

K výročí Augusta Comta: pozitivistický koncept spontánního vzniku jazyka[#]

Ján Pavlík^{*}

1. Čím nám je Auguste Comte

1.1 Likvidátor filozofie

Základním znakem veškeré pozitivní filosofie je považovat všechny jevy za podřízené neměnným přírodním zákonům, přičemž cílem veškerého našeho poznání je přesné odhalení těchto zákonů a jejich redukce na nejmenší možný počet.

Auguste Comte (1798–1857)

Podobně jako u mnoha jiných filozofů byla hnací silou Comtovy myšlenkové aktivity velká ambice završit dějiny filozofie vytvořením definitivně platného filozofického systému, který by explicitně či implicitně zahrnoval vyvrácení všech myslitelných námitek, a tím i eliminaci jakékoli možnosti být kriticky překonán. Na rozdíl od Hegela, jenž chtěl dosáhnout stejného cíle syntézou všeho dosavadního filozofického (a též mimofilozofického) poznání, „završuje“ Comte dějiny filozofie tím, že filozofii – jakožto „metafyziku“, čili výplod nezralého vývojového stadia intelektu – jednoduše likviduje: prázdné místo, které po ní zbylo, má být vyplněno poznatky pozitivních věd, zvláště pak jím samým ustavené sociologie; tyto poznatky se ovšem týkají pouze vztahů podobnosti a filiace ve sféře faktů. Jediná nauka, která přesahuje oblast působnosti jednotlivých věd (a kterou Comte pod názvem „pozitivní filosofie“ vlastně provozuje) je epistemologie, jejímž úkolem je zkoumat poznání nikoli apriorně jako Kant a na něm závislá německá noetika, nýbrž aposteriorně, na základě zkušenosti, tj. na základě zkoumání jednotlivých věd, jejich historie a jejich klasifikace.¹

Comte zároveň provádí „transcendentální reflexi“ této své podivné pseudofilozofie: prezentuje ji jako vrcholný výsledek historického vývoje lidského intelektu, podřízeného ve svém průběhu tzv. zákonu tří stadií,² z tohoto hlediska v Comtově systému promlouvá nikoli nahodilá individualita jeho autora, nýbrž samotná historická nutnost. A když vezme-

[#] Tato studie byla vypracována v rámci grantového projektu GAR Spontánní geneze jazyka (reg. č. 401/06/0413).

^{*} Doc. PhDr. Ján Pavlík; Katedra filosofie, Fakulta podnikohospodářská, Vysoká škola ekonomická v Praze. pavlik@vse.cz

1 Srv. J. Tvrď, *Průvodce dějinami evropské filosofie*. Brno, Novina, 1933, str. 368–369.

2 Jelikož je podle Comta určujícím činitelem dějinného pokroku lidstva intelektuální vývoj, musí se základní zákon dějinného vývoje týkat vývojových fází lidského myšlení; myšlení totiž ve funkci jakéhosi kormidelníka udává směr lidským vášním a emocím a vede je cestou nejmenšího odporu. Zákon tří stadií tudíž stanovuje, že myšlení ve všech oblastech své působnosti musí nutně projít nejdřív stadiem teologickým, posléze stadiem metafyzickým a nakonec dospět ke stadiu vědeckému (pozitivnímu); zákonitá posloupnost tří stadií vyjadřuje ovšem spíše posloupnost logické geneze myšlení nežli striktně chápanou následnost jejich fází v historickém čase – Comte je totiž nucen připustit, že všechny tři stadia mohou koexistovat v jedné a téže historické době (v jeho vlastní současnosti). Charakteristiku jednotlivých stadií podává pregnantně J. Tvrď: „V prvním stadiu člověk své vlastní fikce činí skutečnými osobami, jež se stávají pro něho **bohy**, a ty mu tvoří vysvětlovací příčiny všech dějů světa. V druhém stadiu činí své vlastní **abstrakce** realitami nebo vlastně **entitami** a domnívá se, že v nich nalezl pevné a nezměnitelné předměty. Konečně ve třetím stadiu se spokojuje se **vztahy**, které jsou mezi fakty, a to vztahy, které

me v úvahu pozdější Comtovu deifikaci dějinně se vyvíjejícího lidstva do podoby božské Veliké Bytosti (*Grand-Être*), ozřejmí se nám, že Comte sám sebe považuje – podobně jako v reflexi své vlastní filozofie Hegel – za mluvčího samotného Boha.³

Filozofie našťestí přežila tento pokus o sebevraždu, který učinila prostřednictvím Augusta Comta a jeho následovníků, avšak nikdy již nenabyla onoho vlivu a důstojenství, kterému se těšila před pozitivistickým tažením; to se týká zejména morální filozofie, v jejímž rámci se kdysi zrodilo např. tak významné dílo, jako je Smithova *Teorie mravních citů*, a která zejména měla být Comtovou sociologií navždy eliminována. „Duch“ (*sit venia verbo*) comtovského pozitivismu stále převládá i v myšlení 21. století.⁴ Působí zejména základní Comtova parola *savoir pour prévoir* s organickým dodatkem *prévoir pour pouvoir* (poznávat, abychom předvídali, předvídat, abychom vládli), a sice nejen v kontextu přírodních věd, nýbrž – právě tak, jak to Comte požadoval – v kontextu věd humanitních, jako jsou sociologie či standardní ekonomie „hlavního proudu“; znamená to, že antický koncept poznání kvůli poznání, poznání jakožto samoúčelu je zavržen a že poznání, které nepřináší více či méně bezprostřední aplikace v oblasti technologické či mocensko-technologické, je stále marginalizováno a vytěšňováno.⁵

V poslední třetině 20. století se ovšem zformovaly vědecké disciplíny (jako např. nerovnovážná termodynamika a teorie deterministického chaosu), které v sobě explicitně zahrnují stanovení mezí našeho předvídání chování a vývoje komplexních systémů. To znamená, že i v samotných přírodních vědách přichází ke slovu hayekovské „vysvětlení principu“, umožňující pochopit způsob fungování komplexních systémů prostřednictvím zjednodušujících abstraktních modelů, ale nedávající žádnou možnost využití v praxi mocenského ovládnutí a plánovitého řízení oněch systémů. Třebaže byl Hayekův koncept „vysvětlení principu“ – jenž je *sui generis* renesancí antického pojetí poznání jako samoúčelu – zformulován již v polovině 20. století spolu s exaktním důkazem, že „detailní vysvětlení“, které naopak umožňuje předvídat a ovládat, je v případě sebepoznávání lidského mozku zcela vyloučeno, zůstává doposud ignorován valnou většinou „mainstreamových“ ekonomistů. Ti zřejmě ustoupí ze svých pozitivistických pozic jen „po pozitivisticku“, tj. teprve poté, co je rostoucí infiltrace ekonomie přírodovědným poznáním chování komplexních systémů (jež je kromě již zmíněných disciplín zahrnuto v univer-

jsou stále stejné, čili **zákony**. Kdežto stadium theologické a metafysické hledá **absolutno**, stadium vědecké omezuje se na studium **relativna**, které jest jedině pozitivní.“ (*Ibid.*, str. 367.) Poznamenává přitom, že zákon tří stadií vyjádřili již předtím Turgot a Saint-Simon, ale teprve Comte mu dal „všeobecný význam, mající filozofickou hodnotu“. Naproti tomu Hayek konstatuje, že Turgot (jakož i d'Alembert, Lagrange a Condorcet) zformulovali většinu z toho, co je v pozitivistické doktríně hodnotné a platné. (F. A. Hayek, *Kontrarevoluce vědy*, Liberální institut, Praha, 1995, str. 102.) Lze dodat, k myšlence tří stadií dějin přispěl i jeden ze zakladatelů teorie spontánního řádu Giambattista Vico svou koncepcí následnosti věku božského, herojského a konečně lidského (viz G. Vico, *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*, Academia, Praha, 1991, str. 387), nehledě k jejím původním kořenům v antice a k její křesťanské verzi u Joachima da Fiore. (Srv. Ivo T. Budil, *Mýtnus, jazyk a kulturní antropologie*, Triton, 1992, str. 44.)

3 V letech 1848–1850, kdy měl Comte řadu veřejných přednášek, toto jeho přesvědčení zesílilo až natolik, že prohlásil sám sebe za velekněze Lidstva: „...j'ai solennellement conféré, en 1850, comme Prêtre de l'Humanité...“ (Cit. in: Boleslaw Limanowski, *Dějiny sociálního hnutí XIX. století*, R. Rejman, Praha, 1928, str. 72.)

4 V souvislosti s pozitivistickým stavem mysli je daleko adekvátnější použít slavné Šaldovo diktum „ležela přede mnou země, vdova po duchu, který odešel“.

5 Comtův následovník, poněkud umírněnější pozitivista John Stuart Mill, přiznává, že Comte postupně získal skutečnou nenávisť vůči čistě vědeckým a intelektuálním studiím. Ve svém systému pozitivní politiky sice Comte připouští vzdělávání v abstraktních (prakticky nevyužitelných vědách), ale jeho hlavní význam spatřuje v tom, že poznání neměnných zákonů přírodních jevů je lekce v podřizování se, což je primární podmínka pro morální a štěstí. Z ne-praktičnosti obviňuje zakladatel pozitivismu i některé typy vědců-specialistů; Mill na to odpovídá anticipačně-hayekovským tvrzením, že dokud se poznání neuskutečnilo, není možné předvídat jeho užitečnost či neužitečnost. (John Stuart Mill, *Auguste Comte and Positivism*, in: *Collected Works of John Stuart Mill*, Volume X, *Essays on Ethics, Religion and Society*, eds.: J. M. Robson, F. E. L. Priestley, D. P. Dryer Toronto: University of Toronto Press, London, University of Toronto Press and Routledge and Kegan Paul, 1969, str. 353–356.)

zálním darwinismu a nejnověji v neuroekonomii) donutí podřídít (empirickou) ekonomii přírodním vědám a akceptovat omezení předvídatelnosti, k nimž se tyto vědy dopracovaly; i když budou zřejmě nadále ignorovat Misesovy argumenty ve prospěch „metafyzické“ apriorní ekonomie, bude to znamenat významný pokrok – empirická ekonomie, doposud podřízená fyzice 19. století, reprezentované hlavně rovnovážnou termodynamikou, se podřídí daleko pokročilejší a rozvinutější fyzice století jedenadvacátého.

Kromě mocensko-technologického aspektu Comtova pozitivismu (jenž je systemizovanou a na společenskou skutečnost aplikovanou verzí Baconova hesla „knowledge is power“) akceptují představitelé současné vědy téměř všeobecně pozitivistický koncept zákona, který se vyznačuje tím, že není založen žádným způsobem – ani metafyzicky, ani transcendentalisticky, ani teologicky (empiricky či indukcionisticky nemůže být založen *ex definitione*). Jak vidět, neprosadil se důsledný Hume, u něhož zpochybnění metafyziky znamená zároveň zpochybnění apodiktické platnosti vědy (v rámci destrukce metafyziky totiž musel nutně zrušit i apriorní předpoklady vědeckého poznání); prosadil se naopak Comte, který zcela chybně, leč vehementně a autoritativně dekretoval nezávislost vědy na jakékoliv metafyzice. Kromě obecné tendence lidské mysli k nemyslivosti a vyhýbání se rozporům přispěl patrně k akceptaci tohoto pozitivistického „přínosu“ Comtův sice těžkopádný, leč přesto sugestivní styl kazatele a rétora, jenž budí dojem, že pisatel *Kurzu* byl sám fascinován systematičností svých pojmových konstrukcí. Comte, jemuž nutno přiznat úctu k jazyku, používá slov co možná nejméně vyumělkovaných, jimž dává vždy tentýž zcela precizní význam; kromě toho pracuje s dvojicemi korelativně k sobě vztažených protikladných pojmů (jako např. subjektivní-objektivní, egoismus-altruismus, atd.), přičemž je to právě tento vztah protikladnosti, co určuje význam členů pojmové dvojice.⁶ Čtenář Comta je tudíž infikován představou, že k němu promlouvá věrozvěst, jehož řeč je ano-ano, ne-ne; a tato představa účinně zastírá hrubě simplifikační působnost Comtova systemizovaného pojmosloví.

I modernější, tzv. logičtí pozitivisté navazují na tradici comtovské inkonsistence: ač jejich tvrzení, že existují pouze dva typy výroků – tautologické a empirické, lze snadno vyvrátit poukazem na to, že samo o sobě není ani empirickým výrokem, ani tautologií, přesto je tvrdošíjně pokládají za platné a stavějí na něm své vývody.

Ještě mnohem markantnější jsou pozitivisty samotnými nezamýšlené důsledky jejich konceptu hranic poznání; tím, že omezili legitimní poznání pouze na fakta a jejich vztahy, přiznali zároveň, že to, co přesahuje rovinu fakticity, je provždy nepoznatelné. Jelikož spánek rozumu plodí příšery, zákaz jakéhokoliv „metafyzického“ pokusu o racionální uchopení onoho nepoznatelná vedl posléze – poté, co prvotní fascinace pozitivisticky traktovanou vědou postupně odezněla – k rozmachu různých podob iracionalismu; výsledkem byla (a je) „mírová koexistence“ racionalistické vědy s mysticismem a s nejrůznějšími typy pověr: dnešní člověk spoléhá na vědu a využívá její praktické aplikace, a zároveň je s to věřit nejnesmyslnějším obskurantismům.⁷ V tomto ohledu zvláště vynikne rozdíl mezi Comtem a Kantem, který také stanovuje hranice teoretickému rozumu,

6 Srv. Auguste Comte, *Sociologie, Textes choisis par Jean Laubier*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, str. XVI (editorova předmluva).

7 První etapu tohoto procesu precizně vystihl Šalda: „Moderní filosofie, která zapověděla vnukům znepokojující otázky po počátku a konci věcí, po prvních příčinách, otázky, které kladli se zálibou dědové; která provždy chtěla takto zbavit člověka marného a zbytečného nepokoje; která obmezila poznání rozumové na příčiny druhotné a vedlejší, poněvadž první vždy zůstanou ukryty nemožnou (...) z povahy vlastní své přirozenosti být řešeny: moderní filosofie přikryla život jako smutečním závojem tajemství. Nemyslíme o něm, nesmíme, nemůžeme o něm myslit a právě proto je všude cítíme, proto pro nás je, žije všude. (...) Mystické stává se, jak se řeklo, skutečně živou mocí, černou a zakrytou osobou dramatu. Víme, že Neznámé zdušilo Comta ve svém rubáši. Emilu Littré že jest oceánem mrtvých vod, který nás obklopuje a zatopuje. Nepoznatelné Spencerovo není abstrakcí a negací. Řeklo se dobře, že je v něm kladné, skutečné, reálné, přísná nahota hřbitovních zdi zavírajících obzory, černý majestát věčné

ale zároveň prokazuje, že k nepoznatelné „věci o sobě“, která se nachází za těmito hranicemi, se lidská mysl vztahuje v různých modech racionálně založené víry (tj. v podobě apriorních postulátů praktického rozumu i apriorních způsobů traktování, jimiž operuje soudnost).

Za zmínku stojí, že comtovský projekt likvidace filozofie působil i prostřednictvím marxismu. Byl to zejména Engels, který sice opakovaně vinil Comta z plagiování Saint-Simona, avšak přesto v jeho stopách hlásal, že v důsledku vývoje vědeckého poznání zbude filozofii pouze úkol „zobecnovat výsledky věd“. Pozitivismus se svým saint-simonistickým podhoubím se ovšem váže k marxismu i v mnoha dalších ohledech – třeba v tom, že historikové Thierry a Mignet, od nichž dle vlastního přiznání převzal Marx koncepci třídního boje, byli stejně jako Comte Saint-Simonovými následovníky. (Sám Comte ovšem v rámci své intelektualistické koncepce hybných sil dějinného vývoje hledá myšlenkový zdroj společensko-politických konfliktů: je jím duchovní krize soudobého člověka ocitajícího se v období přechodu mezi metafyzicko-teologickým a pozitivním stadiem.) Pozitivistický původ má i koncepce „konce ideologií“ Daniela Bella, která bagatelizovala ideologické rozdíly mezi kapitalismem a komunistickým „reálným“ socialismem a naopak akcentovala konvergentní sbližování způsobů „vědeckého“ řízení a plánování používaných v obou systémech.⁸ Comte byl totiž obdivovatelem Napoleona I., který pronásledoval tehdejší „ideology“, jako např. Destutta de Tracy, protože neochvějně obhajovali svobodu jednotlivce; jelikož důvod, proč Comte zavrhoval „metafyzickou“ filozofii, byl tentýž, můžeme v parafrázi na známý Balzacův výrok říci, že co Napoleon vykonal mečem, to vykonal Comte perem.

Skutečnost, že Comte byl označován za „velkého filozofa“,⁹ lze vysvětlit jen tím, že v příslušných hodnotících soudech nalézají svůj výraz destruktivní účinky jeho pozitivistické doktríny na myšlení celé řady potomních generací. V tomto kontextu je užitečné připomenout si pronikavý postřeh Ortegy y Gasset, že v době „vzpourey davů“ mohou provozovat vědu a dokonce i filozofii lidé, jejichž duchovní horizont je zcela průměrný; španělský myslitel pouze neklade dostatečný důraz na to, že rozhodujícím impulsem k etablování tohoto stavu, který má kromě naprosto zřejmých užitkových konsekvencí i dopady velmi neblahé, byl právě pozitivismus, který se zároveň stal fixním světonázorem oněch průměrných či davových provozovatelů vědy.¹⁰

zavřených prostor, něco živého skoro, co drtí a děsí.“ [F. X. Šalda, *Kritické projevy* 1 (*Soubor díla F. X. Šaldy* 10), Melantrich, Praha, 1949, str. 14–15.]

- 8 Comte bývá někdy pokládán za socialistu; nebyl jím však, protože vždy chtěl být a jediné sám sebou, tj. pozitivistou. Nicméně nemohl nevidět příbuznost mezi svým systémem a socialistickými doktrínami: v dopise Littrému z roku 1850 uvádí, že „úzká souvislost mezi socialismem a pozitivismem ukázala se v tomto roce tak dokonale, že nic nemůže zabránit jejich vývoji“. (Cit. in: B. Limanowski, *ibid.*, str. 73–74.) Domníval se dokonce, že proletariát tím, že přijal mimoděk šťastný výraz „socialismus“ místo dřívějšího „komunismu“, posunul svou věc kupředu, protože přijal úlohu komunistů, ale zamítl jejich prostředky. Z toho je zřejmé, že ačkoliv byl v mnohém inspirován Adamem Smithem, nemá proti obsahové stránce komunistické vize dokonale společnosti podstatných námitek. V tomto smyslu je třeba chápat i jeho prohlášení, že jediným prostředkem, který může na Západě zamezit „každý opravdovější komunistický pokus“, je právě jeho pozitivismus, který reguluje sociální názory (*ibid.*). Pokud odmyslíme odlišnost postoje k revolučnímu násilí, znamená to sotva něco jiného než vyhánět d'ábla belzebubem. Přes některé výtky radikálním socialistům byla blízkost socialismu a Comtovy sociologie všeobecně natolik zřejmá, že trvalo dlouho, než přestalo bezvýhradně platit úsloví „co sociolog, to socialista“.
- 9 „Comtova filosofie, i když odmítneme některá její dogmata a nesprávnosti, jest velikou filosofií a Comte jest skutečně oním filosofem, který po spekulativním Kantovi přinesl reální filosofii opírající se o zkušenost, jak to očekával Saint-Simon. Právě to je nové na ní, že uvádí filosofické myšlení v takový úzký vztah k činnosti politické a sociální.“ (J. Tvrď, *ibid.*, str. 370–371.)
- 10 Duchaprázdnotu pozitivistického vědátorství dobře vystihl Julius Zeyer: „...takový člověk, který po celé živobyti nožičky všelijakého hmyzu počítá, krčí ramenem nad Spinozou.“ (*Na pomezí cizích světů*, Pardubice, 1893, vyd. II., str. 132.) V podobném kontextu mluví Masaryk dokonce o „vědecké ochlokracii inteligentských mandarinů, řekl bych fouňů vědy i polovědy“. (Karel Čapek, *Hovory s T. G. Masarykem*, Československý spisovatel, Praha, 1990, str. 292.)

Přesto veškerá tato a podobná zdůvodnění zůstává na faktu akceptace Comtova pozitivismu něco, co jakoby odolávalo všem pokusům o vysvětlení,¹¹ zvláště když si uvědomíme, že v pozitivistické doktríně lze poměrně snadno nalézt celou řadu vnitřních rozporů týkajících se přímo jejích klíčových tvrzení.

Na prvním místě jde o myšlenkové zacyklení, týkající se zákona tří stadií: je (skoro jediným) výsledkem pozitivní filozofie, resp. sociologie, a zároveň předpokladem jejího nutného vzniku.¹² Sebevztah, který je v tomto zacyklení obsažen, zcela určitě nemá korektní charakter smithovsko-hegelovského spirálního pohybu sebezakládání, nýbrž je v pravém slova smyslu tím, co se označuje jako *circulus vitiosus*.

Další vnitřní rozpor lze odhalit v samotné myšlence poznatelných zákonů vývoje kolektivního vědomí lidstva jako celku. Ačkoli Comte výslovně uznává, že interakce individuálních lidských vědomí a zejména generační následnost těchto interakcí produkuje něco, co dalece přesahuje schopnosti individuálního myšlení (jedním z příkladů této „emergence“ je, jak později uvidíme, jazyk), přesto se domnívá, že totéž individuální myšlení má ve své moci nejen poznání principu tohoto vývoje jako celku, ale také jeho detailní explanaci, umožňující předvídat jeho výsledky, a v odpovídajícím směru jej i řídit.¹³ Jak ve skutečnosti dopadl pokus o „vědecké“ předvídaní ve sféře vědeckého objevování, ukazuje dostatečně jasně Comtův nechvalně známý výrok, hlásající, že nikdy nepoznáme chemické složení hvězd.

Na jiný vnitřní rozpor poukazuje polský sociolog Szczepański, když konstatuje, že svou teorii společenského vývoje „Comte utvořil ještě jeden historiosofický systém, přičemž úplně zapomněl použít metody pozitivní vědy při ověřování sociologických tezí. Mohli bychom zlomyslně poznamenat, že z hlediska jeho vlastních kritérií je jeho sociologie jen metafyzický systém.“¹⁴

A konečně klasický typ vnitřního rozporu lze nalézt v programovém vyhlášení teprve devatenáctiletého Comta, kde se dozvídáme, že „jediným absolutním tvrzením je, že všechno je relativní“;¹⁵ pokud je totiž relativní opravdu všechno, musí být relativní i domněle absolutní Comtovo tvrzení. Ve svých implikacích zpochybňuje Comtovo zabsolutnění relativismu i samotnou pozitivní vědu včetně zákona tří stadií – její tvrzení musejí nutně být společensko-historicky podmíněná, což vylučuje jejich univerzální platnost.¹⁶ Jak víme, explicitní formu nabyly tyto implikace v tzv. sociologii vědy a později v postmodernismu. Fakt, že tyto pseudoteorie, zatížené v samotných svých východiscích vnitřními rozpory, byly a doposud jsou tak široce akceptovány, je svým způsobem stejně záhadný jako fakt akceptace pozitivismu.

11 Nutno se patrně uchýlit k latinskému *mundus vult decipi*, ale zároveň jako protiváhu uvést výrok Abrahama Lincolna „můžete klamat některé lidi po všechny časy, můžete klamat všechny lidi po některý čas, nemůžete však klamat všechny lidi po všechny časy“. Oba tyto náhledy, jejichž zdrojem je předvědecká moudrost (*common sense*), lze docela dobře vyvodit z evoluční teorie poznání.

12 Srv. F. A. Hayek, *ibid.*, str. 178.

13 Srv. F. A. Hayek, *ibid.* Podle Hayeka Comte věří, že se „na základě extrapolace pozorovaného vývoje dospěje k jistému druhu zkratky k budoucím výsledkům vývoje“.

14 Jan Szczepański, *Sociológia. Vývin problematiky a metód*. Bratislava, VPL, 1967, str. 87. Metodami sociologie jsou dle Comta pozorování, experiment a srovnávací metoda (stejně jak je tomu v biologii). Comte ovšem není ryze empirikem a zdůrazňuje, že pozorování se musí řídit teorií, která umožňuje chápat fakta jako prvky jistého obrazu skutečnosti; na druhé straně se výchozí teorie s rozvojem správně orientovaného poznání společenských fakt také postupně zpřesňuje. Třebaže se na první pohled zdá, že jde o obvyklý postup hypotéza-verifikace, Comte nikdy nepovažoval svůj zákon tří stadií za hypotézu.

15 Cit. in: F. A. Hayek, *ibid.*, str. 128.

16 Comte samozřejmě svůj zákon tří stadií nerelativizuje; jeho relativismus se omezuje na tvrzení, že žádná praktická pravidla nebo doktríny nelze v politice klást jako univerzální a absolutní.

Comtův pozitivismus, který za jediné právoplatné poznání považuje poznání vztahů, se tak ukazuje jako pokračování relativismu antických sofistů.¹⁷ Aplikace pozitivistického relativismu na etické problémy, která stanovuje, že „v absolutním slova smyslu neexistuje nic dobrého a nic špatného“, vede ke známému důsledku, že totiž kdo má moc, má i pravdu. Co z toho plyne pro Comtovu pozitivní politiku, naznačuje zcela jasně Masarykova myšlenka, že ztotožnění pravdy s mocí redukuje politiku na zoologii.

Když k těmto negativům Comtova pozitivismu, které ho z vědeckého hlediska naprosto diskvalifikují, přičteme i některé jeho teze a nařízení z období pozitivního náboženství,¹⁸ které by patřily k vrcholným výkonům absurdního humoru, kdyby je nebyl napsal člověk, jemuž humor naprosto scházel, a nad kterými angličtí pozitivisté spustili na dlouhá léta milosrdný závoj mlčení, aby svého inspirátora v očích anglické vzdělané veřejnosti nekompromitovali, musíme čelit otázce, proč vůbec je třeba se Comtem zabývat, zvláště pak poté, co Hayek ve své *Kontrarevoluci vědy* prokázal naprostou nekorektnost Comtovy aplikace metod přírodních věd na zkoumání společenských jevů.

Jedním z důvodů oprávněnosti je poněkud zarážející fakt, že Comte má se svým kritikem leccos společného: ovlivněn Adamem Smithem, snažil se rozvinout teorii spontánní geneze takových sociálních útvarů, jako jsou jazyk, náboženství a kapitalismus.¹⁹ Je jistě užitečné prozkoumat, co způsobilo, že Smithovo klasicko-liberální dědictví vyústilo u Comta v koncepci, která se stala jedním z teoretických zdrojů totalitarismu 20. století.

Kromě toho je třeba vzít v úvahu skutečnost, že Comtův pozitivismus velmi výrazně ovlivnil české myšlení v 19. a 20. století. Markantní stopy Comtova vlivu budeme zkoumat v díle dvou eminentních představitelů moderního českého duchovního života, a sice T. G. Masaryka a F. X. Šaldy, jejichž významná výročí si shodou okolností v roce 2007 také připomínáme, a také v dílech jejich následovníků, jako byli Václav Černý, Karel Čapek a Ferdinand Peroutka.

1.2 Apoštol jednoty – a liberticity

Je třeba řídit se společným, ale ať je rozum (logos) společný, žije většina lidí tak, jako by měli své zvláštní myšlení.

Hérakleitos [Zl. B 2 ze Sexta]

Hérakleitos praví, že bdící mají jeden společný svět, avšak spící se obracejí každý do svého zvláštního.

[Zl. B 89 z Plutarcha]²⁰

17 Comte se „shoduje s Kantem, že naše poznání předpokládá **subjekt** (naše duševní organizace a její formy) a za druhé **objekt** (okolní svět). Avšak subjekt nebere absolutně, nýbrž historicky relativně, a tím veškeré poznání jest podrobena stupni, jehož jednotlivce i lidstvo dosáhlo.“ (J. Tvrď, *ibid.*, str. 369.) Sofistickou povahu pozitivismu viděl správně i F. X. Šalda: „Sofisté rozložili antické drama svým učením o relativnosti všech pojmů; naturalistické drama našich dnů, které není dramatem, jest velmi význačně v nejužším spojení s tažením sociologickým a pozitivistickým; moderní pozitivisté jsou vlastní potomci starých sofistů a sami upozorňují na toto spříznění jako Laas ve své obraně Protagory.“ [Cit. in: F. X. Šalda, *Kritické projevy* 9 (*Soubor díla F. X. Šaldy* 18), Československý spisovatel, Praha, 1954, str. 21.]

18 Např. Comtem doporučená modlitba při nepředvídaných příležitostech sestává z opakování fundamentální formule pozitivismu: *l'amour pour principe, l'ordre pour base, et le progrès pour but* (láska jakožto princip, pořádek jakožto základ, pokrok jakožto cíl); věřící se přitom má dotýkat (jakoby se křížoval) tří (tělesných) orgánů, které cerebrální teorie připisuje citu, představivosti a rozumu.

19 V Comtově sociologii jsou „funkce jednotlivých institucí dány spontánními procesy probíhajícími ve společnosti, která je zase základem veškeré lidské činnosti“. (Jan Szczepeński, *Sociológia*, str. 88.)

20 *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Vybral a přeložil Karel Svoboda, Praha, NČSAV, 1962, str. 51.

Podle Johna Stuarta Milla je zdrojem všech omylů (*fons errorum*) pozdního Comta nezřízený požadavek jednoty a systematizace, který se vyskytuje u všech Francouzů, ale v Comtovi dosahuje extrémního stupně;²¹ přesvědčení, že veškerá dokonalost spočívá v jednotě,²² však determinovalo nejen onu pozdní etapu Comtova myšlení, již Masaryk označil za výtvor mýtotvorných sklonů, ale i tu část pozitivistického učení, kterou Mill nadšeně akceptoval.

