

BIEDA HOLIZMU ČI INDIVIDUALIZMU?

VÁCLAV ČERNÍK, Katedra logiky a metodológie vied FFUK, Bratislava

ČERNÍK, V.: The Poverty of Individualism or of Holism?
FILOZOFIA, 47, No 11, p. 650.

The objective of the paper is to investigate the limitations of individualism and holism as the basic concepts of social knowledge. It deals with the dichotomy between methodological individualism and holism, as well as with their mutual substitution in the history of social knowledge. Further, the author points out how both of them transcend themselves. On his view, it is necessary to overcome both concepts by a more elaborate metatheoretical conception.

Keď K. R. Popper nazval svoju kritiku jednej zo základných podôb holizmu *Bieda historizmu* (1957), vedome ironizoval Marxovu *Biedu filozofie* (1847), ktorá bola ironickou kritikou Proudonovho *Systému ekonomických protirečení alebo filozofie biedy* (1846). Nie je bez zaujímavosti, že Popperov žiak J. O. Wisdom nazval jednu z kľúčových kapitol svojej knihy o filozofii sociálnych vied *Biedou individualizmu* (1987).

V pozadí tohto kolobehu filozofického ironizovania je odveký problém vzťahu individua a spoločnosti, ktorého formulácia sa vyhrtila v dvoch vzájomne si odporujúcich typoch metateoretických schém spoločenskovedného poznania – individualizmu a holizmu. Sám problém by azda už dávno bol našiel svoje adekvátne riešenie, nebyť toho, že – na rozdiel od otázky, čo bolo skôr, či neskôr, alebo sliepka – zasahuje príliš hlboko do oblasti ekonomických, sociálnych a politických záujmov ľudí, čo vedie často k jeho falošnej ideologizácii a následnému zahmlievaniu.

Predmetom daného článku je analýza hraníc možností individualizmu a holizmu ako rámcových interpretačných schém sociálneho poznania.

1. Dichotómia holizmu a individualizmu. Termín "holizmus" sa v literatúre používa v širšom a užšom zmysle. Holizmus v širokom zmysle sa chápe ako interpretačná schéma, v ktorej sa uznáva realita sociálnych celkov a zdôrazňuje myšlienka, že celok je viac ako suma jeho častí. Väčšina autorov – až na radikálnych individualistov – považuje také tvrdenia za triviálne ([12], 111).¹ Nie sú teda skutočným jadrom sporu. Vlastná dichotómia holizmu a individualizmu sa začína na špecifickejšej úrovni: možno pochopiť a vysvetliť pôvod, pretrvávanie a vývin sociálneho celku na základe aktivity individuí, alebo treba naopak pochopiť a vysvetliť sociálnu aktivitu individuí zo štruktúry, pohybu a vývinu sociálneho celku?

¹ Záleží, pravda, na tom, aby sa správne interpretovalo slovo "viac". Celok totiž môže byť väčší, menší i rovný sume svojich častí: hromadná sila kooperovaného celku je napríklad väčšia ako suma síl jeho komponentov, ale súhrnný kapitál sa presne rovná sume svojich častí a hmotnosť jadra atómu je menšia ako hmotnosť nukleónov vo voľnom stave. Celok sa však vždy kvalitatívne odlišuje od sumy svojich častí, lebo jeho určenosť je daná nielen sumou častí, ale aj sústavou väzieb medzi nimi, ich diferenciáciou a synergiou.

Podľa M. Brodbeckovej má tento spor dva kľúčové metodologické aspekty. Jeden je otázkou významu a týka sa definovania termínov resp. pojmov sociálnych vied; druhý je otázkou redukcie a týka sa zákonov a teórií, ich explanačnej funkcie.

Predmetom sporu je jednak otázka, či vlastnosti sociálnych skupín (agregátov indivíduí) možno v zásade vymedziť v termínoch konania indivíduí, vzťahov medzi nimi, prípadne jedným aj druhým, alebo nie. Definitorický individualizmus na túto otázku odpovedá kladne, holizmus záporne; prvý odmieta a druhý uznáva deskriptívnu emergenciu. Podľa individualizmu sa musia všetky termíny priamo alebo nepriamo vzťahovať k tomu, čo je pozorovateľné; to čo pozorujeme, sú ľudia a ich charakteristiky, a nie supraindividuálne skupiny. Holizmus uznáva aj také termíny, ktoré sa vzťahujú na to, čo je nepozorovateľné.

