky můžeme překročit sebe sama. Stejně je to s našimi teoriemi a nakonec se vším, co podnikáme. Z tohoto hlediska se naše produkty stávají na svých tvůrcích naprosto nezávislými a od svých teorií vlastně můžeme získat větší vědění, než jsme do nich vložili – a tak můžeme všichni přispět do „světa 3“.

Popper tuto myšlenku zakončuje následující tezí: „Jestliže je moje domněnka, že neustále rosteme a stáváme se sami sebou jediné prostřednictvím interakce se světem 3, správná, pak skutečnost, že všichni můžeme (třeba jen málo), do tohoto světa něčím přispět, dává útěchu každému. Zejména pak tomu, kdo se domnívá, že v boji s idejemi nachází víc štěstí, než by si kdy zasloužil.“ (Popper 1995, s. 188).

Závěr

Hlavním tématem, na které se zaměřila tato diplomová práce, bylo promyšlení problematiky filosofických základů občanského sektoru v díle Karla R. Poppera. Jakým způsobem Popperova filosofie (s přihlédnutím především ke konceptu otevřené společnosti) reflektuje předpoklady vzniku a následně fungování občanského sektoru a občanské společnosti; a spolu s tím i hledání filosofických principů lidské potřeby ovlivňovat své prostředí a předpokladů, podle kterých by toto ovlivňování společnosti jedincem mohlo být jak přínosné, tak i vůbec možné. Jedná se o snahu ukázat na základě popisu Popperovy filosofie argumenty, jež by mohly sloužit proti možné kritice občanského sektoru a jeho východisek. První odpovědi, které se k tomuto tématu dají přiřadit, nacházíme již v Popperově kritice historicismu.

Prvním momentem, ve kterém se ukazuje hledání podpory pro demokracii (a přeneseně i pro občanský sektor jako součást demokratické společnosti), je kritika historicismu sama o sobě. Jak již bylo v textu řečeno: motivy Popperovy kritiky historicismu všech forem byly jak filosofické, tak i mravní a politické, přičemž Popper považoval za svou povinnost bojovat proti myšlenkovým kořenům politických hnutí a režimů, o kterých soudil, že jsou eticky nepřijatelné (Musil 1999, s. 31). Zásadní zde jsou politické motivy Popperovy kritiky historicismu. Jestliže chápeme občanský sektor, tak jak byl vymezen v první kapitole, především jako součást demokratické společnosti, je nutné v první řadě demokracii jakožto formu státního zřízení ustanovit, což mimo jiné znamená i dokázat ji ospravedlnit vůči jiným politickým formám. Toto ospravedlnění a podporu pro demokracii nachází Popper i v kritice historicismu respektive v jeho odmítnutí.

Popperovo odmítnutí historicismu můžeme vidět v širším smyslu ve třech krocích: první krok spočívá v identifikaci historicismu, případně v poznání jeho důsledků (například v totalitarismu). Identifikace historicismu a totalitarismu je zásadní v tom, že abychom mohli proti těmto idejím bojovat, musíme je nejdříve dokázat poznat a uchopit. Z tohoto důvodu klade Popper důraz na popis historicismu (a uzavřené společnosti). Druhým krokem je odmítnutí historicismu, přijetí poznání, že historicismus a jeho důsledky jsou jak morálně nepřijatelné, tak i logicky neudržitelné (tento krok je popsán jak v kapitole, která se věnuje kritice historicismu, tak i v popisu uzavřené společnosti). Identifikace a odmítnutí historicismu je však pro Poppera nedostačující, a to z důvodu, že nestačí pouze historicismus popírat, protože představa epoch, „ducha“ či „stylu“ doby, myšlenka nevyhnutelných historických tendencí zřejmě odpovídá na skutečnou potřebu lidí. Místo historicismu je potřeba „nabídnout něco lepšího“ (Popper 1961, s. 120). Zde se ukazuje třetí krok odmítnutí historicismu – kdy odmítnutí historicismu musí znamenat i nalezení alternativy (kterou Popper vidí v demokracii a otevřené společnosti).

