

POZITIVISMUS A LIBERALISMUS

K některým zdrojům české filozofie dějin 19. století

Bedřich Loewenstein

Positivism and Liberalism. On Some Sources of the Czech Philosophy of History of the 19th Century

We often use the term "positivism" imprecisely, in the sense of scientific distaste for philosophical generalisation. Here I wish to attempt a reconstruction of the intellectual historical background to the origins and character of West European positivism. The experience of the French Revolution, denounced by its critics as the result of Enlightenment theories, played a major role in the emergence of the tradition. Scientific demonstration (i. e. proof free of metaphysical speculation) of the inevitability of progress was seen as a way of ensuring that society avoided blind alleys – the terror of military despotism but also aristocratic reaction. The idea was that historical events, only superficially a mass of accidents and caprice, were in fact governed by laws as inexorable as those of the natural non-human world. Early positivist thought was motivated by this basic impulse, as can be shown in the histories of the French Revolution that are characterised in the first part of the essay. The classic works of positivist historical philosophical and sociological thinkers that are the subject of the second part of the essay are also ideological in the sense that they arise from period needs and interest in overcoming social crisis and scientifically demonstrating that progress was not just meaningful but unstoppable. The weaknesses of the concepts and arguments employed, today very obvious, were to some extent already clear to John Stuart Mill, who applied a series of liberal corrections to the Comte's version of the theory of inevitable social development. Both variants of positivism played a fundamental role in forming the historical thought of T. G. Masaryk, but the concepts of

the French historians were also a discernible inspiration in Czech historiography.

Pojmu pozitivismus používáme často nepřesně, ve smyslu scientistické nechuti vůči filozofickému zobecnění. Chci se zde pokusit o rekonstrukci duchovně historického pozadí vzniku a charakteru západoevropského pozitivismu. Velkou úlohu v jeho první fázi hraje zážitek Francouzské revoluce, kterou její kritici denuncovali jako důsledek osvěcenských teorií. Prokázat vědecky, tzn. bez metafyzických spekulací, nezadržitelný vývoj mělo umožnit, aby se společnost vyhnula slepým uličkám – teroru, vojenskému despotismu, ale také aristokratické reakci. Historické dějství, jen na povrchu plné náhod a zvůle, je prý ve skutečnosti řízeno zákony stejně nezvratnými jako mimolidská příroda. Myšlení staršího pozitivismu je motivováno tímto základním impulzem, který lze prokázat už na historických Francouzské revoluce, jejichž charakteristice je věnována první část této stati. I klasické pokusy pozitivistických dějinně filozofických a sociologických myslitelů, kteří jsou předmětem druhé části stati, mají ideologický charakter potud, že vycházejí z dobových potřeb a zájmů překonat krizový stav společnosti a vědecky prokázat nejen smysluplný, ale i nezadržitelný pokrok. Slabin těchto koncepcí, které jsou dnes očividné, si byl zčásti vědom už John Stuart Mill, a proto vůči comtovské verzi zákonitého společenského vývoje uplatňoval řadu liberálních korektur. Obě varianty pozitivismu se podstatně podílely na zformování historického myšlení T. G. Masaryka; na českou historiografii měly však patrný inspirační vliv i koncepty francouzských historiků.

Zážitek revoluce, která neznamenala jen urychlené prosazení zásad rozumu v tradicích Condorcetových, nýbrž čtvrtstoletí války a násilí, tvoří základní rozcestí ve francouzském historickém myšlení. Katoličtí ultrakonzervativci zatracovali revoluci pro opovážlivost, s níž projektovala stát a společnost jako železné mosty na rýsovacím prkně, bez ohledu na tradice a na křesťanské vědomí hříchu; výsměšně vyvozovali poučení ze „ztroskotání osvěcenství“. Také sotva třicetiletý emigrant François-René de Chateaubriand († 1848), dávno před svým vlivným objevením *Génia křesťanství* a estetiky středověku, denuncoval revoluční nadšení jako typický výraz ignorance; běh světa politiky není méně podroben přísným zákonům než pohyby hvězd: jestli dějiny něčemu učí, tak věčnému návratu stejného. Dějinným cyklům podle něho odpovídají analogie typu klasické Makedonie a moderního Pruska či řeckého a francouzského protináboženského osvěcenství. Zákonitosti působí nevědomě: tyranské rovnostářství jakobínů pouze pokračuje v tendencích starého režimu, jehož absolutismus byl revolucí vystupňován do nenesitelná; revoluce jsou přitom podle Chateaubrianda stejně nevyhnutelné jako následující nový vzestup – *Esej o revolucích, starých a novodobých* (1797).

To zajisté nebyl hlavní proud francouzského myšlení na počátku 19. století. Nejpozději od 18. brumairu (1799) se však ukázal společný rys v nechuti k subjektivismu, v hledání nelibovolné, vědecké diagnózy přítomnosti. Touha po objektivitě byla rubem zdiskreditování Voltairových *létajících ryb* – nekompetentních, „volně se vznášejících“ filozofů, kterým se začalo říkat *ideologové*. De Bonald († 1840) žádal potlačit hned v zárodku každou dílčí vůli a integrovat každý zvláštní zájem v profesionální korporaci; obdobně měla být nahrazena „metafyzika nevědeckých literátů“ (*littérateurs sans véritable science*) praktickým rozumem. Mallet du Pan († 1800), další francouzský emigrant, s revolucí spojoval svévolný vpád barbarství – regres i po té stránce, že nebylo možno oddělit od sebe revoluci a válku. Osmnácté století, jak známo, věřilo, že principy občanské společnosti, práce a mírová směna, postupné vylučování krvavého násilí, tvoří zákon pokroku. Podle tohoto kritéria mnozí posuzovali i nové císařství, nejúčinněji liberál Benjamin Constant († 1830). Revoluce prý nepochopila tento zákon moderny a přehlédla, že novodobý, podstatně soukromý pojem svobody je v rozporu s antickým *veřejným* pojetím. Na obdobném nedorozumění podle Constantova názoru spočívá Napoleonova vláda se svým anachronistickým principem vojenské slávy a dobovosti: neuznala ducha doby a jeho směřovatelné občanské hodnoty. „Jediným cílem moderních národů je klid, s ním blahobyt, a píle jako jeho zdroj“ – *O duchu dobovosti a uzurpace* (1813). Constant měl s mysliteli teokratické antirevoluce málo společného; byl myslitel spíše porevoluční než protirevoluční a individuální svoboda, svoboda osobního názoru a živnosti mu znamenaly víc než aktivní účast na tvorbě kolektivní vůle. Vůči moci nepřestal Constant chovat nedůvěru, i když se opírala o svrchovaný lid: pro novodobou svobodu v jeho pojetí byla rozhodující kontrola moci, vzájemná rovnováha mezi institucemi.¹ Jestliže volební právo vázal na soukromé vlastnictví, odpovídalo to rozšířenému post-jakobínskému přesvědčení, že jen hmotná nezávislost umožňuje samostatný politický úsudek, zatímco vláda nemajetných tříd vrhá stát a společnost do zvůle a úpadku – *Zásady politiky* (1815). „Sociálně defenzivní“ interpretace liberalismu (H.-G. Haupt) byla výsledkem zkušenosti s vykořelejou revolucí a jistě také výrazem potřeby bezpečí – mentality, která spíše tíhla ke klidnému rentiéřskému životu než k experimentům, inovacím a podnikatelskému riziku; tomu odpovídala skutečnost, že se francouzská industrializace do roku 1830 nedostala za první začátky.

Politická a sociální dezorientace, která byla dítětem vícekrát přerušované kontinuity, volala napříč hranicemi politických táborů po zpracování a integraci posledních zkušeností, po dorozumívání veřejnosti o podmínkách současného jed-

1 Rousseau, který prý ignoroval dvě tisíciletí proměn, podle Constanta „chtěl převést do našeho moderního věku míru společenské moci a kolektivní suverenity, která náleží do jiného věku“; tím dodal „osudné záminky pro více než jednu podobu tyranie“. BENJAMIN CONSTANT, *O svobodě starých ve srovnání se současnou*, Paris 1819.

nání. Nabízela se *historiografie*, někdy zajisté jako médium romantického útěku z neutěšené přítomnosti („vznešená dětinskost poetického snu,“ podle B. Croceho), převážně však jako prostředek politické orientace. Restaurace Bourbonů a reakční kurs 20. let změnily směr kritiky středních vrstev a s rostoucím časovým odstupem také jejich postoj k revoluci, jejíž původní cíle byly znovu pokládány za aktuální. Revoluční dění se pro novou generaci emancipovalo od spojení s terorem a stávalo se paradigmatem sice disonantního, konec konců však nezadržitelného pokroku.

