

Cetl, Jiří

## Základní určení pozitivismu

*Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.*  
1969, vol. 18, iss. B16, pp. 33-54

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106737>

Access Date: 27. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JIRÍ CETL

## ZÁKLADNÍ URČENÍ POZITIVISMU

Rekonstrukce celkového obrazu pozitivismu jako takového<sup>1</sup> není zdaleka bez problémů, jak ostatně dokazuje dnes již do nepřehlednosti rozsáhlá literatura, která takřka v ničem nedosáhla shody a velice rozmanitě chápe sám pojem pozitivismu, jeho historii, vliv, hodnotu apod.<sup>2</sup> Pokusíme se proto tuto rekonstrukci začít tím, co se zdá být nesporné a empiricky ověřitelné — časovým a prostoro-  
rovým situováním pozitivismu.

<sup>1</sup> Tato stať je v podstatě úvodní částí větší práce o českém pozitivismu. Tím je dána i její výstavba a zaměření, a ovšem i její meze. Je sice látkově ořena o původní pozitivismus Comtův, avšak chce dospět k obecnějšímu cíli (na cestě k němuž jsou názory Comtovy jen příkladem a prostředkem): snaží se načrtnout jakýsi celkový typologický profil pozitivismu, chce vystihnout, oč pozitivismu šlo a co znamenal, — tedy usiluje o souhrnné vyjádření nejobecnějších určení, specifikovaného obsahu a nejvlastnějšího smyslu pozitivismu. Proto není soustavou a fundovanou historicko-filosofickou analýzou světové pozitivistické tradice, nepodává výčet teoretických stanovisek „klasického“ pozitivismu západoevropského a ovšem také pomíjí rozdíly mezi názory jednotlivých protagonistů pozitivismu. Nadto oen obecný obraz pozitivismu, zde předkládaný, akcentuje zejména to, co v pozitivismu jako takovém, tedy v jakémsi ideálním typu pozitivismu, může být relevantní pro pochopení českého pozitivismu, ať již ve smyslu shody nebo kontrastu. Proto platnost tohoto obrazu pozitivismu je do značné míry podmíněna kontextem práce, pro níž byl načrtnut.

<sup>2</sup> Tyto rozdíly se ovšem rezultují v první řadě z rozdíly ve vztazích autorů k tradici pozitivismu — viz např. diametrální odlišnost analýzy E. Husserla (např. v *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Philosophia I*, Beograd 1936) a dejme tomu H. Reichenbacha (*Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, Berlin 1953). S velmi rozmanitými pojetími i hodnoceními pozitivismu se setkáváme i v marxistické literatuře, a to zejména od té doby, co se sama marxistická filosofie počala zjevně diferencovat. Zatím co starší práce (např. M. Cornforth, *Spor vědy s idealismem*, Praha 1949, a *Na obranu filosofie*, Praha 1953), práce sovětské (viz zejména *Dějiny filosofie I—V*, Praha 1959—1963; I. S. Narskij, *Očerki po istorii pozitivizma*, Moskva 1960, *Sovremennij pozitivizm*, Moskva 1961 aj.), práce německých marxistů (např. příslušná partie ve sbornících *Die deutsche Philosophie von 1895—1917*, Berlin 1962, *Die deutsche bürgerliche Philosophie seit der Großen sozialistischen Oktoberrevolution*, Berlin 1958, *Die deutsche Philosophie nach 1945*, Berlin 1961 apod.) i některé práce další (např. V. Ruml, *Základní otázky filosofie logického pozitivismu*, Praha 1962) v podstatě zachovávají „tradiční“ marxistický přístup k pozitivismu (= absolutizace ideologických momentů kritiky, ahistorická extrapolace výsledek Leninovy kritiky jedné fáze pozitivismu na celý vývoj pozitivismu, malý zájem o posízení specifiky pozitivismu a jeho vývoje, omezení na zkoumání pozitivistického řešení „základní filosofické otázky“ a na důkazy idealistické povahy pozitivismu atd.), řada dalších prací přistupuje k pozitivismu mnohem vážněji a seriózněji a volí přitom rozdílná východiska i metodologii. Je tu třeba upozornit zejména na práce polské, a to v první řadě na dobře fundované spisy B. Skargy (*Pozytywizm i utopia, Archiwum Historii Filozofii 10*, Warszawa 1964; *Narodziny pozytywizmu polskiego 1831—1864*, Warszawa 1964; *Comte*, Warszawa 1966), která se snaží pochopit pozitivismus především jako jisté ideové hnutí, dále pak na spis L. Koltakowského (viz pozn. 6). Ve Francii se pozitivismem v celkovém kontextu francouzské duchovní kultury zabývá L. Sève (*Panoram de la philosophie française contemporaine, Pensée* 1959—1960), zatím co R. Garaudy m jde spíše o hledání nových metod kritiky pozitivismu, v nichž by byl uplatněn Marxův koncept kritiky pozitivity, vypracovaný

Jak známo pozitivismus se po svém vzniku v západní Evropě, v tzv. „klasických pozitivistických“ zemích (Francie, Anglie), neomezil na nějaký ohraničený region nebo kulturní a jazykový okruh: postupně zasahoval myšlenkovou kulturu všech zemí, ba všech kontinentů. Lze jej zaznamenat v národním myšlení všech evropských zemí, v obou Amerikách, ba i na Dálném Východě.<sup>3</sup> Neobjevuje se tu ovšem všude naráz, nýbrž postupně a — ve srovnání s klasickými formami — opožděně, tu méně, tu více. Avšak při vši asynchronnosti jednotlivých „národních pozitivismů“ nelze nevidět, že se všechny objevují v jistém zákonitém, a ve všech případech v podstatě totožném nebo alespoň analogickém momentu historického času jednotlivých národních kultur: v okamžiku, kdy se tu již konstitovala a do jistého stupně rozvinula „moderní“, kapitalistická „porevoluční“ civilizace, která se opírá o techniku a tedy i o vědu (bez nichž by nemohla existovat ani se dále rozvíjet) a která již disponuje relativně uceleným systémem moderní vědy (nebo o něj již vážně usiluje). Již tyto geograficko-historické determinanty naznačují, že v pozitivismu lze očekávat jistý pokus o vytvoření filosofie vědy zajištěné průmyslové kapitalistické civilizace, krátce pokus o porevoluční filosofii XIX. a poté i XX. století.

Tím ovšem nemá být řečeno, že neexistují starší tendence pozitivismu blízké a pozitivismus připravující — zejména tradice novodobé empirické a matematické přírodovědy, tradice klasického anglického empirismu, zejména její agnosticistní vyústění (Hume), tradice francouzské racionalistické a scientistní kritiky teologické a metafyzické spekulace (XVIII. století), jisté francouzské koncepte porevoluční apod. Zdá se však, že prodlužování dějin nebo rodokmenu pozitivismu příliš hluboko zpět do dějin filosofie, třeba ke Galileimu či Spinozovi,<sup>4</sup> nebo dokonce až k Protagorovi jako „prvnímu pozitivistovi“, zejména je-li provázeno snahou pokládat celé dějiny filosofie za jediný zápas pozitivismu se stejně věčným odpůrcem, jako je „idealismus“, „metafyzika“ či prostě „antipozitivismus“ apod.,<sup>5</sup> přespříliš, a k tomu zcela neúčinně, rozšiřuje sám pojem pozitivismu, a tím jej znejasňuje, nepřeměňuje-li pozitivismus přímo v jakýsi nadčasový filosoficko-teoretický postoj, v jakousi odvěkou a trvalou možnost lidského poznání.<sup>6</sup>

v kritice politické ekonomie (viz např. *Humanisme marxiste*, Paris 1957, *Perspektivy člověka*, Praha 1964 apod.). V tom se nepřímo stýká se základním hlediskem prací československých marxistů, které patří — při nejmenším metodologicky — k tomu nejzajímavějšímu, co bylo s marxistické perspektivy o pozitivismu řečeno. (Viz pozn. 8.)

<sup>3</sup> Jistý obraz „zeměpisu“ pozitivismu podávají např. velké sovětské *Dějiny filosofie* (I—V, Praha 1959—1963; VI. 1, 2, Moskva 1965). Tak díl II. zaznamenává francouzský a anglický pozitivismus první poloviny XIX. století, díl III. pozitivismus v Anglii, Francii, Německu, v Itálii i na severu Evropy ve druhé polovině XIX. století, díl IV. pozitivismus v Rusku, v Polsku, v českých zemích, Maďarsku, v USA, v Latinské Americe, v Číně a Japonsku na konci XIX. století, V. díl pak pozitivismus různých zemí na začátku XX. století a konečně 2. svazek VI. dílu novopozitivismus posledních desetiletí.

<sup>4</sup> Viz např. u nás E. Rádl, *O pozitivismu vůbec a o pozitivismu Krejčího*, *Sborník ku počtu Františka Krejčího*, Praha 1929.

<sup>5</sup> Viz např. Ernst Laas, *Positivismus und Idealismus* I, 1879; tendence k tomu i ve spise B. Magnino, *Storia del positivismo*, Mazare 1955.

<sup>6</sup> Tato tendence je patrná i v jinak pozoruhodném spise L. Kołakowského, *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966: do dějin pozitivismu, které je „možno začít bezmála v libovolném momentě“ (10), začleňuje i antickou skeptiku, mluví i o „středověkém pozitivismu“ (má na mysli nominalismus), sledává rozvinutí pozitivistického myšlení ve století XVII. u Mersenna, Gassendiho, Descarta, v okazionalismu, u Berkeleye. Výrazné místo v dějinách pozitivismu pak ovšem přiděluje Humeovi. Vlastní pozitivismus XIX. a XX. století je tak vlastně vyústěním jakési konstitutivní problematiky lidského poznání vůbec. To ovšem nikterak neoslabuje důvtipnost analýz Kołakowského.

V této úvaze chceme všechny skutečné nebo domnělé pozitivistické postoje, formulované před XIX. stoletím, pokládat za pouhé anticipace pozitivismu, za jakousi prehistorii pozitivismu, pro dějiny filosofie nesporně důležitou;<sup>7</sup> samy dějiny pozitivismu však chceme začít XIX. stoletím a pozitivismus pochopit jako scientistní filosofii „porevoluční“ pozitivity, tj. jako jistý postoj, který pomocí několika vzájemně pevně sklobených a prolínajících se hledisek, o sobě možných a častých i jinde a dříve (empirismus a scientismus, agnosticismus a kritika metafyziky) reflektuje zcela určitou situaci moderního světa (a navrhuje současně i zcela určitý způsob vidění a projekt řešení této situace) a který se stal možný teprve po utvoření této situace, tj. zhruba od druhé třetiny XIX. století. V tomto smyslu chceme pozitivismus chápat — ve shodě s jistou částí naší literatury o pozitivismu — jako jistý filosofický reflex porevolučního vědomí, konstituující se poprvé v údobí rozmachu průmyslové revoluce, jako filosofii vědy porevoluční buržoazie.<sup>8</sup>

## I

Že pozitivismus je poměrně přesnou reflexí a výrazem vědomí porevoluční pozitivity, nemůže nám uniknout již při prvním, třeba jen zběžném seznámení s pozitivistickými myšlenkami, jak jsou podány v základních textech pozitivismu XIX. století. V krystalicky čisté podobě je to patrné zejména v díle zakladatele směru, Augusta Comta, které nám tu může posloužit jako východisko.<sup>9</sup>

Comte ve svých mnohokrát opakovaných, byť obměňovaných charakteristikách pozitivní filosofie, pozitivního stadia vývoje lidského ducha nebo prostě „ducha pozitivního“ nikterak nezastíral, že pozitivismus znamená pokus o teo-

<sup>7</sup> V této souvislosti je třeba upozornit zejména na práce, které při analýzách historických předpokladů pozitivismu dospěly k formulaci pojmu *prepozitivismus*: viz zejména H. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte*, 1, 2, Paris 1933. Srov. i studii G. Mische, *Zur Entstehung des französischen Positivismus*, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. XIV, Berlin 1901, nebo u nás stat M. Ziga, *Pozitivistické prvky v pokusech o vědeckou filozofii v 18. století vo Francúzsku*, *Slovenský filozofický časopis* 1960.

