

POKROK JAKO VÍCE NEŽ ZMĚNA

Aleš Havlíček

Progress as Something More than Change

The author is concerned with the introductory chapter of Bedřich Loewenstein's *Víra v pokrok* (Faith in Progress), which is about the assumptions of the idea of progress in Classical Antiquity. As opposed to Loewenstein's main emphasis on cyclical time and the generally sceptical Classical view of the rise of civilization, he presents several themes that expand the perspective of progress in Classical Antiquity and problematize it. He distinguishes between scientific progress with regard to a previously established aim (particularly in mathematics and the natural sciences) and spiritual progress, which with new knowledge opens previously unknown areas. The dividing line is the Sophist movement and also the Platonic idea of the Good as the horizon of the assumed and as a previously established destination, which must have quality.

Aleš Havlíček (*1956) působí na Filozofické fakultě Univerzity J. E. Purkyně v Ústí nad Labem, havlicek@oikoymenh.cz

Dnes již tak často neslyšíme o pokroku společnosti, i když o pokroku vědy se stále mluví. Souvisí to s určitou nedůvěrou v tento pojem, která vyplývá z naší zkušenosti s totalitními režimy. Mnozí myslitelé proto hovoří o změně místo o pokroku, o víře v pokrok místo o uskutečnění ideje. Za této situace píše Bedřich Loewenstein svou knihu s názvem *Víra v pokrok* a podtitulem *Dějiny jedné evropské ideje*. V žádné z kapitol se však, bohužel, nezabývá otázkou: Co je to pokrok? Zaměříme se tedy na stručný nástin toho, co je pokrok, abychom se pak mohli zabývat pokrokem v antice, o němž pojednává první kapitola *Prométheus a Věčný návrat*.

Robert F. Kennedy jednou prohlásil, že „pokrok je krásné slovo, ale jeho hnací silou je změna a každá změna má své nepřátele“. Z jeho vyjádření vyplývá, že změna, jež má své příznivce, ale i odpůrce, je nemyslitelná bez hodnocení. Jaká tedy musí nastat změna, abychom ji nazvali pokrokem, a nikoli úpadkem?

Ten, kdo hovoří o pokroku jakožto změně, má na mysli určitý cíl, kvůli kterému se změna uskutečňuje. Pro vytyčený cíl zároveň platí, že může být buď cílem dílčím, například na dlouhé cestě ekonomického růstu, nebo cílem konečným,

při budování nejlepší či ideální společnosti. Dílčími cíli míníme například cíle technického pokroku, jež se týkají výroby kvalitativně nových výrobků, nebo nových metod a postupů výroby. Vyrábíme-li dnes ve srovnání s koncem 20. století menší a výkonnější osobní počítače, potom v jejich výrobě nastal pokrok. Vedle cílů dílčích existují také cíle konečné, kterým jsou dílčí cíle podřízeny. Takovým konečným cílem je podle některých myslitelů například beztrždní společnost, které prý lidstvo jednou dosáhne, bude-li především zajištěna vedoucí úloha jedné strany, majetková rovnost a názorová shoda. Avšak dosažením tohoto cíle se vývoj zastaví a pokrok ustane.

Pokrok tedy předpokládá cíl, kvůli kterému se změny uskutečňují, a tento cíl, ať již dílčí či konečný, není hodnotově neutrální, nýbrž je vázán na preference toho, kdo se pro něj rozhoduje. Pokud by se stalo, že by vytyčený cíl byl shledán jako ne-dobrý, potom by nebylo možné změnu nazvat pokrokem, nýbrž úpadkem. Nestačí tedy říci, že se na cestě pokroku blížíme k nějakému cíli, nýbrž že se blížíme k cíli, jenž má specifickou kvalitu a specifický charakter. Pokrok tedy nastává pouze tehdy, když se „přibližujeme“, vztahujeme či jsme nasměrováni ke konečnému „cíli“, jímž je dobro. Ale existuje nějaké kritérium, podle kterého poznáme, že se jedná o dobro? Podle čeho vlastně poznáme, že konečný cíl je dobrý? Je to na základě toho, že cíl se stává prospěšný tomu či onomu jedinci, nebo určité preferované skupině ve společnosti, nebo musí přinášet prospěch celé společnosti? V prospěchu jedince, nebo celé společnosti je samozřejmě rozdíl, ale je kritériem dobra prospěch? Většina se shodne na tom, že vše dobré je také prospěšné, ale neshodne se již na obráceném tvrzení, totiž že prospěch je kritériem dobra. Dobro je totiž víc než prospěch.

