

Nový, Lubomír

Filosofie pro život

In: Nový, Lubomír. *Filosofie T.G. Masaryka*. Vyd. 1. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1962, pp. 79-101

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/119278>

Access Date: 16. 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.

III. KAPITOLA

FILOSOFIE PRO ŽIVOT

Masarykova filosofie měla značný ohlas u širokého okruhu naší inteligence. Působila na její příslušníky v několika směrech.

Byla především chápána jako filosofie *vědecká, racionalistická*. Viděli v ní zbraň proti záplavě iracionalismu a mystiky, proti „mýtům“, proti zkosnatělým formám církevního náboženství.

Masarykova filosofie se dále těšila pověsti filosofie *demokratické*, filosofie demokracie. Viděli v ní zbraň proti absolutismu, aristokratismu, násilnictví, autoritářství.

Hlavně však působila tím, že byla pokládána za filosofii *humanistickou*, filosofii pro člověka a jeho život. Viděli v ní zbraň proti schematismu, prušáctví, prázdné spekulaci, proti akademické, neživotné filosofii. Masaryk ostatně sám napsal, že „o tento životní význam filosofie běží“¹⁾ a že zde někde vidí těžiště filosofie.

I. FILOSOFIE JAKO TELEOLOGIE

Filosofii přikládá velký společenský význam. Má zabezpečit „pevný řád společenský“, překonat „nynější rozumovou a mravní anarchii“²⁾ jak říká Masaryk s Comtem. Musí být jednotným světovým názorem a proto i – *vědeckou*.

Již z toho, co jsme řekli o Masarykově pojetí vědy a poznání, můžeme bezpečně usoudit, že Masarykova filosofie nemůže být vědecká. Co uvedl o hranicích vědeckého poznání, platí i o filosofii jako vědě. Není však na škodu tyto skutečnosti shrnout a upřesnit, neboť se nám tím lépe osvětlí jádro Masarykovy filosofie. Lépe poznáme, čím je pro Masaryka filosofie.

Podle Masaryka má filosofie – na rozdíl od speciálních věd, které zkoumají jednotliviny – studovat „celý vesmír“, „celkovou soustavu věcí“³⁾ Studovat ovšem vědecky tak, „aby jednotné soustavě vesměrné odpovídal jednotný názor vědecký“⁴⁾

¹⁾ Moderní člověk a náboženství, 249.

²⁾ Základy konkrétní logiky, 161 a 187.

³⁾ Základy konkrétní logiky, 155.

⁴⁾ Tamtéž, 163.

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

Má být souborem všech věd, souborem metodickým a soustavným.⁵⁾ Ke shrnutí vědeckých poznatků však není třeba zvláštní vědecké disciplíny. Masaryk ostatně sám zadává v „Základech konkrétní logiky“ tento úkol – akademii věd.

Má být „lidskou vševědoucností“. Masaryk sám však mluví o tom, že pro potřeby filosofie je třeba vybrat ty nejdůležitější poznatky. Mají to provést – speciální vědy.

Má být „všeobecným vzděláním vědeckým“,⁶⁾ nástrojem vědy, metodologií a 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*⁷⁾ a nazývá formalismem všechny snahy v novodobé buržoazní filosofii zúžit předmět filosofie na gnoseologii.

Tak chápe Masaryk vztah filosofie ke speciálním vědám, otázku vědeckosti filosofie. Pozorujeme, že se při tom ztrácí nejen specifický předmět filosofie, ale spolu s ním se *ztrácí i vlastní funkce filosofie*, pro kterou si ji tolik cení, totiž – *funkce světónázorová*. A to je ještě důležitější, protože filosofie má být podle Masaryka právě světovým názorem, tj. má vyložit po stránce teoretické „všeliké záhady, vyskytující se rozumu lidskému ze stanoviska jednotného jednotnou metodou; po stránce praktické spravovatí chce všeliké jednání jednotlivcův i společnosti jednotně a důsledně“.⁸⁾ 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“.⁹⁾

Tak dochází Masaryk k určení filosofie jako „*metafysiky*“, která jediná pro ni zbyla po rozdělení světa mezi speciální vědy.

Masaryk sice již filosofii našel její specifický předmět, ale za cenu toho, že opustil její pozitivistické pojetí a že se zřekl nároku, aby byla *filosofií vědeckou, vědeckým světovým názorem*. Filosofie v jeho pojetí může být pouze volnou spekulací s empirickými poznatky věd; začíná tam, kde věda končí. Z vědeckého poznání „povrchu věci“ a „sekundárních příčin“ nelze budovat žádnou „vědeckou“ metafysiku, jak je vidět i na Masarykových úvahách o termodynamice,¹⁰⁾ o poměru duše a těla, o sebevražednosti aj., a jak ostatně již vyplynulo z rozboru Masarykova pojetí poznání v minulé kapitole.

⁵⁾ Tamtéž, 155.

⁶⁾ Tamtéž, 166.

⁷⁾ Konkrétní logika, 274.

⁸⁾ Základy konkrétní logiky, 166 a 169.

⁹⁾ Konkrétní logika, 274 a 218.

¹⁰⁾ Konkrétní logika, 99.

Na tomto místě je důležitější otázka, co je hlavní náplní Masarykovy metafysiky. Odpověď nám pomůže najít jeho poznámka, že abstraktní vědy vždy vy-
padají nejfilosofičtěji a že na nich doposud byly budovány filosofické soustavy,
zatím co vědecký světový názor má být založen především na vědách konkrétních
a praktických.¹¹⁾

Víme již, že abstraktní vědy podle Masaryka podávají 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.

Zákony nazval Masaryk hlavním prostředkem vědeckého, kauzálního výkladu
světa. Odklání-li nyní filosofii od orientace na poznání zákonů, neznamená tento
postup nic jiného, než že se v tichosti připouští nemožnost filosofie jako vědeckého
výkladu světa nebo přinejmenším neplodnost výkladu světa pomocí zákonů
(„abstraktní kostra světa“) pro vybudování světového názoru. Sdílí totiž s Comtem
empiristické představy o nejobecnějších zákonech světa, přijímá však skepticky
jeho iluze o možnosti redukovat výklad světa na několik základních, empiricky
získaných zákonů (např. typu zákona o zachování hmoty a pohybu nebo zákona
gravitačního). Podobně odmítá i Marxovo pojetí světa, zákony materialistické
dialektiky (dialektika je mu „Wortphilosophie“, slovíčkářství), které jednak smě-
šuje s comtovskými empirickými zákony, jednak je z empiristického hlediska od-
mítá jako „metafysické“, „ideologické“ – a nakonec z obou důvodů zamítá jako
„předčasně“. Z toho plyne jediný závěr: *filosofie nemůže podat vědecký kauzální
výklad celku, nemůže být soustavou nejobecnějších zákonitostí světa, přinejmenším
je to snaha předčasná.*

S orientací filosofie na vědy konkrétní, tj. na poznání *jednotlivin*, je to obdobné.
I zde jsme dospěli s Masarykem k hranicím vědy a odtud k iracionálním zdrojům
poznání. Důležitější je zde otázka, jaký význam má toto poznání jednotlivin pro
hledaný světový názor, když v případě světového názoru (filosofie) jde nám přede-
evším o poznání světové soustavy, celku světa, všeobecných souvislostí mezi jed-
notlivinami. Zde se nám vysvětluje, proč Masaryk chce opřít světový názor nejen
o vědy konkrétní, ale zároveň i o tzv. vědy praktické a proč jedním dechem mluví
o „plnosti života“ a „jednotlivých věcí“. Poznání *účelů* (tj. předmět věd praktic-
kých) je právě tou hledanou všeobecnou souvislostí mezi jednotlivinami. Výsledek
tedy zní: poznání jednotlivin spojit s výkladem jejich „smyslu“. To je konkrétní
podoba oné „metafysiky na empirickém základě“.