Druhým aspektom sporu je otázka, či zákony regulujúce pohyb sociálnych skupín možno v princípe zredukovať na zákony regulujúce aktivitu indivíduí, alebo nie. Explanačný individualizmus uznáva zásadnú možnosť takej redukcie a odmieta možnosť explanačnej emergencie. Ak by napríklad boli dané kompozičné zákony sprostredkujúce medzi makroskopickými (sociálnymi) a mikroskopickými (psychologickými) zákonmi, bola by redukcia sociológie na psychológiu čisto logickou záležitosťou. Holizmus naopak popiera redukcii daného typu a uznáva možnosť explanačnej emergencie.

Definitorický a explanačný individualizmus M. Brodbecková chápe ako dva rôzne aspekty metodologického individualizmu a holizmus stotožňuje s emergentizmom ([1], 323, 325).²

J. W. N. Watkins charakterizuje metodologický individualizmus ako rámcový názor, podľa ktorého treba sociálne javy väčšieho rozsahu vysvetliť zo situácií, dispozícií a presvedčení indivíduí ([10], 58-62); jeho základnou požiadavkou je, aby sa sociálne javy a procesy vysvetľovali z princípov, ktorými sa riadi konanie zúčastnených indivíduí a z opisu ich situácie. Metodologický holizmus podľa neho naopak predpokladá, že správanie indivíduí treba vysvetliť dedukciou z makroskopických zákonov, ktoré sa vzťahujú na sociálne systémy ako celky, a z opisu pozície alebo funkcie indivíduí vnútri sociálnych celkov ([9], 338).

Z uvedených charakteristík vidno, že sa individualizmus a holizmus chápu ako dichotomické, nezlučiteľné, i keď nie úplne dizjunktné prístupy k formovaniu sociálnych teórií. Ich spor sa premieňa do všetkých oblastí sociálneho poznania, najmä politickej ekonomie, teórie politiky, sociológie, historiografie a teórie kultúry. Svedčia o tom diskusie o ekonomickom a politickom individualizme, sociálnom darvinizme a fenomenológii, historicizme a kultúrnom relativizme a i. S problémom indivídua a spoločnosti úzko súvisia otázky vzťahu medzi prírodou a spoločnosťou, metódou prírodných a spoločenských vied, vedou a nie-vedou, príčinou alebo dôvodom, slobodou a nevyhnutnosťou, redukciou a emergenciou, ktoré takisto majú svoje dichotomické vyjadrenie. Spor medzi individualizmom a holizmom často prerastá do ideologických kontraverzií: jedni autori obviňujú individualizmus z egocentrizmu a sebecka; druhí ho naopak vyzdvihujú ako svetonázor otvorenej spoločnosti spätý s demokraciou západného typu a holizmus spájajú so spoločnosťou uzavretého, kolektivistického, autoritárskeho alebo totalitárskeho charakteru ([7], 161; [4], 19-20, 57-58).

2. Individualizmus a inštitucionalizmus v kyvadle dejín. M. Mandelbaum považuje formuláciu problému indivídua a spoločnosti v termínoch metodologického individualizmu a holizmu za – do istej miery – zavádzajúcu. Sám používa inú terminológiu, v ktorej sa rozlišuje individualistický a inštitucionalistický prístup k utváraniu sociálnych teórií. Prívrženci prvého sa usilujú pochopiť sociálne inštitúcie v z fundamentálnej povahy a potrieb indivíduí; tendujú

² Termín "metodologický holizmus" pravdepodobne zaviedol ekonóm J. A. Schumpeter.

k tvrdeniu, že aspoň niektoré základné hodnoty sú univerzálne a invariantné. Prívrženci druhého sa usilujú pochopiť povahu spoločnosti priamym výskumom inštitúcií a ich vzájomných vzťahov; tvedú k tvrdeniu, že všetky druhy hodnôt sú historicky podmienené a časom sa menia.

