

I. PROBLÉM OBJEKTIVISMU,
MRAVNOSTI A FILOSOFIE

Bláhova snaha o korekci objektivismu francouzské sociologické školy je obecně známa. Je však zajímavé sledovat vnitřní logiku tohoto pokusu a úlohu Bláhových etických názorů v něm.

1. Konflikt aktivismu s objektivistickým
pasivismem

Požadavek nezaujatého, objektivního postoje vědy ke skutečnosti, který byl jedním z nejpříťažlivějších principů pozitivismu, se v období rozvoje antropologicky orientovaných směrů, zdůrazňujících aktivitu a zodpovědnost člověka, stal současně i jednou z jeho největších slabin ve sporu s nepozitivistickými směry. Poznamenával totiž pozitivismus znamením pasivismu a neumožňoval začlenit do světového názoru problémy a pojmy, prosazující se stále více nejen ve filosofii, nýbrž ve společenském vědomí vůbec. Bylo proto nutné pozitivismus upravit nebo rezignovat na jeho světónázorovou funkci. Vývoj šel oběma směry, u nás však především cestou první.

F. Krejčí viděl problém ještě jinak. Vztah mezi vědou a praxí mu byl (alespoň v období Pozitivní etiky) snadno řešitelný prostou přeměnou vědeckého zákona v imperativ. Pokrok mu byl zajištěn zákonem vývoje, dějinnou nutností, a účast člověka v něm mu plynula ze samotné síly pravdivého poznání, z Fouilléovy „idéeforce“, tj. tendence myšlenky k realizaci. Krejčímu byl proto problém, zda je věda schopna být světovým názorem, problémem vztahu mezi rozumem a citem. Šlo mu o to ukázat, že pozitivismus uspokojuje nejen rozum, nýbrž i srdce, a je tedy schopen nahradit náboženství.

Bláhovi, jehož východiskem je koncepce Durkheimovy školy charakterizovaná právě vyjádřením objektivismem a který pod

tímto vlivem klade mnohem přísnější hranice mezi teorií a jejím praktickým užitím, vyvstává problém překonání pasivismu objektivistického přístupu ke skutečnosti mnohem naléhavěji. Jednou z jeho základních teoretických intencí je snaha doplnit objektivismus dalšími hledisky, které by umožnily, aby věda založená na pozitivistické metodě mohla být základem světového názoru.

„Uprilněný objektivismus“ francouzský odmítá Bláha především proto, že francouzský pozitivismus činí dojem jisté mravní lhostejnosti. Zachovat vůči všemu klid pozitivní vědy, která si konstatuje jevy, ale nehorší se pro ně, která je třídí, ale neodsuzuje. Tento klid má jen krok k pasivnosti, strachu před vlastním stanoviskem, rozhodováním, chtěním.“

Bláhovi nestačí objektivismus ani ve smyslu pouhého pozorování člověka a společnosti zvenčí: „Člověk se nespokojí jen konstatováním faktů, sbíráním dokumentů, předvídaním do zítřka. Nemůže uniknout nepokoj posledních otázek: Proč tu jsme? Odkud jdeme? Kam směřujeme? Jaký smysl má náš život? Nejsou jen zevní fakta. Také metafyzický cit, mravní cit, svědomí jsou fakta.“¹

Tímto postojem k objektivismu je předznačen Bláhův důraz na hodnotící vztah člověka ke skutečnosti, i přesvědčení, že věda nepostačuje k vytvoření názoru na svět, že je třeba ji doplnit filosofií. Svě stanovisko, že každý sociální jev má stránku objektivní i subjektivní, kolektivní i individuální, odlišuje Bláhu od pozitivistického objektivismu tím, že je označuje jako kritický realismus.²

Tyto výhrady vůči objektivismu se však netýkají Bláhova postoje k pozitivistické metodě. Pozitivismus jako metoda je pro

¹ I. A. Bláha, *Filosofie mravnosti*, Brno 1922, str. 198, 196–197.

² I. A. Bláha, *Dnešní stav sociologie a její hlavní problémy*, Česká mysl, 1929, str. 411.

něho věčný, vidí v něm „jediný prostředek, jak zkrotit bezuzdnou, nerozvážnou poznávací touhu; je to jediná možnost, jak neutonout v temných, mlhavých a nejistých spekulacích, jak nepropadnout nebezpečí několika pramenů poznání“.³

Bláhův vztah k pozitivismu se projevil snad nejvýšeji v jeho vystoupení proti Rádlově protipozitivisticky zaměřené brožurě.⁴ Nikoli zřeknout se pozitivismu, jak požaduje Rádl, nýbrž více pozitivismu je u nás zapotřebí: „Všude je nedostatek pozitivismu. Všude je málo kritického rozumu, málo smyslu pro fakta, málo smyslu pro skutečnost, pro konkrétno. Všude je málo kázně ducha, málo vědecké trpělivosti a odpovědnosti. Všude nadbytek planého hloubalství a kritikaření... Více pozitivistické výchovy potřebujeme, více pozitivistické střízlivosti, opatrnosti a kázně.“⁵

Tato připoutanost Bláhy k pozitivismu je pro naše téma velmi důležitá, neboť je jednou z příčin toho, že jeho výhrady vůči pozitivistickému objektivismu nesměřují k jeho překonání, nýbrž jen k jeho doplnění subjektivismem.

Pozitivismus pro Bláhu znamená, že jsouco v jeho podstatě nepoznáváme, nýbrž pouze jeho projevy — vztahy následnosti a podobnosti. Věda pak vysvětluje jevy jen tím, že je 1. uvádí na jejich příčinu, 2. že je zařazuje na základě podobných vlastností do kategorie jevů již známých. Všechny metafyzické předpoklady a pojmy je třeba vyloučit, jsou pouhými fikcemi.⁶ Jde tedy v podstatě o tradiční pojetí pozitivistické metody, které je pak v různých souvislostech doplňováno a upravováno.

Obrana pozitivismu jako metody vědy a základu morálky má u Bláhy důvody nejen gnoseologické, nýbrž i sociálně politické. Pozitivismus je mu oporou střízlivosti, opatrnosti a kázně, pozitivisticky fundovaná věda je mu ideovým základem demokracie: „Demokracie se opírá o vědu a jejího ducha svobodného zkoumání, o její noetický princip. Kdo otrásá tímto principem, otrásá i jeho politickými a sociálními důsledky...“⁷ Rádlův požadavek oddíci se pozitivismu chápe proto Bláha jako neetickou reakci, která ve svých dů-

sledcích musí vést i k reakci politické a sociální. Zřeknutí se pozitivismu znamená pro něho nutně příklon k víře, náboženství, metafyzice, dogmatismu, k noetickému autoritativismu, který je „ve svém jádru a ve svých koncích také aristokratiismem a autoritativismem sociálním“.

Pozitivisticky pojatá věda je pro Bláhu ideovým základem demokracie také proto, že jediná umožňuje eliminovat sporné problémy a tak vytvořit základ ideové a mravní jednoty společnosti. Jedním z kořenů pověštného pozitivistického omezení vědy na popis a výklad faktů je předpoklad, že fakty jsou stejné pro všechny a že tedy i jejich výklad, pokud se jich držíme, má povahu objektivní, nad lidské zájmy povznesené pravdy. Protože výklad faktů se omezuje na určování vztahů mezi nimi, nedotýká se „metafyzických problémů“ a může tedy být společným základem názoru na svět a výchovu jak u těch, kteří metafyziku odmítají, tak u těch, kteří poznání doplňují vírou. Bláhovi, jemuž je jednotná výchova jednou ze základních potřeb demokratické společnosti, je i z tohoto důvodu blízké pozitivistické ulpívání vědy na daném.

Bláhovi tedy objektivistická koncepce vědy současně vyhovuje i nevyhovuje. Tak se u něho setkáváme s konfliktem dvou tendencí: aktivismu a objektivistického pasivismu. Je velmi poučné sledovat zdroje tohoto konfliktu a pokus o jeho řešení.