Bylo by chybou se domnívat, že dobro jako konečný a definitivní cíl je předmětem našeho poznání, nýbrž je třeba mít stále na paměti, že dobro je tím, k čemu je nasměrována cesta pokroku, k čemu se celoživotně obracíme a co je základním předpokladem veškerého našeho jednání. Dobro je tím, z čeho naše jednání vychází a v čem nachází ospravedlnění.⁵⁴

Řecká věda stavěla na předpokladech jakožto principech a domnívala se, že směřuje k jasně danému cíli. Dlouhou dobu se věda vůbec v tomto ohledu

54 Příklad objasňující vztah dílčích dober k dobru, jež tato dílčí dobra podmiňuje, nacházíme v Platonově dialogu *Lysis* (219a-e). V něm je mimo jiné předvedeno, že náš vztah k dílčím dobrům a k dobru jako celku je odlišné povahy, a jak se podstatným způsobem dílčí a konečné dobro liší. Otázkou ale zůstává, zda a v jakém smyslu k lidskému životu *nutně* patří konečné a definitivní cíle a zda tato myšlenka není pouze naší iluzí či chimérou.

mýlila, jak se ukázalo ve 20. století. Dnes věda podobně jako filozofie pracuje s neurčitostí, problematičností, s předpoklady, které nechápe jako axiomy, nýbrž jako pouhé předpoklady, jež po čase nahradí předpoklady novými. A z tohoto přístupu k předpokladům a cílům, jež tvoří hermeneutický, nikoli bludný kruh, vyplývá, že pokrok není „vázán“ na nezpochybnitelné předpoklady a na poslední, daný cíl. Je sice „vázán“ na poslední cíl, nikoli však jako daný, nýbrž jako na cíl, který nás vede v problematičnosti světa, jež souvisí s naší konečností a nedokonalostí, který nás vede v našem úsilí znovu se „opřít“ o nové předpoklady, abychom mohli směřovat k novému poznání a jednání.

V první kapitole *Víry v pokrok* Bedřich Loewenstein pojednává o pokroku v antice a staví před čtenáře otázku, jaký pokrok lze nalézt v dílech antických autorů, a zda vůbec byl v antice pokrok možný. To, zda antika znala myšlenku pokroku, je stará otázka, která stále vyvolává spory. Odpovědi sahají od úplného popření až k úplnému souhlasu.⁵⁵ Podle řady i pozitivistických autorů můžeme zaznamenat a prokázat pokrok v antické matematice i přírodovědě, který je ale moderním vědeckým badáním dávno překonán, neboť moderní věda je přesvědčena, že klasická přírodověda vychází z předpokladů, které ona prokázala za nesprávné. Totéž ale neplatí v případě filozofie. Karl Jaspers jednou napsal, že filozofické myšlení, na rozdíl od vědeckého, nemá charakter „vzestupného procesu“.⁵⁶ Jsme prý jistě dál než řecký lékař Hippokrates, ale sotva můžeme říci, že jsme dál než Platon či Aristoteles. Věda již od antiky vychází z obecného uznání či z univerzální platnosti předpokladů–principů, filozofie však nikoli. Staví na jistotě jiného druhu, jíž je dosahováno „ujistěním, na jehož zdatu je účastna celá lidská bytost“. Filozofii totiž na rozdíl od vědy charakterizuje specifická forma argumentace a zainteresovanost poznávající lidské bytosti na dobrou.

