

Hlavoň, Karel

Dvě varianty pojetí společnosti, jednotlivce a etiky v raném pozitivismu : (první část)

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1994, vol. 43, iss. B41, pp. [19]-39

ISBN 80-210-1069-X

ISSN 0231-7664

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/107086>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

KAREL HLAVOŇ

DVĚ VARIANTY POJETÍ SPOLEČNOSTI, JEDNOTLIVCE A ETIKY V RANÉM POZITIVISMU (První část)

Každý filozofický systém má stránku teoretickou a praktickou. Protože praktický charakter mají nejzjevněji principy, normy a hodnocení, bývá praktická stránka filozofie ztotožňována s její normativní a hodnotící složkou. Avšak ve filozofii jsou praktické nejen normy, nýbrž především sama teorie. Opírajíc se o určité pojetí světa, společnosti a individua, chápajíc určitým způsobem vzájemné vztahy mezi nimi, teorie v sobě obsahuje jistou koncepci postojů člověka a tím má na život nezfídka větší vliv než zásady, které jsou z této koncepce vyvozeny. Rovněž v etické teorii hrají často prvořadou roli abstraktní filozofické či sociologické principy, které, jakkoli se zdají být konkrétnímu životu nesmírně vzdálené, přece jsou jeho složitě zprostředkovaným myšlenkovým zpracováním a znovu se k němu složitými cestami vracejí. Analyzovat praktickou funkci filozofického systému proto znamená především pochopit metodologickou a praktickou úlohu filozofických a sociologických principů, na nichž je budován.

Je pozoruhodné, že prakticko-mravní význam teorie byl snad poprvé skutečně systematicky vyložen právě v rámci pozitivismu, tj. směru, v němž se později nejdůrazněji rozvinulo přísné rozlišování mezi čistou nenormativní vědou o morálce a normativní etikou. Otec pozitivismu A. Comte ve snaze prosadit pozitivismus jako ideový základ porevolučního vývoje buržoazní společnosti podrobil své vlastní učení sociálně pragmatické analýze, která nemá v předchozích dějinách filozofie obdoby. Tento výklad sociální role nového sociálního učení, který velmi otevřeně vyznačil základní tendence pozitivistické filozofie, je klíčem k pochopení jak Comtova vlivu, tak nutnosti transformace této verze raného pozitivistického myšlení, kterou provedl J. St. Mill.

Pochopit a vyložit kteréhokoli filozofa nelze na základě nějakého obecného schématu, ani na základě ideových zdrojů, ze kterých čerpal, ba ani na základě názorů, které byly z jeho učení pozdějšími filozofy nejvíce přejímány. Ve vědomí každého myslitele dominují určité ústřední myšlenky, které tvoří takřkajíc řídicí složku jeho uvažování, a ty jsou pak i pro interprety klíčem k pochopení jeho ná-

zorů. Tyto centrální ideje nemusí být a nebývají ani u přívrženců téhož směru též, čímž se pak vysvětlují odlišnosti v rámci jedné a téže koncepce.

V pozitivismu se již v jeho rané fázi setkáváme s jeho dvěma variantami, z nichž jednu reprezentuje A. Comte, druhou J. St. Mill. Následující příspěvek, který by jako celek mohl být nazván „J. St. Mill contra A. Comte“, není myšlen jako celková analýza a hodnocení sociologického a etického učení těchto dvou myslitelů, nýbrž chce jen ukázat, jak jsou možné dvě tak sociálně eticky a politicky odlišné varianty téhož myšlenkového směru. První část příspěvku, jehož základem jsou autorovy přednášky z druhé poloviny šedesátých let, je věnována nástinu myšlenek, které vtiskly specifický ráz Comtově sociálně politické filozofii a jeho pojetí morálky, z Milla jsou zde uváděny jen některé rámcové charakteristiky Comtova učení. Nástin struktury Millova filozoficko-etického zdůvodnění liberalistické varianty raného pozitivismu bude podán ve druhé části příspěvku.

AUGUSTE COMTE

Comtova filozofie společnosti vznikala v době, která byla ještě silně prodchnuta idejemi francouzské revoluce. Jednou z ústředních idejí doby byla idea pokroku. Nebylo možné se jí zřici, bylo však možné ji nově interpretovat. Toho se podjal zakladatel pozitivismu A. Comte. Celým jeho dílem prolíná jako ústřední motiv myšlenka, že předpokladem dalšího společenského pokroku je pořádek. Tuto myšlenku považují za jednotící princip celého jeho sociálně etického učení.

I. Idea jednoty pořádku a pokroku

Snahu o spojení pojmů pořádku a pokroku, která je charakteristickým znakem nejen Comtova pozitivismu, nýbrž i pozitivismu pozdějšího, vyjádřil Comte lapidárně výrokem: „Pro novou filozofii představuje pořádek neustále základní podmínku pokroku a obráceně, pokrok je pro ni nutným cílem pořádku.“ (2, 67–68; 1, 62) Tato idea patří k základům mravně reformní koncepce pokroku.

Problém vztahu pokroku a pořádku není ovšem jen problémem porevolučního vývoje ve Francii 19. stol., nýbrž dotýká se v nejednom směru též problémů naší dnešní společnosti. Uvidíme však, že Comtovo řešení obsahuje jak stránky přesahující jeho dobu, tak stránky, které byly odmítány již jeho následovníky a které nejsou ani pro dnešní dobu akceptovatelné.

Jednotu pořádku a pokroku chápe Comte analogicky jednotě stálosti a činnosti, bytí a pohybu, organizace a života, zachování a zdokonalení, skládání a rozkládání. Jakkoli však zdůrazňuje jednotu obou idejí, v jeho díle dominuje idea pořádku, která je pojata současně jako norma, požadující respektování přirozených zákonů, nutné poslušnosti jevů, zachovávání podřízenosti (hierarchie) dané dělbou práce a respektování obecných zásad života společnosti. Základní ideovou sankcí

pozitivistické teorie pořádku (statiky), která je teorií sociálního souladu (konsensu), je hrozba rozkladu společnosti.

Comte začlenil ideu pokroku organicky do své koncepce lidských dějin. Pokusil se pochopit společnost v jejím vývoji a vyložit tento vývoj ze společnosti samé. Přitom nelze opomenout, že Comte – jakkoli jeho učení vede konec konců ke smíření s daným stavem – přece jen předpokládal, že stav společnosti jeho doby není vrcholem vývoje (k pozitivnímu stavu má společnost dospět až v budoucnu).

Přesto však v Comtově učení dominuje idea pořádku. Její převaha nad ideou pokroku je zřejmá i z Comtova pojetí pokroku, za jehož předmět považuje stále zušlechťování lidské povahy, tj. rozvoj inteligence, sociability a solidárních schopností.(2,71) Lidský rozvoj je pro něho zápasem mezi naší lidskostí a zvířecostí (1, 156), jeho cílem je „podřidit ukájení osobních pudů pod cvik pudů sociálních a vášně podrobit pravidlům, které ovládá rozum (1, 155).

V tomto pojetí spočívá tedy pokrok konečkonců opět v rozvoji pořádku. Řada dalších souvislostí, jimiž se v Comtově učení prosazuje dominantní postavení pojmu pořádku, se postupně ukáže v dalším výkladu.

2. Duchovní základ pořádku

2.1 Priorita idejí a mravů v dějinách

Idea pořádku sama o sobě ovšem ještě neurčuje, co je základem pořádku. Je nutné ji opřít o určité pojetí společnosti a rozhodnout, zda sociálně politický pořádek závisí především na vztazích materiálních (ekonomických, institucionálních) nebo zda spočívá především na základech duchovních.

U Comta není řešení nikterak skryto – ušetřil historikům práci tím, že jednoznačně prohlásil: „Myšlenky spravují svět a hýbají světem.“ (1,25) Dokonce formuloval otázku takřka klasicky jako otázku, který prvek ve společnosti převládá, a v odpovědi na ni pak postavil „do první řady vývoj rozumový jakožto princip celého lidského vývoje“ (1,159). Veškerý sociální mechanismus spočívá podle něho na jistých názorech (1,25,159), z čehož vyvozuje, že „střídání v těchto názorech musí tedy mít hlavní vliv na postupné obměny lidstva“(1,159–160). Dějiny společnosti proto chápe jako podmíněné dějinami lidského ducha.

