

Cetl, Jiří

Charakter českého pozitivismu a jeho dědictví

In: Cetl, Jiří. *Český pozitivismus : příspěvek k charakteristice jedné z tradic českého buržoazního myšlení*. Vyd. 1. Brno: Univerzita J.E. Purkyně, 1981, pp. [123]-153

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/121743>

Access Date: 27. 11. 2024

Version: 20220831

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

ČAST TŘETÍ

**CHARAKTER ČESKÉHO POZITIVISMU
A JEHO DĚDICTVÍ**

Chceme-li závěrem určit specifickou povahu, význam a smysl českého pozitivismu a jeho místo ve vývoji našeho národního myšlení, stojíme nejprve před úkolem dvojí konfrontace. Předně se musíme pokusit kontrastovat český pozitivismus vůči předchozímu vývoji českého myšlení i vůči jiným, víceméně historicky paralelním proudům české buržoazní filozofie, a ovšem zejména si musíme položit otázku, v jakém vztahu je český pozitivismus k celku či hlavní linii evropské pozitivistické tradice, k níž náleží. To vše jsou ovšem otázky nenové a tradiční, kladla si je již i buržoazní historiografie české filozofie, respektive filozofie dějin české filozofie.¹ Jsou to však otázky legitimní a aktuální i pro nás a to tím spíše, že jejich starší řešení nejsou ani úplná ani přijatelná. A tak i když odpovědi na ně byly nadhazovány místy již v předchozím textu, je třeba se k nim ještě souhrnně vrátit. Druhý konfrontační úkol, bez něhož se závěrečná charakteristika nemůže obejít, předpokládá sledovat, jakým způsobem český pozitivismus jako vůdčí tradice buržoazního myšlení ovlivnil či předznamenal onu zásadní proměnu našeho duchovního života, kterou představuje nástup a vítězství orientace marxistické. To znamená, že se musíme ptát, jaké podmínky vytvářel pro přijetí marxistické kultury i jak se utvářely vztahy mezi marxismem a pozitivismem v době jejich paralelní existence v naší společnosti. Teprve odtud se stane patrné nejen místo českého pozitivismu v dějinách českého myšlení, ale také ono jakési dědictví českého pozitivismu, tj. to, s čím se musí vyrovnávat marxistické myšlení jako duchovní hegemón naší národní společnosti i poté, když se vývoj českého pozitivismu uzavřel.

¹ Viz zejména Josef Král v příslušných partiích svého spisu *Československá filozofie*.

I. SPECIFIČNOST ČESKÉHO POZITIVISMU

Pro zevšeobecňující pohled vystupuje základní obrys českého pozitivismu v historické látce našeho národního myšlení poměrně výrazně a jednoznačně. Pozitivismus a postoje s ním sourodé nebo jemu blízké se tu jeví jako široký a vlivný myšlenkový proud, který se nejen vědomě odlišuje od ostatní myšlenkové produkce své doby, nýbrž je většinou vůči ní zaměřen polemicky a bojovně, a zároveň je velmi často stejně polemicky a bojovně vykládán a posuzován těmi, kdož se k němu nehlásí. Není se proto co divit, že se česká buržoazní filozofie takřka tradičně dělivala na pozitivismus a „antipozitivismus“ (ať již se tento antipozitivismus charakterizoval jako „idealismus“ — jak to zavedl Krejčí — nebo jakkoli jinak) a že se právě v tomto dualismu shledával základní nosný antagonismus vrcholné a závěrečné fáze našeho buržoazního myšlení.²

Na druhé straně jsme se však v předchozích výkladech mohli přesvědčit, že tato výrazná a bojovná odlišnost pozitivismu je příznačná převážně pro druhé stadium českého pozitivismu, pro pozitivismus Krejčího a že se do určité míry rezultovala z rozporů a „mocenských zápasů“ mezi různými skupinami buržoazních filozofů. Naproti tomu např. počátky českého pozitivismu se jen postupně propocouvají k větší výraznosti (to platí zejména o souvislosti těchto počátků s herbartismem). Právě tak v tzv. třetí fázi českého pozitivismu, kdy se jednota pozitivistického tábora rozpadá a kdy dochází — jak jsme viděli — k pokusům o rozevření dost těsných hranic Krejčího interpretace pozitivismu, není obrys českého pozitivismu již tak jednoznačný. Dnes — když polemiky a spory dvacátých a třicátých let o pozitivismus se staly definitivně minulostí, jejíž význam nelze přeceňovat — lze dokonce říci, že česká pozitivistická tradice působí místy poněkud bezbřeze a že bylo proto do jisté míry nutné teprve ji rekonstruovat. (A to tím spíše, že je vůbec vlastností české teoretické filozofické práce rozlévat se za své vlastní hranice.)

Těmto poznámkám omezujícím platnost absolutizující abstrakce výraznosti a jednoty českého pozitivismu však nelze rozumět tak, jakoby český pozitivismus netvořil svéráznou a nezastupitelnou linii odlišující se svým obsahem i funkcí od ostatních linií, směrů a stanovisek českého buržoazního myšlení. V tomto smyslu se český pozitivismus odlišuje nejen od náběhů k hegelinismu u nás, ale i od tradice herbartovské, třeba jí byl připraven a třebaže jeho diferenciaci od ní byla zprvu jen víceméně latentní

² Problematičnost této dichotomie pozitivismu a idealismu dobře postihla Jiřina Popelová: *Studie o současné české filozofii*, Praha 1946, zvl. 6–9, nicméně se jí snaží v pozměněné formě — a to víceméně oprávněně — podržet.

tendencí. Pozitivismus je oddělen jednoznačnou mezí i od filozofování Masarykova, sice proteovscky neurčitěho, avšak výrazně antiscientistického, životně filozofického a nábožensky laděného, jakkoli mohli mít sami představitelé pozitivismu Krejčí, Tvrdý, Král, aj. sebevětší iluze o jeho podnětnosti pro sebe samé. Tím více se však pozitivismus liší od vitalistického idealismu Marešova, a ovšem i od postojů svých militantních odpůrců, od Rádlá, od Vorovky, Pelikána a Hoppeho, od tzv. normativní školy právní v další generaci, apod. Samozřejmě: třídní podstata českého pozitivismu i oněch směrů předcházejících i paralelních je táž — tam i zde jde o formy filozofické fundamentace buržoazního vědomí. Avšak kdybychom nerespektovali specifičnost problematiky i specifičnost stanovisek českého pozitivismu vzhledem k jeho vrstevníkům, popřeli bychom tím příznačnou diferenciaci tohoto buržoazního vědomí (podmíněnou nejen gnozeologicky, ale i ideologicky a sociálně); a kdybychom nedocenili jeho specifičnost vůči směrům, která vystřídával, nepostihli bychom historické proměny o vývojovou logiku buržoazního vědomí, tedy onen zákonitý pohyb etap a forem, který charakterizuje proměny tohoto vědomí v obecném (nebo přinejmenším v evropském) rozměru.

Shrnujícím způsobem lze říci, že český pozitivismus byl naší verzí celoevropského „obratu k pozitivitě“ vyjádřeného „klasicky“ západoevropským pozitivismem; bez tohoto obratu je nemyslitelný. Zde ovšem nutně vzniká otázka: do jaké míry lze mluvit o specifičnosti českého pozitivismu uvnitř onoho celoevropského, ba globálního proudu buržoazního myšlení? Je svérázný natolik, aby adjektivum „český“ nemuselo být chápáno jen jako pouhé označení národního prostředí, v němž vznikal a působil, nebo dokonce jen jako určení jazyka, jímž promlouval? Nežli se pokusíme otázku zodpovědět, bude nutné poněkud zpřesnit, nač se vlastně ptáme.

Odpovědi na onu otázku jistě ještě není konstatování — jak již o tom byla řeč —, že se čeští pozitivisté nesporně učili u pozitivistů západoevropských, že však tak činili většinou zprostředkovaně. A to ne jen v tom smyslu, že to mohlo být — v počátcích i u Krejčího — většinou skrze (německé) překlady; spíše v tom smyslu, že se málokdy stali „žáky“, tj. skutečnými epigony toho nebo onoho pozitivistického „klasika“. Avšak otázka specifičnosti směru národní filozofie by neměla být zaměřována na otázku „originality“ jeho představitelů, jak se leckdy činívalo.³

Specifičnost, jež ovšem nemusí být specifičností tak říkajíc „kladnou“,

³ Tak to činil v počátcích práce na marxistických dějinách české filozofie např. Milan Machovec, když napsal: „V posledním století propadli buržoazní odborní filozofové téměř úplně kosmopolitnímu kultu Západu, rozšiřovali oddaně ideje západoevropských reakčních filozofů (...) Kořeny jejich filozofování nebyly doma, tito odborní filozofové se nezajímali o život a boje českého lidu, nezobecňovali výsledky práce české vědy.“ (Filozofický časopis I, 1953, 182–183.) Apriorní popření originality tu vede nejen k popření specifičnosti, ale i přímo k popření potřeby kritického vyrovnání s českým myšlením sklonku buržoazní epochy.

bude tedy třeba hledat v jiných rovinách. Nesporně mnohem důležitější se zdá to, co vyplýne již z nejběžnějšího srovnání časové lokalizace a vývojových trendů českého pozitivismu s pozitivismem jako jevem obecných dějin filozofie: český pozitivismus je nesporně oproti evropskému pozitivismu opožděn a nesleduje — jak jsme viděli — jeho pohyb od tzv. starého pozitivismu ke gnozeologicky metodologickému machismu a k logizujícímu novopozitivismu a k analytickým filozofiím. Je však již v samotném tomto opoždění (vlastně tu jde o dvojí opoždění: o opoždění historické a o opoždění obsahově teoretické dané trváním na původních formách pozitivismu XIX. století) vlastní specifikou českého pozitivismu?

Vezměme nejprve onu první formu opoždění, opoždění nástupu pozitivistické orientace v našem národním myšlení. Nelze zapomínat, že toto opoždění sdílí naše buržoazní myšlení s myšlením takřka všech evropských (a nejen evropských) zemí, do nichž se pozitivismus dostává zprostředkovaně z tzv. klasických zemí: pozitivismus k nám nepřichází později než např. do Polska, Maďarska, Itálie, Ruska, jen o něco málo později než do Německa atd. U nás jako tam se objevuje v historickém momentu, který odpovídá logice společenského vývoje, v momentu, kdy je ho z hlediska buržoazního vědomí třeba. V tomto smyslu lze o opoždění mluvit jen ve smyslu jakési abstraktně vzaté absolutní chronologie, která by nebrala v úvahu nerovnoměrnost historického vývoje, s nímž je vývoj filozofie spjat, tj. disproporci mezi vývojem nejvyspělejších kapitalistických zemí 19. století a vývojem těchto zemí ostatních. Z hlediska jakési „relativní chronologie“, jež právě ony rozdílné okolnosti bere v úvahu, vstupuje český pozitivismus do vědomí české buržoazní společnosti — jak jsme se snažili ukázat v předchozích výkladech — stejně „právě včas“ jako do Itálie, Polska, Ruska, atd.

Ona druhá forma opoždění bude patrně z hlediska hledání specifičnosti českého pozitivismu přínosnější. Není tato specifičnost právě v tom, že český pozitivismus vyšel z evropského pozitivismu XIX. století (anebo z obecné pozitivistické atmosféry této doby), že však směřoval jinam, než kam vyústil vývoj evropského pozitivismu?

