

Cetl, Jiří

Základní určení pozitivismu

In: Cetl, Jiří. *Český pozitivismus : příspěvek k charakteristice jedné z tradic českého buržoazního myšlení*. Vyd. 1. Brno: Univerzita J.E. Purkyně, 1981, pp. [7]-36

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/121741>

Access Date: 01. 03. 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.

ČAST PRVA

ZÁKLADNÍ URČENÍ POZITIVISMU

Český pozitivismus není samostatným, „autochtonním“ útvarem našeho národního myšlení, který by byl vznikl originálním myslitelským činem uvnitř oblasti české kultury a jen a jen z látky domácí myšlenkové tradice. Je částí a momentem pozitivismu jako jevu obecných dějin filozofie, nemyslitelným bez celoevropského obratu k filozofii pozitivivity. Již tento prostý fakt nás nutně vede k tomu, abychom pokus o vymezení obrysu a charakteru českého pozitivismu počali úvahou o povaze a smyslu tohoto obratu samého, o povaze pozitivismu jako jevu obecných dějin filozofie, krátce: o pozitivismu jako takovém. Tato úvaha pak bude chtít nalézt, oč pozitivismu jako takovému šlo a co znamenal, jinými slovy: pokusí se souhrnně vyjádřit nejobecnější určení, specifický obsah a nejvlastnější smysl pozitivismu, a bude přitom předpokládat, že tak vytváří model a pozadí, na nichž bude možno — opět ovšem jen souhrnně — poměřovat pozitivismus český.

Rekonstrukce celkového obrazu pozitivismu jako takového není ovšem zdaleka bez problémů. Dokazuje to ostatně dnes již do nepřehlednosti se rozrůstající sekundární literatura o pozitivismu, která takřka v ničem nedosáhla shody a velice rozmanitě chápe sám pojem pozitivismu, jeho historii, vliv, hodnotu, atd. Tyto rozdíly se ovšem v prvé řadě resultují z rozdílností ve vztazích jednotlivých autorů k tradici pozitivismu,¹ lze jej však zaznamenat i u různých autorů pohybuujících se uvnitř horizontu téhož směru či tradice (ať už jde o směr pozitivismu blízký anebo cizí). S ne zcela definitivním pojetím pozitivismu se setkáváme i v literatuře marxistické, třebaže základní postoj k pozitivismu se utvářel a vyjadřoval v celém průběhu vývoje marxistické tradice zcela jednoznačně.² Za této

¹ Viz například diametrální odlišnost pojetí pozitivismu u E. Husserla (např. v *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Philosophie I, Beograd 1936), a na druhé straně např. u H. Reichenbacha (*Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, Berlin 1953) nebo třeba u W. Stegmüllera (*Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 1965³).

² Odmítnutí pozitivismu v širokém smyslu anticipačně vyjádřila již raná Marxo-

situace je ovšem ona rekonstrukce celkového obrazu pozitivismu značně obtížná, ne-li — pokud by mělo jít o obraz úplný a definitivní — nemožná. Proto také naše úvaha o pozitivismu jako takovém nehodlá ani zdaleka pretendovat na úplnost a definitivnost. Je si naopak plně vědoma toho, že postup, který si zvolila, má své meze, a že proto i výsledky, k nimž dospívá, jsou co do své platnosti podmíněné. A to přinejmenším ve trojím směru.

Předně je zřejmé, že naše úvaha o pozitivismu jako takovém není zamýšlena jako soustavná a detailně pramenně fundovaná analýza světové pozitivistické tradice, tedy jako analýza, která by měla platit pro tuto tradici ve všem všudy. Obecný obraz pozitivismu, zde předkládaný, akcentuje totiž zejména to, co v pozitivismu jako takovém, v jakémsi ideálním typu pozitivismu, může být relevantní pro pochopení českého pozitivismu, ať již ve smyslu shody a předlohy nebo naopak kontrastu a protivity. Proto také platnost tohoto obrazu pozitivismu je do značné míry podmíněna kontextem práce, pro niž byl načrtáván. Jde tu vskutku — jak již řečeno — jen o model a pozadí, na nichž má být měřena povaha a specifičnost pozitivismu českého.

Za druhé. Náš pokus o jakýsi typologický obrys pozitivismu je v podstatě všude látkově a materiálově opřen o raný pozitivismus, a to zejména o onu jeho podobu, kterou mu dal původně Auguste Comte, případně — ovšem v menší míře — o formulace dalších protagonistů pozitivismu XIX. století. Souvisí to s faktem, že právě tento „starý“ pozitivismus byl — jak ještě uvidíme — pro vznik a vývoj českého pozitivismu nejspěšnější. Znamená to však také, že naše úvahy pomíjejí celou rozsáhlou problematiku

v a kritika „nekritického pozitivismu“ jako „filozofického zrušení a znovunastoletí dané empirie“, byt byla míněna jako výtka Hegelovi a idealismu (viz např. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z r. 1844*, Praha 1978, 116); dále je v kritice pozitivizujícího scientismu, relativismu a agnosticizmu konkretizuje B. Engels (*Anti-Dühring a Dialektika přírody*). Explicitně — třeba jen příležitostně — se o pozitivismu a o Comtovi vyslovil velmi kriticky ve své korespondenci jak Marx (viz jeho slova o „podělaném pozitivismu“, 1866), tak Engels (viz jeho poněkud příliš jednoznačné odhalení Comta jako plagiátora Saint-Simona, 1895). Marx a Engels ovšem ucelené kritické pojetí pozitivismu nepodali. K tomu dospívá až Lenin. Jestliže jeho kritika pozitivistické metodologie a sociologie narodníků (viz zvláště spis *Kdo jsou přátelé lidu a jak bojují proti sociálním demokratům*, 1894) odhaluje protimarxistický charakter postojů přiřaditelných ještě ke „starému“ pozitivismu, jeho kritika machismu a machistického revizionismu (*Materialismus a empiriokriticismus*, 1909) přináší již ucelenou kritiku základních principů druhé fáze vývoje evropského pozitivismu. Tato Lenina kritika pak věcně a zejména metodologicky iniciovala další marxistické kritiky pozitivismu i v jeho pozdějších a nejnovějších podobách. Soudobá marxistická literatura o pozitivismu je velmi rozsáhlá; výběr z ní viz seznam literatury. Většina těchto prací kritizuje soudobý pozitivismus a poměrně málo pozornosti věnuje zpracování obecného marxistického konceptu pozitivismu jako takového. Právě proto lze říci, že takový obecný koncept prozatím chybí — pokud za něj nechceme pokládat některá obecná určení, jako např. že pozitivismus je filozofií buržoazní, vegetující na vývoji moderní vědy, apod.

kontinuity a proměn světové pozitivistické tradice v jejím dnes již více než stoletém vývoji. Předmětem zkoumání tu není historický pohyb pozitivismu od „starého“ pozitivismu (druhá třetina XIX. století), přes „machismus“ (konec XIX. století a začátek století XX.) až k logizujícímu pozitivismu, různým formám novopozitivismu a analytických filozofií současnosti, tedy pohyb, jímž pozitivismus sleduje strukturální přestavbu empirických věd v proměňujících se společenských strukturách.³ Proto tu — s výjimkou několika poznámek — nemohly být ani naznačeny základní trendy tohoto vývoje, např. postupné proměny pozitivistického pojetí skutečnosti, směřující od realismu k fenomenalismu⁴ 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 filozofování, tj. proměny, které znamenají nejen přechod od univerzálního obrazu světa a světové názorové orientace ke gnozeologizaci 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 (resp. k údajné „desideologizaci“) 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 filozofickým směrům, které možno analyzovat pouze v určitých zcela se odlišujících stupních“.⁵ Přesto bychom tu chtěli alespoň deklarativně, když tu není místa a sil k důkazu, vyslovit přesvědčení, že pozitivismus ony výchozí pozice, které zaujal při svém konstituování v XIX. století, při všech svých, třeba teoreticky velmi závažných modifikacích neopouští a nepřekonává.

