

SOCIÁLNY KONŠTRUKTIVIZMUS THOMASA HOBBSA A FRANCISA BACONA

OLEG SEMAK, Filozofický ústav SAV, Bratislava

I.

Z určitého „amalgámu“ (každodennej skúsenosti, nádeji a zdravého rozumu, poznania, úvah a pod.), v ktorom má primárne postavenie pocit, že nás je veľa a my nielen že strkáme jeden do druhého, ale môžeme si byť navzájom potenciálnym i aktívnym zdrojom nebezpečenstva, ako aj istota, že väčšina z nás je pre svoju bezpečnosť ochotná prijať pravidlá rozumného spolunažívania, z tohto „amalgámu“ sa rodia intelektuálne iniciatívy dať našej koexistencii zmysel a určiť čo najjasnejšie a najrozumiteľnejšie konštrukciu výhodného ľudského spolunažívania, aby človek pochopil „anatómiu“ občianskeho života, dal jej optimálnu podobu jestvovania všetkých so všetkými.

Občas vznikajú iniciatívy, ktoré sa pokúšajú – aspoň na papieri – uviesť do reality svoj „sen“ o vytúženej podobe ľudskej komunity.

Ľudí, v ktorých hlavách sa rodia podobné iniciatívy, v spoločenskom lexikone nazývajú teoretikmi politiky (politológmi), ideológmi, sociálnymi filozofmi alebo vizionármi, utopistami atď. Tí, ktorých zaraďujeme medzi teoretikov, i tí, ktorých označujeme za vizionárov, nám poväčšine zanechali svoje predstavy iba ako texty, ktorých myšlienky sa nikdy nerealizovali, hoci stupeň realizmu svojich sociálnych konštrukcií prezentovali každý inak, aj keď vychádzali z rovnakých cieľov a zámerov.

Myslím, že Hobbesove a Baconove texty sú dobrým príkladom dvoch prístupov k sociálnemu konštruktivismu. Opozíciu týchto mien (z historického hľadiska by sa mali písať v poradí Bacon – Hobbes, pretože Hobbes bol mladší Baconov súčasník) som si zvolil nie preto, že ich nositelia zakúsili šťastie zo spoločných rozhovorov, keďže si boli navzájom dobrými spolubesedníkmi, ktorí mali na mnohé veci rovnaký názor, ale preto, že obaja sa opájali silou vedeckého poznania, boli presvedčení, že sociálny život rovnako ako všetko, čo ľudí obklopuje, možno racionálne spoznať a následne využiť toto poznanie na jeho rozumné usporiadanie, pretože pokladali silu poznania mimo života za pustokvet. Avšak totožnosť ich zámerov, premis z nich neurobila „blížencov“ – každý zanechal svoj originálny text a zvolil si na jeho prezentáciu a zdôvodnenie iný postup.

II. POSTUPY

Bude namieste zdôrazniť, že dobrodinčov ľudstva bolo mnoho, rozumných spôsobov organizácie **sócia** nemenej. Preto je dôležité predovšetkým špecifikovať realizmus Hobbesa ako filozofa politiky alebo politického filozofa. Možno o ňom hovoriť ako o hrubozrnnom a nekompromisnom empirikovi (R. Scruton), ako o mechanicištvovi (I. Narskij),

ako o sociálnom fyzikovi (P. Sorokin), a predsa obísť niečo podstatné, bez čoho nemožno v dostatočnej miere pochopiť jeho iniciatívu a produktívnosť.

1. Hobbes rovnako ako napríklad Machiavelli neuznáva v politickej filozofii vizionárstvo.¹ Obaja, ako by povedal Lyotard, sa vedia zaobísť bez veľkých naratívnych príbehov. Avšak kým Machiavelliho zaujímal mechanizmus, vďaka ktorému „vladári“ môžu prísť k moci, udržať si ju alebo ju stratiť, pričom si za prameň skúsenosti zvolil skutky historických vládcov, t. j. opieral sa o dejiny, Hobbesa zaujímala najmä samotná podstata štátu a to, prečo tí, čo vládnu, i tí, komu vládnu, musia uznávať moc štátu.² Na podstatu štátu sa pozeral očami prírodovedca, t. j. zaujímala ho otázka, akým spôsobom ľudia, ako isté telesá obdarené rozumom a pohybujúce sa v chaose, vytvárajú určitý umelý štruktúrny celok – štát.