Nelze nijak popřít, že snaha vést lidstvo k myšlenkové jednotě překonáním plurality předfilozofických mínění (DOXÁ) na základě objektivně či dokonce absolutně pravdivého poznání (EPISTĚMÉ) byla již od samotného vzniku filozofie vlastní všem filozofům; tato snaha se ovšem po dlouhá tisíciletí naplňovala výlučně cestou metafyziky. Pro pochopení specificky comtovského hledání (a dekretování) teoretické a z ní rezultující praktické jednoty lidstva je vhodné srovnat Comtův přístup s iniciativou Descartovou, v níž se prostředkem či médiem sjednocení tehdejšího evropského lidstva, zmítajícího se v tragickém rozštěpení náboženských válek, stává metafyzicky založená *mathesis universalis*, vystavěná po vzoru Eukleidovy geometrie; jinými slovy, východiskem k překonání vnitřních společenských rozporů je podle Descarta nejen metafyzika, ale také z ní vyvozená matematická fyzika, která tím, že umožní člověku ovládnout přírodu (jako její *maître et possesseur*), zamezí, resp. učiní zbytečným dosavadní úsilí člověka o ovládnutí jiného člověka. Descartovi bylo přitom jasné, že musí zároveň zahrnout aristotelický ontologický kolektivismus, který v koncepci definující člověka termínem ZOON POLITIKON stanovil, že lidská podstata se nemůže nikdy ztělesnit v individuu, nýbrž pouze v obci jako celku; pokud by totiž v souladu s tím platilo, že někteří jednotlivci jsou – co se týče jejich smýšlení – ontologicky nesamostatnými a podřízenými součástmi „boží“ obce katolické, a jiní zase „boží“ obce protestantské, pak by vnitřní konflikt křesťanské civilizace nemohl nikdy skončit. Transcenzus partikularity směrem k univerzalitě byl z tohoto hlediska možný jen za podmínky, že „přirozené světlo“ rozumu, osvěcující individuální mysl a uschopňující ji k formulaci axiómu *cogito ergo sum*, jenž je neotřesitelným fundamentem metafyziky i fyziky, je zcela nezávislé na determinaci ze strany společnosti; právě naopak, individuální mysl k němu dospívá na základě postupu metodické skepse, která systematicky destruuje platnost veškerého poznání, naakumulovaného dosavadními dějinami a zprostředkovaného jedinci společností, v níž vyrostl a existuje. Zaujetím stanoviska, příznávajícího rozumu, jenž funguje v lidském individuu, schopnost dospět k univerzálním pravdám nezávisle na té či oné podobě společensko-dějinné skutečnosti, dospívá Descartes k ontologickému individualismu;²³ toto vpravdě ahistorické pojetí člověka je neoddelitelně spjato s tzv. konstruktivistickým racionalismem, tj. s přesvědčením, že historicky vzniklé instituce, jež jsou nezáměrným výsledkem činností miliónů lidí v průběhu mnoha a mnoha generací, je žádoucí nahradit institucemi plánovitě zkonstruovanými, jejichž charakter je vyvozen z výchozího metafyzického axiómu univerzální matematiky.

21 Srv. John Stuart Mill, *ibid.*, str. 336.

22 „Za základní motiv sociální považuje Comte souhlas, konsens všech lidí spolu žijících. Každému člověku na tom záleží, s kým žije a jak s ním žije. Proto také reaguje na vše, co se týká i jiných, čímž vzniká i jednota společnosti i jednota všech změn ve společnosti. Základem společnosti jest proto rodina, protože tam je tento souhlas nejsilnější.“ (Zdeněk Nejedlý, *T. G. Masaryk I.*, Melantrich, Praha, 1930, str. 242.) Není nesnadné vidět v Comtově teorii konsensu vlivy teorie mravních citů Adama Smitha.

23 O hlubším metafyzickém zdůvodnění Descartova ontologického individualismu, jež tkví v jeho transpozici Aristotelova schématu Boží mysli, jež uskutečňuje sama sebe aktem sebemyšlení, do individuální mysli lidského jedince viz J. Pavlík, HO HEAUTON NOON, in: M. Hemelík, ed., *K filosofii René Descarta*, Acta Oeconomica Pragensia, VŠE, Praha, 5/1996, s. 108–141. Je třeba dodat, že Descartes „osvobozuje“ individuální lidský rozum i od determinace ze strany přírody; jen na této bázi může člověk překonat vášně a instinkty, které by jinak nutně znemožnily univerzální sjednocení lidstva.

Descartova pozice je ovšem značně vzdálená hlavnímu principu Comtova pozitivismu: neměnným zákonů podléhá pouze bezduchá a apsycká příroda, zatímco společensko-dějinná skutečnost nikoliv, neboť je (alespoň do Descartova vystoupení) výslednicí konfliktů mezi ahistorickým rozumem (svobodným duchem) a přírodní tělesností, která prostřednictvím vášně a emocí je s to působnost rozumu omezovat. (Proto Descartes mluví pouze o pravidlech morálky vyvozených z jeho univerzální metody.) K tomu, aby Comte ve své sociální fyzice (a rovněž Marx ve svém historickém materialismu) dospěl k myšlence neměnných zákonů, jimž se podřizuje společnost a její dějiny, bylo nejdříve zapotřebí, aby Adam Smith objevil zákonitosti, panující ve sféře nezáměrných důsledků lidské vědomé činnosti (jako třeba oscilační zákon vyrovnávání nabídky a poptávky); teprve tehdy mohla vyvstat jistá podoblast společensko-dějinné skutečnosti v podobě tzv. „druhé přírody“, v jejímž pohybu – stejně tak, jako je tomu u „první“ přírody – absentuje determinace vědomým lidským účelem. Již zde je nicméně zřejmé, že Comte chybně přenesl charakteristiky oné podoblasti na celek společnosti.

Ontologický individualismus, který zjednodušeně řečeno hlásá, že individuální lidský rozum není výtvorem společnosti a dějin, nýbrž právě naopak, že dokonalá či alespoň optimální společnost je výtvorem rozumu, nabyt své klasické podoby v Lockově teorii přirozených práv, v níž britský filozof – v rozporu se svým noetickým empirismem – vyvozuje právo na život, svobodu soukromý majetek získaný vlastní prací z bytostně rozumového charakteru lidské přirozenosti; tato abstraktní lidská přirozenost (ohlas aristotelské podstaty) dlí v každém lidském individuu nezávisle na jeho konkrétní společenské či historické zasazenosti. Locke i další racionalističtí teoretikové přirozeného práva podstatně zeslabují karteziánskou myšlenku nezávislosti rozumu na přírodě – jeho zapuštění do přírody, která ve svých zákonech nezávisí na vědomé společenské kontrole, a představuje tak hranici mocenského působení, je pro ně zárukou nezávislosti přirozených práv, náležejících nutně každé rozumné bytosti, na pozitivním právu, tj. na institucích vzešlých z mocenských zápasů v průběhu dějinného vývoje; v případě, že v roli tvůrce lidské rozumové přirozenosti (podstaty) v kontextu přírody jako celku vystupuje (obvykle deisticky traktovaný) Bůh, jsou přirozená práva ještě výrazněji nadřazená právu pozitivnímu, jež je dílem člověka, a hlavně existuje absolutní metafyzicko-teologický imperativ příkazující substituovat existující právní řád řádem založeným na přirozeném právu. Nicméně ve svých koncepcích společenské smlouvy jsou právě tak jako Descartes představiteli konstruktivistického racionalismu.

Dějiny filozofie ukazují, že Descartův pokus založit myšlenkovou jednotu lidstva na bázi metafyziky, kterou (v jeho intencích) musí nezbytně akceptovat každá myslící bytost, nevedl k úspěchu; totéž platí o Spinozově navazujícím pokusu prokázat etiku *more geometrico*. Místo jedné jediné univerzální metafyziky zde byla znovu pluralita mnoha navzájem se vylučujících metafyzik. To byl jeden z důvodů, který vedl Huma, jenž je v tomto ohledu Comtovým předchůdcem, k doporučení, aby veškerá metafyzika byla vhozena do ohně. Ani Kant, který v reakci na Huma vytvořil svým transcendentalismem, stanovujícím neempirické (tj. apriorní) podmínky možnosti objektivně platných vět zkušenosti, poněkud jemnější verzi metafyziky, neuspěl ve své snaze sjednotit lidské smýšlení na bázi kategorického imperativu. U Schellinga a Hegela došlo opět k návratu ke klasické metafyzice; třebaže se toto myslitelé pokoušeli o založení kýžené jednoty syntetickým překonáním rozporů (mj. i rozporu mezi moderním individualismem a antickým ontologickým kolektivismem), byly i jejich systémy podrobovány kritice a zavrhovány.

Comte, posedlý utkvělou představou nezbytnosti zajistit konečně a definitivně myšlenkovou jednotu lidstva, vidí na jedné straně beznadějně rostoucí mnohost vzájemně se vyvracejících metafyzik, a na straně druhé zase rostoucí počet přírodních věd,

konstatujících neměnné zákony ve svých univerzálně platných tvrzeních. Výše zmíněný vliv Smithovy ekonomie ho přesvědčuje o tom, že neměnné zákony lze konstatovat i ve společensko-dějinné skutečnosti („druhé přírodě“). Rozhoduje se tedy pro (nedůsledný, jak víme) návrat k Humovi: zavrhuje veškerou metafyziku, která plodí pouze rozpory, a nahrazuje ji ve funkci výlučného dárce myšlenkové jednoty hierarchicky uspořádaným systémem pozitivních věd. Jeho pozitivní „filozofie“ není ničím jiným než artikulací tohoto rozhodnutí.

Kromě výtky pluralita a vzájemné rozpornosti, adresované všem metafyzikám bez rozdílu – metafyzikou je pro Comta nejen liberalismus a demokratismus, nýbrž i skepticismus a volnomyšlenkářství – existuje u Comta ještě zvláštní odpor, ba nenávisť vůči ontologicko-individualistické metafyzice přirozených práv, jak přesvědčivě prokazuje jeho proslulé tvrzení, v souladu s nímž pojem „právo“ musí zmizet z politického jazyka stejně jako pojem „příčina“ z jazyka filozofického. Jeho bytostná potřeba celospolečenské či univerzální jednoty myšlení je totiž nesena obavou z nejmarkantnější formy společenské nejednoty, jíž je revoluce; a právě onen typ metafyziky byl ideovým východiskem revoluce z roku 1789, která pak vyvrcholila krveprolitími Hřůzovlády. Z Comtova hlediska je Velká francouzská revoluce tragicky selhavším pokusem o unifikaci společnosti na bázi metafyziky přirozeného práva a s ní organicky spjaté metafyziky individuální svobody a rovnosti. (Rovnost lidí pokládal za metafyzické dogma a kladl důraz na přirozené rozdíly ve schopnostech.) V letech, kdy koncipoval svůj *Kurs*, prokázala revoluce z r. 1830 spolu s pozdějšími revolučními výbuchy v letech 1832 a 1834, že naděje vkládané do bourbonské Restaurace, v souladu s nimiž měla zajistit, aby byl věk revolucí definitivně ukončen, se ukázaly jako liché.

Comte proto pozorně naslouchá reakčním ideologům Restaurace, Josephu de Maistrovi a Louisi de Bonaldovi, kteří tvrdili, že svoboda jednotlivce, politická práva a demokratické svobody ničí jednotu společnosti.²⁴ Jejich pozice byla silná zejména v kritice nejslabšího článku ontologického individualismu, jímž je teorie společenské smlouvy; zejména de Maistre ji považoval za nesmyslnou, neboť podle něj bylo naprosto zřejmé, že lidé získali schopnost uzavírat smlouvy teprve po delším životě ve společenství. Zmínění myslitelé zastávají naopak rozhodný ontologický kolektivismus (podmínkou vzniku a utváření vlastností jednotlivce jsou podle nich společenské a politické instituce) a kombinují jej s teologickou metafyzikou (vznik společnosti lze vysvětlit jen s odvoláním na zásah Boží; kritériem hodnoty institucí je čas jejich trvání, který vlastně odráží vůli prozřetelnosti udržovat je).²⁵

24 Projekci jejích stanovisek najdeme v Comtově diagnóze „slabosti“ doby; se skrytými sympatiemi ji shrnuje Z. Nejedlý: „Není bezpečného, jednotného přesvědčení, není určité, jednotné morálky, ani soukromé ani veřejné, a proto nikdo neví kudy kam. V hmotném světě jednotlivci docela anarchisticky jdou za svými choutkami, za mocí, bohatstvím a rozkoší, a není moci, jež by je odkázala do náležitých mezí. A »intelektuální anarchie« je teprve veliká. V lidech je mnoho touhy, ale málo činnorodé vůle. Každý by chtěl z toho ven, ale neví kam. Proto stále jen touží a touží, ale protože nemá oporu v bezpečné jistém řádu, netroufá si jít za tím důsledně, s obětí a vytrvale, nýbrž spokojuje se touhou. (...) A i ve vědě je tomu tak. I tu dnešní, moderní člověk pořád jen hledá, pořád zkoumá, ale pro nic se nedovede rozhodnout, nic přijmout jako fakt, pevný a bezpečný. Celá ta revoluce nového proti starému je taková. Samá negace, ale málo pozitivního.“ (Z. Nejedlý, *T. G. Masaryk* I., str. 238.) Je zřejmé, že Comtovi, hledící na svou dobu prismatem anticko-středověkého ontologického kolektivismu, schází kolektivní čin, řízený unifikovanou vůlí a zaměřený pozitivně k blahu společnosti jako celku.

25 Srv. J. Szczepański, *ibid.*, str. 35. Šalda shrnuje jádro de Maistrova učení následovně: „...linie kontrarevoluční, namířená proti revolučnímu optimismu a svobodářství. Člověk je od přírody zlý a zkažený dědičným hříchem, pokrok a meliorismus je prázdný zvánř, člověk je stále v podstatě též pervertovaný živočich, pokud se mu nedostalo milosti boží, svoboda je největším zlem pro člověka, spása je ve vázanosti, v poslušnosti zákonů božích.“ (F. X. Šalda, *Šaldův zápisník II*, Československý spisovatel, Praha, 1991, str. 220.) Lze připomenout i zásadní antiindividualismus obudné de Maistrovy doktríny o zástupnosti obětí, podle níž oběť (zejména usmrcení) nevinného může vést ke spáse viníka, jímž je ovšem jiná osoba. Comte však neakceptuje veškerý de Maistrův

Vlastní Comtův přínos pak spočívá v myšlence realizovat antiindividualistický a antiliberální program Bonalda a de Maistra v prvním plánu nikoliv prostřednictvím unifikujícího katolického náboženství, nýbrž prostřednictvím unifikující a unanímí vědy. Comte totiž nahlédl, že proti teologicko-metafyzickému založení onoho programu i samotné katolicity stojí rovněž teologicko-metafyzické zdůvodnění přirozenoprávního individualismu a liberalismu, a že tedy touto cestou nelze dosáhnout kýžené jednoty. Na druhé straně si dobře povšiml, že zejména exaktní vědy vylučují jakoukoliv demokracii ve smyslu aplikace pravidla vlády většiny; vylučují také individuální svobodu v modu možnosti nepřijmout (třeba z důvodu práva na vlastní názor) závěr, pokud tento nutně plyne z daných premis. Věda podle něj konstatuje neměnné zákony, které každý musí bez rozdílu přijmout: V astronomii, ve fyzice a v chemii není podle Comta žádná svoboda svědomí v tom smyslu, že by někdo nepřijal principy ustavené osobami kompetentními v těchto vědách; pokud se jakási svoboda svědomí uplatňuje v politice, je to pouze z toho důvodu, že staré (středověké) unifikující doktríny zanikly a nové ještě nejsou zformovány. Je to tudíž právě věda, co učiní revoluci jakožto extrémní formu nejednoty nemožnou.²⁶ Myšlenka, že by se individuální myšlení na základě svého podřízení přísným logickým a metodologickým normám, jež umožňují dospět k objektivní vědecké pravdě, mohlo osvobodit od determinace dobovými společenskými předsudky (například odhalením vnitřní rozpornosti dobové ideologie), je v rámci Comtova systému přípustná jen pro teologické a metafyzické stadium; v pozitivním stadiu, které bude konstruktivisticky ustaveno na bázi poznatků sociologie, je zmíněný modus osvobození nemožný – vědecké myšlení se nemůže dostat do rozporu s vědecky organizovanou společností.

Comtův pozitivismus se takto vpravdě ukazuje jako kontrarevoluce vědou: věda má v rámci své univerzálně unifikační funkce vytvořit všeobecné přesvědčení, že je marné bouřit se proti zákonům dějinného pohybu, a precizně artikulovat naše ještě předvědecké poznání, že podřízenost je morálně nadřazena revoltě a že místo práv mají nastoupit povinnosti. Univerzálně unifikující věda pak cestou dokazování zdůvodní nezbytnost rovněž univerzálně unifikujícího pozitivního náboženství, a sice ve všech detailech jeho dogmatu, kultu a režimu, který v souladu s dogmatem řídí aktivity morální a politické.²⁷

Proti svobodě individua je u Comta zaměřena netoliko formální stránka vědy jako takové, nýbrž i konkrétní obsah jeho sociologického poznání:

„Společnost je právě tak nerozložitelná na individua, jako nelze geometrickou plochu rozložit na přímky a tyto zase na body... Dekompozice lidstva na individua ve vlastním smyslu slova vytváří pouze anarchistickou analýzu, právě tak iracionální jako amorální, která tenduje k tomu, aby lidskou společnost nikoliv vysvětlila, nýbrž rozložila; může se aplikovat pouze tehdy, když [skutečná společenská] asociace zanikne. Je v sociologii právě tak zvrhlá, jako je tomu v biologii, pokud se provádí chemická dekompozice samotného individua na nerozložitelné molekuly, jejichž oddělení se nikdy nerealizuje během života. Lidská

pochmurný pesimismus – v návaznosti na Smithovu teorii mravních citů vybavuje člověka altruistickým instinktem (oproti subtilnímu Smithovi, u něhož sympatie je vlastně tím, co dnes nazýváme empatií, je však Comtova koncepce instinktivně založeného altruismu naturalistickou simplifikací).

26 Zjednodušené řečeno, Comte prosazuje pohlcení liberální demokracie, fungující v rámci stanovených mezí na bázi DOXA, ne-demokratickou vědou (EPISTEME). V konečném důsledku však jeho relativismus vedl k pravému opaku: současná postmodernistická sofistika tvrdí, že věda je ne-demokratická jenom v rovině zdání, a ve skutečnosti je beznadějně podřízena demokratickému principu majority.

27 „D’abord spontanée, puis inspirée, et ensuite révélée, la religion devient démontrée.“ Auguste Comte, *Sociologie*, str. 7. [„Náboženství, jež bylo zpočátku spontánní, pak inspirované a posléze zjevené, se stává dokázaným.“] Jakékoli náboženství podle Comta principiálně vylučuje pluralitu a nejednotu, z čehož plyne, že „vědecky dokázané“ univerzální náboženství *eo ipso* eliminuje problém náboženské tolerance.

společnost se skládá nikoliv z individuí, nýbrž z rodin. Žádný systém se nemůže formovat než z jemu podobných elementů, které jsou toliko menší.“²⁸

Snadno nahlédneme, že Comte je ve svém ontologickém kolektivismu mnohem radikálnější, než tomu bylo u Platóna a Aristotela a jeho středo- i novověkých dědiců, např. u Marxe. Tradiční ontologický kolektivismus totiž operuje při vymezení poměru individua ke společnosti s kategoriemi část-celek; Comte naproti tomu zavádí analogii lidského individua a geometrického bodu, který má charakter typického *ens rationis*, neboť není abstrakcí vyvozenou zmenšováním reálné prostorové délky, a tudíž její „části“, nýbrž je abstrakcí meze dělící jednu délku od druhé, přičemž tuto mez v její abstraktní podobě bodu vkládá do uvažovaných prostorových útvarů mysl geometra. Proto nepřekvapuje, že Comtovi následovníci, rozvíjející toto „super“-organicistní pojetí vztahu individuum-společnost, dospěli k daleko radikálnějším totalitářským konsekvencím, než kterýkoliv z klasických ontologických kolektivistů.²⁹

Mohlo by se namítnout, že Comte svým požadavkem bezpodmínečného podřízení individua zákonu není zavilým nepřitelem svobody, neboť jde jenom o jinou verzi Kantova ztotožnění svobody s respektováním univerzálně platného zákona-kategorického imperativu. Jenže místo comtovských neosobních kvazipřírodních zákonů společensko-dějinného pohybu je Kantův kategorický imperativ zákonem, který rozumná vůle autonomně ukládá sama sobě; v souladu s Kantovým důrazem na meze lidského rozumu je kategorický imperativ navíc jen formálním kritériem univerzalizace, takže nepředepisuje žádný konkrétní obsah jednání. Respektování kategorického imperativu u Kanta zahrnuje kromě toho netoliko svobodu od přírodní, nýbrž i od společenské determinace: v duchu nejlepších tradic ontologického individualismu má individuum u Kanta právo odmítnout jakoukoliv normu pozitivního práva, která by selhala při testování kritériem univerzalizace. Comtovskému pozitivismu je také naprosto protikladná Kantova koncepce transcendentálně zakotvené racionální víry v to, že individuální mysl může být autonomním zdrojem dokonce kauzální determinace (*Kausalität durch Freiheit*); je mu cizí i poněkud modernější pojetí, v souladu s nímž je individuální mysl bojištěm, na němž se v interiorizované podobě vzájemně omezují dva mnohdy protikladně působící typy determinace – společenská a biologická – a že svoboda je právě prožíváním tohoto omezování různých determinismů.

Comtova posedlost jednotou se zákonitě promítá i do metodologie pozitivismu. Jelikož mnohost zákonů nelze redukovat na jeden jediný zákon, může podle Comta naše poznání dosáhnout nikoliv objektivní jednoty, nýbrž pouze jednoty subjektivní: ta spočívá v tom, že tutéž metodu vysvětlování dat vnější zkušenosti jinými daty vnější zkušenosti použijeme jak v přírodních vědách, tak v sociologii, která kromě již zmíněné pochybné historiosofie, jež má hrát roli sociální dynamiky, zahrnuje ekonomii, etiku a velkou část toho, co se předtím označovalo jako individuální psychologie (druhá část psychologie spadá u Comta pod biologii, takže je redukována na fyziologii). Subjektivní syntéza jakožto jednotnost univerzální metody umožňuje „pospolitost duchů, jíž tu nebylo od středověku“.³⁰

Srovnáme-li opět Comta s Kantem, zjistíme, že u Kanta je teoretický rozum, operující hlavně kategorií kauzality, omezen na fenomenální přírodu, zatímco společensko-dějinná

28 Auguste Comte, *Sociologie*, str. 6.

29 „Tím, že [Comta] jeho filosofie vedla k tomu, aby od reakcionáře Bonalda převzal názor, že jednotlivec je »čirá abstrakce« a že společnost jako celek je jedna jediná kolektivní bytost, byl nevyhnutelně přiveden k většině charakteristických rysů totalitárního názoru na společnost.“ (F. A. Hayek, *Kontrarevoluce vědy*, str. 182.)

30 Harald Höffding, *Dějiny novověké filosofie*, Aventinum, Praha, 1926, str. 201. Hayek dodává, že „kromě základní charakteristiky pozitivní metody, jež se má »vzdát všeho hledání příčin, ať už primárních či finálních, neboť marnost tohoto hledání je nevyhnutelná, a omezit se na studium neměnných vztahů (...)« je těžké říci, v čem přesně tato pozitivní metoda spočívá.“ (F. A. Hayek, *ibid.*, str. 175.)

skutečnost je oblastí působnosti praktického rozumu a soudnosti (zabývajících se řádem normativním a teleonomním); nehledě k materiálně-přírodní dimenzi své existence, je tato skutečnost (skrže postuláty praktického rozumu i apriorní věty soudnosti) určována ve svém pohybu racionálně nutnou a všeobecnou vírou v existenci transfenomenální svobody, nad níž již teoretický rozum s jeho nutně kauzální explanací nemá žádnou moc. Kant je v tomto ohledu představitelem metodologického pluralismu (konkrétně trialismu). V rámci Comtova metodologického monismu teoretický rozum, nalézající neměnné zákony, pohlcuje i lidskou realitu, čímž nivelizuje dějiny na úroveň ne-svobodného přírodního dění.³¹

Comtovo výše zmíněné odmítnutí vřadit psychologii do své „pozitivní hierarchie“ věd³² bylo motivováno skutečností, že hlavní metodou tehdejší psychologie byla introspekce; třebaže věcná argumentace proti introspekci může být poměrně silná (kantovsky řečeno, při introspekci nelze rozlišit, co do pozorovaného děje vnesl nebo jak a nakolik jej ovlivnil samotný akt pozorování, a co v něm jest „o sobě“, tj. tehdy, když není pozorován), avšak pro Comta znamenalo rozštěpení mysli na pozorující a pozorovanou velmi nebezpečnou formu nejednoty, a snad i předstupeň duševní nemoci (schizofrenie), která mu hrozila.³³ Ve své touze po objektivistickém, trýznivých sebereflexí zbaveném myšlenkovém klimatu středověku anticipoval mnohé z toho, čeho se teprve později, po ustavení psychologie jako empirické vědy, dopátrali o charakteru své vědy samotní psychologové.³⁴

V rámci svého systému se ovšem Comte musel zabývat myšlenkami a city lidí; v souladu s jeho univerzální metodou má být východiskem studia duševních dějů chování druhých lidí, z něhož lze deduktivní cestou odvodit jeho vnitřní motivaci. Dopracovává se tak ke svérázné anticipaci behaviorismu, kterou kombinuje s akceptací jakési kvaziaprioristické verze Gallovy pseudovědecké frenologie, která z vnějšího tvaru lebky chtěla usuzovat na duševní vlastnosti člověka. (Stojí za zmínku, že Hegel také pokládal frenologii za nutný stupeň procesu poznávání „jevíciho se ducha“; v Hegelově *Fenomenologii ducha* je ovšem frenologie traktována jako velmi nezralý postoj, brzy překonaný dalším vývojem poznání.)

31 Zavedením koncepce neměnných kvazi-přírodních zákonů pohybu dějin se Comte pokusil o vytvoření odteologizovaného a odmetafyzického pendantu ke smithovsko-hegelovské koncepci skrytého působení „neviditelné ruky“ Boží prozřetelnosti v dějinách.

32 K seznámení se s Comtovou hierarchií věd lze použít precizního Hayekova shrnutí: „[Comte] seřazuje »fundamentální« neboli teoretické vědy (jakožto odlišené od jejich konkrétních aplikací) do jednoduchého lineárního uspořádání podle klesající obecnosti a rostoucí komplexnosti, počínaje matematikou (včetně teoretické mechaniky) přes astronomii, fyziku, chemii a biologii (zahrnující veškeré zkoumání člověka jako jedince) k nové a poslední vědě – sociální fyzice či sociologii. Každá z těchto základních věd je »založena« na těch, které ji v hierarchickém pořádku předcházejí, a to v tom smyslu, že využívá všech jejích výsledků a přidává k nim nové, pro ni typické prvky; pravidlo, že jednotlivé vědy mohou dosáhnout pozitivního stadia pouze postupně v tomto »neměnném a nevyhnutelném pořádku«, je proto »nepostradatelným doplňkem zákona tří stadií«“. (F. A. Hayek, *ibid.*, str. 174.)

33 Mill při kritice Comtova zamítnutí psychologie uvádí zajímavé argumenty ve prospěch možnosti sebepozorování, zformulované Williamem Hamiltonem: prvním je schopnost naší mysli rozdělit pozornost a provádět takto najednou vícero činností, druhým pak možnost substituce reflexe aktuálně probíhajícího dění analýzou jeho zpřítomnění ve vzpomínkové představě. Problém rozřešil až Brentano, který od vůli řízené introspekce (kterou odmítal stejně jako Comte) odlišil automaticky probíhající mimovolní reflexi, která je nutnou součástí každého intencionálního aktu naší mysli.

34 Jak uvádí Šalda, „C. G. Jung nezapomenutelným způsobem bolestně ironickým vyličil samo zrození psychologie v naší době jako nejnebezpečnější příznak úpadku moderní společnosti. Pokud žije člověk ve společnosti a pokud v té společnosti je všecko zdrávo, duše lidská se projevuje a vyžívá na vnějšek. O duši lidské ví člověk jen to, co mu o ní řekne theolog; duše lidská tehdy je pojmem theologickým nebo ideou metafysickou – dnes však stává se *skutečností* chorobnou, *jevem* chorobným, který zaujímá lékaře a je předmětem zvláštní vědy patologické a terapeutické. Bylo třeba zničení pout a úvazků náboženských, bylo třeba zrušení ritu církevních, aby se přihlásila k existenci duše jako bolestná skutečnost světa vnitřního, položeného proti světu vnějšimu. (F. X. Šalda, *Šaldův zápisník* II., str. 51.) O analogickém rozpoložení mysli u Franze Kafky, jež ho též vedlo k zavrhování introspekce, viz J. Pavlík, Franz Kafka and Franz Brentano, in: W. Baumgartner, ed., *Brentano Studien, Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung*, Band 8, Verlag J. H. Röll, Dettelbach, 2000, str. 121–147.

Odmítnutí psychologie, která by sociologovi umožnila poznat motivy chování prvků společenského systému zevnitř, přivedlo Comta k metodologickému kolektivismu či holismu. Tento postoj, jenž tvrdí, že poznání společenských celků předchází poznání jejich částí, je zdůvodněn poněkud pochybným tvrzením, že pokrok společnosti není souhrnem částečných změn, nýbrž výsledkem jediného impulsu, působícího prostřednictvím všech částečných činitelů, a že tedy jej můžeme nejspíše poznat, jen když všechny tyto činitele studujeme zároveň jako jeden soubor. Mill, který pak do pozitivismu importoval psychologii, usoudil, že právě její absence se stala zárodkem „perverze“ Comtovy filozofie v pozdějších letech;³⁵ k tomu lze dodat, že vyloučení psychologie ze sociologie způsobilo i „perverzi“ metodologického holismu.