*Oblast účelů je tak hlavní náplní Masarykovy metafysiky. Filosofie se stává
teleologií, naukou o účelném (harmonickém) uspořádání světa a o jeho smyslu,
o smyslu dějin, o smyslu lidského života.*

¹¹⁾ Konkrétní logika, 268–269.

Může být tato teleologie vědeckou? E. Rádl, filosof Masarykovi velmi blízký, se o takové pojetí pokouší, výsledkem však je objektivně idealistický mýtus. Myšlenka o teleologičnosti filosofie, Masarykem nikdy přímo nevyslovená, je u Rádla již součástí definice vědy, která má podle něho zkoumat to, co existuje, co platí a má platit. Bližší rozběr by ukázal, jak se tu v pojmech Rádlovy filosofie objevují nám známé obrysy filosofie Masarykovy. Např. Masarykova řada: jednotliviny (poznání konkrétní) – zákony (poznání abstraktní) – účely (poznání praktické) je u Rádla uskutečněna jako rozdíly mezi konkrétnostmi (které existují a jež poznáváme empiricky), abstraktnostmi (které neexistují, ale platí a poznáváme je rozumem) a účely (to, co má platit; existují jako ideální jsooucn, poznáváme je rozumem). Rádl již spekulativním způsobem klade rovnítko mezi „smysl“ a „podstatu“, „obsah“ jevů a procesů: „Smysl věcí jest přírodním faktem objektivně daným... jest to idea, jak říkal Plato, věc objektivně daná, vědecky vymežitelná...“¹²⁾

Masaryk je empiričtější a vůči těmto pokusům o metafysiku skeptičtější. Sám sice ukazuje Rádlovi cestu (teleologii máme poznávat skrze vědy, nezbytnost teleologie pro přírodovědu), považuje teleologický výklad za racionální výklad světa a klade jej proti empirické faktografii. Nakonec však i jemu je teleologie jen přiznáním, že „událostem nerozumíme“. To ovšem znamená, že *teleologický výklad nemůže být výkladem vědeckým*, filosofie jako teleologie nemůže být vědecká. A s ní i „metafysika“, jako ostatně řada českých buržoazních filosofů po Masarykovi již otevřeně prohlašuje.¹³⁾

Těžiště filosofie se tak u Masaryka přesunuje od výkladu světa, jeho podstaty a vývojových zákonů k úvahám o jeho „smyslu“. Je proto zcela přirozené, když Masaryk při hledání správného výrazu pro to, oč ve 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“. Etika se mu stává „jádem filosofie“.¹⁴⁾

Základní vlastnost, pro kterou Masaryk přidělil etice centrální místo ve filosofii, je její předmět: dát pravidla jednání mezi lidmi, určit místo člověka ve společnosti, dát životní cíle jeho jednání. Může etika – tak jak ji chápe Masaryk – v rámci jeho filosofie tyto cíle určit, dokonce vědecky určit a umožnit tak filosofii, aby se stala přece jen vědeckou?

V „Konkrétní logice“ Masaryk ještě říkal, že „důsledná a harmonická správa

¹²⁾ Moderní věda, 185.

¹³⁾ Tak např. E. Chalupný mluví o dvou stránkách filosofie, metafysice a noetice, a prvou z nich klade mimo vědu jako předmět, který se z největší části vědeckému poznání vymyká (Logika věd, 82–83). Podobně i K. Vorovka, který vychází z teoretického předpokladu, že celý vesmír je neustálá jednota všech jeho vzájemně souvisejících stránek (všechny jeho prvky — fyzické a psychické reality, bůh, člověk, věčnost — jsou spolu svázány), vědeckou cestou však tuto jednotu nelze stanovit, zvl. poslední otázky a souvislosti. Tuto skutečnost považuje za hlavní důvod proti vědeckosti filosofie a proti možnosti vědeckého světového názoru (Science, philosophie, religion, Ruch filosofický, 1925).

¹⁴⁾ Rukověť sociologie, Naše doba VIII, Česká mysl, 1902.

životní nesmí spočívat na rozkouskovaných a neúplných speciálních znalostech, nýbrž na harmonicky sjednoceném vědění, na filosofii“.¹⁵⁾ Je tu ještě vysloven požadavek vědeckosti filosofie; o tuto vědeckou filosofii se má etika – tehdy ještě z ní vyňatá jako speciální věda – opírat. Oč se však opře, jestliže místo vědecké filosofie („harmonicky sjednoceného vědění“) zůstaly jen metafysické úvahy o smyslu světa a současně s tím se etika přesunula do centra filosofie? Zbývá tedy poznání společenskovědní. Co z něho Masaryk etice poskytuje?

Především je tu *empirická sociologie*, studium vnějších „poměrů“, faktorů, získání empirických společenských zákonů, které nás zpravují o jistých pravidelnostech mezi společenskými jevy, ze kterých můžeme do jisté míry vyvozovat, co „se“ stane, ne však, co se má stát, co „mám udělat“. Masaryk sám dostatečně mluví o hranicích empirické sociologie. – Proto cítí nutnost vyrovnat její mezery *filosofii dějin*, která je u něho hlavní společenskovědní oporou etiky. Má totiž podat výklad o smyslu dějin, výklad, který však nastupuje tam, kde empirická věda o společnosti své bádání skončila a před dalším poznáváním se bezmocně zastavila. Filosofie dějin je tak metafysická spekulace, jejíž teleologické závěry jsou jen svědectvím toho, že „událostem nerozumíme“, jak přiznává Masaryk sám. Masaryk kromě toho nemá rád historismus, ani comtovský: „Pro Comta je hlavním úkolem (sociologie) dynamické hledisko, pro nás statické tak jako podle našeho náhledu má též filosofie poskytovat spíše statický nežli dynamický výklad světa.“¹⁶⁾ Jak však může existovat nějaký statický výklad dějin, tj. oblasti po výtce pohyblivé, dynamické, historické? Masaryk se domnívá, že existuje statický moment historie: je jím člověk s jeho přirozenými vlastnostmi. A tím znovu vystupuje na scénu – *psychologie*: „Každý historický a sociální jev psychologicky musí býti ověřen.“¹⁷⁾ Tedy psychologie – vždyť je základní teoretickou „duchovédou“ – by mohla být onou pevnou oporou etiky, vědecké etiky ovšem. Poznali jsme však již, že i psychologie má své hranice – „nerozumíme vlastnímu nitru“, jak praví Masaryk.

Věda o společnosti v pojetí Masarykově, hlavně filosofie dějin, *nemůže tedy být racionálním výkladem a koncepcí společnosti, vědou o obecných zákonech jejího vývoje*. O Masarykově postulátu vědeckosti filosofie dějin platí tedy totéž, co o jeho postulátu vědeckosti filosofie vůbec.

Etika tedy – má-li být vědeckou – nemá se tu oč opřít. A tak zůstává odkázána sama na sebe a Masaryk na ni nakládá úkoly, které nesplnily ostatní společenskovědní disciplíny. „Sociální ideál,“ píše Masaryk proti marxismu, „dá se v poslední instanci odůvodnit jen ethicky. Pouze dějinně filosofické určení onoho obsahu životního, který se nazývá civilisací nebo kulturou, nestačí.“¹⁸⁾ A ještě jeden citát pro zpřesnění představy o obtížnosti úkolů, které Masaryk od etiky požaduje: „Ethika

¹⁵⁾ Konkretní logika, 233.

¹⁶⁾ Konkretní logika, 272.

¹⁷⁾ Základy konkrétní logiky, 166.

¹⁸⁾ Otázka sociální I, 302.

stanoví hlavní účely životní, stanoví tedy také účely a cíle sociálně-politické a hospodářské.¹⁹⁾ Co tedy nepřipravila pro etiku filosofie dějin, sociologie, příp. psychologie, musí si obstarat etika sama a ovšem jinými prostředky než vědeckými.