Podľa Mandelbauma jestvovali rôzne podoby individualizmu a inštitucionalizmu, ktoré sa striedali v dejinách sociálneho myslenia kyvadlovým spôsobom. V 17. a prevažne aj v 18. storočí bol dominujúcim *individualistický* prístup k formovaniu sociálnych teórií, reflektujúci analytickú metódu klasickej mechaniky. Individualizmus 17. storočia sa pozeral na spoločnosti ako na agregáty individuálnych ľudských bytostí, ktoré vedome alebo nevedomky pradátkami sociálneho života z úsilia každého jedinca o vlastné dobro. Povahu či podstatu individua, jeho ľudskú prirodzenosť (*human nature*) chápal ako niečo jednoduché, na spoločnosti nezávislé, univerzálne a konštantné. Hobbes a Spinoza napríklad stotožňovali spoločnosť so štátom a existenciu štátu sa usilovali vysvetliť racionalistickou dedukciou z metafyzických princípov ľudskej prirodzenosti. Predstavitelia individualizmu 18. storočia sa naopak domnievali, že princípy ľudskej prirodzenosti možno empiricky zdôvodniť; uznávali, že myšlienky a činy každého individua sú závislé od jeho skúsenosti. Predpokladali však, že ľudské myslenie a konanie je závislé od asociácie ideí a že zákony týchto asociácií sú univerzálne a nemenné, podobne ako zákony Newtonovej mechaniky. Hume i Smith napríklad verili, že existuje istý normatívny štandard odvodený z univerzálnej ľudskej prirodzenosti, podľa ktorého možno merať všetky sociálne ciele. Tie isté motívy vedú podľa nich k tým istým činom, podobne ako tie isté následky plynú z tých istých príčin.

Už medzi súčasníkmi Huma a Smitha sa našli autori, ktorí popierali názor o nemennosti zákonov ľudskej prirodzenosti. Napríklad Helvetius uznával možnosť zmeny charakteru ľudí vplyvom ich "výchovy" v rôznych, meniacich sa inštitúciách. Priestley, Godwin a Owen z toho vyvodili sociálno-politické dôsledky. Sama analytická metóda individualizmu 17. a 18. storočia však bola dôsledne podvrátená až vo filozofii Herdera a Hegela, ktorí zdôrazňovali unikátnosť každého individua a každej doby.

Od konca 18. storočia sa kyvadlo dejín sociálneho myslenia presúva k *inštitucionalizmu*, ktorý sa v 19. storočí stáva dominantným prístupom k utváraniu sociálnych teórií. Jeho prívrženci odmietali predstavu, že sociálne celky sú iba agregátmi osebe existujúcich individuí, že povaha individuí je nezávislá na spoločnosti, v ktorej žijú, že celú motiváciu možno zredukovať na jednoduché, univerzálne a nemenné princípy, ako je užitočnosť. Proti analytickému modelu myslenia, ktorý sa asocioval s mechanistickým videním prírody a spájal sa s analógiami prevzatými z mechaniky, zdôrazňovali historický spôsob skúmania sociálneho života a spoločenské javy opisovali formou biologických metafor. Spoločnosti chápali ako živé organizmy a fungovanie ich častí vysvetľovali z povahy celku. Každá spoločnosť má podľa nich svoju charakteristickú povahu a hodnotu. To, čo viaže životy individuí do organického celku a dodáva spoločnosti jej jednotný charakter, sú dejiny a tradície. Herder a Hegel (Burke, de Maistre a i.) spájali onen jednotiaci princíp, oduševňujúci ľudí určitej doby, s duchom národa či duchom doby. Comte a Marx hľadali vysvetlenie skôr v univerzálnych zákonoch týkajúcich sa vnútornej štruktúry spoločnosti a v empiricky zistiteľných príčinách sociálnych zmien.

V danej súvislosti Mandelbaum rozlišuje tri základné typy inštitucionalizmu: jeden sa zakladá na predstave smerových, druhý na predstave funkcionálnych zákonov a tretí sa usiluje vysvetliť špecifikum každej spoločnosti z jej potrieb ako celku. Holizmus charakterizuje ako inštitucionalizmus prvého typu: usiluje o stanovenie vývinových vzorov alebo zákonov vládnučích v globálnom chode ľudských dejín. Chod dejín sa v ňom predstavuje ako jednoduchý lineárny proces smerujúci k realizácii konečného cieľa podľa nemenných smerových zákonov. Za typického predstaviteľa holizmu Mandelbaum označuje Hegela; Marxa podľa neho možno interpretovať holisticky, ale aj neholisticky, t.j. ako mysliteľa, ktorý vysvetľoval vývinové

orientáciu konkrétnych sociálnych systémov na báze ich vlastných funkcionálnych zákonov a príčinné podmienených zmien ([5], 60-62, 68-70, 73).

