

Několik stručných poznámek k ideově teoretickým a metodologickým východiskům filosofického myšlení T. G. Masaryka

Zdá se, že se příliš neodchýlíme od objektivní pravdy, vyslovíme-li hypotézu, že filosofické názory profesora Masaryka se utvářely v podobě svérázné kombinace pozitivismu – především v první vývojové etapě tak zvaného pozitivismu „sociologického“ – a novokantovství. Tvůrcem principů pozitivistické filosofie a zakladatelem jejího pojmově kategoriálního systému byl francouzský filosof Auguste Comte, jenž zároveň náleží k „otcům zakladatelům“ sociologie jako zvláštní oblasti společenskovědního bádání.

Podle Comta prochází vývoj lidského poznávacího myšlení, a to jak v jednotlivém člověku, tak i v celém lidstvu, zákonitou posloupností tří vývojových stádií: od myšlení nábožensko-teologického a filosoficko-metafyzického (které se odvolává na působení nadpřirozených sil božství nebo operuje abstraktními pojmy, za jevy skrytými podstatami a příčinami, jejichž existenci nelze empiricky prokázat) dospívá poznávací rozum člověka údajně do stádia pozitivního poznání, které vychází z faktů a jejich vzájemných vztahů, jež představují pozitivně daná jsoucna, jejichž existence je nezpochybnitelná a dokazatelná. Proto je možné zkoumat jejich podobnost a následnost, uspořádat je podle určitých zákonů a předvídat tak i jejich budoucí vývoj. Empiricky zjistitelná fakta mají povahu elementárních struktur, „atomů“ světa. V sociologickém pozitivismu mají tato „atomární fakta“ povahu reálných společenských jevů; v individuálně psychologickém pozitivismu (neboli empiriokriticismu) představují „elementy světa“ počítky a vjemy a svět přírodních jevů i historického vývoje lidské společnosti proto zahrnuje soubory a kombinace (čili komplexy) počitků a vjemů; v rozličných variantách novopozitivistických systémů (neboli tak zvaného logického pozitivismu) jsou „atomárními fakty“ tvrzení logiky či matematiky nebo tak zvané „protokolární věty“, jejichž pravdivost lze empiricky ověřit. Tak je tomu v tak zvaném „logickém atomismu“ u Bertranda Russella či v „logicko-filosofickém traktátu“ Ludwiga Wittgensteina, kde se dočteme, že „svět je soubor faktů, nikoli věcí“, „většina vět z oblasti filosofie není pravdivá nebo nepravdivá, ale nesmyslná“, „veškerá filosofie spočívá v analýze jazyka“, „hranice našeho jazyka jsou hranicemi světa“.¹

Metoda pozitivistické filosofie pokládá za nesmyslnou – protože „metafyzickou“ – otázku, zda v „jevech“ (čili „atomárních faktech“, bezprostředních údajích lidské racionálně smyslové zkušenosti) je dána nějaká „věc o sobě“ neboli objektivní realita. Z toho pro pozitivistickou teorii poznání plyne, že není možná žádná „absolutní“ (čili objektivní) pravda, ale pouze a jedině pravda relativní – například ve vymezení ruského „empiriomony“ Bogdanova, že „pravda je organizující forma lidské zkušenosti“.² Pozitivismus, jenž deklaruje, že odmítá všechny formy nábožensko-filosofického světového názoru, odmítá stejně tak důrazně materialistické – a dialekticko-materialistické tím spíše – řešení základní filosofické otázky. Představuje tak racionalistickou variantu myšlenkových proudů postmarxistické buržoazní filosofie, která chce „překonat zastaralý, dogmatický a metafyzický protiklad materialismu a idealismu“, a proto konstruuje „třetí a nezávislou vývojovou linii“ filosofických kategoriálních systémů.³ Kritickou distancí od materialismu zdůvodňují pozitivisté tím, že materialisté prý uznávají něco nemyslitelného a nepoznatelného – „věc o sobě“, hmotu „vně zkušenosti“, vně našeho poznání, čímž upadají ve skutečný mysticismus, když připouštějí něco, co je z jiného světa, za hranicemi „zkušenosti“ a poznání. Když vykládají, že prý hmota, působící na naše smyslové orgány, vytváří počítky, uznávají materialisté za základ vlastně „neznámé nic“, a přitom právě materialistická filosofie prohlašuje za jediný zdroj poznání

naše smysly. Materialisté tak údajně upadají v „kantiánství“ – empiriokritikové (zvláště ruští) kritizovali ruského marxistu Plechanova za to, že připouštěl existenci „věci o sobě“, tj. věci mimo naše vědomí –, „zdvojují svět“, hlásají „dualismus“, neboť za jevy je u nich ještě věc o sobě, za bezprostředními smyslovými daty je něco jiného, jakýsi „fetiš“, „idol“, „absolutno“, „pramen metafyziky“, dvojník náboženství. Ruský machista Bazarov prohlašoval nikoli náhodou, že materialismus představuje vlastně „kult svaté hmoty“.⁴

V Masarykových filosoficko-ekonomických představách nalezneme stopy tak zvané „trojjediné formule“ zvládnuté buržoazní politické ekonomie, kterou svého času hlásal například J. B. Say. Podle jeho teorie tvoří hodnotu zboží práce, kapitál a půda, to znamená, že se na produkci zboží podílejí vlastníci půdy, kapitalističtí podnikatelé a dělníci. Kapitál, zosobněný v kapitalistických majitelích firem, dostává z hodnoty produktu peněžní úrok jakožto cenu kapitálu, dělnictvo obdrží mzdu, která je cenou práce, vlastníci půdy si přivlastňují rentu coby cenu půdy. Ve výrobním procesu není údajně nikdo vykořisťován (jelikož živá konkrétní práce dělníků není jediným pramenem hodnoty vyrobeného produktu), vše se děje zcela spravedlivě a v souladu s požadavky „obecného blaha“. K dosažení co největšího štěstí pro všechny je tedy nezbytné, aby mezi zmiňovanými společenskými třídami vládla sociální harmonie a třídně sociální spolupráce a dělníci spolu s kapitalisty i kapitalisticky hospodařícími velkostatkáři společně pracovali pro naplnění celospolečenského zájmu praktickým životem. „Trojjediná ekonomická formule“ inspirovala pozitivistickou „filosofii užitečnosti“ neboli „sociální utilitarismus“ Jeremy Benthama a Johna Stuarta Milla, jenž zdůrazňoval nezbytnost sociální harmonie a třídně sociální spolupráce mezi proletariátem a buržoazií, a to především pro dělnické obyvatelstvo, neboť v buržoazní občanské společnosti potkalo dělnickou třídu nejvyšší štěstí, když může vyrábět nadhodnotu pro kapitalistické vlastníky podniků, přispívat tak k vědeckotechnickému civilizačnímu pokroku, být užitečnou pro všeobecné sociální dobro, což musí zajisté u jednotlivých proletářů vyvolávat pocity životní radosti a optimismu, když mohou tímto způsobem „přinášet co nejvíce štěstí co největšímu počtu lidí“.⁵