<sup>8</sup> Viz např. J. Kudrna, *Kapitoly z dějin feudální a buržoazní historiografie a filosofie dějin*, Praha 1954; Ivan Dubský, *Hlavní tendence buržoazního myšlení v období rozmachu průmyslové revoluce*, *Filozofický časopis* 1958; Irena Dubská, *Auguste Comte a vytvoření sociologie*, Praha 1963; Jiřina Popelová, *Rozpad klasické filosofie*, Praha 1968 apod. Východiskem většiny soudů o pozitivismu jako filosofii porevoluční pozitivity byly názory Herberta Marcuse (*Reason and Revolution*, New York 1944; viz i český překlad úryvku o Comtovi, *Filozofický časopis* 1957). Marcuse soudí, že pozitivní filosofie (k níž vedle vlastního pozitivismu přičleňuje např. i pozdního Schellinga), měla překonat negativní, tj. kritickou filosofii francouzského a německého racionalismu, a tím odstranit podřizování reality transcendentálnímu rozumu. Přitom měla prosadit chápání fenoménů jako neutrálních objektů, ovládaných univerzálně platnými zákony. Marcuse zdůrazňuje, že to mělo zvláště významné důsledky v sociologii a politické filosofii. Např. na rozdíl od Hegela se tu společenská skutečnost počala zkoumat jako příroda a pod aspektem objektivní nutnosti; tím měla být zachována nezávislost faktů a myšlení mělo být zaměřeno k přijetí daného. Tak se pozitivní filosofie podle Marcuseho snažila mařit účinek kritického procesu, obsaženého ve filosofické negaci daného, a zároveň vrátit faktům důstojnost pozitivního. — Viz níže.

<sup>9</sup> Z Comtova díla se v dalším opírám zejména o *Cours de Philosophie positive*, I—VI, III. ed., o *Abhandlung über den Geist des Positivismus*, Leipzig 1915, a konečně o Rigú v výtaž Kurzu, nadepsaný *Sociologie*, Praha 1927. Protože nám tu Comtovo dílo slouží jen jako příklad, můžeme pominout klasické speciální problémy „comtologie“, např. vztah prvního a druhého stadia Comtova vývoje apod.

reticko-filosofickou fundamentaci porevolučního vědomí jako pozitivivity. Uvedme alespoň jediný příklad, totiž onu známou Comtovou argumentaci, v níž charakterizuje „pozitivního ducha“ tím, že rozehrává celou škálu různých možných významů adjektiva „pozitivní“. Comte tu toto adjektivum překládá postupně jako „skutečné“, „užitečné“, „jisté“, „přesné“ a konečně „kladné“, a tedy výslovně jako protiklad „chimérického“, „neužitečného“, „nerozhodnutelného“, „kolísavého“ a „negativního“. Z tohoto výkladu má vyplynout, že se duch, v tomto mnohostranném smyslu „pozitivní“, orientuje na skutečnost lidskému rozumu dostupnou, a nikoli na výmysly nebo na nerozřešitelná tajemství, usiluje o jisté, přesné, všeobecně platné a lidstvu užitečné poznání, jež odstraňuje samoučelné vědění, pochybnosti a anarchii různých mínění, a proto se také může stát kladnou organizující silou, která je opakem a vyvrácením rušivé kritičnosti a negativity.<sup>10</sup>

Tyto formulace již na první pohled prozrazují nejen všeobecnou atmosféru, v níž se utvářely, ale i jistý základní životní pocit a vůdčí cíle zcela určitého vidění zcela určité společenské situace. Je to věčnost, střízlivost a životní realismus, pozemšťanství a praktičnost, oč se tu usiluje. Tedy mentalita, která je doma tam, kde již umlkají bouřící vášně a patetické vněty revoluční kritiky a destrukce, kde místo útočného rozumu se zdá nastupovat konstruktivní a operativní rozum či spíše zmoudření — jakýsi zvláštní „rozum pozitivní“, tj. organický a organizující, usilující a obstarávající; zkrátka postoj, do značné míry ztotožnitelný s tím, co bývá označováno jako „zdravý rozum“.<sup>11</sup>

Všimněme si ovšem, že onen postoj pozitivity, jenž se v tomto Comtově textu zcela zřetelně stává základnou, na níž se jedinečně a pro pozitivismus typicky kloubí základní teoretická hlediska pozitivismu (jako empirismus, scientismus, agnosticismus, odpor ke spekulaci apod.), může být nejen formulován také negativně, jako rozumová rezignace, omezení na dostupné a splnitelné, jako dobrovolné přijetí hranic a zákazu je překračovat, ale že znamená při vši své „pozitivitě“ také jistou negaci. „Pozitivní rozum“ chce zcela jednoznačně negovat negaci, tj. chce odmítnout vše, co by mohlo jeho klidnou vyrovnanost porušit. V tomto smyslu je „pozitivní rozum“ i pokusem o vědomé překonání, ba zničení kritického postoje revolučního a předrevolučního. Proto i pozitivismus jako zcela vědomá teoretickofilosofická fundamentace tohoto „pozitivního rozumu“ zaujímá zcela jednoznačný kritický poměr k tradici a situuje se polemicky do myšlenkových dějin.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Viz A. Comte, *Abhandlung über den Geist des Positivismus*, str. 49–51. V závěru této argumentace připouje Comte ještě jeden podstatný rys „pozitivního ducha“, termínem „pozitivní“ nevyjadřitelný — totiž relativismus; o Comtově „relativismu“ viz níže.

<sup>11</sup> Sám Comte vyzveduje „korelativní“ vlastnosti pozitivního ducha a zdravého lidského rozumu (= titul 3. kapitoly *Abhandlung über den Geist des Positivismus*). — Zde ovšem nemíníme (stejně jako Comte) pojem zdravého rozumu ani ve specifickém filosofickém významu ani jako historickofilosofickou kategorii, nýbrž v nejširším smyslu obecného jazyka. Viz I. Dubský, *Hlavní tendence buržoazního myšlení v období rozmachu průmyslové revoluce*, str. 238.

<sup>12</sup> Viz literatura uvedená v poznámce 8. Snad nejvýrazněji tuto situovanost pozitivismu vyslovuje Dubský: „Na rozdíl od evolucionismu a naturalismu je pozitivismus jediným směrem, který je schopen sebereflexe a sám sebe chápe jako porevoluční filosofii. V tom je bezpochyby jeho síla a zde stojí výše než někteří současní jeho tlumočníci, kteří v něm vidí jednoduše reprodukci osvícenské ideologie. Vědomí sounáležitosti s porevoluční epochou bylo vlastní Comtovi a tvoří v jeho filosofii několikeroú základní vratvu, jež se promítá přirozeně až k vlastnímu jádru.“ (233–234). O nesprávnosti absolutizace diskontinuitnosti pozitivismu viz poznámka 14.

Tato polemika s tradicí se pak stává neodmyslitelným momentem pozitivismu jako filosofie positivity; zejména v počátcích pozitivismu se exponuje široce a zároveň pateticky. Dokazují to např. Comtovy kontrapozice „metafyzického“ „pozitivního“ stadia, k nimž se Comte — zejména v Kurzu pozitivní filosofie — neustále vrací.<sup>13</sup> Je třeba mít na paměti (zejména z hlediska tohoto prvního plánu naší charakteristiky pozitivismu), že Comte odmítá „metafyziku“ nejen pro její teoretický a gnoseologicko-metodologický postoj, nýbrž zejména pro její ideologický obsah, který se — podle jeho názoru — manifestuje v bořivé, rozkladné sociální funkci.<sup>14</sup> Pro Comtův ideologický postoj a pro jeho historiosofický idealismus („myšlenky spravují svět a hýbají světem . . ., veškerý sociální mechanismus spočívá na míněních“)<sup>15</sup> je kritika teoretických a teoreticko-ideologických principů „metafyzického stadia“ zároveň kritikou buržoazní revoluce, její geneze a kořenů (vedenou arci z pozic výsledků této revoluce, interpretovaných v duchu porevolučního vědomí), stejně jako odsouzení principů předrevoluční a revoluční kritiky má znamenat diskreditaci jejich principů teoreticko-filosofických. Lze tedy říci, že „metafyzika“ je v počátcích pozitivismu pojímána značně široce — zdaleka tu neznamená jen gnoseologické překračování hranic zkušenosti, neoprávněný vstup do transcendentu apod. (byť toto překračování je důležitým momentem „metafyziky“ takto chápané) „Metafyzika“ nebo „metafyzický duch“ znamená pro Comta víc než jistou formu filosofické spekulace, totiž něco jako obecně ideologický postoj „negativity“, „kritičnosti“, opak „organičnosti“. Proto v kritice „metafyziky“ nemíří pozitivismus ani tak na nějaký konkrétní filosofický systém, tradici či proud, nemíní se distancovat od některého vyhraněného filosofického směru jmenovitě, nýbrž chce v ní vyhlásit odmítnutí veškerého myšlení předrevoluční epochy, racionalismu, osvícenství, a vůbec vši kritické a „negativní“ filosofie, a instalovat sebe sama jako zcela nový názor, představující zlom tradice.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Viz zejména v úvodní části I. svazku a poté ve svazcích IV., V. a VI., zvláště v lekcích 46 a 55–57.

<sup>14</sup> Pro Comtovo pojetí „metafyziky“ jako koncepce, „která jen bourala, nemohouc organizovat ani nejjednodušší lidské vztahy“ (V, 542), jsou příznačné zejména analýzy 55. lekce Kurzu, věnované „metafyzickému stavu moderních společností“. Zde Comte uvádí např., že „metafyzika“ „od počátečního luteránství až k deismu minulého století . . . byla vskutku pouhým protestem, stále mocnějším a metodičtějším, proti základům bývalého společenského pořádku. Aby tato kritika účinkovala, byla nutně absolutní“. (V, 379–380.) Comte ovšem uznává nezbytnou úlohu této bořivosti, ale právě jen v jistých historických mezích. „Pokročilé rozrušení předchozího systému politického je nutnou podmínkou každého sociálního převratu. Bez ní nemohli by ani nejvýtečnější duchové chápat povahu nového systému a veřejný rozum nemohl by podporovat jeho uskutečnění.“ (IV, 36–37.) Avšak „metafyzická politika“ se v porevoluční situaci stává pro porevoluční vědomí nepřijatelnou: „Revoluční metafyzika tím, že popustila uzdu duchu anarchie, více a více se stává překážkou při zavádění téhož politického pořádku, jehož příchod připravila.“ (IV, 40.) Comte pak s charakteristickým zápalem ukazuje se různých stran přímo nebezpečí „metafyzické politiky“ v porevoluční společnosti. (Viz např. IV, 34–79.)

<sup>15</sup> Comte, *Sociologie*, str. 34.