Nový pojem „vývoje“ sice nesmiřoval historické protagonisty, ale podnítil snahu být práv minulosti jako celku: žádná epocha není omylem, přispívá i svými jednostrannostmi k pokroku lidstva. François G. Guizot († 1874), jihofrancouzský kalvinista, jehož otec se stal obětí jakobínského teroru, přesto nepřestal věřit v dobrotivou Prozřetelnost, jejímž světským výrazem je „vzestupný pochod civilizace“. Tím nemyslel pouze pokroky ve sféře vědy, techniky a hospodářství. *Civilizace* pro Guizota byla obecnou normou, určením lidstva, a tím ústřední vůdčí představou a měřítkem pro historika i politika. Akcent kladl na právo a svobodu ve významu občanského *pravého středu* (juste-milieu); v duchu národního smíru a soustředění nesměl chybět důraz na to, že Francie vždy byla centrem, „le foyer de la civilisation de l'Europe“.

Pojem civilizace, před revolucí ještě neologismus, měl v sobě, při vši rétorické degradaci na abstraktní heslo, stále ještě osvícenský náboj, prvek aktivního usilování o civilní praktický rozum a osvobození od závislosti všeho druhu.² U právníka Guizota se těžiště přesunulo k instituční struktuře, která mu tvořila nutnou střechu a sankci lidského jednání. Umírněný liberál se obdivoval anglické cestě konstituční svobody, a byl dokonce zaujat filozofií Kantovou; právě proto však věřil v prvotní význam institučních regulací.

Na francouzských dějinách se podle Guizota dalo nejlépe prokázat vzájemné pronikání antických, germánsko-feudálních, municipálních a církevních prvků konstitutivních pro (evropskou) civilizaci; navzdory úspěšnější Anglii vycházelo duchovně společenské utváření Evropy spíše z Francie – *Dějiny civilizace ve Francii* (1829–1831). Guizotovy přednášky, které navazovaly na Voltairův *Esej o mravech*, třebaže bez jeho proticírkevních hrotů, se sice soustřeďují kolem velkých dvojic principů, avšak nejsou ryzí historií idejí, nýbrž se podle nových zásad ideové jednoty historických epoch vztahují převážně na jejich praktický rozměr; zpětně také legitimují jeho vlastní praxi.

2 JOACHIM MORAS, *Ursprung und Entwicklung des Zivilisationsbegriffs*, Hamburg 1930, s. 52n. Proti tomu důraz de Maistra na úlohu papeže při formování civilizace, *tamtéž*, s. 66. Guizotův obrat k historické realitě, která zahajuje funkcionalizaci pojmu civilizace a znamená ztrátu její substance, s. 82n.

Dějiny v Guizotově pojetí netvoří panoptikum kultur, nýbrž velký cílesměrný proces, který prakticky nezná náhodu: „Příliš logický na to, aby mohl být pravdivý,“ posmíval se Sainte-Beuve. Poosvícenský příklon k společnosti a jejím reálným institucím u něho nevymýtil žádný morální úsudek, právě naopak: pro Guizota bylo příznačné, že často penetrantně, školometsky spojoval morálku s reálnou politikou (P. Stadler). Jeho vůle po pevném řádu a po vyloučení libovůle vyžadovala omezit královskou moc uvnitř i navenek: facit Guizotovy práce o anglických revolucích s jasným úmyslem didaktickým. Tam se, na rozdíl od Francie, nakonec podařilo vytvořit rovnováhu vnitřních sil, revoluční svobody a historického řádu a v neposlední řadě i zamezit třídní boje a přepjaté požadavky lidových vrstev.

V Červencové revoluci, která historika vyzvedla do rozmanitých ministerských postů, Guizot se zadostiučiněním uvítal chybějící svorník, totiž francouzskou Slavnou revolucí roku 1688. Tím – jako Hegel 20. let – pokládal rozumnou část revolučního cyklu za uzavřenou; ve 40. letech se stává konzervativcem, který už nerozumí své době.³

Méně zaujat obecnými zásadami, zato silněji orientován na dílčí aspekty dějin byl Adolphe Thiers († 1877), advokát, novinář, historik, ministr, posléze prezident Třetí republiky. Thiers stejně jako Guizot pocházel z jižní Francie; rovněž byl anglofil, jenže v méně doktrinářském smyslu – vždy byl přívržencem právě vládnoucí moci, včetně Napoleonovy. Strízlivému převyprávěči povrchu událostí scházel veškerý smysl pro dějné filozofické úvahy (stejně jako pro vše, co přesahovalo národní obzor), nicméně byl plně přesvědčen o historickém právu kolektivního i revolučního dění. Ne nekritický vůči iracionalitě lidových mas, přece pokládal vášně za atribut historické velikosti, kterou nechtěl upírat ani jakobínům. I bez Guizotovy víry v Prozřetelnost byl přesvědčen ve smyslu své občanské škály hodnot o logickém kyvadlu událostí, které se od extrémů vždy vrací k rozumnému středu; bojovně prohlašoval, že vcelku revoluce Francii popohnala o staletí. Pokrok nemá skrupule při volbě svých tažných koní (později se bude mluvit o *lokomotivách*; ale je vždy třeba si dát pozor na detaily).

Thiersovy *Dějiny francouzské revoluce* (1823–1827) podle Fueterova názoru spojují bystrozrak pro blízké s nedostatečným smyslem pro vzdálené a pro širší souvislosti; s 200 000 prodanými výtisky se staly obrovským knihkupeckým úspěchem. Pozdější mnohasvazkové *Dějiny konzulátu a císařství*, které vycházely od roku 1845, znamenají ústup liberála ve prospěch obdivovatele národní mocenské politiky; staly se hlavním pramenem napoleonské legendy.

Thiersův přítel François Mignet († 1874) byl ještě více přesvědčen o vnitřní

3 Srovnání s Voltairem pochází od RUDOLFA FUETERA, *Geschichte der neueren Historiographie*, München 1911, s. 507, který také Guizotovi vytká „rozumování“, „mrazivé doktrinářství“ a podrobování historické analýzy aktualizující tezi. Nesprávné je jeho tvrzení, že francouzská „civilisation“ je totéž co německá „Kultur“.

nutnosti revolučních událostí, „kterým nebylo stejně možno zabránit, jako je řídit“. I třetí Jihofrancouz mezi liberálními historiky revoluce zahájil svou kariéru v salonech pařížské opozice, kterým svými historickými pracemi dodával nápovědi. Chateaubriand, otec romantismu, který se vzdal svého dřívějšího striktního determinismu, teď škole revolučního dějepisu vytýkal, že z dějin vymycuje osobní odpovědnost; jiným pozorovatelům se přímo vnucovala podobnost s Bossuetovou prozřetelností historií. To bylo přehnané, ale Mignet pochopil podřízenost člověka situaci, *subordination des hommes aux choses*, tedy vlastní zákonitost dění, které aktérům přerůstá přes hlavu. Logické ztětění a konec konců nezadržitelný běh událostí nebyly nesprávný poznatek, ale absolutizovány tvořily romantický mýtus, který zaujal nejen Karla Marxe.

Mignetova zákonitá revoluční křivka má přitom sestupný ráz, důsledek vnitřního opotřebení: zprvu triumfuje idea svobody, kterou vystřídá víra v rovnost a v republiku, „na počátku Direktorია se už nevěřilo na nic“. Později Mignet prohlásí: „Francouzi se vrhli do náručí císařství, jako předtím revoluci.“ I když připustíme praktickou didaktiku událostí, je nejistý impuls svobody u radikálních politických hnutí na pováženou. Přesto Mignet zůstal přesvědčen o nezvratnosti velkých idejí revoluce a konečném triumfu pravdy. Šest překladů jeho *Dějiny francouzské revoluce* (1824) do němčiny přesto Němce nepřesvědčilo.⁴

Postoj k revoluci měl i ve Francii co dělat nejen s mentalitami, nýbrž i se zájmy a zcela konkrétními životními vyhlídkami. Cesta tížádstvích mladých mužů ze středních vrstev jako na ostatním kontinentě většinou vedla přes státem normované vzdělání a odtud často zase do oblasti státní správy. Stát se tak zdál být dvojnásob odpovědný za špatné šance na kariéru: už ze strachu z akademického proletariátu omezoval přístup na univerzity a kromě toho cenzurou, policejními kontrolami a patronáží bránil nedočkavým mladým vzdělavcům v seberealizaci (Ch. Charle). Na základě těchto zájmových poloh pro ně *svoboda* měla, kromě rozšířeného intelektuálního prostoru, význam rovných šancí ve státní službě.

