Holzbachová, Ivana

**Příroda a věda o člověku ve francouzském osvícenském materialismu**

*Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.* 1991, vol. 40, iss. B38, pp. [31]-39

ISBN 80-210-0272-7

Stable URL (handle): https://hdl.handle.net/11222.digilib/106880
Access Date: 28. 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.

MUNI ARTS Masarykova univerzita Filozofická fakulta

Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University
digilib.phil.muni.cz

SBORNÍK PRACÍ FILOZOFICKÉ FAKULTY BRNĚNSKÉ UNIVERZITY
STUDIA MINORA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS BRUNENSIS
B 38, 1991

IVANA HOLZBACHOVÁ

# PŘÍRODA A VĚDA O ČLOVĚKU VE FRANCOUZSKÉM OSVÍCENSKÉM MATERIALISMU

Nutnost uvažovat o francouzských materialistech společně plyne z faktu, že také společně pracovali. La Mettrie byl zakladatelem materialistické koncepce pohybu, u Diderota se setkáváme s náznaky dialektiky, Holbach rozvíjel ateismus a zabýval se společenským životem, Helvétius etikou a společností. K této skupině se svým materialismem a kritikou náboženství řadí i Meslier, oddělený od ní na druhé straně jak časem, tak skutečností, že se — mj. právě proto, že žil dříve než výše jmenovaní filozofové — nemohl podílet na práci na Encyklopedii.

Stejně jako u starších osvícenců i u francouzských materialistů se setkáváme se spojením filozofie a přírodovědy. Na rozdíl od generace Montesquieua a Voltaira zde však můžeme nalézt určité nové rysy. Je to na jedné straně skutečnost, že mladší generace spojuje přírodní vědy důsledně s materialismem. To ji odlišuje jak od např. Voltaira a Montesquieua, či některých ostatních encyklopedistů (jako byli Condillac nebo d'Alembert), tak od Mesliera: u něho byl materialismus opřen především o intuice starších atomistů. Na druhé straně francouzští materialisté této generace nečerpají už výlučně z fyziky, ale opírají se i o biologii. To bylo dáno pravděpodobně jednak pokrokem v rámci této vědy, v níž se v této době mj. objevují pokusy o klasifikaci a o vysvětlení vývoje, tak snad i skutečností, že někteří z materialistů byli s biologickými poznatky důvěrněji seznámeni než jejich předchůdci: ovlivňoval je např. Buffon[1] a La Mettrie byl lékař.

Právě u La Mettrieho se navíc setkáváme se zajímavým výrokem: V práci Člověk rostlina píše: „Před námi se začíná rýsovat jednotnost přírody: za tyto ještě slabé paprsky poznání vděčíme studiu přírodopisu."[2] Překvapující na tomto výroku je skutečnost, že La Mettrie zaznamenává

[1] Duchetová, M.: *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières.* Paris 1971, s. 235.

[2] La Mettrie, J. O.: de: *Epikurův systém... (Výbor z díla III)*, Praha 1966, s. 40.

fakt jednoty přírody jako něco nového. To je vysvětlitelné tím, že jako nové se zde jeví ne samo jednotné pojetí přírody, nýbrž jeho zdůvodnění: Středověk a scholastika mohly chápat jednotu přírody jako založenou na „faktu" že příroda jako celek byla stvořena bohem. Bylo-li toto tvrzení v materialismu a ateismu odvrženo, bylo nutné hledat pro jednotu přírody jiné vysvětlení — a to pro La Mettrieho nabízí přírodní věda.

K tomuto názoru mohl La Mettrie dojít tím spíše, že věda 17. a 18. století měla ještě poměrně blízko k filozofii, tj. že se pokoušela zakotvit speciální poznatky v celkové koncepci kosmu, což souvisí mj. s dosud poměrně málo rozvinutou specializací ve vědě. Na druhé straně sama myšlenka jednoty přírody odvozená už nikoli z teologie, nýbrž z přírodovědného poznání, měla závažné důsledky filozofické. Ty se projevily právě v materialistickém (a mechanickomaterialistickém) chápání člověka a společnosti, mj. také v zavedení či spíše reinterpretaci pojmu „přirozenost" v osvícenském (nejen materialistickém) myšlení.

