

Nový, Lubomír

## Masaryk o vědě a poznání

In: Nový, Lubomír. *Filosofie T.G. Masaryka*. Vyd. 1. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1962, pp. 35-77

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/119277>

Access Date: 24. 02. 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.

## II. KAPITOLA

### MASARYK O VĚDĚ A POZNÁNÍ

**M**asarykovy úvahy o vědě a o poznání tvoří nerozlučnou součást jeho pojetí společnosti i jeho praktickopolitického úsilí. Tyto souvislosti můžeme určit všeobecně ve dvou směrech.

Především už sama orientace na reformy buržoazní společnosti, na dílčí změny „poměrů“ vede k zájmu o vědu, o poznání, zvl. o poznání společenskovední. Buržoazní politika se potřebuje opřít o národohospodářství, o státovědu, statistiku, sociologii atd. K tomuto zájmu o vědu předurčovala Masaryka jeho dráha universitního profesora i buržoazního politika zajímajícího se o kulturně osvětovou práci, o školství, o reformy náboženského života apod.

Věda má sehrát významnou úlohu i v obrodě člověka, kterou Masaryk považuje za hlavní východisko z krize. Proto se neustále ptá, jakou hodnotu má naše poznání, co bezpečně víme, jaké jistoty nám může vědecké poznání poskytnout apod. V tom je úzká souvislost mezi „Sebevraždou“, zabývající se krizí „moderního člověka“, a „Konkretní logikou“, která je věnována otázkám vědy. Masaryk „Konkretní logiky“ nepřestal být Masarykem „Sebevraždy“. Tvrdí-li zde, že příčinou krize je disharmonie člověka, způsobená mj. nemetodičností rozumového vzdělání a útržkovitostí znalostí (které nemohou být proto sepnuty v harmonický světový názor), pak „Konkretní logika“, která se zaměřuje právě na problém metodického poznávání světa a na uspořádání našich poznatků v jednotný světový názor, je jen organickým pokračováním úvah započatých v „Sebevraždě“. I Masarykův velký zájem o otázku konkrétního a abstraktního, k níž se mnohokrát v „Konkretní logice“ vrací, zapadá do jeho snahy o léčení krize obrodou člověka.

V souladu s antropologickým pojetím společnosti jako souhrnu jednotlivců se mu totiž jeví člověk, individuum jako konkrétní, kdežto společnost, společenské vztahy jako – abstraktní. „Jednotlivec se nám nesmí nikdy z očí ztratiti a holému abstraktum: společnost ustoupiti.“ – „Ten neb onen, docela určitý člověk jedná neb trpí, nikoli však abstraktum: společnost.“<sup>1)</sup> To podle Masaryka znamená, že revoluční změny společnosti jsou abstraktní; abstraktní je třídní určení člověka, třídní charakteristika dané společnosti. Hlavní příčiny bídy prý nejsou ve společenských

<sup>1)</sup> Cit. podle Z. Nejedlý, T. G. Masaryk, II, 495.

vztazích, v postavení tříd, ale v liděch. Masaryk proto považuje třídní boj a revoluci za produkt nerealistického myšlení, za klam, falešnou ideologii, mýtus. V tom smyslu nazývá Říjnovou revoluci „abstraktní a deduktivní“.<sup>2)</sup> Revoluční hnutí je hodnoceno jako boj za utkvělé představy, za dogmata, kterým ve skutečnosti nic neodpovídá. Stejně „abstraktní“ ráz má podle Masaryka i boj imperialistických velmocí za I. světové války: „Protivník nevidí protivníka, zabíjí se z ideje a v ideji – německý idealism přeložený do krupovštiny.“<sup>3)</sup>

Tedy: ani německý militarismus ani komunismus, neboť oba stejně chybují svým abstraktním myšlením a potlačují individuum. Jedni militaristickým státem, druhí zbožštěním masy, dělnické třídy. Zde se již ozývá dobře známé pozdější stanovisko buržoazní demokracie (na něž republika těžce doplatila): „ani komunismus, ani fašismus“, které dnes někteří měšťáci intelektuálové formulují takto: ani komunismus, ani americký imperialismus. Např. J. P. Sartre, který v mnohém uvažuje jako Masaryk, říká: „Abstrakce vede ke konfliktu . . . , konkrétnost sjednocuje.“ – „Myšlení a politika dnes nás vedou k vraždění, protože jsou abstraktní.“<sup>4)</sup> Na tomto základě se obrací proti americkému imperialismu, z téže pozice však později i proti komunismu, kdy hodnocení maďarských událostí jako kontrarevoluce nazývá myšlením „abstraktním“.

Setkáváme se tu s představou, že třídní boj je boj „nálepek“, např. idea komunismu proti idej kapitalismu. Z toho se vyvozuje závěr: zanechme těchto „abstrakcí“, ve jménu „člověka“! Nejde teď o rozdíly mezi Masarykem a Sartrem, jsou jisté značné. Oba však spojuje právě toto stanovisko buržoazního humanismu, které dnes nechybí ani v jinak pokrokových literárních dílech, např. v ideovém východisku románů Bradburyho. Je to jejich stanovisko, které je abstraktní. Skutečný stav věci je převrácen na hlavu: abstraktní člověk, odtržený od historických vztahů, od svého podstatného společnotřídniho určení, je prohlášen za konkrétního.

U Masaryka to znamená: ne abstraktní – tj. revoluční – změny společenských vztahů, nýbrž změny konkrétní, tj. obroda člověka, individua. Tento společenský obsah prostupuje jeho úvahy o vědě a o poznání: hlavním předmětem společenskovědního poznání má být člověk, individuum; hlavní důraz je položen na poznání „konkrétní“.

#### I. MASARYKOVO „REALISTICKÉ“ VÝCHODISKO A POZITIVISMUS

S touto atomizací společnosti se Masarykovi atomizuje i celý vesmír. I ten je vlastně souhrnem jednotlivin, jednotlivých věcí. Hlavním úkolem vědy vůbec je právě poznat tyto jednotliviny. „Pravým a konečným předmětem našeho poznání

<sup>2)</sup> Světová revoluce, 210.

<sup>3)</sup> Tamtéž, 423.

<sup>4)</sup> Projev na mírovém kongresu, Vídeň 1952. Příloha Nové doby č. 1, z 1. 1. 1953, 18 a 17.

jsou ty jednotlivé, konkrétné věci.<sup>5)</sup> Pojem konkrétního se mu tak spojuje s pojmem jednotlivého. A tak jako ve společenském poznání klade důraz na poznávání „celého člověka“, tak i v pojetí jednotlivin vůbec mluví o „osobnosti“ věci, o „konkrétní totalitě“ jednotlivin.<sup>6)</sup> Toto pojetí světa jako soustavy „individuálností“, jednotlivin nazývá Masaryk „*realismem*“.

Co znamená tento „realismus“ po stránce filosofické? Není to pouhý pozitivistický důraz na studium empirických faktů? Proč se však potom Masaryk výslovně ohrazuje proti označení realismu za pozitivismus?

Obhájci názoru, že Masarykova filosofie je v podstatě pozitivistická, přikládali Masarykovým odchylkám od pozitivismu malý význam. Vycházeli z „Konkrétní logiky“, která působí silně pozitivisticky, protože se v ní Masaryk opírá o Comtovu klasifikaci věd. Za pozitivismus mohou být jistě považovány směry různých odstínů. Jde však o to, zda se Masarykovo základní filosofické východisko do tohoto rámce vejde. Pochybnosti o tom vzbuzuje již Masarykova *kritika fenomenalismu*, jedné z podstatných stránek pozitivismu.

V této věci nesouhlasí s Millem a upravuje jeho klasifikaci věcí,<sup>7)</sup> ačkoli jinak z Milla hodně čerpá. Fenomenalismus považuje též za hlavní omyl Comtův, a to již v „Konkrétní logice“,<sup>8)</sup> kde ještě o něm mluví velmi příznivě. Na Millově stanovisku mu vadí to, že se při něm věci redukuje na stavy vědomí, objekt se rozplývá v subjektu, naše poznání se subjektivizuje. Comtův postup se mu pak zdá příliš „mimolidský“, přehlížející subjekt a jeho aktivní podíl na poznání. Masarykův oblíbený problém „subjektivismu a objektivismu“ se tu opět projevuje. Na Millově fenomenalismu kritizuje to, co v něm ukazuje na přechod k subjektivnímu idealismu, na fenomenalismu Comtově pak to, co v něm zbylo ze „stydlivého materialismu“.

Masarykovy opravy pozitivistického pojetí „jevů“ jsou též povahy jako jeho úprava psychofysického paralelismu na dualismus hmoty a ducha. Místo „jevů“, „faktů“ klade „věci“. „Věci“ jsou Masarykovi všechny možné předměty poznání

<sup>5)</sup> Základy konkrétní logiky, 14.

<sup>6)</sup> „Konkrétní bytost sama (v „Konkrétní logice“: „das concrete Wesen selbst“), abychom řekli: osobnost každé věci a části jejich poznáním je samostatným“ (Základy konkrétní logiky, 125). – „Konkrétní vědy mají za svůj předmět jednotliviny v jejich konkrétní totalitě“ (Konkrétní logika, 95). – O chemikovi říká, že je ve své laboratoři postaven „abychom tak řekli, před osobností hmotné...“ (Základy konkrétní logiky, 63. Podtrženo námi); „v biologii ponejprv poznáváme *individuálnost* v pravém slova smyslu...“ (tamtéž, 69. Podtrženo námi); člověk pak — jako předmět psychologie a sociologie — je „individuem uvědomělým a cílevědomým: člověk, máje sebevědomí, *osobnost* svou a hodnotu své osobnosti pociťuje naproti světu...“ (tamtéž, 133. Podtrženo námi.) Podle Masaryka má tak „každá jednotlivina ve všemíru své zvláštní místo, je svou *samostatnou osobností*...“ (tamtéž, 129. Podtrženo námi.)

<sup>7)</sup> Mill výslovně mluví o věcech „pojmenovatelných“ místo „poznatelných“ a v tomto duchu je také dělí: 1. pocity čili stavy vědomí, 2. duch, jejich nositel a neznámý příjemce počitků, 3. tělesa čili vnější předměty jako neznámé příčiny počitků, 4. vztahy, které sice pro jejich zvláštní význam zařazuje do zvláštní kategorie, avšak jinak je považuje za vztahy mezi stavy vědomí (srov. Mill, Logik, 54–93). Masaryk přijímá a pozměňuje Millovo dělení takto: 1. stavy vědomí, 2. prostor a čas, 3. věci (látka a duch), 4. vztahy. Na základě svého „realistického stanoviska“ tvrdí, že kategorie vztahů se týká vztahů mezi věcmi, vztahů objektivních. Proto také zařazuje zvlášť prostor a čas jako kategorie týkající se skutečnosti objektivní (srov. Konkrétní logika, 20).

<sup>8)</sup> Srov. 57.

(kromě vztahů) a mezi nimi stanoví již rozdíl substanciální. Uvést znovu v platnost „metafysiku“ – to je hlavní smysl Masarykovy kritiky pozitivistického fenomenalismu. Je proto příznačné, že se při své klasifikaci věcí (věci neorganické – organické, organické: „život“ a „duch“<sup>9)</sup>) odvolává na Leibnizovu „stupnici monád“, jednotlivin.

Masaryk odmítá fenomenalismus ve jménu metafysiky proto, že v něm vidí jednu z překážek na cestě k vybudování světového názoru. Fenomenalismus činí svět bezobsažným – jen „možností“, jak říká Masaryk o Millovi –, nezodpovídá světové názorové otázce po podstatě světa, ducha, vědomí a svědomí, nemluvě již o pojmu boha. Bez odpovědí na tyto otázky nemůže si však člověk podle Masaryka vytvořit světový názor. Místo živé představy o bohu zůstane pak jen bezobsažná, na člověka nepůsobící abstrakce: „Schopenhauerova Vůle, Hartmannovo Unbewusstes, Spenserova Poslední Příčina a tak dále nejsou o nic lepší než Comtova Veliká Bytost.“<sup>10)</sup> Tímto světově názorovým zřetelem je určen metafysický a nepozitivistický ráz jeho „realismu“: „Realitou je přece i duchovnost, duše, láska, mravní řád, Bůh, a věčnost,<sup>11)</sup> říká v Čapkově podání, avšak zcela v souladu se svými názory v „Konkretní logice“. I bůh musí být „osobností“ a „skutečností“ jako ostatní „věci“.

Mohli bychom výčet rozdílů mezi Masarykovým pojetím „věci“ a pozitivistickými „jevy“ ještě rozmnožit. Tím bychom však zbytečně předbíhali další výklad. Již to, co jsme uvedli, postačí k závěru, že podstata rozdílu mezi realistickým východiskem Masarykovým a pozitivismem tkví v Masarykově požadavku věci – *ne jevy* a v hlásání práva na „metafysiku“, pozitivismem tolik kaceřovanou.<sup>12)</sup>

Tím nechceme popřít velký podíl pozitivistických názorů na Masarykově filosofii.<sup>12a)</sup> Je to vidět na otázce, která s Masarykovým požadavkem „metafysiky“ úzce souvisí – na jeho poměru k pozitivistickému *agnosticismu*. „Starý“ pozitivismus byl agnostický v tom smyslu, že jej otázka po příčinách a podstatě jevů a vnějšího světa vůbec nezajímala, považoval ji nejen za zbytečnou, ale i škodlivou. Vyslovil se k ní záporně právě ve jménu vědy: musíme zkoumat pouze to, co je nám dáno, co je dostupné empirii. Ve „starém“ pozitivismu, zvláště v Comtově, převažuje agnosticismus a subjektivně idealistické momenty nejsou v něm ještě rozvinuty tak jako v pozdějších fázích jeho vývoje. Masaryk v souladu s názorem o „slabém

<sup>9)</sup> Konkretní logika 21.

<sup>10)</sup> Moderní člověk a náboženství, 159.

<sup>11)</sup> Hovory III, 209.

<sup>12)</sup> Tento nepozitivistický obsah Masarykova realismu má v podstatě na mysli F. X. Šalda ve své poznámce o něm: „Předmětem zájmu jsou mu... ne jen proměnlivé jevy neustále se vyvíjející, nýbrž i hodnoty neměnné, položené za nimi nebo nad nimi. Masaryk užívá označení *realismu* právě v tomto smyslu ne právě obvyklém a zavínil tím sám alespoň poněkud, že nebylo mu vždycky dobře rozuměno.“ (Šalda tu asi naráží na ztotožňování Masarykova realismu s pozitivismem.) – Masaryk v moderní kultuře české, 1910. Naše doba 1936, 321–324.

<sup>12a)</sup> Nejde ovšem jen o souvislost Masarykovy filosofie s některými pozitivistickými názory. Úzký vztah Masaryka k pozitivismu se projevuje i jinak, nepřímo, např. v zaměření na určitý *okruh problémů*, příznačný pro tehdejší pozitivisticky zaměřenou filosofii (společenská úloha vědy a osvěty, problém klasifikace věd a jejich metod, otázky sociologické aj.).

lidském duchu“ také uznává, že poznáváme jen „povrch věci“<sup>13)</sup> a že „je méně toho, co víme, více toho, co víme neúplně, v mnohém se mýlíme a většinou nepoznáváme nic“.<sup>14)</sup> Potud se Masaryk pohybuje v rámci pozitivismu.

Pokud však agnosticismus překračuje jisté meze, vyslovuje s ním Masaryk svůj nesouhlas. „Člověku nelze zakázat bažení po příčinách,“<sup>15)</sup> praví proti Comtovi; odmítá tuto „positivistickou policii“ a varuje před nebezpečím přeměny „agnosticismu v gnostickou ignoranci“, v „pověru“.<sup>16)</sup> Tyto námitky nejsou vedeny ani tak snahou o uchování důstojnosti vědy a o gnoseologický optimismus jako spíše opět obavou o osud náboženství. Agnosticismus jeho existenci (např. představu boha jako „první“ nebo „poslední“ příčiny) ohrožuje potud, pokud se rozšíří i na pomysl boha, při přechodu v subjektivní idealismus pak může vést k nihilismu a k záměně boha za mýtus bez pozitivní představy o bohu. Obrana náboženství se tak u Masaryka nutně spojuje s jistou obhajobou „objektivity“, s obhajobou názoru, že člověk je do jisté míry poznání o vnějším světě (a do něho patří i bůh) dostupné. V tom smyslu také Masarykovi vadí u Huma nikoli to, že svým agnosticismem podkopává základy vědy, nýbrž především to, že „s perfidním klidem“ ničí pomysl boha (Masaryk považuje Huma za nebezpečnějšího ateistu, než jakými byli francouzští materialisté).<sup>17)</sup> To neznamená, že agnosticismus a subjektivní idealismus vede nutně k ateismu, naopak oba nakonec předpoklad božské existence potřebují. Mám zde však na mysli tu skutečnost, že subjektivní idealismus je sice pro obranu náboženství vhodný jako zbraň proti materialismu (např. u Berkeleye), ale vzápětí přerůstá hlavy svých autorů a končí v mýtech (např. u Schopenhauera) a v nihilismu (Nietzsche). Z těchto důvodů napadají i dnešní obhájci náboženství – podobně jako Masaryk – subjektivismus moderní buržoazní filosofie.<sup>17a)</sup>

Tak se při Masarykově úsilí o světový názor a „metafysiku“ – a bez náboženství si je nedovede představit – objevuje v jeho základním východisku rozpor. Obhajoba náboženství vyžaduje, aby byla do jisté míry uhájena objektivnost poznání a vědy. Nemůže však jít tak daleko, aby objektivní věda neponechala na základě materialis-

<sup>13)</sup> Konkrétní logika, 4.

<sup>14)</sup> Tamtéž, 9–10.

<sup>15)</sup> Moderní člověk a náboženství, 184–185.

<sup>16)</sup> Tamtéž.

<sup>17)</sup> Moderní člověk a náboženství, 76n.

<sup>17a)</sup> Uvedu charakteristický úryvek z polcmiky italského katolického filosofa M. F. Sciacca proti existencialismu: „(Existencialisté) znehodnocují rozum a objektivní myšlení, popírají hodnotu boha a člověka, snižují význam člověka na negativní veličinu, odhazují každé zprostředkování, snižují dějiny a společnost: zkrátka, theistický existencialismus uvažuje potud téměř právě tak jako existencialismus atheistický, potom však dodává: ‚Avšak bůh existuje, věřím v něho, vycházej z pouhé víry, a to proto, abych se zachránil před skepticismem a před všemi výše uvedenými negacemi. A tehdy vše získává smysl: negativní se stává pozitivním.‘ — Ale nel Vůbec nel Je-li vše negativní, pak ani k bohu nelze dospět skrze víru: ... Abychom dospěli k bohu, je nutno – proti existencialismu – obnovit pozitivnost člověka (dát mu podstatu), uznat hodnotu existence a tedy i myšlení, rozumu, objektivity“ (M. F. Sciacca, La filosofia oggi – „Dnešní filosofie“ I-II, Roma–Milano 1952–1954, sv. I., 474. – Cit. podle L. I. German, Sovremennaja filosofija v neoscholastičeskom osvěštění, Věstník istorii mirovoj kultury, č. 3, 1957).

tického výkladu světa místo pro pomysl boha. Uskutečnit právo na „metafysiku“ znamená překročit hranice pozitivistického fenomenalismu, ale naše poznávací schopnosti na to podle Masaryka nestačí: naše poznání může být jen lidské (věci jsou jen „věcmi pro nás“),<sup>18)</sup> zároveň však chceme poznat svět mimo člověka. Masaryk stojí před problémem, jak překonat fenomenalismus a agnosticismus a zároveň je nezrušit. Řešení této neřešitelné úlohy může být jen eklektické. Takovou je i Masarykova odpověď.