Kritika historicismu má ale i další důsledky. Umožňuje Popperovi odmítnutí utopického sociálního inženýrství, jež by mohlo vést ke snaze o uskutečnění ideálního státu, projektující společnost jako celek, a které by vyžadovalo silnou centralizovanou vládu několika jedinců, a nahradit jej představou postupného sociálního inženýrství, jehož cílem je snaha o odstranění problematických prvků fungování společnosti - namísto zkoumání a prosazování největšího a konečného dobra, což je založeno dosahováním kompromisu pomocí demokratických metod (Popper 1962, s. 45).

Odmítnutí historicismu dále umožňuje Popperovi vyjádřit se i k otázce postavení jedince ve společnosti a k jeho tematizaci vůbec. Popper tak může opustit představu jednotlivce jako bezvýznamného nástroje obecného vývoje lidstva (jak jej v Popperově interpretaci chápe historicismus) (Popper 1962, s. 18). Jestliže odmítnutí historicismu vede u

Poppera k odmítnutí představy, podle které by světové dějiny měly mít nějaký „smysl“ (příčemž takto pojaté dějiny obvykle znamenají dějiny politické moci), získává Popper argument pro zcela odlišné vymezení role jedince ve světě (a jeho dějinách). Když totiž dějiny nemají „smysl“ nebo nějaký definitivní účel, znamená to, že budoucnost je otevřená a my, jakožto jednotlivci, můžeme dějiny a vývoj společnosti ovlivnit. Popper přímo píše: „Budoucnost ještě neexistuje; a právě v tom spočívá naše velká zodpovědnost; abychom budoucnost ovlivňovali, abychom dokázali udělat vše, aby byla lepší“ (Popper 1994, s. 261). Přestože dějiny nemají žádný definitivní účel, můžeme jim naše účely ukládat; a třebaže dějiny nemají smysl, můžeme jim smysl dát (Popper 1994, s. 173). Život a jednání jednotlivce tak již není chápáno jako pouhý bezvýznamný nástroj dějinného vývoje.

Kritika historicismu a nutnost nahrazení historicismu a jeho důsledků v chápání světa a společnosti otvírá Popperovi prostor ke zdůraznění role konceptu otevřené společnosti. Promyšlení problematiky otevřené společnosti bylo stěžejní částí mé diplomové práce, v níž jsem se snažil uchopit otevřenou společnost negativně, jako určitou protiváhu uzavřené společnosti, ale také pozitivně, přičemž byla otevřená společnost popsána jak v jejím kontextu s demokracií, tak i jako jistý soubor hodnot.

Popis uzavřené společnosti vede Poppera k rozboru konkrétních dopadů historicismu v totalitarismu a k jeho kritice, kdy ukazuje negativní stránky totalitárních hnutí (jako je marxismus či nepřímo fašismus) a zdůrazňuje nutnost boje proti nim.

Boj proti totalitarismu můžeme chápat jako snahu zdiskreditovat totalitarismus tam, kde existuje, a na druhou stranu snahu řešit problém, „jak udržet a stabilizovat demokratické instituce před náporom totalitních režimů“ (Žák 1999, s. 99). Zde se následně ukazuje i další důležitý aspekt Popperovy politické filosofie, tedy chápání skutečnosti, že demokracie, i tam, kde existuje, není ničím samozřejmým, ale je něčím, o co se musí neustále usilovat. Toto usilování však neznamená pouze potřebu demokracii

udržovat a stabilizovat, ale zároveň i určitým způsobem zlepšovat. Důležitost potřeby zlepšování fungování demokracie vychází jak z Popperovy myšlenky odstraňování zla ze společnosti, tak i z uvědomění si nedokonalosti demokracie. Jako jeden ze způsobů usilování o „zlepšení“ demokracie pak můžeme přeneseně vidět i občanský sektor s jeho funkcemi, jenž byly vymezeny v první kapitole diplomové práce, především s jeho politickou funkcí – s určením, podle kterého je občanský sektor upevněním politické soudržnosti a rozvíjením politické kultury dané společnosti (Potůček 2005, s. 105).

Demokracie sama o sobě pak dle Poppera není odkázána na vládu lidu, ale na schopnost jednotlivých lidí vládu posuzovat, ve které je obsažen regulační princip demokratických forem vládnutí, jenž je umožněn tím, že je vláda odvolatelná (bez nutnosti použití násilí). Tento princip neznamena, že by demokracie byla neproblematická, ale je zásadní v tom, že umožňuje prosazení změn ve společnosti.