Nicméně ono holistické pojetí je u Comta korigováno zajímavým metodologickým konceptem, za nějž vděčí své inspiraci metodologií Adama Smitha. Podle Comta existuje abstraktní lidská podstata (přirozenost), společná všem lidem všech dob včetně prvotních lidí, jak je vyprodukovala organická příroda; zákony vlastní této univerzální přirozenosti lze poznat metodami výše zmíněné „behaviorální“ psychologie. Comte dále říká, že z oněch zákonů lze odvodit jisté závěry týkající se velmi raných stadií lidského pokroku, o nichž nemáme historické záznamy (tak jak to ve své *conjectural history* činil A. Smith). S pokračováním společenského vývoje jsou sociální fenomény stále víc determinovány nikoliv jednoduchými tendencemi univerzální lidské přirozenosti, nýbrž akumulovaným vlivem minulých generací na generace stávající. Lidé tudíž nejsou abstraktními, nýbrž historickými bytostmi, které zformovala lidská společnost. Z toho plyne, že z uchopení abstraktně-univerzální lidské přirozenosti – pokud bychom ji umístili do světa, jak mohl vypadat před započatím lidského působení – nelze deduktivně vykalkulovat pozdější historický vývoj, tak jak se *in concreto* odehrával. Na druhé straně však znalost zákonů univerzální lidské přirozenosti může sloužit jako kritérium testování správnosti sociologických teorií, zformulovaných na základě empirických generalizací provedených na shromážděném materiálu historických dokumentů. Jestliže pak budou obecné zákony, empiricky generalizované z historie, v souladu s naším poznáním lidské přirozenosti, pak lze empirickou generalizaci pozvednout na pozitivní zákon a sociologie se stává vědou; v opačném případě z toho plyne, že historie byla generalizačními postupy dezinterpretovaná, pročez je teorie nesprávná.³⁶ Jak již bylo naznačeno, Comte zde prezentuje svou vlastní verzi Smithovy teoreticko-historické metody, pouze místo reflexivního prefenomenologicko-apriorního vhledu do způsobů fungování lidské přirozenosti, jenž je charakteristický pro Smitha, zavádí deduktivní metodu „behaviorální“ psychologie. (Mill v této souvislosti konstatuje, že Comte převrací standardní metodu věd – kritériem správnosti induktivních empirických generalizací se stávají teorémy získané deduktivně.) I přes zřejmou nesmyslnost snahy o uchopení univerzální lidské přirozenosti deduktivní metodou se k ní Comte chová méně macešsky než Marx, který její význam ve své 6. tezi o Feuerbachovi zcela jednoznačně nulifikoval a dosadil místo ní ryze historisticko-ontologicko-kolektivistické pojetí lidské podstaty jakožto souhrnu společenských vztahů.

Pod vlivem Smitha dospívá Comte i k vlastní formulaci zákonitosti, která se později stala známou jako Haeckelův biogenetický zákon (stanovující, že ontogenetický vývoj jednotlivého organismu je zkrácenou reprodukcí fylogeneze druhu, k němuž onen jednatelivce náleží) a která úzce souvisí s teoreticko-historickou metodou.³⁷ V Comtově podání se samozřejmě týká jeho zákona tří stadií, jehož transpozice z historie lidské

35 John Stuart Mill, *ibid.*, str. 296.

36 Srv. J. St. Mill, *ibid.*, str. 308 a J. Szczepeński, *ibid.*, str. 81.

37 Souvisí s ní i princip jednoty logického a historického, který uplatnil Comte při budování pozitivní hierarchie věd: pořadí, v němž vědy následují po sobě z logického hlediska a v němž mohou být racionálně studovány, nemůže být jiné než historické pořadí, v němž se vyvíjely. Comtovou chybou bylo, že princip jednoty logického a historického

civilizace na ontogenezi lidské psychiky zní následovně: „Kdo by si nevzpomínal na to, že v dětství byl teologem, v mládí metafyzikem a v dospělém věku fyzikem?“³⁸ V kontextu s výše uvedeným pojetím univerzální lidské přirozenosti u Comta je zřejmé, že Comte nechápe tři stadia individuálního vývoje ryze ontologicko-kolektivisticky, tj. jako vklad dějin do jinak prázdné individuální mysli, nýbrž jako dispozici, která byla do individuální přirozenosti vložena přírodou a která pak determinovala základní směr dějinného vývoje.

To vše jakoby nasvědčovalo, že Comte pocíťoval nutnost učinit zadost lidské individualitě jakožto individualitě. Ve svém pozdějším období zavádí dokonce do své pozitivní hierarchie sedmou vědu, jejímž předmětem je individuální lidská přirozenost, resp. „individuální řád“; tato věda je nadřazena sociologii a nese název „etika“ resp. antropologie. Je speciálnější a komplikovanější než sociologie, neboť musí reflektovat individuální rozdíly v temperamentu a charakteru, které je v sociologii třeba zanedbat, neboť se vzájemně neutralizují; sedmá věda se má také hlouběji zabývat citovým životem, od něhož se rovněž v sociologii abstrahuje.

Povšimneme-li si však blíže charakteru onoho „individuálního řádu“, zjistíme, že Comte se ani ustavením sedmé vědy neodklání od svého ontologického kolektivismu: podle zakladatele pozitivismu je individuální řád stejně podřízen řádu sociálnímu, jako je řád sociální podřízen řádu životnímu, a ten zase řádu materiálnímu.³⁹

To, že je individuální řád finálním stupněm v hierarchii fenoménů, znamená pouze tolik, že je ze všech řádů zároveň nejpartikulárnější a nejzávislejší; nic na tom nemění skutečnost, že se tento nový stupeň odlišuje mnohem méně od stupně předešlého (tj. od řádu sociálního či kolektivního), než je tomu např. v případě odlišnosti mezi řádem sociálním a biologickým.

Comte tedy traktuje individuální řád (tj. individuální vědomí) jako kondenzát všech typů determinací, jako místo, v němž dochází k superpozici determinace materiální, pak specifické determinace biologické (kterou podle něj nelze redukovat na determinaci předchozí), dále specifické determinace sociální (jež není redukovatelná na biologickou), a posléze determinace specifické pro individuální řád a neredukovatelné na determinaci sociální. To znamená, že Comtova anticipace pozdějších koncepcí emergentního vývoje,⁴⁰ spočívající v jeho zdůrazňování neredukovatelnosti fenoménů vyššího stupně na nižší, která je zároveň nemožností redukovat neměnné zákony konstatované odpovídající hierarchicky vyšší vědou na zákony konstatované vědou hierarchicky nižší, implikuje pro lidské individuum jen to, že přidáním Comtovy sedmé vědy se musí podřítit ještě další vrstvě neměnných zákonů.

(který, jak známo recipoval i Hegel) aplikoval v rámci svého metodologického monismu a navíc jej deklaroval značně dogmatickým způsobem; musel posléze ustoupit a přiznat, že tři stadia jsou současná, že všechna začala před autentickou historií a že stále koexistují.

38 Srv. Ivo T. Budil, *ibid.*, str. 44–45. Budil dále uvádí, že myšlenka, „že ontogeneze je urychleným předvedením fylogeneze, je svou povahou hermetická a vzdáleně koresponduje se středověkými představami o makrokosmu a mikrokosmu. Vztah „mikro-kosmu“ ontogeneze a „makrokosmu“ fylogeneze není posuzován v prostoru, ale v čase.“ Jako předchůdce biogenetického zákona sice jmenuje Giambattistu Vica, avšak zcela opomíjí jeho implicitní využití A. Smithem v jeho *Teorii mravních citů*, jakož i skutečnost, že v příslušné modifikaci funguje jako základní princip architektiky Hegelovy *Fenomenologie ducha*.

39 Srv. Auguste Comte, *Sociologie*, str. 8.

40 Viz J. Tvrď, *ibid.*, str. 368. Je příznačné, že emergentismus, hlásající bezpředpokladové vynořování nových kvalit z nižších úrovní, byl iniciován anglickým pozitivistou G. Lewesem, pro něhož byla (podobně jako pro Ernsta Macha) teorie atomů příliš metafyzická, než aby ji využil pro non-emergentní (v jeho terminologii resultantní) explanaci kvalitativních změn při chemických reakcích.

1.3 Romantik

*Udělat člověka dovede jedině náboženství,
a my nejsme apoštoly.*

Karel Čapek

Ve svém souhrnném hodnocení nového náboženství humanity, které chtěl Comte vybudovat v díle *Politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité* (4 sv. v letech 1851 až 1854), konstatoval Harald Höffding, že „zakladatel pozitivismu končil jako romantický utopista.“⁴¹ Také Václav Černý se při zkoumání vlivu romantismu na jednotlivé vědy zmiňuje o sociologii, kterou založil „romantický humanitář a saint-simonista Comte“.⁴² Vzhledem k tomu, že slovo „pozitivismus“ se v běžném povědomí asociuje se suchým a veskrze střizlivým vědátorstvím, je zapotřebí prozkoumat oprávněnost přídomek „romantik“, kterého se zakladateli pozitivismu dostává; k tomu je ovšem nezbytné nastínit základní myšlenky Comtova pozitivního náboženství.

Co se týče funkce náboženství, je určena hlavním Comtovým cílem, jímž je ustavení jednoty lidstva; tato jednotota musí zahrnout všechny tři podstatné stránky naší existence: myšlení, lásku a hlavně jednání. Tím, co v sobě kondenzuje celek lidské existence, je právě náboženství, pokud v dovršené podobě má zároveň vědeckou, estetickou i praktickou povahu a pokud radikálně kombinuje tři velké konstrukce, a sice filozofii, poezii a politiku. Náboženství je univerzální syntézou, která nejdříve systematizuje poznávání pravdy, pak idealizuje instinkt krásy, a konečně realizuje naplňování dobra. Vztahuje se tudíž zároveň k rozumu i citu, z nichž každý, pokud je izolován od druhého, ztrácí schopnost etablovat skutečnou jednotu, ať již individuální či sociální.⁴³ Úkolem náboženství je dále systematizovat lidský život; pod pojmem „systém“ rozumí Comte stav naprosté jednoty lidské existence existenci, zároveň osobní i sociální, v němž všechny její části, jak morální, tak fyzické, konvergují habituálně ke společnému určení. Jde tedy o sjednocení individuální a kolektivní harmonie. Podle Comta štěstí spočívá v co možná největším přiblížení se k této jednotě, která je nejlepším měřítkem pokroku. Jelikož protikladem pojmu *système* je u Comta pojem *spontané*, je zřejmé, že systematická totální jednotota, v níž náboženství sehrává hlavní roli, se má uskutečnit záměrnými aktivitami plánovité reglementace.

„Vědecké dokazování“ pozitivního náboženství pak spočívá v tom, že se hledá vhodný objekt adorace, schopný splňovat požadavky, které jsou kladeny výše vymezenou funkcí náboženství, aniž by se přitom upadlo do teologicko-metafyzických bludů. Z toho plyne, že to, co v pozitivním stadiu můžeme a máme milovat, adorat a chápat jako zdroj imperativních povinností, nesmí být ani teologická fikce, ani metafyzická abstrakce; může to být jedině konkrétní objekt, který jakožto láskyhodný musí být zároveň reálný i ideální. Tento objekt musí zároveň přesahovat individuální existenci, determinovat ji, ba přímo ji vytvářet.

41 H. Höffding, *Dějiny novověké filosofie*, str. 204.

42 Václav Černý, *Tvorba a osobnost I.*, Odeon, Praha, 1992, str. 402. Masaryk se v souvislosti s Comtovým pozitivním náboženstvím vyslovuje o jeho autorovi následovně: „Začal kritikou mýtu a došel k tomu, že sám vyfantazíroval celou pozitivistickou mytologií.“ A dále: „Hume a Comte chybili, když odmítali a *limine* hledání příčin – Comte to dokonce zakazoval skoro policejně; také to s ním podle toho dopadlo, vzal si zakázaného chleba největší kus, upadl do mýtu až po uši.“ Z Masarykovy charakteristiky Comta jako mytofila lze ovšem stěží usuzovat něco o jeho romantismu, uvědomíme-li si, do jaké společnosti jej Masaryk zařazuje: „Kant se svým apriorismem ocitá se v mýtu a nakonec připouští »subtilnější« antropomorfism, Schelling, Fichte, Hegel jsou mýtotvorci, Nietzsche tvoří mýtus o nadčlověku, Comte se stává filozofickým fetišistou, Darwin, Haeckel a monisté vězí v mýtu až nad hlavu – nemáme proč se vracet k mýtu, úkol je pořádek: myslit kriticky – a žít zbožně.“ (Viz Karel Čapek, *Hovory s T. G. Masarykem*, str. 219, 244, 290.)

43 Srv. Auguste Comte, *Sociologie*, str. 4–7.

Vzhledem ke Comtovu ontologickému kolektivismu vyhovuje všem těmto požadavkům lidský rod, chápaný jako kontinuální celek, zahrnující minulost, přítomnost i budoucnost; jakožto objektu adorace mu Comte dává jméno *Grand-ŕtre*. Tím, že tato Veliká Bytost vzestupuje z neznáma minulosti, objímá mnohotvárnou přítomnost, a postupuje do neurčité a nepředvídatelné budoucnosti, aniž by přitom bylo možné přesně určit její začátek a konec, apeluje na pocit nekonečna, který je hluboce zakořeněn v lidské přirozenosti.⁴⁴

K tomu, aby před námi vyvstala Veliká Bytost, je ovšem nezbytná sociologie, která nás poučí o tom, že všechny lidské věky jsou těsně spojeny vývojovými zákony; teprve poté se všechny generace lidského rodu nerozlučně sjednotí do jediného obrazu, jehož vliv na nás bude v sobě propojovat všechnu moc, kterou má nad myslí idea potomstva, s našimi nejlepšími city vůči živoucímu světu, který nás obklopuje, jakož i vůči našim předchůdcům, kteří z nás učinili to, čím jsme. Podle Comta nejvyšší duchové i nyní žijí v myšlenkách s velkými mrtvými, a to mnohem víc než s živými; a též (ovšem na druhém místě za mrtvými) s těmi ideálními lidskými bytostmi, které teprve přijdou, a které nám není souzeno spatřit.⁴⁵ Minulost je totiž nejvíce poznanou částí rozvíjejícího se rodového života člověka; ač jí již nemůžeme sloužit, o to víc ji můžeme milovat, protože zahrnuje velké množství těch, kdo nás milovali, byli nám prospěšní.⁴⁶

V souladu s Comtovou koncepcí hierarchie fenoménů a s souvisejícím pojetím superpozice zákonů různých úrovní, které determinují lidské individuum, je Veliká Bytost tím, co nás determinuje nejbezprostředněji, a tím také nejkonkrétněji. Univerzální řád lze tedy podle Comta esenciálně redukovat na řád sociální, poslední to cíl všech odhadnutelných vlivů: břímě řádu materiálního a vitálního, které tíží každého člověka, působí na něj pouze prostřednictvím řádu sociálního; z hlediska lidského individua se tíha tohoto břemene dokonce zvyšuje tím, že ovlivňuje celé společenství jeho současníků a hlavně předchůdců. To má podle Comta především pozitivní stránku: Přírodní řád je natolik nedokonalý, že se jeho dobrodiní vůči nám mohou realizovat jen jistým nepřímým způsobem, a sice skrze láskyplnou spoluúčast aktivní a inteligentní bytosti, bez níž by naše existence se stala skoro nesnesitelná. Jinými slovy, souhrn reálných zákonů se kondenzuje v kolektivní bytosti, která řídí naše osudy dle své vlastní osudovosti, jež je ovšem modifikovaná její prozřetelností. Proto je možné k Veliké Bytosti směřovat veškerou lásku, kterou si zasluhuje dobročinná dominace univerzálního řádu.⁴⁷

Comte však zároveň ví, že ona „nesmírná a věčná“ bytost nestvořila materiály, které používá její moudrá činnost, ani zákony, které determinují její výsledek. Avšak i kdybychom uvažovali nějakou vyšší Prozřetelnost, která je primárním zdrojem oněch zákonů a materiálů, pak nejlepší a vlastně jediný způsob, jak bychom jí mohli sloužit, by bylo milovat jí podřízenou Velikou Bytost, jejímž prostřednictvím se nám dostává všeho dobrodiní, za něž vděčíme práci a ctnostem předchozích generací. Kdybychom ve své lásce

44 Comte se v zásadě shoduje s Feuerbachem, podle nějž poté, co člověk pozná, že teologicko-metafyzický Bůh vznikl jako nevědomá projekce vlastností lidského rodu jako celku do sféry transcendentna, začne věnovat svou lásku reálně existujícímu lidstvu.

45 Veliká Bytost je podle Comta složená pouze z těch lidí, kteří v kterémkoli věku či pozici hráli svou životní roli důstojně a byli prospěšní společnosti jako celku. Nehodní minulí členové Veliké Bytosti jsou naopak vyloučeni z našeho habituálního myšlení a poklesky nejzasloužilejších je vhodné připomínat jen do té míry, která postačuje k tomu, abychom se vyhnuli falšování faktů. Do Veliké Bytosti patří podle Comta i zvířata – skromní pomocníci, kteří vstoupili do reálného společenství s člověkem.

46 Srv. John Stuart Mill, *ibid.*, str. 334.

47 Srv. Auguste Comte, *Sociologie*, str. 9. Jak patrně, Comtova Veliká Bytost je v tomto ohledu „kolektivní personifikací“ účelného uspořádání přírody, umožňujícího rozvoj civilizace. Myšlenku, že veškerá přírodní determinace se v lidské mysli zjevuje jen skrze společenské zprostředkování, rozvinul později Durkheim ve svém sociologismu.

tuto nám nejbližší Velikou Bytost opomíjeli, směřující ji k oné ještě vyšší Prozřetelnosti odvracelo by nás to od bezprostřední adorace, která je jediné přiměřená naší afektivní přirozenosti, zaměřující se primárně vždy na konkrétno; akt vděčnosti vůči této neznámé Prozřetelnosti by byl zároveň totéž, co akt nevďěčnosti vůči Lidství, jedinému autoru veškerých dobrodiní, nehledě k tomu, že neznámá vyšší Prozřetelnost by mohla jen stěží být společným centrem našich afekcí, našich myšlenek a našich činů.

Výhodou právě popsané konečnosti (a nedokonalosti) Veliké Bytosti je kromě eliminace neřešitelných problémů souvisejících s teodicejí, hlavně ta skutečnost, že Veliká Bytost potřebuje naše služby, což je u Všemohoucího boha vyloučeno. Ba přímo nás vyzývá, abychom s ní synergicky spolupracovali: I ti nejmenší z nás mohou a mají neustále aspirovat na to, aby ji udržovali a dokonce i zlepšovali. A tato neustálá láskyplná služba Veliké Bytosti, konsoliduje zároveň naši skutečnou jednotu, a činí nás tím lepšími i šťastnějšími; láska směřující ke stejnému objektu nás tedy vede k tomu, abychom se milovali a respektovali i vzájemně, abychom v sobě přemáhali egoismus a naplňovali imperativ *vivre pour autrui* (Žít pro druhého).

Je toto Comtovo náboženství Humanity, které se vyznačuje rituály vypracovanými do téměř absurdních detailů a které Huxley nazval katolicismem bez křesťanství, výronem romantismu?⁴⁸ Akceptujeme-li vymezení Václava Černého, podle nějž romantismus v nejširším slova smyslu je „doznání přednosti, kterou dáváme nitru osobnímu před skutečností vnější, zdůraznění já vůči nejá, vyzdvižení tvůrčího ducha nad meze, jež mu staví inertní hmota“,⁴⁹ pak se zdá, že objektivisticky laděný Comte, odmítající introspekci a sebereflexi, tomuto vymezení vůbec neodpovídá a že si tedy Černý protiřečí, když jej charakterizuje jako romantika. Černý však zároveň rozvíjí, podle níž se romantické ztvárnění může uplatnit na jakémkoliv předmětu:

»Všechny nahodilosti našeho života – říká Novalis – jsou hmotou, z níž můžeme dělat, co chceme; vše jest prvním článkem nekonečného řetězu, všechno jest počátkem románu bez konce...« Výrazná tato věta romantického básníka klade, jak vám patrně, veškeré konkrétní jevy světa do téže roviny; neuplatňuje žádný výběr mezi nimi, všem přičítá tutéž hodnotu. A ovšem na všechny zároveň nazírá z hlediska možné poetizace. Určitý jev tohoto světa není tedy romantikem posuzován ve jménu nějakého objektivního zákona mravního, právního, vědního, nebo jiného, ale slouží mu vhodně, stejně vhodně jako kterýkoliv jiný jev, za důvod nebo záminku k romantickému entuziasmu, k spřádání krásných myšlenek a citů. Katolictví nemá tedy přednost před reformou nebo naopak, monarchie není »romantičtější« nežli revoluce: všechny mohou být týmž právem »počátkem románu bez konce«, všechny mohou rozvíjet ducha romantismu, být jím přijaty. A víme, jaký byl romantismus v historii: byl feudální, monarchický a pak demokratický a revoluční; byl katolický a protestantský, ale také titanický a ateistický; vyznával národnost a internacionalitu; hlásil se k náboženství vědy, ale také ji zavrhoval; byl socialistický, ale předtím liberalistický, a předtím absolutistický.⁵⁰

48 Když Mill hledá odpověď na otázku, zdali je Comtovo pozitivní náboženství vůbec ještě náboženstvím, odvolává se na romantika Thomase Carlyla, podle nějž kdo věří v nekonečný charakter povinností, a pak již v nic jiného, je již nábožný. (John Stuart Mill, *ibid.*, str. 333.)

49 V. Černý, *Tvorba a osobnost I.*, str. 303.

50 V. Černý, *Tvorba a osobnost I.*, str. 396–397. Invariantnost romantismu vzhledem ke ztvárňované obsahové materii konstatuje i Karel Čapek: „Ve svém boji proti romantické naturfilozofii dovolává se Rádl Rousseaua a Herdera; ale Rousseau a Herder byli také romantikové, a republikánský Victor Hugo byl také romantik, a Byron, bojovník ideálu, byl také romantik; romantická poezie je reakce proti abstraktnímu a konvenčnímu klasicismu, romantické

Z toho lze vyvodit, že romantismus je konstituován dějinně podmíněnou apriorní formou pojetí, která ve své aplikaci na libovolný obsah jej ztvárňuje tak, aby v myslí recipienta i autora samotného (který se dožívá nad svým dílem) maximálně saturoval *libido sentiendi*; v případě, že citem, z jehož prožívání má vzniknout ona specifická libidinózní satisfakce, je láska, pak romantický autor ztvárňuje ve svém díle svůj předmět tak, aby byl láskyhodný a v účinku díla na recipienta i aktuálně milovaný. Analogicky to platí u všech ostatních citů, které se romantikové snaží vzbuzovat. Jejich rozsah je značně široký – od lásky přes patos, vznešeno a mravní entuziasmus až ke světabolnému smutku, nenávisti a opovržení (zde jsou dobrým příkladem Hugovy *Tresty*).⁵¹ K apriorní formě romantického ztvárnění nutně náleží to, že evokovaný cit je chápán (apercipován) jako způsob přímého styku či splynutí s absolutnem, tj. jako odrůda mystické náboženské extáze.⁵² Vzhledem k původnímu významu slova „patos“ můžeme romantické úsilí o evokaci deifikovaných vášní označit jako úsilí o patetizaci ztvárňované skutečnosti.

Základní metodou, která se v rámci romantického způsobu ztvárňování používá k evokaci deifikovaných citů, je platónská idealizace⁵³ a s ní související poetizace, která prolomením automatismů běžného jazyka (jež nás od věcí ve skutečnosti oddělují) se snaží podávat „věc samu“ jakožto intencionální korelát prapůvodního, obecně nyní již zapomenutého (sedimentovaného) citového prožitku;⁵⁴ dosahuje se tím efektu znevšednění, který v souvislosti s romantismem zdůrazňoval K. Čapek.

Apriorní forma romantického ztvárňování se v 19. i 20. století natolik často zmocňovala matérie historických poznatků, že historie dostala přídomek „romantická věda“; jde o dobře známé historiosofické pokusy hledat a nalézat smysl dějin lidstva či smysl dějinné existence toho či onoho národa. S implicitním poukazem k Masarykově „realistické“ filozofii českých dějin vystihl základní rysy romantizace historie Šalda:

„Říkáme, že vedle vývoje chceme poznat i co se nevyvíjí: věci, které se nemění. To je ta filosofie dějin. V chaosu hledáme řád, v hltavém vývoji stále proměnném a stále stejném smysl a poslání. Vkládáme do jeho nesmyslného toku plynulého nějaký

malířství je objev přírody, barvy a realismu; romantik Erben šel k lidu a romantik Frič na barikády; a teď mi řekněte, co je to romantismus!“ Romantismus je pak vymezen prostřednictvím svého protikladu: „Romantické je, co je nevšední; a romantismus není v tomto nejobecnějším smyslu protívou k ničemu jinému než k střízlivosti.“ [Karel Čapek, *O umění a kultuře* 2 (Spisy sv. XVII), Československý spisovatel, Praha, 1985, str. 116, 118.]

- 51 V souladu s poněkud modifikovanou Brentanovou teorií zainteresované reflexe (jakož i s Aristotelovou teorií katarze) se při recepci uměleckých děl může *libido sentiendi* realizovat i reflektující láskou k citu, který je ve svém přímém intencionálním zaměření na předmět prožíván jako nepříjemný (jde například o prožívání strachu při čtení strašidelných románů atd.). (Srv. J. Pavlík, *Franz Kafka and Franz Brentano*, *ibid.*)
- 52 „Romantismus v etice oblécel se rád v době prvních generací romantických ve formu deifikace vášně, chápáné jako kategorický imperativ mravní: je snad třeba vzpomínat takové G. Sandové a jejich milenců, abychom se přesvědčili, že byť předmět vášně měnil se podezřele často, nic nezviklalo víru, že »oheň« přichází z nebes a vyjadřuje vůli boží. Náboženství vášně musíme chápat jako úsilí o to, co ve své *Lebensanschauung* Simmel nazývá »Selbsttranscendenz«, neboť romantikové, Rousseauem počínaje, věřili, že vášní stýkají se s absolutnem.“ (V. Černý, *Tvorba a osobnost* I., str. 303.)
- 53 Ferdinand Peroutka postřehl záporné stránky této metody: „Romantičtí výstředníci poučují lid, že nejlépe je vměstnat svět do té nebo do oné jednostrannosti, a velmi se zlobí, když to nejde. Přeji si, aby na světě existovala jen jedna síla, a nemají smyslu pro harmonii sil všech. (...) Jsou tak humanističtí a pacifističtí, že zakazují i bránit se; prohlašují zásady bezuzdné smyslnosti a uznávají každé hnutí každého nervu a každé žlázy za kategorický imperativ; jsouce dotčeni myšlenkou, že je mnoho dobrého v kolektivismu, přejí si dosadit kolektivismus výstřední a barbarský. V podstatě je to proto, že jejich nervy ztratily schopnost vydržet, ovládat se a nalézat souvislosti; jediný nápad jim zastíní bohatství celé lidské osobnosti. Nedovedou nalézt míru ve věcech, a dokonce domnívají se mít právo pohrdat těmi, kdo to dovedou.“ (Ferdinand Peroutka, *O věcech obecných* I., SPN, Praha, 1991, str. 183.)
- 54 Povahu romantické poetizace, kterou pak převzali novoromantičtí symbolisté, vyjadřuje Vittorio Pica: „Slovům, která po dvě stě a více let, od Malherba k reformě romantické, měla význam jen přísně abstraktní, snažili se básníci na počátku tohoto století a po nich Flaubert a po něm jiní (tj. předem Verlaine a Mallarmé, od nichž se odvozují poslední fáze francouzského symbolismu) vrátit význam smyslný a citový, který měla asi při zrození jazyka.“ (Cit. in: F. X. Šalda, *Kritické projevy* 1, str. 39.)

lidský smysl, cíl, účel – vkládáme jej ovšem na své nebezpečí, na své risiko. Hledáme zákon něčemu, co vypadá věru velmi nezákonně, co je snad nerozum a iracionálnost sama. Dábelský proud, běsnivé šílení a pekelné mámení a mučení *zlidšťujeme* – ze strachu, aby nás nepohltily. Přírodní a osudnou snad sílu historicky vývojnou zlidšťujeme, vkládáme do ní jakési více méně rozumné *drama*. A to všecko, nezapomeň na to, z pudu sebezáchovného.“⁵⁵

Vývojový proces dějin lidstva či vlastního národa, prezentovaný jako celek, se tudíž může stát objektem (deifikovaného) citového prožitku jen tehdy, když v něm lidské individuum může nalézt něco, co bezprostředně zná v rámci své sebereflexe a na jejím základě pak i u druhých individuí; ostatně i Kant tvrdil, že dějiny lze pochopit pouze na základě apriorní kategorie účelu. U romantiků je ovšem antropomorfizace historie prostředkem evokování pocitů krásna či vznešena, lásky, úcty, obdivu, smutku, národní hrdosti, entuziasmu, odpovědnosti či mravně založené touhy pokračovat v díle slavných předchůdců při naplňování cíle či smyslu dějinného pohybu;⁵⁶ tento cíl podávají obvykle v podobě platónské ideje.⁵⁷ Z hlediska teorie spontánního řádu samozřejmě nelze přijmout domněnku romantických historiosofů, že by se v dějinách nezáměrně realizovala ta nebo ona idea, kterou teprve *ex post* odhalí historiosof; nezáměrně se mohou realizovat pouze instituce nebo vztahové struktury, jako je tomu u tržního řádu nebo u jazyka. Historiosofie vlastně klade analogii dějin a literárního díla, do něhož teprve interpret může nevědomky vložit jisté myšlenkové souvislosti (a tudíž i jim odpovídající smysl), jichž si autor sám nebyl vědom. Analogizovat historii a literární dílo je ovšem nepřipustné.