Ku koncu 19. storočia sa kyvadlo dejín sociálneho poznania znova presúva k *individualizmu*. Ten sa však vplyvom stáročnej inštitucionalistickej kritiky transformuje do novej podoby; rozvíja sa aj v opozícii voči asociанизму 18. storočia. Jeho revízia sa rozvíja v dvoch hlavných smeroch. Jeden z prúdov sa zakladá na darvinovskej teórii a zdôrazňuje inštinktívnu bázu ľudského konania; usiluje sa vysvetliť sociálne inštitúcie na základe vrozených inštinktov indivíduí (W. McDougal) a vyžaduje pojem inštinktu a biologicky založených potrieb vo vysvetlení individuálneho správania (S. Freud). Druhý prúd korení v nemeckom idealizme a rozvíja sa tak v opozícii voči asociанизmu, ako aj voči biologicky založenému psychologizmu. Zdôrazňuje moment racionálnej voľby (M. Weber); namiesto biologickej dedičnosti vyzdvihuje moment sociálneho podmieňovania; namiesto priameho opisu individuálneho správania sa zameriava skôr na všeobecné vzorovanie (patterning) interpersonálnych vzťahov a usiluje o analýzu sebauvárania, samovývinu a sebaopráčovania indivíduí. Inštitúcie chápe ako stelesnenie sebarealizačných zámerov či zámerných akcií indivíduí (B. Bosanguet, W. E. Hocking) alebo ako vedľajšie produkty interpersonálnych vzťahov (G. Simmel, L. von Wiese, G. Lundberg) ([5], 16-20, 26, 41-45).

Individualizmus sa stal, ako ukazuje A. Garfinkel, vedúcou metodológiou mnohých súčasných sociálnych teórií: presadzuje sa v teóriách trhu, v ktorých sa základ pre vysvetlenie ekonomických javov hľadá v sume individuálnych volieb (M. Friedman, F. A. Hayek), v teóriách sociálnej voľby, v ktorých sa problém kolektívnej voľby redukuje na teóriu individuálnych volieb (K. Arrow, M. Olson, A. K. Sen), v teóriách, v ktorých sa problém spravodlivého ekonomického rozdeľovania redukuje na otázku ospravedlnenia individuálnej držby (R. Nozick), v teóriách politickej reprezentácie, ktoré konštruujú celkové politické rozhodnutie z individuálnych preferencií (Buchanan a Tullock, Downs), v pokusoch vyvinúť stratégiu demokratickej asociácie z individuálnej voľby princípov sociálnej spravodlivosti (J. Rawls) a i. ([3], 17-18).

Formy individualizmu konca 19. a 20. storočia sú v mnohom antagonistické; svojím komplexným vplyvom však napomáhajú rozložiť necesitaristické formy inštitucionalizmu, ktorý bol dominantnou metodológiou 19. storočia. Inštitucionalizmus sám bol nútený vplyvom tejto kritiky meniť svoj charakter. A vzniká otázka, či sa bude kyvadlo dejín sociálneho poznania večne vychýľovať raz smerom k individualizmu a raz smerom k inštitucionalizmu.

3. Holizmus a individualizmus ako metateoretické schémy. J. O. Wisdom chápe holizmus a individualizmus ako metateoretické, rámcové schémy spoločenskovedného poznania, ako isté formy svetonázoru v oblasti spoločenských vied. Môžu byť pravdivé alebo nepravdivé, ale nedajú sa empiricky testovať; na ich pozadí sa však formujú sociálne teórie, ktoré sú empiricky testovateľné a sprostredkované ukazujú aj na hodnotu svojho pozadia.

Podľa Wisdoma možno rozlíšiť tri základné interpretačné schémy holistického typu: holizmus v užšom zmysle, historicizmus (v popperovskom zmysle) a epochový (kultúrny, etnický a i.) relativizmus.

Holizmus v špecifickom zmysle sa charakterizuje ako intuitívne chápanie spoločnosti ako celku; za jedínú možnú cestu pochopenia sociálnych dejov považuje intuitívny vzhľad do povahy či podstaty spoločnosti. Je akousi obdobou orientálnej vízie sveta, v ktorej sa nepatrnosť vonkajšej, zdanlivej reality stavia proti veľkosti vnútornej, podstatnej reality. Spoločensky celok je podľa neho všemocný, ale individuum bezmocné; vystupuje len ako pôrodná baba pri manifestácii spoločenskej podstaty, ktorá sa odvozuje od boha, bohov alebo má charakter akejsi hlbínnej štruktúry, čo pracuje ako parný valec. Nebráni síce tomu, aby sa použili bežné metódy prírodných vied na poznanie každodennej reality komunit, ale skutočné poznanie vidí