Možnost změny není zakotvena pouze v demokratickém principu sesazení vlády bez násilí, ale vychází i z principů a předpokladů konceptu otevřené společnosti – pokud otevřená společnost v demokracii existuje. V práci se ukázalo, že samotná demokracie, jakkoli je institucionalizovaná nutně nemusí znamenat i otevřenou společnost. Je to rámeček, ve kterém je umožněno její fungování. Zavede-li se v demokratickém systému možnost sesadit vládu volbami, je tak vlastně institucionalizovaná jedna z forem, jak kritizovat ty, kteří vládou a institucionalizace kritiky je jedním z předpokladů fungování otevřené společnosti (Popper 1985, s. 99).

Pojem „otevřená společnost“ zdůrazňuje roli racionální diskuse a kritiky. Racionální diskusi a kritiku formuluje Popper ve své představě kritického racionalismu, který dle Havelky obsahuje požadavek projasňovat každý politický diskurz vedený o problémech, potřebách, změně a vývoji společnosti a projasňovat vědecké a veřejné diskuse vůbec a je složen z Popperova pojetí kritičnosti, koncepci fallibismu, falzifikace a antihistoricismu (Havelka 1999, s. 88).

Opět se nám tak ukazuje možnost změny, která je nutnou součástí otevřené společnosti. V souvislosti s tématem diplomové práce se následně můžeme zeptat, jak by mohly vypadat konkrétní formy této změny v demokratické otevřené společnosti. V užším smyslu možnost změny v demokratické společnosti, kterou máme jakožto jednotlivci, je právo na to, účastnit se demokratických voleb a „soudit vládu“. Existuje ale i širší smysl možnosti změny ve společnosti, který se ukázal především v podkapitole o demokracii jakožto předmětu naší odpovědnosti. Takto chápaná demokracie vychází z představy, že budoucnost je otevřená a dle Poppera závisí na tom, co děláme my a velký počet ostatních lidí a co dělat budeme: dnes, zítra, pozítří (Popper 1994, s. 201). Ukazuje se, že život v otevřené společnosti neznamena jít pouze jednou za čas k volbám. Aby se demokratická společnost mohla vyvíjet, vyžaduje po svých občanech neustálé usilování. Pro Poppera demokracie nemůže být lepší než demokracie (Popper 1985, s. 97). Podobný argument můžeme najít i v Popperově odpovědi na to, jak máme odpovídat na případnou kritiku demokracie, když Popper píše: odpovědí na takovouto stížnost je dle Poppera věta: „Co jsi udělal, abys demokracii zlepšil?“ (Popper 1985, s. 96). Jedná se o potřebu u jednotlivce, kdy se má pokoušet formovat své prostředí. Popper navíc nevymezuje pouze to, kdy má tato snaha o změny probíhat (tedy neustále), ale vymezuje ji i místně, když říká: jestliže má jedinec jistou potřebu formulovat své okolí, znamená to, že se snaží měnit a modifikovat své bezprostřední i vzdálenější okolí a nakonec celý svět (Popper 1985, s. 19). Prostředkem pro tyto dle Poppera tak potřebné změny a usilování o funkční demokracii můžeme v důsledku vidět i v občanské společnosti a občanském sektoru jako ve způsobu, kdy se může jednotlivec organizovat ve společnosti a zapojovat se do veřejné činnosti.

Tím však není řečeno, že by bylo možné klást rovnítko mezi Popperovým konceptem otevřené společnosti a občanskou společností či občanským sektorem. Žák v této souvislosti píše: Poppera nezajímá strukturace občanské společnosti na spolky, uskupení či iniciativy, ale

záleží mu na průhlednosti politického procesu (Žák 1999, s. 99). Na druhou stranu však Popper svým pohledem na demokracii a na otevřenou společnost jako na rámec, ve kterém může probíhat určité jednání na základě principů plurality názorů a kritického racionalismu, vytváří prostředí, ve kterém může občanská společnost a občanský sektor vznikat a upevňuje hodnoty, které jsou v jeho chápání s otevřenou společností nevyhnutelně spojeny (ať už se jedná o individuální svobodu, nenásilí, ochranu menšin a ochranu slabých (Popper 1985, s. 120-121)), a ze kterých může následně občanská společnost čerpat.