2. Na rozdiel od Aristotela nepokladal človeka za bytosť od prírody politickú. Ak štát je umelý útvar ľudí obdarených rozumom, potom sa aj musia učiť umeniu žiť v ňom.

3. Keďže sa človek musí učiť spoločenskému životu, musí si jasne uvedomovať, prečo je preňho výhodný napriek tomu, že vyžaduje od neho obmedzenie jeho slobôd.

4. Hobbes píše: „Co se metody týče, domníval jsem se, že samotný řečnický pořádek, byť byl by i velmi zřetelný, nepostačuje, nýbrž že musím začít od látky státu a dále postupovat k jeho vzniku a podobě a k prvopočátku spravedlnosti. Neboť z čeho se jakákoli věc skládá, z toho se také nejlépe poznává. Tak jako v mechanických hodinách či v jiném složitějším stroji nelze rozpoznat funkci žádné součástky a kolečka, není-li přístroj rozebrán a zvlášť zjišťována jeho látka, tvar, pohyb, právě tak při zkoumání práva státu a povinností občanů není sice potřeba stát rozebírat, ale přece jako rozebraný pozorovat: to jest aby mohlo být správně pochopeno, jaká je lidská přirozenost, co z ní prospívá a co neprospívá skloubení státu a jakým způsobem se mají lidé mezi sebou srovnat, chtějí-li společně žít“ ([3], 125-126).

O Hobbesovi teda môžeme hovoriť (používajúc termín S. Lema) ako o Veľkom Konštruktérovi³, ktorý sa pokúšal analyzovať ľudskú spoločnosť (alebo štát – tieto pojmy boli preňho v podstate totožné) ako účelnú konštrukciu, ktorá pozostáva z funkčne opodstatnených, podľa možnosti jednoduchých súčiastok a ktorú možno teoreticky „rozobrať a zložiť“ pre názornosť a rýchlejšie pochopenie jej účelnosti a významu pre všetkých

¹ Možno tvrdiť, že Hobbes by súhlasil s Machiavelliho výrokom: „Zaumienil som si však napísať niečo užitočné pre zasväteného človeka, nuž som si pomyslel, že bude lepšie ísť za skutočnou pravdou vecí ako za predstavami. Mnohí si utvorili predstavu republik a vládarstiev, aké nikto nikdy nevidel a nepoznal. Medzi skutočným spôsobom života a tým náležitým je totiž taký veľký rozdiel, že kto kvôli náležitému životu opustí skutočný, ide skôr za svojou skazou ako za spásou“ ([12], 345). Sám Hobbes v závere *Leviathana* vyjadruje nádej, že jeho práca nebude taká neužitočná, ako bol Platónov štát, a že jeho pravdivá teória sa obráti na užitočnú prax (pozri [4], 376).

² Záujem o štát, jeho zákony u Hobbesa vyplýval z vlastnej skúsenosti človeka, ktorý prežil chaos a anarchiu občianskej vojny. Preto zdôrazňoval hlavne myšlienku, že na základe jeho bádania ľudia napokon pochopia, že „spravedlivosť toho, čo máte v úmyslu dělat, budete poměřovat nikoli řečí či záměry jednotlivců, nýbrž zákony státu, a nedovolíte už, aby se ctižádostiví lidé dostávali k moci za cenu prolévání vaší krve“ ([3], 129).