V každém případě pokrok předpokládá změnu. Řekové znali nejen změnu tzv. lineární, ale také cyklickou. Lineární je taková změna, kdy po jednotlivých krocích směřujeme k vytyčenému cíli, například k dosažení společného vlastnictví

55 Jinou otázkou je, zda antické pojetí pokroku je odlišné od našeho. Je třeba, jak se domnívá CH. MEIER, *Fortschritt*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, díl 2, Stuttgart 1975, najít tzv. třetí pojem pokroku, který nám dovolí tehdejší a současný pokrok porovnat? Domníváme se, že pokrok v antice není odlišný od našeho.

56 KARL JASPERS, *Úvod do filozofie*, Praha 1996, s. 9n.

majetku. Cyklická změna zase souvisí s povahou vědění, jež nikdy není věděním definitivně konečným, nýbrž věděním stále znovu a znovu hledajícím správné řešení, jež je podmíněné situací a zkušeností. Z nemožnosti konečného poznání vyplývá právě touha po vědění, charakterizující filozofii. Platon ji chápal jako cyklický pohyb „opakujících se katastrof“, jež přinášejí kvalitativně nová, nikoli však definitivní vědění. To, že si člověk uvědomuje bytostné nevědění, tedy že nikdy nelze dosáhnout trvale plného a konečného vědění, že je v tomto smyslu nevědoucí, ale zároveň také vědoucí, neboť vědom si této skutečnosti touží po novém poznání, je pro Platona důležitým rysem života člověka, který jej motivuje a vede v jeho úsilí o poznání. Bez toho by se život stal nezáživným a postrádal by touhu a napětí.

Tvrdí-li ale Loewenstein, že pro Řeky, kteří se opírají o věčné substance, je myšlenka vývoje absurdní,⁵⁷ nemůžeme s ním na základě výše řečeného souhlasit. Řecký pohled není totiž v klasickém období obrácen více do minulosti, na nadčasově platné zákony, než do budoucnosti. Konkrétním příkladem je Platonova *Politeia*, která v centrálních knihách předvádí cestu jednotlivce za poznáním každodenního života v obci, a to od předpokladů k důsledkům (*Resp.* 511a–e, 533c–d). Jsou-li důsledky shledány jako nedostatečné, filozof-dialektik se vrací k předpokladům, aby je nově formuloval. A pak znovu buduje „novou stavbu“, která se opět stává předmětem posuzování. A v tomto smyslu je u Platona pokrok, jež souvisí s novou formulací předpokladů našeho života. Tento „kruh“ nepředstavuje pokrok na cestě za nějakým konečným cílem, nýbrž je pokrokem na cestě, jež staví na novém vztahu předpokladů a důsledků, přičemž na této cestě jsme vedeni *zřením* dobra, nikoli touhou v konečné fázi dobro poznat.

S autorem *Víry v pokrok* se jistě shodneme v názoru, že v antice je „pokrok“ přítomen, zároveň ale dodáváme, že je přítomen jako změna k něčemu „novému“. Na třech příkladech si ukážeme, v jakém smyslu lze to nové považovat za pokrok. Začneme Aristofanovou komedií *Ženský sněm*, v níž se ženy v obci chopí vlády. Je to zcela něco nového, něco neslýchaného, když se ženy, jež nepatřily k občanům či občankám, ujmou vlády v obci. Stejně tak myšlenka toho *společného*, jež je ústředním tématem komedie, ať již je tím společným jídlo, oblečení či muži, představuje zcela novou myšlenku, a tedy v jistém smyslu pokrok. Ale je to opravdu pokrok? Vždyť Aristofanes se této myšlence vysmívá, Platon ji v knize *Politeii* kritizuje.⁵⁸ A také Aristoteles ji ve II. knize *Politiky* podrobuje ostré kriti-

57 B. LOEWENSTEIN, *Víra v pokrok*, Praha 2009, s. 31.

58 Srov. ALEŠ HAVLÍČEK, *Die Kritik Platons an Glaukons Auffassung des besten Staates im V. Buch der Politeia*, in: *The ‚Republic‘ and the ‚Laws‘ of Plato*, (edd.) Aleš Havlíček, Filip Karfík, Praha 1998,

ce, mimo jiné proto, že o to, co je všem společné, se nikdo nestará, neboť takovou starost přenechává druhým. Tam, kde není soukromé vlastnictví, se totiž podle Aristotela vytrácí motivace. Podobné argumenty proti společnému vlastnictví nacházíme také v Morově *Utopii*.⁵⁹