Za třetí. Naše úvaha o nejpodstatnějších, avšak i nejobecnějších znacích pozitivismu nepočíná otázkou, která byla v dřívější marxistické historiografii považována za tradiční a obligátní východisko historickofilozofické práce — totiž nepočíná vytyčením problému, jak pozitivismus řeší tzv. základní filozofickou otázku, tj. zda je pozitivismus třeba začlenit do materialistického nebo idealistického tábora. Je tomu tak jednak proto, že se tu chceme vyhnout oněm deformujícím a schematizujícím soudům, které

³ Viz je: *Pozitivismus. Stručný filozofický slovník*, Praha 1966, 343–344; V. A. Lektorskij: *Ot pozitivizma k neopozitivizmu*, *Voprosy filosofii* 1966, 9; J. Pelová: *Rozpad klasické filozofie*, Praha 1968, 61–69, apod. Schéma „tří stadií“ vývoje pozitivismu se v marxistické literatuře uznává takřka obecně.

⁴ Takto lze vyjádřit onen rys vývoje pozitivismu, zpravidla ne zcela přesně označovaný jako přechod od „objektivismu“ k „subjektivismu“; zdá se totiž, že pozitivismus je konečnou vždy „objektivistický“, a to i tam, kde přenáší těžiště do gnozeologického subjektu. Pro pravý subjektivismus chybí v pozitivismu — jak uvidíme — předpoklad plnoprávné, aktivní subjektivity.

⁵ I. Dubská: *Auguste Comte a vytvoření sociologie*, Praha 1963, 30.

touto otázkou nejen začínaly, nýbrž ve skutečnosti i končily, když totiž na místo konkrétní historické analýzy teoretického i ideologického obsahu studovaného jevu nabízely jen klasifikační zařazení do toho nebo onoho tábora a namlouvaly si, že je tím daný jev již beze zbytku charakterizován a zhodnocen.⁶ Zejména je však tomu tak proto, že učinit východiskem problém, jak pozitivismus řeší základní filozofickou otázku, není právě v případě pozitivismu zcela adekvátní. Pozitivismus — máme-li na mysli celý směr a nikoli jeho jednotlivé formy či představitele — je přece charakterizován tím, že se vědomě a programově řešení základní filozofické otázky vyhýbá. I když to jistě neznamená, že by se jistým odpovědím na ni mohl skutečně vyhnout, je třeba respektovat, že pozitivismus prostě základní filozofickou otázku nepokládá za otázku základní, ba že z pozic pozitivistického postoje nemůže být ani položena; že prostě pozitivismus jako takový charakterizuje právě ona domnělá filozofická neutralita anebo nanejvýš tendence, směřování k jistým řešením základní filozofické otázky, nikoli tato řešení sama. Bylo by ovšem možné — ve snaze učinit zadost klasifikačnímu schématu — domýšlet to, co v pozitivismu jako takovém není myšleno a zamýšleno, a z materialistických či idealistických implikací v pozitivismu vždy přítomných, avšak z hlediska pozitivismu vždy nedůsledných, konstruovat systém;⁷ možné, avšak neužitečné. A nadto zavádějící. Takové počínání by totiž bránilo postihnout právě to zvláštní, čím si pozitivismus zajišťuje svoje neodmyslitelné místo v celku pomarxistického buržoazního myšlení.

(Jestliže tu nechceme naši úvahu o nejpodstatnějších určeních pozitivismu jako takového založit a omezit na zkoumání, zda je pozitivismus materialistický nebo idealistický, znamená to, že bychom neuznávali smysluplnost otázky vztahu pozitivismu k tradici a historickým formám materialismu a idealismu, nebo dokonce popírali idealistické vyústění některých vývojových forem pozitivismu, např. machismu. Vyjadřujeme tím jen přesvědčení, že pozitivismus jako takový nelze v tomto směru, tj. pokud jde o vztah k základní filozofické otázce, charakterizovat jedno-

⁶ Všude tam, kde se základní filozofická otázka stává takto jediným teoretickým východiskem historickofilozofické metodologie, nepřináší pozitivní výsledky, nýbrž historickofilozofickou práci deformuje. Jednak otupuje smysl pro postihování specifických a neopakovatelných stránek historických filozofií, zvláště jejich svérázné orientace, tematizace a funkcí. Zejména se však stává překážkou historického hodnocení v těch případech, kdy vnucuje hotová apriorní kritéria a materialismus a idealismus z pojmů klasifikujících proměňuje v pojmy hodnotící. Přitom se klasikové marx-leninské filozofie nejen takových simplifikací nikdy nedopouštěli, ale i výslovně před nimi varovali a odsuzovali je. Viz např. Engelsovy analýzy v *Anti-Dühringovi* a v *L. Feuerbachovi* nebo zejména citlivá práce Leninova v *Materialismu a empiriokriticismu* a ve *Filozofických sešitech*.

⁷ Jak to činila starší marxistická literatura pokoušející se dokázat idealistickou povahu celého pozitivistického proudu. Viz např. literatura rozebíraná v mé stati *K pojetí raného západoevropského pozitivismu*, SPFF 1960, B 7, 73–84.

značně,⁸ a že tedy příslušnost k materialismu nebo idealismu nepatří k podstatným určením pozitivismu jako takového.)

Nechceme-li tedy začínat naši rekonstrukci obecného obrazu pozitivismu zkoumáním pozitivistického řešení základní filozofické otázky, čím tedy vůbec máme začít? Snad tím, co se zdá být nesporné a historicky ověřitelné — časovým a prostorovým situováním pozitivismu; teprve odtud se dostaneme k určením teoreticky a ideologicky zajímavějším a závažnějším.

⁸ „I nejnovější pozitivistické školy se vyznačují tím, že spojují subjektivně idealistický agnosticismus a ‚stydlivý materialismus‘.“ Viz A. S. Bogomolov, J. K. Melvil, I. S. Narskij: *O některých osobnostech kritického analýza sověmennoj buržuažnoj filosofii*, Voprosy filosofii, 1967, 9, 115.

I. „FILOZOFIE DIVÁKA“

Pozitivismus se po svém vzniku v západní Evropě, v tzv. „klasických pozitivistických“ zemích (Francie, Anglie), neomezil na nějaký ohraničený región nebo kulturní a jazykový okruh: postupně zasahoval myšlenkovou kulturu všech zemí, ba všech kontinentů. Lze jej zaznamenat v národních myšleních všech evropských zemí, v obou Amerikách, ba i na Dálném východě.⁹ 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 konstituovala a do jisté míry rozvinula „moderní“, kapitalistická „porevoluční“ civilizace, která se opírá o techniku a tedy i o vědu (bez níž by nemohla existovat ani se dále rozvíjet) a která již disponuje relativně uceleným systémem moderní vědy (nebo o něj vážně usiluje). Již tyto geograficko-historické determinanty naznačují, že v pozitivismu lze očekávat jistý pokus o vytvoření filozofie vědy zajištěné průmyslové kapitalistické civilizace, krátce pokus o porevoluční filozofii vědy XIX. a poté i XX. století.

