

Hofbauer.² Poukazuje na to, že společnost vědění nepotlačuje vědění, ačkoli ho potřebuje stále více, nýbrž právě proto. Vzdělání jednotlivce není popíráno navzdory tomu, že společnost potřebuje stále více vědění, ale právě kvůli tomu. Vědění přechází na specialisty. Hofbauer v tom vidí výhodu: ostatním je umožněno „žít v nevinné nevědomości jako Adam a Eva v ráji“. Tento postřeh snad může být platný pro technické vědění, pro Liessmannovo pojetí vzdělání se ale nejedná o nic jiného než o jím kritizovaný projekt antiosvícenství (s. 97) a jeho obhajobu na teoretické úrovni. Oslavovat nevinnost nevědomości a tvrdit, že jde o výtobytek doby, je negací toho, co je na Liessmannově kritice nejdůležitější: jejího humanistického podtextu.

Teorie nevzdělanosti není žádnou komplexní teorií, je spíše stručným a ostře kritickým souhrnem postřehů o vývoji vzdělání, univerzity a humanitní vědy v posledních desetiletích. Kniha se silně humanistickým podtextem je v době, kdy „se pozornost upíná k věcem místo k lidem, více k masám lidí než k individualitě, více k vnější hodnotě a užitku než k vnitřní kráse

² Helmut HOFBAUER. „Eine Aufklärung über die Haltung der Wissensgesellschaft zum Wissen“ [online]. 2009. Dostupné z: <http://www.philohof.com/philosophie/liessmann_theoriederunbildung_rezension.htm> [cit. 22. 4. 2010].

a požitku“ (s. 41), velmi důležitým a pravděpodobně i odvážným počinem. Dílo mohou číst s užitekem zejména vysokoškolští učitelé, jimž může pomoci reflektovat jejich současnou situaci. Vhodná je ale i pro širší veřejnost, která má opět jednou možnost setkat se s důvtipnou a zároveň srozumitelnou analýzou spojenou se silným morálním (nikoli však moralizujícím) étosem. Nejvíce lze ale četbu této publikace doporučit lidem, kteří nesou zodpovědnost za vývoj v oblasti vysokého školství, vědy a výzkumu. Těm může připomenout, že důležitější než „konkurenceschopnost“ či „management vědění“ je koneckonců stále ještě člověk. Nebo alespoň krásné časy, kdy tomu tak bylo ...

////// recenze //////////////////////////////////////

Bruno KARSENTI, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*. Paris: Hermann Éditeurs 2006, 221 s.

Tomáš PRUŽINEC, *Filozofický rozmer „ludstva“ v myslení Augusta Comta*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta 2008, 130 s.

Jan Maršálek

Dva návraty k Augustu Comtovi, dva projekty, dva styly – bylo by chybou, když souběžné čtení Karsentiho a Pružincova Comta mělo být jen snahou o získání plnějšího obrazu, když může být také podkladem k zamyšlení se nad způsoby, jakými se vracíme ke klasikům. Navíc ke klasikům se znamínkem mínus. Na špatné reputaci Augusta Comta (1798–1857) se přičinilo mnoho věcí: jeho svázání s pozitivismem, který dědičně nemáme rádi, jeho povýšenost, s jakou radikálně odmítal mnohé své předchůdce coby „metafyziky“ a se kterou přiřkl sociologii nejvyšší místo v hierarchii věd, jeho vášeň pro Clotilde de Vaux, jež se pro něj stala filosofem, a ovšem jeho prohlášení se za velekněze „náboženství Humanity“, které jako by sám pro sebe založil. Přičteme-li k tomu rozsah Comtova díla a pověst o jeho čtenářsky málo vstřícném stylu (takový je ale podle našeho soudu především Comte v jedno století starých českých překladech spíše než Comte původní), sotva se můžeme divit tomu, že se s texty tohoto „nejvzdělanějšího a nejvynalézavějšího“ myslitele 19. století (říká Robert Nisbet, cit. podle Pružinec, s. 7) většina z nás nikdy přímo nesetkala. Francouzský filosof Bruno Karsenti a slovenský teolog a filosof Tomáš Pružinec se navzdory tomu všemu ke Comtovi vrací. Jejich úmysly se přitom liší přinejmenším tolik, co jejich závěry.