Seznam použité literatury a zdrojů

Literatura:

Bergson, Henri. 2007. *Dva zdroje morálky a náboženství*. Praha: Vyšehrad. (Bergson 1970).

Dohnalová, Marie. 2004. *Antropologie občanské společnosti*. Brno: Nadace Universita Masarykiana, Akademické nakladatelství CERM, NAUMA. (Dohnalová 2004).

Etzioni, Amitai. 1995. *Morální dimenze ekonomiky*. Praha: Victoria Publishing. (Etzioni 1995)

Frič, Pavol a kol. 1996. *Neziskový sektor v ČR*. Praha: Fakulta sociálních věd UK. (Frič citován in Potůček 2005).

Gellner, Ernest. 1997. *Podmínky svobody: Občanská společnost a její rivalové*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury. (Gellner 1997).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1992. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia. (Hegel 1992).

Kjarum, M. 2002. *The Contributions of Voluntary organizations to the Development of Governance*. In *The role of Voluntary Organizations in Emerging Democracies*. (Kjarum citován in Potůček 2005).

Marx, Karl. 1844. *K židovské otázce*. *Deutsch-Französische Jahrbücher*. (Marx 1844).

Müller, Karel. 2002. *Češi a občanská společnost. Pojem, problémy a východiska*. Praha: TRITON. (Müller 2002).

Parusníková, Zuzana. 2007. *Rozum, kritika, otevřenost*. Praha: Filosofia nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR. (Parusníková 2007).

Popper, Karl Raimund. 2000. *Bída historicismu*. Praha: OIKOYMENH. (Popper 1961).

Popper, Karl Raimund. 1994. *Otevřená společnost a její nepřátelé I*. Praha: OIKOYMENH. (Popper 1962).

Popper, Karl Raimund. 1994. *Otevřená společnost a její nepřátelé II*. Praha: OIKOYMENH. (Popper 1966).

Popper, Karl Raimund. 1997. *Budoucnost je otevřená*. Praha: Vyšehrad. (Popper 1985).

Popper, Karl Raimund. 1998. *Život je řešení problémů*. Praha: Mladá fronta. (Popper 1994).

Popper, Karl Raimund. 1995. *Věčné hledání*. Praha: Prostor. (Popper 1995).

Popper, Karl Raimund. 1997. *Logika vědeckého zkoumání*. Praha: OIKOYMENH. (Popper 1997).

Potůček, Martin. *Nejen trh. Role trhu, státu a občanského sektoru v proměnách české společnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON). (Potůček 1997).

Potůček, Martin a kol. 2005. *Veřejná politika*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON). (Potůček 2005).

Salamon, Lester M. a Anheier, Helmut K. 1999. *Nástup neziskového sektoru, mezinárodní srovnání*. Praha: Agnes. (Salamon a Anheier 1997).

Salamon, Lester M. 1999. *So What? The Impact of the Nonprofit Sector in Comparative Perspective*. Arlington. (Salamon citován in Potůček 2005).

Sokol, Jan. 2002. *Společnost jako komunikace*. In: Dohnalová, Marie – Anderle, Petr, ed., *Občanský sektor: Úvahy a souvislosti*. Moravský Beroun: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií. (Sokol 2002)

Sokol, Jan. 2007. *Moc, peníze a právo*. Plzeň: Portal. (Sokol 2007).

Zakaria, Fareed. *Budoucnost svobody*. 2004. Praha: Academia. (Zakaria 2004).

Sborníky:

Znoj, Milan (uspořádal). *Šance otevřené společnosti k poctě Karla R. Poppera*. 2002. Praha: Nakladatelství Karolinum.

Bakalářské práce:

Pštross, Mikuláš. 2006. *Hodina učitele: návrh vzdělávacího programu ke zvýšení občanské angažovanosti středoškolské mládeže*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií. Bakalářská práce. (Pštross 2006).

Články:

Havelka, Miloš. 1999. *SPD A KRITICKÝ RACIONALISMUS KARLA R. POPPERA. K jednomu pokusu o absorpci obsahů kritického racionalismu v politické doktríně.* In Šance otevřené společnosti k poctě Karla R. Poppera. 2002. Praha: Nakladatelství Karolinum. (Havelka 1999).