v oblasti, kde sa už nedajú použiť zvyčajné vedecké metódy. *Historicismus* sa charakterizuje ako holistické chápanie dejinného procesu, v ktorom sa dejiny predstavujú ako rigidne determinovaný proces podliehajúci osudovej nevyhnutnosti. Plátno dejín sa podľa neho odvíja od minulosti k budúcnosti ako koberec, vedecké predvídanie sa nahrádza historickým prorokstvom a individuum sa nazerá len ako bábka historickej nevyhnutnosti. *Epochový relativizmus* Wisdom charakterizuje ako obmedzenú aplikabilitu výsledkov jednej epochy či kultúry na druhú, ako ich vzájomnú nesúmerateľnosť a nepreložitelnosť.

Za najvýznamnejších individuálnych predstaviteľov holizmu a historicizmu Wisdom považuje Platóna, Hegela a Marxa. Má tu, pravda, na mysli Marxa "tradične interpretovaného". Autentického Marxa považuje naopak za zakladateľa nového, dynamického spôsobu videnia sveta, v ktorom sa podkopáva hľadisko klasického mechanizmu (na báze ktorého sa odvíja dichotómia individualizmu a holizmu). Holizmus a historicizmus sú podľa Wisdom charakteristické aj pre veľké sociálne hnutia, ako sú judaizmus a kresťanstvo ([12], 111-112, 161-162, 201).

Aj individualizmus sa dnes rozpadá do viacerých interpretačných schém. Za najdôležitejšie Wisdom považuje: psychologický individualizmus, individualizmus zdôrazňujúci sledovanie pravidiel, fenomenologický a postfenomenologický individualizmus a situačný individualizmus.

Psychologický individualizmus hlása tézu, že inštitúcie (spoločnosti) sú čisto psychologickým produktom, prejavom, výrazom či symbolom ľudskej prirodzenosti. Podstata človeka sa tu bezprostredne stotožňuje s jeho vedomím, podvedomím, myslou, mentálnymi procesmi a teória ľudskej prirodzenosti s psychologickou teóriou. Inštitúcia sa chápe ako sociálna manifestácia individuálnych zámerov, ako zväčšený obraz stavov vedomia či podvedomia osoby alebo nukleárnej rodiny. (Kráľ ako dobrý otec, u ktorého hľadáme ochranu a dobrú radu; premiér ako zlý otec, ktorého možno vymeniť, zatiaľ čo dobrý otec zostáva; boh-otec ako zjednocujúca predstava náboženskej komunity a pod.). V súčasnosti sa daná podoba individualizmu typizuje najmä v učení S. Freuda a jeho nasledovníkov. Daná interpretácia umožňuje azda osvetliť niektoré stránky zmyslu sociálnych inštitúcií; nevysvetľuje však ich sociálnu funkciu. Lenže to je pre spoločenské vedy to najdôležitejšie. Tam, kde prechádza od opisu indivíduí k opisu spoločnosti, nechápe spoločenské vedy ako špecificky spoločenské ([12], 115-116, 151-152).

Individualizmus založený na chápaní človeka ako bytosti riadiacej sa pravidlami (rule-following) má svoj pôvod v neskorom Wittgensteinovi. Zdôrazňuje fakt, že individuálne konanie sa riadi sociálnymi pravidlami (pri jedle nedávame do úst nôž, ale vidličku, jazdíme vpravo, pri rozprávaní sa riadime jazykovými pravidlami atď.). Osvetlenie ľudského správania na podklade sociálnych pravidiel však situuje mimo sféru vedeckého vysvetlenia (kauzálneho vysvetlenia, vysvetlenia na báze zákona). Má nesporné pravdu v tom, že ľudia sa riadia určitými pravidlami; nemôže však byť všeobšiahlou metodológiou sociálnych vied, lebo nepokrýva mnohé situácie, ktoré nesledujú nijaké pravidlá, nehovoriac o tých prípadoch, keď sa pravidlá porušujú. Jeho základný nedostatok je však v tom, že nevysvetľuje sám pôvod sociálnych pravidiel ([12], 116). V súčasnosti sa táto podoba individualizmu rozvíja najmä v sociálnej filozofii P. Wincha.

