

O možnostech typizace a kauzální analýzy společenského jednání

Ladislav Tondl —

Tato studie je příspěvkem k objasnění analýzy společenského jednání. Nemůže ovšem podat všestranný rozbor a naznačuje pouze některé možnosti rozboru. Kauzální analýzu společenského jednání je možno považovat pouze za jednu složku všestranné, dialektické analýzy společenského jednání. Také zevrubné osvětlení problému svobody jednání již překračuje možnost této studie, která se dotýká těchto otázek jen potud, pokud souvisí s hlavním tématem.

Východiskem, jakož i vzorem pro typizaci (a zčásti také schematickou formalizací) společenského jednání, jakož i pro vypracování kauzálních modelů jednání jsou známé rozborů Marxovy, především z Kapitálu, v nichž Marx tak úspěšně využil určitých formalizovaných schémat při analýze ekonomického jednání a ekonomických relací.

Ideový zápas determinismu a indeterminismu, který se soustřeďoval kolem problému svobody člověka, svobody jeho vůle, jeho jednání, mohl nabýt nových forem a objevit se v novém světle, když se společenský život člověka, zákonitosti vývoje společnosti, zákonitosti společenského jednání a jiné stránky lidské činnosti staly předmětem vědecké analýzy. Abstraktně-filosofické úvahy o svobodě či nesevobodě člověka musely nutně zůstat prázdné potud, pokud nebyly založeny na zkoumání skutečného historického člověka, určité historicky dané společnosti a její kultury. Především analýza společenského jednání, zahrnující aspekty logické i historické, může nám objasnit novým způsobem smysl těch otázek, které byly po dlouhá desetiletí a staletí předmětem vášnivých ideových zápasů. Naproti tomu nelze čekat nový pokrok v řešení těchto otázek jen obecným uvažováním o svobodě vůbec.

Odtud také pochopíme, proč zakladatelé marxismu nepodali nějakou definici svobody a ani o takovou novou definici nikdy neusilovali, jak zdůrazňoval V. Lenin v *Materialismu a empiriokriticismu*. Nepokračovali také v obecných a abstraktních úvahách o pojmu „svoboda“, nešli cestou těch filosofických úvah, kterou se dějiny filosofie dosud ubíraly. Na druhé straně však převzali všechny podstatné a racionální myšlenky dosavadního vývoje deter-

minismu v jeho boji s indeterminismem, zejména pozitivní prvky determinismu Spinozy, francouzských materialistů, Hegela a Feuerbacha. Na rozdíl od předchozí filosofie neuvažovali klasikové marxismu o svobodě vůbec, ale podali především konkrétně historickou *analýzu podmínek osvobození proletariátu* a tím i, jak se sami domnívali, analýzu osvobození člověka vůbec. To znamená, že zakladatelům marxismu nešlo o „svobodu vůbec“, o jakoukoliv neb blíže nevymezenou svobodu, ale o *určitou svobodu, o určité osvobození*, vyvozené z rozboru zákonitostí společenského vývoje a z rozboru zákonitostí společenského jednání.

V předchozím myšlenkovém vývoji se chápání svobody člověka rozvíjelo především po dvou hlavních liniích. Byly oddělovány dva problémy: filosoficko-psychologický problém svobody (nejčastěji charakterizovaný jako problém „svobody vůle“), který byl doménou filosofických úvah, a politicko-právní a ideologický problém svobody, který byl předmětem politických a právních diskusí a ideologických bojů.¹ První problém je v myšlenkovém vývoji starší, sahá do antické filosofie a je předmětem vášnivých sporů ve středověké i novověké filosofii. Druhý problém se dostává do popředí pozornosti spolu s politickou emancipací buržoazie, která počíná svůj zápas proti středověkému systému (proti „systému nesvobody“) pod praporem svobody.

Těžiště prvního problému bylo v otázce, zda je lidská vůle svobodná. Přitom svobodou se rozuměl stav nezávislosti na vnějších podmínkách, možnost nezávislého rozhodování. Spory o řešení této otázky byly vždy do značné míry omezeny nejasným a mnohoznačným významem pojmu „vůle“. Marxistické řešení této otázky není proto prostým opakováním starých argumentů o determinovanosti lidské vůle. Takto abstraktně vyslovený a řešený problém (pojem „vůle“ je abstrakcí, jejíž vědecký smysl by bylo nutno upřesnit a vymežit) nemůže mnoho říci. Spíše je nutno mluvit o svobodě a determinovanosti volního jednání, tj. jednotlivých úseků vědomé činnosti člověka. Otázka o svobodě v tomto smyslu ztrácí svoji obecnost a abstraktnost, musí být řešena konkrétně a historicky. Tímto konkrétně historickým řešením přiblížil marxismus první problém druhému: politicko-právnímu problému svobody.

Také druhý problém byl v předmarxistickém myšlení a v buržoazní ideologii vůbec řešen jen jednostranně a koneckonců opět abstraktně, tj. ve smyslu abstraktní možnosti a formálního oprávnění: pokud reprezentanti buržoazie v dějinných zápasech novověku usilují o svobodu, je to nanejvýš svoboda

1 Důsledné oddělení a odlišení obou problémů vyhranil ještě více buržoazní liberalismus devatenáctého století. Jeden z jeho čelných ideologických představitelů John Stuart Mill toto oddělení zcela jednoznačně proklamoval ve svém známém spise *On liberty* (viz něm. překl.: *Die Freiheit*, Leipzig, Meiner 1928, s. 3).

buržoazního demokratického svoboda vyhlášená formální právní deklarací. To je ona svoboda londýnského dokařského dělníka, který může stejně – jako finančník z City – svobodně přenocovat v nejluxusnějším londýnském hotelu. A přece za této „svobody“ je tento dělník nucen spát pod mostem nebo v brlohu. Také v této oblasti ideologických bojů o svobodu se marxismus neuspokojuje pouze řešením toho problému, jak jej vyslovila předtím buržoazie. Nemůže jít jen o to právně deklarovat určité svobody, ale musí jít o faktické zajištění svobody, nejen o *možnost* určitých svobod, ale o jejich *skutečnosti*.

Zakladatelé marxismu předpokládali, že tuto skutečnost svobody může nastolit a zajistit socialistická společnost. Proto považovali socialistickou revoluci ne za něco, co přinese omezení pozitivního obsahu těch svobod a toho demokratického, kterého dosavadní společnost již dosáhla, ale za důsledné naplnění tohoto demokratického, za dosažení demokratického a skutečných svobod pro většinu obyvatelstva a tím i pro celou společnost. „Provésti tento svět osvobozující čin,“ napsal B. Engels,² „je dějinným posláním novodobého proletariátu. Vyzkoumat dějinné podmínky a tím i samu povahu tohoto činu a tak uvědomit třídu, povolanou k akci a dnes utlačenou, o podmínkách a povaze její vlastní akce, je úkolem teoretického výrazu proletářského hnutí, vědeckého socialismu.“

Marxismus se snažil překonat rozdíl mezi filosofickým a politicko-právním problémem svobody. Jestliže dosavadní vývoj deterministického chápání člověka, jeho jednání a společenského vývoje vůbec stavěl člověka do určité sítě závislostí, zdůvodňoval, že člověka nelze vyjmout z těchto závislostí, pak šlo o to, tyto závislosti prozkoumat a ovládnout. Proto se pojem svobody, tak jak jej vysvětlovali klasikové marxismu, nestal pojmem pro vyjádření *nezávislosti* člověka na přírodních a společenských podmínkách, ale nabyl významu poznání a ovládnutí těchto závislostí. Vždyť vědecké poznání dokázalo řadu takových závislostí a odhaluje nové závislosti člověka a všech jeho činností na objektivní situaci. Člověk vždy závisí nejen na přírodních, ale i na společenských podmínkách své existence. Kdyby svoboda byla nezávislostí na jakýchkoliv, tedy i na společenských podmínkách, pak by nejsvobodnějším člověkem byl Robinson na opuštěném ostrově. Člověka však není možno vyloučit z těchto objektivních přírodních a společenských vztahů. *Svobodný* je ten člověk, který není nezávislý na těchto vztazích, ale který je *ovládán*. A ovládat je může nikoliv pouze svým myšlením, ale především svou praktickou činností, založenou na znalosti, na poznání těchto vztahů. Proto B. Engels charakterizuje svobodu takto: „Svoboda spočívá tedy ve vládě nad

2 Engels, B., *Anti-Dühring*. Přel. I. Hálek. Praha, Svoboda 1947, s. 243-244.

sebou samými a nad vnější přírodou, založenou na znalosti přírodních nutností, je takto nutně produktem dějinného vývoje.“³

Tato Engelsova charakteristika pojmu „svoboda“ znamená, že vývoj společnosti, pokrok společenského vývoje spočívá v úsilí o svobodu v nejšířším slova smyslu. Engels také ukazuje, jak první krůčky výrobní praxe, objev přeměny mechanického pohybu v teplo a vzbuzení ohně třením je jedním z prvních osvobozujících kroků člověka. Každý další pokrok výroby, zdokonalení nejrůznějších oblastí společenské praxe, každý nový objev vědy a techniky je proto pokrokem lidského úsilí o svobodu, je získáním další svobody. *Dějiny jsou proto v tomto smyslu rozvíjením se lidské svobody, pokračujícím zápasem o svobodu.* Tento zápas nikdy nekončí a dílo vždy pokračuje. Svoboda je tak vždy historickým produktem, je vždy historicky podmíněna stupněm dokonalosti společenské praxe, úrovní lidského vědění.

Nerozlučnou součástí tohoto historického zápasu o svobodu je úsilí o osvobození ve společenském a politickém smyslu. Pracující člověk, který byl ovládnán otrokářskými, feudálními nebo kapitalistickými společenskými vztahy, byl nebo je ovládnán byrokratickým systémem, nebyl a nemůže být svobodný, je otrokem těchto vztahů. Zákony společenského jednání lidí tu stojí vůči lidem, jak ukazoval B. Engels, jako cizí, je ovládající zákony. Teprve zrušení tříd a třídní společnosti, jak předpokládali zakladatelé marxismu, je skutečným osvobozením člověka z jeho společenského zotročení: „Lidé, konečně páni svého vlastního způsobu zespolečenštění, se tím zároveň stávají pány přírody, pány sebe samých – svobodnými.“⁴ Marxismus tedy spojuje teoretický a filosofický rozbor svobody člověka s praktickými úkoly osvobozenického boje pracujících a utlačovaných mas, s revolučním bojem proletariátu, s úkoly výstavby socialistické společnosti. Těžiště úsilí o svobodu je právě v této *revoluční činnosti lidových mas.*

* * *

Charakteristika svobody je tedy spjata s lidským jednáním, s lidskou činností, jen lidské jednání je nebo může být svobodné. Zvíře nejedná svobodně, neovládá svoji činnost, neuskutečňuje ve svém chování určité cíle s použitím určitých prostředků. Svoboda je zákonitostí toho lidského jednání, které člověk uskutečňuje s určitým vědomím, které koná záměrně, cílevědomě. Mimo sféru tohoto jednání⁵ nemá smysl uvažovat o svobodě. Ta se uskuteč-

3 Tamtéž, s. 98.

4 Tamtéž, s. 243.

5 Dále se pokusíme ukázat, že toto jednání je ve své čistě racionální podobě jen mezním případem různých typů lidského jednání.

ňuje v tom jednání, které je vědomé, záměrné, které je orientováno k dosažení vědomě vytčených cílů. Toto vědomí, spjaté s určitou objektivní činností člověka, je *subjektivním* činitelem této činnosti. Bez subjektivního činitele nelze společenské jednání ani pochopit, ani vysvětlit, ať již je subjektivní činitel charakterizován jako cíl, motiv, pohnutka, úmysl, vůle apod.⁶

Může se ovšem zdát, že o svobodě lze uvažovat nejen v této souvislosti s lidským jednáním, s činností, ale také zejména v užší souvislosti, tj. pouze se subjektivním činitelem *možného* jednání, v souvislosti s vědomím, myšlením apod. Člověk ovšem může mít jistý *pocit svobody*, spočívající v tom, že může myslit, co sám chce, že může mít jakýkoliv názor a přesvědčení, jakékoliv ideje. Avšak takový pocit je jen iluzí svobody potud, pokud člověk své názory nemůže projevovat, pokud nemůže jednat podle svého přesvědčení, pokud nemůže uskutečňovat své ideje ve své činnosti. Právě proto je svoboda kategorií, která nemá a nemůže mít jen ryze subjektivní charakter a význam, ale která předpokládá jednotu subjektivních a objektivních momentů v procesu lidského jednání.

V čem spočívá tato jednota objektivních a subjektivních momentů? Společenské jednání člověka je charakteristické především tím, že se k něčemu vztahuje, že má určitý *objekt*, k němuž směřuje. Tímto objektem nemusí být ovšem pouze objektivní věci a děje přírody, ale také společenské a kulturní jevy, které jsou výtvozem lidské činnosti, nebo dokonce lidské imaginace a fantazie.⁷

Společenské jednání se vždy uskutečňuje – na rozdíl od procesů v přírodě – s vědomím. Je zde vždy to, co jsme nazvali *subjektivním činitelem* jednání. Právě účast subjektivního činitele je specifikem společenského jednání. To ovšem neznamená, že člověk nejedná také instinktivně, bez přímé účasti subjektivního činitele. Jsou zde ve skutečnosti stupňovité rozdíly mezi společenským jednáním a těmi formami činnosti, které probíhají bez přímé účasti subjektivního činitele. Člověk je také součástí přírody, je také organismem a v tomto smyslu zahrnuje jeho životní dění také ty formy činnosti, které lze nalézt v přírodě mimo člověka. To znamená, že účast subjektivního činitele

6 Ne každý lidský pohyb je vědomým, volním jednáním. Proto bývaly v psychologii pohyby děleny na „záměrné“ (volní) a bezděčné (viz také např. *Psychologie*, překlad sovět. učebnice, Praha 1949, s. 341). Příkré oddělení obou typů však není správné, je vždy řada přechodů, není ostré hranice mezi bezděčným a záměrným pohybem. To dokazuje automatizace některých úkonů, vznik různých dovedností a návyků, jejichž podkladem je to, co pavlovská fyziologie nazývá dynamickým stereotypem.