Jako ilustrace těchto důsledků může sloužit následující Holbachův výrok: „Člověk je dílo přírody, existuje v přírodě, podléhá jejím zákonům, nemůže se z ní vymanit, nemůže z ní vypadnout, ani myšlenkou ne... Pro bytost utvořenou přírodou a jí omezovanou neexistuje nic kromě velkého celku, jehož je částí a jehož vlivy pociťuje."[3] Holbach z toho vyvozuje neexistenci nadpřirozeného světa a nutnost studovat přírodu i pro poznání člověka. A v poznání člověka samém pak důsledky, které Narskij označil jako stírání rozdílů mezi přírodním a společenským.[4] To se projevuje i v tom, že Holbach v Systému přírody výslovně tvrdí, že i při uvažování o zákonech morálky je třeba vycházet z fyziky a ze zákonů (přírodovědného typu).[5] Ve Společenském systému pak stejným způsobem postupuje při určování toho, co je pravda: „Pravda ve fyzice je znalostí účinků, jimiž přirozené příčiny působí na naše smysly. Pravda v morálce je znalostí účinků, jimiž jednání lidí působí na člověka. Pravda v politice je znalostí účinků, jimiž vláda působí na společnost, to znamená znalost způsobu, jak ovlivňuje veřejné blaho a blaho jednotlivých občanů."[6]

Určitá jednota přírodního a společenského se objevuje i v Holbachově pokusu vysvětlit pomalost pokroku přírodními katastrofami. Ve zřejmé analogii s katastrofickým vysvětlením vývoje druhů použil teorie katastrof k tomu, aby zdůvodnil, proč lidstvo dosud nedospělo ke skutečné civilizaci: Opakující se katastrofy mohly zničit vyvíjející se společnosti a srazit vývoj znovu na počátek.[7]

Na Diderotovi lze pozorovat již naznačený přechod od důrazu na fyziku

[3] Holbach, P. H. d': *Systém prírody*. Bratislava 1955, s. 35.
[4] Narskij, I. S.: *Zapadnojevropejskaja filosofija XVIII. veka*. Moskva 1973, s. 234.
[5] Holbach, P. H. d': Cit. dílo, s. 37.
[6] Holbach, P. H. d': *Společenský systém*. Praha 1960, s. 69.
[7] Holbach, P. H. d': *Systém prírody*, s. 171—172.

ke zdůraznění biologie. Zigo upozorňuje na to, že právě na počátku Diderotovy činnosti byla pro něj charakteristická krajně mechanistická představa světa, která se však v dalším vývoji změnila a stroj byl v Diderotově myšlení vystřídán živou bytostí. V této druhé etapě svého vývoje se Diderot neopíral především o Newtona, nýbrž o biology, nebo přesněji, o fyziology.[8] Také Skrzypek upozorňuje na to, že v polemice s Helvétiem přechází Diderot od vnější determinace k vnitřní. Interpretuje tento postup jako podřízení společenského determinismu determinismu biologickému.[9] To je nesporné; zároveň je však nutné poznamenat, že právě přechod k biologii jako k určitému vzoru pro chápání složitých skutečností byl zřejmě u Diderota jednou z podmínek existence prvků dialektiky, na níž se shodují všichni historici filozofie zabývající se francouzským osvícenstvím.

To lze mj. dokumentovat i na rozdílu v chápání přírody a hmoty mezi Meslierem a pozdějšími francouzskými materialisty. Meslierův pojem hmoty je zcela mechanistický. Jeho koncepce dost jasně upomíná na antický atomismus a jeho modernější pokračovatele a neklade si ještě otázku, která zaměstnávala tu generaci francouzských materialistů, která nás zde zajímá nejvíce: otázku citlivosti hmoty. Je fakt, že tato otázka byla řešena nedostatečně a mechanisticky, např. u Helvétia prostým tvrzením, že schopnost pociťovat je přechodnou vlastností hmoty, která se pojí k některým způsobům její organizace.[10] To však bylo způsobeno stavem tehdejší vědy, který nedovoloval přesnější formulaci. Důležitý je však filozofický dosah Helvétiova (a nejen jeho) tušení, který opět směřuje k myšlence monismu a jednoty přírody, případně jednoty přírody a společnosti.

