

Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci
Katedra filozofie

Disertační práce

Masarykův realismus a filosofie pozitivismu

Autor: Ing. Jan Svoboda, M.A.
Studijní obor: filosofie
Školitel: PhDr. Josef Zúmr, CSc.

OLOMOUC 2013

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně s použitím uvedené literatury.

V Praze dne 28. listopadu 2013

Ing. Jan Svoboda, M.A.

.....

Děkuji svému školiteli PhDr. Josefu Zumrovi CSc. za vstřícnost, laskavost a povzbuzení, s nímž mě při práci na této studii doprovázel.

Děkuji prof. PhDr. Ivanu Blechovi CSc. a vedení Filosofického ústavu AV ČR, jmenovitě PhDr. Pavlu Baranovi CSc., za jejich laskavou podporu při psaní této práce.

Obsah

Úvod	6
1. Comtova filosofie v evropském kontextu 19. století	10
1.1. Kritika ideologie Francouzské revoluce	11
1.2. Hledání ideje bratrství	13
1.3. Comtova pozitivistická reforma společnosti a ustavení sociologie	15
1.3.1. „Zákon tří stádií“ a klasifikace věd	15
1.3.2. Sociologie vědou lidstva	17
1.3.3. Lidská přirozenost a sociální pořádek	23
1.3.3.1. Jednotlivec	23
1.3.3.2. Rodina	26
1.3.3.3. Společnost	27
1.4. Od filosofie k náboženství	28
2. Masarykova univerzitní léta a první seznámení s pozitivismem	34
2.1. Masarykovi učitelé na vídeňské univerzitě	37
2.2. Metafyzika a psychologie jako hlavní Brentanův zájem	40
2.2.1. Stručný nástin určujících rysů Brentanovy filosofie	43
2.2.2. Masaryk Brentanovým žákem	49
2.3. Masaryk a Platón	53
2.4. První samostatné pokusy (platonismus jako paralelní zájem)	55
2.4.1. „Platón jako vlastenec“	58
2.4.2. „Theorie a praxis“	61
2.5. Mezi objektivismem a subjektivismem	67
2.6. Reflexe Comtova myšlení v Masarykově raném díle	69
2.7. Závěry: Masaryk a Comte	73
3. Masarykovy práce z 80. let (filosof konkrétní logiky)	76

3.1.	Otec moderního pozitivismu David Hume	79
3.1.1.	Základní myšlenka humovské skepse	80
3.1.2.	Humovo pojetí religiozity	81
3.1.3.	Problém indukce	82
3.1.4.	Obecné konsekvence Humových závěrů ve vztahu k osvícenství	83
3.2.	Masaryk a Hume	84
3.3.	<i>Počet pravděpodobnosti a Humova skepse</i>	86
3.3.1.	Vlastní Masarykovo pojetí metody počtu pravděpodobnosti a jeho kritická reflexe	89
3.3.2.	Brentanův názor na Masarykův pokus vyvrátit Humovu skepsi počtem pravděpodobnosti	91
3.3.3.	Důkaz exaktnosti (matematického) počtu pravděpodobnosti	92
3.4.	Blaise Pascal	94
3.4.1.	Masarykova kritika Pascalova teismu a nedostatečného smyslu pro historičnost	96
3.4.2.	Pascalovo pojetí náboženství	97
3.4.3.	Zvyk a skepse	99
3.5.	Konkrétná logika	100
3.5.1.	Třídění a soustava věd	102
3.5.2.	Závěry	107
3.5.3.	Příprava druhého vydání Konkrétné logiky	110
3.5.4.	Příprava třetího vydání Konkrétné logiky	112
3.5.5.	Recenzenti Konkrétné logiky	114
4.	Pozitivistické tendence před Masarykem	123
	<i>Exkurs: Herbart a jeho filosofie</i>	125
	<i>Metoda vztahů</i>	128
	<i>Ontologie</i>	129
	<i>Psychologie</i>	130
	<i>Etika</i>	132

4.1.	Čeští herbartovci	134
4.2.	Inaugurace českého pozitivismu	140
4.3.	Závěry: herbartismus a Masaryk	143
5.	Vlastní Masarykovo pojetí pozitivismu	149
6.	Závěr: Masarykův humanitní realismus, rozumějící racionalita a její pozitivní reziduum	158
	Literatura	163
	Summary	173