<sup>16</sup> Comtův poměr k předrevolučnímu myšlení, zejména k osvícenství a k revoluci, jako jeden z klíčových momentů utváření jeho pozitivistického postoje vyšetřuje v naší literatuře poměrně podrobně Irena Dubská, *Auguste Comte a vytvoření sociologie*, zvl. str. 27–32, nebo Jiřina Popelová, *Rozpad klasické filosofie*, zvl. str. 32–36. Dubáková v této souvislosti zaznamenává i Comtovu inspiraci v tzv. restaurační ideologii, na niž poprvé důrazně poukázal Marcuse, avšak správně upozorňuje na principiální rozdíly v odmítnutí osvícenství a revoluce u Comta a v názorech restauračních. Přitom i „absolutizaci diskontinuity Comta s předchozím buržoazním myšlením“ pokládá za „závažný omyl novější buržoazní marxizující literatury, např. Marcuseho“ (str. 76). Popelová pak k diferencovanému vystižení složitosti vztahu osví-

Pozitivistické odmítnutí „metafyziky“ nebylo v tomto smyslu převážně ani explicitně kritikou francouzského předrevolučního materialismu nebo materialismu vůbec, jak se někdy soudívá,<sup>17</sup> byť toto odmítnutí tuto kritiku implicitně zahrnuje. Spolu s materialismem však má postihovat i racionalisticky orientované idealistické myšlení předrevoluční epochy, a snad právě a převážně je, pokud vystupovalo ve funkci sociálně kritické a tuto funkci filosofie zdůvodňovalo. Krátce: pozitivismus se obrací vůči veškeré filosofii, která klade rozum, poznání nebo sebe samu proti dané skutečnosti; která je hotova nepřijímat dané, a chce je právě rozumem měřit (a tím dané překračovat),<sup>18</sup> která tedy — ať už přímo nebo zprostředkovaně — chápe skutečnost jako možné pole působení racionálně podložené aktivity lidí a která tak začleňuje lidskou aktivitu (a s ním i subjektivitu) do samotného pojmu skutečnosti. V této kritice „negativní“ filosofie je pak vyjádřen diametrálně odlišný poměr pozitivismu jako „pozitivní“ filosofie ke skutečnosti a s ním i zásadně jiné pojetí skutečnosti jako takové.

Pozitivní rozum pozitivismu jako teoretický výraz porevoluční situace, reflektované v porevolučním duchu, chce zaujmout ke skutečnosti „pozitivní“ poměr: nechce ji měřit, kritizovat nebo dokonce negovat, ani proměňovat nebo překračovat. Pokládáje sám sebe vlastně jen za nutný konečný výsledek nutného vývoje lidského rozumu,<sup>19</sup> který již překonal mladistvé iluze, živěné fantazií nebo spekulací, i „vábný přelud neobmezené vlády nad celým zevnějším světem“,<sup>20</sup> chce se pouze přidržovat toho, co je, omezovat se na to, co je dáno, tj. smířit se se skutečností a podřídit se jí. Nejde mu, jak Comte výslovně zdůrazňuje, o „ovládání jevů“, nýbrž o „moudrou resignaci“,<sup>21</sup> ba uznává svou „bezmocnost“,<sup>22</sup> např. při řešení „sociálních neduhů“, neboť lidské působení je v každém řádu jevů vždy velmi omezené<sup>23</sup> atd. Tento pasivní a nazíravý (či „objektivistický“) vztah ke skutečnosti implikuje zcela určité pojetí skutečnosti jako takové. Toto pojetí bylo v raném pozitivismu, tj. u Augusta Comta, formulováno především jako pojetí sociální skutečnosti,<sup>24</sup> avšak právě v něm se konstituoval koncept skutečnosti typicky a specificky pozitivistický, přítomný pak mutatis mutandis nejen v názorech ostatních pozitivistů XIX. století, ale konec konců v celém (i pozděj-

---

cenství a comtovského pozitivismu nachází velice šťastnou a plastickou formulaci: „Pozitivistické prvky jsou vydolovány z revolučního osvícenského odkazu, který je zároveň ve svých důsledcích odmítnán“ (61). Vedle toho upozorňuje na zajímavé styčné body pozitivistické kritiky revoluční víry v říši rozumu a kritiky Marxovy, byť byla hlediska obou těchto kritik diametrálně odlišná. (Viz str. 33.)

<sup>17</sup> Tento názor se zhusta objevuje v pracích sovětských. Viz např. *Dějiny filosofie* II, Praha 1961, str. 169. I. S. Narskij, *Očerki po istorii pozitivizma*, Moskva 1960, dokonce tvrdí, že pozitivismus vznikl „jako reakce na materialismus a ateismus pokrokových představitelů francouzské buržoazní filosofie XVIII. století“ (str. 58). Podobně i mnozí jiní autoři.

<sup>18</sup> „Pozitivní filosofie měla překonat negativní filosofii v jejím celku, to je měla odstranit jakékoli podřívání reality transcendentálnímu rozumu.“ (Herbert Marcuse, *Základy pozitivismu a vznik sociologie, Filosofický časopis* 1957, str. 904).

<sup>19</sup> A. Comte, *Sociologie*, str. 18.

<sup>20</sup> *Tamtéž*, str. 17.

<sup>21</sup> *Cours* IV, 142.

<sup>22</sup> *Tamtéž* IV, 292.

<sup>23</sup> *Tamtéž* IV, 281.

<sup>24</sup> To také bylo nejvíce marxisty zkoumáno, nejen proto, že problém společnosti je pro systém A. Comta — zakladatele sociologie rozhodující, nýbrž i proto, že právě zde lze nejjřetelněji sledovat proces budování pozitivistické sociologie (a konec konců i pozitivismus samého) z vědomí porevoluční pozitivivity. Viz zejména cit. Práce I. Dubské.

ším) pozitivismu (i když obsažné chápání toho, co je dáno, se bude případ od případu měnit).

Skutečnost je v tomto smyslu pro pozitivismus vnější, tj. člověku daná, mimolidská, objektivní nebo objektální fakticita, zcela přirozená, zbavená jakéhokoli transcendentního či nadpřirozeného pozadí, avšak přísně determinovaná zákonitým řádem, jenž je zpravidla (zejména od momentu spojení pozitivismu s evolucionismem, avšak již i u Comta) pojat jako zákonitost vývojevých změn. Pozitivismus, zcela ve shodě se svými předpoklady o ontologickou problematiku zcela nezainteresovaný (jeho empirismus ani vážnější položení ontologického problému neumožňuje), většinou blíže neurčuje povahu a ontologický statut dané skutečnosti, avšak vysunuje do popředí právě onu strohou determinovanost skutečnosti; předpoklad této determinovanosti je např. pro Comta „základní známkou filosofie pozitivní“.<sup>25</sup> Zákony skutečnosti jsou přitom explicitně charakterizovány jako „přirozené“ a „nezměnitelné“, a tedy rovněž jako dané tak jako skutečnost sama; působí s železnou nutností, arci zcela nezávisle na vůli (byť ne bezpodmínečně nezávisle na vědomí) lidí, a to i v případě vývojových zákonů společenských. Tento objektivismus železného zákona pak ještě více podtrhuje vnější, mimolidskou objektivitu fakticity skutečnosti, naprosté popření možnosti aktivního zásahu člověka do reality, a znamená ovšem i totální vyloučení člověka jako aktivity a subjektivity z rozvrhu skutečnosti (i skutečnosti společensko-historické). Toto předmětné či zpředmětněné pojetí skutečnosti je zjevně přejato z pojmu „světa“ novodobé přírodní vědy, v níž např. do „světa“ fyziky nebo biologie nikdy nevstupují, nejsou zahrnuti sami fyzikové a biologové.<sup>26</sup> — Teprve zbaven své subjektivity a aktivity je ovšem člověk do skutečnosti začleněn, a to přímo totálně: jako součást a produkt přírodních i společenských mechanismů je prohlášen více méně za mechanismus, všestranně determinovaný.

Přitom ani to jediné vyčlenění člověka ze světa objektivity, jež musí pochopitelně i pozitivismus exponovat v rovině úvah noetických (které nutně předpokládají alespoň elementární uznání vztahu subjekt-objektového), nepřekračuje hledisko nastíněného pozitivistického, dehumanizovaného konceptu skutečnosti, ba právě v něm pozitivistický nazíravý objektivismus vrcholí. I jako gnoseologický subjekt je člověk jen pasívním obzíračem dané fakticity:<sup>27</sup> pojetí skutečnosti jako dané fakticity je doplněno vyloučením aktivity subjektu, jemuž není dovoleno překročit okruh dané zkušenosti o realitě. „Podřízení danému« zcela absorbuje aktivní stránky myšlení, jistota je dána pouze pozorováním, proces poznání se koncentruje na bezprostřední zkušenost.“<sup>28</sup> Subjekt degraduje na pasívní orgán apercpece světa jevů.<sup>29</sup> A tak se již zde pozitivismus ukazuje jako nazíravá „filosofie diváka“.

<sup>25</sup> A. Comte, *Sociologie*, str. 19: „... základní známkou filosofie pozitivní je pohlžet na všechny jevy jakožto na podrobené zákonům přirozeným, nezměnitelným...“

<sup>26</sup> Poukaz na „světy“ fyziky nebo biologie, viz Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, str. 426.

<sup>27</sup> Comte výslovně mluví o tom, že do vnějšího světa zasahuje člověk pouze jako divák jevů na něm nezávislých. (*Cours*, VI., 620.)

<sup>28</sup> Dubská I., cit. práce, str. 68.

<sup>29</sup> Oskar Negt, *Strukturbeziehungen zwischen Gesellschaftslehre Comtes und Hegels*, Frankfurt a. M., str. 23.



## II

Postoj „filosofie diváka“ se pak v pozitivismu teoreticky zajišťuje pomocí empirismu, který je druhou stránkou a nutným prostředkem nazíravého poměru ke skutečnosti (a tedy i postojem porevolučnosti, v němž je již implicitně přítomen). Pozitivistický empirismus pochopitelně patří k empirické tradici, jež se vytvořila ve vývoji evropského myšlení, zejména v XVII. a XVIII. století; nicméně v proudu této tradice (jakožto tradice gnoseologicko-filosofické) zaujímá specifické postavení: do jisté míry se od ní nejprve odlišuje, později — ve vyšších vývojových formách pozitivismu — se stává jejím reprezentantem.

Tradiční empirismus, zejména v podobě, kterou mu dal anglický proud empiristické filosofie XVII. a XVIII. století, znamenal nejprve pouze zcela všeobecné přesvědčení, že poznání pochází ze skutečnosti, tj. že je založeno na materiálu, poskytnutém vnímáním, našimi smysly; tím se ovšem nevylučuje další „zpracovávání“ tohoto materiálu našim rozvažováním, jak to ostatně vyjadřuje proslulé kredo empirismu (Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu), který spíše podtrhuje závislost myšlení („rozumu“) na zkušenosti, než vylučnost zkušenosti.<sup>30</sup> Avšak již zde se ohlašuje objektivisticky nazíravý rys každého empirismu: v procesu vnímání se subjekt stává zrcadlem, které své obsahy, data zkušenosti, shledává v sobě jako daná. Nastupuje-li pak na dalším stupni ona zdůsledněná interpretace empirismu, která přikazuje omezovat se výlučně na bezprostřední zkušenost a zakazuje ji jakkoli překračovat, je tu již zjevně narýsována tendence každého empirismu přerůstat nejen v objektivistickou nazíravost, ale přímo v empirismus agnosticisticky založený, pozitivismu již velmi blízký (viz např. David Hume). Dalším domyšlením úvah o zkušenosti pak může být interpretace empirismu v duchu fenomenalismu, ba konstituování empirismu jako fenomenalismu. — To vše znamená, že v tradici empirismu vždy latentně existuje možnost přeměnit se v moment pozitivistického postoje.

Zdá se nicméně, že empirismus specificky pozitivistický, empirismus jako moment pozitivistického postoje, nebyl bezprostředně reflektován z tradice klasického gnoseologicko-filosofického empirismu: není jeho dítětem. Při nejmenším nikoli v počátcích pozitivismu, u Augusta Comta.<sup>31</sup> Raný pozitivismus přijímá spíše všeobecnou náladu tradičního empirismu a jeho všeobecné výsledky než jeho úplný gnoseologický obsah a argumentaci. Co je v pozitivismu empiristické, má podobu obecně metodologické zásady, nikoli tvar ucelené doktríny gnoseologické. Jde zejména a toliko o programatickou deklaraci poz-

<sup>30</sup> Viz Josef Macháček, *John Locke*, SPFFBU 1955, B 3, str. 51.