7 Tato poslední slova znamenají, že ne každé společenské jednání je praktickou pracovní činností, zaměřenou k změně objektivních jevů přírody a společnosti. I modlitba je určitým společenským jednáním, i když se ovšem vztahuje k objektu pomyslnému, který je výkonem lidské imaginace.

může být různého stupně, že čistě racionální jednání, tj. jednání plně ovládané subjektivním činitelem, je mezním případem lidského jednání.

Obsah a funkce subjektivního činitele lidského jednání nejsou tedy v každém jednání stejné. „Vše, co uvádí lidi po pohybu,“ napsal B. Engels,⁸ „musí nutně projít jejich hlavou; avšak jaké podoby to v hlavě nabývá, závisí ve velké míře na okolnostech.“ Subjektivní činitel lidského jednání nevzniká nezávisle na objektivních podmínkách, není libovolným výtvozem člověka, ale je vždy produktem objektivních poměrů, především poměrů společenských. Subjektivní činitel je odrazem – a to vždy více nebo méně přesným nebo pokřiveným, fantastickým odrazem – objektivních poměrů.

Individuální subjektivita je ovšem neoddělitelná od sociální subjektivity, je nevysvětlitelná bez *společenského vědomí*, bez vědomí a jeho projevu v různých formách společenského vědomí, které je produktem určité historické společnosti, určité skupiny, třídy apod. Prvky subjektivního činitele, vezme-li v úvahu jednotlivce, tj. jeho názory, motivy, cíle, úmysly, myšlenky, zájmy atd., nejsou nikdy čistě osobním výtvozem, nejsou jen produktem individuálního postavení člověka, ale především jeho společenského postavení, jsou také výrazem společenského vědomí. Společenské vědomí určité historické epochy, určitých tříd a společenských skupin se promítá ve vědomí jednotlivce. Individuální subjekt nemusí však být vždy jen produktem jednoho typu společenského vědomí, výrazem společenského vědomí jedné třídy neb společenské skupiny. Zpravidla je individuální vědomí průsečíkem různých typů společenského vědomí stejně tak jako každá jednotlivá osobnost je vždy více nebo méně křížovatkou různých společenských vztahů.

Po těchto poznámkách o společenské povaze subjektivního činitele lidského jednání je nutno znovu se vrátit k prvnímu členu jednání, k tomu, co jsme charakterizovali jako objekt jednání. Tento objekt je jen zdánlivě něco mimospočenského: V procesu materiální výroby má člověk před sebou určité přírodní předměty, které mění vzhledem k svým společenským potřebám, jeho činnost se vztahuje k věcem, které jsou – co do své existence – nezávislé na člověku. Avšak i tato oblast lidského jednání se vztahuje ve skutečnosti k „přírodě pro člověka“, k určité „humanizované přírodě“. Příroda a její předměty jsou užitečné, potřebné a krásné pro člověka, protože je člověk na určitém historickém stupni svého vývoje poznal, objevil nebo jich počal využívat. Tím spíše pak platí teze o společenské povaze objektu, k němuž je vztahováno lidské jednání, o těch objektech, které jsou samy výtvozem určité materiální neb duchovní kultury.

8 Engels, B., *Ludvík Feuerbach a vyústění klasické německé filosofie*. Přel. L. Štoll. Praha, Svoboda 1946, s. 50.

Při analýze společenského jednání jsme tak dosud vytkli dva základní členy: objekt jednání a subjektivní činitel jednání. Je zde současně také třetí člen: určitý *výsledek tohoto jednání*. Také tento výsledek může být nejrůznější povahy: objektivní věc jako produkt materiální výroby, určitý jev společenský, určitý společenský vztah atd.

* * *

Zkoumáme-li hlouběji to, co jsme nazvali subjektivním činitelem lidského jednání, musíme narazit na dvě významné okolnosti.

1. Především je nutno zdůraznit to, že subjektivní činitel (cíl, úmysl, přání, rozhodnutí atd.) se jeví jednajícimu člověku jako vlastní pohnutka k jednání. Nerozhoduje již, zda člověk považuje takové pohnutky za něco, co je určeno vnějšími objekty nebo čistě subjektivně, například tím, co nazýváme zájmem, schopností, nadáním, temperamentem apod. Skutečnost, že člověk považoval subjektivní činitel za vlastní pohnutku jednání, vedla pak samozřejmě k iluzím, že tyto pohnutky lidí jsou vlastní hybnou silou dějin. Tato iluze a zabsolutnění subjektivního činitele lidského jednání také vedlo k idealistické koncepci o tzv. svobodě vůle. Koncepce svobodné vůle tkví tedy svými gnoseologickými kořeny v samé povaze lidského jednání, je jednostranným, zjednodušeným chápáním lidského jednání. Subjektivní činitel je podle této koncepce považován za první příčinu jednání, která sama není určena příčinami.

Jestliže zkoumáme kauzální vztah subjektivního činitele a lidského jednání a jeho výsledků, musíme vidět, že je zde často rozpor mezi subjektivním činitelem a výsledkem jednání. Subjektivní činitel je často spjat s jednáním, které vede k výsledkům zcela odlišným od původně chtěných a zamýšlených výsledků, s jednáním často úplně opačným než původní cíl jednání. Subjektivní činitel sám o sobě proto nemůže být *nejvlastnější příčinou lidského jednání*. Tak musí nutně vyvstat otázka: jsou zde jiné příčiny jednání, je zde něco, co se skrývá za subjektivními pohnutkami lidského jednání? To je ona otázka, o níž B. Engels ve svém spise *Ludvík Feuerbach* říká, že si ji starý materialismus nikdy nepoložil. Je to právě řešení této otázky, která je podstatnou podmínkou vytvoření vědy o společnosti. Pokud byly historické činy lidí vykládány jen z jimi uvědomovaných nebo předpokládaných pohnutek, pokud byl výklad lidského jednání pouze subjektivistický a racionalistický, nedalo se mluvit o vědě o společnosti.

Teorie společenského jednání, kterou vyzvedli Marx a Engels,⁹ vycházela proto z toho, že subjektivní činitel, tj. to, co se nazývá vůlí, cílem, úmyslem,

9 Tato teorie, jak je patrné, navazuje na pozitivní obsah Hegelovy koncepce „teleologického procesu“.

motivem, přáním atd., není jediné působící příčinou jednání a má často pro celkový výsledek společenských zápasů jen druhořadý význam. To ovšem nikterak neznamená, že je možno tento subjektivní činitel, který je vždy složkou každého společenského jednání, který mu dává určitou ideologickou formu, vyloučit nebo pominout. Současně historický materialismus ukázal na objektivní sociálně-ekonomickou determinovanost lidského jednání, která předtím unikala pozornosti, jsouc zahalena subjektivními pohnutkami, které byly mnohem lépe patrné.

2. Druhou významnou skutečností, se kterou přichází historický materialismus ve svém rozboru lidského jednání, je gnoseologické hodnocení subjektivního činitele. Subjektivní činitel, který je tak či onak odrazem objektivních okolností, může v sobě zahrnovat do té či oné míry určité *vědění* o objektu jednání, o těchto objektivních okolnostech. To ovšem předpokládá *poznání* tohoto objektu, jehož výsledky by se pak staly vodítkem společenského jednání. S tohoto hlediska můžeme proto subjektivního činitele, jeho obsah i úlohu, jakož i samo lidské jednání, které je s ním spjato, hodnotit podle stupně věrnosti odrazu, podle stupně přesnosti a objektivnosti vědění v něm zahrnutého.

Jestliže ukazujeme, že subjektivní činitel je objektivního původu, že má vždy objektivní kořeny, neznamená to tedy, že je vždy věrným postižením objektivního, že v sobě zahrnuje jen poznání objektivních věcí. Naopak objektivní okolnosti a objektivní příčiny společenského jednání lidí se zrcadlí v jejich vědomí, jak zdůrazňuje Bedřich Engels, „jasně či nejasně, bezprostředně či v ideologické, ba zmytologizované formě jako *vědomé pohnutky* v hlavách jednajících mas a jejich vůdců“.¹⁰ Důležité je, že tyto pohnutky jsou vždy vědomé, že jde o ty oblasti lidské činnosti, které člověk koná s vědomím, ať již toto vědomí má jakýkoliv obsah.

V tom je nutnost a nevyučitelnost subjektivního činitele. S hlediska poznávací hodnoty toho vědomí je však možno odlišit ty typy subjektivního činitele, které v sobě zahrnují pravdivé vědění o objektivních okolnostech, především o vlastním objektu lidské činnosti, na základě vědy, na základě znalosti vývoje tohoto objektu, a na druhé straně ony typy subjektivního činitele, které jsou jen pokřiveným, zmytologizovaným nebo fantastickým odrazem objektivních okolností. Je samozřejmé, že takové rozlišení nemůže být absolutní, že se jeví různě v různých etapách historického vývoje společnosti, v rozmanitých stupních vývoje lidského poznání. Pak s retrospektivního hlediska, tj. s hlediska vyšší úrovně společenského vývoje a společenského vědění se nám jeví určitá pohnutka, úmysl, motiv apod. jako něco, co

10 Engels, B., *Ludvík Feuerbach a vyústění klasické německé filosofie*, c.d., s. 50. Kurz. L.T.

je založeno na směsici pravdy a omylu, na určitém spojení vědění a nevědění, fantazie, imaginace atd.

Podle stejných zřetelů je pak možno odlišit dva typy lidského jednání. V prvním případě člověk jedná s určitým vědomím, které v sobě zahrnuje znalost podstaty věcí, znalosti zákonů vývoje těchto věcí. Tak je tomu například v moderní technicky vyspělé výrobě, kdy celý výrobní proces¹¹ se provádí na základě přesných plánů, propočtů, dokonalé technologie, kdy je přesně určena a stanovena sebemenší dílčí operace. V druhém případě jedná člověk také s určitým vědomím, které však je jen zkesleným, zmytologizovaným, nebo jak říkali Marx a Engels, „ideologickým“ vědomím. (V tomto případě se pojmu ideologie užívá v užším slova smyslu, ve smyslu falešného, pokřiveného odrazu. V tomto smyslu je ideologie protikladem vědy. V dalším výkladu budeme používat pojmů „ideologie“ a „ideologického vědomí“ v tomto užším smyslu. Tento pojem ovšem nesmí být zásadně zaměňován s pojmem ideologie v širším smyslu, ve smyslu politicky významného společenského vědomí. I když se v novější době stalo běžným používat pojmu ideologie v širším smyslu, jak to vyplývá také z terminologie užívané Leninem, který psal o vědeckých ideologiích, o marxismu jako ideologii proletariátu, jsme nuceni užívat v dalším rozboru termínu ideologie v tom smyslu, jak jej nacházíme u Marxe a Engelse, proto, že pro pojem falešného, pokřiveného a zkesleného odrazu skutečnosti nebyl dosud nalezen jiný obecný termín.) Bedřich Engels výstižně vyjádřil podstatu ideologického vědomí v dopise F. Mehringovi z 14. července 1893:

„Ideologie je proces, který koná tzv. myslitel sice s vědomím, avšak s vědomím falešným. Skutečné hybné síly, které jej uvádějí do pohybu, mu zůstávají neznámé; jinak by to nebyl ideologický proces. Vymýšlí si tedy falešné nebo zdánlivé hybné síly.“¹² Takovým ideologickým procesem je například činnost buržoazního organizátora či politika, který si vždy vytváří určité ideové pohnutky svého jednání. Tyto ideové pohnutky však nemusí být založeny na znalosti skutečných faktorů společenských a politických zápasů, i když si pochopitelně takový politik toho není vědom. Proto také nemůže znát, k jakým účinkům povede jeho činnost, proto musí být překvapen, když jeho jednání vyvolá zcela opačné výsledky než ty, které byly původně zamýšleny.

Tak je možno zdůvodnit odlišení *dvou typů společenského jednání*. Toto odlišení je provedeno na základě různého obsahu a rozmanité funkce subjektivního činitele společenského jednání. Mezi oba typy však nelze postavit nepřekročitelnou přehradu. Jde v podstatě o dva typy, přičemž skutečné

11 Je již lhostejné, zda je rozložen na větší či menší počet jednotlivých operací.

12 Engels, B., Dopis M. Mehringovi z 14. července 1893. In: Marx, K. – Engels, B., *Vybrané spisy ve dvou svazcích*. Sv. II. Praha, Svoboda 1950, s. 523.

případy mohou v sobě zahrnovat prvky obou typů. Podíl obou typů je ovšem ve společenském dění odlišný v různých historických epochách stejně jako v různých oblastech společenského jednání. Tyto dva typy společenského jednání bývají také charakterizovány jako *živelné jednání*¹³ a *uvědomělé jednání*. Protiklad živelnosti a uvědomělosti ve společenském dění má tedy i své gnoseologické kořeny, dané protikladem nevěděni, ideologie (v užším slova smyslu) a vědy, protikladem „slepé“ nutnosti a poznané nutnosti. Tento protiklad není absolutní, je historicky podmíněný stejně, jako je historicky podmíněný protiklad věděni a nevěděni.