Snažíc se odpovědět na tuto otázku měli bychom nejprve odmítnout laciné a přespřilíš unáhlené hodnotící interpretace tohoto faktu samotného. Absence machismu a novopozitivismu v našem buržoazním myšlení není prostý důsledek „české filozofické zaostalosti“ ani subjektivní neschopnosti či konzervativní nechuti českých myslitelů přestoupit k moderním formám evropské filozofie (nebo dokonce důsledek jejich zápečnictví a neinformovanosti), třebaže to vše mohlo hrát jistou svoji úlohu. Tato absence však na druhé straně není ani výrazem nějaké zvláštní schopnosti české filozofie „vystříhat se“ pozdějších, tj. vyšší měrou úpadkových forem buržoazního myšlení, a přidržovat se „relativně pokrokových“ forem raně buržoazního filozofování (třebaže jakési „vědomí pokrokovosti“ v českém pozitivismu vždy mělo své místo).

Odpověď na onu otázku můžeme vyslovit teprve poté, ověříme-li si, kam vlastně směřoval vývoj českého pozitivismu a směřoval-li vůbec jinak než pozitivismus evropský. A to lze zjistit jen konfrontací českého pozitivismu, jeho snah i jejich výsledků, s tím, co tvoří pozitivismus pozitivismem, ať již má tu nebo onu historickou podobu, s tzv. základními určeními pozitivismu (jak jsme se je pokusili rekonstruovat v první části práce). Byl český pozitivismus porevoluční „filozofií diváka“, filozofií neosobní vědy i filozofií, směřující k likvidaci filozofie?

Viděli jsme, že český pozitivismus je konečným produktem vytváření porevoluční situace. Jeho obtížná geneze je svědectvím rozporuplnosti procesu narůstání porevoluční positivity ve vědomí české buržoazní společnosti; tato společnost k ní tíhne, ale protože se ještě zdaleka nemůže cítit ve svém bytí zajištěna, nemůže ji plně přijmout. Nadto za okolností podmíněných historicky a spoluurčených tradicí stojí před touto společností směřující již k porevolučnosti ještě řada nesplněných nebo ne zcela splněných úkolů vysloveně „předrevolučních“, tj. oněch, které mělo splnit osvícenství. A tak i poté, když se počínají objevovat tendence k postojům pozitivistickým, nedostavuje se vědomí zlomu s osvícenstvím, nýbrž naopak úsilí o udržení kontinuity s ním. Ba, lze říci, že pozitivismus do jisté míry musí teprve dovršit to, co osvícenství v důsledku nerozvinutosti a historické omezenosti našich poměrů nemohlo vykonat. Tak český pozitivismus dědí úkol dokončení laicizace kultury, vzdělání a světového názoru, dobudování svěbytné „světské“ vědy, zvláště přírodní, úkol kritiky přežívajících feudálních struktur a institucí; spolu s tím dědí v mnohém i „postoj“, „metodu“ — racionalismus, pokrokářství, antiklerikalismus, svérázný demokratismus.⁴ V mnoha směrech se pak český pozitivismus nestává jednoznačným výrazem positivity a postoje diváka ani později, a to zejména pokud trvají úkoly národnostního zápasu a boje s vleklými přežitky feudalismu v Rakousku-Uhersku. Zejména František Krejčí si pak osvícensko-„negativní“ postoje a kriticismus přináší i do buržoazní republiky — ovšem spíše v občanském postoji než ve vlastní teorii. A to do značné míry platí i o třetí fázi českého pozitivismu. (Svoji úlohu sehrálo tu patrně i to, že její hlavní představitelé, Tvrdý a Král, působili ve 30. letech na Slovensku; konfrontování s vyšším stupněm náboženskosti a klerikalismu v tomto prostředí budou musit mít stále před očima i kritické „předrevoluční“ funkce.)

Lze však z toho, co bylo řečeno, vyvodit, že český pozitivismus nejen

⁴ V tom je možno spatřovat zajímavou analogii k pozitivismu italskému, který — podle P. Togliattiho — otevíral cestu k „novému osvícenství zvláštního provinčního typu, které se zbavilo starého strachu, útlaku a pověry“, a které přitom směřovalo i k překonání provincionalnosti, tj. opožděnosti a zaostalosti země. Teprve rozbitím pozitivistické ideologie byl pak umožněn vpád iracionalistických prvků, v nichž už zaznívaly zárodky budoucího fašismu. (*Aktuální význam myšlení a činnosti Gramsciho*, Nová mysl 1957, 757.)

usiloval překonat, ale také skutečně překonal nazíravý postoj diváka? Český pozitivismus či spíše čeští pozitivisté se nesporně angažovali v sociálním dění a v politice, avšak především — obecně řečeno — proti feudálním přežitkům. Jejich postoj dílčí negace pak není v rozporu s celkovým vědomím „pozitivitvity“ a s obranou té sociální skutečnosti, na které stojí.⁵ Co však je nejpodstatnější: sociální angažovanost pozitivistů je vždy především výrazem ryзости a ušlechtilosti osobnosti, a nikoli důsledkem jejího základního filozofického přesvědčení. Ani společenská praxe (ostatně omezená) neproměnila teoretické vědomí pozitivismu, který ve svém vlastním filozofickém názoru „postoj diváka“ ke světu nepřekoná. Český pozitivismus podržuje onen typický pozitivistický koncept skutečnosti, který svým objektivistickým a deterministickým zakotvením v principu vylučuje lidskou aktivitu. Viděli jsme, jak to výrazně vyjádřil František Krejčí: člověk musí nabýt nezvratného přesvědčení, že „svět by šel svou cestou i bez něho, jako jde s ním“. A sotva lze říci, že by kdo z ostatních pozitivistů soudil jinak.

A nyní jak je tomu s druhým určením pozitivismu. Platí i o české pozitivistické práci, že je filozofií „neosobní vědy“, tj. filozofií, která absolutizuje „vědeckost“, avšak klade jí světově názorové a gnozeologické meze?

I český pozitivismus pretendoval na to, být filozofií vědy či filozofií vědeckou, a řešit přitom ty problémy, které vystupovaly před vědeckou prací. Jenže situace a logika vývoje naší domácí vědy byla jiná než oné, k níž se adaptoval evropský pozitivismus.⁶ V našich specifických poměrech, jímž chyběla tradice rozvinuté novodobé vědy, bylo třeba v údobí vzniku českého pozitivismu moderní vědu v mnohém teprve vytvářet a organizovat. Přitom prosazování naší domácí vědy — v podmínkách rakouské monarchie — předpokládalo řešení nikoli teoretických, gnozeologických a metodologických problémů, nýbrž především řešení problémů společenských, politických a národnostních. Proto ani filozofie, která chtěla být teoretickým vědomím této situace a těchto potřeb, nemohla se orientovat na vnitřní problémy vědy, její struktury, metodologie, jazyka atd.; ty se naopak musely poměrně velmi dlouho jevit jako málo závažné a ne

⁵ To plně platí o jejich kritice buržoazní republiky. Tak Krejčí mnohdy konfrontuje demokratický ideál s politickou praxí, která demokratismus zužuje, kriticky na to upozorňuje, avšak svým buržoazním demokratismem stojí na půdě buržoazní republiky. Nadto jsou pozitivisté v politickém směru pod silným vlivem Masarykovým a nikdy se nezabývají iluzí ani o Masarykovu politickém programu, ani o charakteru samostatného státu. Jejich demokratismus — vzdor svým mezím — nabývá významu až tváří in tvář hrozbě fašismu.

⁶ Ten — stručně vyjádřeno — se přizpůsoboval proměnám moderní vědy, zejména přírodní, tak, že od empirické, mechanisticky „evolucionistické“ přírodovědy 19. století, která byla jeho východiskem, přechází k problémům, které položila tzv. revoluce v přírodovědě, aby se posléze přizpůbil potřebám technické stránky matematické a formalizované, týmové vědy 20. století, a zejména pak řešil problém objektivace výsledků exaktního poznání („jazyk vědy“).

dost aktuální, a to tím spíše, že k nim ještě nedospěla sama česká věda a že pro jejich řešení chyběly namnoze i teoretické předpoklady — přímá opozice rozvinuté tradice fundamentálně filozofická. Zde je patrně třeba hledat jednu z rozhodujících příčin, proč český pozitivismus nedospěl k vyšším formám pozitivismu evropského.

Český pozitivismus tedy vystupoval spíše jako organizátor (a někdy jen jako slavnostní herold, obhájce a uvaděč) české vědy. Tato jeho funkce vystupovala do popředí zejména v 80. letech, kdy se utváří česká univerzita, avšak v jistém smyslu tak funguje i později, zvláště po roce 1918, kdy vznikají nové vysoké školy a nové vědecké instituce (a kdy tedy jde opět v prvé řadě o organizační úkoly rozvoje vědecké práce, nikoli o vnitřní problémy vědy). Sotva se však mohl stát organizátorem nebo dokonce inspirátorem české vědy natrvalo, třeba jen v mezích buržoazní éry. Mohl ještě stát při vytváření „klasických“ škol „pozitivistické vědy“ přijímajících ducha empirismu a scientismu 19. století, avšak skutečně problémy vědy překračující hlediska 19. století se většinou ocitaly stranou zájmů a možností českého pozitivismu.⁷ Slabou stránkou českého pozitivismu přitom nebylo to, že nepokročil k problémům kladeným pozdějšími formami evropského pozitivismu nebo snad to, že nepřijal jejich řešení a stanoviska, nýbrž že — jak jsme viděli — gnozeologickou a metodologickou problematiku ani podstatněji nepropracoval. Tak třeba Krejčí, jehož filozofický postoj je vlastně založen na gnozeologickém problému a je z něho dedukován, si z báze svého agnosticizmu problém poznání neklade a ani nemůže klást. Tento jeho agnosticismus, který je důsledkem základního (a zcela neproblematicky kladeného) empiristického východiska, legitimuje se jako stanovisko vědy — či spíše „Vědy“; přitom evidentně vědy popisné, odlidštěné, vytržené ze společnosti i z dějin.

A nyní konečně k určení třetímu: byl i český pozitivismus filozofií, která směřovala k likvidaci filozofie, jak to platí pro pozitivismus jako takový?

Podmínky našeho domácího vývoje, tak odlišné od podmínek, v nichž se konstituoval a rozvíjel pozitivismus západoevropský, budou arci vztah českého pozitivismu k filozofii utvářet poněkud jinak. Je třeba vzít v úvahu, že při plnění úkolu vyjádřit a spoluprosadit stupňující se význam věd v tvořícím se a diferencujícím se vědomí české buržoazní společnosti nesetkává se český pozitivismus v podstatě s filozofickou tradicí, která by byla překážkou, již je třeba překonat. Tradice a vlivy německé idealistické spekulace již nebyly živé, a to tím spíše, že k jejich překonání přispěl herbartismus (spolu s proměnou společenské scény, která onu tradici činila anachronismem). A tak český pozitivismus nepřichází jako směr, který by chtěl přerušovat kontinuitu existující filozofické kultury, jakoby cítil, že

⁷ Není bez zajímavosti, že těmto problémům se věnovali spíše scientisticky orientovaní pracovníci související s pozitivismem jen volně (např. Albína Dratvová) nebo dokonce příslušníci protipozitivistického tábora (Karel Vorovka).