Tím ovšem nemá být řečeno, že neexistují starší tendence pozitivismu blízké a pozitivismusu 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 koncepty porevoluční apod. Zdá se však, že prodlužování dějin nebo rodokmenu pozitivismu příliš hluboko zpět do dějin filozofie, třeba ke Galileimu či Spinozovi,¹⁰ nebo dokonce až k Protagorovi jako „prvnímu pozitivistovi“, zejména je-li provázeno snahou pokládat celé dějiny filozofie za jediný zápas pozitivismu se stejně věčným odpůrcem jako je „idealismus“, „metafyzika“ či prostě „antipozitivismus“,

⁹ Obraz „zeměpisu“ pozitivismu podávají např. velké sovětské *Dějiny filozofie* (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, 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.

¹⁰ Viz např. u nás E. Rádl: *O pozitivismu vůbec a o pozitivismu Krejčího*, Sborník ku počtě Františka Krejčího, Praha 1929.

apod.,¹¹ přespřiliš a k tomu zcela neužitečně rozšiřuje sám pojem pozitivismu, a tím jej znejasňuje, nepřeměňuje-li pozitivismus přímo v jakýsi nadčasový filozoficko-teoretický postoj, v jakousi odvěkou a trvalou možností lidského poznání.¹²

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 nesporně důležitou;¹³ samy dějiny pozitivismu však chceme začít XIX. stoletím, a pozitivismus pochopit jako scientistní filozofii pozitivity, tj. jistého postoje, 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 filozofický reflex porevolučního vědomí, konstituující se po prvé v údobí rozmachu průmyslové revoluce, jako filozofii vědy porevoluční buržoazie.¹⁴

¹¹ Viz např. Ernst Laas: *Positivismus und Idealismus I*, 1879; tendence k tomu i ve spise B. Magnino: *Storia del positivismo*, Mazare 1955.

¹² Tato tendence je patrná i v jinak zajímavém spise L. Kołakowského: *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Kola Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966: do dějin pozitivismu, které je „možno začít bezmála v libovolném momentě“ (10), začleňuje i antickou skepsi, mluví o „středověkém pozitivismu“ (má na mysli nominalismus), shledává 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 pak vlastně vyústěním jakési konstitutivní problematiky lidského poznání vůbec.

¹³ 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. Srv. i studii G. Mische: *Zur Entstehung des französischen Positivismus*, Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XIV, Berlin 1901, nebo u nás stať M. Ziga: *Positivistické prvky v pokusoch o vedeckú filozofiu v 18. storočí vo Francúzsku*, Slovenský filozofický časopis 1960.

¹⁴ Viz např. J. Kudrna: *Kapitoly z dějin feudální a buržoazní historiografie a filozofie 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 filozofie*, Praha 1968, apod. Inspirací většiny soudů o pozitivismu jako filozofii 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 filozofie (k níž vedle vlastního pozitivismu přičleňuje např. i pozdního Schellinga), měla překonat negativní, tj. kritickou filozofii francouzského a německého racionalismu, a tím odstranit podřizování reality transcendentálnímu rozumu. Přitom měla prosadit chápání fenomenů jako neutrálních objektů, ovládaných univerzálně platnými zákony. Marcuse zdůrazňuje, že to mělo zvláště významné důsledky

Že pozitivismus je poměrně přesnou reflexí a výrazem vědomí porevoluční positivity, 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.¹⁵

Comte ve svých mnohokrát opakovaných, byť obměňovaných charakteristikách pozitivní filozofie, pozitivního stadia vývoje lidského ducha nebo prostě „ducha pozitivního“ nikterak nezastírá, že pozitivismus znamená pokus o teoreticko-filozofickou fundamentaci porevolučního vědomí jako positivity. Uveďme alespoň jediný příklad, totiž onu známou Comtovu argumentaci, v níž charakterizuje „pozitivního ducha“ tím, že rozehrává škálu různých možných výzkumů adjektiva „pozitivní“. Comte tu toto adjektivum překládá postupně jako „skutečné“, „užitečné“, „jisté“, „přesné“ a konečně jako „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 samoučelnost vědění, pochybnost a anarchii různých mínění, a proto se také může stát kladnou organizující silou, která je opakem a vyvrácením rušivé kritičnosti a negativity.¹⁶

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, strážlivost a životní realismus, pozemšťanství a praktičnost, oč se tu usiluje. Tedy mentalita, která je doma tam, kde již umlkají bouřící vášně a patetické vzněty revoluční kritiky a destrukce, kde místo útočného rozumu se zdá nastupovat konstruktivní a operativní rozum či spíše zmoudření – jakýsi

v sociologii a politické filozofii. 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 filozofie podle Marcuseho snažila mařit účinek kritického procesu, obsaženého ve filozofické negaci daného, a zároveň vrátit faktům důstojnost pozitivního – viz níže.

¹⁵ Z Comtova díla se v dalším opíráme zejména o *Cours de Philosophie positive*, I–VI, III. éd., o *Abhandlung über den Geist des Positivismus*, Leipzig 1915, a konečně o Rigův výťah 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.

¹⁶ Viz A. Comte: *Abhandlung über den Geist des Positivismus*, 49–51. V závěru této argumentace připojuje Comte ještě jeden podstatný rys „pozitivního ducha“, termínem „pozitivní“ nevjadřitelný – totiž relativismus; o Comtově „relativismu“ viz níže.

zvláštní „rozum pozitivní“, tj. organický a organizující, usilující a obstarávající; zkrátka postoj, do značné míry ztotožnitelný s tím, co bývá označováno jako „zdravý rozum“.¹⁷

Všimněme si ovšem, že onen postoj positivity, jenž se v tomto Comtového 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 rozumná rezignace, omezení na dostupné a splnitelné přijetí hranic a zákazu je překračovat, nýbrž že při vši své „pozitivitě“ znamená přímo 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 teoreticko-filozofická fundamentace tohoto „pozitivního rozumu“ zaujímá zcela jednoznačný kritický poměr k tradici a situuje se polemicky do myšlenkových dějin.¹⁸

Tato polemika s tradicí se pak také stává neodmyslitelným momentem pozitivismu jako filozofie positivity; zejména v počátcích pozitivismu se exponuje velice široce a zároveň pateticky. Dokazují to např. Comtovy kontrapozice „metafyzického“ a „pozitivního“ stadia, k nimž se Comte — zejména v Kursu pozitivní filozofie — neustále vrací.¹⁹ Je třeba mít na paměti (zejména z hlediska tohoto prvního plánu naší charakteristiky pozitivismu), že Comte odmítá „metafyziku“ nejen pro její teoretický a gnozeologicko-metodologický postoj, nýbrž zejména pro její ideologický smysl, který se — podle jeho názoru — manifestuje v bořivé, rozkladné sociální funkci.²⁰ Pro Comtův ideologický postoj a pro jeho historickofilozofický

¹⁷ Sám Comte vyzvedá „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 filozofickém významu ani jako historickofilozofickou kategorii, nýbrž v nejširším smyslu obecného jazyka. Viz i I. D u b s k ý, *Hlavní tendence buržoazního myšlení v období rozmachu průmyslové revoluce*, 238.

¹⁸ Viz literatura uvedená v poznámce 14. Snad nejvýrazněji tuto situovanost pozitivismu vyslovuje D u b s k ý: „Na rozdíl od evolucionismu a naturalismu je pozitivismus jediným směrem, který je schopen sebereflexe a sám sebe chápe jako p o r e v o l u č n í filozofii. 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 filozofii několikerou základní vrstvu, jež se promítá přirozeně až k vlastnímu jejímu jádru.“ (233–234.) O nesprávnosti absolutizace diskontinuitnosti pozitivismu — viz poznámka 20 a 22.

¹⁹ Viz zejména v úvodní části I. svazku a poté ve svazcích IV., V. a VI., zvláště v lekcí 46 a 55–57.