2. Pojetí lidské skutečnosti

V poznání toho, co je, se Bláhovi nevyčerpává vztah člověka a skutečnosti. Bláha ví, že nestačí jen „pozorovat skutečno rozumem“, nýbrž že „je nutno jím uživit svůj život“. Proto „je nutno je oceňovat, vybírat v něm to, co přispívá k udržení a posílení životnosti, a to žádat“.⁸ Hodnocení je tedy nutné k uchování života.

Avšak lidský život není pro Bláhu jen udržování života, nýbrž tvoření. Člověk není nikdy hotov, pořád se znovutvoří: „Být hotov, to je říše mechanismu. Ale říše člověka není říše mechanismu. Říše člověka je říše tvoření, stálého znovutvoření, stálého sebetvoření, sebezlepšování.“⁹

³ I. A. Bláha, *O laický základ mravní výchovy*, Brno, 1929, str. 5.

⁴ Em. Rádl, *Revize pokrokových ideálů v národní škole*.

⁵ *O laický základ mravní výchovy*, str. 7.

⁶ I. A. Bláha, *Vědecká morálka a mravní výchova*, Praha, 1940, str. 35.

⁷ *O laický základ mravní výchovy*, str. 6–7.

⁸ Tamtéž, str. 12.

⁹ *Vědecká morálka a mravní výchova*, str. 159.

Lidské vědomí je sice také „reakcí na podněty světa vnějšího“, avšak není „pasivní uvědomování si vnějšího dění, je to aktivnost, tvořivost...“, je to kauzalita sebe vědomá, vědomě sebe samu tvořící.“¹⁰

Jestliže ve sféře myšlení má být čistá teorie zbavena všech praktických zřetelů a poznání toho, co je, má být přísně odděleno od stanovení toho, co být má, pak v lidském životě jsou oba momenty sjednoceny: „Když žiji, nejen si svůj život uvědomuji, nýbrž i stále jej tvořím, stále jej znovu kladu jako to, co má být za minutu, za hodinu, do budoucna. V životě člověka, v prožívání, to, co je, stává se nejen představou, pojmem, nýbrž i hodnotou a cílem“. Přitom je každá další chvíle lidského života zcela novým tvůrčím činem, jímž za pomoci rozumu a imaginace „z daného, z toho, co je, tvořím stále nové formy života se zřetelem na ideál, cíl, jež jsem si o svém životě a o životě vůbec zkonstruoval. Poněvadž člověk žije celou osobností, je jeho životem skutečným směr, syntéza obou světů, z toho, co je, i z toho, co má být.“¹¹

Ani ve vztahu k sociálnímu dění nestačí Bláhovi postoj nezaujatého pozorovatele spokojujícího se pouze popisem a výkladem společenských jevů: „Běží-li o divadlo dějin, nemohu zůstat nezaujatým, vnějším divákem, já sám jsem část dějin, dějiny se tvoří také s mou účastí, tj. mým zájmem na vývoji, mým hodnocením. Dějiny nejsou mimo nás, také my jsme dějinami.“¹²

Společnost totiž pro Bláhu není jen organizací vnější, hmotnou, nýbrž především psychickým řádem, psychickou jednotou, jejíž součástí proto musí být vědomí jednotlivců. Odtud mu plyne, že společnost „není jen něco objektivního, společnost, to jsem také já, není jen mým vnějškem, nýbrž i mým nitrem, není jen něco statického, společnost se stále uskutečňuje naší spolutvořivostí s ostatními“.¹³

Bláhovo úsilí překonat pasivismus objektivistického přístupu koření již v samém pojetí lidské skutečnosti, které nechápe člověka a společnost jako jsoucno, které prostě je, nýbrž jako jsoucno, které je pouze proto, že je neustále lidmi vytvářeno: „Máme pocit, že sociální svět není

sám od sebe jako ostatní příroda, nýbrž jakoby námi stále se tvořil“¹⁴, „společenský život je proces stálého ustavování se, konstituování se v řád“.¹⁵

Také u Bláhy je ovšem lidská aktivita podrobena objektivnímu řádu, determinismus sociální je i pro něho „jen dovršením ostatního determinismu přírodního“, do něhož můžeme jen tehdy úspěšně zasahovat, „tj. účastnit se aktivně na jeho uskutečňování se ve vývoji, uvědomí-li naše chťení sebe jako subjektivní výraz této objektivní zákonitosti, čili postavíme-li svůj život do sledu objektivní zákonitosti vesměrné“.¹⁶

Také pro Bláhu je tedy tvořivost vědomou účastí na objektivním vývoji, avšak přesto se jeho pojetí tvořivosti liší od tradiční pozitivistické koncepce, podle níž se člověk zapojuje do kauzálního řetězu pouze na základě poznání a předvídání.

Člověk tvoří a mění podle Bláhy lidskou skutečnost nejen proto, že ji poznává a předvídá, nýbrž také proto, že ji pocituje a chce jako něco, co má být. Základním předpokladem lidské skutečnosti a její změny je, aby byla prožívána jako hodnota, aby byla chťena, aby byla vztahována k ideálu. Tedy hodnocení, kladení ideálů není již jen něčím mimo lidskou skutečnost, není jen subjektivním, nepodstatným vztahem člověka k jeho jsoucnu, nýbrž je podstatnou součástí tohoto jsoucna. Není jen momentem lidského vědomí, nýbrž též momentem lidského bytí.

3. Pojetí mravnosti a jeho význam

Rovněž Durkheim zdůrazňuje v poslední fázi svého vývoje význam ideálu pro lidskou skutečnost. Společnost nejenže se nemůže vytvořit, aby zároveň nevytvořila ideál, ale tvořením ideálu se udržuje a obnovuje. Svět ideálů, „tento nový svět, ten ona stvořila, tvoříc sebe samu, neboť on ji vyjadřuje. Tak u jednotlivce jako u skupiny schopnost idealizovat nemá nic tajemného. Není druhem přepychu, bez něhož by se člověk mohl obejít, ale podmínkou jeho života“¹⁶ — Tedy ideál se mu stává podmínkou života jednotlivce i společnosti.

Čím se pak liší Bláhova koncepce od

¹⁰ *Filosofie mravnosti*, str. 86–87.

¹¹ *O laický základ mravní výchovy*, str. 12–13.

¹² *Filosofie mravnosti*, str. 197.

¹³ *Tamtéž*, str. 14.

¹⁴ *Tamtéž*, str. 33.

¹⁵ *Vědecká morálka a mravní výchova*, str. 86.

¹⁶ *Filosofie mravnosti*, str. 57.

Durkheimovy?¹⁷ Nejen tím, že Bláha spolu s tvořením ideálů klade jako součást lidské skutečnosti hodnocení vůbec, nýbrž především tím, jak chápe význam subjektivní aktivity jedinců pro společnost.

Metodologické hledisko vedlo Durkheima k vymezení sociálních jevů jako jevů, které mají existenci nezávislou od individuí a které jsou schopny vykonávat na individuum vnější nátlak. Také mravní jev definoval vnějším znakem jako pravidlo jednání spojené s represivní sankcí rozptýlenou. Tím byl položen důraz na nadosobní, nadindividuální charakter sociálních jevů, včetně jevů mravních.

Rovněž Bláha považuje morálku za součást objektivního duchovního řádu. To znamená, že morálka „existuje jako sociální skutečnost a vnučuje se individuu se stejnou objektivností a naléhavostí jako ostatek skutečný. Ať už ji známe či ne, ona má existenci svou vlastní a zůstane tím, čím je.“¹⁸ Tato objektivnost dále znamená, že mravnost vznikla z potřeb společenského soužití, že „je to jev sociální, tj. fungování pod objektivní normou umožňující společenské soužití, pod normou pro všechny platnou, všemi přijatelnou, pod normou vzniklou vzájemným přizpůsobováním se v sociálním procesu.“¹⁹ Kromě objektivnosti morálky ve smyslu nadindividuálního, nadosobního, sociálního charakteru mravních norem zná Bláha také objektivnost ve smyslu určenosti mravní normy potřebou společnosti.²⁰

Avšak již z pojetí společnosti jako organizace především psychické Bláhovi vyplývá, že i když jsou fakta sociální obdařena autoritou, jejíž mocí se individuum vnučují, protože individuum samo není jejich tvůrcem, jedinec není vůči sociálnímu faktu „docela pasivní, nýbrž je jeho spolutvůrcem“. Bláhovi proto nepostává, že ona stránka metodického objektivismu, podle níž je třeba sociální jevy studovat podle jejich vnějších znaků: „Studovat společnost znamená tedy studovat ji nejen vně mimo sebe, nýbrž i společnost v sobě“.²¹

Problém specifičnosti morálky tedy pro Bláhu nebude již pouhou otázkou, jak vy-

mezt morálku vnějším znakem, nýbrž stává se mu otázkou, jak vymezit její funkci ve struktuře společnosti.

