

LUBOMÍR NOVÝ

KE KRITICE MASARYKOVY  
„FILOSOFIE ŽIVOTA“

Masarykova filosofie měla svého času značný ohlas u širokého kruhu naší inteligence. Byla především chápána jako filosofie vědecká, racionalistická, jako zbraň proti iracionalismu a mystice. Těšila se dále pověsti filosofie demokratické, filosofie protiabsolutistické, nearistokratické. Hlavně však působila tím, že byla pokládána za filosofii humanistickou, za filosofii pro praktický život člověka. Masaryk ostatně sám napsal, že „o tento životní význam filosofie běží“<sup>(1)</sup> a že zde někde vidí její těžiště.

1.

U Masaryka se setkáváme nejednou, zvláště v počátcích jeho činnosti, s požadavkem, aby filosofie byla vzhledem ke své úloze (filosofie má překonat „nynější rozumovou a mravní anarchii“<sup>(2)</sup>) filosofií vědeckou. Na rozdíl od speciálních věd má studovat „celý vesmír“, „celkovou soustavu věcí“.<sup>(3)</sup> Studovat ovšem vědecky tak, „aby jednotné soustavě vesměrné odpovídal jednotný názor vědecký“.<sup>(4)</sup> V tomto duchu se snaží určit předmět filosofie.

Filosofie má být souborem všech věd, souborem metodickým a soustavným.<sup>(5)</sup> Ke shrnutí vědeckých poznatků však není třeba zvláštní vědecké disciplíny. Masaryk ostatně sám zadává v „Základech konkrétní logiky“ tento úkol akademii věd. Filosofie má být dále „lidskou vševědoucností“. Masaryk sám však mluví o tom, že pro potřeby filosofie je třeba vybrat jen ty nejdůležitější poznatky. Provedením tohoto úkolu pověřuje speciální vědy. Filosofie má být nakonec „všeobecným vzděláním vědeckým“<sup>(6)</sup> nástrojem vědy, metodologií, gnoseologií věd, tedy vědou o vědě, o vědecké práci. Tímto předmětem se však již zabývá podle Masaryka logika, tj. speciální věda, kterou Masaryk z filosofie vylučuje a která přesto má určovat „filosofickou hodnotu speciálních věd“ a dokonce i sám předmět filosofie. A pokud Masaryk ponechává filosofii jistý metodický úkol vzhledem k vědám, hodnotí sám tuto stránku filosofie jako formální<sup>(7)</sup> a nazývá všechny snahy novodobé buržoazní filosofie o zúžení předmětu filosofie na gnoseologii formalismem.

Kdykoli se tedy Masaryk snaží spojit filosofii se speciálními vědami a učinit ji „vědeckou“ (v pozitivistickém smyslu), ztrácí filosofie svůj specifický předmět zkoumání.

Kromě toho však ztrácí i svou vlastní funkci, pro kterou si ji Masaryk tolik cení, totiž funkci světonázorovou. A to je ještě důležitější, neboť filosofie má být podle Masaryka právě světovým názorem, tj. má vyložit po stránce teoretické

„všeliké záhady, vyskytující se rozumu lidskému se stanoviska jednotného jednotnou metodou; po stránce praktické spravovati chce všeliké jednání jednotlivcův i společnosti jednotně a důsledně.“<sup>8)</sup> V tom smyslu Masaryk požaduje od filosofie, aby na rozdíl od „formální“ metodologie a gnoseologie byla „věcnou vědou“ („reale Wissenschaft“) a podávala „věcné poznání světa“.<sup>9)</sup>

Tak dochází Masaryk k určení filosofie jako „metafysiky“, která jediná pro ni zbyla po rozdělení světa mezi speciální vědy. Je sice třeba poznamenat, že už tím Masaryk opouští pozitivistickou charakteristiku předmětu filosofie, avšak na tomto místě je důležitější otázka, co je náplní oné Masarykovy „metafysiky“.

Odpověď nám pomůže najít poznámka, že „abstraktní“ vědy vypadají nejfilosofičtěji a že na nich doposud byly budovány filosofické soustavy, zatím co vědecký světový názor má být založen především na vědách „konkrétních“ a „praktických“.<sup>10)</sup> Tzv. vědy „abstraktní“ podávají podle Masaryka poznání zákonů, vědy „konkrétní“ — poznání jednotlivin, vědy „praktické“ se pak zabývají účely. Tím se nám objasňuje i smysl uvedené poznámky: poznání zákonů, tj. teoretický výklad světa, nemá tvořit základní složku filosofie; hlavním jejím předmětem má být poznání jednotlivin a účelů. Poznání jednotlivin se však netýká otázek světového názoru, které především řeší problém celku světa, všeobecných souvislostí mezi jednotlivinami. Touto hledanou všeobecnou souvislostí mezi empiricky zkoumanými jednotlivinami jsou u Masaryka právě souvislosti teleologické, jež mají vyložit „smysl“ jednotlivin.

Oblast účelů je tak hlavní náplní Masarykovy „metafysiky“. Filosofie se stává teleologií, naukou o účelném (harmonickém) uspořádání světa, o smyslu světa a dějin, o smyslu lidského života. Filosofie má být filosofii pro život člověka nikoli především tím, že podává pravdivý výklad nejobecnějších zákonů vývoje světa a poznání, nýbrž tím, že ujasňuje cíle, k nimž světový vývoj směřuje a jež má i člověk ve svém životě sledovat.

Je proto zcela přirozené, že Masaryk při hledání správného výrazu pro to, oč ve své filosofii usiluje, přechází od „příliš teoretického“ pojetí filosofie k tzv. filosofii „praktické“, k etice — k nauce o účelech životních, k učení o „harmonické správě životní“. Etiku považuje Masaryk za „jádro filosofie“.<sup>11)</sup>

Konečné vymezení a zdůvodnění mravních cílů se u Masaryka vymyká z rámce vědeckých prostředků. „Sociální ideál dá se v poslední instanci odůvodnit jen ethicky ... Ethika stanoví hlavní účely životní, stanoví tedy také účely a cíle sociálně-politické a hospodářské“.<sup>12)</sup> Původní Masarykův požadavek, aby filosofie byla vědecká, se tím ruší. Když Masaryk spojil filosofii s vědami, ztratila svůj specifický předmět a nepodávala řešení světonázorových otázek. Když Masaryk filosofii přídělil světonázorové problémy a nachází pro ni specifický předmět (filosofie jako „metafysika“, „teleologie“, „etika“), pak zase filosofie ztrácí kontakt s vědami a přestává být vědeckou (i v pozitivistickém smyslu).

