

J. L. Fischer

Krejčí a Comte

(Sborník ku počtě Františka Krejčího, Praha 1929, s. 38-45)

Stejně jako se evolucionismus Spencerův stal blízkým Krejčímu, aby vydatnou měrou přispěl k základním tezím jeho pozitivistického vyznání víry, stejně cizí mu zůstala pozitivní filosofie Comtova. Nalezl sice pro ni při různých příležitostech slova vnějšího uznání i chvály, prohlásil ji za druhý vrchol evropského pozitivismu 19. století, omezuje zároveň svou chválu poukazem jednak na to, že jednostranná, jednak na to, že byla překonána právě filosofií Spencerovou. Ale toto chladné uznání nic nemění na faktu, že okolo Comtova zjevu přešel Krejčí s vnitřní lhostejností, dvojnásob zřejmou v nedostatečném porozumění jeho dílu. Nechtěl bych, aby toto konstatování bylo považováno za velký nedostatek a těžkou výtku: jednak se Krejčímu stalo totéž, co většině těch, kteří se zabývali Comtem. Viděli ho v té zkrslé podobě, v níž podával jeho filosofii i celý zjev A. Littré a o níž se nemálo zasloužil i J. S. Mill. V tomto pojetí jevil se Comte bytostně rozeklán a jeho filosofie rozštěpena nejméně ve dvě části, navzájem se vyvracející: v jednu, orientovanou vědecky, vpravdě pozitivní a jedině hodnotnou; vedle toho však ve druhou, skrznastrkz prosáklou mysticismem, k nesnesení zaplavenou sentimentem, nadto vystupňovanou v podivínský mesianismus; zcela nepozitivní, pochybenou a nehodnotnou. Než ani okolnost, že Krejčí podlehl této napohled tak přesvědčivé interpretaci Comtova díla, sama o sobě nestačí, aby vysvětlila chlad, s nímž přijímá i domněle pozitivní a vědeckou jeho část. Příčiny tohoto poměru Krejčího ke Comtovi – a v tom bylo by druhé omezení naší výtky – jsou hlubší: tkví v podstatném rozdílu obou těchto filosofických zjevů. (...)

Comtově pozitivní filosofii porozumíme plně teprve tehdy, když si uvědomíme, že vědecké poznání je jí pouhým prostředkem k plnění určité sociální funkce, tj. krajně autoritativním a spolu krajně aktivním nástrojem, umožňujícím i uskutečňujícím sociální řád a sociální pokrok současně. Vytvoření systému pozitivní filosofie jevil se Comtovi jako nezbytný předpoklad konečné reorganizace porevoluční společnosti, neboť touto filosofií mělo dojít k ujednocení názorů, v němž spatřoval Comte konstituující i hybný prvek veškerého sociálního dění. Zvláštní uzpůsobenost pozitivní filosofie k tomuto úkolu byla – dle Comtova přesvědčení – v tom, že pozitivní, tj. vědecké poznání je spolu „nejpraktičtější“ i nejautoritativnější, přitom však prosté dogmatické absolutnosti, tedy jedině schopné, aby ustavilo sociální pořádek a neohrozilo sociální pokrok. Noetickým podepřením těchto tezí, jež Comte – jenom s malými obměnami – přejal od Saint-Simona, měl být předpoklad common sensu, vypracovaný školou skotskou. Pozitivní filosofie Comtova chce být právě tímto „zdravým rozumem“, jen metodicky utříděným. „Vědecká“ je vlastně proto, že je praktická, resp. nejpraktičtější; a vše, co z vědeckých úvah i poznatků by nemělo praktické, resp. sociální hodnoty, je v Comtových očích bezcenné a zbytečné. Povrchnímu pozorování by se Comtova filosofie jevila po této stránce předchůdkyní pragmatismu a bývá mnohdy tak označována. Při tom je přehlížena okolnost, že Comtovi myšlení samo představuje v nejvlastnějším smyslu aktivní děj, činnost katexochen, kdežto pragmatismu je pouhým prostředkem k činnosti, pravdivým = hodnotným úměrně se stupněm praktické užitelnosti. Jinak: Comtova filosofie vyrůstá ze zdrojů sociologického racionalismu, kde pragmatismus je v podstatě biologickým ekonomismem.