Cím se tedy liší „fungování mravní“ od „ostatních fungování sociálních“? V Bláhově pojetí společnosti je již tato funkce předznačena. Jestliže společnost mu není jen „řád zevní silou pohromadě držený“, nýbrž „organismus spontánní, z nitra stále rostoucí, niternými silami budovaný“, pak na rozdíl od práva, které udržuje společenský řád pomocí vnějšího tlaku na jedince, je mravnost „vyrůstáním duchovního řádu společnosti z nitra jedince“.²²

I když tedy „fungování mravní“ je fungování pod objektivní normou, není to pouhá poslušnost vynucovaná vnějším tlakem, pouhá legalita. Kant podle Bláhy správně postihl, že podstata mravnosti spočívá v mravní autonomii, v sebeuzákonování člověka. Mravnost je tedy „vědomé, radostné, spontánní tvoření duchovních vazeb společnosti, vytváření duchovní atmosféry společnosti ve jménu hodnot pravdy, lásky a spravedlnosti“.

Touto funkcí se mravnost v Bláhově pojetí povznáší na jednu z nejvýznamnějších složek společenského řádu. Neboť ani právo, ani hospodářský zájem, ani politický tlak „neudrží společnost natrvalo pohromadě, nebude-li tu niterná vůle a radost tuto společnost stále tvořit a žít“.²³

Toto pojetí mravnosti jako vyrůstání společnosti z nitra jednotlivce je snad rozhodujícím důvodem Bláhova pokusu překročit hranice pozitivistického objektivismu a tím i pasivismu. Neboť dokud je morálka pojata jen jako vnější tlak sankcionovaných pravidel, lze zůstat u pouhého jejího popisu a kauzálního výkladu. Mravní normy mohou být brány jen jako to, co je, jako fakta, a zkoumány jen z hlediska, jak vznikly a jak působí. Přesvědčení, že to, co požadují, skutečně „má být“, není zde nejdůležitější, neboť rozhodující je jejich schopnost vykonávat na individuum vnější nátlak. Jakmile je však morálka pojata jako dobrovolná, spontánní, niterná aktivita jedinců, pak má otázka jejich postoje, hodnocení a vůbec řešení otázky, „co byti má“, prvořadý význam.

¹⁷ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, str. 604–5; cit. podle O. Machotky, *Mravní problém ve světle sociologie*, 1927, str. 123.

¹⁸ *Vědecká morálka a mravní výchova*, str. 47.

¹⁹ Tamtéž, str. 57.

²⁰ Tamtéž, str. 62.

²¹ *Filosofie mravnosti*, str. 14–15.

²² *Vědecká morálka a mravní výchova*, str. 59 a 60.

²³ Tamtéž, str. 17 a 18.

4. Věda o morálce a filosofie mravnosti

Avšak koncepce „čisté vědy“, kterou Bláha po vzoru francouzské sociologické školy aplikuje i na vědu o morálce, vylučuje normativní moment z vědy: „V povaze vědy teoretické není předpisovat, nýbrž prostě jen poznávat. Buď je morálka věda teoretická a pak nenormuje, nebo je normativní, a pak není teoretická.“²⁴

Čistá věda má prostě poznávat skutečnost bez jakéhokoli zaujetí, bez jakýchkoli praktických cílů, jde jí o poznání kvůli poznání, nikoli kvůli jeho praktické prospěšnosti. „Věda sbírá fakta, konstatuje, zjišťuje, formuluje pojmové a zákonitostní obecnosti a tím opatřuje bezpečné a solidní základy pro řešení mravního problému. Věda ukazuje, jak je život organizován, ale neříká nic o tom, jak má být organizován, zjemňován, stupňován.“²⁵

Výklad některých Bláhových definic etiky může být sporný. Nejednou totiž vymezuje etiku jako vědu o mravních hodnotách a cílech.²⁶ Mohlo by se tedy zdát, že normativní moment, který byl z vědy vyloučen, se zde pod rouškou pojmu hodnot opět do vědy vrací.

Tak to také chápal F. Krejčí, který nekompromisně vystoupil jak proti možnosti vědy o hodnotách, tak proti doplnění vědy o morálce filosofií mravnosti. Pojmy „hodnota“, „dobro“, „zlo“ jsou pojmy relativní a jako takové se podle Krejčího vymykají vědeckému zpracování: nemohou být přisouzeny ničemu jako trvalá vlastnost, nemohou náležet k podstatě žádného jiného pojmu, nepřipouštějí přesné definice a nelze z nich tudíž nic dedukovat. O hodnocení tedy nemůže být věda.²⁷

Je zajímavé, jak v této souvislosti nastává jistý posun hledisek. Sociolog Bláha posouvá důraz spíše na individuum, na jeho postoj k světu. Naproti tomu Krejčí, který v *Positivní etice* katřka programově prohlásil, že „etiku možno pěstovat bez sociologie“,²⁸ nyní zjišťuje, že „všechny nesnáze, které vznikají z vědeckého zpraco-

vání pojmů relativních, odpadnou, když mravnost vezmeme jako úkaz sociální a etiku vřadíme do sociologie“. Krejčí předpokládá, že etika jako součást sociologie si vůbec nebude klást otázku, co je dobro, nýbrž spokojí se pouze s konstatováním, že se něco za dobré považuje, stejně jako ji nepůjde o to, co člověk má či nemá činit, nýbrž pouze o to, co a proč lidé dělali nebo nedělali.

Ovšem také Bláha chápe vědu takto. Proto hovoří-li o etice jako o vědě o hodnotách, normách a cílech, lze to interpretovat tak, že má na mysli sociologické a psychologické zjišťování toho, jak a proč lidé hodnotí, jaké cíle a z jakých důvodů si kladou.

*
*
*

Takto pojatá věda o hodnotách, normách a cílech však rovněž nemůže Bláhovi postačit. Je stejně pasivní jako každá jiná „čistá“ teorie.

Jak tedy lze dospět od etiky teoretické k etice praktické,²⁹ neboli od čistého, nezaujatého poznání toho, co je, ke stanovení toho, co být má?

Durkheim se pokusil nalézt v teoretické vědě samé praktický princip, který by sjednotil moment poznávací i normativní. Jeho rozlišení „normálního“ a „patologického“ však bylo podrobeno kritice již Albertem Bayetem,³⁰ jehož námitka, že není důvodu, proč by měla být normálnímu dána přednost před nenormálním, přesvědčivě rozbila iluzorní „praktičnost“ Durkheimova rozlišení.

Bláha již Durkheimovou cestou nešel. Rezignoval na možnost najít praktický princip ve vědě samé. Protože však postoj člověka k jsoucnu je v jeho pojetí podstatným momentem lidské skutečnosti, nemohl rezignovat na odpověď na otázku, „co býtí má“. Východisko našel v ocenění významu filosofie, která má umožnit přechod od čisté teorie k praktické etice: „Toto má být“, jež padá na váhu v praktické etice, už není otázka čisté vědy, nýbrž

²⁴ I. A. Bláha, *Mravní výchova ze stanoviska sociologického*, Nové Město na Mor., 1921, str. 15.

²⁵ *Vědecká morálka a mravní výchova*, str. 96.

²⁶ „Etika není jen vědou o poznání mravní skutečnosti, je zároveň též vědou o mravních hodnotách a cílech. Proto se věda o mravnosti doplňuje filosofií mravnosti.“ (*Filosofie mravnosti*, str. 59; viz též str. 36).