Připouští existenci objektivní reality jako pravděpodobnou hypotézu. Náš duch prý není nepopsaná deska, vnější svět na něj sice působí, ale hraje úlohu vnučení, nikoli vnučení.<sup>19)</sup> Věci existují přibližně takové, jak je vnímáme, všechn materiál máme ze smyslů, ale část (malá) našich poznatků jsou poznatky apriorní, z rozumu samotného. Výsledné stanovisko, které Masaryk nazývá „umírněným racionalismem realistickým“,<sup>20)</sup> formuluje takto (uvádíme ho proto, že se Masaryk na tento paragraf odvolává ve všech případech, kde mluví o svém realistickém východisku): „Dokázat plně existenci vnějšího světa se doposud nikomu nepodařilo a sotva se též podaří; přesto můžeme dokázat, že existence objektivních věcí je pravděpodobnější než theorie Berkeleye, než Kantovo učení a vše to, co vymyslely pozdější idealistické systémy.“<sup>21)</sup>

V těchto Masarykových poznámkách o jeho realistickém stanovisku je ovšem mnoho nejasného a nedopovězeného. Zřetelný je však jejich celkový nepozitivistický smysl. Na tomto základě připouští spekulace („střízlivé“ ovšem) o podstatě věcí, např. ducha, duše, života, světa atd. Úvahy o podstatě ducha přenáší dokonce přímo do psychologie, tj. do speciální vědy, a nepřipouští jejich odsunutí do nějaké zvláštní „metafysiky“. Metafysická spekulace má být tedy přímo součástí speciálně vědecké práce.

To jsou názory, které nenajdeme v anglo-francouzském pozitivismu, a proto je zcela na místě otázka, z jakých ideových zdrojů je Masaryk čerpá.

Zpravidla se tu poukazuje hlavně na vliv Brentana. O této otázce byla již napsána řada pojednání (J. Tvrдый, J. L. Fischer, J. Král, J. L. Hromádka, Z. Nejedlý).<sup>22)</sup> V nich se zdůrazňuje především vliv Brentanovy osobnosti na Masaryka. V oblasti filosofické se konstatují vlivy v několika směrech: zdůraznění empirických metod, některé názory v logice (teorie soudu, počet pravděpodobnosti), racionalistické zdůvodnění metafysiky, teismus, důraz na psychologii, seznámení s Aristotelem

<sup>18)</sup> Konkretní logika, 230.

<sup>19)</sup> Konkretní logika, 5.

<sup>20)</sup> Tamtéž, 6–7.

<sup>21)</sup> Tamtéž, 7.

<sup>22)</sup> J. Tvrдый, Vlivy pozitivistické a Brentanovy na Masarykovy myšlenky o dějinách filosofie (Mas. sborník I, 17–28); J. L. Fischer, T. G. Masaryk, počátky a vlivy (Česká mysl, XXVI, 1930, 145–160); J. Král, První období Masarykovy tvorby filosofické a prostředí vídeňské (ve sb. Masaryk filosof humanity a demokracie, Praha 1947, 135–137); J. L. Hromádka, Masaryk (Praha 1930, 89–101 a 118); Z. Nejedlý, T. G. Masaryk (I, Orbis 1949, 449–474; IV. Melantrich 1937, 253–258).

a scholastickou filosofií, odsudek Kanta (a filosofie pokantovská) a vyzdvižení Huma (jakož i Comta a Milla), odpor k mystice. Všechny studie se shodují v tom, že Brentano působil na Masaryka jen v počátečním období a že Masarykův poměr k Brentanovi nelze srovnat s poměrem skutečných jeho žáků, jakými byli Stumpf, Marty, Kraus. Tuto skutečnost výslovně konstatuje sám Brentano.<sup>23)</sup>

Autoři uvedených studií se liší v důrazu na různé stránky Brentanova vlivu na Masaryka. Pro nás je důležité zjištění, že Brentano ani tak nepředal Masarykovi některé jednotlivé myšlenky, jako spíše dal mu popud k jisté tendenci jeho filosofování: přesvědčení, že je možné a nutné usilovat o „metafysiku“ na „vědeckém“, tj. empirickém základě. V tomto směru jej upozornil na Aristotela a Leibnize. Masaryk byl ovšem pro přijetí této tendence připraven svým dosavadním vývojem a rovněž po svém ji později realizuje, Brentano však pro ni učinil dosti.

Není bezvýznamné, že Brentanovo usilování o „metafysiku“ na empirickém základě není ojedinělé. Je společné mnoha dalším filosofům v tehdejší Rakousku a Německu. Můžeme mezi nimi uvést R. H. Lotze, G. T. Fechnera, W. Wundta, Gomperze, brentanovce Meinonga a Stumpfa. S většinou z nich byl Masaryk v osmdesátých letech v úzkém styku.<sup>24)</sup> Tito němečtí filosofové byli většinou odpůrci německé klasické filosofie, zato však se sympatiemi přijímali anglo-francouzský pozitivismus, zvláště Comta a Milla. Např. Gomperz, Masarykův učitel, byl horlivým propagátorem Milla (Král uvádí, že Gomperz užil pro Millovu noetiku – podle svého názoru jako první – názvu „fenomenalismus“), podobně i sám Brentano (jeho práce o A. Comtovi).

Pro svůj realismus se Masaryk ostatně sám dovolává jmen z tohoto okruhu filosofů. Tak např. hájí objektivitu prostoru a času proti Kantovi na první pohled velmi pozitivistickými slovy: „Nám znamená představa prostoru a času právě tak pozitivní obsah představový jako je obsah představy kvalit.“<sup>25)</sup> Pro tento „gnoseologický realismus“ – jak výslovně praví – odkazuje však na spisek brentanovce Stumpfa „Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung“ a na Überwegovu „Logiku“.<sup>26)</sup>

A právě Überwegova předmluva k „Logice“ charakterizuje dobře „realismus“ německé pohegelovské filosofie. Überweg uvádí, že v otázce forem myšlení se ustavila dvě extrémní stanoviska: „subjektivisticko-formální“, reprezentované Kantem a Herbartem, a „metafysické“, reprezentované Hegelem. Subjektivisticko-formální logika „klade formy myšlení mimo jejich vztah k formám bytí a abstrahuje

<sup>23)</sup> Srov. Z. Nejedlý, T. G. Masaryk IV, 1937, 254–5.

<sup>24)</sup> Svědčí o tom např. korespondence Brentana s jeho žáky (srv. Z. Nejedlý, T. G. Masaryk IV, 253–258) nebo dopis ruského filosofa E. L. Radlova Masarykovi, ve kterém se Radlov zmiňuje o filosofech a osobách, „s nimiž byl v okruhu Masarykově v letech osmdesátých“ (cit. podle V. K. Škrach, Česká mysl XXV, č. 1, 89–90). S Fechnerem a Wundtem se Masaryk seznámil v době lipských studií.

<sup>25)</sup> Konkrétní logika, 76–77.

<sup>26)</sup> Überweg o této otázce říká: „Proto se odráží (spiegelt sich ab) ve vnějším vnímání vlastní prostorově-časový řád a ve vnitřním vlastní časový řád reálných objektů“ – (Logik, 81).



od otázky po hodnotě myšlení pro poznání objektivní reality“.<sup>27)</sup> Metafyzická logika „ztožňuje obě formy a věří, že v samopohybu čistého myšlení poznala zároveň samovznik (Selbsterzeugung) bytí“.<sup>28)</sup> Velkou zásluhu o další vývoj filosofie, pokračuje Überweg, má Schleiermacher, který v „Dialektice“ (Dialektik, 1839) se znovu pokusil o stanovení paralelismu mezi formami myšlení a formami „reálné existence“, opíraje se při tom o základní stanovisko Aristotelovo, které je prý vzdáleno extrémů uvedených škol: myšlení je podle něho odraz (Abbild) bytí, odraz sice od svého reálného korelátu odlišný, ne však od něho izolovaný, odraz, který mu odpovídá, aniž by s ním byl identický. Überweg chce pokračovat v této tendenci, opíraje se o některé další představitele směru započatého Schleiermacherem: o Rittera, Vorländera, Trendelenburga, Lotze, Beneke.

Nebylo by snad třeba uvádět tento obširný výtah z Überwegovy předmluvy, kdyby Masaryk jeho charakteristiku právě nepřijímal.<sup>29)</sup>

Souvislost Masarykova realismu s učením Aristotelovým, které takto ožívují mnozí představitelé německé pohegelovské filosofie, je v „Konkretní logice“ několikrát i výslovně připomenuta. „Se svého realistického stanoviska,“ říká Masaryk, „... pojmáme logiku ve smyslu Aristotelově jakožto vědu o pravidlech, kterými duch náš při přísné práci vědecké se spravuje.“<sup>30)</sup> Jde tu ovšem o teorii poznání, neboť Masaryk zařazuje teorii poznání do logiky – jako logiku „abstraktní“ – podobně jako Aristoteles: „Hlavní těžiště (Aristotelovy) logiky leží v řešení záhad noetických se stanoviska realistického...“<sup>31)</sup>

Nebudeme se pouštět do bližšího zkoumání všech těchto souvislostí. Uvedli jsme je jen proto, abychom naznačili zdroje Masarykovy realistické úpravy pozitivismu. Ukazuje se především, že Krejčí se mýlil, když Masarykův realismus odvozoval z ruského „intuitivního realismu“. Tento směr byl formulován daleko později, nehledě na to, že se Masaryk do napsání „Konkretní logiky“ ruskou filosofií nezabýval a i později, kdy k ní obrátil pozornost, zanechal ruské pokusy o realistické soustavy bez povšimnutí. To neznamená, že by mezi Masarykovým a ruským realismem nebyly významné styčné body: zde však chceme zdůraznit, že jsou oba směry na sobě nezávislé, alespoň v počátečním období Masarykova vývoje, tj. do konce osmdesátých let.

<sup>27)</sup> Logik, V.

<sup>28)</sup> Tamtéž.

<sup>29)</sup> Tím se ztožňuje s Überwegovou kritikou Kanta a Hegela, a tedy i s tím „realistickým“ stanoviskem, z něhož je prováděna. Masaryk píše: „Němečtí stoupenci a dosledovatelé Kanta málo logiku pěstovali a zvláště v tom chybovali, že – Hegel – logiku učinili vlastně metafyzikou (tato věta zní v Základech konkrétní logiky takto: „Němečtí stoupenci a dosledovatelé subjektivismu Kantova po soudu našem vědě a logice mnoho neprospěli.“). Teprve když Schleiermacher k realistickému stanovisku *Aristotelovu* se navrátil, logika zdárněji se vyvíjela, jak dokazují práce Benekovy (v Konkrétní logice připojeno: „Bolzanovy“), Überwegovy aj. *A že v abstraktní logice ještě mnoho je práce, neinověji dokázal nám Brentano svým učením o soudu, které má pro logiku dalekosáhlé důsledky.* (Základy konkrétní logiky, 119. Kurzíva označuje místa, která jsou v Konkrétní logice [211–212] vypuštěna.)

<sup>30)</sup> Základy konkrétní logiky, 113.

<sup>31)</sup> Tamtéž, 118.

Uvedené souvislosti nasvědčují tomu, že Masarykova realistická úprava pozitivismu má své ideové zdroje v myšlenkovém ovzduší německé pokantovské a pohegelovské (a protihegelovské) filosofie. Masaryk proto právem již po uveřejnění „Konkretní logiky“ odmítá název „pozitivismus“ pro svou filosofii. Od počátku vlastně pozitivista nebyl, i když ostřeji kritizuje pozitivismus až později. Anglofrancouzský pozitivismus přijímá již v modifikaci německou pohegelovskou filosofií, obě tyto ideové stránky kráčeji u něho v počátečním období pospolu. Proto slábnutí vlivů německé filosofie není doprovázeno zesílením, „očištěním“ pozitivismu, nýbrž právě jeho zeslabením. Masaryk se tím rychle vzdaluje vlivů „školské“ filosofie a vnáší do realistických tendencí, které z ní převzal, nový obsah a směr. Rozdíl mezi jeho realistickým východiskem a pozitivismem nespočívá ve významovém odstínu mezi několika tezemi; jde tu o rozdíl v celé tendenci filosofování, která z těchto odlišností vyroste a která dá rozdíl mezi Masarykem a pozitivismem vyniknout ještě ostřeji.<sup>31a)</sup>

## 2. CHARAKTER VĚDECKÉHO POZNÁNÍ

Realismus znamená tedy u Masaryka úsilí o „vědeckou metafysiku“, o poznání, které se nevyhýbá „metafysickým“ úvahám a které pojímá svět jako soustavu jednotlivých věcí, jako „harmonickou soustavu“<sup>32)</sup> jednotlivin, „osobností“ – boha, člověka, biologického individua, chemického prvku, věcí hmotné i duchovní povahy. Hlavním cílem našeho poznání má být právě poznání jednotlivin, „věcí samých“. Protože však svět není „skladiště jednotlivin“ – pro světový názor je významné znát kromě podstaty věcí i tu jejich soustavnost, souvislosti mezi nimi – neobejde se naše poznání bez studia vztahů mezi věcmi. Tak docházíme k „fundamentál-

---

<sup>31a)</sup> O původu „realismu“ a o jeho významu u Masaryka píše J. Dolanský v práci „Masaryk a Rusko předrevoluční“ (Praha 1959). Snaží se dokázat tyto myšlenky: 1. Masaryk byl až do roku 1886 „vysloveným odpůrcem“ „realismu“ (139). Odmítal jej proto, že mu zněl příliš materialisticky. 2. Název „realismus“ pro své názory převzal později z ruské literatury a tím chtěl pro své cíle využít popularity ruské realistické literatury u nás. 3. Dával přednost názvu „realismus“ před pozitivismem proto, že by termínem „pozitivismus“ příliš prozrazoval svůj „pozitivní, kladný vztah k aktivní politice s vídeňskou vládou“ (254). – S tímto řešením nemůžeme ve všem souhlasit z těchto důvodů: 1. Masaryk se již před rokem 1886 výslovně k „realismu“ jako filosofickému stanovisku hlásí (např. v ZKL, 1885, 12 a 113). Dává mu ovšem idealistický obsah. 2. Termín „realismus“ převzal z filosofické literatury, jak ostatně vysvitá již z citátu, který uvádí i Dolanský (267). – Masaryk tu upozorňuje na vztah mezi „realismem“ a „filosofickým názorem a filosofickou metodou“ vyloženou v Konkretní logice a ve studii o Buckleovi). Masaryk již předtím, než se důkladněji seznámil s ruskou literaturou, dal „realismu“ takový obsah, že mohl později pro své cíle využít ruského „realismu“ (Dostojevskij) v duchu idealisticko-náboženském a buržoazně reformistickém. 3. Pozitivismus nevyhovoval Masarykovým politickým a filosofickým názorům již před vstupem Masaryka na politické kolbiště, a proto již tehdy, např. v odpovědi na Schubert-Soldernovu kritiku Konkretní logiky, odmítá Masaryk název „pozitivismus“ pro svou filosofii. Dolanský se tu opírá o nesprávný výklad Masarykova citátu. Říká-li v něm Masaryk, že mu pozitivismus připomíná „příliš Comta a francouzský i jiný positivism“, nemyslí „jiným“ pozitivismem „pozitivní“ politiku spolupráce s Vídní, nýbrž prostě jiný pozitivismus než francouzský (tj. např. anglický nebo německý).

<sup>32)</sup> Hovory III, 59.

nímu“ rozdílu, který Masaryk klade mezi poznáním *abstraktním* a *konkrétním*. Abstraktní poznání je podle Masaryka poznání *zákonů a všeobecných vlastností věcí*, konkrétní poznání se pak týká „*v ě c í s a m ý c h*“.<sup>33)</sup>

Vztah mezi abstraktním a konkrétním chápe Masaryk empiricky. Počátek našeho poznání vidí v tom, že pozorováním věcí zjišťujeme shody a rozdíly mezi nimi a srovnáváním dospíváme k vytčení vlastností, které jsou společné celé skupině věcí. Tak např. předmětem mechaniky (tj. vědy abstraktní) jest – jak uvádí Masaryk v příslušném oddílu „Konkrétní logiky“ – pohyb jako obecná vlastnost věcí. Vztah mezi abstraktním a konkrétním vystupuje tu jako poměr mezi pohybem vůbec („ideálním pohybem“) a pohyby jednotlivých věcí. Podobně i zákon nazývá abstraktním proto, že má obecnou platnost, že v oblasti svého působení se vztahuje na všechny jednotliviny, např. zákon volného pádu platí pro všechny jednotliviny volně padající.

Masaryk tak redukuje vztah mezi abstraktním a konkrétním na vztah mezi obecným a jednotlivým. Když potom uvažuje o významu abstraktního a konkrétního poznání jednotlivin, nabízí se mu odpověď, že vlastním vědeckým poznáním je poznání konkrétní, vědami v pravém slova smyslu – vědy konkrétní jako vědy o jednotlivinách. Jeho důraz na poznání jednotlivin jde tak daleko, že v „Základech konkrétní logiky“ abstraktní vědy málem neuznává: „Abstraktné vědy, bezmála bych řekl, ani vědami nejsou, zajisté jsou jen zatímným, ovšem nutným, prvním krokem ke skutečnému poznání věcí.“<sup>34)</sup> Tuto interpretaci významu abstraktního a konkrétního poznání pro poznání jednotlivin („znalost jednotlivých věcí předpokládá předběžnou znalost všeobecných vlastností a zákonů“)<sup>35)</sup> však brzy, již v německém vydání „Konkrétní logiky“, opouští.

Hlavní důvod této opravy je třeba hledat v celkových úpravách německého vydání. Masaryk se tu totiž snaží uvést své názory do většího souladu se svým antropologickým stanoviskem a připojuje k původnímu textu zvláště pasáže o vztahu subjektivního a objektivního. Uvažuje o tom, že z lidsky subjektivního – „antropocentrického“ – stanoviska nemůžeme vlastně jednotliviny poznat jinak než postupnou analýzou vlastností věcí a uvedením věcí do vztahu k věcím jiným. Tzv. konkrétní vědy, které syntetizují prvky, získané poznáním abstraktním, jsou vlastně opět jen „indirektně abstraktní“.<sup>36)</sup> *Vědeckým poznáním ve vlastním slova smyslu* je tedy pro Masaryka nakonec *poznání abstraktní*. „*Poznání vědecké* jest, abych slovem pověděl, všeobecné, tj. ve vědě zevšeobecňujeme, generalisujeme, zákony nalézáme, zákony (induktivními) svět vykládáme atd., tedy ne o věcech samých je poznání naše, nýbrž, abych tak řekl, máme spoustu více méně subjektivních poznatků, pomyslů, forem jakýchsi, do kterých celý ten svět logicky vměstáváme.

<sup>33)</sup> Konkrétní logika, 18.

<sup>34)</sup> Základy konkrétní logiky, 124.

