

## POZITIVISTICKÉ PRVKY V POKUSOCH O VEDECKÚ FILOZOFIU V 18. STOROČÍ VO FRANCÚZSKU

MILAN ZIGO

Jedným z úsekov, kde ideologický zápas mladej francúzskej buržoázie nadobudol obzvlášť ostrý charakter, bol boj proti metafyzike. Metafyzika spolu s teológiou (často sa od nej takmer nedala rozoznať) bola hlavnou ideologickou baštou feudalizmu, strážiaca jeho „večné“ pravdy pred množiacimi sa útokmi nových spoločenských ideálov i kacírskkej novovekej vedy. A tak sledovanie pokroku poznania, ktorý je výsledkom činnosti osvietencov na poli vedy a filozofie, sa v mnohých smeroch prelína s triednymi bojmi obdobia ideologického a postupne aj vyslovene politického nástupu francúzskej buržoázie, vrcholiaceho v revolúcii r. 1789. V stati, ktorá si kladie iba tak úzko vymedzenú úlohu ako naša, nemožno prihliadať na celú komplikovanosť tohto prelínania sa. Treba mať však vďaka na zreteli, že nová veda (a ju sprevádzajúce pokusy o novú filozofiu) slúžila protifeudálnemu a proticirkevnému boju ako veľmi účinná zbraň, praniejúca neplodnosť metafyzických a teologických škriepok, odhaľujúca anachronizmus prázdnych špekulácií a zjavnú nepodloženosť náboženských predstáv a dogiem. Ale nová veda a filozofia nebola iba prostriedkom boja proti metafyzike, feudalizmu a cirkvi, ale aj jedným z jeho cieľov, pretože bolo iba samozrejmé, že i cirkevná i feudálna vrchnosť videli v nej svojho nepriateľa a všemožne sa snažili hatiť jej rozvoj, alebo prinajmenšom falzifikovať jej výsledky. Používali na to všetky mocenské prostriedky, počnúc podporou a udržiavaním prežitej už metafyziky, ba i scholastickej a karteziánskej vedy na školách a vo vedeckých akadémiách a končiac intrigami i otvorenými zárokmi proti osvietenským vedcom a novú vedu propagujúcim filozofom. Ak sa títo nemienili zmieriť s kompromisom, museli nielen na pôde „čistej“ vedy, ale priamo, v otvorených útokoch na feudalizmus a cirkev a ich postoj k vede a pokroku, bojovať o miesto pod slnkom pre svoju vedu a filozofiu. Veľkolepým pomníkom tohto zápasu a dokladom jeho politického charakteru je *Encyklopédia*.

Snahy o vedeckú filozofiu vo Francúzsku v 18. stor. majú teda veľmi hlboké korene v spoločenskom zápase tejto doby a sú zároveň jeho význačnou súčasťou. Zároveň však sú tieto snahy o novú filozofiu výsledkom prevratných zmien vo vede, súvisiacich s rozvojom prírodných vied, a dokonca i s prvými pokusmi ideológov buržoázie o vedecké, „nešpekulatívne“ skúmanie vývinu spoločnosti.

Vznikanie a vývin špeciálnych vied viedlo, ako sme povedali, k ťažkým konfliktom s metafyzikou. Metafyzika bola nielen ideologickou oporou feudalizmu, ale aj základom celej starej vedy. Bola jadrom, určujúcou zložkou „systémov“. Boj rozvíjajúcich sa vied proti „duchu systémov“ a teda predovšetkým proti metafyzike je vlastne pokračovaním a možno povedať završením procesu vydeľovania sa vied z filozofie.

Matematické a viaceré fyzikálne vedy dokázali už počiatkom 18. stor. oprávnenosť svojej samostatnej existencie vzhľadom na všetko zahrnujúcu filozofiu (t. j. metafyzický systém, nárokový si právo na vysvetlenie celej reality nielen vo všeobecnosti, ale aj v jednotlivostiach, vychádzajúc práve zo základných všeobecných princípov). Tieto vedy dokázali oprávnenosť špecifikovania svojho predmetu ako aj plodnosť vlastných, tomuto predmetu plne primeraných metód. Úspechy týchto vied znamenali významný podnet pre ďalšie vedecké disciplíny, ktoré tu našli do určitej miery aj priamu pomoc metodologickú.

Máme teda pred sebou proces vydeľovania sa vied z filozofie. Ale čo znamená bližšie tento termín? V žiadnom prípade neznamená prosté „vystupovanie“ vied z filozofie, dokonca z filozofie v jej modernom ponímaní. Je to zložitý proces, ktorý by si sám zaslúžil podrobnejšie teoretické i historické spracovanie. My sa obmedzíme iba na konštatovanie, že pojem filozofie, ako sa o tom môžeme presvedčiť u mnohých vedcov a filozofov, nadobúda v novoveku u mysliteľov spojených s vedou nový obsah. Pod požiadavkou „správneho filozofovania“ skrýva sa snaha o skutočne vedecký postup, nezatažený metafyzickými špekuláciami. Veda, ktorá dokázala nahradiť špekulácie metafyziky novým, naozaj vedeckým výkladom, našla tým svoje špecifikum vzhľadom na metafyziku (a ňou určený systém vôbec), osamostatnila sa ako časť obrodenej, t. j. škodlivej metafyziky zbavenej „filozofie“.<sup>1</sup> Zároveň, samozrejme, odmieta svojvoľné zasahovanie metafyziky ako privilegovanej časti „filozofie“ do svojho výkladu. Je teda vydeľovanie sa tej-ktorej vedy zo všetko obsahujúcej filozofie vydeľovaním, či skôr priamo vyhánaním špekulatívnej metafyziky a jej dôsledkov z vedy samej, bojom proti „duchu systémov“, spočívajúcim na tejto metafyzike. Veda sa úplne vydělila z filozofie, keď sa zbavila závislosti a nakoniec aj vplyvu metafyziky na svoju problematiku a jej riešenie. A vtedy sa stáva, v ponímaní mysliteľov novoveku, skutočne „filozofickou“.

Takto vydeľovanie vied z filozofie zasahuje bytostne aj samu metafyziku (filozofiu) a nastoľuje niektoré, pre ňu priam existenčné otázky. Čo má nahradiť skutočne filozofickú časť metafyziky? Je potrebné ju vôbec nahrádzať? Nenahradí veda metafyziku v celom jej rozsahu? Ak áno, čo s problémami, ktoré metafyzika fiktívne riešila, ale ktoré veda ešte nedokáže vyriešiť? Ak nie, ako má vyzeráť nešpekulatívna metafyzika (filozofia), ktorá by bola vedecká, a predsa nie totožná ani s jednou vedou? Okrem toho veda, bojujúca proti metafyzike ako celku, musí mať argumenty, ktorými môže napadnúť aj tie jej časti, ktorých sa ona sama vo svojom skúmaní nedotýka. Potrebuje ďalej určitý pohľad zvonku aj na seba samu, zamyslenie sa nad svojimi metódami, nad svojimi všeobecnými princípmi atď., na čo prostriedky vedy samej obyčajne nestačia. To všetko vzťah novej vedy k metafyzike komplikuje.

Je teda zápas o novú vedu aj zápasom o „správne filozofovanie“ v oblasti samej metafyziky (filozofie), zápasom o nové ponímanie toho, čo dnes nazývame filozofiou. Vydeľovanie vied z filozofie je sprevádzané nutnosťou ujasniť si otázku bytia či nebytia nejakej obrodenej metafyziky (filozofie) vôbec, vymedziť sféru jej problematiky, t. j. jej predmet vzhľadom na vedy, jej špecifických metód a určiť vzájomný vzťah vied a filozofie. Pri riešení týchto problémov vznikajú v 18. storočí vo Francúzsku

<sup>1</sup> Sú tu určité terminologické ťažkosti, pretože v nami študovanom období sa staroveké a stredoveké chápanie pojmov filozofie a metafyziky prelína s novým, práve sa utvárajúcim, ktoré zasa nie je totožné s našim. Tam, kde by mohlo dôjsť k nejasnostiam, vysvetľujúci pojem dávame do zátvorky alebo ho spresňujeme iným spôsobom (úvodzovky, vhodný prívlastok a pod.).

viaceré zaujímavé náhľady, z ktorých si tu širšie povšimneme tie, v ktorých sa objavili určité nábehy k pozitivizmu.<sup>2</sup>

Treba už na tomto mieste podotknúť, že pozitivistické prvky, ktoré sa v priebehu 18. storočia vo Francúzsku vyskytli pri riešení problému obrodenia filozofie, nie sú príznačné iba pre Comtov pozitivizmus, ale pre pozitivizmus vôbec. Ide tu práve o prvé, viac či menej jasné formulovanie pozitivistických názorov na filozofiu a jej vzťah k vedám, o to známe odmietanie metafyziky (nielen v starom slova zmysle, ale metafyziky ako filozofie vôbec), redukovanie filozofie na súhrn špeciálnych vied a zároveň o náčrt hlavných argumentov, ktorými je tento postoj k filozofii podložený. Z povahy problematiky vyplýva, že hlavnú pozornosť sústredíme na mysliteľov úzko spojených so špeciálnymi vedami a predovšetkým na filozofujúcich prírodovedcov a filozofov zaoberajúcich sa teoretickými a gnozeologickými problémami špeciálnych vied.