V souladu s touto koncepcí dějin Comte zdůrazňuje, že je chybné snažit se „upravit řádem světským, co především závisí na řádu duchovním (1,,86) a vidí „nebezpečí pro pořádek i pokrok v tom bludu, který považuje sociální nemoc za fyzickou, zatímco je zejména mravní“ (1, 86–87). Teprve pozitivní duch se dotýká pravého, nutně duchovního pramene nepořádku, když ukazuje, že „příčiny hlavních sociálních obtíží nejsou dnes politické, nýbrž především mravní povahy, takže jejich řešení závisí více na názorech a mravech než na institucích“ (2,68). Konečná reorganizace společnosti „předepsaná její vlastní přirozeností se proto musí uskutečnit nejprve v idejích, pak přejít do mravů a na posledním místě na instituce“ (2,65). To se týká i jevů, které souvisejí s vlastnickými vztahy: „Zlořády, kte-

ré s sebou nese nerovnost majetku, vyplývají spíše z rozumového a mravního nepořádku nežli z nedokonalosti politických opatření, jejichž vliv v tomto směru je velmi omezen“ (1,378). Poslání pozitivismu spočívá podle Comta právě v prosazení tohoto přístupu ke společenským problémům: „Pozitivní filozofie vtiskne tužbám lidu nejpřiměřenější směr, neboť ukáže, jak mravní rozřešení větší má význam než politické ..., ukáže, jak málo pro zájmy lidu znamená, v jakých rukou kapitál se nachází“ (1,393).

K pojetí pokroku jako zápasu mezi lidskostí a zvířecostí přistupuje tedy myšlenka priority mravnosti ve vývoji společnosti. Ostatně i při rozlišování dějinných epoch rozhoduje podle Comta „řád idejí mravních a sociálních“; teprve až se vývoj rozšířil na tyto kategorie, je určitý duchovní vývoj plně uskutečněn (1,178).

Comtovo racionalisticko-etické pojetí principu vývoje společnosti je tedy jednou z klíčových myšlenek, které určily jeho teorii pořádku: sociální pořádek nemůže mít v jeho sociologii jiný základ než duchovní, tj. rozumový a mravní. Avšak ani tato myšlenka nestačí k plnému pochopení vnitřní logiky Comtova systému. Neboť od ní se cesty myšlení rozcházejí a jedna z nich směřuje k totalitarismu, druhá k liberalismu. Které další ideje určily směr Comtova myšlení a přivedly ho na první z těchto cest?

2.2 *Idea duchovní jednoty společnosti*

Hans Barth v práci „Idee der Ordnung“ (4,174) považuje za centrální bod Comtovy sociologie, filozofie dějin, morálky a náboženství ideu duchovní moci (pouvoir spirituel) a instituci duchovní autority (autorité spirituelle). Poukazuje na velký vliv Josepha de Maistre na Comtovo pojetí společnosti. Barth chápe Comta jako obhájce duchovní a politické diktatury, jako předchůdce totalitních systémů dneška. Comte převzal katolickou organizaci duchovního pořádku, myšlenku instituce, která šíří ideje žádoucí pro společnost, dohlíží na duchovní pořádek, překonává kritické názory a bludy a pečuje o čistotu učení. Pro tuto myšlenku exkluzivní duchovní vlády expertů spojenou s ideou pozitivního náboženství označuje Barth Comtův pozitivismus za katolicismus bez křesťanského obsahu; nahrazení katolické teokracie pozitivistickou sociokracií nazývá ateistickou teokracií, teokracií bez Boha.

Vliv katolického způsobu řízení duchovního života společnosti na Comta je nesporný. Stejně nepochybné je, že v jeho učení hraje dominantní roli idea duchovní moci a myšlenka o potřebnosti instituce, která tuto duchovní moc uskutečňuje. Přesto se domnívám, že základním principem, který Comte vyvodil z úvah o katolickém středověku, je idea duchovní jednoty společnosti, tj. myšlenka, že ve společnosti panuje pořádek jen tehdy, jestliže všichni její členové uznávají určité obecné názory a zásady. Právě proto, že Comte přijal tuto koncepci duchovního pořádku, viděl v katolické organizaci duchovního života nepřekonaný vzor. Ideu duchovní jednoty společnosti nacházíme u Comta především v kritice jejího protikladu, tj. „intelektuální anarchie“, kterou považuje za pramen všech ostatních zlo-

řádů (1,80) a za zdroj krize morální a politické (1,76). Duchovní anarchii Comte pokládal za důsledek kritického ducha, který je s to vytvářet jen nepořádek a bezvládní (2,62–63). Nepopírá ovšem zcela pozitivní úlohu negativních, kritických idejí. Jeho postoj k tzv. negativní filozofii je poučný: ukazuje možnosti, jež poskytuje porevolučnímu myšlení „dialektika relativna“. Revoluční metafyziku totiž považuje za nutné stadium vývoje při překonávání zastaralého teologického režimu: „Společnost musela nejprve splnit podmínku rozkladu“ (1,66). Z tohoto hlediska pokládal Comte „dogmata“ kritických nauk za potřebná pro dřívější dobu, neboť např. „bez popření každého sociálního třídění (dogma rovnosti) by byly staré korporace udržely svou převahu“ (1,69) a pouze „dogmatická konsekrace svrchovanosti lidu mohla připustit řadu různých politických pokusů“, zatímco bez ní by „politická reorganizace vyžadovala vždy utopického účastenství těchže mocností, které má odstranit“ (1,70). Jakmile však společnost splnila podmínku rozkladu, dohrály podle Comta kritické nauky svou pozitivní úlohu a „revoluční metafyzika tím, že popustila uzdu duchu anarchie, víc a víc se stává překážkou v zavádění téhož politického pořádku, jehož příchod připravila“ (1,66).

Proti intelektuální anarchii klade Comte požadavek duchovní jednoty společnosti. Neformuluje jej sice těmito slovy, avšak jeho různé výroky mají právě tento smysl. Tak například zdůrazňuje, že ke stabilitě společnosti nestačí společné zájmy, nýbrž je třeba „rozumové vzájemnosti určené souhlasem s jistými základními pojmy“, je třeba zajistit „převahu obecných názorů nad rozkolnými názory jednotlivců (1,164). Podmínkou sociálního pořádku je „pevnost základních zásad“ a „obecný souhlas se společnými principy“ (1,25,26). v systemizaci názorů vidí jediné východisko ze „sociální krize“ (2,60): „Pokud názory jednotlivců nepřilnou jednotným souhlasem k jistému počtu všeobecných myšlenek schopných vytvořit společné mínění, nesmí nám být tajno, že stav národů zůstane v podstatě své revolucionářský a nepřipustí leč zřízení prozatímní“ (1,25–26). Jako nástroj k překonání tohoto stavu nabízí Comte pozitivní filozofii, neboť vytvořením „soustavy všeobecných idejí, jimž pozitivní filozofie má zjednat neomezenou převahu v lidstvu“ bude „revolucionářská krize, která sužuje civilizované národy, odstraněna“ (1,27).

Předpoklad, že duchovní jednota je nutným základem trvalé společnosti, patří k základním principům jeho učení.

2.3 Věda jako nový základ duchovní jednoty společnosti

2.3.1 Comtův vztah k náboženství

V teologickém období dějin byl základem duchovní jednoty společnosti teologický duch, monoteismus, který dosáhl vrcholné formy ve středověkém katolickém náboženství a církvi. Comte vysoce oceňuje historickou roli katolicismu: „Mravouka, jejímž orgánem katolicismus byl ...je vzácným dědictvím po našich předcích“ (1,251).

Zásluhu katolicismu vidí především v tom, že „zjednal morálce sociální převahu“: „Hluboká moudrost katolicismu, stavějíc morálku nad každou existenci, aby řídila a střežla její úkony, postavila nejdůležitější princip sociálního života“ (1, 243,241), „katolicismus ustavil mravní moc neodvislou od moci politické a uvedl mravnost do politiky. Prikazoval podrobit se stávajícím vládám, přičemž stavěl vlády pod mravní zásady“ (1, 226); podle Comta „svrchovanost, která dříve příslušela politice, přešla na mravouku, takže nejvšeobecnější a nejstálější potřeby nabyly převahy nad potřebami zvláštními a proměnlivými“ (1,243), „morálka, stojíc mimo politiku a nad ní, opravňovala i nejnepatrnějšího křesťana, aby i nej-mocnějšího velmože upomenul na příkazy společné mravouky“ (1,227); i revoluční metafyziku, která přičkla i poslednímu občanovi všeobecnou kontrolu všech politických opatření, považuje Comte za „slabý odlesk a nedokonalou náhradu za mocné prostředky, které katolicismus podával každému věřícímu, aby mohl vzdorovat každému rozkazu, jenž by se přičil zavedené mravouce, aniž by se bouřil proti řádům na tomto rozdělení založeným“ (1,375).