<sup>35)</sup> Konkrétní logika, 18.

<sup>36)</sup> O studiu děl básnických, 12.

Newton na př. stanovil zákon o gravitaci; ale zákona toho v přírodě není, je to formulace, která v nás je a ne v tom světě. V tom tedy smyslu jsou vědy všeobecné, abstraktné, analytické: rozebíráme svět, v části jej rozkládáme, tyto srovnáváme a opět sestavujeme.<sup>37)</sup> V této pasáži je snad nejlépe Masarykovo pojetí vědy vysloveno, a proto nám může posloužit jako východisko pro další rozbor.

V Masarykově pojetí vědy leží hluboké rozpory. Masaryk prohlašuje vědecké poznání za abstraktní, obecné, analytické, za hlavní jeho cíl však pokládá poznání jednotlivin v jejich konkrétní totalitě, poznání „plnosti života a jednotlivých věcí“. A protože konkrétnost pro něho znamená souhrn empirických určení jednotlivin – poznání jejich je mu totiž především záležitostí popisu<sup>38)</sup> – stává se vědecké (tj. abstraktní) poznání jednotlivin nedostupným; od empiricky pojatého abstraktního poznání nemůže dospět k empiricky pojaté konkrétnosti předmětu. Vědecká abstrakce se mu tak jeví jako „abstraktní kostra světa“, vědecké poznání jako „slepenina“: „Rozbíjíme věci a trháme je na kusy jako děti hračku, abychom se podívali, co je uvnitř, potom kousky slepujeme a těšíme se z této slepeniny („Flickwerk“) . . .“<sup>39)</sup> Proto musí hledat prostředky k poznání jednotlivin, „plného člověka“, „plnosti života a jednotlivých věcí“ za hranicemi vědeckého poznání, v oblasti *mimo vědu*.

S tím souvisí i rozpory, způsobené redukcí abstraktního na obecné a odtržením obecného od jednotlivého. Masaryk se sice při zdůvodnění myšlenky, že jednotlivé poznáváme jen skrze abstraktní poznání, odvolává na Aristotela („Již Aristoteles zdůraznil, že vědění spočívá v poznání obecného“),<sup>40)</sup> avšak stanovisko obou se v této věci liší. U Aristotela znamená poznání obecného hlubší poznání předmětu, neboť pro něho obecné je totožné s podstatou, substancí jednotlivých věcí; je kromě toho poznáním objektivním, neboť obecné existuje ve věcech. U Masaryka obecné neexistuje v jednotlivém, existují jen jednotliviny a obecné je výtvořem subjektu, jak ostatně vyplývá z citované pasáže. Bylo by ukvapené na jejím základě (mám na mysli výrok, že „máme spoustu více méně subjektivních poznatků, pomyslů, forem jakýchsi, do kterých celý ten svět logicky vměšťujeme“) usvědčovat Masaryka ze subjektivního idealismu. Je to formulace u něho poměrně ojedinělá, Masaryk se spíše pohybuje v mezích agnosticizmu, jak jsme uvedli při charakteristice jeho „realismu“. Zůstává však skutečností, že pro Masaryka je věda, abstraktní poznání, poznání obecného – *poznáním subjektivním*: „S lidsky subjektivního hlediska tíhne me k abstraktním vědám . . .“<sup>41)</sup> nikoli k poznání „věcí samých“, praví v jedné důležité pasáži, nově připojené k německému vydání Konkrétní logiky.

„Věci samy“ – hlavní cíl vědeckého poznání – tak vědeckému, abstraktnímu poznání neustále unikají. Tento základní rozpor se nemůže neprojevit tam, kde

<sup>37)</sup> Tamtéž, 10.

<sup>38)</sup> Konkrétní logika, 19.

<sup>39)</sup> Konkrétní logika, 230.

<sup>40)</sup> Konkrétní logika, 219.

<sup>41)</sup> Konkrétní logika, 269.

Masaryk vidí hlavní zásluhy abstraktního poznání. Máme na mysli jeho tvrzení, že pomocí abstraktního poznání – především pomocí *zákonů* – uskutečňujeme vědecký, racionální *výklad* jednotlivin i světového celku. Zde působí Masarykovy úvahy nejvědeckěji, zde se Masaryk vyslovuje velmi energicky pro vědu, ve prospěch racionálního poznání, rozumu atd., zde nejvíce myslí v duchu pozitivistického požadavku „vědět – předvídat – jednat“. Právě o tuto stránku Masarykova filosofování se opírala buržoazní historiografie při jeho hodnocení jako filosofa, který k nám přináší vědecké myšlení, usiluje o vědeckost filosofie a sociologie atd. Pro nás pak jsou tyto Masarykovy názory o to důležitější, že se v nich nejvýrazněji projevuje ta stránka jeho společenské činnosti, která byla zaměřena na buržoazní reformy „poměrů“. Tímto úsilím je určen sám fakt, že Masaryk tolik zdůrazňuje vědu, racionálnost, rozum, ovšem i charakter a hranice této racionality jsou tím vymezeny.

Není zbytečné na tomto místě připomenout, že Masaryk odvozuje sám pojem „výkladu“, „zákona“ a „moderní induktivní logiku“ vůbec – z přírodovědy a že jejich vzor vidí v klasické mechanice.<sup>42)</sup> Konfrontace gnoseologických pojmů, vybudovaných na klasické přírodovědě, s novými fakty v přírodovědě a zvláště s problémy společenskými se totiž stala opěrným bodem pro iracionalistické tendence v teorii poznání (např. při konfrontaci klasického zákona se speciálností projevu zákonů ve společnosti).

Tak tomu bylo např. v koncepci Diltheyově, jejíž hlavní úsilí – na rozdíl od „starého“ pozitivismu, který viděl záruku vědeckosti sociologie v tom, že se přiblíží přírodovědeckému vzoru – směřovalo k nastolení příkrého protikladu mezi přírodovědou a „duchovědou“ (srov. např. Diltheyův výrok: „Přírodu vysvětlujeme, duševní život chápeme“). Masaryk výslovně zamítá tyto tendence.<sup>43)</sup> Kritikou Diltheye znovu prokazuje, že v tomto případě cele náleží ke způsobu myšlení „starého“ pozitivismu, jak to ostatně vyjadřuje ve svém kategorickém prohlášení, že „sociologie je vědou, podškrtnuji vědou, tak a v tom smysle, v jakém vědou je psychologie nebo fyzika“.<sup>44)</sup> Z hlediska pozdějšího vývoje buržoazní sociologie zůstává tak Masaryk věren „americké“ (a anglo-francouzské) empirické sociologii ve srovnání s „německou“ cestou „duchovědnou“.

Mluvíme-li o vlastním pojetí zákona u Masaryka, pak tím nechceme říci, že by se Masaryk touto otázkou nějak speciálně zabýval. Naopak, spokojuje se s názory Millovými a i tehdy, kdy vystupuje ostře proti pozitivismu, přidržuje se Millova pojetí zákona naprosto bez změny.<sup>45)</sup> Kritika Masarykova pojetí zákona se tak

<sup>42)</sup> Odvolává se „na stále platná Newtonova pravidla vědeckého výkladu: t. j. speciální jevy vysvětlovat pomocí obecných zákonů, tím způsobem, jak se jednotlivé pohyby těles vysvětlují gravitací“ (Konkretní logika, 91). – „Mechanika nám dává určité pojmy o pravidelnosti v přírodě. Moderní pojem zákona nejprve stanoven byl v této vědě a umožnil (zvl. v astronomii) předvídat“ (tamtéž).

<sup>43)</sup> Srov. Konkretní logika, 159 a 204–205; Naše doba, VIII, 99 a 738.

<sup>44)</sup> Naše doba VIII, 99.

<sup>45)</sup> Srov. např. Naše doba VIII, 666; Otázka sociální I, 270.

redukuje na kritiku pojetí Millova. Nás však tato otázka zajímá – podobně jako Masaryka – pouze z hlediska toho, jak ji Masaryk zapojuje do kontextu svého filosofování.

Podobně jako Mill určuje Masaryk zákon jako pravidelnost a vědu charakterizuje jako „rozumové postižení věci a jejich vysvětlení v jejich koexistenci a následnosti“.<sup>46)</sup> I on rozlišuje zákony empirické, poslední, odvozené, všeobecné a speciální („Rukověť sociologie“). Názvy „empirický“ a „poslední“ zákon označují podle Masaryka „stupeň všeobecnosti a zároveň vědecké jistoty“.<sup>47)</sup> Zákony „všeobecné“ a „speciální“ se liší opět stupněm obecnosti (např. zákony platné pro celou historii a zákony platné jen pro určitou společnost). A termín „odvozený“ zákon označuje ovšem jakýkoli zákon, který vyplývá z nějakého zákona ještě obecnějšího.

Všechny druhy zákonů, které Masaryk uvádí, označují tedy jen různé stupně obecnosti, okruh jejich působnosti, množství případů, kde platí. Empirické a poslední zákony jsou potom mezními druhy zákonů; nejméně obecný je zákon empirický (předpokládá přinejmenším dvě věci, dvě fakta, mezi nimiž stanovíme vztah), který je již zákonem odvozeným, neboť předpokládá nějaký zákon obecnější (Masaryk uvádí jako příklad: empirický zákon „v létě více sebevražd než v zimě“ je odvozen z „vyššího zákona o intenzivnější živoucnosti v létě“).<sup>48)</sup> Tak postupujeme dále, až dojdeme k zákonům posledním, nejvyšším, nejobecnějším, které jediné nemohou být zákony odvozenými.

Důležitá je Masarykova zmínka, že zákony empirické a poslední označují nejen stupeň obecnosti, ale zároveň stupeň vědecké jistoty: čím jsou zákony obecnější, tím jsou vědecky exaktnější.<sup>49)</sup> Tento názor plyne z empiristické teorie indukce. Stupeň jistoty poznatku se určuje stupněm úplnosti indukce. V matematice a částečně v mechanice tato obtíž odpadá, neboť tu podle Masaryka máme co činit s dedukcí: poznatky mají tu apriorní charakter, platí o všech možných předmětech. Matematika a částečně mechanika jsou tedy dokonale všeobecné – každý předmět má kvantitativní stránku a je podroben pohybu – a proto i dokonale exaktní. Tak např. poznamenává Masaryk, že v mechanice se empirickým pozorováním a měřením uskutečňuje popis předmětu, kdežto výklad se provádí pomocí „apriorních konstrukcí“.<sup>50)</sup> V ostatních vědách, kde musíme používat indukce, máme již různé stupně obecnosti a exaktnosti poznatků, tj. různé stupně úplnosti indukce a pravděpodobnosti v souladu se stupněm použitelnosti matematických, kvantitativních určení.

Masarykovo uznání apriorního původu některých našich poznatků je ovšem

<sup>46)</sup> Konkrétní logika, 13.

<sup>47)</sup> Naše doba VIII, 740.

<sup>48)</sup> Naše doba VIII, 740.

<sup>49)</sup> To neplatí ovšem o tzv. zákonech všeobecných a speciálních (srov. Konkrétní logika, 227 až 228).

<sup>50)</sup> Konkrétní logika, 87.

názorem subjektivně idealistickým, má však v Masarykově filosofii okrajové postavení. Je totiž jen pomocným prostředkem tam, kde Masaryk nevystačí s empiristickým výkladem abstrakce, např. v matematice. V tom se ostatně přidržuje Huma, nikoli Kanta. Pozdější jeho odvolání na Kanta, na „spontaneitu“ a aktivitu rozumu atd. je již motivováno jinými důvody. „A priori“ je kromě toho u něho zatlačeno do pozadí hlavně proto, že kdykoli Masaryk mluví o vědě, rozumu a poznání, myslí neustále především na poznání o člověku a společnosti, na poznání společenskovední, a v této oblasti, pro něho nejdůležitější, ovšem s apriorními poznatky vůbec nepočítá. Na jeho uznání apriorních poznatků a představách o exaktnosti není důležitá subjektivně idealistická stránka, nýbrž ta skutečnost, že vzorem exaktnosti vědy zůstává mu nadále matematika a přírodovědecké obory s ní úzce spjaté, např. mechanika.

Tím se pak i v jeho pojetí zákona udržuje skrytý rozpor, který vyrazí na povrch s plnou silou tehdy, kdy se setkají Masarykovy představy o abstraktnosti, exaktnosti a o zákonech s jeho požadavkem poznat jednotliviny, s jeho důrazem na poznání konkrétní. Mezi „obecností“, „exaktností“ a „subjektivností“ mu totiž vzniká přímá úměrnost. Čím je poznání obecnější (a abstraktnější), tím je také nejen exaktnější, nýbrž i subjektivnější. A čím je naše poznání obecnější (a abstraktnější), tím více se od poznání konkrétní totality jednotlivin *vzdaluje*: čím více se od ní vzdaluje, tím je sice exaktnější, avšak také *méně objektivní*. Zákonům tak hlavní úkol vědy – poznat jednotliviny, „věci samy“ – neustále uniká.

Tyto rozpory Masaryk ovšem taktó výslovně neformuluje, plynou však z jeho názorů a Masaryk je si jich do jisté míry vědom. To je totiž smysl jím často připomínaného protikladu mezi „abstraktní kostrou světa“ a „plností života a jednotlivých věcí“. Gnoseologický zdroj těchto rozporů najdeme již v Masarykově pojetí zákonů, v němž chybějí podstatné znaky, které charakterizují vědeckou abstrakci a zákon.

U Masaryka není ještě zákon subjektivně idealistickou fikcí, účelnou fikcí, sloužící ke vhodné orientaci ve světě. Pravidelnosti jsou mu pravidelnostmi objektivními, zákon vyjadřuje mu jisté vztahy objektivní. Protože však jde o pouhé pravidelnosti, není v Masarykově pojmu zákona zachycen důležitý jeho znak, totiž ta skutečnost, že zákon nevyjadřuje jakékoli pravidelnosti, jakékoli souvislosti, nýbrž souvislosti *podstatné*. Jestliže např. mluví Masaryk o „boji víry s nevěrou“ jako o všeobecném zákonu historického vývoje, pak v něm sice zachycuje jistou pravidelnost, avšak toto poznání se omezuje na jednu stránku ideologických dějin. Podstata těchto procesů zůstává neobjasněna a uvedený poznatek nemá charakter vědeckého zákona. Skutečná konkrétnost vědeckého poznání může být dosažena pouze poznáním zákonitých souvislostí jako souvislostí podstatných, nikoli jako pouhých pravidelností. V poznání společnosti se pak jeho pojetí promítá jako teorie faktorů, konkrétnost se chápe jako prostý souhrn empiricky zjištěných pravidelností, mnohostranné společenské souvislosti jsou postaveny vedle sebe jako mnohost

činitelů, aniž by se vytkla podstata těchto vztahů, tj. určující, rozhodující souvislosti.

Z redukce zákona na pravidelnost plyne pak i opomenutí dalšího podstatného znaku zákona, totiž *nutnosti* zákonitých souvislostí. To neznamená, že by Masaryk popíral determinovanost společenských jevů. Nermalou zásluhu na tom, že Masaryk byl pokládán za vědeckého filosofa, měla právě vehemence, s jakou hájil princip determinismu, a to i v sociologii, pro niž byla tato otázka velmi choulostivá. Proti námitkám, opírajícím se o „svobodu vůle“, hlásá Masaryk „naprostý determinismus lidského chování a psychického života vůbec“.<sup>51)</sup> Jakákoliv úvaha o vědeckém výkladu – a Masaryk se vyslovuje pro vědecký výklad – musí totiž vyjít z předpokladu, že zkoumané jevy jsou determinovány. Obtíže se však objeví při bližším výkladu tohoto determinismu. Nejsou-li zákony výrazem podstatných souvislostí, pak determinismus platí jen v rámci zjišťovaných pravidelností, – mimo ně zůstává opět volné pole pro tzv. „svobodu vůle“. Mluvíme ovšem o determinismu v oblasti společenských jevů, a o ty jde Masarykovi především.

Zkoumá např. sebevražednost. Aby ji bylo možno odstranit, musí být determinována. Ne však natolik, aby pravidelnosti, zjištěné při studiu tohoto společenského jevu, měly „fatální“ ráz. Hranice determinismu je zde určena hranicí, po kterou Masaryk chce a může jít v reformě společnosti. Determinismus, který by mu ukázal, že sebevražednost je *nutným* průvodním jevem kapitalismu, odmítá jako „fatalismus“, jako „pesimismus“. „Optimistické“ stanovisko Masarykova buržoazního reformismu přímo vyžaduje toto omezení determinismu. Masarykovo pojetí zákonů jako pravidelností je v plném souladu s úsilím o dílčí změnu společnosti: „V daných člověku mezích poznáním příčinného svazku můžeme, podobně jako v přírodě mít vliv na sebe a vlastní chování.“<sup>52)</sup>

Všechny uvedené nedostatky v pojetí zákona najdeme i v Masarykově (přesněji – v Millově) pojetí příčin. Protože pravidelností a vztahů mezi jevy, vyjádřených v zákonech, je velké množství (jakož i jevů samotných), zařazuje Masaryk mezi příčiny empiristicky všechny jevy a fakta, která na vznik daného účinku tak či onak působí nebo spolupůsobí. Příčina je tak u něho totožná s faktem a mnohosti faktů odpovídá i mnohost příčin. Jejich vztah k danému účinku se měří jen vzdáleností mezi nimi a účinkem (příčiny „bližší“ a „vzdálenější“), nikoli kvalitou působení (tj. zda jde o podstatnou souvislost, o způsobení podstaty, kvality účinku). Mnohost a složitost příčin (příčina bližší, vzdálenější, přímá a nepřímá, příležitostní, způsobující, připravující a pomocná, podmínka, podmínky příčin) klade Masaryk proti historickému materialismu jako „primitivismu“. Na místo zkoumání základních kauzálních souvislostí, podstaty společenského procesu nastupuje studium „faktorů“, tříště nejrůznějších korelací mezi společenskými jevy. Přiznává sice oprávněnost úsilí o výklad společnosti „jedním principem“, ale nesmí to být princip „jednoduchý“: „To platí o těch, kdo na příklad vidí vlastní základ výkladu

<sup>51)</sup> Naše doba VIII, 666.

<sup>52)</sup> Tamtéž, 735.



dějin v ‚náboženství‘; to platí o ‚ideách‘ Rankových, o ‚rozumu‘ Bucklově, o ‚egoismu‘ jiných a platí to také o ‚poměrech ekonomických‘.<sup>53)</sup>

Protože Masaryk o těchto otázkách podrobněji nejednal, ukáže se nám nejlépe vědeckost této metodické „opatrnosti“ [„stálé a pečlivé srovnávání účinků a příčin“<sup>54)</sup>] při její aplikaci v „Sebevraždě“.<sup>55)</sup>

Masaryk probírá nejprve řadu faktorů (příčin), které mohou na sebevražednost působit. Zjišťuje při tom, že (1) příroda (podnebí, půda, kosmické vlivy), (2) fyzické poměry tělesného organismu a (3) poměry obecně společenské (počet obyvatelstva, manželský a rodinný život, vězení, způsob zaměstnání, bydliště atd.) k sebevraždě jen disponují. Podobně i (4) poměry politické (národ, ústavní forma, politické krize) jen disponují, „zřídka determinují“. Zařazuje tedy tyto faktory mezi příčiny nepřímé, vzdálené. Hospodářské poměry (5) sice mohou i determinovat (a proto jsou již „blížejšími příčinami“), avšak neurčují sebevražednost, neboť prý záleží na tom, jak hmotné statky oceňujeme. Rozhodující (nejbližší) příčinu proto hledá (6) v poměrech duševní vzdělanosti. Zde Masaryk zkoumá vztahy mezi sebevražedností a vzdělaností a dospívá k závěru, že rozhodující příčinou sebevražednosti není vzdělanost sama, ale polovzdělanost, která se projevuje v nemetodickém rozumovém vzdělání, v disharmonii mezi rozumovým a mravním vzděláním, tj. v nenábožnosti.