Úvod

Návraty k Augustu Comtovi a klasikům pozitivismu obecně se v současném českém „porevolučním“ filosofickém prostředí dějí jen velmi zřídka, a v systematické podobě už vůbec ne. Je to úkaz o to překvapující, neboť právě pozitivismus byl jedním z nejvýraznějších směrů českého moderního myšlení, s jehož intelektuálními počátky bývá v českých zemích důvodně spojován i český filosof, sociolog, politik a státník, první prezident Československé republiky (1918-1935), žák Franze Brentana, Tomáš Garrigue Masaryk. V posledních dvou desetiletích devatenáctého století a téměř celou první polovinu století dvacátého tento světový myšlenkový proud přímo ovlivňoval vědomí české společnosti a více než kterýkoli jiný směr programově usiloval o dominantní postavení v českém národním myšlení. Jeho specifický ráz se od poloviny devatenáctého století postupně formoval z českého herbartismu a filosofický, logický a obecně vědecký přístup předurčoval transformaci českého pozitivismu, tak v duchu přísné moderní vědeckosti i racionální podobu a vývoj filosofie českého strukturalismu.¹

Z oněch jen vzácně se vyskytujících pramenných zdrojů současnosti k nám nicméně doléhá všetečná otázka: Kdo ještě dnes vůbec čte Augusta Comta? Ani její naléhavost nás nenechá na pochybách, že dnes téměř „sotvakdo“.² Dobrých důvodů lze vzpomenout hned několik. Auguste Comte (1798–1857) je průkopníkem filosofického směru, který se v intelektuálních kruzích naší porevoluční přítomnosti netěší potřebné vážnosti pro jeho kategorické odmítání každé „metafyziky“ jako nosné a účinné filosofické disciplíny schopné neodkladně řešit problémy moderní společnosti. V přímé spojitosti s touto radikální tezí i proto, jaké místo přiřknul sociologii ve své hierarchii věd. S nemenší všeobecnou mírou pochopení se setkává Comtův vášnivý platonický cit pro Klotildu de Vaux, který se pro něho stal určitou filosofemou, a ovšem také pro jeho sklon k autoritativnímu elitářství, jenž vyústil v naléhavou potřebu založit na správě věcí veřejných nezávislou instituci neomylnosti, jejíž ideová koncepce mu umožnila, aby se sám ustanovil veleknězem pozitivistického „náboženství lidství“ a jeho kultu; tím v podstatě předešel vyhlášení dekretu o neomylnosti papeže (1870), když neomylnost už v roce 1850 oficiálně deklaroval. Navíc sám styl textů onoho

¹ Srv. Zumr, J., *Máme-li kulturu, je naší vlastní Evropa. Herbartismus a česká filosofie*. Praha, Filosofie 1998. Srv. také Zumr, J., K počátkům českého strukturalistického myšlení. Památce Olega Suse. In: *Filosofia* (Bratislava), roč. 46, 1991, č. 2, s. 143-152.

² Simon, Pierre-Jean, *Histoire de la sociologie*. Paris, Presse universitaire de France – Quadrige 2002. In: Pružinec, T., *Filosofický rozměr „Ludstva“ v myšlení Augusta Comta*. Nitra, Universita Konštatína Filozofa v Nitre 2008, s. 8.

„nejvzdělanějšího a nejnalyzávějšího“³ myslitele provází pověst nevelké čtenářské vstřícnosti, a to dnes ostatně i z důvodu, že nám je tento klasik pozitivismu podáván v českém překladu starém bezmála jedno století.

I když se často ozývají názory, že jeho dílo je už překonané, zůstává skutečností, že Comtovo jméno vyvolává asociaci s klasickým pozitivismem, s jeho kanonickým textem zákona tří stádií či zákonem encyklopedickým, tedy jeho myšlenkou hierarchického uspořádání vědy. Nepochybně nelze Comtovi upřít, že vznik sociologie podmínil završením věd ostatních. Navíc bývá označován za předchůdce, neřkuli za zakladatele sociologie.⁴ A zanechává i bohaté tvůrčí dědictví. Za všechny lze připomenout dvě hlavní díla, rozpočítaná hned na řadu svazků. Jsou to: jeho systematické filosofické dílo *Kurz pozitivní filosofie*, čítající šest dílů (1830-1842), a jeho sociologické dílo *Systém pozitivní politiky*, jež bylo vydáno ve čtyřech dílech (1851-1854).