Myšlenka společného vlastnictví ještě před Aristofanem byla živá především v pythagorejském společenství. Ti, kdo se rozhodli žít pythagorejským způsobem života a stát se členy náboženské sekty, museli nejprve projít fází zasvěcování a cvičení, které trvalo pět let. Hlavní zásadou, kterou musel dodržet každý, kdo se rozhodl žít v tomto společenství, bylo odevzdání majetku do společného užívání. Myšlenka tzv. komunistického způsobu života je později rozvedena v V. knize Platonova dialogu *Politeia*, kde nejlepší obec je založena na předpokladu, že „přátelům je vše společné“. Společný majetek souvisí s jinou pythagorejskou myšlenkou, totiž že všichni jsou si ve společenství rovni. To, co je spojuje, je přátelství.

V pythagorejském společenství hrály velmi důležitou roli ženy. Tak například Dikaiarchos podle Porfyria vypráví, že když Pythagoras přijel do Krotónu, promluvil nejen k radě starších, ale speciálně také k ženám (*Vit. Pyth.* 18). Těch si pythagorejci z Krotónu vážili a zdůrazňovali manželský styk a plození dětí a nepřipouštěli jejich odmítání vlastními muži (*DL VIII*, 21). O tom, že Pythagorova žena Theanó a dcera Myia se těšily velké vážnosti, svědčí zpráva Diogena Laertia a Porfyria. S postavením žen ve společenství souvisí také pojetí výchovy a způsob plození dětí. O tom nás zpravuje Iamblichos a jeho zprávy se shodují s tím, co se o plození říká v V. knize Platonovy *Politeie*.

To vše jsou zcela nové myšlenky, které z určitého hlediska představují pokrok. Tímto hlediskem je společné vlastnictví a všeobecná rovnost. Přesto se ale vkrádá otázka, zda společné vlastnictví je hledaným konečným cílem lidského společenství, na kterém se lidé shodnou, když člověka zbavuje motivace a touhy po novém, a dělá jej tak „lenivým“.

Přejdeme nyní k druhému příkladu, totiž k *polis* a její demokratické formě zřízení. Bedřich Loewenstein si všímá toho, že v Aristotelově době dochází ke zvratu

s. 46–66. Obecně je tato myšlenka u Platona považovaná za jeho seriózní pokus o výklad nejlepší obce. Platon je reprezentantem pokroku, nikoli však ve smyslu utopické vize společnosti, nýbrž ve smyslu dialektického poznávání; oproti tomu B. LOEWENSTEIN, *Víra v pokrok*, s. 20.

59 A. HAVLÍČEK, *Je Morův spis Utopie utopický?*, *Reflexe* 30/2006, s. 29–45.

„umírněné demokracie k demokracii excesivní, v níž se zvůle lidu povyšuje nad zákony“.⁶⁰ V této souvislosti je třeba upozornit na to, že musíme odlišovat demokracii a demokracii ústavní (jak výraz *politeia* překládá Milan Mráz),⁶¹ která na rozdíl od té první není založena na prosté většině. Demokracie, která je založena na prosté většině, je demokracie, v níž aristokraté, ti nejlepší, či moderně řečeno odborníci, nehrají při rozhodování žádnou významnou roli. Demokracie tohoto druhu je vlastně ochlokracií, zhoršenou podobu demokracie (označení *ochlokratia* zavedl později Polybios). Naopak ústavní demokracii neboli *politeiu* chápe Aristoteles jako nejlepší zřízení, jež je smíšeným zřízením demokracie a oligarchie či aristokracie. Výrazy *démokratia* a *oligarchia* nemají ale negativní význam jako ve III. knize *Politiky*, nýbrž jsou spíše neutrálním označením politických zřízení.