Když nazíráme takto na pozitivní filosofii Comtova, opak její „subjektivní“, mystické a sentimentální stadium je pouhým dovršením stadia „objektivního“. – Nazveme-li toto objektivní stadium nejpřípadněji humanitním systémem, bude stadium subjektivní se jevit jako praktická aplikace tohoto systému, tj. jako humanitní praxe. A pouze proto, aby se stala praxí co nejučinnější, stane se praxí sentimentální i mystickou: vyústí v náboženství humanity. Vždy však bude převládat sociální, tj. humanitní zřetel, jako viditelné a neklamné pouto, vízící nerozlučně všechny peripetie Comtova myšlení.

Byla to veskrze nereálná představa o čínorodosti poznání, speciálně vědeckého poznání, která ztěžovala pochopení Comtova díla v jeho celistvosti i jednotnosti, a která způsobila, že byla z něho vyňata pouze část pojednávající o vědecké a filosofickém agnosticizmu a třídění věd s genetickým doplňkem „zákonů tří stadií“, jako vlastní smysl a spolu plodný přínos Comtova pozitivismu. I Krejčí podlehl tomuto omylu, domnívá se, že pozitivní filosofie „nemůže více učinit než zákony vyvozené ze zkušenosti vědami jinými sebrat a srovnat; co je ve vědách roztroušeno, sbírá a reguluje práci vědeckou. A tak je třídění věd jediným výtěžkem práce pozitivní filosofie. Neboť tato filosofie nehledá příčiny, nýbrž zákony; nepátrá po prapříčině, původu, nýbrž zastavuje se u pouhé relace, vztahu; neptá se proč, nýbrž jak. Slovem: filosofie nejde za vědy a transcendentno je pro ni zavřeno“. /F. Krejčí: Pozitivismus v XIX. století, Sborník Ústředního spolku učitelských jednot na Moravě IV, 1906, s. 102/ To znamená: Krejčí viděl z Comtovy filosofie to, co mohl spatřit, když se díval na ni a měřil ji stanoviskem Spencerovým. Je přirozeno, že pak mohl vidět jen málo, a ještě nemálo z toho, co spatřil, se mu muselo jevit pochybené.

Pochybeným byl nejprve Comtův poměr k psychologii. Studium duševního života rozpadalo se Comtovi ve dvojí úkol: ve studium jeho vztahů jednak k organismu, jednak k sociálnímu dění. V prvním případě rozkládá se duševní činnost v psychofyziologické funkce, lokalizované v mozku, a podléhá zákonům biologickým; v druhém případě je determinováno sociální skutečností a podléhá zákonům sociologickým; pro psychologii jako samostatnou vědu v Comtově systému není místa. Kritický soud o hodnotě introspekce na jedné a přesvědčení o „fiktivnosti“ individua vzhledem k celku sociálního dění na druhé straně, mají být oporou tohoto pojetí Comtova. Proti němu staví Krejčí svůj „fenomenální dualismus“, jímž za pomoci psychofyzického paralelismu zachraňuje samostatnost psychologie jako vědy, v sociologii pak – přiklání se těsně k Spencerovi – činí základním prvkem individuum potud, že jeho vlastnosti podmiňují vlastnosti sociálního celku. Pouze okolnost, že sociální jevy jsou nám dány jinak než duševní, tj. zkušeností vnější, zaručuje jejich samostatnost a spolu samostatnost sociologie jako vědy, která „nenáleží do psychologie, nýbrž opírá se o ní, aby pomoci jejích zákonů vysvětlila v jevech společenských to, co je na nich duševního“. [Psychologie I (Základy psychologie), s. 228] Pochyby vznášené Comtem proti introspekci uznává Krejčí jen zčásti, ne však do té míry, že by dokazovaly nemožnost introspekce vůbec, a vyřazení psychologie ze stupnice věd považuje za jednu z největších vad Comtovy klasifikace i filosofie, která musela dalším vývojem být odstraněna a která nenalezla ani ve Francii pokračovatelů. (...)