Co ale vlastně význam onoho běžně frekventovaného slova „pozitivní“ v kontextu pozitivistické filosofie vyjadřuje? Výraz „positif“, „positive“ pozitivisté pojmají jako „skutečné“, „užitečné“, „jisté“, „přesné“ a konečně jako „kladné“ – v protikladu k tomu, co je „chimérické“, „neužitečné“, „nerozhodnutelné“, „kolísavé“ a „negativní“, orientující se na skutečnost lidskému rozumu nedostupnou.⁵ V této spojitosti pak pozitivista přistupuje k vymezení svého akčního pole působnosti, jehož funkčnost je dána možností aplikace metody přísné vědy.

Věda ovšem podle Comta neskýtá jen jistotu vidění (*voir*) a přesnost racionálního vyjádření, tedy schopnost vědět (*savoir*), ale umožňuje i předvídat (anticipovat), představit si konečný výsledek či sociální produkt (nikoli však ustanovovat, určovat). Všechny skutečnosti, resp. jevy světa, původně ovládané vnitřní nutností, pozitivní věda vidí jen jakoby rozložené před sebou, přičemž právě tyto relativní předměty objektivní reality ještě nezařazené do souvislostí spadají do zorného pole pozitivistů. Jen v tomto rámci pozitivisté vypracovávají teorii obecně platných vztahů mezi jevy, na základě jejichž objektivizující formy je pak možné poznávat a následně i předvídat jejich další vývoj, a v tomto smyslu, přiměřeně pozitivistickým zásadám, na svět účinně působit.

³ Nisbet, R. A., *La tradition sociologique*. Z angličtiny přeložil M. Azuelos. 4. vyd. Paris, Presse universitaire de France – Quadriga 2005, In: Tamtéž, s. 7.

⁴ „Pojem sociologie zavedl a poprvé užil zakladatel oboru *Auguste Comte* ve IV. sv. svého zákl. díla *Cours de la philosophie positive* v r. 1837 [...] Do té doby používal *Comte* pro obor starší označení, které zavedl jeho učitel *C. H. Saint-Simon*, totiž sociální fyzika.“ Comte navíc pro tento pojem používal označení „sociální filosofie“ či „politická filosofie“. Srv. *Velký sociologický slovník*. Sv. II. Praha, Karolinum 1999.

⁵ Srv. Cetl, J., *Český pozitivismus*. Brno, Universita J. E. Purkyně 1981, s. 16.

Konsekventním naplňováním onoho slavného a v jistém smyslu stále alarmujícího „*voir pour prévoir*“ (vidět, abychom mohli předvídat), onou možností předvídat na bázi obecných zákonů, jež „vidíme“ (jež je možné nazírat), se má zorné pole pozitivní vědy rozšířit a dovolit na tomto pozitivním základě objektivní popis jevů ve společnosti, včetně jejich statistiky. Takovéto předvídání společenských jevů se podle Comta stává klíčem, který otevírá bránu a umožňuje vznik nové lidskosti, nové „pozitivní“ humanity. Střední vrstvy se sice domáhají politických práv, ale ve skutečnosti vše začíná ovládat hospodářství. Tento hospodářský duch je předzvěstí nové průmyslové periody. Hospodářské síly nakonec rozhodnou o státních zřízeních a rozdělení politické moci. Proto je hlavním úkolem doby včlenit „lidové městské třídy“, tzv. průmyslový proletariát do společenského celku.⁶ Jedině tak se může stát jeho spolupracovníkem. Lid si žádá pravidelnou práci a funkční výchovný systém. To mu může dát pozitivismus. Tak bude vytvořena nová organická pozitivní perioda. To je progres.

Abychom tedy mohli předvídat a následně jednat, je nutné vědět, co společnost vlastně je a jak funguje. Jedině tak lze společnost reorganizovat. Proto Comte vytváří vědeckou nauku o společnosti – sociologii. V důsledku tohoto optimismu, jehož hnací silou byla víra v pokrok, pak vzniká potřeba nového náboženství.