Marburská škola novokantovství, která se zaměřovala na teorii poznání a metodologii přírodních věd, se snažila překonat protiklad a dualismus mezi „věcí o sobě“ a jevy ve smyslu odstranění „věci o sobě“ neboli názoru, že „věc o sobě“ neexistuje, přičemž zdůrazňovala, že poznání je nikdy nekončící a do nekonečna postupující proces, jehož nedosažitelným cílem je naprosté rozumové proniknutí materiálně předmětného světa neboli „nahrazení všeho individuálně subjektivního obecně závaznou objektivitou“ – z čehož plyne, že objektivně pravdivé je to, co je pravdivé pro všechny, co všichni lidé společně považují za pravdivé, a tudíž poznání spočívá v odhalování způsobu, kterým je svět dán ve „všelidsky rodové transcendentální subjektivitě“ (přesněji řečeno „intersubjektivitě“) neboli v myšlení a rozumovém vědění všech příslušníků lidského rodu, kteří tak vytvářejí jeden společný, organicky celistvý kolektivní subjekt, jedno jediné všelidské já jakožto duchovně kulturní jsoučno, a vůči nimž mají univerzální formy (což jsou filosofické kategorie) zmiňované danosti neosobně nadosobní povahu: což je přímo protikladné k vymezení objektivní pravdy v teorii poznání materialistické dialektické logiky.⁶ Zároveň tato škola podporovala rozvíjení vztahově funkcionální logiky, v níž spatřovala „světonázorově neutrální“ alternativu „materialismem příliš zatíženou“ klasické logiky substantiálně atributivní, a to z toho důvodu, že podle teorie poznání vztahově funkcionální logiky je logika pouze částí teorie poznání a „objektivní pravda“ v novokantovském smyslu vzniká díky vzájemnému vztahu mezi rozumem a (náboženskou) vírou.

Bádenská škola novokantovství vešla do dějin filosofie koncepcí „metodologického dualismu“, neboť proklamovala, že přírodní vědy se zásadním způsobem odlišují od věd společenských a historických (neboli „duchově“, věd o duchovní kultuře společnosti): cílem

přírodovědeckého bádání je hledání a nalézání všeobecných zákonů, a proto jsou přírodní vědy vědami „nomotetickými“, jež využívají metodu zobecňování (metodu generalizující); kdežto vědy společenské se zaměřují na jedinečné a individuální jevy, a proto jsou vědy o duchovní kultuře společnosti vědami „idiografickými“ neboli popisnými, které používají metodu individualizující. Pro bádanské novokantovce měl samozřejmou, axiomatickou platnost teoretický postulát, že v historickém vývoji lidské společnosti nejsou a ani nemohou být nějaké zákonitosti, jak o nich hovoří marxistický historický materialismus, což ale údajně neznamená, že by v civilizačním a kulturním rozvoji lidského rodu nemohlo existovat obecné v jiné formě: totiž ve formě etických a estetických hodnot spolu s hodnotami v oblasti logiky a gnoseologie, které jsou podkladem i živnou půdou veškerého lidského praktického jednání i poznávací činnosti a musí být ovšem inspirovány nábožensky. Jedná se o transcendentální (neboli z dané individuální praktické životní zkušenosti jednotlivce neodvoditelné a onu zkušenost přesahující) ideální zákony „toho, co má být“ ve sféře pravdivosti, mravnosti a krásna – mezi nimiž mají klíčový význam hodnoty nábožensko-mystické, k nimž náleží „svatost“ a „vědomí jednoty lidstva s bohem“. Není divu, že takováto filosofická teorie inspirovala i vznik tak zvaného „etického socialismu“, díky němuž se na dělnické hnutí pokoušela naroubovat myšlenka, že „hnutí je vše, kdežto konečný cíl“ (čili dobytí politické moci, nastolení diktatury proletariátu) „je ničím“.⁷

Z toho důvodu nás nemůže překvapit, když u profesora Masaryka například čteme, že „posuzování národohospodářské převládá tak, jakoby socialismus opravdu byl otázkou jen hospodářskou. Socialismus otázkou jen hospodářskou není a nikdy nebyl... Socialismus je dnes crux našeho vědění, vědomí a svědomí.“⁸ A dále: „Otázka sociální není pouze otázkou dělnickou, jako roku 1487 nebyla pouze otázkou selského lidu. Otázka sociální není otázka pouze jedné třídy a kasty, jest otázkou všech. Povoliti nátlaků dělníkům poskytnutím všeobecného práva hlasovacího jest rozřešení otázky jen částečné a negativní; otázka musí býti rozřešena celá a pozitivně; a to znamená osvětliti a otepliti hlavy a srdce všech, znamená duchu dáti moc nad hmotou, znamená potlačiti sebelásku. Otázka sociální je otázka mravnosti-nemravnosti, je otázka násilí a účinné humanity.“⁹ Zdá se být zjevné, že profesor Masaryk si na konci devatenáctého století jasnozřivě uvědomil – většina buržoazních teoretiků oné doby tak pronikavou třídně sociální intuicí rozhodně netrpěla –, že k přežití kapitalismu je nezbytné začít řešit problém sociálního postavení dělnictva neboli „otázku sociální“, vážený pan profesor však samozřejmě nikdy nepokládal socialismus za vědeckou teorii o zákonitostech historického vývoje lidské společnosti, leč rozuměl mu pouze ve smyslu socialismu „etického“ a v duchu „ideálů humanitních“ – a patrně se též děsil představy, že by se „otázka sociální“ mohla stát obsahem a výsledkem revolučně kritické sociálně politické aktivity proletariátu.