<sup>31</sup> Comte sice uznává oprávněnost, hodnotu a význam empiristického proudu v novověké filosofii, vysoce vyzvedává Bacona aj. postavy tohoto proudu, avšak jedním dechem s tím varuje před jednostranností empirismu, mluví o „úskalí empirismu“ a pokládá jej za stejnou, třeba opačnou krajnost jako mysticismus (*Cours VI*, str. 600), upozorňuje na nebezpečí nadužívání indukce (*tamtéž*, str. 614); velmi kriticky také posuzuje Locka, mluví o jeho „metafyzické teorii poznání dogmaticky formulované“ (522), označuje ho — hlavně pro jeho učení o reflexi — za metafyziku (*tamtéž*, str. 402) apod. Empirická filosofie je krátce pro Comta součástí „metafyziky“. Pochopitelně mnohé z těchto stanovisek Comtových vyjadřuje spíše neopakovatelně a individuálně comtovské, a nikoli pozitivistické v Comtovi. Již raný pozitivismus anglický (J. S. Mill, H. Spencer) zaujímá pochopitelně jiné stanovisko k tradici empirismu, zprostředkované v Anglii stále žijící. Nicméně lze říci, že se vliv této tradice silněji a důrazněji prosazuje v pozitivismu teprve postupně, a to tak, že v jistém smyslu lze vývoj pozitivismu chápat jako stále zdůsledňování empirismu cestou „očišťování“ zkušenosti.

rování na základní nástroj poznání.<sup>32</sup> V samotném tomto hledisku a programu pozorování je ovšem skryto velké množství gnoseologicky velmi závažných předpokladů a důsledků, zcela určitým způsobem vymezujících poznání a zejména subjekt poznání a jeho úkoly; je v tom např. nepřímě vysloven požadavek „očistění“ subjektu ve smyslu vyloučení jeho (zkreslujícího) podílu v poznání, požadavek, který znovu dokazuje pozitivistické zpasivnění subjektu apod. Uvážíme-li, že pozorování je pro Comta nejen příkazem, ale i modelem poznání, pak charakteristika pozorování jako nerovnoprávného vztahu subjektu a objektu, v němž jsou oba členy vztahu příkře od sebe odděleny a ztrnule proti sobě postaveny (a subjekt pokládán za odvozený a zcela se objektu přizpůsobující), vyjadřuje Comtův názor na poznání jako takové.

Avšak všechny gnoseologické předpoklady a důsledky onoho elementárně empiristického hlediska pozorování tu nejsou explikovány. Empiristické kredo pozitivismu proto může být vyjádřeno jen vlastně negativně, totiž jako vyloučení všeho, co není pozorováním (a tedy pozorování překračuje — fantazie, víra, spekulace), nebo co se pozorování vzpírá (tj. to, co je „za hranicemi“ zkušenosti — objekty náboženství a pomysly metafyziky).

Tento gnoseologický velmi málo propracovaný, avšak v metodologickém smyslu přece jen rozhodný a odhodlaný empirismus čerpá raný pozitivismus patrně spíše z onoho proudu novodobé teoretické práce, který byl předpokladem či paralelním jevem i samého filosofického empirismu, z tradice empirické přírodovědy. A tato tradice může být přímo označena — vedle porevolučního vědomí — za druhý podstatný zdroj pozitivistické pozitivity a (raného) pozitivismu jako takového; za zdroj, který svým zaměřením nejen konverguje se zdrojem prvním, nýbrž také ho doplňuje a teoreticky funduje, a teprve tím umožňuje utvoření pozitivistického stanoviska.

Ostatně pozitivismus již od svých počátků poukazuje na souvislost s novodobou empirickou přírodovědou jako na rozhodující moment svého konstituování a etablování. Když např. Auguste Comte chce načrtnout postupně narůstání „pozitivního ducha“, sleduje vlastně vývoj novodobé empirické přírodní vědy od dob Galileiových a začleňuje tak do geneze pozitivismu práci všech velkých zakladatelů moderní přírodovědy.<sup>33</sup> Samo nastolení pozitivní filosofie je pak pro Comta výsledkem a vyvrcholením procesu, jímž všechny základní vědy postupně dospěly do stadia pozitivního, tj. vskutku vědeckého, a je před tímto zpozitivněním všech věd (tedy včetně sociologie, jejíž vědecké založení má být dílem Comtovým) nemožné.<sup>34</sup>

Všimněme si však, jakým způsobem pozitivismus novodobou přírodovědu interpretuje a co na jejím počínání nejvíce vyzvedá. Velmi instruktivní je v tomto směru Comtovo odvolání na dva příklady, na Newtonův gravitační zákon a Fourierovu teorii tepla.

Newtonův zákon charakterizuje Comte jako redukci rozmanitých faktů na fakt jediný, všeobecný, jímž je ovšem zcela známý jev přitažlivosti. „Co se týče toho, co jsou samy o sobě tato přitažlivost a tíže, co jsou jejich příčiny, to jsou otázky, na něž my pohlížíme jako nerozluštitelné a nespádající již do oboru filosofie pozitivní a jež právem přenecháváme imaginaci teologů a ostrovtipu meta-

<sup>32</sup> Viz např. Comtovu charakteristiku hlavního znaku pozitivní metody jako „převahy pozorování nad obrazotvorností“ (*Cours VI*, str. 618) apod.

<sup>33</sup> Viz *Cours VI*, čl. 56.

<sup>34</sup> Viz *Cours*, zvl. předn. 1. a 2. (*passim*).

fyziků.<sup>35</sup> Na Fourierově teorii tepla pak ve stejném smyslu a s ještě zřetelnějším vyjádřením svého záměru vyzvedá, že jsou v ní „odhaleny nejdůležitější a nejpřesnější zákony jevů tepelných, aniž by se autor jen jednou snažil dobátat vnitřní podstaty tepla...“<sup>36</sup>

Comte tedy především oceňuje střízlivost a opatrnost ve způsobu kladení otázek v novodobé přírodovědě, onen odpor k hledání „skrytých kvalit“, „prvých a posledních příčin“, ono úsilí odvrhnout neužitečné pseudoproblémy a nereálné hypotézy, odporující empirické metodologii a existujícím možnostem ověření. Comte vděčně kvituje, že věda již nepředpokládá, že „jevy vznikají přímým a neustálým působením nadpřirozených činitelů“ nebo „abstraktních sil, skutečných entit“, jejichž samo určení by mělo podat vysvětlení všech pozorovaných jevů.<sup>37</sup> že se již věda nevyčerpává marným, ale také neužitečným objasňováním všech těch „nejvznešenějších tajemství, jež naopak filosofie teologická s podivuhodnou snadností vykládá až do nejmenších podrobností“.<sup>38</sup>

Zde Comte nesporně citlivě postihuje a přijímá svérázný empirismus novodobé přírodní vědy, totiž zejména jeho antiteologické a antimetafyzické ostří. Ovšem zároveň s tímto přijetím empirismu vědy, který — jak je to patrné z citovaných slov — znamená i jistá praktická, instrumentální omezení otázek vytyčovaných a vytyčovatelných, přijímá pozitivismus i svéráznou živelnou agnosticistní tendenci novodobé přírodovědy. Tedy tendenci, která v této přírodovědě, jaksi „kryptopozitivistické“ či pozitivizující avant la lettre, vyrostla nikoli z teoretických analýz lidského poznání, nýbrž ze snahy zajistit výkonu vědeckého poznání operativnost, možnost dosahování jistých výsledků apod. Z této nepropracované a do značné míry latentní agnosticistní tendence, která ve vědě nebyla myšlena jako definitivní rozhodnutí o možnostech a mezích lidského poznání (neboť to by bylo odporovalo jejímu metodickému naladění), činí pozitivismus trvalý princip výstavby svého stanoviska, princip, který vcelku bez podstatných změn prostupuje i všechna pozdější vývojová stadia pozitivismu.

Nežli se však pokusíme ukázat povahu pozitivistického agnosticismu a jeho úlohu v pozitivistickém postoji, sluší se učinit několik poznámek o tom, čím tento agnosticismus není.<sup>39</sup> Především: pozitivistický agnosticismus není skepsis, tj. není pochybností o jistotě našeho poznání, není omezením obecně ověřitelné platnosti poznatků ve smyslu jejich instrumentální hodnoty. (Ostatně Comte sám skepticismus jako „nejjistotu lidských svědectví“ ba i jako matematicky podkládaný probabilismus ostře kritizuje a označuje jej za „nebezpečný pokus“, podporující „škodlivé bludy“.)<sup>40</sup> Comtův agnosticismus — a konec konců pozitivistický agnosticismus vůbec — není v jistém smyslu míněn jako omezování možnosti vědeckého poznání, totiž onoho poznání, které se tu za vědecké poznání pokládá — poznání zkušenostního. Na základě příkladu novodobé přírodní vědy se pozitivismu dokonce zdá, že ono jisté omezení na poznání možného, dostupného, je zárukou rozšíření poznání.<sup>41</sup> V tomto smyslu by Comte výtce, často se

<sup>35</sup> Comte, *Sociologie*, str. 19.

<sup>36</sup> *Tamtéž*, str. 20.

<sup>37</sup> *Tamtéž*, str. 14.

<sup>38</sup> *Tamtéž*, str. 17.

<sup>39</sup> Je to nutné vzhledem k jisté části marxistické literatury, která neustále chápe pozitivistický agnosticismus jako „znevažování vědy“, „kladení mezí vědeckému poznání“ apod.

<sup>40</sup> Comte, *Cours* IV, str. 297.

<sup>41</sup> Viz např. *Cours* VI, str. 603: „Pravý filosofický duch spočívá v tom, aby zdravý rozum rozšířil se na všechny představy lidskému duchu dostupné.“

objevující v části marxistické literatury o pozitivismu, že „omezuje poznání světa“, prostě nerozuměl, stejně jako by jí za neoprávněnou musela pokládat celá pozitivisticko-scientistní atmosféra XIX. století, zcela upřímně spatřující v pozitivismu záštitu vědy anebo přímo filosofii vědy. „Duch lidský“, říká Comte, „nepouštěje se do problémů nepřístupných, ale omezuje se na bádání druhu zcela pozitivního, nalézt tam může nevyčerpitelný zdroj pro nejhlubší své úsilí.“<sup>42</sup> V pozitivismu tak může panovat — přesto, že princip agnosticizmu je konstitutivní — neochvějná důvěra ve vědu a optimistická víra v její stále mocnější pokrok.

V této souvislosti by ovšem mělo být připomenuto i Comtovo chápání relativismu a měl by být přezkoumán smysl, který do tohoto pojmu Comte vkládá. Z řady případů,<sup>43</sup> v nichž Comte mluví o relativismu jako o jednom ze „základních znaků ducha pozitivního“, je zřejmé, že relativismem Comte nerozumí onu noetickou tezi, ono pojetí pravdivosti, které poznatku dává platit jen za jistých okolností, jen v jisté relaci, a které pojem obecně závazné pravdy rozkládá ve prospěch pravd individuálních subjektů. Pro Comta znamená relativismus především odmítnutí absolutního modelu pravdy, korespondující jednak s popřením absolutních předmětů poznání, neměnných podstat atd., jednak se zavržením myšlenky „nezměnitelnosti ducha“ (Comtovi jde tedy o vyloučení absolutní pravdy i ve jménu vyvíjecího se poznání). Nelze ovšem nevidět, že základní tendenci Comtova konceptu relativismu tvoří předpoklad omezení poznání a poznatelnosti vůbec na danou zkušenost.<sup>44</sup> I zde se nám opět ukazuje klíčový moment pozitivistické interpretace empirismu (a pozitivismu vůbec), totiž agnosticismus.