Comte vysoce hodnotí mravní přínos katolicismu i v jiných směrech. Pokládá jej – spolu s monoteismem vůbec – za výsledek prvního pokusu o racionální soustavu míru (1,253, 241). Jeho velkou zásluhu vidí v organizaci univerzální výchovy až do nejnižších tříd i v tom, že na místo „divokého vlastenectví“ starověku postavil vznešenější cit humanity neboli všeobecného bratrství. Významnou roli mu připisuje i pokud jde o vliv rozumu na vášně; příkaz pokory je pro něho „znamenitým příkazem, jenž se hodí nejen pro doby sveřepého útisku, které jej učinily nutným, ale odpovídá také mravním potřebám lidské přirozenosti, v níž pýcha a ješitnost nedají se nikdy úplně potlačit“ (1,244). Kladnou stránku katolické mravouky vidí rovněž v zavrnutí sebevraždy, v organizaci domácích vztahů, kde se „vyvinulo živé vědomí vzájemných povinností“ (1,245).

Z hlediska našeho tématu nejde o to, zda, nakolik a v čem Comtovo ocenění je či není adekvátní historické skutečnosti. Důležité je, že pro Comta katolická forma monoteistického náboženství a na něm založené morálky znamenala povýšení morálky nad politiku, obecného nad zvláštní a individuální. Mravní normy, které byly chápány jako dané Bohem a jejichž jediným oprávněným vykladačem byla církev, tvořily podle Comta základ duchovní jednoty společnosti.

Comte nepohlíží na náboženství jen jako na záležitost individuálního života, osobní víry, nýbrž přistupuje k němu především z hlediska jeho sociální role. Rozhodující pro něho je, že náboženství poté, kdy splnilo svou dějinnou roli, není již s to plnit funkci duchovního sjednocování společnosti, není schopno být duchovním základem nejen sociálního pokroku, nýbrž ani sociálního pořádku.

Uvedme jen pro ilustraci, tedy bez komentáře, alespoň některé důvody, které Comta vedly k tomuto stanovisku.

Rozklad teologického ducha považuje Comte za neodvolatelný fakt, uskutečňovaný postupně již po staletí. Tím však, že stále více lidí ztrácí náboženskou víru, náboženství přestává být silou organizující jednotně celou společnost. Náboženství již nepodává výklad všech jevů, s nimiž se člověk setkává, nejvšednější fakta pod-

léhají přirozeným zákonům a nejsou vykládána nábožensky, náboženský výklad neumožňuje vědecké předvídání a je s ním neslučitelný. Teologický duch již nemůže být duchovní oporou ideje pořádku, jejímž nositelem vždy byl, také proto, že se sám stal nedisciplinovaným (zejména pod rozkladným vlivem protestantismu). Comte na druhé straně vidí jednu z příčin úpadku vlivu katolicismu v tom, že „nemohl, aniž by se zpronevěřil své povaze, podstoupit žádnou mravní obměnu vůči situaci, která nebyla předvídána“, např. odsuzoval zúročování kapitálu (1,307). Comte, který jako historický přínos katolicismu vysoce oceňuje, že nadřadil morálku politice a podřídil pod mravní principy všechny lidi bez rozdílu, současně katolicismu vytýká, že se stal „servilním nástrojem zpátečnického panství“, jehož mravouka „zdánlivě pro všechny táž, obracela se ve skutečnosti jen ke slabým, kterým přikazovala vždy trpnější podrobení se všem mocnostem, jejichž absolutní práva prohlašovala, nemajíc však síly, aby trvala též na jejich povinnostech, a shovívajíc jejich nepravostem v zájmu kněžského bytu“ (1,274–275). Z hlediska důrazu na prioritu celku odmítá Comte též nábožensky založený individualismus (2,86–87). Náboženství podle něho odporuje ideji pořádku také tím, že vytváří prelud o důležitosti člověka a jeho neomezené (prostřednictvím nadpřirozených zásahů) vládě nad vnějším světem a tím také umožňuje libovůli v politice.

Protože k nejdůležitějším složkám náboženství patří morálka a protože Comte připsal morálce rozhodující roli v životě společnosti, musila jeho filozofie, která si kladla za cíl stát se duchovním základem společnosti, podrobit kritice sepětí morálky s náboženstvím.

Comte věnoval této věci jednu z kapitol své knihy Pojednání o duchu pozitivismu. Zdůrazňuje zde především, že „rostoucí rozklad monotelistického režimu“ postihuje i morálku, mnohé důležité pojmy a zásady, které by měly být chráněny před jakýmkoli kolísáním (2,77). Spojení morálky s náboženstvím považuje za neblahé, protože zbavuje sil intelektuální základ morálky, vyvolává zmatky (protestantismus, deismus), brání plně systematickému pojetí morálky a klade odpor obnově morálky na čistě lidských základech (2,80).

Comte zajisté nebyl „osobním nepřítelem“ náboženství jako kdysi Holbach. Nemusel ani zvažovat, jak velký vliv si náboženství ve společnosti uchová. Pro něho bylo rozhodující, že již není pevným pilířem duchovní jednoty společnosti. Proto chce morálku odloučit od náboženství. Považuje to za nutné a možné: za nutné proto, že vyžaduje pro morálku pevný, neotřesitelný základ jako podmínku její účinnosti, za možné proto, že vývoj podle jeho mínění připravil pro toto odloučení podmínky. Z tohoto hlediska poukazuje na růst racionální složky etiky, argumentuje tím, že v náboženské morálce byl nadpřirozený zásah stejně omezen jen na vytvoření obecných pravidel, zatímco jejich použití bylo v podstatě svěřeno lidské chytrosti (2,76), a odkazuje rovněž na to, že mnoho osobností již prokázalo svým příkladem schopnost člověka být mravní i bez náboženství. Comte se prostě snaží prokázat, že „domnělá nemožnost zbavit zcela jistě zdůvodnění morálky jakékoli teologie odporuje celku každodenních skutečností“ (2,80). V tomto směru

je Comte zcela nekompromisní: teologické motivy jsou takové povahy, že si nemohou uchovat žádný skutečný účinek, jakmile nevládnou (2,79). Z toho všeho mu vyplývá jasný závěr: Vše kladné, co teologické období dějin přineslo, je zapotřebí uchovat, avšak morálka musí být opřena o základ, který je na náboženství nezávislý.

2.2.2 Věda jako základ „jistoty“ a „duchovní disciplíny“

Náboženství bylo „duchem společnosti“ dotud, dokud v jeho učení lidé obecně věřili. Světový názor, který má nastoupit na jeho místo, musí založit novou, avšak stejně obecnou a neochvějnou jistotu. Mají-li sociální názory a mravní zásady členů společnosti být jednotné a pevné, mají-li se jimi lidé řídit, musí být hluboce přesvědčeni o jejich správnosti, musí mít jistotu, že spočívají na pevném základu.

V této souvislosti vystupuje u Comta do popředí myšlenka důvěry k sociální vědě. Comte sice nedoufá, že pozitivní důkazy mravních zásad (na rozdíl od pozdějšího pozitivismu ještě věřil, že takovéto důkazy podat lze) by se mohly stát srozumitelné všem, předpokládá však, že mohou-li se lidé denodenně spoléhat na různé matematické předpisy a astronomické teorie, kterým nerozumějí, mohou tutéž důvěru věnovat i sociální vědě (2,84). Pojem důvěry Comtovi vyplynul již z faktu dělby práce, z odkázanosti člověka na jiné lidi i ze vztahu nadřazenosti a podřazenosti (1,151). Jestliže všeobecně má na mysli „jistý stupeň důvěry ve schopnosti či poctivost speciálních orgánů“, pak ve vztahu k vědě rozumí důvěrou především jistotu o pravdivosti jejich poznatků.

Pojem jistoty je podle Comta jedním z významů termínu „pozitivní“ (2, 50). Tímto pojmem lze velmi adekvátně vystihnout jednu z nejdůležitějších tendencí raného pozitivismu. Comte se netajil tím, že pozitivismus má skoncovat s filozofií pochybností (protikladu „filozofie jistoty“), s filozofií kritickou, negativní, odporující idejím pořádku a jednoty. Jistota východisek a závěrů sociální vědy měla být i zdrojem její autority.

Jedním z nejnámějších prostředků, jímž měla být z vědy odstaněna oblast nejistoty, je proslulé pozitivistické nepoznatelné. Nebylo ovšem hlášáno jen z tohoto důvodu; příčiny agnosticizmu jsou mnohem širší. U Comta však jedním z hlavních důvodů, proč na agnostickou tradici navázal, byla nepochybně také snaha vyloučit z teoretické problematiky otázky, které by nutně znemožnily, aby byla vypracována a obecně přijata jedna sociální věda jako jednotný duchovní základ života společnosti.