Myšlenka jednoty přírody pak byla opět využita v koncepci člověka, když např. Holbach zdůrazňoval, že schopnost myšlení a cítění člověka je způsobena zvláštní kombinací látek, které jsou v něm[11] a že temperament závisí na látkách v okolí člověka.[12] Z toho opět vyvozoval nesprávnost rozdělení člověka na tělo a duši a také nesprávnost představy, že člověk je ve vesmíru něčím výjimečným nebo vyvoleným: „Díváme-li se na přírodu bez předsudků, zjistíme, že ve vesmíru mají všechny bytosti a věci stejnou přednost a že všechno ve vesmíru podléhá nutným zákonům a v tom neexistuje výjimka pro žádnou bytost ani věc."[13] „Všechno by mělo člověka přesvědčit, že je v každém okamžiku svého trvání nástrojem v rukou nevyhnutnosti."[14]

---

[8] Zigo, M.: *Diderotov variant mechanistického materializmu, in:* Diderot, D.: *Filozofické dialógy a state.* Bratislava 1984, s. 14.
[9] Skrzypek, M.: *Diderot.* Warszawa 1982, s. 171—173.
[10] Helvétius, C. A.: *Výbor z díla.* Praha 1953, s. 38.
[11] Holbach, P. H. d': *Systém prírody,* s. 70.
[12] Tamtéž, s. 93.
[13] Tamtéž, s. 206.
[14] Tamtéž, s. 39.

Naposledy citovaný výrok nás přivádí k problematice determinismu ve francouzském osvícenství a navozuje představu — která bývá ostatně s touto etapou vývoje myšlení často spojována — určitého osvícenského dogmatismu, přesvědčení o naprosté pravdivosti vlastního myšlení. Už u Voltaira bychom měli možnost přesvědčit se, že tato představa vznikla zřejmě na základě apodiktičnosti mnoha výroků osvícenců, že však přesto neodpovídá pravdě. Apodiktická tvrzení se u osvícenců vyskytují především v souvislosti s kritikou starší — a to zejména nábožensky zabarvené — filozofie. Avšak tam, kde se osvícenci mají vyjádřit pozitivně k řešení některých závažných (většinou ontologických) otázek, apodiktičnost mizí a na její místo někdy nastupuje i skepse.

Goldmann právě v této skutečnosti vidí rozdíl mezi encyklopedisty a Diderotem. Podle jeho názoru ve svých neuveřejněných esejích Diderot pochyboval o přesvědčení encyklopedistů, že už jsou zodpovězeny otázky po povaze pravdy a poznání a domníval se, že je pochybná i svoboda všech lidí a zdůvodnění soukromého vlastnictví v lidské povaze.[15] Podobně jako Diderot (a např. Voltaire) byl i La Mettrie přesvědčen o nemožnosti dobrat se původu věcí[16] což mu ale, jak známo, vůbec nevadilo v ostré kritice teologických a idealistických názorů. Podobně Holbach pokládal za nezodpověditelnou otázku po vzniku člověka na Zemi[17] a zdá se, že právě tato neschopnost jej vedla k určitému zdánlivě pragmatickému pojetí pravdy. Prohlašoval totiž, že to, co je pravdivé, můžeme poznat podle toho, že je to (trvale) užitečné.[18] Na rozdíl od moderního pragmatismu ovšem Holbachovi šlo o nikoli subjektivní, nýbrž objektivní společenskou užitečnost.

Výroky, na něž jsem upozornila, ukazují, že je správné mínění těch historiků filozofie, kteří tyto případy skepse — zejména u Diderota — odvozují z nedokonalosti osvícenské vědy a z toho, že si osvícenci tuto nedokonalost tím či oním způsobem uvědomovali. Tento typ skepse, na rozdíl od onoho skepticismu, který vede až k agnosticismu, což není osvícenský případ, nutně doprovází filozofické názory založené převážně na vědeckém poznání, protože je následkem vědomí o neukončenosti a neukončitelnosti vědeckého poznání. Závisí ovšem na mnoha historických a společenských podmínkách, zda je doprovázen jako u osvícenců a v 19. století pozitivistů vírou v možnosti vědy, nebo zda dojde k tomu, že je v něm zpochybňována sama věda, jak se tomu stalo v některých případech ve století našem.