Jaká je tedy povaha tohoto pozitivistického agnosticizmu a jeho úloha v pozitivismu? Uvedme znovu několik Comtových myšlenek. V pozitivním stadiu, píše Comte, se lidský duch „vzdává hledání původu a účelu všehomíra a poznání vnitřních příčin jevů“;<sup>45</sup> „za věc nám naprosto nepřístupnou a smyslu prázdnou považujeme bádání po tom, co se zove příčinami ať prvními, ať posledními“;<sup>46</sup> „nikdy nezamýšlíme vyložit příčiny vzniku jevů, poněvadž by se nám nikdy více nepodařilo než odložit nesnadnost“.<sup>47</sup>

V těchto výrocích — proti oněm, které byly dříve uvedeny jako doklady „živelného agnosticizmu“ přírodovědy, Comtem reflektovaného — je patrný jistý absolutizující posun. Z okolnosti, že pro empirickou přírodovědu, která se emancipovala z nadvlády víry a spekulace, je účelné a užitečné neptat se za zkušenost, vyvozuje se, že tedy ani jinak — tedy ani obecně filosoficky — není takové tázání přípustné; z faktu, že empirické vědě stačí, ba i prospívá omezení

<sup>42</sup> *Sociologie*, str. 20.

<sup>43</sup> Viz např. místo citované v poznámce 10, dále *Cours VI*, 618 apod.

<sup>44</sup> V zásadě tu Comtovo pojetí relativismu vyjadřuje — i s jistou terminologickou shodou — ono stanovisko, které později v simplifikující lapidárnosti vyjádřil jako stanovisko typicky pozitivistické Herbert Spencer v kontrapozici nepoznatelného absolutna a poznatelného relativna, jež je blíže neurčeným a neurčitelným projevem onoho absolutna. (Viz Herbert Spencer, *Grundlagen der Philosophie*, Stuttgart 1875, zvl. § 22–26.) Spencer se arcí od Comta liší např. v tom, že se pokouší nadhodit jakousi „negativní ontologii“; avšak přesvědčení agnosticizmu s Comtem plně sdílí.

<sup>45</sup> *Sociologie*, str. 14.

<sup>46</sup> *Tamtéž*, str. 19.

<sup>47</sup> *Tamtéž*.

na otázku jak?, usuzuje se, že otázka proč? je zcela nesmyslná; z oprávněného odmítnutí náboženské a tradičně metafyzické transcendence se — cestou zcela neoprávněné extrapolace — dospívá k definitivnímu popření možnosti transcendentní zkušenosti; z jisté praxe poznání, jež je charakteristická pro empirickou přírodovědu, konstruuje se obecný model poznání jako definitivní soud o možnostech a hranicích lidské poznávací schopnosti vůbec: koncept poznání se omezuje na to, co je poznatelné z hlediska empirické přírodovědy.

Tento absolutizující posun, u Comta sice jen naznačený a propracovávaný teprve v dalších vrstvách vývoje pozitivistického postoje, pak zároveň znamená, že pozitivismus buduje takový obecně filosofický koncept poznání, z něhož zcela mizí tradiční, avšak neobyčejně plodné napětí mezi jevem a podstatou: je „vyřešeno“ tím, že se podstata prostě škrtná a veškeré poznání nabývá charakteru poznání jevového.<sup>48</sup>

Rezignace na podstatu má být arci kompenzována zavedením jiného, nyní již „exaktního“ prvku do cíle obecně filosofického poznání: místo odhalování podstaty v jejím vztahu k jevům, místo hledání „příčin jevů“ apod., hodlá pozitivismus „pouze přesně rozebrat okolnosti jejich vzniku“<sup>49</sup> a „objevovat jejich skutečné zákony, ... to jest nezměnné vztahy jich posloupnosti a podobnosti“.<sup>50</sup> Avšak sám tento pojem zákona je v tomto filosofickém pojetí a kontextu náhradou zcela neadekvátní. Jestliže pozitivismus škrtná rozměr podstaty, sám zákon nemůže být v jeho pojetí něčím, co tento rozměr podržuje; není už výrazem podstatných vztahů, nýbrž jen reprodukcí stálých korelací mezi jevy, jen konstatacím toho, co se opakuje. Nemůže být něčím, co má trvalou platnost, a zejména nemůže být mírou jevů a věcí, kriticky posuzující danou fakticitu.<sup>51</sup>

Vyloučení podstaty a podstatného z výstavby a výzbroje filosofické koncepce se pak odhaluje jako konečný důsledek pozitivistického příklonu k modelu poznání empirické přírodovědy. Vykořeněním podstaty, transcendující zkušenostní dané, je z pozitivistického postoje také vyloučen fundament míry, hodnocení, zaujetí stanoviska, kritiky. Tento rozměr se z obecného pozitivistického konceptu poznání ztrácí zcela programově a je nahrazován tíhnutím k ideálu jen konstatací, popisného poznání (jenž arci v empirické přírodovědě je zcela oprávněný, byť i zde sice zajišťuje vědě její široké rozměry uplatnění, ale připravuje ji o rozměr smyslu). Tento ideál poznání je tím dokonaleji naplňován, čím více vědění ztrácí charakter lidského výtvoru, čím strozeji pouze vypovídá, čím

<sup>48</sup> Herbert Marcuse ve stati *Zum Begriff des Wesens* ukazuje, že pozitivismus se nejprve sám chápe jako gnoseologická kritika, podle níž „naše zkušenost o skutečnosti ... vůbec nezdůvodňuje domněnku o dvou světech, svým bytím různých, které by byly základem protikladu věci a jevu, podstaty a faktu“; avšak tím, že všemu skutečnému přiznává též způsob a stupeň reality, „činí rozhodný krok za gnoseologický empirismus: pracuje s pojmem faktu, přičemž faktičnost předmětu poznání zakládá nejen jeho ‚realitu‘, nýbrž zároveň i poznávací rovnocennost (Gleich-wertigkeit) této reality s každou jinou: všechny fakty jsou jako takové vůči poznání stejně platné i lhostejné (gleich-gültig). Svět faktů je světem takřka jednodimenzionálním ...“ (*Zeitschrift für Sozialforschung* V, 1936, str. 19.)

<sup>49</sup> *Sociologie*, str. 19.

<sup>50</sup> *Tamtéž*, str. 14.

<sup>51</sup> I z tohoto bodu — jako ostatně z každého bodu pozitivistického postoje — lze začít interpretaci pozitivismu jako výrazu porevolučního vědomí. Viz ostatně i argumentace H. Marcuseho, o níž referováno v poznámce 48 a která se uzavírá takto: jednodimenzionální svět faktů zahrazuje nejen metafyzickou, ale i kritickou cestu k transcendenci. „Teorie, která chce vyhladit z vědy pojem podstaty, obětuje ... kritický rozum a dospívá k tomu, že všechny fakty jsou ... stejně cenné i lhostejné ...“ (19).

je nezaujatější a neosobnější.<sup>52</sup> V tomto smyslu pozitivismus, přiklonivší se k vědě a poučivší se u ní, proměnil stanovisko vědy ve scientismus, a stal se tak „filosofii neosobní vědy“, zcela ústrojně doplňující postoj „filosofie diváka“.

### III

Oba základní předpoklady pozitivismu, porevoluční vědomí i tradice empirismu a empirické vědy, obsahují již jistou tendenci, která se pak v pozitivismu rozvinula tak, že se z ní stane přímo jedna z jeho specifických diferencí. Střízlivost, practicismus. atd. „pozitivního rozumu“ i skrytý nebo potenciální agnosticismus a nedůvěra ve spekulace a absolutizace v empirismu a empirické vědě vytvářejí totiž atmosféru, velmi nepříznivou filosofickému duchu, přinejmenším v jeho tradičním smyslu. V pozitivistické nazíravosti i v pozitivistickém scientistickém empirismu a agnosticismu, tedy v pozitivismu jako „filosofii diváka“ i jako „filosofii neosobní vědy“, se pak tato tendence rozrostla přímo v program, formulovaný dílem pozitivně jako požadavek změny předmětu filosofie, dílem negativně jako omezování nároků či přímo jako degradace (tradiční) filosofie.

K objasnění východisek toho programu je třeba se ještě jednou vrátit ke Comtově kritice metafyziky. Svoje pojetí kritiky (nejen usoustavňující a teoreticky formulující jisté implicitní postoje porevolučního vědomí, nýbrž i navazující na některá dřívější explicitní protimetafyzická stanoviska),<sup>53</sup> formuluje Comte již ve své koncepci stadiálního vývoje lidského poznání, zejména pak v charakteristice „stavu metafyzického“ a v jeho kontrapozici ke „stavu pozitivnímu“. Metafyzické stadium je podle Comta jakousi obměnou počátečního „stavu teologického“ a vyznačuje se tím, že se v něm „činitelé nadpřirození nahrazují abstraktními silami, skutečnými entitami (zosobněnými abstrakcemi), vězícími v rozličných bytostech světa a považovanými za schopné, aby samy sebou dávaly vznik všem pozorovaným jevům, jejichž výklad záleží pak v určení dotyčné entity“.<sup>54</sup> Toto metafyzické stadium, jehož principy — jak jsme již viděli — neoznačují pro Comta jen jistý stav vědění, ale přímo ideologický a metodologický základ jisté epochy dějinného vývoje lidstva, představuje také jakýsi předvědecký stav vývoje lidského poznání, stav, který je sice nutným předpokladem, ale zároveň jen jakousi průchozí stanicí na cestě k pozitivnímu duchu, a musí být proto pozitivním duchem překonán. Kritika metafyziky je pak — jak už řečeno výše — kritikou celého předrevolučního a revolučního myšlenkového systému, ovšem kritikou, která míří — a to nás nyní zajímá nejvíce — na teoretické principy předrevolučního myšlení. Tedy Comtova charakteristika a kritika „metafyziky“ (v jeho pojetí) je také kritikou metafyziky,

<sup>52</sup> S jiné strany by bylo možno vidět v tomto vyústění pozitivismu nutný a logický důsledek některých jeho základních tezí a předpokladů, které už byly výše připomenuty: viz např. oddělený charakter pozitivistického pojetí reality a subjektivitu, popření aktivity člověka i gnoseologického subjektu atd.

<sup>53</sup> Jde zejména o racionalistickou a scientistní kritiku teologické a metafyzické spekulace, rozvíjející se v průběhu XVIII. století ve Francii. Viz Georg Misch, *Zur Entstehung des französischen Positivismus, Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. XIV, 1901; u nás viz Milan Zigo, *Positivistické prvky v pokusech o vědeckou filozofii v 18. století vo Francúzsku, Slovenský filozofický časopis*, XV, 1960.

<sup>54</sup> *Sociologie*, str. 14.

tj. metafyzicky budovaná filosofie, její výstavby, předmětu a jejího pojetí fundamentální filosofické problematiky; tedy nikoli jen kritikou „metafyziky“ v onom širokém comtovském smyslu, jak o tom byla řeč v první části našeho výkladu, nýbrž i ve smyslu specificky filosofickým.<sup>55</sup> Z citovaných Comtových slov je patrné, že odmítanou metafyzikou rozumí veškerou tradiční filosofii, a to zejména onu, která vycházejíc z předpokladu transcendentních meta-fyzických entit usiluje dospět k obsaženým výpovědím o bytí a jeho fundamentu, tedy ontologicky tematizovanou filosofii, která ať už v duchu křesťanského pojetí nebo jeho sekularizací se pokouší z čistého rozumu poznat „pravé bytí“, „předpoklady bytí“ atd.<sup>56</sup>

Zde se nutně vynořují otázky. A to zejména: není snad toto odmítnutí metafyziky v podstatě naprosto oprávněné, a to nejen z hlediska perspektivy empirické přírodovědy oné doby, ale i ve smyslu obecných trendů filosofického pohybu, který nejen v pozitivismu, ale i v jiných proudech od konce XVIII. století (Kant), a pak i v dalším vývoji, vyhlášoval a realizoval překonání starého modelu filosofie? Do jaké míry koinciduje comtovská (a vůbec pozitivistická) kritika metafyziky např. s Kantovým popřením nároků staré „předkritické“ metafyziky leibnizovsko-wolffiiánské, nebo — abychom zůstali u paralel, historicky s pozitivismem souměřitelnějších — se dvěma jinými programy překonání tradiční filosofie, s programem preexistenciálního myšlení (Kierkegaard) a s koncepcí marxovskou?