Integrace četných mladých kariéristů se však nedařila nikde, třebaže krajně zbyrokratizovaná Francie se o ni od Červencové revoluce pokoušela v nábězích, v neposlední míře institucionalizací a profesionalizací historie; iniciátory byli politizující historici jako Guizot a Thiers.⁵ Dějepis se tím stal státně organizovanou

⁴ Typickou reakcí byl nadále silný pesimismus vůči revoluci, který se dovolával francouzského příkladu, aby zdůvodnil reformy. K tomu např. MANFRED BOTZENHART, *Das Bild der Französischen Revolution*, in: *Revolution und Gegenrevolution 1789–1830*, hrsg. von Roger Dufraisse unter Mitarb. von Elisabeth Müller-Luckner, München 1991. V též sborníku i RUDOLF VIERHAUS. Naproti tomu MOSCHE ZUCKERMANN, *Trauma des Königsmordes*, Frankfurt am Main 1989.

⁵ „Červencová vláda (...) byla pravým organizátorem historické vědy ve Francii.“ CAMILLE JULLIAN, *Notes sur l'histoire en France au XIX^e siècle*, Paris 1979, s. XLI.

a podporovanou národní institucí; *Francouzská historická společnost a Výbor pro historické práce* se staraly o vlastenecký ráz diskurzů; roku 1830 byl zaveden *agrégé*, státní zkouška pro dějepis. Guizot pověřil Thierse vydáváním pramenů pro dějiny třetího stavu; Mignet, ředitel archivu pro zahraniční záležitosti, zaměstnal řadu dalších historiků při pramenných edicích.

Probuzené sebevědomí historiků, jejich přesvědčení, že vládou objektivní metodou k nalezení pravdy, spočívalo především v očekávání, že na základě historických fakt mohou poskytovat spolehlivou orientaci a legitimaci současnosti. „Každé faktum je znakem ideje,“ prohlašoval Augustin Thierry. Ve skutečnosti to ale znamenalo jen to, že historická fakta právě netvoří neutrální, „přírodovědné“ fenomény, nýbrž že kromě strukturálního a kauzálního vysvětlení mají význam, že tudíž mohou být rozšířována jen jako hodnotový vztah, v kulturním kontextu národního diskurzu. Tato skutečnost však nebyla reflektována, nýbrž praktikována jako odrůda pozitivistické víry ve vědu, objektivismus, který předstírá daná, zákonitě strukturovaná fakta (J. Habermas), a neuvědomuje si jejich předchozí zkonstituování. Minulost, přítomnost a budoucnost jsou spojovány nejen ideálem zobčanstělého historického vzdělání, ale i vírou ve vědecky přístupnou jedinou skutečnost.

Pronikáním přírodovědecky formovaného myšlení, u vědomí růstu lidské moci nad věcmi, se posouvá i zájem o minulost do směru Comtova „vědění pro předvídaní“ (*savoir pour prévoir*). Průmysl se stává novým králem světa, který si podrobuje hmotu, jak poznamenal Jules Michelet († 1874), historik, překladatel J. B. Vica a antiklerikální demokrat: člověk mu byl svým vlastním Prométheem. Michelet ještě nechápal, že ze zvýšeného technického vědění a větší moci ještě neplynou nosná společenská řešení a že i ze sebekompletnější znalosti minulosti nevyplývá historický smysl, natož návod pro přítomné jednání. „Poučení z minulosti“ – liberální, vlastenecká, progresivistická, legitimistická – jsou do velké míry do minulosti vetknutá.

Michelet byl hrdý na to, že své historické spisy prý poprvé založil na netištěných pramenech. Michelet ale nebyl „pozitivist“ ve smyslu pouhé deskripce, protože věděl, že historik, který se pokusí vymazat sama sebe a stane se pouhým otrokem svých dokumentů, svým způsobem přestává být *historikem*. Historika nedělá jen zjemnělá metodika při rekonstrukci minulosti, nýbrž vždy i výběr relevantního, integrace disparátního, spor o nosné východisko, úsudek na základě vědění o dalším průběhu, které aktérům chybí. Micheletovo pojetí pokroku je proto diferencované: v té míře, ve které např. roste lidská schopnost ovládat přírodu, stoupá podle jeho poznatku u lidí citlivost a uvědomění problémů. Redukce faktických existenčních starostí tak může být provázena zvýšenou mírou stížnosti a strachu z budoucnosti; už proto nelze automaticky přenášet pozdější vědomí na dřívější epochu.

Podobné náhledy zůstaly spíše výjimkou; v 19. století historici zejména neváhali své národní vědomí vnášet do minulosti a zpětně je instrumentalizovat pro otázky dne. „Věřím, že by naši lásce k vlasti mnoho přibýlo na čistotě a pevnosti, kdyby se obecně rozšířila znalost dějin,“ soudil Augustin Thierry († 1856), romanticky inspirovaný historik francouzského třetího stavu. Thierry se původně, po pádu Napoleonově, nadchl pro ideu evropské rekonstrukce a chtěl, aby se národy organizovaly jako mírumilovné průmyslové společnosti; chvála městských středních vrstev a vynálezců se u něho spojovala s nenávistí vůči dobyvatelům a vyhlídkou na zlatý věk před námi. Po rozchodu s romantickým prorokem Saint-Simonem a s liberálními „industrialisty“ jeho buržoazní sebevědomí („il y a aussi une gloire pour la roture – i měšťan má svou slávu“) nabylo bojovně-nacionálních rysů; protiklad mezi dobyvateli a utlačovanými se mu zdál být protikladem etnik, ne-li přímo ras. Tím ožil starý spor mezi Dubosem a Boulainvilliersem. Thierry jej vyhroutil na tezi, že civilizační pokrok je výlučným dílem třetího stavu: civilizace má svá města a barbarství své zámky. V tomto duchu „věčného národa“ a zároveň solidarity s utlačovanou většinou, etnického třídního boje, kterého se brzy ujmou proroci a buditelé dalších národů, se Thierry chopil úkolu napsat nové dějiny Francie.

Revoluce roku 1789, která se v jeho pojetí jevila jako probuzení boje galorománských komun proti Frankům, tím sice získala zemitost, zapojení lidu a dlouhou tradici bojů za svobodu, ale pozbyla kus univerzalizmu své osvícenské sebeinterpretace.⁶ Jules Michelet, který sám hlásal mýtus, ba mesianismus francouzského lidu, tu odporoval Thierryho „tyranské“ kmenové ideologii: rasa prý sehrává určitou roli v barbarských počátcích dějin, zatímco po konstituci národa civilizačně rozhoduje „tvůrčí sebeutváření“, jak Michelet zdůrazňuje v předmluvě z roku 1869 ke svým čtyřadvacetisvazkovým *Dějínám Francie*. I Michelet však sugeroval, že Francie je obklopena samými zákeřnými nepřáteli, takže sbratřování národů je sebeklamem – *Le Peuple* (1846).

Na Micheletovi, jehož přednášek v předvečer revoluce roku 1848 se účastnilo až dvanáct set posluchačů, se rozcházeli duchové. Pozdější pozitivisté jako Gabriel Monod († 1912) odmítali „mága“ a „muže imaginace“ – jménem méně náruživého přístupu k minulosti a neutrálního užití metodických pravidel. Generalizace i politické či náboženské vášně byly čistému pozitivismu stejně podezřelé jako „slepý kult Francouzské revoluce“; tím se akademická historiografie, nezajímající se už příliš o otázky přítomnosti, odvracela i od široké veřejnosti (Ursula Becher).

6 Na věcné omyly Thierryho „histoire à la thèse“ svého času upozornil DIETRICH GERHARD, *Guizot, Thierry und die Rolle des Tiers Etat*, *Historische Zeitschrift* 190/1960, s. 308n. Srov. PETER STADLER, *Geschichtsschreibung in Frankreich*, Zürich 1958, s. 147n.

Naivní očekávání, že vyloučením nesprávných otázek a pseudoprotblémů dojdeme k *objektivní skutečnosti* a na ryze faktografické bázi k morálním a politickým závěrům, snad i racionálním, praktickým řešením, ale klame, pokud jde o nevyhnutelnou míru intervenujících poznávacích zájmů a ideologických projekcí. Jak už věděl někdejší senzualista Maine de Biran († 1824), každé poznání vyžaduje aktivní úsilí, ba prý platí formula „j'agis, dont j'existe – jedním, tudíž jsem“. Proti němu učila škola Condillacova, kterou Konvent pozvedl na druh státní filozofie, že vědomí je pouze souborem pasivních vjemů.⁷ Tomu odpovídalo krédo historiků, kteří jednak programově vylučovali otázky filozofické, jednak neváhali ze svých vyprávění, srovnaných na ryzí fakticitu, vyvozovat hodnotící soudy.

Historické poznání se samozřejmě nemůže, ještě méně než přírodní vědy, spokojit s pasivním registrováním „fakt“, protože jeho fakta nejsou bezprostředně dána. Historiografie se může pokusit objasnit příčinné souvislosti, může podrobit výšece soustavnému zkoumání, ale konstatování souvislosti *smyslu a pokroku* je věcí hodnocení. Zásadně neuzavřený chod poznání je nevyhnutelně provázen novým hodnocením, novými jednostrannostmi a novými předsudky; a tak i pomoc, kterou historik nabízí své současnosti při politické orientaci, se až příliš často prokazuje být sebestvrzujícím prorocstvím.