naše novodobá filozofická práce je stále ještě poznamenána násilným přerušením všech tradic v době pobělohorské,⁸ a že je tedy ještě příliš slabá a nepropracovaná. Proto mu jde o rozvinutí filozofie jako filozofie odborné, jež má svoje neodmyslitelné místo vedle věd, ba „nad“ nimi, i když se jim nikdy nesmí odcizit a vzepřít. Ve slovním spojení „vědecká filozofie“ bude pro české pozitivisty spočívat důraz jak na adjektivu, tak na substantivu, ba na tomto druhém snad ještě víc. A tak zatímco evropský vývoj pozitivismu bude opouštět světově názorovou funkci filozofování a směřovat ke gnozeologizaci a logizaci, bude-li se přetvářet ve speciální vědu, gnozeologii nebo jakousi vědu o vědě či „metavědu“ světově názorově domněle neutrální, český pozitivismus bude obhajovat světonázorové poslání filozofie a její nezbytnost. Není sporu o tom, že ve srovnání s odfilozofičtějším postojem machismu a neopozitivismu je světově názorové zaměření českého pozitivismu velmi výrazné. Avšak sám program světového názoru jako filozofie opřené o vědy má mnoho nejasností a slabin. Četné z nich se rezultují již z pozitivistického pojetí vědy. Zejména však tu není jasno, jakým způsobem tu má filozofie výsledky věd zpracovávat, „zobecnovat“ a „scelovat“, když tu není přesnějšího určení metody (v její úloze tu může vystupovat ještě nejspíš logika nebo vlastně jen indukce a dedukce). Není tu jistoty ani o samém předmětu filozofie, snad jen to, že je nesrovnatelně širší než předmět kterékoli speciální vědy; filozofie se tu tedy liší od věd jen kvantitativně, zůstávajíc přitom vždy vůči vědám sekundární. Nejde přitom ani o to, že tak nemá čerpat svoji jistotu ze sebe, ze své teoretické činnosti, jako spíš o to, že v tomto pojetí nemá vlastně ani své vlastní problémy, vlastní témata, látku. A tak i v českém pozitivismu je neustále přítomno nebezpečí, že se filozofie — třebaže deklarovaná jako světový a životní názor — změní v pouhý o b r a z světa, do něhož se vlastní a nejzákladnější filozofická problematika, problém bytí a poznání, člověka a světa, dějin, hodnot atd., prostě nedá vměstnat. Nejsou-li tyto otázky z filozofie záměrně vyhoštěny (např. Krejčí prohlásí za nepotřebné všechny problémy, které předpokládají poznání „transcendentna“), nemohou být prostě z pozitivistických předpokladů ani exponovány, a tím méně řešeny. A i když se některé z nich českému pozitivismu doslova vnutí, jsou vlastně jakýmsi filozofujícím přílepkem a filozofického postoje, osobnostním doplňkem neosobní teorie, který nebyl získán a zdůvodněn z ní, nebo snad i výrazem „nostalgie po metafyzice“ (= výraz Popelové) autorů metafyziku odmítajících. (To platí zejména — jak jsme viděli u Krejčího — o celém komplexu problematiky humanismu, člověka, smyslu, atd., jejíž naléhavost náš pozitivismus cítí, chce se na ni orientovat, avšak prostě ji nemůže řešit.) A tak nutno uzavřít, že ani český pozitivismus není vpravdě filozofičtějším než pozitivismus „klasický“.

⁸ Viz má stat *Zur Tradition und Situation der tschechischen Philosophie*, Sborník prací FF UJEP, B 17, 1970.

(Zřetelnou výjimku tu arci tvoří — jak jsme viděli — Josef Tvrдый.)

Vrátíme-li se tedy k naší úvodní otázce po specifičnosti českého pozitivismu, musíme konstatovat — i když nemůžeme celou záležitost vyříditi nálepkou epigonství či zaostalosti —, že její míra je víceméně skromná. Český pozitivismus reprodukuje všechna podstatná určení pozitivismu jako takového. Co je však pro něj přece jen příznačné: neustále útočí na hranice pozitivismu, byť je vždy jistým způsobem respektuje. Jeho specifičnost je tedy snad spíše ve snahách, tendencích než ve skutečných filozofických realizacích těchto snah a tendencí. To jistě souvisí se specifičností našeho národního vývoje (a patrně i s faktem, že náš pozitivismus byl filozoficky formulován, již poučen z Masarykovy kritiky pozitivismu jako scientismu a naturalismu). V oněch nerealizovaných a nerealizovatelných tendencích pak český pozitivismus ať už vědomě či mimoděk nastolil před českým filozofickým myšlením problémy, které jdou daleko za něj. (Ale o tom později.)

II. ČESKÝ POZITIVISMUS A MARXISMUS

Máme-li nyní — jako další důležitou podmínku pochopení charakteru českého pozitivismu — přistoupit ke konfrontaci jeho tradice a vlivů s naším marxistickým myšlením, stojíme před úkolem poněkud složitějším než byl konfrontační úkol první. Jestliže tam šlo vlastně jen o porovnávání dvou filozofických doktrín a jejich úloh, o vyhledávání shod a rozdílů mezi teoretickými tezemi a jejich společenskými významy evidentně sourodými nebo nanejvýš o zjišťování stupňů modifikací, k nimž dochází ve druhém členu komparace (tj. v českém pozitivismu) vzhledem k prvému, původnějšímu (tj. pozitivismu jako jevu evropských dějin filozofie), zde by pouhá konfrontace doktrín — pozitivismu a marxismu — mohla být jen jakýmsi přípravným východiskem, víceméně nadbytečným. Vždyť i když mohla v buržoazním myšlení po jistou dobu platit falešná představa, že marxismus lze přiřadit k pozitivismu, ne-li mu dokonce podřadit,⁹ evidence principiální rozdílnosti obou nemohla uniknout ani vědomí buržoaznímu, nemluvě o tom, že v rámci marxistické tradice byla od počátku jasná a byla stále znovu prokazována.¹⁰ V naší souvislosti nám ovšem samozřejmě mnohem spíše než o pouhé srovnání explicitně teoretických podob pozitivismu s marxismem evropského vývoje jde o rovinu našeho národního myšlení; o to, jakým způsobem právě náš pozitivismus, který do českého myšlení vstupuje dříve než marxistická orientace (ve výraznější filozofické formulaci se prosadivší u nás s ještě větším opožděním než pozitivismus), vytvářel předpoklady pro pronikání a přijetí této marxistické orientace.

Je třeba podtrhnout, že to není tradiční otázka (akademické) filozofické historiografie, tj. netýká se jen vlivu filozofů a jejich spisů na jiné filozofy či teoretiky. Pokud bychom si otázku kladli jen takto, byli bychom s odpovědí brzy hotovi: např. zjištěním, že prakticky nikdo z českých pozitivistických filozofů ani poté, když marxismus vstupuje do naší duchovní kultury, nebyl marxismem natolik ovlivněn, aby přešel na jeho pozice. Příklady, které vzbuzují dojem, že jde o takové „přechody“, většinou ne-

⁹ Jako jeden z prvních formuloval tuto představu T. G. Masaryk, který přímo mluvil o „pozitivismu“ a „pozitivistickém materialismu“ Marxe a Engelse (viz *Otázka sociální I*, 1898, zvl. část 2, kap. 2). Později se tvrzení o zpřízněnosti marxismu s pozitivismem objevují jen sporadicky a spíš jen jako shledávání shod v dílčích určeních. Např. však ještě i G. Wetter se zmiňuje o domnělém vlivu francouzského pozitivismu na Marxe a o dvojí příbuznosti marxismu a pozitivismu — v antimetafyzické tendenci a v údajné snaze marxismu popřít samostatnost filozofie a identifikovat ji se speciálními vědami.

¹⁰ Viz pozn. č. 2 k části první.

obstojí. Zdeněk Nejedlý, přes více méně kladné hodnocení pozitivismu¹¹ a přes jisté metodické naladění, nikdy pozitivistou nebyl, tak jako úcta k faktům není o sobě pozitivistická. Vývoj právníka a filozofa Emila Svobody, který ostatně patřil k pozitivismu jen zprostředkovaně, vedl po osvobození asi spíše k socialismu než k marxismu, motivován emocionálně a politicky, nikoli však teoretickofilozoficky. Proměny postoje Františka Fajfry, původně bojovného pozitivisty, byly patrně zprostředkovány setkáním s Hegelem, avšak jejich vyústění v teoretické rovině zůstalo skryto.¹² I samo toto zjištění absence teoretickofilozofických přechodů od pozitivismu k marxismu je jisté příznačné a výmluvné. Avšak je jen částečnou odpovědí na náš problém, který — jak již řečeno — je širší.

Odpověď na otázku, jak český pozitivismus předznamenal proces pronikání a přijetí (resp. pak i uplatnění) marxistického postoje u nás, tj. jaké naladění pro něj připravil, musí být hledána také — ne-li převážně — za hranicemi teoretického filozofování, tedy i ve všech jeho přesazích do obecného vědomí české společnosti, v jeho ideologických implikacích, v jeho vlivech na mentalitu a sociální psychiku. A to nejen proto, že marxismus k nám nepronikal a neformoval se — v důsledku toho, že není „jen filozofií“, ale i pro specifické podmínky a obtíže našeho vývoje¹³ — jako filozofická teorie, nýbrž i proto, že ani český pozitivismus nebyl a ani nechtěl být jen filozofickým směrem.

Na různých místech práce již bylo naznačeno, jak široce český pozitivismus ovlivnil vědomí české společnosti v závěru její buržoazní epochy. Třeba akademicky pěstován, nebyl jen akademickou filozofií, nýbrž snad prvním filozofickým směrem, který nabyl u nás všenárodního významu.¹⁴ Spoluformoval především vědomí inteligence, pokud se vymanila z vlivu náboženství (a snad ji i pomáhal z tohoto vlivu se vymaňovat) a zejména prostřednictvím učitelstva a pomocí osvícensky laděného osvětářství a „lidovými“ zasahoval do širokých kruhů — patrně i dělnických. V této souvislosti byl často vyslovován názor, že český pozitivismus se stal jakousi „skoro národní filozofií českou“ (Fajfr), že se „přiblížil naší duši“ jako jakýsi „světový názor moderního Čecha“ (Tvrdý) nebo přinejmenším, že „podivuhodně dobře odpovídá duchovní situaci širokých vrstev národních, utvořivší se na sklonku minulého století“ (Popelová).¹⁵

¹¹ Viz zejména jeho monografii o Masarykovi, zvl. díl IV, Praha 1937. V pozdějších pracích se toto kladné hodnocení do značné míry utlumuje.

¹² K relativně četným přechodům vědeckých specialistů starší generace, v obecném smyslu pozitivistické, docházelo patrně po Únoru 1948. Tyto přechody, tiché, obtížné a snad i bolestné, byly ovšem motivovány mimoteoretickými zřeteli a tvoří už jinou kapitolu. Viz i níže.

¹³ O těchto specifických podmínkách viz J. Dubský-S. Strohs: *Marxistická filozofie v českých zemích. Filozofie v dějinách českého národa*, Praha 1958, zvl. 236–250.

¹⁴ Viz např. Jifina Popelová: *Filozof František Krejčí*, Praha 1944, 5 a násl.

¹⁵ Tamtéž, str. 6.

Odhlédneme-li tu od přesprávných absolutizací, neujde nám, že ve vědomí naší společnosti lze od určitého okamžiku nalézt sice jen obtížně exaktně uchopitelný, avšak přece nesporný tvar jakési mentality, který vykazuje jistou afinitu s pozitivismem, ba jisté pozitivistické, pozitivizující nebo alespoň kvazipozitivistické momenty. Tento jakýsi „český rozum“ (jak se poprvé pokusil nazvat tento postoj a mentalitu Karel Havlíček ve sporu o „bytí nebo nebytí německé filozofie v Čechách“, jak již o tom byla řeč) lze pak zhruba — v jakémisi ideálním typu — charakterizovat asi takto: vyznačuje se střízlivostí, věcností a nechutí podléhat iluzím; jakýmsi pozemšťanstvím a životním realismem; odporem ke spekulaci a úctou k vědění jako záruce pokroku, úsilím o sekularizaci a laicizaci životních a mravních hodnot. Stejně však nutno tuto mentalitu charakterizovat tím, že se ona její střízlivost, atd. stává lehce skepti a neschopností citového vznětu; že pozemšťanství, atd. znamená současně přizemnost, opatrnickví; že rubem odporu ke spekulaci a úcty k vědění je povrchnost, neschopnost transcendovat dané, stejně jako rubem oné sekularizace a laicizace je jen plochý antiklerikalismus. Tuto mentalitu nejen lze vyjádřit takto obojím způsobem — teprve v tomto dvojakém vyjádření se přibližujeme k jejímu postižení.