Všechny Masarykovy úvahy o vědeckosti filosofie tak ústí v závěru, že filosofie nemůže být racionálním výkladem světa a společnosti. Když Masaryk spojuje filosofii s vědami (filosofie „ve vědách“), ztrácí filosofie svůj specifický předmět a nepodává řešení světonázorových otázek. Když Masarykova filosofie nalézá svůj specifický předmět (je „metafysikou“, „teleologií“, „etikou“), pak zase ztrácí kontakt s vědami a přestává být vědeckou.

Tato Masarykova cesta za „filosofií pro život“ nás utvrzuje v přesvědčení, že Masarykovi vlastně vůbec nejde o to, aby se filosofie stala vědou. Z jeho úvah o předmětu a poslání filosofie nevyplývá jen závěr, že filosofie a světový názor nemůže být vědecký. Hlavním jejich výsledkem je poznání, že filosofie a světový názor nemůže být vědecký *právě proto*, že má být – pro život.

2. VĚDECKÉ POZNÁNÍ A OTÁZKA SMYSLU LIDSKÉHO ŽIVOTA

Jak dospěl Masaryk k tomuto výsledku? Proč přechází od úvah o výkladu světa k úvahám o jeho smyslu a zvláště o smyslu lidského života?

Je to způsobeno tím, jak Masaryk přistupuje ke společenským problémům. Ze životních cílů individua odvozuje konečné cíle společenské činnosti, z etiky – cíle sociálně politické a hospodářské. Společnost chápe jako prostý souhrn individuí, člověka dehistorizuje a odspolečenšťuje. Za těchto okolností se otázka smyslu lidského života odtrhuje od racionálního poznání společenského vývoje a od poznání místa, jaké v něm člověk má zaujmout. Pro člověka vytrženého z konkrétně historických svazků společenských je potom třeba hledat smysl života *mimo společnost a historii*.

Tím je předurčeno *náboženské* postavení otázky o smyslu lidského života a její náboženské řešení. Vezměme pro srovnání vysloveně náboženský úsudek o této otázce: „Atheista odpovídá: 1. posláním člověka, pokud stojí výše než hmota, je podřídit si tuto hmotu a přeměnit ji ve svět důstojnější člověka, příznivější pro lepší ‚uznání člověka člověkem‘, což je cílem historie; tedy péče o historii a naděje na lepší svět činí lidský život důstojným své existence. 2. Za těmito hranicemi není v co doufat, neboť smrt je předělem pro každou bytost, protože individuum je jen složitější mozek, hrst elektronů a atomových jader, jež smrt rozptyluje. Na tutéž otázku *odpovídá křesťan v prvním bodě* stejně jako atheista... Avšak, – *přecházíme nyní k druhému bodu* – pro křesťana má dobro vytvářené člověkem v tomto pozemském životě ještě *smysl v očích Božích*... Člověk bude po smrti

¹⁹⁾ Otázka sociální I, 300.

souzen nejen svými bližními a historií, ale i samým Bohem... Pro křesťana *pozemský život nevyčerpává život člověka*, protože jeho život má smysl a hodnotu pro věčného Boha...“

Na první pohled se zdá, jako by opravdu křesťanský světový názor uznával společenský smysl života člověka a jen ještě navíc přidával další hodnoty. „Přidává“ je však proto, že ve skutečnosti právě poznání místa člověka ve společnosti zamlžuje a ruší. Připisuje totiž ateismu neprávem jakési rozštěpení člověka na člověka historického a člověka jako „hrst elektronů“. Potom je lehce (lehce proto, že je to rozštěpení náboženské, dualismus hmoty a ducha s konečným výsledkem idealisticko-monistickým) nahradí rozštěpením jiným, totiž rozdělením člověka na člověka historického a člověka věčného, tj. stanoví smysl lidského života v dějinách a smysl lidského života mimo ně. „Pozemský život“ nevyčerpává život člověka proto, že jeho určení jako společenské bytosti je pro autory takových úvah pouze jedním z mnoha vnějších určení člověka. Co nemá smysl na zemi, má mít smysl „v očích Božích“. Proto zbavují pojmy „svoboda“, „práce“, „spravedlivý sociální řád“ jejich skutečného společenského obsahu, vylučují je z kategorie „ekonomických a sociálních rozdílů“ a činí z nich nadhistorické mravní hodnoty. Hlavní příčina společenského zla – buržoazní ekonomické vztahy – je tak zastřena.

Tutéž společenskou funkci mají i názory Masarykovy, který také zachovává obdobný postup: historie je redukována na vnější „podmínky“, nad nimi se klene výklad smyslu dějin (filosofie dějin), poslední smysl člověka je – právě proto – mimo ně, a odtud vede cesta k absolutní etice, k „hledisku věčnosti“, k uznání mimospolečenských sil, boha. To je také smysl Masarykových výroků o „politice sub specie aeternitatis“ a o tom, že „člověk člověkovi dovede být ideálem jen sub specie aeternitatis“,²¹⁾ jen na základě víry v osobního boha a nesmrtnost duše. Hlavní zárukou humanismu se tak má stát náboženství, víra v nadpřirozenou bytost. E. Rádl pak již předpokládá existenci absolutního mravního řádu nad člověkem a společností, nad přírodou a světem. I zde se však projevuje Masarykův odpor k pojetí náboženství jako „vnější“ moci. Na rozdíl od Rádla zčásti obětuje tuhý, dogmatický mravní řád nad člověkem ve prospěch všeobecné lidských mravních norem, sice také absolutních, ne však mimolidského, nýbrž člověckého původu. Vyvozuje je totiž z přirozenosti člověka a nachází je v citu solidarity, lásky, humanity.

Opírá se tu o představu, že existují mravní city – a to právě cit lidskosti, lásky k člověku – které trvají v průběhu celých lidských dějin („od samého počátku historického vývoje byli lidé vždycky přece jen lidmi, a nebýt v zárodku citů pravé lidskosti, nebylo by lidstvo nikdy dosáhlo toho mravního stupně, na němž dnes je...“)²²⁾ a prosazují se konec konců navzdory přehradám, které se mezi lidmi vytvářejí během vývoje společnosti. Za takový vnější, lidské přirozenosti

21) Otázka sociální II, 230.

22) Otázka sociální II, 223.

odporující nános považuje potom např. fakt třídní nenávisti. Buržoazně reformistická politika třídního smíru dostává tak v tomto „náboženství lásky“ vyšší sankci.

Tentýž společenský smysl má i Masarykovo podřízení politiky etice. Politika se totiž stává záležitostí *vnějších* změn „poměrů“, kdežto *vnitřní* změny společnosti, tj. člověka, jsou mu především záležitostí etiky. Pokud mluví o *vědecké* politice, pak jde o *empirické* zkoumání vnějších faktorů. Cíle politických změn pak „upřesňuje“ spekulativní *filosofie dějin*, poslední smysl jejich a vnitřní obsah je však záležitostí *náboženství*. To už ovšem není vědecká filosofie a etika, nýbrž světový názor a etika náboženská.

Masarykovy názory o politice a o jejím vztahu k etice vyjadřují v převrácené podobě skutečný stav buržoazní společnosti, v níž 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 obhájit a upevnit základy buržoazní společnosti. Místo toho, aby však otevřeně ukázala svůj pravý třídní obsah, vystupuje navenek s tvrzením, že její politika je podřízena vyšším humanistickým cílům, že její obsah je *všelidský* (celonárodní). Měšťák, který uvěří tomuto ideologickému převrácení, považuje pak komunistickou stranu za *jednu z mnoha stran*, která sleduje jen vnější cíle mocenské. Když však brzy pochopí, že její činnost míří proti *podstatě* buržoazní společnosti, obviní ji z macchiaveliovské 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).