Pružincova studie je po formální a metodologické stránce standardním, pedagogicky laděným výkladem Comtova díla, v rámci kterého je zdaleka největší pozornost věnována Comtově projektu „pozitivního“ náboženství (celá druhá polovina knihy, s. 59–114). Autor se tak od počátku zaměřuje na tu část Comtova učení, kterou Comte sám označil za svoji „druhou kariéru“ a která u jeho čtenářů vždy vzbuzovala největší rozpaky. Již v tom, že Pružinec Comta uchopil z té méně obvyklé strany, je určitá jeho zásluha, neboť podobných prací je a nejspíš také již napočítáno málo. První část Pružincovy studie má o něco běžnější podobu, autor se v ní zabývá intelektuálními tradicemi, na které Auguste Comte ve své práci více či méně přímo navázal. Někomu možná bude chybět systematictější vykreslení Comtovy známější, tedy přísně vědecké tváře, které v knize opravdu nenajdeme. Pružinec ale systematický výklad Comtova myšlení nikde neslibil, a tak snad můžeme jeho předpoklad, že hovoří ke čtenáři s touto epizodou Comtova díla obeznámenému, bez pobouření respektovat.

V Pružincově zaměření se na Comtovu druhou kariéru by bylo snad i něco odvážného, kdyby tato výprava do chrámu „náboženství Humanity“ neskončila jeho (znovu)stržením. Pročíst se k závěru, že byl tento vystaven

na „pseudoproblemech, kterých tvůrcem byl [Comte] sám“ (s. 120), musí být pro každého čtenáře trochu zklamáním. Byla tedy jeho návštěva pouhým rozptýlením se historickou kuriozitou?

Comtem navržený „pozitivní“ kult, který formálně kopíruje kult katolický (modlitby, světcí, chrámy, ...), samozřejmě čímsi kuriózním je (srov. s. 99–113). Tomáš Pružinec přitom podle našeho názoru s Comtem zachází čestně, když se tímto spektakulárním aspektem jeho učení nenechává při jeho hodnocení příliš strhnout. Vnější projev Comtova pozitivního náboženství je podle něj nicméně něčím příznačným pro nauku, která katolictví a jeho kult radikálně odmítá na základě jejich nesprávného pochopení. Funkční ekvivalent, který je nahrazuje, se tak totiž nakonec vlévá do jeho původních forem, čímž prozrazuje svůj poněkud povrchní charakter (Pružinec mluví o „karikaturním katolicismu“, s. 77). Obecněji vzato chápe Pružinec „náboženské přesvědčení a cítění [Comtovy] druhé „filosofické kariéry“ jako završené „v jakémsi zvláštním mysticismu, který [Comta] spojil se životní láskou Clotilde de Vaux“ (s. 120). Jak známo tato patrně neobyčejná žena v Comtovi probudila cit, který, jak sám tvrdil, chyběl filosofii jeho prvního období. Podobně jako mnoho dalších Pružinec nakonec

důsledně odděluje Comta prvního, vědecky pozitivního, a druhého, náboženského či dokonce mystického období.

Pokud však Comte svoji kariéru započal přísným pozitivismem odsuzujícím vše metafyzické a nadpřirozené (období *Kurzu pozitivní filosofie*, tedy do poloviny čtyřicátých let 19. století), aby ji zakončil vytvořením nového náboženství, pak v tom není jen něco „úsměvného“ (s. 119), je to k zamyšlení. Tomáš Pružinec naštěstí odmítá tento posun „vysvětlit“ vlivem Clotilde de Vaux nebo Comtovým problematickým psychickým stavem, i když se neubráníl pokušení jej diagnostikovat („Zdá se, že je možné Comta v tomto období považovat za psychopata s megalomanskými tendencemi“ s. 62). Nalezení příčiny vzniku Comtova náboženství v „jeho základní východiskové pozici filosoficko-sociálního charakteru“ (s. 65) však čtenáře sotva uspokojí, jestliže se tím míní pouze to, že Comte považoval nové náboženství za nezbytný nástroj společenské změny (s. 66). Dobrá, co podle něj ale chybělo vědě, které tento úkol svěřil ve svém raném díle?¹

¹ Na mysli máme Comtův první významný text *Plán vědeckých prací nezbytných k reorganizaci společnosti* z roku 1822 (text Comte později zařadil do čtvrtého svazku *Systému pozitivní politiky*).