\*

Sledovanie vzniku prvkov pozitivizmu v tomto chaotickom procese vydeľovania vied by bolo neúplné, keby sme si nevšimli aspoň stručne názory tých propagátorov novej vedy i výkonných vedcov, ktorí sa neprepracovali ďalej než ku kompromisu vedy so starou metafyzikou, alebo aspoň s jej niektorými zložkami.

Všimneme si najskôr propagátorov poznatkov novej vedy z radov duchovných. Od počiatku storočia sa stále viac využíva výtvarnosť vedy pre potvrdzovanie článkov viery. Vychádza celá záplava „teológií“, cudzopasiacich na čiastkových výsledkoch vedy, ktoré majú demonštrovať na „zázrakoch prírody“ existenciu, veľkosť a múdrosť božiu.<sup>3</sup> Priamo klasickým sa stalo dielo abbé Pluche a: *Le Spectacle de la Nature ou Entretiens sur les particularités de l'histoire naturelle*. Jeho prvé vydanie vyšlo roku 1732. Kniha dosiahla nebyválny počet vydaní a veľkú obľubu u čitateľov.<sup>4</sup> Autor krok za krokom oboznamuje čitateľa s ohromujúcimi výsledkami novej vedy, horlí za jej rozvoj, vysoko vyzdvihuje jej aplikabilitu v praxi, zavrhuje metafyziku a scholastiku. Zároveň však vnáša do vysvetľovania prírody teologické prvky, predovšetkým až zarážajúco neomalenú teleológiu.<sup>5</sup> Abbé Pluche, zdá sa, obide sa bez filozofie, veď dôkazy o bohu mu podáva priamo prírodná veda. Vedec sa potrebuje kontrolovať len

<sup>2</sup> Nebudeme sa teda zaoberať vznikom pozitivistických názorov pred Comtom vôbec. To by bol oveľa širší problém, pretože by bolo potrebné sledovať, nakoľko a v ktorých smeroch osvietená kritika metafyziky podmienila pozitivistické postoje nielen k filozofii, ale aj celkový charakter pozitivistickej gnozeológie, filozofie vedy a dokonca aj sociálne ideály (zákon troch štádií, podmienenosť spoločenského pokroku pokrokom vedy, buržoázny ateizmus atď.). Ďalej by bolo treba sledovať náznaky tej svojráznej syntézy empirizmu vied a racionalistického nadšenia osvietenecov, ktorú obsahuje „pozitívna filozofia“. Pri podrobnom skúmaní, hlavne názorov neskorších osvietenecov, dali by sa nájsť mnohé obdobné a nezriedka i doslovné formulácie Comtových názorov atď. Týchto otázok sa dotýkame v našej práci iba okrajovo, pokiaľ nejako súvisia s našim problémom.

<sup>3</sup> Pozri D. Mornet, *Les sciences de la nature en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1911, 31n. Aj Diderot, ešte ako deista, videl dôkazy božej existencie vo výsledkoch prírodovedy (a nie v metafyzických dôkazoch). Pozri jeho *Pensées philosophiques*, § XVIII a n.

<sup>4</sup> D. Mornet, c. d., uvádza, že v 500 knižniciach z 18. storočia, ktoré preskúmal, bola kniha abbé Pluche zastúpená najpočetnejšie: 202-krát. Kniha mala r. 1732—1768 až 16 vydaní iba vo Francúzsku, viacero vydaní talianskych, anglické a španielske vydanie.

<sup>5</sup> „Hviezdy sú stvorené pre oči a oči pre hviezdy...“ C. d., IV, 150, vyd. 1763. Podobne oko a svetlo. Zorníčka má okrem iného i tú funkciu, aby budila do práce (tamže, 69—70). Atď.

vierou a experimentom. Filozofia (metafyzika) sa stáva bezpredmetnou. Sú však problémy, kde mlčí i viera i experiment. Ale aj tu si lahko pomôže, ako to vidíme napríklad pri otázke, čo je príčinou odchýlok magnetu (magnetickej strelky). Hovorí, že fyzici sa v tejto otázke veľmi rozchádzajú, „ale je tu jedna pravda, ktorú chápem oveľa lepšie ako všetky ich systémy, totiž tá, že boh nás zbavil veľkej starosti a ušetril nás nebezpečného rozptyľovania sa umožniac nám poznať užitočnosť vecí, bez poznania jej štruktúry a príčin. Nepoznáme príčiny smerovania magnetu, ako nepoznáme základ celej prírody, ale poznáme jeho použitie. A táto veda je nám užitočnejšia ako veda o príčinách samých. Veda o príčinách robí filozofov nečinnými, pretože ich nadnesené špekulácie sa nedajú priviesť do ríše pozemských vecí. Celkom jednoduché poznanie smerovania magnetu nás však vedie z jedného konca Zeme na druhý...“<sup>6</sup>

V diele abbé Pluchea máme pred sebou newtonovské „hypotheses non fingo“ farársky využité.<sup>7</sup> Pluche odmieta nielen starú metafyziku, ale akúkoľvek filozofiu a dokonca i vedecké systémy (tak Newtona ako Descarta, Huyghensa ako Bernoulliho) a žiada obmedziť sa iba na experiment. Podobne mnohí ďalší prírodovedecky orientovaní duchovní, z ktorých podaktorí (abbé Nollet) dosahovali významné úspechy v experimentátorskej práci. Základom Plucheovho a obdobných postojov k filozofii je teologicky zdôvodnená nepoznateľnosť sveta, z ktorej vyplýva neoprávnenosť filozofických záverov z výsledkov špeciálnych vied a teda nutnosť dopĺňania „čistej“ vedy vierou. Typicky teologická „ochrana“ vedy pred filozofiou.

Mnohým aktívnym vedcom, pracujúcim v určitej oblasti prírodných vied, je takéto okaté teologizovanie neprijateľné. Musia si však tiež nájsť nejaké stanovisko k metafyzike a koniec-koncov aj k teológii a cirkvi. Napriek tomu, že všetci odmietajú špekulatívnu metafyziku a jej zanašanie do vedy, niektorí z nich sa jej nevedia úplne striasť. A to hlavne tí, čo v tej či onej miere ostali vo svojom svetonázore v podruží teológie.

Maupertuis, ktorého práce znamenali veľký prínos pre teoretickú mechaniku, fyziku i pre rozvíjajúce sa biologické vedy, ostro odsudzuje systémy,<sup>8</sup> ale predsa sám používa teleologickú a vyslovene teologickú argumentáciu pri výklade svojho princípu najmenšej akcie. Pred zhromaždením berlinských akademikov vyhlasuje, že každá veda vedie k bohu a presvedčuje ateistov.<sup>9</sup> Ale ako vedec sa bráni úsudkom o podstate vecí a vyhýba sa im agnostickými proklamáciami. V jednom zo svojich listov píše: „Hľa, kde sa nachádzame: žijeme vo svete, kde nič z toho, čo vnímame, sa nepodobá tomu, čo vnímame. Neznáme veci budia v našej duši všetky pocity, všetky vnemy, ktoré má...“<sup>10</sup>

<sup>6</sup> C. d., 425—6. Obdobný postoj, a to aj k niektorým významným všeobecným filozofickým otázkam, nájdeme v druhej polovici storočia napr. v knihe pátra Pauliana, *Traité de paix entre Descartes et Newton III*, Avignon 1763, 30, 344 a i.

<sup>7</sup> Na celkovom hodnotení týchto „popularizátorov“ nič nemení skutočnosť, že niektoré ich knihy alebo časti kníh sú pozbavené farárčiny a obmedzujú sa iba na výklad výsledkov vedy. Napr. Regnault, *Les entretiens physiques...*, Paris 1737 (3. vyd.) a i. Veď ten istý autor inde vyhlasuje, že veda musí slúžiť praxi, t. j. „upevňovaniu zbožnosti“.

<sup>8</sup> „Systémy sú skutočné nešťastie pre pokrok vied. Systematický autor nevidí viac prírodu.“ Citované podľa P. Verniera, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution II*, Paris 1954, 247.