Fenomenologický individualizmus vychádza z Husserlovej epistemológie a z jej sociologického rozvinutia v koncepcii A. Schutza; usiluje sa interpretovať všetko sociálne dianie vo vzťahu k fenomenologickej skúsenosti indivíduí. Predpokladá, že je možné odvodiť sociálnu realitu zo sociálnych rolí a tie že je možné ju skonštruovať zo skúsenosti jednotlivcov v ich životnej situácii. Spoločnosť podľa neho existuje len potiaľ, pokiaľ si ju indivíduá uvedomujú. Sociálna realita sa tu redukuje na vedomie sociálnej reality a to sa konštruuje zo súboru individuálnych vedomí. Inštitúcie ako súčasť takto pochopenej sociálnej reality sa chápu ako množina individuálnych rolí a sociálna rola ako článok sprostredkujúci objektiváciu subjektív-

nych významov. Samo formovanie sociálnej reality sa vysvetľuje z interakcií individuí, z dialektiky ich vzájomnej hry, v ktorej dochádza k výmene skúseností a k ich vzájomnej modifikácii.

Fundamentálnym problémom tohto programu je, ako (a či vôbec) je možné skonštruovať sociálnu realitu zo súboru individuálnych vedomí, svet objektívnych vecí zo subjektívnych významov a privátnych skúseností (ak sa nechceme dostať na pozície solipsizmu). Ukazuje sa, že človek je zrejme viac ako jednoduchá suma sociálnych rolí a že sociálne role samé sú aspoň sčasti utvárané sociálnou realitou. To, čo sa má konštruovať, sa tak mlčky predpokladá vo východisku. Aj podľa P. Bergera a T. Luckmanna, hlavných predstaviteľov tohto prúdu, je nielen "spoločnosť ľudským produktom", ale aj sám človek je "sociálny produkt", jeho individuálne vedomie je "sociálne determinované" ([12], 7-16, 116-117; pozri aj [2], 58, 73).

Schutzom sa inšpirujú aj niektoré *postfenomenologické individualistické prístupy* k tvorbe sociálnych teórií, ako je symbolický interakcionizmus, etnometodológia a interpersonalizmus (konceptia sociálnej výmeny).

Podľa *symbolického interakcionizmu* H. Blumera nie je podstata spoločnosti v štruktúre vzťahov, ale v procese činnosti; odvodzuje sa z toho, čo ľudia robia; a základom konania ľudí je interakcia individuí. Veci, s ktorými ľudia interagujú, sú tým, čo pre nich znamenajú; ich význam vzniká v sociálnej interakcii a jednotlivé osoby narábajú s týmito vecami-významami podľa svojej vlastnej životnej situácie a smeru aktivity. Veci (a ľudia) sa tu stotožňujú s ich sociálnym významom a osobnostným zmyslom, sociálny význam so spredmetneným hodnotovým vedomím a sociálna interakcia so symbolickou, resp. interpretatívnou interakciou.

Etnometodológia H. Garfinkela je akýmsi dodatkom k Blumerovmu interakcionizmu. Zameriava sa na bežnú, každodennú aktivitu ľudí; sociálnu realitu chápe ako nepretržitý (ongoing) proces a realitu sociálnych faktov vidí v ich pozorovateľnom a komunikovateľnom bytí. Dôraz kladie na úplnosť aktuálne prežitej skúsenosti. Domnieva sa, že je možné prepracovať sa analýzou bežných, každodenných (domácich, trhových, pouličných) verbálnych interakcií, toho, čo sa v nich skutočne povedalo, k pochopeniu toho, čo sa skutočne stalo. Problém je však v tom, či sociálna realita je naozaj tým, čo sa o nej všeobecne hovorí a vypovedá. Etnometodologický výskum je nesporne jedným z možných prístupov k získavaniu empirických informácií; nedáva však dostatočné prostriedky na vysvetlenie empirických faktov; končí tam, kde začína vlastná spoločenská veda.

Interpersonalizmus G. C. Homansa a P. M. Blaua sa zakladá na pojme sociálnej výmeny (exchange). Svoj pôvod má pravdepodobne v G. Simmelovi, ktorý chápal výmenu ako objektiváciu ľudskej interakcie. Výmena sa tu nechápe v ekonomickom, ale v sociálnom zmysle, ako recipročná výmena skúseností (túžob a želaní, služieb a odplaty). Dôraz sa kladie na úlohu individuí, ich vzájomnej hry a konfliktu. Individualizmus sa tu modifikuje uznaním emergentných vlastností sociálneho života: procesy výmeny významov vedú k formovaniu sociálnych vzťahov a síl, ktoré nie sú obsiahnuté v ich základných prvkoch, hoci bez nich nemôžu existovať. Problém je v tom, že sa v danej koncepcii sociálna výmena nadradzuje sociálnej interakcii, hoci je fakticky iba jedným z jej aspektov. Navyše, sociálna výmena predpokladá sociálny význam, a teda aj existenciu sociálneho života. Znova sa tu konštituuje to, čo si vyžaduje vysvetlenie. Sociálny život chápaný emergentne sa nedá odvodiť z individuálnych aktivít samých bez kruhu v dokazovaní ([12], 16-25, 117-118).