Zde se znovu v jiné podobě objevuje Masarykovo rozlišení abstraktního a konkrétního. Politiku (marxistickou) považuje za něco abstraktního, vytýká jí, že nerespektuje „živého“ člověka. Naproti tomu etika se podle jeho názoru zabývá konkrétním člověkem. Proto klade etiku nad politiku právě tak jako obnovu „člověka“ nad změnu „poměrů“ a poznání konkrétní nad poznání abstraktní. Pro pojetí filosofie a světového názoru to znamená odklon od racionálního výkladu světa a společnosti.

Je-li totiž *společenské* určení člověka pojato jako určení *vnější*, nepostihující podstatu člověka, pak není možné *vědecké* poznání podstaty člověka. Masaryk potom uvažuje o „filosofii pro život“ asi takto: nemůže být jen vědecká, protože 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.“²³⁾ Co tu Masaryk říká o vědě, platí ovšem i o vědecké filosofii.

²³⁾ Sebevražda, 183–184.

Nejprve nás zaujme, proč vlastně Masarykovi tolik záleží na tom, aby filosofie byla filosofií pro široké vrstvy lidu, nikoli jen pro úzký okruh vybraných zájemců. Vždyť tato skutečnost by měla mluvit v jeho prospěch, být svědectvím jeho demokratismu, jeho zájmu o prostého člověka, a potvrzovat správnost obecného mínění buržoazní historiografie a publicistiky, která nazývala Masaryka „filosofem demokracie“. Činila tak neprávem.

Masaryk totiž klade tuto alternativu: buďto je filosofie vědecká a nemůže být filosofií pro masy, anebo je filosofií pro masy a nemůže být vědecká. Vychází při tom ze svých oblíbených úvah o protikladu mezi vědou a mýtem. I kdyby byla vědecká filosofie možná, nebude 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. Vzpomeneme-li si na Masarykovu stupnici společenských vrstev, sestavenou podle jejich „zatíženosti“ mýtem (nejvíce rolník, méně dělník, nejméně intelektuál), dospějeme k jednoznačnému závěru, že za zdánlivě demokratickým úsilím Masaryka o filosofií pro masy leží *aristokratická koncepce kritického vědomí jednotlivců*, případně 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 najdeme skutečně nejvíce „mýtů“, dnes a tím spíše v době Masarykově? A nesměřovalo jeho veškeré úsilí právě k tomu, aby se každý člověk mýtů zbavoval a aby postupně vědecké myšlení nad nimi převládlo? Odpověď na tyto námitky umožní nám blíže vyložit Masarykovu koncepci vědy a mýtu a najít základní příčiny její nevědeckosti a reakčnosti.

I dnes, a tím spíše za kapitalismu a v době Masarykově, skutečně najdeme mezi pracujícími přežitky nevědeckého myšlení, nazveme-li termínem „mýtus“ nevědecké myšlení v širokém slova smyslu (a Masarykovo postavení mýtu proti vědě k tomuto výkladu opravňuje). Základní omyl Masarykovy koncepce tkví však v tom, že otázka vědy a mýtu (tj. vědeckého a nevědeckého způsobu myšlení) je 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 činí Masaryk čistě gnoseologický problém. Nevědecký způsob myšlení není však v masách rozšířený proto, že by měly přirozenou neschopnost kriticky myslet. Je to způsobeno jejich sociálním postavením ve vykořisťovatelské společnosti a navíc zesilováno aktivním úsilím vládnoucích tříd co nejdéle masy v mýtech udržovat a utvrzovat. Proto se masy nejvíce zbavují mýtů v závislosti na tom, jak dalece si toto své postavení uvědomují a za jeho změnu bojují. Změny ve společenském bytí vedou k tomu, aby si lidové vrstvy nejrychleji – za aktivní pomoci dělnické třídy a strany – své postavení uvědomily a vědecký způsob myšlení osvojily.

A osvojily si jej spíše než buržoazní inteligence, opět pro své a její společenské postavení. Masaryk se hluboce mylí, jestliže buržoazní inteligenci považuje za vrstvu, která se nejvíce zbavila mýtů. Buržoazní inteligence totiž sama podléhá také mýtům, nevědeckým představám, iluzím o svém postavení ve společnosti. Održenost její existence od života dělníků a rolníků právě usnadňuje tvorbu mýtů v jejím prostředí. A co víc, buržoazní inteligence je právě producentem, formulátorem a propagátorem mýtů za kapitalismu. Masaryk sám je toho ostatně dokladem.

Tím je také připravena odpověď na druhou námitku. 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 možné provést pouze na základě revolučních změn společenských vztahů. 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 ještě se u Masaryka, který nechce bojovat proti sociálním zdrojům mýtů, přeměňuje spor vědy s mýtem ve *věčný protiklad* („boj mezi vědou a mythem je hlavní zákon vývoje lidského ducha“).²⁴⁾ Proti spojení vědecké filosofie (tj. nejúčinnější teoretické kritiky) s revolučním hnutím mas (tj. s nejúčinnější, praktickou kritikou nejen buržoazních poměrů, ale i iluzí o nich, mýtů) postavil novou formu mýtu. Jeho filosofie pro masy znamená *novou formu mýtu pro masy*. Dochází k tomu za situace, kdy se akademická filosofie uzavírá do úzkého okruhu zájemců, kdy staré církve ztrácejí půdu v širokých vrstvách lidu a kdy na ně naopak stále více působí filosofie marxistická, marxistické myšlenky o světě a společnosti. Proti nim Masaryk *mýtus obnovuje* v podobě *náboženství*, tj. nejmasovější formy mýtu, poněkud ovšem upravené.

Provádí to tím způsobem, že se snaží náboženství od mýtu oddělit: náboženství není mýtus! Toto podivné tvrzení zdůvodňuje Masaryk tím, že prý vlastní protivou mýtu není filosofie, nýbrž speciální vědy.²⁵⁾ Tím se nám mnohé vysvětluje. Je-li rozbití mýtů výsadou speciálních věd, tj. analýzy jednotlivých stránek skutečnosti (a to má zde Masaryk na mysli), pak lze náboženství od mýtu oddělit. V tom se však Masaryk mylí, neboť žádná jednotlivá speciální věda a zvláště věda chápaná empiristicky – jak je tomu u Masaryka – nemůže vyvrátit mýtus, tj. celý nevědecký způsob myšlení. Speciální věda postihuje pouze některé stránky skutečnosti. Izoluje-li se nadto od celkové souvislosti světa, od otázek světově názorových, a omezuje-li se na svůj úzký empiricky zkoumaný předmět, ponechává za těmito hranicemi volné pole působnosti pro nejrůznější mýty. Jedinou skutečnou protiváhou mýtu

²⁴⁾ Konkrétní logika, 285.

²⁵⁾ Konkrétní logika, 287.

může být (na poli teoretickém) vědecká filosofie, tj. racionální výklad světa vybudovaný na základě zobecnění poznatků všech věd. Neexistuje-li taková filosofie – a Masaryk ve skutečnosti k tomuto názoru dospěl – pak lze propašovat do filosofie znovu mýtus v podobě náboženství: filosofie je v tom případě „vědecká“ pouze po jisté formální stránce („nástroj vědy“), kdežto její stránka světově názorová, celková koncepce světa, syntetický pohled na něj ponechává se náboženství.

Ke stejnému výsledku spěje i druhá Masarykova námitka proti vědeckosti filosofie: věda prý „nedává mravní oporu“. Jde tu o otázku, s níž jsme se již v Masarykových úvahách několikrát setkali. Má ji na mysli tehdy, kdy proti redukci společenského poznání na to, co „se stane“, klade poznání toho, co „mám udělat“ – nebo když se rozhořčuje na moderní dobu, která prý chce omezit filosofii dějin na „pouhá předvídaní“. Jde o vleklý spor v buržoazní filosofii o výklad vztahu mezi tím, „co jest“, a tím, co „má být“ – anebo, jak se někdy říká, mezi „zákonem“ a „normou“.