<sup>9</sup> *Discours sur les devoirs de l'academiciens*. In: *Choix de mémoires... de l'Académie de Berlin I*, 1761, 53—4. Jednu z kapitol svojej *Essai de cosmologie* nadpisuje: *Partie, ou l'on déduit les loix de mouvement des attributs de la suprême Intelligence*.

<sup>10</sup> Cit. podľa E. Cassirer, *Erkenntnisproblem...*, II, Berlin 1922, 427.

V biologických vedách Buffonova encyklopedická *Histoire naturelle* (1749) je dielom nesmiernej vedeckej i popularizátorskej ceny. Buffon je vedec-racionalista, vzdialený teleologických názorov, ale nie prirodzenej teológie deistov. V spomenutom diele sa medzi bystrými metodologickými postrehmi, hodnými skutočne novovekého vedca, stretáme napríklad aj s takýmito úvahami: Hovoriac o nekonečnej rozmanitosti vecí, obdivuje ich tvorca a pýta sa, či bude možno slabému ľudskému poznaniu dospieť až k pochopeniu „všeobecného poriadku príčin a závislosti účinkov“. Odpovedá si: „...ani najobsiahlejší duch, ani najmocnejší génus nepozdvihnú sa nikdy k tomuto vysokému bodu poznania: prvé príčiny nám ostávajú navždy skryté, všeobecné dôsledky týchto príčin nám bude priam tak ťažko poznať ako príčiny samotné; všetko, čoho sme schopní, je vnímať niektoré čiastkové účinky, porovnávať ich, kombinovať ich a konečne spoznávať z toho prinajviac usporiadanie vecí relatívne k našej vlastnej podstate, ako vyhovujúce existencii vecí, ktoré skúmame.“<sup>11</sup> A nie je to jediný postoj Buffonov, v ktorom vyjadruje nedôveru v možnosť poznania hlbších príčin, podstaty javov. Buffon je však priveľký racionalista a systemizátor vo svojom odbore, aby sa dôsledne pridržiaval naznačenej metodológie tam, kde vypovie skúsenosť. Súvislosti si na spôsob starých metafyzikov domyslí a tak obratne vyrieši problém. Teda metafyzika ani u Buffona, ktorý patrí tiež do radov jej kritikov, celkom nevymizla.<sup>12</sup>

Môžeme konštatovať, že uvedení myslitelia, spojení s novou prírodovedou (a viacerí ďalší, stojaci na obdobných stanoviskách ako Euler, Bonnet a iní) sa deklaratívne stavajú proti prežitej metafyzike ako zábrane rozvoja skutočnej vedy. Teológovia podriaďujú vedu úmyselne cirkvi a snažia sa „zvedečtenou“ teológiou nahradiť diskreditovanú metafyziku, kryť tým zároveň potrebu novej filozofie a zabrániť tak možnosti protináboženských záverov z výsledkov vied. Tu uvedení prírodovedci využívajú ešte v tej či onej miere argumentáciu metafyziky (koniec koncov veľmi blízkej teológii) tam, kde sa nemôžu obísť bez širšieho filozofického hľadiska. Jedni aj druhí sa snažia vyhnúť problémom, na ktoré veda nie je schopná dať odpoveď (a kde zároveň odpoveď metafyziky je zjavne nedôveryhodná), tvrdením o zásadnej nemožnosti riešenia týchto problémov, nemožnosti poznania podstaty javov, pričom duchovní to zdôvodňujú riedením božím a svetskí vedci prirodzenou slabosťou ľudského poznania. Nemožno tu hovoriť o riešení problému obrodenia filozofie, i keď kritika metafyziky a roztrúsené agnostické názory, ktoré vyplývajú z povrchného pochopenia vedeckého poznania a majú za cieľ vyhnúť sa akejkolvek filozofii, naznačujú, že s týmto problémom zápasili. Naznačujú tiež cestu, ktorou sa uberala časť osvietenských mysliteľov, pravda, dôslednejších než tí, ktorých sme tu citovali.

Mladý matematik a filozof d'Alambert sa stavia k metafyzike oveľa radikálnejšie ako jeho starší kolega Maupertuis alebo Euler. Venuje veľa miesta

<sup>11</sup> *Histoire naturelle I*, Paris 1752, 15—16. Pravda, i táto naoko povrchná empirická metodológia mu stačí na to, aby vzápätí vyslovil vôbec nie povrchnú tézu: „Prvá pravda, ktorá plynie z tohto seriózneho skúmania prírody, je pravdou pre človeka azda ponižujúcou; je to tá pravda, že on sám sa musí zaradiť do triedy živočíchov...“

<sup>12</sup> Turgot ako 21-ročný študent na Sorbonne protestuje proti Buffonovej snahe vysvetliť javy prírody. Píše mu: „Ale pýtam sa po prvé, prečo ste si predsavzali vysvetliť takého javy? Chcete sa vzdať Newtonovej filozofie, tej jednoduchosti a tej múdrej zdržanlivosti, ktorá ju charakterizuje? Chcete, ponoriac nás do noci hypotéz, ospravedlniť karteziánov s ich troma prvkami a ich výkladom utvárania sa sveta?“ Citované podľa G. Misch, *Zur Entstehung des französischen Positivismus*. Archiv für Geschichte der Philosophie 1901, 10.



metodologickým problémom teoretickej mechaniky, a to v tých časoch znamená potýčku s metafyzickým nešvárom, ktorý ostal v metóde i v pojmach tejto vedy, exaktnej síce, ale svojimi detskými rokmi, prežitými pod dohľadom i pri pomoci metafyziky, plne poznačenej. A to napriek Newtonovmu radikalizmu, pokiaľ ide o hypotézy a zanášanie špekulácií do mechaniky vôbec. Treba sa vyporiadať hlavne s domácou, predovšetkým karteziánskou, ale tiež scholastickou tradíciou vo fyzike. D'Alembert začína hneď v prvých svojich dielach ostrú kritiku pozostatkov metafyziky v takých pojmach ako pohyb, sila a pod. Odmietá iný význam týchto pojmov než ten, ktorý je daný ich vyjadrením v rovniciach mechaniky. Tieto pojmy sú pre neho iba skratkami matematických výrazov.<sup>13</sup> Zároveň spreciznením logickej výstavby teoretickej mechaniky sa snaží o jej zvedčenie.

Napriek tomu, že sa hlási k senzualistickej (Lockovej) gnozeológii, vychádza pri plnení tejto úlohy v teoretickej mechanike z racionalistického (Descartovho) metodologického stanoviska. Ukazuje totiž, že pojmy pohybu a hmoty, na ktorých celá mechanika stojí, sú také abstraktné, že sú úplne jasné a zřejmé a môžu byť brané ako púhe predpoklady, z ktorých sa dá čiste racionálnou cestou vyvodiť celý jej systém.<sup>14</sup> Inými slovami, v rámci teoretickej mechaniky možno zanedbať skúsenostný pôvod jej základných pojmov, čím sa jej zaručí formálna istota. Toto stanovisko sa ukázalo v mechanike veľmi plodným. Neobyčajne sa rozšírili možnosti teoretickej mechaniky, ba celej fyziky, vypracovaním dokonalého matematického aparátu (Lagrange), použiteľného v dôsledku jeho všeobecného charakteru aj na skúmanie iných, tiež nemechanických fyzikálnych javov a procesov. No naznačené stanovisko d'Alemberta vyvolávalo zároveň nebezpečenstvo prehliadania fyzikálneho zmyslu niektorých princípov a pojmov mechaniky, čo sa aj prejavilo v určitých nesprávnych názoroch d'Alemberta, ktorých škodlivosť sa však ukázala až pozdejšie (napr. jeho „riešenie“ sporu o miere pohybu). V tom istom protimetafyzickom duchu snažil sa vylepšiť aj metodologické princípy niektorých matematicko-fyzikálnych vied, menovite astronómie a hydrodynamiky. S tým rozdielom, že vedecké chápanie pojmov týchto vied, ktoré sú založené už na skúsenosti a nie iba na racionálnych predpokladoch, vyžaduje hľadiť na ne ako na púhe skratky empiricky zistených faktov. Samozrejme: tieto vedy, vychádzajúce zo skúsenosti, sa nemôžu dopracovať k formálnej istote ako vedy matematické, ale môžu zato dospieť k pravdepodobnosti. Pojem pravdy je teda u d'Alemberta celkom vylúčený. Dôsledkom týchto jeho názorov je to, že matematické vedy považuje za tautologické, kdežto fyzikálne (skúsenostné) za „objaviteľské“, ale obmedzujúce sa len na javy a neschopné ísť pod povrch vecí. V tomto smere je vlastne bližšie novším pozitivistickým názorom na matematiku a fyziku ako Comte.