V návaznosti na naturalistické sklony osvícenství, např. Holandana Pietera Campera († 1789), se od 90. let 18. století připravovala přírodovědecky orientovaná antropologie, která zavrhovala dualistické pojetí člověka coby „román“ a „metafyzický předsudek“; všechno vědění chtěla zakládat na pozorování a srovnávání. Anatomická studia vyzvedávala blízkost člověka k ostatním živým bytostem, na druhé straně ale také rasové rozdíly uvnitř lidského druhu. Pierre-G. Cabanis († 1808), lékař-filozof, chtěl člověka po stránce morální i fyzické vysvětlit z jednotného zorného úhlu fyziologie. Nové empirické učení o člověku, které se ustavilo za Napoleona, se programaticky doporučovalo jako prakticky relevantní užitá věda s kompetencí v lékařství a hygieně, analýze citů a intelektuálních schopností, až po výchovu, ekonomii a zákonodárství (Sergio Moravia).

Mezioborová společnost pro empirickou vědu o člověku podle slov jejího zakladatele L. F. Jauffreta pod heslem *Poznej sebe sama* chtěla sbírat fakta, rozšiřovat pozorování a „nechat stranou všechny prázdné teorie, všechny opovázlivé spekulace“; do sféry svých zájmů zahrnovala i historii, kterou chtěla nahlížet z hledisek etno-antropologických, ale také pod aspektem kulturní působnosti, která z lidstva učinila „zvláštní druh, který ovládá celou Zemi“.

7 ERICH ROTHACKER, *Philosophie und Politik im französischen Denken*, München 1950, s. 110n. K tomu a k dalšímu také SERGIO MORAVIA, *Beobachtende Vernunft*, München 1973.

V této tradici věřil i Henri de Saint-Simon († 1825), že se lze vymanit z ideologických slepých uliček a chybných protikladů dosavadního vědění. Přesvědčen o zákonitosti i všech lidských jevů, chtěl sebevědomý hrabě, jistý svým posláním, postavit veškerou organizaci společnosti na (přírodo)vědecký základ. Jeho „zákon historického vývoje“ byl ale stěžejší než programem: fragmentární, nesoustavné historické vědění se nedá ani aproximativně přivést na exaktní zákonný základ – ledaže budeme považovat za zákon i geografické a rasové hypotézy nebo schéma tří historických stádií.

Programem byla i Saint-Simonova opce pro *průmyslovou soustavu* jako klíč k pochopení novodobé Evropy a obzor dějinného smyslu. *Capacité industrielle*, která po staletí dozrávala v klíně středověké společnosti, prý krok za krokem nahrazuje feudální a vojenské autority: Turgot, Skotové, Condorcet a Constant přišli s obdobnou myšlenkou, ale až Saint-Simon pronikání věd a občanských hodnot formuloval jako „zákon civilizace“.⁸

Revoluce roku 1789 byla pro „romantického technokrata“ (J. L. Talmon) legiti-
timní potud, pokud provedla přezrálou směnu vládnoucích elit duchovenstva a šlechty; ztroskotala však, protože její chybná „metafyzická“ zásada volnosti a rovnosti musela vést k anarchii. „Žádný systém nemůže být nahrazen kritikou, která jej podvrátila,“ prohlásil Saint-Simon v ohlášení svého *Organizátora* z roku 1819. Vedení společnosti mělo být místo hašteřivých advokátů a filozofů svěřeno produktivním „průmyslníkům“, nové elitě vědění a praxe, která ví, že „politika je vědou o produkci“. Jako prospěch Francie výlučně záleží na pokroku věd a umění, řemesel a živnosti, tak je nutno připsat její stagnaci nadvládě „konjunkturálních“ teorií, spočívajících na pouhé víře a na jim odpovídající zvlí, neschopnosti a intrikách. První den po revoluci by bývalo třeba precizovat pojem *pokroku* a zaměřit se na cíl nového univerzálního pořádku. Svoboda včetně volné soutěže a demokracie byla bludnou cestou: pořádek, organizace, vědění mohly být plodnějšími ukazateli do harmonické budoucnosti; nahradit vládnoucí libovůli zásadami vědeckého důkazu, které umožňují rozhodovat „podle přirozenosti věcí“ – *Druhý výtah* (1819–1820).⁹

Toho podle Saint-Simona filozofie 18. století nebyla schopna. Nevymanivši se z chybných protikladů, nebyla s to se chopit vědecké reorganizace společnosti podle kritéria maximálního uspokojování lidských potřeb a vzestupu pro schopné. Pocit útlaku a volání po svobodě je podle jeho názoru jen dílem neschopných vůd-

⁸ „Lidstvo je kolektivní bytostí, která se po generace vyvíjela stejně jako jednotlivec v průběhu jeho života. Jeho vývoj jde nahoru,“ tvrdila saint-simonovská škola v souhrnu Mistrova učení. Zrušení dědického práva a převod pracovních prostředků na společnost jsou sice označeny za „revoluci“, ne však za násilný převrat, nýbrž proces, kterým lidstvo „přirozeně neodvratně směřuje k novému řádu“. Jakmile je tento řád dosažen, bude mít i nové náboženství: *Učení Saint-Simonovo roku II.* (1830).

ců, špatně integrovaných společností, plýtvajících svou energií. Filozofie 19. století, přiměřená charakteru průmyslové společnosti a jejím expertokratickým potřebám, proto musí být tvůrčí a „organická“. *Organické*, jak zdůrazňovali saint-simonističtí „enfants progressistes de la paix“ (Bazard), však znamená *náboženské* ve smyslu pospolitosti, duchovní kázně, sociální hierarchie, v neposlední míře pak vyloučení soutěže mezi jednotlivci i národy a vykořisťování slabých.

Také pokrok v poznání vesmírných zákonů pohybu prý ohlašuje blížící se náboženskou epochu, ve které lidstvo zaměří všechny své síly podrobování přírody, nikoli lidí, epochy, ve které bude každý odměňován podle svých zásluh, a výchova od kolébky po hrob naučí lidi milovat to, co je společensky účelné a co musí být vykonáno. V pohybu vpřed se nenachází jen reálná společnost, nýbrž i lidské představy včetně jen zdánlivě věčného přirozeného práva, a tak musí být i vlastnický pořádek stejně jako vztahy mezi pohlavími podrobován zásadám nové světové pospolitosti. Saint-simonisté zůstali sektou, ale mnoho jejich podnětů padlo na úrodnou půdu.

Auguste Comte († 1857) svou první velkou stať sepsal ve čtyřiařiceti letech z pověření Saint-Simonova a v silné závislosti na jeho myšlenkách, třebaže se s ním ve stejném roce, prý odpuzen jeho panovačností a náboženskými sklony, rozešel. Později tvrdil, že jen povrchně vzdělaný hrabě, hnán osobní ctižádostí, na mladého matematika působil negativním vlivem; saint-simonisté svou intelektuální prostředností Comtovy průkopnické ideje pochopili nesprávně a jen závistivě utrušovali podezření, pokud šlo o jejich originalitu, jak napsal stihomamem trpící objevitel „velkého zákona celkového lidského vývoje individuálního i kolektivního“ v předmluvě k šestému svazku *Kurzu pozitivní filozofie* (1842).

Vědomí vlastního epochálního významu nechybělo Saint-Simonovi ani Comtovi, byť oba tíhli k tomu, ujmát se myšlenek, které byly vlastní i mnoha jejich současníkům – ať to byla antimetafyzická víra ve všeobecnou přírodní zákonitost, ve výlučnou kompetenci přírodovědeckých metod nebo postupující podrobování přírody jako vlastní obsah pokroku; ve vzduchu visela i víra v patentní recept, který by stabilizoval porevoluční, protiklady rozervanou společnost. Paradigmatický význam měla v roce 1794 založená *Polytechnická škola* jako pařeniště technokratického ducha. Z ní vycházející inženýrská filozofie nadchla 19. století a inspirovala její absolventy opojnou myšlenkou vzít osud do vlastních rukou. Zde Auguste Comte přijal základy svého myšlení a zde také později našel ubohé živobytí jako repetitor matematiky, když ministr Guizot odmítl odměnit nedůtklivého katedrou pro dějiny exaktních věd: univerzita pro něho ostatně byla „prohnilou korporací bláznů“. Comtova ne zcela nová myšlenka – logicky na sebe navazující hierarchie věd a jakoby hegelovské „sebeuvědomování lidstva“ v pozitivním „stádiu vývoje“ – vyúsťuje tvrzením, že i politika po projití své teologické a metafyzické fáze jako poslední dosáhne tohoto stádia.