Tuto mentalitu lze nazvat mentalitou pozitivizující, ovšem za předpokladu, že tím nebude prohlášena za přímý výtvar pozitivismu; protože koneckonců žádná filozofická teorie — třeba nejmyslitelněji dopracovaná do životních postojů — není s to stvořit pocity, nálady, nezdůvodněné hodnotové orientace, atd. — třeba by byly seberelevantnější světově názorově. Totiž není je s to stvořit z ničeho. A tak i když český pozitivismus ji nevytvořil, přece ona pozitivizující mentalita k němu patří, a tím spíše pak ji musíme brát v úvahu při hledání souřadnic pronikání marxismu k nám. Pozitivismus této mentalitě „přišel vhod“, mohla se jím cítit potvrzována a prohlubována; a ona zase „byla vhod“ pozitivismu, protože s odvoláním na ni se mohl pokládat za „národní filozofii“. Dodejme jen ještě, že šlo výrazně o mentalitu maloburžoazní (tedy jev nikoli specificky český, přece však přistřížený na míru situace těchto našich vrstev na sklonku monarchie).

Bylo by značně obtížné v rámci těchto úvah přesněji určit míru a šíři vlivu maloburžoazní pozitivizující mentality na naši dělnickou třídu. Lze jej však nejen předpokládat; je přímo potvrzen jistými obtížemi procesu proměny našeho proletariátu z třídy o sobě v třídu pro sebe, obtížemi ideologického vyžívání a procesu spojení hnutí s teorií, které trvaly prakticky až do vzniku KSČ. Tato mentalita se totiž nepochybně stala jakousi nerefektovanou základnou pozitivizujících a naturalizujících tendencí, kterými byly poznamenány počátky teoretického úsilí našeho dělnického hnutí, třebaže ovšem se věcně tyto tendence — vedle teoretické slabosti — rezultovaly z vlivů druhé Internacionály (patrně zvláště Kautského). Tím více se pak o tuto mentalitu může opřít reformistický revizio-

nismus, který již vědomě (např. u Modráčka) směřuje ke spencerovskému evolucionismu.¹⁶

A tak je zřejmé, že pozitivismus jako teoretická filozofie i jako pozitivizující mentalita — přes své některé domnělé afinity k marxismu jako odmítání fideismu, mystiky, iracionalismu a plédování pro „vědu“ a „pokrok“ — nebyl příznivou půdou pro přijetí marxismu, ba ztěžoval je a umožňoval jeho deformace.¹⁷ Cesta k marxistické orientaci mohla tedy vést i u nás jen skrze teoretické překonávání pozitivismu i praktické překonání pozitivizující mentality (tak jako v Rusku, kde zakotvení marxismu předpokládalo spolu s odmítnutím narodnictví překonání pozitivistických metodologických a světonázorových principů i machisticko-pozitivistického revizionismu).¹⁸ Situace u nás však byla jiná než v Rusku. Byla otázka, kdy a do jaké míry si úkol překonat pozitivismus české myšlení uvědomí a kdy bude pro něj dostatečně zralé. A tak po jistou dobu se antagonismus pozitivismu a marxismu ve vědomí naší společnosti výrazněji neprojevoval. Do jisté míry ani ze strany pozitivismu.

Samu existenci marxismu zaznamenal český pozitivismus teprve od epochy Krejčího, tedy poté, když na něj byl upozorněn kritikou Masarykovou (Otázka sociální, 1898). Je třeba říci, že v tomto smyslu zůstanou čeští pozitivisté masarykovci, marxismus bude pro ně Masarykem definitivně zhodnocen a Masaryk v tomto směru zůstane pro ně natolik autoritou, že nebudou počítovat nutnost se s marxismem původním způsobem vyrovnávat, ba ani nutnost jej studovat.

Je příznačné, jak např. František Krejčí líčí místo a povahu marxistické filozofie ve svých základních filozofických spisech. Ve Filozofii přítomnosti zcela přejímá Masarykovu tézi o „krize marxismu“, jež prý je důkazem, „jak vedlejší úlohu v celém hnutí socialistickém hraje teorie filozofická“; a to je prý důvodem, proč „světový názor socialistů“ nezačleňuje do filozofie přítomnosti.¹⁹ Ve spise Filozofie posledních let před válkou pak Krejčí své vidění marxismu poněkud rozvádí, stále ovšem ve smyslu Masarykově. Soudí, že historický materialismus „je typický příklad naturalismu: rozšíření platnosti zákonů přírodních na jevy společenské způsobem nevědeckým, tj. neempirickým“. Hmotné podmínky podle jeho ná-

¹⁶ Viz I. Dubský-S. Strohs: *Marxistická filozofie v českých zemích. Filozofie v dějinách českého národa*, Praha 1958, 240–250. Zde je také parafrázován soud Togliattioho o kautskyánském socialismu: od evolucionismu a později od pozitivismu převzal téměř metafyzickou koncepci vývoje lidské společnosti, čímž šel k jalovému fatalismu: od kapitalismu se k socialismu přejde přírodním zákonem, tak jako se dospělo od opice k člověku, od původních mlhovin k systému hvězd a planet (246).

¹⁷ Není paradoxem, že právě svými domnělými afinitami k marxismu je pozitivismus marxismu nebezpečný. Je příznačné, že pro Lenina (jako předtím pro Engelse) je pozitivismus aktuálním nebezpečím právě tam, kde se pokouší proniknout do horizontu vědomí revolučního hnutí.

¹⁸ Viz *Leninovy práce citované v pozn. 2 (první část)*.

¹⁹ *Filozofie přítomnosti*, Praha 1904, 437–438.

zoru určují duševní život jednotlivce i společnosti, „avšak závislost ta není jediným činitelem dějinným; síly přírodní nejsou jediné motory života společenského. Jsou tu také síly duševní, jako vedle přírody psychy, vedle hmotného života duševní.“ Proto prý „historický materialismus jest neschopen vznítiti a živiti v člověku cit mravní závaznosti a libovali podříditi vyšším ohledům společenského celku. Historický materialismus vede k etickému materialismu v onom zlém smyslu, v němž znamená znehodnocení mravních ideálů.“²⁰ Tyto výtky — působící z pera Krejčího poněkud komicky, považíme-li, že tu historickému materialismu vytýká právě to, co jsou slabiny jeho vlastního názoru — svědčí o nedostatku hlubší znalosti marxismu; vyjadřují však postoj, jehož se český pozitivismus nikdy nebude moci zbavit.²¹

Na druhé straně je však nutno konstatovat, že odmítání teorie marxismu, třeba ploché, přece zásadní, nepřerůstá nikdy v českém pozitivismu do antimarxistických tažení a kampaní. Marxismus nebyl pro český pozitivismus nikdy „hlavním nepřítelem“ — tím byl ve filozofii „idealismus“ (tj. i iracionalismus, mysticismus atd.) a v ideologii nejprve klerikalismus a „rakušáctví“, později stále více a více antidemokratismus a fašismus. Čeští pozitivisté — jak jsme již viděli — stáli plně na půdě buržoazní ideologie a politiky,²² masarykovství apod., ať již politicky náleželi k realistům, k pokrokové straně nebo ke straně českých socialistů, podléhali různým politickým iluzím a naivitám,²³ avšak jako upřímní demokraté prožívají nejedno rozčarování z realizace buržoazní politiky, kterou podporovali, a snad i hledají cesty za její hranice. Náзорný je přitom zejména případ Krejčího, který od sklonku dvacátých let neváhá statečně vystupovat proti politice buržoazního Československa a přibližuje se levici.²⁴ I když případ Krejčího je patrně nejvýraznější, vyjadřuje politickou tendenci, která platí různou měrou i pro ostatní české pozitivisty, zejména pak v době ohrožení fašismem. Jasně to ukazuje osud Josefa Tvrdeho, který statečně položil život v Mauthausenu.

Samozřejmě: tento progresivní vývoj politických postojů a sympatií českých pozitivistů nevedl — jak již připomenuto — k proměnám východisek nebo k odstraňování mezí českého pozitivismu jako teorie a ideologie a ani ke sblížování s marxismem. Takže to nezbavovalo marxistické myšlení povinnosti se s českým pozitivismem vyrovnat.

To bylo ovšem možné teprve poté, kdy se naše dělnické hnutí konstituuje přijetím leninismu jako hnutí skutečně revoluční a ovšem i poté, když

²⁰ *Filozofie posledních let před válkou*, Praha 1918, 21–22.

²¹ Srovn. soudy Josefa Tvrdeho o marxismu např. v jeho *Průvodci dějinami evropské filozofie*, Brno 1947² nebo v jeho *Úvodu do filozofie*, Brno 1947, kde nadto figuruje výtka, že pro „hospodářský komunismus Marxův“ se „individuum v mase úplně ztrácí (dějiny tvoří proletariát), ačkoli za různých okolností (např. při revoluci) si byl důležitosti individuálního subjektu vědom“. (111) Viz i názory Josefa Krále (níže).

proces jeho ideologického a teoretického vyzrání postupuje od filozofických implikací politické praxe k relativnímu vydělení filozofické součásti marxismu. Jestliže nejprve ve dvacátých letech je tu odmítnutí pozitivismu přítomno jen nepřímě a implicitně v „návratu k Marxovi“,²⁵ ve třicátých letech je česká marxistická kultura již dozrálá k tomu, aby se s českým pozitivismem vyrovnala explicitně.

Tato kritika českého pozitivismu je dílem Eduarda Urxe. Třebaže v mnohém jen publicisticky načrtnutá a fragmentární,²⁶ je všestranná a zásadní, a to tím spíše, že se již opírá o principy kritiky pozitivismu Leninova

²² Přesvědčivě to ukázala např. J. Peškova v rozbořem Krejčího pozitivní etiky: „Krejčího etika a řešení společenské problematiky vůbec je (...) přímou apologetikou kapitalismu v době, kdy šlo o to upevnit, zmodernizovat českou společnost a povznést ji na úroveň vyspělých národů západní Evropy. Nepřímou apologetikou se stává tehdy, když cíle bylo dosaženo, ustavena samostatná buržoazní demokratická republika“. (*Pozitivní etika Františka Krejčího*, Československá psychologie, 1958, 3, 291.)

²³ Viz např. Krejčího pokus o formulaci jakéhosi „českého socialismu“, jak to dokládá jeho časopis *Budoucnost* (1918–1920), resp. jeho články v *Majáku* a *České strážce*.