Jako systematický myslitel nacházel Aristoteles dostatečné množství dokladů o negativním vlivu lidu vedeného demagogy na demokratické poměry v obci. Přesto ale hodnotil pozitivně dřívější formu athénské demokracie, kterou zavedl Solón a která více odpovídala jeho představám o ústavní demokracii (*politeii*). Pokud Aristoteles hovoří o tehdejší demokracii, je to zpravidla spojeno s velmi kritickým hodnocením, neboť demokracie, v níž žil, závisela na libovůli voličů a většina v ní mohla poškozovat menšinu nebo i zájmy celé obce. Nebyl tak vůbec zajišťován společný prospěch obce.

Demokracie jako ústavní demokracie střídá aristokratické zřízení, ale mnohé z jejích principů ponechává v platnosti, proto se v ní mísí principy aristokratické s demokratickými. Když ale posléze převládnu ryze demokratické prvky, tj. názor prosté většiny či vůle losu – i když v losu lze spatřovat vůli bohů –, z ústavní demokracie se stává demokracie ve smyslu ochlokracie. A to už není pokrok, nýbrž úpadek.

Bedřich Loewenstein ve svých analýzách opomíjí význam sofistů, kteří od poloviny 5. století př. Kr. představují nové hnutí, jež klade důraz na individuální přístup ke světu, na rozdíl od přístupu iónských myslitelů. O působení sofistů se začíná hovořit až po řecko-perských válkách, v době kulturního a hospodářského rozkvětu Athén. V této době je aristokratická vláda nahrazována demokracií a do života athénských občanů se postupně prosazují demokratické prvky. Obec přestá-

60 Srov. B. LOEWENSTEIN, *Víra v pokrok*, s. 22.

61 ARISTOTELEŠ, *Politika*, II, Praha 2004, s. 14.

vá být v rukou několika jednotlivců a na její správě se podílí většina občanů. Taková změna s sebou přináší nový způsob rozhodování ve společnosti, jenž je založen na diskusi a přesvědčování. To vede k novému způsobu výchovy a také k zájmu o vzdělání, jež má občanům umožnit úspěšně se podílet na politice. Na naplnění politických potřeb občanů se zaměřují právě sofisté. Jejich činnost má ryze praktický význam a není již pouhým teoretickým spekulováním, které charakterizovalo iónské přírodní myslitele. To znamená, že středem zájmu přestává být *kosmos*, jak tomu bylo v době vlády aristokracie, a stává se *anthrôpos*, člověk s novými potřebami kulturními, politickými a především etickými.

Sofisté učili občany, jak mluvit na shromážděních, jak argumenty obhajovat své názory na soudu či na sněmu. Nermalou pozornost věnovali formální stránce výuky, tj. jazykové formě a způsobu argumentace. Metoda výuky byla zpravidla založena na rétorických cvičeních na mytická témata, jako například Gorgiova *Chvála Heleny* a *Obrana Palaméda*. Jinou metodou bylo kladení otázek a odpovídání, čímž se cvičila schopnost rychle a obratně mluvit na soudech. Obě metody byly běžné a záleželo jen na technice argumentace, které z metod bude dána přednost. K sofistické činnosti tedy neodmyslitelně patřilo řečnické umění a jeho výuka. Sofisté sice rétoriku nevymysleli, ale jejich působením se rétorika proslavila a prokázala jim v mnoha případech mnoho užitku. Dokonce lze říci, že všichni sofisté byli rétoři. Rétorika byla pouze prostředkem komunikace k dosažení předem daného cíle či záměru. Tímto cílem bylo přemluvit určitou skupinu lidí či jednotlivce.

Sofistické hnutí s sebou přineslo změny, stará schémata byla opouštěna a nahrazena novými, například v sochařství se prosadilo sochařovo ztvárnění, a obecně se kladl důraz na individuální přístup na rozdíl od „slepého“ navazování na tradici. Tradici bylo sice třeba znát, ale bylo nutné ji dále osobitě rozvíjet. A zde se jednotlivcům otevíral prostor pro „nová“ jednání. Nové byly i kladené otázky: Co je spravedlnost? Je základem jednání *fyxis*, či *nomos*? Jsme si od přírody rovni? atd. Radikálně se změnil vztah k mravnosti a politice. Vše „nové“ dostávalo přednost před „starým“. Nově byla ustavena i veškerá věda. K „novému“ v sofistickém hnutí patřila také nová role rozumu. To bylo dáno tím, že se rozum stal hlavním arbitrem rozhodování a hodnocení a že umožnil získat odstup od věcí a diskutovat s jinými lidmi o podstatě jejich problémů. Přesto měl ale i svou negativní stránku, když například vášně, žádosti či pocity považoval za podřadné a jemu podřízené, nebo když ukazoval a vyzdvihoval různé stránky skutečnosti, aniž by se je pokusil spojit a vidět v jejich jednotě.