Místo marných „metafyzických“ otázek po původu a smyslu (Proč?) chtěl Comte zaměřit pozornost na pozorování, relace, propočty, experiment (Jak?) a na formulaci zákonů. Společenské jevy neměly být vysvětlovány ze sebe, nýbrž vztahovány ke svému přírodnímu základu, takže zmizí principiální rozdíl mezi zákony fyzikálními, biologickými a sociálními: všechny znají jen jediné věcně správné řešení (F. Jonas).⁹ Jak však – na základě přírodovědeckých zákonů, které nepripouštějí nic skutečně nového – pronášet spolehlivé soudy o dějinách? „Myšlenky ovládají a převracejí svět“; sociální mechanismus konec konců spočívá v *mínění*, jak připouští i Comte – *Kurz pozitivní filozofie I* (1832). Problém vyřeší tak, že faktickým dějinám podsuně hypotetické schéma *historického přírodopytu* v podobě postupující racionalizace vědomí i reality. Intelektuální pokroky „lidstva“ nejsou prý náhodné, nýbrž korelují s daným stavem sociální organizace jako nástroj civilizačního zvládnutí životních podmínek. To Comta, stejně jako už Turgota, mimochodem přivedlo k tomu, aby středověk nezatracoval jako věk temna, nýbrž s de Maistrem oslavil jako grandiózní příklad výchovné síly pronikající veškerým životem; ještě papežskou neomylnost brání coby smysluplné omezení individuální inspirace, kterou protestantismus žel nepochopil: *Kurz pozitivní filozofie V*.

U Comta je směrodatný duch,¹⁰ třebaže ne v dualistickém smyslu; jeho podněty vždy tvoří jednotu se *sociální evolucí*. Lze jim rozumět jen ze společenské organizace dané doby a jako společenské funkce, nicméně jsou spíše k tomu, aby mírnily, než aby samy poroučely. Vlastní příčiny sociální dynamiky jsou rozmanité. V pokroku věd, průmyslu a umění vidí hlavní příčinu úpadku teologicko-vojenské soustavy, a tento pokrok se dnes dokonce vtiskuje jeho odpůrcům, kteří sice hájí církevní nadvládu, ve skutečnosti ale uznávají jen svůj vlastní rozum. „Metafyzická“ politika zůstala však jen negativní, jak Comte nepřestává tvrdit, a zahájila pouhé interregnum, nešťastný stav intelektuální, mravní a politické anarchie, v němž společenské vědy i se svými slovními hříčkami a vágními spekulacemi uvízly v dětských stěvích a nový pozitivní systém dozrává jen krok za krokem.

Vlastní osvobození ducha, které zahajuje Comte, *Galilei sociálních věd*, představuje epochální zvrát ve vědomí lidstva, nutně vytvářející novou jednotu ducha

9 L. Kołakowski zdůrazňuje, že Comtovy zákony nepředstavují víc než sdostatek potvrzené hypotézy, které umožňují prakticky ovládat jednotlivé sféry; Comte prý také nechtěl redukovat komplexnější (společenské) oblasti na prosté (fyzikální, biologické), o což se pokoušeli v 18. století, nýbrž jen konstatoval interdependence, popřípadě závislosti. LESZEK KOŁAKOWSKI, *Philosophie des Positivismus*, München 1971, s. 73. To se mi zdá nepřesvědčivé vzhledem k biologickému znehodnocení individuálních a obecných hodnot u Comta (v závislosti na Lamarckovi).

10 Pozitivismus se dovolává principů, které působí jako Bůh, praví Croce, a tak Comte a Buckle končí jako chaotičtí teologové, „oddáni starým pojmům, které romantická historiografie již překonala“. BENEDETTO CROCE, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, Tübingen 1915, s. 252.

(*unité mentale*). Bylo to značně odvážné tvrzení; slovy Theodora Lessinga „nejchatrnější ze všech historických slátanin“ přitom korespondovala s procesem rozčarování a racionální organizace nejméně západní Evropy. Osvícenský slib osvobození jako důsledek desiluze ducha se ale namnoze zvrátil v železnou nutnost přizpůsobit se jednodimenzionální fakticitě, v potřebu „interiorizovat“ skutečnost: tím teze zneuznávaného génia nabývají nechťené diagnostické poznávací kvality (O. Massing). Podle Comta nezastarala toliko politická soustava; i její liberální kritika se stává brzdou pokroku už proto, že vůči vládní moci chová zásadní podezření a snaží se omezit její kompetence, místo aby si uvědomila, že je dávno na denním pořádku sociální reorganizace, a politika se musí změnit v exaktní vědu.

Jednotlivec vždy býval abstrakcí, produktem společnosti, a proto lze duchovnímu a mravnímu životu rozumět jen sociologicky; iluzorní filozofie společenské smlouvy a absolutizovaných práv jednotlivce v Comtově pohledu tento primát společnosti ignoruje a nezbytně vede k duchovní a politické anarchii. Svoboda svědomí a vzájemné omezování moci, které odpovídá kritické epoše bez jednotného syntetického myšlení a společných zásad, se stávají dysfunkčními, jakmile věda skýtá *jistoty*. Pozitivní politika se bude opírat o vědecké poznání „všeobecných zákonitostí“ (ať to znamenalo cokoli); její cíle v žádném případě neměly spočívat na fantazii, nýbrž na – „objevech“.

Potud Comtova diagnóza doby, které bychom neměli vytknout, že představuje pouhý program (popřípadě vlastní doporučení pro autoritativní úřad); přesto je zřejmé, že nespočívá na propagovaném výzkumu pozitivních fakt, nýbrž představuje abstraktně-deduktivní dějinný konstrukt se zřetelnou antiliberální tendencí. Těžištěm jeho úvah bylo vytvoření nové autority: „dogmatismus je normálním stavem lidské inteligence“. To byla fatální perspektiva pro inovativní pokrok, psychologicky však plausibilní: lidé se v praxi vždy spoléhají na úsudek autorit toho či onoho druhu. Musí ale jít o jejich kontrolu a vzájemnou soutěž, tedy o to, zabránit monopolu vládního vědění (*Herrschaftswissen*). Pluralismus individuálních a kolektivních přesvědčení, daných zájmů a životních forem byl ale scientisticky a utilitaristicky argumentující filozofii cizí. I pro Jeremyho Benthamu byla lidská práva „rhetorical nonsense“. Liberální uznání opcí, nevyžadujících dalšího ospravedlnění (H. Lübbe), jako by stálo v cestě jednotnému lidskému ideálu, pochodu k univerzálnímu cíli.

Comtův rozvrh společnosti patrně obsahoval další myšlenky hodné pozornosti, jako např. vědecké poradenství v politice nebo ideu duchovní protiváhy absolutizovaných hmotných zájmů: bez ní by právo silnějších bylo vystřídáno despotismem boháčů; v neposlední řadě bylo rozumné i heslo *Ordre et progrès – Řád a pokrok*. Vcelku ale Comte předstíral exaktní vědění, které neměl a kterého ani nebylo možno dosáhnout; jeho ubikvitní pojem „vývoje“ sugeroval zákonitý proces

podle vzoru organického růstu, který nezná skutečné jednání ani historickou náhodou, jen „oscilace“, které jediný pokrok buď urychlují, nebo zpomalují.

Svému duchovnímu otci Condorcetovi, který o několik desetiletí předtím načrtl postupný pokrok novodobého lidstva, Comte příznačně vytkl, že civilizační fáze nepojal jako zákonitou souvislost. My však víme, že fakta, o která se oba opírali, v žádném případě nestačila na to, formulovat pravé zákony, srovnatelné se zákony vlastních přírodních věd, ba i jen vyslovit spolehlivé prognózy. Třebaže se Comte nechtěl dát zmýlit normativní silou pokročilých národů,¹¹ de facto právě extrapoloval určité tendence, „linie smyslu“ časoprostorově omezené, totiž moderní, epochy na dějiny veškerého lidstva (P. Leuschner).

Comtův „historismus“ se však, podobně jako ten Hegelův, vztahoval jen na minulost, zatímco se domníval, že lze budoucnost utvářet ryze scientisticky, definitivně a bezkonfliktně. Jeho teze, že „umělý“ řád společnosti nutně spočívá na řádu přírodním, který je mimo naši tvárnou schopnost, by byla banální, kdyby Comte nedeterminoval přírodními zákony i celý komplexní umělý řád (*ordre artificiel*) – což znamenalo civilizační dynamiku svým způsobem opírat o konstanty sociální statiky, ne-li ji biologizovat. Kritikové mu ne zcela neprávem vytykají, že např. vztah pohlaví či sociálních tříd považoval za nezměnitelné danosti (*donnés*).¹²

Příznačně se Comte nespolehal jen na vědecké poznání a chtěl je dát dogmaticky stanovit – upevnit „sociolatrickým“ tmelem humanitního náboženství. Někdejšímu kritikovi náboženství a utopických fantazií imponoval romantismem vychvalovaný středověk svým stavovským pořádkem a zejména autoritativní správou pravdy specifickými nositeli; hodné napodobení se mu zdály být dělba moci mezi duchovní a světskou autoritou, zapojování umělců do služeb praktických, „průmyslových“ potřeb, ale také kult ženy jako strážkyně citového života.