Z rozporů historické a společenské situace, stejně jako z rozboru stavu

---

[15] Goldmann, L.: *Structures mentales et création culturelle.* Paris 1970, s. 63 až 64.

[16] La Mettrie, J. O. de: *Člověk stroj.* Praha 1958, s. 70.

[17] Holbach, P. H. d': *Systém prírody,* s. 73: „Není žádný rozpor v tom, když věříme, že se druhy stále mění, a je pro nás právě tak nemožné vědět, co se z nich stane, jako vědět, čím byly."

[18] Holbach, P. H. d': *Společenský systém,* s. 71.

vědy v 18. století bychom asi také dokázali alespoň částečně vysvětlit fakt, proč osvícenci používali některých pojmů — a jsou mezi nimi i pojmy, o které nám jde nejvíce — intuitivně, proč si nekladli otázku po jejich vnitřním obsahu a jeho zdůvodnění. Domnívám se, že tomu tak bylo alespoň částečně proto, že byli přesvědčeni, že obsah a význam takových pojmů jako je „příroda" nebo „přirozenost" je naprosto jasný a stejný pro všechny.[19] Proto se také např. u Holbacha — ale nejen u něho — setkáváme s mnoha výroky o přírodě, kterým naprosto chybí konkrétní obsah; když se tento obsah konečně objeví, budou v jeho pojetí nejen rozpory mezi jednotlivými osvícenci, ale ukáže se navíc, že je společensky podmíněn.

To se samozřejmě projevuje i v chápání člověka. Snaha vysvětlit jej jako bytost, která je ovlivňována přírodou i společností, se projevuje např. v Diderotově pojetí génia. Podle jeho názoru geniálního člověka připravuje příroda (fyzické příčiny), ale rozvinout se mu umožňují příčiny morální.[20] Skrzypek upozorňuje i na další zajímavou skutečnost: Diderot podle jeho názoru „jako jeden z prvních ukázal na podmíněnost jednotlivce výtvory jeho vlastního rozumu a práce. Tak se deterministický postulát spojuje s pokusem o rehabilitaci lidské subjektivity, což muselo vést k opuštění osvícenského materialismu a vytvoření filozofické antropologie nového typu."[21] To snad souvisí i se skutečnostmi, na něž upozorňují Zigo a Vernière. Jde tu o to, že Diderotovy pochybnosti zasahují samotná základní tvrzení osvícenství, jako je „dogma" o „přirozenosti", když v Rameauově synovci zpochybňuje všemocnost výchovy.[22] Vernière by snad mohl tento fakt vysvětlit následujícím výrokem, který ovšem sám o sobě nastoluje mnohé další otázky, které tu však necháme nejen nezodpovězeny, ale dokonce i nevyřčeny: „Diderot už nechce jako Descartes vysvětlovat svět a člověka, ale jako Pascala ho zneklidňuje jejich osud a jejich určení."[23]

Už zde narážíme na některé aspekty, které spojují Diderotovo a Holbachovo pojetí člověka. Je to skutečnost, že také Holbach hledá místo člověka v přírodě a kosmu a protestuje přitom proti představě člověka jako

[19] Píši-li „všechny", pak jde o „všechny" ty, kteří patřili k osvícenské skupině. Právě osvícencům, kteří byli většinou vychováni v církevních školách (jinak tomu v 18. století ani nemohlo být) bylo asi jasné, že pojem „přirozenost" a „přirozený" má např. v teologii jiný význam, než jaký mu přikládali oni, když pracovali se sekularizovanými pojmy.

[20] Diderot, D.: *Filozofické dialógy a state*, s. 345.

[21] Skrzypek, M.: Cit. dílo, s. 101.

[22] Zigo, B.: *Pohľady do novovekej filózofie*. Bratislava 1987, s. 270.