Tato snaha o jistotu se ovšem týká také etiky ranějších fází vývoje pozitivismu (u nás je např. výrazná ještě u Fr. Krejčího). Jestliže většina soudobých etických učení chápe mravní život člověka a společnosti jako soubor mnoha otevřených a stále znovu a znovu řešených problémů, pozitivismus comtovského typu zpravidla předkládal problémy jen spolu s řešením – nic otevřeného, žádná dvířka k nejistotě v mravní oblasti nechtěl ponechat. U Comta byla oblast mravních zásad výslovně zahrnuta do této sféry jistot: jejich stanovení „při náležitém zpraco-

vání připouští právě tak jisté závěry jako sama geometrie“ (2,83). Z hlediska etiky je důležité, že mimo sféru jistoty Comte zařadil problematiku psychologickou, neboť „pozorování vnitřní plodí skoro tolik odporujících si domněnek, kolik je lidí jím se zabývajících“ (1,20). Odmítnutím introspekce a požadavkem jistoty Comte vyloučil z etiky subjektivní stránku mravního života, a položil tak základy pozdější školy francouzské etiky, usilující o etické poznání pomocí ryze objektivních metod, tj. zkoumající mravní dění výlučně zvenčí.

S požadavkem jistoty v sociální vědě a v morálce snad do jisté míry souvisí i Comtovo zdůraznění relativnosti poznání. Spojení jistoty s relativností je sice na první pohled paradoxní, ale připomeňme, že Comte musil požadavek jistoty sjednotit s myšlenkou vývoje a požadavek duchovní jednoty společnosti srovnat s faktem duchovní nejednotnosti lidstva. Vědomí proměnlivosti a relativnosti lidských názorů a zásad by totiž vedlo ke skeptickému relativismu (odporujícímu Comtově ideji duchovní jednoty společnosti), pokud by tato proměnlivost a rozmanitost nebyla pochopena jako důsledek různých společenských podmínek. Comte překonává relativistickou skepsi tím, že pojímá spojení vládnoucích názorů a zásad s podmínkami sociálního života jako nutné a prospěšné pro danou dobu a společnost. Názory a zásady každé společnosti jsou pak sice relativní, avšak pro ni naprosto závazné.

Comtův postoj k vědě jako duchovnímu základu pořádku se snad nejrazantněji projevuje v jeho odmítnutí volného bádání a neomezené svobody svědomí. To jsou podle něho základní dogmata kritické nauky a hlavní zdroj „intelektuální anarchie“: „Sociální pořádek nedá se nikdy srovnati s onou svobodou, která každému dává právo kdykoli podrobit diskusi samy základy společnosti“ (1, 68). Comte argumentuje také tím, že svoboda svědomí není v přírodních vědách: „každý by považoval za absurdní nedůvěřovat principům zavedeným v těchto vědách muži kompetentními“; „každý uznává se za neschopna bez předběžného vzdělání tvořit nebo posuzovat pojmy astronomické, fyzické a chemické. Proč by tedy jen pojmy nejdůležitější a nejsložitější měly být ponechány libovolnému uznání duchů méně kompetentních?“ (1,68) Sociální otázky by měly být soustředěny „v rukou malého počtu vybraných myslitelů“ (dnes by se řeklo „expertů“) a volnost bádání by pak spočívala v tom, že tento malý počet vybraných myslitelů by po vyčerpání všestranné diskuse dospěl „k jednomyslnému souhlasu bez jakéhokoli zakročení hmotné moci“ (1,76).

Věda však má sloužit sociálnímu pořádku nejen tím, že monopolem na řešení sociálních problémů vyloučí rozkolný vliv „neukázněných“, „nekompetentních“ jedinců, nýbrž také tím, že ukázní samo myšlení. V tom Comte vidí jednu z nejdůležitějších stránek jejího poslání: „Věda nemá vskutku jiného účelu než zavést a upevnit pořádek rozumový, jenž je podkladem každého jiného pořádku“ (1,90).

Pozitivisticky pojatá věda má být nástrojem „duchovní disciplíny“ nejen tím, že ukazuje sociální jevy jako podrobené přirozeným zákonům, nýbrž i tím, že podrobuje obraznost pod pozorování a nutí myšlení setrávat u daného. Rovněž sy-

stematické zařazení sociální vědy mezi „ostatní základní vědy, které jsou pro tuto závěrečnou vědu nutným úvodem“, pokládá Comte za prostředek k vytvoření „skutečné duchovní disciplíny“ (2,69). Myšlení se má od přírodovědy naučit kázni, přijmout od ní „obvyklé metody a pojmy“, přírodní vědy mají být pro sociologii vzorem. Jedním z nejzávažnějších důsledků tohoto pojetí je stanovisko, že sociální věda – podobně jako přírodní vědy – fakta vysvětluje, avšak nehodnotí. Tento metodologický princip, který byl rozvinut zejména v dalším vývoji pozitivismu, je vyjádřen ve známé Comtově tezi: „Sociologie se ani neobdivuje, ani nezlořečí politickým faktům, nýbrž vidí v nich jako v každé jiné vědě prosté předměty pro pozorování“ (1, 120).

Comtova idea „duchovní disciplíny“ ovlivnila etiku především tím, že zúžila její úkol na vysvětlování mravních jevů z jiných jevů, na „přesné určení vlivu, který je každému jednání, zvyku, sklonu či citovému vzrušení vlastní“ a na stanovení „obecných či speciálních pravidel chování, která jsou nejvíce v souladu s pořádkem celku“ (2,83). Comte začlenil v rámci sociologie etiku do systému věd. Pojem vědecké etiky nebo vědecké morálky se od jeho dob stal důležitou složkou společenského vědomí a nejrůznějších hnutí za tzv. laickou morálku. Avšak tímto povýšením na vědu byla etika současně podstatně ochuzena. Byla z ní vyloučena řada metod a celé okruhy problémů, které z hlediska pozitivisticky pojaté vědeckosti nebyly uznány za vědecké.

Odmítnutím svobody svědomí, tj. práva nedůvěřovat principům zavedeným v sociální vědě „muži kompetentními“, odmítnutím práva člověka „kdykoli podrobit diskusi samy základy společnosti“ je kompetence v této oblasti připsána výlučně vědě, a to ještě „malé skupině vybraných myslitelů“. Pro mravní oblast z toho vyplývá, že věda – ačkoli podle pozitivismu morálku nevytváří – má mít výsadní právo na řešení mravních problémů. Comtovo pojetí etiky lze právem označit jako pojetí autoritářské.

3. Comtovo filozofické zakotvení ideje pořádku

3.1 Přírozené zákony a pořádek

Souvislost mezi sociálněpolitickými názory a obecnějšími myšlenkami filozofickými musíme u filozofů zpravidla hledat nebo i prokazovat. Comte ukázal tuto souvislost sám především tím, že opřel ideu pořádku o pojem přírozeného řádu.

Za základní rys pozitivní filozofie Comte považuje zásadu „pohlížet na všechny jevy jako na podrobené přírozeným, nezměnitelným zákonům“ (1,9). Tento princip aplikuje i na jevy společenské: „Vědecké nazírání na sociální jevy stejně jako na všechny ostatní umělé řády spočívá především v nejprve spontánním, pak systematickém, dobře uváženém prodloužení přírozeného řádu...“ (2,69).

Z tohoto hlediska Comte odmítá „vábny přelud neomezené vlády člověka nad vnějším světem, jenž se jeví jako plně určený k našemu užívání“ (1,7). Považuje to za dílo teologické filozofie a vytýká této filozofii rovněž, že plodí přepjaté myšlen-

ky o důležitosti člověka ve vesmíru (1, 162). Z teologické a z metafyzické metody plyne v oblasti sociální „snaha působit libovolně a neomezeně na jevy, které se nepovažují za podřízené přirozeným zákonům (1, 104). Teologie skládá naděje v napřirozeno, škola metafyzická „přepíná vliv individuálního génia na chod lidských záležitostí“ a oba směry „politickou působnost člověka vydávají za neomezenou a libovolnou (1,105). V Comtově pojetí však úhrn přirozených zákonů určuje pro každou dobu povahu a hranice lidské působnosti.

Touto hranicí lidské moci je dáno, že nedokonalost lidského světa nelze zcela odstranit. Comte vidí jednu z nejdůležitějších stránek myšlenky o přirozeném řádu světa v jejím vlivu na postoj lidí „k nutným, nezhojitelným zlům“. Právě pro tento vliv považuje pozitivní filozofii za filozofii pořádku, neboť „jenom hluboké vědomí zákonů, které řídí různé druhy jevů, může vnuknout pravou rezignaci, tj. schopnost snášet vytrvale a bez naděje na náhradu nevyhnutelná zla“(1,91).

Pojmu přirozených zákonů podřazuje Comte i pojetí svobody. Dokud nejsou sociální jevy redukovány na přirozené zákony a jsou odvozovány z vůlí božích nebo lidských, dotud panuje libovůle. Pravá svoboda však spočívá „v rozumném podrobení se zákonům přírody neodvislém od jakéhokoli poručnictví“ (1,92).