Bruno Karsenti, který by rozhodně měl figurovat v Pružincově bibliografii,² k tématu náboženství tolik nespěchá, představuje pro něj až poslední díl comtovského triptychu, do kterého svoji práci rozkládá (v kapitolách „Politika“, „Sociologie“ a „Náboženství“). Po formální a metodologické stránce není Karsentioho studie výkladem ani standardním, ani pedagogicky laděným (trochu ohledů bychom přitom po Karsentim mohli legitimně požadovat). Jde o čtenářsky náročnou filosofickou interpretaci Comtova systému, ve kterém je lépe se předem alespoň základním způsobem orientovat.³

² Je jen dobře a je třeba ocenit, že Tomáš Pružinec nejčastěji pracuje s Comtovými původními texty, které je dnes snadno najít také v digitalizované podobě. Jisté pochyby lze však mít stran jeho výběru sekundární literatury. Pružinec se až příliš často opírá o dějiny sociologie Pierra-Jeana Simona, které mu ve skutečnosti nepřinášejí nic moc objevného. Dostí záhadný André Sernin pak nepochopitelně vytlačuje autority comtovských studií, za které platí Henri Gouhier, Juliette Grange nebo třeba Angèle Kremer-Marietti, kterou Pružinec nezmiňuje vůbec. Vzhledem k zaměření Pružincovy práce by pak mohla být jeho sekundární literatura doplněna o studii Andrewa Wermicka (*Auguste Comte and the Religion of Humanity. The Post-Theistic Program of French Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press 2001), ale také o pozoruhodnou práci psychoanalytičky Raquely Capurro (*Le positivisme est un culte des morts*. Paris: Epel 2001).

³ Podobným způsobem Karsenti studuje a komentuje Durkheima a Tarda ve výbor-

Oproti Pružincovi se Karsenti snaží Comta – navzdory všem jeho výstřednostem – spíše *pochopit než vysvětlit*. Rozumějme si ale dobře: Karsentimu nejde ani tak o to vcítit se do Comtova nitra, jako spíše o odkrytí všech spojů jeho systému. To přitom neznamená propojit části tohoto systému s různými vlivy, které na něj mohly působit (např. vlivu společenskému, vlivu jiných sociálních a filosofických teorií či „antropologickému“ vlivu Clotilde de Vaux, jak je tomu ve výkladu Tomáše Pružince, srov. s. 11–58), nýbrž podrobit analýze otázky, kolem kterých byl vystaven, a odpovědí, ze kterých byl utkáán.

Tomu všemu navíc předchází jasný záměr, se kterým se Karsenti ke Comtovi vrací: „Tato kniha chce přiměřeným podílem přispět k rozptýlení nejasnosti [stran významu slova „sociologie“]. Ukřívá v sobě obranu sociologie, pokud je tato nazpět přivedena k tomu, co bylo podle mého názoru jejím původním dvojitým problémem: politický problém soužití lidí a jejich vlády a problém statutu lidského ducha“ (s. 1). Sociologie podle Karsentioho zapo-mněla, že vznikla v prostoru vymezeném opozicí ke klasické politické filosofii na jedné straně a k psychologii (či vědě o duši)

ných „durkheimovských studiích“: Bruno KARSENTI, *La Société en personnes. Études durkheimiennes*. Paris: Economica 2006.

na straně druhé. A tento prostor jí chce Karsenti znovu vrátit. Comta pak čte proto, že to byl on a nikdo jiný, kdo toto místo svojí pozitivní filosofií jako první zaplnil.

Dva autoři, dva projekty, řekli jsme na začátku. Pružincovo studium Comta by snad mohlo být oproti uvedenému Karsentiho projektu chápáno jako „nestrannější“. Pružinec jako by Comta četl „bez úmyslu“, prostě proto, že je „celkové myšlení a zvláště [jeho] filosofický odkaz [...] důležitým mezníkem v dějinách filosofického myšlení“ (s. 7). Tato jeho „nestrannost“ se ale v konečném důsledku obrací proti němu, protože může být degradována na zálibu v archiváliích – proč vlastně Comta číst?