³ Všimnime si, že aj filozofiu Hobbes chápe ako „poznání jeví čili zjevných účinků získané správným rozumovým uvažováním na základě pochopení jejich možného utváření či vzniku, a poznání skutečného či možného utváření na základě pochopení zjevného účinku“ ([3], 46).

občanov. Je to zjavné aj zo štýlu, akým píše svoje texty – z úvodov, z toho, že každá kapitola sa začína súhrnom obsahu, o čom bude ešte reč, z číslovania odstavcov ako prvkov konštrukcie, kde ich následnosť má svoj logický význam. Nie náhodou Hobbes zdôrazňoval, že každá metóda je vlastne buď skladanie, alebo rozoberanie.

Baconov prístup ku konštrukcii „modelu občianskeho spoločenstva“ (W. Rawley) je celkom iný ako Hobbesov. Kým Hobbes si uvedomoval primárnosť vedy, „ktorá se dotýká vládců a lidí zaměstnávajících se řízením lidské společnosti“ ([3], 124), a mal odvahu analyzovať otázku **ako** zosúladiť optimálny život ľudí, pričom ju sformuloval ako čisto racionálny (vedecký) problém, Bacon (akoby potvrdzujúc Hobbesove slová, že zaoberať sa touto otázkou je nielen dôležité, ale i prvoradé, hoci z rozličných príčin nie bezpečné) svoje predstavy o ideálnej spoločnosti skrýva „do hávu báje“ (Hobbes). Preto si na ich výklad zvolil formu prerazprávanie svedectva istého očitého svedka, že kdesi jestvuje ostrov, na ktorom existuje vďaka určitým organizáciám spolunažívanie ľudí, z ktorého si možno zobrať poučenie. V danom prípade nejde teda o metodológiu výkladu, ale o to, akým spôsobom sa „snu“ (túžbe) dáva pečať hodnovernosti, aby autor na jednej strane mohol vyjadriť túžbu a tá sa stala prítazlivým ideálom⁴ a na druhej strane vyjadriť túžbu takým spôsobom, aby sa neuvrhol do sociálneho ostrakizmu a mohol sa spoliehať na múdrosť potenciálnych čitateľov, keď im rozprávie zvláštnu rozprávku pre dospelých.

Ak pozorne prečítame *Novú Atlantídu*, v jej texte nájdeme všetky atribúty utopického myslenia.

1. Bacon neopisuje iba „súčiastky“, z ktorých sa stavia konštrukcia, ale predkladá už fungujúcu konštrukciu ako hotovú vec. Nedokazuje opodstatnenosť jej prvkov a systému ich prepojenia, ale prítazlivosť samotnej fungujúcej konštrukcie (ktorá neexistuje, ale ktorej autor dáva štatút reálneho jestvovania) má z nej urobiť ideál, ktorý by sa mohol stať stimulom na jeho realizáciu ešte niekde inde. Inými slovami, obraz žetateľného nadobúda štatút imperatívu, pre ktorý je charakteristické uvažovanie – všetko bude dobré, ak spoločnosť bude taká a taká. Preto aj opis **žetateľného** má štatút reálne jestvujúceho vzoru, ktorý už niekde je...

2. Nie náhodou Bacon veľkú pozornosť venuje tomu, aby Novú Atlantídu opísal ako ostrov, ktorý leží niekde medzi Peru a Čínou, avšak neuvádza presnejšie súradnice, pretože rozprávač sa na ňom ocitol náhodou, keď búrka zahнала jeho loď kamsi severnejšie od plánovanej trasy. Vysvetľuje aj to, prečo tento ostrov nenašli skôr – ostrovania si ochraňujú svoj izolacionizmus a ak sa tam náhodne ocitnú cudzí ľudia, vytvoria im také skvelé podmienky pre život, že už z ostrova nechcú odísť, atď. Je zrejmé, že priestorovo-časové súradnice utópie sú príbuzné rozprávkovým – nie v tom zmysle, že sú ireálne, ale v tom, že ich konkretizácia sa udáva podľa princípu „kdesi“, „kedysi“, „niekto videl“, avšak zároveň sa nepochybuje o reálnosti jej existencie.