V českých zemích patřil mezi původní protagonisty sociologie Tomáš Garrigue Masaryk (1850-1937). Je obecně považován za prvního českého universitního profesora, který „přednášel sociologii jako svébytnou filosofickou disciplínu“.⁷ Podobně jako Auguste Comte zakládá svůj osobitý, sociologicky orientovaný filosofický postoj na syntetické reflexi evropského myšlení. Ačkoli svou „konkrétní“ logiku spolu s „vědeckou“ metafyzikou v teorii opírá o „věci samé“ jakožto poslední ontologická rezidua skutečnosti, na rozdíl od Comta primárně neusiluje o vytvoření uceleného teoretického systému. Masaryk vnímá filosofii jako nenaplněnou možnost, tedy jako teoretickou výzvu, která mu aproximativně otevírá cestu praxi. Jeho syntetismus není eklektismus. K pouhému pasivnímu přebírání idejí se vždy stavěl kriticky. Masarykovi jde o syntézu osobně prožitou, za každou filosofickou syntézou vidí určitou konkrétní životní situaci. A v tomto ryze praktickém duchu si vytváří také svůj svérázný poměr k myslitelům, kteří ho ovlivnili

⁶ Srv. Furet, F., *Promýšlet Francouzkou revoluci*, Brno, Atlantis 1994, s. 93.

⁷ Nešpor, Z., R., *Republika sociologů. Zlatá éra české sociologie v meziválečném období a krátce po druhé světové válce*. Praha, Skriptorium 2011, s. 22.

nejpronikavěji: Platonovi, Brentanovi, Humovi, Millovi, Comtovi i Pascalovi a současně postupně buduje podobu svého aktivisticky orientovaného pojetí „nového“ náboženství lidství.⁸

Masaryka s pozitivismem spojuje vysoké hodnocení vědy a její metodologie. Věda a vědecký přístup ke skutečnosti musí být základem veškerého filosofování. V comtovském duchu ukazuje, jak přesným tříděním věd lze tento filosofický úkol vědy postihnout. Masaryk však principiálně nesdílí pozitivistický empirismus. Čerpá z Platonova, Brentanova i Herbartova racionalismu. Racionalismus současně znamená realismus, jímž Masaryk nahrazuje pozitivistický fenomenalismus. Přesto v souladu s pozitivismem stojí na stanovisku přísného determinismu, jenž vylučuje každý důsledný subjektivismus či jakékoliv romantické pojetí pojmu svoboda.

Mezi pozitivistickým přístupem ke skutečnosti a Masarykovým realismem nacházíme mnoho shod, ovšem i mnoho zásadních odlišností, které nelze bez zevrubnějšího zkoumání jednotlivých etap vývoje Masarykova myšlení jednoduše náležitě určit a zařadit. Důkazem toho jsou až extrémně odlišné výroky hodnotící Masarykovu filosofickou pozici z řad předních pozitivisticky i jinak filosoficky zaměřených badatelů, domácích i světově uznávaných. Bude proto metodicky nutné se nejprve zaměřit na vlastní pozitivistickou filosofii, resp. její původní podobu, s níž měl Masaryk potřebu se v průběhu svého myšlenkového vývoje vyrovnávat nejdůsledněji, tj. na filosofii Augusta Comta.⁹ Jenom tak bude možné kriticky posoudit, jakou měrou je Masarykův pozitivistický přístup ke skutečnosti věrný tomuto původnímu myšlenkovému směru nebo zda jeho realismus v podstatě znamená svébytný ideový postoj, který lze chápat jako Masarykův odkaz českému filosofickému myšlení a zda je tento odkaz v současnosti stále živý a v čem.

⁸ Srv. Bednář, J., Vývoj Masarykovy náboženské filosofie. In: *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica I*, 1969, s. 17-64. Také Dokulil, M., *Masaryk a náboženství. Sedm zastavení k 75. výročí úmrtí TGM*. Brno, Masarykova universita 2012.

⁹ „Comte měl pro Masaryka význam obrovský, u nás nedocenený.“ Patočka, J., České myšlení v meziválečném období. In: *Masarykův sborník VII. T.G.M. a naše současnost (1980)*. Praha, Academia 1992, s. 408.