[23] Vernière, P.: *L'Encyklopédie de Diderot et d'Alembert. Revue de Synthèse 1950*, č. 1, s. 142.

pána přírody;[24] podle jeho názoru je člověk jen její velmi křehkou součástí.[25]

S Diderotem spojuje Holbacha i skutečnost, že hledá v přírodě jak základ jednoty lidského rodu, tak rozdílů mezi lidmi. Oba vycházejí z toho, že všichni lidé mají v podstatě stejnou fyzickou stavbu těla, a že tedy pravděpodobně asi stejně pociťují ať už bolest nebo slast. U Holbacha je to ještě doplněno výslovnou polemikou proti oddělování tělesné a duševní součásti člověka, o níž jsme se již zmínili a s níž Diderot jako materialista v podstatě souhlasí.

Na druhé straně se Holbach opírá o myšlenku různorodosti v přírodě, když chce zdůvodnit individualitu každého člověka. Z této individuality vyvozuje nerovnost lidí, kterou uvádí do přímé souvislosti se společností. Nerovnost totiž lidi vede, aby hledali vzájemnou oporu ve společnosti, a tedy přímo k vytváření společnosti a morálky[26] a na druhé straně právě (spravedlivá) společnost svými zákony koriguje nerovnosti mezi lidmi, které plynou z nerovné lidské přirozenosti, jíž tu můžeme chápat jako biologickou stavbu člověka: na ní závisí rozdíly mezi fyzickými a duševními schopnostmi jednotlivých lidí.[27] Na druhé straně však také společnost dokáže prohlubovat rozdíly mezi lidmi nejen nespravedlivým zákonodárstvím, ale i svým vlastním vývojem. Podle Holbacha, jestliže člověk má více potřeb (a tedy i vášní) než zvíře, má jich civilizovaný člověk opět více než divoch.[28]

Holbach zde tedy opět spojuje přirozenost a společnost, což je v jeho případě ulehčeno tím, že vychází z domněnky, že společnost je přirozená. K témuž závěru se zřejmě kloní i Diderot, a to nejen proto, že odvozuje existenci společnosti z fyziologických potřeb člověka, které si vynucují vzájemnou pomoc, ale i proto, že se domnívá, že mezi lidmi existují jakési stálé vztahy, které jsou vlastně dány přírodním zákonem. To alespoň vyplývá z následujícího výroku: „Kdybychom morálku založili na věčných vztazích, které existují mezi lidmi, stal by se možná náboženský zákon zbytečný a občanský zákon by musel být jenom vyjádřením zákona přírodního."[29]

Spojení mezi vlastnostmi lidí ve fyziologickém a morálním smyslu ovšem mohlo vést ke zpochybnění některých morálních zákazů. S tím se také u francouzských materialistů v dosti velké míře setkáváme. Holbach

[24] Tato skutečnost navozuje myšlenku o dvojí podmíněnosti dnes opět kritizované ideje člověka jako pána přírody: podmíněnosti náboženské (viz Starý zákon) a podmíněnosti důvěrou ve vědu. Holbachova kritika této teze je zřejmě dána tím, že on sám stál na hranici těchto dvou podmíněností: O náboženské zdůvodnění se už opírat nechtěl a o absolutní důvěru ve vědu ještě nemohl.

[25] Holbach, P. H. d': *Systém přírody*, s. 73.

[26] Tamtéž, s. 91—92.

[27] Holbach, P. H. d': *Společenský systém*, s. 210.

[28] Tamtéž, s. 64.

[29] Diderot, D.: *Vybrané spisy*. Praha 1953, s. 197.