V jedné věci má Masaryk bezpochyby pravdu, totiž v konstatování jistých korelací mezi rozvojem vzdělanosti, úpadkem nábožnosti a růstem sebevražednosti v tehdejší době. Stále však zůstává dlužen odpověď na otázku, jakým právem přeměňuje korelaci mezi nábožností a sebevražedností v kauzální vztah. Můžeme zde právem použít Humovu námitku a říci, že konstatování tohoto vztahu nám nikterak nedává jistotu, že jde o vztah příčiny a účinku a že tentýž účinek můžeme očekávat zítra (a my to musíme vědět, máme-li předvídat a skutečně jednat). Po stránce věcné vyvrací dnes Masaryka sama skutečnost: růst nenábožnosti v socialistických zemích není doprovázen vzrůstem sebevražednosti. Po stránce metodické je Masarykův postup nevědecký proto, že jeho empirická „střízlivost“ zůstává na povrchu společenských jevů a ponechává jejich skutečný výklad libovůli. Masaryk totiž uskutečňuje přechod od korelace ke kauzální závislosti pouze za cenu toho, že mlčky předpokládá některé teze, jejichž pravdivost nebyla prokázána, např. tvrzení, že pouze náboženství zaručuje harmonický světový názor. Podobně i sama jeho klasifikace příčin dle stupně působnosti na účinek je založena na předem pojatých tvrzeních, např. že společenské jevy jsou konec konců určeny „duševní

<sup>53)</sup> Otázka sociální I, 197.

<sup>54)</sup> Tamtéž, 195.

<sup>55)</sup> Volím tento spis z několika důvodů. Masaryk především sám zdůraznil několikrát jeho metodický význam (např. v Konkrétní logice, 144). „Sebevraždu“ kromě toho vyzvedávala buržoazní sociologie jako vzor sociologické monografie; měla pravdu v tom, že je to vlastně jediný Masarykův sociologický spis ve smyslu empirické sociologie, ostatní jeho knihy jsou vždy směsí filosofie dějin, politických a filosoficko-etických úvah.

organizací lidskou“. V klasifikaci příčin je tedy již předem obsažena odpověď. Všechny předpokládané pravdy jsou pouze věci subjektivní víry autorovy a do pojednání jsou vneseny bez ohledu na „střízlivost“, statistiky, analýzu příčin atd. Konec konců vyplývají tedy opět z „jednoho“ a „jednoduchého“ principu: náboženství je centrální silou v životě jednotlivce i společnosti. Stejný charakter má i obecný „zákon“, kterým Masaryk „dějinně filosoficky“ společenský vývoj vysvětluje – „zákon boje víry s nevěrou“. I ten je do výkladu vkonstruován.

Dospíváme tak k hranicím kauzálního výkladu. Jsou dány již Masarykovým pojetím příčin „bližších“ a „vzdálenějších“. V souladu se svým pojetím hierarchie zákonů a pojetím výkladu používá termín příčina „poslední“ v dvojím významu.

Sledujeme-li příčiny dle stupně jejich účinnosti na jev, pak „poslední“ příčinou je ten fakt, který daný účinek způsobuje bezprostředně. I při výkladu společenských jevů dojdeme takto k příčinám posledním, tj. k nejbližším. O nich Masaryk říká: „Jsou to dané vlastnosti individuí, . . . z kterýchžto vlastností v toku času vzniká všechna ta bohatost a plnost jevů sociálních a historických.“<sup>56)</sup> – „Poslední příčiny a fakty (sociologické) rozkládáme hlavně psychologicky – psychické vlastnosti individuí, toť poslední nám dané příčiny jevů sociálních a historických.“<sup>57)</sup> Obrátíme se tedy k zákonům psychologickým při výkladu společenského dění. Psychologie nám však dává opět jen zákony empirické a kauzální výklad i zde má tytéž hranice: „Ovšem i při tomto výkladě a zejména také při psychologickém, dostáváme se konec konců k některým posledním faktům nám neproniknutelným, faktům, jimž nerozumíme – snad nic tak člověkem neotřese jako poznání, že svému vlastnímu, nejjintimnějšímu nitru vlastně nerozumí, nerozumí více než faktům přírodním.“<sup>58)</sup> – „Avšak ten nepochopil ještě mezi vědeckého výkladu, kdo nepostřehl, že člověk sám sobě je hádankou a že nerozumí právě vlastnímu nitru.“<sup>59)</sup> Tím končí i naše pouť za vědeckým poznáním společnosti. Je-li poznání člověka klíčem k poznání společnosti, jak říká Masaryk, pak vlastně dospívá k závěru, že člověku a společnosti nerozumíme. Buržoazní sociolog si tu podává ruku s Dostojevským, který prohlásil: „Člověk – tajna.“

„Poslední příčina“ má u Masaryka ještě jeden význam. Ne již jako příčina „nejbližší“, ale jako v pravém slova smyslu poslední v žebříčku zákonů (faktů, příčin). Vědecký výklad podle Masaryka operuje pouze příčinami sekundárními, kde však je příčina primární? Hranice výkladu jsou tak dány hranicemi zákonů samých. „Výklad kausální . . . je jen formální v tom smyslu, že zákony kausální konstatují pouze jisté pravidelnosti mezi příčinami a účiny; odkud, proč a k čemu ty pravidelnosti a odkud, proč a k čemu ty příčiny koexistující – toho výkladem kausálním se nedovídáme a dovědět se nemůžeme.“<sup>60)</sup> Jestliže Masaryk proti Comtovu agnos-

56) Naše doba VIII, 739.

57) Tamtéž.

58) Tamtéž.

59) Tamtéž, 823.

60) Tamtéž, 823.

ticismu postavil nejprve požadavek zkoumání příčin, pak od hranic kauzálního výkladu jde dále k požadavku zkoumání *účelů*. „Sociolog pro tyto otázky uchýlí se k výkladu teleologickému, třeba že Comte svou positivistickou policií přemýšlení a pátrání po účelu zakázal. Ale positivistický zákaz je absurdní – sociologie podobně jako vědy přírodní, zejména biologie, bez výkladu teleologického se neobejde.“<sup>61)</sup>

Tím jsme se dostali k jádru Masarykova pojetí vědy, zvláště vědeckého poznání o společnosti. Co jej vlastně přimělo k tomu, aby nároky na vědeckost sociologie, důraz na racionální výklad pomocí zákonů, na výklad kauzální ukončil úvahami o nutnosti výkladu teleologického? Jaký je smysl jeho přechodu od kauzality k teleologii?

Společenským základem tohoto zlomu je *úsilí o obnovu člověka* v tom buržoazně reformním smyslu, jak jsme o něm mluvili v předchozí kapitole, gnoseologickým zdrojem pak *empirismus a agnosticismus* a zvláště *obava z nebezpečí empirismu a agnosticismu*. Při analýze dvojího významu termínu „poslední příčina“ si totiž povšimneme, že hranice kauzálního výkladu postihují právě ty oblasti, na nichž Masarykovi nejvíce záleží. Klíčem k poznání společnosti je mu poznání psychiky člověka – a tu shledává, že člověk sám sobě je „hádankou“. Jednou ze základních cest obnovy člověka je mu obnova jednotného harmonického světového názoru – a tu shledává, že podstata světa zůstává našemu kauzálnímu výkladu zahalena. A Masaryk si uvědomuje, že to, co mělo být racionálním výkladem pomocí zákonů, je vlastně zase jen pouhým empirismem (známe „pouze jisté pravidelnosti“, jen „příčiny sekundární“), a to nebezpečným empirismem, neboť na jeho konci stojí – skepse a pasivita, tj. právě to, co podle Masaryka nejvíce ohrožuje obnovu „moderního člověka“, buržoazního vzdělance. Protože však nemůže uznat existenci objektivních historických zákonů, nemůže také zrušit empiristické představy o společenské vědě, chce odstranit pouze jejich negativní následky, aniž by odstranil vlastní příčiny. Proto jeho boj proti „pasivnímu empirismu“, proti neustálým úvahám o tom, co „se“ stane, je veden z pozic teleologismu.

Nepopíráme nijak význam studia účelů ani jejich existenci. Masaryk však klade problém účelů nesprávně, protože nesprávně již řeší vztah mezi příčinou a účelem, mezi vědeckým a teleologickým výkladem. Poznání účelů má u něho nahradit neznalost příčin, nastupuje tam, kde vědecký výklad končí; úsilí o poznání skutečných příčin přesouvá k otázce, jaké mají události vůbec smysl. Tím získává zdánlivě bezpečné vodítko pro aktivní činnost: člověk se orientuje nikoli na to, co „se stane“, ale co „má udělat“. Studium příčin vede k postupu od příčiny k účinku, k výsledku, kdežto studium účelů měří naše jednání podle výsledků, cílů, k nimž směřujeme (příp. směřuje svět), postupuje od sekvence k antecedensi. Masarykův teleologismus je tak nutným důsledkem jeho pojetí vědeckého výkladu, zákonů

---

<sup>61)</sup> Tamtéž, 823.

atd. Zanechává-li nás vědecký výklad v otázce tendencí dalšího vývoje v nejistotě, pak se musí na jeho místo postavit nějaký cíl, do empirických korelací mezi fakty se vefilosofuje jejich „smysl“.

Proto věnuje Masaryk takovou pozornost „filosofii dějin“ a tento postup nás na první pohled zarazí, neboť známe Masarykův odpor proti historismu. Víme také, že zdůrazňuje sociální „statiku“ a že se za tím skrývá jeho antropologismus (tj. tendence odvozovat podstatu společenských jevů z všeobecně lidských vlastností člověka). Přesto však své nejdůležitější společenské názory (reformace – ne revoluce, demokracie proti teokracii) zdůvodňuje především „historicky“, „dějinně filosoficky“ – jak s oblibou říká, – nikoli z hlediska sociologické „statiky“. Proti marxistickému historismu klade tak opět – „historismus“ (např. smysl českých dějin, smysl ruského vývoje a událostí I. světové války v knihách „Česká otázka“, „Rusko a Evropa“, „Světová revoluce“). Mohli bychom říci, že klade proti historismu „kauzálnímu“ (objektivní zákonitosti společenského vývoje) – historismus „teleologický“ („smysl dějin“). Filosofie dějin není proto Masarykovi vědou o obecných zákonech společenského vývoje, nýbrž volnou koncepcí smyslu dějin, nezřikající se sice studia empirických korelací („zákonů“), avšak klenoucí se nad nimi, je vyplňující a doplňující: filosofie dějin nastupuje tam, kde končí naše poznání společenských zákonů. A nastupuje nutně právě proto, že takové hranice poznání společenských zákonitostí byly vytyčeny. Filosofie dějin má tak zamezit skepsi („událostem nerozumíme“) a dát ne-li poznání vývoje společnosti, tak alespoň vědomí smyslu společenského vývoje (smyslu událostí). Taková filosofie dějin nemůže však být vědeckým, racionálním poznáním společnosti. Nepodložíme-li totiž vědomí společenských cílů poznáním společenských zákonů vývoje, opíráme se ve svém jednání o falešné předpoklady. Samy účely a cíle je nutno kauzálně vyložit.

Nastupuje-li teleologický výklad tam, kde věda svým poznáním nedosáhne, pak je ovšem obtížné odpovědět na otázku, jak poznáváme účely. Masaryk se to snaží řešit tím, že zapojí teleologii do rámce vědy, „vědecké metafysiky“: „Teleologie skutečná také jen vědami se může poznati.“<sup>62)</sup> I když Masaryk nabádá k opatrnosti při těchto metafysických úvahách, přesto se zde nezapře jejich protipozitivistický, protifenomenalistický smysl. Je příznačné, že tak je také pochopil E. Rádl a vyvodil z toho, co bylo u Masaryka jen nadhozeno, patřičné důsledky, zvl. se zřetelem k poznání přírodovědeckému. Rádl navazuje na Masarykovu kritiku fenomenalismu zvláště v tom smyslu, že nám nestačí studium jevů, nýbrž že musíme pronikat v jejich smysl. Podle Rádla je pak už „smysl dějství“ něco nejen mimoempirického, ale i přímo totožného s obsahem, podstatou, účelností jevů a jako takový je „přírodním faktem objektivně daným“, rozumově postižitelným, avšak nehmotným: je duchovním jsouncem postihovaným skrze materiální objekty.<sup>63)</sup> Masaryk nejde tak daleko, je v tomto ohledu „subjektivnější“. Účely nejsou mu ob-

<sup>62)</sup> Základy konkrétní logiky, 153.

<sup>63)</sup> Srv. E. Rádl, Moderní věda, 183–185.

jektivní ideou, nýbrž subjektivním naším poznatkem a *právě proto* je mu teleologie *racionálním* principem výkladu proti empiristickému konstatování faktů bez zřetele k jejich „smyslu“.

Od takto chápané teleologie – u Rádra i Masaryka – je pak již jen krůček k *teismu*. Masaryk se ostatně netají tím, že „výklad teleologický, přihlížíme-li kriticky, také je jen doznáním, že událostem nerozumíme, ale že jím rozumí duch jiný, vyšší...“<sup>64)</sup> V principu teistickém vrcholí všechny jeho úvahy o charakteru poznání. Bůh je ona poslední příčina a bytost, která vývoji světového celku, společnosti a individua vtiskuje smysl. I boha však poznáváme, podobně jako účely, skrze „Jeho dílo“. Teistický princip je Masarykovi rovněž *racionálním* principem výkladu a proto jej často klade právě *proti empirismu*.

Vědecké abstraktní poznání, racionální výklad, rozum tak u Masaryka dostává celou škálu nejrůznějších určení: abstraktní – obecné – subjektivní – exaktní – zákon – příčina – výklad – kauzální výklad – teleologický výklad – teistický výklad. Tento myšlenkový pochod je logicky zakončen, „zaokrouhlen“ (jak říká Krejčí) teismem, empirické studium faktů a korelací mezi nimi se spojuje s „racionálním“ výkladem teistickým. Právě toto spojení empirické vědy s „racionální“ teologií dalo podnět k tomu, že se Masarykova filosofie nejčastěji označovala jako spojení pozitivismu s teismem. Není třeba jistě dokazovat neracionálnost teistických představ. Masarykův teismus jako princip výkladu je výsledkem, v němž se rozplývají původní nároky na vědeckost, vědecké poznání, vědecký výklad světa a společnosti, a který, „přihlížíme-li kriticky, také je jen doznáním, že událostem nerozumíme“.

Nepovažuji přesto za správné, abychom spolu s pozitivisty považovali Masarykův teismus (tj. představu prozřetelnosti, stvoření světa, boha jako první či poslední příčiny, ideu osobního boha) za podstatný znak iracionalismu v jeho filosofii, neboť nám tím unikají některé podstatnější stránky jeho filosofie. Teismus jako princip výkladu světa nemá v Masarykově filosofii tak významné místo, jak na první pohled vypadá, není podstatou jeho iracionalismu.

Masarykův teismus je totiž v tomto případě pouze jistým východiskem z nouze při jeho rozumování o světě, při budování jisté racionální koncepce světa. Tohoto „nouzového“ charakteru pojmu boha jako složky filosofické spekulace je si Masaryk vědom. Nejen že sám nazývá teismus a úvahy o stvoření světa „hypotézami“, ale dočteme se také výslovně, že „ani theismus, z něhož se často odvozuje věčná a logická jednota, neposlouží pro naše účely. Naše vědění se omezuje hlavně na sekundární příčiny, a proto nemůžeme ani theismu použít pro skutečně sjednocení věd“.<sup>65)</sup>

Hlavním důvodem ve prospěch našeho tvrzení je ta skutečnost, že teistický princip ruší Masarykova antropologická a „antropocentrická“ východiska.

<sup>64)</sup> Naše doba VIII, 824.

<sup>65)</sup> Konkrétní logika, 45.

Je-li „člověk vědě mírou všech věcí“ – jak čteme u Masaryka –, pak je i mírou boha. Je-li abstraktní poznání subjektivní, je takovým i princip teistický. Podává-li abstraktní poznání jen „abstraktní kostru světa“, pak o teismu platí totéž. V Masarykově filosofii trpí teistický princip týmiž rozpory a má tytéž meze jako abstraktní poznání. Pak tento bůh je právě tak abstraktním principem jako „první příčina“ pozitivistů, Schopenhauerova „vůle“ apod. Je majetkem pouze jedné části života člověka – rozumu, a nemůže vyčerpat „plnost“ jeho života. Teistický racionální princip nemůže být zdrojem *jistoty* člověka, zanechává jej lhostejným, nemůže ho vést životem. Hlavní problém, který si Masaryk postavil, neřeší mu ani empiricky chápaná věda ani „racionální“ teleologie a teologie.

### 3. IRACIONÁLNÍ ZDROJE POZNÁNÍ

Uvažuje proto o iracionálních zdrojích poznání. Nejde mu o teorii poznání nebo o úplnost nějakého svého filosofického systému. Přesto však se nemůže po stránce gnosèologické vyhnout otázce – i když si ji vždy takto výslovně nepoloží – jak při ohraničenosti, subjektivnosti a abstraktnosti vědy dospějeme od abstraktního ke konkrétnímu, od analyticky získaných částí k celku, k syntéze, od obecného k individuálnímu, od vztahů a zákonů k „věcem samým“, od neustále se měnícího ke statickému, od pravděpodobnosti k jistotě, od subjektivního k objektivnímu.

Masaryk se domnívá, že nedostatky poznání vědeckého vyrovnává jiný druh poznání, *poznání umělecké*. Je také poznáním, má s vědou společný předmět zkoumání – přírodu a hlavně člověka: „pravým cílem všelikého poznávání i vědeckého i uměleckého člověk je“.<sup>66)</sup> A podobně jako vědy konkrétní usiluje i umění o poznání věcí samých, „jednotlivin, konkrétnin“. Konkrétně umělecké poznání je však poznáním svého druhu, poznáním zvláštním. Vyznačuje se některými specifickými znaky.

Umělecké poznání především – na rozdíl od vědecky konkrétního poznání jednotlivin – „berly abstrakční nepotřebuje“.<sup>67)</sup> Základním jeho specifickým znakem – a zároveň znakem určujícím podstatu umění – je „*bezprostřední postřehování*“ *věcí samých*,<sup>68)</sup> „plastická“, „smyslná nazíravost“ opírající se o obrazotvornost a cit. Tím také získáváme podle Masaryka vlastní uměleckou syntézu, která se nejvíce přibližuje k postřehování konkrétní totality jednotliviny, tj. k „věci, jak je sama o sobě celá, celistvá, jednotná...“<sup>69)</sup> Zároveň takto umělec „nespokojuje se skořápkou, ale k jádru věci doniká“.<sup>70)</sup>

Na rozdíl od relativnosti a proměnlivosti vědy je dále umělecké poznání svým způsobem *nehistorické*, jedinečné, jisté a jednou provždy platné. „Vědecké poznání

<sup>66)</sup> O studiu děl básnických, 9.