²⁴ Tak s řadou dalších osobností (zejména s Nejedlým a Šaldou) podepisuje prohlášení na obranu tiskové svobody (1928), což znamenalo především obranu práv komunistického a levicového tisku; protestuje proti střelení do dělníků (1931); s Nejedlým podepisuje *Otevřený dopis studentům* (1932), varující před fašismem a antikomunismem a zdůrazňující, že problém inteligence mohl být řešen jen v Sovětském svazu; s Nejedlým a Šaldou přejímá záštitu nad vydáváním Leninových spisů v češtině (1933) atd. Je příznačné, že spolu s těmito ideovými posuny, k nimž Krejčímu jistě napomáhal i Zdeněk Nejedlý, prohlubuje se Krejčího pochopení fenoménu Října a Sovětského svazu. Již ve svém *Budoucnosti* otiskuje statě pozitivisty Františka Fajfry, snažící se vysvětlit význam první socialistické revoluce a struktur, které nastoluje (zvl. stať *Bolševická teorie*, *Budoucnost* II, 129–138), později se pozitivně o snahách sovětské společnosti vyslovuje i sám. Tak např. v souvislosti se svým překladem Hegelova Úvodu do filozofie dějin píše: „Hegel byl panteista, což mu získalo odporce mezi dřívějšími idealisty, tak jako je dnes proti myslí našim nejmodernějším pámbíčkářům. A toho se zase chápou antibolševici a antikomunisti se Stříbrného gardou v čele, ale také s Lidovými novinami, aby klnuli novým lidem tam na Rusi, kteří z Hegelovy studnice vyčerpali prostřednictvím Marxe a Lenina ideje k reformě společnosti lidské“. (Všechny tyto dokumenty shrnuje Československá psychologie, 1958, č. 3, 317–321.)

²⁵ Víceméně takovým způsobem interpretují Dubský a Strohs teoretickou činnost Jaroslava Kabeše ve dvacátých letech: „Pozornost, kterou věnuje dílům mladého Karla Marxe, spojena s úsilím postihnout v celistvosti vztah člověka ke skutečnosti, rozsah a možnost lidského jednání, jeho volní činnosti, míru jeho současné svobody i její příští hranice (...)“ „poněkud připomíná Gramsciho odpor proti deterministickým důsledkům pozitivismu...“ (*Filozofie v dějinách českého národa*, 261).

²⁶ Je obsažena ve dvou pracích – v kapitole studie *Tvář vládnoucí třídy* (Tvorba 1930, č. 34) a ve stati *Československá filozofie. Několik poznámek o dějinách filozofie a hlavně o spisu dr. Josefa Krále* (Tvorba 1938, č. 2). Nově otištěno např. ve výboru Urxových prací *V prvních řadách*, Praha 1962.

spisu *Materialismus a empiriokriticismus* — a to již v práci z roku 1930, tj. před vydáním českého překladu tohoto spisu.

Podle svých zásad historickofilozofické analýzy²⁷ ukazuje Urx nejprve sociálně třídní kořeny českého pozitivismu: jde o „oficiální filozofii buržoazie“ „koncem minulého a začátkem našeho století“; „odpovídá nejvyšším fázím progresivního vývoje kapitalismu a byl v rukách české buržoazie, nesamostatné buržoazie, vhodným prostředkem k ovlivnění dělnictva, aby je získala pro svoje zájmy vůči vládnoucí buržoazii německé“.²⁸ Opíraje se pak o Leninovy soudy charakterizuje Urx pozitivismus jako jakousi „stranu středu“ se sklonem k materialismu i idealismu, či spíše jako filozofii, která je jakousi „náladou pro materialismus“, ale současně otevírající „tisícera dvířka idealismu a dokonce fideismu“, ne-li jako teorii, jež „slovy předstírá materialismus“ a vydává se za filozofii, jediné založenou na přísně vědeckém, „empirickém základě“, avšak ve skutečnosti jen „hauzirující s pseudomaterialistickou teorií“, aby se tím kryl její „idealistický obsah“.²⁹ V gnozeologii pak pozitivismus s likvidací objektivní a absolutní pravdy upadá do relativismu („údělem člověka v tomto slzavém údolí je pouze poznání pravdy relativní“)³⁰ a do agnosticizmu, „největšího filozofického šarlatánství a šejdiřství“.³¹ S tím pak jde ruku v ruce pozitivistický objektivismus, nepřítomnost nesmířitelnosti, která je „přece krásou a chloubou každé velké filozofie“.³² Současně je si Urx dobře vědom toho, že český pozitivismus včetně tzv. novopozitivismu, tj. svého pokračování v buržoazní republice (Král, Tvrdý, aj.), se „staví na samu, nutno říci, demokratickou levici české měšťácké filozofie“³³ a že představuje — lze-li to tak říci — poměrně raný stupeň rozpadu buržoazního filozofického vědomí; protože „hospodářská a politická situace, z níž pozitivismus vyrůstal, minula“, prodělává filozofie vládnoucí třídy pohyb (Urx píše ironicky „pokrok“), který i pseudomaterialismus hází přes palubu: „od pozitivismu vede cesta přímo k otevřenému filozofickému klerikalismu, k idealismu“.³⁴ I když tedy pro marxisty je pozitivismus nepřijatelný,

²⁷ „Historik filozofie (...) musí si 1. všimnout sociologických kořenů jednotlivých filozofických směrů, pak 2. zkoumat, jak jednotliví filozofové řeší základní teoretické otázky, a konečně 3. alespoň v hrubých rysech všimnout si také praktických důsledků každé filozofické školy a jejich hlavních představitelů.“ (*V prvních řadách*, 129.)

²⁸ Tamtéž, 101.

²⁹ Tamtéž, 101, 127, 101.

³⁰ Tamtéž, 102.

³¹ Tamtéž, 104.

³² Tamtéž, 132–133. Urx tento pozitivistický objektivismus exemplifikuje na Králově způsobu výkladu vývoje české filozofie v jeho spise *Československá filozofie*. Z dalších Urxových výtek tomuto spisu pak sluší vyzvednout zejména to, že „přehlíží společenské, materiální podmínky, z nichž vyrůstaly a z nichž se vyvíjely u nás jednotlivé filozofické směry“. (Tamtéž, 128.)

³³ Tamtéž, 127.

³⁴ Tamtéž, 104. Urx to dokumentuje, ne příliš šťastně, na proměnách pojetí pravdy u Krejčího, K. Čapka a J. B. Kozáka.

mohou být na něj, a to zvláště v době, kdy se vede historický zápas mezi fašismem a demokracií, patrně uplatněna slova, kterými Urx závěrem hodnotí Králův spis Československá filozofie: je „zejména tou stránkou, která je zaměřena proti filozofickému mysticismu, projevem sil pokroku v oblasti filozofie a také v praktickém boji životním, třebaže jeho pokrokovost je nedůsledná“.³⁵ Nesporně hlavní nepřítel marxismu byl v onom historickém okamžiku jinde.

A tak lze říci, že i když české marxistické myšlení dovedlo již velmi přesně analyzovat a hodnotit českou pozitivistickou tradici, v době meziválečné ještě nedošlo — z mnoha důvodů, nikoli jen teoretických — k zásadnímu střetnutí s pozitivismem. K tomu dojde až po roce 1945, v období vyostřených politických a ideologických zápasů o charakter a duchovní tvářnost naší společnosti, tj. mezi Květnem 1945 a Únorem 1948.

A tu také otevřeně vystupuje český pozitivismus proti marxistickoleninské filozofii, která v té době prožívá veliký rozmach.³⁶ Tuto úlohu kritiky marxistické filozofie sehrála — vedle teoreticky nezávažné publicistiky — především stať Josefa Krále, Pozitivismus, dialektický materialismus a filozofie.³⁷ Viděli jsme již (viz druhá část), že se zde Král pokouší hájit oprávněnost pozitivismu, zároveň však směřuje ke „stručnému posouzení základních tezí dialektického materialismu“ (217); podle sledu jeho polemiky lze soudit, že se přitom přidržuje Stalinova výkladu O dialektickém a historickém materialismu.

Nejprve Král odmítá — z „neutrálních“ pozic — materialismus: je mu jednou z „hypotéz víceméně pravděpodobných“, „metafyzickou domněnkou jtko jiné“ (217). „Nelze tedy materialismus prohlásit za jediný správný výklad skutečnosti, vlastního jsoucna. Tím ovšem není řečeno, že je jím spiritualism.“ (219) Řadu výhrad má Král vůči marxistické dialektice: líčí ji pomocí hegelovské frazeologie a konfrontuje ji s domněle „empirickým“ pojetím „moderního evolucionismu“ (Spencer). Přitom je pro Krále příznačné, že nejen pochybuje o originalitě marxistické dialektiky („Marx a Engels teprve vlastně vlivem pozitivismu a evolucionismu a přírodních věd docenili dosah pojmu vývoje, a ač přejali pro něj formuli Hegelovu, naplnili ji obsahem a odůvodnili pod vlivem evolucionismu moderního“ — 222), ale že klade otazníky právě nad její revoluční jádro — nad úlohu rozporů a princip revoluční diskontinuity (viz 221—222). Rovněž námitky proti historickému materialismu se rozvíjejí v běžných kolejích, narýsovaných již před půl stoletím Masarykem. „Hospodářské jevy“ prý jsou jen jednou z kategorií sociálních jevů a nadto je nelze „nazývat hmot-

³⁵ Tamtéž, 133.

³⁶ Tuto situaci přehledně líčí Ladislav Hrzal a Jakub Netopilík ve spise *Ideologický boj ve vývoji české filozofie*, Praha 1975, zvl. v kapitole I. *Boj o orientaci českého myšlení po roce 1945*, 11—37.

³⁷ Česká mysl 1946—1947, 210—232. Jde o přetisk přednášky ve Filozofické jednotě konané dne 17. dubna 1947.

nými, nejvýše některé z nich toliko hmotnými a potiori (fortiori).“ (223) „Rozdělení společenských jevů a společenských poměrů na hmotnou základnu a ideovou nadstavbu jest umělá konstrukce a spíše názorný obraz než přesné zjištění skutečnosti a příčinný výklad“ (223) a „nelze tedy přijímat prostě, že hospodářské poměry jsou základem veškerého života a kultury“ (223). Historický materialismus pak prý dále přehlíží „individuálního činitele“, tj. úlohu osobnosti v historickém pohybu, (224) i působení „individuálního principu etického“, totiž principu osobního prospěchu (224). „Další základní teze historického materialismu, že vývoj společnosti jest určován způsobem výroby“ podle Krále „nevystihuje plně ani věrně dějinný vývoj společnosti“ (224),³⁸ prý stejně jako Marxova a Engelsova teze, že dějiny jsou dějinami třídních bojů. Zde pak Král — opíraje se o tradiční argumentaci buržoazní sociologie — vynakládá značnou námahu, aby problematizoval marxistické pojetí třídy, třídního boje a sociální revoluce; zamlžuje pojem třídy (existuje prý vždy řada tříd a sociálních skupin, nikoli jen dvě antagonistické; třídy jsou tvořeny výší důchodu, nikoli vztahem k výrobním prostředkům, atd. — 226—227), dějinný vývoj měl jiné hybné síly a bude mít i jiné vyústění: „revoluce jako náhlá a násilná změna společenských poměrů je pochod jen výjimečný, tedy doplňující, druhotný, vedlejší proti evoluci jako pochodu postupným, ponenáhlým, základním“ (227). Současně má být zpochybněn i ideál beztřídní komunistické společnosti: nejen že není „dosti pevně zdůvodněn“, nýbrž i proto, že podle sociologie nelze uznat, že „v budoucí společnosti vymizejí třídy“ (227).

A tak Král ze svého „posouzení“ historického materialismu jako „výkladu zjednodušujícího“ (225), který „neobstojí před kritikou empirické sociologie“ (227), vyvozuje závěr na celou marxisticko-leninskou filozofii: nelze prý ji uznat za „jedinou opravdu vědeckou filozofii“ — přes důraz na vědeckost aj. momenty, jimiž prý se blíží pozitivismus, jí chybí kritičnost a objektivnost, je poznamenána dogmatismem a stranickostí (331).³⁹

Na tuto „kritiku“ se ovšem Královi nedostalo z marxistického tábora přímé odpovědi, tj. jeho „výtky“ marxistické filozofii nebyly adresně a explicitně vyvráceny. V době vyhrocených zápasů kolem Února 1948, kdy šlo o zásadní politická rozhodnutí, nezdálo se ani takové teoretické vyvrácení potřebné. A to tím spíše, že brzy poté byla v důsledku revolučních přeměn odňata českému pozitivismu (stejně jako ostatním buržoazním směrům ve filozofii a ideologii) institucionální základna a tím ukončena jeho další existence. Nelze ovšem nevidět, že v daném okamžiku naše

³⁸ V této souvislosti se nejjasněji projevuje idealistický názor pozitivismu na společenský vývoj: „Jsou to ideje a konečkonců nejobecnější ideje, filozofické, které „ovládají“ dějiny“, tvrdí Král s odvoláním na Comta (225).