Idealizace či poetizace minulosti (např. středověké katolicity a jejich obřadů Chateaubrianda, v jehož ztvárnění evokují pocit krásna), resp. budoucnosti je u romantiků korelativně spjata s negativním a kritickým vztahem k přítomnosti. Jeho příčinou je skutečnost, že „citová revoluce“, která v období preromantismu byla součástí emancipačních snah buržoazie,⁵⁸ se u romantiků obrací proti racionalizaci a odosobnění mezilidských vztahů, které jsou příznačné pro rozvíjející se kapitalismus; ke složitému celku liberální společnosti, v němž chybí celospolečensky sdílené pozitivní ideje, a v němž se účelnost a prospěšnost tržního řádu naplňuje v nezáměrných důsledcích lidského jednání, tedy v tom, „co není vidět“, je ovšem těžké pocítit bezprostředně prožívanou (rozumem nezprostředkovanou) horoucí lásku. (Jak však na druhé straně ukazují díla G. K. Chestertona a Karla Čapka, je možná i zdařilá romantizace kapitalistické přítomnosti; níže uvidíme, že se o ni pokusil i Auguste Comte.) Ve své negaci láskynehodné přítomnosti romantikové nalézají či přesněji řečeno aktivně vytvářejí již zmíněný patos středověkého katolicismu a zároveň s ním patos rodící se, resp. ještě neexistující demokracie či různých utopií, a dokonce – samozřejmě v budoucnostním kontextu – patos vědy.⁵⁹

Auguste Comte je romantikem proto, že deifikuje společensko-dějinný vývoj lidstva, aby evokoval romanticky deifikované city lásky, adorace, respektu, altruismu, které z jeho hlediska jsou jedinou zárukou jednoty společnosti. City, které má evokovat jeho pozitivní náboženství, musejí být natolik silné, aby ve svém determinujícím vlivu na lidské jednání přímo eliminovaly

55 F. X. Šalda, *Šaldův zápisník VIII.*, Československý spisovatel, Praha, 1994, str. 204.

56 Je příznačné, že i díla novoromantických filozofů Spenglera a Theodora Lessinga, jež předvedením zániku západní kultury mají v prvním plánu evokovat smutek a romantický světabol, zahrnují i etický apel v modu povinnosti vytvořit kulturu novou. (Srv. V. Černý, *Tvorba a osobnost I.*, str. 303.)

57 Jeden z prvních manifestů romantismu ve Francii, Hugův úvod k sbírce *Ódy* (1822), hlásá: „Dějiny lidstva obsahují poezii, jen jsou-li souzeny z výše idejí monarchických a víry náboženské“. (Cit in: V. Černý, *Tvorba a osobnost I.*, str. 405.) U Masaryka je onou „věcí“, která se v českých dějinách vyvíjí, či přesněji řečeno rozvíjí, aniž by přitom ztrácela podstatnou abstraktní sebeidentitu, humanitní ideál lásky k bližnímu.

58 Podrobněji viz J. Pavlík, Adam Smith a teorie spontánního řádu, in: Adam Smith, *Bohatství národů*, Liberální institut, Praha, 2001, str. 895–897.

59 Srv. V. Černý, *Tvorba a osobnost I.*, str. 400.

egoistické instinkty a touhu po individuální svobodě; proto musejí být způsobem, jímž se bezprostředně stýkáme s jedinou láskyhodnou a všeobecně akceptovatelnou podobou transcendingícího kvázi-absolutna, s níž se lze bezprostředně stýkat – s Velikou Bytostí.

Comte nepotřebuje antropomorfizovat historii, jak to činili jiní romantikové, neboť ve své historiosofii tak již učinil tím, že akceptoval princip jednoty ontogeneze a fylogeneze (vývoj dějin ve třech stadiích nám tedy není něčím cizím: rozumíme mu, protože jsme sami v sobě prodělali ona stadia duchovního vývoje). Potřebuje naopak dějinný vývoj zbožštit, protože po destrukci teologie a metafyziky se mu jeví jako „lidský, příliš lidský“. Oním zbožštěním vytváří patos totální unifikace lidstva; systematické rozpracování otázek kultu a obřadů nového náboženství, v němž se stále více snaží uplatnit principy klasické harmonie, má u něj podobně jako u Chateaubrianda za cíl evokovat deifikovaný pocit krásna, který je nezbytnou složkou patetizace podřízení se individua totálně unifikovanému lidstvu.⁶⁰

Dalším romantickým rysem u Comta je jeho vize ryze morální regulace společnosti, realizované prostřednictvím autority duchovní moci intelektuální elity. Ve skutečnosti jde o eschatologickou projekci předcivilizačního stavu, v němž se právní regulace ještě nemusela uplatňovat. Ještě výrazněji se Comtův romantismus projevuje v jeho koncepci subjektivní syntézy srdce, která velí uspořádat a koordinovat veškeré poznání ve vztahu k lidským zájmům a potřebám; není tomu tedy tak jako v období *Kursu*, kdy se Comte snažil na základě objektivního poznání přírody dospět k poznání člověka. V subjektivní syntéze srdce má dominovat cit nad rozumem a syntéza nad analýzou a specializací; je zřejmé, že tato koncepce je zároveň rozvinutím sofistických tendencí, které byly v jeho díle přítomné již od samého počátku: mírou všech věcí se stává člověk, chápáný ovšem v ontologicko-kolektivistickém modu unifikovaného lidstva. Subjektivní syntéza srdce souvisí také s estetizací vědeckého poznání, kterou v souladu s Masarykem lze oprávněně posuzovat jako Comtovo upadnutí do mýtu. Comte zde mluví o instinktivní zálibě v řádu a harmonii (jakož i v jednoduchosti, kontinuitě a všeobecnosti teorií), která nám umožňuje mít požitky z jakékoli koncepce, třeba fiktivní – stačí pouze, aby nám pomáhala redukovat diverzitu fenoménů na systém. Vědecké teorie je třeba tudíž koncipovat tak, aby v nich nalezla výraz *convenance purement esthétique*, jakož i (romantická) potřeba ideálnosti (*besoin d'idealité*); to je možné z toho důvodu, že v poznání vždy existuje horizont neznáma – proto z řady teorií je třeba zvolit tu, která nejlépe uspokojí onu estetickou potřebu. Vyslovuje se také proti těm, kdy by příliš detailními zkoumánými rozbíjeli estetický účín již dříve systematizovaných generalizací. Vrcholem romantizace a mytizace je sblížení pozitivismu s fetišismem: ačkoliv podle něj nemůžeme přímo dokázat, že vnější svět a tělesa nejsou nadány citěním a volní činností, přesto je vysoce žádoucí, abychom se naučili představovat si, že taková jsou; později jim přiznáme i inteligenci a budeme si moci třeba představovat, že se zemská osa nakloní, aby lépe sloužila budoucím potřebám Veliké Bytosti. Těmito představami překonáme suchost vědy a přímo ji spojíme s citem. (Je příznačné, že v reakci na „suchou“ vědu se fetišistická představa živé planety Gaie objevila i v době tzv. postmoderní.) Comte dále tvrdí, že doména fikce je právě tak systematická jako doména vědeckého dokazování; pokud je uvedeme do vzájemné harmonie, obě domény přispějí stejným dílem ke kontinuálnímu růstu osobní a sociální jednoty.⁶¹

60 Na spojení romantismu a katolicismu u Comta poukazuje následující Šaldova pasáž: „Jest např. katolické klima duševní, katolická smyslnost: znateli Musseta, Verlaina a u nás Máchy jest jasné, co chci říci. A na druhé straně stačí číst pozorně Comta, zakladatele moderní sociologie, abys pochopil, kolik žije v něm z katolické disciplíny a z jeho společenského pozitivismu. Znatel Nietzscheho ví, jak i jeho okouzloval katolicismus ve svých chvílích zpod masky genia latinského; a Stendhal měl dny, kdy bez něho byl by nesnesl moderního světa a života – tak pustý byl mu a zestrizlivělý!“ (F. X. Šalda, *Kritické projevy* 9, str. 209.)

61 Masaryk komentuje Comtův fetišismus takto: „Militarism a válka moderní je přírodní stav Rousseauem požadovaný, je Comtův návrat z pozitivismu do fetišismu, je touha romantiků po životě nerozumovém, animálním,

Comtovo pozitivní náboženství je v jistých aspektech blízké romantickému titanismu, a to jak v pojetí Masarykově, tak v pojetí V. Černého, které se ovšem od Masaryka značně liší. Comte stejně jako Goethův Faust, který je podle Masaryka prototypem romantického titána, zahrnuje Boha teologie a metafyziky. A stejně jako romantičtí básníci, kteří podle Černého reprezentují romantický titanismus, chce i Comte mít Boha, který je pochopitelný rozumem⁶² a kterého lze milovat mj. proto, že jako konečná bytost není odpovědný za zlo ve světě; v Comtově pojetí je navíc možná synergická spolupráce s Bohem, což je další požadavek romantických titánů, tak jak je prezentuje Černý. Jsou však zde i rozdíly: v Comtově pojetí člověka chybí vědomí vlastní důstojnosti individuální lidské bytosti, což je hlavní rys romantického titána podle Černého i Masaryka (který vyvozuje titánskou vzpouru, negující Boha absolutně, právě z hypertrofie tohoto subjektivního sebe-vědomí); chybí tam i zvláštní tragické napětí, které je příznačné pro romantické básníky, když chtějí donutit transcendentního Boha-stvořitele, v nějž pevně věří, k tomu, aby byl důsledný a k rozumným bytostem, které stvořil, se choval tak, aby tyto bytosti mohly jeho chování rozumově chápat, a když jej vyzývají, aby je přizval k synergické spolupráci. U Comta naproti tomu jde o naprosto bezkonfliktní splynutí totálně vnitřně sjednoceného individua s totálně sjednoceným lidstvem, a to na bázi deifikace blaženství spojeného s poslušností, sebevzdáním a podřízením.

Jak velmi správně postřehl František Krejčí, nebyl Comtův pozdní systém pozitivního náboženství ničím jiným, než anticipací iracionalisticko-mystické reakce na tu podobu pozitivismu, která se všeobecně etablovala selektivní recepcí myšlenek Comtova *Kursu*, provedenou zejména britskými mysliteli.⁶³ V liberálním 19. století mohl totiž Comtův původní pozitivismus zapůsobit jen v takové modifikaci, která jej zbavovala nejkřiklavějších výstřelků ontologického kolektivismu. Například Mill se při rozvíjení své vlastní verze pozitivismu snažil udržet dědictví klasicko-liberalistického individualismu, a to nejen tím, že včlenil do pozitivismu psychologii a obhajoval svobodu individua, nýbrž i tím, že se nezřekl používání pojmu „právo“, tak jak to nařizoval Comte: třebaže jako pozitivista musel odmítnout teorii přirozených práv, nahradil ji alespoň utilitaristickým pojetím pravidel, které překračovalo původní Benthamův *act utilitarianism*.⁶⁴ Herbert Spencer dokonce formuloval zákon, podle nějž evoluce je přechodem ze stavu neurčité, nesouvislé stejnorodosti do stavu určité souvislé různorodosti; tento zákon implikuje, že rozvoj civilizace je v přímém poměru s růstem individuace. Individualismus nekapituloval tak snadno ani u Francouzů: jak připomíná Šalda, „mladý Taine, který ovšem později kapituje, a Renan po celý svůj život jsou vzbouřenci proti společnosti, proti

vegetativním. Ani veliký teoretik moderní demokracie, ani zakladatel pozitivismu, ani romantikové nepostřehli, že přírodní stav, fetišismus a animálnost znamenají barbarskou vražednost a *bellum omnium contra omnes*.“ (T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, Orbis a Čin, Praha, 1925, str. 421.) *Mutatis mutandis* to platí i pro postmodernistický relativismus a hlavně pro multikulturalismus.

- 62 „Romantický titanismus odpovídá lidské potřebě Boha člověku pochopitelného, lidským duchem uchopitelného. Co je Bůh, jenž s člověkem nevede ve styk leč rozkazem a nepropůjčí se mu? Je Bohem, jemuž se tedy nemůže propůjčit ani člověk, neboť neví komu: je »incommunicabile incommunicatum«, není ani možnou představou.“ (V. Černý, *Tvorba a osobnost I.*, str. 511.)
- 63 „A jestliže právě toto náboženství humanity došlo značnějšího ohlasu ve vrstvách širších a nikoli původní učení pozitivistické – ve Francii, Anglii, Švédsku a v Americe má Comtovo náboženství dosud své vyznavače spojené v obce –, jest to opět důkazem, že pozitivismus v původní formě Comtově lidstvu nedostačí. To se osvědčilo též na poli uměleckém, kde pozitivismus setkal se s materialismem ve stejném účinku vzbudiv směr naturalistický. (...) Symbolistická reakce proti naturalismu se svými mystickými výhonky ukazuje, v čem naturalismus nevyhovoval. Čím více pak pokračuje vývoj psychologie jako samostatné vědy a čím více se tato emancipuje od fyziologie, k níž by ji rádi připoutali materialisticky smýšlející přírodovědci, tím více comtovskému pozitivismu ubírá se půdy i v samé Francii. Spencer přichází tam víc a více ke cti.“ (František Krejčí, *O filosofii přítomnosti*, Jan Laichter, Praha, 1904, str. 178.)
- 64 I tento přístup je ovšem značně blízký bludu konstruktivistického racionalismu. Millova korespondence s jeho manželkou Harriet, kterou vydal a komentoval Hayek, prokazuje, že comtovské dědictví přes veškeré zmíněné korekce neúchylně vedlo Milla směrem k socialismu.

přizpůsobivosti k středu i prostřednosti, proti »juste milieu«, často tak malodušně kompromisnímu. Renan celý život stojí v nezávislém kritickém postoji vůči vlasti, této kolektivitě nejvyšší a nejdražší nekonečnému počtu jeho vrstevníků. A nejnak je tomu s mladým Barrèsem, autorem románu a esejí o »kultu já«.⁶⁵ To ovšem neplatí pro představitele sociologie, která, jak říká Hayek, získala ve Francii po jistou dobu největší možný vliv, a způsobila zároveň podivnou stagnaci francouzských ekonomických věd.

Svým nesmlouvavým důrazem na ideu pokroku sehrály výše zmíněné varianty „individualistického“ pozitivismu v mnoha zemích velmi důležitou roli v boji proti feudálním (teokratickým) přežitkům a reakci všeho druhu. Inspirovat se idejemi pozitivismu a s ním úzce spjatého naturalismu znamenalo probouvat mravní a společenský pokrok proti odporu elementů zpátečnických, naivně a falešně vlasteneckých a konvenčně a pohodlně náboženských. Klasickým příkladem je na naší půdě boj proti rukopisným falzům v 80. letech 19. století, v němž se pozitivismus Masaryka, Golla, Gebauera střetl s nacionalistickým romantismem, který dával přednost životu v iluzi, ne-li dokonce ve lži, před krutou pravdou zraňující národní city.⁶⁶ Šalda srovnává Masarykovu pozitivistickou družinu s generací tzv. nepřímých realistů, kteří se – jako např. Flaubert – prostřednictvím svých literárních postav dopracovávají k pravdě tím, že rozbíjejí předivo lži a iluzí, v nichž jsou lidé původně uvězněni: „Trhají a rvou romantické cetky a masky s tváří osob i věcí; propalují se ke skutečnosti, která bývá často děsivá a vždycky ukrytá hluboko pod povrchem. Velcí anatomové, velcí analytici, kteří pracují s lučavkou královskou. (...) Silní minéři, kteří rozmetávají staré útvary dynamitem.“⁶⁷

Kromě toho byl právě pozitivismus tím myšlenkovým směrem, který posunul přírodní vědy a hlavně jejich technické aplikace v celosvětovém měřítku do popředí veřejného zájmu. Vezmeme-li v úvahu, nakolik je tento aspekt pozitivistického vlivu přítomný v dílech Julese Verna nebo Herberta George Wellse, zjistíme, že pozitivismus natolik ovlivnil typus našeho současného myšlení, že si jeho působení ani neuvědomujeme, neboť je pokládáme za samozřejmost.

Heroické a záslužné období pozitivismu ovšem skončilo brzy poté, co splnil svou historickou funkci, etabloval se jako svého druhu vládnoucí filozofie; jelikož *ex principio* nebyl schopen dalšího vývoje, stal se skrze své slabiny, které vystupovaly stále zřetelněji, v pravém slova smyslu brzdou myšlení. Ve specifickém spojení s materialismem a naturalismem vedl pozitivismus k odduchovnění života u několika generací. Znameníou charakteristiku tohoto posledního období pozitivismu lze převzít od V. Černého:

„...byl to naturalismus a celý jeho doprovod fanatického optimismu, slepé důvěry v racionální rozvoj a technický pokrok, které brzo rozřeší všechny lidské problémy a zorganizují lidem pozemský ráj: všechno, co jest, prý dobré jest, neboť nutné jest, a stačí se spolehnout na tuto determinaci, aby nás po mechanických můstcích následků nutně spojených s příčinami automaticky vynesla do zápečí labužnického ráje bez rozporů a nespravedlivostí, a ostatně i bez povinností. (...) byla to domýšlivá mechanickost [pozitivistické víry], v níž nebylo místa ani pro svobodnou a činnorodou lidskou iniciativu, ani pro lidskou obět, ani pro statečnost, niternost a vroucnost. Pro žádný tvůrčí čin lásky nebo vůle. Pro nic jedinečného, osobitého,

65 Šalda zmiňuje i Flaubertovy dopisy, „v nichž nejnenávislivějším poškľebkem a posměchem pronásleduje Augusta Comta a jeho knihu *Cours de la philosophie positive* nazývá nálezištěm nejpitomějších blbsteví a nesmyslů – protože se mu zdálo, že svou sociologií poutá a váže individuum a ohrožuje jeho svatou vnitřní říši.“ (F. X. Šalda, *Šaldův zápisník I.*, Československý spisovatel, Praha, 1990, str. 116–117.)

66 Pozdní Comte jakožto romantik snažící se harmonizovat systém fikcí a systém vědy by patrně stál na straně obránců pravosti Rukopisů.

67 F. X. Šalda, *Šaldův zápisník II.*, str. 338.

neopakovatelného, neposlušného. Tedy koneckonců ani pro umění, ani pro mravnost.⁶⁸

Je příznačné, že v pozdně pozitivistickém optimismu se pozapomnělo, že zakladatel pozitivismu byl ke svému počínu motivován vědomím krize, kterou interpretoval jako nezbytné utrpení spojené s přechodem k pozitivnímu stadiu, a že věděl o mezích rozumového poznání skutečnosti; krize se zdála být již provždy překonanou, teologie a metafyzika byly považovány za definitivně mrtvé a ve fyzice panoval názor, že kromě několika detailů je již vše objasněno.

Reakce na tento stav duchovního marasmu byl „světový útok“ na materialismus, pozitivismus a naturalismus,⁶⁹ který se uskutečnil v devadesátých letech 19. století. Byl reprezentován v první řadě Bergsonovou iracionalistickou filozofií, která v protikladu k tainovsko-renanovskému pozitivistickému racionalismu klade zásadní meze poznávací mohutnosti rozumu, odsuzujíc jej k uchopování mrtvé hmoty, a dovozuje, že „životní vzmach“ v jeho tvůrčích projevech lze zachytit pouze intuicí. Jelikož rozumem nepředvídatelné tvůrčí činy, jejichž produkty emergentně vystávají, aniž by byly determinovány minulostí, se podle Bergsona odehrávají v nejryzejší podobě v individuálním lidském vědomí, vedl jeho intuicionistický vitalismus k mohutnému posílení individualismu a personalismu.⁷⁰ U nás zapůsobil v tomto směru zejména na V. Černého, zatímco u Šaldy se bergsonovské vlivy kombinují s inspirací Nietzscheho rovněž iracionalistickým nadělovětvím. Bergsonův iracionalismus působil v korelaci se symbolismem, jehož poetický princip spočíval v tom, že zástupnými smyslovými obrazy evokoval vyšší duchovní skutečnost. V reakci na pozitivismus a jeho koncepcí sociální funkce či determinace umění se formoval l'art pour l'artismus, který spatřoval v umělecké činnosti účel sám o sobě.

Zduchovnění a zreligioznění, k němuž došlo v devadesátých letech a které lze charakterizovat jako vzpouru idealistických synů proti pozitivistickým, skeptickým a materialistickým otcům,⁷¹ zahrnovalo navíc jeden rys, který se může zprvu jevit jako paradoxní: důraz na tvůrčí svobodu individuální osobnosti se kombinuje s imperativem služby nadosobním cílům; v prvním plánu jde o službu sociálnímu celku, národnímu kolektivu, resp. lidstvu vůbec.⁷² Jde o návrat comtovské koncepce podřízení individua společnosti, avšak tento návrat se děje ve spirálním pohybu, neboť ona comtovská

68 V. Černý, *Tvorba a osobnost I.*, str. 190–191. Černý pokračuje připomenutím Šaldova vidění pozdně-pozitivistické bezduchosti: „Zde viděl Šalda bránu dokořán otevřenou do naprostého zlenivění ducha i srdce, malátné netečnosti, pohodlné sofistiky, požívačného šosáctví a povrchní skepse, koneckonců do nepravdivosti, bezcharakternosti a podvodu. (...) Celé Šaldovo dílo od počátku až do konce je jediným tažením celého života proti tomuto – jak říká – »nejděsivějšímu danajskému daru, jímž bylo kdy lidstvo pokoušeno«.“

69 Srv. František Červinka, *Český nacionalismus v XIX. století*. Praha, Svobodné slovo, 1965, str. 194.

70 V jistém smyslu reakci pozitivismu na tuto obrodu individualismu a personalismu bylo ustavení jeho další vývojové etapy, již je Machův a Avenariův empiriokriticismus. Po vzoru praotce pozitivismu Huma destruuji empiriokritikové identitu lidského já. Projekci jejich idejí v literatuře se stal v první řadě tzv. vídeňský impresionismus, pak ovšem i modernistické romány vyrůstající z koncepce proudu vědomí. Z této antiindividualistické optiky se „život lidský ukazuje jako řada nesouvislých výbuchů, které rozum ex post pracně navléká na jakousi jednotnou nit, když je byl k tomu účelu zvláště zpreparoval. (...) Proto se rozkládá forma, děj, osoby ve vířící atomy, v rozkmitané pruhy a kotouče, které si musí čtenář sám na svou odpovědnost složit v jaký taký celek.“ (F. X. Šalda, *Šaldův zápisník IX.*, Československý spisovatel, Praha 1995, str. 44.)

71 Pocity oné odcházející pozitivistické generace nám přibližuje V. Černý ve své parafrázi Tainova dopisu Paulu Bourgetovi, jehož román *Žák* (1889) zahájil výše zmíněný „světový útok“ proti degenerovanému pozitivismu: „Sbohem, velcí protivníci náboženství, pozitivističtí vědci a naturalističtí sběratelé »pravdivých faktičků«, sbohem, atomisté psychologičtí a diletantističtí atomisté rozkoši a dojmů... Člověk, jeho mysl a umění s ním, touží zase po duši, po duši nezávislé na těle, po světě vnitřním, zase se děsí Boha a Tajemství, uznává nepoznatelné a žádá životní syntézu po tolikerých triumfech analýzy.“ (V. Černý, *Tvorba a osobnost I.*, str. 152.)

72 „Není pochyby: nový názor, nový zorný úhel, nové hodnocení, *kolektivismus* hlásí se tu po prvé ke slovu ve francouzské literatuře. Po individualistickém a liberalistickém pokolení renanovců přichází pokolení nové: pokolení čehosi nadosobního, co spoutává a váže. Nový svět, nová kázeň po starém rozpoutání.(...) Ne již kritika

koncepce je syntetizována se svým protikladem – se svobodnou volbou autonomní individuální osobnosti, která se v kantovském duchu dobrovolně rozhoduje omezit svoji svobodu ve prospěch naplňování nadosobních cílů a úkolů.⁷³

1.4 Comte a T. G. Masaryk

Já jsem metafyzický individualista.

T. G. Masaryk

In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.

Augustinus

Popsat a zhodnotit všechny aspekty Comtova mnohostranného vlivu na Masaryka⁷⁴ je úkol, kterého se vzhledem k jeho rozsahu lze zhostit naplnit pouze v samostatné studii monografického charakteru. Kromě toho je vztah Comte-Masaryk v české literatuře již dosti podrobně zmapován – od veledůkladného Zdeňka Nejedlého přes pronikavé náhledy Šaldovy až k Patočkovým *Studiím o Masarykovi* a k jejich kritickému přehodnocení u Václava Černého. Omezíme se proto jen na několik dílčích postřehů, které navážou na témata zde již dříve zpracovaná a zaměří se navíc na comtovsko-brentanovské kořeny Masarykovy koncepce pravé zbožnosti, což je téma, které bylo doposud opomíjeno.

Všeobecně individualistickou orientaci získal Masaryk patrně od anglosaských pozitivistů; hlouběji založenou pozici metafyzického individualismu, odpovídající jeho bytostné potřebě jistoty, a opírající se o racionálně podloženou víru v nesmrtnost individuální duše, čerpal Masaryk z myšlenkového dědictví svého učitele Brentana, v jehož intencionální psychologii i metafyzice se zachoval Descartův ontologický individualismus ve specifické syntéze a aristotelismem.⁷⁵ K zakotvení jeho pojetí člověka, mravnosti i demokracie v představě nesmrtnosti duše kromě toho podstatně přispěl i fakt, že Masaryk byl *anima naturaliter religiosa* a že tedy ona představa byla neoddelitelnou součástí jeho vpravdě „uhlířské“ víry.⁷⁶

K explicitnímu uplatňování metafyzicko-individualistického přístupu se ovšem Masaryk propracovával jen postupně. Ve svých přednáškách z osmdesátých let zastává jednoznačně Comtův ontologický kolektivismus:

pro kritiku, nýbrž kritika pro novou strukturu!“ [F. X. Šalda, *Kritické projevy* 12 (*Soubor díla F. X. Šaldy* 21), Československý spisovatel, Praha, 1959, str. 184–5.] Není pochyb, že myšlení generace, o níž mluvil Šalda, působila kolektivistická sociologie takových Comtových následovníků, jako byl Émile Durkheim.

73 F. Červinka ukazuje, že mladý F. X. Šalda na prahu let devadesátých jednak hájil l'art pour l'artismus proti koncepci, že umělecké dílo má sloužit národu, jednak mu vytýkal, že v něm absentuje vědomí služby nadosobním cílům. Zdánlivou vnitřní rozpornost Šaldova postoje lze eliminovat poukazem na to, že Šalda oponoval pozitivisticky nadirigované národní funkčnosti uměleckého díla a prosazoval svobodnou volbu způsobu, jímž se mají ony nadosobní cíle naplňovat. (Srv. F. Červinka, *ibid.*, str. 200.)

74 Jenom jako *pars pro toto* uvedme, jak vymezuje Masaryk svoji vlastní filozofii, kterou označuje jako konkrétismus: „... nevidím plnost duchovního života a snažení jenom v rozumu, vidím ji také v citu a vůli. Běží o to, harmonizovat celý a plný duchovní život člověka – i národa.“ (K. Čapek, *Hovory s T. G. Masarykem*, str. 239.) Tyto věty by mohly být uváděny jako doslovný citát z Comtovy *Pozitivní politiky*.

75 Tomu nasvědčuje i veskrze aristotelský ráz Masarykovy argumentace ve prospěch nesmrtnosti duše: „Duše hýbá hmotou, rozum dává hmotě tvar, určuje účel a poznává celý ten svět; což může ta hmota trvat – a duše ne?“ (K. Čapek, *Hovory s T. G. Masarykem*, str. 245.)

76 Srv. V. Černý, *Tvorba a osobnost I.*, str. 494–495.

„Mnozí sociologové, hlavně pak právníci mluví o vzniku společnosti. Pro mne, jak jsem častěji naznačil, společnost vždycky byla, nikdy nevznikala. To co jsem řekl, že jest člověk ZOON POLITIKON, že jednotlivec a rodina jen *in abstracto* z logické metody se dají vytrhnout ze společnosti. My z logických důvodů, protože nemůžeme všechno přehlédnout naráz, musíme napřed jednat o individuu, pak o rodině; ale *de facto* společnost nalézá se již v přírodě a individuum a rodina jsou její části, a jen *in abstracto* může být o individuu a rodině řeč zvlášť.“⁷⁷

Jak zřejmo, „zbytkový individualismus“ obsažený v Comtově pojetí univerzální lidské podstaty umožňuje Masarykovi zprvu nesměle požadovat alespoň metodologický individualismus. Posléze se stále více zaměřuje na „lidskou konstantu“, tj. na to, co tvoří člověka vždy a všude člověkem. Proměňám, které prodělává ona univerzální lidská přirozenost během historického vývoje a pod vlivem různých místních okolností, věnuje svoji pozornost až ve druhé řadě. Masarykův postup při zkoumání vyvíjejícího se lidství se tedy přibližuje platónsko-aristotelskému schématu substance-akcident.⁷⁸

A nadto, čím více v Masarykovi uzrával a vítězil moderní individualista, tím větší závažnost přiznával individuální psychologii a tím více se vzdaloval od Comtova objektivistického behaviorismu. Nakonec ve své verzi hierarchie věd učinil psychologii základem veškeré filozofie.⁷⁹

V souvislosti s boji o Rukopisy i se svými zkoumánými smyslu českých dějin a sociální otázky v devadesátých letech Masaryk se stále intenzivněji zabývá problémem mravní odpovědnosti a svobody lidského individua. Masarykovi přitom stejně jako Comtovi jde o překonání revolucionismu moderního člověka, což neznamena nic jiného než najít vhodný lék na jeho individualistický nepokoj, který je hlavním příznakem krize moderní společnosti.⁸⁰ Masaryk vidí zdroj revolučnosti v romantickém titanismu, chápaném jako sebezbožštění člověka prostředky kantovsko-fichtovské metafyzické filozofie; tento postoj, který zahrnuje detronizaci teistického i deistického Boha, implikuje totiž, že romantickému titánovi je vše dovoleno. Romantický titán je však podle Masaryka nešťastný – jeho neomezená (faustovská) aktivita domněle tvořící společenský i přírodní svět, nenalézá žádný na ní nezávislý objekt nebo bytost, vůči níž by mohl cítit odpovědnost; proto se

77 Zdeněk Nejedlý, *T. G. Masaryk III*, Melantrich, Praha, 1935, str. 241–2. Masaryk také aplikuje, a sice nikoliv v jeho možné ontologicko-individualistické verzi, i zákon jednoty ontogeneze a fylogeneze: „Všimá-li si Masaryk v »Sebevraždě« vynikajících jednotlivců a demonstruje-li na nich nějaký zákon sociologický, děje se to – a to je charakteristické – vždycky objektivisticky, s přesvědčením o období vývoje individuálního a sociálního...“ (F. X. Šalda, *Šaldův zápisník V.*, Československý spisovatel, Praha, 1992, str. 116.) U Masaryka lze najít i jeho vlastní variantu univerzálního vývojového zákona, který ovšem stejně jako u Comta, determinuje primární sféru myšlení: je to zákon stálého vývoje k přesnějšímu myšlení. (Srv. Z. Nejedlý, *T. G. Masaryk III.*, str. 164.)