Hlavní stránkou Comtovy aplikace pojmu přirozeného řádu na společnost je však pokus sjednotit na tomto základě zákon pokroku s teorií pořádku. To je obsaženo v myšlence „podřízení člověčenstva pod zákon neustálého rozvoje, jenž nynější vývoj představuje jako následek přeměn dřívějších (1,90), tedy v podřízení vývoje společnosti pod zákon ryzi posloupnosti: „Všeobecný duch dynamické sociologie spočívá v tom, že každý z postupných stavů sociálních považuje se za výsledek předchozího a za motor následujícího podle axiomata Leibnizova: Přítomnost je těhotna budoucností“ (1,113). Změny společnosti jsou v každém ohledu podrobeny determinovanému pořádku (1,113), dějiny mají svůj řád, který lidé netvoří, nýbrž jsou nanejvýš jeho vykonavateli; také „geniální lidé byli orgány pohybu, jenž by si byl bez nich jinudy zjednal průchod“ (1,114, též 1,105).

Comtovo pojetí vývoje jako přísně určené posloupnosti je základem jeho ideje „moudré rezignace“. Neboť jestliže je nynější sociální stav nutným produktem stavu minulého, nemohou mít lidé v přítomnosti na něj podstatný vliv. Protože však i budoucí stav je přísně určen stavem přítomným, který nelze podstatně ovlivnit, a protože všechny změny se dějí podle neměnných zákonů nezávislých na jakémkoli „poručnictví“, probíhají dějiny konec konců bez podstatného vlivu lidí.

To je ovšem důsledek, který z Comtova pojetí přirozeného řádu a zákonitosti vývoje vyplývá. Comte sám považuje toto pojetí za základ lidské důstojnosti, za zdroj autority lidských snah, zatímco víra v neomezenou moc politických kombinací činí z člověka jakýsi sociální automat, řízený prozítečností nebo zákonodárcem (1,105–106). Comte zdůrazňuje, že pojem samovolného pořádku není obhajobou každého existujícího pořádku. Avšak vývoj lidstva chápe jako řetěz neměnně určených stavů, který „lze modifikovat jen s ohledem na rychlost, bez jakéhokoli převratu v pořádku rozvojovém a aniž by kterýkoli poněkud složitější člen zprostředkující dal se obejít“ (1,117). V témže duchu smíření se s povahou dané

sociální skutečnosti vyznívá i Comtova teze, že „sociální stav lidstva byl v každé době tak dokonalý, jak to připouštěl tehdejší věk lidstva“ (1, 116). Comte souhlasí s de Maistrovým aforismem: „Vše, co je nutné, existuje“ (1, 134).

Ani označení rozumového vývoje za základní princip celého lidského vývoje neznamena, že by Comte pochopil člověka jako tvořivého činitele dějin. Také vývoj ducha, jehož stadia jsou nutným momentem ve vývoji lidstva, je rovněž podroben přirozeným, na lidské vůli nezávislým zákonům. Filiace mezi duchem a ekonomickými i politickými poměry v prvních dvou stadiích (teologickém a metafyzickém) nejsou v Comtově výkladu jednoznačné. Avšak Comtovo pojetí úlohy rozumu ve třetím stadiu je zcela jednoznačné. Ve stadiu pozitivního ducha je aktivita rozumu vyložena především jako aktivita poznávací, jejímž smyslem je přizpůsobit lidské názory a jednání objektivnímu přirozenému řádu. Lidstvo netvoří, nýbrž poznává, co je nutné, a do služeb této nutnosti se staví. V tomto smyslu není Comtovo zdůraznění úlohy rozumu ve vývoji lidstva nikterak v rozporu s jeho ideou neměnných zákonů a řádu.

Comtovo pojetí přirozeného řádu a zákonitostí vývoje společnosti má ovšem nejen povahu teoretickou, nýbrž současně, ba především povahu praktickou, tj. je to nejen způsob výkladu společnosti, nýbrž i princip postoje člověka k ní. Právě díky tomuto pojetí, které podstatně omezuje roli lidského chtění a lidské tvořivé aktivity, je tento typ pozitivistické etiky od samého počátku etikou podřízenou se objektivní, na lidech nezávislé nutnosti.

3.2 *Celek a jednotlivce*

Další důležitou složkou Comtovy teorie pořádku je idea celku, která je v sociální oblasti reprezentována pojmy společnosti a lidstva.

Celek je pro Comta východiskem sociologického bádání jednak v tom smyslu, že v sociální oblasti je podle jeho názoru celek více znám než části, jednak v tom smyslu, že všechny sociální jevy lze vyložit jen z hlediska určité teorie celku. Společnost, lidstvo je podmínkou existence jednotlivce, každý člověk je z mnoha hledisek spjat s celkem a je na něm závislý. Comte pojal historii lidstva jako společenský proces a pochopil, že úloha jednotlivců v tomto procesu je společensky podmíněna. Odtud pak vyvodil, že pouze celek je opravdu konkrétní, zatímco jednotlivce je abstrakce: „Pro pozitivismus vlastní člověk neexistuje; existovat může jen lidstvo, neboť za veškerý náš vývoj vděčíme lidstvu... Jestliže se ještě idea společnosti zdá být abstrakcí našeho rozumu, pak je to především důsledek starého filozofického režimu, neboť ve skutečnosti má tento charakter idea individua...“ (2, 88). Z hlediska Comtova pozitivistického sociologismu mají jednotlivci význam jen jako součásti společenského mechanismu a pouze z tohoto hlediska je jim věnována pozornost.

Rovněž idea celku má ovšem u Comta nejen význam teoretický, nýbrž je jí připsána i významná úloha praktická. Sociální pořádek vyžaduje, aby jí byli jednotlivci proniknuti. Nebezpečí pro společnost vidí Comte v tom, že dělba práce

dovoluje rozvinutí „ducha podrobnostního“ a směřuje k udušení „ducha celkového“. Jednotlivci, ačkoli jsou na celku závislí, jsou od něj svou činností odvraceni k soukromému zájmu, sociální pocity různých tříd se odcizují a dělba práce, která na jedné straně umožnila rozvoj společnosti, hrozí rozložit společnost na množství nesouvisejících korporací (1,149).

Protože Comte přisuzuje vůdčí úlohu při organizaci společnosti duchu celku, požaduje po teorii, aby ducha celku upevňovala. Za neschopnou splnit tento úkol považuje teologii, která je „v podstatě svou povahou individuální a nikdy bezprostředně kolektivní“. Z tohoto hlediska odmítá i metafyzickou filozofii, která „jsouc omezena na pozorování individua, nemohla nikdy obsáhnout studium rodu“ a „nemůže dospět k jiné teorii než k nešťastnému egoismu“ (2,86). Metafyzika, v níž panuje „duch absolutní jednosti“, zaměnila podle Comta pouze cíl egoismu, „nahradivši ohled na věčné zájmy důvody zájmů světských“, ale nepovznesla se k pojetí mravouky, která by nespočívala na osobní vypočítavosti (1,284). Individualismus revoluční metafyziky vidí Comte též v tom, že „rozrušivši základy mravnosti, ponechávala všechna pravidla životní správy libovolnému uzdaní svědomí každého jednotlivce“ (1,291). Pozitivismus je podle Comta naproti tomu bezprostředně sociální právě proto, že „stále podněcuje a upevňuje cit povinnosti stálým rozvojem ducha celku, který je přirozeně s tímto citem spjat“ (2,84–85). Pozitivismus je svou povahou povolán k tomu, aby bezprostředně rozvíjel sociální cit, první nutnou podmínku každé zdravé morálky“ (1,85–86).

Comtův důraz na ideu celku je základem jeho koncepce tzv. sociální morálky, která „má řídit úhrn našich náklonností podle údajů náležitě rozvinutého rozumu, jenž vždy přihlíží ke všeobecné ekonomii, takže ke společnému cíli soustřeďuje všechny schopnosti naší přirozenosti dle zákonů, které jsou jim vlastní“ (1,153).

Comtovo bezvýhradné nadřazení celku nad jednotlivce se projevuje též v jeho nadřazení kategorie povinnosti nad kategorií práva: „Nová filozofie dopomáhá celkovému duchu k převaze nad duchem podrobnostním a vědomí povinnosti nad vědomím práva“ (1,396). Pozitivismus má nahradit „určování práv určováním dotyčných povinností“ (1,378). Morálku, v níž jsou především určena všeobecná práva člověka a povinnosti jsou pak chápány jako respektování těchto práv, Comte označuje za morálku „téměř trpnou, v níž vládne sobectví“. Morálku pozitivistickou, v níž na prvním místě budou stát povinnosti, přičemž „práva jednoho každého budou vyplývat z povinností bližních vůči němu“, pokládá za morálku činnou, řízenou láskou k bližnímu (1,379). Člověk tedy má jen právo na to, aby také jiní lidé plnili vůči němu své povinnosti. Právo je vůči povinností zcela druhotné, je vymezeno jen souborem povinností.