Je to způsobeno tím, jak Masaryk přistupuje ke společenským problémům. Ze životních cílů individua odvozuje konečné cíle společenské činnosti, z etiky — cíle sociálněpolitické a hospodářské. Společnost je zde chápána jako prostý souhrn individuí. Člověk je dehistorizován, odspolečenštěn. Za těchto okolností se otázka smyslu života člověka odtrhuje od racionálního poznání společenského vývoje a místa člověka v něm. Pro člověka vytrženého z konkrétně-historických svazků společenských hledá Masaryk smysl života mimo společnost. Co nemá smysl na zemi, má mít smysl „v očích Božích“.

Tím je ovšem určeno náboženské postavení otázky „filosofie pro život“. Místo vědeckého světového názoru nacházíme u Masaryka etiku a světový názor nábo-

ženský. Etiku i politiku podřizuje v poslední instanci „hledisku věčnosti“. V tomto duchu mluví o „politice sub specie aeternitatis“ a tvrdí, že „člověk člověkovi dovede být ideálem jen sub specie aeternitatis“. <sup>13)</sup>

Toto „náboženství lásky“ poskytuje Masarykovi „vyšší“ zdůvodnění pro buržoazně reformistickou politiku třídního smíru. Stejně společenské poslání má i Masarykovo podřizování politiky etice. Ačkoliv sám klade velký důraz na politiku (buržoazní), činí z ní přesto činnost týkající se vnějších přeměn společnosti, zatímco její přeměny vnitřní považuje za záležitost etiky, morálky (buržoazní). Pokud mluví o „vědecké“ politice, pak má na mysli empirické zkoumání různých „faktorů“, povrchových jevů společnosti. Cíle politických změn pak u něho „upřesňuje“ spekulativní filosofie dějin. Poslední její smysl a obsah určuje však podle Masaryka náboženství.

Masarykovy názory na politiku vyjadřují v převrácené podobě skutečný stav buržoazní společnosti, ve které je měšťácká politika zaměřena na vnější, dílčí změny a nedotýká se její podstaty. Vlastním jejím cílem — a potud je buržoazní politika činností zaměřenou k podstatě buržoazní společnosti — je apologie a utvrzení základů buržoazní společnosti. Místo toho, aby proklamovala otevřeně tento svůj pravý třídní obsah, vystupuje však navenek s tvrzením, že její politika je podřizována vyšším humanistickým cílům, že její obsah je všelidský (celonárodní). Měšťák, který uvěří tomuto ideologickému převrácení, považuje pak komunistickou stranu za jednu z „extrémických“ stran, jež sledují jen vnější cíle mocenské. Když však brzy pochopí, že její činnost míří proti podstatě buržoazní společnosti, obviní ji z machiaveliovské politiky neznající „vyšších“, „humanistických“ norem a z boje proti „všelidskému“ („celonárodnímu“) usilování stran ostatních. Neopomene jí rovněž vytknout, že sleduje úzce „sobecké“ a „stranické“ zájmy. Stejným „humanistickým“ zastřením buržoazní třídní politiky je Masarykovo heslo „slušné“ politiky (tj. politiky v mezích buržoazních vztahů) anebo okřídlené rčení třicátých let: existuje krize „demokratů“, nikoli „krize demokracie“ (tj. buržoazní společnosti).

Masarykovo odspolečenštění člověka nevede jen k těmto reakčním společensko-politickým důsledkům. Působí též na jeho pojetí „životního významu filosofie“, jak jsme již ostatně naznačili. Je-li totiž sociálněhistorické určení člověka chápáno jako vnější určení, podstatu člověka nepostihující, pak je vlastně znemožněno vědecké poznání podstaty člověka. Masaryk potom uvažuje o „filosofii pro život“ asi takto: nemůže být jen vědecká, neboť vědou (a rozumovou činností) se život člověka ani poznání o něm nevyčerpává. „Věda může uspokojit jenom hlavu, nestačí pro život a pro smrt; proto uspokojuje jenom z polovice, nedává mravní opory, nedovede vést masy“ <sup>14)</sup>

Nejprve nás zaujme, proč Masarykovi tolik záleží na tom, aby filosofie byla filosofii pro široké vrstvy lidu, nikoli jen pro úzký okruh vybraných zájemců. Tato skutečnost zdánlivě potvrzuje správnost obecného mínění buržoazní historiografie, která nazývala Masaryka „filosofem demokracie“. Činila tak neprávem.

Masaryk totiž klade tuto alternativu: buďto je filosofie vědecká a nemůže být filosofii pro masy anebo je filosofii pro masy a nemůže být vědecká. Vychází při tom z učení o protikladu mezi vědou a mýtem. I kdyby byla možná vědecká filosofie, nemůže mít podle Masaryka masovou působnost proto, že široké vrstvy lidu jsou nejvíce v zajetí mýtů, nejvíce podléhají „antropomorfismu“ a „objektivismu“, tj. naivně věří v existenci objektivní reality a nejsou schopny podrobit ji „kritické“ analýze. Podle stupně, v jakém jsou různé společenské vrstvy „zatíženy“ mýtem, stanoví Masaryk dokonce jistou hierarchii. Nejnižše klade rolníka,

potom dělníka a nejdříve intelektuála.<sup>15)</sup> Z toho vyplývá závěr, že za zdánlivě demokratickým úsilím Masaryka o filosofii pro masy leží aristokratická koncepce „kritického“ vědomí jednotlivců, příp. jisté společenské vrstvy — buržoazní inteligence. Ta je vlastně podle něho jediná s to učinit svým majetkem vědecké myšlení.

Proti našemu závěru o aristokratičnosti Masarykova pojetí mohou být vzneseny dvě námitky. Především není snad pravda, že v masách pracujících skutečně najdeme nejvíce mýtů dnes, a tím spíše v době Masarykově? A nesměřovalo jeho veškeré úsilí právě k tomu, aby se každý člověk mýtu zbavoval a aby postupně vědecké myšlení nad mýty převládalo? Odpověď na tyto námitky umožní nám blíže vyložit Masarykovu koncepci vědy a mýtu a najít základní příčinu její nevědeckosti a reakčnosti.