Poukázali sme, pravda, len na niektoré, z hľadiska našej problematiky najdôležitejšie, názory d'Alemberta v metodológii prírodných vied. Skúsenosti z jeho vedeckej práce boli hlavným zdrojom pozitivistických prvkov v jeho filozofii, ktorú systematicky

<sup>13</sup> „... ak si nechceme pod týmto slovom (sila, M. Z.) predstavovať nejaké domnelé bytie, ktoré sídli v telese, treba ho používať iba ako skratku určitého faktu. Asi tak, ako keď sa hovorí, že teleso má dvakrát takú veľkú rýchlosť ako iné, miesto toho, aby sme povedali, že prechádza v rovnakom čase dvakrát takú veľkú vzdialenosť, bez nároku na to, že slovo rýchlosť predstavuje nejaké inherentné bytie v telese.“ *Essai sur les Eléments de la Philosophie*. Mélanges..., zv. IV, 204—5. (Prvé vydanie 1759.) Pozri tiež *Dinamika*, Moskva 1950, 90 a i.

<sup>14</sup> „Pohyb a jeho všeobecné vlastnosti sú prvým a hlavným predmetom mechaniky. Táto veda predpokladá existenciu pohybu a my ju predpokladáme tiež ako uznávanú všetkými filozofmi.“ *Essai*, 185. Pozri aj *Dinamika*, 17.

sformuloval až po vydaní svojich vedeckých prác. Treba však na druhej strane zobrat do úvahy to, že pri formulovaní jeho metodologických zásad vo vede mu významne pomohli jeho filozofické zdroje — Locke a Descartes.

U d'Alemberta v porovnaní s vyššie uvedenými prírodovedcami, bojujúcimi proti metafyzike, nachádzame systematický, široko založený a predovšetkým zo skúseností vo vede vychádzajúci pokus vyrovnať sa s metafyzikou nielen v oblasti vedy, ale aj ako s filozofiou, t. j. vedou o svete ako celku, vedou o základných princípoch bytia i ľudského poznania. D'Alembert, a to v súvislostiach tohto článku treba obzvlášť zdôrazniť, prechádza od kritiky metafyziky k pokusu formulovať jej úlohu a postavenie v systéme vedeckého poznania. Základný problém obrodenej, skutočne vedeckej metafyziky vymedzuje nasledovne: „Naše idey sú základom našich poznatkov a základom týchto ideí sú naše pocity; to je skúsenostná pravda. Ale ako naše pocity plodia naše idey? To je prvá otázka, ktorú si musí filozof postaviť a o ktorú treba oprieť celý systém filozofie. Vznikanie našich ideí patrí do metafyziky, je to jeden z jej hlavných predmetov a mala by sa azda obmedziť iba naň. Takmer všetky ostatné otázky, ktoré si stavia, sú potravou ducha, alebo mýliaceho sa ducha.“<sup>15</sup> Základný problém metafyziky a jediný, o oprávnenosti ktorého d'Alembert nepochybuje, je teda problém gnozeologický. Hoci v uvedenej formulácii sa problém obmedzuje iba na subjekt (pocity-poznatky), o niečo nižšie d'Alembert dopĺňa uvedenú formuláciu požiadavkou „vyskúšať činnosť ducha, spočívajúcu v prechode od našich pocitov k vonkajším predmetom“, čo je podľa neho „zrejme prvý krok, ktorý musí urobiť metafyzika.“<sup>16</sup> Výsledkom jeho skúmania tohto problému je konštatovanie nepochybnej existencie vonkajšieho sveta, ale zároveň i nepoznateľnosti vecí, takých, akými sú osebe, pretože medzi vecami osebe a našimi poznatkami o nich niet žiadnych vzťahov.<sup>17</sup> Naše zmysly nás informujú o svete, zmyslová skúsenosť je jediným zdrojom poznania, ale (a dovoľáva sa skúsenosti) ich informácie sú nepresné, hmlisté. Je to potom skôr dobrá vôľa než hlboké gnozeologické argumenty, čo vedie d'Alemberta k presvedčeniu o existencii vonkajšieho sveta.<sup>18</sup> Radikálny subjektivizmus mu je cudzí vo filozofii, pretože protirečí jeho (živelne materialistickým) skúsenostiam vo vede.

Obmedzenie vedeckej metafyziky (filozofie) na úzko pochopenú gnozeológiu a agnosticizmus, to je rub a líce tej istej mince. „Javy nám dokazujú“, píše d'Alembert, „existenciu hmoty bez toho, že by nás akokoľvek poučili o jej podstate. Tie isté javy nám dovoľujú spoznať sily, ktoré nimi hýbu, bez toho, že by nás osvietili, pokiaľ ide o podstatu týchto síl...“<sup>19</sup> Toto a podobné stanoviská ukazujú, že je to povrchné stanovisko empirickej gnozeológie, ktoré vedie d'Alemberta k agnosticizmu a zároveň k jeho predstavám o vedeckej metafyzike. Treba si všimnúť, že u d'Alemberta nejde už o starý skepticizmus a že aj jeho agnosticizmus nie je ani tak výsledkom filozofickej analýzy problémov poznania ako povrchným zovšeobecnením a absolutizovaním povrchného empirizmu špeciálnych vied. Tu je tá svojrázna syntéza (prejavujúca sa

<sup>15</sup> *Essai*, 45—46.

<sup>16</sup> Tamže, 48.

<sup>17</sup> „Podstata hmoty a spôsob, akým si tvoríme idey, ostávajú stále zahalené mrakmi. Môžeme uzatvárať z našich vnemov, že existujú veci mimo nás; no je toto bytie, ktoré nazývame hmotou, podobné ideí, ktorú si o ňom tvoríme? Táto otázka je pre nás neriešiteľná.“ *Essai*, 58.

<sup>18</sup> V *Úvode k Encyklopédii* (Praha 1950, 17) i na iných miestach hovorí o „inštinkte, istejšom ako sám rozum“, o „neprekonateľnej náklonnosti“ atď., ktoré každého človeka vedú k uznaniu existencie vonkajšieho sveta.

<sup>19</sup> Tamže, 241. Povšimnutia si zasluží podobnosť tohto výroku, kde sa dôsledky agnosticizmu zmierňujú utilitarizmom, s vyššie uvedenými názormi abbé Pluchea.

aj u Comta) racionalistického zápalu pre vedu, dôveru v ňu atď. s plochým empirizmom tejto vedy, s nedôverou v možnosti poznania podstaty. Týmto agnosticizmom, založeným na obdive voči empirickému vedeckému poznaniu (a na obmedzení sa naň) je práve podložený pozitivistický postoj k filozofii, redukcia filozofie na systém pozitívnych vied plus niekoľko úvah gnozeologických, ktoré majú tento postoj zdôvodniť. Prvky takéhoto stanoviska, takéhoto agnosticizmu vidíme u d'Alemberta a aj u ďalších mysliteľov, ktorí budú predmetom nášho záujmu.

Obmedziac však vedeckú metafyziku iba na úzko pochopenú gnozeológiu, d'Alembert nevyriešil ešte celú otázku predmetu filozofie. Zo štruktúry jeho diela jasne vyplýva, že metafyzika i v tomto novom chápaní je iba malou časťou filozofie, ktorú tvorí vlastne systém pozitívnych vied.<sup>20</sup> Sama metafyzika sa zaoberá predpokladmi poznania všeobecne a predpokladmi i metódami jednotlivých vied. Je teda u d'Alemberta vedecká filozofia (metafyzika) vlastne filozofiou vedy.<sup>21</sup>

D'Alembertove názory zapôsobili na nasledujúcu generáciu matematikov, predovšetkým na vrcholné postavy francúzskej matematiky a vied matematicko-fyzikálnych Laplacea a Lagrangea. Obaja poznali jeho filozofické názory a nadviazali na ne, ale hlavným zdrojom poučenia pre nich boli vedecké diela d'Alemberta, ktoré svojou jasnosťou, metodologickou čistotou a logickou stavbou predstihli diela jeho súčasníkov. Obmedzenosť jeho nesporne dokonalejšej a pokrokovejšej metodológie — v porovnaní so starým chápaním problematiky a metodológie vedy — sa v tomto období ešte neprejavila. Opaak vychádzajú z všeobecných princípov vedeckej práce, načrtnutých d'Alembertom v jeho filozofii vied a uplatnených v jeho vedeckej práci, dopracúvajú sa i vedci tejto mladšej generácie k významným úspechom.

Vo svojich poznámkach na okraj všeobecných problémov vedy nadväzujú Laplace a Lagrange na názory d'Alemberta, obohacujú a potvrdzujú ich svojimi skúsenosťami, ale hlavne samotnými úspechmi vo vede, slúžiacimi za dôkaz správnosti ich (a teda aj d'Alembertovho) chápania filozofie, vedeckého poznania a poznania vôbec.