Morálku lze pojmovit různě podle toho, jak přistoupíme ke vztahu mezi jednotlivcem a společností. Je-li kladen důraz na jednotlivce, jsou v morálce zdůrazňována jeho práva. Jestliže je kladen důraz na společnost, vystupuje morálka vůči jednotlivci především jako soubor povinností. Při správném pojetí vztahu mezi společností a jednotlivcem proklamuje etika jednotu práv a povinností člověka. Kategorie povinnosti neobsahuje sama v sobě princip změny, nýbrž spíše zdůraz-

ňuje stálost. Naproti tomu idea morálního práva může vyjádřit nejen nárok na setrvání daného stavu, nýbrž též nárok na něco, co není ve společnosti realizováno nebo zajištěno a co předpokládá určitou sociální změnu. Proto bývá idea práva důležitou stránkou revolučního myšlení, zatímco v porevolučním myšlení převládá idea povinnosti. Comte, který zcela programově vyhlásil porevoluční charakter své pozitivní filozofie, uplatňuje tento program obdivuhodně důsledně i v pojetí morálky jako morálky povinnosti.

Comte prohlásil, že pozitivismus nezná člověka, nýbrž jen lidstvo. Zdůrazňoval, že „pozitivní filozofie podřizuje sociálnímu stanovisku samu morálku, vztahující vše nikoli na člověka, nýbrž na člověčenstvo“ (1,453). V náboženství stál nad člověkem Bůh, u Comta nad ním stojí společnost. Jedinou možností a nevyhnutelností pro člověka je podřídit se tomuto přirozenému celku, nechat se unášet jeho vývojem a – nejsa schopen jej podstatněji změnit, nýbrž nanejvýš jen urychlit, zpomalit nebo nepodstatně obměnit – smířit se s tím, co mu tento vývoj přinese.

4. Morálka a politika

4.1 Nadřazenost morálky politice

Jednou z forem osvícenské kritiky feudálního státu a řádu byla mravní kritika, která poukazovala na škodlivý vliv feudálních institucí na mravnost, a formulovala tak etickou stránku buržoazní revoluční ideologie. Mravní tvářnost skutečného života lidí byla tu pochopena jako závislá na politických poměrech, avšak politice samé byla přitom morálka nadřazena jako jedno z kritérií jejího hodnocení. Comte jako ideolog porevolučního období rovněž morálku výslovně nadřadil politice, avšak dal tomuto nadřazení zcela jiný smysl. V jeho pojetí je politika na morálce nezávislá a je jí nadřazena nikoli proto, aby mohla sloužit jako nástroj kritiky a přeměny společnosti, nýbrž aby se stala nástrojem upevňování stability společnosti, společenského souladu a pořádku.

Ukázali jsme již, že v Comtově pojetí se pořádek a pokrok zakládají na duchovní jednotě společnosti, tj. hlavně na přijetí společných mravních názorů a zásad. Toto obecné přijetí se má opírat především o jistotu a pevnost mravních požadavků. Připomeneme-li si složitost politické situace v porevoluční Francii, uvědomíme-li si rozmanitost zájmů, které se tu střetaly, pochopíme snadno, že Comtova myšlenka sociálního souladu se nemohla opírat o ideu politické jednoty, nýbrž především o myšlenku mravní jednoty. V období nezastřených politických rozporů byla mravní jednota myslitelná pouze za předpokladu nezávislosti morálky na zájmech politických a ekonomických.

Katolicismus, za jehož dědice se Comte v tomto směru považuje, založil nezávislost morálky na politice na tom, že morálku odvodil z nadpřirozena, kam položil i hlavní cíl a mysl jejího respektování. Morální příkazy se pak jeví jako nezúčastněně nadřazené jak panovníkům, tak poddaným, a zůstávají základem duchovní

jednoty společnosti bez ohledu na různost a proměnlivost politických snah. Comte, který v tomto řešení vztahu mezi morálkou a politikou viděl základ pro vytvoření „sociálního pořádku“ v porevoluční společnosti, musil ovšem toto řešení odvodit ze zcela jiných, tzn. z nenáboženských principů. Oporu našel především v myšlence nadřazenosti celku vůči částem, přičemž morálku pojal jako výraz potřeb celku (společnosti), zatímco politiku pochopil jako výraz zájmů zvláštních. Nadřazení politiky morálce (což Comte připisuje starověku) podle jeho mínění znemožňovalo, aby morálka dosáhla všeobecnosti (2,74), a „nesprávným podřízením všeobecných a trvalých předpisů mravnosti pod zvláštní a měnlivé cíle politiky poškozovala se pevnost mravních příkazů a jejich ryznost“ (1,209).

Tedy: z faktu, že člověk nemůže existovat mimo společnost, Comte vyvodil, že nejvšeobecnější a nejtrvalejší potřebou všech je potřeba zachovat společenský celek, uchránit jej před rozkladem. Pojem společenského celku je tak pro Comta základem všeobecné závaznosti morálky. Mravní zásady jsou pak výrazem potřeb celku, stojí nad všemi jednotlivci i skupinami, nad všemi politickými snahami stejně nezaujatě jako jako v katolické morálce příkazy boží. Tento vztah potřeb společenského celku a mravních pravidel má být i zárukou relativní stálosti mravních zásad a tím i sociálního pořádku.

Avšak jak dosáhnout toho, aby potřeby společenského celku a je vyjadřující mravní zásady (předpokládá se, že je pozitivní věda pozná a „nevelký počet kompetentních mužů“ se na nich shodne) se prosadily proti zájmům a cílům individuálním a zvláštním? Jak je možné podřítit politiku, která sleduje „zvláštní“ (skupinové) cíle, morálce?

4.2 Duchovní moc

Jakkoli Comte vysoce vyzdvihuje význam vědy pro mravní přesvědčení a domnívá se, že „obnova sociálních nauk stvoří zajisté sama sebou novou duchovní autoritu, která zvykne rozumové kázni a obnoví mravy a stane se tak základem pro vládu humanity“ (1,373), je si současně dobře vědom, že věda sama o sobě není s to vytvořit duchovně mravní jednotu společnosti. Poučil se u katolicismu, že působení názorů a zásad musí být organizováno. Ostatně Comtova teorie lidské přirozenosti nechápe člověka jako bytost převážně rozumovou, nýbrž zdůrazňuje, že v životě lidí hrají velkou roli city, náklonnosti a vášně. Comte proto nechápe mravnost jen jako záležitost obeznámení se s pravdou, nýbrž především jako záležitost výchovy.

Věda je základ, na němž musí být vybudován jednotný systém výchovy. Má-li však výchova společnost duchovně sjednocovat, má-li být prostředkem šíření všeobecných, na politických zájmech nezávislých názorů a zásad, musí být sama na politice nezávislá. Požadavek nezávislosti morálky na politice (zvláštních zájmech a cílech) se tak dále rozšiřuje a Comte se ocitá před problémem, jehož řešení bude završením jeho teorie společnosti – před problémem, jak zabezpečit nezávislost morálky před působením světské moci. Řeší jej tím, že vedle světské, hmotné moci

musí být obnovena moc, která je na hmotné moci nezávislá – moc duchovní. Plně uskutečnění tohoto rozdělení moci pokládá za hlavní úkol civilizace (1,377).

V Comtově pojetí má být duchovní moc institucí, která spočívá na důvěře, předpokládá dobrovolný souhlas se společnou naukou (1,384) a vylučuje užití hmotné síly: „každé duchovní panství spočívá na dobrovolném souhlasu myslí a sáhnutí k hmotné síle je známkou hroziícího úpadku“ (1,255). Přitom však duchovní moc má být institucí, která „ovládá názory a mravy“ (1,375), „řídí myšlenky a náklonnosti“ na rozdíl od moci politické, „která se obrací k činům a jejich následkům“ (1,208). Duchovní jednota společnosti a sociální pořádek jako základ pokroku mají být prosazovány duchovní mocí, mocí autority vědecké, mocí organizace duchovního života, mocí systému výchovy rozumové a mravní na základě pozitivní filozofie, systému, který usoustavní morálku, stanoví povinnosti civilizovaného člověka v osobním, domácím a sociálním životě a který bude rozvíjet sociální pud a vědomí povinnosti (1,380). Oporou této duchovní moci má být nový kult pozitivního náboženství.

J. St. Mill charakterizoval Comta takto: „Pro Comta je charakteristická vášeň k regulaci. Je pro něj nesnesitelné, že by něco nemělo být regulováno; nemá být žádné kolísání; nic nemá být ponecháno libovůli, neboť l'arbitraire je vždy příznivý egoismu. Podřízenost pod umělá pravidla je stejně nutná jako podřízenost přírodním zákonům a Comte oslavuje režim citu, protože pod ním bude lidský život probíhat stejně pravidelně nebo ještě pravidelněji než běh hvězd“ (3,138–139).