Pojmové teoretické slabiny metodologických schémat pozitivistické filosofie se odhalují tehdy, když se profesor Masaryk snaží polemizovat s marxismem. I v tomto případě musíme ale sportovně uznat, že i zde projevil pan profesor pronikavou filosofickou i politickou intuici, když velmi správně odhadl, že marxismus může ve dvacátém století sehrát velmi významnou úlohu, a to proto, že zdůrazňuje význam problematiky „otázky sociální“ pod zorným úhlem sociálního postavení dělníků, čímž musel být Masarykovi určitě sympatický. Vážený pan univerzitní profesor musel zároveň litovat toho, že Marx a Engels se přimkli k materialistickému řešení základní filosofické otázky, když přece museli vědět, že materialismus je „metafyzika“, která je „skutečné caput mortum“ (mrtvá hlava) „marxismu“, z čehož plyne, že materialismus je jakožto „dávno překonaný a vyvrácený filosofický systém“ mrtvým a zbytečným přívěškem marxistické sociálně filosofické teorie.¹⁰ Neschopnost materialismu stát se vskutku vědeckou (v pozitivistickém smyslu) filosofickou teorií jenom zesiluje skutečnost, že materialismus je v marxismu spojen s hegelovskou dialektikou, což

není nic jiného než jakýsi podivný spekulativní, sofistický a eklektický „hokus pokus“. ¹¹ Není divu, že ruský machista Berman nazýval dialektiku „hegelovskou nákazou marxismu“, „slovním haraburdím hegelovštiny“ a o totožnosti protikladných určení (neboli rozporu) hovořil jako o „principu sofistického obracení vědeckých pojmů naruby“. ¹² Masaryk mluví v této spojitosti ještě daleko tvrději o „tajemném krámu hegelovské idealistické scholastiky“, jenž způsobil, že „materialistická dialektika je contradictio in adjecto“ neboli absurdní, nesmyslný rozpor, vždyť objektivní dialektika neexistuje, ve věcech nižádného dialektického rozporu není; dialektika je (a může být) pouze dialektikou subjektivní, jelikož rozpor existuje pouze v našem myšlení, je důsledkem omylů, chyb a nepřesností v procesu lidského usuzování a uvažování. ¹³ A nejhorší (čili pro pozitivismus a pozitivisty zcela nevědeckou) součástí marxismu je marxismus historický, který prý nemůže být ničím jiným než materialismem vulgárním, znásilňujícím dějiny dogmatickým opakováním teze, že „člověk je to, co jí“, neschopným pochopit, že společenské jevy nemají příčiny pouze hospodářské. ¹⁴

Pozitivistická metodologie je schopna uchopit a popsat v nejlepším případě pouze empirický jevový povrch (neboli „každodenní provoz“) kapitalistického výrobního způsobu, a tudíž jedinou možnou realitu představují z tohoto hlediska tržní cenové relace, z čehož dále vyplývá, že k „fiktivním skrytým podstatám“, jejichž existenci nelze empiricky ověřit, náleží nejenom pojmy hodnoty a nadhodnoty, ale i výrobní ceny coby přeměněné hodnoty a též i všeobecného (společensky průměrného) zisku, jakožto přeměněné nadhodnoty. Není divu, že profesor Masaryk kategoricky prohlašuje, že práce není jediným zdrojem hodnoty zboží a vyslovuje se vlastně pro již zmiňovanou „trojjedinou formuli“. Nepřekvapuje ani, že rozpor mezi prvním a třetím dílem Kapitálu musí dle Masarykova mínění dokládat nevědeckost marxistické filosoficko-ekonomické teorie, vždyť, jak znovu opakujeme, dle jeho názoru ve věcech samých žádného rozporu není, ten se nalézá pouze v naší mysli. Překvapuje však, že univerzitní profesor nerozumí tomu, že z hlediska pracovní teorie hodnoty je práce pramenem hodnoty, sama však hodnotu nemá; práce (pracovní doba) nemůže být sama o sobě přímo a bezprostředně hodnotou, jelikož kdyby práce měla hodnotu, nemohly by vůbec vzniknout kapitalistické výrobní vztahy a jejich třídně sociální diferenciaci. ¹⁵

Zastavme se ještě u Masarykova pokusu vyrovnat se teoreticky s Engelsovým vymezením a pojetím svobody v Anti-Dühringu, jež se stalo v marxistické filosofii klasickým. Dejme nejdříve slovo Friedrichu Engelsovi, jehož pojetí svobody vyrůstalo mimo jiné ze Spinozovy myšlenky: „Říkáme, že nějaká věc je svobodná, jestliže existuje pouze z nutnosti své přirozenosti a je pouze sama sebou determinována k svému jednání. Říkáme, že nějaká věc je nutná nebo spíše nucená, jestliže je k určitému vymezenému způsobu existence a působení determinována něčím jiným.“ ¹⁶ Není divu, že ve Spinozově kategoriálním systému „naturalistického panteismu“ spočívá boží svoboda pouze v tom, že bůh jakožto všechno jsoucí nahlížené z hlediska celkovosti a jednoty, coby příčina sebe sama, jejíž esence v sobě zahrnuje existenci, jedná z nutnosti své vlastní přirozenosti, zatímco ostatní věci jsou vždy kromě své vlastní přirozenosti podmíněny i z vnějšku. ¹⁷