„Nevedomosť, v ktorej sa nachádzame, pokiaľ ide o vnútorné vlastnosti hmoty“,<sup>22</sup> neprekáža, podľa Laplacea, ani najmenej vedeckému poznaniu. Vedecké poznanie sa pohybuje iba na rovine javov: „Zákony sú vzťahy, ktoré viažu navzájom jednotlivé javy.“<sup>23</sup> Aj hypotézy sa dotýkajú iba javovej roviny, pretože vysvetlenie hlbších príčin (vyplývajúcich z oných „vnútorných vlastností hmoty“) je mimo dosahu vedeckého poznania. Hovoriac napr. o tom, že sploštenie Zeme na póloch je dôsledkom zemskej rotácie a teda všeobecnej gravitácie, Laplace dodáva: „Tieto javy a niektoré ďalšie, podobne vysvetľované, dovoľujú myslieť, že všetko závisí od tohto zákona, a to vzťahmi viac alebo menej skrytými. Je však múdrejšie priznať nevedomosť ako tu zavádzať imaginárne príčiny jedine pre uspokojenie nášho nepokoja v otázke počiatku vecí, ktoré nás zaujímajú. Prejdime dejinami pokroku a omylov ľudského ducha a uvidíme, ako sú konečné príčiny vytláčané za hranice jeho poznatkov... V očiach filozofa sú ony iba vyjadrením našej nevedomosti o skutočných príčinách.“<sup>24</sup>

<sup>20</sup> D'Alembertove *Základy filozofie* predstavujú pozitivistické chápanie filozofie, pozitivistický systém, v ktorom sa vedy objavujú usporiadané podľa vedeckej pravdivosti, počnúc od algebry.“ G. Misch, c. d., 146.

<sup>21</sup> Okrem princípov pozitívnych vied veľkú pozornosť venuje v *Essai* aj otázkam etiky, avšak s malou dávkou originality.

<sup>22</sup> Laplace, *Précis de l'histoire de l'astronomie*, Paris 1863, 176.

<sup>23</sup> Laplace, *Essai sur les probabilités*, Paris 1920, 245 (1. vyd. r. 1814). Podobne na početných miestach.

<sup>24</sup> *Précis* ..., 159.



Podobné názory zastáva aj Lagrange, pravda, jeho záujem sa do určitej miery sústreďuje na iné problémy mechaniky než Laplaceov, a preto u neho vystupujú do popredia aj niektoré iné problémy filozofické. Je to predovšetkým otázka vzťahu matematiky a skúsenosti, ktorá hrá u tvorca analytickej mechaniky významnú úlohu, pretože uznávajúc experimentálny charakter zákonov mechaniky<sup>25</sup> a snažiac sa ju vybudovať ako čiste matematickú disciplínu naráža na problém, s ktorým sme sa stretli už u d'Alemberta.<sup>26</sup> Jeho chápanie pojmov mechaniky je podobné d'Alembertovmu.

Laplace a Lagrange tvoria spojovaciu generáciu medzi d'Alembertom a skvelou plejádou francúzskych matematikov a fyzikov okolo *Ecole polytechnique*, z ktorých viacerí boli priamymi učiteľmi A. Comta (Carnot, Arago, Ampère, Cauchy, Poinsoť, Poisson, Gay-Lusac a i.).<sup>27</sup> Pokiaľ ide o pomer Laplacea a Lagrangea k metafyzike, treba povedať, že im je obom vlastná predstava systému „science positive“ ako jedine naozaj spoľahlivého a zodpovedného poznania celej, poznaniu vôbec prístupnej skutočnosti, čo vyplýva z načrtnutého chápania vedeckého poznania.

Rozdielmi medzi názormi týchto vedcov a názormi d'Alemberta sa zaoberať nebudeme, pretože podstatných rozdielov tu niet. Treba však poznamenať, že načrtnutú generačnú líniu pozitivizmu v matematických a fyzikálnych vedách nemožno chápať ako vytváranie hotových názorov, ktoré by bol Comte len zjednotil a systemizoval. Comte na tieto názory nadviazal, niektoré otázky však riešil inak ako títo myslitelia<sup>28</sup> a k ich názorom sa v niektorých prípadoch vrátil až pozitivizmus pocomtovský. Pozitivistické tendencie d'Alemberta a jeho pokračovateľov sú vlastne najstaršou filozoficky práve d'Alembertom podloženou formou prírodovedeckého pozitivizmu, vznikajúceho a udržiavajúceho sa v prírodných vedách ako dôsledok filozofickej povrchnosti prírodovedcov, ich iba živelného materializmu, ako aj, a to treba podčiarknúť, absolutizácie prírodovedeckého poznania ako jedine možného pozitívneho poznania vôbec.

Z hľadiska našej problematiky si ešte všimneme koncepcie obrodenia filozofie (metafyziky) u Condillaca i u Cabanisa, ktorí neboli tak úzko spojení s matematickými a fyzikálnymi vedami a tiež u mysliteľov, pokúšajúcich sa o pozitívne, vedecké vysvetlenie histórie a spoločenských javov vôbec (Turgot a ďalší).

Je azda zbytočné pripomínať, že Condillac bol jedným z najrozhodnejších odporcov metafyziky a „systémov“. Predsa však u neho nenájdeme toľko výslovne pozitivistických formulácií ako u d'Alemberta. Condillac totiž nebojuje s metafyzikou ako vedec, ale ako filozof, ktorému ide o očistu filozofie samotnej. Pokiaľ však ide o jeho náhľady na cesty obrody metafyziky, majú ony, napriek rôznosti východisk, mnoho spoločného s predošlými. Nastoluje požiadavku vedeckosti metafyziky, hovorí o nutnosti používania metód špeciálnych vied vo filozofii (metafyzike), o tom, že sa má obmedziť na gnozeológiu, z čoho nepriamo vyplýva nahradenie ontologickej stránky filozofie pozitívnymi vedami.<sup>29</sup> Condillacovu odpoveď na aktuálnu otázku

<sup>25</sup> O tom pozri R. Dugas, *A History of Mechanics*, Neuchatel 1955, 357n.

<sup>26</sup> Týmto problémom sa zaoberá aj Laplace. Pozri *Essai sur les probabilités*, 5 a i.

<sup>27</sup> Porovnaj H. Gouhier, *La jeunesse d' A. Comte...* Zv. I. *Sous le signe de la liberté*, Paris 1933, 124 n.

<sup>28</sup> Poznamenajme, že H. Gouhier, c. d., zv. II. (Saint-Simon), Paris 1936, hovorí o d'Alembertovi a rade ďalších, príbuzných mu mysliteľov ako o „predpozitivistoch“.

<sup>29</sup> Condillac však práve v dôsledku obmedzenia sa na problematiku metafyziky je dôslednejším deistom ako jeho bratanec a gravituje až k berkeleyánstvu, proti ktorému d'Alembert ako výkonný vedec ostro útočí, hoci mu je bližšie než sa sám nazdáva.

predmetu a metódy filozofie (metafyziky), ktorá sa znovu a znovu objavuje v celom jeho diele, čítame hneď v úvode *Eseji o pôvode ľudských poznatkov*: „Veda, ktorá najviac prispieva k vytvoreniu ducha osvieteného, precízneho a obsiahleho a ktorá v dôsledku toho musí byť prípravou pre štúdium všetkých ostatných, je metafyzika... Zdá sa mi, že možno myslieť v metafyzike i v morálke s takou istou presnosťou ako v geometrii; dosahuje sa to, podobne ako u geometrov, používaním presných pojmov...“ A o niečo ďalej: „Náš prvý predmet, ten, ktorý nesmieme nikdy strácať zo zreteľa, je štúdium ľudského ducha nie pre odhalenie jeho podstaty, ale pre spoznanie jeho operácií, skúmanie, akým spôsobom sa ony kombinujú a ako ich máme prevádzať, aby sme nadobudli všetku tú chápanosť, ktorej sme schopní.“<sup>30</sup> Áno, Condillac, podobne ako vyššie spomínaní myslitelia, je presvedčený o možnosti vedeckej filozofie. A hoci ju nestotožňuje s pozitívnou vedou a chápe gnozeologickú problematiku širšie ako d'Alembert, spája možnosť takejto filozofie s podmienkou neskúmania podstaty.<sup>31</sup> Táto fráza, používaná ako obrana pred vnucovanou teologizujúcou metafyzikou, sa stáva u týchto mysliteľov jedným zo základných teoretických princípov ich filozofovania s ohromným vplyvom na ich myslenie, na formovanie sa pozitivistických názorov u nich.<sup>32</sup>