Zatímco je dynamika Pružincova výkladu zajištěna plynutím času, který se ovšem uprostřed láme (Comtova první a druhá kariéra), nese v sobě Karsentiho kniha jistou věcnou dramatickosti. V první kapitole („Politika“, s. 15–59) Karsenti vysvětluje, jak rozumět Comtově ambici přinést vědeckou odpověď na problém, který představuje od roku 1789 „neukončená revoluce“ (s. 23–33). Řešením přitom není jen Comtovo zavelení ke smíření *řádu* a *pokroku*. Karsenti především sleduje, jakou proměnu prodělal v Comtově systému pojem „moci“, neboť naděje se skrývá právě v jejím novém druhu, konkrétně v „duchovní moci“ sociologie. Comte

ovšem nemíní politiku sociologií jednoduše nahradit: „Jinými slovy, sociologie velkou revoluci nezavřít tím, že by politikovi konečně diktovala, co má dělat, ale tím, že nechává vyvstat, či znovuvyvstat, jinou a zcela upozaděnou dimenzi politiky: ani ne tak správu jednání, činnost spočívající v zákonodárství v řádu lidského světa, nýbrž *vedení, správu (direction) myšlení*, která byla příhodně nazvána *politikou ducha*“ (s. 50).

Zde narážíme na něco, co je na Karsentiho přístupů možná nejcennější (jak na to v recenzi na jeho knihu výslovně upozorňuje Pierre Macherey).⁴ Karsentimu totiž nejde jen o filosofické založení sociologie, ale také o odkrytí jejího vlivu, totiž vlivu sociologie jakožto nové formy poznání, na filosofii: „Jak se postavit k problémům, které dříve náležely výhradně filosofii, například k problémům osoby nebo povinnosti, poté, co se jich zmocnila sociologie a co na ně vrhla nové světlo, když je postavila do souvislosti se sociálními fakty?“⁵ To je přirozeně otázka, která nabádá k mnohem jemnější

⁴ Bruno Karsenti, *Politique de l'esprit (Auguste Comte et la naissance de la science sociale) et La société en personnes (études durkheimiennes)*, présentation par Pierre Macherey. Dostupné z: <<http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20062007/macherey22112006.html>> [cit. 19.5.2010]

⁵ *Ibid.*

práci, než k jaké mohla vyzývat teze o zabítí filosofie sociologií (míněno samozřejmě v oblastech jejich překrytí). Pozornost, kterou Karsenti věnuje pojmu „moci“, je jen jedním z dokladů jeho citu pro nestálost půdy, na které se pohybuje. Jak ještě uvidíme, se stejnou obezřetností se bude mít také ke Comtově pojmu „náboženství“, jehož rozechvění mu je dovolí zahlédnout paradoxně ostřeji.

Druhou kapitolu (s. 61–143) věnuje Karsenti Comtově sociologii, byť se každému praktikujícímu sociologovi bude asi zdát, že se k ní spíše jen přibližuje, a to ještě jen pomalou, houpavou chůzí. Nebyl snad ale Comte, který vznik této vědy podmínil završením věd ostatních, sám přesvědčen o tom, že je taková zdoluhavá cesta k sociologii ta jediná možná?

Jak bývá často opakováno, v sociologii poznává člověk svět, jehož je sám prvkem. Jakou epistemologickou komplikaci tato blízkost či dokonce identita poznávajícího subjektu s poznávaným objektem představuje, je však teprve třeba správně pochopit: „Jsa konfrontován se sociálními fenomény, tedy se světem, který jej zahrnuje, avšak kterému nerozumí, neboť nerozpoznává jeho řád, brání se subjekt tomu stát se předmětem. Této objektivizaci přitom vzdoruje svými vlastními silami, tedy právě jako *subjekt*. [...] Faktem je, že se so-

ciální řád každému subjektu nabízí jako oblast, uvnitř které se cítí s to spontánně soudit a určovat zákony. Je-li tato tendence nepotlačitelná, je třeba upozornit na něco, co nám ji dovolí lépe pochopit. Problém, který subjekt zakouší, není ani tak problém nahlížení na sebe jako na sociální bytost, jako spíše dokázat na sociální svět hledět jako na svět, který je na něm nezávislý, který je ovládaný vnitřní nutností, jež na sebe bere formu objektivních zákonů“ (s. 65–66). Právě takový je třeba dát smysl oné „blízkosti“ (*proximité*), která ztěžuje poznání a která stojí za zpožděním, s jakým sociální věda přechází do pozitivního stadia. Iluze lidské vlády nad společenským světem má nicméně také svůj pravdivý základ, člověk skutečně na své prostředí působí, může je modifikovat (pozitivismus není fatalismem, jak Karsenti připomíná – srov. s. 70, 75–80), v řádu sociálních fenoménů je „normální stav“ dokonce nezbytně lidským dílem (s. 80). Artificialismus revolucionářů je tedy omluvitelný (s. 140).