I dnes, a tím spíše za kapitalismu a v době Masarykově, najdeme mezi pracujícími silné projevy mýtů, nazveme-li termínem „mýtus“ nevědecké myšlení v širokém slova smyslu (a Masarykovo postavení mýtu proti vědě nás k tomuto výkladu opravňuje). Otázka vědeckého a nevědeckého myšlení je však u Masaryka dehistorizována. Věda a vědecké myšlení je chápáno jako společenskohistoricky nepodmíněné, od této podmíněnosti „osvobozené“ „kritické“ vědomí. Konečné zdroje mýtů — tj. jejich sociální podmíněnost — nejsou vzaty v úvahu, takže z protikladu vědy a mýtu je u Masaryka učiněn čistě gnoseologický problém. Rozšíření nevědeckého způsobu myšlení v masách není však způsobeno nějakou jejich přirozenou neschopností kriticky myslet, nýbrž jejich sociálním postavením ve vykořisťovatelské společnosti, což je navíc posilováno aktivním úsilím vládnoucích tříd co nejdéle masy v mýtech udržovat a utvrzovat. Proto se masy zbavují mýtů nejvíce v závislosti na tom, jak dalece si toto své postavení uvědomují a za jeho změnu bojují. Změny ve společenském bytí přispívají k tomu, aby si lidové vrstvy co nejrychleji — za aktivní pomoci dělnické třídy a strany — své postavení uvědomily a vědecký způsob myšlení si osvojily.

A osvojily si jej dříve než buržoazní inteligence, a to opět pro své a její společenské postavení. Buržoazní inteligence totiž sama podléhá nevědeckému způsobu myšlení a iluzím o svém postavení ve společnosti. Odrážení její existence od života dělníků a rolníků právě usnadňuje tvorbu mýtů v jejím prostředí. Tato vrstva je navíc právě producentem, formulátorem a propagátorem mýtů za kapitalismu. Masaryk sám je ostatně toho dokladem.

Druhou námitku jsme tím již vlastně vyvrátili. Nejúčinnější formou boje proti mýtům je boj za odstranění jejich sociálních zdrojů, tj. revoluční přeměna společnosti, výstavba socialismu a komunismu. Zvláštní význam tu má mimo jiné socializace vesnice a kulturní revoluce, např. odstranění rozporů a podstatných rozdílů mezi fyzickou a duševní prací, které je ovšem možno provést až s revolučními změnami celé společnosti. Tím, že Masaryk učinil z protikladu vědy a mýtu čistě gnoseologický problém, zužuje se mu otázka postupného zatlačení mýtu na záležitost pouhého pokroku vědy a osvěty. Navíc se ještě u Masaryka, který nechce bojovat proti sociálním zdrojům mýtů, přeměňuje spor vědy s mýtem ve věčný protiklad („boj mezi vědou a mýtem je hlavní zákon vývoje lidského ducha“).<sup>16)</sup> Proti spojení vědecké filosofie (tj. nejúčinnější teoretické kritiky) s revolučním hnutím (tj. s nejúčinnější praktickou kritikou buržoazních poměrů i iluzí o nich) musí proto postavit novou formu mýtu v podobě upraveného náboženství, tj. formy nejmasovější. Masarykova filosofie pro masy znamená jen jinou formu mýtu pro masy.

## 2.

Proti vědeckosti filosofie — má-li splnit funkci filosofie „pro život“ — uvedl Masaryk ještě jeden důvod. Filosofie prý musí uspokojit „celého člověka“, nejen rozum, ale i cit. Musí být tedy jistým prožitkem, osobním přesvědčením (nikoli neosobní racionální soustavou), citovým vztahem člověka ke světu a ostatním lidem. Zde je společné centrum všech stránek Masarykova filosofování. Masaryk psychologizuje společenské problémy, dává přednost tzv. uměleckému poznání před vědeckým, klade na první místo etiku, spojuje filosofii s náboženstvím, své gnoseologické úvahy soustřeďuje kolem otázky víry a skepse. Společným problémem, ke kterému tyto všechny jeho myšlenky směřují, je právě požadavek a problém filosofie jako osobního přesvědčení člověka. Tvoří hlavní rys Masarykovy filosofie, pro nějž byla značně rozšířena a kladně oceněna v kruzích buržoazní inteligence (F. X. Šalda, K. Vorovka).<sup>17)</sup>

Masarykovo stanovisko není ojedinelé. Podobně jako on kladou otázku filosofie i jiní představitelé tehdejší buržoazní filosofie. A kladou ji zřetelněji než Masaryk (i když ji řeší jinak), a proto nebude na škodu jejich mínění uvést. Jde totiž o rozlišení tzv. světového a životního názoru. Tak např. podle Rickerta a Höffdinga je filosofie (nebo světový názor) objektivní vědou o celku světa, a má proto obecný a racionální charakter. Naproti tomu tzv. životní názor vyjadřuje prý osobní vztah k tomuto světu, a má proto individuální a iracionální charakter.<sup>18)</sup> V obdobném smyslu dělí Müller-Freienfels filosofii na „filosofii vědy“ a „filosofii života“.<sup>19)</sup>

Jde tu o komplex několika otázek, týkajících se předmětu, prostředků, geneze a platnosti filosofie. Je předmětem filosofie objektivní svět nebo „svět“ (individuálního) člověka? Je toto poznání dostupné prostředkům racionálním nebo iracionálním, je věcí rozumu nebo citu? Je objektivním odrazem světa nebo subjektivním výrazem osobnosti, jejích zájmů, citů a snah? Má objektivní, neosobní, všeobecně závaznou platnost a jistotu nebo platnost a jistotu pouze subjektivní, osobní? V Masarykově názoru, že základní otázkou filosofickou je problém „subjektivismu a objektivismu“, jsou skryty právě tyto otázky. Můžeme se zde jimi zabývat pouze z hlediska kritiky Masarykovy filosofie.