Podľa nášho názoru, pokiaľ ide o celkovú charakteristiku Condillacovho filozofického myslenia, možno sa stotožniť s tou, ktorú načrtnol P. Vernière: „Od Locka prebral ideu experimentálneho štúdia ducha, oslobodeného od akýchkoľvek predsudkov metafyziky, od Newtona metódu prostú akejkoľvek hypotézy, pozitívny pokus redukovať množstvo javov na sériu abstraktných a pohodlných symbolov. Jeho cieľom nie je likvidovať metafyziku, ale položiť ju na pevné základy.“<sup>33</sup>

U Cabanisa, ktorý na Condillaca sčasti nadviazal, dostáva toto úsilie ešte nemetafyzickejší charakter. Protimetafyzické stanovisko je vlastne celej „škole francúzskych lekárov“ (ako o nej hovorí Marx), ale sa vyvíja. Cabanisov postoj k špekulatívnej metafyzike je podobný postojom vyššie citovaným.<sup>34</sup> Ale ak Condillac hovoril o dvoch metafyzikách, jednej špekulatívnej a škodlivej, a druhej správnej, Cabanis chápe už gnozeologickú problematiku — problematiku Condillacovej správnej, vedeckej metafyziky — ako problematiku nie v pravom zmysle slova filozofickú (metafyzickú), ale ako problematiku špeciálnej vedy.<sup>35</sup> Toto stanovisko vo svojom diele aj plne uplatňuje. Je to v istom zmysle vyvodenie dôsledkov z Condillacovho pokusu o zvedčenie metafyziky (požiadavka používania vedeckých metód v gnozeológii, atď.). Pokiaľ ide o samu metafyziku, Cabanis ju celkom nevylučuje, ale definuje ju

<sup>30</sup> *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris 1924, 1 a 3.

<sup>31</sup> Na doplnenie: „Bolo by neužitočné pýtať sa, aká je podstata nášho myslenia. Prvá úvaha o nás samých môže nás presvedčiť, že nemáme nijaký prostriedok na toto skúmanie. Pozorujeme naše myslenie, odlišujeme ho dokonale od všetkého, čo ním nie je, odlišujeme tiež všetky naše myšlienky jedny od druhých: to stačí.“ Tamže, I. časť, 1. oddiel, § 2.

<sup>32</sup> Vztahuje sa na nich plne to, čo hovorí A. L. Subbotin o Comtovi: „... jeho systém sa obmedzuje na kategóriu „javu“ ako bezprostredne zmyslovo vnímaných faktov.“ *Voprosy filosofii* 1957, 6, 77.

<sup>33</sup> C. d., zv. II, 467. Podobne R. Lenoire v predhovore k vyššie citovanej *Eseji*.

<sup>34</sup> Hľadať podstatu citlivosti (sensibilité) je zbytočné. Takéto otázky „smerujú priamo k problému prvých príčin, ktoré nemôžu byť poznané, práve preto, lebo sú prvé...“ *Rapports du physique et du morale de l'Homme*, 2. vyd., 1805, zv. I, 159. To mu, ako aj ostatným „predpozitivistom“, vôbec nebráni vyjadriť poznávací optimizmus a vyvodzovať z neho nádeje pre spoločenský pokrok.

<sup>35</sup> V úvode k vyššie citovanému dieľu čítame: „Nenájde sa tu vôbec to, čo sa dlho vyžadovalo, totiž *metafyzika*; budú to jednoduché skúmania *fyziológické*...“ C. d., XI.

ako vedu o metódach<sup>36</sup> približuje sa k chápaniu metafyziky prírodovedeckou vetvou „predpozitivismu“. Koniec koncov toto chápanie nie je cudzie ani Condillacovi, zaujímajúcemu sa o logiku a problémy jazyka v spojitosti s problémami poznania. A čo viac, Cabanis hovorí, že táto veda o metóde „je založená na poznaní schopnosti človeka“, čo je iba pokračovaním Condillacovho prístupu k tejto problematike. V Cabanisovom diele a dielach niektorých ďalších „fyziológov“ zaniká gnozeológia v problematike fyziológie, ktorá bude mať významné miesto v Comtových úvahách.

Cabanisova analýza vplyvov, určujúcich ľudské poznanie a konanie, nemala význam len pre bližšie oboznámenie sa s podmienkami poznávacieho procesu (najmä fyziologickými). V dejinách pozitivismu oveľa väčší význam mal sociálny aspekt jeho náhľadov, to, že sa tu podnikol pokus vytvoriť „vedu o človeku“.<sup>37</sup> A to nie iba ako o biologickej alebo poznávajúcej bytosti, ale aj ako o bytosti „morálnej“, t. j. o človeku-členovi spoločnosti. Spojenie morálnej stránky človeka s jeho stránkou fyzickou, čo je hlavný obsah Cabanisovho základného diela, je významným pokusom zaviesť metódu empirických vied do skúmania spoločenských vzťahov medzi ľuďmi.

Snaha o vedecké, nešpekulatívne vysvetľovanie vývinu spoločnosti, o skutočnú vedu o spoločnosti je vlastná už aj starším mysliteľom francúzskeho osvietenstva. Uvedme aspoň Voltairovo úsilie o zvedčenie historiografie (pravda, úsilie hodne polovičaté) a hlavne Montesquieuovo chápanie spoločenských zákonov. Ale s názormi, zodpovedajúcimi predstave skutočne empirickej vedy o spoločnosti, sa stretávame až na niektorých miestach *Encyklopédie*<sup>38</sup> a v politickej ekonómii fyziokratov.<sup>39</sup>

Vyostrujúce sa spoločenské zápasy v predevolučnom Francúzsku nútia stále hlbšie, zodpovednejšie a vedeckejšie skúmať problémy spoločnosti. Postupným vývinom sa vytvorili aj prvé teoretické predpoklady pre takéto skúmanie. Politická ekonómia, Cabanisovo spojenie „morálnej a fyzickej stránky človeka“ a zároveň rozvíjajúci sa počet pravdepodobnosti — všetko toto robilo empirické skúmanie spoločnosti možným a aktuálnym.

Nejde nám tu, ako sme povedali v úvode, o skúmanie zdrojov Comtovej sociológie.<sup>40</sup> Pre nás je dôležitý iba fakt, že postupne sa vytvárajú predpoklady aj pre vznik nešpekulatívnej vedy o spoločnosti — sociológie a že viacerí myslitelia pred Comtom sa ich pre budovanie takejto vedy snažia využiť. Pravda, je rozdiel medzi Diderotovým upozornením v *Encyklopédii* na možnosti použitia počtu pravdepodobnosti a štatistiky pri skúmaní spoločnosti a úvahami Condorceta na túto tému. A je rozdiel medzi špeciálne vedeckou prácou jednotlivých fyziokratov a všeobecnými úvahami Turgota o spoločnosti a jej vývine. To preto, že názory Turgota a Condorceta sú založené na široko rozpracovanej predstave o celej skutočnosti s početnými pozitivistickými prvkami.

Už vo vyššie citovanom liste mladého Turgota Buffonovi sme videli, s akým zápalom horlí za čistotu a nemetafyzičnosť vedy. Toto stanovisko mal Turgot zdôvodnené svojou senzualistickou gnozeológiou, v podstate rovnakou ako gnozeológia d'Alemberta (objekty ako „usporiadané komplexy pocitov“, veci osebe sú nepoznatelné

<sup>36</sup> Pozri H. Gouhier, c. d., zv. II, 36.

<sup>37</sup> „... fyziológia, analýza ideí a morálka sú iba vetvami jednej a tej istej vedy, ktorú možno nazvať správnym názvom *vedou o človeku*...“ C. d., 14.

<sup>38</sup> O tom pozri R. Hubert, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, Paris 1923.

<sup>39</sup> Viď Mauduit, A. *Comte et la science économique*, Paris 1929.

<sup>40</sup> O hlavných smeroch vznikajúceho vedeckého skúmania spoločnosti a Comtovom pomere k nim pozri H. Gouhier, c. d., zv. II, 43n.

atď.), ktorú systematicky vyložil v Encyklopédii v článku *Existence*. Ale je to práve pokus o vypracovanie a uplatnenie novej koncepcie dejín (úzko spojenej s jeho filozofickými náhľadmi), nové chápanie minulosti, prítomnosti i perspektív ľudskej spoločnosti, čo dáva Turgotovi zvlášť významné miesto v počiatkoch pozitivizmu. Základom tejto koncepcie je prvá formulácia povestného „zákona troch štádií“ (teologické, metafyzické a pozitívne), vyslovená práve v polovici storočia v jeho prejave na Sorbonne.<sup>41</sup> Poznamenajme znovu, že tento „zákon“ ukazuje práve vyššie spomínané nadšenie osvietenských racionalistov pre vedu, ktoré sa u Turgota ako aj ostatných, jemu podobných mysliteľov spája s agnosticizmom v gnozeologických úvahách o nej. Preto im je všetkým spoločné obmedzovanie sa vo väčšej alebo menšej miere na empirickú vedu a prezieravý postoj k filozofii.