I sebe stručnější a sebe letměji nadhozená odpověď na tyto otázky — odpověď, která má připravit zodpovězení otázky ještě závažnější: zda totiž pozitivis-

<sup>55</sup> Co rozumí metafyzickou filosofii jako součástí „metafyzického ducha“ neformuluje Comte nikde zcela precizně, lze to však vyčíst z řady míst v jeho Kurzu. Viz např. jeho stručný přehled filosofického pohybu „od dob středověku“, jak jej abstraktně podává v 56. přednášce Kurzu (sv. VI, str. 241–264): Comte tu člení tento pohyb do tří fází: první začíná scholastikou, jež „uskutečnila vítězství metafyziky“, druhá reformační a renesanční a zahrnuje zejména velké systémy XVII. století, třetí, jež je rozšířením předchozí, začíná skotskou školou, zejména Humen, a pokračuje francouzskými osvícenskými teoriemi XVIII. století. Comte ovšem (ve shodě s titulem kapitoly) sleduje zejména „rozvoj prvků pozitivního stavu lidstva“ v metafyzickém myšlení, a proto tu akcentuje spíše to, čím již zde byl „pozitivní duch“ připravován: např. nominalismus jako „náběh k pozitivnímu duchu“, Bacon, bytí „kolísal mezi empirismem a metafyzikou“, Descarta, jenž podle Comta omezil metafyziku uplatněním „vědeckého ducha“ ve fyzice, čímž se „pozitivní duch stával výhradním pánem přírodní filosofie“, z osvícenství vyzvedá zejména teorii pokroku atd. Proto k pochopení Comtova pojetí metafyzické filosofie jako součástí „metafyzického ducha“ je třeba přihlídnout i k jiným místům Kurzu (např. k přednášce 55, str. 512 a násl. apod.); vždy je třeba mít ovšem na mysli, že celý kontext výkladu cílí k vyjádření logiky společensko-historického vývoje, nikoli vývoje filosofického, tedy že Comtovi jde o filosofii dějin, nikoli o dějiny filosofie.

<sup>56</sup> Charakteristická je tu okolnost, že Comte zcela explicitně upozorňuje na jistou teoretickou stejnorodost teologicko-religiózních a metafyzicko-ateistických východisek. Na příkladě filosofie Tomáše Hobbesa, jež označuje za „pravého otce negativní filosofie“, tvrdí, že i ateistická metafyzika má tyto vlastnosti jako myšlení teologické. „Jediný pokrok spočívá v tom, že ve výkladu fyzických a mravních jevů nahrazuje se dřívější nadpřirozené zasahování stejným působením metafyzických entit; ty soustřeďují se ve velké entitě přírody, která staví se na místo stvořitele, majíc analogický charakter a jakýsi skoro podobný kult. Tento domnělý ateismus omezuje se téměř na to, že zavádí bohyni místo boha...“ (Cours, V, 501). Na jiném místě Comte poznamenává o ateismu, že „nahradil Tvůrce přírodou a zabředl do takového metafyzického panteismu, že klesl k teologickým fázím ještě reakčnějším než katolicismus“ (str. 379). Proto i „temný panteismus metafyzických škol, které se považují za nejpokročilejší, souvisí jaksi s fetišismem prvotních dob“ (str. 502). Na jiném místě Comte vysloveně uvádí, že tímto „temným panteismem“, který není než „usoustavěný a v učení aparát zaobalený fetišismus“, míní zejména německou filosofii. (Viz Sociologie, str. 33).

mus vystupuje jen proti „staré“ filosofii nebo zda uvádí v pochybnost filosofii jako takovou — musí nejprve zdůraznit, že shoda pozitivistické kritiky metafyziky s oněmi jinými snahami o překonání tradiční filosofie (nebo dokonce o „zrušení filosofie“) jde jen po jistou mez a nadto je do značné míry jen vnější. Kant ovšem popírá — a v tom je výchozí předpoklad jeho kritického podniku — oprávněnost spekulativní filosofické teorie, která se neopírá o zkušenost a která vytváří pouze čisté spekulativní konstrukce; Kierkegaard zase odmítá metafyziku jako čistou teorii absolutního ducha, mimolidského a nadlidského bytí, pohybující se v rovině abstraktních pojmů; Marxovi konečně poznání „jalovosti metafyziky“ přerůstá v defetišizaci a demytologizaci jejích pojmů, v dešifrování jejího obsahu a pak v její odmítnutí, dokud zůstává uzavřeným systémem, ve své „nazíravosti“ neuskutečňujícím se a neuskutečnitelným. Má-li se však v těchto stanoviskách filosofie stát filosofii transcendentální (Kant) nebo filosofii konkrétní lidské bytosti (Kierkegaard) anebo konečně filosofii praxe, začleněnou do díla lidské emancipace (Marx), nemůže být opřena o ty principy, na nichž buduje pozitivismus a z nichž také kmituje metafyziku. Všechny tři připomenuté modely filosofie, kantiánský, preexistenciální a marxovský, jsou neslučitelné s „pozitivitou“ nazíravosti a se scientistickým empirismem a agnosticismem, tj. s pojetím skutečnosti jako dané, s omezením na zkušenost, s vyloučením aktivity subjektu (a tedy i transcendence a napětí mezi podstatou a jevem) atd. Vidíme-li naproti tomu comtovskou (a vůbec pozitivistickou) kritiku metafyziky na pozadí právě těchto neodmyslitelných a fundamentálních určení pozitivismu, dostává tato kritika teprve svůj pravý smysl a slovní a formální shoda se třemi uvedenými kritikami se stává opravdu jen vnější (omezuje se vlastně jen na odmítnutí substancialistického ontologismu). Onen trojí program překonání tradiční filosofie, jakkoli je rozmanitý, ba protikladný ve svém obsahu i provedení, shodně postuluje značně radikální proměnu předmětu a smyslu filosofie (ať už orientovanou ve směru k transcendentalistickému gnoseologismu, k existenciálnímu antropologismu anebo k sociálně kritickému humanismu), avšak přitom filosofii zachová — vždy ve shodě se základním přesvědčením toho kterého směru — její rozměr metafyzický, ač nikoli totožný se starou metafyzikou.<sup>57</sup> Naproti tomu ona základní určení pozitivistického postoje determinují comtovskou kritiku metafyziky tak, že neznamená jen oprávněně zavržení tradičního, v XIX. století již neudržitelného modelu filosofie jako metafyzické, substancialistické ontologie, nýbrž i ochuzení filosofie o její fundamentální problematiku, a tím i zproblematičtění filosofie jako takové, přinejmenším jako specifického a relativně svébytného útvaru duchovní kultury. Zde lze teprve plně pochopit důsledky pozice scientismu.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> V této souvislosti nám běží pouze o hrubé vyjádření kontrastu pozitivistického řešení a řešení jiných proudů myšlení XIX. století, a proto není možno a snad ani třeba tu blíže specifikovat charakter metafyzické orientace proudů, s nimiž je pozitivismus konfrontován. Má tu být jen potvrzeno, že v onech nepozitivistických překonáních tradiční filosofie se — na rozdíl od pozitivismu — neopouští fundamentálně filosofická problematika, byť se i zde ocitá ve velmi specifických, a tedy zcela nových perspektivách.

<sup>58</sup> Odmítání metafyziky i oprávněnosti fundamentální filosofické problematiky je konstitutivním rysem pozitivismu v celém jeho vývoji, i když ovšem konkrétní zdůvodnění tohoto odmítání se postupně proměňuje. Je-li pro Comta — jak jsme viděli — metafyzická filosofie sice překonaným, avšak přece jen nutným průchozím stadiem vývoje, nyní již ovšem neobnovitelným pro neřešitelnost (a neplodnost) metafyzických otázek, pro pozdější pozitivisty budou metafyzické problémy spíše špatně položenými „zdánlivými otázkami“: jsou odmítány ne pro



Pro pozitivismus je ovšem charakteristické, že se toto faktické zproblematictění, ochuzení a konec konců degradaci filosofie pokouší formulovat pozitivně, a to zejména tím, že vytyčuje program zvědečtění filosofie, ba ideál vědecké filosofie. Tyto postuláty, samy o sobě velmi závažné a příznačné, svérázně navazují na odvěké úsilí filosofie po dosažení jistoty a nespornosti (v tom se tedy pozitivismus více mění zařazuje do tradice). Ovšem náročný program zvědečtění filosofie má v důsledku situace, v níž je formulován, a hlavně v důsledku způsobu, jímž se tato situace v pozitivismu reflektuje, jen velmi skromný obsah. Ona situace je totiž situací krize filosofie ve světě vítězného tažení speciálně vědeckého poznání (především přírodovědy), kdy se zdá, že filosofie, podobná Shakespearovu králi Learovi, jenž rozdělil celé království svým dcerám, je nyní vládkyní bez království a je odkázána na žebráckou hůl. Tato zcela reálná, historicky se utvořivší situace, v níž filosofii připadá zbytečné, ba nemožné, nabízet nějaké vlastní univerzální učení o bytí, které by se lišilo od onoho poznání, jež podávají ve svém souhrnu speciální vědy, tato situace, která vskutku nutí filosofii zcela nově promýšlet vlastní předmět a smysl, je ovšem v pozitivismu nazírána se zcela specifického zorného úhlu — s perspektivy, kterou určuje jednak přesvědčení, že model empirického, specializovaného poznání, jak jej přinesl vývoj empirické přírodovědy, je jediným možným a platným modelem poznání, jednak — a zejména — samo hledisko pozitivivity, tj. přesvědčení o zbytečnosti filosofické spekulace ve světě technické manipulace a obstarávání.

V této situace a z těchto předpokladů se pak otázka po předmětu a úkolu filosofie stává otázkou, co ještě filosofii „může zabývat“. Pozitivismus na ni neodpovídá ve všech svých historických formách shodně. Zde chceme upozornit pouze na dvě základní z těchto odpovědí, předně na tu, která hledá úkol filosofie ve vytváření obrazu světa skládaného z věd, a pak na onu, která v podstatě chce filosofii vybudovat jako gnoseologii.