<sup>67)</sup> Tamtéž, 12.

<sup>68)</sup> Tamtéž, 11. Podtrženo námi.

<sup>69)</sup> Tamtéž. Podtrženo námi.

<sup>70)</sup> Tamtéž, 30. Podtrženo námi.

pokračuje, geniálně nepokračuje: Homéro, Sofokles, Dante, Shakespeare, Goethe a všichni ti velikáni, co poznali, to naprosto ustanovili pro všechny doby. Goethe viděl svět z jiného stanoviska, viděl ve věcch jiné stránky – ale co geniálně poznal, poznal naprosto správně... Vědec poznatky své přimknouti může logicky ku práci jiného, a skutečně tak tvoří se ten nepřetržitý řetěz, který zoveme pokrokem – pravé dílo umělecké jako veliký milník samo o sobě a pro sebe stojí na té dlouhé křížové cestě lidského lopocení.“<sup>71)</sup>

Rozdíl mezi vědou a uměním klade Masaryk konečně na několika místech přímo jako rozdíl mezi *vědeckým a uměleckým myšlením*, ponechává však tuto otázku otevřenou; kloní se spíše k názoru, že umělecké myšlení je na rozdíl od myšlení vědeckého pochodem specifickým.<sup>72)</sup>

To jsou hlavní znaky, jimiž Masaryk odlišuje umělecké poznání od vědeckého. Samy o sobě již dávají postačující základ pro Masarykův závěr, že *umělecké poznání je poznání vyšší než vědecké* a že se v něm částečně osvobozujeme od analyticko-syntetického poznání racionálního a podílíme se zčásti na poznání mimo-lidském, polobožském, „pravém“. Tyto názory formuluje Masaryk na několika místech velmi výrazně. „Poznávání umělecké nejvyšší je poznání lidské... Poznání pravého, velikého umělce proto, že k věcem samým se vztahuje, jest tím nejlepším vystihnutím světa.“<sup>73)</sup> – „A je poznávání to velmi přesné, exaktné, ano nejexaktnější...“<sup>74)</sup> – „Bůh věcí abstraktně nepoznává, jen člověk se svým slabým rozumem...: člověku jen uměleckým postřehováním věcí slabý úděl poskytnut onoho pravého, bezprostředního poznání věcí a bytostí samých.“<sup>75)</sup>

K vytčení předností uměleckého poznání před vědeckým nevedly Masaryka nějaké spekulativní důvody. Postupuje zcela v souladu se svým psychologickým pojetím člověka. Povaha uměleckého odrazu skutečnosti se Masarykovi do jisté míry sama k tomuto využití nabízí.

Především se zdá, že umění je „humanističtější“ než věda, že totiž daleko lépe postihuje svět člověka než věda. V jistém smyslu je to pravda. Goethe právem říká, že „nevíme o žádném světě, leč ve vztahu k člověku, nechceme žádné umění, leč to, které je odleskem tohoto vztahu“. Vědecké poznání, i když je vždy poznáním lidským, nemusí uvádět předmět svého poznání do vztahu k člověku, nemusí se ho bezprostředně týkat, zvláště ve vědách přírodních. Jiná věc ovšem je, že každý vědecký poznatek nakonec slouží a musí sloužit společnosti, ke zlepšení života člověka. Umělecký odraz skutečnosti musí však vždy – i při zobrazení přírody – vztah člověka k předmětu obsahovat a přímo jej vzbuzovat, jinak ztrácí svou základní funkci. Tato stránka věci Masaryka bezpochyby přitahovala, a to

<sup>71)</sup> Tamtéž, 18.

<sup>72)</sup> Srov. o tom: Základy konkrétní logiky, 116; Konkrétní logika, 201; O studiu děl básnických, 25; Hovory III, 26–27. – Viz též: K. Svoboda, Masarykova estetika, Naše věda, XIX, 24.

<sup>73)</sup> O studiu děl básnických, 19.

<sup>74)</sup> Tamtéž, 13.

<sup>75)</sup> Základy konkrétní logiky, 125. – V tomtéž znění ponecháno i v Konkrétní logice, 219.

tím spíše, že se zajímal především o tu oblast lidského poznání, v níž i při vědeckém zkoumání nelze abstrahovat od vztahu předmětu poznání k člověku, tj. při vědeckém studiu společnosti a člověka.

Mluví-li totiž Masaryk o přednostech uměleckého poznání nad vědeckým, nemá tím ovšem na mysli, že umělec hlouběji poznává např. květiny než botanik a fyziolog rostlin. Umění je mu vyšším poznáním především *lidské psychiky*, člověka. Umělecké poznání tu převyšuje podle něho vědu psychologickou. K popisu lidské psychiky nestačí slabý pojmový aparát vědy a ani pouhé empirické zákony, nad něž nemůže psychologie pokročit. V tom smyslu nazývá Masaryk často velké umělce „konkretními psychology par excellence“. A protože výklad společenských jevů má být konec konců právě psychologický, představuje tím umělecké postižení lidské psychiky i nejvyšší poznání společnosti. S tím úzce souvisí i druhá oblast, v níž umění podle Masaryka převyšuje vědu. Seznamuje nás totiž s tím, jak člověk prožívá svůj vztah ke světovému celku a podává nám tak „řešení světové a životní hádanky“,<sup>76)</sup> „nazírání toho skutečného dramatu světového“.<sup>77)</sup> Poskytuje tedy umění poznání velkého *světově názorového* významu a převyšuje v tomto případě filosofii (vědeckou), která usiluje o výklad světového celku a místa člověka v něm. – Na tomto hodnocení předností uměleckého poznání je nejdůležitější ta skutečnost, že jde o přednosti právě v těch oblastech našeho poznání, na nichž Masarykovi nejvíce záleží a v nichž vědecký výklad – v Masarykově pojetí – dospěl ke svým hranicím („poslední příčiny“ jevů společenských a „poslední příčiny“ světa). Masarykovo pojetí hranic vědeckého poznání a jeho důraz na poznání umělecké jsou tak na sobě přímo závislé.

Je nepochybné, že velká umělecká díla přinášejí mnoho cenného pro naše poznání o člověku a společnosti. Poskytují mnohostranný obraz života společnosti, jemné psychologické kresby duševního života člověka a jeho světově názorových problémů. Jde však o to, zda se nám v uměleckém ztvárnění skutečnosti podává vyšší poznání než poznání vědecké.

Masaryk vyzdvihuje „bezprostřednost“ a „konkrétnost“ uměleckého poznání. Je ovšem pravda, že umělecky konkrétní zobrazení věcí a jevů podává jejich celistvý a plastický obraz, obraz na člověka silně působící. Tento obraz se však nachází na zcela jiné rovině a plní jinou funkci než poznání vědecké o témž předmětu. Mezi uměleckým obrazem a vědeckým poznatkem je rozdíl ve způsobu zpracování a podání reality, nikoli v jejich poznávací hodnotě. Umělec si také vybírá ze skutečnosti – a v tom smyslu i umělecký obraz není bezprostředním postřehováním věcí – a nad to ještě zpracovává tento materiál ve specificky umělecké formě, která zaručuje působnost uměleckého díla, nikoli však jeho vyšší pravdivost ve srovnání s poznáním vědeckým.

Masaryk mu připisuje vyšší poznávací hodnotu na základě mylného předpokladu,

<sup>76)</sup> O studiu děl básnických, 22.

<sup>77)</sup> Tamtéž, 28.



který vložil již do určení předmětu vědy: poznat jednotliviny v jejich bohatství určení, „věci samy“ s jejich individuálními zvláštnostmi. Mlčky tu vychází přinejmenším ze dvou nesprávných představ: o vyčerpitelnosti individuálních určení věcí a o statickosti věcí. Vědecké poznání však je poznáním zákonitostí světa a jeho různých vlastností, kvalit. Každé sebelepší poznání jednotlivin je jen částečným, relativním poznáním právě proto, že kvality, vlastnosti věcí jsou nevyčerpitelné a neustále se mění. V tomto historickém postupu poznání se sice stále přibližujeme k „absolutnímu“ poznání věcí (stále hlouběji svět poznáváme), avšak jen skrze toto analyticko-syntetické poznání, které z týchž důvodů nikdy nemůže reprodukovat jakoukoli věc v její individuálnosti a ve vši její mnohotvárnosti. Přitom – a to je nejdůležitější – tuto znalost nejen nepotřebujeme, ale naopak vědecké poznání spočívá právě v opomíjení individuálních zvláštností a v pronikání k podstatným souvislostem a mnohostranným zákonitým vztahům zkoumaných věcí a jevů, resp. procesů. Teprve souhrn těchto vztahů nazýváme vědecky konkrétním, ten však je jednak nevyčerpitelný, jednak skrytý bezprostřednímu nazírání. Proto bezprostřední nazírání (i umělecké) nelze klást nad vědecké poznání nebo mu dokonce připisovat schopnost postihovat podstatu věcí.

Jestliže jsme řekli, že umělecké dílo se liší od vědeckého poznání především svou uměleckou formou, nikoli poznávací hodnotou, pak to platí i o těch případech, kdy Masaryk mluví o nehistoričnosti a jedinečnosti uměleckého poznání. Masarykovi tyto názory dobře zapadají do snahy o postizení „statického momentu“ světa, věčných pravd, morálních příkazů, jednou provždy poznáných stránek člověka. I zde však nemá pravdu. Velcí umělci jsou „milníky“, neopakovatelné umělecké osobnosti tím, jak specificky, způsobem jim vlastním svá díla umělecky ztvárnili a jak v nich vyjádřili společnost své doby, člověka a jeho život. O člověku a společnosti však nepodali pravdy jednou provždy platné. Nejen proto, že jejich umělecké zobrazení nelze srovnávat s vědeckým poznáním vůbec – jak jsme již o tom mluvili –, ale též proto, že i umělecká díla patří svou formou a obsahem minulosti. Jako svědectví o minulosti je také dnes vnímáme a ceníme. Jestliže postihla některé obecně lidské stránky života člověka (a o to Masarykovi hlavně jde, neboť v obecně lidském hledá podstatu soudobých společenských vztahů) a působí-li na nás v tom směru dodnes, pak pouze proto, že jim v nových historických souvislostech dáváme nový smysl, že je ožívujeme vlastním životem, nově konkretizujeme. V žádném případě však není důvodu pro to, abychom umělecká díla minulosti kladli nad vědecké pravdy o současných společenských vztazích, o člověku dneška.

Nakonec k Masarykovým formulacím o specifičnosti uměleckého myšlení pouze poznamenejme, že výraz „umělecké myšlení“ nebo „myšlení v obrazech“ je možno chápat jen obrazně, jinak je to protimluv. Umělec jistě specifickým způsobem „vnímá“ či „vidí“ svět, všímá si ho z jiného hlediska než vědec, a hlavně jinak jej zobrazuje. Mluvíme-li však o jeho myšlení, pak myslí právě tak jako vědec a ostatně jako každý jiný člověk, tj. v pojmech. Platí to o sbírání materiálu pro umě-

lecké dílo, přípravu jeho struktury, stavby veršů, hledání nejvhodnějšího výrazu atd. Připouštět vedle vědeckého, racionálního poznání a pojmového myšlení ještě zvláštní typ poznání uměleckého, myšlení v obrazech, znamená uznávat neracionální zdroje poznání – tj. takové formy poznání, které odporují pojmu poznání – a vydat se na cestu iracionalistické filosofie.

Z názorů o existenci zvláštního uměleckého poznání, o jeho významu a převaze nebudeje Masaryk žádnou gnoseologickou teorií. Tím více je však najdeme usku- tečněny v jeho spisech a zvláště v jeho metodickém přístupu ke společenským problémům (Dostojevskij jako klíč k poznání Ruska, „moderní člověk ve své literatuře“ a jinde). Chyba ovšem není v tom, že si Masaryk vysoce cenil literatury a že se při úvahách o soudobé společnosti chtěl opřít o její rozbor, nýbrž v tom, že rozbor uměleckých děl učinil východiskem k analýze člověka a společnosti, nejlepším prostředkem k tomuto poznání. Ideový rozbor literatury jako obrazu duchovního života jistě společnosti sám totiž předpokládá – má-li být pravdivý, vědecký – vědecké poznání o člověku a společnosti, racionální analýzu těch společenských jevů, které v literatuře našly svůj výraz. Masaryk proto mylně hledá klíč k pochopení ruského revolučního hnutí na poč. 20. století v románech Ropšina-Savin- kova, neboť samy tyto romány vyžadují nejprve vědecký rozbor společenských vztahů v tehdejší Rusku již jen z toho důvodu, že literatura může být také křivým zrcadlem reálných společenských vztahů. Masarykův postup je útekem od této objektivní analýzy do nitra člověka, tj. k formě, v jaké si tyto vztahy někteří představitelé inteligence uvědomují. Masarykův postup je proto subjektivistický.

Masarykovy názory o převaze uměleckého poznání nad poznáním vědeckým vycházely především z toho, že v umění hraje důležitou úlohu *c i t*, a ten Masaryk považuje za důležitý zdroj našeho poznání, který se uplatňuje nejen v umění, ale i v jiných oblastech společenského vědomí. Tato otázka nás zajímá tím spíše, že úvahy o *citu* (intuici, instinktu) jako formě bezprostředního, neracionálního poznání zaujímají významné místo v moderním iracionalismu.

V té souvislosti je příznačné, že v „Moderním člověku“ hodnotí Masaryk Huma jako „nejpříkrějšího racionalistu a intelektualistu XVIII. věku“ a o několik řádek výše jako „ultraempirika“.<sup>78)</sup> Nejde tu o nepřesnost, Masaryk má v obou případech pravdu. Z hlediska sporu racionalismu s empirismem se mu jeví Hume jako „ultra- empirik“, ve srovnání s iracionalisty 19. století se mu zdá Hume stále ještě příliš racionalistický podobně jako filosofové 17. a 18. století.

Tehdy totiž měl pojem bezprostředního či intuitivního poznání (na rozdíl od „zprostředkovaného“ poznání racionálního) jiný význam. Označoval poznání, které je tak evidentní, že nevyžaduje dalších důkazů.<sup>79)</sup> Intuitivní poznání je pro tehdejší filosofy, opírající se z valné části o matematiku, poznáním maximálně jasným

<sup>78)</sup> Moderní člověk a náboženství, 79.

<sup>79)</sup> Srov. V. F. Asmus, Učeniye o neposredstvennom znanií v filosofii novogo vremeni, Voprosy filosofii, 1955.

a zřetelným, a proto i poznáním nejjistějším. Není však nějakým poznáním hlubším, od rozumového poznání rozdílným, něčím vedle něho a proti němu, nýbrž je pouze počátkem a opěrným bodem všeho racionálního poznání, je jeho součástí. V tom se v podstatě shodují racionalisté i empirikové. Nejen Descartes, Leibniz, Spinoza, ale i Locke – typický představitel empirismu – považuje intuitivní poznání za poznání nejvyšší (jasné a zřetelné vnímání shody dvou idejí), převyšující poznání demonstrativní a sensitivní svou bezsporností, tím, že nevyžaduje dalšího dokazování. Hlavní spory mezi filozofy 17. a 18. století o hodnotu smyslového poznání, o možnostech poznatků apriorních, vrozených atd. jsou stále spory o výklad rozumového poznání. Problém bezprostředního poznání nepřipadá tu v úvahu.

Ve století 19. a 20. je tato otázka již kladena jinak. Pádem buržoazní „říše rozumu“ po francouzské revoluci a odhalení hranic metafysického racionalismu se objevuje ve filosofii otázka nová: spor o vztah rozumu k poznávacím zdrojům nerozumovým, ať již jsou označeny jako intuice, cit, instinkt (náznaky k tomu najdeme ovšem i dříve: Hume, Rousseau, Pascal). Starý spor racionalismu a empirismu ustupuje do pozadí. Pojem intuice ztrácí svůj matematický význam a stává se kategorií psychologickou a biologickou, jak o tom svědčí i užití pojmů „cit“ a „instinkt“ v podobném významu jako „intuice“, tj. pro označení forem bezprostředního poznání.

Masarykovo přesvědčení, že cit je zdrojem poznání, sblíží ho s linií moderního iracionalismu a v tomto směru mluví o Masarykovi Krejčí a Šalda poměrně jednoznačně. Masaryk podle Krejčího „doplňuje vědecké poznání citovým, intuitivním“<sup>80)</sup> a Šalda prohlašuje o něm ještě rozhodněji, že „principem poznání je Masarykovi cit a instinkt“.<sup>81)</sup> Nestačí však všeobecně zařadit Masaryka do iracionalistické linie. Musíme blíže určit, jaké místo v jeho filosofii citové poznání zaujímá.

O citu jako zdroji poznání mluví Masaryk především v souvislosti s poznáním účelů. Při tom však, jak jsme již dříve uvedli, tvrdí, že „teleologie skutečná také jen vědami se může poznati“.<sup>82)</sup> Tyto rozpory vyniknou tím spíše, že Masaryk založil vlastně celý oddíl věd – tzv. vědy praktické – na citu. Alespoň by to vyplývalo z toho, že předmětem věd praktických – na rozdíl od teoretických, které „hledají pravdu pro ni samu“<sup>83)</sup> – jsou podle Masaryka – účely a „o účelech nerozhoduje rozum, nýbrž cit, jak kromě jiných dokázal výstižně Hume ve své etice“.<sup>84)</sup> A k dovršení všeho si přečteme v téže „Konkretní logice“, že „rozum poslední účely jednání poznává a nám je představuje, ale city a náklonnosti naše nás k nim vedou“.<sup>85)</sup> Přesnější představu nezískáme ani z Masarykovy odpovědi na poměrně jasně postavenou otázku „mohu já vyvodit zásady mravnosti ze svého

<sup>80)</sup> Filosofie posledních let před válkou, 259.

<sup>81)</sup> Naše doba, roč. 43, 321–4.

<sup>82)</sup> Základy konkrétní logiky, 153.

<sup>83)</sup> Konkrétní logika, 17.

<sup>84)</sup> Konkrétní logika, 230.

<sup>85)</sup> Základy konkrétní logiky, 6.

rozumu, či z citu?": „Přiznávám se tu k těm, kteří zakládají mravnost na citu, ale nemyslím, že cit má být v protívě k rozumu. Citů je mnoho: pěkných, nepěkných, šlechetných, nešlechetných, hrubých, surových – to všechno jsou city. Citová etika se nesmí ztrácet v citech. Myslím tedy, že soulad citu s rozumem a do jisté míry převládání citů nám bude základem mravnosti.“<sup>86)</sup>

Na příčiny a význam této rozkolísanosti nám ukazuje zmínka o Humovi. Masarykovy úvahy o rozumu, o vědeckém poznání vedou nutně ke skepsi, a to i v poznání účelů (jak již Masaryk řekl, že teologický výklad je doznáním, že „událostem nerozumíme“). Moderní člověk se však přesto musí o něco ve své skepsi opřít, najít smysl svého života a světového dění a tím i cíle svého jednání. Nemůže-li jej najít pomocí racionálního výkladu světa a společnosti, musí se opřít o neracionální zdroje poznání. Citové poznání je u Masaryka důsledkem skepse. Jeho výrok o Humovi – „cožpak se Hume nebránil skepsi svou citovou etikou?“ – platí i o něm samém. Citované místo z „Ideálů humanitních“ je jakoby převzato z Huma.