Jak známo, využil Lenin tohoto protikladu pro charakteristiku rozdílu počátečního, neorganizovaného dělnického hnutí a organizované činnosti proletariátu vedeného revoluční stranou. V značně odlišné podobě se tento protiklad projevuje při konfrontaci živelného hospodářského a politického dění v kapitalistické společnosti a plánovitého, organizovaného politického a hospodářského dění v socialistické společnosti.

Jak živelné, tak uvědomělé společenské dění předpokládá existenci objektivních zákonů společenského vývoje. V prvním případě působí tyto zákony jako slepá, nepoznaná nutnost. Přechod od živelnosti k uvědomělému jednání, k plánovitému řízení společenského dění, které je výsledkem vítězné socialistické revoluce, neznamená však zrušení objektivní nutnosti, ale poznání a využívání těchto zákonů, poznání a využívání této objektivní nutnosti. Tak je tento „skok z říše nutnosti do říše svobody“, jak o něm psal již Bedřich Engels, nikoliv zrušením, ale poznáním a využitím objektivní nutnosti.

* * *

Diferenciace *typů* společenského jednání v té podobě, jak již bylo naznačeno,¹⁴ obsahuje zárodky analýzy společenského jednání, umožňuje rekonstruovat jeho konstitutivní prvky, a tím také provést kauzální rozbor a kauzální

13 Pojem „živelnost“, použijeme-li ho při charakteristice společenského dění, neznamená tedy vyloučení subjektivního činitele, neznamená popření jakékoliv účasti vědomí. V tomto smyslu se „živelnost“ společenského dění zásadně liší od skutečné živelnosti přírodních procesů. Živelnost ve společenském dění neznamená, že jednající člověk nemá žádné cíle a úmysly, že jedná bez jakékoliv účasti vůle, ale pouze to, že toto jeho vědomí, spjaté s objektivní činností, neobsahuje uvědomění skutečných příčin jeho činnosti. (Je samozřejmé, že toto uvědomění nemůže být absolutním poznáním příčin a účinků této činnosti, může však být objektivním poznáním.) Živelně jednající člověk má vždy určité své cíle a úmysly, má vždy své představy o důsledcích svého jednání. Nezná však, aniž si je toho vědom, společenskou zákonitost, nezná ty společenské síly, které určují vlastní povahu jeho jednání, a tím i jeho konečné důsledky.

14 Tato diferenciaci, jak je patrné, je pouze jednou z možných diferenciací. Bylo by možné provádět i jiné druhy diferenciaci a klasifikace, na příklad podle povahy objektu jednání, podle vztahu subjektivního činitele a výsledků jednání apod. Současně je třeba poznamenat, že uvedené typy

ní výklad tohoto jednání. V dalším výkladu se proto pokusíme o provedení této analýzy, a tím také o vyznačení určitého kauzálního modelu, který nám může usnadnit objektivně a deterministicky vykládat lidské jednání, odpovídat na otázku, *proč* člověk jedná tak či onak, co ho vedlo, přimělo nebo přinutilo k určitému snažení i k určitému jednání.

Je samozřejmé – a na tuto okolnost je nutno upozornit ještě předem –, že diferenciaci typu „živelného jednání“ a „uvědomělého jednání“ není a nemůže být absolutní, že mezi oběma typy neexistuje nepřekročitelná přehrada. Ve skutečnosti nenalezneme nikdy „absolutně uvědomělé jednání“, stejně jako nenalezneme „absolutně živelné jednání“. Můžeme však rekonstruovat jednotlivé typy jednání a na nich zjišťovat míru uvědomělosti nebo živelnosti. I tato rekonstrukce typů, jakož i příslušná charakteristika určitého společenského jednání, je relativní: vycházíme vždy z posic dosaženého vědění, dosavadních znalostí, vycházíme s hlediska dosažené úrovně celého společenského vývoje. Vytváříme tak určitá měřítká, kterých používáme při rozboru a interpretaci jednotlivých případů lidské činnosti. Tak například nábožensky motivované jednání nemůžeme vyložit (tj. vědecky vyložit s hlediska dané úrovně vědy) potud, pokud nebereme v úvahu podstatu a původ náboženských představ, pokud pomíjíme společenskou podmíněnost těchto představ atd. To znamená, že bereme motivy takového jednání v značně odlišném smyslu, než jak se jeví jednajícímu člověku.

Je-li pro nás východiskem rozboru dosažená úroveň společenského vývoje, nejvyšší dosažená úroveň techniky, vědy, kultury atd., pak je také východiskem diferenciaci různých typů společenského jednání ten typ jednání, který je sám spjat s takovou nejvyšší dosaženou úrovní. Tak je pro nás tento relativně nejvyšší historický typ jednání měřítkem pro charakteristiku jiných „nižších“ typů. Tento princip historicky determinovaného přístupu k rozboru společenského jednání a společenského dění vůbec vyjádřil Marx známou tezí, že ne anatomie opice je klíčem k anatomii člověka, ale naopak anatomie člověka klíčem k anatomii opice.

Tento přístup k analýze společenského jednání předpokládá, že si především objasníme strukturu toho typu jednání, které jsme nazvali „uvědomělým jednáním“. Řekli jsme, že v tomto případě jedná člověk s vědomím, které v sobě zahrnuje znalost podstaty věcí, znalosti objektivních zákonů, objektivních souvislostí. Avšak obsah tohoto vědomí, obsah subjektivního činitele nemůže být základním klíčem analýzy tohoto uvědomělého jednání.¹⁵ Ta

společenského jednání představují jen abstraktně čisté typy, že tedy skutečné společenské jednání může v sobě v *různé míře* zahrnovat prvky obou typů.

15 Tento subjektivistický přístup je běžně rozšířen v různých sociologických směrech, které vycházejí z idealistické koncepce společenského dění a z principů indeterminismu. Kritiku subjektivistického přístupu naznačíme na příkladech teorie sociálního jednání Maxe Webera.

musí vyznačit především objektivní vztahy a objektivní okolnosti tohoto jednání. Uvědomělé jednání je jednotou objektivních a subjektivních momentů, východiskem jsou tyto objektivní momenty, objektivní vztahy a děje, kterých člověk využívá, opíraje se také o znalost těchto momentů, vztahů a dějů.

Z tohoto hlediska můžeme rozebrat jednoduchý případ uvědomělého jednání: roznicení ohně třením dřevěných předmětů. Tato *cílevědomá činnost*, která patřila bezesporu k prvním výrobním úspěchům primitivních lidí, předpokládá především existenci jistých objektivních vztahů a dějů: V přírodě vždy – za okolností pro člověka běžných – třením vzniká teplo. Tento vztah přírodních dějů existuje objektivně, nezávisle na člověku. Člověk poznal tento vztah a poznal také užitečnost a potřebnost ohně. Proto chtěl „vyrobit“ oheň. Toto „chtění“, tento „účel“ mohl být účinně spjat s „prostředky“ a tím také přetvářen v takové výsledky, které byly zamýšleny a očekávány tehdy, jestliže vztah „účelů“ a „prostředků“ v lidské hlavě odpovídal příslušným objektivním vztahům, jestliže tedy byl založen na znalosti příslušných objektivních vztahů. Proto člověk byl s to „uskutečnit“ přeměnu tření v oheň ve své hlavě, ve svém vědomí, přičemž formou tohoto vztahu je vztah „účelů“ a „prostředků“, racionální spojení určitých účelů s určitými prostředky. Uskutečnění účelů je ovšem možné především objektivní činností, která vede k dosažení příslušných očekávaných, zamýšlených a chtěných (a proto odpovídajících účelům) výsledků použitím příslušných prostředků. Proto primitivní člověk na jistém stupni vývoje, který poznal užitečnost ohně, který se naučil spojovat tento účel s nutnými prostředky, dovedl oheň také vyrábět, vytvořit svou vlastní činnost.

Celou tuto řadu operací můžeme schematicky rozložit na řadu článků:

1. Objektivní vztah, objektivní děj, zákonitost existující nezávisle na člověku, na subjektu poznání a jednání. (Tento článek označíme symbolicky jako „O“.)

2. Myšlenková operace, tj. vznik určitého „účelu“ a jeho spojení s představou, se znalostmi určitých prostředků. (Tento článek označíme symbolicky jako „S“.)

3. Vlastní jednání člověka, které vede k realizaci příslušného účelu, které vede k dosažení zamýšleného, očekávaného a chtěného výsledku. (Tento článek označíme symbolicky jako „O“.)

Tyto tři články je možno analyzovat ještě dále: V případě prvního článku jde zpravidla o určitý děj, o určitý vztah, zákonitost. V našem případě jde o vztah tření (mechanického pohybu) a tepelných jevů, který můžeme symbolicky označit vztahem $p - q$.

Také myšlenková operace, tj. konstrukce určitého účelu a jeho spojení s prostředky je vztahem, který můžeme označit symbolicky jako $Q - P$. „Účel“, označený jako Q , není ovšem totožný s objektivním jevem, označeným q , je

však určitým subjektivním stavem, určitým faktem lidského vědomí, který je vytvořen na základě znalosti q , v našem případě na základě toho, že jsou poznány tepelné děje, jejich význam, jejich užitečnost pro člověka. Také vědomé spojení účelu s představou příslušného prostředku předpokládá, že představa prostředku P je spjata s poznáním toho objektivního děje, který jsme označili jako p .

Rovněž vlastní jednání člověka můžeme rozložit na skutečné, reálné použití prostředků p_1 a skutečný výsledek jednání q_1 . Relace $p_1 - q_1$ je pak zpravidla téhož řádu jako relace $p - q$, je zvláštním případem této objektivní relace, avšak s tím *podstatným* rozdílem, že je navozena záměrnou, cílevědomou činností člověka.

Celý tento proces společenského jednání – včetně jeho objektivního východiska – můžeme pak schematicky vyjádřit takto:

O: $p - q$

S: $Q - P$

O': $p_1 - q_1$

Vlastní jednání (O') se tu jeví jako závěr něčeho, co připomíná úsudek.¹⁶ Celá struktura společenského jednání – máme ovšem na mysli typ uvědomělého jednání založeného na znalosti věci a na možnosti odůvodněného očekávání zamýšlených výsledků – má tedy svoji vlastní „logiku“. Tato „logika lidského jednání“ není ovšem totožná s „logikou myšlení“; nelze ji jednoduše podřizovat běžné „logice myšlení“, jako to činil Hegel. Spíše naopak, „logika myšlení“ rezultuje z „logiky jednání“.

Naznačené schéma analýzy a spojení jednotlivých článků uvědomělého jednání však nelze interpretovat jen ve smyslu logického schématu. Mnohem podstatnější je ta okolnost, že toto schéma představuje *kauzální model* uvědomělého, účelového, cílevědomého jednání. V tomto kauzálním modelu vystupují – a v tom se tento kauzální model liší od kauzálních modelů vlastních přírodních dějů – také subjektivní články. Na druhé straně však kauzálně významná účast subjektivních článků neznámá popření kauzality, popření determinismu, znamená pouze to, že jde o jinou, odlišnou, formu kauzality a že tedy také při interpretaci společenského dění musíme pracovat s jiným kauzálním modelem.

Z toho také plyne, že „účelový“ charakter lidského jednání není v rozporu s uznáním obecnosti kauzality a determinismu, ovšem potud, pokud naše představy o kauzalitě nejsou vázány na jediný model kauzality. Typ uvědomělého jednání, který předpokládá relaci kategorií „účelů“ a „prostředků“,

16 Odtud také vysvětlíme úsilí Hegelovo o pochopení účelného jednání člověka jako logické operace, jako úsudku, v němž úlohu zprostředkujícího členu zaujímá subjekt. Již V. I. Lenin zdůraznil, že v této snaze je hluboký, čistě materialistický obsah.

není tedy nutno interpretovat zásadně odlišnými metodami, tj. jinými metodami než kauzálními.¹⁷ „Účelovost“ není tedy vyloučením kauzality a determinismu, je jen jejich zvláštním případem.

V čem spočívá zvláštnost kauzálního modelu tohoto typu uvědomělého, účelového, cílevědomého jednání? Při analýze přírodního procesu bereme v úvahu jednotlivé „situace“, „stavy“, jednotlivé „vlastnosti“ atd. objektivního děje, bereme v úvahu jednotlivé články kauzální řady, která je v pozadí zjišťovaných změn. Při tom předpokládáme, že tyto jednotlivé „situace“, „stavy“ atd. jsou zkoumajícímu badateli přístupné jakožto objektivní jevy nebo že tyto „stavy“, „situace“, „vlastnosti“ apod. můžeme jakožto objektivní předpokládat. V případě společenského jednání však nelze bez jakékoliv změny použít těch modelů kauzální analýzy a kauzální interpretace, s nimiž pracujeme v přírodních vědách. V případě společenského jednání jsou jakožto objektivní přístupné jen objektivní východisko („O“) a vlastní jednání, tj. ta lidská činnost, která pomocí určitých prostředků vede k realizaci příslušných výsledků („O“). Není však přístupný ten člen, který jsme označili jako „S“, přesněji řečeno: není přístupný přímo a bezprostředně, ale vždy jen na základě jisté objektivizace, ať již v jednání, ve slovech či v jakýchkoliv objektivně postižitelných projevech vůbec. Říkáme-li, že „S“ je pro nás dostupné vždy jen na základě jisté objektivizace (na základě „O“, lhostejno jakékoliv povahy), pak v naší analýze může představovat „S“ jen hypotetickou, přibližnou rekonstrukci.¹⁸

Uvedené schéma, které jsme naznačili při rozboru typu uvědomělého, účelového, cílevědomého jednání, je ovšem jen abstraktní, je to opravdu jen schéma, které v optimálním případě může vyjadřovat mezní případy bohaté a různorodé škály společenského jednání. Skutečné společenské jednání se proto jen více či méně blíží tomuto schématu, tomuto typu.¹⁹ Proto je toto

17 V tomto smyslu je nutno zásadně odmítnout „účelovost“, „finalitu“ jako zvláštní, v podstatě kauzality vylučující a od metod kauzálního rozboru principiálně odlišný přístup ke společenským jevům.