²⁰ Pro Comtovo pojetí „metafyziky“ jako koncepce, „která jen bourala nemohouc organizovati ani nejjednodušší lidské vztahy“ (V, 542), jsou příznačné zejména ana-

idealismus („Myšlenky spravují svět a hýbají světem (. . .), veškerý sociální mechanismus spočívá konečně na míněních“),²¹ je kritika teoretických či teoreticko-ideologických principů „metafyzického stádia“ 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 mu znamenat diskreditaci jejich principů teoretickofilozofických. Lze tedy říci, že „metafyzika“ je v počátcích pozitivismu pojímána značně široce — zdaleka tu neznamená jen gnozeologické překračování hranic zkušnosti, neoprávněný vstup do transcendentna, apod. (byť toto překračování je důležitým momentem „metafyziky“ takto chápáné). „Metafyzika“ nebo „metafyzický duch“ znamená pro Comta víc než jistou formu filozofické spekulace, totiž něco jako obecně ideologický postoj „negativity“, „kritičnosti“, opak „organičnosti“. Proto v kritice „metafyziky“ nemíří pozitivismus ani tak na nějaký konkrétní filozofický systém, tradici či proud, nemíní se distancovat od některého vyhraněného filozofického směru jmenovitě, nýbrž chce v ní vyhlásit odmítnutí veškerého myšlení předrevoluční epochy, racionalismu, osvícenství, a vůbec vši kritické a „negativní“ filozofie, a instalovat sebe sama jako zcela nový názor, představující zlom tradice.²²

lýzy 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 charakteristických zápallem ukazuje z různých stran přímo nebezpečí „metafyzické politiky“ v porevoluční společnosti. (Viz např. IV, 34–79.)

²¹ A. Comte: *Sociologie*, 34.

²² 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. 27–32, nebo Jiřina Popelová, *Rozpad klasické filozofie*, zvl. 32–36. Dubská 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“, 76. Popelová pak k diferencovanému vystižení složitosti vztahu osvícenství a comtovského pozitivismu nachází velice šťastnou a plastickou formulaci: „Pozitivistické prvky jsou vydolovány z revolučního a osvícenského odkazu, který je zároveň ve svých důsledcích odmítán“. (61.) Vedle toho upozorňuje na zajímavé styčné

V tomto smyslu pozitivistické odmítnutí „metafyziky“ nebylo převážně ani explicitně kritikou francouzského předrevolučního materialismu nebo materialismu vůbec, jak se někdy soudívá,²³ byť toto odmítnutí tuto kritiku implicitně zahrnuje. Spolu s materialismem však má postihnout i racionalisticky orientované idealistické myšlení předrevoluční epochy, a snad právě a převážně je, pokud vystupovalo ve funkci sociálně kritické a tuto funkci zdůvodňovalo. Krátce: pozitivismus se obrací proti veškeré filozofii, 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);²⁴ která tedy — ať přímo nebo zprostředkovaně — chápe skutečnost jako možné pole působení racionálně podložené aktivity lidí a která tak začleňuje lidskou aktivitu (a s ní subjektivitu) do samotného pojmu skutečnosti. V této kritice „negativní“ filozofie je zároveň vyjádřen diametrálně odlišný poměr pozitivismu jako „pozitivní“ filozofie 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 anebo překračovat. Pokládáje sám sebe vlastně jen za nutný konečný výsledek nutného vývoje lidského rozumu,²⁵ který již překonal mladistvé iluze, živěné fantazií nebo spekulací, i „vábný přelud neobmezené vlády nad celým zevnějším světem“,²⁶ chce se pouze přidržovat toho, co je, omezovat se na to, co je dáno, tj. smířit se se skutečností a podřídít se jí. Nejde mu, jak Comte výslovně zdůrazňuje, o „ovládání jevů“, nýbrž o „moudrou rezignaci“;²⁷ „uznává svoji bezmocnost“,²⁸ např. při řešení „sociálních neduhů“, neboť lidské působení je v každém řádu jevů vždy velmi omezené²⁹ 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 přede-

body pozitivistické kritiky revoluční víry v říši rozumu a kritiky Marxovy, byť byla hlediska obou těchto kritik diametrálně odlišná (viz 33).

²³ Tento názor se zhusta objevuje ve starších marxistických pracích. Viz např. *Dějiny filozofie II*, Praha 1961, 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 filozofie XVIII. století“, 58. Podobně i mnozí jiní autoři.

²⁴ „Pozitivní filozofie měla překonat negativní filozofii v jejím celku, to jest měla odstranit jakékoli podřizování reality transcendentálnímu rozumu“. (Herbert Marcuse: *Základy pozitivismu a vznik sociologie*, Filozofický časopis 1957, 904.)

²⁵ A. Comte: *Sociologie*, 18.

²⁶ Tamtéž, 17.

²⁷ *Cours*, IV, 142.

²⁸ Tamtéž, IV, 292.

²⁹ Tamtéž, IV, 281.

vším jako pojetí sociální skutečnosti,³⁰ avšak právě v něm se konstituoval koncept skutečnosti typicky a specificky pozitivistický, přítomný pak *mutatis mutandis* nejen v názorech ostatních pozitivistů XIX. století, ale koneckonců v celém (i pozdějším) 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 i objektální fakticita, zcela přirozená, zbavená jakéhokoli transcendentálního či nadpřirozeného pozadí, avšak přísně determinovaná zákonitým řádem, jenž je zpravidla (zejména od momentu spojení pozitivismu s evolucionismem, avšak již i Comta) pojat jako zákonitost vývojových 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 status dané skutečnosti, avšak vysunuje do popředí právě onu determinovanou zákonitost skutečnosti; předpoklad této determinovanosti je např. pro Comta „základní známkou filozofie pozitivní“.³¹ 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 nezávislou 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 ze skutečnosti (i ze 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.³² — 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, dehumanizo-

³⁰ To také bylo nejvíce marxisty zkoumáno, nejen proto, že problém společnosti je pro systém A. Comta jako zakladatele sociologie rozhodující, nýbrž proto, že právě zde lze zřetelněji sledovat proces budování pozitivistické sociologie (a koneckonců i pozitivismu samého) z vědomí porevoluční positivity. Viz zejména cit. práce I. Dubské.

³¹ A. Comte: *Sociologie*, 19. „(.) základní známkou filozofie pozitivní je pohlížet na všechny jevy jakožto na podrobené zákonům přirozeným, nezměnitelným (.)“

³² Poukaz na „světy“ fyziky nebo biologie, viz Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 426.

vaného konceptu skutečnosti, ba právě v něm pozitivisticky nazíravý objektivismus vrcholí. I jako gnozeologický subjekt je člověk jen pasivním obziračem dané fakticity:³³ 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“.³⁴ Subjekt degraduje na pasivní orgán apercpece světa jevů.³⁵ A tak se již zde pozitivismus ukazuje jako nazíravá „filozofie diváka“.

³³ Comte výslovně mluví o tom, že do vnějšího světa zasahuje člověk pouze jako divák jevů na něm nezávislých. (*Cours*, VI, 620.)

³⁴ Dubská: cit. spis., 68.

³⁵ Oskav Negst : *Strukturbeziehungen zwischen Gesellschaftlehre Comtes und Hegels*, Frankfurt a. M., 23.