Není náhodné, že nejvýrazněji mluví o citu jako zdroji poznání v souvislosti s etikou. Zde je totiž skepsi ohrožen pro Masaryka nejdůležitější oddíl poznání. Etika – která je mu základní praktickou vědou společenskou – stanoví podle Masaryka poslední účely životní, stupnici těchto účelů, a proto je jí podřízena i politika, pedagogika a jiné praktické společenskovední disciplíny. V nich ve všech – i v etice – využíváme sice poznatků teoretických věd, ale poslední základ jejich musí Masaryk opřít o cit.

Toto stanovisko souhlasí s Masarykovým „antropocentrickým“ hlediskem a s jeho společenským zaměřením. V psychologické kategorii citu je totiž vyjádřena právě ta stránka lidské psychiky, v níž dochází nikoli k poznávání světa, nýbrž k jeho prožívání; cit vyjadřuje jistý vztah člověka ke světu a k jiným lidem, lidé a předměty nejsou v něm obsaženy z hlediska toho, jací a jaké jsou, nýbrž jaké pocity v nás vyvolávají. Proto citové reakci člověka na svět věnuje Masaryk svou pozornost právě tak jako tzv. umělecké poznání zaujalo jej z toho hlediska, že v něm nachází výraz toho, jak člověk prožívá svůj vztah ke světu.

Iracionalismus v tomto pojetí citů spočívá již v samotné představě, že cit může být zdrojem poznání. Prožívání, citové reflexy člověka nejsou – jak jsme uvedli – poznáváním. City ovšem doprovázejí každou činnost člověka, i jeho činnost poznávací, nemůžeme je však nazvat poznáním, neboť se nacházejí mimo kategorie pravdivého a nepravdivého, které platí pouze o našich soudech. Toho je si Masaryk vědom: „Cit umělcův přese všecku svou sílu zdravý bývá, čistý a ‚pravdivý‘, pokud totiž při citu mluví se dá o pravdivosti, a rozumí se snad sebou samo, že slova toho jen analogicky užíváme.“<sup>87)</sup> To však je právě vlastnost, pro kterou citové poznání uznává: citové poznání je formou bezprostředního poznání, které – na rozdíl od relativního a subjektivního poznání racionálního – nepotřebuje důkazů

<sup>86)</sup> Ideály humanitní, 55–56.

<sup>87)</sup> O studiu děl básnických, 27.

pravdivosti. „Mít se rád – to je kodex vši mravnosti. Dokazovat tohoto předpisu netřeba, cit sám sebou každému jej dává,“<sup>88)</sup> říká Masaryk s Humem. Poslední pravdy etické, mají-li se stát jistotou, zdůvodňuje proto v poslední instanci důvody mimoracionálními.

Proto se také opírá o cit právě u těch názorů, které jsou mu posledním základem mravnosti a vlastně celého světového názoru,<sup>89)</sup> zároveň však též z hlediska racionální kritiky nejzranitelnější – u představ náboženských. Masaryk je si dobře vědom toho, že i z hlediska svého empirismu může pokládat teismus nanejvýš za hypotézu, a to hypotézu těžko dokazatelnou. Má-li ji udržet a dokonce z ní udělat poznatek absolutně jistý, pak mu musí dát iracionální citovou sankci. Přesvědčení o existenci boha a nesmrtnosti duše se tak stává záležitostí citu, náboženství – citovým vztahem člověka k bohu. Používá tedy Masaryk prostředků moderní náboženské apologetiky a ne nadarmo se v této souvislosti dovolává Schleiermachera. O poznávací hodnotě této citové sankce jsme se již vyslovili. Náboženský cit je jistě pevnou oporou náboženství, pro mnohé lidi může být náboženství beze sporu „psychologickou potřebou“, může je „posilovat“, ulehčovat různá utrpení atd., tím však není naprosto nic řečeno o pravdivosti náboženských názorů. Sebehlubší náboženský cit neucíní náboženství pravdivějším.

V souvislosti s iracionálními zdroji poznání mluvili jsme zatím jen o poznání uměleckém a o citu. Tyto stránky Masarykovy filosofie nestojí nijak v popředí jeho úvah. Vlastní jejich gnoseologický a společenský obsah se ukazuje teprve v Masarykově učení o v í ř e, které je v jistém smyslu středem Masarykovy filosofie. Touto otázkou dospíváme k základnímu problému Masarykova filosofování. Jeho rozbor je pro pochopení Masarykova pojetí poznání, „gnoseologie“, nejdůležitější. A nejen gnoseologie.

Masaryk dospěl totiž k úvahám o nutnosti víry ne tak hloubáním o poznávacích schopnostech člověka jako spíše úvahami o soudobých společenských rozporech a o postavení „moderního člověka“ v nich. Sám prožil náboženskou krizi, skepsi člověka „konce století“ a nejedna osobní zkušenost jej vedla k tomu, aby po víře volal: smrt bratra Ludvíka, problémy sebevraždy, vliv tří katolických kněží (Satora, Procházka, Brentano), vliv ženy Charlotty-unitářky atd. Traduje se, že Masaryk prohlásil na počátku osmdesátých let v Kloboukách evangelickému faráři Císařovi: „Zbláznil bych se, kdybych v boha nevěřil.“

Nejde však jen o tyto osobní motivy. Masarykovy úvahy o potřebě víry mají hlubší společenský obsah, jsou závislé na jeho analýze společenských problémů té doby. Říká-li, že potřebujeme věřit, že „potřebujeme náboženství, potřebujeme zbožnosti“<sup>90)</sup> pak má na mysli neharmonický život „moderního člověka“. Otázka

<sup>88)</sup> Ideály humanitní, 55.

<sup>89)</sup> „Mravnost, to je poměr člověka k člověku... Náboženství vzniká z poměru člověka k celému světu, zvláště k bohu... Náboženství má mravnosti být základem. Nedovedu si představit poslední rozřešení i mravní otázky bez náboženství“ (Ideály humanitní, 54–55.)

<sup>90)</sup> Sebevražda, 250.

skepse a víry je Masarykovi ústřední otázkou světového názoru, na níž závisí úspěšné řešení krize „moderního člověka“ (buržoazní inteligence) a tím i buržoazní společnosti vůbec. V době „přehodnocení hodnot“ musí člověk najít „pevný bod“, ono „centrum securitatis“, o něž by se mohl opřít. A protože věda nám podává poznatky o světě a společnosti jen v omezené míře, musíme pochopení smyslu života individua i vývoje společnosti opřít o jistotu víry. Buď *uvěříme* v některé základní pravdy a s touto *jistotou* přistoupíme k vědeckému poznání i k vedení našeho života, nebo se nám budova našeho světového názoru zhroutí. „Náboženství nebo nihilism – toť krvavá disjunkce naší doby.“<sup>91)</sup> My *nevíme*, kam svět spěje, a proto musíme *věřit* v některé pravdy, mj. i proto, abychom tomu málu, co víme, dali smysl. Věřím, abych poznal.

Tyto otázky má Masaryk především na mysli, kdykoli se dotkne problému vědeckých kritérií a jejich jistoty: posuzuje tyto otázky z toho hlediska, do jaké míry mohou být takto ověřené pravdy pevnou mravní oporou pro člověka. Proto se spíše zajímá o jejich psychologický a mravní účinek na člověka než o jejich gnoseologickou hodnotu. Humova skepse trápí jej např. především proto, že Hume zde „s perfidním klidem“ – jak říká Masaryk – ničí pomysl boha, ne proto, že podrývá vědy.

*Víra* je Masarykovi zdrojem jistoty proto, že je „nejvyšším objektivismem každému normálnímu člověku nezbytným a eo ipso sociálním.“<sup>92)</sup> Především z hlediska psychologického. Moderní člověk je podle Masaryka subjektivist, který neustále analyzuje jen svůj vnitřní svět. Aby člověk zachoval svou rovnováhu, harmonii své osobnosti, musí jít „ven se sebe“: „Musíme vystoupit sami ze sebe, musíme ustat rýt ve svém nitru a popravovat své srdce vlastním rozumem; musíme nabýt zájmů o vnější svět a o společnost.“<sup>93)</sup> Víra je právě důležitou formou cesty „ze sebe“. – Je však významná i z hlediska poznání: Masaryk ji klade proti subjektivismu vědeckého poznání jako akt neobjektivnější, překračující omezeně lidský rámec a umožňující člověku poznání vnějšího světa. Jedině pomocí víry – podobně jako uměleckého poznání a citu – pronikáme k „objektivitě“.

Teprve v této souvislosti se nám ukazuje gnoseologický smysl Masarykova zdůraznění uměleckého poznání a citu. Jde tu o iracionalistické „bezprostřední postřehování“ objektu a v tom smyslu Fr. Krejčí právem sblíží Masarykovy názory s ruským „intuitivním realismem“ (příbuzný je ovšem jejich myšlenkový pochod, jinak Masaryk na něm nebyl závislý). Uměleckým postihováním věcí, citem, vírou vcházíme ve styk s objektem, s „věcí samou“, realita se nám podává celistvá, nenarušena vědeckou abstraktní analýzou. Těmito prostředky podílíme se podle Masaryka zčásti na „pravém“, tj. na bezprostředním<sup>94)</sup> poznání objektů, kdežto

<sup>91)</sup> V boji o náboženství, 42.

<sup>92)</sup> Otázka sociální II, 214. Podtrženo námi.

<sup>93)</sup> Sebevražda, 249.

<sup>94)</sup> Konkrétní logika, 219.

zprostředkované poznání vědecké je jen omezeně lidské, relativní a subjektivní. Mluví-li tedy Masaryk o víře, pak nemá na mysli běžný názor, že jde o naše subjektivní představy, subjektivní, resp. osobní přesvědčení, nýbrž myslí tím právě věc opačnou – poznání objektivní.

Jak už jsme řekli, Masarykovi tu nejde o spekulativní jemňůstky. Všechny tyto názory vycházejí z toho, že se člověk musí opřít o jisté nepopíratelné pravdy, musí mít jistotu o nich. A tuto jistotu jistot dodává člověku podle Masaryka víra. Zdánilivě tím Masaryk dospěl k dovršení svých úvah – v pořadí již druhému<sup>95)</sup> –, k „zaokrouhlení“ (Fr. Krejčí) své soustavy, k nejvyššímu pevnému bodu svého světového názoru. Ve skutečnosti svědčí právě o jeho nejistotě. Masaryk tu provádí několik myšlenkových zákrutů; jež onen pevný bod neustále narušují a podlamují.

Masaryk již totiž nechce věřit bezvýhradně, nemůže se již vrátit k „víře otců“, spjaté s „theokracií“ [již v „Sebevraždě“ řekl, že „katolicismus se stal pro nás nemožným“<sup>96)</sup>]. „Mohu věřit důvodům, a proto ne slepá víra bezdůvodná, nýbrž víra, která může být ověřena argumentem, *přesvědčení* musí být základem učení náboženského.“<sup>97)</sup> Nebo to formuluje takto: „Náboženství moderního člověka spočívat musí na pravdě vědecké, jeho náboženství bude spočívat na *přesvědčení*, nikoli na víře.“<sup>98)</sup> Nejčastěji mluví v té souvislosti o „kritické víře“. Aby mohl vůbec udržet toto neobvyklé spojení, musí s termínem víra provádět různé proměny.

Především, klade-li objektivnost víry proti subjektivnosti vědy, nechce tím nastolit antagonismus mezi vědou a vírou: *proti víře pry nestojí věda, nýbrž skepse*. Masaryk si neklade otázku, zda máme pochybovat nebo poznávat, vědět, nýbrž zda pochybovat či věřit. „Zoufání či modlitba?“ ptá se v „Moderním člověku“<sup>99)</sup> „Náboženství nebo nihilismus“ – uvedli jsme již dříve. A podobný smysl má i jeho výrok, že „Marx je *neskeptický*, *věří* pevně“. Věda a víra jsou tak Masarykovi souběžné jevy, nejsou, resp. nemají být proto protichůdné. Proti nim oběma stojí skepse, ta právě naopak vzniká z neoprávněného sporu mezi vědou a vírou.

Řekli jsme, že z hlediska gnoseologického dospěl Masaryk k požadavku víry od konstatování omezenosti vědeckého poznání a jeho možností podat výklad světa a společnosti a dát pevnou oporu pro jednání člověka. Důsledná cesta dál vede zpět k „víře otců“, k soudobým církvím, k mysticismu, k extrémním formám iracionalismu. Chce-li teď Masaryk podrobit zpětně víru kritice, vědecké kritice (i z hlediska jeho pojetí vědy), připravuje se tím vlastně o jediný „pevný bod“ svého světového názoru a v tom smyslu jej právem kritizovali z teologického stanoviska mluvíci katolicismu a protestantismu. Neboť mají-li mít náboženské pravdy charakter vědeckého přesvědčení a jsou-li při tom vědecké verifikační metody tak

---

<sup>95)</sup> První vyústění Masarykovy filosofie jsme sledovali při rozboru jeho myšlenkového pochodu od kauzálního výkladu pomocí zákonů k výkladu teleologickému a k teismu.

<sup>96)</sup> Sebevražda, 251.

<sup>97)</sup> V boji o náboženství, 20.

<sup>98)</sup> Tamtéž, 12.

<sup>99)</sup> Moderní člověk a náboženství, 45.

nejisté, jak říká Masaryk, pak nelze udržet ani jednu náboženskou pravdu, v níž věříme. Pak totiž nelze zahrnout jen víru v neposkvrněné početí, v dogma o papežské neomylnosti atd. (což ostatně není podstata křesťanství, neboť řada vyznání tato dogmata neuznává), nýbrž také těch několik tvrzení, na něž Masaryk náboženství zužuje: víru v existenci osobního boha a v nesmrtelnost duše. K těmto výsledkům vede už pouhý buržoazní scientismus. Ten však je odkázán na zachování neutrality ve světonázorových otázkách, a v tom je náboženství vůči němu ve výhodě a nezranitelné. Masaryk však nechce neutralitu, a proto musí být jeho filosofie eklektická i z hlediska buržoazní filosofie.

„Věřit znamená věřit něco a někomu – není jiné autority než věda a vědoucí člověk,“<sup>100)</sup> říká Masaryk. Víme-li tedy jistě jen to, co říká věda, pak o existenci boha a nesmrtelnosti duše nevíme nic. Anebo v to věříme, ale pak tato víra nemá nic společného s „vědeckým přesvědčením“. Masarykova „kritická víra“ podkopává jak vědu, tak i víru. Svědectvím neudržitelnosti tohoto spojení se stala mimoděk sama Masarykova odpověď na ty hlasy, které na základě některých formulací – zvl. ze spisku „V boji o náboženství“ („Náboženství moderního člověka spočívat musí na pravdě vědecké“)<sup>101)</sup> – usuzovaly, že Masaryk hlásá „vědecké náboženství“.<sup>102)</sup> Masaryk se proti tomu ohrazuje, že měl na mysli rozdíl mezi náboženstvím zjeveným a nezjeveným, nikoli mezi vědou a náboženstvím.<sup>103)</sup> Bije-li tak do očí neudržitelnost představy o „vědeckém náboženství“ – a co je jiného náboženství „na výši vědeckého přesvědčení“? – platí totéž i o představě „kritické víry“.

Smíření vědy s náboženskou vírou nemůže Masaryk podepřít ani tím, že vyloučí náboženskou víru z mýtu. Podle něho je protivníkem vědy mýtus, ne však náboženství. Sám často bojuje *proti mýtu a mysticismu*, což se zpravidla posuzovalo jako důkaz o vědeckosti a pokrokovosti Masarykovy filosofie.

Masaryk odmítá „zjevené náboženství“ a všechny pokusy o jeho gnoseologické zdůvodnění. Kritizuje např. názory Kirejevského o mystickém zření zjevených pravd a říká, že „není v duchu lidském nějaké zvláštní mohutnosti, kterou bychom postihovali vyšší pravdy; platí tudíž jen jedno kritérium jistoty a zřejmosti“.<sup>104)</sup> Podobně se vyhýbá důsledkům, které plynou z jeho vyzdvižení uměleckého poznání a citu. I na umělecké poznání se prý vztahuje „umírněný racionalismus“ (světonázorové problémy nelze z lidské hlavy „odkoncertovat“)<sup>105)</sup> a ani „emocionalismus“ se mu nezamlouvá („racionalistický ďábel vyhání se emocionálním belzebubem“). Proti mysticismu a mýtům Masaryk namítá, že nelze postihovat svět naráz, „vcítěním“ apod., nýbrž že jsme odkázáni na pracné, postupné vědecké poznávání, poznávání

<sup>100)</sup> V boji o náboženství, 12.

<sup>101)</sup> V boji o náboženství, 12. Srov. též poznámku v Sebevraždě z r. 1904: „Náboženství nezjevené na výši vědeckého přesvědčení...“ (252).

<sup>102)</sup> Masarykův sborník I, 164–167.

<sup>103)</sup> Tamtéž.

<sup>104)</sup> Slovan. studie I, Slavjanofilství I. V. Kirejevského, 14–15.

<sup>105)</sup> Sebevražda, 250.



„po částech“. Tím však znovu vyvstává otázka, jak nás toto poznávání může přiblížit k poznání boha a nesmrtelnosti duše. Poznáváme stále hlouběji přírodu, společnost, člověka; aby však Masaryk mohl říci, že tím zároveň poznáváme boha, že tu jde o „Jeho dílo“, musí se opřít o pouhou víru.

Nevede-li nikam cesta „zkritičtění“ náboženské víry, pak stejně tak neuspívá ani Masarykův pokus o „znáboženštění“ vědy, o setření rozdílu mezi vědeckým poznáním a vírou. Masarykův argument zní asi takto: *vždyť ve vědě se také věří*.

Ve vědě platí důvody a víra musí být také zdůvodněna, říká Masaryk. O „důvodech“ pro víru jsme se již zmínili. O „víře ve vědě“ lze říci jen tolik, že Masaryk si tu hraje s pojmy. Buďto máme pro naše přesvědčení vědecké důvody, prověřené a pak něco *víme* a na základě toho jsme přesvědčeni o správnosti našeho názoru. Pak ovšem také nemá smyslu mluvit o *víře*. Masaryk však jde dál, neboť namítá, že ve vědě věříme v důvody. Je to opět hříčka. Uvedené tvrzení platí jen v tom případě, že máme na mysli skutečnost, že jistým vědeckým tvrzením věříme, tj. nehledáme pro ně další důvody, případně neopakujeme znovu při každé příležitosti celý řetěz důvodů. Skutečná víra se však liší od této „víry“ tím, že právě nemůže uvést vědecky přesvědčivé důvody pro své tvrzení: víra v pravém slova smyslu je právě tvrzením nezdůvodněným, prověřitelné důvody obcházejícím proto, že je něčím racionálně nezdůvodnitelným.