³⁹ Zejména v tomto posledním se Král shoduje s ještě militantnějším útokem na marxistickou filozofii, který v Černého Kritickém měsíčníku otiskl Robert Konečný (*K problémům sovětské filozofie*, KM 1948, 21—24.)

marxistická fronta neměla k takovému vyvracení dost sil, zejména lidských: kvalifikovaných pracovníků marx-leninské filozofie bylo málo, nadto většina z nich málo zkušených začátečníků,⁴⁰ kteří pro kritiku buržoazního myšlení neměli předpoklady, ale ani o ni nejevili zájem. Je příznačné, že když o něco později (1953) se počíná u nás organizovat práce na studiu a přehodnocení dějin české filozofie, pozitivismus ve své české podobě (podobně jako ostatní směry buržoazního myšlení „fáze sestupu“) se ocitá mimo zájem.⁴¹ A tak došlo k tomu, že český pozitivismus byl překonán politicky, mocensky, nikoli však ideologicky a teoreticky. V tomto smyslu nebyl zcela mrtev a čekal jen na příležitost, jak se znovu vynořit, byť v podobě přiměřené situaci.

Tato možnost se objevuje v šedesátých letech, kdy před marxisticko-leninskou filozofií vystupují nové úkoly a problémy předpokládající její rozvinutí a prohloubení překonáním jistých deformací minulého období. Mezi rozmanitými otázkami, které tak začínají vyvstávat, a které se zdají vést k jakési vnitřní diferenciaci marx-leninské filozofie, důležité místo připadá mimo jiné komplexnímu problému vědy (což bylo pochopitelně vzhledem ke zvyšování specifického významu vědeckého výzkumu v předvečer rozvíjení socialistické verze vědeckotechnické revoluce). V této souvislosti se pak objevuje — sám o sobě nikoli neoprávněný — požadavek jakéhosi „zvědečtění“ marxistické filozofie a snaha jistým způsobem zaregistrovat a využít úspěchy nově vzniklých nebo dynamicky se rozvíjejících věd (kybernetika, moderní logika, teorie modelování, teorie řízení, sociologie, atd.), které do jisté doby zůstaly mimo pozornost naší filozofie. A právě zde (zejména v tendenci „zvědečtit“ marx-leninskou filozofii „vintegrováním“ metod a výsledků těchto věd) počíná se oživovat nepřekonaná tradice pozitivismu, empirismu, antidialektické postoje, objektivismus „čisté vědy“, scientismus, atd., třebaže nikoli ze starších zdrojů domácích, nýbrž z vlivů a infiltrací soudobého buržoazního myšlení (což je o to pochopitelnější, že řada těchto „nových“ věd se původně rozvíjela v těsném sepětí s moderními formami pozitivismu, analytických filozofií nebo prostě v širokém proudu moderního buržoazního scientismu). Co je však pro tento pohyb rozhodující: v souvislosti s krizovým vývojem naší strany a společnosti se některé o sobě oprávněné tendence deformují v proudu scientisticko-pozitivistické revize marxismu-leninismu. Povaha, forma a funkce této revize již byla v naší literatuře analyzována a zhodnocena.⁴² Zde stačí jen podtrhnout, že scientisticko-pozitivistický revizio-

⁴⁰ Viz Hrzal - Netopilík, zvl. 18. Viz i má stať *Filozofie a krizový vývoj naší strany a společnosti*, sb. *Padesát vítězných let*, Brno, 1973, 32–34.

⁴¹ Viz pozn. 3.

⁴² Hrzal a Netopilík v cit. spise o tom píší: „Pozitivistická revize marxisticko-leninské filozofie spočívá v tom, že se pokouší ‚očistit‘ dialektický materialismus od údajně ‚metafyziky‘ tím, že zastřeně odmítá kategorii hmoty nebo ji odkazuje do oblasti sémantiky. Využívajíc často argumentů ‚linguistic philosophy‘

nismus svým směřováním k vytvoření jakéhosi scientismu jako světového názoru a (domněle odideologizované) ideologie, které kladly „vědu“ proti (marxisticko-leninské) ideologii, usiloval v podstatě o totéž, o čem šlo v roce 1947 Královi a před tím českému pozitivismu vůbec. (Snad jen s tím rozdílem, že tento revizionismus vystupuje proti marxistickému myšlení v podstatě militantněji, než to kdy činil český pozitivismus.) A tak, ač to může znít paradoxně, tento scientistický revizionismus představuje jakousi závěrečnou fázi vývoje českého pozitivismu anebo jakési jeho svěrázné dědictví. Jeho teoretické překonání by mělo být překonáním českého pozitivismu jako takového.

snází se obejít nebo zastřít řešení základní otázky filozofie“ (310). „V oblasti historického materialismu usiluje pozitivistická revize o popření objektivních zákonů společenského vývoje a vrací se k psychologickému, či mechanicko-behavioristickému nebo kybernetickému vysvětlování společenských jevů“ (311). „Pozitivistická revize odmítá dialektiku a snaží se nahradit filozofickou metodu marxismu-leninismu, materialistickou dialektiku, jinou metodou, např. metodou kybernetiky nebo tzv. integrální sociologie či souhrnem speciálních metod používaných v různých vědách o přírodě, společnosti, myšlení.“ (311) „Avšak hlavním podtextem těchto snah byl koneckonců boj za ‚osvobození vědy‘ od ideologie.“ (320) „Za tímto ‚zvědečtění‘ filozofie se skrýval boj proti vedoucí úloze komunistické strany, proti historickému poslání dělnické třídy.“ (315)

III. DĚICTVÍ ČESKÉHO POZITIVISMU

Je však již tradice českého pozitivismu skutečně překonána tak, že z ní nic nezbylo? Tážeme-li se takto, jde nám vlastně o několik souvisejících, avšak nicméně odlišných otázek. Předně je to otázka po bezprostředním působení a teoretickém vlivu českého pozitivismu v našem myšlení. Za druhé pak jde o otázku poněkud širší, o otázku, zda ve vědomí naší společnosti neexistují tendence nebo možnosti, které by zprostředkovaně souvisely s pozitivistickou tradicí, případně byly analogií k ní, a za jistých okolností mohly podmínit její znovuožívání nebo alespoň volné navázání na ni (např. v onom smyslu, v němž — jak jsme viděli — představoval navázání na ni pozitivistický revizionismus šedesátých let). Konečně pak otázka, co zbylo z českého pozitivismu dnes, může být položena ještě třetím způsobem; ale o tom později.

Na první otázku je možno odpovědět zcela stručně a jednoznačně: přímé působení českého pozitivismu jako teoreticko-filozofické tradice je ukončeno. Žáci nebo pokračovatelé Františka Krejčího nebo Josefa Tvrdeho dnes v naší filozofii neexistují. Soudobá literatura o českém pozitivismu je kritická, je psána z marxistických pozic a svým způsobem představuje příspěvek právě k onomu teoretickému překonání pozitivismu, které např. v padesátých a částečně i šedesátých letech ještě chybělo. Již proto — avšak i vzhledem k tomu, že český pozitivismus představuje formy filozofického vědomí, které jsou i z hlediska buržoazního myšlení již uzavřené a historické — není možno další přímé působení české pozitivistické tradice ani předpokládat.

Odpověď na druhou otázku bude poněkud diferencovanější. Je jasné, že pro existenci nebo jakékoli vzkříšení pozitivismu dnes u nás chybí sociální a třídní základna — buržoazní sociální struktura, společenské síly, jejichž vědomí a zájem by jej vynucovaly, a ovšem i příslušné instituce, v nichž by mohl být zakotven. Tyto objektivní skutečnosti by nám však neměly zabránit postřehnout, že přesto mohou i dnes u nás vystupovat tendence znamenající jisté potenciální předpoklady nebezpečí pozitivistických či pozitivizujících postojů. Mohly by se rezultovat z retardací společenského vědomí, z jistých mechanismů vědeckého poznání a z mezinárodních souvislostí, tedy ve trojí rovině: sociálně psychologické, kognitivní a ideologické.

Předně. V obecném vědomí naší společnosti a v životním způsobu některých lidí přetrvávají spolu s přežitky maloměššáctví jisté — třebaže ve své konkrétní podobě a přesné šíři vlivu obtížně uchopitelné, nicméně hmatatelné — relikty oné mentality, kterou jsme výše nazvali mentalitou pozitivistickou. Tak jako se do značné míry vytvářela bez přímé inter-

vence pozitivistická filozofie, tak ji patrně nemohl zcela vyhladit její pád. Nakolik ovšem je přežitek nejen pouhým zkamenělým reliktem minulosti, nýbrž i modifikací postoje, který přežívá, přiměřenou nově skutečnosti, a zároveň i něčím, co má i své jisté sociální a gnoseologické (případně i sociálně psychologické) kořeny v současnosti,⁴³ natolik ani ona pozitivistická mentalita nepřežívá ve své původní podobě, jak jsme ji výše rekonstruovali. Konfrontace této dnešní její tvářnosti s její původní podobou by nám nepochybně ukázala, že nejen setrvává — byť jen živelně — v polohách světově a životně názorově neslučitelných s marxistickou vizí světa a života, ale že i v dvojakosti jejich určení počínají převažovat určení negativní. Tak v ní téměř mizí střízlivost a zůstává jen skepse, opatrnickví; úcta k faktům a vědění je vytlačována ateoretickým postojem praktikismu a utilitarismu omezujícím se na prostředky a přehlízejícím cíle; věcnost degraduje na ztrátu aktivního vztahu ke světu, na útek před odpovědností, iniciativou a angažovaností (nebo na pseudoangažovanost a pseudoiniciativu). Jevové formy, podoby a důvody existence této mentality v naší společnosti by ovšem vyžadovaly speciálního zkoumání, které daleko překračuje možnosti a prostředky historickofilozofických metod. Nicméně sám fakt existence této mentality je nesporný a důležitý i pro dějiny filozofie, zejména v tom, že v existenci této mentality musíme spatřovat jakousi sociálně psychologickou základnu uplatnění obou dalších „předpokladů“ oživování pozitivistických postojů u nás.

Druhý z oněch možných „předpokladů“ by mohl vyplývat z jistých tendencí vědeckého poznání, či ještě spíše z jistých postojů, iluzí a předsudků vědeckých specialistů, z jakéhosi jejich živelného pozitivismu, scientismu anebo prostě z afilozofičnosti (jež sama o sobě je již potenciálně pozitivizující).

Není to arci jev nového data, znal jej a vysmíval se mu např. Bedřich Engels⁴⁴ již před stoletím. Své domnělé oprávnění hledá ona pozitivizující afilozofičnost mimoděk v historii, ovšem naivně interpretované, totiž v historickém faktu, že se moderní věda konstituovala teprve tím, že překonala (metafyzickou) filozofii a že se osamostatnila od filozofie, jejíž byla předtím součástí. Z toho se pak zcela neoprávněně vyvozuje, že ryzí vědeckost vědy je prostě zajišťována afilozofičností, ne-li přímo odbornickým idiotismem.⁴⁵ Iluze o možnosti či dokonce nutnosti jakéhosi „bezpředpokladečného“ poznání a jiné scientistické, empiristické a vůbec živelně pozitivis-

⁴³ Viz můj článek *O přežitcích individualismu a o jejich překonávání*, sb. *Bojem proti buržoazním přežitkům za vyšší účinnost světónázorové výchovy*, Brno 1974, 20 až 26.