Ano, „sociologická“ kapitola Karsentioho studie je opravdu především kapitolou z filosofie sociologie. Čtenář v ní najde zevrubný rozbor Comtovy představy o návaznosti sociologie na biologii (a jejich příbuznost coby věd o živém, kdy je však sám pojem „života“ sociologií proměněn – srov. s. 96 a dále oddíl „Člověk jako převrácení života“,

s. 135–138), ale také výklad Comtova pojetí „humanity“ jako skutečného historického subjektu, výklad vzácně důsledný a vlastně překvapivý, uvědomíme-li si, s jakou lehkostí bývá tento bod (ne-li středobod) Comtova učení tak trochu s mávnutím ruky přecházen:⁶ „Vše konverguje [...] k jednomu jedinému konceptu, ke konceptu ‚humanity‘, pokud této rozumíme zároveň jako ‚nejsloženějšímu‘ organismu, jaký existuje, a jako jediné žijící entitě, o níž lze říci, že je schopna ‚v jakémisi smyslu neomezeného trvání‘“ (s. 111, citace pochází ze 49. lekce *Kurzu pozitivní filosofie*). Humanita je nejvyšší formou života: „Sociální fenomény nejsou ve své pestrosti než rozmanitými manifestacemi prvního sociálního fenoménu rozvoje humanity, v jí vlastní historické jednotě a která musí být chápána jako nejvyšší forma solidarity nebo konsensu“ (s. 126). Je možná trochu škoda, že se od Karsentiho nedozvídáme nic o Comtově poměru k Hegelovi, na kterého je těžké v některých momentech jeho rozboru nepomyslet. Tomáš Pružinec se sice zmiňuje o tom, že Comte Hegela přímo nečetl (srov. s. 23), ani on se ale případnému filosofickému průniku jejich idejí nevěnuje.

⁶ V Pružincově studii takový rozbor chybí, a to i přesto, že se „lidství“ objevuje v uvozkách, tedy s důrazem na *lidství* jako koncept, v jejím názvu.

Humanita je tedy pro Comta přirozeným historickým subjektem, jehož totalitu je třeba při jeho zkoumání respektovat (analytický postup se obrací v postup syntetický, kdy se od celku sestupuje k částem), tzn. je třeba k němu přistupovat v jeho kontinuitě a v jeho pohybu: „Humanita je vyvíjejícím se organismem, je přírodou stejně jako dějinami“ (s. 131). Comtův slavný *zákon tří stadií* se tak ukazuje být zákonem nejen historickým, ale také organickým: „Žít dějinně znamená pro humanitu žít ze svého vlastního života“ (s. 109). Sociologická metoda bude proto historická.

Comtovo pozitivní náboženství je předmětem třetí a poslední kapitoly Karsentiho studie. Jak jsme již řekli dříve, je to bezesporu nejcitlivější část Comtova učení, která jeho autora nepřestává poškozovat – koneckonců viděli jsme, že i v Pružincově rozboru dopadla neslavně. Karsenti je v tomto bodě odváznější. Nejenže podle něj mezi Comtovou první a druhou kariérou není propast, kterou jsme si mezi nimi navykli vidět (a co huř, hledat), pozitivní náboženství je podle Karsentiho ve svém základu dokonce logickým vyústěním Comtovy sociologie: „Bylo nevyhnutelné k tomu dospět, vrátit se k jednotlivci. Příčinou toho byl předmět, který si sociální věda nakonec zvolila: nikoliv totiž jednoduše přítomnou solidaritu živých sociálních

bytostí, v určité chvíli života takto utvořeného organismu, ale souběh časových dimenzí – minulosti, přítomnosti, budoucnosti – v jednotě spojení, které každý jednotlivec musí sám pro sebe a na své vlastní úrovni vytvořit“ (s. 156). Pozitivní filosofie tedy kulminuje, shrnuje již jednou citovaný Pierre Macherey, v nové filosofii subjektu.