1. Comtova filosofie v evropském kontextu 19. století

Comtova filosofie vyrůstala z historicky ojedinělé, přesto ideologicky proměnlivé a všeobecně rozjitřené atmosféry tehdejšího společenského prostředí. Byla to doba převratných politických otřesů, provázená revoluční anarchií a signovaná bojem o zachování toho, čeho bylo dosaženo v průběhu Francouzské revoluce, doba rozvíjející se industrializace západní Evropy a postupného prosazování uvědomujícího se čtvrtého stavu – třídy proletariátu. Bedřich Engels se v roce 1885 k novodobým francouzským dějinám vyjadřuje následovně: „Francie je zemí, kde dějinné třídní boje více než kde jinde byly po každé probíhány až do rozhodnutí, kde tudíž i střídající se politické formy, v nichž se tyto boje pohybují a v nichž jsou shrnovány jejich výsledky, nabývají nejostřejších obrysů. Francie, která byla ve středověku centrem feudalismu, od dob renaissance vzornou zemí centralistické stavovské monarchie, rozmetala ve velké revoluci feudalismus a založila ryzí panství buržoazie v tak klasické podobě, jako žádná jiná evropská země.“¹⁰

Ačkoli Comte sám Francouzskou revoluci nezažil, byl očitým svědkem několika významných revolučních politických změn a jejich přímých následků.¹¹ Oproti dlouhodobému a vesměs ustálenému společenskému charakteru období předrevoluční monarchie byly všechny tyto pokračující porevoluční turbulentní proměny a radikální ideologické tenze provázeny nebývalou sociální dynamikou, která nabývala nečekaných společensko-politických rozměrů. Do života společnosti vnikal obecný pocit nestálosti a napětí, který se pojil s obavami a nejistotou ve vztahu k budoucnosti. Docházelo k uvolňování politických a ekonomických vazeb, ale také svazků rodinných, národních, kulturně-politických, mravních i náboženských. Bylo třeba hledat programové řešení stávající neutěšené situace, vnášet do společnosti ztracený smysl pro pořádek a regulovat pronikavě postupující technický pokrok i jeho sociální důsledky, tedy nacházet nové cesty, jak harmonicky vedle sebe žít a sdílet tento společně prožívaný, sociálně a politicky proměněný svět všedního života. Ony hluboké společenské změny intenzivně prožívala nejen celá Francie, ale svým vlastním příznačným způsobem také značná část dalších evropských zemí.

¹⁰ Engels, B., Předmluva k třetímu německému vydání Marxova *Osmnáctého brumairu Ludvíka Bonaparta*. Praha, Svoboda 1949, s. 9.

¹¹ Šlo o společensko-politické změny v období tzv. restaurace (1814 –1830), tzv. červencové monarchie (1830 -1848), druhé republiky (1848 -1852) a druhého císařství (1852 -1870).

Chceme-li se pokusit o myšlenkovou rekonstrukci Comtova pozitivistického přístupu ke skutečnosti, nelze už z výše naznačených dějinných souvislostí nevidět, že nemalou úlohu, převážně v Comtově první tvůrčí fázi, hrál jeho kritický poměr k Revoluci¹². Představovala totiž nejen jakousi neutuchající společenskou výheň, kterou nová doba měla projít. Jakožto převratný a zprvu myšlenkově těžko uchopitelný novodobý dějinný fenomén se stala pro moderní myslitele i „určitým vztažným bodem, jakýmsi lakmusovým papírkem prozrazujícím ideový postoj každého, kdo k ní zaujal hodnotící postoj“¹³. V tomto zásadním historickém ohledu nebyl ani Auguste Comte výjimkou.

1.1. Kritika ideologie Francouzské revoluce

Comte se už v prvním svém obsažném díle *Cours de philosophie positive*¹⁴ výslovně a kategoricky obrací proti francouzské předrevoluční filosofii a ideologii vůbec. Nejdříve se zaměřuje na kritiku myšlenkového odkazu francouzského osvícenství, jehož neblahé důsledky bylo podle Comta možné nemalou měrou najít právě ve vztahu k jeho praktické aplikaci, tj. v současné politice. Do hledáčku své kritiky si v této souvislosti bere nekompetentnost politických elit, korupci v politice a obrací pozornost na problém morálního dosahu oněch negativních vlivů. Po té se kriticky staví i proti všem stěžejním ideologickým heslům Revoluce.¹⁵

První kritickou reflexi věnuje heslu *rovnost*. Podle Comta si lidé nejsou vzájemně rovni. Mají různá hodnotová kritéria a jsou i společensky odlišně oceňováni. Nemohou proto užívat stejných práv, vyjma práva svobodného rozvoje vlastní osobní aktivity, jež se musí zakládat na správně nastavených, obecně uznávaných a prosazovaných společenských kritériích. Tuto

¹² Označení „Revoluce“, uvedené počátečním velkým písmenem, budu nadále užívat pro označení Francouzské revoluce z roku 1789.