Hrubec, Marek. 1999. *Hegelovské předpoklady otevřené společnosti.* In Šance otevřené společnosti k poctě Karla R. Poppera. 2002. Praha: Nakladatelství Karolinum. (Hrubec 1999).

Musil, Jiří. 1999. *Který druh historicismu kritizoval Karl Popper?* In Šance otevřené společnosti k poctě Karla R. Poppera. 2002. Praha: Nakladatelství Karolinum. (Musil 1999).

Novák, Miroslav. 1999. *Popper a Schumpeter: dvě neklasické teorie demokracie.* In Šance otevřené společnosti k poctě Karla R. Poppera. 2002. Praha: Nakladatelství Karolinum. (Novák 1999).

Parusníková, Zuzana. 1999. *Otevřená společnost – otevřené myšlení. Jednota metody ve filozofickém díle K. R. Poppera.* In Šance otevřené společnosti k poctě Karla R. Poppera. 2002. Praha: Nakladatelství Karolinum. (Parusníková 1999).

Skovajsa, Marek. *Občanská společnost a stát v dějinách evropského politického myšlení.* Dostupné z:

<http://www.fhs.cuni.cz/kos/kestazeni/texty/skovajsa_obcanska_spolecnost_a_stat.doc>. [cit. 19.04.09] (Skovajsa, Občanská společnost a stát v dějinách evropského politického myšlení)

Urbach, Peter. 1978. Is Any of Popper's Arguments Against Historicism Valid? Oxford University Press. *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 29, No. 2 (Jun., 1978), pp. 117-130. Dostupné z databáze JSTOR. (Urbach 1978).

Weigle, M. A. a Butterfield, J. 1993. *Civil society in Reforming Communist Regimes*. *Comparative Politics*, 25, no.2,p.1-23. (Weigle a Butterfield citováno in Potůček 2005).

Znoj, Milan. 1999. *Kritický racionalismus z morálního hlediska*. In *Šance otevřené společnosti k poctě Karla R. Poppera*. 2002. Praha: Nakladatelství Karolinum. (Znoj 1999).

Žák, Václav. 1999. *Historická podmíněnost otevřené společnosti*. In *Šance otevřené společnosti k poctě Karla R. Poppera*. 2002. Praha: Nakladatelství Karolinum. (Žák 1999).

Internetové zdroje:

Dohnalová, Marie. *Občanský sektor*. Dostupné z < http://www.e-cvns.cz/soubory_diskuse/obcansky_sektor.pdf>. [cit. 09.04.09]

O autorovi:

Bc. Ondřej Budil



2007-2009

Univerzita Karlova v Praze
Fakulta humanitních studií
Katedra studií občanské společnosti

Diplomová práce na téma:
„Filosofické základy občanského sektoru,
Karl R. Popper“
Vedoucí práce: Mgr. Richard Zika, Ph.D.

2003-2007

Univerzita Karlova v Praze
Fakulta humanitních studií
Studium humanitní vzdělanosti

Bakalářská práce na téma:
„Idea Boha v Meditacích o první filosofii“
Vedoucí práce: Mgr. Richard Zika, Ph.D.

1999-2003

Gymnázium Jižní město

Slovník důležitějších jmen a pojmů:

Občanská společnost: Dle Potůčka občanská společnost čerpá zdroje své existence z občanských postojů veřejnosti (Potůček 2005, s. 102). Občanství v této spojitosti můžeme charakterizovat společně s Etzionim: „...jako morální závazek jedince vůči společnosti, který vede lidi k tomu, aby dělali něco pro druhé“ (Etzioni 1995, s. 55). Občanskou společnost pak můžeme chápat jako: „...nezávislou samoorganizaci společnosti, jejíž jednotlivé části se dobrovolně zapojují do veřejné činnosti, aby uspokojovaly individuální, skupinové či veřejné zájmy v rámci právně definovaného vztahu mezi státem a společností“ (Weigle a Butterfield citováno in Potůček 2005, s. 102). Občanská společnost není pouhou společností občanů, vzniká v procesu modernizace a označuje společenské a ekonomické uspořádání, zásady a instituce mimo rámec státu. Je sférou společenské autonomie samoorganizace mimo sféru politické moci (Dohnalová 2004, s. 147).