Tak např. klade otázku pozitivista Fr. Krejčí. Snaží se vyvodit etické normy ze zákonů („norma musí být apodiktickým imperativním vyjádřením zákona“, „normy nelze jinak stanovit než vyvozením jich ze zákona“). Základem má být studium specifické „zákonitosti mravního vývoje“, *nezávislé* na zákonitosti vývoje společenského (Krejčí výslovně činí etiku na sociologii nezávislou). Tato „specifická“ zákonitost však ztrácí svůj význam, neboť Krejčí vyvozuje původ mravnosti opět ze zákonů *mimo* mravní vývoj – z „pudu sebezáchovy“, tj. z hlediska naturalistického.²⁶⁾ Odtržením etiky od zkoumání zákonitosti společenského vývoje se stává toto hledisko v nejlépeším případě základem buržoazního ateismu, jenž nespojuje zánik náboženství se základní změnou společnosti.

Marxismus naopak úzce spojuje etiku s poznáním společenských zákonů (a zánik náboženství se změnami společenskými), které na rozdíl od pozitivismu chápe jako tendence vývoje a zároveň jako návod k jednání.²⁷⁾ Úzce spojujeme poznání s jednáním, s revoluční činností. V marxismu nemá proto místo metafysické oddělení toho, co „jest“, od toho, co „má být“. Tato skutečnost je vyjádřena např. v jednotě vědeckosti a stranickosti.

Proto Vorovkova námitka, že „popis faktů nelze převést na předpis povinnosti“,²⁸⁾ zasahuje právem nikoli marxismus, nýbrž pozitivismus a je založena na tom způsobu myšlení, který je vlastní i Masarykovi.

Masaryk – na rozdíl od Krejčího – také spolu s Vorovkou vlastně tyrdí, že věda nic nezmůže v otázkách etických. Vyvozuje normu z účelů pomoci „filosofie dějin“ (smysl dějin, filosofie jako teleologie). A protože podstatu společnosti hledá v dehistorizovaném, abstraktním člověku, hledá i poslední zdroje morálky mimo společnost, v náboženství (cit, víra), ve vztahu člověka k bohu, a – v psychologii.

²⁶⁾ O stanovisku Krejčího viz: F. Krejčí, *Positivní etika*, 20 a 77.

²⁷⁾ Slov. J. Klofáč, *Materialistické pojetí dějin*, Praha 1957.

²⁸⁾ *Science, philosophie, religion, Ruch filosofický* 1925.

Poslední instancí, která má stanovit etické, sociálně politické a hospodářské cíle lidského snažení, je náboženská víra.

Otázka smyslu lidského života – tj. základní otázka jeho „filosofie pro život“ – je mu tak otázkou, kterou věda, vědecká filosofie řešit nemůže.

3. FILOSOFIE JAKO OSOBNÍ PŘESVĚDČENÍ

Pro tento závěr má Masaryk ještě jeden důvod: filosofie prý – má-li být filosofii pro život – nemůže být racionálním výkladem světa, protože musí uspokojit „celého člověka“, tj. nejen jeho rozum, ale i cit. Musí být tedy jistým prožitkem, osobním přesvědčením (nikoli neosobní a racionální soustavou), citovým vztahem člověka ke světu a k ostatním lidem. Zde se nachází 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 který byla značně rozšířena a kladně oceněna v kruzích buržoazní inteligence (F. X. Šalda, K. Vorovka).²⁹⁾

Masarykovo stanovisko není ojedinelé. Podobně jako on kladou otázku filosofie i jiní představitelé tehdejší buržoazní filosofie. A kladou ji zřetelněji než on (i když ji řeší jinak), a proto nebude na škodu jejich mínění uvést. Jde totiž o rozlišení tzv. teoretické a praktické filosofie nebo 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 osobní vztah k tomuto světu, a má proto individuální a iracionální charakter.³⁰⁾ V obdobném smyslu dělí Müller-Freienfels filosofii na „filo-

²⁹⁾ F. X. Šalda: „Masaryk pejal 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 ve „Skepsi a gnosi“, v kapitole „Čin víry“ říká v podobném smyslu: „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...“ (30).

³⁰⁾ 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 „atheoretickými životními silami“ (umění, politika, náboženství), které se týkají chtění a citění. Životní názor je vždy jen názorem na „malý svět“ určitého člověka. Životní názor charakterizuje Rickert jako „názory 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 (Erkenntnistheorie und Lebensauffassung, 1926, 42n.).

sofii vědy“ a „filosofii života“.³¹⁾ Tato otázka ostatně zaměstnává buržoazní filosofii dodnes.³²⁾

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. Budeme se jimi zabývat pouze z hlediska toho, jak nám pomáhají dokončit kritiku Masarykovy filosofie.

Celkový směr Masarykova řešení je určen jeho pojetím společnosti, které Masaryk v tomto případě nazývá „antropocentrickým stanoviskem“ nebo též „uvědomělým vědeckým antropismem“. Základem tohoto stanoviska je právě tvrzení, že „člověk je vědě měřítkem všech věcí, člověk je pravý a poslední předmět všeho bádání“.³³⁾ Tedy i předmětem „filosofie pro život“ je člověk, svět ve vztahu k člověku a svět viděný člověkem. Světový názor má vyjádřit nikoli to, jaký je svět, nýbrž jaký je a má být vztah člověka k němu.

Masaryk tu 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 absolutisuje 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 o objektivním světě a jeho jednotě je *psychologické* poznání člověka a jeho psychiky, poznání způsobu, jakým člověk svět prožívá. Jestliže pokládal metodické sjednocení poznatků za záležitost formální, světový názor nezajišťující, 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 jediné všeliká činnost lidská všeobecně dá se posouditi a ve svých rozličných projevech jednotně pochopiti.“³⁴⁾ Masarykovo stanovisko je plné rozporů a Masaryk se tu dopouští téže chyby, jakou vytýkal těm směrům, které chtěly omezit předmět filosofie na gnoseologii. Poznání „věcné“ jednoty světa pomocí psychologie není vlastně žádným „věcným“ poznáním o světě, protože poznání o tom, jak svět poznáváme a prožíváme, neříká nám naprosto nic o tom, jaký je

³¹⁾ Die Philosophie des 20. Jahrhunderts . . ., Berlin 1923.

³²⁾ Např. 47. číslo „Revue internationale de philosophie“ (1959) je věnováno otázce, zda filosofie může být vědou. René Schaerer píše: „Pro jedny se stala filosofie deduktivní logikou, mentální algebrou, axiomatickým systémem a čistým vztahem, pro druhé – osobním vyznáním, básní, románem, dramatem, ba i hudební tvorbou“ (89). – G. Granger píše: „Buď je filosofie uměním nebo je poznáním“ (96).

³³⁾ Srov. Konkrétní logika, 55; Rusko a Evropa II, 634–635.

³⁴⁾ Základy konkrétní logiky, 166.

svět. Filosofie je tím zredukována na gnoseologii a gnoseologie potlačena psychologii.³⁵⁾ 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 velkého, toť logický i filosofický dosah našeho mikrokosmu,“^{35a)} říká Masaryk výslovně.

Pokud jde tedy o první otázku (je předmětem filosofie objektivní svět nebo „svět“ člověka?), kloní se Masaryk na stranu subjektivismu. Tuto skutečnost nemůže vyvrátit ani ta okolnost, že tento úkol má splnit speciální věda. Použití psychologie – i „vědecké“ – za hranicemi jejího předmětu je již projevem subjektivismu a vede nutně k mystifikaci. A není snad ani třeba opakovat Masarykův skeptický výrok o poznávacích možnostech samotné psychologické vědy („nerozumíme vlastnímu nitru“).