3. Treba pripomenúť, že Bacon pri opise svojho ostrova, hoci inak nabádal učencov, aby sa pri procese poznania vyhýbali všemožným „idolom“, idoly v danom prípade šikovne využíva, aby sa vyhol eventuálnemu agresívnemu zamietnutiu svojich názorov.

⁴ V predslove k Baconovej *Novej Atlantíde* Rawley píše: „Tuto smyšlenku vypsál můj pán proto, aby v ní podal vzor a popis koleje založené k vytváření velkých a podivuhodných děl sloužících k blahu lidí a nazvané Šalamounův dům či Kolej díla šesti dnů“ ([1], 8).

Koketujúc s konvencionalizmom, autor aj vedecko-technické iniciatívy ostrovanov posväcuje božou prozreteľnosťou. Svoj ostrov pomenúva Nová Atlantída, aby ho ochraňovala Platónova autorita. Ak sa Platón pokúšal opísať, podľa slov H. Arendtovej, štát pre filozofov, Bacon pod nánosom utópie sa pokúsil načrtnúť predobraz takého spoločenského zriadenia, v ktorom by sa vedci cítili spokojní. A naozaj, ak Bacon tvrdil, že sila ľudí spočíva vo vedení, je celkom logické, že ďalším krokom bolo uvedomenie si toho, aké sociálne podmienky sú výhodné pre tých, ktorí rozvíjajú toto vedenie, vyvíjajú nové užitočné stroje atď.

III. VÝSLEDKY

Baconova *Nová Atlantída* je opisom ostrova blahobytu, ako aj toho, ako je zabezpečená jeho „nemennosť a trvalosť“ ([1], 22). Je zaujímavé, že spoločné pre utópie je to, že vylučujú faktor sociálneho pohybu (zmien) a predstavujú sa nám ako nemenné **absolútno** sociálne spolunažívania ľudí. Pre autorov sa stáva dominantnou otázkou, akým spôsobom zabezpečiť bezkonfliktné fungovanie ich spoločenskej **konštrukcie**. V takomto prípade otázka zmien je otázkou porušenia jej stability. Napokon, načo je potrebný vývin, ak sa už dosiahol ideálny spoločenský stav? Keď Bacon opisuje život na ostrove, rozpráva vlastne o tom, ako sa podarilo jeho obyvateľom splniť závet ich múdreho kráľa Solomona a zabezpečiť tu nemennosť a trvalosť života. Rafinovane využíva formu akoby nedokončeného traktátu a fakt, že opis ostrova sa opiera o slová očitého svedka a len o tie informácie, ktoré dotyčný vedel o ňom získať.

Blahobyť na ostrove, inak veľmi výhodnom pre život ľudí, sa teda udržuje, po prvé, vďaka izolovanosti od ostatného sveta, po druhé, vďaka bezúhonnému životu ostrovanov. Bacon opisuje obrad, ktorý na ostrove volajú Rodinná slávnosť a ktorý štát pripraví každému, kto dal spoločnosti 30 potomkov. Zaujímavý je v tomto prípade nie podrobný opis tohto sviatku, ale aj samotná myšlienka, že štát je silný nie tým, do akej miery direktívne určuje súkromný život, ale využívaním výhod súkromného života (napríklad prirodzeného paternalizmu) pre blaho štátu a udržiavanie jeho ľudnatosti. Myšlienka vychovať 30 detí predpokladá trvalý a pevný zväzok medzi mužom a ženou (hoci feministky istotne šedivejú pri čítaní o tom, že by žena mala dobrovoľne tridsať ráz rodiť).