II. „FILOZOFIE NEOSOBNI VĚDY“

Postoj „filozofie diváka“ se v pozitivismu teoreticky zajišťuje nejprve pomocí empirismu, který je druhou stránkou a nutným prostředkem nazíravého poměru ke skutečnosti (a tedy i postoje porevolučnosti, v němž je již implicity přítomen). Pozitivistický empirismus pochopitelně patří k empiristické tradici, jež se vytvořila ve vývoji evropského myšlení, zejména v XVII. a XVIII. století; nicméně v proudu této tradice (jakožto tradice gnozeologicko-filozofická) 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 empiristní filozofie XVII. a XVIII. století, znamenal nejprve pouze zcela všeobecné přesvědčení, že poznání pochází ze zkušenosti, tj., že je založeno na materiálu, poskytovaném vnímáním, našimi smysly; tím se ovšem nevylučuje další „zpracovávání“ tohoto materiálu naším rozvažováním, jak to ostatně vyjadřuje proslulé kredo empirismu (*Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*), které spíše podtrhuje závislost myšlení (rozumu) na zkušenosti, než výlučnost zkušenosti.³⁶ Avšak i 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 zkušenost jakkoli překračovat, je tu již pevně 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 pozitivistický, empirismus jako moment pozitivistického postoje nebyl bezprostředně reflektován z tradice klasického gnozeologicko-filozofického empirismu: není jeho dítětem. Při nejmenším nikoli v počátcích pozitivismu, u Augusta Comta.³⁷ Raný poziti-

³⁶ J. Macháček: *John Locke*, SPFF 1955, B 3, 51.

³⁷ Comte sice uznává oprávněnost, hodnotu a význam empiristického proudu v novověké filozofii, vysoce vyzvedá 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, 600),

vismus přijímá spíše všeobecnou náladu tradičního empirismu a jeho všeobecné výsledky než jeho úplný gnozeologický obsah a argumentaci. Co je v raném pozitivismu empiristické, má podobu obecně metodologické zásady, nikoli tvar ucelené doktríny gnozeologické. Jde toliko o programatickou deklaraci pozorování za základní nástroj poznání.³⁸ V samotném tomto hledisku a programu pozorování je ovšem skryto velké množství gnozeologicky velmi závažných předpokladů a důsledků, 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 atd. 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 subjekt pokládán za odvozený a zcela se objektu přizpůsobující), vyjadřuje Comtův názor na poznání jako takové.

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

Tento gnozeologicky velmi nepropracovaný, avšak v metodologickém smyslu rozhodný a odhodlaný empirismus čerpá raný pozitivismus spíše z onoho proudu novodobé teoretické práce, který byl předpokladem či paralelním jevem samého filozofického empirismu, — z tradice novodobé empirické přírodovědy. A tato tradice může být přímo označena — vedle porevolučního vědomí — za druhý podstatný zdroj pozitivistické pozitivivity 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 no-

upozorňuje na nebezpečí nadužívání indukce (tamtéž, 614); velmi kriticky také posuzuje Locka, mluví o jeho „metafyzické teorii poznání, dogmaticky formulované“, 522; označuje ho — hlavně pro jeho učení o reflexi — za metafyzika (tamtéž, 402) apod. Empirická filozofie je krátce pro Comta součástí „metafyziky“. Pochopitelně mnohé z těchto stanovisek Comtových vyjadřuje spíše to, co je v Comtovi neopakovatelně a individuálně comtovské než všeobecně pozitivistické. 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 „očistování“ zkušenosti. O tom např. i V. A. L e k t o r s k i j v cit. čl.

³⁸ Viz např. Comtovu charakteristiku hlavního znaku pozitivní metody jako „převahy pozorování nad obrazotvorností“ (Cour VI, 618) apod.

vodobou empirickou přírodovědou jako na rozhodující moment svého konstituování a etablování. Když např. Auguste Comte chce načrtnout postupné narůstání „pozitivního ducha“, sleduje vlastně vývoj novodobé empirické přírodní vědy od dob Galileových a začleňuje tak do geneze pozitivismu práci všech velkých zakladatelů novodobé přírodovědy.³⁹ Samo nastolení pozitivní filozofie 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.⁴⁰

Všimněme si však, jakým způsobem pozitivismus novodobou přírodovědu interpretuje a co na jejím počínání nejvíce vyzvedá. Velmi instruktivní je v tomto směru Comtovo odvolávání na dva příklady, na Newtonův gravitační zákon a na 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 do oboru filozofie pozitivní a jež právem přenecháváme imaginaci teologů a ostrovtipu metafyziků“.⁴¹ Na Fourierově teorii tepla pak ve stejném smyslu a s ještě zřetelnějším vyjádřením svého záměru vyzvedá, že jsou v ní odhaleny nejdůležitější a nej přesnější zákony jevů tepelných, aniž by se autor jen jednou snažil dobádat vnitřní podstaty tepla (. . .).⁴²

Comte tedy především oceňuje střízlivost a opatrnost ve způsobu kladení otázek v novodobé přírodovědě, onen odpor k hledání „skrytých kvalit“, „prvních 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,⁴³ že se již věda nevyčerpává marným, ale také neužitečným objasňováním všech těch „nejvznešenějších tajemství, jež naopak filozofie teologická s podivuhodnou snadností vykládá až do nejmenších podrobností“.⁴⁴

Zde nesporně Comte citlivě vystihuje a přijímá svérázný empirismus novodobé přírodovědy, totiž zejména jeho antiteologické a antimetafyzické ostří. Ovšem zároveň s tímto přijetím empirismu vědy, který — jak je to

³⁹ Viz *Cours* VI, č. 56.

⁴⁰ Viz *Cours*, zvl. předn. 1. a 2. (passim).

⁴¹ Comte, *Sociologie*, 19.

⁴² Tamtéž, 20.

⁴³ Tamtéž, 14.

⁴⁴ Tamtéž, 17.

patrné z citovaných slov — znamená jistá praktická, instrumentální omezení otázek vytyčovaných a vytyčovatelných, přijímá pozitivismus i svěráznou 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 celému 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.⁴⁵ Především pozitivistický agnosticismus není skepsí, tj. není pochybností o jistotě našeho poznání, není omezením obecně ověřitelné platnosti poznatků ve smyslu jejich instrumentální hodnoty. (Ostatně Comte sám skepticismus jako „nejistotu lidských svědectví“ ba i jako matematicky podkládaný probabilismus ostře kritizuje a označuje jej za „nebezpečný pokus“, podporující „škodlivé bludy“.)⁴⁶ Comtův agnosticismus — a koneckonců 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 Comtovi dokonce zdá, že ono jisté omezení na poznání možného, dostupného, je zárukou nebývalého rozšíření poznání.⁴⁷ V tomto smyslu by Comte výtce, že pozitivismus „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 filozofii vědy. „Duch lidský“, říká Comte, „nepouštěje se do problémů nepřístupných, ale omezuje se na bádání druhu zcela pozitivního, nalézt tam může nevyčerpatelný zdroj pro hlubší své úsilí“.⁴⁸ V pozitivismu tak může panovat — přesto, že princip agnosticismu je tu konstitutivní — neochvějná důvěra ve vědu a optimistická víra v její stále mocnější pokrok.

V této souvislosti by ovšem mělo být připomenuto i Comtovo chápání

⁴⁵ Je to nutné vzhledem k jisté části starší marxistické literatury, která chápala pozitivistický agnosticismus jako „znevažování vědy“, „kladení mezí vědeckému poznání“ apod.

⁴⁶ A. Comte: *Cours* IV, 297.

⁴⁷ Viz např. *Cours* VI, 603: „Pravý filozofický duch spočívá v tom, aby se zdravý rozum rozšířil na všechny představy lidskému duchu dostupné.“

⁴⁸ *Sociologie*, str. 20.

relativismu a měl by být přezkoumán smysl, který do tohoto pojmu Comte vkládá. Z řady případů,⁴⁹ 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 přitom zpravidla pojem obecně závazné pravdy rozkládá ve prospěch pravd individuálních subjektů. Pro Comte relativismus znamená 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 vyvíjejícího se poznání). Nelze ovšem nevidět, že základní tendenci Comtova konceptu relativismu tvoří předpoklad omezení poznání a poznatelnosti vůbec na danou zkušenost.⁵⁰ A zde se nám opět ukazuje klíčový moment pozitivistické interpretace empirismu a pozitivismu vůbec, totiž agnosticismus.