Pozdní Comtův *Systém pozitivní politiky I–IV* (1851–1854) tedy nebyl zblouzněním velkého teoretika, nýbrž spíš domyšlením jednotlivých aspektů i rozporů původního projektu. Dílo obsahovalo jak nicotnost jednotlivce vůči velkému celku jediného myslícího lidstva, tak nedostatek alternativ zdánlivě unilineárního zákonitého vývoje. Nad jen částečný intelektuální pokrok měla vést organizace nepro-

11 Nestačí prý vyhlášovat mimořádný stav nejpokročilejších národů za normální a trvalý, píše Comte. Jako je nemístné se v přírodních vědách dovolávat zásady svobody svědomí, je třeba i v politice proklamovat důvěru ve vědecké principy a přenechat rozhodování kompetentním mužům. Comtův zák. von Eichthal svého učitele upozornil na Kantův spis *Idea obecných dějin*; Comte Kanta pochopil jako „metafyzika, který je pozitivní filozofii nejbližší“ – text cituje WILHELM OSTWALD, *Auguste Comte: der Mann und sein Werk*, Leipzig 1912, s. 52.

12 I sociální „dynamika“ je jen modifikací obecné „fatalité“, a nijak se neliší od struktury biologických organismů; setrvává tudíž uvnitř rámce určeného přírodními zákonitostmi. MARGARET STEINHAEUER, *Die politische Soziologie Auguste Comtes und ihre Differenz zur liberalen Gesellschaftstheorie Condorcets*, Meisenheim am Glan 1966, 43n.

měnných lidských citů, zvláště vytěšňování sobeckých pudů ve prospěch „altruistických“. To nebylo kantovské spontánně-dialektické zapráhnutí asociálních vášní před vyšší cíle: pozitivistická avantgarda měla vzít pokrok do vlastních rukou. Duchovní vůdcové lidstva se měli aspoň na určitý čas diktátorsky ujmout výchovné soustavy a řízení vědecké práce. Po „reorganizaci názorů“ měla následovat reorganizace institucí: tím dlouhá pouť lidských dějin dojde k racionálnímu konečnému stavu.

Comtův totalitní rozvrh proorganizované společnosti, zbavené všech historických reziduí a subjektivních pochyb, a pozitivistickým náboženstvím proniknuté do posledního kouta, musel odstrašit liberální duchy, byť ještě nenastala doba *Brave New World* a příslušné zkušenosti byly vyhrazeny pokročilejšímu století. Technokratičtí duchové naproti tomu byli scientisticko-utilitaristickou perspektivou velmi zaujati.

Několik let po Comtově smrti konstatoval John Stuart Mill († 1873), že se jeho filozofie stala, nezávisle na původci, obecným majetkem doby – *Comte a pozitivismus* (1865). Myslel tím všeobecné zavržení metafyzických teorií a „volných výkladů“, zaměňování fikcí a skutečností: diskurzy se omezují na oblast pozitivního vědění a smysl je vyhrazován vědě. Mill byl nakloněn dát Comtovi v mnoha bodech za pravdu, včetně jeho primátu intelektuálních pokroků ve vývoji lidstva. (Herbert Spencer tento primát popíral a prohlásil, že svět není idejemi ani ovládan, ani převracován – jsou to vždy jen city a vášně, které používají ideje pouze jako vývěsky.) O síle emotivně zakořeněných názorů, sociální funkci intelektu a relativní neproměnnosti některých lidských vlastností byl přesvědčen i Mill; na druhé straně bojovník proti viktoriánskému pokrytectví pokládal oslavování pudů za „nejškodlivější ze všech současných kultů“ – *O poddanství žen* (1869). Proti tomu s Comtům uznával velký význam idejí jako spouštěcí, zesilovací, usměrňovací síly velkých (i budoucích) převratů. Proti Comtově velmi francouzskému racionalismu pouze namítal, že se příliš omezuje na *předvoj* lidstva, takže společenská realita jeho schématům nejednou odporuje. Více než Comtovi je Mill v lecčem zavázán starším skotským teoretikům pokroku na podkladě dělby práce, směny a na nich založeném rozvoji zájmů, čilosti, blahobytu a kultury. Mill ale silněji než jeho skotští učitelé pocítoval *ambivalence* moderního světa a jeho chřadnoucí smysl pro pospolitost; v návaznosti na Tocquevillovu († 1859) diagnózu se zvláště obával o osud jednotlivce ve věku davů. Protože úspěchy civilizace souvisí právě s postupující kázní a organizací, nejsou individuální svoboda a vzájemná tolerance zdaleka samozřejmými plody pokroku.

Mill si ošklivil sklon k standardizaci a uniformitě, shodné naděje a obavy, rostoucí tlak průměrnosti, který hrozí zadusit každou iniciativu a všechno samostatné myšlení, takže se lidé mění ve stádo apatických ovcí – *O svobodě* (1859). Stísněn byl dokonce přibývající soutěží a lživou reklamou, která společnost formuje k svému obrazu. Od samého počátku však nepřipouštěl pochyby o převaze ne-

smírně produktivní, nesrovnatelně bohaté a právně bezpečné civilizace a jejich vědeckých úspěších; už její schopnost kooperovat napomáhá stálému pokroku – *Civilizace* (1836).

Millovy korektivy důsledně vycházely ze středu společnosti, nikoli z autoritativního státu stojícího nad ní, jak to naopak odpovídalo tradicím kontinentálního centralismu a byrokratického dirigismu, a spolu s tím i málo rozvinuté občanské společnosti. Vědecká výchova mládeže se zdála i jemu žádoucí, avšak Comtem navrhovaný autoritativní sbor k řízení názorů a svědomí by prý vedl pouze do ochromujícího duchovního despotismu.

Mill jako všichni osvícenci a utilitaristé věřil v takřka neomezenou moc výchovy: „Neexistuje přirozený sklon, který by nedokázala omezit“ – *O užitečnosti náboženství* (1850). O to víc chtěl zabránit zneužívání výchovy ke konformismu místo samostatnosti, k nadvládě *filodoxie*, zamilovanosti do určitého mínění, místo *filozofie*, lásky k moudrosti. I Comtův neschůdný projekt zahrnoval ryzí monokracii typu islámu či antických republik jako málo plodný; nepředvídal avšak různé uvnitř pozitivistické elity ani svobodu vědy. Comte také nepomyslel na omezování vlády industriálů, kteří měli skoncovat s „neplodným aforismem“ hospodářské svobody, a připouštěl jen poradní funkci *autorité spirituelle*. Tak se cesty obou myslitelů nakonec rozcházejí: zatímco se Comte doktrinářsky uzavíral živé skutečnosti a zásadně neuznával otevřené otázky ani neslučitelné cíle, Mill se podle své devízy „určovat význam abstrakcí nejlépe v konkrétním“ všude pouštěl do současných problémů a hledal pragmatické řešení. Zdravý lidský rozum a nezakrotná touha po nezávislosti jej zpravidla uchránily od dogmatických jednostranností.

Empirik nevěřil v absolutní pravdy; lidské poznání nikdy není úplné a neomylné a zvláště humanitní vědy jsou příliš spletité, než aby v komplexní skutečnosti života dovedly nabídnout jednoznačné závěry. Proto Mill pléduje proti každému potlačování – či privilegování – názorů na poli etiky, politiky a náboženství: jediné produktivní mu byla soutěž názorů, forem života a zájmů, z níž vychází stále nové a jen zřídka opakování starých formulek.¹³ Rostoucí bohatství, přesnější poznání a stále užší spolupráce lidí díky civilizaci – obdobně Comtově očekávání – v Millově pohledu nutně zrevolucionuje dosavadní ústavní zásady, a tak znehodnotí tradiční politické teorie, např. reprezentaci na základě pozemkového vlastnictví. S větším rozptylem vlastnictví se „nebude dlouho rozlišovat rozdělení ústavní moci od rozdělení reálné moci“. Z toho mladý Mill, ještě pod vlivem

13 Srov. H. Th. BUCKLE († 1862): „Ještě než uplyne století, bude doplněna řada důkazů a stejně zřídka se najde nějaký historik, který by popíral stálou pravidelnost světa morálního, jako se dnes najde filozof, který by popíral pravidelný chod světa přírody“ – HENRY THOMAS BUCKLE, *History of Civilisation in England*, Leipzig 1857.

benthamovského reformismu, vyvozoval nutnost všeobecné výchovy nastupujících širokých vrstev i staré elity, aby se společně dokázaly vypořádat s novými úkoly; konzervativně řečeno, aby nezadržitelný proud demokracie „plynul méně bouřlivě“ – *Civilisation* (1836).