Při vymezování svobody Engels, jak je všeobecně známo, praví: „Hegel první správně vylíčil poměr svobody a nutnosti. Jemu je svoboda pochopením nutnosti. „Slepá je nutnost, jen pokud není pochopena.“ Svoboda nespočívá ve vysněné nezávislosti na přírodních zákonech, nýbrž v poznání těchto zákonů a tím získané možnosti dát jim účinkovat podle plánu k určitým cílům. To platí jak o zákonech vnější přírody, tak o zákonech, které řídí tělesné i duševní bytí člověka samého – dvě třídy zákonů, jež můžeme oddělovat nanejvýš v představě, nikoli ve skutečnosti. Svobodou vůle se tedy nenazývá nic jiného než schopnost se rozhodovat se znalostí věci. Čím svobodnější je tedy úsudek člověka v nějaké otázce, s tím větší nutností bude určen obsah tohoto úsudku, kdežto nejistota, spočívající na neznalosti, volíc zdánlivě libovolně mezi různými a sobě odporujícími možnostmi rozhodnutí, právě tím

dokazuje svoji nesvobodu, svoji ovládanost předmětem, jež by právě sama měla ovládat. Svoboda spočívá tedy ve vládě nad sebou samým a nad vnější přírodou, založené na znalosti přírodních nutností; je takto nutně produktem dějinného vývoje.“¹⁸

Profesor Masaryk okomentoval Engelsovo (neboli marxistické) pojetí svobody následujícím způsobem: „Engels a Marx přijímají Hegelův výrok: „Slepá je nutnost jen potud, pokud se nepochopuje.“ A Engels k tomu podává výslovný výklad o svobodě vůle: „Svoboda vůle neznamena nic jiného než schopnost rozhodovat se s věcnou znalostí. Čím svobodnější je tedy o určité otázce náš soud, s tím větší nutností bude určen obsah tohoto soudu, kdežto nejistota plynoucí z neznalosti, která zdánlivě svobodně volí mezi mnohými možnostmi volby různými a sobě odporujícími, právě tím dokazuje svou nesvobodu, dokazuje, že je ovládána předmětem, který by právě měla ovládat. Svoboda tedy záleží v ovládnutí nás samých a vnější přírody, v ovládnutí založeném na poznání přírodních nutností; svoboda je takto nutně produktem vývoje historického. První lidé, odlučující se od zvířectva, byli ve všem podstatném tak nesvobodni jako zvířata sama; ale každý pokrok v kultuře byl krokem k svobodě.“ Pozitivistický relativismus proniká, jak vidíme, v oblasti vůle právě tak jako v oblasti intelektuální. Je ovšem jakási divergence: plná pravda, slyšeli jsme, poznává se jen nekonečným procesem historickým; svobodnými, a to absolutně svobodnými staneme se prý hned, jakmile se společnost ujme vlastnictví výrobních prostředků a zruší výrobu kapitalistickou.“¹⁹

Masaryk dále kategoricky prohlašuje, že Marx a Engels zaměňují determinismus za fatalismus, marxismus se tak stává „naturalistickým objektivismem“, v němž je lidské vědomí, myšlení a jednání ovládáno „poměry“.²⁰

A pokračuje: „Nemusím teprv dokazovat, že výklady Engelsovy vlastního problému svobody vůle neobjasňují. Není to výklad psychologický, natož metafyzický. Vědění je moc – víc nám Engels neříká. Marx to na jednom místě III. svazku Kapitálu dobře poznal a příliš živému Engelsovu citu svobody přiložil dusítko. Ale ani Marx problém nikde obšírněji a důkladněji neprobírá a pojmu svobody přesněji nevykládá. Důvodů by k tomu bylo dost, a zvláště ze stanoviska Marxova a Engelsova iluzionismu. Jsem s Marxem a Engelsem zajedno v otázce determinismu, rozcházejím se však s nimi v několika hlavních bodech. Nepřijímám jejich materialismu a naturalismu. Zákonitost jednání individuálního a kolektivního nezdá se mi tedy tak fatalistická. Mám jejich iluzionismus za pochybený, a také z toho důvodu se mi nezdá determinovaná zákonitost tak slepá a fatalistická. Za třetí neztrácí se mi v mase a v historii individuum, a proto nevidím v pravidelnosti hromadných jevů sociálních a historických žádného nového a zvláštního důvodu pro determinismus, to jest ani zákonitost jevů hromadných mě fatalisticky nenaladuje. Marxovi a Engelsovi právě tato pravidelnost imponovala, a identifikovali ji s fatalismem... Pokud se svobody a nesvobody vůle týká, sociální a historické jevy hromadné (o to mně tu běží proti Marxovi) nedokazují determinismu, a tedy existenci historických zákonů o nic více než jevy individuální.“²¹

Svou kritiku marxistické koncepce svobody završuje profesor Masaryk slovy: „Jestliže taková hlava jako Kant pomáhal si divnou dvojakostí empirické nesvobody a zároveň svobody, postulované čistým rozumem, hledali Marx a Engels rozřešení světové a životní záhady ve fatalismu materialistickém. Marx skutečně věří ve všemohoucnost náhody a v slepé fatum; obyčejně toto fatum nazývá poměry: „Mé stanovisko, které pojímá vývoj ekonomické formace společenské jako proces přírodní, může méně než kterékoli jiné stanovisko dělat jednotlivce odpovědným za poměry, jejichž výtvorem jednotlivec sociálně jest, ať se sebevíce nad ně subjektivně povyšuje.“ Což nejsou „poměry“ také lidé a – každý z nás sám? Iluzionismus ovšem přichází ze svého krajního objektivismu k tomuto fatalismu nutně. Sám si vykládám svět a historii teisticky: teistický determinismus je mně pak synergismem nejen sociálním, ale právě i metafyzickým.“²²

Friedrich Engels se odvolává na Hegela, když píše, že „nahodilé má nějaký důvod, protože je nahodilé, a právě tak nemá žádný důvod, protože je nahodilé; že nahodilé je nutné, že nutnost se sama určuje jakožto nahodilost a že z druhé strany je tato nahodilost spíše absolutní nutnost“.²³ Nahodilé je tedy takový moment skutečnosti, jenž je vzhledem k jeho substančnímu základu a podstatě, zákonitosti, díky níž vznikl, něčím pouze možným, co může být i nebýt, být takovým, jaké je, nebo něčím jiným. Jsoucnost náhody se rovná jsoucnu (realizační podobě) abstraktní formální (náhodné) možnosti, která neprotiřečí svojí podstatě a svému základu (neboli souboru podmínek vzniku), není tedy něčím nemožným, leč je velmi důležitým momentem procesu přeměny možného ve skutečné neboli v to, co existuje s nutností, v nutnou existenci. Nahodilé coby možné v sobě obsahuje spektrum vývojových možností, které již scházejí skutečnému jakožto nutně existujícímu, v němž se dovršil určitý konkrétní proces přeměny možného ve skutečné: nahodilé tudíž, a to právě z toho důvodu, že je formou realizace abstraktní formální možnosti, zahrnuje i možnost přechodu od systému jedné nutnosti k systému nutnosti druhé, tedy kladení nového ve vývojovém procesu coby nutného a skutečného. To má svůj význam při dialekticko-materialistickém zkoumání zákonitostí společenského vývoje: Marx nikoli náhodou praví, že „dějiny by měly „velice mystický ráz“, kdyby v nich nahodilosti nehrály žádnou úlohu“.²⁴