pouze konstatuje to, co považuje za skutečnost: „Lidé jsou jenom takoví, jakými je činí jejich organismus utvářený zvykem, výchovou, příkladem, vládou, veřejným míněním, trvalými nebo přechodnými okolnostmi."[30] „Příroda nedělá lidi ani dobré, ani zlé; dělá z nich stroje...; dává jim těla, orgány, temperamenty, jejichž nevyhnutelnými důsledky jsou jejich náruživosti a tužby...; tyto náruživosti mají vždy za cíl štěstí; následkem toho jsou vždy oprávněné a přirozené a je možné je nazvat dobrými nebo zlými jen podle jejich vlivu na bytosti lidského pokolení."[31] Holbach si tedy ponechává výhradu, která spočívá na právu posoudit každý lidský čin z hlediska jeho následků pro ostatní lidi. Tuto výhradu však už nenacházíme u La Mettriea: „Jsme v rukou přírody jako hodiny v rukou hodináře; uhněte nás jak chtěla, nebo spíše jak mohla. Podřizujeme-li se prvním pohnutkám, které nás ovládají, neproviňujeme se více než Nil svými záplavami a moře svými pustošícími bouřemi."[32] „Jsou-li slasti vyplývající z lidské přirozenosti a rozumu zločiny, pak se plným právem můžeme domnívat, že pro lidi je štěstím stát se — zločinci."[33]

Právě díky snaze najít nějaký korektiv, který by zmírnil interpretaci přirozeného člověka jako člověka vášnivého, můžeme se pokusit o upřesnění pojmu „přirozenost" v myšlení francouzských materialistů. Přirozenost, ačkoli je chápána jako v podstatě neměnná, je pro ně přesto materiálem, který se dá nějakým způsobem zpracovávat. Způsob, jímž se zpracovává, obvykle závisí na společnosti a jejím prostřednictvím i na rozumu. Nás však zde nebudou zajímat aporie tohoto názoru vyjádřené Marxovou trefnou poznámkou, že i „vychovatel musí být vychováván",[34] nýbrž to, že se jeho prostřednictvím dostáváme k analogii mezi přírodou v užším a přírodou v širším smyslu. Příroda v užším smyslu je příroda, kterou zkoumají přírodní vědy na jedné straně a kterou nějakým způsobem využívá a opracovává člověk ve své výrobní praxi. Příroda v širším smyslu, lidská přirozenost, je pro francouzské materialisty stejně objektivní a neměnná, jako příroda ve smyslu užším, a je také stejně objektivně poznatelná a tedy také zvládnutelná. Teprve ze vzdálenější perspektivy bylo možné poznat, že objektivita poznání lidské přirozenosti byla daleko relativnější než objektivita poznání přírody a že tato relativnost nebyla způsobena jenom složitostí člověka a jeho společnosti jako předmětu zkoumání.

Podle francouzských materialistů korigují spravedlnost a rovné zákony nejenom přirozenou, ale i společenskou nerovnost. Zde se zdá, že v osvícenském myšlení dochází k rozporu: uznává se reálná nerovnost lidských nadání a fyzických sil vyplývající z fyziologické stavby lidského těla a

[30] Tamtéž, s. 268.
[31] Tamtéž, s. 106.
[32] La Mettrie, J. O. de: *Epikurův systém*..., s. 34.
[33] Tamtéž, s. 86.
[34] Marx, K.: *Teze o Feuerbachovi*, Marx, K., Engels, F.: *Spisy*, sv. 3, Praha 1958, s. 18.

mozku. Přesto i za těchto okolností je vysloven požadavek rovnosti — ostatně dosti podstatně omezovaný. Zdá se, že tu svou roli hrála společenská potřeba a možná i polemika proti některým teoriím zdůvodňujícím feudální nadřazenost přirozenou filiací vynikajících vlastností. Podle osvícenců se tak spravedlivá společnost stává jakýmsi korektivem jednotlivých nerovností vytvořených přírodou proto, aby zachovala a vytvořila harmonický celek, který je cílem samotné přírody. Připomeňme si ostatně, že alespoň u francouzských materialistů jsou rozdíly mezi jednotlivci pouhými povrchovými jevy, které nic nemění na podstatné jednotě lidského rodu.