⁴⁴ Viz jeho slova o domnělém osvobození přírodovědců od filozofie v *Dialektice přírody* (Marx - Engels, *Spisy* 20, Praha 1966, 488–489), aj. výroky zde i v *Anti-Dühringovi*.

⁴⁵ Zajímavé příklady v podstatě empiricko-pozitivistické nechuti k filozofii uvádí T. I. Ojzerman: *Problémy filozofie a filozofie dejín*, Bratislava 1976, 36, 83, aj.

tické předsudky mají ovšem své záchytné body v realitě vědecké činnosti i dnes, ba možná dnes více než dříve. Podoba a praxe moderní speciální vědy s její stále se radikalizující diferenciací a specializací, s její operacionalizací a technizací (v procesu vědeckotechnické revoluce) atd. může vyvolávat dojem, že samo toto speciální poznání je filozoficky a ideově relevantní leda ve svých důsledcích, zprostředkovaných zobecněních a dopadech, nikoli však ve svém vlastním „provozním“ procesu (v němž by naopak každá „spekulace“ a „ideologie“ překážela). K tomu je pak třeba přičíst další okolnost. V procesu narůstání vědeckotechnické revoluce se neobyčejně rozšiřuje personální základna vědy (takže procento lidí profesionálně spjatých s vědeckým výzkumem se např. proti 19. století silně znásobuje). Při tomto „zmasovění“ se z velké většiny mění — zase např. oproti 19. století — status „muže vědy“: jen velmi málo lidí spjatých s vědou a vědeckým výzkumem může podržet hrdé označení „vědec“; většina jsou jen „vědečtí pracovníci“, „pracovníci výzkumu“ apod. A právě tato jejich široká armáda bývá odkázána jen na „řemeslo“ vědeckého výzkumu, na plnění dílčích, často velmi úzkých výzkumných operací a nemá možnost přímo v procesu této své činnosti postihovat její širší souvislosti, teoretický význam a ideový smysl.⁴⁶ Právě tu může hrozit potenciální nebezpečí vzniku živelně pozitivistických nálad a postojů, o to větší, že jde o poměrně širokou společenskou skupinu, která se může ocitat jak v dosahu působení oné pozitivizující mentality v každodenním vědomí, tak podléhat vlivům z oblasti třetího typu potenciálních „předpokladů“ oživení pozitivistického postoje.

Tímto třetím typem „předpokladů“ by se mohly stát vlivy buržoazního myšlení, které jako část buržoazní ideologie v dnešní epoše ideologického zápasu samou svou podstatou (a ovšem i na široce rozvinuté bázi institucionální) usiluje pronikat do vědomí a teoretického myšlení socialistické společnosti. I když v naší přítomné situaci je toto nebezpečí daleko menší než např. v šedesátých letech, kdy krizový stav naší společnosti nejen neumožňoval tomuto pronikání čelit, ale kdy aktivizující se revizionistické a protisocialistické síly mu otevíraly dveře, ani dnes tato možnost není zcela vyloučena. Nemám tu arci na mysli masový a otevřený průnik současné pozitivistické metodologie, teorie a ideologie do našeho myšlení, jako spíše buď nepřímé a nenápadné vlivy v „mikrorozměru“ metodologie, metodiky nebo prostě řemesla speciálně vědecké práce (vlivy spjaté s jistými iluzemi o soudobém pozitivismu), anebo stejně nenápadné posuny teoretickofilozofických stanovisek,⁴⁷ rovněž vyplývající z iluzí o poziti-

⁴⁶ Snad i toto má na mysli Ojzerman, když píše: „Opovrhlivý postoj (k filozofii), kterému se svého času vysmíval Engels, si zachovávají většinou jen ti přírodovědci, kteří ve své vlastní vědě nezastávají přední místo.“ (Tamtéž, 210.)

⁴⁷ Tak např. Manfred Buh r charakterizuje příklon k pozitivistickému způsobu myšlení v našich vlastních řadách takto:

vismu. Tato možnost je o to větší, že — jak již řečeno v jiné souvislosti — některé úspěchy moderní vědy, instalace některých nových vědních oborů, jakož i jisté poznatky a metody teorie a filozofie vědy jsou spjaty ne-li s některými formami pozitivismu a analytické filozofie, tedy s činností některých pozitivistů a analytiků. „Mnozí představitelé logického pozitivismu byli význačnými specialisty v oblasti formální logiky a matematiky, přinesli nové výsledky v řadě konkrétních logicko-metodologických problémů speciálních věd.“⁴⁸ Tyto výsledky a metody, jimiž jich bylo dosaženo (tj. formální — matematické, kybernetické, semiotické — metody), nemohou být marxistickou teoretickou kulturou ignorovány; jde ovšem o to, aby z tohoto pouhého faktu jisté teoretické obsažnosti soudobého pozitivismu nebyly produkovány iluze o pozitivismu jako takovém, tj. o pozitivismu jako filozofickém a ideovém konceptu, a aby se v důsledku toho neotvírala cesta pozitivistickým vlivům na marxistické myšlení.⁴⁹ Není snad třeba dodávat, že takové důsledky by byly nejen neoprávněné teoreticky, nýbrž i nebezpečné ideologicky.

Samozřejmě: všechny tyto tendence k znovuoživení pozitivistických a pozitivizujících postojů existují dnes u nás jen jako možnost, která by mohla přerůst ve skutečnost pouze za jistých okolností: pokud by tyto tendence byly podceňovány, ponechávány mimo pozornost naší teoretické

„— jestliže je v marxisticko-leninské filozofii přeceňována a izolována gnozeologická problematika;

- jestliže jsou do marxisticko-leninské filozofie ‚integrovány‘ výsledky a hypotézy speciálních věd, aniž se klade otázka jejich světonázorové relevance a metodologického významu;
- jestliže je materialistická dialektika nahrazována takzvanými moderními metodami a má být teprve jimi učiněna ‚vědeckou‘;
- jestliže jsou základní poznatky marxismu-leninismu pouze překládány do jazyka kybernetiky nebo jiných speciálních věd;
- jestliže je filozofické nebo vědecké bádání orientováno nikoli na celek společenského a vědeckého vývoje, nýbrž převážně na určité speciální vědy nebo na jejich dílčí výsledky;
- jestliže je ve filosofickém nebo vědeckém bádání opomíjeno hledisko celkové souvislosti, totality, nebo je nahrazováno pouze zvláštním, jedinečným;
- jestliže je opomíjena jednota logického a historického nebo je zrušena ve prospěch logického;
- jestliže je znevažován princip jednoty logiky, dialektiky a teorie poznávání formulovaný Leninem v návaznosti na Hegela, Marxe a Engelse.“ (Ruml - Buhř - Horstmann: *Pozitivismus a vědecké poznání*, Praha 1976, 41–42.)

⁴⁸ Ruml, tamtéž, 10.

⁴⁹ Zásadní rozdíl mezi tímto a marxistickým přístupem k pozitivnímu obsahu soudobé západní vědy charakterizuje Manfred Buhř takto: „Je (...) rozdíl v tom, zda jsou tyto poznatky téměř naslepo přejímány jako hotové filozofické teorémy (nebo metody) a „integrovány“ do marxisticko-leninské filozofie — a to většinou na úkor materialistické dialektiky — anebo zda jsou tyto poznatky, popř. metody považovány za to, co jsou, totiž za momenty vědeckého vývoje (resp. za prostředky vědeckého bádání), které teprve vyžadují filozofického, popř. filozoficko-metodologického zobecnění.“ (Tamtéž, 26.)

a ideologické práce, tj. nebyly věcně analyzovány, vyvraceny a ve svém obsahu a důsledcích překonávány. K této analýze a překonání nemůže postačit — jak již naznačeno — jen instrumentarium klasické historicko-filozofické metody (třebaže ani ono nemůže být podceňováno). Problém přžívání pozitivismu (a zamezení tomuto přžívání) je komplexní problém, jehož rozsah sahá od analýzy tzv. každodenního vědomí a životního způsobu socialistické společnosti, přes speciální rozbor mentality, postojů a hodnotových orientací oné skupiny socialistické inteligence, která je spjata s vědeckým výzkumem, přes odhalování mechanismu pronikání buržoazního myšlení do našeho vědomí až k pozitivnímu řešení všech problémů vědy a vědeckého myšlení v duchu marxisticko-leninského názoru (do čehož je nutno zahrnout i marxistickou interpretaci nových momentů vývoje vědy, tedy i těch, na kterých by mohl — při absenci marxistického výkladu — parazitovat pozitivismus). Překonání nebezpečí oživování pozitivistických nálad a stanovisek je tedy podmíněno jak prací kritickou, tak pozitivním rozvíjením marxisticko-leninské filozofie jako takové. A teprve v této souvislosti je možno položit si otázku, co zbylo z českého pozitivismu, ještě oním třetím způsobem.

Až dosud jsme charakterizovali český pozitivismus na základě jeho ideologických a teoretických podmínek a hranic jako proud českého buržoazního myšlení, který při řešení filozofických, metodologických a ideologických problémů, jež si kladl, musel i přes sebelepší snahu svých protagonistů ztroskotávat. Jaké však byly samy tyto problémy? Ukázalo se, že odpovídaly — přinejmenším z části — reálným potřebám našeho národního vývoje na sklonku jeho buržoazní etapy, třebaže byly kladeny a řešeny z hlediska zájmů a potřeb buržoazního vědomí. Je však třeba ještě dodat: tyto problémy — „čteme-li je materialisticky“ — nebyly jen historicky a třídně omezené problémy oné etapy a onoho vědomí. Jsou to legitimní problémy moderního filozofického myšlení, které si klade a řeší i naše marxisticko-leninská filozofie. V tomto smyslu jsou oním jakýmsi „dědictvím“, které právem přetrvává (na rozdíl od prvních dvou) i přesto, že marxistická řešení těchto problémů je podstatně jiná než jaké mohlo být řešení pozitivistů.

Pokusme se to ukázat na třech problémech.

Předně. Jak jsme viděli český pozitivismus po celou dobu své existence vytyčoval požadavek a program vybudování vědecké filozofie. K jeho realizaci mu však chyběly základní předpoklady: jeho kognitivní a gnoseologická základna byla příliš úzká, neměl — ač to může znít paradoxně — vědecký pojem vědy ani vědecký pojem filozofie a zejména mu jako formě buržoazního vědomí chyběly sociálně třídní předpoklady vědeckosti. Nemohl proniknout k pochopení, že o vědeckosti (ve smyslu objektivní pravdivosti a obecné platnosti) rozhodují vedle vnitřní struktury filozofického poznání faktory předteoretické a mimoteoretické, tj. historická a sociálně třídní zakotvenost a podmíněnost tohoto poznání. (V tomto směru nemohl

být také schopen sebereflexe, tj. nemohl postihnout, že objektivní historické překážky zabraňují i jemu dosáhnout vědeckosti.)

Marxistická filozofie — již proto, že vznikla jako součást ideologie moderního revolučního proletariátu, tedy třídy, jež je bytostně zainteresována na vědeckosti své ideologie a teorie a která nemá důvod tuto svoji ideologii měnit v apologetiku — má objektivní historické mimoteoretické a předteoretické předpoklady k tomu, aby se mohla konstituovat jako filozofie vědecká. To ovšem neznamená, že této vědeckosti dosahuje jaksi automaticky a jednou provždy. Získává ji a stále obnovuje za předpokladu, že jako filozofická teorie revolučního hnutí udržuje stále úzké sepětí s praxí a potřebami tohoto hnutí, tj. věleňuje vědeckost do horizontu stranickosti; že důsledně sama na sebe uplatňuje vědecké pojetí filozofie (a vědy); že stále znovu funduje svůj vnitřní obsah a svoji výstavbu ve smyslu rozvíjející se úrovně vědecké kultury, arci příslušně zobecněné a interpretované.