„Teistický determinismus“, jenž má být údajně „synergismem nejen sociálním, ale právě i metafyzickým“ (čili filosofickým), avšak nezkoumá dialektiku nutného a nahodilého, nevidí, nechce a nemůže vidět v nahodilém formu projevu a realizace nutného, se logicky a zákonitě mění ve svůj abstraktní formální protiklad neboli ve fatalistický indeterminismus.²⁵ Tak je tomu jak ve „vědecké“ metodologii pozitivistické, tak i u metodologie novokantovské, která se uchyluje k hodnotám a ideálům humanitním, „jejichž království není z tohoto světa“. Je nám samozřejmě jasné, že pro učené muže pozitivistické a novokantovské „vědy“ je vytahování „tajemného krámu hegelovské idealistické scholastiky“ na světlo boží projevem a dokladem „primitivní nevědeckosti vulgárně objektivistického materialismu“, přece si však dovolujeme vznést na ony veleučené muže skromný požadavek, aby nepřipisovali marxistické filosofii nesmysl o tom, že se v ní „individuum ztrácí v mase a v historii“. Vždyť pokud by pozitivistická a novokantovská „vědeckost“ připouštěla sjednocení „individua“, „masy“ a „lidských dějin“ – sjednocení, jež by současně uchovávalo rozdílnost jednotlivých zmíněných momentů, které by bylo jednotou v rozdílnosti a rozdílností v jednotě –, pak by přece šlo právě o dialektickou syntézu protikladných určení, která, jak nás svého času poučili ruští empiriokritikové, jest „principem sofistického obracení vědeckých pojmů naruby“!

Bytím člověka jako biosociálního druhu a rodu, člověka coby živé tělesné bytosti, „stojící na pevné kulaté zemi, vydechující a vdechující všechny síly přírody“²⁶, která je touto nutností své přirozenosti sama sebou determinována ke svému jednání, je smyslově předmětná praxe – jejíž nadstavbou je duchovně praktická aktivita individuálního i společenského vědomí a sebevědomí –, cílevědomá, účelná, materiálně předmětná a předmětně přetvářecí, praktická činnost, díky níž člověk přetváří přírodu na hmotnou a duchovní kulturu, stává se subjektem kulturního a civilizačního rozvoje. Marx v této souvislosti praví: „Jestliže skutečný, tělesný člověk, stojící na pevné kulaté zemi, vydechující a vdechující všechny síly přírody, klade svým zvnějšněním své skutečné předmětné bytostné síly jako cizí předměty, pak subjektem není kladení; je jím subjektivita předmětných bytostných sil, jejichž akce musí být proto také předmětná. Vytváří, klade předměty jen proto, že je předměty kladena, proto, že je odjakživa přírodou. V aktu kladení neupadá tedy ze své „čisté činnosti“ do nějakého tvoření předmětu, nýbrž její předmětný produkt potvrzuje jen její předmětnou činnost, její činnost jako činnost předmětné přirozené bytosti.“²⁷

Dle Engelsova mínění nemůže z toho důvodu svoboda člověka v dějinách spočívat pouze ve svobodě vůle, která by nemohla být ničím jiným než svobodou iluzorní a vysněnou, ale

v reálné vládě nad logikou zákonitostí historického vývoje lidské společnosti, ve schopnosti jejich praktického a účelného využívání. A tady musíme ocenit Masarykovo poctivé přiznání, že nepřijímá a neuznává materialismus a naturalismus marxismu (neboli teoretickou představu o přirozeně historickém střídání společenskoekonomických formací na jevišti dějin), odmítá existenci historických zákonů: profesor Masaryk zde až s naivní otevřeností odhalil svůj buržoazní třídně sociální postoj, jenž je ochoten využívat historických zákonů pouze k zachování systému kapitalistického vykořisťování – které může samozřejmě zahrnovat reformy v sociální oblasti kapitalistické společnosti, aby bylo od kapitalismu odvráceno nebezpečí, že by se mohla „otázka sociální“ vyřešit cestou sociální revoluce – coby společenského řádu, který údajně odpovídá věčné a neměnné lidské přirozenosti. Je jenom trochu komické, že vážený pan profesor vyčítá Engelsovi, že jeho výklady „neobjasňují problému svobody vůle“, že se „nejedná ani o výklad psychologický, ani o výklad filosofický“, že si tedy Engels nepřečetl nějakou knížku alespoň jednoho z učenců v oblasti pozitivistické či novokantovské psychologické a filosofické „vědy“, v níž by se o problematice svobody vůle hovořilo. Nebylo by náhodou možné využít k tomuto účelu výroky vojenských lékařů, kteří v románu Jaroslava Haška vyšetřují duševní stav dobrého vojáka Švejka?

Abychom však názory pana profesora Masaryka jenom nekritizovali, musíme i my poctivě přiznat, že jedna z jeho kritických poznámek obsahuje racionální jádro. Máme na mysli ironický osten, jenž zaznívá v Masarykově komentáři Engelsovy poněkud zjednodušené představy o „skoku z říše nutnosti do říše svobody“, který nastane údajně okamžitě, jakmile se společnost ujme vlastnictví výrobních prostředků. Kategoriální schémata pozitivistické a novokantovské metodologie však pochopitelně neobsahují ani náznak doporučení způsobů a postupů, které by vedly k přeměně formálně právního zespolečenštění k socialistickému zespolečenštění reálnému.