²⁷ F. Krejčí, *Politika a mravnost*, Praha, 1932, str. 71.

²⁸ F. Krejčí, *Positivní etika*, Praha, 1922, str. 59.

²⁹ Vedle teoretické vědy o morálce rozlišuje Bláha

ještě „morálku praktickou, jež na základě čistého poznání o mravnosti, k němuž dospěla morálka teoretická, stanoví soubor pravidel pro vzájemné styky lidí a vůbec jejich poměr k vesmíru“ (*Mravní výchova ze stanoviska sociologického*, str. 15–16). Úkolem praktické etiky je také „usilovat o takové uzpůsobení jedince a společnosti, aby pravidla mravní byla co nejúčinnější“ (*Vědecká morálka a mravní výchova*, str. 19).

³⁰ A. Bayet, *Sur la distinction du moral et du pathologique en sociologie*, Revue philosophique, 1907.

otázka filosofická, otázka zřetele k nějakému cíli, ideálu. A problém ideálu je už problémem filosofickým.³¹

Bez filosofie je vědecké poznání mravně neúčinné: „Je mi málo platné všechno vědecké poznání o organických, psychických a sociálních podmínkách mravnosti... , nepřistoupí-li moment filosofický, který mne nutká odlišit se od všednosti, udělat ve světě něco dobrého, případně neobyčejného... Zkrátka: vědecké poznání musí být uchopeno filosofickým principem, aby rezultátem této syntézy se stal etický čin. Ovšem vědecké poznání je podmínkou nezbytnou.“³²

Filosofický názor je předpokladem, aby člověk mohl na základě poznání aktivně řešit situace, které před ním vyvstávají: „Je-li dána určitá situace, záleží na tom, se zřetelem na jakou řádovou hodnotu, na jaký ideál ji hodnotíme, záleží na tom, jakou máme stupnici hodnot, kterým hodnotám dáváme přednost, které hodnoty stavíme nejvýše na své stupnici hodnot. Jinak řečeno, záleží na tom, jakou máme filosofii.“³³

Tím problém překonání pasivismu čisté vědy ústí nejen ve zdůraznění významu filosofie, nýbrž i v pojetí filosofie, která už není jen noetikou a souborem světónázorově významných poznatků věd, nýbrž stanovením hodnot a ideálů, tvořivou složkou života člověka a společnosti.

Avšak již v principech, které vedly k tomuto pojetí filosofie, je obsažen zdroj přeměny „filosofie aktivismu a tvořivosti“ v etický utopismus.

II. ETICKÉ VYÚSTĚNÍ BLÁHOVA POJETÍ SVĚTA A SPOLEČNOSTI

1. „Praktický“ význam ideje jednoty světa

Bláha chápe mravnost jako jev sociální. Velmi často však o ní uvažuje v termínech, které jsou charakteristické pro naturalistické koncepcce. Není to nic překvapivého, vezmeme-li v úvahu silný vliv organistické teorie společnosti v pozitivismu. Naznačuje to však, že jeho etiku nelze pochopit jen v rovině sociologie. Je ontologicky zakotvena nejen v jeho pojetí lidského bytí, nýbrž už v rovině živého bytí vůbec.

* *

Myšlenka jednoty jsoucna (jež je „v Bláhově pojetí jeho hierarchie co do stupně složitosti“) se u Bláhy objevuje nejprve jako výraz deterministického pojetí člověka a společnosti: je namířena především proti indeterminismu. Pro Bláhu již sám předpoklad, že sociální jsoucno lze studovat jako kterékoli jiné jsoucno, jež se řídí svými přísnými zákony, znamená, „že tím říší společenského determinismu přiřazujeme k říší ostatního přírodního determinismu“. Příroda je pro Bláhu svět řízený přísnými, konstantními zákony. Jestliže podle dřívějších pojetí „člověkem začínal nový svět, v němž jakoby vládla náhodnost, libovolnost, jakoby se vše dělo dle naší vůle“, pak moderní věda přiřazuje podle Bláhy člověka k přírodě v tom smyslu, že i člověk a společnost podléhají přísné zákonitosti: „I naše chcení je jen modifikací zákonitosti přírodní a determinismus sociální je jen dovršením ostatního determinismu přírodního.“³⁴

Myšlenku jednoty světa klade Bláha rovněž proti Windelbandově rozlišení poznání nomotetického a idiografického. Také na sociálních jevech hledá věda to, co mají společného, obecného, zákonitého: „Není tedy důvodu činit radikální rozdíl mezi vědami přírodními a duchovními, nýbrž stejně jako determinismus sociální řadí se zcela organicky k determinismu psychickému a ostatnímu přírodnímu, tak i zákony sociální jsou jen zvláštním projevem a dovršením zákonitosti vesmírné...“³⁵

Odporovalo by ovšem Bláhově aktivismu, kdyby člověka a společnost prostě jen začlenil do přírodního mechanismu a nechal jeho svobodu a mravní zodpovědnost „zaniknout v nezodpovědném naturalismu“. Člověk je podroben řádu, ale je schopen si jej uvědomit a vědomě tvořit: „Řád společenský jsa pokračováním řádu přírodního, narůstáním na něm a nad ním, je složitější než řád přírodní, o to složitější, že v člověku a společnosti lidské řád tento se uvědomuje, že člověk chápaje, poznávaje zákonitost tohoto řádu, může vědomě a chtěně stavět svou činnost do sledu této zákonitosti a tím tento řád vědomě budovat. O to je tu více, tím vyrůstá člověk nad přírodu.“³⁷ Pro Bláhu je lidská aktivita podstatným momentem lidského

³¹ *Vědecká morálka a mravní výchova*, str. 96.

³² Tamtéž, str. 156–157.

³³ Tamtéž, str. 155–156.

³⁴ *Mravní výchova ze stanoviska sociologického*, str. 16.

³⁵ *Filosofie mravnosti*, str. 56–57.

³⁶ Tamtéž, str. 57.

bytí, člověk není řízen jen vnějšími příčinami, nýbrž uzákoňuje sám sebe.

Proč tedy Bláha zakládá obhajobu determinismu na myšlence jednoty světa přírodního a společenského? Jestliže sociální jsoucno je jsoucnem sui generis, bylo by možné obhájit sociální determinismus analýzou sociální skutečnosti samé. Jaký tedy má význam toto zdůraznění myšlenky jednoty světa?

* *

Bláha zdůrazňuje specifičnost lidského bytí, avšak za ní předpokládá ještě něco obecnějšího, vyššího: vesmírnou zákonitost. To obecné a nutné, co nalézáme v přírodě (především živé), je obecné a nutné i ve společnosti, ovšem s tím rozdílem, že v přírodě jde o neuvědomělý projev této zákonitosti, zatímco u člověka a společnosti se tato obecná zákonitost projevuje skrze lidské vědomí a je lidmi uskutečňována.

Tento předpoklad nebyl sice Bláhou takto vysloven, avšak skrývá se v řadě jeho výroků, jako např. ve výše citovaném názoru, že sociální zákony jsou jen zvláštním projevem a dovršením vesmírné zákonitosti. Stejně vyznívá i výrok, v němž Bláha proti indeterministickému pojetí vůle zdůrazňuje, že i ve světě sociálním se vše děje „dle zákonů jsoucnu vlastních, jež jsou ve světě sociálním jen pokračováním zákonů ostatního přírodního bytí a dění“.³⁸

Kdyby Bláha tuto „vesmírnou zákonitost“ nepředpokládal, mohly by analogie, které nalézá mezi přírodním a společenským světem, být jen nedůležitým, snad pouze popularizátorsky motivovaným prvkem jeho výkladu. Jakmile však je tato zákonitost předpokládána, mají hlubší smysl. Stávají se součástí jeho koncepce společnosti.