To bylo benthamovské, ale bez Comtova elitářského scientismu. Tři desetiletí později – Mill mezitím uveřejnil své stěžejní spisy o *Logice? Politické ekonomii? Svobodě? Reprezentativní vládě* – převládala kritika.¹⁴ Mill Comtovi především vytýká, že zahrnuje „metapolitiku“ liberalismu a demokratismu jako prý bastardních výplodů kriticko-revolučního věku, kterým pro přítomnost upíral každou relevanci. Comte podle Milla nikoli docela neprávem popíral schopnost jednotlivce sám rozhodovat ve složitých otázkách stejně jako instituci veřejného mínění, které není s to ubránit se moci sobeckých zájmů a anarchických vášní. Mill se na první pohled zdá být „mělkým“ filozofem připouštějícím jedno i druhé; ve skutečnosti si je vědom mnohavrstevnosti pravdy a účelnosti i jednostranných pozic v jejím diskurzu. Diktát, ať vědecké menšiny nebo konformní většiny, by právě pro pokrok vědění představoval osudnou tyranii: morálně-intelektuální sebevraždu.

Význam větší účasti obyvatelstva na politickém životě podle Milla spočívá především v její *výchovné* působnosti. Jen svobodnou účastí lidí na utváření jejich života, nikoli drezúrou a názorovou tyranii, vzniká pokrok hodný toho jména; a právě to by mělo být cílem každé dobré vlády, nejen pořádek a nejen reprezentace zájmů. Při všem důrazu na užitek a účelovost svobody i v etice¹⁵ je Millovi svoboda přímo posvátná a liberální mechanismy rovnováhy a kontroly už proto nedotknutelné. Proti Comtovi přitom namítá, že kaceřovaná „konstituční metafyzika“ a nezadatelná práva jednotlivce lze dobře zdůvodnit „pozitivisticky“ a utilitaristicky coby nástroje pokroku, jak je v Anglii ostatně zvykem. Mill suše konstatuje, že dokonce nevědecká zásada *laissez-faire* v devatenácti z dvaceti případů přináší obstojné výsledky.

Utilitaristický argument, podle něhož ze skutečnosti, že lidé usilují o slast (*pleasure*) také vyplývá, že slast je rovněž žádoucí (*desirable*), se na první pohled zakládá na záměně slov „žádáný“ a „žádoucí“, jak poznamenal B. Russell. Avšak Millova zásada užitku nebyla už benthamovskou hedonistickou kalkulací slasti, nýbrž zahrnovala i dlouhodobé důsledky našeho jednání. V konkrétním případě je jistě

14 Isaiah Berlin charakterizuje Millovo odpoutání se od benthamismu svého otce jako „podzemní revoltu“; otec chyběl smysl pro dějiny, pro představy víry, ale také pro lidskou důstojnost a individuální psychologii: ISAAH BERLIN, *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969.

15 J. C. Wolf si všiml, že se Millův utilitarismus od Benthamova, „maximálního štěstí maximálního počtu“ liší kvalitativní hierarchií pocitů štěstí a slasti: člověk je v jeho pojetí progresivní bytostí, která roste pouze tehdy, rozhoduje-li se svobodně a zúčastňuje-li se aktivně, bez ztráty sebeucty: JEAN CLAUDE WOLF, *John Stuart Mills Utilitarismus: ein kritischer Kommentar*, München 1992.

nesnadné tyto konsekvence správně odhadnout stejně jako kvalitativně rozlišovat mezi slastmi smyslovými a intelektuálními (R. Schumacher). „Každý čítá za jednoho, žádný za více,“ prohlašuje Mill – *Utilitarismus* (1861). Byla to empirická zásada?

„Metafyzické dogma“ svrchovanosti lidu se nejpozději od Francouzské revoluce dostalo do podezření, že vede spíše k destrukci než k racionálnímu utváření budoucnosti. Millův postoj k otázce suverenity lidu byl pragmatický, tzn. řídit se kritériem praktického osvědčení. Bez nároku na absolutní platnost a s vestavěnými bezpečnostními ventily by se podle jeho soudu mohla prokázat v každém případě plodnějším pro pokrok než vláda samolibých starých oligarchií. Jistě je třeba chránit lid před sebou samým: všeobecný souhlas ještě nedělá dobrý zákon. Po staletí pokračující nivelizace za určitých okolností může dokonce vyústit v rovnost v nevolnictví a nevzdělání – zde Mill sdílí i Tocquevillovu kritiku francouzských poměrů, kde se navzdory všem revolucím v důsledku přehnaného centralismu nechtěl rozvinout opravdový zájem o politickou odpovědnost. Rozumná svoboda a zájem o obec podle Tocquevilla i Milla právě neroste tolik z knih, jako z praktického jednání, z politických institucí typu místní samosprávy jako školy demokracie. Rozumná demokracie vyžaduje účast, *participation*, stejně jako *competence*, která především vychází z praktické činnosti. Důležitější než vládnout je přesto otázka, jak se vládne, v neposlední řadě efektivní kontrola vlády a reálná šance ji odvolat. Lid, který je v zásadě pánem, by svými záležitostmi měl pověřit „dovednější služebníky, než je sám“. V tomto smyslu není parlament místem výkonu vlády, nýbrž primárně místem výměny názorů a argumentů, střetávání antagonismů. Mill překvapivě modifikuje prý v podstatě chybné učení o rovnosti lidí ve smyslu Adama Smitha, že stát se má vedle bezpečí, justice a hygieny omezit na dobré všeobecné školství a přenechat lidem, aby si sami hledali své místo ve společnosti; takto vzniklé meritorní stratifikaci dává přednost před zděděnou nebo autoritativně shora určenou.¹⁶

Millův model pokroku nespočívá na jistotě zlepšení, nýbrž závisí na celé řadě předpokladů. Počínaje svobodomyšlnou výchovou a racionální rozhodováním na základě hedonistického kalkulu, k nim dále patří otevřenost společnosti pro aktivní, nebo – co je konec konců totéž – pro respektování individuálních svobodných prostorů, soutěže mezi ne vždy slučitelnými hodnotami a životními postoji.

16 Nacházíme se stále v rané fázi pokroku, říká Mill na jiném místě, „ale kdybychom podnikali jen polovinu úsilí na to, připravit většinu na místo, které by měla zaujmout ve své vlastní vládě“, jako jí v tom bránit, tak by lidstvo zůstalo ušetřeno spousty nešvarů a mohlo mít „užitek z nekonečně zlepšitelné vlády“. JOHN STUART MILL, *Tocqueville*, in: *Gesammelte Werke*, díl 11, Leipzig 1874. Comtovi vytyká, že zahrnuje ekonomii jako prý „nevědeckou disciplínu“: omezené lidi najdeme ve všech vědách, ostatně „málokdo je dobrým ekonomem (...), kdo není ničím jiným než ekonomem“ – *Comte a pozitivismus*, in: *Gesammelte Werke*, díl 9.

Mill jednou za důležité kritérium pokroku označil zvednutí fyzického a morálního stavu dělnické třídy na americkou úroveň (tam vše náleží k středním vrstvám!), jindy osvobození žen ze současného poddanství; moderní soutěživá dynamika přitom přinejmenším podpírá některé ze žádoucích opcí. V tradicích Smithových je pokrok usnadňován rostoucím blahobytem, který ale skýtá jen šanci svobody a možnost prosadit více spravedlnosti.

Vyváženost obou těchto hodnot¹⁷ není automatická, jak signalizuje i Millovo rozlišení mezi zákonem hospodářské výkonnosti a politicky určovatelnou distribucí: první je sice základní, není však dostatečným měřítkem spravedlnosti sociálního pořádku, která musí být definována stále nově (J. Harms). Evolucionista sice pokládá civilizačně získaný morální standard nejpokročilejší části lidstva za pevně nabytý, ale formule nejlepšího řádu i mezi svobody jednotlivce není dána jednou provždy: je ve stálé proměně a musí být určována diskurzou současníků. Millova slavná teze, že jednotlivec není zásadně povinen společnosti skládat účty (*O svobodě*), tak zřejmě neplatí absolutně.

Protože však postupné srovnávání moderních podob života a usilování o tytéž statky hrozí poškpat hodnotu individuality, trvá Mill na co nejširší svobodě přesvědčení a na tolerování rozmanitých životních rozvrhů – ne-li z důvodů metafyzických, tak proto, že se pouze tímto způsobem zvýší vnímavost potřebná pro uvědomování si problémů dalšího pokroku. Jeho pojetí se přirozeně vztahuje i na rovnoprávnost na Západě ve svých právech stále ještě zkracovaných žen – *O poddanství žen* (1869); zde utilitářské zdůvodnění ostatně stojí na nepevných nohou.