Nejabstraktnější kategorií dialektické logiky je „bytí“. Určeností kategorie „bytí“ je její logická neurčitost. Hegel ukázal, že pojem „bytí“ je svým obsahem totožný s pojmem „nic“. V logice odpovídá bytí spojka „je“. Chceme-li ji ale vymezit, musíme ji už mít. Ocítáme se v logickém bludném kruhu. Tento bludný kruh však svědčí pouze o tom, že odvodit bytí z logiky není možné, že bytí je hranice logického odvozování, tedy že odděluje logické a nelogické, diskursivní a intuitivní. Už Kant došel k závěru, že čistě logickými prostředky bytí odvodit nelze, ale že je nezbytné obrátit se k racionálně smyslovému nazírání. Bytí je „nic“ pouze pro logiku. Pro racionálně smyslové nazírání je to vždy „něco“. Hegel ztratil skrze svůj panlogismus, skrze idealistické ztotožnění myšlení a bytí tento výdobytek kantovské filosofie. Absolutizoval sféru kompetence logiky. Hegelem uskutečněný grandiózní pokus logizace skutečnosti se střetl s jakousi překážkou, s něčím, co se nepoddávalo logickému odvození. Tento zbytek, jenž se protivil logice, označil Hegel jako nahodilost. Hegel chápal proces poznání jako čistě logický proces, což ho vedlo k tomu, že gnoseologický optimismus nutnosti u něho přecházel v agnosticismus nahodilosti. Bytí, odvozené čistě logickými prostředky, je vždy problematické, hypotetické, které charakterizuje pouze větší či menší stupeň pravděpodobnosti. V tom případě můžeme dokonce mluvit o „maximální pravděpodobnosti“, nikdy však o věrohodnosti. Ta je výdobytkem smyslovosti, bezprostředního nazírání. A v tomto ohledu stojí racionální smyslovost, běžná, přímá a bezprostřední smyslová (empirická) zkušenost „výše“ než logické myšlení.²⁸

Aristotelés ovšem svého času poukázal na to, že filosofické tázání se počíná z údivu nad zproblematizováním světa, jak je dán v naší racionálně smyslové zkušenosti, rodí se z pochybností, které vznikají, když svět naší běžné a každodenní, přímé a bezprostřední empirické zkušenosti, jenž je odkrýván běžnou řečí, ztrácí svou samozřejmost a důvěrnou známost.²⁹ Filosofické stanovisko empirismu (všechno vědění pochází ze zkušenosti) nebo

sensualismu (všechno vědění pochází z počitků a vjemů) vede k rozlišení základních filosofických směrů materialismu a idealismu a neodstraňuje rozdíl mezi nimi. I solipsista (neboli subjektivní idealista) i fideista (čili objektivní idealista) i materialista mohou uznávat za zdroj našich poznatků počitky a vjemy, racionálně smyslové subjektivní obrazy objektivního světa – které ovšem subjektivní ani objektivní idealisté za takové nepovažují. I subjektivní idealista a solipsista Berkeley (věci jsou komplexy mých počitků a vjemů), jenž přešel k objektivnímu idealismu (věci jsou komplexy počitků a vjemů, vyvolaných v mé mysli božstvem), i materialista Diderot vyšli ze sensualismu Johna Locka. Za slovem „zkušenost“ se tedy mohou vskutku skrývat všechny varianty jak materialistického, tak idealistického směru ve filosofii, materialistického i idealistického řešení základní filosofické otázky, tak i směru Humova a Kantova, jež kolísají mezi materialismem a idealismem. A právě v tom je kámen úrazu a základní slabina pozitivistické filosofické metodologie. Vycházíme-li ze zkušenosti čili z počitků a vjemů, můžeme jít po linii subjektivismu, vedoucího k solipsismu (tělesa jsou komplexy nebo kombinace počitků a vjemů), a můžeme jít po linii objektivismu, vedoucího k materialismu (počitky a vjemy jsou subjektivní obrazy objektivní reality těles vnějšího světa). Pro světonázorové hledisko subjektivismu (nebo kolísání mezi materialismem a idealismem v Humově a Kantově agnosticizmu) nemůže být objektivní pravda. Pro materialistické řešení základní filosofické otázky je charakteristické a podstatné uznávání objektivní pravdy. Tuto filosofickou otázku o dvou tendencích, o dvou možných závěrech, které plynou z předpokladu empirismu a sensualismu, nemůže žádná z forem či vývojových etap pozitivistické nebo novokantovské filosofie ani vyřešit, ani odstranit, ani překonat, ale pouze zastržit a poplést.³⁰

Svým heslem, že „každá věda je svou vlastní filosofií“, se pozitivismus snažil tuto „nesamozřejmost světa“, jak je dána v „atomárních faktech“, které nám poskytují naše smyslové orgány, v naší každodenní zkušenosti, běžném mluveném a psaném jazyce, odstranit a překonat. A v tom právě spočívá základní světonázorová, ideově teoretická i metodologická slabina, „filosofický světonázorový nihilismus“ pozitivistické filosofie, jež se pokoušela metafyzicky negovat právě to, co je největším přínosem specificky filosofického myšlení pro duchovní kulturu lidské společnosti. Relativně nejpozitivněji se pozitivistická metodologie projevila v podobě (a vývojové etapě) „logického pozitivismu“ („logického atomismu“) při rozpracování moderní matematické symbolické logiky, která se nazývá „výrokovým a predikátovým kalkulem“. I zde však, jak se alespoň zdá, platí, že „jeho světonázorový horizont je příliš úzký“, neboť se pohybuje v rámci množinové ontologie a logiky založené na abstraktní totožnosti a abstraktní rozdílnosti, která věci, jejich vlastnosti a vzájemné vztahy pojímá jako jednou provždy daná a neměnná jsoucna. Matematická výroková a predikátová logika tak představuje myšlení v poli ahistorických nevyvojových struktur, jež si neuvědomuje, že abstrahuje od nutného a zákonitého vnoření ahistorických a nevyvojových struktur do ontologicky a logicky fundamentálnějších struktur historických a vývojových.³¹ Ani „logicko-filosofický traktát“ neoceňuje příliš vysoko, ale poměrně kriticky poznávací hodnotu soudobé matematické logiky. Dočteme se v něm například, že „věty logiky jsou tautologie“; „věty logiky tedy nic neříkají (jsou to věty analytické)“; „teorie, které přisuzují některé větě logický obsah, jsou vždy nesprávné“; „matematická tvrzení nevyjadřují žádnou myšlenku“. Velmi zajímavá je stručná poznámka: „Svět je nezávislý na mé vůli“ – že by náznak tendence k filosofickému materialismu?³²