Po tretie, blahobyť ostrova zabezpečuje predovšetkým existencia Šalamúnovho domu. Jeho opis je z celej knihy najzaujímavejší. Autor v podstate opisuje „raj“ pre vedcov, akýsi komplex, ktorý nazýva Šalamúnov dom a ktorý sa nie celkom správne pokladá za predobraz Akadémií vied. V tomto komplexe je aj sanatórium, kde na základe nových poznatkov v oblasti medicíny liečia ľudí, je tu aj vedecko-výskumná stanica, kde testujú čo, ako a kedy je najvýhodnejšie pestovať, je tu aj meteorologický ústav, technické múzeum a najmä obrovský výskumný ústav, ktorý svojím zameraním naozaj pripomína dnešné Akadémie vied. Inými slovami, Šalamúnov dom je miestom, kde vedci pracujú a testujú výsledky svojej práce.

Vedci tu teda majú svoju autonómiu (nie sú závislí od štátu), majú tu svoje ustanovizne na výskumnú činnosť teoretickú i praktickú. Požívajú autoritu spoločnosti, ktorá spočíva v tom, že všetka ich vedecká práca nachádza reálne využitie a je určená na zabezpečenie blahobytu obyvateľov. Vedci z tohto **komplexu** sa nielen venujú svojim

čisto vedeckým problémom, ale si aj uvedomujú svoje povinnosti voči spoločnosti. Z toho vyplýva ich povinná osvetová činnosť. Technické múzeum svedčí o tom, že nielen vedci, ale všetci obyvatelia chápu význam činnosti veľkých vynálezcov pre život. (Po prvý raz sa na piedestál stavajú nie štátnici a vojvodcovia, ale vedci a vynálezcovia ako ľudia pre život spoločnosti najcenejší.)

V opise Šalamúnovho domu Bacon anticipuje aj nevyhnutnosť „informačnej spoločnosti“ (prvoradou úlohou vedcov tohto domu je získavanie informácií, čomu sa venuje väčšina z nich), ako aj dôležitosť komunikácie vo vede samotnej a vedy so spoločnosťou. Všíma si aj potrebu zaoberať sa aj takými javmi (a záhadami), ktoré sa zatiaľ ešte nechápu ako vedecké problémy a ktoré zvyčajne zostávajú mimo zorného poľa vedeckého bádania.

Avšak opis ostáva opisom, blahobyt na papieri blahobytom na papieri. No Bacon pravdepodobne viac ani nechcel, ako upozorniť na to, že ľudia sa budú mať dobre, ak sa v ich blízkosti budú dobre cítiť vedci. Je to podmienka sociálneho rozkvetu – síce dôležitá, ale, žiaľ, predsa len nepostačujúca.

Hobbes na rozdiel od Bacona za ústredný motív svojej sociálnej konštrukcie vytýčil zabezpečenie **bezpečnosti každému** jej členovi.⁵ Len toto je podľa jeho názoru opodstatnením existencie takého umelého útvaru, akým je štát (pojmy pospolitosť – obec – štát boli preňho totožné). Hobbes teda dávno pochopil to, čo v dnešných časoch aforisticky vyjadril Iosif Brodskij: „... najdôležitejšia je ... schopnosť nikomu nespôsobiť bo-bo“ ([13], 356).

Treba si povšimnúť osobitosť Hobbesovho humanizmu. Po prvé, rozvinul svoje predstavy o rozumnej organizácii spolunažívania ľudí nie preto, že by chcel tvrdiť, že človek, to znie hrdo. Naopak, má skôr tendenciu človeku nedôverovať, ako mu spievať hosannu. Práve z tejto nedôvery vyplynula jeho iniciatíva vytvoriť takú sociálnu konštrukciu, ktorá, keby ju ľudia prijali, by eliminovala zrejmé i potencionálne nebezpečenstvo, keď človek v situácii nezákonnosti, bezvládia je nebezpečný pre druhého, a pod.⁶

Po druhé, Hobbes nie je prorokom a nie je moralistom. Nepokúša sa vytýčiť nejaké nové pravidlá ľudského života, ako sa stať šťastným, ale sa zamýšľa nad tým, ako dosiahnuť, aby určité zákony zachovávali všetci, a najmä ako zabezpečiť ľuďom mier, aby každý človek mal možnosť **prežiť** a prežiť bez strachu pred **ostatnými**.