18 Právě tato rekonstrukce „S“ byla úhelným kamenem a sporným místem různých, často protichůdných koncepcí. Krajními mezními případy těchto různých koncepcí jsou dvě zásadně odlišné pozice. První z nich, reprezentovaná behaviorismem, popírá možnost této rekonstrukce a vylučuje ji tak z analýzy společenského jednání. Druhá z nich naopak považuje rekonstrukci „S“ za klíč k „pochopení“ („Verstehen“, zvl. u německých sociologů), které na základě předpokládané, rekonstruované motivace lidského jednání se snaží toto jednání vysvětlit.

19 V tomto smyslu je interpretační funkce tohoto typu analogická úloze takových konstrukcí v přírodovědě, jako je model „ideálního plynu“, „pevného tělesa“, „ideálního parního stroje“ atd. Tyto modely či konstrukce se také jako takové, ve své čisté podobě nevyskytují, avšak operace s nimi nám umožňuje lépe analyzovat skutečné děje v přírodě. Tuto poznámku nelze ovšem zabsolutizovat, nelze například na základě ní ospravedlňovat vybudování společenské vědy pomocí předpokládaného chování abstraktního modelu „hospodářského člověka“, „politického člověka“ atd. V opravdové vědě je jistě nutno tyto „robinsonády“ odmítnout.

schéma jen východiskem dalšího zkoumání, které se nemůže omezit pouze na abstraktní schéma samé, na operace s tímto schématem.

V tomto zkoumání je původně abstraktní schéma neustále obohacováno, rozšiřováno, doplňováno, v tomto zkoumání je nutno od abstraktního určení společenského jednání přejít k určením konkrétním. Pokusíme se proto naznačit některé z řady možností v tomto postupu od abstraktního ke konkrétnímu:

1. Řekli jsme, že východiskem společenského jednání je vždy určitý objektivní vztah, objektivní děj, zákonitost. To však neznamenaá, že tímto vztahem nebo dějem jsou pouze vlastní přírodní procesy (jak se může zdát na základě uvedeného příkladu: třením vzniká teplo). Člověk jako tvor společenský, jako člen určité společnosti a určité historické epochy vstupuje vždy do určitých situací, určitých podmínek, na jeho vědomí a vůli nezávislých. Nejde však jen o podmínky přírodní, ale také o podmínky společenské. Člověk vstupuje vždy do určitých výrobních, ekonomických, společenských i kulturních podmínek, jejichž existence nezávisí na něm samém. Přitom vývoj společnosti, vývoj lidské kultury poskytuje obraz neustálých změn, rozšiřování a diferencování těchto podmínek. Člověk však v dané společnosti, v její kultuře nejen nachází hotové situace, ale také určité, společensko-historicky determinované vzory myšlení a jednání vzhledem k těmto situacím.

Jestliže vývoj těch dějů a vztahů, které zahrnujeme do členu označeného „O“, považujeme za „přírodně-historický proces“, jak se vyslovil Karel Marx, pak to nejen nevylučuje, ale naopak předpokládá společensko-historickou determinovanost tohoto „O“.

2. Z toho vyplývá, že ve společenských vědách naprosto nelze vystačit s abstraktně-individuálním pojetím členu „S“, tj. subjektivního činitele společenského jednání, že nelze postihnout podstatu kategorií „účelu“ a „prostředku“ s abstraktně-individuálního hlediska. Kategorie „účelu“ je především sociálního původu a sociální povahy. To jistě nevylučuje to, že její základy jsou materiálního rázu, že jsou spjata s biologickou existencí člověka, s jeho materiálními potřebami. Avšak tyto potřeby se u člověka prosazují především prostřednictvím ekonomické činnosti, jejíž páteří je výrobní činnost, tedy prostřednictvím činnosti sociální povahy.

Rovněž kategorie prostředků má zcela zjevně sociálně-historicky determinovanou povahu, je spjata s dosaženou úrovní ve vývoji výroby, techniky a celé společenské kultury vůbec.

Kategorie „účelu“ a „prostředku“ jako elementy toho, co jsme označili „S“, tj. subjektivního činitele společenského jednání, lze rekonstruovat a tím také odlišit především jen v tom jednání, které se co nejvíce blíží typu „uvědomělého jednání“. V tomto případě se relace „účelu“ a „prostředku“ jeví jako plně racionální motivace jednání. Ve skutečnosti je ovšem tato plně racionál-

ní motivace mezním případem rozmanité škály různých forem společenské-
ho jednání.

V případě typu „uvědomělého jednání“ je také možno rekonstruovat vzá-
jemnou závislost kategorie „účelu“ a „prostředku“: Stanovení toho či onoho
„účelu“ jednání předpokládá, že člověk zná a plně ovládá „prostředky“. Zna-
lost a moc nad prostředky má podstatný význam pro vznik různých účelů.
Je tedy vztah kategorií „účelu“ a „prostředku“ vztahem vzájemné závislosti
a podmíněnosti. Stanovení „účelu“ (jde-li ovšem o „účel“, tj. subjektivní mo-
tivaci v případě typu „uvědomělého jednání“, tudíž plně racionální motivaci)
determinuje volbu prostředků, znalost a moc nad určitými prostředky spo-
lupůsobí při vzniku „účelu“.

3. Také vlastní jednání, vedoucí k realizaci zamýšleného „účelu“, nemůže
být interpretováno jen individualisticky.²⁰ Toto jednání se rozvíjí na základě
určitých přírodních a společenských situací, na základě určitých společen-
sko-historicky determinovaných „účelů“ a „prostředků“. V každé společnosti
také existují určité hodnoty, vzory a normy různých forem jednání. (To jistě
neznamená, že existuje vždy jediný nebo vnitřně souladný systém vzorů,
hodnot atd.; je zde ve skutečnosti diferenciací různého původu, různého
stupně a rozsahu.)

Zdůraznili jsme, že naznačené schéma „uvědomělého jednání“, které
v sobě zahrnuje relaci účelů a prostředků, představuje kauzální model to-
hoto jednání. Skutečnost, že výsledek uvědomělého jednání je anticipován
v racionální motivaci tohoto jednání, v účelu, může vést k iluzi, že zde bu-
doucnost určuje minulost, účinek příčinu, konec počátek apod.²¹ Proto někte-
ří odpůrci deterministického pojetí lidského jednání tvrdí, že je nutno na-
hradit při analýze a výkladu lidského jednání „retrospektivně orientovanou“

20 Je známa teze novokantovců, podle níž je lidské jednání jedinečnou a neopakovatelnou událostí, přičemž historie společnosti je řadou takových jedinečných a neopakovatelných událostí. To je důvod k zamítnutí „nomotetického“ (zákonotvorného) přístupu a k ospravedlnění „idiografického“, individualizujícího přístupu při výkladu společenského dění. Každé určité lidské jednání je ovšem jedinečné a neopakovatelné, ale v témže smyslu jsou jedinečné a neopakovatelné jednotlivé události historie přírody. Současně však každé určité jednání, pokud jde o jednání vědomé, společenské, uskutečňuje se na základě sociálně determinované situace, na základě sociálně-historicky determinovaných „účelů“ a „prostředků“ atd. Proto je společenské jednání nejen možno, ale nutno interpretovat jako zákonitý děj.

21 Na toto ukázal výstižně již Hegel ve své analýze „teleologického procesu: „Man kann daher von der teleologischen Tätigkeit sagen, dass in ihr das Ende den Anfang, die Folge den Grund, die Wirkung die Ursache sei, dass sie ein Werden des Gewordenen sei, dass in ihr nur das schon Existierende in die Existenz komme usf., das heisst, dass überhaupt alle Verhältnisbestimmungen, die der Sphäre der Reflexion oder des unmittelbaren Seins angehören, ihre Unterschiede verloren haben, und was als ein Anderes wie Ende, Folge, Wirkung usf. ausgesprochen wird, in der Zweckbeziehung nicht mehr die Bestimmung eines Andern habe, sondern vielmehr als identisch mit dem einfachen Begriffe gesetzt ist.“ (Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*. II. Leipzig, Meiner 1951, s. 399-400.)

kauzalitu jinou metodou, tj. „prospektivně orientovanou“ teleologií. Účelovost jako zvláštní znak společenského jednání je tak proměněna na metodu, která pak usiluje o pochopení celého jednání na základě pochopení jeho účelů, jeho subjektivního činitele. Jinak řečeno: klíč k pochopení lidského jednání tkví v subjektu, může být tudíž také odkryt především subjektivními prostředky. Gnoseologické kořeny tohoto stanoviska tak jako každého idealistického názoru vůbec spočívají v zabsolutnění, v izolování a vytržení určitého momentu procesu poznání. V tomto případě jde o vytržení subjektivní motivace z celého procesu, o zabsolutnění subjektivního činitele jako vlastního východiska jednání. Tato okolnost je zvláště posilována elementárními zkušenostmi, získanými hlavně introspekci, získanými z těch vědomých stavů, které provázejí běžné společenské jednání: Člověk je spíše nakloněn věnovat pozornost tomu, že něčeho dosáhl proto, že to zamýšlel, že tomu chtěl apod. než tomu, proč zamýšlel to či ono, proč měl takové či jiné úmysly apod.

Účelový charakter lidského jednání tedy neznamená, že „budoucnost určuje minulost“, ale pouze to, že „obraz budoucnosti“, tj. obraz předpokládaného a zamýšleného výsledku jednání působí jako účel, jako subjektivní činitel jednání. Typickým případem účelového, cílevědomého jednání je pracovní činnost. Právě v pracovní činnosti je výsledek anticipován nejdříve ideálně, v podobě „účelu“, v podobě úmyslu, cíle motivu atd. Právě tato plánovitost, cílevědomost, účelovost je specifikem společenského jednání (i když samozřejmě nelze nalézt ostrou hranici mezi cílevědomou činností s racionální motivací a pouhým instinktivním chováním. „Ale nejhorší stavitel,“ jak to výstižně vyjadřují známé Marxovy výroky z *Kapitálu*,²² „se liší od počátku od nejlepší včely tím, že dříve než začne stavět buňku z vosku, vystaví ji už ve své hlavě. Na konci pracovního procesu vychází výsledek, který tu byl na jeho počátku již v dělníkově představě, tedy ideálně.“ To jistě neznamená, že člověk „staví ve své hlavě“ stavbu z téhož materiálu jako v objektivní skutečnosti, staví ji ideálně. Přitom tato „ideální stavba“ participuje (přesněji řečeno: v té či oné míře participuje) na určení „stavby objektivní“.

Účelová činnost je tedy rovněž kauzální řadou, jejíž jednotlivé články jsou determinovány, může být podrobena kauzální analýze. Pro tuto analýzu se však nehodí běžný kauzální model našeho každodenního myšlení (jev A vyvolává jev B, příčina A způsobuje účinek B), stejně jako se nehodí model kauzální relace, který vypracovala starší přírodověda (stav *a*, charakterizovaný zákonitostí *T*, určuje stav *b*; tento stav *b* je možno jednoznačně určit či předpovědět na základě znalosti stavu *a* a příslušné zákonitosti či teorie *T*). Bývá zdůrazňováno, že měřítkem kauzality, vyjádřené v příslušné teorii nebo zákonitosti, je možnost jednoznačného určení či spolehlivé předpovědi bu-

22 Marx, K., *Kapitál*. I. Praha, Svoboda 1953, s. 197.

doucího stavu, předpovědi „účinku“ na základě znalostí „příčin“ a příslušné teorie. Uvědomělé, účelové jednání však, jak se na první pohled zdá, vede k výsledkům, které nelze jednoznačně předpovídat, neboť člověk jedná, jak sám chce, jak se sám rozhodl. Člověk ovšem jedná, jak sám chce, jak se sám rozhodl (příčemž právě tato stránka vystupuje do popředí a zastíňuje všechny ostatní relace při introspektivním rozboru vlastní psychiky, vlastní motivace jednání), avšak toto chtění, tato motivace, která se jednajícím subjektu jeví jako něco *nezávislého, neomezeného*, je ve skutečnosti závislá i omezená, je určena jak danou objektivní situací, tak povahou subjektu. V případě uvědomělého, účelového, cílevědomého jednání tedy působí podněty objektivní situace *prostřednictvím* subjektu, který je, avšak v jiném smyslu, také produktem objektivní situace. Výsledek jednání není tedy jednoduchým a jednoznačně stanovitelným „účinkem“ bezprostřední objektivní situace, přímých objektivních podnětů, ale také „účinkem“ relativně autonomní činnosti subjektu, pokud ovšem chceme použít prvků kauzálního modelu běžného myšlení. Výsledek lidského jednání není tedy z hlediska objektivního pozorovatele neurčitý a předem nestanovitelný. Skutečnost, že tento výsledek nelze předvídat v tom smyslu, jako lze předvídat budoucí stavy v mechanických pohybech, neznamená, že tento výsledek vůbec nelze předvídat. Každý normální člověk zná, jak budou pravděpodobně jednat určití lidé v určité situaci, alespoň v mezích určité škály běžných forem jednání, Hlubší kauzální analýza pak jistě předpokládá přesnější, hlubší rozbor objektivní situace, jakož i hlubší rozbor povahy subjektu samého. Taková hlubší kauzální analýza – a v tom se tato analýza společenského jednání zásadně liší od běžné kauzální analýzy v jednotlivých oborech přírodovědy – musí v sobě zahrnout velkou řadu aspektů, aspektů přírodních, psychických, sociálních atd.