Jaká je tedy povaha tohoto pozitivistického agnosticismu a jeho úloha v pozitivismu? Uveďme znovu několik Comtových myšlenek. V pozitivním stadiu, píše Comte, se lidský duch „vzdává hledání původu a účelu všehomíra a poznání vnitřních příčin jevů“;⁵¹ „za věc nám naprosto nepřístupnou a smyslu prázdnou považujeme bádání o tom, co se zove příčinami ať prvními ať posledními“;⁵² „nikdy nezamýšlíme vyložit příčiny vzniku jevů, poněvadž by se nám nikdy více nepodařilo než odložit neshodnost“.⁵³

V těchto výrocích — proti oněm, které byly dříve uvedeny jako doklady „živelného agnosticismu“ 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 neptát se za zkušenost, vyvozuje se, že tedy ani jinak — tedy ani obecně filozoficky — není takové tázání přístupné; z faktu, že empirické vědě stačí, ba i prospívá omezení 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 transcendování zkušenosti; z jisté praxe poznání, jež je charakteristická pro empirickou

⁴⁹ Viz např. místo v cit. pozn. č. 16, dále *Cours VI*, 618 apod.

⁵⁰ V zásadě tu Comtovo pojetí relativismu vyjadřuje — i s jistou terminologickou shodou — ono stanovisko, které později v simplifikující lapidárnosti vyjádří jako stanovisko typicky pozitivistické Herbert Spencer v kontrapozici nepoznatelného absolutna a poznatelného relativna, jež je blíže neurčeným projevem onoho absolutna. (Viz Herbert Spencer: *Grundlagen der Philosophie*, Stuttgart 1875, zvl. § 22–26.) Spencer se arci od Comta liší např. v tom, že se pokouší nadhodit jakousi „negativní ontologii“; avšak přesvědčení agnosticismu s Comtem plně sdílí.

⁵¹ *Sociologie*, 14.

⁵² Tamtéž, 19.

⁵³ Tamtéž.

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 propracovaný teprve v dalších vrstvách vývoje pozitivistického postoje, pak zároveň znamená, že pozitivismus buduje takový obecně filozofický 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.⁵⁴

Rezignace na podstatu má být arci kompenzována zavedením jiného, nyní již „exaktního“ prvku do cíle obecně filozofického poznání: místo odhalování podstaty v jejím vztahu k jevům, místo hledání „příčin jevů“, apod., hodlá pozitivismus „pouze přesně rozebrat okolnosti jejich vzniku“⁵⁵ a „objevovat jejich skutečné zákony (...), to jest neměnné vztahy jejich posloupnosti a podobnosti“.⁵⁶ Avšak sám tento pojem zákona je v tomto filozofickém pojetí a kontextu náhradou zcela neadekvátní. Jestliže pozitivismus škrtná rozměr podstaty, sám zákon nemůže být v jeho pojetí něčím, co tento rozměr podržuje; není již výrazem podstatných vztahů, nýbrž jen reprodukcí stálých korelací mezi jevy, jen konstatováním toho, co se opakuje ve zkušenosti. Nemůže být něčím, co má trvalou platnost, a zejména nemůže být mírou jevů a věcí, kriticky posuzující danou fakticitu.⁵⁷

Vyloučení podstaty a podstatného z výstavby a výzbroje filozofické 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

⁵⁴ Herbert Marcuse ve stati *Zum Begriff des Wesens* ukazuje, že pozitivismus se nejprve sám chápe jako gnozeologická 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 týž způsob a stupeň reality, „činí rozhodný krok za gnozeologický empirismus: pracuje s pojmem faktu, při čemž 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 lhotejné (gleich-gültig). Svět faktů je světem takřka jednodimenzionálním (...)“ (Zeitschrift für Sozialforschung V, 1936, 19).

⁵⁵ A. Comte: *Sociologie*, 19.

⁵⁶ Tamtéž, 14.

⁵⁷ I z tohoto bodu – jako ostatně z každého bodu pozitivistického postoje – lze začít interpretaci pozitivismu jako výrazu porevolučního vědomí. Viz ostatně i argumentaci H. Marcuseho, o níž referováno v poznámce 54 a která se uzavírá asi takto: jednodimenzionální svět faktů zahrazuje nejen metafyzickou, ale i kritickou cestu k transcendentci. „Teorie, která chce vyhladit z vědy pojem podstaty, obětuje (...) kritický rozum a dospívá k tomu, že všechny fakty jsou (...) stejně cenné i lhotejné...“, (19).

z obecného pozitivistického konceptu poznání zcela programově ztrácí a je nahrazován tihnutím k ideálu jen konstatujícího, 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 je nezaujatější a nejosobnější.⁵⁸ V tomto smyslu pozitivismus, příklonivší se k vědě a poučivší se u ní, proměnil stanovisko vědy ve scientismus, a stal se tak „filozofií neosobní vědy“, zcela ústrojně doplňující postoj „filozofie diváka“.

⁵⁸ Z jiné strany by bylo možno vidět v tomto vyústění pozitivismu nutný a logický důsledek některých jeho základních tezí a předpokladů, které již byly výše připomenuty: viz např. odlišný charakter pozitivistického pojetí reality a subjektivity, po pření aktivity člověka i gnozeologického subjektu atd.

III. „FILOZOFIE ODFILOZOFIČTĚNÍ“

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, prakticismus, pozemšťanství, atd. „pozitivního rozumu“ a skrytý nebo potenciální agnosticismus a nedůvěra ve spekulace a absolutizace v empirismu a empirické vědě vytvářejí totiž atmosféru, velmi nepříznivou filozofickému duchu, přinejmenším v jeho tradičním smyslu. V pozitivistické nazíravosti i v pozitivistickém scientistickém empirismu a agnosticismu, tedy v pozitivismu jako „filozofii diváka“ i jako „filozofii neosobní vědy“, se pak tato tendence rozrostla přímo v program, formulovatelný dílem pozitivně jako požadavek změny předmětu filozofie, dílem negativně jako omezování nároků či přímo jako degradace (tradiční) filozofie.

K objasnění východiska toho programu je třeba se ještě jednou vrátit ke Comtově kritice metafyziky. Svoje pojetí této kritiky (nejen usoustavňující a teoreticky formulující jisté implicitní postoje porevolučního vědomí, nýbrž i navazující na některé dřívější explicitně protimetafyzická stanoviska),⁵⁹ 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“.⁶⁰ 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 již řečeno výše — kritikou celého předrevoluč-

⁵⁹ 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.