Po tretie, Hobbesove výrazové prostriedky môžu občas „prekrútiť“ chápanie jeho textov. Hovorí o strachu ako o jednom z hlavných stimulov, ktorý núti človeka vytvoriť štát, hovorí o vojne všetkých proti všetkým v prírodnom stave, nadmieru ospevuje význam jedinej a silnej moci v štáte. Ak budeme nasledovať K. Poppera, ľahko Hobbesa zaradíme medzi nepriateľov „otvorenej spoločnosti“ a urobíme z neho ešte jedného zakladateľa totalitarizmu. Ak však budeme jeho texty študovať pozorne, všimneme si, že ak aj v niečo

⁵ „Bezpečí je totiž cieľom, – píše Hobbes –, kvôli němuž se jedni podřizují druhým: nebýt tohoto cíle, bylo by nepochopitelné, proč se někdo podřídil druhým a ztratil tak právo bránit se sám podle vlastního uvážení“ ([3], 181).

⁶ V *Leviathanovi* Hobbes píše: „... přirozené zákony, např. spravedlnost, nestrannost, skromnost a milosrdenství, zkrátka sklon dělati bližním jen to, co sami chceme, aby se dělalo nám, a to i tam, kde není žádná moc nutící ty zákony zachovávatí, přičít se našim přirozeným zálibám, které nás ztrhují k stranickosti, pýše, pomstě a pod. Smlouvy bez meče nejsou než holá slova i vůbec nemají síly zjednatí člověku bezpečnost“ ([4], 201).

v človeku veril, tak je to jeho **rozum**. Preto napríklad používal pojem strachu nie na označenie stavu paniky alebo zbabelosti, ale na označenie ľudskej schopnosti „jakéhokoli předvídání budoucího zla“ ([3], 137).

Rovnako aj stav vojny všetkých proti všetkým (*bellum omnium contra omnes*) je len potenciálna možnosť, ktorá existuje v prírodnom stave, t. j. je to hraničný prejav toho, čo sa môže stať pri anarchii, ktorá v tomto stave vládne. Pokiaľ ide o silnú moc, ktorú podľa Hobbesovho názoru má mať vrchnosť v štáte, nie je samoučelná a je len prostriedkom na to, aby zákony v štáte dôsledne a v celej šírke plnili všetci.

Hobbes sa teda domnieval, že človeku chýba prirodzený inštinkt súladu; keby ho mal, všetky umelé útvary, ako napr. štát, by boli zbytočné. Aby sa teda človek vyhol stavu anarchie, vzájomnej nedôvery, vytvára prostredníctvom dohody niečo umelé, čo sa nazýva štát. Prvkom tohto útvaru sú ľudia, ktorí dobrovoľne odovzdávajú svoje práva a vládu nad sebou do rúk jedného človeka alebo zhromaždenia, aby sa zabezpečil mier. Štát konštruje podľa príkladu ľudskeho tela; všetci ľudia, ktorí doň dobrovoľne vstúpili a podrobili sa jeho moci, vytvárajú akoby jednotný celok, obrovskú postavu – Leviathana. Hobbes píše: „Štát je tedy (abychom jej definovali) jediná osoba, jejíž vůle je podle smlouvy více lidí považována za vůli všech; může tak používat sil a schopností jednotlivců pro společný mír a obranu“ ([3], 176). U Hobbesa je dôležité to, že jeho sociálna konštrukcia nie je nikým daná, ale je výsledkom dobrovoľného súhlasu všetkých – tých, čo vládnu, i tých, ktorým vládnu, a to na základe pochopenia racionálnych výhod spoluzitia ľudí v štáte. Fakt obrovskej moci u suveréna je len podmienkou plnenia hlavného cieľa tohto útvaru – ochrany bezpečnosti každého. Pokladá štát, ktorý vznikol z vôle všetkých, za politickú ustanovizeň, pretože bol **ustanovený**.