* * *

Zabývali jsme se dosud převážně rozbořem toho typu společenského jednání, který jsme označili jako „uvědomělé jednání“. Řekli jsme již, že jde jen o určitý *typ*, který ve skutečnosti představuje mezní případ rozmanitých forem společenského jednání. Při analýze určitého, historicky daného společenského jednání pak můžeme zjišťovat, nakolik se přibližuje či vzdaluje tomuto typu. Podle jakých měřítek je možno provádět tato zjištění? Především je nutno zdůraznit, že taková zjištění je možno provádět jen v relativním smyslu, tj. s hlediska určité dosažené úrovně vědy, výroby, techniky, kultury atd. atd. Pak je možno vytknout řadu (historicky podmíněných) měřítek. N označíme některá z nich:

Jestliže provedeme rekonstrukci motivace daného společenského jednání (rekonstrukci „S“), můžeme řešit otázku, nakolik tato motivace se zaklá-

dá na objektivní znalosti předmětu jednání, objektivní situace, objektivního východiska apod., nakolik je kategorie „účelu“ spojovaná s takovými „prostředky“, které jsou maximálně účinné, vhodné, adekvátní vzhledem k dané situaci apod. Jinak řečeno, můžeme si klást otázku, nakolik dané jednání je motivováno racionálně, jaký je stupeň racionality subjektivní motivace jednání. Je samozřejmé, že vlastním východiskem jednání není racionalita sama, i když se subjektivně může jevit jako vlastní pohnutka, vlastní iniciátor jednání, ale určité objektivní jevy, ať již jde o jevy přírodní či společenské. Toto vlastní objektivní východisko je pak spojováno se subjektivním činitelem rozmanité povahy, různého stupně racionality. Tím však může být toto vlastní objektivní východisko více nebo méně skryto, zahaleno, zastíněno subjektivní motivací. Je pak úkolem vědecké analýzy za touto subjektivní motivací, za těmi pohnutkami, které se jeví jednajícím člověku nebo jiným lidem jako iniciátor činnosti, nalézt pohnutky skutečné, a to jak odhalením objektivního východiska jednání, tak rozbořem vzniku fiktivních subjektivních pohnutek. To tedy znamená, že ne každé účelové jednání se stejně blíží typu „uvědomělého jednání“. Ve skutečnosti je lidské účelové jednání velmi rozmanité, představuje různorodou škálu, v níž můžeme rozlišovat různé druhy „účelů“, v níž můžeme diferencovat různé stupně racionality subjektivní motivace.

S tímto postupem, tj. se zkoumáním stupně racionality motivace daného společenského jednání, se jen zčásti kryje jiný možný postup. Je známo, že jen v určitých případech výsledek daného jednání „odpovídá“ motivaci, že ne vždy je zamýšlený, plánovaný, chtěný výsledek totožný s výsledkem skutečným. To nám otevírá možnost zkoumání toho, nakolik „účel“ odpovídá výsledku jednání, nebo naopak nakolik výsledek odpovídá „účelu“.²³ Toto zkoumání není totožné s dříve uvedeným postupem, i když je mezi oběma postupy jistý vztah. Je pochopitelné, že čím jsou větší znalosti a zkušenosti jednajícího vzhledem k danému jednání, čím vyšší je stupeň racionality subjektivní motivace jednání, tím větší pravděpodobnost, že výsledek bude odpovídat účelu. Vezměme názorný příklad, úkol uzdravení nemocného člověka! Lidé různého původu, z různých společností budou jednat různě, aby splnili tento úkol. Primitivní člověk konal modlitby nebo prováděl různé ma-

23 Ve vývoji filosofického myšlení byly jednota a rozdíl „účelů“ a výsledků jednání popisovány různým způsobem. Hegel ve svém rozboru „teleologického procesu“ píše o „lsti rozumu“. („Dass der Zweck sich aber in die mittelbare Beziehung mit dem Objekte setzt und zwischen sich und dasselbe ein anderes Objekt einschiebt, kann als die List der Vernunft angesehen werden.“ Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, II, c.d., s. 398.) Jiní autoři mluví o „heteronomii účelů“ nebo „paradoxii následků“, tedy o tom, že „účel“, který jednající spojuje se svou činností, může být touto činností realizován v rozmanité míře, že se tedy v určitých případech výsledek jednání může diametrálně rozcházet s cílem jednání.

gické úkony. Kulturní člověk používal různých léčebných prostředků, počínaje nejelementárnější primitivní léčbou a konče nejdokonalejší, moderní vědou podloženou terapií. Je možno rekonstruovat bohatou stupnici různých a různorodých jednání, která se od sebe liší také různým stupněm racionality motivace těchto jednání. Čím dokonalejší, modernější, účinnější léčba, tj. čím vyšší stupeň racionality takového jednání, tím větší pravděpodobnost v očekávání pozitivních výsledků, v očekávání realizace daného účelu. Je však vyloučeno to, že se uzdravení nezdaří, i když bylo použito nejdokonalejších léčebných prostředků? Každý jistě zná takové případy. Stupeň, s jakým byl realizován daný „účel“ ve výsledku určitého jednání, není tedy ani jediným ani absolutním měřítkem toho, nakolik toto jednání se blíží typu „uvědomělého jednání“, nebo toho, jaký je stupeň racionality motivace tohoto jednání. Míra realizace daného „účelu“ není – alespoň pro jednotlivý případ – totožná s mírou racionality tohoto účelu.

* * *

Jestliže míra „uvědomělosti“, stupeň racionality daného společenského jednání mohou být rozmanité, pak analogickým způsobem můžeme mluvit o míře „živelnosti“. Již jsme zdůraznili, že typ „živelného společenského jednání“ neznamena, že člověk jedná bez jakékoliv účasti vůle, bez úmyslů, účelů, bez subjektivní motivace, ale pouze to, že tato motivace je „ideologickým vědomím“, jak to vyjadřovali Marx a Engels, že jde o fiktivní pohnutky jednání, přičemž skutečné pohnutky zůstávají skryté nebo neznámé. To znamená, že určité dané živelné jednání je vždy jistým přiblížením k uvědomělosti, že v sobě vždy zahrnuje jistý element uvědomělosti.²⁴ Rozdíl mezi „uvědomělým“ a „živelným“, mezi „racionální motivací“ a „ideologickou motivací“ je tedy relativní, je vždy historicky podmíněný. Rozbor živelného jednání, rozbor „ideologického vědomí“ pak spočívá v tom, že za „fiktivními pohnutkami“ hledáme pohnutky skutečné, že tedy ideologii posuzujeme očima nejvyššího stupně racionality, očima vědy. (Nelze však nikdy zapomínat na to, že věda určité historické epochy není nikdy absolutně oproštěna od ideologických prvků, od omylů nejrůznější povahy a nejrůznějšího původu.)

„Ideologické vědomí“ jako činitel společenského jednání znamená, že reálné vztahy a objekty, respektive poznatky o těchto vztazích a objektech jsou nahrazovány v procesu společenského jednání ideologickými vztahy a ideologickými objekty, nebo naopak ideologické vztahy a objekty jsou zaměňová-

24 V. I. Lenin vyjádřil tuto tezi ve svém spise *Co dělat* (přel. J. Procházka, Praha, Svoboda 1949, s. 31). Zdůraznil, že „živelný prvek není v podstatě ničím jiným než počáteční formou uvědomělosti“.

ny s objekty a vztahy reálnými. Primitivní člověk neznal skutečnou léčebnou účinnost magických úkonů (respektive neznal jejich naprostou neúčinnost), ale připisoval těmto úkonům vlastnosti, vyplývající z jeho fantastických, náboženských, ideologických představ. V „logice“ společenského jednání tak dochází k neoprávněné záměně prvků, termínů. (Jestliže jsme „logiku“ uvědomělého jednání přirovnali k úsudku, v němž subjektivní motivace hraje úlohu jakéhosi středního členu, pak ideologicky motivované jednání lze přirovnat k logické chybě, nazývané *quaternio terminorum*.) Dochází k tomu, že ideologické objekty a ideologické relace jsou brány jako reálné, jsou ztotožňovány s reálnými. Proto také reálným objektům nebo dějům jsou připisovány atributy, které nejsou odvozeny z objektů samých, ale plynou z určité ideologie. Tak mohou být postuláty ideologie povýšeny na realitu, mohou zastínit, zakrýt nebo pokrýt samu realitu.²⁵

Ideologická motivace se ovšem jednajícím subjektu jeví jako motivace racionální, jako soubor pohnutek, které jednající člověk zpravidla racionalizuje, tj. povyšuje do nejvyšší sféry pohnutek založených na objektivních faktech, na objektivním vědění. Ve svém vývoji se lidská společnost postupně oprošťuje od ideologie, od ideologických pohnutek jednání, přičemž tento protiklad vědy a ideologie, vědění objektivního a „ideologického vědomí“ se neustále reprodukuje na historicky vyšší rovině.

* * *

Některé sociologické a psychologické teorie se pokoušely vysvětlit ideologicky motivované společenské jednání tak, že poukazovaly na předpokládané psychické elementy, z nichž může být veškeré společenské jednání odvozeno. Poněvadž tyto hypotetické „psychické síly“ nebylo zpravidla možno přímo zkoumat, ale pouze předpokládat jako skryté pozadí, jako skrytou příčinu vnějšího chování, je pochopitelné, že se tu mohla fantazie různých teoretiků uplatnit téměř neomezeně. Tak vznikaly stovky různých koncepcí lidského jednání, které klíč k vysvětlení lidského jednání nacházely v instinktech, pudech, vrozených přáních, citech, pohnutkách nebo jiných stabilních faktorech lidské povahy.²⁶ Všechny tyto a jiné předpokládané ele-

25 Tak dochází k tomu, že skutečný objektivní stav věcí, takový, jaký je, je zaměňován se stavem, jaký má být ve světle určité ideologie, že přání, úmysly, ideály, plynoucí z určitého „ideologického vědomí“, jsou hypostazovány jako reálné, „jako něco, co plyne z objektivního stavu věcí“. Ideologické vědomí je ovšem také objektivního původu, má své zdroje v určitém stavu společenského vývoje, vyjadřuje interesy určitých společenských tříd a společenských skupin, avšak toto vědomí, jak zdůrazňovali klasikové marxismu, je falešným, fiktivním, pokriveným obrazem objektivní skutečnosti, určitých objektivních poměrů.

26 Téměř nepřehledná sociologická a sociálně-psychologická literatura o této problematice ukazuje, že jde o typicky metafyzickou interpretaci, totožnou s vymyšlením různých „přirodních

menty jakožto konstantní kauzální faktory podávají interpretaci, která se jen málo liší od výkladu elektrických jevů „fluidem“, tepelných jevů „tepelnou látkou“ apod.

Toto odmítavé odsouzení podobného psychologismu v sociologii však naprosto neznamená, že je možno prostě popřít úlohu všech těch psychických prvků, které byly označovány jako pudy, instinkty, city, emoce apod. při kauzální analýze společenského jednání. Všechny tyto a další prvky hrají bezesporu za různých situací a v různých okolnostech velmi významnou roli. Popírat jejich význam v lidském životě by znamenalo ignorovat podstatné složky lidské psychiky, bez nichž není možná existence člověka jakožto společenského tvora. Odsouzení psychologismu v sociologii a zvláště při analýze společenského jednání znamená pouze to, že tyto psychické prvky nelze brát jako konstantní kauzální faktory, které se mohou stát klíčem v interpretaci společenského jednání. Psycho-biologická výbava, její struktura a její zákonitost, jak to rozvedla zvláště pavlovská fyziologie vyšší nervové činnosti, má jistě významnou úlohu při vztazích mezi člověkem a přírodním a společenským prostředím, při regulaci a ovládání těchto vztahů, avšak jednotlivé složky této výbavy nelze přeměnit na stabilní faktory, kterými by bylo možno vysvětlit rozmanité formy společenského jednání.

Je nepochybné, že rodinné vztahy a s nimi související chování mají také instinktivní základ. Je však možno přeměnit „rodinný instinkt“ v psychickou konstantu, která zůstává neměnná po všechny věky a kterou by bylo možno vysvětlit všechny stránky rodinného života, jak činí někteří představitelé instinktivismu? Je takový neměnný instinkt skutečně základem všech projevů a forem rodinného života? Je pravděpodobné, že některé instinktivní základy jsou do značné míry stabilní, avšak tyto základy mohou být jen dílčí složkou celého obsahu psychiky, jejíž celek je determinován především sociálně a historicky. Bez tohoto sociálně-historického hlediska by nebylo možno vysvětlit různé formy rodinného života, které jsou značně odlišné v různých kulturách a v různých historických společnostech. Jak bychom si vysvětlili takové jevy jako patriarchát, polygamii, monogamii a další formy rodinného života, kdybychom předpokládali neměnný „rodinný instinkt“ jako jediný základ všech těchto jevů?