Lze-li soudit, že myšlenka jednoty světa bude u Bláhy oporou jiných myšlenek, pak se to v prvé řadě týká ideje řádu. Bláha zřejmě chápe řád jako nutný projev vesmírné zákonitosti a proto je mu přírodní řád svědectvím o nutnosti řádu ve společnosti. Toto svědectví je významné proto, že ve společnosti lidské vzniká řád nejen živelně (člověk je také přírodní bytost a tedy nutně uskutečňuje řád organického světa), ale je lidmi také tvořen novými

(duchovními) řádovými principy. Z tohoto hlediska má myšlenka jednoty světa „praktický“ význam: z poznání toho, co je, navozuje představu o tom, co býtí má. V tom smyslu lze pochopit Bláhův výrok, že „příroda je řád již uskutečněný... a společenský řád ve své vrcholné platnosti stále nehotový“, že „je normou mlčky od přírody uloženou člověku a stále jím uskutečňovanou, přibližovanou k ideální plnosti jejího obsahu.“³⁹

Myšlenka vesmírné zákonitosti povyšuje pojem řádu na atribut každého jsoucna. Protože sociální jsoucno není samo od sebe, ale je uskutečňováno lidmi, je také řád sociálního jsoucna vytvářen lidmi. Protože však jimi není nutně uskutečňován v „ideální plnosti“, je nejen poznáván jako to, co je, ale též uvědomován jako to, co býtí má.

Pojem řádu patří vskutku k nejužívanějším pojmům Bláhovy etiky: Společnost je řád, společenský řád je norma mlčky od přírody uložená člověku a jím stále uskutečňovaná, bez řádu by se společnost rozpadla. Mravnost je složitější projev téhož životnostního řádu, který je ve světě předspolečenském, je to neosobní, všemi přijatý, obecně srozumitelný a snesitelný řád, úsilí o duchovní řád života, zvnitřnění, zindividualizování prvotního řádu. Mravné je takové jednání, které vchází v nadindividuální řád; subjektivní moment mravnosti je ožiti objektivního duchovního řádu v subjektu,⁴⁰ „všechno zlo je vlastně nekázeň, nepodrobení se řádu“.⁴¹

Specifičností lidského bytí je Bláhovi dána nutnost aktivity člověka, jeho subjektivního prožití a chtění skutečnosti, avšak představa o tom, v čem spočívá objektivně nutná tendence této aktivity, je ontologicky zakotvena již v jeho pojetí bytí vůbec. Na další formování této představy má pak nemenší vliv jeho pojetí společnosti.

2. „Normativnost“ Bláhova vymezení společnosti

Bláha chce doplnit čistou vědu filosofii tak, že filosofie má vycházet z vědy, stejně jako stanovení toho, co má být, má vycházet z poznání toho, co je. Avšak oblast poznatků relevantních pro etické závěry se

³⁷ *Mravní výchova ze stanoviska sociologického*, str. 17.

³⁸ *Filosofie mravnosti*, str. 34.

³⁹ Tamtéž, str. 27.

⁴⁰ Tamtéž, str. 16–17, 27, 59, 78, 100, 115.

⁴¹ Tamtéž, str. 98.

mu zůzila tak, že filosofii mravnosti neodvodil z poznání totality společenské skutečnosti, nýbrž spíše z abstraktního, jednostranně utvořeného pojmu společnosti.

Kořeny toho jsou již v pojmu „sociální situace“ jako základního momentu, který z prosté asociace vytváří společnost. Sociální situace totiž pro Bláhu znamená potřebu vytvořit spojitost, sjednocenost. Tento proces nazývá vývojovým stadiem kolektivní individualizace, což znamená, že „mnohé (kolektivum), ti mnozí lidští jedinci, pocítí potřebu myslit, cítit, chovat se, projevoval se jednotně jako individuum... že pocítí potřebu vytvořit si jednotnou normu myšlení, citění, chování, projevovali se, vůbec fungovali“.⁴² Podstatným momentem sociální situace je tedy potřeba jednoty. Tím je pak určeno i pojetí společnosti. Pro Bláhu je společnost především psychický řád, což znamená zejména jednotu myšlenkovou, citovou a snahovou. Tato jednotka je poutem společnosti.⁴³

Dokud se myšlení o společnosti pohybuje v rovině abstraktních pojmů vzniku a zániku (vzniku společnosti ze shluku vedle sebe postavených individuí, zániku spojujících vazeb), jeví se sjednocující procesy jako jediný konstruktivní sociální moment, zatímco nejednotnost a konflikty se jeví jako moment ryze destruktivní. Je to pozoruhodný případ, kdy z abstraktního uvažování vzniká iluze jeví se jako evidentní pravda.

Dokud nejsou jednotící vazby společnosti poznány v jejich totalitě, rozmanitosti a rozpornosti, dotud se zdá být evidentně pravdivý názor, že nejednotnost a konflikty vedou k rozkladu společnosti. Jestliže je pak na základě vymezení podstaty společnosti jako jednoty kladen problém zachování společnosti a problém pokroku (v Bláhově terminologii „sociální sebezáchovnosti“ a „stupňování životnosti společnosti“), pak může řešení spočívat jen ve stupňování její jednoty. Tak to chápal A. Comte, pro něhož pokrok konečnou znamená rozvoj pořádku. Předpoklad, že duchovní jednotka společnosti (tj. obecný souhlas s jistými základními pojmy, principy, zásadami a soustavou společných názorů o světě a lidstvu) je nutnou podmínkou trvalé společnosti, patří ke klíčovým principům Comtova učení. Bláhovo pojetí

přes všechny odlišnosti tuto koncepci připomíná.

Toto pojetí společnosti, jakkoliv je zdánlivě „čistě teoretické“, je ve skutečnosti již na výsost „praktické“. Není v něm jen vymezeno, jaká společnost je, nýbrž je zde určeno, jaká „musí být“, má-li existovat. Protože však toto „musí být“ 1. není nutností přírodní, tj. uskutečnění těchto nutných podmínek existence společnosti závisí na lidech, a protože 2. existence společnosti je chápána jako nutná podmínka existence lidí, má zde určení toho, „co je a co být musí“ již význam určení toho, co „být má“ — ovšem z jedné základní podmínky, že totiž lidé chtějí existovat.

Bláhovo pojetí společnosti není tedy sice v pravém smyslu normativní, níméně je „praktické“, tzn. že patří mezi ten druh výroků o skutečnosti, které, vypovídající o skutečnosti lidské, na lidech závislé a pro lidi evidentně žádoucí, živelně usměrňují normativní myšlení. Předpoklad, že hodnocení vždy začíná až po poznání a že jím tedy lze poznání až doplnit, je iluze, která u Bláhy pramení z pozitivistického pojetí poznání. Člověk však již v procesu poznání zaujímá určitý filosofický postoj, který jeho poznání ovlivňuje. Bláhova filosofie mravnosti nezačíná až po sociologii, až po vědě o mravnosti, nýbrž má kořeny již ve filosofických principech jeho pojetí společnosti.

3. Mravnost, sebezáchova a životnost

Již sama představa rozkladu společnosti vede k termínům sebezáchovnosti a životnosti. Bláha však akcentuje ještě jiný jejich význam: jsou mu pojítkem mezi světem přírody a světem lidským, a tím jsou také principem přirozeného výkladu lidské skutečnosti.

Vznik lidské společnosti vykládá Bláha tím, že sebezáchovná potřeba vede člověka ke sdružování.⁴⁴ Vědomí a kultura jsou mu nejdůležitějšími sebezáchovnými nástroji člověka. Objektivní norma je výraz podstatné a přirozené životnosti potřeby společnosti: žádá takové chování členů společnosti, aby společnost mohla existovat. Hodnocení je vybírání toho, co prospívá naší životnosti, etické hodnocení je vyvrcholení duchovní životnosti.⁴⁵

⁴² Vědecká morálka a mravní výchova, str. 55.

⁴³ Viz Filosofie mravnosti, str. 14.

⁴⁴ O laický základ mravní výchovy, str. 24.

⁴⁵ Filosofie mravnosti, str. 19, 25, 27, 33.