Celkový směr Masarykova řešení je určen jeho pojetím společnosti, vyjádřeném v tomto případě tzv. „antropocentrickým stanoviskem“ (nebo též „uvědomělým vědeckým antropismem“). Obsahem tohoto stanoviska je právě tvrzení, že „člověk je vědě měřítkem všech věcí, člověk je pravý a poslední předmět všeho bádání“.<sup>20)</sup> U Masaryka to znamená, že předmětem „filosofie pro život“ je člověk, svět ve vztahu k člověku a svět viděný člověkem. Filosofie má vyjádřit nikoli to, jaký svět jest, nýbrž především jaký je a má být vztah člověka k němu.

Masaryk zde vychází z tvrzení — ostatně tautologického — že naše poznání je vždy poznáním lidským. V tom se ovšem nemýlí. Jeho názory jsou sporné tím, že v nich Masaryk absolutizuje subjektivnost našeho poznání. Jeho „antropocentrismus“ má subjektivistický charakter.

Z nesporné skutečnosti, že každý poznatek je zároveň psychickým aktem, činí totiž nesprávný závěr, že hlavním zdrojem poznání objektivního světa a jeho jednoty je psychologické poznání člověka, poznání jeho psychiky, způsobu, jakým člověk svět prožívá. Pokládal-li metodické sjednocení poznatků za záležitost formální, světový názor nezajisťující, pak pro „věcnou jednotnost“ našich poznatků hledá pomoc v psychologii: „Věcně jednotnost vědění o přírodě a člověku převahou psychologie se utvrzuje, kterážto věda nás nejlépe poučuje

o člověckém stanovisku, se kterého jedině všeliká činnost lidská všeobecně dá se posouditi a ve svých rozličných projevech jednotně pochopiti.“<sup>21</sup>) Avšak poznání toho, jak poznáváme a jak svět „prožíváme“, neříká nám naprosto nic o tom, jaký je svět. Subjektivismus Masarykova psychologismu spočívá v tom, že se postupuje od subjektu k objektu, od způsobu, jakým si svět uvědomujeme, ke světu samotnému, od „malého“ světa člověka k „velkému“ světu objektivnímu. „Ten svět malý jest nám obrazem světa velikého, toť logický i filosofický dosah našeho mikrokosmu“<sup>22</sup>) říká Masaryk výslovně.

Pokud jde tedy o první otázku (je předmětem filosofie objektivní svět nebo „svět“ člověka?), kloní se Masaryk na stranu subjektivismu. Podobně řeší i další problém: je filosofické poznání objektivní nebo je subjektivním výrazem osobnosti? Můžeme jej v ostřejší podobě formulovat i takto: plní filosofie svou funkci světového názoru především tím, že je pravdivým poznáním, anebo tím, že působí, dává pocit jistoty, že naše životní problémy byly zodpovězeny, tím, že si — obrazně řečeno — získává srdce člověka?

Masarykovi je opět bližší druhé řešení. Z toho, jaké místo určil psychologii, vyplývá, že ho zajímá především otázka, jak člověk prožívá svět. Tím se nám z jiné strany osvětluje, proč přikládá tak významné místo tzv. poznání uměleckému. Podle jeho názoru zaplňuje toto poznání mezery, které má „vědecké“ (empirické) poznání. Umělecká forma odrazu skutečnosti — na rozdíl od vědy — působí, zaujímá celého člověka, útočí na jeho city. A právě pro tuto její účinnost, nikoli pravdivost, povýšil ji Masaryk na vyšší formu poznání, než jaké může poskytnout věda. V tom smyslu je nám pochopitelné, proč Masaryk uvažuje o tom, že „nové učení (náboženské) urazilo by svou vítěznou dráhu spíše psychologicky než logicky“<sup>23</sup>) tj. spíše svou citovou, názornou účinností než silou pravdy.

I Masarykův odkaz na etiku zapadá do tohoto pojetí filosofie. Zjištění, že se Masaryk v otázkách gnoseologie spíše zajímá o jejich účinek na morálku člověka než o jejich gnoseologickou hodnotu (např. nikoli „co je pravda?“, nýbrž především že „pravda vítězí“) platí i o celé filosofii: nejde tak ani o její poznávací hodnotu a pravdivost jako spíše o to, aby byla upřímně vyznáváním přesvědčením, v souladu s jednáním apod. V tom smyslu říká Masaryk výslovně, že „nezáleží tak na jakosti a vznešenosti náboženství, jako mnohem spíše na tom, je-li a v jakém stupni je náboženství skutečně věcí srdce a uspokojuje-li a vyplňuje-li opravdu mysl“<sup>24</sup>)

Z hlediska Masarykova pojetí filosofie jako „prožívání“ se nám dále vysvětluje v novém kontextu i jeho restaurace mýtu v podobě náboženství: „Náboženství je každý cit, který se pojí se světovým názorem“. Světový názor tedy, má-li působit, musí být spjat s city člověka, a tím i být již náboženský. Podle Masaryka to platí i pro socialismus, který — chce-li být „úplně novým názorem na svět“ a názorem pro „masy“ — musí být již proto „chtěj nechtěj také náboženský“<sup>25</sup>)

Stejně subjektivisticky vyznívá i odpověď na otázku po platnosti a jistotě filosofie (subjektivní či objektivní?). Charakterizuje ji Masarykova poznámka, že „každý člověk má svou filosofii“<sup>26</sup>) Má-li totiž být filosofie osobním přesvědčením, má každý i se svým přesvědčením svou filosofii (tak jako u Rickerta každý má svůj životní názor, neboť každý žije v nějakém svém „malém světě“). Pak ovšem není možná filosofie jako objektivní věda, tj. jako objektivní pravdivé poznání závazné pro každého člověka. Zbývají jen jistá nepopíratelná fakta empirických věd, s nimiž každý jednotlivec může provádět libovolnou myšlenkovou práci. Masaryk ještě požadoval „víru na úrovni vědeckého přesvědčení“, ale po

něm a v jeho duchu najdeme již otevřená a radikálnější slova o tom, že každý má svůj vlastní pokus o „gnosi“ (Vorovka)<sup>27</sup> a že za svou pravdu ručí jednotlivec před celým světem (Rádl).<sup>28</sup> A tím se neodvratně vtírá závěr, že každý má svou filosofickou pravdu, že se pravdou stane to poznání, pro něž se člověk rozhodne, v něž uvěří.