(Pokrač. pozn. č. 26) síl“, flogistamů, fluid apod. Tak byly sestavovány nejrozmanitější seznamy základních instinktů. Skutečnost, že každý představitel „instinktivistické teorie“ si vymyslel svůj vlastní seznam instinktů, ukazuje, že vědecká hodnota těchto koncepcí byla naprosto negativní. Podobně vystoupili sociologové Thomas a Znaniecki s teorií „čtyř základních přání“, psychoanalytikové s teorií „libida“ atd. atd. Sociologický systém buržoazního sociologa V. Parreta předpokládal soubor šesti tříd „reziduí“, tj. stabilních iracionálních složek lidské psychiky, projevujících se v rozmanitých formách „nelogického jednání“.

Jiní autoři například vyzvedají úlohu „náboženského citu“ jako vrozené a neměnné složky lidské psychiky. Člověk nutně potřebuje náboženství, jak dokazují tito autoři, aby dal výraz těmto svým citům. Jak však vysvětlit, že tytéž „citové základy“ vedly v různých historických situacích k primitivním náboženským kultům, k polyteismu, k rozmanitým projevům monoteismu apod.²⁷

Avšak ani v těch oblastech lidského chování, kde úloha instinktivní výbavy je zcela nepochybná, nelze popřít význam historicky proměnlivých sociálních faktorů. Mezi takové složky instinktivní výbavy patří sexuální instinkt. Někteří autoři tvrdí, že žádná fyzická nebo morální síla není dostatečně mocná, aby přemohla sílu sexuálního instinktu. Není pochyby, že sexuální instinkt v nepoměrně větší míře než jiné instinkty přehlušuje tzv. mravní a racionální úvahy lidského intelektu a že ve všech dosud známých společnostech existovaly značné rozdíly mezi uznávanými morálními standardy sexuálního života a reálnou stránkou tohoto života. To však ještě neznamená, že různé složky společenského života, různé systémy společenských hodnot (mravní hodnoty a normy v to počítaje) aj. nejsou bez vlivu na skutečný sexuální život. Je proto naprosto pochybné pomoci vrozeného sexuálního instinktu vysvětlovat další stránky společenského života a společenského jednání, jak se o to například pokoušejí psychoanalytici.²⁸

Závěrem k těmto kritickým poznámkám o teoriích, které se pokoušejí o kauzální výklad lidského jednání pomocí předpokládaných iracionálních prvků jako neměnných složek lidské psychiky, je možno říci toto:

1. Neexistuje čistě iracionální motivace společenského jednání. To neznamená naprosté popření jakéhokoliv významu iracionálních složek lidské psychiky při rozboru lidského chování. Avšak pro lidské jednání jakožto jednání společenské je specifická účast racionální motivace, samozřejmě v rozmanitém stupni a v různé podobě. Tato motivace nemůže být redukována na psycho-biologickou výbavu individua, ale je v podstatě sociálního původu, je sociálně-historicky determinována.

27 Někteří stoupenci této koncepce jdou ještě dále a dokazují, že také politické ideologie jsou projevem téhož náboženského citu. Italský sociolog Pareto, který je proslulý tím, že byl označován „Marx buržoazie“, zdůrazňoval, že dnešní „víra v socialismus“, „víra v demokracii“, „humanismus“, „pokrok“ nejsou ničím jiným, než určitou formou vyjádření stabilního náboženského citu, který se kdysi projevoval kultem olympských bohů a dnes kultem „boha-pokroku“ nebo „boha-socialismu“.

28 Paradoxní příklady této koncepce uvádí Maclver, odvolávaje se na práce K. S. Lasheye a Karen Horneyové: „Thus we are told that the Marxist revolutionary is obsessed by an anti-father complex, that a people deprived of territory after defeat in war is the victim of a castration complex, and that a person who is incapable of sliding downhill on skis thereby indicates sexual frigidity.” (Maclver, R. M., *Social Causation*. Boston, Ginn and Co. 1942, s. 201.)

2. Rozmanité manifestace společenského jednání nelze vysvětlit stejnými kauzálními faktory. To ovšem nevylučuje relativní stabilitu některých složek lidské psychiky. Rozmanité manifestace společenského jednání, pokud jsou kauzálně spjaty s těmito relativně stabilními složkami, jsou zpravidla také determinovány společenskými jevy, které jsou zjevně historicky proměnlivé.

3. Interpretace společenského jednání pomocí předpokládaných iracionálních faktorů (emocí, citů, pudů, vášní, instinktů atd. atd.) je velmi problematická potud, pokud se teoretická konstrukce těchto faktorů zakládá na termínech běžné řeči, užívaných zpravidla k vyjádření obsahů vlastní psychiky. Navykli jsme si ovšem chápat společenské jednání jiných lidí tak, že je vysvětlujeme na základě té motivace a toho smyslu, který spojujeme s vlastní činností. Tato konstrukce cizí psychiky jako motivace jednání na základě subjektivního prožívání vlastního jednání, která je běžná v každodenním životě, ve stycích mezi lidmi, je problematická ve vědecké analýze. Je nutno mít na zřeteli, že ne vždy jsou jednajícímu subjektu známy skutečné pohnutky jeho vlastního jednání, že s tímto jednáním může spojovat pohnutky fiktivní. Tím spíše je pak konstrukce cizí psychiky na základě vlastní psychiky něčím, co nejen nepřispívá k objektivní analýze společenského jednání, ale co naopak takovou analýzu znemožňuje. Dále je nutno upozornit na to, že ty pohnutky, které jednající subjekt sám spojuje se svým jednáním a které se mu jeví jako jednoduché, nedělitelné a naprosto nesporné (například takové jako „láska“, „nenávisť“, „sympatie“ apod.), jsou ve skutečnosti zpravidla velmi složité, komplexní, podmíněné řadou dalších okolností.

* * *

Již jsme poukázali na to, že „živelné jednání“ neznamena vyloučení účasti jakéhokoliv subjektivního činitele, ale zpravidla účast toho, co jsme označili jako „ideologické vědomí“. Toto „ideologické vědomí“, které se jednajícímu subjektu jeví jako vlastní pohnutka jednání, je ve skutečnosti jen „odcizením se skutečnosti“, „negací skutečnosti“, jak to vyjadřoval K. Marx ve svých raných spisech. Skutečné pohnutky jednání zůstávají jednajícímu subjektu skryty, neznámy. Také původ a podstata „ideologického vědomí“ je jednajícímu subjektu nepřístupná.

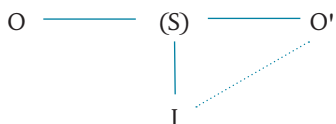
„Ideologické vědomí“ jako složka subjektivního činitele nemůže být rozebíráno nehistoricky. Toto „ideologické vědomí“ může být různého *typu*, tj. různého původu, může být spjato se společenským životem rozmanitých skupin a tříd, odrážet jejich zájmy, jejich postavení ve výrobě, ve společnosti, může být spjato s různými *formami* společenského vědomí, například s náboženstvím, morálkou, politickými ideologiemi apod.

Také samo společenské jednání, spjaté s „ideologickým vědomím“, které se jednajícím subjektu jeví jako produkt jeho individuálního vědomí, jeho úmyslů, přání, vůle apod., je determinováno společensko-historicky. Již jsme zdůraznili, že člověk ve společnosti vchází do určitých společenských vztahů a situací, které sám nevytvořil, které existují nezávisle na jeho vůli, že vedle těchto hotových situací nachází také v dané společnosti vzory jednání vzhledem k těmto situacím, určité sociální standardy, hodnoty, normy atd. Tyto sociální vzory, sociální standardy, hodnoty jsou pak zpravidla v dané společnosti, v dané kultuře spjaté s určitými ideologiemi, s určitými formami společenského vědomí.

Je samozřejmé, že tato sociálně-historická determinovanost ideologií i různých forem jednání samého nepopírá význam stabilních i proměnlivějších složek lidské psycho-biologické výbavy. Jejich význam pro různé formy společenského jednání však nelze pochopit izolovaně, odděleně od společenského prostředí a společenských situací. Individualismus a subjektivismus různých kritizovaných teorií sociologického psychologismu nebyl pouze v tom, že byl přeceňován význam konstantních, zvláště pak iracionálních složek lidské psychiky, zejména instinktů, pudů, citů apod., ale také v tom, že tyto složky byly brány jako stabilní psychická výbava lidského individua, jakéhosi „Robinsona“. Ve skutečnosti se tyto složky rozvíjejí v určitých společenských situacích, jsou determinovány určitými prvky dané společenské struktury, dané kultury apod. City, vášně, emoce nejsou stejné u všech lidí. Tyto a další stránky se nepochybně opírají o relativně stabilní základ lidské povahy, o různé vrozené typy apod., avšak jejich obsah i projevy jsou různé v rozmanitých společnostech, u různých společenských skupin, v rozmanitých historických situacích.

Po těchto poznámkách o jednotlivých členech tohoto typu společenského jednání, které jsme označili jako „živelné jednání“, můžeme se pokusit o schematické vyjádření odlišnosti tohoto typu jednání od typu uvědomělého jednání a tím také o vyznačení kauzálního modelu tohoto typu.

Typ „uvědomělého jednání“ jsme vyjádřili schematicky relací $O - S - O'$, přičemž jsme provedli ještě další analýzu jednotlivých členů. Typ „živelného jednání“ můžeme schematicky vyjádřit takto:



Člen „O“ vyjadřuje opět určitou objektivní situaci, určitý objektivní vztah (ať už přírodní či společenský), existující nezávisle na subjektu.

Člen „(S)“ vyjadřuje subjektivního činitele jednání. Tento činitel zahrnuje nejen ty složky, které si člověk uvědomuje (ať již jde o složky různého stupně racionality), ale také ty složky lidské psychiky, kterých si člověk není vědom, které se podílejí, na determinování vlastního jednání „O“.

Ve svých vědomých složkách vystupuje tento subjektivní činitel jako určité ideologické vědomí „I“, které je sice také odrazem objektivní situace, objektivních poměrů, ale odrazem pokřiveným, převráceným, fantastickým apod.

Vlastní jednání „O“, které je determinováno určitou objektivní situací i povahou a stavem subjektu, spojuje jednající subjekt sám zpravidla s určitým „ideologickým vědomím“. Tím vlastně – ve svém vlastním vědomí – konstruuje pro toto jednání zdánlivě racionální motivaci, tím zdánlivě racionalizuje toto jednání, které považuje za přímý výraz této zdánlivě racionální motivace. (Proto je relace mezi „I“ a „O“ ve schematickém vyjádření jen vtečkována. Tato relace je jen fiktivní, protože „ideologické vědomí“ není skutečnou pohnutkou jednání, ale zastírá tyto skutečné pohnutky, které ovšem neoddělitelně provází.)

Tato racionalizace jednání znamená, že člověk svému jednání vždy přikládá určitý subjektivní smysl, že si představuje nebo vytváří motivy, důvody, ospravedlnění a vlastní subjektivní vysvětlení svého jednání. Často tato racionalizace může mít podobu „racionalizace ex post“, tj. člověk si dodatečně konstruuje určité motivy, pohnutky, cíle, důvody apod. Primitivní člověk, který používá magických úkolů jako předpokládaných léčebných prostředků, jedná tak proto, jak se sám domnívá, „aby usmířil duchy“, „aby jim přinesl oběti“ apod. Ne vždy se nám ovšem konstrukce této pseudoracionální motivace jeví v tak zjevné podobě, ne vždy je snadné oddělit prvky „ideologického vědomí“ na jedné straně a objektivní vědění, racionální motivaci na druhé straně. Každý pokrok společenské kultury, společenského života, každý pokrok poznání tak znamená další řešení tohoto rozporu ideologie a vědění, znamená oprostění se od ideologických omylů.

* * *

Uvedený rozbor jednotlivých typů společenského jednání a jejich vzájemných přechodů ukázal na závažnou okolnost: Z tohoto rozboru nebyl vyloučen subjektivní činitel jednání, ať již byl tento činitel brán v jakémkoliv podobě a ať byla jakýmkoliv způsobem charakterizována jeho úloha. To znamená, že se uvedený způsob rozboru a kauzální modely společenského jednání podstatně rozcházejí s tou „objektivistickou“ orientací při analýze společenského jednání a lidského chování vůbec, kterou předkládá sociologický behaviorismus. Tento směr se nevyznačuje pouze tím, že redukuje faktory lidského

chování na vnější empiricky postižitelné faktory, vyjadřované zpravidla biologickými termíny, ale především tím, že fakticky vylučuje účast subjektivního činitele, vylučuje účast vědomí, cílů, motivů a subjektivní motivace vůbec z analýzy lidského jednání. Tím ovšem fakticky stírá rozdíl mezi lidským jednáním, prováděným vždy subjektivním činitelem, a instinktivním chováním zvířat a nižších živočichů. Je ovšem nepochybné, že behaviorismus vznikl jako přirozená reakce na subjektivismus a převládání introspektivní metody zvláště v psychologii a že tedy sehrál významnou úlohu při překonávání této starší orientace.²⁹ Behaviorismus usiloval oprávněně o vyloučení subjektivních, zcela nekontrolovatelných kategorií z interpretačního schématu, usiloval o to, aby z psychologie, sociální psychologie a sociologie vytvořil „objektivní“ vědu ve stejném smyslu jako fyzika, biologie, chemie apod. Toto úsilí, s kterým je nutno bezesporu sympatizovat, vedlo však v řadě případů ke krajnostem. Při analýze lidského jednání se tyto krajnosti projevovaly především v tom, že byly uváděny do přímé souvislosti některé vnější podněty s reakcemi organismu, přičemž byla zcela opomenuta ta podstatná skutečnost, že tyto vnější podněty jsou také přetvořeny ve fakta vědomí, že tato fakta vědomí, ať již jsou jakéhokoliv původu a povahy, participují v té či oné míře na regulování a řízení vnějších reakcí lidského organismu. Bylo prostě ignorováno to, že lidské jednání má nejen svoji objektivní stránku, ale také stránku subjektivní, že je nutno počítat se subjektivním činitelem jednání.