Bláha ovšem nevkládá mravnost do přírody, nýbrž hovoří jen o předstupních, o kořenech mravnosti. Rozumí tím, že „mravní řád, jak se s ním setkáváme teprve ve společnosti lidské, je jen zvláštním a novým projevem jistého řádu, jenž vyznačuje všechno živoucí, organické. Ze tedy předstupné, kořeny mravnosti, můžeme sledovat až do říše organické vůbec i do organické naší podstaty, jež tvoří souvislost naší s ostatní živoucí přírodou. Mravnost lidské společnosti je jen složitějším projevem téhož řádu, jenž objímá přírodu živou i se společností lidskou.“⁴⁶ Tím vším chce Bláha zdůraznit, že „mravnost, jak se s ní setkáváme ve společnosti lidské, není tu náhlým zjevením, není tu něčím z ničeho začínajícím, není ničím contra naturam, nýbrž je složitějším projevem téhož životnostního řádu, jenž může být zjištěn již ve světě předspolečenském.“⁴⁷ Mravnost je tedy podle Bláhy přirozeným projevem lidské sebezáchovnosti, člověk si ji vytváří „na podkladě základních potřeb sebezáchovnosti a družnosti s přirozenou nutností.“⁴⁸

Toto pochopení mravnosti jako složitějšího projevu řádu živé přírody těsně souvisí s řadou dalších momentů Bláhova pojetí mravnosti:

a) Umožňuje vymezit mravnost jako specificky lidský jev a přitom dát hlubší význam analogiím mezi světem živočišným a lidským. Bláha sice připomíná, že v přírodě nemáme co činit s opravdovou mravností (rodinnou láskou, věrností, obětavostí, solidaritou apod.), avšak předpokládá, že na základě mnoha případů chování živočichů „přece jen musíme uznat, že ten řád, který tvoří pevnost a soudržnost společenského života, řád mravní, kořeny svými zarůstá až do říše živočišné“. Živočichové „projevují svou životnost takovým způsobem, že předznačují řadu vlastností, jež jsou charakteristické právě pro společnost lidskou.“⁴⁹ Jde samozřejmě o vlastnosti, které umožňují a podporují soužití: soudržnost, pomoc, podřizování se celku.⁵⁰

Bláha se však nedovolává přírody, aby ji povýšil na normu pro člověka. V přírodě jsou předznačeny nejen vlastnosti, které u člověka hodnotíme jako dobré, ale také vlastnosti a vztahy, které hodnotíme jako špatné. Příroda Bláhovi není vzorem, ale svědectvím, že stejně jako v ní, tak i ve společnosti jsou nutné nejen vlastnosti a vztahy, které soužití narušují, nýbrž také vlastnosti a vztahy, které zachování společnosti umožňují a podporují.

Zdá se, že jednota světa přírodního a lidského je pro Bláhu ontologickým základem optimistického přesvědčení, že mravnost jako nutný projev řádu všeho živého je neznikitelnou součástí lidské skutečnosti a mění se tak, jak to odpovídá potřebám sebezáchovy a životnosti člověka a společnosti.

Souvislost mravnosti s přírodním řádem nevidí Bláha jen v podobnosti „životnostních projevů“ říše živočišné a lidské. Také člověk je součástí živé přírody, a proto naše mravnost je „kořeny dosud bezpečně nezjistitelnými zarostlá i do naší organické podstaty.“⁵¹ Mravnost je sice podmíněna uvědoměním, avšak má svůj zdroj již v člověku jako organismu: „neboť co si člověk o své vlastní mravní osobnosti uvědomuje, je jen nepatrná rozumem osvětlená část, jež povolna se ztemňuje až do pozadí úplně tmavého, je jen koruna, jejíž kmen zarůstá do husté spleti podzemních kořenů, do naší organické podstaty, odkud bere naše mravnost též živné šťávy, plodivou mizu své existence.“⁵²

Tedy lidé mravnost vytvářejí, ale vytvářejí ji nutně, mravnost se v lidském životě prosazuje nejen prostřednictvím rozumu, ale prostřednictvím všech stránek člověka. Není tvořena poznáním, neredukuje se na intelekt a nelze ji rozumem ani plně postihnout, je v podstatě něčím citovým. Ovšem také city a chtění jsou momentem onoho řádu, jímž vše živé směřuje k sebezachování a životnosti. Jsou momentem řádu, jímž v podobě mravnosti směřují k sebezachování a životnosti také lidé a společnost.

⁴⁶ Tamtéž, str. 112.

⁴⁷ Tamtéž, str. 115.

⁴⁸ O laický základ mravní výchovy, str. 24; srov. též Vědecká morálka a mravní výchova, str. 101 a 102.

⁴⁹ Vědecká morálka a mravní výchova, str. 110 a 111.

⁵⁰ Nutnost obětavého sloužení částí celku dokládá Bláha s odvoláním na biologa M. Verworna zcela naturalisticky: „Jako je organismus, tento buněčný stád, výsledkem kompromisu mezi jednotlivými

buněčnými jedinci, kompromisu, v němž každá buňka ztrácí část své samostatnosti, obětující ji prospěchu, jež má ze spoluzítí s ostatními... tak i nesmírná říše všeho živého, jež je i hmotnost, i organizace, i duševnost individuální i duševnost kolektivní, udržována je ve své organické celistvosti a svém vývoji jen vzájemným obětavým, kompromisním sloužením všech částí celku.“ (Vědecká morálka a mravní výchova, str. 113.)

⁵¹ Tamtéž, str. 114.

⁵² Tamtéž, str. 112–113.

Bláhovi je mravnost jevem lidským, závisí na lidském vědomí, avšak přece je něčím, co se v člověku prosazuje nutně, jako projev vesmírného řádu. Proto mohl Bláha akcentovat tvořivost člověka a nepocíťovat přitom úzkost, zda tato tvořivost nesejde na sestě.

b) Začleněním mravnosti jako specificky lidského jevu do řádu živé přírody je Bláhovi dána funkce mravnosti i její základní princip: stupňování duchovní životnosti individua a společnosti. „Tak mravnost, jsouc výrazem přirozené potřeby společenského života, projevem její duchovní životnosti, není v jedinci ničím jiným než posilováním, stupňováním této duchovní životnosti v jiných, ve společnosti. To je princip, do něhož mohou vstoupit všechny dosavadní mravní principy.“⁵³

Jednota lidského světa a živé přírody je zde tedy termínem „životnost“ zachována, avšak současně je obecně přírodní specifikováno jako lidské momentem duchovnosti. Později uvidíme, jak Bláha pojal význam mravnosti pro „životnost společnosti“. I když s tímto pojetím nebudeme moci souhlasit, nelze nevidět humanistický ráz a podnětnost jeho pojetí duchovní životnosti.

Morálka byla již nespočetněkrát vztažena k potřebám člověka. Bláha mezi těmito potřebami zdůraznil potřebu víry v lidkost, spravedlnost, nezištnost, lásku, potřebu radosti a štěstí pro schopnost člověka lidsky žít. Stupňování životnosti Bláhovi neznamenal jen možnost zachování biologického života člověka, nýbrž posilování jeho schopnosti žít specificky lidsky, tj. žít nejen proto, že žije, ale proto, že chce žít, že je pro něho život hodnotou.

4. Harmonizační funkce mravnosti

Člověk se může zachovat jen ve společnosti a společnost se může zachovat jen jako funkcionálně diferencovaná jednota. Bláha ovšem ví, že „svět hospodářský a politický je naplněn různými konflikty, antagonismy a protiklady“.⁵⁴ Jak je tedy možné zachovat společnost jako jednotu

přes všechny rozpory, které ji ohrožují?