⁶⁰ *Sociologie*, 14.

ního 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, tj. metafyzicky budované filozofie, její výstavby, předmětu a jejího pojetí fundamentální filozofické problematiky; tedy nikoli jen kritikou „metafyziky“ v onom širokém comtovském smyslu, jak o tom byla řeč v první části našeho výkladu, nýbrž i metafyziky ve smyslu specificky filozofickém.⁶¹ Z citovaných Comtových slov je patrné, že odmítanou metafyzikou rozumí veškerou tradiční filozofii, a to zejména onu, která vycházejíc z předpokladu transcendentních metafyzických entit usiluje dospět k obsažným výpovědím o bytí a jeho fundamentu, tedy ontologicky tématizovanou filozofii, která ať již v duchu křesťanského pojetí nebo jeho sekularizací se pokouší z čistého rozumu poznat „pravé bytí“, „předpoklady bytí“, atd.⁶²

⁶¹ Co rozumí metafyzickou filozofií jako součástí „metafyzického ducha“ neformuluje Comte nikde zcela pozitivně, lze to však vyčíst z řady míst v jeho *Kurzu*. Viz např. jeho stručný přehled filozofického pohybu „od dob středověku“, jak jej zhuštěně podává v 56. přednášce *Kurzu* (sv. VI, 241–264). Comte tu člení tento pohyb do tří fází: první začíná scholastikou, jež „uskutečnila vítězství metafyziky“, druhá reforemací a renesancí a zahrnuje zejména velké systémy XVII. století, třetí, jež je rozšířením předchozí, začíná skotskou školou, zejména Humem, a pokračuje francouzskými osvícenskými teoriiemi XVIII. století. Comte ovšem (ve shodě s titulem kapitoly) sleduje zejména „rozvoj prvku 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“, Bacona, byť „kolísal mezi empirismem a metafyzikou“, Descarta, jenž podle Comta omezil metafyziku uplatněním „vědeckého ducha“ ve fyzice, čímž se „pozitivní duch stával výhradním pánem přírodní filozofie“; z osvícenství vyzvedá zejména teorii pokroku atd. Proto k pochopení Comtova pojetí metafyzické filozofie jako součástí „metafyzického ducha“ je třeba přihlídnout i k jiným místům *Kurzu* (např. k přednášce 55, 512 a násl. apod.); vždy je třeba mít ovšem na mysli, že celý kontext výkladu cílí k vyjádření logiky společensko-historického vývoje, nikoli vývoje filozofického, tedy že Comtovi jde o filozofii dějin, nikoli o dějiny filozofie.

⁶² Charakteristická je tu kolnost, že Comte zcela explicitně upozorňuje na jistou teoretickou stejnorodost teologicko-religiozních a metafyzicko-ateistických východisek. Na příkladě filozofie Tomáše Hobbese, jež označuje ze „pravého otce negativní filozofie“, tvrdí, že i ateistická metafyzika má tytéž 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 veliké entitě přírody, která se staví 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“ (379). Proto i „temný panteismus metafyzických škol, které se považují za nejpokročilejší, souvisí jaksi s fetišismem prvotních dob“ (502). Na jiném místě Comte výslovně uvádí, že tímto „temným panteismem“, který není než „usoustavněný a v učený aparát zaoblený fetišismus“, míní zejména německou filozofii. (Viz *Sociologie*, 33.)

Zde se nutně vynořuje otázka. 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 trendů filozofického pohybu, který nejen v pozitivismu, ale i v jiných proudech od konce XVIII. století (Kant), a pak i v dalším vývoji, vyhlášoval i realizoval překonání starého modelu filozofie? Do jaké míry koinciduje comtovská (a vůbec pozitivistická) kritika metafyziky např. s Kantovým popřením nároků staré, „předkritické“ metafyziky leibnizovsko-wolffiánské, nebo — abychom zůstali u paralel, historicky s pozitivismem souměřitelnějších — se dvěma jinými programy překonání tradiční filozofie, s programem pre-existenciálního myšlení (Kierkegaard) a s koncepcí marxovskou?

I sebe stručnější a sebe letmější nadhození odpovědi na tyto otázky — odpovědi, která má připravit zodpovězení otázky ještě závažnější: zda totiž pozitivismus vystupuje jen proti „staré“ filozofii nebo zda uvádí v pochybnost filozofii jako takovou — musí nejprve zdůraznit, že shoda pozitivistické kritiky s oněmi jinými snahami o překonání tradiční filozofie (nebo dokonce o „zrušení filozofie“) jde jen po jistou mez a nadto je do značné míry jen vnějšková. Kant ovšem popírá — a v tom je výchozí předpoklad jeho kritického podniku — oprávněnost spekulativní filozofické teorie, která se neopírá o zkušenost a 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 defetizaci a demytologizaci jejích pojmů, v dešifrování jejího obsahu a pak v její odmítnutí, pokud zůstává uzavřeným systémem, ve své „nazíravosti“ neuskutečňujícím se s neuskutečnitelným. Má-li se však filozofie v těchto uvedených stanoviscích stát filozofií transcendentální (Kant) nebo filozofií konkrétní lidské bytosti (Kierkegaard) anebo konečně filozofií praxe, začleněnou do díla lidské emancipace (Marx), nemůže být opřena o ty principy, na nichž buduje pozitivismus a z nichž také kritizuje metafyziku. Všechny tři připomenuté modely filozofie, kantiánský, pre-existenciální a marxovský, jsou neslučitelné s „pozitivitou“ nazíravosti a se scientistickým empirismem a agnosticizmem, tj. s pojetím skutečnosti jako dané, s omezením na zkušenost, s vyloučením aktivity subjektu (a tedy s popřením transcendentna 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 a stává se opravdu jen vnější — omezuje se vlastně jen na odmítnutí substancialistického ontologismu. Onen trojí program překonání tradiční filozofie, jakkoli je rozmanitý, ba protikladný ve svém obsahu i provedení, shodně postuluje značně radikální proměnu předmětu a smyslu filozofie (ať již orientovanou ve směru k transcendentalistickému gnoseologismu, k existenciálnímu antropolo-

gismu anebo k sociálně kritickému revolučnímu humanismu), avšak přitom filozofii zachovává — vždy ve shodě se základním přesvědčením toho kterého směru — její rozměr metafyzický, arci nikoli totožný se starou metafyzikou.⁶³ Naproti tomu ona základní určení pozitivistického postoje determinují comtovskou kritiku metafyziky tak, že neznamená jen oprávněné zavržení tradičního, v XIX. století již neudržitelného modelu filozofie jako metafyzické, substancionalistické ontologie, nýbrž i ochuzení filozofie o její fundamentální problematiku, a s tím i zproblematičtění filozofie jako takové, přinejmenším jako specifického a relativně svébytného tvaru duchovní kultury. Zde lze teprve pochopit důsledky pozice scientismu.⁶⁴

Pro pozitivismus je ovšem charakteristické, že se toto faktické zproblematičtění, ochuzení a koneckonců degradaci filozofie pokouší formulovat pozitivně, a to zejména tím, že vytyčuje program zvědečtění filozofie, ba ideál vědecké filozofie. Tyto postuláty, samy o sobě velmi závažné a příznačné, svérázně navazují na odvěké úsilí filozofie po dosažení jistoty a nespornosti (v tom se tedy pozitivismus více méně zařazuje do tradice). Ovšem náročný program zvědečtění filozofie má v důsledku situace, v níž

⁶³ 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 oněch nepozitivistických překonaných tradiční filozofie se — na rozdíl od pozitivismu — neopouští fundamentálně filozofická problematika, byť i zde se ocitá ve velmi specifických a tedy zcela nových perspektivách.

⁶⁴ Odmitání metafyziky i oprávněnosti fundamentální filozofické problematiky je konstitutivním rysem pozitivismu v celém jeho vývoji, i když ovšem konkrétní zdůvodnění tohoto odmitání se postupně proměňuje. Je-li pro Comta — jak jsme viděli — metafyzická filozofie 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 „zdanlivými otázkami“: jsou odmítány ne pro principiální 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 filozofický 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 filozofii a přenechává je teologii a morálce, básníkům a teologům. (Viz např. Harald Delius: *Positivismus und Neopositivismus, Fischer-Lexikon: Philosophie*, Frankfurt a. M. 1965.) 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 striktní 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: *Andere Seiten der Philosophie, Club Voltaire, Jahrbuch für kritische Aufklärung III*, München 1967, 360–370.)

je formulován, a hlavně v důsledku způsobu, jímž se tato situace v pozitivismu reflektuje, jen velmi skromný obsah. Ona situace je totiž situací krize filozofie ve světě vítězného tažení speciálně vědeckého poznání (především přírodovědy), kdy se zdá, že se filozofie, podobna Shakespearovu králi Learovi, jenž rozdělil celé království svým dcerám, stala nyní vládkyní bez království a je odkázána na žebráckou hůl. Tato zcela reálná, historicky se utvořící situace, v níž filozofii 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 filozofii zcela nově promýšlet vlastní předmět a smysl, je ovšem v pozitivismu nazírána ze zcela specifického zorného úhlu — z 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 positivity, tj. přesvědčení o zbytečnosti filozofické spekulace ve světě technické manipulace a obstarávání.