Necht' je nám nakonec dovoleno rozloučit se s předmětem a tématem naší studie s humornou nadsázkou. Když psal Jaroslav Hašek „Dějiny strany mírného pokroku v mezích zákona“, věnoval jednu z kapitol svojí humoristicko-satirické parodie na politický systém české společnosti na počátku dvacátého století i tak zvané „Straně realistické čili pokrokové“, kterou svého času spoluzakládal i profesor Masaryk. V závěru našeho teoretického pojednání

uvedme alespoň část této humoresky: „Strana realistická čili pokroková. Podle Brehma možno říci o realistech, že jsou živí, cítící tvorové s červenou teplou krví, kteří rodí živá mláďata, jež svým mlékem vyživují, zkrátka že jsou savci. Toť tuším dosti realisticky řečeno a pan Chalupný mně odpustí, že ho řadím mezi savce. Řadím ho dokonce mezi savce dvouruké (bimana), kteří, opět dle Brehma, tvoří jedinou čeleď a jediný druh, jmenovaný člověkem, k nimž týž Brehm řadí jako nejbližší příbuzné řád opic (Pitheci). Znajе nedůtklivost stoupců strany pokrokové neboli realistů, odkazují tedy pana dr. Chalupného na Brehma, který praví, že nejbližšími příbuznými dr. Chalupného jsou tedy opice (Pitheci). Wagler považuje tyto příbuzné dr. Chalupného dle rozdělení savců za „pitvorné obrazy lidí“. Tento začátek jistě bude působit dobrým dojmem u všech přívrženců strany pokrokové, neboť oni rádi snaží se sami vše co nejpřesněji odůvodnit, definovat, ke všemu shání neustále prameny, v čemž vyniká zejména zmíněný již dr. Chalupný, který vyhledal již tolik pramenů, že by mohl udělat z nehostinných, vyprahlých pouští Sahary zemi blahobytu. Leč jest třeba, abychom z řádu opic (Pitheci) přešli rychle ke stoupcům strany realistické, pokrokové, k významu jejich programu a k podobným pěkným věcem. Realisté jsou přívrženci realismu. Věta tato jest velmi důmyslná. Znamená všechno, neznamená nic. Sami realisté, vykládající o realismu, tvrdí, že realismus znamená něco hmatatelného. Jest tedy hmatatelným profesor Masaryk, dr. Drtina, dr. Chalupný, Machar a jiní jejich lidé. Přesto však nesmí nikdo na ně sáhnout. Realismus je praktický a teoretický. Teoretický realismus jest metafyzický a uznaně teoretický. Pak přijde transcendentální realismus, přírodovědecký realismus a ideální realismus. Stoupcí strany pokrokové čili realistické se sami v tom nevyznají, jim stačí realismus politický. Dr. Chalupný kdysi napsal, že realismus politický jest metafyzický a uznaně teoretický na praktické bázi ideálního realismu. V tom jest se též velmi těžko vyznat. Příklad by byl asi ten: Někdo si koupil jablka, jedl však švestky, pecky zasadil a z pecek vyrostly datle. To asi chtěl říci pan dr. Chalupný. Kratčeji to řekl jeden učitel, přívrženec strany pokrokové čili realistické: „Politický realismus jest realismus politiky!“ Krásná slova! Přišla také do úvodníku Času a znamenají tolik, že Jan Herben je Herben Jan. Právě v takových výrazech jeví se inteligence příslušníků strany pokrokové. Jest to strana filozofů. Kdysi konal výkonný výbor strany pokrokové schůzi a tu předseda, rozhlížeje se po všech čtyřiašedesáti členech, pronesl: „Nás je nejvíc!“ Samo sebou se rozumí, že to přišlo opět do úvodníku Času. Měli tedy už dvě věty: „Politický realismus jest realismus politiky. Nás jest nejvíc!“ Pak přibyla jim do toho třetí věta, kterou pronesl jeden student, příslušník téže strany: „Agnosticismus v realismu jest realismus v agnosticismu.“ To jest, jako kdyby někdo řekl: „Seznávám pohlavek v pohlavku seznání!“ (Podotýkám však, že onen nadějný příslušník strany pokrokové nebyl zpohlavkován). A nyní přejdeme k vlastnímu vylíčení života příslušníka strany pokrokové čili realistické, transcendentální a metafyzické. Příslušník strany, která ví, že realismus politický jest metafyzický a uznaně teoretický na praktické bázi ideálního realismu, nemůže chodit jinak než zasmušile...“³³ Zbytek humoresky necht' si laskavý i nelaskavý čtenář přečte sám. Dovolujeme si úplně nakonec vyslovit předpoklad, že vážený pan profesor Masaryk měl zajisté také smysl pro humor, a tudíž by se na nás kvůli Haškově legránci nezlobil.