„Ukončit revoluci“⁷ totiž podle Comta není možné nějakým politickým plánem (byť by to byl plán vědecký), ale pouze proměnou v myšlení, která se vpisuje do biologického řádu: „Tato sociální instituce, kterou je náboženství, s jeho dogmatem, s jeho kultem a režimem, je právě určitým způsobem působením na mozek“ (s. 201). Jakkoliv paradoxně to může znít, náboženství pro Comta není neodmítnutelným článkem konzervatismu, ale naopak odpovědí na problém, který je specificky *moderní*, totiž na problém vlády v době, kdy je „názor“ (a tedy intelektuální svoboda) jejím zdrojem i předmětem. „Pokud jde o moderní duchovní moc, nejde jen

o to k moci dosadit myšlení společnosti [...] Jde v ní také, a především, o získání přístupu k tomuto myšlení na úrovni ducha subjektů, v jejich rozmanitosti“ (s. 56). Problém moderní moci tedy není v přechodu od teorie k praxi, zůstává na úrovni intelektuální, je problémem podřízení se subjektu *intelektuální* autoritě. Karsenti by proto nemohl souhlasit s Pružincovým tvrzením, že „Comte nepřipisuje jednotlivcům velký význam [a že] důležitost a význam připisuje jedině společnosti“ (s. 90). Jednotlivec se mu zdá být naopak výzvou, na kterou Comte konstruují pozitivního náboženství odpovídá.

Ze strany subjektu lze pak Comtovo náboženství Humanity (nyní již s velkým „H“, které z humanity s malým „h“ vybírá, abychom tak řekli, to nejlepší) chápat jako péči o jeho vědomou sounáležitost s lidstvím, lidstvím *jako historickým subjektem*, ze kterého každý jednotlivec vychází, a kterého je také nositelem. „Auguste Comte nechce předmětem naší lásky učinit ani dnešní společnost francouzskou, ani zítřejší společnost ruskou, ani společnost americkou, jak bude vypadat pozítří, nýbrž znamenitost, které byli všichni lidé schopni a ke které se všichni musí povznést.“⁸ I ve svém

⁷ „Terminer la révolution“ – Karsenti klade velký důraz na tuto formulaci Comtova praktického problému. H. Gouhier pak píše, že šlo o v porevoluční Francii „banální téma“ (Henri GOUHIER, *La Philosophie d'Auguste Comte*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin 1987, s. 81). Revoluce je v tomto případě chápána jako společenský stav nestability, kritiky a politického patu (Karsenti proto píše slovo „revoluce“ s malým „r“).

⁸ Raymond ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Éditions Gallimard 1967, s. 123.

úsudku vždy střízlivý Raymond Aron v tom viděl něco velikého: „Pokud je nutné vyvodit ze sociologie nějaké náboženství – čehož se já osobně vyvaruji – pak to jediné, které mi připadá v krajním případě myslitelné, je nakonec náboženství Augusta Comta.“⁹

Nejde o to určit, kdo má z našich dvou autorů pro Comta větší pochopení. Klady a zápory, na které jsme tu a tam mohli v průběhu našeho rozboru Pružincovy a Karsentiho práce upozornit, jsou možná spíše efektem křížového posuzování textů, které se k takové hře ne zcela přirozeně propůjčují. Pružincova studie je přehledná a lehce čitelná, vykládá právě tolik, kolik rozhodnutí zdržet se „přílišného“ filosofování dovoluje. Podat jednoduchý, avšak zasvěcený výklad o té části Comtova učení, o které mnoho současných textů v československém prostředí nemáme,¹⁰ jistě také bylo autorovou ambicí. Bruno Karsenti se comtovského materiálu zhostil jiným způsobem. Comta nečetl jako historik, ale jako filosof, který svoji knihu nabízí čtenářům filosofům. A ti jsou pak za své čtenářské úsilí odměněni Comtem současnějším.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Přehled a zhodnocení českých či slovenských studií Comtova myšlení bohužel v Pružincově knize chybí, český i slovenský čtenář se přitom jistě bude nejprve shánět právě po nich.