Fenomenologický a postfenomenologický individualizmus je akousi vzbudou proti scientizmu, v ktorom sa veda spájala s uznaním inertného mechanizmu; tam, kde vyčleňuje personálne a interpersonálne vzťahy z oblasti vedeckého výskumu, upadá do opačnej krajnosti.

Situačný individualizmus Wisdom charakterizuje ako metodologický individualizmus weberovsko-popperovského typu. Mimoriadny dôraz sa v ňom kladie na nový (od Marxa vedome prebratý) moment: neočakávané dôsledky (vedľajšie produkty) individuálnych a inšti-

tucionálnych aktivít. Jeho základnou tézou je, že neexistuje taký druh sociálnych zmien, ktorý by sa nedal osvetliť na podklade individuálnych činov a ich neočakávaných konzekvencií. Vďaka tomuto dodatku sa stáva najrozvinutejšou podobou individualizmu, schopnou začleniť do seba všetko individualistické: začleňuje do seba fenomenologický prístup (až na jeho extrémne formy, v ktorých sa vylučuje realita inštitúcií) a jeho komponentom sa stáva aj individualizmus zohľadňujúci sociálne pravidlá; vylučuje freudovský psychologizmus, ale utvára priestor pre psychologickú hermeneutiku.

Týmto rozšírením však zároveň riskuje, že bude odhalená obmedzenosť individualizmu ako metateoretickej schémy sociálnych vied. Neočakávané dôsledky individuálneho a najmä inštitucionálneho konania sú nekonečné mnohotvárne. Niektoré z nich možno predvídať a zohľadniť pri rozhodovaní, ale nie všetky. Sú iba čiastkovo, distributívne, ale nie kolektívne predvídateľné. Vzniká paradoxná situácia, ktorá hrozí prerásť prípadne až do kontradikcie: aj keby sa inštitúcie utvárali výhradne z intencií a ich dôsledkov, boli by napriek tomu čímsi viac než sumou aktuálnych intencií. Inak povedané: hoci inštitúcie sú výlučne dôsledkom cieľu si kladúcej činnosti indivíduí, nie sú iba komplexom týchto aktivít. Indivíduá združené v inštitúciách a spoločnostiach disponujú akousi nezávislou silou, ktorá spočíva v schopnosti produkovať nepredvídateľné, neočakávané dôsledky.

Vnútri popperovského individualizmu sa tento problém rieši rozdvojením na dva odlišné prúdy. Jeden z nich stojí na pozíciách globálneho redukcionizmu: všetky inštitucionálne celky sú podľa neho bezozvyšku redukovateľné na súhrn zámerov indivíduí, chápu sa len ako epifenomény individuálnych cieľov. Tento prúd neuznáva nijaké sily či úmysly, ktoré by existovali nezávisle alebo mimo síl či úmyslov jednotlivcov; trvá na neprípustnosti hypotéz s neobservačnými termínmi.

Druhý prúd interpretuje Poppera naopak v duchu parciálneho redukcionizmu: uznáva, že inštitúcie majú aj svoj vlastný život, že disponujú vnútornými dynamickými silami, ktoré sú do istej miery nezávislé od ich individuálnych komponentov a nedajú sa na ne úplne zredukovať (jeden celok možno zredukovať len preto, že iné zostali nezredukované). Spolu s uznaním relatívnej nezávislosti sociálnych celkov je potom nútený prehodnotiť aj otázku neobservačných termínov; uznáva to, čo Popperov situačný individualizmus neprípúšťal: možnosť formulácie hypotéz s neobservačnými termínmi. Základnú tézu situačného individualizmu rozširuje tak, že do seba zahŕňa moment holistickej interpretácie. Sociálne celky sa podľa neho môžu utvárať zo zámerov indivíduí, ich neočakávaných vedľajších produktov a ich emergentných vedľajších produktov. V danej koncepcii fakticky individualizmus znútra prekračuje svoje vlastné medze a mení sa na "transindividualizmus" ([12], 118-167). Zástancom prvého z uvedených prúdov je J. W. N. Watkins; predstaviteľom druhého je J. O. Wisdom.