Pro oba tyto způsoby chápání předmětu filosofie (a konec konců pro každé pojetí, jež se hlásí k pozitivismu) samozřejmě platí, že jimi nesmí být ohrožena nebo dotčena kompetence věd, naopak, musí tu být osvědčena oddanost filosofie vůči speciálně vědecké práci. Jinými slovy: hledání toho, co filosofii zbývá, je už předem určeno přesvědčením, že filosofie je vůči vědě jednoznačně posteriorní, že může začít pracovat teprve poté, až již tu jsou výsledky věd, a že tedy musí

---

principiálně neřešitelnost nebo jako nezralé stadium vývoje lidského vědění, nýbrž z logického důvodu, že postrádají smysl. Sama existence metafyzických otázek, ba ani jejich jistý antropologický a životně filosofický význam, se přitom již nepopírá. V tomto smyslu moderní pozitivismus uznává i potřebu analyzování a vyjasňování těchto otázek, jejich struktury a způsobu jejich kladení; jejich zodpovídání však odkazuje mimo vědeckou filosofii a přenechává je teologii a morálce, básníkům a teologům. (Viz např. Harald Delius, *Positivismus und Neopositivismus*, Fischer-Lexikon: *Philosophie*, Frankfurt a. M. 1956). Nejnovějšímu vývoji pozitivismu se často přisuzuje jistá „větší míra smířlivosti“ vůči metafyzice. Tak např. Wolfgang Stegmüller prohlašuje, že se sice metafyzika nedá vědecky konstituovat, avšak nelze ji ani vyvrátit, ba ani se bez ní obejít. (*Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*, Frankfurt a. M. — Wien 1954). Také Rudolf Carnap prohlašuje, že jeho „postoj k metafyzice nebo k pochybným vědeckým teoriím je dnes liberálnější, tolerantnější než dřív“. Soudí, že místo struktúrní deklarace nesmyslnosti metafyzických pojmů je třeba posuzovat, jsou-li uvnitř nějaké teorie potřebné či nadbytečné, a poznamenává, že mnohé, co dříve odmítal jako metafyziku, by dnes označil za „předstupeň vědy“. (Viz Rudolf Carnap, *Anders Seiten der Philosophie, Club Voltaire, Jahrbuch für kritische Aufklärung III.*, München 1967, str. 360—370.)

zaujímat k vědám v podstatě pasivní a podřízený postoj.<sup>59</sup> Co však tedy z tohoto hlediska filosofii zbývá, nemůže-li být — jak už řečeno — poznáním bytí ve smyslu jeho popisu a určení (to obstarávají vědy) a nemůže-li být otázkou po předpokladech bytí (to by znamenalo znovunastolení metafyzického problému)? Nezůstává jí než usilovat o sumaci poznatků a metod speciálních věd, o vymezení kompetence a hranic věd, sledu a vzájemných vztahů obsažných výpovědí věd a o specifikování a objasňování vědeckých metod. Je proto jen logické, že filosofie se tu orientuje hlavně na práci klasifikační, ba že se tu hlavním a více méně jediným problémem filosofie stává — vedle toho, že se tu reflektují a zobecňují postupy věd — klasifikace vědeckých oborů,<sup>60</sup> anebo zajišťování pořádku ve světě vědecké práce „sjednocováním poznání“.<sup>61</sup> Svoji oprávněnost a užitečnost tedy chce filosofie v pozitivismu zdůvodňovat slibem, že bude syntetizovat poznání, tj. že bude vyrovnávat a neutralizovat stále se stupňující proces dělby práce a specializace, který by jinak ohrozil jednotu vědy. A tak i když už pro pozitivismus — stále tu máme na mysli pozitivismus XIX. století — filosofie není tvůrkyní a podněcovatelkou, nýbrž služebnicí a pořadatelkou, přece tu může ještě přežívat jistý tradiční rys filosofie — úsilí o všeobecnost, univerzálnost a o syntézu. Raně pozitivistická filosofie má ještě ctižádost systémotvornou: být nejde o syntézu v pravém slova smyslu,<sup>62</sup> nýbrž spíše o uspořádání shrnutí výsledků poznání, v němž je univerzálnost uplatněna vnějškovým encyklopedickým způsobem, ať už v podobě sumace (Comte) nebo abstrakce nejobecnějšího zákona (Spencer), je patrné, že se tu směřuje k narýsování jakéhosi všeobecného a celkového názoru a že tedy odtud ještě nevyvynuly pretence světově názorové. Tento pozitivistický „celkový názor“, skládaný z věd, ovšem ve skutečnosti není světovým (a tím méně životním) názorem ve vlastním slova smyslu: jde spíše o obraz světa a života než o odpověď na skutečné otázky světového názoru — a ty tu nemohou být ani položeny, tím méně zodpovězeny, prostě proto, že fundamentálně filosofická problematika byla odtud vyloučena. Z tohoto je patrné, že tento způsob nového, vědám přiměřeného chápání předmětu filosofie, charakteristický zejména pro rané formy pozitivismu, rozhodně nepředstavuje východisko z krize filosofie.

Druhá cesta k odpovědi na otázku, co přísluší filosofii, nastoupená ve vyšších vývojových fázích pozitivismu, byť v tendenci obsažená i v jeho raných formách, pak vede přes orientaci filosofie na gnoseologickou problematiku, případně až k pokusům o budování filosofie jako gnoseologie. I zde pro změnu

<sup>59</sup> Viz např. Comte: filosofie pozitivní je vůbec možná teprve od momentu vytvoření celé soustavy základních věd v duchu pozitivním, tj. od okamžiku, kdy soubor pozitivních věd je doplněn pozitivní sociologií. (*Sociologie*, str. 21–23). O sekundárnosti a pasivitě filosofie ve vztahu k vědám viz J. Popelová, *Rozpad klasické filosofie*, str. 48 i na jiných místech.

<sup>60</sup> Comte jako úkol pozitivní filosofie určuje „posuzování každé vědy základní v jejích vztazích k celému systému pozitivnímu, a pokud se týče ducha, jenž ji charakterizuje, běží o její metodu a hlavně o její výsledek“ (*Sociologie*, str. 23). Pozitivní filosofie se snaží „rozličné nabyté vědomosti, dospěvši k pevnému a stejnorodému stavu, shrnout v jedno, aby se mohly seřadit jakožto větve jediného kmene“ (tamtéž).

<sup>61</sup> Podle Spencera je filosofie „konečným výsledkem onoho procesu, který počíná pouhým řešením surového materiálu pozorování, pokračuje dále vytyčováním obecnějších vět, které se již pozvedají nad jednotlivé případy, a končí univerzálními zákony. Neboli — má-li být definice podána v nejjasnější formě: vědění nejnižšího druhu je poznáním ještě nesjednoceným; věda je částečně sjednocené poznání; filosofie je poznání dokonale ujednocené“ (*Grundlagen der Philosophie*, § 37, str. 131–132).

<sup>62</sup> J. Popelová mluví o „mamutích pseudosystémech“ (str. 37).

předmětu filosofie mluví zamlčené přesvědčení, že je třeba hledat to, co zbylo po vědách; patří-li popis světa speciálním vědám, musí se filosofie proměnit z teorie, vysvětlující svět, v činnost, kterou je analýza poznání. I zde je však zejména znovu vyjádřena věrnost pozitivistické filosofie vůči vědě, a to hned dvojnásobem: jak s hlediska předmětu filosofie, tak z hlediska její výstavby. V prvé řadě to znamená, že se skrze gnoseologizaci filosofie stává vlastním předmětem, tématem i látkou filosofie sama věda, vědecké poznání, jeho struktura a prostředky, jeho jazyk atd.<sup>63</sup> Za druhé pak věrnost vědě se stupňuje až v pokus o identifikaci s ní: jako gnoseologie se stává filosofie sama vědou o speciálním předmětu a může na sebe uplatňovat všechny požadavky, kladené na speciální vědy, může získat předmět zcela přesně vymezený, avšak přece jen podržující jistou univerzálnost — totiž relevanci pro všechny vědy vůbec.

Zde je opět zřejmé, že gnoseologizace jako obnova a záchrana filosofie znamená v této pozitivistické podobě oslabení, ba přímo opuštění fundamentálního filosofického rozměru filosofie. Podtrhuji ovšem, že právě v této podobě: v tomto směru se pozitivistická gnoseologizace principálně liší od oné cesty novověké a moderní filosofie, která se od dob Descartesových, a zejména pak nevyhladitelně od Kanta, utvářela jako gnoseologická filosofie s východiskem v subjektivitě. Za preferováním gnoseologické otázky v této linii se skrývá průnik k pochopení subjektu a jeho úlohy ve vztazích člověka k bytí, bytí poznamenaný vy-zdvižením poznávacího aktu z totality těchto vztahů a jeho nadřazením nad ostatní vztahy; gnoseologická problematika tu ovšem přitom podržuje jako svůj základ fundamentální otázku, do jaké míry je platným způsobem realizovatelný sám poznávací vztah, tj. do jaké míry je konečné lidské bytí se svým konečným poznáním s to postihovat nekonečnost transsubjektivního, mimolidského bytí, světa. Pokud zůstává tato otázka jako fundament a jako pozadí (a pokud poznávací vztah sám může vyjadřovat model lidského vztahování k bytí vůbec), zachovává se i cestou gnoseologizace fundamentální rozměr filosofie, totiž právě onen vztah člověka a bytí. Naproti tomu gnoseologizace zrozená z ducha empirismu a pozitivismu tento rozměr zachovat nemůže. Předpokládá totiž jistou manipulaci mezi subjektem a objektem, jejímž výsledkem je rozklad subjektu jako subjektivity. Na jejím počátku (viz Lockův poukaz na nutnost řešení gnoseologického problému „dříve než“ lze se odvážit soudů o bytí) je sice obrát k subjektu, tj. ke gnoseologii, motivován zájmem o dosažení nesporných a obsažných výpovědí o bytí. Ale odklon od tematizace bytí tu zároveň znamená, že se subjekt, tématicky preferovaný, přestává chápat (ve shodě s celkovou přeorientací) jako něco také jsoucího: reálná subjektivita se mění v gnoseologický subjekt. Následuje ztrnulá kontrapozice subjekt—objekt, v níž oba členy postrádají jakoukoli určenost ontologickou, ba předpisuje se tu zákaz jakkoli určovat ontologický status jak subjektu, tak objektu. Samo poznání, které subjekt v sobě nalézá a dále konstruuje pomocí vlastních mechanismů,

<sup>63</sup> Není tu možno postihnout všechny stránky a všechna základní určení postupných přeměn předmětu filosofie v pozitivismu od jeho forem původních až po soudobý novopozitivismus, „filosofii vědy“ atd. Je možno pouze říci, že tyto proměny směřují od filosofie chápáné jako systematika výsledků věd za účelem vytvoření světového názoru přes preferující tematizování otázek gnoseologických, ještě psychologicky pojatých, k logické analýze ne již procesu poznání, nýbrž jeho výsledků, tj. ke zkoumání, vyjasňování a kontrole základů věd a k výstavbě jednotného jazyka vědy.

jakoby ani subjektivitě lidské bytosti nepatřilo: je — jak už jsme viděli v jiné souvislosti — zcela odlidštěno a odosobněno. Tak se vytváří koncepce, která je sice operativní při ovládnání světa, avšak která spolu s vyloučením lidského rozměru poznání (v důsledku degradace subjektivity) ztrácí i fundamentálně filosofickou relevanci.

V tomto smyslu i tento druhý pokus předvést pozitivistickou degradaci svébytné filosofie jako nový program, ba jako záchranu filosofie, znamená v podstatě odklon od svébytnosti a svéprávnosti filosofie. Proto k předchozím určení pozitivismu jako „filosofie diváka“ a „filosofie neosobní vědy“ můžeme přidat určení třetí: jde o *filosofii, která je ochotna na filosofii rezignovat*.

•

Závěrem této úvahy o pozitivismu „jako takovém“ zdá se být nutno přičinit ještě několik poznámek, které se dotýkají zejména toho, co tato úvaha postrádá, a které ony — ať už skutečně nebo jen domnělé — mezery korigují nebo vysvětlují.

1. Naše úvaha o nejpodstatnějších, avšak i nejobecnějších znacích pozitivismu si nikde nevytyčila úkol, který byl v dosavadní marxistické filosofické historiografii pokládán za velmi tradiční a obligátní: netáže se totiž, jak pozitivismus řeší „základní otázku filosofie“, tj. zda je jej možno začlenit do materialistického nebo do idealistického „tábora“. Řekněme přímo, že tomuto úkolu se úvaha vyhýbá zcela vědomě a záměrně.