A v této situaci sofisté o sobě prohlašují, že přinášejí nový způsob výuky, který je lepší a prospěšnější než jiné způsoby. Má člověku zajistit správnou orientaci ve světě a nalézt jistotu, neboť se zhroutily do té doby platné hodnoty. Člověk začíná hledat nové hodnoty a ty spolu s jistotou nachází ve vlastních schopnostech a ve

vlastní zkušenosti, o kterou se může opřít. V žádném případě nelze říci, že by doba sebe samu chápala jako úpadek „zlatého věku“, nýbrž naopak jako pokrok, jako osvobození člověka z pout božského řádu. Je to také doba nebývalého zájmu o nitro člověka. Dramatická zpracování přinášejí střet starého s novým (Antigona – Kreón), ale také nové ztvárnění lidského charakteru. Člověka v té době navíc fascinuje neklid doby, měnící se situace, na kterou bylo třeba znovu a znovu odpovídat. Otevírají se před ním nové a neznámé světy. To, čeho všeho byl člověk schopen, o tom nás zpravuje zpěv z *Antigony*: „Mnoho věcí je *deinon*, ale žádná z nich není více *deinon* než člověk. [...] Maje vynalézavost v uměních i moudrosti nad očekávání, kloní se tu ke zlu, jindy zase k dobru, když dodržuje zákony své země.“ (v. 332–375)

Sofisté jsou ve své činnosti a vlivu na společnost přirovnávání k osvícencům či encyklopedistům, kteří proti náboženství a pověrám prosadili rozumové uvažování. To, že se stavěli proti tradici založené na náboženství, mělo odezvu u samotné obce, která přísně trestala bezbožnost (*asebeia*). Pociťovali to jak Anaxagoras či Protagoras, tak také Sokrates, který byl mimo jiné obviněn z bezbožnosti.

Tento přístup, který člověku otevírá nové, do té doby netušené možnosti, je pokrokem.

Na závěr si připomeňme, že pokrok je vázán nejen na dílčí cíle, ale také na cíl konečný, tedy na dobro, přičemž dílčí cíle jsou tímto dobrem podmíněny. Rozlišili jsme pokrok vědecký a duchovní či filozofický. U vědeckého jde o dosažení předem daného či zvoleného cíle. U pokroku duchovního se zase jedná o cíl jako porozumění tomu, co bylo do té doby nepoznané, i když s novým poznáním se opět otevírá prostor něčeho nového nepoznaného. Na třech příkladech jsme pak ukázali, jak je možné chápat pokrok v antice. Jednalo se jednak o myšlenku společného vlastnictví, která v jistém ohledu pokrok představuje, ale zároveň je vnímána negativně, neboť zbavuje člověka touhy po poznání. Dále jsme uvedli Aristotelovo pojetí demokracie, jež je pokrokem jen ve fázi vzniku ústavní demokracie, nikoli již v době, kdy se z ní stává ochlokracie. A za jednoznačný příklad pokroku považujeme vznik sofistického hnutí, které člověku poskytlo možnosti, jež mu do té doby nebyly otevřeny. Nehodnotíme však závěrečnou fázi sofistiky, kdy sofisté o sobě začínají prohlašovat, že jsou učitelé ctnosti a dobra. Vrátime-li se tedy nyní ke Kennedyho výroku, potom můžeme říci, že pokrok „je krásné slovo a že jeho hnací silou je změna, ale aby tato změna byla pokrokem, musí být podmíněna dobrem“.