Tato subjektivizace filosofie má i své politické posvěcení, vyjádřené heslem „demokracie ve filosofii“. Tuto skutečnost nazval výstižně F. Pelikán „vládou demokracie ve filosofii“<sup>29</sup> a dovolával se v té věci ne náhodou právě Masaryka, který prohlásil empirickou vědu za spojence buržoazní demokracie. Právem, neboť se v tom případě stávají závaznými jen některé empirické poznatky, nedotýkající se podstaty buržoazní společnosti, kdežto filosofie se naproti tomu stává společensky nezávazným, osobním míněním a stanoviskem, zpravidla tak či onak spjatým s náboženstvím. U Masaryka je to „hledisko věčnosti“, u Vorovky „jeho“ pokus o „gnosi“, u Pelikána voluntarismus atd. Toto pojetí, mající hlavně protimarxistický smysl, bylo v našich podmínkách zaměřeno i proti pozitivismu. Zvláště u Pelikána a Vorovky byl „boj za svobodu české filosofie“ namířen proti pozitivismu (Fr. Krejčímu), kterému vytykají snahy o zavedení „diktatury vědy“.

Heslo „filosofie pro život“, pod nímž Masarykova filosofie nastoupila svou vlastní, ještě ne příliš radikální cestu proti „diktatuře vědy“ (a zvláště proti diktatuře proletariátu), málo mnohé příslušníky inteligence mj. v tom, že zdánlivě ukazovalo řešení z krize pozitivismu a vycházelo vstříc všeobecnému odporu proti akademické a spekulativní filosofii. Tím zůstal skryt vlastní smysl tohoto hesla, které svým subjektivismem otvíralo cestu k radikálnému popření vědeckosti filosofie. Tento směr jejího vývoje nebyl lhostejný. Nebylo a není možné připojit se k Šaldově soudu o Masarykovi: „Ať se šlo kamkoli, jen když se šlo“.

Již samo uznání, kterého se Masarykovi dostalo z úst Šaldových a Vorovkových, svědčí totiž o tom, že se šlo po linii filosofie iracionalistické od Masarykovy „filosofie pro život“, pro „celého“ člověka k pojetí filosofie jako disciplíny pohybující se mezi iracionálním a racionálním. A toto pojetí opřelo se právě o argument, že filosofie musí být osobním přesvědčením, uspokojovat „celého“ člověka. O tom mluví výstižně Vorovkova charakteristika filosofie: „Filosofie sama ve své vlastní funkci nebude nikdy objektivní vědou, bude reakcí subjektivní a osobní, reakcí racionální, citovou a volní na totalitu světa“, filosofie je prostředníkem mezi vědou a náboženstvím, nemůže být ani protivědecká ani protináboženská.<sup>30</sup>

### 3.

V Masarykově „filosofii života“ nacházíme tentýž problém vztahu mezi tzv. teoretickou a praktickou filosofii jako v novodobé buržoazní „lebensfilosofii“. Masarykova filosofie má s ní společné i společenské a gnosocologické základy, na kterých spočívá.

Buržoazní „lebensfilosofie“ vychází především z názoru, že vědecké poznání má principiální hranice, dané naší přirozeností. Představy o těchto hranicích buduje na základě omezenosti empirismu (rozpor mezi nedosažitelností „metafysiky“ a nemožností obejít se bez ní) i metafysického, nedialektického racionalismu (jeho vnitřní rozpory a nemožnost řešit s jeho pomocí racionálně problémy světa a poznání, které jsou dialektické). Všem je kromě toho společné idealistické východisko, které nedovoluje vědecky postihnout podstatu a zákonitosti objektivního světa, zvláště společenského bytí. Výsledkem je závěr, že nelze racionálně řešit problémy světového názoru.

Názory buržoazních filosofů o hranicích vědeckého poznání vyplývají z dehistorizace vědomí a poznání. Konkrétněhistorické hranice našeho subjektivního poznání objektivního světa jsou líčeny jako zásadní a věčná omezenost obecně lidská. Za subjekt poznání se považuje individuum nebo lidstvo obecně — obojí mimo historii, mimo souvislost s procesem materiální činnosti, mimo společensko-historickou praxi. Poznání se pak chápe jako vztah abstraktního člověka (lidstva) ke světu, jako vztah, který není podmíněn společensko-historickým vývojem. nýbrž je právě od něho „osvobozen“. Vědomí je zase pojato jako něco jen podmíněného, jen relativního, jen subjektivního, a tedy jako jev objektivnímu poznání přímo protikladný. Výsledek: nepodmíněná („vědecká“) filosofie proti podmíněnému (iracionálnímu) světovému názoru.

Ideje, které vyjadřují vztah člověka k světu, nejsou pak pokládány za objektivní poznání. Objektivním poznáním je pro tyto filosofy pouze to, co nenesé žádné stopy vztahu člověka k světu. A protože světovým názorem nazývají právě souhrn idejí vyjadřujících tento vztah, nepřipouštějí možnost vědeckého, racionálního světového názoru.

Celá koncepce buržoazní „lebensfilosofie“ má svůj konečný zdroj v dehistorizaci člověka, vyjadřující buržoazní třídní hledisko jejích autorů. Projevuje se v roztržce mezi „malým světem“ člověka a světem „velkým“. Jí se atomizuje společnost na souhrn individuí a posvěcuje se buržoazní individualistický způsob života. Izolace individua od „velkého“ světa přírody je způsobena jeho izolací od „velkého“ světa společnosti (přes něj a v jeho rámci se vztah individua k přírodě realizuje), izolací individua od materiální činnosti, jíž člověk do přírody neustále zasahuje, stále více ji ovládá a poznává. Dehistorizace člověka se tak projevuje i v tom, že je nastolen zásadní protiklad mezi vědou a masami, mezi vědeckým poznáním a praktickou činností mas. V tom se zrcadlí skutečný poměr mezi nimi za kapitalismu (a jen s ním buržoazní filosofové počítají a jiný si nedovedou představit): např. značný podíl vědy na rozvoji výrobních sil a nepatrná přímá účast mas na tomto procesu, rozpor mezi fyzickou a duševní prací apod. Činnost mas je proto posuzována jako něco protikladného vývoji vědeckého poznání. Představy o spojení mezi vědou a masami jsou v nejlepším případě spjaty s myšlenkou o kvantitativním růstu osvěty a s buržoazně reformistickými představami o podílu mas na výrobě a správě země. Výsledek: nemožnost masového působení filosofie jako vědy a nemožnost existence vědeckého světového názoru jako názoru každého člověka.