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

Pro oba tyto způsoby chápání předmětu filozofie (a koneckonců 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 filozofie vůči speciálně vědecké práci. Jinými slovy: hledání toho, co filozofii zbývá, je již předem určeno přesvědčením, že filozofie je vůči vědě jednoznačně posteriorní, že může začít pracovat teprve poté, až tu již jsou výsledky věd, a že tedy musí zaujímat k vědám v podstatě pasivní a podřízený postoj.⁶⁵ Co však z tohoto hlediska filozofii zbývá, nemůže-li již být — jak již 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)? Nezývá jí než usilovat o sumaci poznatků a metod speciálních věd, o vymezování kompetence a hranic věd, sledu a vzájemných vztahů obsažených výpovědí věd a o specifikování a objasňování vědeckých metod. Je proto jen logické, že filozofie se zde orientuje hlavně na práci klasifikační, ba že se tu hlavním a více méně jediným problémem filozofie stává —

⁶⁵ Viz např. Comte: filozofie pozitivní je možná teprve od momentu vytvoření celé soustavy základních věd v duchu pozitivním, tj. od okamžiku, kdy soubor pozitivních věd je doplněn pozitivní sociologií (*Sociologie*, 21–23). O sekundárnosti a pasivité filozofie pozitivismu ve vztahu k vědám viz J. Papelová: *Rozklad klasické filozofie*, 48 i na jiných místech.

vedle toho, že se tu reflektují a zobecňují postupy věd — klasifikace vědeckých oborů,⁶⁶ anebo zajišťování pořádku ve světě vědecké práce „sjednocováním poznání“.⁶⁷ Svoji oprávněnost a užitečnost tedy chce filozofie v pozitivismu zdůvodňovat slibem, že bude systematizovat 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 již pro pozitivismus — stále tu máme na mysli pozitivismus XIX. století — filozofie není tvůrkyní a podněcovatelkou, nýbrž služebnicí a pořadatelkou, přece tu může ještě přezívat jistý tradiční rys filozofie — úsilí o všeobecnost, univerzálnost a o syntézu. Raně pozitivistická filozofie má ještě ctižádost systémostvornou: byť nejde o syntézu v pravém slova smyslu,⁶⁸ nýbrž spíše o uspořádávání a shrnování výsledků poznání, v němž je univerzálnost uplatněna vnějškovým encyklopedickým způsobem, ať již v podobě prosté 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 nevyvanuly pretence světové 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 položeny, tím méně zodpovězeny, prostě proto, že fundamentálně filozofická problematika byla odtud vyloučena. Z toho je patrné, že tento způsob nového, vědám přiměřeného chápání předmětu filozofie, charakteristický zejména pro rané formy pozitivismu, rozhodně nepředstavuje východisko z krize filozofie.

Druhá cesta k odpovědi na otázku, co přísluší filozofii, nastoupená ve vyšších vývojových fázích pozitivismu (byť byla v tendenci obsažena i v jeho raných formách), pak vede k orientaci filozofie na gnozeologickou problematiku, případně až k pokusům o budování filozofie jako gnozeologie. I zde změnu předmětu filozofie motivuje zamlčené přesvědčení, že je třeba hledat to, co zbylo po vědách; patří-li popis světa speciálním vědám, musí se filozofie proměnit z teorie, vysvětlující svět, v činnost, kterou je analýza po-

⁶⁶ Comte jako úkol pozitivní filozofie 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 výsledky“ (*Sociologie*, 23). Pozitivní filozofie se snaží „rozličné nabyté vědomosti, dospěvši k pevnému a stejnorodému stavu, shrnout v jedno, aby se mohly seřadit jakožto větve jediného kmene“. (Tamtéž.)

⁶⁷ Podle Spencera je filozofie „konečným výsledkem onoho procesu, který počíná pohybem řazením 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 nejjednodušší a nejjasnější formě: vědění nejnižšího druhu je poznáním ještě nesjednoceným; věda je částečně sjednocené poznání; filozofie je poznání dokonale usjednocené.“ (*Grundlagen der Philosophie*, 37, 131–132.)

⁶⁸ J. Popelová mluví o „mamutích pseudosystémech“ (37).

znání. I zde je však zejména znovu vyjádřena věrnost pozitivistické filozofie vůči vědě, a to hned dvojím způsobem: jak z hlediska předmětu filozofie, tak z hlediska její výstavby. V prvé řadě to znamená, že se skrze gnozeologizaci filozofie stává vlastním předmětem, tématem i látkou filozofie sama věda, vědecké poznání, jeho struktura a prostředky, jeho jazyk atd.⁶⁹ Za druhé pak věrnost vědě se stupňuje až v pokus o identifikaci s ní: jako gnozeologie se filozofie sama stává 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 revelanci pro všechny vědy vůbec.

Zde je opět zřejmé, že gnozeologizace jako obnova a záchrana filozofie znamená v této pozitivistické podobě oslabení, ba přímo opuštění fundamentálně filozofického rozměru filozofie. Podtrhuji ovšem, že právě jen v této podobě: v tomto směru se pozitivistická gnozeologizace principiálně liší od oné cesty novověké a moderní filozofie, která se od dob Descartových, a zejména pak nevyhladitelně od Kanta, utvářela jako gnozeologická filozofie s východiskem v subjektivitě. Za preferováním gnozeologické stránky se v této linii skrývá průnik k pochopení subjektu a jeho úlohy ve vztazích člověka k bytí, byť poznamenaný vyzdvížením poznávacího aktu z totality těchto vztahů a jeho nadřazením nad ostatní vztahy; gnozeologická 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 postihnout nekonečnost transsubjektivního mimolidského bytí, světa. Pokud zůstává tato otázka jako fundament a jako pozadí (pokud poznávací vztah sám může vyjadřovat model lidského vztahování k bytí vůbec), zachovává se i cestou gnozeologizace fundamentální rozměr filozofie, totiž právě onen vztah člověka a bytí. Naproti tomu gnozeologizace 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 svém počátku (viz Lockův poukaz na nutnost řešení gnozeologického problému „dříve než“ se lze odvážit soudů o bytí) je sice obrat k subjektu, tj. ke gnozeologii, motivován zájmem o dosažení nesporných a obsažných výpovědí o bytí. Ale odklon od tematizace bytí tu zároveň znamená, že se subjekt, tematicky preferovaný, přestává chápat (ve shodě s celkovou přeorientací) jako něco také jsoucího: reálná subjektivita se mění v gnozeologický subjekt. Pak

⁶⁹ Není tu možno postihnout všechny stránky a všechna základní určení postupných přeměn předmětu filozofie v pozitivismu od jeho forem původních až po soudobý novopozitivismus, „filozofii vědy“, atd. Je možno pouze říci, že tyto proměny směřují od filozofie chápané jako systematika výsledků věd za účelem vytvoření světového názoru přes preferující tematizování otázek gnozeologických, 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.

následuje strnulá kontrapozice subjekt — objekt, v níž oba členy postrádají jakoukoli určenost ontologickou, ba předepisuje se tu zákaz jakkoli určovat ontologický status jak subjektu, tak objektu. Samo poznání, které subjekt v sobě nalézá a dále konstruuje pomocí vlastních mechanismů, jakoby ani subjektivitě lidské bytosti nepatřilo: je — jak jsme již 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 filozofickou relevanci.

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