Mocenské a hospodářské konflikty mají být neutralizovány, vyrovnány vytvářením niterné, duchovní, mravní vazby společnosti. Bláha je přesvědčen, že „všechny tyto pro vnitřní život společnosti i pro vzájemný vztah různých společností nebezpečné částečnosti, spory a konflikty mohou být smírně rozřešeny ve vyšší oblasti duchovní. Neboť ve jménu jakých hodnot mohou být urovnány, harmonizovány, neutralizovány? Jedině ve jménu hodnot jako je pravda, láska, spravedlnost, snášenlivost, mír, tj. právě oněch hodnot, jež jsou řádovými hodnotami člověka etického. Jedině této duchovní oblasti bylo propůjčeno hledisko celistvosti, jež oblastem ostatním (hospodářské, politické a někdy i právní) zůstalo odepřeno.“⁵⁵

Bláha tedy připisuje etickým hodnotám harmonizující funkci, jejich úlohu v procesu sociální diferenciaci opomíjí. Hodnoty mohou ovšem tuto harmonizující funkci plnit, jestliže jsou samy mimo oblast antagonismů. Bláhův důraz na „zvnitřnění“ mravního hodnocení má tak v jeho koncepci značný význam. Toto zvnitřnění totiž mimo jiné znamená, že „při etickém hodnocení platí: dobro pro dobro, ctnost pro ctnost, spravedlnost pro spravedlnost. Tu převládá radost z vnitřního stálého tvoření duchovní stránky životnosti.“⁵⁶ Hlediska prospěšnosti, příjemnosti, nátlaku jsou zde jen vnějšími zřeteli, neboť „mravnost tryská nezadržitelně z nitra duševnosti“.⁵⁷ Jedinou etickou libostí je „radost nezávislá na vnějších okolnostech a statečích tohoto světa, radost daná moudrým názorem, štěstí sebeovládání a samostatnosti“.⁵⁸

Mravnost je tedy v podstatě nezávislá na oblastech, v nichž jsou lidé konflikty rozdělováni.⁵⁹ Může se projevit ve všem, ve sféře hospodářské i politické, ale pak je i zde elementem harmonizujícím.

Aktivismus filosofie mravnosti, kterým Bláha doplňuje pasivismus čisté vědy, tedy znamená kladení hodnot a ideálů jako

⁵³ *Mravní výchova ze stanoviska sociologického*, str. 24.

⁵⁴ *Vědecká morálka a mravní výchova*, str. 86.

⁵⁵ Tamtéž, str. 86–87.

⁵⁶ *Filosofie mravnosti*, str. 31.

⁵⁷ Tamtéž, str. 58.

⁵⁸ Tamtéž, str. 168. – Zdůrazněním mravní autonomie, sebezákonnosti člověka nazývá Bláha vědomí na Kanta, jehož „apriorismus ovšem přijímá jen ve smyslu „apriorismu sociálního“ a jehož rigo-

rismus doplňuje pojetím morálky jako radostného tvoření.

⁵⁹ Hospodářské a politické poměry souvisejí podle Bláhy s mravností v tom smyslu, že je marné kázat o mravnosti, nemají-li lidé nezbytné životní potřeby. Bída je překážkou „radostného tvoření duchovního řádu společnosti“. Odtud Bláhův požadavek reformovat z mravních důvodů společnost tak, aby byl všem zajištěn jistý „normální životnost“ (*Filosofie mravnosti*, str. 137; srov. též *Vědecká morálka a mravní výchova*, str. 137–138).

principů umožňujících sociální sjednocení vně sféry sociálních rozporů. „Filosofie aktivismu“ je tak „filosofií duchovní harmonizace společnosti“. Bláhův vřelý vztah k poválečné republice mu bránil hledat řešení společenských antagonismů v jejich vlastní oblasti. Předpoklad, že společnost je mnohofunkční organismus, jehož každá funkce je autonomní (i když nikoli izolovaná) a směřuje k naplnění svého specifického určení,⁶⁰ mu umožnil hledat východisko v oblasti mravní. Ostatně také výrazně additivní způsob jeho etického myšlení⁶¹ ho takřka nutně vedl k tomu, že oblast rozporů pouze doplnil oblastí domněle jednoty.

5. „Aktivismus personálního humanismu“

Kdyby bylo skutečně možné překlenout ve jménu pravdy, lásky a spravedlnosti společenské rozpory a jejich důsledky, pak by byl rozvoj mravnosti hlavním prostředkem společenského pokroku. Bláha k tomuto důsledku dospívá a vidí ve výchově a mravním sebezdokonalování člověka skutečně prostředek základní:

„Jakmile se lidé jedinci dají jednou do odklizení zla sami v sobě, nesnou ani kolem sebe taková zla jako je nevědomost, kořistnictví, válka, korupce, nesnášenlivost, nespravedlnost. Morálka útvarů společenských má zajisté svůj nutný předpoklad v morálce individuální. Tam, kde lidský jedinec dovedl vypěstít ze své duše plané duši ušlechtilou, učinit ji zdrojem tvoření hodnot duchovních a mravních i naplnit ji pozornou úctou ke všemu, co platí pod zákonem ducha, tam i útvary společenské jako je rodina, povolání, organizace politické, hospodářské, kulturní, budou se hýbat kvasem sil duchovních a mravních, bude v nich zářením i úsilím kultivovaných duší pronikat atmosféra a vláda duchovního řádu.“⁶²

Tento závěr je nejen nutný důsledek principů Bláhovy etiky, ale jistě též hluboké přesvědčení jeho mravně ušlechtilé osobnosti. Nelze však nevidět, že Bláha, který tolik zdůrazňuje smysl pro skutečno a z tohoto hlediska vytýká socialismu, že je v některých svých formách spíše „so-

ciálním utopismem či mysticismem“, sám dospěl ke koncepci, jejíž vyústění lze nazvat etickým utopismem.

*
*

Mohlo by se zdát, že toto vyústění Bláhova pokusu doplnit čistou vědu filosofií mravnosti svědčí v neprospěch filosofie. Skutečně však svědčí jen o tom, že filosofii nelze z vědy eliminovat a proto ji ani nelze vědu doplnit. Ani u Bláhy nedoplňuje filosofie vědu, nýbrž stojí už u jejích základů, u pojetí lidské skutečnosti a společnosti. Filosofie prostě vědou proniká. Někdy k jejímu prospěchu, někdy k její škodě. Nelze ji vyloučit. Lze si ji nanejvýš neuvědomit nebo ji ignorovat. K její škodě i ke škodě vědy.

Резюме

Карел Главоны: Этика П. А. Благи

1. Проблема объективизма нравственности и философии

Блага исходит из объективистически направленной Дюркгеймовской школы. Однако позитивистический объективизм его одновременно и удовлетворяет и не удовлетворяет. Этот противоречивый подход не дает ему возможности преодолеть на деле объективизм. Философ стремится дополнить его субъективизмом и ликвидировать его пассивность.

Это стремление ведет к пониманию целой человеческой действительности. Во первых Блага не понимает человека и общество в качестве сущестующего, который просто существует и объясняет его существование тем, что его лишь постоянно создают люди. Во вторых основной предпосылкой человеческой действительности является требование, чтобы она была прожита в качестве ценности, чтобы была волея и стремилась к идеалу. Таким образом оценка и создание идеала является не только субъективным, менее значительным отношением человека к его существованию а важной частью этого существования, является не только фактором человеческого сознания, но и фактором человеческого бытия.

Основной причиной попытки Благи перешагнуть пределы позитивистического объективизма и пассивности является его понимание нравственности как фактора развития духовного строя общества из внутреннего мира человека. Однако как только Блага начинает практиковать нравственность как добровольную самопроизвольную внутреннюю активность человека, он не может исследовать этические нормы и моральную оценку в качестве фактов. Проблема отношения человека,

i индивидуální, objektivní i subjektivní; nejen rozum, ale i cit a vůle; nejen názor, ale i přesvědčení; ani spekulace, ani jen fakta a historismus atp. Každý moment tedy „doplňuje“ momenty dalšími.

⁶² Vědecká morálka a mravní výchova, str. 200.

⁶⁰ Vědecká morálka a mravní výchova, str. 200.
⁶¹ Bláha se chce programově vystríhat všech jednostranností. Pro způsob, jímž toho chce dosáhnout, je charakteristický tento typ formulací: absolutno i relativno, řád i proměna, podřazenost i rovnost, svoboda i závaznost, prvek kolektivní

оценки и вообще решение вопроса «что должно быть» оказывается в центре его внимания.

Этика в качестве науки должна быть по мнению Благи, однако, «чистой теорией», ее нужно избавить от какого-либо нормативного фактора. Поэтому философия должна дополнить науку а проблематика ценностей и идеала является предметом философии. Попытка Благи преодолеть пассивность чистой науки, ведет не только к подчеркиванию значения философии, но и к ее пониманию не только как позитива и совокупности всеобщих достижений науки а к определению ценностей и идеала к пониманию философии как творческого звена жизни человека и общества.