Ačkoli se osvícencům vytýká nehistoričnost, faktu vývoje společnosti si byli bezesporu vědomi. Otázka historičnosti a nehistoričnosti se týká spíše pojetí tohoto vývoje a jeho jednotlivých aspektů, kterými se zde zabývat nebudeme. Poznamenejme pouze, že může plynout ze základního abstraktního pojetí člověka, které bylo osvícencům vlastní. Jestliže např. Holbach tvrdí, že z hlediska vnitřní hodnoty jsou ctnosti a neřesti stejné bez ohledu na to, že některé národy mají barbarské zvyky,[35] lze mu — a to na základě příkladů, které sám uvádí — oprávněně vytknout, že se nezamyslel nad vlivem konkrétních podmínek, které si vynucují jisté typy chování, které on ze svého hlediska civilizovaného Evropana považuje za barbarské. Ahistorismus tu tedy plyne z nedořešení otázky lidských univerzálií, otázky, která ostatně není plně zodpovězena dodnes. Faktem ovšem je, že osvícenci mylně pokládali za univerzální některé vlastnosti, o kterých dnes už víme, že byly historicky podmíněné.

Problematika vývoje společnosti je u francouzských materialistů v zásadě určena už skutečností, že všichni považují člověka, a tedy také společnost, za součást přírody. Proto je také zařazují do souvislostí přírodního a přirozeného vývoje, který chápou jako relativně stálý a především kontinuitní. Tak to vyjadřuje také Diderot, když píše, že „v přírodě se nic neděje skokem a náhlý rychlý blesk, který osvítí ducha, souvisí se starším jevem."[36] Pojetí vývoje jako dokonale kontinuitního procesu také umožňuje La Mettrieovi zařadit člověka do vývojové řady živých tvorů.[37]

Stejný názor na místo člověka v přírodě má na rozdíl od Buffona[38] také Diderot. Podle Duchetové je u něho historie lidského rodu výsledkem dynamiky schopností druhu vlastních. To určuje smysl vývoje, ale jeho závěr je předem určen přírodními zákony. Historie je tak jen částí přírody. To se ovšem týká lidské společnosti jako takové, nikoli jednotlivých společností, které mohou degenerovat. Na tomto základě také Di-

[35] Holbach, P. H. d': *Společenský systém*, s. 127—130
[36] Diderot, P. H. d': *Filozofické dialógy*, Bratislava 1984, s. 347.
[37] La Mettrie, J. O. de: *Epikurův systém ...*, s. 61.
[38] Zigo, M.: *Pohľady do novovekej filozófie*, s. 250—251.

derot vytváří projekt univerzální morálky, která by mohla být základem dokonalé společnosti.[39]

U Diderota se dokonce podle Skrzypka můžeme setkat se dvěma typy cyklické teorie: první z nich je pesimistická a blízká Boulangerovi: je to teorie katastrof, s níž jsme se už setkali také u Holbacha a která osvícencům umožňovala řešit otázku pomalosti vývoje (Holbach) nebo jeho nerovnoměrnosti (Diderot). Druhým typem je teorie založená na biologii, v níž je důraz přenesen na vnitřní determinaci. Plyne z ní uznání objektivních zákonů řídících historii, ale zároveň jisté pesimistické důsledky týkající se schopnosti a moci člověka a jeho rozumu. V této teorii má lidská aktivita při přetváření světa doplňující funkci, pokud je v souladu s objektivním zákonem.[40]

Lze tedy pouze podmínečně souhlasit s Cassierovým názorem, že jádro materialistického myšlení není v úvahách o přírodě, ale v etice. Samozřejmě, např. u Holbacha, na něhož Cassirer upozorňuje, je jádrem jeho učení o společnosti a morálce,[41] ale toto učení vychází zároveň z poměrně jasně definovaného názoru na přírodu a z axiomu, že člověk a společnost jsou jejími součástmi. Musili bychom se vrátit k úvahám o vztahu pojetí přírody a společnosti, jejich společenské podmíněnosti a ideologické hodnotě: Pojetí společnosti je u osvícenců určeno pojetím přírody, ale pojetí přírody je v mnohém podmíněno společenskou situací, v níž osvícenci žili a působili. To znamená, že jejich ideály vyjadřují nejen jejich pojetí společnosti, ale částečně i jejich pojetí přírody. To však bylo umožněno i autonomním vývojem přírodní vědy v užším smyslu, která je v osvícenské filozofii specifickým způsobem interpretována.

[39] *Duchetová, M.:* Cit. dílo, s. 428—430.
[40] *Skrzypek, M.:* Cit. dílo, s. 220—224.
[41] *Cassirer, E.: La philosophie des Lumières.* Paris 1970, s. 96—98.