Dostali sme tak (ako hovorí R. Nozick) dvojaký výsledok: vysvetlenie prostredníctvom *skrytej* ruky, v ktorom sa makroskopické vzory spoločnosti chápu ako produkt zámerného projektovania indivíduí, alebo vysvetlenie prostredníctvom *neviditeľnej* ruky, v ktorom sa tieto vzory chápu ako neprojektovaný vedľajší produkt tejto zámernej aktivity. Ak holizmus chápal človeka iba ako pešiaka historickej nevyhnutnosti, tak individualizmus ho predstavuje len ako pešiaka skrytej alebo neviditeľnej ruky trhu. Od otrockej závislosti na osudovej nevyhnutnosti sme sa dostali k otrockej závislosti na rovnako osudovej čistej náhode. Lenže skutočné oslobodenie človeka je v prekonaní oboch podob otrockej závislosti.

Kyvadlo dejín sociálneho poznania zákonite posúvalo do popredia raz individualistický, raz holistický prístup k sociálnym teóriám. V tradícii, v ktorej sa považuje holizmus za samozrejmosť, javí sa individualizmus ako niečo absurdné; v opačnej tradícii sa zasa všetky formy holizmu považujú za spiatocnícke, naivné, autoritárske alebo mystické ([12], 114). Jedni autori hovoria o biede holizmu či historicizmu a druhí zasa o biede individualizmu. Ani jedni, ani druhí však nemôžu dôsledne vyvrátiť svojho protivníka bez toho, aby nepodpíli konár, na ktorom sami sedia. Nemožno sa preto čudovať, že sa množia pokusy buď o zmierenie obi-

dvoch krajností v akomsi bipolárnom modeli, alebo o ich prekonanie vo vyvinutejšej meta-teoretickej koncepcii, v ktorej sa reinterpretuje ich racionálny obsah na hlbšom ontologickom a epistemologickom základe. V pokusoch tohto druhu sa už samo slovo "bieda" nechápe v zmysle úplneho popretia holizmu či individualizmu, ale skôr v zmysle ich limitácie. O týchto pokusoch však až pri inej príležitosti.

LITERATÚRA

- [1] BRODBECK, M.: Methodological Individualism. Definition and Reduction. In: Philosophical Analysis and History (vyd. W. H. Dray). New York, Londýn 1966.
- [2] BERGER, P. – LUCKMANN, T.: The Social Construction of Reality. New York, Doubleday 1966.
- [3] GARFINKEL, A.: Forms of Explanation. Rethinking the Question in Social Theory. New Haven, Londýn 1981.
- [4] HAYEK, F. A.: The Road to Servdom. Londýn 1944 (česky Cesta do otroctví. Praha 1989).
- [5] MANDELBAUM, M.: Purpose and Necessity in Social Theory. Baltimore, Londýn 1987.
- [6] MANDELBAUM, M.: Societal laws. In: Philosophical Analysis and History (Vyd. W. H. Dray). New York, Londýn 1966.
- [7] POPPER, K. R.: The Open Society and its Enemies. Zv. 1. Londýn 1966.
- [8] POPPER, K. R.: The Poverty of Historicism. Boston 1957.
- [9] WATKINS, J. W. N.: Idealtypen und Historische Erklärung. In: Theorie und Realität (Vyd. Hans Albert). Tübingen 1972.
- [10] WATKINS, J. W. N.: Methodological Individualism. A Replay. In: Philosophy of Science 22, 58-62.
- [11] WEBER, M.: K metodológii sociálnych vied. Bratislava 1983.
- [12] WISDOM, J. O.: Philosophy of the Social Sciences II. Schemata. Brookfield etc. 1987.

ČÍTALI STE UŽ?

LADISLAV HEJDÁNEK: Filosofie a víra. Praha, Edice Oikúmené 1990, 171 s.

Súbor statí známeho kresťanského českého filozofa zo širokého časového rozpätia jeho tvorby (1966-1990), v ktorých sa v skratke vyjadruje myšlienkový vývin autora. V knihe nájdeme tieto štúdie: *Ateismus a otázky nové interpretace*, *Víra a filosofie*, *Víra a moderní svět*, *Filosofie a křesťanství*, *Filosofie a víra*, *Vztah mezi filosofií a teologií jako filosofický problém*, *Věřit a myslit*, *Reflexe víry ve Starém zákoně*, *Víra jako "kosmický" faktor*.