V tom je vlastní smysl Masarykovy kritiky mýtů, mysticismu atd. Masaryk, který sám požaduje víru, zahazuje po sobě stopy a ze stanoviska „kriticizmu“ se obrací proti *materialismu*: *materialisté vlastně také věří*. Jenže oni věří – *nekriticky*, podobně jako mystikové, mytický. Věří ve hmotu, v objektivní realitu, v zákony, ve vědu. Černyševskij věří podle Masaryka ve Feuerbacha, Gercen v žábu (tj. přírodní vědy), Bělinskij v železnici (tj. v hospodářský a technický pokrok) atd. A věří i ti ateisté, i ti nevěřící, Gercen je „nevěřící křesťan“ atd. „Donc, l'athéisme c'est votre religion!“, jak již uvedl ironicky Engels.

Oč tu Masarykovi jde? Především, obrací se proti Marxovu „převratu poměrů“. Revoluční politika je mu politikou dobrodružnou, neopírající se o vědeckou analýzu. Marxovo zdůvodnění historické úlohy proletariátu líčí jako fetišistické zbožštění proletáře. Revolucionismus hodnotí jako produkt starého „katolicizmu“, spjatého s rakušáctvím, českým lidem tolik nenáviděným, později pak s caristickým násilnictvím. Proto říká ze svého individualistického a subjektivistického stanoviska: „Mluvit nekriticky o vůli, instinktu, zdravém smyslu masy, proletariátu, lidu, národa, strany apod. je obvyčejně jen důkaz, že kdo tak mluví, nemyslí vědecky, že nemá jasného politického cíle, že *věří v zázraky*.“<sup>106)</sup> Sbližuje-li takto revoluční hnutí a absolutismus v oblasti politické ideologie, sblíží je i jejichgnoseologické základy – mystickou teorii poznání s materialistickou, objektivní idealismus iracionalistického typu s materialismem.

---

<sup>106)</sup> Cesta demokracie II, Čin 1934. Podtrženo námi.

Nakonec spatřuje víru u materialistů a ateistů ještě v tom, že např. jsou „na-dšeni“, „mají ideály“, „cítí“ atd. Jako známky víry a náboženskosti posuzuje tedy vše to, co bychom mohli zahrnout do oblasti emocionální a volní. To je snad na Masarykově pojetí víry nejpodstatnější: vlastnosti lidské se stávají náboženskými, dochází k „zbožštění lidských potenci“, použijeme-li Leninova výroku o „boho-hledáčích“, k nimž má Masaryk v tomto případě blízko.

Není pochyb o tom, že i v případě marxistického světového názoru můžeme rozlišovat mezi věděním a přesvědčením, tj. tím, co se často v běžné mluvě nazývá „vírou“ („věřím“ v člověka, v pokrok, ve vítězství komunismu). Věděním je poznání zákonitostí (např. zákonitostí zániku kapitalismu a vzniku a vítězství komu-nismu), přesvědčením se však stává teprve tehdy, vezmu-li je „za své“, stane-li se mým světovým názorem, jedná-li uvědoměle v jeho duchu, snažím-li se jím řídit. S přesvědčením je tedy také spjata váha jistých životních zkušeností, citů apod. Přesvědčení je upevňováno dalším poznáváním a v praktické činnosti. Toto přesvědčení nemá ovšem nic společného s Masarykovou „kritickou vírou“, tj. s nezjeveným náboženstvím. Zaujetí, zápal, který činí z věděním přesvědčení, není bez poznání ničím, doprovází poznání a praktickou činnost, je pobídkou k nim, nikdy však je nemůže nahradit. Masarykova „kritická víra“ není „vědeckým přesvědče-ním“, je náboženstvím, jehož kritičnost se omezuje na to, že nepřijímá pravdy, které empirická měšťácká věda nemůže neodmítnout, víra nastupuje za hranicemi empirické vědy. „Kritická víra“ je právě projevem onoho odspolečenštěného „kri-tického“ vědomí, je pouze výrazem objektivní nutnosti provést jisté reformy v ná-boženské argumentaci za podmínek imperialismu. Odspolečenštěnost této kritiky a tím i její iluzornost a subjektivnost se prokazuje už tím, že Masarykovy výzvy k novému, necírkevnímu náboženství nevedly k žádnému společenskému hnutí to-hoto typu. Jediným výsledkem Masarykových „bojů o náboženství“ byl jednak silný jejich ozvuk antiklerikální – v němž ovšem není nic z pozitivního nového náboženství a v němž se spojovali jak ateisté, tak liberální věřící –, jednak ulehčily pouze proces přizpůsobení se *daných* církví soudobým požadavkům (např. teolo-gický směr v českém protestantismu, reprezentovaný J. L. Hromádkou). Nejdůle-žitějším společenským důsledkem „kritického“ náboženství bylo odvádění mas od ateistického marxismu a od revolučního hnutí ve prospěch vládnoucí buržoazie a oficiálních církví (i katolické), tedy výsledek, který nemá nic společného s ustave-ním nového, nezjeveného náboženství „na úrovni vědeckého přesvědčení“, výsledek, který však dobře ukazuje společenskou funkci této ideologie: boj proti materia-lismu, především marxistickému, a proti revolučnímu hnutí.

Hlavním nepřítelem je tedy pro Masaryka materialismus jako opora „převratu poměrů“<sup>107)</sup> neboť mýtus přes všechnu jeho kritiku obnovuje v nové, jemnější podobě. Proto projevuje pochopení pro mysticismus Kirejevského, pokud je snahou

<sup>107)</sup> „Kriticismus je hrob materialismu“ – těmito slovy vítá novokantovskou revizi marxismu a dobře ví, že revize filosofických základů je revizí marxismu jako celku.

o postižení statického momentu světa, jeho jednoty v mnohosti, snahou „zachytit v kolotu předmětenstva ten nehybný bod“.<sup>108)</sup> V tomto úsilí se totiž oba shodují, rozdíl je ve formách řešení. Místo mystického „zření“ nastupuje u Masaryka „kritická víra“ jako jiná forma bezprostředního „prožívání“ poměru člověka k bohu a ke světu.

Masarykovo zdůraznění kriticizmu, racionalizmu, spontaneity a tvořivosti rozumu – projevující se např. ve změně úsudků o Kantovi, v úpravě formulací o novém náboženství, v negativním hodnocení Dostojevského atd. – uvádělo mnoho posuzovatelů Masarykovy filosofie v nejistotu. Šalda např. zaznamenal, že Masaryk na počátku století zmírňuje své protiracionalistické zaměření, a dokonce mluví o Masarykovi starším a mladším, dává přednost prvému. Zesílení racionalistického tónu Masarykových úvah po přelomu století posloužilo buržoazním autorům jako důkaz o vědeckosti Masarykova filosofického myšlení.

Lze jistě souhlasit s R. Richtou, který Masarykův „návrát“ k racionalizmu vysvětluje z nástupu imperialismu, z nové perspektivy, kterou buržoazii zdánlivě tato nová etapa vývoje imperialismu přináší. Zároveň je však pro tuto etapu příznačný velký a rychlý rozmach iracionalistických forem buržoazní filosofie. Z hlediska cíle, který v této práci sleduji, bych vyložil „obnovu racionalizmu“ jako jeden z článků vnitřní logiky Masarykovy filosofie.

K této „obnově“ vede Masaryka střetnutí s marxismem, snaha postavit proti jeho racionálnímu výkladu světa a společnosti metafyzický racionalismus,<sup>109)</sup> a to tím spíše, že k tomuto střetnutí dochází za podmínek rozkladu Rakousko-Uherska a Ruska – tj. dvou polofeudálních velmocí. Přistupuje k tomu ještě ta skutečnost, že Masaryk je mluvčí buržoazie utlačeného národa, která – ačkoliv má významné postavení v polofeudální monarchii – má stále ještě před sebou neuskutečňenou „perspektivu“ být nejen podílíkem, ale i výlučným držitelem politické moci. Tzv. obnova racionalizmu je v plném souladu s jejím zvýšeným antiklerikálním bojem i se snahami o buržoazní reformy, snahami postavit proti revoluční aktivitě aktivitu buržoazní.

Obnova racionalizmu zapadá dobře i do Masarykovy snahy o obnovu člověka, jejíž brzdu vidí v nebezpečí mysticismu, o němž jej ruský příklad náležitě poučil. Poznal bezpečně, že buržoazní dekadence i radikální formy mysticismu jsou příliš slabou zbraní, resp. žádnou zbraní proti materialismu a zvláště proti marxismu. Již např. o bojích v šedesátých letech v Rusku píše: „Jurkevič hájil proti Černyševskému *příliš zjevně* theologie a theokracie... Svými sentimentálními výklady o srdci a podobnými romantickými přežitky filosofickými Jurkevič *nemohl čelit*... *nihilismu*.“<sup>110)</sup> V obdobném smyslu nazývá moderní iracionalismus „zradou vzdě-

<sup>108)</sup> Slovan. studie I, Slavjanofilství I. V. Kirejevského, 16.

<sup>109)</sup> J. Ceťl právem poukázal na vnitřní souvislost mezi změnami Masarykova poměru ke Kantovi a novokantovskou revizí marxismu (Masaryk a Kant, Sborník fil. fak. Brno, B 3, 1955).

<sup>110)</sup> Rusko a Evropa II, 56. Podtrženo námi.

lanců“, činitelem, který znemožňuje buržoazní inteligenci pochopit a splnit tu úlohu, kterou jí přisoudil.

Měl tedy Masaryk dostatek důvodů pro to, aby proti mysticismu postavil metafysický racionalismus. V zesílení „racionalismu“ u Masaryka nevidím však podstatnou změnu v jeho filosofii, protože jej vlastně hlásal již od počátku, kdy obrátil pozornost ke krizi „moderního člověka“. „Nový“ racionalismus – který se ostatně pohybuje spíše v rovině morálních výzev k rozumovosti, nežli aby Masaryk podal jeho filosofický obsah<sup>111)</sup> – nevybočuje ze starého rámce empiricky chápané rozumovosti se vši její slabostí, hranicemi a vnitřními rozpory. Spolu s důrazem na racionalismus nadále trvají a v jiném smyslu se prohlubují iracionalistické stránky Masarykovy filosofie („prožívání“, ústup od „příliš theoretického“ pojetí předmětu filosofie apod.).

Domnívám se proto, že důraz na racionalismus, s nímž se po přelomu století u Masaryka setkáváme, je spíše jen novým svědectvím bezvýhodnosti jeho eklekticismu, neruší celkovou strukturu jeho filosofování a vůbec již není nějakou novou, „racionalističtější“ etapou ve vývoji jeho názorů.

Masarykovo pojetí víry a mimovědeckých forem poznání nám umožňuje dokončit charakteristiku gnoseologické podstaty jeho „realismu“ a „konkretismu“. Ke konkrétnímu, k syntéze, k individuálnímu, k věcem samým, ke statickému, k jistotě, k objektivnímu se podle Masaryka přibližujeme pomocí bezprostředních forem poznání, pomocí poznání uměleckého, citu, víry. Masarykův realismus není pozitivismus, zahrnuje v sobě učení o těchto iracionálních zdrojích poznání. Masaryk se tak pohybuje v bludném kruhu mezi „abstraktní kostrou světa“ a „plností života a jednotlivých věcí“. V iracionalistickém duchu interpretuje tento „přírozený protiklad“ mezi abstraktním a konkrétním poznáním: „S lidsky subjektivního hlediska tihneme k abstraktním vědám, s mimolidského objektivního hlediska usilujeme o poznání věcí.“<sup>112)</sup> – „V abstraktních vědách přichází k uplatnění naše omezené lidské hledisko, v konkrétních se pokoušíme vyjít ze sebe a postihnout věci samy. Jsou však jen věcmi pro nás, nejsou to naše věci, a proto budeme mít jen abstraktně konkrétní poznatky. Avšak otázka, které poznatky jsou o sobě hodnotnější, abstraktní či konkrétní, je otázkou, pro co se můžeme, pro co se musíme rozhodnout, pro subjekt či pro objekt? Cogito ergo sum.“<sup>113)</sup>

Teprve v této souvislosti pochopíme, co rozumí Masaryk sporem mezi subjektivismem a objektivismem, který považuje za základní filosofický problém. Je to spor mezi abstraktním (vědeckým) a konkrétním (především mimovědeckým) poznáním, mezi subjektivností vědy a objektivností citu, víry. Způsob postavení otázky vede nutně i k eklektické odpovědi. Masaryk neustále kolísá mezi tím, nakolik můžeme uznat subjektivnost našeho poznání, abychom neupadli do skepse, a nakolik mů-

<sup>111)</sup> Takový charakter výzvy má např. jeho odvolání na Kanta a na Descarta (Cogito, ergo sum).

<sup>112)</sup> Konkrétní logika, 269.

<sup>113)</sup> Tamtéž, 230.

žeme připustit jeho objektivnost, abychom se nestali „úplně objektivistickými“ a nechťeli v důsledku toho „společnost revolucionalisovat“ jako Marx. Tedy i zde se objevuje tentýž problém společenský, který si Masaryk položil: nakolik lze opravit soudobou společnost a zastavit její úpadek, a neprovést při tom základní společenské přeměny. Úloha prakticky, a tedy i teoreticky neřešitelná.

#### 4. TEORIE A PRAXE

Není snad třeba opakovat, že Masaryk byl především praktickým politikem. A k praxi se vrací veškerá gnoseologická problematika, kterou jsme se pokusili z jeho spisů vyjmout a sledovat její vnitřní souvislosti. Jeho úvahy o významu vědeckého poznání vyústily v tom, že se Masaryk odvolává na iracionální zdroje poznání. I zde pak jsme měli Masarykovy odkazy na praxi, na nutnost „vystoupit ze sebe“, „nabyt zájmu o vnější svět a o společnost“. Není to náhodné, neboť mezi Masarykovým pojetím bezprostředního poznání a jeho názory o praxi je úzká souvislost.

Naznačují nám ji ta místa z „Konkretní logiky“, která jsme uvedli v pasáži o úloze citu. Setkali jsme se tam totiž s tím, že city nejsou jen zdrojem poznání (např. v etice), ale především jsou něčím, co nás vede k praktické činnosti. „Náš rozum je podřízen citům, snahám atd. To platí jak o jednotlivcích, tak i o celých národech, jinak by lidstvo nešlo takovou cestou utrpení a omylů.“<sup>114)</sup> Cit vystupuje tu u Masaryka – který zde bezpochyby využívá Humova učení o zvyku<sup>115)</sup> – ne jako zdroj poznání, nýbrž jako druhá složka lidské psychiky, nerozumová, nejen jako forma neracionálního poznání, nýbrž jako něco, co již poznání není, co je poznání protikladné.

Nevysloveným základem této představy je myšlenka, že činnost lidí se neřídí pouze uvědoměle, není vždy subjektivně plánována, ale že má své pohnutky, ba zákonitosti objektivní, mimo vědomí – přesněji: mimo rozum – lidí. Protože však pro Masaryka neexistují společenské zákony mimo vědomí lidí – jak o tom svědčí jeho idealistický a metafysický výklad myšlenek, že společenské jevy jsou zároveň jevy psychické – hledá pohnutky jejich činnosti opět v subjektu, avšak v jeho nerozumové stránce, tj. v citech. Příčiny „nerozumnosti“ dosavadních dějin – které můžeme pochopit racionálně jen jako zákonitost dějin – zasazuje do subjektu a nezbyvá mu nic jiného než cit, instinkt a podobné „ateoretické“ síly.

Psychologický antropologismus tak otázku praxe *subjektivizuje*. Praxe – to je především oblast citů člověka, praxe je *prožívání*. „Plnost života“, o níž Masaryk často mluví, je plností citového života člověka. Proto je zcela logické, že základní vědou o „plnosti světa a života“ je Masarykovi – psychologie, kterou z téhož důvodu považuje za základní teoretickou vědu, o níž se mají opírat vědy praktické

<sup>114)</sup> Konkretní logika, 8.

<sup>115)</sup> Srov. např. jeho „Zkoumání o rozumu lidském“, 134.

(tj. např. etika a politika) a praxe sama. Mluví-li Masaryk o jednotě teorie a praxe, má na mysli *jednotu rozumu a citu*, jednotu rozumování a prožívání. Mluví-li o primátu praxe (člověk je spíše praktická než teoretická bytost), má na mysli primát citového života člověka. A protože morální vztahy jsou mu založeny především na vztazích citových a na poznání citovém, je mu praxí – morálka. Mluví-li o mravním významu jevu, znamená to u Masaryka totéž jako praktický význam jevu.

Zde se také plně uplatňuje Masarykův způsob apologetiky náboženství. Prožívání světa není možné bez náboženství, které je „k žití potřebné jako vzduch“. Samo náboženství je mu především praxí, činností, prožíváním, „musí být žito“ („náboženství je život sub specie aeternitatis“). Člověk bez náboženství je „teoretický stroj“, odtrhovat vědu od náboženství znamená odtrhovat teorii od praxe atd. Jednotu teorie a praxe chápe proto Masaryk jako *jednotu vědy a náboženství*.

Narážíme tu na zásadní rozdíl mezi dvojí kritikou racionalistické kritiky náboženství, mezi Masarykem a marxismem. My také nesouhlasíme s jednostranností racionalistické kritiky náboženství. Náboženství skutečně není jen klamem rozumu, sporem mezi pravdou a nepravdou. Náboženství skutečně „drží nejen hlavu, ale i srdce“, opírá se o silné citové zážitky. Je však „citem bezcitého světa“, má společenskohistorické příčiny svého vzniku (i zániku) a jimi je určen i sám způsob, jakým lidé „prožívají“ svět. Prožitky tu nejsou primárním faktem jako u Masaryka, který tím činí existenci náboženství věčnou a nedotknutelnou. Marxismus spojuje zánik náboženství s praktickou přeměnou světa a společnosti, celého způsobu života člověka a spolu s tím i jeho myšlení, tj. způsobu, jakým si člověk racionálně vysvětluje své postavení ve světě a společnosti. Masarykova kritika racionalistické kritiky náboženství je opřena o psychologismus a je vedena z pozic iracionalismu. Marxistická kritika se opírá o historický materialismus a je vedena z pozic dialektického materialismu.

Tímto srovnáním vynikne ta skutečnost, že základem subjektivismu a iracionalismu v pojetí praxe je její *odspolečenštění*. Společenská činnost při přetváření přírody a společnosti je nahrazena individuální „aktivitou“ (např. spekulativní „vůlí“) nebo biologizujícím pojmem „instinkt“. V obou případech je pak posuzována metafysicky jako činnost „ateoretická“, neracionální, protiracionální.

Právě pro tuto mytizaci praxe – zatím odhlížíme od její formy – přitahuje Masaryka více Schopenhauer (jinak ho nemá rád) než Marx, jeho postavení otázky (praxe = „vůle“) považuje za správnější a přesnější než Marxovo. Masarykova zmínka o Schopenhauerovi je příznačná, neboť na něm a na Marxovi si Masaryk uvědomuje, jak významnou úlohu hraje problém praxe v novodobé filosofii. Pro posouzení jeho filosofie je důležité, že je mu sympatičtější postup Schopenhauerův.