Druhou velkou vadou Comtovy filosofie je v očích Krejčího nedostatek její jednotnosti potud, že „Comte neuznává spojitosti mezi pojmy šesti základních věd – tudíž zamítá a priori teorii vývoje ve smyslu Spencerově. Člověk je mu faktem tak, jak je nyní – minulost jeho jen nezajímá. Že následkem toho nemůže život chápat v

plné jeho rozmanitosti a hloubce, je toho přímý důsledek a odtud pochodí, že systém jeho má cos chladného, ztuhlého“. [Pozitivismus v XIX. století, s. 165]

Není bez zajímavosti číst tyto výtky nejednotnosti někomu, kdo nejen byl systematikem rodem, ale kdo nadto dalekosáhle reformní význam své filosofie přičítal právě její veskrzné syntetičnosti. A přec je Krejčí ze svého, res. Spencerova stanoviska v právu. Comte usiloval o jednotu nauky a té docílil ve vlastních očích jednak hierarchickým vrstvením jednotlivých věd v systému, jednak zákonem trojího stadia, který tutéž hierarchii znovu ověřoval průkazem genetického postupu, jímž jednotlivé vědy dospívaly stadia pozitivního, a nadto poutal celek sociálního vývoje v pevnou jednotu. Krejčímu naproti tomu šlo o průkaz veskrzné jednoty dění, jak jej nacházel u evolucionismu Spencerova, který celek tohoto dění skloubil v homogenní jednotu, ovládanou základním, kosmickým, zákonem vývojovým, ne však u Comta, který po počátečním kolísání, nemá-li v zákonu gravitace spatřovat podobný jednotící kosmický princip, se tohoto úsilí vzdal.

Rozdíly obou uvedených stanovisek jsou zásadní a zasahují hluboko do metafyzických sfér pozitivismu, resp. pozitivismů, Spencerova a Krejčího na jedné, Comtova na druhé straně. Cíle filozofického poznání byl Krejčímu monismus. Shledal jej u Spencera, vyjádřený trojím pomyslem: jednotou síly, jednotou hmoty a jednotou jejich vývojového pohybu. Kde však Spencerovi síla zůstávala vlastně neznámým X, cítil se Krejčí oprávněn, aby – po vzoru Schopenhauerově – toto X nahradil, resp. vyplnil vůlí: jeho metafyzickým názorem stal se voluntaristický monismus. Avšak tato předpokládaná trojí jednotu síly, hmoty i vývoje jako svůj nezbytný doplněk žádala i jednotu metody. Stala se jí – Krejčímu stejně jako Spencerovi – metoda tzv. přírodovědecká, nejlépe charakterizovatelná postulátem žádajícím převod složitějších útvarů skutečných na nižší jako jediný způsob vědeckého postupu.

Kdybychom toto stanovisko nazvali pozitivismem (případněji by znělo: přírodovědeckým mechanismem), pak Comte vlastně nebyl pozitivistou, protože jeho stanovisko – v pravý opak – je po metodické stránce pluralistické, vyhlašující vzájemnou nepřevoditelnost, tedy relativní samostatnost jednotlivých věd ve stupnici a – domyšleno – i odpovídajících jim úseků jsoucna. Comtova hierarchie věd je hierarchií pleno sensu, tj. faktickým vrstvením nejednotných, stále složitějších útvarů, charakterizovaných vždy jenom jim vlastními metodami, a to tak, že věda nejbližší vyšší, osvojující si metodické principy věd předcházejících, připojí k nim specifické své vlastní. Nejzřejměji vynikne smysl i dosah tohoto stanoviska Comtova v biologii a sociologii. Jestli pro vědy předchozí (astronomii, fyziku a chemii) přijímal Comte postulát metody přírodovědecké, nyní staví proti němu právě opačný, žádající výklad jednodušších (resp. částečných) jevů složitějšími (resp. celistvými). Tím ocitá se však v příkrém rozporu s přírodovědeckým mechanismem a stává se filozofickým mluvčím vitalismu. Je zřejmo, že za těch okolností nemohla pozitivní filosofie splnit monistické nároky, s nimiž přistupoval k ní Krejčí; že však se mohla stát a stala průkopnicí jednak vitalistického spiritualismu, jednak metafyzického pluralismu, k nimž směřoval další vývoj francouzské filosofie. (...)