Kritikou behaviorismu není však vyřešen obtížný problém, kterému se behaviorismus vyhnul. Jestliže odmítneme vyloučení subjektivního činitele, jestliže jej bereme v úvahu při analýze společenského jednání, stojíme před jednou z nejobtížnějších otázek: Jakým způsobem můžeme rekonstruovat subjektivního činitele, především jeho racionální složky?

Již jsme naznačili, že v běžném každodenním životě provádíme takovou rekonstrukci „cizí psychiky“ na základě vlastní psychiky. Někteří autoři dokonce zdůrazňují, že všechny naše představy, předpoklady a úvahy o „cizí psychice“ mají to, co Rudolf Carnap nazývá „die eigenpsychische Basis“. Bylo již poukázáno na to, že tato rekonstrukce cizí psychiky na základě vlastní psychiky je velmi nespolehlivá a problematičtější, že nepřispívá k objektivní analýze společenského jednání. Je tedy nutno hledat spolehlivější, objektivnější prostředky. V zásadě – a v tomto smyslu je naše odpověď na položenou otázku značně skeptická – neexistují takové prostředky a metody, které by nám spolehlivě a věrně umožnily takovou rekonstrukci. Pokud můžeme uva-

29 V tomto smyslu navázal behaviorismus také na práce pavlovské školy ve fyziologii a zejména pak na reflexologii Bechtěreva. Úkolem této obecné poznámky není však podrobný rozbor tohoto směru, který sám měl mnoho forem a odstínů, projevoval se rozmanitým způsobem v psychologii i v sociologii.

žovat v některých prostředcích rekonstrukce subjektivního činitele společenského jednání, především pak racionální motivace jednání, jde o pomocné prostředky, které nám umožní jen hypotetickou rekonstrukci.

Víme, že určité objektivní situace, ať již přírodní či společenské, vyvolávají příslušné motivy a příslušná jednání. Člověk vstupuje do určitých přírodních poměrů a společenských vztahů. Tyto vztahy se však v dané společnosti a v dané historické etapě vyznačují určitými pravidelnostmi, jsou tu určité objektivní zákonitosti. Lidé jednotlivých společenských skupin odrážejí ve svém vědomí tyto situace a vztahy typickým způsobem. Tak víme, že v podmínkách kapitalistické společnosti je majitel hospodářského podniku veden ve své činnosti tím, co označujeme jako zájem na maximálním zisku. Můžeme tedy konstruovat určité *typické motivace*, vycházejíce přitom jak z dané objektivní situace, tak z daného jednání, které je pro objektivní zkoumání rovněž přístupné. Současně bereme v úvahu společenskou povahu subjektu jednání, příslušnost k určité skupině, společenské třídě, typické projevy daného subjektu v jiných nebo podobných situacích apod. Vycházíme tedy z toho, že cíle, úmysly, motivy atd. nejsou nikdy ryze individuální, že jsou vždy tak či onak podmíněny sociálně-historicky. Proto bereme v úvahu určité typy subjektivní motivace, určité společenské vzory, standardy, hodnoty, určité typy společenského vědomí, které se vždy promítají ve vědomí individuálním. To však nic nemění na tom, že rekonstrukce subjektivního činitele daného společenského jednání může být jen hypotetická, že se můžeme jen s větší či menší přesností přiblížit ke skutečně působící subjektivní motivaci.

Společenská věda ovšem nezkoumá převážně společenské jednání jednotlivců. Centrum pozornosti je činnost společenských skupin, tříd, činnost lidových mas. Proto při rozboru společenské zákonitosti jako celku je možno do jisté míry pominout individuální odchylky od příslušných typických motivací, odchylky individuálního vědomí od vědomí společenského. Skutečnost, že při kauzální analýze společenského dění v celkových souvislostech, při analýze činnosti společenských skupin můžeme odhlédnout od individuální subjektivní motivace (a že tedy můžeme v tomto „makroskopickém“ měřítku přímo konfrontovat členy „O“ a „O“, odhlížejíce od „S“), nemůže proto popřít podstatnou charakteristiku společenského jednání, totiž to, že je jednotou objektivních a subjektivních stránek.³⁰

* * *

30 To výstižně vyjádřil Bedřich Engels v známém dopise Josefu Blochovi z 21. září 1890. Engels podtrhuje to, že dějinná událost (v naší schematicke „O“) je výsledkem působení mnoha vůlí, jejich vzájemných konfliktů (tj. výsledkem působení „S“), avšak tato dějinná událost může být považována za produkt jedné síly (tj. „O“), působící jako celek bezvědomě a bezděčně.

V souvislosti s problémem rekonstrukce subjektivní motivace je nutno se zmínit o zvláštním postupu, který rozvinuli zejména němečtí filosofové a sociologové (Dilthey, Rickert, Spranger a zejména Max Weber), který byl nazýván „pochopení“ (Verstehen). Úkolem tohoto pochopení je odkrýt motivace jednání. Podle této koncepce je společenské jednání přístupno poznání tak, že je poukázáno na subjektivního činitele jednání. Postižení subjektivního činitele je klíčem k „pochopení“ celého jednání.

Tato metoda „Verstehen“ je jakousi svéráznou náhražkou kauzality ve společenských vědách. Na otázku „proč“ odpovídáme v přírodních vědách zpravidla tak, že odhalíme kauzální souvislosti. Při rozboru společenského dění však, jak se domnívají stoupeníci této metody, na podobnou otázku odpovídáme podstatně odlišně: Poukazujeme na to, co bylo nazváno „smyslově chápané duševní souvislosti“.³¹ Proto je předmětem zkoumání pomocí této metody pouze to jednání, s kterým jednajícím člověk spojuje určitý „smysl“.³² Těžištěm pozornosti je především „racionální smysl“ společenského jednání.

Použití této metody vede k idealistické interpretaci společenského jednání, v níž klíčem k interpretaci jsou subjektivní články. Odhlíží se tedy od té podstatné skutečnosti, že (1) tyto subjektivní články jsou vždy objektivně podmíněny; (2) že jejich funkci je možno posuzovat jen v určitých objektivních situacích, které samy o sobě nezávisí na subjektu, na tom, co člověk chce, zamýšlí, jaký je úmysl, cíl, účel jeho jednání atd.; (3) že objektivnímu zkoumání jsou tyto subjektivní články přímo a bezprostředně nepřístupné, že je tedy nutno tyto subjektivní články teprve rekonstruovat. Metoda „Verstehen“ dále zanedbává to, že subjektivní činitel společenského jednání nepůsobí vždy v té podobě, jak se subjektivně jeví, jak se jeví jednajícímu člověku, že subjektivní motivace může mít povahu toho, co jsme nazvali „ideologickým vědomím“.

* * *

31 „Sinhaft verstandene seelische Zusammenhänge“. Viz Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, J. C. B. Mohr 1922, s. 413.

32 Max Weber definuje sociologii jako vědu, která se snaží pochopit (deutend verstehen) sociální jednání a tím ho vyloučit v jeho průběhu a působení. „Jednáním“ pak rozumí takové lidské chování, lhostejno zda jde o činnost vnější či vnitřní, konání či opomíjení, s kterým jednajícím spojuje subjektivní smysl. Toto jednání je nutno odlišit od chování reaktivního, s kterým není spojován subjektivní smysl. Max Weber podává rovněž určitou klasifikaci jednání, tj. konstruuje čtyři „ideální typy“ jednání: 1. účelově racionální jednání (zweckrational), charakterizované očekáváním vzájemných vztahů vnějšího světa a lidí, přičemž tohoto očekávání je použito jako „podmínek“ nebo „prostředků“ pro racionálně vytvářené účely; 2. hodnotově racionální (wertrational), charakterizované vědomou vírou v etickou, estetickou, náboženskou nebo jakoukoliv jinou nepodmíněnou hodnotu určitého počínání jako takového, nezávisle na jeho úspěchu; 3. afektivní; 4. tradiční. (Viz Weber, M., *Grundriss der Sozialökonomik III. Abt.: Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, J. C. B. Mohr 1925.)

Vědecká analýza společenského jednání nemůže vycházet primárně ze subjektu, jak to vyplývá z metody „Verstehen“. Klíčem k vědecké analýze není indeterministicky pojatý subjekt, ale činnost subjektu vzhledem k určité situaci, podmíněná touto situací a povahou subjektu.

Jestliže odmítáme indeterministicky pojatý subjekt jako východisko rozboru společenského jednání a společenských jevů vůbec, znamená to, že odmítáme i svobodu subjektu? Na tuto otázku není možno odpovídat jednoznačně. Především není možno takovou otázku zodpovídat v obecné rovině. Otázka, zda je člověk svobodný, ptát se po svobodě vůbec nemá smysl, taková otázka je nesprávně položena, a nemá tudíž smysl ji v této podobě řešit. Nelze uvažovat o svobodě abstraktního subjektu, stejně jako nelze uvažovat o svobodě izolovaného subjektu. O svobodě je možno uvažovat vždy vzhledem k určité situaci, k určitým podmínkám.

Svoboda také není problémem čistého vědomí, tj. jakéhokoliv vědomí bez ohledu na to, zda se projeví či neprojeví v určitém jednání. Pod dojmem historickofilosofického zápasu o tzv. otázku svobody vůle vzniká někdy iluze, že svoboda je problémem subjektu o sobě. Je ovšem pravda, že do jisté míry platí teze, že „spiritus flat ubi vult“,³³ avšak co je mi platné, že si mohu myslit to či ono, když to nesmím vyjádřit, co je mi platno, že mohu to či ono zamýšlet, když to nemohu realizovat svým jednáním. Problém svobody se tedy vztahuje k lidskému jednání, k lidské činnosti, která se uskutečňuje vždy v určitém prostředí, v určitých podmínkách, v *závislosti* na těchto podmínkách. Toto objektivní prostředí, ať již přírodní či společenské, má svoji zákonitost, kterou člověk nemůže měnit ani zrušit. Ani lidské vědomí, lidská vůle, přání, úmysly nejsou nezávislé na objektivních podmínkách společenských a kulturních, i když tato závislost je poněkud jiné povahy než závislost lidského jednání. Předpokládat tedy svobodu jako stav nezávislosti na objektivních podmínkách, jak činí indeterministé a zastánci tzv. svobody vůle, znamená předpokládat něco absurdního, znamená, že vytrhneme lidský subjekt z přírodních a historicky vzniknuvších společenských podmínek.

Znamená to však, že lidské jednání je nesvobodné, protože je vždy určitým způsobem determinováno, protože je nelze vyjmout ze sféry objektivních podmínek, objektivního prostředí? Pokusíme se ukázat, že takové závěry z premis determinismu učinit nelze. Svoboda lidského jednání není a nemůže být zrušením nebo vyloučením objektivních zákonitostí toho pro-

33 Tato teze jistě neplatí absolutně. Je pravda, že v daných historických podmínkách lidské myšlení, úmysly, přání, touhy atd. mohou mnohonásobně překročit horizont reálných možností, avšak vždy jsou i tyto nerealizovatelné úmysly, vůle, myšlenky apod. determinovány určitým stavem společenského kulturního vývoje. Je možno chtít nebo přát si nemožné nebo současné nemožné, avšak toto chtění není produktem čistého subjektu, je vždy ovlivněno celou kulturní výbavou daného subjektu.

středí, ve kterém člověk působí. Proto hledat svobodu mimo sféru objektivního společenského dění, hledat svobodu v postulovaném transcendentálním světě, jako činil Kant, znamená hledat něco neexistujícího.³⁴ Problém svobody je možno řešit spolu s analýzou společenského dění a jeho zákonitosti, s analýzou společenského jednání. Tato svoboda ovšem není svobodou indeterministů, není oním fiktivním stavem absolutní autonomie ducha, který předpokládala indeterministická filosofie.

Jak již bylo ukázáno, není svoboda stavem nezávislosti člověka a lidského jednání, ale tou závislostí, kterou člověk ovládl, které se zmocnil. Svoboda je panstvím člověka nad objektivním prostředím přírodním a společenským, i nad sebou samým, založeným na poznání a využívání objektivních zákonů přírody a společnosti. Takové panství člověka není nikdy absolutní a neomezené, lidstvo ve svém vývoji k němu pouze nekonečně směřuje. Proto také svoboda není absolutní, ale vždy historicky podmíněná a omezená, ale pokrok společenského vývoje, pokrok společenské praxe i poznání je cestou k absolutní svobodě.

Svoboda, jak jsme již ukázali, je spjata s lidským jednáním, lidskou činností, kterou člověk koná se znalostí objektu své činnosti. Proto tato činnost je konána vždy s určitým *vědomím*, které je shrnutím více nebo méně dokonalé znalosti objektu činnosti, cíle a prostředků této činnosti. Nemůže proto existovat absolutní svoboda stejně jako neexistuje absolutní vědění, ale pouze určitý historicky podmíněný stupeň svobody, podobně jako je vždy jen relativní a podmíněná naše znalost objektivních věcí. Neexistuje také pouze jediná svoboda, neboť je celá bohatá a neustále se rozšiřující škála typů a oblastí lidské činnosti.