11. Этические итоги понимания Благи вселенной и общества

Этику Благи нельзя понимать только в социологическом плане. С точки зрения оптологической она основана не только на его понимании существования человека, но уже в плане жизненного существования вообще. Идея единства вселенной, предположение «закономерности вселенной» превращает аналогию природы и общества в составную часть взглядов Благи на общество и нравственность. Понятие строя, которое является наиболее часто встречающимся понятием в этике Благи, повышается по атрибут каждого существа. В виду того, что строй, однако, не осуществляется людьми «в идеальной совершенности», он познаваем не только в качестве того, что существует, но и как нечто, что должно быть.

Блага трактует нравственность под сильным влиянием понимания общества, основанного на понятии «социальной ситуации». В этом понятии общества как духовного единства проявляются объединяющие процессы в качестве единственного общественного фактора, в то время как разобщенность и конфликтность являются разрушающими факторами. Хотя это понимание может показаться «чисто теоретическим», оно на самом деле в значительной степени «практично». Оно содержит не только определение того какого общества, но и каким оно «должно быть» если будет существовать. А так это «должно быть» во первых не является необходимостью природы, т. е. его осуществление зависит от людей, и так, как во вторых, существование общества понимается как необходимое условие существования людей, имеет здесь определение того «что существует» уже значение определения того что «должно быть», при чем все это при условии, что люди ходят существовать. Это понимание общества не имеет таким образом действительно характер нормативный, однако оно «практично», т. е. относится к таким суждениям о действительности, которые высказываясь о человеческой действительности, о действительности зависящей от людей а ими определенно желаемой, стихийно направляет нормативное мышление. Философия нравственности Благи таким образом не возникает после науки. Она исходит из основ его понимания общества.

Блага часто ссылается на природу. Однако природа для него не является нормой, она

только свидетельствует о том, что как в ней самой, так и в обществе необходимы не только такие свойства и отношения, которые нарушают совместное существование, но и такие факторы, которые дают возможность сохранить общество. Так нравственность это человеческое явление, но несмотря на это, она осуществляется в силу необходимости как явление строя вселенной. Поэтому Блага мог подчеркнуть творческие свойства человека не боясь при этом, что эти свойства могут сбиться с практического пути.

Включение нравственности как специфического человеческого явления в совокупности живой природы обуславливается для Благи функцией нравственности а ее основным принципом: повышением духовной жизнестности личности и общества. Повышение жизнестности здесь не обозначает только возможность сохранения биологической жизни человека, но усиление его способности жить специфически человеческой жизнью, т. е. жить не только потому что он живет, но потому что он хочет жить, ибо жизнь является для него ценностью.

Основную социальную значительность нравственности Блага находит в ее гармонизирующей функции. В то время как область экологическая и политическая обременены противоречиями, которые общество разобщают, играют нравственные ценности роль объединяющую. Активность философии нравственности, которой Блага дополняет пассивность чистой науки, таким образом обозначает ценности и идеалы дающие возможность социального объединения вне сферы социальных противоречий. «Философия активности» представляет из себя таким образом «философию духовной гармонизации общества». Область противоречий дополняется только областью псевдоединства. Блага не удалось найти решение общественных антагонизмов в их собственной сфере и поэтому для него является в конце концов нравственное воспитание и самоусовершенствование человека главным средством общественного процесса. Таким образом этика первоначально понимаемая социологически становится «активностью личной гуманности».

Summary

Karel Hlavon: The Ethics of I. A. Blaha

I. The problem of objectivism, morality and philosophy. Although Blaha proceeds from Durkheim's objectivistically orientated school, positivistic objectivism simultaneously satisfies and dissatisfies him. This contradictory attitude makes it impossible for Blaha to overcome objectivism. He only wants to complement it by subjectivism and to eliminate its passivism.

This effort relates to the very conception of human reality: 1. Blaha does not conceive man and society as an entity which simply exists, but as an entity which exists only owing to the fact that it is continually created by people. 2. The basic prerequisite of human reality is the fact that it should be experien-

ced as a value, that it should be desired and related to an ideal. Thus the evaluation and the setting of ideals is not only a subjective unessential relation of man to his entity, but a substantial part of this entity; it is not only a moment of human consciousness, but also a moment of human existence.

Bláha's conception of morality as the outgrowth of the spiritual order of society from the individual's inward nature represents the decisive reason for his attempt to transgress the boundaries of positivistic objectivism and passivism. However, once he conceives morality as a voluntary, spontaneous, inner activity of individuals, he cannot examine moral norms and evaluation only as facts. The problems of man's attitude, of evaluation and, on the whole, of solving the question of "what should be" necessarily come to the focus of his attention.

According to Bláha, however, ethics as a science must be "pure theory", any normative moment must be eliminated from it. Science must, therefore, be supplemented by philosophy, the problem of which is just the problem of values and ideals. Bláha's attempt to overcome the passivism of pure science leads not only to emphasizing the significance of philosophy, but also to a conception of philosophy which is not a mere epistemology, nor a collection of scientific knowledge significant for the view of the world, but a determination of values and ideals, a creative component of the life of man and society.

1. The ethical conclusions of Bláha's conception of the world and society. Bláha's ethics cannot be conceived only on the level of sociology. It is ontologically anchored not only in his conception of human existence, but already on the level of living existence in general. The idea of the unity of the world, the assumption of "cosmic lawfulness" make the analogies between the natural world and the social world a part of Bláha's conception of society and morality. The concept of order that belongs to the most used concepts of Bláha's ethics is promoted to the attribute of all entities. Since, however, order is not realized by people in its "ideal fulness", it is not only recognized as what is, but also felt as what *should be*.

Bláha's conception of morality is strongly influenced by his conception of society based on the concept of "social situation". In this conception of society as a spiritual unity the integrating processes appear to be the only constructive social moment, whereas the lack of unity and conflict appears as a genuinely destructive moment. However "purely theoretical" this conception may appear, it is, in fact, highly "practical".

It defines not only what society is like, but also determines what it "must be" like, if it should exist. Since, however, 1. this "must

be" is not a natural necessity, i. e. its realization depends on men, and since 2. the existence of society is conceived as a necessary condition of human existence, the definition of what "is" assumes the significance of the definition of what "should be" — of course, under the condition that people want to exist. Thus Bláha's conception of society is, no doubt, not normative in the true sense, nevertheless, it is "practical", i. e. it belongs to the kind of statements on reality which, referring to human reality that depends on men and evidently is desirable for men, elementally regulate normative thinking. Thus Bláha's philosophy of morality does not come after science but has its roots already in the basis of his conception of society.

Bláha often appeals to nature, but nature is no norm for him; it supplies evidence that in nature as well as in society not only the qualities and relations negatively affecting co-existence, but also those rendering possible the preservation of society are necessary. Thus, for him, morality is a human phenomenon, yet it asserts itself as a manifestation of the cosmic order. Thus Bláha was able to stress man's creativity without simultaneously feeling anxious that this creativity might go astray.

The incorporation of morality as a specifically human manifestation into the order of living nature offers Bláha the function of morality and its basic principle: the intensification of the spiritual vitality of both the individual and society. The intensification of vitality means not only the possibility of preserving the biological life of man, but also the increase of his ability to lead a specifically human life, i. e. to live not only because he lives, but to live because he wants to live, because, for him, life represents a value.

Bláha sees the basic social significance of morality in its harmonizing function. Whereas the economic and political spheres are filled with conflicts dividing society, the moral values fulfil an integrating function. The activism of the philosophy of morality by which Bláha complements the passivism of pure science, therefore, means the setting up of values and ideals as principles facilitating social integration outside the sphere of social contradictions. Thus the "philosophy of activism" is a "philosophy of the spiritual harmonization of society". The sphere of contradictions is only supplemented by the sphere of a hypothetical unity. Bláha failed to seek the solution of social antagonisms in their own sphere, which made him regard moral education and self-improvement of man as the most important means of social progress. His ethics, originally conceived sociologically, thus leads to an "activism of personal humanism".