78 Z. Nejedlý, *ibid.*, str. 254.

79 Srv. Z. Nejedlý, *ibid.*, str. 164. Masarykova hierarchie věd, podaná v jeho *Konkrétní logice*, zachovává Comtovo doporučení, v souladu s nímž je nepřipustné studovat logiku samu o sobě, tj. v abstrakci od jejích aplikací v poznávacích postupech věd; totéž platí i o metodách. Podle Comta i Masaryka si logiku vědy můžeme efektivně osvojit pouze jako implicitní součást věd, jimž se zabýváme. Masaryk spolu s Comtem požaduje metodologický monismus – „aby se v jedné vědě nevykládalo jinou metodou než v jiné vědě, jak se posud děje.“ (Z. Nejedlý, *ibid.*, str. 211.)

80 „Krise moderního člověka je obecná, je to krize celého člověka, všeho duchovního života; celý moderní život, všechny instituce, názor na svět a na život vyžadují revise; vnitřní nejednotnost, rozpolcenost moderního člověka a jeho života, rozpolcenost, nejednotnost společnosti a obecná duchovní anarchie, spor přítomnosti a minulosti, dětí a otců, boj církve s vědou, filosofií, uměním a státem proniká celou moderní kulturou. Hledáme každý odpočinutí duši své – jak a kde je nalezneme?“ (T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, str. 431–432.) Podle Šaldy v Masarykově pojetí krize zní víc než comtovská inspirace hlas Pascalův, vyjadřující bídu lidské existence, schází-li jí Bůh. Je pozoruhodné nakolik se Masarykovo vidění krize blíží diagnóze romantika Thomase Carlyla v jeho díle *Minulost a přítomnost* z r. 1843: „Neexistuje náboženství, neexistuje Bůh, člověk ztratil duši a marně hledá, čím se nasolit, aby neshnil.“

titánská činnost nutně obrací do sebe, a to formou sebevražedné destrukce, která je buď individuální, anebo kolektivní: tehdy nabývá podobu masového revolučního vraždění.

Avšak zatímco u Comta je eliminace revolucionismu možná pouze v podobě naprosté negace individuální svobody, chce Masaryk naproti tomu individuální svobodu uchovat. Jak říká Šalda, „Masaryk věří, že člověk unese břemeno svobody: že je schopen sobě vládnout“.⁸¹ Vládnout sám sobě však může podle Masaryka jen mravně vyspělý člověk, který překonal moderní krizi nikoliv vnějškově-politickou, nýbrž vnitřní „revoluci hlav a srdcí“. K tomu může člověku dopomoci jediné osvěta, oslovující rozum,⁸² a náboženství, které vzněcuje lidská srdce. (Stejně jako u Comta musí obě tyto duchovní síly, poskytující jistoty jakožto základ individuálního i duchovního sjednocení, působit v harmonické součinnosti.) Hlavní složkou náboženství musí být ovšem podle Masaryka mravnost, resp. mravnost se musí stát náboženským kultem. V této souvislosti je nutno odmítnout veškeré nabízející se analogie mezi Comtovým náboženstvím humanity a zbožností Masarykovou,⁸³ jistou výjimku zde tvoří Masarykova myšlenka synergické spolupráce člověka a Boha.

Co se týče obsahové náplně i rozsahu působnosti mravnosti, byl Masaryk inspirován Brentanovou koncepcí správné lásky k nejvyššímu praktickému dobru, jež je rozvinuta ve spisku *O původu mravního poznání*.⁸⁴ Nyní ukážeme, že důležitým zdrojem Brentanovy etiky byl Comtův extrémní altruismus, který se jeví jako rozvedení maximy stoika Epiktéta, jež nařizuje: Vše pro jiné, nic pro sebe!⁸⁵ Extrémnost Comtova altruismu komentoval Mill výrokem, že Comte byl člověk intoxikovaný morálkou, čímž parafrázoval Novalisovu charakteristiku Spinozy jako člověka intoxikovaného Bohem.

Vytčením zlatého pravidla morálky *vivre pour autrui* po nás Comte požaduje nikoliv pouze činit tak, jak by mělo být činěno vůči nám, a milovat sebe jako svého bližního; to nepostačuje, neboť – a zde Comte vidí přesně – v pozadí je náš sobecký zájem, resp. rozumný, dobře kalkulující egoismus. V mravním jednání bychom měli oblast kalkulující racionality překonat, a tudíž se snažit nemilovat sebe sama vůbec. Comte se zde shoduje se svým oblíbeným autorem Tomášem Kempenským, jehož výrok *Amem te plus quam me, nec nisi propter te* se významově shoduje s výše uvedenou Epiktétovou maximou.⁸⁶ Comtovi nestačí, aby byl člověk připraven v případě potřeby obětovat osobní zájmy

81 F. X. Šalda, *Šaldův zápisník II.*, str. 239. Šalda dodává, že dle jeho vlastního soudu a vkusu je Masarykova víra až upřílišněná a cituje Dostojevského výrok, že „nejtíže snáší člověk svobodu rozhodování, svobodu volby... Dej mu tu svobodu a složí ti ji s bolestným úsměvem k nohám jako břemeno, s něž není.“

82 Roli vzdělání vymezuje Masaryk následovně: „Člověk moderně vzdělaný poznává, že společnost se vyvíjí *krokem, ne skokem*, a proto stojí ve všech oborech, tedy i v politice, o stálou *práci reformační*. Je tedy proti všeliké *revoluci*, proti revoluci zdola i shora. (...) Realistické a konkrétní pojmání společnosti a státu vylučuje politický romantismus; realismus a revoluce (násilná) jsou naprosté protivy. Kdo věří v revoluci, nebere života doopravdy.“ [Cit. in: F. X. Šalda, *Kritické projevy 2 (Soubor díla F. X. Šaldy 11)*, Melantrich, Praha, 1950, str. 283.]

83 „Nuže, přes zdánlivou příbuznost pozitivistického »náboženství lidskosti« (...) s Masarykovými ideály humanitními není mezi nimi společného nic, a už dokonce nikoliv genetický svazek, Masarykův Bůh není racionální a není vědecký (»náboženství je něco jiného, a věda taky něco jiného«), je to, s vaším dovolením a mluveno s Pascalem, »Bůh Izákův a Jákobův«, je to Bůh osobný, chceme říci – je to reálná a živá *Osoba*. A to je první základní určení Masarykovy náboženské podstaty.“ (V. Černý, *Tvorba a osobnost I.*, str. 494–495.)

84 Viz blíže J. Pavlík, Brentano und Masaryks Auffassung der Ethik, in: J. Zumr, T. Binder, eds., *Masaryk und die Brentano-Schule*, Prag und Graz, 1992, ss. 82–93.

85 Jak uvádí Nejedlý, Brentano se stejně jako Masaryk dostal ke Comtovi prostřednictvím Millových spisů. Byl jím tak zaujat, že již r. 1869 vydal o něm studii v časopisu *Chilianeum*. Když pak v r. 1873 vystoupil z církve, odjel do Paříže, aby zde čerpal z této pravé, vědecké filosofie přímo u pramene. Jelikož Comte byl již mrtev, chtěl se sejít aspoň s Millem. Ten ho sice pozval k sobě do Avignonu, kde tehdy bydlel, ale dříve než došlo k setkání, Mill zemřel. Brentano se vrátil do Vídně sice nikoliv jako důsledný comtovský pozitivista, nýbrž jako rozhodný stoupenec západní vědecké filosofie, jež se mu zdála přímo vykoupením proti zkažené filosofii německé – a i v tom ovšem byl Masaryk celý jeho. (Srv. Z. Nejedlý, *T.G. Masaryk I.*, str. 308.)

86 Právě četba Kempenského spisu *Následování Krista* spolu s láskou ke Clothilde de Vaux přivedla Comta k nutnosti založit pozitivní náboženství.

požadavkům obecného blaha; žádá, aby každý považoval za hříšnou jakoukoli péči o své osobní zájmy, pouze s tou výjimkou, že by byla prostředkem pro zajištění blaha druhých; pokud tomu tak není, měl by člověk stydět, neboť pokud se stará o víc než jednu věc, jeho existence není kompletní jednotou – není systemizovaná. Jakýkoliv požitek (dokonce i z jídla) je nemorální, pokud činnost jím provázená není nezbytná pro sílu a zdraví (které potřebujeme, abychom mohli pomáhat našim bližním). Veškerá výchova a morální disciplína má jediný cíl – aby altruismus převládl nad egoismem; proto je nutno jak jen možno umrtvovat osobní vášně a sklony. Dokonce i výkony intelektu se mají řídit autoritativním pravidlem dominance sociálních citů nad inteligencí.

Podle Milla se Comte dopustil omylu, jenž spočíval v požadavku, aby se kritérium (*test*) chování stalo jeho výlučným motivem.⁸⁷ Dělá stejnou chybu jako kalvinismus, když hlásá, že každý čin v životě musí být učiněn pro slávu Boží, a že cokoliv není povinností, je hříchem. Nepozoruje, že mezi oblastí povinnosti a oblastí hříchu je pásmo pozitivní zasloužilosti. Ačkoli Comte odvodil většinu svých myšlenek o morálním zdokonalování z disciplíny katolické církve, přehlédl, že katolíci mají dva etické standardy – první z nich, pokud se věrně dodržuje, postačuje ke spasení, zatímco následování druhého, vyšší a přísnějšího standardu, konstituuje světe. Katolická církev je natolik moudrá, že neklade jako povinnost pro všechny křesťany dodržovat nejvyšší pravidlo křesťanské dokonalosti; Mill poznamenává, že Comte zde nevědomky utrl listěček z knihy opovrhovaného protestantismu, a doporučuje následovat v podstatě katolický model: Existuje podle něj určitý standard altruismu, jemuž by se všichni měli ve svém chování přizpůsobit, a sice ve striktním modu mravní povinnosti; máme kromě toho mít i vyšší standard, jehož naplňování není povinné, nýbrž záslužné. V duchu pozitivistického pokrokařského optimismu Mill konstatuje, že doména mravní povinnosti se neustále rozšiřuje; pokud to, co bylo kdysi neobvyklou ctností, se stává ctností obvyklou, začíná se tato ctnost řadit mezi povinnosti, zatímco ten stupeň ctnostného chování, který přesahuje úroveň toho, co se stalo obvyklým, zůstává nadále kvalifikovaný jako záslužný.

Mill dále konstatuje, že pokud je sebevzdání skutečně pocíťováno jako oběť, pak představa štěstí pro všechny, zajištěného sebeobětováním každého jednoho člena společenství, je sama v sobě rozporná. Mill proto vyžaduje spontánní mravní jednání, která v sobě zahrnuje přirozenou pozitivní sankci – sankci v podobě bezprostředního požitku, který ono jednání působí; samozřejmě přitom nevylučuje, aby byli lidé k tomuto jednání vyzýváni a povzbuzováni. Toto povzbuzení má být ovšem formulováno tak, aby zpříjemnilo oběť, kterou přinášíme v altruistickém jednání, a nikoliv tím způsobem, že bychom pod jeho vlivem prožívali při všech jiných typech jednání bolestný prožitek viny.

Brentano pak propojil Comtův bezbřehý altruismus s apriorním principem sumace, který stanovuje, že suma či souhrn dober zahrnuje vždy více dobra, než v sobě obsahuje každé jednotlivé dobro, které onen souhrn spolukonstituuje. (V aplikaci na vztah individua a kolektivu to znamená, že prospěch kolektivu, jehož je jednotlivec členem, v sobě zahrnuje vždy více dobra, než zahrnuje individuální prospěch onoho jednotlivce.) Při správném preferování (které je modelem správné lásky) máme podle Brentana volit vždy největší dosažitelnou sumu dober (tím se Brentanova etika odlišuje od romanticko-patetické adorace marné sebeoběti). Inspirován Millem, ale i Aristotelem, přidává Brentano altruistickému jednání ve výše popsaném smyslu i přirozenou sankci: pokud správně preferujeme, resp. milujeme a činíme v souladu se správnou preferencí, pak bezděčná reflexe oněch činností je doprovázena kladným prožitkem radosti a štěstí. Jinými slovy, podle Brentana v reflexi milujeme akty lásky (preferance), orientované k nejvyšší dosažitelné sumě dober. Důsledky této koncepce jsou formulovány následovně:

87 John Stuart Mill, *ibid.*, str. 335.

„Z toho, co jsme uvedli o případech preference, která je charakterizovaná jako správná, vyplývá totiž důležitá teze, že oblastí nejvyššího praktického dobra je celá sféra toho, co je podrobno našemu rozumovému působení, pokud v ní lze uskutečnit dobro. To, co přitom může padat na váhu, není pouze samotné vlastní já: je to rodina, město, stát, celý současný pozemský organický svět, dokonce i vzdálenější budoucnost. To všechno vyplývá z teze o sčítání dobra. Napomáhat dobru v tomto širokém celku podle vlastních možností je zřejmě správným smyslem života, jemuž má být podřízeno každé jednání; to je jediné a nejvyšší přikázání, na němž závisejí všechna ostatní. Sebeodevzdání a podle okolností sebeobětování se podle toho stává povinností; stejné dobro, ať už je kdekoli (tedy i v jiném člověku) je třeba milovat podle jeho hodnoty (tedy všude stejně) a zloba a nevraživá závist jsou vyloučeny.“⁸⁸

Brentano si však brzy uvědomil neudržitelnost této verze Comtova romantického altruismu, kterou aplikací principu sumace (jež se liší od jeho původně utilitaristického užití, patřícího do kontextu konstruktivistického racionalismu) a přirozené sankce (realizované formou spontánní, vůlí neovlivnitelné reflektující lásky) zakotvil přímo v bytostném jádru individuální mysli, a provedl tuto zásadní korekci:

„Musíme se ovšem mít na pozoru před tím, abychom z principu lásky k bližnímu jako k sobě samému nevyvozovali, že se každý musí *starat* o druhého tak jako o sebe sama – je to totiž tak velmi vzdálené od následování toho, co je všeobecně nejlepší, že by je to spíše podstatně poškozovalo. Vyplývá to ze zvážení okolnosti, že k sobě samému máme jiný postoj než ke všem ostatním a že mezi nimi jsme s to pomáhat a škodit jednomu více, druhému méně. (...) V souvislosti s tím existují napomenutí, s nimiž se setkáme v každé morálce a v nichž se nám říká, abychom se starali nejprve o sebe sama: »*Gnóthi seauton!*«, »*Zamet' si před vlastním prahem!*« atd. Požadavek starat se nejprve o ženu, dítě, vlast se vyskytuje rovněž všude. A jako důsledek z toho vyplývá také požadavek: »*Nestarej se o zítřek!*«, v jehož smyslu je obsažena vskutku moudrá rada, a ne to, že mi mé zítřejší štěstí nemá být tak milé jako štěstí současné. Tímto způsobem zkoušení se jako neoprávněné ukazují i komunistické teze, které by jejich hlasatelé chtěli s nelogickou ukvapeností odvozovat z krásné zásady všeobecné bratrské lásky.“⁸⁹

Přestože si Masaryk vážil Brentana a obdivoval jeho vědeckou akribii, nebyl s to akceptovat jeho složitou etickou koncepci jako celek. (O důvodech se lze jen dohadovat: patrně mu svým důrazem na apriornost principu sumace připadala příliš subjektivistická a mohl jí mít za zlé, že nezakotvuje mravnost v náboženství.) Brentanovskou povinnost k nejvyššímu praktickému dobru proto transformuje do pojmu „pravá zbožnost“; znamená pro něj „být si plně a stále vědom poměru k Bohu, mít úctu před každým člověkem a pomáhat mu, potlačovat svůj egoismus, žít rozumně a mravně“.⁹⁰ Dále říká, že „Kristus ukázal, že (...) pravá zbožnost proniká celým životem, i tím denním, všedním, a proniká jím stále, v každém okamžiku“. Ví zároveň, že imperativy plynoucí z pravé zbožnosti kladou na nás velmi velké nároky: mezi mravností a zbožností totiž existuje rozdíl, který odpovídá rozdílu mezi slovy „dobrý“ a „svatý“. Je tudíž zřejmé, že Masarykova „pravá zbožnost“ v sobě zahrnuje comtovský altruismus právě s těmi korekcemi, které požaduje Mill i Brentano.⁹¹ Je třeba dodat, že Franz Kafka, v jistém přeneseném smyslu Masarykův „spoluzák“ u Brentana, přijal onu striktní, žádnými dodatky nezmíněnou podobu

88 Franz Brentano, *O původu mravního poznání*, Naše vojsko, Praha, 1993, str. 34.

89 F. Brentano, *ibid.*, str. 56.

90 K. Čapek, *Hovory s T. G. Masarykem*, str. 296.

91 Níže uvedený citát z Masarykových přednášek ukazuje, že onen altruismus pronikl do jeho pojetí „pravé zbožnosti“ nikoliv přímo z Comta, nýbrž prostřednictvím Milla a Brentana: „Ani »nejurputnější zastánci teorie

romantického altruismu, která stanovuje člověku povinnost stát se světce a být si vědom příkazů bezejmenného a neviditelného judaistického Boha. Člověk, který tuto povinnost neplní a chce setrvat v millovském „středním pásmu“, je esenciálně odporný hmyz.⁹²

Masaryk chce založit mravnost nejen v metafyzickém pojetí nesmrtelné duše, kde, jak říká V. Černý, může za kategorickým imperativem cítit Osobu Imperativního Kategorika, nýbrž i v humovském citu sympatie, který je z konceptuálně-genealogického hlediska vzdáleným prapředkem Brentanova pojetí správné lásky; touto kombinací metafyziky a pozitivní vědy se ovšem vystavuje oprávněným kritickým výtkám.⁹³ Patočka dokonce tvrdí, že Masarykovo spojení české národní filozofie s dvojicí Hume-Comte znamená silné oslabení mnohem důslednější pozice Palackého, který svou humanitu inspiruje Kantem a kantovskou tradicí.⁹⁴ Patočka tedy vlastně Masarykovi vytýká, že pokud nebyl či nemohl být heideggerovcem, mohl být alespoň – k našemu prospěchu – kantovcem.

Je-li nám dovoleno napodobit tento Patočkův přístup, politujme spíše, že Masaryk pro sebe neobjevil Smithovu *Teorii mravních citů*. Tam by byl našel daleko subtilnější vypracovaný koncept sympatie, než je tomu u Huma, jakož i poučení, že to byl Bůh, kdo spolu s jinými sklony vložil onen cit do lidské přirozenosti s tím (nám zprvu neznámým) záměrem, abychom jejich přirozeným rozvíjením nezáměrně vyprodukovali jak tržní řád, tak řád mravní, který je jeho nezbytným základem. Masaryk o Smithovi sice povšechně věděl, stavěl do protikladu jeho nereduktivní pojetí člověka vůči benthamovskému utilitarismu, traktujícímu altruismus jako pouhý rozumný egoismus a „hledajícímu egoismus i tam, kde není“. Pozitivně ocenil, že oproti jednostrannosti utilitaristického racionalismu vybudoval Smith, největší národohospodář osmnáctého století, svou teorii „na dvou principech: vlastní národní hospodářství na egoismu, a společenskou etiku na sympatii“, a želel nad tím, že se na Smithovu etickou teorii zapomnělo.⁹⁵ Zdá se, že by Smithovu deisticko-metafyzickou teorii spontánního řádu, která nebyla v rozporu s výsledky věd, byl přijal daleko spíš, nežli Kantovo výlučně racionalistické založení mravnosti, které již v té době bylo z hlediska evolučních teorií překonané.

Akceptací Smithovy teorie mravních citů by se však asi poněkud jinak vyvíjel Masarykův poměr k liberalismu. Masaryk totiž má před očima pouze soudobý pokleslý liberalismus německé a rakousko-uherské provenience, kritizuje jeho jednostranný racionalismus, indiferentismus a cynismus (které jsou „hrotem duchovního a náboženského života“), aniž by vůbec viděl nějakou jeho návaznost na Smitha.

„Neuznávám »laissez-faire«“, pokračuje Masaryk ve své kritice liberalismu, „neboť to není žádná součinnost. Liberalismem se teď rozumí obyčejně jen program politický a hospodářský, ale to nestačí. Liberalismus vznikl jako »svobodné myšlení« v první řadě

lásky k bližnímu« proto netvrdí a nemyslí, abychom »pranic na sebe nepamatovali, abychom pražádné slasti neměli. To bychom nesměli mít vědomí a musili bychom jiným zakázat mít slast neb strast« (Z. Nejedlý, T. G. Masaryk III., str. 261.)

92 Bliže viz J. Pavlík, Franz Brentano and Franz Kafka, *ibid.*

93 „...mezi Masarykovou psychologíí zodpovědného člověka a jeho celkem naturalisticko-objektivistickým, pozitivistickým pohledem je rozpor. Podobný rozpor je mezi jeho vědeckým objektivismem a přesvědčením o osobním řízení světa Prozřetelností. (...) Je rozpor mezi ontologicky původním, naturalisticky neodvoditelným základem odpovědnosti a tímto empirickým odvozením. Empirická morálka vychází z pojetí subjektu jako věci, nikoli jako bytosti, které původně běží o způsob jejího bytí.“ (Jan Patočka, *Tři studie o Masarykovi*, Mladá fronta, Praha, 1991, str. 30.) Podobně i podle V. Černého se Masaryk marně v sobě „snaží sloučit comtovského pozitivistu a »filosofa jsoucna«: pro filosofa jsoucna je člověk dán jako »mravní esence«, neodvoditelná z přírodní materie; pro pozitivistu je člověk přírodní věc mezi věcmi, vše je v něm determinováno nutným přirozeným vývojem, člověk mravní vyrůstá nutně z člověka přírodního, altruismus je dobře pochopeným a osvěceným egoismem.“ (V. Černý, *Tvorba a osobnost I.*, str. 498.)

94 Jan Patočka, *ibid.*, str. 36.

95 Z. Nejedlý, T. G. Masaryk III., str. 243–244.

proti teologiím a církvím, v druhé řadě proti nesvobodě politické. Ale svoboda není prázdný rám, do kterého by si každý vložil, co chce. Pravá svoboda dělá místo pro lepší poznání, lepší organizaci a rozumnější jednání.⁹⁶ Když jinde mluví kriticky o tom, že liberalismus dává pouze negativní svobodu, je zřejmé, že mu zde chybí pozitivní stanovení společných nadosobních cílů, zaručujících duchovní sjednocení společnosti. Zde je zcela patrný vliv Augusta Comta, který se projevuje ještě silněji tehdy, když Masaryk favorizuje katolicismus nebo touží po jakémsi obnoveném moderním středověku.⁹⁷ Byla to tedy opět ona Comtova posedlost jednotou, co formovalo osudově negativní poměr k liberalismu nejen u Masaryka, nýbrž i u řady jeho vlivných následovníků.

Tak například i u F. Peroutky promlouvá comtovský požadavek harmonie, spojený s romanticky nostalgickou touhou nedůsledného liberála po splynutí s kolektivem: „Jestliže dopouštím, abych byl nazýván liberálem, a jestliže sám se tak rovněž někdy nazývám, činím tak, myslím, z týchž důvodů, pro které si p. F. X. Šalda našel pro sebe jméno *individuální socialista*. Kolektivismus a individualismus jsou právě tak jako rozum a cit nebo klasicismus a romantismus dvě lidské mohutnosti, které vzájemně se mají držet na uzdě a vytvářet dramatickou harmonii; jen vnitřně ochuzené lidstvo vyhladí jednu z obou sil a vytvoří suchý, mechanický pořádek, ze kterého brzo se mu bude chtít utéci.“ Peroutka zároveň doporučuje „vše liberalismu a demokracie“ oddělit od kapitalismu, který „nám poskytuje divadlo krachu“.⁹⁸

Comtovské dědictví se uplatnilo i u personalistického socialisty V. Černého, který se považoval za následovníka Masarykova mravního odkazu, když kritizoval K. Čapka za to, „že nikdy nenahlédl konkrétní skutečnost jevů sociálních“. Černý má Čapkovi za zlé, že „tvrdšíjně setrval na jejich redukci na jevy individuálně psychologické“ a že je vydával „za výtvar generalizace, »jednoho z nejnemorálnějších darů lidského ducha«, ač naprosto nejsou toho původu.“⁹⁹ Jinde vytýká Čapkovi, že mu unikál sociální fenomén, neboť si jej konstruoval jako jev intersubjektivní, rodící se posteriorně z kontaktů mezi jednotlivci po vzoru Romainsovy „unanimity“, a že řešení sociálních problémů kladl tedy na bedra individuí a osobních dobrých vůlí.¹⁰⁰ Jak patrné, z ontologicko-kolektivistické pozice se zde kritizuje individualista Čapek, svérázným způsobem aplikující ve své tvorbě analogon hayekovské kompozitivní metody.

Augustinův výrok, který byl použit jako motto této kapitoly, před nás staví otázku, jak vymezit proporce mezi sférou, kde zcela nutně musí panovat unanimní společenská jednota, a sférou, kde lze věci pochybně řešit jen na bázi individuální svobody; jak jsme viděli, jak Masaryk, zejména když promlouvá o novém středověku, tak i Černý a Peroutka mají skrze vliv Augusta Comta tendenci onu druhou sféru ochuzovat.

1.5 Comte a F. X. Šalda

Univerzální nadřazenost historického hlediska tvoří esenciální princip pozitivismu i jeho všeobecný výsledek.

Auguste Comte

Ale ve vnitřním, hlubším smyslu jest vývoj duše národa jako vývoj všeho živého překonáváním sobectví.

F. X. Šalda

96 K. Čapek, *Hovory s T. G. Masarykem*, str. 288.

97 F. X. Šalda, *Šaldův zápisník V.*, str. 114.

98 F. Peroutka, *O věcech obecných I.*, str. 133.

99 V. Černý, *Tvorba a osobnost I.*, str. 639.

100 Srv. Václav Černý, *Paměti I (1921–1938)*. Brno, Atlantis, 1994, str. 156.

Tím, co v myšlenkovém odkazu zakladatele pozitivismu Šaldu přímo fascinovalo a rozhodujícím způsobem ovlivnilo nejen jeho pojetí tradice, nýbrž i jeho světonázor jako celek, byla Comtova koncepce vlády mrtvých. Šalda ji poznal přímo u Comta, ale recipoval ji i prostřednictvím francouzského konzervativního tradicionalisty-nacionalisty (též antisemity) Maurice Barrèse, na něž Comte zapůsobil tak, že od původně hyperindividuálistického „kultu Já“ přešel k programu „kultu mrtvých“, vyjádřenému heslem *la terre et ses morts*. Podchycení těchto souvztažností si vyžaduje nejdřív stručné objasnění souvislosti oné Comtovy koncepce s nám již známým pojetím Veliké Bytosti; sled postupných transformací, jimiž prošlo recipované comtovské dědictví v Šaldově tvůrčím přehodnocování, si pak vykážeme na charakteristických výňatcích ze Šaldových textů, k nimž stačí připojit rozsahem relativně nepatrné komentáře. Šalda je dostatečně explicitní; parafrázovat a zkráceně vyjadřovat jeho stanoviska znamená páchat hřích na jeho velkolepém stylu, který je organicky spjatý s obsahem jeho myšlení.

Myšlenka vlády mrtvých předpokládá tematizaci života a smrti. Comte ji rozvíjí z důsledně ontologicko-kolektivistického hlediska, které již v rámci jeho sociologie vytváří vhodné východisko pro téměř radostnou akceptaci konečnosti lidského života, neboť zahrnuje teoretickou destrukci veškeré hodnoty toho, co činí individuální existenci jedinečnou a co je tedy negací kýžené jednoty. V období pozitivního náboženství mluví Comte o reálně jsoucích individuích nebo kolektivech jako o orgánech Veliké Bytosti; co se týče individuí, každé z nich má dvě sukcesivní existence: jednu objektivní, vždy toliko přechodnou, již je živoucí individuum po souhrnu předchozích příprav vsazeno přímo do Veliké Bytosti, druhou pak subjektivní, „věčnou od přirozenosti“, v níž se jeho služba celku prodlužuje nepřímou, a sice skrze výsledky jeho činnosti, jež jsou trvalým vlastnictvím následujících generací. Přechod mezi oběma formami existence tvoří smrt; Comte ji označuje sublimním slovem „transformace“. Subjektivní čili posmrtná existence spočívá tedy nejen v pouhém prodlévání vzpomínky na zemřelé individuum v historické paměti, nýbrž v aktivním působení jeho díla na myšlení, city a vůli potomstva.