Občanský sektor: Potůček chápe občanský sektor jako organizační aspekt širšího pojmu občanská společnost (Potůček 2005, s. 156). V občanském sektoru můžeme vidět institucionalizovanou podobu občanské společnosti. Dohnalová popisuje občanský sektor jako jeden ze sektorů národního hospodářství, kam řadíme všechny ekonomické instituce, které jsou institucionalizované, neziskové, nestátní a dobrovolnické. (Dohnalová 2004, s. 147). Dle Sokola o občanském sektoru lze mluvit jen tam, kde se organizuje na pozadí rovnostářské a vysoce individualizované společnosti, nezávisle na tradičních strukturách příbuzenských, místních, stavovských nebo církevních. Občanský sektor tak zhruba řečeno pokrývá to, co chtějí

jednotliví lidé sami od sebe společně dělat, a to v zájmu společnosti a druhých. Přesná definice pak zní: „Občanský sektor je spontánní a vždy dílčí sebe-organizace individualizované společnosti okolo veřejných zájmů.“ (Sokol 2002, s.6-7).

Otevřená společnost: V Popperově pojetí je otevřená společnost taková společnost, v níž se lidé naučili zakládat svá rozhodnutí na racionálních argumentech. Pro otevřenou společnost jsou charakteristické tři momenty, ve kterých se realizuje. Jedná se o nenásilnou změnu vlády, kritický racionalismus a vnímání demokracie jakožto předmětu naší odpovědnosti. Otevřenou společnost můžeme chápat také jako soubor určitých hodnot, protože Popper sám popisuje, že výrazem otevřená společnost neoznačuje ani tak státní nebo vládní formu, jako spíše způsob lidského soužití, ve kterém jsou důležitými hodnotami individuální svoboda, nenásilí, ochrana menšin a ochrana slabých (Popper 1985, s. 120-121).

Karl R. Popper: (28. června 1902 Vídeň – 17. září 1994 Londýn) Rakouský filosof a teoretik vědy. Karl R. Popper označuje svůj filosofický postoj jako kritický racionalismus. Ve své práci se věnoval jak metodologii vědy, tak i politické filosofii. Po druhé světové válce přednášel na London School of Economics. Mezi jeho významná díla patří *Otevřená společnost a její nepřítelé* (1945), *Logika vědeckého bádání* (1959) či *Bída historicismu* (1957).

Rejstřík:

- Anti-naturalistická učení
 historicismu, 4, 27
Aristoteles, 20, 21
Bergson, 40, 41, 42, 92
Dějiny, 4, 19, 20, 25, 28, 35, 38, 39, 50,
 52, 87
Demokracie, 4, 7, 8, 9, 15, 17, 42, 43,
 51, 52, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 70,
 71, 72, 74, 88, 89, 90, 92, 95
Experiment, 28
Falzifikace, 45, 63, 70, 89
Funkce občanského sektoru, 15, 16,
 17
Gellner, 11, 12, 13, 53, 92
Hérakleitos, 20
Historicismus, 4, 18, 28, 32
Historie, 38
Hodnoty, 67, 73, 74, 76, 77, 78, 80, 81,
 84, 90
Holismus, 33
Holistický přístup, 31, 32
Hypotézy, 34, 67, 68
Jistota, 64
Kritický racionalismus, 4, 62, 96
Marx, 26, 50, 52, 53, 92
Nenásilí, 43, 73, 75, 78, 80, 91
Občanská společnost, 4, 5, 10, 12,
 13, 23, 24, 53, 92, 95, 98
Občanský sektor, 4, 5, 8, 14, 15, 16,
 94, 96, 98
Občanství, 10
Odpovědnost, 46, 50, 61, 70, 71, 76
Otevřená společnost, 4, 5, 11,
 18, 35, 40, 43, 55,
 73, 93, 95, 98
Platón, 20, 49, 55, 57, 58
Postupné inženýrství, 32
Pro-naturalistická učení
 historicismu, 4, 29
Sociální inženýrství, 31
Svoboda, 12, 26, 43, 54, 64, 71, 73, 74,
 76, 77, 78
Teorie, 65, 66, 67, 68, 69, 79, 80, 95
Totalitarismus, 4, 47, 49
Tři světy, 4, 80
Uzavřená společnost, 40, 46
Věda, 63
Život je řešení problémů, 4, 78, 93