Na rozdíl od buržoazní filosofie, která problém svobody řešila většinou jen abstraktně jako problém formální svobody vyabstrahovaného lidského jedince, nehistoricky, usiluje marxistická filosofie o takové řešení, které vychází z přírodních i společenských vztahů, ve kterých člověk žije, z jejich historického rozboru. Není proto jen jediná, obecně pojatá svoboda člověka, ale je celá *historická řada svobod*, kterých člověk ve svém vývoji postupně dosahuje. Proto je zcela nesmyslné klást otázku: je člověk svoboděn, nebo není svoboděn? Taková otázka je již nesprávně vyslovena, neboť se ptá po svobodě vůbec (tedy absolutní svobodě) u abstraktního člověka, neboť bere člověka izolovaně od těch přírodních a společenských vztahů, ve kterých člověk žije. Takto vyslovená otázka je nejen v rozporu s celým dosavadním vývojem vědy a deterministického výkladu světa, ale i s nejelementárnější praxí. V praxi se totiž tážeme vždy konkrétně; mohu to či ono, dokážeme splnit tento úkol;

34 Není jisté náhodné, že Kant spolu s touto indeterministickou „svobodou“ umístil v tomto pomyslném světě také ideu nesmrtelné duše a ideu boha.

překonáme tyto překážky? atd. Takové otázky, vyslovené každodenním vývojem veškeré společenské praxe, nejsou otázkou o svobodě vůbec, ale o jednotlivých konkrétně pojatých svobodách.

Svoboda, jak to zdůraznil Bedřich Engels, je historickým produktem, je produktem určitých historicky vzniklých okolností a vztahů, které člověk prozkoumal a ovládl. To znamená, že tyto objektivní okolnosti a vztahy, které jsou nutným výsledkem dějinného vývoje, jsou prvotní, uvědomělá činnost člověka, kterou ovládá tyto okolnosti, kterou využívá nutných, zákonitých vztahů objektivního světa, je druhotná, odvozená.

Tento vztah prvotního a druhotného, odvozeného, má v marxistické filosofii dvojí význam: jde o prvotnost ve smyslu historickém a současně, což je tím podmíněno, o prvotnost ve smyslu gnoseologickém. Tuto myšlenku, která je v zárodku obsažena již v Engelsově úvaze o svobodě v *Anti-Dühringu*, rozvedl V. I. Lenin v *Materialismu a empiriokriticismu*. Můžeme-li otázku o svobodě vyslovit a řešit pouze konkrétně historicky, tj. v určitých vztazích k objektivním okolnostem, je nepochybné, že tyto okolnosti tu musí být dříve, než je možno je ovládat. Energetické přeměny v jaderných reakcích a jejich zákonitost existovala dávno před vznikem prvních lidí, a přece tu byl nutný statistický vývoj lidské společnosti, než lidstvo postavilo první elektrárnu na atomový pohon. Tato přírodní zákonitost, přírodní nutnost byla až do dnešní doby pro člověka neznámá, „slepá“. Tato neznámá, slepá nutnost se přeměnila v „nutnost pro člověka“, v poznatek a člověkem využívanou nutnost, ve svobodu, aniž tím přestala být nutností. V. I. Lenin zdůrazňoval „úplnou totožnost Engelsových úvah o poznatelnosti objektivní povahy věcí a o přeměně ‚věcí o sobě‘ ve ‚věc pro nás‘ s jedné strany, a jeho úvah o slepé, nepoznané nutnosti – z druhé strany. Vývoj vědomí u každého jednotlivého lidského individua a vývoj kolektivních poznatků všeho lidstva nám na každém kroku dokazuje přeměnu nepoznané ‚věcí o sobě‘ v poznanou ‚věc pro nás‘, přeměnu slepé, nepoznané ‚nutnosti o sobě‘, v poznanou ‚nutnost pro nás‘.“³⁵

Základem a východiskem lidského jednání, které je svobodné, tj. které člověk koná se znalostí věcí, se znalostí zákonů těch věcí, které jsou objektem jeho činnosti, není subjektivní vědomí svobody, ale objektivní zákonitost přírody a společnosti. Svoboda má tedy především *objektivní základy*, i když nelze popírat význam subjektivní stránky. Tato subjektivní stránka, tj. uvědomění si nutnosti určitého jednání a dobrovolné rozhodnutí k tomuto jednání, však není prvotní, ale druhotná, odvozená, je odrazem objektivních vztahů.

Stoupenci indeterminismu se nespokojují pouze tím, že popírají objektivní základ a východisko lidského jednání, ale popírají platnost kauzality v ob-

35 Lenin, V. I., *Materialismu a empiriokriticismu*. Přel. L. Svoboda. Praha, Svoboda 1952, s. 174.

lasti lidského jednání, v oblasti volní činnosti člověka. Přiznáváme-li platnost kauzality také pro vědomé jednání lidské, pak nemůžeme mluvit o svobodě, pak likvidujeme svobodu; to je základní teze indeterministů. Kauzalita a svoboda jsou dva principy, které se vzájemně vylučují, jejich vzájemný vztah je relací podle logického principu vyloučeného třetího.

Toto nesprávné stanovisko vychází z nesprávných předpokladů, z nesprávného pojetí jak příčinnosti, tak svobody. Kritikou a vyvrácením předpokladů vyvrátíme základní indeterministické chápání vztahu kauzality a svobody. Indeterministický výklad lidského jednání se opírá zejména o tyto předpoklady:

1. Indeterministé si představují kauzální relace zjednodušeně a schematicky. Zpravidla vycházejí ze schématu kauzality, jenž byl vypracován v starším období mechaniky a který umožňoval jednoznačné určení konečného stavu procesu na základě výchozího stavu. Je známo, že toto schéma se setkalo s obtížemi ve vývoji přírodních věd samých. Tím spíše musela skončit neúspěšně jakákoliv snaha o přenášení tohoto schématu do oblasti společenského dění. Indeterministé tím, že prokázali nevhodnost starého mechanického schématu kauzality pro analýzu společenského dění, předpokládali, že demonstrovali pád kauzality v této oblasti vůbec.

Schéma mechanické kauzality, jak známo, umožňovalo jednoznačné určení budoucího stavu na základě stavu přítomného nebo minulého. Toto jednoznačné určení bylo ovšem vázáno na předpoklad, že jde o nejjednodušší proces změn, charakterizovaný minimálním počtem veličin. Při povrchním rozboru společenského jednání se může zdát, že budoucnost nelze určit, že výsledek jednání nelze předvídat. Ve skutečnosti nelze výsledek jednoznačně předvídat na základě několika málo faktorů, protože společenské jednání je velmi složitý proces, při jehož analýze je nutno vzít v úvahu velké množství faktorů. Stupeň, s jakým je možno provést toto určení budoucnosti, závisí na stupni znalosti těchto faktorů. Jestliže někteří indeterministé odvozují tzv. svobodu vůle z této neurčitelnosti budoucnosti, vyvozují ji ve skutečnosti z naší neznalosti.

2. Indeterministé zpravidla tvrdili, že uznání kauzality v oblasti lidského jednání může se uskutečnit pouze na základě naprostého popření nebo vyloučení subjektivního činitele lidského jednání. Popírali kauzalitu v oblasti lidského jednání proto, že prý kauzalita by z člověka učinila slepý nástroj vnějších příčin (objektivních poměrů přírodních a společenských) nebo vnitřních iracionálních sil (pudů, instinktů, podvědomí nebo jiných člověkem nekontrolovatelných sil).

Kauzalita prý zbavuje člověka rozumu, morálky, zodpovědnosti apod., zkrátka kauzalita vylučuje vše, co souvisí se subjektivní stránkou lidského života a lidského jednání. Je ovšem nepochybné, že bez této subjektivní strán-

ky lidské jednání ani nevysvětlíme, ani nepochopíme. Skutečnost, že s touto stránkou nutně počítáme, není v rozporu s uznáním obecnosti kauzality.

3. Dalším nesprávným předpokladem indeterministického stanoviska v této otázce je názor, že „svobodný lidský subjekt“ může být pouze počátkem kauzální řady, tj. pouze příčinou určitých účinků, nikoli účinkem jiných (mimosubjektivních) příčin. Podle tohoto názoru může člověk svou činností vyvolat sice určité změny ve svém přírodním i společenském prostředí, ale rozhoduje se k této činnosti nezávisle na jakýchkoliv podnětech, které existují mimo jeho vědomí. Proto je možno lidské jednání pochopit pouze teleologicky, tj. s hlediska vědomých cílů a motivů lidského jednání, ne však kauzálně. V tomto třetím nesprávném předpokladu indeterministického stanoviska je vnitřní logický spor: Na jedné straně indeterministé, aby obhájili koncepci svobody jako stavu nezávislosti subjektu na objektivních podmínkách, musí vyjmout člověka a jeho vědomí z objektivního přírodního a společenského světa, na druhé straně, aby opět ospravedlnili možnost účinného působení člověka na objektivní přírodní a společenské jevy, musí opět vrátit člověka do objektivního světa.

Kritika těchto základních argumentů indeterministů ukazuje, že uznání kauzality lidského jednání nejen není nutno spojovat s vylučováním subjektivního činitele, ale naopak. Lidské jednání je vždy kauzální řadou, ve které je vždy, jako nepostradatelný článek, také subjektivní činitel. Materialistické a deterministické pojetí lidského jednání nespočívá tedy v tom, že vylučujeme z kauzální řady subjektivní článek, ale v tom, že tento subjektivní článek odmítáme považovat za první článek řady, absolutně nezávislý na jakýchkoliv člancích předchozích. Subjektivní článek je tedy vždy nutným mezičlánkem kauzální řady lidského jednání. Přitom obsah i skutečná (nejen pouze vědomě předpokládaná) úloha tohoto subjektivního mezičlánku mohou být ovšem odlišné. Jen naivní myslitel může předpokládat, že uznání subjektivního činitele jakožto článku v kauzální řadě lidského jednání nebo, jak říká Bedřich Engels, uznání existence ideálních hybných sil, je nedůsledností vzhledem k materialistickému pojetí dějin.³⁶ Nejde ovšem jen o to zůstat u těchto „ideálních hybných sil“, ale o hlubší prozkoumání celé kauzální řady, o zjištění podstatných faktorů vzhledem k celku společenského jednání.

Zdůraznili jsme, že problém svobody se vztahuje k společenskému jednání. Ne ovšem každé jednání je realizací svobody ve stejné míře. Je-li svoboda

36 Tato myšlenka je mimořádně významná pro společenské vědy. Engels ji formuluje ve svém *Ludvíku Feuerbachovi* takto: „Nedůslednost není v tom, že se uznává existence ideálních hybných sil, nýbrž v tom, že se od nich nejde dále zpět k jejich hybným příčinám.“ (Engels, B., *Ludvík Feuerbach*, c.d., s. 49.) Engels zde tedy požaduje, aby historie a další společenské vědy hledaly „hybné síly“ ideálních hybných sil, jinými slovy, aby prozkoumaly celý hlavní rozsah kauzální řady.

charakteristikou takového jednání, které je založeno na „poznané nutnosti“, které je uskutečněním této poznané nutnosti, pak je samozřejmé, že jde o uvědomělé, cílevědomé jednání. O svobodě jednání je tedy možno mluvit v té míře, v jaké se toto jednání blíží typu „uvědomělého jednání“, jednání s plně racionální motivací. Člověk, který jedná pod vlivem vášní, pudů, předsudků, který je veden tím, co bylo nazváno „ideologickým vědomím“, nejedná svobodně, neovládá plně svoje vztahy k objektivnímu prostředí, protože si těchto vztahů není vědom, protože je vidí zkresleně, pokřiveně, protože má tyto vztahy zatemněny ideologickými předměty. Člověk tedy může jednat tím svobodněji, čím více zakládá svoji činnost na pravdivém věděni (ať již toto věděni je získáno vědou, shrnutím zkušeností praxe či rozvíjením a obohacováním kultury), čím více se zbavuje „ideologického vědomí“. Jinak řečeno: člověk je tím svobodnější, čím více a čím účinněji ovládá objektivní prostředí, objektivní situace, čím více se stává pánem této situace, ale současně také čím více ovládá sama sebe.

Svobodné je pouze takové jednání, které má nejen cíle, vytčené se znalostí věcí, jakožto uvědomění si nutnosti, ale současně také takové jednání, které má k dispozici prostředky k dosažení těchto cílů. Neboť jen ty cíle jsou realizovatelné, které jsou spjaty s prostředky, kterými člověk může tyto cíle uskutečnit. Svoboda tak předpokládá *jednotu cílů a prostředků*. Svoboda v tomto deterministickém smyslu není redukována na formální možnost určitého jednání, ale spočívá v tom, že člověk vládne prostředky, kterými dokáže tuto možnost přetvořit ve skutečnost. Takové deterministické pojetí nevede, jak se může zdát, k vyloučení rozhodování, k vyřazení různých alternativ. Naopak. Čím více člověk ovládá přírodní a společenské vztahy, tím větší rozmanitost cílů dovede vytýčit. Člověk je tím svobodnější, čím větším bohatstvím prostředků vládne, čím účinnější prostředky má k dispozici k realizaci svých stále bohatších, širších a rozmanitějších cílů.