Věda proti ideologii — tak bychom mohli shrnout podstatu sporu o vztah mezi teoretickou a praktickou filosofií v buržoazní „lebensfilosofii“. Platí to i o filosofii Masarykově, kde se tato otázka formuluje jako spor vědy s mýtem. Ne nadarmo se Masarykovi nelíbí marxismus jednou proto, že je příliš „pozitivistický“ („vědecký“), a jindy proto, že je příliš „ideologický“ („mytický“). Tento drobný fakt svědčí o tom, že neroubujeme na Masarykovu filosofii problém oživený v nedávných filosofických diskusích. Kromě toho se nám znovu, tentokrát na Masarykově příkladu, ukazuje, že revizionismus je i v této věci formou buržoazní ideologie v dělnickém hnutí.

Masarykova filosofie jako forma buržoazní „lebensfilosofie“ není filosofií akademickou. Je skutečně „filosofií pro život“, avšak pro život člověka buržoazní společnosti. Nejde za hranice této společnosti. I proletariát v ní ovšem žije. Má-li však v ní žít, musí se s ní neustále potýkat, přestupovat její zákony, rozcházet se s její morálkou. Masarykova filosofie byla filosofií pro člověka spjatého s buržoazní společností svým ekonomickým postavením, svým politickým smýšle-



ním a morálkou, svým pojetím života a svým způsobem života. A ten byl individualistický. Kapitalismus, rozdělující společnost na antagonistické třídy, odděluje totiž i člověka od člověka, jednotlivce od společnosti, osobní zájmy od zájmů společenských. Zladit tyto zájmy za kapitalismu je úkol neřešitelný a to se projevuje i v rozporuplné struktuře Masarykovy filosofie. Buržoazní reformismus jej přivádí k jisté dějinněfilosofické koncepci. Tou však nemůže vyložit člověka jako společenské individuum. Hledá podstatu společnosti v individuu, místo plnosti společenského života člověka nastupuje „plnost“ života jednotlivce, „harmonie“ mezi rozumem, citem a jednáním, harmonie vykoupená tím, že se nesahá na ty společenské vztahy, které za kapitalismu harmonický vývoj člověka neustále ruší.

Masaryk proto klade místo skutečného plného života „plný“ život iluzorní. Kategorii „život“ vykládá buržoazní „lebensfilosofie“ různým způsobem, jednou „biologicky“, jindy „psychologicky“. Masarykova filosofie patří k druhému typu, neboť považuje psychologii za hlavní zdroj poučení o „plnosti života a práci ducha“. Oba typy však problém mystifikují, nejsou s to pojmut „život“ člověka jako život společenský, jako život společenského individuua.

V psychologickém odspolečenštění člověka se otázka „plnosti“ života člověka stává záležitostí „ráje srdce“ v „labyrintu světa“. Náboženství má harmonizovat a sjednocovat to, co kapitalismus neustále rozrušuje: život jednotlivce i život společnosti. Odtud plyne náboženský charakter Masarykova „antropocentrismu“ a Masarykovo ocenění náboženství jako „centrální a centralisující moci v životě jednotlivce a společnosti.“ Odvozuje-li společenské rozpory z disharmonie mezi rozumem, citem a vůlí „moderního člověka“, pak ovšem východisko hledá v náboženství, které podle něho prostupuje všechny složky života člověka a je základem jejich jednoty: „Náboženství drží člověka celého, hlavu i srdce i tělo.“<sup>31)</sup> Náboženství tak je iluzorním východiskem z odtrženosti individuua od společnosti v podmínkách buržoazní společnosti a je dnes formou buržoazního individualismu. Heslo lásky k lidem je právě jen iluzorním východiskem z individualismu, neboť se odtrhuje od konkrétních společenských vztahů, vyvozuje se ze vztahu člověka k bytosti mimo společností, k bohu, a tomuto vztahu se podřizuje.

Skutečné východisko přináší socialismus a komunismus. Odstraňuje vykořisťování, zvyšuje podíl pracujících na řízení výroby a správy země, činí člověka nejen pánem přírody, nýbrž i dřívě „neznámých“, „cizích“ společenských sil; ruší rozpory a podstatné rozdíly mezi fyzickou a duševní prací a provádí další zásadní změny, se kterými se neustále zvyšuje úloha každého jednotlivce ve společnosti. Komunistický světový názor se pak jako vědecký výraz zájmů a snah člověka socialistické společnosti stává nejen teoretickou oporou společenských přeměn, ale tím i řešením problémů každého člověka, jeho místa ve společnosti, v životě. Povaha socialistické společnosti a charakter marxistické filosofie poskytují tedy reálné předpoklady pro to, aby se vědecká filosofie stala majetkem širokých vrstev a vědecký světový názor — názorem každého člověka. Tento světový názor ovšem také „drží člověka celého“, není jen věděním, ale i osobním přesvědčením. Proniká myšlení, citění a jednání člověka.

To však neznamená, že marxismus je nějaké nové náboženství, jak mnohokrát naznačuje Masaryk. Jen za cenu hrubého porušení logických zákonů obrací výrok, že náboženství je také cit, v tvrzení, že každý cit je už sám o sobě projevem náboženskosti. S tímto postupem se ostatně setkáme i v dnešních diskusích o náboženství. Vyskytují se např. názory, že láska k člověku a podobné přirozené lidské city jsou produkt náboženské morálky. A protože je naše morálka též uznává

(vždyť jsou!), považuje se to za přebírání náboženských mravních norem komunismem. Tyto tendence sblížovat náboženství se socialismem mají mnoho společného s ruským „bohostrůjstvím“, nepředstavují „pokrokovější“ formu náboženství, nýbrž mají za následek posílení existence daných církví s.veškerou jejich ideologií a politikou.