O sepětí psychologismu se subjektivismem v Masarykově pojetí filosofie mluví i Masarykova odpověď na otázku, zda je filosofické poznání objektivní, či zda je subjektivním výrazem osobnosti. Můžeme ji formulovat v ostřejší podobě i takto: plní filosofie svou funkci 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?

Masaryk se přiklání opět spíše k druhému 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 „poznání“ uměleckému. Jednak toto poznání podle jeho názoru nejlépe doplňuje psychologii tam, kde jako empirická věda nestačí. Umělecká forma odrazu skutečnosti má kromě toho skutečně před vědou tu přednost, že působí, že zaujímá celého člověka, útočí na jeho city. Právě pro tuto její účinnost, nikoli pravdivost, povýšil ji Masaryk na vyšší formu poznání, než jaké může poskytnout věda. V tom smyslu se nám stane pochopitelným, proč uvažuje o tom, že „nové učení (náboženské) urazilo by svou vítěznou dráhu spíše psychologicky než logicky“,³⁶⁾ tj. právě svou citovou, názornou účinností než silou pravdy.

I Masarykův důraz na etiku zapadá do tohoto pojetí filosofie. Zjištění, že v otázkách gnoseologie se 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 vyznávaným přesvědčením, v souladu s jednáním atd. Masaryk proto říká výslovně, že „nezáleží tak na jakosti

³⁵⁾ Jen tak si můžeme vysvětlit, že „předpoklad“ existence objektivní reality čítá mezi důležité psychologické hypotézy a že problém vztahu racionálního a empirického poznání považuje za problém psychologický (Moderní člověk a náboženství, 245).

^{35a)} Základy konkrétní logiky, 165.

³⁶⁾ Sebevražda, 251.

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 myslí“.³⁷⁾

Z hlediska Masarykova pojetí filosofie jako prožívání se nám dále vysvětluje v novém kontextu i jeho restaurační mýtu v podobě náboženství: „Náboženství je každý cit, který se pojí se světovým názorem.“³⁸⁾ Má-li tedy světový názor působit, musí být spjat s city člověka a již tím být také náboženský.

A proto také – Masaryk jde ještě dále – jestliže „socialismus chce být úplně novým názorem na svět“, musí být „chtějí nechtějí také náboženský“.³⁹⁾ I z toho důvodu nemůže být filosofie pro masy vědecká, musí především působit na city lidí. Ostatně – jak uvažuje Masaryk – i samy masy pojmají socialismus nábožensky – i socialismus vědecký –, nikoli jako čistě teoretickou nebo dokonce jen ekonomickou soustavu, jak by to prý chtěli jejich „teoretičtí vůdcové“. Masaryk tím říká: nebraňte se zapojit náboženství do marxistického světového názoru, uzákoníte tím jen daný stav.

Stejně subjektivisticky vyznívá odpověď na otázku po platnosti a jistotě filosofie (subjektivní či objektivní?). Charakterizuje ji Masarykova poznámka, že „každý má svou filosofii“.⁴⁰⁾ 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 jednatel může provádět libovolnou myšlenkovou práci. Masaryk ještě požadoval „víru na úrovni vědeckého přesvědčení“, ale po něm a v jeho duchu již najdeme otevřenější a radikálnější slova o tom, že každý má svůj vlastní pokus o „gnosi“ [Vorovka⁴¹⁾] a že za svou pravdu ručí jednatel před celým světem [Rádl⁴²⁾]. A tím se neodvratně vtírá závěr, že každý má svou filosofickou pravdu, tj. že se pravdou stane to poznání, pro něž se člověk rozhodne, v něž uvěří.

Tato subjektivizace filosofie má i své politické posvěcení, které nám odhaluje její společenský smysl. Vystupuje totiž pod heslem *demokracie ve filosofii* – „vláda demokracie ve filosofii“, jak výstižně nazval tuto skutečnost F. Pelikán,⁴³⁾ který se pro spojení demokracie a filosofie dovolává ne náhodou právě Masaryka. Každý má svou filosofii, svůj výklad světa, každý nechť si filosofuje po svém. V duchu tohoto pojetí prohlásil Masaryk empirickou vědu za spojence buržoazní demokracie. Právem, neboť v tom případě se závaznými stávají jen výsledky empirické vědy, kdežto filosofie se stává společensky nezávazným, osobním míněním a stanoviskem,

³⁷⁾ Sebevražda, 238–239.

³⁸⁾ Konkrétní logika, 276.

³⁹⁾ Otázka sociální II, 214–215.

⁴⁰⁾ Hovory III, 9.

⁴¹⁾ Skepse a gnose, 166.

⁴²⁾ Moderní věda, 5.

⁴³⁾ Vláda demokracie ve filosofii, Praha 1929.

zpravidla tak či onak spjatým s náboženstvím. U Masaryka je to „hledisko věčnosti“, u Vorovky „jeho“ pokus o „gnosi“, u Pelikána voluntarismus atd. Takto chápané spojenectví filosofie, empirické vědy a „demokracie“ je namířeno proti marxistické filosofii a proti vědě vůbec, tj. proti spojencům socialistických přeměn člověka a společnosti, které činí náboženský světový názor zbytečným. Boj je veden pod rouškou kritiky „neomylnictví“ a „násilnictví“ marxismu.

Obrana náboženství, bez něhož se buržoazní společnost neobejde, vyžaduje zároveň i kritiku těch scientistických tendencí, které se chtějí s náboženstvím rozcházet. Proto boj za „demokracii ve filosofii“, „za svobodu české filosofie“ byl u nás zaměřen i proti pozitivismu, u Pelikána a Vorovky se zvláštním ostrím proti Krejčímu, ostrím, které nenajdeme ještě u Masaryka. Hrály tu svou úlohu jistě osobní důvody, které nám ovšem nesmí zastřít celkový protiscientistický smysl těchto bojů (Hoppe, Vorovka, Pelikán vytýkají pozitivismu právě „neosobnost“, „diktaturu vědy“). Tento smysl mají i názory Masarykovy.

Heslo „filosofie pro život“, pod nímž Masarykova filosofie nastoupila svou vlastní, ještě ne příliš radikální cestu proti „diktatuře vědy“ (a zvláště proti diktatuře proletariátu), mátló mnohé příslušníky inteligence mimo jiné tím, že zdánlivě řešilo krizi pozitivismu a vycházelo vstříc všeobecnému odporu proti akademické a spekulativní filosofii. Tím zůstal skryt vlastní smysl tohoto hesla, které svým subjektivismem otevíralo cestu k radikálnímu popření vědeckosti filosofie. Tento směr vývoje české filosofie nebyl lhostejný. Nebylo a není možné připojit se k Šaldovu soudu o Masarykovi: „ať se šlo kamkoliv, 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 se opřelo právě o argument, že filosofie musí být osobním přesvědčením a že má 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.⁴⁴⁾

4. BURŽOAZNÍ „ŽIVOTNÍ FILOSOFIE“ A VĚDECKÝ SVĚTOVÝ NÁZOR

Kritika Masarykovy „filosofie pro život“ nás přivádí k tomu, abychom spolu s celkovým jejím posouzením vyložili soustavněji i některá základní hlediska, ze kterých jsme k ní v průběhu celé práce přistupovali. Omezím se na několik pozná-

⁴⁴⁾ Science, philosophie, religion, Ruch filosofický, 1925.

mek k těmto otázkám: problém vztahu mezi filosofií a světovým názorem, problém „celého člověka“ a „antropocentrismu“.