Tyto zásadní rozdíly obou stanovisek zdají se nasvědčovat hlubší nejednotnosti pozitivismu, než jak bývá obvykle přijímána, nejednotnosti tím závažnější, že nevyplývá z rozdílů metafyzické spekulace, nýbrž z různého chápání metodických předpokladů samotné vědecké práce. Neboť o vědeckost jde Comtovi i Krejčímu v přední řadě a po této stránce oba zůstávají i chtějí zůstat stejně

„pozitivní“. Avšak v konkrétních způsobech, jimiž uskutečňují svůj program, budou se rozcházet na mnoha místech. (...)

Ale navzdor bytostnému rozdílu, v jednom si Comte a Krejčí zůstávají blízcí, odlišující se tak od Spencera: ve svém živém etickém zaujetí. Ono to bylo, které určovalo směr Comtovy filosofie, ono to je, které vtiskuje filosofii Krejčího, resp. jeho pozitivismu, specifický ráz. Tak totiž, jako Comte vědu měřil jejím lidským dosahem, i Krejčí. Pro něho není rozdíl mezi vědeckou a etickou pravdou: obě se kryje, resp. musí křít: „My soudíme..., že dobro a pravda spadají v jedno, a to tak, že co je dobré, musí být eo ipso pravdivé a co je pravdivé, musí být eo ipso dobré.“ [Pozitivní etika, s. 91] A toto své etické zaujetí přenáší i na samu filosofii: i ona podléhá etickému hodnocení tak, „že žádný filosofický názor nemůže být správný, jenž v důsledcích svých by se octl ve sporu se zásadami mravními zrovna tak, jako kdyby se octl v odporu s uznanou pravdou vědeckou“. [Filosofické základy mravní výchovy, 1920, s. 88] Jestli jsme Comtovu pozitivní filosofii mohli nazvat systémem humanitním, ponese pozitivismus Krejčího nejpřípadnější název etického pozitivismu. Postačí srovnat jej s příkře individualistickým pozitivismem Spencerovým, aby vynikl v plné zřetelnosti tento odlišný ráz filosofie Krejčího, v němž jako by dozrávalo k novým formám rodné určení filosofie malého národa, tj. jímž zapadá Krejčí organicky do české tradice filosofické.

Až potud jako by myšlení Comtovo i krejčího vykazovalo spřízněné rysy. Tato příbuznost však se ihned rozplyne, jakmile postoupíme ke způsobu, jímž oba myslitelé rozvádějí svůj společný etický zájem. Comte učinil jeho nositelem i cílem společnost, res. lidstvo, a připoutá k ní individuum svazky altruistického odevzdání, spatřuje v jejich zesilování stupňování i usoustavňování vlastní výchovný úkol. Krejčí proti tomu vyjde od individuálního pudu sebezáchovy, provádějícího nejprve biologickou, pak etickou selekci jednotlivých způsobů lidského chování ve směru maximální libosti, resp. blaženosti. Jeho etika je etikou eudaimonistickou, její postuláty pak leží ve směru přírodního vývoje, jak byl vystopován vědeckou analýzou. Pozitivní etika je pro Krejčího v nejvlastnějším smyslu vědeckou etikou, pravda a dobro v ní splývají ve vyrovnanou jednotu. Kde však Spencer z obdobných premis dospěl k tvrdé i bezohledné moudrosti individualismu, jemuž každý cizorodý (ať již společenský či státní či jiný) zásah v individuální sféru činnosti je nesnesitelný, neoprávněný a škodlivý. Krejčí, osvojiv si postulát dobře uváženého prospěchu vlastního, etizuje jej pronikavě jednak ve směru práva všech na osobní blaženost, jednak ve směru společenské regulace jednotlivých těchto individuálních nároků, aby žádoucím cílem mravního vývoje prohlásil etiku humanitní a žádoucím cílem společenského vývoje socialistickou společnost. Že vyšel od individua, zůstal mu jeho zájem trvalým vedoucím zřetelem, kde Comtovi se individuum zcela ztratilo ve vágním pomyslu lidství, aby v jeho jménu bylo spoutáno nesnesitelnou tyraníí pozitivistické teokracie v ohledu kulturním a bankokracií v ohledu hospodářském. (...)