5. „Antropologické“ momenty v Comtově sociální teorii

5.1 *Teorie lidské přirozenosti*

I když Comte prohlásil, že „nezná člověka, nýbrž jen lidstvo“, a že i v morálce vztahuje vše „nikoli na člověka, nýbrž na člověčenstvo“ (1,453), přesto jsou v jeho učení jisté složky, které lze nazvat „antropologickými momenty“ v jeho sociální filozofii. Myslím tím jednak metodologickou úlohu, kterou ve své sociologii připisuje učení o člověku, jednak jeho zdůraznění „subjektivního systému“ v jeho pozdních pracích.

Pojem lidské přirozenosti hraje v Comtově učení několikerou roli: (1) poznatky o zákonech lidské přirozenosti jsou pro něho předpokladem a kontrolním kritériem sociologického poznání, (2) některé stránky lidské přirozenosti jsou zdrojem rozporů mezi jednotlivci a celkem, zatímco jiné jsou oporou sociální jednoty, (3) poznatky o zákonech lidské přirozenosti jsou spolu s poznatky sociologickými teoretickým základem systému výchovy.

Comtův výrok: „Chceme-li náležitě studovat jevy společenské, musíme vycházet z důkladných znalostí zákonů týkajících se života individuálního“ není náhodným přereknutím, nýbrž vyplývá z předpokladu kontinuity a hierarchie jevů a zákonů. V každé složitější oblasti jevů působí i zákony méně složité oblasti a nadto ještě zákony speciální, které modifikují účinek zákonů nižších. Tak je po-

dle Comta „ve všech jevech sociálních vidět především vliv fyziologických zákonů individua a nadto ještě cosi zvláštního, co modifikuje účinky oněch a spočívá v působení jedněch individuí na druhé působením každé generace na generace následující“ (1,47).

Dějiny sice probíhají nezávisle na „poručnictví lidí“, ale lidé jsou částí společnosti a tak, jako celek ovlivňuje části a části zase celek, podobně působí společnost na individua a naopak vlastnosti jednotlivců ovlivňují zase organizaci celku. Sociologie proto musí počítat jak s těmi vlastnostmi lidí, které jsou pro sociální celek příznivé, tak s těmi, které jsou pro něj nebezpečné.

Zákony „lidské přirozenosti“ jsou pro Comta také kritériem závěrů sociologie: „žádný zákon sociální posloupnosti nebude možno definitivně připustit, dokud nebude připojen k pozitivní teorii lidské přirozenosti“ (1,130), „žádná sociologická věta, nechť spočívá na sebemocnějších historických indukcích, nemůže být připuštěna, odporuje-li zákonům lidské přirozenosti“ (1,132). Sociální teorie by se ocitla v rozporu s poznatky o lidské přirozenosti, kdyby například předpokládala, že většina jednotlivců má příliš dobrý nebo příliš zlý charakter, kdyby sympatické pocity vydávala za habituálně silnější než pocity spjaté s vlastní osobou, kdyby hlásala převahu rozumových schopností nad pocity (tamtéž). Comte však odmítá redukci sociálního na biologické: „V sociálním pohybu stává se vliv předchozích pokolení hlavní příčinou změn, historický rozbor nabývá převahy a údaje biologické slouží jen za pomůcku nebo ke kontrole“ (1,133).

První ze znaků lidské přirozenosti, „které daly společnosti její vlastní charakter, jenž se žádným rozvojem nedá pozměnit“ (1,140), vidí Comte v nadvládě vášni nad rozumem. Rozumová činnost v člověku brzy vzbuzuje nesnesitelnou únavu, takže lidé jsou nejméně schopni té činnosti, kterou nejvíce potřebují. A protože předpokladem každého úspěchu je vytrvalost, potřebuje rozum podporu náklonností nižších, ale vytrvalejších a energičtějších. Převaha vášni nad rozumem má na společnost záporný vliv, současně však „je nezbytná nejen k tomu, aby probudila rozum z jeho letargie, ale též k tomu, aby činnosti vytkla směr a cíl, bez nichž by se rozptyloval v nesouvislých spekulacích“ (1,141). Rozum je tedy řídicí složkou člověka, avšak jeho hybnou silou jsou vášně.

Druhý znak lidské přirozenosti vidí Comte v tom, že „nejnižší a nejsobectější pudy převládají nad nejnvrženějšími tužbami, týkajícími se spolčovosti“ (1,141). I to má podle něho svou kladnou stránku: „jenom převaha osobních pudů může společenskému bytu vtisknout určitý charakter, vytykajíc cíl individuální činnosti. Pojem obecného zájmu by vskutku nebyl srozumitelný bez pojmu zájmu individuálního, neboť onen vyplývá jen z toho, co tento má společného u jednotlivých individuí. Kdyby bylo možno potlačit v nás převahu osobních pudů, byla by naše mravní přirozenost zničena a ne zlepšena; neboť pocity sociální, zbaveny řízení, zvrhaly by se v neurčitou a neplodnou lásku k bližnímu“ (1,141–142). I v příkazu „Miluj svého bližního jako sebe samého!“ je osobní pud vůdcem a měřítkem pudu sociálního – jak by mohl ten, kdo nemiluje sebe, milovat jiného? (Později však

uvidíme, že Comte u toho nezůstal; celá organizace duchovního života společnosti a zejména morálka má směřovat k překonávání této stránky lidské přirozenosti.)

Comte ovšem, jakkoli zdůrazňuje převahu pudů osobních, odmítá redukci lidské přirozenosti jen na egoismus. Předpokládá v lidské přirozenosti i „samovolný pocit, jenž způsobuje, že sdílíme boly všech cítících bytostí a účastníme se jejich radostí až v té míře, že kvůli jejich blahu zapomínáme někdy i vlastního zachování“ (1,141). Součástí lidské přirozenosti jsou city altruistické (Comte tento termín vytvořil z lat. alter – jiný, druhý, jde tedy o city vztahující se ke druhému člověku).

V lidské přirozenosti jsou tedy jak sklony sobecké, tak sklony sociální. Vášeň jsou činné, rozum řídí. Rozvoj rozumu znamená posílení vlády člověka nad jeho vášněmi, pomáhá k vítězství pocitům sympatie, oddaluje popudy sobecké a vnuká samovolnou lásku k pořádku. „Povoláním morálky vzhledem k individuu je zesilovat dvojí tento mírnící vliv, jehož ustavičné šíření tvoří první výsledek rozvoje člověčenstva“ (1,142).

O Comtovu teorii lidské přirozenosti se opírá jak jeho sociální dynamika, tak sociální statika. Hybnou silou změn jsou spíše náklonnosti sobecké, které jsou sice nutné, určují směr snažení, ale současně rozkládají společnost. Tak při výkladu vlivu negativní filozofie Comte sice připouští, že zde působily i vášně šlechtné, které vzbudila potřeba vzdoru proti útisku zpátečnické nauky, avšak „především to byly špatné náklonnosti lidské povahy, které dychtivě chápaly se všech negativních pojetí, jak spekulativních, tak sociálních. Princip volného bádání vábil dětinskou ješitnost téměř všech lidí... Ctižádost horlivě se musela ujmout principu svrchovanosti lidu... Pýcha a závist byly mocnými zastánci snahy po rovnosti...“ (1,282).

Comtovo pojetí lidské přirozenosti je však především „antropologickým“ základem jeho sociální statiky, spočívající v jednoznačně negativním ocenění „duchovní anarchie“ (dnes by se řeklo „pluralita názorů“), v ideálu „duchovní jednoty“ společnosti a v projektu „duchovní moci“, řídící názory a mravy lidí. Výstižně to shrnul J.St.Mill: „Intelekt není u Comta nejsilnější, nýbrž nejslabší stránkou naší přirozenosti. v sociálním stavu nemohou city a sklony působit plnou silou v určitém směru, když jim nestojí v čele spekulativní intelekt. Vášeň působí v jednotlivci nejmocněji, avšak mají tendenci rozdělovat; jen vírou společnou jsou vášně přivedeny ke společnému působení a stávají se celkovou silou... Osobní zájmy mohou ve společenském stavu dosáhnout maxima uspokojení jen cestou společného působení a nutnou podmínkou společného působení je společná víra. Všechno lidské zespolečenštění je tedy založeno na systému základních názorů, mínění“ (3,71). „Protože nás osobní sklony vedou různými směry, usuzuje Comte, že s jejich vládou není jednota a harmonie všech elementů našeho života slučitelná. Tato jednota a harmonie může vzniknout jen tehdy, když budou všechny osobní sklony podřízeny sociálním citům. Sociální city lze udržet v jednom směru prostřednictvím systému společných přesvědčení a liší se od osobních snah tím, že každý z nás je v bližním přirození podporuje a povzbuzuje, zatímco na sobecké zájmy má sociální život krotící vliv“ (3,100).