Comte zdůrazňuje, že ve skutečnosti se žádný jednatel nemůže stát orgánem Veliké Bytosti jinak než skrze tuto druhou existenci; první je pro individuum pouze jakousi příležitostí obstát ve zkoušce, zdali si zaslouží onu finální subjektivní inkorporaci, kterou ovšem nelze získat dřív, než dojde k úplnému dovršení existence objektivní. Jednotlivec jako takový tedy ještě není skutečným orgánem Veliké Bytosti; dokud existuje jakožto bytost distinktní, pouze aspiruje na to, aby se jím svými službami stal. Jeho relativní nezávislost se vztahuje pouze k první, objektivní formě existence, během níž zůstává bezprostředně podřízen univerzálnímu řádu, jenž je zároveň materiální, vitální a sociální. Posmrtnou inkorporaci do Veliké Bytosti se onen zasloužilý jednotlivec stává její vpravdě neoddělitelnou součástí: přestává podléhat zákonům fyziky a zůstává podřízen jedině „vyšším zákonům, které přímo ovládají fundamentální evoluci Lidstva“.¹⁰¹

Zatímco jiné živé bytosti se rozmnožují pouze elementární renovací, umožněnou „převahou absorpce nad exhalací“, jak Comte říká v duchu dobové fyziologie, Veliká Bytost se rozrůstá především subjektivní věčností svých zasloužilých objektivních

101 Viz Auguste Comte, *Sociologie*, str. 10. K tomu, aby se ona banální náhražka individuálně-osobní nesmrtnosti, již je Comtova subjektivní nesmrtnost (zaručující „věčnost“ jen tomu, co se skrze popření egoismu vykonává jako služba celku), mohla stát článkem pozitivní víry, bylo nutné ji patřičně ritualizovat. Comte stanovuje, že po smrti těch, kdo přímo požívali dobrodiní činěná danou zemřelou osobou, se oné osoby týká láska a adorace směřující k Veliké Bytosti; oficiální součástí Veliké Bytosti se osoba může stát sedm let po smrti na základě úřadku duchovní moci, jejíž představitelé (kněží) zhodnotí, zda byla jejím dobrým služebníkem či nikoliv. V pozitivním případě dojde ke slavnostnímu prohlášení inkorporace dotyčné osoby do Veliké Bytosti a její ostatky jsou přeneseny do některého z posvátných hájů, obklopujících chrámy Lidstva. Comte dále nařizuje, aby se lidé na tento akt, který kompenzuje jejich celoživotní sebeobětování ve službách Lidstvu, naučili dopředu těšit.

služebníků. V celkové skladbě Lidstva tedy subjektivní existence zemřelých nevyhnutelně převládají, a to jak z hlediska počtu, tak z hlediska trvání; právě z tohoto důvodu moc historicky narůstající Veliké Bytosti vždy přesahuje moc jakéhokoliv souhrnu individuí existujících v určité době. Prevalenci dědictví minulosti nad přítomností chápe Comte jako zákon: prohlašuje, že evoluce lidstva bude nadále pokračovat svým směrem i v případě, že by došlo ke vzpouře téměř veškeré objektivně existující populace proti „subjektivní“ determinaci minulosti; stačí, když zůstane několik věrných služebníků, jejichž záslužné úsilí se napojí na skryté kořeny, které byly působením předcházejících generací vloženy do všech srdcí a duchů nezávisle na jejich vůli. Comte uzavírá: „Jedním slovem, živí jsou vždy a stále víc a víc ovládání (*dominés*) mrtvými.“¹⁰²

Comte zde vlastně tvrdí, že s pokrokem civilizace se podíl dané generace na vytváření souhrnu veškerého jejího vlastnictví, a to jak fyzického, tak intelektuálního, neustále proporcionálně zmenšuje v důsledku neustále rostoucího podílu, který na jeho tvorbě mají generace předcházející.¹⁰³ V tomto tvrzení je formulován „esenciální princip“ pozitivismu jakožto historismu a implicitně i jeho hlavní, soudobou krizí společnosti přímo vyžadovaný úkol – přinést konečně jediné možné východisko z revoluční situace vyvrácením všech těch „více nebo méně subverzivních doktrín, které postupně podněcovaly žijící lidi ke vzpouře proti celku mrtvých“.¹⁰⁴ Comte prorokuje, že devatenácté století bude (zřejmě pod vlivem pozitivismu) principiálně charakterizované neodvolatelnou převahou historie ve filozofii, v politice a zejména v poezii; vznikne tak účinný lék proti „západní anarchii“, jež tkví v rozbití kontinuity duchovního vývoje lidstva, sukcesivně narušované nejdříve katolicismem, který zlořečí antice, pak protestantismem, který zavrhuje středověk, a poté deismem, který ničí veškerou historickou filiaci jako takovou.

Stejně jako většina Comtových koncepcí je i jeho pozitivistický historismus, vyjádřený vpravdě impresivní parolou „vlády mrtvých“, plný vnitřních rozporů. Z kvantitativního hlediska, které bylo hlavním Comtovým „kritériem historického růstu“, převažovali totiž v jeho době mezi „subjektivně existujícími“ mrtvými zcela jednoznačně jím zavrhaní teologové a metafyzikové, kteří se dle jeho vlastních slov bouřili proti již dávější mrtvým, podporující tak kontinuitu historického vývoje lidstva; Comte jakožto první pozitivista se musí vzbouřit proti těmto mrtvým buřičům. Jinými slovy, narušuje historickou kontinuitu tím, že z historie vylučuje ty, co narušovali historickou kontinuitu před ním. Je zřejmé, že bytostně konzervativně-traditionalistická myšlenka vlády mrtvých se ocitá v rozporu s pokrokařským charakterem zákona tří stadií, a to nejen v ohledu tradice-pokrok, nýbrž i z hlediska vztahu kvantity a kvality. Zákon tří stadií totiž zahrnuje negaci, resp. kvalitativní zvrat – zejména při přechodu od stadia metafyzického ke stadiu pozitivnímu –, zatímco Comtovo pojetí vlády mrtvých je postaveno výlučně na kategorii kvantity.¹⁰⁵ K pojmově konsistentní syntéze tradicionalismu a pokrokařství Comtovi Hegelův koncept *Aufhebung*, označující (zhruba řečeno) negující překonání, které je zároveň uchováním nadčasově významné části překonaného.

102 Viz Auguste Comte, *Sociologie*, str. 11.

103 Mill ovšem poznamenává, že Comte svému proslulému výroku o vládě mrtvých podouvá v pozdějším vývoji stále zřetelněji poněkud jiný význam, spočívající v požadavku podřizovat se stále víc a víc autoritě předešlých generací a pochybovat stále méně o jejich soudu, resp. stále méně podrobovat základ jejich názorů zkoušce našeho rozumu; kdo v navrhované říši sociokracie požaduje důkaz, vyjadřuje podle Comta nedůvěru, ne-li nepřátelství vůči duchovní moci, která zprostředkovává dědictví minulosti. Pozitivistická víra, která byla původně prezentována jako *la foi démonstrable*, se tudíž prosazuje jako *la foi toujours démontrée*. (Srv. John Stuart Mill, *ibid.*, str. 356–357.)

104 Viz Auguste Comte, *Sociologie*, str. 76.

105 I v tomto kontextu se tedy po scientistickém způsobu čili nekorektně uplatňuje redukce kvalit na kvantitu, jeden ze základních metodologických přístupů přírodních věd.

Výše uvedená Comtova zmínka o „několika věrných služebnících“ historické kontinuity v sobě zahrnuje implicitní náznak rozlišení mezi „pravou“ či „autentickou“ (tj. kontinuální) historií a historií „odcizenou“, která se děje v rozporu s tím, co je zakořeněno ve „všech srdcích“; toto rozlišení, které by vnitřní rozpory alespoň částečně eliminovalo, však není u Comta nijak vypracováno, neboť spadá zcela mimo rámec pozitivismu. (Vychází totiž z ontologického konceptu „svobody“ existence vůči determinujícímu působení esence.)

V konečném důsledku pak Comte postupuje vůči historii selektivně – vybírá některé zvěčnělé myslitelské zjevy, které z jeho pohledu tím nebo oním způsobem připravovaly nástup pozitivismu; o trapné nemohoucnosti a zároveň osudné domýšlivosti zahrnuté v tomto Comtově postupu svědčí např. to, že řecké myšlení se mu redukuje pouze na přínos čtyř historicky „zasloužilých“ osobností (Aristoteles, Archimédes, Apollonios, Hypparchos).

Vnitřně rozpornou agregaci tradicionalismu a pokrokářství, jež tvoří Comtův pozitivismus, postihl podobný osud jako podstatně lépe vypracovanou syntézu Hegelovu: působila *per partes*. První generace Comtových následovníků přijaly jeho myšlenku pokroku; poté, co došlo k jejímu úpadku ve výše zmíněném pozdním pozitivismu, působil Comte svojí konzervativně-traditionalistickou dimenzí, jež našla pregnantní vyjádření právě v myšlence vlády mrtvých; jak jsme výše naznačili, v silovém poli tohoto působení se ocitl i F. X. Šalda.

Na počátku devadesátých let 19. století, v období koncipování svého *Syntetismu v novém umění*, byl Šalda rozhodným individualistou; jako mnozí jiní zavrhoval Tainův sociologický determinismus v teorii umění i estetice a korigoval ho pomocí Hennequinovy „estopsychologie“ zdůrazněním jedinečných, osobně originálních stránek působení géniova. Snažil se přitom být syntetikem, tj. nedopouštět se omylu tkvícího v tom, že z plurality metod zkoumání uměleckého díla se zvolí jen jedna s vyloučením všech ostatních; jeho syntéza byla ovšem založena na individuálně-psychologickém stanovisku.¹⁰⁶

Způsob, jímž na něj zapůsobila Comtova myšlenka vlády mrtvých, popisuje Šalda s odstupem mnoha let následovně:

„Vzpomínám si dnes ne bez úsměvu na úlek, který mně způsobila v mládí věta z Comta, že mrtví budou stále více a více ovládat živé! Procítil jsem tehdy až hmotně tlak mrtvých, stále rostoucí, stále se stupňující, neboť jich neustále přibývá, a nejen hmotně, číselně, tím, že lidé stále umírají. Vzpomněl jsem si, kolik minulosti na nás naléhá; duší prolétlo mně hrůzné vědomí, že známe na př. počátky řeckých dějin lépe, než je znali vrstevníci Perikleovi, kteří byli od nich odděleni dobou asi tisíce let proti nám, odloučeným od nich více než třemi tisíciletími! Že známe mnohem lépe minulost starého Egypta než učenci Ptolemaiovi, jimž byla dějinami pradědů. Nikdy, zdálo se mi, nežijí opravdu mrtví více a intenzivněji než dnes! Vystřebávají úplně náš život... A zdá se, čím bude vývoj pokračovati, tím hlouběji do minulosti půjde poznání, tím více a tím vzdálenějších mrtvých pro nás ožije. Budou jich mraky, legie, vojska! Co zbude pak na nás? Co na naši tvořivost? Neudusí jí úplně?“¹⁰⁷

106 Srv. *Tvorba a osobnost* I., str. 232. Ukázkou syntetizujících Šaldových postupů je následující korekce Bergsonova kreacionismu, v níž je konkrétní determinující vliv určité doby na svobodnou tvůrčí individualitu pojat jako to, co ona individualita neguje a od čeho se osvobozuje: „Jistě není správná teorie Tainova a sociálních deterministů jemu blízkých, jako by umělec byl jen výrazem činitelů dobových a společenských; básnický tvůrčí čin jest cosi úplně iracionálního a nepochopitelného, jako každý čin, cosi, co není možno pojímat jako součet jednotlivých statických položek. Ale i pták, který chce vzletět, musí mít nejprve pevný bod, o nějž se opře, a ve vzduchoprázdňném prostoru není možno ani létat. Člověk-tvůrce může svou dobu nenávidět a překonávat ji, ale nejdříve ji musí mít jako bezespornou jistotu, jako medium, jako koeficient tlaku a tření...“ (F. X. Šalda, *Kritické projevy* 9, str. 74–75.)

107 F. X. Šalda, *Kritické projevy* 10 (*Soubor díla F. X. Šaldy* 19), Československý spisovatel, Praha, 1957, str. 190–191.

Šalda vidí i další zápory comtovské vlády mrtvých:

„Svět, jak jej vidíme, postřehujeme, pojmáme, reprodukuje, žijeme *dnes*, je v největší části odkaz a dědictví, hotový a nahromaděný kapitál mrtvých a starých generací. Málo dobýváme sami. Mnoho dostali jsme, zdědili jsme vypracovaného a hotového. Mnoho tradice, mnoho *asociace*, mnoho historického. Málo bezprostředního a přímého. Všecko, co bylo starým původně primitivně, základní, konstitutivně, chutnáme *dnes* již jen jako z paměti, v narážkách jenom a v analogiích. City vlastně primitivně a hotové jsou dnes verbálními koncepty.(...) Celý duševní život přítomnosti, moderního světa jest opakovaný a jako navázaný na stará schémata, podepřený na starých základech, masách hotových materiálů. Vidíme všecko cizími prismaty. Každá věc připomíná sta jiných, o nichž jsme slyšeli a četli. Nehledáme ve věci její bezprostřední tvar, formu, linii – ale stále srovnáváme, uhadujeme, tušíme, odlišujeme formy a hodnoty cizí, mrtvé a minulé. Život z největší části, opakuje, je nám historický, analogní, paralelní, asociovaný, *apercepovaný*. Není bezprostřední a svěží, jest učený a umělý. Na tuto věčnou odvislost, na tuto narážkovou a zapjatou síť všeho živého ukázal určitě v estetice již *Fechner*. Nechutnáme věci, dojmy, názory samy o sobě, ale jich *vztahy* a *poměry*. Odtud reflexe, paralelismus a opakovnost, analogičnost největší části moderního umění.“¹⁰⁸

Myšlenka vzpoury proti vládě mrtvých, jak ji nalézáme u mladého Šaldy a jak ji posléze důsledně zapracoval do metody své literární i výtvarné kritiky,¹⁰⁹ má svůj pendant ve snahách empiriokritiků o nalezení „čisté“ zkušenosti, zbavené všech zděděných apercepčních a interpretačních schémat. (Jak již bylo zmíněno, empiriokritikové po Humově vzoru odvrhli jako nepřipustné apercepční schéma i představu identického Já.) Ještě mnohem výrazněji se vzpouří proti vládě mrtvých či historicko-filozofickému dědictví uplatní v Husserlově fenomenologii, která metodickým odbouráním všech druhů apercepce a filozofických předpokladů směřuje „k věcem samým“. Historie se z tohoto hlediska ukazuje jako zdroj falešných a iluzorních prismat, jichž se musíme velmi důsledně zbavovat, neboť ve svém důsledku způsobují, jak ukázal Husserl, krizový stav evropských věd, který se pak promítá do všeobecné krize kulturně-mravní i politické. Za zmínku stojí i fakt, že Karel Čapek se již od svých univerzitních studií věnovaných estetice a teorii umění snažil kvazi-fenomenologickými metodami oproštění od hodnotících apercepce dobrat skutečnosti, jaká vpravdě je, ať již se jednalo o skutečnosti estetické či mimoestetické.¹¹⁰

Šalda se ovšem ve všeobecnosti ubírá jinou cestou. Jeho individualismus je podstatně ovlivněn Kantovým mravním autonomismem (a samozřejmě i Nietzscheho pojetím sebevytváření geniální osobnosti).¹¹¹ Touží v tomto smyslu po sebezpřesahu k vyšší objektivní zákonnosti nadosobních hodnot, ztělesněných v nadindividuálních kolektivních entitách, jakými jsou národ a lidstvo jako celek. (Nacionalismus a služba lidstvu jsou ovšem pro něj jen průchozími stupni k vyšší objektivnosti náboženské, k synergické spolupráci s Bohem.)¹¹² A *prima facie* je to právě ono předtím odmítané dědictví mrtvých, v čemž nahlédne vyšší nadosobní zákonnost, které se ve své tvorbě svobodně podřídí:

108 F. X. Šalda, *Kritické projevy* I, str. 275–276.

109 Odtud pramení také Šaldovo vysoké ocenění Flaubertova nepřímého realismu, v jehož intencích se lze dobrat ke skutečnosti pouze destrukcí iluzí.

110 Čapkovu blízkost fenomenologii lze demonstrovat např. na jeho fejetonu „Chaplin čili o realismu“. (In: Karel Čapek, *O umění a kultuře* II., str. 553–557.)

111 „...svoboda, má-li mít pro člověka trvalou cenu, musí jím být dobyta napětím celé jeho bytosti – svoboda, které se ti dostává darem, je úplně bezcenná. To je svoboda zcela záporná a rozpoutává jen bezvládu. Dále svoboda opravdová musí vytvořit ze sebe zákon, musí se sama tím zákonem obzeme, jinak se rozplyne v písku a zvrhne se v anarchii.“ (F.X. Šalda, *Šaldův zápisník* IX., str. 118.)

112 F.X. Šalda, *Šaldův zápisník* III., Československý spisovatel, Praha, 1991, str. 400–401.

Pokud umění nepodává více než pouhý a prostý výraz jednotlivého *já*, nemůže být než něco velmi pomíjivého a plytkého: nepodává vpravdě více než pocity a dojmy mžikové jevovosti, jimiž člověk strádá a trpí. Teprve ve chvíli, kdy pojímá cosi nad sebou, cosi, čeho chce být jen projevem, funkcí, orgánem, kdy se objektivizuje z lásky, víry, úcty, kdy dává se dobrovolně do služby z entusiasmu k čemusi vyššímu, počíná vyslovovat trvalost, klad, jistotu, stálost. Teprve od chvíle, kdy *já* se samo učení a organizuje, kdy pojme sebe jako část vyššího útvaru, kdy povzneslo se nad prostou sobeckou pudovost být pouhým projevem sebe a ničím více, stává se tradičním nebo kulturním a užívá výhod vyšších a trvalejších celků životných. Máme právo žádat, aby *já* nebylo živlem rozkladu a nástrojem klamu a smrti, nýbrž dělníkem uskutečňujícím vyšší životnost, tvořícím vyšší klady životné; máme právo žádat od něho tradičnost.¹¹³

K tomu, aby se uvědoměle včlenil do mohutného proudu tradice (prožívaje přitom Comtem velebenou slast z podřízení se), se však Šalda musel zbavit původně drtivé hrůzy z vlády mrtvých. Činí tak tím, že akceptuje parolu „kult mrtvých“, která vyjadřuje předtím opomenuté aspekty Comtovy koncepce, a sice že vůči zvěčnělým mrtvým, s nimiž jsme v neustálém duchovním kontaktu, cítíme lásku, úctu a vděčnost; zároveň koriguje jednoznačně kvantitativní Comtovo chápání vlivu mrtvých na žijící.¹¹⁴ Vnitřní prožitek „kultu mrtvých“ mu odhalil smysl tradice (jakožto „činitele zmocněné tvořivosti“), konzervatismu a historismu jako takového;¹¹⁵ podobný vývoj pak konstatuje i u Viktora Dyka.

Přechod na historisticko-tradicionalistickou pozici je ovšem u Šaldy spojen s negací statusu individua jakožto jedinečné a neopakovatelné bytosti; jelikož Šalda se zabývá především umělecky tvůrčí osobností, dospívá ke specifické kombinaci Kantova pojetí génia (tvořícího stejným způsobem, jakým tvoří nevědomá tvůrčí síla přírody) s Comtovou myšlenkou vlády mrtvých. Tvůrčí individuum, pozvedající se nad úroveň pouhé práce k činu, ať již je to v oblasti umělecké či mimoumělecké, se stává proslulou „loutkou boží“, jež se dosti podobá Hegelovu filozofovi-mluvčímu absolutního ducha:

„...tvé já jest v těchto velikých momentech jen divákem, a ne hercem; že prostředkem tvého já působí síly nadosobní, vlivy nekonečného počtu mrtvých předků, celý příboj rozpoutaných sil duchových. Ve velkých a rozhodných chvílích svého života jsi vždycky bezejmenný. Tvoje tak zvané já, tvoje tak zvaná individualita jest v takových závažných, dramatických chvílích odplavena jako stéblo slámy povodní. V takových chvílích jsi jen loutkou boží, jako jsou loutkami božími všichni lidé ostatní.“¹¹⁶

S nadšením pak Šalda referuje o hlavních myšlenkách knihy cestovatele Lafcadio Hearn:

113 F.X. Šalda, *Kritické projevy* 10, str. 90–91.

114 „Dnes jsem vykoupěn z této mýry svým *kultem* mrtvých. Dnes vím, že v pravdě a hodnotě *původní* může být jen ten, kdo zná co nejdokonaleji a co nejvíce práce svých předchůdců. A nejvíce *svůj* a nejtvůrčivější že je ten, kdo žije v největší důvěrnosti se svými mrtvými, převtěljuje se v ně co nejčastěji a unikaje sobě co nejvíce. A vím také, že i mrtvý jako živý pouze „*svou váhou* působí“, jak pověděl Jan Neruda s obvyklou pregnantností. Ne jménem, jen váhou. Ne počtem – jen váhou. Jak rozkošně zjednodušuje se pak svět, život i – smrt.“ (F. X. Šalda, *Kritické projevy* 10, str. 190–191.) Po určité době – ve svém tzv. „agrárním“ období – se Šalda svou adorací „zákona země“ ocitá pod přímým vlivem Barrèse: „Zákon, který víze prostřednictvím země budoucí s minulými a obojí s dnešními, počíná se cítit určitěji a určitěji. Člověk-bezzemek jest nezakotvený, a proto pohrou větrů a vln více než kdo jiný; země však a její zákon jsou nejbezpečnější upravovatelé pravého vývoje a pravého pokroku.“ [F. X. Šalda, *Kritické projevy* 11 (*Soubor díla F. X. Šaldy* 20), Československý spisovatel, Praha, 1959, str. 19.]

115 „Historismus je jeden ze základních postojů duše lidské životu; historismem každý – ten víc, onen méně – žijeme; úplně bez něho nemohl by žít delší dobu nikdo. Právě jako nikdo ne může žít delší dobu bez individualismu nebo bez kolektivismu; bylo by to jako žít ve vzduchoprázdňé prostotě.“ (F. X. Šalda, *Šaldův zápisník* I., str. 96–97.)

116 [F. X. Šalda, *Kritické projevy* 8 (*Soubor díla F. X. Šaldy* 17), Československý spisovatel, Praha, 1956, str. 212–213.]

Západnický individualista narazil záhy v Japonsku na pevnou vrstvu duchového kolektivismu, na poslední souborné klady odvěké národní tradice, na učení, že svět živých jest přímo ovládán světem mrtvých a že všechny naše skutky jsou dílem mrtvých předků a bohů. Japonský šintoismus tu svým způsobem a před Comtem pověděl též mravní princip, na němž vybudoval veliký francouzský myslitel celou sociologii; a totéž, v čem stýkají se dnes ve Francii duchové jinak tak různorodí jako Anatole France a Maurice Barrès, jest zde vysledováno do posledního jednotícího kořene.¹¹⁷

Již mnohem dříve se Šalda v podobném kontextu odvolával na Spencerův první zákon evoluční teorie, který stanovuje, že „nic není ve vesmíru osamoceného a odděleného, že na každou bytost působí celý vesmír, a ona že jej vyjadřuje. Že každé »individuum« odráží, reflektuje svoje prostředí, že mezi bytostí a prostředím je korespondence, vzájemnost, že bytost je jen zrcadlem makrokosmu“.¹¹⁸ Šalda si přitom ani nepovšiml, že na rozdíl od Comta učinil z vlády mrtvých nad žijícími individui vládu absolutní a že i jeho původní pojetí svobodného včlenění se individua do tradice ztrácí jakýkoliv význam.

Spontánní, tj. nevědomý charakter nadosobních sil makrokosmu působících v mikrokosmu myslí tvůrčího individua implikuje zároveň degradaci rozumu, tak jak byl pojmán v rámci ontologického individualismu. Kromě bergsonovských inspirací (individuální rozum je výtečný nástroj analýzy, avšak ve tvorbě, která je syntézou povýtce, se musí jít nad něj a za něj) uvádí Šalda v této souvislosti příznačnou pasáž z Barrèse:

„Všichni mistři, kteří přišli před námi a které jsem miloval, nejen Hugové a Micheletové, nýbrž i oni, kdož jsou přechodem, Tainové a Renanové, věřili v rozum nezávislý, který prý existuje v každém z nás a jímž se můžeme přiblížit pravdě. Individuum, jeho intelekt, jeho schopnost postihnout zákony vesmíru! Je třeba slevit z toho. Nejsme pány myšlenek, jež se v nás rodí. Jsou jen způsoby reakce, jimiž se převádějí velmi staré dispozice fyziologické... Náš rozum, tento spoutaný král, nutí nás, abychom kladli své kročeje na kročeje svých předchůdců.“¹¹⁹

Přes veškeré své inklinace k iracionalismu musel Šalda dříve nebo později narazit na závažný rozpor ve své extrémně antiindividualistické verzi Comtovy koncepce vlády mrtvých: pokud je totiž tvůrčí čin výronem „vlivu nekonečného počtu mrtvých předků“, při jehož zrodu nehraje jedinečná individualita tvůrce žádnou roli, pak je zcela znemožněn vznik čehokoli nového i vývoj jako takový. Proto se snaží svou představu „loutek božích“ poněkud zmírnit v její radikálnosti a přiznat (v souladu s Comtem) jistý originální tvůrčí podíl i žijící generaci:

„...oblast, z níž se rozhodujeme v osudných chvílích, jest prý oblasti mrtvých – oni nám našeptávají prý rozhodnutí naše; vnitřní mravní kázeň, bez níž není národ národem, jest prý poslušnost mrtvých.“¹²⁰ V tom všem jest kus pravdy, ale ne pravda celá. Neboť i my, dnešní živí, jsme mrtví vzhledem k budoucnosti. Člověk, který by naslouchal duši

117 *Ibid.*

118 F. X. Šalda, *Kritické projevy* 1, str. 163.

119 F. X. Šalda, *Kritické projevy* 12 (*Soubor díla F. X. Šaldy* 21), Československý spisovatel, Praha, 1959, str. 184–5. Později je však toto radikální barrèsovské ohraničení rozumu (které je mimochodem v jistých ohledech dost blízké Hayekovu pojetí) Šaldou poněkud korigováno, a sice v duchu klasické německé filosofie: „Přiliš mnoho historické tradice – a my jsme jí přesyceni – ochromuje zcela jistě. Uvědomělé a bezvědomé musí si v zdravém tvůrci držet rovnováhu.“ (F. X. Šalda, *Šaldův zápisník* I., str. 62.)

120 Při promýšlení této formulace se nelze ubránit implikaci, že ani Masarykova (romantická) filozofie českých dějin není ničím jiným než apelem, abychom se v osudových chvílích i v každodenním životě řídili myšlenkami zvěčněných mrtvých. Peroutka v tomto kontextu mluví o rozdílu mezi oportunisticky konzervativním pojetím Pekařovým, kterému „historickou skutečností je to, co bylo, věc jednou provždy hotová a odbyta“ a „sociologicky tvůrčím pojetím“ Masarykovým, kterému historická skutečnost je „čímśi ještě dnes živým a původním.“ (F. Peroutka, *O věcech obecných* I., str. 194.)

mrtvých zcela trpně, nebude nikdy kvasem budoucnosti. Mrtví mohou a mají mít svůj hlas, kde rozhoduje se o bytí nebo nebytí národa; ale vliv jejich nemůže být výlučný, jinak národ netvoří, nýbrž opakuje, a opakování jest smrt.“¹²¹

Základní rozpor mezi myšlenkou vlády mrtvých a podmínkami možnosti zrodu nového či vývoje vůbec však nemohl být eliminován, dokud Šalda a spolu s ním i mnoho jiných předpokládali, že existuje toliko jedna nedílná národní tradice. Proto Šalda přijal jako zvěstování Thibaudetovo zjištění, že ve Francii existovala i existuje celá řada polárně protikladných tradic, jejichž konfliktní soutěžení a vzájemné překonávání se i doplňování je hybnou silou duchovního vývoje:

„Každý velký autor francouzský má protinožce, který ho i popírá i doplňuje. Každá velká umělecká forma, když byla jednou skutečně, vyvolá, někdy vědomě, někdy nevědomě, odmítnutí: *Nikoli*. Pascal je *Nikoli* pro Montaigne, který pojal pošetilý plán namalovat se, *Nikoliv* pro Descarta: »Nemohu odpustit Descartovi.« *Nikoliv*, které neubírá úcty a které jde s druhým jako rovný s rovným. Racine je *Nikoliv* pro Corneille, Rousseau *Nikoli* pro Voltaira. Rozhořčenosti sporu o kvietismus bychom nerozuměli, kdybychom necítili, že šlo o to, aby padlo mezi Bossuetem a Fénelonem radikální »*Nikoli*«. Tradice francouzská je-li v čem, je jen v tomto dialogu plném antilogií, kterými se navzájem popírá a doplňuje řada tvořivých geniů. »Je-li tento neustálý dualismus nejstálějším zákonem literatury francouzské, je patrné, jak jsou marné nejen pokusy, ustředit ji v jednom individuu nad všechny vynikajícím, ale i pokusy, vysvětlit ji všeobecnou teorií francouzského ducha...«¹²²

Šalda pak nahlíží, že i česká literatura nemá tradici jednu, nýbrž několikero, a že má dokonce víc tradic než literatura francouzská. Je problematičtější. Jako protichůdnou vůči barokní tradici klade tradici protestantsko-moralistickou a realistickou a vedle ní rozeznává, byť v slabším nebo zkříženém proudu, i tradici třetí a čtvrtou.¹²³ Vidí zcela správně, že

„...alespoň dvojí [tradice] jest nutná pro chod dějin, poněvadž jedna jediná vyžila by se záhy v sobě; jedině odporem a bojem nalévají se jim síly a zažehá se v nich životně plodivý oheň.“¹²⁴

121 F. X. Šalda, *Kritické projevy* 11, str. 182–3. Při hledání výše uvedeného problému zrodu nového se Šalda uchyluje i ke své původní myšlence negativního postoje tvůrce k dědictví minulosti: „Básník – pravý básník hodný toho jména – rozpouští, zkapalňuje a v tekutost proměňuje starý okoralý svět, pojmově zchladlý a ustaralý: jest jeho vykupitel, jeho osvoboditel. Stará schémata, pojmová práce předchozích generací, jihnou pod jeho zrakem v cosi teplého, oblačného, tekutého, plynného a výbušného; a naráz ukazuje se žasnoucímu pozorovateli a divákovi, kolik tu bylo svobody ujařmené starým, příliš úzkým zákonem, a jež proto si žádá, aby si *vytvořila* – aby se *dotvořila* – zákona *nového*. Tento nový zákon jest pak rovnomocnina svobody a její dočasný výraz. Dočasný, pravím: poněvadž vnitřní její tep, vnitřní dech a duch její jest neuvěřitelný, nespoutaný, za Nekonečnem tíhnoucí právě jako světlo.“ (F. X. Šalda, *Kritické projevy* 12, str. 106.)