Při kritice Masarykovy filosofie se znovu utvrzujeme v přesvědčení, že marxistická filosofie nemůže nebýt „antropocentrická“, filosofii o člověku a pro život člověka. Proti Masarykovu „antropologismu“ neklademe prostě „sociologismus“, proti abstraktnímu „Individuu“ — abstraktní „Společnost“. Tento spor je sporem uvnitř buržoazní filosofie a sociologie, např. právě mezi Masarykem (abstraktum = společnost) a Comtem (abstraktum = individuum). Marx však nebyl Comte, historický materialismus není Comtův „sociologismus“. Naše kritika se opírá o materialistické pojetí dějin, které neruší, nýbrž naopak v sobě zahrnuje i teoretické poznání jednotlivce, a to nikoli jako pouhého kolečka společenského stroje, nýbrž jako osobnosti, bytosti společenské, jako individua společenského. Naše polemika s Masarykem může být proto vedena pouze jako boj mezi vědeckým a nevědeckým pojetím společnosti, mezi společenským pojetím individua a individualistickým, odspolečenštěným pojetím individua.

Je jen na škodu naší věci, že plané výtky proti komunismu jako „univerzalizmu“, „totalitarismu“, „nehumanismu“, „etatismu“ apod. nebyly dosud v naší teorii a propagandě dostatečně vyvraceny, ačkoliv o „antropocentrickém“ zaměření komunismu svědčí výmluvně jak sama praxe a skutečnost socialistické výstavby, tak i marxistická teorie.

Teprve pojetí člověka jako společenské bytosti umožňuje vědecký výklad člověka, teprve marxistická filosofie se stala vědeckou teorií o člověku a o všech stránkách jeho života. Odhalila např. za vztahy mezi věcmi vztahy mezi lidmi, stanovila objektivní zákonitosti společenského vývoje a dospěla nejen k poznání, že člověk je rozhodujícím činitelem dějin, nýbrž ukázala i reálnou cestu k tomu, jak má člověk uvědoměle své dějiny „dělat“. Buržoazní „antropologie“ naproti tomu hledá řešení tu v „biologii“, tu v „psychologii“, spojuje se tak či onak s náboženstvím a končí v iracionalismu; vidí totiž nakonec vždy v člověku něco „tajemného“ a „tragického“.

Marxistická filosofie je jedinou vědeckou teorií o člověku i proto, že pro komunismus je problém „celého člověka“ především problémem praktickým, otázkou praktické přeměny celého života člověka, která zahrnuje zrušení tříd, rozmach výroby, vědy a kultury při stále rostoucí úloze lidových mas a každého jednotlivce; a to jednotlivce společenského, neboť individualistický způsob života — opírající se o soukromé vlastnictví — je ve stále větším rozporu se společenským charakterem rozvoje výrobních sil, vědy, techniky, kultury. Např. rozvoj automatizace, mírového využití atomové energie a velkých soustav energetických, spojovacích atd. přímo vyžaduje, aby různé země světa své úsilí spojily, zatímco buržoazní způsob výroby, buržoazní vztahy mezi lidmi je od sebe oddělují. Podobně i ve vědě roste význam komplexního přístupu k jejím základním problémům, např. v lékařství, v astronautice apod. Ačkoliv je možné a nutné uskutečnit mezinárodní vědeckou spolupráci i za rozdílných společenských poměrů (např. v MGR), přesto však buržoazní vztahy mezi lidmi jsou vážnou brzdou v dosažení cíle, aby se k ovládnutí přírody, meziplanetárního prostoru a zvláště života společnosti spojilo celé lidstvo obývající tuto zeměkouli a s maximální úspěšností a efektivností využilo všeho, co nám příroda a lidská práce pro rozvoj člověka poskytuje.

Hlavní příčinou nevědeckosti a reakčnosti Masarykovy „životní filosofie“ (a buržoazní „lebensfilosofie“ vůbec) je vytyčení požadavku praktické a humanistické filosofie za podmínek a v rámci buržoazní společnosti, tj. za podmínek neustále odporujících tomuto cíli. Proto je individualistická, subjektivistická a iracionalistická. Je eklektická a spojuje se s náboženstvím a jinými mýty. Buržoazní „praktická“ filosofie je postavena proti progresivnímu vývoji společnosti, je odtržena od společenské praxe. Proto je východiskem jen iluzorním. Tím je apologetická a neustále upevňuje ty nehumanistické společenské vztahy, které by slovy chtěla zrušit.<sup>32)</sup>

## POZNÁMKY

- <sup>1)</sup> *Moderní člověk a náboženství*, Jan Laichter, Praha 1934, 249. Dále = MČ.
- <sup>2)</sup> *Základové konkrétní logiky*, Bursík a Kohout, Praha 1885, 187. Dále = ZKL.
- <sup>3)</sup> ZKL, 155. — <sup>4)</sup> ZKL, 163. — <sup>5)</sup> ZKL, 155. — <sup>6)</sup> ZKL, 166. —
- <sup>7)</sup> *Versuch einer concreten Logik*. W. Koenigen, Wien 1887, 274. Dále = KL.
- <sup>8)</sup> ZKL, 169. — <sup>9)</sup> KL, 274 a 218. — <sup>10)</sup> KL, 268—269. —
- <sup>11)</sup> *Rukověť sociologie*, Naše doba VIII (dále = RS); Česká mysl 1902.
- <sup>12)</sup> *Otázka sociální I*, Čin, Praha 1948, 302 a 300. Dále = OS.
- <sup>13)</sup> OS II, 230. — <sup>14)</sup> *Sebevražda*, Čin, Praha 1926, 183—184. Dále = S. —
- <sup>15)</sup> K. C., *Hovory s T. G. Masarykem III*, Fr. Borový, Praha 1935, 23. Dále = Hovory.
- <sup>16)</sup> KL, 285.
- <sup>17)</sup> F. X. Salda: „Masaryk pojal filosofii po desítiletích v Čechách první jako *mocnost životní*, jako *věc charakteru a osobnosti* ... Filosofie od něho počínajíc stává se u nás patrněji a patrněji uměním života — conduct of life, jak říká Emerson“ (T. G. Masaryk v *moderní kultuře české*, Naše doba, 1936, 321—324). A Vorovka v podobném smyslu říká: „U nás na štěstí vyskytli se mužové, kteří vždy žádali, aby filosofie byla přesvědčením, nikoli nezodpovědnou katedrovou teorií. Nejdokonalejší svůj český příklad máme v Masarykovi ...“ (*Skepse a gnóse*, Praha 1924, 30).
- <sup>18)</sup> Podle Rickerta filosofie zkoumá svět jako celek („velký svět“). Jako věda se týká myšlení, intelektu. Nemůže však být „životním názorem“ („Lebensauffassung“), protože ten je určen „ateoretickými životními silami“ (umění, politika, náboženství), které se týkají chltění a citění. Životní názor je vždy jen názorem na „malý svět“ určitého člověka. Životní názor charakterizuje Rickert jako „názozy a přesvědčení, která se vztahují na celek „světa“, v němž (lidé) žijí a působí a která se týkají jejich vlastního osobního poměru k tomuto světu.“ (*Grundprobleme der Philosophie*, 1934, 8.) Filosofie je učení o životním názoru, ne však tímto názorem samotným. Podobně i Höffding liší světový názor (ontologie, kosmologie) od životního názoru. Věda a filosofie (světový názor) mají všeobecný charakter, naproti tomu tzv. životní názor člověka je něco individuálního a osobního, je výsledkem osobní zkušenosti (*Erkenntnisstheorie und Lebensauffassung*, 1926, 42n.).
- <sup>19)</sup> *Die Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen*, Berlin 1923.
- <sup>20)</sup> *Srov. Konkrétní logika*, 55; *Rusko a Evropa II*, Jan Laichter, Praha 1933, 634—635.
- <sup>21)</sup> ZKL, 166. — <sup>22)</sup> ZKL, 165. — <sup>23)</sup> S, 251. — <sup>24)</sup> S, 238—239. — <sup>25)</sup> OS II, 214—215.
- <sup>26)</sup> *Hovory*, III, 9. — <sup>27)</sup> *Skepse a gnóse*, 166. — <sup>28)</sup> *Moderní věda*, Praha 1926, 5. — <sup>29)</sup> *Vláda demokracie ve filosofii*, Praha 1929.
- <sup>30)</sup> *Science, philosophie, religion*, Ruch filosofický, 1925.
- <sup>31)</sup> OS II, 205.
- <sup>32)</sup> Tato stať je zkráceným výtahem jedné kapitoly obsáhlejší práce o Masarykově filosofii.