I. Filosofie a světový názor. – Byli jsme svědky toho, že buržoazní „lebensfilosofie“ odlišuje filosofii (jinak nazývanou „teoretickou filosofií“ nebo „světovým názorem“) od světového názoru (jinak nazývaného „praktickou filosofií“ nebo „životním názorem“). Rozdíl mezi nimi charakterizuje jako rozdíl mezi objektivní (neosobní) vědou a osobním přesvědčením (osobním vztahem člověka ke světu). Masarykova „filosofie života“ se zaměřuje na obdobný problém a má obdobné společenské a gnoseologické základy jako buržoazní „lebensfilosofie“.

Tato filosofie 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 a zvláště společenského bytí. Výsledkem je závěr, že *nelze racionálně řešit problémy světového názoru*.

Názory buržoazních filosofů o hranicích vědeckého poznání vyplývají z *debistorizace vědomí a poznání*. Konkrétně historické 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 společenskohistorickou praxi. *Poznání* se pak chápe jako vztah abstraktního člověka (lidstva) ke světu, jako vztah, který není podmíněn společenskohistorickým vývojem, nýbrž je právě od něho „osvobozený“. *Vědomí* je zase pojato jako něco jen podmíněného, jen relativního, jen subjektivního, a tedy jako jev, který je objektivnímu poznání přímo protikladný. Výsledek: *nepodmíněná („vědecká“) filosofie proti podmíněnému (iracionálnímu) světovému názoru*.

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

Celá koncepce buržoazní „lebensfilosofie“ má svůj konečný zdroj v *debistorizaci člověka*, která vyjadřuje *buržoazní třídní hledisko* autorů a projevuje se v *roztržce mezi „malým světem“ člověka a světem „velkým“*. Tím se atomizuje společnost na souhrn individuí a posvěcuje se buržoazní individualistický způsob života. Izolace individua od „velkého“ světa přírody je způsobena izolací individua od „velkého“ světa společnosti (přes něj a v jeho rámci se vztah individua k přírodě realizuje), izolací individua od materiální činnosti, již 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 demokratickými (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 filosofií a světovým názorem v buržoazní „lebensfilosofií“. Platí to i o filosofií Masarykově, kde se tato otázka formuluje jako *spor vědy s mýtem*. Ne nadarmo se Masarykovi nelíbí marxismus jednou proto, že prý je příliš pozitivistický („vědecký“), a jindy proto, že je příliš „ideologický“ („mythický“).

Odstraníme-li nesprávné předpoklady, ze kterých buržoazní „lebensfilosofie“ vyšla, *mizí nám tento rozpor a rozdíl mezi filosofií a světovým názorem, který nastolila*. Oba totiž mají společenský charakter, jsou společenskohistoricky podmíněny, jsou výrazem zájmů tříd. Oba jsou historicky podmíněným odrazem společenského bytí. Jedním z jejich společných pramenů je rozvoj věd. Předmětem obou je celek světa, „velký svět“. V obou je vyjádřen vztah člověka k němu.

Není tedy mezi marxistickou (vědeckou) filosofií a marxistickým (vědeckým) světovým názorem žádný rozdíl?

V marxistické literatuře i propagandistické praxi se oba pojmy ztotožňují anebo se rozlišují, namnoze však způsobem rozdílným a z různých hledisek. Nemohu se zde jimi zabývat v plné šíři. Vyložím své stanovisko pouze potud, pokud nás tato otázka zajímá v souvislosti s kritikou buržoazní – a zvláště Masarykovy – „filosofie pro život“.

Světovým názorem se nazývá pojetí světa zaměřené k výkladu celku světa a jeho podstaty, k poznání vztahu člověka k němu, místa člověka v něm. Podle povahy řešení těchto otázek se může rozlišit *náboženský světový názor* (nevědecký, opírající se o smyšlenky, iluze, legendy a fantastický obraz světa) a *filosofický světový názor* budovaný pomocí abstraktních kategorií, pojmů, zákonů. Ten může být idealistický nebo materialistický, nevědecký nebo vědecký.

Světový názor však podle našeho názoru nelze redukovat na filosofií, světový názor v pravém slova smyslu zahrnuje širší okruh idejí než filosofie. Zřetelně se to ukazuje na vztahu mezi náboženským světovým názorem a idealistickou (např. novotomistickou) filosofií. Tento rozdíl platí v jistém smyslu i pro vědeckou filosofií a vědecký světový názor.

Marxistická filosofie má např. všechny znaky vědeckosti jako každá jiná věda:

má svůj specifický předmět zkoumání (nejobecnější zákony vývoje přírody, společnosti a poznání), opírá se důsledně o výsledky všech věd, postupuje cílevědomě a systematicky, pracuje se soustavou přesně vymezených kategorií, pojmů a zákonů. Vědeckost marxistické filosofie spočívá (kromě formálních znaků vědeckosti) především v jejím spojení se speciálními vědami, s ostatními stránkami marxismu a s praxí. Marxistický světový názor naproti tomu není vědou, je však světovým názorem vědeckým. Jeho vědeckost spočívá především v tom, že se opírá jako o svůj teoretický základ o vědeckou filosofii, o marxistickou teorii vůbec.

Marxistický (komunistický) světový názor nelze zužovat na poznatky o nejobecnějších zákonech vývoje světa. Komunistický světový názor zahrnuje širší okruh idejí, nejen filosofických, opírajících se o poznatky speciálních věd, nýbrž i idejí politických, ekonomických, morálních, estetických. Vztah mezi marxistickou filosofii a světovým názorem bych vyjádřil jako *jednotu dvou různých stránek marxistického pojetí světa*. Tato jednotu marxistické filosofie a marxistického světového názoru je vyjádřena v jednotě tří součástí marxismu, v jednotě teorie a praxe, vědy a ideologie, filosofie a politiky, poznání a jednání, vědění a přesvědčení, vědeckosti a stranickosti. Světový názor je těsněji spjat s racionálním, emocionálním a volním postojem člověka ke světu. Marxistická filosofie je *teoretickým základem komunistického (vědeckého) světového názoru*, je jeho teorií.

Stanovit rozdíly mezi jinak nerozlučně spjatými stránkami našeho pohledu na svět má značný praktický význam. Rozdíl mezi nimi bych srovnal s poměrem mezi logikou a správným myšlením anebo ještě lépe – mezi etikou a morálkou. Každý člověk totiž může správně myslet a neznat pravidla logiky, může mravně jednat a neznat etickou teorii. Podobně se setkáváme s lidmi, kteří se dopracovali svými životními zkušenostmi ke komunistickému světovému názoru, neznajíce téměř vědeckou filosofii. Naopak existují filosofové, příp. „znalci“ marxistické filosofie, kteří komunistický světový názor nemají, komunisticky nemyslí, necítí, nejednají. K tomu, abychom měli komunistický světový názor, není třeba být filosofové. Protože však jde o dvě stránky jedné věci, nemůže být dobrým marxistickým filosofem ten, kdo nemá komunistický světový názor, a nemůže mít dnes už komunistický světový názor ten, kdo nezvládne alespoň základy marxistické filosofie. Právě proto, že komunismus vyžaduje stále *uvědomělejší* účast *každého* člověka na výstavbě nového života, musí každý řešit stále náročnější problémy, a proto nemůže neupevňovat svůj světový názor studiem filosofie a nejnovějších poznatků věd. Na druhé straně sebelepší teoretická znalost filosofie neučiní z člověka aktivnějšího podílníka na výstavbě, nestane-li se jeho světovým názorem, tj. neprostoupí-li „celého člověka“, jeho myšlení, citění a jednání.