Základnou chybou tejto koncepcie, ako je známe, je precenenie významu vývinu ľudského poznania pre vývin spoločnosti. Condorcet v *Živote Turgotovom* hovorí, že Turgot „veril, že India sa nepochybne musia stávať lepšími tou mierou, ako sa budú stávať osvietenejšími“. „Je to výstižná charakteristika nielen Turgotovho, ale aj Condorcetovho názoru.“<sup>42</sup> tak často využívaného v Comtových úvahách o spoločnosti. Tým sa zároveň dostávame aj za hranice nášho záujmu, pretože uvedené náhlady, ktorými „predpozitivizmus“ i comtovský pozitivizmus chcel nahradiť metafyzické špekulácie o vývine spoločnosti, sú samy svojráznou metafyzikou tohto pozitivizmu.<sup>43</sup> A to preto, lebo sú unáhleným, z povrchne empirického a jednostranného pohľadu na spoločnosť vyvođeným zovšeobecnením (spojeným ešte u mysliteľov 18. storočia s osvietenským entuziazmom). A tak už u týchto pozdnoosvietenských mysliteľov, zaoberajúcich sa plánom na vypracovanie empirickej vedy o spoločnosti, má jednostranné pochopenie tejto úlohy (vyplývajúce z nekritického obdivu k empirickej vede) za následok upadnutie do novej špekulácie. Abstraktné chápanie človeka a humanizmu, vyplývajúce z tejto koncepcie a najmä z jej comtovského rozpracovania, stávajú sa napriek najlepším úmyslom tých, čo ich pôvodne vyslovili, teoretickým základom buržoázneho liberalizmu, ktorý sa postupným úpadkom tejto triedy mení vo vystatovačné voľnomyšlienkarstvo, stáva sa oporou úbohého kompromisníctva v politike a seabavedomej zbabelosti buržoázneho „neutrála“ minulých i dnešných dní. Myšlienky majúce nesporné pokrokový charakter, pátos a veľkosť u Turgota a Condorceta a do veľkej miery ešte i u Comta stávajú sa postupne, práve pre svoju jednostrannosť, oporou tragikomického sebaklamu „pokrokových“ meštiakov.

\*

V súvislosti s naším problémom treba si všimnúť aspoň v hlavných črtách stanovisko francúzskych materialistov k otázke novej, vedeckej „metafyziky“ (filozofie). A to tým skôr, že títo boli najbojovnejšími kritikmi špekulatívnej metafyziky, obdi-

<sup>41</sup> Porobnejšie E. Corra, *La philosophie positive*, Paris 1904. O tom, či Comte poznal Turgotovú formuláciu „zákona troch štádií“, je veľa staršej literatúry. Pozri P. A. Bertauld, *Positivisme et la philosophie scientifique*, Paris 1899, 120.

<sup>42</sup> Condorcet obdobné názory formuloval hlavne v *Esquisse d'un tableau historique...*

<sup>43</sup> G. Cantecor vo svojej knihe *A. Comte* (Paris, b. r.) rozlišuje medzi pozitivistickou metódou Comta obdobnou aj metóde neskoršieho pozitivizmu a systémom Comtovej filozofie, jeho názormi napr. na spoločnosť a pod. Hoci obe stránky súvisia, má takéto delenie určité oprávnenie, pretože ďalší vývin pozitivizmu je hlavne vývinom týchto metodologických zásad. V nami skúmanom období by sa dalo, hlavne na poli teórií o spoločnosti, ukázať na ohromné množstvo názorov, na ktoré Comte nadviazal. To však nie je predmetom našej práce.

vovateľmi a propagátormi novej vedy. Preto viacerí autori neváhajú v nich vidieť hneď pozitivistov a tým zahľadiť skutočný, t. j. materialistický charakter ich filozofie.

Comte zaraďuje do návrhu svojej *Bibliothèque positiviste* aj Diderotovú prácu *Myšlienky o výklade prírody*. Keim vo svojej knihe o Helvétiovi hovorí o pozitivizme u tohto filozofa.<sup>44</sup> Verniere v tu viackrát citovanej práci hľadá pozitivistické názory u Holbacha. Na druhej strane poznáme dobre Leninovu kritiku Deborina za to, že označil francúzskych materialistov za agnostikov. A veď práve táto predstava o agnosticizme francúzskych materialistov je základom pokusov nájsť v ich diele počiatky pozitivizmu.<sup>45</sup>

Francúzskym materialistom je vlastné nadšenie pre empirickú vedu a odpor k metafyzike, čo samo ich na nejednom mieste vedie k formuláciám blízkym agnosticizmu, či priamo agnostickým. Už u La Mettrieho sa dočítame, že podstata hmoty a pohybu je nám neznáma, že je nám neznáma podstata telies a dokonca, že „nie je známe nič za hranicami toho, o čom nás poučujú zmyslové vnemy“.<sup>46</sup> Obdobné stanoviská nájdeme i u ostatných, i keď formulácie sú rôzne. Diderot napríklad nevyslovuje agnostické náhľady vždy na takej všeobecnej rovine, ale často len pri jednotlivých konkrétnych, vedou „neriešiteľných“ problémoch.

Odvolať sa iba na to, že agnostické stanoviská u týchto mysliteľov sú len zastieracím manévrom, by celý problém nevyriešilo, hoci i tento aspekt treba vziať do úvahy, a to hlavne pri výrokoch o „neznámej“ podstate hmoty a pohybu, ktoré môžu vyjadrovať odmietanie diskusií na tému, prečo existuje hmota, odkiaľ vzala pohyb a pod., odmietanie ostatne dosť pochopiteľné v danom vývinovom štádiu materializmu a do určitej miery u materializmu vôbec. Problém je však oveľa komplikovanejší. O pôvode a funkcii agnostických názorov u francúzskych materialistov možno povedať, že sú predovšetkým namierené proti „metafyzickým podstatám“, „skrytým silám“ atď. špekulatívnej metafyziky a dajú sa interpretovať ako odmietanie takéhoto zásadne protiveckého nastolovania filozofickej problematiky. Avšak uvedená interpretácia nie je vyčerpávajúca a niektoré ich stanoviská nemožno vôbec takto vykladať. Tieto totiž vyplynuli z prílišného stotožnenia filozofie s vedou a zároveň z poznania, že je nad sily ktorejkoľvek špeciálnej vedy daný problém riešiť, a to azda i v budúcnosti. Toto však vyplýva z nedostatočného pochopenia špecifiky predmetu a metód filozofie ako vedy, vzhľadom na všetky ostatné vedecké disciplíny. Toto nepochopenie je, podľa nášho názoru, základnou príčinou ich agnosticizmu i niekoľkých prvkov špekulácie v ich diele.

Pravda, podobne je to v mnohom smere aj u vyššie uvedených mysliteľov. Hlavný

<sup>44</sup> S touto kritikou Helvétia ako aj s niektorými obdobnými názormi (medzi nimi i Plechanovovým) polemizuje Momdžan v knihe *Filosofija Gelvecija*, Moskva 1955, 88—9, 228—9 a v celej 2. časti III. kapitoly. Pôri aj obdobnú polemiku s názormi buržoázných historikov filozofie na Diderota v stati L. A. Terechovej, *Nekotoryje voprosy gnozeologii Deni Didro* v zborníku *Iz istorii filosofii*, Moskva 1958.

<sup>45</sup> Tým nechceme povedať, že kritika metafyziky, obhajoba a obdiv špeciálnych vied, jednotlivé spoločenské náhľady a pod. francúzskych materialistov nezapôsobili na Comta. Prekrúcanie skutočného charakteru francúzskeho materializmu buržoáznymi historikmi filozofie má však za cieľ dokázať, že podstatou filozofie francúzskych materialistov bol pozitivizmus, že ich gnozeológia bola pozitivistická, čo nakoniec muselo poznamenať celú ich filozofiu.