## К КРИТИКЕ „ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ“ МАСАРИКА

Предметом статьи является критика философии Т. Г. Масарика (1850—1937), чешского буржуазного политика, философа и социолога. Девиз „философии для жизни“ осуществляет Масарик так, что переходит от первоначального требования „научности“ философии (в по-

зитивистском смысле слова) к пониманию как „метафизики“, „телеологии“, „этики“. Философия должна быть — по Масарику — прежде всего учением о смысле мирового процесса и человеческой жизни и не может обойтись без религии, без „точки зрения вечности“. Источник этой концепции надо искать в буржуазно-реформистском понимании общества и в абстрактном, индивидуалистическом взгляде Масарика на человека. Массы, по мнению Масарика, думают мифически, ненаучно, и поэтому философия, которая хочет их удовлетворить, не может быть научной. Автор исследует аристократизм этой концепции и заключает, что философия Масарика подготавливала лишь новую форму мифа для масс. Он устанавливает, что в основных вопросах (предмет, средства, возникновение и значимость философии) Масарик переходит на точку зрения субъективизма, с которым мы встречаемся в буржуазной „Lebensphilosophie“, противопоставляющей (рациональную) философию (иррациональному) мировоззрению. В последней части статьи автор исследует общественные и гносеологические основания буржуазной „Lebensphilosophie“. Философию Масарика он считает философией „для человека“, связанного с индивидуалистическим образом жизни буржуазного общества. Буржуазная „Lebensphilosophie“ является иллюзорным выходом из противоречий капитализма и из духовного кризиса человека этого общества. Настоящим выходом является коммунизм и марксистская философия. Марксистская философия является единственной научной теорией о человеке и для его жизни, потому что в ней раскрыта общественная сущность человека и показаны реальные пути к его полному и всестороннему развитию.

*Перевел В. Блажек*

#### ZUR KRITIK DER MASARYKSCHEN „LEBENSPHILOSOPHIE“

Gegenstand des vorliegenden Aufsatzes ist eine Kritik der Philosophie des tschechischen bürgerlichen Politikers, Philosophen und Soziologen T. G. Masaryk (1850—1937). Die Lösung „Philosophie für das Leben“ realisiert Masaryk dadurch, daß er vom ursprünglichen Anspruch auf „Wissenschaftlichkeit“ der Philosophie (im positivistischen Sinne des Wortes) zur Auffassung der Philosophie als „Metaphysik“, „Teleologie“, und „Ethik“ übergeht. Die Philosophie soll laut Masaryk in erster Linie eine Lehre vom Sinn der Welt und des Daseins des Menschen sein und könne ohne Religion, ohne „Gesichtspunkt der Ewigkeit“ nicht bestehen. Die Quelle dieser Konzeption ist in Masaryks bürgerlich-reformistischen Auffassung der Gesellschaft und in seiner abstrakten, individualistischen Betrachtung des Menschen zu suchen. Die Massen denken laut Masaryk mythisch, unwissenschaftlich, und darum kann eine Philosophie, die sie befriedigen soll, nicht wissenschaftlich sein. Der Verf. analysiert den Aristokratismus dieser Konzeption und kommt zu dem Schluß, daß Masaryks Philosophie nur eine neue Form des für die Massen bestimmten Mythos vorbereitet habe. Er führt den Beweis, daß Masaryk in den Grundfragen (Gegenstand, Mittel, Genese und Gültigkeit der Philosophie) zu dem im Geist der bürgerlichen Lebensphilosophie aufgefaßten Subjektivismus neigt, die die (rationelle) Philosophie und die (irrationelle) Weltanschauung einander gegenüberstellt. Im letzten Teil analysiert der Verf. die gesellschaftlichen und gnoseologischen Fundamente der bürgerlichen Lebensphilosophie. Die Masaryksche Philosophie betrachtet er als eine für den mit der individualistischen Lebensweise der bürgerlichen Gesellschaft verbundenen Menschen bestimmte Philosophie. Die bürgerliche „Lebensphilosophie“ ist ein illusorischer Ausweg aus den Widersprüchen des Kapitalismus und der geistigen Krise seines Menschen. Einen faktischen Ausweg bringt der Kommunismus und die marxistische Philosophie. Die marxistische Philosophie stellt die einzige wissenschaftliche Theorie von dem Menschen und für das Leben des Menschen dar, denn in ihr ist das Wesen des Menschen erläutert und die realen Wege zu seinem vollen und allseitigen Entwicklung gezeigt.

*Übersetzt von R. Merta*