Rozlišení marxistické filosofie a světového názoru má praktický význam pro správný přístup k otázkám komunistické výchovy a kulturní revoluce vůbec. Odráží se v něm totiž nutnost *jednoty výuky a výchovy* komunistického světového názoru. Nelze komunisticky vychovávat bez výuky filosofie, bez šíření politických a vědec-

kých poznatků. Nelze vyučovat bez současné komunistické výchovy těch, kteří se učí. Proto je dnes tak důležité vypracovat hodnotné, širokému okruhu lidí přístupné a ke každému člověku promlouvající publikace o marxistické filosofii. Zároveň s tím prudce roste význam výchovy praxí, výchovy morální a estetické, význam uměleckého působení atd.

Charakter socialistické společnosti (odstranění vykořisťování, podíl pracujících na správě země a výrobě, odstraňování rozporů a podstatných rozdílů mezi fyzickou a duševní prací atd.) a charakter marxistické filosofie a světového názoru (*vědecký výraz zájmů* člověka socialistické společnosti) dávají *reálné předpoklady* tomu, aby se vědecká filosofie stala majetkem širokých vrstev a vědecký světový názor – názorem každého člověka.

II. Protikladnost mezi buržoazní (a Masarykovou) „lebensfilosofií“ a marxistickou „filosofií pro život“ vysvitne i u problému „celého člověka“ a „antropocentrismu“.

Masarykova filosofie není akademickou filosofií. Je skutečně *filosofií pro život člověka – 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 smýšlením a morálkou, svým pojetím života a svým způsobem života.

Buržoazní způsob života je individualistický. Kapitalismus, rozdělující společnost na antagonistické třídy, odděluje i člověka od člověka, jednotlivce od společnosti, osobní zájmy od zájmů společenských. Sladit tyto zájmy za kapitalismu je úkolem neřešitelným a to se projevuje i v rozporuplné struktuře Masarykovy filosofie. Buržoazní reformismus vede k jisté dějinně filosofické koncepci. Tou však Masaryk nemůže vyložit člověka jako společenské individuum a hledá podstatu společnosti v individuu. Na místo plnosti společenského života člověka nastupuje proto „plnost“ života jednotlivce, „harmonie“ mezi rozumem, citem a jednáním, harmonie vykoupená tím, že se nesaží na ty společenské vztahy, které za kapitalismu harmonický vývoj člověka neustále ruší.

Masaryk tedy klade místo skutečného plného života „plný život“ iluzorní. Kategorii „života“ 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, neboť nejsou s to pojmut „život“ člověka jako společenský, jako život společenského individua.

Masarykův „antropocentrismus“ má proto *náboženský* charakter. Náboženství je nejvhodnějším prostředkem k tomu, jak nedostatek skutečné plnosti života nahradit plností iluzorní. Poskytuje totiž „ráj srdce“ uprostřed „labyrintu světa“. Náboženství má tak „harmonizovat“ a sjednocovat to, co kapitalismus neustále rozrušuje: život společnosti (harmonie tříd) i život jednotlivce (harmonie rozumu, citu

a jednání). Právě v tom smyslu cení si Masaryk náboženství jako „centrální a centralizující 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 a je základem jejich jednoty: „Náboženství drží člověka celého, hlavu i srdce i tělo.“⁴⁵⁾ Náboženství je tak iluzorním východiskem z oddělení individua od společnosti v podmínkách buržoazní společnosti a je dnes formou buržoazního individualismu. Nábožensky zdůvodňovaný požadavek lásky k lidem je právě jen iluzorním východiskem z individualismu, protože se vyvozuje ze vztahu člověka k bohu, k bytosti mimo společnost, a člověka tak od společnosti odtrhuje.

Tím, že náboženství „drží celého člověka“, je dnes *jediným vážným soupeřem* komunistického světového názoru a marxistické filosofie pro život. Empirické a jednostranně gnoseologicky zaměřené formy buržoazní filosofie sice škodí ve vědě a filosofii, neřeší však otázky světového názoru a neovlivňují široký okruh lidí jako náboženství. Církev dnes se snaží postavit proti komunismu celou soustavu filosofických, etických a sociálně politických názorů, snaží se je co nejvíce přizpůsobit soudobému vývoji komunismu (zvl. církve v socialistických zemích), vědy a techniky. Masaryk naopak správně postřehl, že marxismus je vážným soupeřem náboženství proto, že proti němu neklade jen filosofii nebo jen ekonomické učení, ale i ucelený světový názor a praktické hnutí. Komunistický světový názor také „drží člověka celého“. 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 dnes u některých lidí, kteří lásku k člověku a podobné přirozené lidské city připisují náboženské morálce a protože je naše morálka též uznává (vždyť jsou!), vidí v tom nějaké 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 „Individuum“ – 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

⁴⁵⁾ Otázka sociální II, 205.

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 „universalismu“, „totalitarismu“, „nehumanismu“, „etatismu“ apod. nebyly dosud v naší teorii a propagandě dostatečně vyvraceny, ačkoli o „antropocentrickém“ zaměření komunismu svědčí výmluvně jak sama praxe a skutečnost socialistické výstavby, tak i marxistická teorie. Marxismus např. odhalil za vztahy mezi věcmi vztahy mezi lidmi, stanovil objektivní zákonitosti společenského vývoje a dospěl nejen k poznání, že člověk je rozhodujícím činitelem dějin, nýbrž ukázal i reálnou cestu k tomu, jak má člověk stále uvědoměleji své dějiny „dělat“.

Masaryk (a podobně i Berďajev aj.) nemá pravdu, tvrdí-li, že materialismus není schopen řešit problém „celého člověka“. Naopak, teprve pojetí člověka jako společenské bytosti umožňuje vědecky vyložit člověka, teprve marxistická filosofie se stala vědeckou teorií o člověku a o všech stránkách jeho života. V tom smyslu klade problém B. G. Ananjev v zajímavém článku „Člověk jako obecný problém současné vědy“.⁴⁶⁾ Zdůrazňuje v něm nutnost komplexního řešení problému člověka jako společenského individua, k němuž by se spojily přírodní i společenské vědy. Významné místo v tomto celostním pohledu na člověka připisuje však psychologii (podle mého názoru patří filosofii) jako disciplíně, v níž se spojuje přírodovědecké a společenskohistorické poznání o člověku. Toto centrální místo psychologie není oprávněno ani tím, že se tu jedná o psychologii materialistickou, opírající se o historikomaterialistické pojetí člověka jako společenské bytosti. Ananjevova kritika krize buržoazní vědy o člověku je nadto neúplná. Autor hledá její příčiny v dualistickém pojetí světa a člověka. Kromě něho však máme i iracionalistickou linii v buržoazní „antropologii“, která si otázku „celého člověka“ postavila. Orientovala se na psychologii, odtrženou od dialektiky přírodního a společenského, takže jednak opět upadla do dualismu, jednak dospěla k redukci „plnosti“ člověka na psychiku. Tím byla buržoazní filosofická antropologie postavena před *nemožnost vědeckého řešení otázky*, spojovala ji tak či onak s náboženstvím a skončila v iracionalismu. Vidí totiž v člověku vždy něco tajemného, něco iracionálního 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: osvobození člověka, zrušení tříd, rozmach výroby, vědy a kultury ve spojení s rostoucí úlohou lidových mas a každého jednotlivce. *Jednotlivce společenského*, neboť individualistický způsob života – opírající se o soukromé vlastnictví – je ve stále větším rozporu se společenským cha-

⁴⁶⁾ Vestník leningradského universiteta (serija fil.-ek.-pravo), 1957, č. 11.

rakterem 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 od sebe země i lidi oddělují. Podobně i ve vědě roste význam komplexního přístupu k jejím základním problémům, např. v lékařství, v astronautice apod. Ačkoli 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 úsporností 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 s jinými mýty. Buržoazní „praktická“ filosofie je postavena proti progresivnímu vývoji společnosti, je odtržena od společenské praxe. Proto je východiskem jen iluzorním. Tím je i apologetická a neustále upevňuje ty nehumanistické společenské vztahy, které by slovy chtěla zrušit.