Schopenhauer je typickým představitelem iracionalistické linie buržoazní filosofie, v níž se otázka praxe objevuje ve zmytizované a spekulativní podobě. Vezměme např. jeho hodnocení Kanta. Schopenhauer mu sice vytýká, že neztotožnil – jako

on – „věc o sobě“ s „vůli“, přiznává mu však zásluhu, že „k tomuto poznání učinil velký, průkopnický krok, když podtrhl nesporný morální význam *lidského jednání* jako něčeho, co je *zcela odlišné od zákonů jevů*, ba jimi *nevysvětlitelné*, jako něčeho, co se *dotýká bezprostředně věci o sobě*“.<sup>116)</sup>

V jiné podobě, avšak v podstatě stejný problém řeší i německý „lebensfilosof“ Müller-Freienfels: „Připojuji proto ke Kantově větě: ‚Pojmy bez názorů jsou prázdné, názory bez pojmů slepé‘ tento nepostradatelný doplněk: oba jsou bez instinktivního základu neživotné, mrtvé. Teprve... skrze *instinktivní reakce* je nám svět něčím více než *strašidelným systémem pojmů* nebo fantasmagorií smyslových pocitků.“<sup>117)</sup>

Výstižné jsou také v tomto ohledu formulace Bergsonovy, které se pohybují tímtež směrem. Na námitku, že poznávat „život“ – na rozdíl od „mrtvé hmoty“ – znamená opět pohybovat se v bludném kruhu intelektu, odpovídá: „Náleží k podstatě rozumové úvahy, že nás uzavírá do kruhu toho, co jest dáno. Avšak *činláme tento kruh*.“<sup>118)</sup> – „Třeba učinit věcem násilí a *aktem vůle hnáti intelekt ven z něho sama*.“<sup>119)</sup> A na jiném místě praví již zcela ve shodě se Schopenhauerem, že „intelekt napjatý k *akci*... jest intelekt, který se někde *stýká s absolutnem*“.<sup>120)</sup>

Celá tato linie je v otázce praxe založena na některých společných myšlenkách. Problém lidského jednání je tu především radikálně odspolečenštěn. Reálná společenská činnost je přeložena do spekulativní mluvy a je chápána jako čistě psychická mohutnost. Obsah „praxe“ je dále úzce spjat s aktivitou nerozumovou a neempirickou, s tzv. bezprostředním poznáním. Problém praxe je tak radikálně iracionalizován, tato iracionální síla je dokonce prohlášena za nejdůležitější pramen poznání, pronikající k „věci o sobě“, k „absolutnu“. Subjektivní idealismus (svět = představa, „strašidelný systém pojmů“, „bludný kruh intelektu“) se snoubí s mytickým objektivním idealismem (svět = „vůle“, „život“).

Tato linie je svým odspolečenštěním praxe, jejím spojením s tzv. bezprostředním poznáním a mytizací praxe Masarykovu pojetí praxe jako prožívání bližší nežli scientistické, empiristické heslo „vědět – předvídat – jednat“. Tím je určena také souvislost mezi Masarykem a pozdější iracionalistickou filosofií u nás, která navazuje na klasické představitele iracionalismu.

Do jejich způsobu myšlení zapadá např. Vorovkův postup od „skepse“ ke „gnose“. Východiskem ze skeptického poznání, že věda nemůže stanovit a vyložit jednotu světa v jeho mnohotvárnosti a že je bezmocná v otázkách morálních, má být „praktická gnose“ jako „pokus o realizaci poznání dobra a zla“, etické otázky, které nemůže věda rozřešit, řeší se „praxí“, „zaujetím stanoviska“, „mravním

<sup>116)</sup> Die Welt als Wille u. Vorstellung, 539–540. Podtrženo námi.

<sup>117)</sup> Die Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen, 1923, 91–92. Podtrženo námi.

<sup>118)</sup> Vývoj tvořivý, 264. Podtrženo námi.

<sup>119)</sup> Tamtéž, 266. Podtrženo námi.

<sup>120)</sup> Tamtéž, 4. Podtrženo námi.

činem“, „činem víry“.<sup>120)</sup> – Podobným duchem je nesen Pelikánův programový článek „Vláda demokracie ve filosofii“. V něm je silně zdůrazněn voluntarismus (vůle je podstata osobnosti a světa; hlavním předmětem filosofie je „teorie vůle“), jehož zdroje se tu odvozují z Kanta (primát praktického rozumu nad teoretickým), Fichteho, Nietzsche, Schopenhauera. V souladu s tím klade důraz na „praxi“ proti scientismu jako „racionalistickému dogmatismu“.<sup>121)</sup> – Nakonec Hoppe dochází k podobně pojaté „praxi“ kritikou racionálního poznání jako statického, abstraktního, kvantifikujícího, pasivního, relativního, nezajímavého, kabinetního a tudíž i neschopného postihnout bohatství, konkrétnost a proměnlivost reality, její podstatu, k níž dospíváme prostřednictvím iracionálních zdrojů (rozum podřízen citům), přes cit, intuici („bezprostřední prožívání“), fantazii.<sup>122)</sup>

U všech tří představitelů českého iracionalismu mezi dvěma válkami najdeme společný myšlenkový postup, shodný vcelku se Schopenhauerem, Müller-Freienfelsem i Bergsonem. Jeho jednotlivé články můžeme charakterizovat takto: 1. hranice, jednostrannosti a rozpory racionálního poznání (vědy), 2. bezprostřední poznání (cit, intuice, instinkt), 3. „praxe“ („vůle“, „čin víry“). Je to tedy postup, který provedl a proti scientismu postavil i Masaryk: 1. hranice racionálního výkladu (zvl. kauzálního), 2. „bezprostřední postřehování věcí“, „pravé“ poznání (umělecké poznání, cit, víra), 3. „praxe“ jako „prožívání“ má být východiskem z rozporu mezi subjektem („abstraktní kostra světa“, kterou podává věda, racionální poznání) a objektem („plnost života a jednotlivých věcí“): „Svět, život nedá se slovy dostatečně vyložit, jen žít a tudíž znovu stvořit.“<sup>123)</sup> Jestliže se Vorovka dovoľoval pro svůj pojem gnose Masarykova výroku o Michajlovském,<sup>124)</sup> nečinil tak neprávem a ani to nebyl odkaz na vytrženou myšlenku, nýbrž na celkový způsob Masarykova filosofování, jak o tom ostatně píše Vorovka výslovně ve „Skepsi a gnosi“.<sup>125)</sup>

Tito filosofové jsou však ve srovnání s Masarykem již představiteli pokročilejšího stadia krize buržoazní společnosti. Na rozdíl od nich Masaryk není natolik odtržen od praxe, aby pojem praxe učinil v takové míře mýtickým a spekulativním jako oni (a ovšem i jejich ideoví předchůdci a učitelé). Místo spekulativní aktivity nacházíme u Masaryka skutečnou aktivitu praktického politika, vedenou v duchu buržoazního reformismu. Proti Masarykovi zůstávají Hoppe, Vorovka, Pelikán aj. akademickými buržoazními filosofy, kteří málo chápou, oč jde v soudobém zápolení tříd a vyjadřují-li se o těchto otázkách, pak projevují velmi primitivní představy o společnosti, o socialismu atd. (např. organistické pojetí společnosti u Vorovky, mlhavé úvahy o ideálech spravedlnosti atd. ve „Skepsi a gnosi“). Masaryk však

<sup>120)</sup> Srov. Science, philosophie, religion. Skepse a gnose.

<sup>121)</sup> Ve sb. „Vláda demokracie ve filosofii“.

<sup>122)</sup> Úkol intuice, fantazie a experimentace v přírodovědeckém poznání, Česká mysl 1923, 88–99.

<sup>123)</sup> Naše doba, III, 1896, 137.

<sup>124)</sup> Masaryk říká o Michajlovském: „Teoretický agnosticismus se stává praktickou gnosi“ (= „jasně pojaté a motivované etické rozhodnutí, volba“) – Rusko a Evropa II, 264.

<sup>125)</sup> Srov. str. 62.



velmi dobře ví, že podobné spekulace nijak nezdůvodní buržoazní politickou praxi a že hlavně nemohou být účinným odpůrcem marxistické filosofie, úzce spjaté se společenskou praxí a s hnutím dělnictva. Na marxismu si mj. uvědomuje, že bezmocnost buržoazní filosofie tkví právě v tom, že se uzavírá do tohoto spekulativního rámce a ignoruje nejzávažnější soudobé problémy společenské praxe. A konečně si Masaryk uvědomuje, že podobné soustavy nejen neřeší, ale naopak prohlubují krizi měšťácké inteligence (např. svým subjektivismem, mysticismem).

Z těchto důvodů nenajdeme v jeho pojetí praxe jako prožívání tak radikálně subjektivistické prvky jako u iracionalismu pozdějšího. Masarykova „abstraktní kostra světa“ je ještě založena na agnostických a empiristických představách, jeho pojem vůle není ještě příliš vzdálen psychologickému pojmu vůle; představám o „bludném kruhu intelektu“, „strašidelném systému pojmů“, světu jako představě atd. se všemožně brání. Tím se také mohlo stát, že – předstížen radikálnějšími formami iracionalismu – byl u nás počítán spíše k táboru pozitivistickému, ačkoli základní myšlenkový pochod iracionalismu již provádí.

Tyto společenské a gnoseologické rozdíly mezi Masarykem a pozdějšími iracionalisty způsobily, že v Masarykově pojetí praxe se setkáváme ještě s jinou stránkou, která mu zajistila silnější vliv a představovala větší nebezpečí pro socialistické hnutí než teorie iracionalistických profesorů filosofie. Jeho obrácení k praxi totiž také znamená: neteoretizujme, pracujme! Kromě praxe jako prožívání mluví Masaryk o praxi jako o *drobné práci*. Tu má také na mysli ve svých výzvách k cestě „ven ze sebe“: buržoazní inteligence má řešit svou krizi tím, že bude pracovat. Byl to požadavek, který nejlépe odpovídal snahám buržoazního reformismu, zároveň byl tak přitažlivý a na první pohled beze zbytku oprávněný, že získal časem široký ohlas. Tvoří jeden z nejdůležitějších bodů Masarykovy ideologie.

I praxe jako drobná práce je v Masarykově pojetí odspolečenštěna. V duchu jeho sociologického atomizmu je společenská praxe a tak typicky společenský jev jako práce redukován na individuální činnost člověka. Pojem práce je u něho zbaven svého společenského obsahu, tj. svého ekonomického a sociologického významu. Z Masarykova dualistického (resp. pluralistického) stanoviska je mu lhostejné, zda jde o práci fyzickou či duševní, o činnost výrobní či pedagogickou. Abstrahuje od toho nejdůležitějšího, totiž od objektivních společenských vztahů, za nichž se pracuje. Tento postup úzce souvisí s jeho etizací historie. Práce ho zajímá především z hlediska jejího významu etického.

Masarykova chyba není ovšem v tom, že přikládá práci velký morální význam, ani to, že kladl velký důraz na práci drobnou. Nevědeckost a reakčnost jeho pojetí praxe jako drobné práce spočívá v tom, jaký společenský smysl má jeho postup zbavit práci vlastního společenského smyslu.

Odspolečenštěním práce se totiž ztrácí její skutečný společenský význam a z toho plyne řada důsledků. Především konečný cíl a smysl lidské práce se hledá *mimo* společnost, práce dostává smysl „z hlediska věčnosti“. Tím se také i morální význam

práce dostává do jiného světla. Odtržen od konkrétně historických vztahů, zvl. výrobních vztahů, za nichž se pracuje, stává se posvěcením daných vztahů, tj. vztahů buržoazních. Jeho heslo drobné práce je výrazem morálky buržoazní. Skutečný rozpor mezi poctivým poměrem k práci za kapitalismu a mezi jejím společenským postavením (vykořisťování) – jak o něm např. mluví Kalinin<sup>126</sup>) – je zastřen, zůstává pouze rozpor mezi jakoukoli prací (dělníka, rolníka, inteligenta, kapitalisty) a prací, tj. aristokratickou zahálčivostí a pasivitou určité části buržoazní inteligence. V tom smyslu je řešena u Masaryka otázka poměru mezi fyzickou a duševní prací. Z hlediska buržoazně etického je mu lhostejné o jakou práci jde, fyzická práce má „stejný význam“ jako duševní, překonání rozdílu mezi nimi se stává výlučnou záležitostí mravního hodnocení obou prací, nikoli základní přeměny společenských vztahů, za nichž se pracuje. Tento postup můžeme nazvat etickým odspolečenštěním práce.

Mluví-li Masaryk o drobné práci, má nejčastěji na mysli činnost té společenské vrstvy, k níž se především obrací, tj. buržoazní inteligenci. Tím je také podtržen individuální charakter práce a její odspolečenštění, které se právě u této mezivrstvy provádí nejlépe, neboť není bezprostředně spjata s výrobou a zdánlivě má nezávislý, celospolečenský charakter. Masarykovo pojetí práce je tak v plném souladu s jeho atomizací společnosti a světa,<sup>127</sup>) s jeho pojetím vztahu mezi jednotlivcem a společností, s jeho oceněním úlohy „kritických“ jednotlivců. Z hlediska dvoj-jediného úkolu (harmonický člověk, dílčí přeměny poměrů) dostávají se tak do popředí vychovatelé (učitelé, umělci) a politikové. V prvním případě se nám tím vysvětluje, proč Masarykova ideologie našla tak silný ohlas mezi učitelstvem a proč pronikla tak hluboko do buržoazního školství, kde také bylo ohnisko kultu Masarykovy osobnosti. V druhém případě se přibližujeme k vlastnímu společenskému obsahu „drobné práce“.

Požadavek drobné práce je totiž snad nejtypičtější výrazem Masarykovy buržoazně reformistické politiky. Je posáven proti apolitičnosti a únikovosti u části buržoazní inteligence a proti maloburžoaznímu radikalismu, planému politikářství. Buržoazní politik má podle Masaryka pracovat vytrvale na drobných reformách (zlepšení zdravotní péče, boj proti alkoholismu, osvětová činnost atd.). – Hlavním antipodem „drobné práce“ jsou mu však „velké akce“, tj. revoluční přeměny společnosti, svržení panujících společenských vztahů. V tomto protirevolučním zaměření je vlastní smysl Masarykova hesla drobné práce. Spor tu není o drobnou práci – i příprava a provedení revolučních přeměn předpokládá drobnou práci – nýbrž o její společenský smysl, o stupeň hloubky přeměn: zda je možno buržoazní společnost reformovat nebo zda je možno ji od základů změnit. Proto Masaryk

<sup>126</sup>) O komunistické výchově, 69.

<sup>127</sup>) „Co je matematické infinitesimální počet, co jsou psychologii a fyziologii malé, téměř nevnímání prvky počítkové, co jsou přírodovědě atomy a molekuly, to je moderní etice práce drobná.“ (Otázka sociální II, 304.)

při obhajobě první alternativy obviňuje revoluční hnutí z lenošivosti (nechuť k drobné práci za daných, buržoazních poměrů), z pesimismu (nevěra v dílčí zlepšování kapitalismu). Rozšířené názory o revolucionářích jako neradostných nenávidnících, o nezaměstnaných jako lidech štitících se práce atd. mají tu své přesné vyjádření. Masarykova koncepce drobné práce je koncepcí maloburžoazní. Není divu, že našla v našich zemích, kde byla velmi početná vrstva maloburžoazie (inteligence, živnostníci, rolníci, dělnická aristokracie, silné vlivy maloburžoazní ideologie na dělnické hnutí), značný ohlas a že se s jejími zbytky setkáváme dodnes.

Tato koncepce sehrála důležitou úlohu při obhajobě buržoazní politiky. Za heslem „drobné práce“ se skrývaly totiž „velké akce“ buržoazní politiky. Tím byly široké vrstvy pracujících odzbrojovány a „chráněny“ před úsilím jejich nejnevědomější části, reprezentované komunistickou stranou, postavit proti „velkým akcím“ buržoazie „velké akce“ proletariátu.

Zde se úzce spojuje Masarykovo pojetí poznání s jeho politikou, ukazuje se společenský obsah jeho úvah o poznání a vědě. Mám na mysli jeho názory o vztahu abstraktního a konkrétního. Drobná práce je mu právě prací konkrétní, revoluční praxe pak produktem myšlení abstraktního (vzpomeňme na jeho výrok o abstraktním, deduktivním charakteru Říjnové revoluce). Mezi Masarykovým empirismem, konkrétním a koncepcí drobné práce je právě taková souvislost jako mezi historikomaterialistickým pojetím dějin a učením o revolučních přeměnách společnosti. Masarykova nechuť k vědecké abstrakci je výrazem jeho boje proti revoluci, za uchování buržoazních poměrů. Odpor k vědecké abstrakci ve společenské vědě je v tomto případě výrazem snahy o to, aby zůstala zastřena podstata soudobé společnosti, společenský smysl práce, ekonomické vztahy, za nichž se pracuje.

S Masarykovou koncepcí drobné práce je zároveň úzce spjata tzv. „obnova racionalismu“, metafysický racionalismus. Sem patří např. i Masarykův požadavek vědecké politiky a obvinění revolučního hnutí z nevědeckosti, z mýtů. Práce totiž má být prací uvědomělou, cílevědomou, politická práce prací drobnou právě tak jako práce vědecká (poznáváme postupně, ne naráz, mýticky), tj. empirickou. Zde se však znovu ocitáme v Masarykově eklektickém bludném kruhu (vždyť empirická věda nemůže dát práci ony požadované perspektivy). Musili bychom se totiž znovu vrátit k jeho pojetí vědy a opakovat cestu, po níž jsme přišli: od hranic kauzálního výkladu k teleologii a teismu, a odtud k bezprostředním formám poznání a k praxi jako prožívání a drobné práci. Proti feudální ideologii a extrémním formám iracionalismu klade Masaryk racionalismus. A protože jeho hlavním odpůrcem je revoluční hnutí, je to racionalismus metafysický, jehož hranice a rozpory ústí u Masaryka v umírněnější formu iracionalismu.

Pojetí praxe jako prožívání jím totiž není zrušeno, existuje současně s jeho pojetím praxe jako drobné práce. Prožívání a drobná práce jsou dvě stránky jeho pojetí praxe, iracionalistická filosofie a buržoazní politika si tu podávají ruce. V tom byl jeden ze zdrojů umírněnosti jeho iracionalismu, eklektičnosti a zároveň

široké působnosti jeho „životní filosofie“. Masaryk tuto „lebensfilosofii“ zpolitizoval, spojil ji bezprostředně s politickými požadavky české buržoazie, zformuloval v ní myšlení širokých vrstev maloburžoazie a tím jí – při teoretické slabosti sociální demokracie – zajistil na čas masovou základnu bez ohledu na teoretické kvality této filosofie. Toto spojení politiky s „lebensfilosofií“ je výrazně vyjádřeno v článku, nazvaném příznačně „Politika a poesie“ (1907). Starší úvahy o uměleckém poznání se tu objevují v novém kontextu: „Od samého začátku byla politika těsně spojena s filosofií dějin a s apokalyptickým videctvím; naše pozitivistická doba ráda redukuje filosofii dějin a dokonce apokalypsi na předvídaní vědecky odůvodněné, perhoreskujeme utopie, ale přesto uznáváme velké básnické myslitele („Dichterdenker“), kteří nám předvádějí otázky a bolesti doby a ve svém zirájícím tvoření odhalují budoucnost . . . Politika bez poesie, politika bez umění vůbec je naprosto nemožná – *politika je z velké části prožívané a uskutečňované básnictví*; jako básník musí tvořit i politik, jako básník je politik vates a poietes, videc a tvůrce.“<sup>128)</sup>

---

<sup>128)</sup> Neues Wiener Tagblatt, č. 354, 25, 12. 1907. Česky: Mas. sborník II, 337–8. Podtrženo námi.