Rovněž pro vztah nadřizenosti a podřizenosti, vlády a poslušnosti hledá Comte příslušné sklony v lidské přirozenosti. Tendence k samovolné vládě „je v naší individuální přirozenosti ve shodě s jistou odpovídající soustavou speciálních náklonností jednak k panování, jednak k poslušenství. Jsme všichni více méně náchylní respektovat u bližního nějakou přednost rozumovou či mravní. I za prudkých otřesů politických, kdy sociální ekonomie hrozí se rozpadnout, projevuje pud mas vždy ještě tuto snahu, která i za nejpodvratnějšího pustošení vnuká jim poslušnost k rozumovým a mravním superioritám... Tak samočinnost individuálních nálad je ve shodě s průběhem sociálních poměrů, aby se ukázalo, že politické podřízení je tak nevyhnutelné, jako nezbytné; čímž se doplňuje nástin sociální statiky“ (1,152).

V pozdních pracích Comte ještě více zdůraznil důležitost vědy o člověku jakožto jednotlivci tím, že k šesti vědám původní klasifikace věd připojil ještě sedmou, která má tvořit vrchol stupnice bezprostředně nad sociologií. Nazval ji morálkou, avšak za ještě přiměřenější pokládal název „antropologie“, protože jejím předmětem má být individuální lidská přirozenost. Nadřadil ji nad sociologii, protože jde o zkoumání ještě spleťtější povahy než studium společnosti. Tato věda totiž musí vzít v úvahu rozmanitost konstitucí a temperamentů, jejichž účinky mají u individua nejvyšší důležitost, zatímco v teorii společnosti mohou být zanedbány, neboť se v rámci velkého počtu jednotlivců ruší. J.St.Mill k tomu poznamenal, že tato myšlenka je hodna Comtových nejlepších dnů a že věda takto pojata je pravým základem umění morálky a lidského života vůbec (3,132).

5.2 Subjektivismus v Comtově pojetí vědy

S pojmem pozitivismu je spjata představa teorie vylučující subjektivní hledisko z vědy a usilující o objektivní poznání světa, tj. o poznání soustavy jevů a vztahů mezi jevy v jejich nezávislosti na člověku. Protože Comtovi jde především o systematizaci vědění a o vytvoření vědeckého základu duchovní jednoty společnosti a protože hlavní účel sociální vědy vidí v zavedení a upevnění rozumového pořádku, stává se pro něho tento účel stále více centrálním metodologickým principem, usměrňujícím vědecké poznání. Před potřebou duchovního a sociálního pořádku ustupuje do pozadí i objektivita názorů, neboli ze subjektivního stanoviska není hlavní jejich pravdivost, nýbrž sociální prospěšnost. V tomto smyslu vytýkal Comtovi již J.St.Mill, že „se v základě nestaral o dokonalost důkazu tolik, jak by měl pozitivní myslitel, a že bezvadná objektivita pojmu – jeho přesný soulad s realitou vnějšího světa – se mu nezdá neopomenutelnou podmínkou jeho přijetí, jakmile se tento pojem ukáže jako subjektivně prospěšný tím, že poskytne duchu vhodný prostředek ke třídění fenoménů“ (3,41). Mill zaujal kritické stanovisko k názoru, že lze uznat takový výklad světa, který „uspokojuje tak dokonale podstatné sklony naší inteligence, jak je to slučitelné se stupněm přesnosti, požadovaným celkem našich praktických potřeb“. Millově pojetí vědeckosti neodpovídá ani to, že Comte varuje před přísným ověřováním exaktních pravd vědeckých zákonů

a že odsuzuje všechny, kteří příliš přísným zkoumáním zvraccí právě získaná zobecnění, aniž by na jejich místo mohli postavit jiná“ (3,43). v pozdních pracích dospívá Comte k názoru, že objektivní syntéza je nemožná, protože námi dosažitelné poznání zákonů vesmíru je fragmentární, zákony reálného světa jsou příliš početné a způsob jejich vzájemného působení je nesmírně spletitý. Skutečnou syntézu umožňuje jen hledisko lidské, subjektivní. Jediný závazný princip našeho vědění je vztah vědění k našim potřebám a na tomto principu musí být založena systematizace vědění. Mill proti tomu jednak namítá, že úplná syntéza našeho vědění není nutná, jednak že subjektivní syntéza je stejně nemožná jako objektivní, protože lidské zájmy a potřeby jsou – stejně jako zákony vesmíru – velmi rozmanité. Mill nesouhlasí s Comtovým subjektivním hlediskem také proto, že na základě toho vylučuje z věd vše, co se mu zdá neužitečné, klade každé teoretické zkoumání jako řešení praktického problému a vlivem tohoto subjektivního hlediska spojuje s pozitivismem ideje, které mu nejvíce odporují. Mill má na mysli Comtovu myšlenku „liberté facultative“, což by znamenalo, že vědecké pojmy by byly tvořeny tak, aby odpovídaly nejen požadavkům objektivní pravdy, nýbrž také požadavkům intelektuální a estetické účelnosti. Mill Comtovi vytýká, že pod vlivem této myšlenky i pod vlivem snahy zbavit vědu její suchopárnosti dospívá až k fetišismu (3,130-135). Comtův záměr vybudovat teorii společnosti, která by překonala „duchovní anarchii“, sjednotila ideje pokroku a pořádku na bázi „duchovní jednoty“ společnosti, vedl tedy Comta na jedné straně k takovému pojetí vědeckosti, jež mělo z vědy vyloučit veškerou nejistotu, na druhé straně ho však přivedl až za hranice jeho vlastního pojetí vědy.

5.3 Comtův moralismus

J.St.Mill charakterizoval Comta takto: „Comte je opojen morálkou. Každá otázka se mu stává otázkou morálky a morálka se mu jeví jako jediná dovolená pohyblivá jednání“ (3,99).

Mill viděl Comtův moralismus zejména ve ztotožnění kritéria jednání s jediným přípustným motivem jednání: Comte „naprosto neporozuměl úkolu životního pravidla. Propadl omylu, který je většinou neprávem vytýkán všem utilitaristům: chtěl totiž, aby zkušební kámen chování byl současně též jedinou pohyblivou chování. Protože blaho lidstva je posledním měřítkem práva a bezpráví a protože mravní výchova spočívá v tom, že se snažíme vyvolat a pěstovat co nejsilnější odpor ke všem způsobům jednání, které jsou společenství škodlivé, proto – usuzuje Comte – je blaho jiného jedinou pohyblivou, podle níž si vůbec můžeme dovolit jednat, a proto se musíme snažit potlačit v sobě všechny žádosti, které mají za cíl ryze osobní uspokojení... Zlaté pravidlo Comtovy morálky zní: ‘Vivre pour autrui’, žít pro jiné. Comtovi nestačí, abychom činili jiným to, co bychom chtěli, aby se činilo nám, abychom milovali bližní jako sebe samy; to podle něho v sobě obsahuje stále ještě příliš mnoho osobní vypočítavosti. Máme se snažit sebe vůbec nemilovat“ (3,98).

Mill Comtovi vytýká, že odmítá vše, co nás činí méně schopnými být prospěšnými jiným lidem, že odmítá i všechno požívání a uspokojování, které není nutné k udržení naší síly, jako nemravné a zavrženíhodné. Podle Milla upadá Comte do téhož bludu jako kalvinismus: vše je hřích, co není povinnost (3,99–100). Každý se má považovat za veřejného funkcionáře a odměnu, kterou dostává, má pokládat za opatření umožňující mu pokračovat v práci; práci pro dobro jiných máme považovat za něco o sobě a pro sebe dobrého, máme po tom toužit pro ně samo a nikoli pro odměnu; pravá odměna za službu prokázanou společnosti je její vděčnost; morální nárok na péči o osobní potřeby není otázkou quid pro quo ve vztahu k pracovnímu výkonu, nýbrž otázkou prostředků, které je společnost schopna přidělit, aniž by zkrátila oprávněné požadavky jiných (3,105). Pro Milla, a nejen pro něho, ovšem takováto stanoviska musila být ryzím moralismem a utopismem.

(Pokračování)

Použitá literatura:

- 1) C o m t e, Auguste: *Sociologie*. 2. vydání, Praha, bez vroč.;
- 2) – : *Abhandlung über den Geist des Positivismus*. Leipzig 1915.
- 3) M i l l, J. St.: *August Comte und der Positivismus*. Leipzig 1874.
- 4) B a r t h, Hans: *Die Idee der Ordnung*. Erlenbach – Zurich – Stuttgart 1958.