Třebaže Mill v zásadě nepokládá definitivnost za možnou ani za žádoucí, patrně pod vlivem Harriet Taylorové uvažoval, jak se zdá o čemsi na způsob optimálního stavu společnosti, který mu vyplýval už ze skutečnosti, že bohatství neroste nekonečně a – jak už soudil Ricardo – při klesající míře zisku odpadá podnět pro akumulaci. Mill s tímto konečným stavem (soutěživého) pokroku spojoval stagnaci nejen ekonomickou, ale i populační, způsobenou rodinným plánováním: nebyla to pesimistická vize, nýbrž, nejinak než u mladého Marxe, obraz harmonického řádu bez nutnosti odcizující hektické hospodářské činnosti: republikánská pospolitost zahrnující i svobodné dělníky.¹⁸

17 To se nekryje s Berlinovým rozlišením negativní svobody coby absence cizího nutkání, a pozitivní svobody v podobě vlivu na vládu, popřípadě příslušnosti k vyššímu celku, kolektivní identitě („vyšší svobodě“ ospravedlňující případné nucení). I. BERLIN, *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969.

18 JOHN STUART MILL, *O pravděpodobné budoucnosti pracujících tříd*, in: *Zásady politické ekonomie IV*. Michael Levy vykládá Millův obraz konečného stavu věku ekonomie jeho republikánským přesvědčením: místo atomizovaných, sobeckých otroků se korporativně organizovaní dělníci stanou svobodnými nositeli pospolitosti. MICHAEL LEVY, *Mills Stadium des Stillstands*, in: *Der soziale Liberalismus J. St. Mills*, (ed.) Gregory Claeys, Baden-Baden 1987. K tomu srov. VOLKER BARTSCH, *Liberalismus und arbeitende Klassen*, Opladen 1982.

Pokus podrobit i svět lidských dějin zákonům podle vzoru úspěšných přírodověd se 19. století zprvu zdál naprosto plausibilní a slibný. Aplikace *newtonovských metod* na společnost fascinovala kromě příkladu vítězného tažení průmyslové techniky i vyhlídkou skoncovat s teologicko-spekulativními myšlenkovými návyky a se zvůli každého druhu – včetně radikalismu nižších vrstev i aristokratických restauračních snah. Hlavní problém zvědečtění historiografie záležel ve smíření hledané „zákonitosti sociálního vývoje“ s myšlenkou *svobody*, potřebou svobody u středních tříd.

To fungovalo jen pomocí triku: filozofové interpretovali dějiny jako celek, ještě více než v 18. století, jako zákonité dění podle vzoru organických procesů, jehož imanentní princip ukazoval na svobodnou občanskou společnost. Liberalismus tak neměl čerpat sebevědomí jen z ekonomického vzestupu a z technologických úspěchů přítomnosti, nýbrž i z dějinných koncepcí, které připomínaly staleté boje třetího stavu za svobodu, popřípadě jeho civilizační roli, a které jeho nezadržitelný vzestup učinily páteří svého metavyprávění. Také obraz velkých sociálních převratů byl romantizován a podřizován tomuto normativnímu vzoru stálého smysluplného pokroku. Institucionalizace historie, ve Francii po roce 1830, se nesla tímto poněkud zkratovým historickým očekáváním, že „historická pravda“ nenapadnutelně podepře národně liberální hodnotové představy a požadavky.

Fakta historiků jsou ale značně závislá na způsobu tázání a na proměnlivém zájmu o minulost; jsou také jiného druhu než fakta přírodovědců a nevytvářejí obecné zákony, jako vždy platné věty fyziky nebo sylogismy logiků. Zákonitosti v přesném významu se musí dát ověřit opakováním a experimentem; ve skutečných dějinách jejich případnou působnost ruší už činitel lidského vědomí a možnosti poučit se z omylů minulosti. Jak vzniká *nové*, jak dochází k pokrokům, to zákonitost přírodovědeckého typu nedokáže vysvětlit;¹⁹ jinými slovy, neobejdeme se bez subjektivních hodnotících soudů a bez jednání na vlastní odpovědnost.

Historiografie v užším smyslu nesplnila velké do ní vkládané naděje, totiž dodat pomocí vědeckých metod exaktní výpovědi o dosavadní kariéře velkosubjektu lidstva a vyvodit z nich bezpečné hodnoty, ne-li direktivy pro přítomné jednání. Institucionalizovaná historie v praxi většinou upadla do samoučelu akademického bádání a vyučování;²⁰ podle okolností sloužila národním klíšé a vnášela je do odlišně strukturované minulosti.

19 K tomu KARL POPPER, *Bída historicismu*, Praha 1994, který zdůrazňuje i skutečnost, že neměnnost zákonů zpravidla hájí konzervativní apologeti statu quo. Vliv prognóz na předvídanou událost nazývá *oidipovským efektem*.

20 Jörn Rüsen tvrdí, že „teplé historické vzpomínky vychládá při kritickém ověřování jejího faktografického obsahu, její pravdivost, s níž stojí a padá věda“ – srov. *Historische Sinnbildung: Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, hrsg. von KLAUS E. MÜLLER, Reinbek bei Hamburg 1997.

Jinou odrůdu zvědečtění historického diskurzu přinesla comtovská „holistická“ dějinná sociologie. Přírodovědecké metody, jak víme, mohou být úspěšně použity uvnitř pevně ohraničených sociálních polí. Zde nešlo o nic méně než o rekonstrukci zákona pohybu lidstva, zahrnujícího konec konců všechny kultury a epochy; o pokus legitimovat jím ve jménu *dějin* technokratické zasahování do přítomného života: prométheovské myšlení romantismu se mělo opřít o berly hodnotově neutrálního přírodovědeckého poznání. Zdánlivý zákon vývoje vydával hypotézy skotské morální filozofie za jistoty a organické metafory („vývoj“, „růst“) za objektivní reality; vícekolijná, rozporná, kontingentní modernizace, omezená na několik málo století a nečetné západní národy, je stylizována na logický, univerzální a jednodimenzionální vývojový proces lidstva jako pseudoorganického celku.

Vědecký šat, do kterého se halila comtovská i marxovská dějinná profetie, měl učinit dojem na veřejnost věřící ve vědu a posedlou pokrokem, měl sugerovat jistotu. Argumentace holistické sociologie však zanechala mnoho otevřených otázek; z vědeckého nároku namnoze zůstala chybná aplikace jednoznačné přírodovědecké logiky, popřípadě představy optimálního technického řešení na mnohoznačné, multivalentní dějiny. Comtovo heslo „věděni pro předvídaní“ nebylo jen programem bádání, nýbrž spíš opovážlivým tvrzením, výrazem vůle k moci; na konci jeho historické konstrukce nestojí svoboda,²¹ ale scientistní technokracie. Politika je v jím předjaté, vědecky řízené společnosti redukována na autoritativní rozhodování sociálních inženýrů. Naštěstí lidé nejsou natrvalo ochotni dát se plánovači obecného štěstí kondicionovat; a ne na každou otázku existují odpovědi expertů.

John Stuart Mill sice do velké míry sdílí comtovskou filozofii dějin, dává jí však méně fatalistický a méně monistický ráz. I on používá matoucího termínu „vývoj“, ale jeho obraz budoucího pokroku není lineárně-teleologický. Mill si je jasně vědom různých variant a možných opcí moderny a s nutností subjektivních zásahů a korektur trvá na nedotknutelnosti subjektivní svobody. Za Millovo funkcionální odůvodnění svobody a demokracie jejich užitkem pro pokrok vděčíme jeho polemické potřebě uprostřed viktoriánského nutkání ke konformnosti, je však druhotné vůči vypuzení přirozenoprávní tradici, která se k němu vrací zadními vrátky.

Pokrok má u Millova zřetelné rysy emancipačního humanismu, jehož impulzy jsou mravního charakteru a který hranice historicky žádoucího zvedá vysoko nad mez objektivně daného – individuální angažovaností a intelektuálními diskurzivními. Millova víra v lidskou schopnost se učit nevyžaduje autoritativního řízení, zato však rozmanitých podob svobody, v nichž se člověk může produktivně „vyvíjet“. Tato víra jasně ukazuje za strážlivé faktografické bádání a nad kalkul utilitarismu.

21 Paul Barth u Comtovy jen zdánlivě strážlivé koncepce dějin rozpoznává imanentní teleologii zacílenou na přicházející věk plné zralosti: PAUL BARTH, *Philosophie der Geschichte als Soziologie*, Leipzig 1922.