Jeho konštrukcia je konštrukciou na všetky časy, neberie do úvahy nevyhnutnosť vývinu, hoci možno predpokladal, že štát ako forma spoluzitia ľudí bude nevyhnutná pre ich bezpečnosť vždy. Nedocenil v náležitej miere ani možnosti zneužívania neobmedzenej moci. (Aj keď poznámka o tom, „že tam, kde je verejný zájem čo najtísněji spojen a sjednocen se soukromým, je veřejný prospěch nejdále na postupu“ ([4], 219), poukazuje na to, že Hobbes sa dotkol jedného z najdôležitejších problémov politickej filozofie – problému vzťahu súkromných a spoločenských záujmov v činnosti politikov. Do dnešných čias sa tento problém hamblivo obchádza a zakrýva sa mytologéou – keď sa už človek dal na cestu spoločenského činiteľa, je blaho všetkých preňho primárne a na seba a svoje záujmy zabúda v mene spoločenského rozkvetu. Avšak aj politikmi sa ľudia stávajú preto, lebo to chcú, a nie vždy, ako nás učia dejiny, sa tieto túžby naplňajú len službou spoločnosti atď.)

ZÁVER

Sila sociálneho konštruktivizmu (v najrozličnejšom chápaní) spočíva práve v tom, že jeho autori pochopili to, čo vynikajúco (a oveľa neskôr – roku 1976) sformuloval básnik Brodskij: „História nepochybne opakuje samu seba: napokon, tak ako človek, nemá veľmi na výber“ ([13], 336). Sociálny život pri všetkom domnelom i zjavnom vývine napriek všetkému strieda obdobia poriadku a obdobia zmien, ktoré vždy súvisia so zničením života určitého počtu ľudí, momentami anarchie, chaosu, t. j. so stratou stability, ak sa aj

konajú v mene lepšieho, mäkšieho a pohodlnejšieho poriadku. Sociálni konštruktivisti sa chceli vyhnúť momentu zmeny tým, že by našli **niečo**, čo by dodalo ľudskému spolužitiu neotrasiteľnú stabilitu. Preto rovnako ako utopisti vlastnou cestou hľadali nejaké sociálne perpetuum mobile. Až A. Comte si uvedomil, že úlohou sociálneho konštruktivismu nie je eliminácia zmien v spoločnosti ako rušiteľov poriadku, ale hľadanie súladu, ako on sám napísal, „progressu a poriadku“, dynamiky a statiky v spoločnosti. Inými slovami, preorientoval sociálny konštruktivismus na hľadanie ciest, **ako** sa spoločnosť stane schopnou prijímať zmeny nenarušujúce poriadok, t. j. tak, aby dynamika zmien neohrozila stabilitu ľudského spolunažívania. Tento problém doteraz ostáva otvorený.

LITERATÚRA

- [1] BACON, F.: Nová Atlantida a Eseje. Praha 1980.
- [2] BACON, F.: Sočinenija v dvuch tomach. Moskva 1978.
- [3] HOBBS, T.: Výbor z díla. Praha 1988.
- [4] HOBBS, T.: Leviathan. Praha 1941.
- [5] SCRUTON, R.: Krátke dejiny novovekej filozofie. Bratislava, Archa 1991.
- [6] RUSSEL, B.: Istorija zapadnoj filosofii I, II. Moskva 1993.
- [7] WINDELBAND, W.: Istorija novoj filosofii. S. Peterburg 1902.
- [8] SEIDLER, G.: Predmarxistické politické myslenie. Bratislava, Pravda 1980.
- [9] NARSKIJ, I.: Zapadno-jevropeskaja filosofija 17 veka. Moskva 1974.
- [10] HEGEL, G. W. F.: Dějiny filosofie III. Praha 1974.
- [11] SOROKIN, P.: Sociologické nauky přítomnosti. Praha 1936.
- [12] MACHIAVELLI, N.: Vladár. Bratislava, Tatran 1992.
- [13] BRODSKIJ, I.: Sočinenija, 2. t. Minsk 1993.

PhDr. Oleg Semak, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
SR