122 F. X. Šalda, *Šaldův zápisník* I., str. 302–303.

123 F. X. Šalda, *Šaldův zápisník* VIII., str. 207. Šalda ovšem neopominul využít koncepce plurality kulturních tradic k logicky pochybnému útoku na svého dlouholetého polemického protivníka Karla Čapka: „»Syrové« skutečnosti, o níž blouzní p. Čapek, pro básníka dnes *není*: to jest romantická fikce stejná jako Quijotova Dulcinea. Vpravdě leží dnes před tebou ne jedna skutečnost, nýbrž *nesčíslné množství skutečností* více méně tradičních, více méně civilizovaných nebo kultivovaných; *všecky* jsou deriváty, *všecky* nesou stopy tvorby předchozích generací a mrtvých tvůrčích lidí.“ (F. X. Šalda, *Kritické projevy* 9, str. 228.) Je paradoxní, že tuto výtku, která ve druhé části své argumentaci vede k nebezpečnému relativismu (implikuje totiž, že člověk může nahlížet na tzv. skutečnost jen prismaťem té nebo oné kulturní tradice), si Čapek jakoby vzal k srdci a napsal pak v její intenci své „relativistické“ romány *Hordubal* a *Povětroň*.

124 F. X. Šalda, *Kritické projevy* 12, str. 278. Václav Černý, který akceptoval Šaldovu koncepci plurality tradic české kultury, formuluje pak z této pozice zásadní kritiku Masarykovy filozofie českých dějin: „Je v troskách Masarykova filosofie národních dějin, k právu dávat jim »smysl« byly nezvratně připuštěny *všechny* české kulturní, ať už náboženské nebo politické nebo sociální tradice, a tradice reformační, ostatně zásadně odlišená od novější obrozenské (a to jak racionalisticko-osvěcenské, tak romantické) je pouze jednou z nich, třebaže nikdo nebude

Myšlenka plurality či alespoň duality protikladně orientovaných tradic umožňuje Šaldovi restituovat svou dávnou myšlenku svobodného ztotožnění se individua s tradicí:

„Tradice tě má zbavit tíhy rozpaků, rozhodovat se stále znova a znova před každým činem; vede tě a řídí tě směrově, asi jako řeka, které jsi se svěřil se svou loďkou – jsi-li na ní jednou, stačí již, aby ses jen nechal jí unášet a rozumně vesloval nebo kormidloval. Ale než jsi se takovému proudu svěřil, musil jsi se rozhodnout pro něj a proti proudům jiným, musil jsi se rozhodnout mezi několika řekami, které plynou každá jiným směrem. Na prahu tradičnosti, má-li mít smysl a užitek, musí stát tvé volné rozhodnutí mravní, tvá zodpovědnost, přitakání celou tvou bytostí; jinak nemá ceny.“¹²⁵

Tímto stanoviskem se Šalda zásadně liší od Comta, jehož tvrzení o koexistenci všech tří stadií vývoje myšlení v jedné a téže době a o krizi, která z této koexistence rezultuje, by zdánlivě také mohlo být vykládáno v termínech boje protikladů; u Comta však právě to, že sukcese tří stadií má status zákona, zcela vylučuje jak myšlenku svobody, tak i představu, že by boj protikladů byl primárním zdrojem dějinného pohybu či vývoje.¹²⁶

Co se týče vztahu mezi bojujícími protikladně orientovanými kulturními tradicemi, Šalda jej explicitně nemodeluje podle Hegelovy koncepce negujícího překonání, které je současně parciálním zachováním, ani podle zákona jednoty ontogeneze a fylogeneze, který s onou koncepcí organicky souvisí. Pečlivým studiem Šaldova díla však Václav Černý zjistil, že je v něm obsaženo implicitní chápání evropských dějin jakožto narůstající syntézy šesti kulturních útvarů (jež později označil termínem „kulturní ideály“) a že tato syntéza se děje po způsobu Hegelovy *Aufhebung*:

„[Šalda] dává pozůstávat evropské podstatě z šesti členitých a bohatých duchovních komplexů, proudů, a sil, které se v průběhu více než dvoutisíciletém navzájem posilují; rozšiřují, podchycují, v každém dalším stadiu metamorfozně navždy trvají, až – vtěleny v dnešního Evropana – prožívají v něm v tomto dvacátém století svou, tj. naši současnou krizi: jsou to antická kultura helénská; římsko-latinská civilitas, pojem práv „civis Romani“; k nim Šalda, a tu je velmi svůj, připojuje obrodné působení génia židovského; je to, za čtvrté, křesťanská caritas, poselství lásky k bližnímu, k božímu synu mně rovnému a ježž tedy pro Boha a v Bohu miluji jako sebe samého; je to, renesanci počínajíc, moderní věda racionální a konečně mocné hnutí duchovní

popírat její duchovní a mravní charakternost a její kulturní význam více než místní. Masarykovo imperativní a historicky nepodpřené povýšení naší reformační kulturní linky na jedinou páteř vývoje českosti, jeho umělé odvození moderně uvědomělého češství z této inspirace, bylo jen pokusem ověřit a zdůvodnit Masarykův osobní cíl výchovy národa souhlasem dávných generací, bylo diktováno potřebou apoštolátu, bylo průhlednou konstrukcí a rekonstrukcí dějin na zbraň bojovnou a bitevní, bylo ukázkovým projevem myšlení mýtotvorného, jehož nám naše i cizí myšlenkové dějiny poskytují příklady ovšem nesčetné.“ (V. Černý, *Tvorba a osobnost I.*, str. 496–497.)

125 F. X. Šalda, *Šaldův zápisník VIII.*, str. 207–208. Co se týče překonané myšlenky jediné a unifikující národní tradice (kterou ostatně kdysi přijal za vlastní), Šalda připouští, že se může uplatnit pouze v dobách ohrožujících existenci národa jako celku: „*Kult mrtvých*, tedy historismus nejkrajnější, tradicionalismus *en hloc*, tedy mystika jednotného hlasu srdce. Není mi pochyby, že se ve chvílích dramaticky zaostřených, ve chvílích katastrof, takový hlas přihlásí; ale nám je třeba hlasu věrnějšího, hlasu, méně intermitujícího, který by k nám mluvil i ve všední den a řídil i naše konání všedního dne. Hyperromantický ráz tohoto nacionalismu je ve všem všudy patrný. Dovedil jsem již, že tradice není jedna, ano, že by ani jedna jediná tradice neměla skutečné hodnoty pro život a jeho řízení.“ (F. X. Šalda, *ibid.*, str. 300.)

126 O tom, že fundamentální determinantou duality či plurality protichůdných kulturních tradic je rozporný vztah mezi zákonem distributivní spravedlnosti a katallaktickými pravidly, jež zakládají tržní řád, jakož i o tom, že teprve se spontánním vznikem tohoto rozporného vztahu se konstituuje možnost svobodného rozhodování lidského jedince viz J. Pavlík, On Hayekian “False Individualism” and Its New Sources, in: *E-LOGOS – Electronic Journal For Philosophy*/2001, (<http://nb.vse.cz/kfil/elogos/ethics/Pavlik1-01.htm>).

Pojetí spontánní geneze společenských institucí se dnes skrže vliv Hayekova díla zcela jednoznačně spojuje s tradicí klasického liberalismu. Kombinace této koncepce s ontologickým kolektivismem a z něj rezultujícím totalitarismem v Comtově díle nicméně ukazuje, že situace je značně komplikovanější, zvláště když vezmeme v úvahu, že někteří liberálové ontologicko-individualistického ražení připisují i samotnému Hayekovi, který ve své *Kontrarevoluci vědy* podal drtivou kritiku Comtova pozitivismu, stejné teoretické nečnosti, jimiž proslul objekt jeho kritiky.¹³² Vzhledem k těmto nejasnostem je zapotřebí prozkoumat způsob, jímž se u Comta spojuje smithovské dědictví s pozitivistickou maximou systemizovat vše, co vzniklo spontánně.¹³³ Pozornost věnovaná speciálnímu tématu spontánní geneze jazyka je mj. zdůvodnitelná tím, že toto téma je (přes záslužný, avšak nyní přece jen zastaralý příspěvek Adama Smitha) v rámci teorie spontánního řádu doposud málo vypracované; kromě se zdá, že řešením problémů s ním souvisejících lze najít odpověď na řadu fundamentálních filozofických otázek.¹³⁴

Myšlenka nahradit spontánní fungování spontánně vzniklých institucí jejich vědomým ovládním předpokládá, že existují nepřekročitelné meze spontánního vývoje. U Marxe, který byl Hegelovým prostřednictvím také jistým způsobem dědicem Smithovy teorie spontánního řádu, je situace v tomto ohledu jasná: Domnívá se, že fakt periodicky se opakujících (a tudíž zákonitých) krizí z nadvýroby prokazuje, že na jistém vývojovém stupni kapitalismu „neviditelná ruka“ trhu selhává, a proto je nutné nahradit ji viditelnou rukou centrálního plánovače; svou doktrínu chápe jako zákonitě determinovanou reflexi mezi spontánního vývoje a zároveň jako vědecké poznání nutnosti tyto meze výše zmíněným směrem překročit. U Comta je tomu tak, že čím komplexnější jsou zákonům podřízené jevy, tím méně je „dokonalé“ jejich spontánní fungování, takže jsou stále víc odkázány na to, aby byly vylepšovány lidským řízením.¹³⁵ Nejlepší aproximací této Comtovy myšlenky je odlišení působení zákona formou klasické kauzální determinace (jak se uplatňuje v anorganické přírodě) od působení zákona formou statistické determinace.

132 Existují navíc paralely mezi Comtem a konzervativcem Burkem, jehož si Hayek velice považuje. Týká se to především Comtova koncepce vlády mrtvých, který vyjadřuje skoro totéž, co Burkovo pojetí institucí, v nichž se v průběhu historického vývoje akumulovala moudrost a zkušenost miliónů příslušníků předchozích generací, takže suma poznání, jež je v nich objektivizováno, nesrovnatelně převyšuje veškeré teoretické poznání, jímž může disponovat individuální mysl. Stejně jako Comte podrobuje i Burke kritice metafyzické pojetí přirozených práv: „...dokonale vzdělaní mužové (...) byli se všemi obecnými teoriemi „lidských práv“ obeznáni ... znali je tak dobře jako (...) abbé Sieyès. Avšak z důvodů vyplývajících z oné praktické moudrosti, jež odsunula do pozadí jejich teoretické znalosti, dali před vágním, spekulativním právem, které vystavovalo nezpochybnitelné dědictví nebezpečí, že se stane předmětem tahanic divokých a svérávných povah a nakonec bude rozerváno na kusy, přednost tomuto pozitivnímu, doloženému dědičnému nároku na vše, co může být člověku a občanu drahé. (Edmund Burke, *Úvahy o revoluci ve Francii*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 1997, str. 44.) Lze s jistotou nadsázkou říci, že Comte by se v intencích své koncepce vlády mrtvých byl stal zastáncem pozitivního (historického) práva, kdyby byl mohl jako Burke konzervovat výsledky kontinuálně se vyvíjející právní tradice; jako porevoluční Francouz však nalézal v bezprostřední minulosti jenom vývojovou diskontinuitu, jejíž konzervace by protřečila ideji konzervatismu; patrně proto zavrhl pojem práva vůbec. Je též příznačné, že vznik pozitivismu koincidoval s formováním německé historické právní školy, ovlivněné Kantovým pojetím hranic rozumu; její vůdčí představitel, Hayekem oceňovaný Karl von Savigny, byl nejen „filozofem nevědomí v právu“ (Šalda), nýbrž i jedním z inspirátorů německého neoromantismu.

133 Pro lepší pochopení protikladu *spontané-systématique*, který je konstitutivní pro Comtovo myšlení, uveďme, že podle Smitha „muž systému“ propadá iluzi, že „může uspořádat různé orgány velké společnosti se stejnou snadností, s jakou ruka pořádá různé figurky na šachovnici“. (Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by D. D. Raphael, A. L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1984, str. 233.)

134 Viz J. Pavlík, *Austrian Economics and the Problems of Apriorism*, in: *E-LOGOS, Electronic Journal For Philosophy*/2006, <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/science/pav1106.pdf>.

135 F. A. Hayek, *Kontrarevoluce vědy*, str. 176. Hayek dodává, že „pro lidi obdivující »moudrost přírody« nemá Comte nic než opovržení, a je si zcela jist tím, že při vytváření organismu pro nějaký konkrétní úkol by si několik kompetentních inženýrů počínalo nekonečně lépe.“

Jaká je konkrétní podoba mezi spontánního vývoje u Comta? Co se týče ekonomické sféry, Comte kategoricky stanovuje, že veškerý duchovní rozvoj, projevující se jak růstem vědeckého poznání, tak mravním zdokonalením člověka, a zejména zrodem samotného pozitivismu, je nezáměrným důsledkem vývoje kapitalismu.

Jak říká Comte, skutečný génius filozofický konstruoval kousek po kousku onu všeobecnou koncepci přirozeného řádu, která poté, co byla dlouho omezena na první matematické zákony, končí tím, že vše objímá, dokonce i svět morální a sociální. Ale naše chatrná inteligence, mnohem více estetická než vědecká, by nevykonala tak obtížné studium, kdyby nás naše materiální fatalita nepřestajně nenutila modifikovat vnějškovou ekonomii.

Konkrétněji řečeno, rozvoj teoretického myšlení závisí podle Comta všude na formování velkých kapitálů, které dirigují stále víc ke druhu ony aktivity, které byly původně nasměrovány k individu; směřování ke druhu znamená podle Comta orientaci kolektivní aktivity k velkým a vzdáleným cílům. K naplnění této orientace je ovšem nezbytné, abychom byli s to předvídat důsledky našich činů. A právě tato nezbytnost nás podle Comta vede k tomu, abychom neodvolatelně zavrhl jako iluzorní a nemohoucí ony spontánní teologicko-metafyzické teorie, jejichž extrémní jednoduchost by nás doposud sváděla, kdyby nám naše praktické potřeby neukázaly jejich marnost, tj. jejich nutnou neschopnost dávat reálné předpovědi.

Ať se již tedy jakkoliv zdá, že uskutečňujeme pouze materiální pokrok, nutně tendujeme k principiálnímu intelektuálnímu zdokonalení, spočívajícímu v transformování našeho mozku ve věrné zrcadlo světa, který nás ovládá. Je to proto, že materiální pokrok, na který se neoblomnou nevyhnutelností dlouho koncentruje veškerá starost člověka, přináší spontánně trvalý základ, podle nějž systematizujeme postupně naše různá vyšší zdokonalení, zprvu fyzická, pak intelektuální, a konečně morální.¹³⁶

I samotná instituce soukromého vlastnictví má podle Comta význam pro morální vývoj: „Ať již je naše cerebrální dispozice k žití pro druhé zcela jistě nejvzácnějším atributem lidství, skutečnost, že musíme uspokojovat naše potřeby, by ji učinila sociálně sterilní, pokud bychom nemohli akumulovat a následně přenášet prostředky, jimiž obstaráváme své potřeby. Čili jakákoliv akumulace vyžaduje přivlastnění, přinejmenším kolektivní, a dokonce i osobní.“¹³⁷

Comte dále tvrdí, že instituce kapitálů tenduje k radikální transformaci původního lidského egoismu, a to takovým způsobem, který nakonec povede k univerzální převaze altruismu.¹³⁸ Formování kapitálů, umožňující dělbu lidské práce, vytváří systém všeobecné závislosti: ve vyvinuté civilizaci závisí každý prakticky činný jednatel na druhých, co se týče nástrojů, které používá i provizí, které spotřebovává. Comte oceňuje „nesrovnatelného Aristotela“, který již na počátku reálné viděl v dělbě práce praktický základ společenské harmonie.

V systému dělby práce, kde se produkuje, aby se směňovalo (a kde každý jednatel může uspokojit své potřeby jen tím, že uspokojí potřeby jiných), je každý aktivní občan nucen, aby fungoval především pro druhé; každý pracovník přestává řídit svoje principiální aktivity směrem k osobním satisfakcím a obstarává jim společenské cíle.

Zpočátku je tomu ovšem tak, že kapitalistický pracovník, třebaže není otrokem, se jen zřídka povznáší k trvalému pocitu své sociální důstojnosti a setrvává dlouho v nazírání své funkce jako pouhého zdroje osobních užitků; to je ovšem podle Comta pouze přechodný

¹³⁶ Auguste Comte, *Sociologie*, str. 23.

¹³⁷ Auguste Comte, *Sociologie*, str. 16–17.

¹³⁸ Auguste Comte, *Sociologie*, str. 18.

stav (prodlužovaný moderní anarchií); když posléze pozitivismus povede k převaze exaktního poznání a hodnocení reality, stane se pravdivé poznání, že v kapitalismu každý efektivně pracuje pro jiné, intelektuálním vlastnictvím každého pracovníka a zdrojem jeho pocitu sociální důstojnosti. Jinými slovy, nevědomý altruismus, charakteristický pro všechny kapitalistické pracovníky, se prostřednictvím pozitivní filozofie stane altruismem uvědomělým.¹³⁹

Z pozice svého extrémního altruismu však Comte nemůže být spokojen s kapitalistickým řádem, jak se spontánně vyvinul; průmysl se podle něj musí zmoralizovat, což znamená, že pracovníci budou vykonávat své činnosti ve stejném duchu, jako vojáci konají službu v armádě, tj. výlučně na bázi altruismu, resp. vědomí povinnosti vůči společnosti jako celku.

Nyní je již možné vrátit se k otázce mezi spontánního vývoje v rámci Comtova pozitivismu. Comte se od Marxe liší tím, že tyto meze nenalézá v ekonomické sféře, nýbrž v samotném faktu vzniku a působení své pozitivistické doktríny, která vše podřizuje vědomému plánování. Jelikož je tato doktrína nezáměrným produktem rozvoje kapitalismu, resp. výsledkem (spontánního) působení zákona tří stadií, jenž se realizuje prostřednictvím kapitalistického rozvoje, znamená to, že skrze Comtův pozitivismus si spontánní vývoj sám ze sebe „ukládá“ nepřekročitelnou mez, a sice v tom smyslu, že neguje možnost své další působnosti; tím zároveň prokazuje, že vědomé řízení je dokonalejší, spontánní samoorganizace. *Mutatis mutandis* je tomu tak i u Marxe a Hegela, kteří chápou dějiny jako finitní proces sebeuvědomování nevědomého (u Marxe jde ovšem jen o dosavadní dějiny, které jsou pouhou předehtou ke komunismu).

To, co umožnilo Comtovi a Marxovi „rozvinout“ smithovské dědictví tímto neblahým způsobem, bylo jejich ignorování mezí rozumu, tak jak je našli Smith i Burke pro oblast politického rozumu a Kant pro oblast teoretického rozumu. Bezmeznost rozumu implikuje meze nevědomé vývojové spontaneity. Důraz na meze rozumu, který klade v celém svém díle Hayek, je postačující podmínkou odlišení jeho liberální verze teorie spontánní evoluce od totalitární verze této teorie, kterou nalézáme u Comta.

2.2 Jazyk jako emanace Veliké Bytosti

Samotná existence jazyka připomíná Velikou Bytost, jež jej formuje, uchovává a vyvíjí svou nepřetržitou péčí, kterou nemůže nahradit moc žádné jednotlivé osoby.

Auguste Comte

Svou maximu nařizující systematizovat vše, co vzniklo spontánně, aplikoval Comte na instituci jazyka v relativně nejmenší míře. Přesto však jeho autoritativní požadavek, aby pojem práva zmizel z jazyka politického a pojem příčiny z jazyka filozofického, vyjadřuje touhu vědomě ovlivnit vývoj jazyka (v intencích Comtovy pozitivní politiky by totiž ona slova měla vymizet i z předvědeckého jazyka). V Comtově díle tudíž lze nalézt předobraz toho, co Orwell vyjádřil svým termínem „newspeak“ a co se nyní prosazuje pod heslem „politické korektnosti“.

Ve zkoumání spontánní geneze jazyka, který je podle Comta nejspolečenštější ze všech lidských institucí, se plně uplatňuje jeho sociologický imperialismus – nemá

¹³⁹ „Obchodnický“ Anglosas Mill ovšem hned vidí v této vizi morálního povznesení praktický problém: silné povědomí o tom, že daný jedinec pracuje pro jiné spojené s pocitem, že je pro ně nezbytný, může u takého jedince vést k tomu, že jím bude svoji komoditu prodávat za vyšší cenu. (Srv. John Stuart Mill, *ibid.*, str. 340.)

existovat žádná speciální věda, která by se jazykem zabývala; dosavadní jazykovědu považuje Comte za něco, co sotva stojí za zmínku. Pravdivá obecná teorie jazyka je podle něj podstatně sociologická, třebaže její normální počátek je nutně biologický.

Jazyk je totiž sám o sobě natolik vztažen k sociabilitě, že ryze osobní dojmy se v něm nikdy nemohou formulovat vyhovujícím způsobem, jak ostatně dosvědčuje každodenní zkušenost týkající se vyjadřování vnitřních prožitků a pocitů způsobovaných nemocemi. Utváření jazyka i v těch nejmenších detailech vždy vyžaduje kolektivní působení, v němž součinnost generací je právě tak nezbytná jako součinnost individuí. Ani největší úsilí těch nejsystematičtějších génů jim neumožnilo osobně zkonstruovat jakýkoliv reálný jazyk.

Kromě tvrzení, že teologicko-metafyzická filozofie nikdy nedoceňovala hluboce společenskou přirozenost lidského jazyka, neboť neměla možnost pozvednout se k jedinému hledisku, které je „skutečně univerzální“ (tj. k pozitivismu), snaží se Comte nalézt bezvýhodný vnitřní rozpor ve stanoviscích všech těch zaostalých myslitelů, kteří se „ještě i dnes“ snaží uchovávat a prosazovat ontologický individualismus: Tito zaostalci nemohou svá „blasfemická sofismata“, jež popírají společenský charakter jazyka, prezentovat nijak jinak než prostřednictvím série formulí, za něž ovšem v každém případě vděčí dlouhé sociální kooperaci.¹⁴⁰

Svou charakteristiku jazyka uvádí Comte obecnou definicí znaků, které jsou konstitutivními prvky jakéhokoliv jazyka. Znak podle něj rezultuje z habituální vazby mezi pohybem a počítkem, mezi objektivním působením a subjektivním dojmem; tato vazba může být buď bezděčná (*involontaire*), anebo záměrná (*volontaire*).

Dvojímu typu znaků pak odpovídá rozdělení jazyků na jazyky bezděčné a záměrné. Bezděčný jazyk se vyskytuje u nižších živočichů a jeho povahu lze vystihnout termínem „činnostní jazyk“ (*langage d'action*); funguje tím způsobem, že samotné činnosti prováděné živočichy se stávají nutnými znaky sklonů, jimiž byly inspirovány, nebo projektů, které se jimi realizovaly. Všechny podobně organizované bytosti svému (druhově specifickému) „činnostnímu jazyku“ spontánně rozumějí. Podle Comta je tento jazyk přirozeným základem pro jazyky záměrné, jež jsou více či méně rozvinuté u všech vyšších živočichů, dosahujících onoho stupně organizace, který umožňuje plnou separaci pohlaví.

Ohledně záměrného jazyka Comte stanovuje, že tento jazyk je jakožto záměrný vždy jazykem umělým (*artificiel*); ačkoliv se zdá, že z hlediska nynější terminologie se dostává do rozporu se svými předchozími tvrzeními, není tomu tak, neboť dále vysvětluje, že všechny umělé znaky se primitivně odvozují, a to i u samotného našeho druhu, z jednoduché záměrné imitace různých přirozených znaků, které bezděčně rezultují z odpovídajícího způsobu existence, načež konstatuje, že „tento spontánní původ může vysvětlit jak jejich formování, tak jejich interpretaci“.¹⁴¹ Právě skrze svůj elementární původ ve znacích bezděčných získávají záměrné znaky přiměřenou fixaci nejinak než přirozenou cestou; vývoj přitom spočívá v tom, že se původně bezděčné znaky postupně dekomponují a zjednodušují, aniž by přitom přestávaly být srozumitelnými. Právě popsáný přechod je podle Comta zároveň tím, co nutně etabluje normální vazbu mezi jednoduchou biologickou teorií jazyka a jeho pravdivou teorií sociologickou. Comte zdůrazňuje, že záměrné znaky jsou vždy skutečnými sociálními institucemi, nebo byly i na primitivní úrovni určeny ke vzájemné komunikaci. Pokud později používání záměrných znaků slouží zdokonalování individuální existence, zejména mentální, jde o funkci nepřímou, která je ve vztahu ke komunikační funkci jazyka sekundární a nikdy by nebyla postačující k tomu, aby

140 Srv. Auguste Comte, *Sociologie*, str. 35.

141 Srv. Auguste Comte, *Sociologie*, str. 37.

determinovala utváření jazyka. Podle Comta se jazyk progresivně vyvíjí v té míře, v jaké se společnost rozšiřuje a narůstá její složitost.

Poté, co se výše uvedeným způsobem vyrovnal s „definicí“ jazyka, přistupuje Comte ke zkoumání jeho různých druhů. Vychází zde z premisy, že tělesné úkony, jimiž se konstituují bezděčné a později i záměrné znaky určené ke zvňjšňování niterných dojmů, jsou adresovány v první řadě distantním smyslu akceptorů (u člověka ovšem s výjimkou nepříliš dokonalého čichu). Přenos nejsilnějších niterných emocí znaky, jež jsou určeny zraku a sluchu, vzbuzuje pak u akceptorů určitý spontánní nástin estetického vzruchu (*essor*); zde je podle Comta elementární počátek dvou druhů základních umění, mimiky a hudby, které jejich odlišné zdroje neumožňují přirozeně kombinovat. Z těchto dvou spontánních kmenů pak podle zakladatele pozitivismu rezultují všechny naše umělé znaky; jinými slovy, Comte tvrdí, že jazyk se odvozuje z umění.

Nicméně s oslabováním afektivní komunikace v důsledku rozrůstání sociálních vztahů dochází k tomu, v komunikaci stále víc převládají sdělení určená výlučně našemu intelektu. Tato postupující proměna vede konečně, a sice u nejcivilizovanějších populací, k „totálnímu převrácení přirozeného řádu“, jež spočívá v přesvědčení, že naopak umění se odvozuje z jazyka. Comtův argument proti tomuto „převrácení“ odkazuje na „veškerou živočišnou říši“, která ihned poskytuje svědectví proti této teoretické úchylce, ukazujíc, že mezi živočichy se gesta a výkřiky používají mnohem spíše ke komunikování afekcí než k přenášení představ nebo dokonce k tomu, aby vznikly dohody o projektech. Kromě toho Comte tvrdí, že ačkoliv intelektuální vrstva jazyka (jak teoretická, tak praktická) zastírá postupně onen afektivní a v důsledku toho estetický zdroj, z něhož rezultuje, jeho stopa se nikdy neztrácí úplně.

Skutečnost, že Comte vnáší do svého zkoumání spontánní geneze jazyka problematiku estetická, je sama o sobě velmi inspirativní a vzbuzuje celou řadu otázek, zejména co se týče sporu mezi zastánci pojetí estetická jakožto výlučně lidské charakteristiky a teoretiky, kteří zvažují možnost biologických základů estetických prožitků.¹⁴² Odpověď, kterou poskytuje sám Comte, je ovšem značně banální, neboť umění je u něj definováno velmi primitivně jako vzbuzování afekcí; jedině na bázi tohoto příliš širokého vymezení, jemuž schází *differentia specifica*, může Comte tvrdit, že jazyk pochází z umění.

Ve své teoretické rekonstrukci geneze jednotlivých druhů jazyka pokračuje Comte tvrzením, že na počátku veškeré evoluce člověka mimika dlouho převládala nad hudbou, „jako je tomu u většiny živočichů“. Přirozená pomíjivost mimické exprese však vedla posléze k hluboké modifikaci tohoto fundamentálního umění, která přestože zeslabila jeho estetickou energii, fixovala jeho podstatné výsledky. Tato modifikace spočívala v tom, že zastarávání primitivní mimiky bylo organicky spojeno se zrodem dvou základních forem umění – sochařství a pak malířství. Jejich ustavením se podle Comta dovršuje vývoj vizuální části lidského jazyka; pozitivní filozofové, jak říká, jsou si dobře vědomi role, kterou sehrála mimická exprese i stop, které po sobě zanechala – vědí totiž, že veškeré písmo pochází původně z kreslení (*dessin*) a že veškeré kreslení mělo na primitivní úrovni za cíl zvěčnit expresivní postoj.¹⁴³

Vysvětlení, proč hudební exprese jakožto druhý fundamentální zdroj jazyka se stále více rozvíjela ve vztahu k původně převládající expresi mimické, je podle Comta snadné:

142 Estetizací prapůvodního jazyka následuje Comte myšlenky G. Vica o prvotním poetickém jazyku, od něž se až mnohem později odděluje prozaická řeč. Domněnku, že nejprimitivnější jazyk musel mít podobu zpěvu, neboť silné vášně, které zvňjšňoval, se vyjadřovaly silným hlasem, přirozeně přecházejícím ve zpívání, můžeme také nalézt ve Vicově díle. (Srv. Giambattista Vico, *ibid.*, str. 117, 193–194.)

143 Srv. Auguste Comte, *Sociologie*, str. 38.

Třebaže se zvuky nereprodukuje tak snadno jako vizuální formy, jejich větší nezávislost na času a místě je učinila vhodnějšími pro komunikaci na menší vzdálenosti, odehrávající se mezi těmi, kdo jsou dostatečně vycvičení, aby zvuky formovali záměrně. Comte mluví o hlasovém orgánu jako o „preciozní trubici“, která se zdála zpočátku pouze napomáhat vegetativnímu životu, nicméně však poskytla vyšším živočichům nejlepší prostředek jak rozšířit jejich cerebrální existenci na základě vzájemné komunikace schopné vyjádřit nejnepatrnější nuance. Převahu vokální exprese nad mimickou dále vysvětlují dvě esenciální vlastnosti. První z nich, statická, tkví v tom, že odpovídající orgány jsou umístěny velmi blízko mozku; jelikož žádná jiná část svalového systému není tak blízko nervovému centru, je hlasový orgán nejvhodnější k tomu, aby produkoval znaky schopné adekvátně vyjadřovat naše emoce a myšlenky, a to i ty nejdelikátnější; tato vhodnost je spontánně indikována již výkřiky, vynucovanými bolestí a rozkoší. Druhou, po svém charakteru dynamickou vlastnost popisuje Comte jako evidentní, byť „doposud nepovšimnuté“ privilegium orální exprese oproti mimice, spočívající ve schopnosti provádět přirozeně hlasitý monolog, který každý adresuje sám sobě. Hlavně tato schopnost předurčuje orální expresi, aby byla skoro univerzálně v převaze u všech vyšších živočichů, a způsobuje, že ostatní módy komunikace jsou jazykem pouze v metaforickém smyslu – u všech lidských populací je vizuální jazyk pouhou pomůckou jazyka auditivního.