Proto také vědeckost marxistické filozofie nespočívá v pouhé adaptaci na existující podobu věd (zejména nikoli na vnější podobu té nebo oné skupiny věd). Filozofie nedosahuje vědeckosti montáží a kolekcionizací výsledků speciálních věd, ani tím, že by se sama proměnila ve vědu, tj. v jednu z věd podle modelu speciální vědy. Samu vědeckost filozofie pak nelze ztotožnit s prostou a přímou ověřitelností pravdivostní hodnoty filozofických výpovědí speciálními vědami, tj. nelze otevřeně nebo zamlčeně přijmout předpoklad, že filozofie může být vědecká jen potud, pokud získává svoji legitimitu výlučně prostřednictvím speciálního poznání. Krátce: marxisticko-leninské zdůvodnění vědeckosti filozofie neimplikuje ani v nejmenším popření specifičnosti filozofie, a to jak z hlediska jejího předmětu a obsahu, tak z hlediska její platnosti a legitimize a ovšem i její funkce; v tom všem je nezastupitelná.

Pozitivně vyjádřeno: pro marxistické myšlení vystupuje problém vědeckosti filozofie jako problém objektivní pravdivosti a obecné platnosti filozofických poznání, což má své historikofilozofické pozadí a zdůvodnění.⁵⁰ Konkrétnější vyjádření marx-leninského konceptu vědeckosti filozofie však zůstává — to je třeba přiznat — stále živým a do jisté míry otevřeným problémem, který je stále znovu zpřesňujícím způsobem řešen.⁵¹

⁵⁰ Marx-leninská filozofie tu přejímá a přetváří nejen odkaz pozitivistického hledání filozofie, nýbrž transformuje i dědictví klasického úsilí o dosažení nesporného či „absolutního“ vědění, jak to vyznačuje jednu z hlavních intencí filozofického vývoje od Descarta až po Hegela; distancuje se ovšem v dialektice absolutních a relativních momentů od pojmu „absolutního vědění“, který odhaluje jako historickou absolutizaci.

⁵¹ Ze široké marxistické literatury o těchto otázkách lze uvést alespoň: T. I. Ojzerman: *Problemy istorikofilosofskoj nauki*, Moskva 1969 (slov. překlad 1976); *Filosofija v sovremennom mire — Filosofija i nauka*, Moskva 1972 (viz zvl. statě T. I. Ojzermana, E. G. Judina a V. S. Švyreva); *Filosofija i nauka*, Moskva 1973.

V těchto řešeních je patrné, že marxistické pojetí vědeckosti předpokládá postižení jakési syntézy toho, co vědeckou filozofii spojuje a vědeckostí speciálního vědního poznání, s tím, co musí mít vědecká filozofie „nadto“, tj. v čem je oproti vědám specifická. Tato syntéza přitom musí být skutečnou syntézou, tj. musí se vyvarovat absolutizací jednoho či druhého momentu (a tím se vyvarovat deformace scientistické či antiscientisticko-antropologické). A to nás přivádí dále.

Za druhé. Český pozitivismus usiloval — jak jsme viděli zejména na příkladě Františka Krejčího, ale nejen tam — překonat úzký rámec scientisticko-naturalistické doktríny, vlastní pozitivismu, a zvýraznit „aktivisticky“ humanistickou motivaci filozofie a její „antropologický“ (anebo alespoň životně názorový) smysl. Protože ovšem přitom setrval na teoretickém půdoryse scientistické, odlidštěné, neosobní atd. doktríny, musel v tomto svém úsilí nutně ztroskotat. Avšak i tímto svým neúspěchem položil problém vztahu (jednoty) vědeckosti a humanismu ve filozofickém myšlení; a to je nesporně problém reálný, významný i pro marxistickou, teoretickou kulturu.

Marxistické myšlení je nejen již ze svých výchozích sociálně ideologických cílů a intencí — přeměnit společnost a člověka k vyššímu lidství revoluční aktivitou, která je nemyslitelná bez vědecké analýzy a bez prostředků vědy — bytostně zainteresováno na jednotě humanismu a vědeckosti, nýbrž má k tomu i všechny potřebné předpoklady teoreticko-kognitivní. Jako teorie, která jediná nepropadla rozpadu poklasické filozofie, tj. rozdrobování buržoazního filozofování na vylučující se linie a směry, může marxistická filozofie jako dědička širokého horizontu problémů klasiky stát i nad alternativou pozitivistického scientismu („filozofie vědy“) a iracionalistického antropologismu („filozofie člověka“). Nad touto alternativou, jež je v podstatě i dualismem objektivismu a subjektivismu, může stát proto, že svou dialektikou subjektu a objektu založenou na pojmu předmětné, společenské praxe dospívá k fundamentálně novému pojetí skutečnosti, člověka i vědecké racionality. V tomto smyslu marxistická filozofie řeší v jediném a jednotném názoru oba hlavní problémy moderního světa, je — lze-li to tak říci — jednotou „filozofie vědy“ i „filozofie člověka“, jednotou, v níž řešení problémů světa a jeho vědeckého postihování neztrácí humanistický ráz, stejně jako řešení problémů člověka neopouští pole vědeckosti, a přitom ani to, ani ono řešení nepropadá krajnosti antropologismu nebo scientismu.

Že však tato jednota marx-leninské filozofie není neohrožitelná, ukázal vývoj u nás a v některých socialistických zemích (zvláště v Polsku a Jugoslávii) v šedesátých letech. V té době se objevuje heslo nutnosti „diferenciace“ marxistického myšlení, vytváření „směrů“ a rozdílných, ba protikladných „stylů myšlení“ uvnitř marxistické tradice, a právě v této „specializaci“ se spatřuje záruka tvůrčího rozvoje marxistického myšlení i předpoklad autentického plnění jeho vědeckých a humanistic-

kých úkolů.⁵² Tyto tendence, jež nezakrytě požadovaly reinterpretaci vlastní marxistické tradice a její podvojný výklad, však ve skutečnosti směřovaly k přenesení eminentně deficientní situace rozpadu filozofie v buržoazním myšlení do marxistické kultury, nemluvě o tom, že ony „směry“, které se tu měly konstituovat, byly více nebo méně přesně budovány podle modelu pozitivismu nebo existenciální filozofie. Tím se také prokazoval ideologický a politický smysl těchto snah: staly se momentem soudobého revizionismu, jak se ukázalo u nás v období krizového vývoje.⁵³ Proto je teoreticky i ideologicky stále aktuální jednotu marx-leninské filozofie jako „filozofie vědy“ i „filozofie člověka“ stále zdůrazňovat a hájit a ovšem přitom také dále propracovávat její pročleněnost.

Třetím problémem, který česky pozitivismus vytyčil — třebaže nikoli v přesné poloze —, byl problém zespolečenštění filozofie nebo — jak to čeští pozitivisté nazývali — problém vytvoření „národní filozofie“. Mělo tu jít o filozofii, která na jedné straně vyřeší všechny problémy národního bytí, na druhé straně se pak stane majetkem, vědomím celého národa. Český pozitivismus — přes svou snahu — nemohl vyřešit problémy našeho národního bytí, protože pro svá omezená ideologická a teoreticko-metodologická a světonázorová východiska neodpovídal zájmům širokých mas národa. Nadto se mohl pouze pokoušet čistě osvětářskou cestou osvícenského typu šířit hotovou doktrínu, aniž přitom překonal racionalisticko-intelektualistickou iluzi a aniž si položil otázku podmínek, předpokladů a motivací formování světového názoru společenských skupin. Nepochopil, že zespolečenštění filozofie předpokládá „zfilozofičtění společnosti“, že osvojení filozofie předpokládá „uskutečňování“ filozofie, teprve s nímž (nebo po němž) může nastoupit osvěta a propagace. Sám program „národní filozofie“, tj. zespolečenštění filozofie, je však oprávněný a má jej na mysli jako cíl i marxismus-leninismus, a to v tom smyslu, že usiluje o „sblížení a ztotožnění vědeckého a každodenního myšlení“.⁵⁴ Teprve zde je tento cíl realizovatelný — jak proto, že marxismus-leninismus jako konceptualizace objektivních zájmů lidových mas může účinně řešit problémy jejich bytí v teorii, tak proto, že revolučně praktickým uskutečňováním tohoto teoretického poznání prostřednictvím subjektu historické aktivity — revoluční třídy a strany — vytváří předpoklady pro proměny vědomí lidí. Revoluční proměna ekonomických a politických poměrů ovšem musí být dovršována kulturní revolucí, jejíž podstata však není jen propa-

⁵² Viz např. argumentaci pro tuto diferenciaci u Władimira Krajewského ve stati *Spory i szkoly w filozofii marksistowskiej (Skice filozoficzne*, Warszawa 1963, 9–21) z pozic „marxistického scientismu“, a Bronisława Baczkę ve stati *Marksizm współczesny i horyzonty filozofii* (sb. *Filozofia i sociologia XX. wieku*, Warszawa 1962, 373–388) z pozic „marxistického antropologismu“.

⁵³ Viz Ladislav Hrzal–Jakub Netopilík: *Ideologický boj ve vývoji české filozofie*, zvl. kap. V. a VII.

⁵⁴ Jindřich Zelený: *Studien über Dialektik*, Praha 1975, 104.

gandě (byť vzdělávací aktivitu předpokládá), nýbrž v široké soustavě celospolečenských proměn a aktivit motivujících překonávání každodenního vědomí a osvojování marxisticko-leninské filozofie jako základu vědeckého světového názoru.

Samozřejmě tu vznikají teoretické i praktické problémy procesu osvojování vědecké filozofie, a to tím spíše, že nelze počítat s pouhým automatismem působení „poměrů“, nýbrž i s mnoha překážkami jako jsou přežitky, negativní vnější vlivy infiltrační nebo prostě retardační momenty pohybu vědomí, skupinové nebo individuální „idoly“ apod. Nadto čím dále se dostáváme na cestě realizace socialismu, o to naléhavěji se nám ukazuje nutnost autentického osvojení marxisticko-leninské filozofie ve stále širších a širších společenských okruzích: ne jen v rovině prostých akčních hesel a citově motivovaných postojů, nýbrž v podobě hlubokého teoretického pochopení marxismu-leninismu jako vědecké racionality nového typu; přitom ovšem ona autenticita nespočívá zase na druhé straně v intelektualismu vědění — dosahuje se jí teprve tam, kde se vědění interiorizuje a kde dochází k identifikaci s ním, tj. v proměně vědění v přesvědčení, ba v osobní vyznání.

Tyto problémy a obtíže ukazují, že sám problém a požadavek zespolečenštění filozofie a proměny každodenního vědomí v teoretickofilozofické myšlení je stále aktuální, ba v jistém smyslu je problémem, jehož aktuálnost stále roste.

A tak jsme viděli, že ony tři problémy, které položil český pozitivismus — problém vědeckosti filozofie, problém jednoty vědeckosti a humanismu, problém zespolečenštění filozofie — jsou smysluplné a stále živé. Jejich soudobá podoba a instrumenty jejich řešení v horizontu marxismu však ukazují, že toto „dědictví“ po českém pozitivismu má své oprávnění jen potud, pokud se dostaneme daleko nad dimenzi vlastní českému pozitivismu.