<sup>46</sup> *Pojednání o duši*, Praha 1959, 91, 39, 45 a i. Podobne *Člověk-stroj*, Praha 1958, 81—2 a i. Alebo Holbach: „Nie je človeku dané všetko vedieť; nie je mu dané, aby poznal svoj pôvod, nie je mu dané vniknúť do podstaty vecí, ani ísť naspäť až k prvým princípom.“ *Systém přírody*, Bratislava 1955, 74.



rozdiel medzi nimi a francúzskymi materialistami je však v tom, že o agnosticizme u francúzskych materialistov možno hovoriť iba vtedy, keď berieme ich jednotlivé izolované výroky. No takýto postup má iba veľmi úzke oprávnenie a nemôže byť východiskom k hodnoteniu ich celkového filozofického stanoviska. Jednotlivé agnostické formulácie sú síce kazom ich názorov, ale vyplývajú z historickej situovanosti a s ňou spojenej ohraničenosti tejto filozofie. Čo je však hlavné, nepôsobia na podstatu ich chápania sveta i samotnej filozofie, ako jeho najvšeobecnejšieho odrazu. Títo filozofi hovoria predsa o hmote ako jedinom základe prírody a skutočnosti vôbec, hlásajú spojenie hmoty s pohybom, odvodzujú myslenie od bytia (tak čo do jeho substrátu ako aj obsahu) atď. To sú tézy, ktoré síce vyplývajú z jednotlivých vied a sú nimi i potvrdzované, ale v tejto všeobecnosti nemôžu byť vyslovené žiadnou vedeckou disciplínou (ani bezprostredne empiricky dokázané). Sú to tézy či zákony priamo filozofického charakteru. Ako také odhaľujú hlbokú podstatu javov tam, kde sa vedecké disciplíny pohybujú viac alebo menej na povrchu. Títo filozofi teda prekračujú sféru empirie i metodologickej skepse, ktoré ich vedú na niektorých miestach k hlásaniu nepoznateľnosti podstaty a sami sa o podstate vyjadrujú. A práve toto filozofické odhaľovanie podstaty javov, podstaty reality vôbec (pravda, nie podstaty v zmysle starej metafyziky) ich robí materialistami.<sup>47</sup> A nazdáme sa, že je absurdnosťou dokazovať, že práve materializmus, materialistické vysvetľovanie samých základov skutočnosti je u francúzskych materialistov to nepodstatné, kdežto ich izolované agnostické výroky sú ich základným filozofickým stanoviskom.

Francúzski materialisti, vypracujúc filozofickú koncepciu skutočnosti fakticky vo svojom diele, prekonalí agnosticizmus, vyplývajúci z absolutizácie plocho pochopenej vedeckej empirie. Hoci zdôrazňujú experimentálnu filozofiu — prírodné vedy — neobmedzujú sa iba na ňu.<sup>48</sup> Výsledky špeciálnych vied (i svojho vedeckého skúmania) dopĺňajú teoretickou úvahou o zmysle, podstate a všeobecných dôsledkoch empiricky zisteného javu, úvahou na rovne všeobecnosti. Hoci tu ide svojou podstatou o činnosť filozofickú, sú presvedčení o oprávnenosti takejto úvahy.<sup>49</sup> Pravda, spolu

<sup>47</sup> Dom Deschamps, sám významný metafyzik, ironicky poznamenáva na okraj Holbachovho *Systému prírody*: „Čo to je všeobecný fyzikálny systém, ak nie systém metafyzický?... Systém astronóma, prírodopisca, lekára a každého fyzika, ktorý sa obmedzuje na svoju vedu, je vskutku partikulárnou fyzikou... Ale váš systém, zahrňuje všeobecný poriadok vecí, aby sa dokázalo, že niet boha a že podstata človeka je taká istá ako podstata ostatných vecí. A práve preto je metafyzikou, i keď bez metafyzického princípu.“ Citované podľa Verniéra, c. d., 631.

<sup>48</sup> „...jeden z hlavných rozdielov medzi pozorovateľom prírody a jej vykladačom je ten, že vykladač vychádza z bodu, na ktorom nástroje pozorovateľa zlyhávajú, z toho, čo je, usudzuje na to, čo by ešte malo byť; vyvodzuje z poriadku vecí abstraktné a všeobecné závery, ktoré pre neho majú všetku zrejmosť hmatateľných a jednotlivých pravd; pozdvihuje sa až k samej podstate poriadku, vidí, že čistá a prostá súčasná existencia cítiacej a mysliacej bytosti s akoukoľvek refázou príčin a následkov mu nestačí na to, aby o nich vyslovil nejaký absolútny súd; tu sa zastavuje; keby urobil ešte jeden krok, ocitol by sa mimo prírody.“ Diderot, *Oeuvres philosophiques*, Paris 1956. *De l'interprétation de la nature*, 235.

<sup>49</sup> Treba zdôrazniť filozofickú povahu úvah francúzskych materialistov nad materiálom špeciálnych vied, pretože ani v tomto období radikálneho empirizmu nemožno hovoriť o vyľúčení dedukcie z vied. Veď je to zároveň obdobie úžasného rozvoja matematiky. I keď je tu hodne povrchného empirizmu a na druhej strane aprioristického matematizmu, väčšina vedcov tohto obdobia iste súhlasila s touto požiadavkou súdobého historika vedy: „...ak skúsenosť osvecuje úsudok, úsudok prívádza ku skúsenosti a zberá ovocie, ktoré je ona schopná plodiť, dedukujúci neraz veľký počet pravd z jedinej skúsenosti. Z toho sa uzatvára, že pre úspešné

s mechanistickými názormi má živelnosť tohto ich stanoviska k problému predmetu a špecifiky filozofie za dôsledok i ďalší nedostatok. Používanie metódy „domýšľania“ empirie ich totiž miestami vedie k neudržateľnému špekulatívnemu výkladu niektorých javov. Aj keď filozofia francúzskych materialistov mala takéto nedostatky, bola to jediná filozofia, ktorá dávala (vychádzajúc zo súdobej vedy) ucelený svetonázor mocnejšej buržoázii, ktorý sa ani v jedinom bode nepokúšal o kompromis so špekulatívnou metafyzikou a hlavne s teológiou. Svetonázor, ktorý postavil celú skutočnosť do nového svetla. To vo vtedajšom Francúzsku nedokázal nikto iný, včítane vyššie uvedených mysliteľov, obmedzujúcich sa úzkostlivo možnosťami a metódami vtedajších špeciálnych vied a brániacich sa filozofickému zovšeobecneniu ich záverov.

Jednotlivé agnostické stanoviská francúzskych materialistov 18. storočia, dôsledok to historickej ohraničenosti a metafyzičnosti ich názorov, sú prekonané základnými princípmi ich vlastnej filozofie. Preto hovoriť o nich ako o agnostikoch alebo pozitivistoch znamená negovať celé ich dielo, aby sa mohli vyzdvihnúť pre celkový ich filozofický profil nepodstatné názory, majúce nadto ešte v súvislostiach celého diela od prípadu k prípadu rôzny pôvod a funkciu. Hoci v teórii francúzski materialisti otázku nového chápania filozofie nevyriešili, naznačili svojím dielom jej riešenie prakticky. Ich dielo je v danom období najúspešnejším pokusom o vedeckú filozofiu v plnom zmysle slova. Vyhli sa obom krajnostiam: špekulatívnej metafyzike, aj pozitivistickému redukovaniu filozofie na špeciálne vedy. Nevyhli sa, pravda, historickej ohraničenosti pri chápaní skutočnosti, vyjadrenej u nich v podobe mechanistického charakteru ich materializmu.

\*

Zhrnutie. Kritika metafyziky vo Francúzsku v 18. storočí je sprevádzaná pokusmi o vytvorenie novej, skutočne vedeckej filozofie. Okrem francúzskych materialistov, ktorí sa vo svojom diele najviac priblížili dnešnej predstave vedeckej filozofie, je tu významná skupina pokrokových protifeudálnych mysliteľov, ktorí v otázke budúcnosti filozofie zastávajú krajne radikálne stanovisko: Zdôvodňujú nutnosť redukcie vedeckej filozofie na súhrn špeciálnych vied, doplnených filozofiou vedy a s ňou súvisiacou úzko pochopenou gnoezológiou. Teoreticky je toto hľadisko podložené agnostickým postojom k otázke poznateľnosti sveta, založeným na povrchnom chápanom empirizmu špeciálnych vied. Z historickej nutnosti odmietnuť v mene vedy prekonanú špekulatívnu metafyziku vytvára sa postupne logicky zdôvodnený princíp každej pozitivistickej filozofie. Obmedzenie sa na špeciálne vedy umožnilo síce týmto mysliteľom vyhnúť sa (do určitej miery) špekulatívnej metafyzike, ale nedalo im, tak ako nedáva žiadnemu pozitivizmu, účinnú zbraň na rozbitie všetkých metafyzických idealistických špekulácií. A to práve preto, že v principiálnych filozofických otázkach sa svojím postojom sami odzbrojili.

---

napredovanie v skúmaní prírody treba spájať úsudok so skúsenosťou.“ Savérien, *Histoire du progrès de l'esprit humain dans les sciences naturelles...*, Paris 1775 (2. vyd.), zv. II, str. VIII.