Další vývoj lidského ducha, který opět rozšířil intelektuální dimenzi jazykové komunikace na úkor dimenze afektivní, vedl i k tomu, že smysl, který nejvíc přispíval k rozvoji inteligence (tj. zrak), postupně modifikoval jazyk ve vztahu ke smyslu, jenž je lépe přístupný citu (tj. ke sluchu). V důsledku toho se primitivní jazyk stal analytičtější a méně estetickým, takže mohl lépe zahrnout představy, které se týkají vnějškového řádu skutečnosti a našich konstantních reakcí na něj. Toto narůstající působení vizuálních znaků na znaky auditivní vyústilo v revoluční proměnu, jež postihla umění i jazyk: spočívala v diferenciaci primitivní hudby na dvě větve, z nichž ta více afektivní si podržuje původní určení, zatímco ona převážně intelektuální konstituuje poezii ve vlastním smyslu slova. Po svém oddělení od hudby bylo podle Comta hlavní funkcí poezie podporovat kněžský vliv, který se stal hlavní hnací silou jejich další separace; hudba ve vlastním smyslu slova se pak brzy podřídila teokratické poezii.

Toto nové uspořádání si podle Comta získalo brzy všeobecný souhlas z důvodu rostoucí potřeby analytického jazyka, který měl být s to formulovat obecné pojmy. Třebaže došlo k nutnému zmenšení jeho estetické energie, umění získalo na všeobecnosti to, co ztratilo na své intenzitě. Na základě této nejvyšší plnosti se poezie brzy stala všude prvním z krásných umění, mezi nimiž hudba, ať již je jakkoliv expresivní, zaujímá jen druhořadé postavení.

Pokračování stejných vývojových tendencí zesilujících potřebu obvyklejšího a ještě méně expresivního jazyka pak přineslo ještě další „fundamentální revoluci“, jež měla podobu diferenciaci poezie a prózy. Jejím výsledkem byla konečně opravdová konstituce lidského jazyka; jedině próza totiž umožnila svobodný rozvoj aktivního a spekulativního určení jazyka. Co se týče afektivní funkce (prozaického) lidského jazyka, získala tím jak na rozsahu, tak zejména na čistotě, třebaže se jeho estetická energie zmenšila (v té míře, v níž se poetický jazyk ve vlastním smyslu slova liší od jazyka běžného).¹⁴⁴

144 Srv. Auguste Comte, *Sociologie*, str. 40. Nezbytnost neustálého udržování vazeb mezi „skutečným lidským jazykem“ (tj. prózou) a „teokratickou“ poezií, od níž se próza oddělila, je zdůrazněna u Šaldy: „Všude tam, kde není jazyk také a na prvním místě prostředkem výrazovým, kde se na něj nehledí nejprve jako na nástroj monumentality, jako na materiál, z něhož se tvoří nábožensky společenská veledíla významu sakrálního, rychle klesá a degeneruje.“ (F. X. Šalda, *Šaldův zápisník* 4, str. 125.)

Při traktování funkcí jazyka se Comte zabývá nejdřív vztahem jazyka a citů. Je podle něj snadné vysvětlit hluboké působení citu na výraz, neboť jde o jeden z obecně rozšířených efektů chování živých bytostí. Všimá si také, že pohyby, které přispívají k expresi, alespoň pokud zůstává mimickou, podstatně spadají vjedno s pohyby, které slouží odpovídající činnosti. Každý totiž vyjadřuje své afekce, aby je co nejlépe uspokojil, přičemž zároveň determinuje ty, co se mu podobají, aby ho následovali.

Comte také ví o tom, že při zpětném působení jazykové exprese na cit, který ji vyvolal, se onen cit rozvíjí a kultivuje. Toto zpětné působení je podle něj zvláště vhodné u sympatických instinktů, které nás stimulují velmi pozitivně, pokud je tímto způsobem vzbuzujeme u našich bližních. Skutečnost, že řeč se stává zcela jistě nejlepším všeobecným podněcovatelem citu, znala podle Comta všechna předchozí náboženství, a zejména katolicismus; využívala ji, třebaže pouze na základě empirické manýry, ke zdokonalení naší morální kultury prostřednictvím pravidelně prováděných kázání. Naproti tomu pozitivní náboženství na základě uplatnění svého systematického přístupu využije tuto vzácnou (*précieuse*) vlastnost jazyka s největší možnou účinností k rozšíření sympatických instinktů.

Ohledně funkce, kterou jazyk plní ve vztahu k myšlení, se Comte omezuje na konstatování dobře známé skutečnosti, že naše myšlenkové koncepce podstatně získají na přesnosti a konsistenci, pokud se vtělí do komunikabilního jazykového vyjádření. Příčinu vidí v tom, že komunikace je skutečným určením jazyka, resp. jeho cílem, jehož realizace tudíž představuje rozhodující zkoušku zralosti všech našich koncepcí. Pokud kritérium komunikability použijeme na myšlenkové koncepce, určené jen pro naši vlastní potřebu, postačuje to k tomu, abychom je posoudili jako vágní, konfusní a kolísavé; ono kritérium nás také ochraňuje před tím, abychom subjektivní pokládali za objektivní. Tato logická účinnost jazyka se podle Comta manifestuje jak v mluveném, tak ve psaném jazyku. U mluveného jazyka jde jen o předběžnou zkoušku zralosti koncepcí (rychlost produkce i hodnocení totiž neumožňuje jít do hloubky). Toliko psaný jazyk nás vede k jasnosti, preciznosti a koherenci vhodné pro plnost a stabilitu výsledku. Comte zmiňuje a zároveň i zobecňuje Buffonův postřeh (týkající se původně umělecké činnosti), že totiž diskursivní jazykové vyjádření může anticipačně předstihovat myšlení, aniž by se přitom narušil jejich paralelismus. Podle Comta dochází tehdy k tomu, že jazykový orgán, aktivnější než orgán meditace, přebírá částečně iniciativu vzhledem k budoucím větám, řídě se přitom souhrnem vět předchozích. Přináší tak výrazy, které se později mohou shledat nezralými, avšak brzy se mohou uplatnit v jiných souvislostech.

Comte se nepokouší studovat psychologický mechanismus výše uvedených jevů; jejich uvedení má demonstrovat nadřazenost jazyka jakožto výtvaru Veliké Bytosti vůči individuální mysli.

Co se týče sociální funkce jazyka, Comte konstatuje, že instituce jazyka plní vzhledem k duchovnímu životu lidstva stejnou funkci, jakou plní instituce vlastnictví ve vztahu k životu materiálnímu.¹⁴⁵ Analogie zde spočívá v tom, že poté, co jazyk podstatně usnadnil získání všech poznatků lidstva, jak teoretických, tak praktických, a dirigoval náš estetický vzmach, uchovává toto dvojí bohatství a přenáší je na nové spolupracovníky. Nicméně jsou tady i rozdíly mezi oběma uchovávacími institucemi, dané odlišnou povahou uchovávaného bohatství. V případě materiálního bohatství, určeného k uspokojování osobních potřeb, je zapotřebí zřídit individuální uchovávatele, jejichž společenská výkonnost je zvyšována moudrou koncentrací jimi kontrolovaného majetku. V případě jazyka jde o simultánní vlastnění, jež má povahu plné komunity, v níž všichni, čerpající svobodně z univerzálního pokladu, spontánně přispívají k jeho uchovávání. Navzdory tomuto rozdílu

145 Srv. Auguste Comte, *Sociologie*, str. 45.

trpí oba systémy akumulace ekvivalentními způsoby zneužití, způsobovanými touhou užívat, aniž by se produkovalo. Uchovávatele materiálních statků mohou degenerovat na výlučné arbitry jejich využití, velmi často směřujícího k ukojení vlastního egoismu; podobně se to má s těmi, kdo nevložili nic do společného duchovního pokladu, a přesto se vyznačují manýrou uzurpovat si jeho lesk, který je zprošťuje od veškeré reálné služby; tato parazitická tendence je vzhledem ke kolektivní povaze jazykového pokladu snazší a častější než ona první. Tkví konkrétně v tom, že jazyk, který Veliká Bytost velkodušně předložila ke svobodnému disponování všem svým služebníkům, aby komunikovali, sdíleli a zdokonalovali své city a své myšlenky, je velmi často zneužíván k formulování nepřírozených emocí, a hlavně k zastírání absence vlastních koncepcí. Comte zde prohlašuje, že poté, co bylo zkoncipováno pravdivé univerzální hledisko pozitivismu, může každý z takto parazitujících individuí snadno pochopit, že svojí činností upadá do vnitřních rozporů (podobně jako výše zmínění ontologičtí individualisté). Například věřící křesťan či muslim, který děkuje svému bohu za dobrodiní, jež jsou ve skutečnosti učiněna naší opravdovou prozřetelností, nemůže pronášet své antisociální modlitby nijak jinak, než v jazyku, jenž je emanací (comtovské) Veliké Bytosti, kterou neuznává. Podobně je tomu i s komunistou nebo socialistou, který slepě odmítá kontinuitu lidství a káže své anarchistické utopie, používaje přitom jazykové formy zkonstruované souhrnem předchozích generací.

Comte se nyní dostává k centrálnímu problému své koncepce jazyka: jde o konkrétní způsob, jakým společnost vytváří jazyk. (Obecná teze, že jazyk je emanací Veliké Bytosti zůstává přitom samozřejmě v platnosti.) Podle Comta je nejdřív zapotřebí zamítnout domněnku, že by tvůrcem jazyka mohla být třída kněží nebo třída básníků, třebaže jejich nárok tuto tvůrčí funkci je na první pohled nejlépe fundován. Ve skutečnosti mohli kněží a básníci pouze přispět (úměrně ke svým potřebám) k vyvíjení instituce jazyka, jež se zrodila spontánně z kolektivního instinktu. Výuka, kterou provádějí kněží, jakož i básnický vzlet evidentně předpokládají existenci jazyka, aniž by jej kdy mohly vytvořit. (Co se týče „čistých“ filozofů, a také vědců, nemohou k vytváření jazyka přispět ničím jiným, než několika učenými slovíčky, jež jsou obvykle špatně koncipovaná.)

Opravdovým autorem jazyka je podle Comta lidská veřejnost, která je i jeho skutečným uchovatelem; všechny naše jazyky vděčí za svou obdivuhodnou správnost lidové spontaneitě (*spontanéité populaire*), jež je zároveň uchovávatel i progresivní.¹⁴⁶ Veřejnost se vyznačuje oprávněným odporem vůči nevhodným jazykovým inovacím, který je zároveň zárukou přiměřenosti, vlastní jazykovým akvizicím, jež jsou výsledkem postupného vývoje, neboť vzcházejí z dlouho zakoušených potřeb; přiměřenost oněch slov lze zjistit tím, že se pomocí etymologických bádání dopracujeme k jejich původnímu užití.

To platí i pro dvojznačná slova, jejichž vznik je často s opovržením připisován nízké míře tvůrčích schopností oné lidové spontaneity; ukazují se v naopak hluboké souvislosti, šťastně uchopené obecným instinktem mnoho století předtím, než se k nim může dopracovat systematický rozum. Comte uvádí celou řadu takovýchto dvojznačných či mnohoznačných slov (např. *propriété, humanité, necessaire* atd.); pro nás má zvláštní důležitost slovo *ordre*, které nám dnes podle Comta nabízí značně odlišné významy, avšak jeho nynější dvojznačnost ukazuje, že u primitivních myslitelů spadaly tyto významy vjedno: z jejich hlediska veškerý řád (*arrangement*) předpokládal příkaz

146 Srv. Auguste Comte, *Sociologie*, str. 46. Comte vidí analogii mezi jazykem a hieroglyfickým písmem, které je podle něj ze všech písem nejsystematičtější, a tudíž vhodné k algebraickým spekulacím: také prý rezultuje ze vzájemných komunikací v pomalém kolektivním vypracovávání, které žádný matematický génius nemůže nahradit. Tuto jeho romantickou domněnku o výjimečnosti hieroglyfů lze stěží akceptovat; popis jejich vzniku je však instruktivní pro naše poznání Comtových představ o spontánní genezi jazyka.

(*commandement*).¹⁴⁷ Rekonstrukci hloubkových významových souvislostí na základě stop, které se zachovaly ve dvojznačných slovech, považuje Comte za úplně nový postup ve filozofii jazyka, za operaci inverzní vůči k těm, které se obvykle provádějí, a věří, že její racionální provedení by mělo nejvyšší trvalý užitek. Místo srovnávání různých slov, jež mají identická nebo velmi podobná užití, navrhuje sestavit jistý druh slovníku homonym, v němž by se srovnávala různá fundamentální užití jednoho jediného termínu.¹⁴⁸

Svůj výklad sociálních funkcí jazyka zakončuje Comte vymezením korektivní role, kterou sehrává „kolektivní prozíratelnost, jež konstruuje a udržuje lidský jazyk“ ve vztahu k úchylkám nějakých teoretických géniů, kteří se však ve skutečnosti nalézají na radikálně nižší úrovni poznání, než jakou disponuje praktický instinkt společnosti jako celku. Jazyk, který je osvobozen od nutnosti systemizovat představy, jež se v něm formulují, totiž spontánně uchovává všechny konstatované pravdy, z nichž některé jsou přímo opačné než tvrzení vzešlá z předsudků teoretiků. Jinými slovy, v jazyku podle Comta přebývá skutečná univerzální logika, která je natolik hluboko vtisknutá do veškerého běžného (předvědeckého) jazyka, že je s to signalizovat a omezovat pobloudění nějaké fantastické filozofie a též pobloudění nějaké ješitné vědy.¹⁴⁹ Například zatímco filozofie (teologická či metafyzická) odmítala přirozenou existenci blahovolných afekcí, poezie, nejlepší interpretka společné moudrosti, jim věnuje svá nejlepší díla.

Comte nepozoruje, že svým pojetím univerzální logiky, jež funguje v jazyku, vyvrací sám sebe. Jím samým velebená *commune sagesse* totiž v předvědeckém jazyku uchovala (a to až dodnes, tj. po dobu 150 let od jeho smrti) jak pojem práva, tak pojem příčiny, které chtěl Comte s takovou vehemencí vymýtit. Jeho filozofie, v níž ony pojmy absentují, není tedy ničím jiným, než – abychom použili jeho vlastních slov – úchylkou teoretického génia, který... atd. (viz výše). Kdyby se byl Comte důsledně ztotožnil se svým pojetím spontánně se konstituující univerzální logiky jazyka, byl by musel odvrhnout hlavní ideové heslo svého pozitivistického tažení. Ukazuje se tudíž, že těch několik málo pasáží věnovaných spontánní genezi jazyka představuje vsutku *chef d'oeuvre* celého Comtova spisování.¹⁵⁰

Vzhledem k tomu, že v rámci Comtovy teorie spontánního formování jazyka se nikde nevyskytuje koncept univerzální lidské přirozenosti, která v jeho sociální dynamice hraje roli kritéria správnosti empirických generalizací, se tato část díla zakladatele pozitivismu nejvíce přibližuje sociologismu jeho následovníka Émila Durkheima. Základní Durkheimovou myšlenkou je, že všechny obsahy lidského vědomí, které mají charakter ideální objektivity (tj. vyskytují se nebo se mohou vyskytovat i v jiných individuálních vědomích

147 Jak vidět, Comte bezděčně podává etymologické potvrzení Hayekovy koncepce, podle níž antičtí filozofové nebyli s to uchopit spontánně vznikající řády, neboť jejich klasifikace zahrnovala pouze řád ryze přírodní a řád uměle vytvořený člověkem.

148 Je možné říci, že Comte svým návrhem poskytuje významný a seriózní metodický impuls: sledovat „proti proudu“ historického času proces významové diferenciaci a nalézt původní nerozlišenou jednotu, z níž nyní již odlišené významy vzešly, může, jak jsme právě nahlédli, přinést některé důležité, byť jen dílčí poznatky o procesu spontánní geneze jazyka. Je samozřejmé, že se přitom nelze omezit pouze na francouzštinu, jak to naivně učinil Comte, nýbrž provést srovnávací analýzu odpovídajících slov v co největším počtu jazyků, snažit se eliminovat nahodilosti atd.

149 Srv. Auguste Comte, *Sociologie*, str. 48. Korektivní funkce jazyka se realizuje, jak již bylo výše naznačeno, skrze povinnost myslitelů dorozumět se s publikem; pokud jim má veřejnost rozumět, jsou i největší snilkové tlačeni k tomu, aby rozuměli sami sobě.

150 Myšlenky velmi blízké Comtově teorii vývoje jazyka vyslovil např. Richard Wagner ve svém dopise o hudbě Villotovi z r. 1861: „Pozorujeme-li s pozorností dějiny rozvoje jazyka, shledáme ještě dnes v kořenech slov původ, odkud plyne jasně, že v principu formace idey nějakého předmětu shodovalo se způsobem skoro úplným s osobním pocitem, jež vám způsoboval; a snad není tak směšné připustit, že první jazyk lidský měl velikou podobu se zpěvem. Vyšedši z významu slov zcela přirozeného, osobního a smyslového rozvíjela se řeč lidská směrem čím dále tím abstraktnějším a nakonec slova nezachovala než význam konvenční; cit ztratil všechno účastenství ve srozumění výrazů v témž čase, kdy pořad a spojení jich stalo se nakonec způsobem výlučným a naprostým závislým od pravidel, jimž bylo třeba se naučit.“ (Cit. in: F. X. Šalda, *Kritické projevy* 1, str. 39.)

ve zcela identické podobě), jsou výtvorem kolektivního vědomí společnosti jako celku. (Durkheim zcela jednoznačně přesouvá na společnost funkci, kterou u Kanta či spíše Husserla naplňuje transcendentální subjektivita.) Status ideální objektivity (k němuž patří i invariantnost vůči plynutí času) mají ovšem nejen společenské normy či obecné kategorie, nýbrž významy všech slov našeho jazyka. Z toho plyne, že i jazyk je cele a beze zbytku výtvorem společnosti.¹⁵¹ To, co je v lidské mysli individuálně-jedinečné a nedá se tudíž sdělit prostřednictvím komunikabilních obecných významů slov, je podle Durkheima z hlediska společnosti nezajímavé.

V Comtově koncepci spontánní geneze jazyka je tomu podobně: vše, co u člověka tvoří rozdíl mezi plně vyspělým jazykem a elementárními „záměrnými“ znaky, které jsou vlastní vyšším živočichům, je výtvorem společnosti; jinými slovy, co v lidském vědomí, které je formováno jazykem, nepochází z „Veliké Bytosti“, je ryzí živočišnost. Jedním z důsledků tohoto pojetí je, že individuální vědomí může v sobě pojmut vždy jenom část jazyka jako celku, což platí i pro Saussurovu *Langue*. (U Durkheima platí totéž i o společenské morálce.) Podobnost mezi Comtem a Durkheimem se projevuje i ve zbožnění a personifikaci společnosti.¹⁵² Z toho plyne, že kritika, která postihuje Durkheimův sociologismus jakožto extrémní formu ontologického kolektivismu se vztahuje i na Comtovu koncepci spontánní geneze jazyka.¹⁵³

Nicméně ať již traktujeme onu Comtovu koncepci jako výraz sociologismu nebo naturalismu, nemůže uniknout kritické výtce, že naprosto vylučuje jakoukoli roli individuální svobody při utváření jazyka. A právě J. Patočka i V. Černý, kteří oba považují celý pozitivismus za verzi deterministického naturalismu, onu roli považují za nezbytnou.¹⁵⁴ Výtka naturalismu však není v Comtově případě úplně oprávněná, a to již z důvodu jeho „emergentistického“ pojetí vrstev skutečnosti, v souladu s nímž nelze zákony determinující společenskou realitu redukovat na zákony živé přírody. (Je ovšem pravda, že

151 „Kdykoli se setkáme s nějakým *typem* myšlení nebo jednání, jemuž bez rozdílu podléhají všechna individuální vědomí i vůle, pak lze v tomto druhu nátlaku rozpoznat vliv kolektivu. Navíc jsme si již dříve řekli, že pojmy, jejichž prostřednictvím běžně myslíme, jsou zakotveny ve slovní zásobě. Není totiž pochyb o tom, že jazyk a následně i jím vyjádřený pojmový systém, je výsledkem kolektivní práce. Vyjadřuje způsob, jímž si celá společnost představuje předměty ve své každodenní zkušenosti. Pojmy odpovídající jednotlivým prvkům jazyka jsou tedy kolektivními představami. O tomtéž svědčí i sám obsah pojmů. Ani mezi běžně užívanými slovy se ve skutečnosti nevyskytují žádná, jejichž význam by nepřesahoval naši osobní zkušenost.“ (Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, OIKOYMENH, Praha 2002, str. 467.) Podle Durkheima tedy „jazyk existuje nezávisle na jednotlivci, je to něco vnějšího, vnucuje jednotlivci způsob používání slov, a přece se zároveň projevuje v činech jednotlivců, tj. v používání tohoto jazyka právě těmito jednotlivci. Jazyk, móda, zvyklosti atd. nejsou něčím materiálním, ale vzhledem k jednotlivci jsou vnější a nutí ho podříditi se.“ (J. Szczepeński, *ibid.*, str. 372.)

152 „...představy, jež si člověk vytváří například o svém bezprostředním okolí (...) odpovídají způsobu, jímž ona zvláštní bytost – společnost – myslí věci ve své vlastní zkušenosti.“ (E. Durkheim, *ibid.*, str. 468.) Jak říká Szczepeński, společnost vyrůstá u Durkheima v nadlidského tvora bezohledně panujícího nad jednotlivcem, který ho uctívá v náboženské představě boha, rozhodujícího o osudech člověka, o jeho schopnostech, chování, činech, výtvorech, myšlenkách, citech. (J. Szczepeński, *ibid.*, str. 363.)

153 Karel Čapek velice důvtipně ukázal, že Durkheimova teorie naprosto selhává v případě objektivace uměleckého díla: „Ale jak potom vysvětlit, že i subjektivní, empirické a pomíjivé věci mohou nabýt trvalé nadosobní existence, objektivnosti a ideality? Myslím tím ovšem umění, jež je s to dát takovou hodnotu právě tomu, co bývá nejvnitřnější a nejindividuálnější“ [Karel Čapek, *O umění a kultuře I. (Spisy XVII.)*, Československý spisovatel, Praha, 1984, str. 367.]. Upozorňuje dále na to, že při zcela jednosměrné determinaci individua společností či kolektivním vědomím (které u Durkheima „myslí“ v neměnných kvazi-platónských idejích) je naprosto vyloučené, aby člověk aktivně působil na společnost ve smyslu reformy nebo revoluce. (*Ibid.*, str. 363.)

154 „Jazyk je možný jen na základě faktu, že člověk žije jako svobodné já.“ (Jan Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, Československý spisovatel, Praha, 1992, str. 135.) „Říkej si tedy klidně, že jazyk je skutečnost přirozená, přičítej mu kvalitu přirozenosti v tom smyslu, že vzniká zákonitě v člověku, jenž je organickou částí organické přírody, jazyk je zkrátka přirozený zkulturnujícímu se člověku a vyvíjí se v něm nezbytně. Ale neříkej, že jazyk je skutečnost přírodní, nepřičítej mu kvalitu přírodnosti v tom smyslu, že by jazyk byl obdobou šumotu lesa a účinkem fyzických determinismů. Jazyk je celý realitou říše svobody.“ (V. Černý, *Tvorba a osobnost I.*, str. 379.)

se při rekonstrukci spontánního formování jazyků se na ony společenské zákony nijak neodvolává a že mu chybí kvalitativní skok při přechodu od zvířete k člověku.) Na druhé straně, pokud Comte při studiu zrodu jazyka tematizuje přechod mezi biologickou a společenskou vrstvou skutečnosti, musí jako představitel teorie spontánní geneze institucí (třebaže není žádným spinozistou nebo darwinistou) alespoň implicitně připustit, že příroda v sobě zahrnuje potenci vytvořit lidské vědomí; mohl by být tudíž označen za naturalistu ve zcela specifickém, spinozovském smyslu (což by ovšem eliminovalo Černého námitku, že jeho naturalismus redukuje jazyk na něco jako šumot lesa). Patočkova i Černého kritika naturalismu ostatně vychází z chybného, původem karteziánského dualismu natura-kultura, který je překonán netoliko klasickým spinozismem, nýbrž např. i Kosíkovým neospinozismem, který tím, že přiznává přírodě schopnost negativity či sebenegace, přiznává svobodu i jejímu výtvoru-člověku.

Místo metafyzického pojetí svobody (které lze stěží uplatnit v kombinaci s vědeckým zkoumáním geneze jazyka, jak to činí Patočka) se však při rekonstrukci původu a vývoje jazyka může uplatnit nemetafyzická „svoboda od“; možnost tohoto uplatnění je dána akceptací nemetafyzické verze ontologického individualismu, tak jak jej představuje Chomského koncepce univerzální logické gramatiky. Analogicky jako u jiných variant ontologického individualismu je zřejmé, že univerzální logická gramatika jakožto vrozená čili strukturou lidského genomu zprostředkovaná predispozice uplatňující se v myslích všech lidských jedinců ve všech historických obdobích poskytuje lidskému myšlení možnost osvobodit se od determinací ze strany historicky a kulturně podmíněného okolí.¹⁵⁵ Přijetí radikálního biologického naturalismu Chomského koncepce univerzální logické gramatiky,¹⁵⁶ který zaručuje svobodu od jednostranné společenské determinace, je ovšem nutné při zkoumání spontánní geneze jazyka spojit se zkoumáním společenské determinace zejména sémantické dimenze jazyka, kterážto společenská determinace je zase zárukou svobody člověka od přírody. A zde nám mohou ontologicko-kolektivistické přístupy Comta, Durkheima i Saussura sloužit jako zdroj nejedné inspirace.

Celkově je možné o Comtově koncepci spontánní geneze jazyka říci, že proces postupného rozlišování jednotlivých forem jazyka zahrnující i vzájemné interakce mezi nimi, tak jak je v ní podán, v zásadě odpovídá jedné z hlavních tezí teorie spontánního řádu, v souladu s níž je nutnou formou spontánního formování komplexních systémů proces diferenciací. Hybnou silou onoho diferenciačního procesu je ovšem u Comta po vzoru Lamarcka potřeba; Comte se totiž při zkoumání prehistorie lidství nemohl odvolat na svůj zákon tří stadií, jenž determinuje lidské dějiny. Jeho koncepce je ontologicko-kolektivistickou a totalitární verzí teorie spontánní geneze, což se projevuje tím, že kromě schopnosti produkovat „záměrné“ znaky a nejasných zmínek o potřebách nenalezl v individuální psychice nic, co by umožňovalo rozvinutí lidského jazyka s veškerým jeho bohatstvím syntaktických a sémantických struktur. Jak říká Hayek, „Hegel i Comte podivuhodně selhali při vysvětlení toho, jak může vzájemné působení snah jednotlivců vytvořit něco většího, než je to, co tito jednotlivci znají.“¹⁵⁷ To platí jak o Comtově, tak – a v daleko větší míře – o Durkheimově pojetí jazyka.

155 Srv. Paul Johnson, *Nepřátelé společnosti*, ROZMLUVY, Brno, 1998, str. 112.

156 Viz Noam Chomsky, *On Nature and Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, str. 1.

157 F. A. Hayek, *Kontrarevoluce vědy*, str. 205. Hayek je zde vůči Hegelovi nespravedlivý, protože ve *Fenomenologii ducha* v kapitolách o subjektivním duchu podává Hegel ty charakteristiky individuálního vědomí či sebevědomí, které skrze vzájemné interakce individuí vedou k ustavení takových útvarů objektivního ducha, jako jsou stát či tržní řád. Nicméně právě v případě jazyka je Hegelovo pojetí individuálně-subjektivních předpokladů jeho formování zcela nedostačující. [Srv. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999, str. 451–463 (§§ 456–464).] Hegelovo

K výročí Augusta Comta: pozitivistický koncept spontánního vzniku jazyka

Ján Pavlík

Abstrakt

Studie se skládá ze dvou částí, z nichž první je věnovaná obecné charakteristice A. Comta jako likvidátora filozofie, hlasatele sjednocující systemizace a romantického humanitáře; dále je v ní mapován Comtův vliv na T. G. Masaryka (kde je sledována hlavně filiace Comte-Brentano-TGM) a F. X. Šalda (zejména z hlediska jeho akceptace Comtovy myšlenky „vlády mrtvých“). Druhá část zahrnuje rozbor Comtova chápání spontánního vývoje a kritické komentáře k Comtově koncepci spontánní geneze jazyka, v níž je viděn předstupeň Durkheimova sociologismu.

Klíčová slova: pozitivismus; zákon tří stadií; T. G. Masaryk; F. X. Šalda; altruismus; vláda mrtvých; ontologický kolektivismus; spontánní geneze jazyka.

To the Anniversary of Auguste Comte: A Positivist Concept of Spontaneous Genesis of Language

Abstract

The study consists of two parts; the first of them includes a general characteristics of Comte as a liquidator of philosophy, as a messenger of unifying systemization, and as a romantic humanitarian; it further comprehends the grasping of Comte's influence on T. G. Masaryk (especially the filiation Comte-Brentano-Masaryk) as well as on F. X. Šalda (mainly his being inspired by Comte's idea of the government of the dead over the living). In the second part, there can be found an analysis of Comte's understanding of spontaneous evolution and some critical comments on Comte's conception of the spontaneous emergence of language – it is seen as a prelude to Durkheim's sociology.

Key words: positivism; law of three stages; T. G. Masaryk; F. X. Šalda; altruism, government of the dead; ontological collectivism; spontaneous emergence of language.

zanedbání problému jazyka plyne z toho, že jej v zásadě nepovažoval za problém, neboť základem vši skutečnosti je u něj dematerializované Slovo, které „tělem se stává“.