Odkazy na citovanou literaturu, poznámky

- 1) K prvním dvěma odstavcům textu viz především Störig, H. J.: Malé dějiny filozofie; České katolické nakladatelství Zvon, Praha 1996, str. 339-353 a 468-490. Viz též Anzenbacher, A.: Úvod do filozofie; Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1991, například str. 54-65. Také na nezávislé internetové encyklopedii najdeme stati věnované pozitivismu i novopozitivismu, své články tam mají i Comte, Russell a Wittgenstein. Z anglické verze logicko-filosofického traktátu jsme citovali paragrafy 1.1, 4.03, 4.031, 5.6.
- 2) Viz Lenin, V. I.: Materialismus a empiriokriticismus; Svoboda, Praha 1952, str. 107-116, zvláště pak str. 108.
- 3) Viz tamtéž, str. 320-331, zvláště kupříkladu str. 326.
- 4) Viz Lenin, V. I.: Materialismus a empiriokriticismus, v citovaném vydání str. 9.
- 5) O Sayově ekonomické doktríně viz Sitárová, Z. – Kliment, A.: Dějiny ekonomických teorií; Svoboda, Praha 1981, str. 130-135, především str. 132-133. „Trojedinou ekonomickou formuli“ rozebírá Karel Marx v Kapitálu – viz Kapitál III-2; SNPL, Praha 1956, str. 362-380. O filosofickém učení Jeremy Benthama a Johna Stuarta Milla viz Störig, H. J.: Malé dějiny filozofie, v citovaném vydání str. 346-347.
- 6) O vymezení objektivní pravdy v dialekticko-materialistickém řešení základní filosofické otázky viz Lenin, V. I.: Materialismus a empiriokriticismus, v citovaném vydání například str. 107-108. Ruský machista Bogdanov tvrdil, že „objektivní ráz fyzického světa tkví v tom, že existuje ne pro mne osobně, nýbrž pro všechny a pro všechny má určitý význam, podle mého přesvědčení tentýž, jako pro mne: objektivní pravda = pravda obecně platná pro všechny lidi“. Proti čemuž Lenin namítl: „Není pravda! Svět existuje nezávisle na všech.“ (Tamtéž, str. 109.) Otázka objektivní pravdy v sobě spojuje dle Leninova názoru dva problémy: „1) Existuje objektivní pravda, tj. mohou mít lidské představy takový obsah, který nezávisí na subjektu, který nezávisí ani na člověku, ani na lidstvu? 2) Jestliže ano, mohou lidské představy, vyjadřující objektivní pravdu, vyjadřovat ji najednou, vcelku, bezpodmínečně, absolutně nebo jen přibližně, relativně? Tato druhá otázka je otázkou vztahu mezi pravdou absolutní a relativní.“ (Tamtéž, str. 108.)
- 7) Ke dvěma odstavcům o novokantovství viz Störig, H. J.: Malé dějiny filozofie, v citovaném vydání str. 395-397. O novokantovské teorii poznání z hlediska materialistické dialektické logiky viz též Iljenkov, E. V.: Dialektičeskaja logika (očerki istorii i teorii); Izdatelstvo političeskoj literatury, Moskva 1974, str. 213-223.
- 8) TGM: Otázka sociální I, v elektronické verzi vydané Městskou knihovnou v Praze str. 19-20.
- 9) TGM: Česká otázka, v elektronické verzi vydané Městskou knihovnou v Praze str. 223.
- 10) Viz TGM: Otázka sociální I, v elektronické verzi str. 125.
- 11) Viz tamtéž, str. 73.
- 12) Viz Iljenkov, E. V. : Leninská dialektika o metafyzice pozitivismu; Svoboda, Praha 1984, například str. 34-45.
- 13) Viz TGM: Otázka sociální I, v elektronické verzi str. 76-78.
- 14) Viz tamtéž, str. 87-93 a str. 126-202.
- 15) Viz TGM: Otázka sociální II, v elektronické verzi vydané Městskou knihovnou v Praze str. 25-91.
- 16) Spinoza, B.: Etika (vyložená způsobem užívaným v geometrii); Svoboda, Praha 1977, str. 56.
- 17) Viz tamtéž, například str. 56-57, 76-97.
- 18) Engels, F.: Anti-Dühring; Svoboda, Praha 1949, str. 100.

- 19) TGM: Otázka sociální I, v elektronické verzi str. 287-288.
- 20) Viz tamtéž, str. 288.
- 21) Tamtéž, str. 288-289.
- 22) Tamtéž, str. 290-291.
- 23) Engels, F.: Dialektika přírody, Sebrané spisy sv. 20; Svoboda, Praha 1966, str. 498.
- 24) Uvádíme dle Černík, V.: Systém kategorií materialistické dialektiky; Pravda, Bratislava 1986, str. 387-403, zvláště pak str. 389 a str. 395.
- 25) Viz Engels, F.: Dialektika přírody, v citovaném vydání str. 496-499.
- 26) Marx, K.: Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844; Svoboda, Praha 1978, str. 121.
- 27) Tamtéž. Marx zde kritizuje objektivně idealistické pojetí lidské předmětné praxe v Hegelově systému, spatřujícím překonání odcizení v „překonání předmětnosti“ lidské praktické aktivity, omezení a uzavření „bytostních lidských sil“ do rámce duchovně praktické aktivity a duchovně kulturní činnosti. (Viz tamtéž, str. 111-133.) Z toho důvodu Marx opakovaně zdůrazňuje, že lidská aktivní a činná praxe, přírodní materiální předmětnost (neboli materiálně předmětné přírodní síly, živly a energie jakožto mody, jednotlivá ztělesnění přírody coby hmotné substance s jejími věčnými atributy) nevytváří (a vytvářet ani nemůže), nýbrž ji může pouze a jedině přetvářet.
- 28) Viz Kušakov, Ju. V.: Pro spivvidnošennja kategorij „buttja“, „isnuvannja“, „dijsnist“ In: Visnik kiivskogo universitetu No. 8, Serija filosofii; Vidavniče objednannja „Viša škola“ Vidavnictvo při kiivskomu deržavnomu universiteti, Kiiv 1976, str. 34.
- 29) Uvádíme podle Anzenbacher, A.: Úvod do filozofie, v citovaném vydání str. 17-20.
- 30) Viz Lenin, V. I.: Materialismus a empiriokriticismus, v citovaném vydání str. 111-112 a str. 137-138.
- 31) Viz Zelený, J.: O pravdivém a poctivém myšlení (úvahy o dialektice moderního vývojového myšlení); Svoboda, Praha 1988, například str. 42-51.
- 32) Viz Wittgenstein, L.: Logicko-filozofický traktát, především postuláty v kapitole číslo šest. Srovnej s Anzenbacher, A.: Úvod do filozofie, v citovaném vydání str. 155.
- 33) Hašek, J.: Haškovy povídky od á až do zet, str. 1953-1954. Jedná se o elektronickou verzi vydání Haškových povídek, kterou je možno stáhnout z internetu.

(Listopad 2018)