Je tomu tak především proto, že dnes již nelze nepochybovat o oprávněnosti oné „základní filosofické otázky“, a to zejména tam, kde se stala teoretickým východiskem historickofilosofické metodologie.<sup>64</sup> Dnes už je po ruce dostatečně důkazů, že její aplikace v historickofilosofické práci nejen nepřináší pozitivní výsledky, nýbrž že tuto práci deformuje a znemožňuje. Otupuje smysl pro postihování specifických a neopakovatelných stránek historických filosofí, když vyžaduje, aby se u všech bez výjimky, ať jsou seberozmanitěji orientovány a tematizovány, vyzvedala a posuzovala jen jediná a stále táž otázka. Nadto pak se stává překážkou nepředpojatého hodnocení tím, že vnucuje hotová apriorní kritéria: materialismus a idealismus (samy velmi chatrně definované a zcela odtržené od historické látky) jako „jedině možné“ odpovědi na „základní filosofickou otázku“ tu přestaly být pojmy klasifikačními a staly se pojmy hodnotícími. Přitom nelze nevidět, že tato „základní otázka“ má jen velmi omezený smysl zejména pro látku moderního myšlení, v prvé řadě právě pro pozitivismus. Je možno říci, že pro pozitivismus tato „základní filosofická otázka“ prostě není otázkou základní (ba z pozic pozitivistického postoje ani nemůže být položena) a že je proto málo oprávněné, ale i málo užitečné, zkoumat, zda má pozitivismus charakter materialismu nebo idealismu. Bylo by ovšem

<sup>64</sup> Viz známé Ždanovovy soudy o dějinách filosofie jako „boji materialismu s idealismem“, vytvořené neoprávněnou absolutizací slov Engelsových. Je příznačné, že bylo přitom zcela pomínuto, že Engels platnost „základní filosofické otázky“ vysloveně historicky vymezuje na oblast novověkého myšlení: je mu doslova základní otázkou „veškeré, obzvláště novější filosofie“ (v originálu „aller, speziell neueren Philosophie“ — Štollův český překlad tedy není zcela korektní), a v dalším textu ještě znovu připomíná, že „v celé své ožehavosti mohla být tato otázka postavena, svého plného významu dosáhnout teprve tehdy, když evropaké lidstvo procitlo z dlouhého zimního spánku křesťanství“. (Viz *Ludwig Feuerbach a vyústění německé klasické filosofie*, Praha 1950, str. 18 a 19.)

možné — ve snaze odpovědět na tuto otázku a učinit tak zadost klasifikačnímu schématu — domýšlet to, co v pozitivismu není myšleno, a krkolomně z materialistických či idealistických implikací nebo tendencí (vždy z hlediska pozitivismu samého nedůsledných) v názorech jednotlivých reprezentantů pozitivismu konstruovat systém, jak to činila marxistická literatura posledních let, která se zejména pokoušela těžkopádně dokázat idealistickou povahu pozitivismu,<sup>65</sup> vždy ovšem za cenu ztráty smyslu pro historická a teoretická specifika pozitivismu. Lze se proto právem domnívat, že samo přiřazování pozitivismu k materialismu nebo k idealismu není něčím, co by mohlo poskytnout obecněji platný znak určení pozitivismu jako takového.

2. Naše úvaha — pokus o jakýsi typologický obrys pozitivismu — je v podstatě všude látkově a materiálově opřena o raný pozitivismus, a to zejména o onu jeho podobu, kterou mu dal původně Auguste Comte. Předmětem zkoumání se v ní nestal historický pohyb pozitivismu od „starého pozitivismu“ (druhá třetina XIX. století), přes „machismus“ (konec XIX. a začátek XX. století) až k logizujícímu pozitivismu a různým formám novopozitivismu a analytických filosofií současnosti, tedy pohyb, jímž pozitivismus sleduje strukturální přestavbu empirických speciálních věd v proměňujících se společenských strukturách.<sup>66</sup> Proto tu — s výjimkou několika poznámek — nemohly být ani naznačeny trendy tohoto vývoje, např. postupné proměny pozitivistického pojetí skutečnosti, směřující od realismu k fenomenalismu<sup>67</sup> a jdoucí ruku v ruce s úsilím o „očistění zkušenosti“ a s postupným přeorientováním od tradice „starého“ pozitivismu na tradici „klasického“ empirismu apod., nebo proměny základní výstavby, obsahu a cíle pozitivistického filosofování, tj. proměny, které znamenají nejen přechod od univerzálního obrazu světa a světové názorové orientace ke gnoseologizaci a metodologizaci, nejen stále radikálnější scientifikaci atd., ale zároveň i stále důslednější odstraňování explicitně vyjádřených ideologických momentů z výstavby pozitivistického názoru a přechod k jen implicitní, zprostředkované ideologické angažovanosti apod. Tím jsou zcela nutně dány meze této úvahy — nemůže si činit nárok na to, že by byla celkovou charakteristikou myšlenkového proudu, jenž nadto patří „k typickým filosofickým směrům, které možno analyzovat pouze v určitých zcela se odlišujících

<sup>65</sup> Viz např. literatura, rozebíraná v mé stati *K pojetí raného západoevropského pozitivismu*, SPFF 1960, B 7, str. 73–84. Stať ukazuje některé nehoráznosti a absurdnosti aplikace dualistického klasifikačního schématu, avšak sama je ještě do jisté míry poplatná přesvědčení o potřebnosti charakterizování pozitivismu skrze pojem materialismu nebo idealismu. — Jinou věcí je ovšem zcela oprávněná historicko-filosofická otázka po vztahu pozitivismu k tradici a k historickým formám idealismu nebo materialismu: jestliže však v tomto směru může být pozitivismus — zcela v protikladu k necitlivým soudům dřívější marxistické literatury — charakterizován jako proud rozvíjející se v polemice a v protikladu ke tradicím idealismu, neznámá to ještě, že by byl eo ipso zařaditelný do „líní“ materialismu. Svědčí to jen o neoprávněnosti samého dualistického schématu.

<sup>66</sup> Viz jč. *Positivismus, Sruční filosofický slovník*, Praha 1966, str. 343–344; J. Popelová, *Roypad klasické filosofie*, str. 61–69 apod. Schema „tří stadií“ vývoje pozitivismu se takřka obecně uznává jak v literatuře marxistické, tak západní.

<sup>67</sup> Takto lze vyjádřit onen rys vývoje pozitivismu, zpravidla ne zcela přesně označovaný jako přechod od „objektivismu“ k „subjektivismu“; zdá se totiž, že pozitivismus je konec konců vždy „objektivistický“; a to i tam, kde přenáší těžiště do gnoseologického subjektu. Pro pravý subjektivismus chybí v pozitivismu — jak už řečeno — předpoklad plnoprávné, aktivní subjektivity. Viz o tom např. L. Kołakowski, *Filozofia egzystencji i porażka egzystencji, Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965, zvl. str. 10–11.

historických stupních".<sup>68</sup> Přesto bychom tu chtěli vyslovit přesvědčení, že ony výchozí pozice, které zaujal při svém konstituování v XIX. století, a které tu byly vyjádřeny pomocí tří určení, pozitivismus při všech svých, třeba teoreticky velmi závažných modifikacích neopouští a nepřekonává. A proto se lze domnívat — třeba tu není místa k solidnímu důkazu — že ona určení pozitivismu jako „filosofie diváka“, „filosofie neosobní vědy“ a „filosofie defilosofikace“ přece jen postihují jistá nejelementárnější, byť nikoli veškerá určení pozitivismu jako takového.

3. Naše úvaha o obecné povaze pozitivismu si neklade otázku celkové teoreticko-filosofické, vědecké a všeobecně kulturní hodnoty pozitivismu v tom smyslu, že by se snažila určit proporci poznávacího a ideologického, tj., že by hodlala přímo rozlišit, co je v pozitivismu jako filosofii vědy věcným výdobytkem poznání, „pravdou“ o vědě, a co jen její desinterpretací, falešným vědomím, ideologií. (Pokud by taková otázka byla vůbec možná a smysluplná, musela by být patrně zodpovědná konkrétně historicky, specifikované pro každý stupeň vývoje pozitivismu.) Přesto se však na závěr úvahy vnučuje otázka po celkové hodnotě pozitivismu, míněná poněkud jinak: otázka *smyslu* pozitivismu jako produktu moderního člověka v moderním světě i jako svědectví o situaci tohoto člověka v tomto světě.

Viděli jsme, že pozitivismus jako filosofie pozitivity je filosofií nazíravou, přijímací dané jako dané, „filosofií diváka“ Tím reflektuje ztrátu reálné společenské aktivity člověka v moderním světě; vyjadřuje ji jako faktickou a nutnou, ať už jen implicitně v předpokladu v podstatě pasivního subjektu, jenž je zrcadlem nebo „místem“ toho, co je dáno, anebo i explicitně, např. v sociologii novopozitivistické provenience.<sup>69</sup> — Viděli jsme dále, že pozitivismus jako filosofie vědy je filosofií scientistickou, „filosofií neosobní vědy“. Tím reflektuje degradaci specifčnosti člověka a jeho hodnoty v moderním světě; odlidštěním poznání, které implikuje i odlidštění samé skutečnosti, směřuje proti možnosti procesu humanizace světa, tj. proti možnosti jeho přetváření „podle míry“ člověka. (Proti tomu nemluví ani fakt, že se čelní reprezentanti pozitivismu přihlašují „v oblasti světového názoru“, ve svém „postoji“, ve „vlastním systému hodnot“ k „humanismu“:<sup>70</sup> tento „světový názor“, či „hodnotný systém“ jsou zcela vyloučeny z oblasti teoretické filosofie, nemají žádný „poznávací obsah“ a jsou tedy soukromým vyznáním, teorií neovlivňujícím a teorií nezdůvodnitelným.) — Viděli jsme konečně, že pozitivismus jako odpůrce „metafyziky“ a tradiční filosofie vůbec směřuje k ochuzení, ba k degradaci filosofie jako specifického učení o podstatě světa a člověka. Tím reflektuje nejen ztrátu reálné aktivity a nezaměnitelné hodnoty člověka v moderním světě, ale i ztrátu otázky smyslu, její nepotřebnost v moderním světě.

Tak se nám souhrnně pozitivismus ukazuje jako *filosofie trojí ztráty*: ztráty reálné společenské aktivity člověka, ztráty jeho lidské hodnoty a ztráty jeho

<sup>68</sup> I. D u b s k á, *Auguste Comte a vytvoření sociologie*, str. 30.

<sup>69</sup> Na příkladě koncepce člověka v sociologii G. A. Lundberga jsem na to upozornil ve stati *Člověk v soudobé sociologii*, SPFF B 12, 1965.

<sup>70</sup> Viz např. R u d o l f C a r n a p: „Můj vlastní systém hodnot je to, co se v Americe nazývá ‚humanismus‘. Tím se rozumí obraz světa, v němž za prvé se nevyskytují nadpřirozené bytosti jako bůh nebo dábel, a v němž za druhé je obsaženo praktické stanovení cíle, které směřuje k harmonicky organizované společnosti, v níž má každé individuum stejná práva a v níž se každému nabízejí stejné možnosti k rozvoji jeho potenciality a k účasti na kulturních statcích.“ (*Club Voltaire III*, str. 367–368.)

smyslu pro smysl. Jako filosofie oné moderní společnosti, která mohutně rozvinula moderní vědu a nemůže se bez ní obejít, která se však v důsledku hypertrofického postavení vědy, zprostředkovaného především v hypertrofii techniky, postavila proti člověku. V tomto smyslu bude jednostrannost pozitivismu (ale i jeho bezbrannost vůči této hypertrofii) neustále iniciovat oprávněnost budování různých opačných, byť stejně jednostranných projektů antropologických či metafyzických. Zůstává však paradoxem, že této situaci ohrožení člověka, této hypertrofii technické manipulace a tomuto poznávání, neregulovanému lidskými hodnotami a smyslem, lze v moderní společnosti klást úspěšně odpor opět jen — ve své vnitřní výstavbě — nezaujatou a technicky aplikovatelnou vědou. To znamená jen iluzornost oněch antropologických a metafyzických pokusů, ale i jistou oprávněnost perspektivy pozitivistické (třeba to zdaleka neruší její meze).