¹³ Zumr, J., Bouře a naděje. Ke smýšlení první generace národního obrození. In: *Studia philosophica* 57/2010, 1, s. 190. Srv. také Tinková, D., Revoluce a smysl dějin. Esej o mýtu revolučního zlomu a logiky „dějin“ v historiografické reflexi. In: *Dějiny – teorie – kritika*, 2004, č.1, s. 30-58.

¹⁴ Toto systematické filosofické šestisvazkové dílo postupně vycházelo v letech 1830-1842. Avšak základní teze učení, které v podstatě rozvíjel celý svůj život, Comte formuloval už v předchozích svých raných pracích na počátku dvacátých let. Pro toto stěžejní dílo, jehož myšlenkového rámce se zde budu primárně přidržovat, budu v textu dále používat zkratku *Kurs*.

¹⁵ Původní kritickou reflexi ideologických revolučních hesel lze dohledat v Comtově raném díle *Entwurf der wissenschaftlichen Arbeiten welche für eine Reorganisation der Gesellschaft erforderlich sind* (1922) (Deutsch herausgegeben, eingeleitet u. mit Anmerkung versehen von Wilhelm Ostwald, Verlag Unesma G.m.b.H., Leipzig 1914), s. 10 an.

nerovnost, zakódovanou již v samé přirozenosti člověka, nemůže změnit ani sám pokrok ve vzdělanosti. Comte je toho názoru, že vzdělanost, pěstovaná odděleně od skutečných problémů a potřeb společnosti, spíše k zvětšování sociálních rozdílů přispívá, neboť ve své jednostrannosti nedostatečně zohledňuje důležitost rozdílů hmotných, které pro ni hrály vždy jen podružnou roli. Kromě uznání sociálních odlišností na obecné rovině rozumové a mravní, se tyto sociální rozdíly totiž projevují v přirozené dělbě práce (v její specializaci). Comte tím současně kategoricky popírá „Helvétiovu blud o rovnosti rozumů“, poněvadž, jak kriticky dodává, bez něho „ani princip volného bádání, ani dogmata sociální rovnosti a svrchovanosti lidu při přísnějším rozboru by neobstály“.¹⁶

Učení o *svrchovanosti lidu* (ostatně zakotvené ve francouzské ústavě z roku 1793) podle Comta vzniklo, aby potíralo princip práva božského, z něhož vycházel starý mocenský systém. Tím se ovšem jeho kompetence vyčerpává, neboť podle Comta neplní svou neodmyslitelnou funkci morální. Vyvíjeli ho filosofové a vzdělanci ku všeobecnému prospěchu společnosti a v onom smyslu historické pozitivní retrospektivy toto učení považuje za oprávněné. Je však postaveno na libovůli lidu (namísto libovůle králů) nebo spíše, jak se postupně ukázalo, na „libovůli jednotlivců“. Stejně jako podle něho osvícenská „dogma“ o naprosté svobodě mínění udržuje společnost v anarchii jak po stránce duchovní, tak také po stránce světské.

Jediná revoluční idea, která podporuje rozvíjení obecných lidských schopností a lze ji proto včlenit do oblasti působnosti pozitivní filosofie, je podle Comta idea *svobody*. Není ovšem založena na představě změny společenských vztahů vycházející z libovůle zákonodárce, ale spočívá v ideji racionálního podřizování se přírodním zákonům, které svou nezávislou přirozenou povahou nepodléhají žádné osobní autoritě. Comte dokonce mluví o vědomém postoji „moudré rezignace“ zakládající se na shodě či souznění s těmito neměnnými původními zákony. „Jenom hluboké vědomí zákonů, které řídí různé druhy jevů, může vnuknouti pravou rezignaci, totiž schopnost snášeti vytrvale a bez naděje na náhradu nevyhnutelná zla.“¹⁷

Onen požadavek striktního dodržování neměnných zákonů pro Comta neznamena podporovat masy v jejich přirozené touze po beztřídní společnosti. Rozhodně odpírá přiznat ideji svobody jakýkoliv odbojně revoluční význam. Vždyť většina z nás žije z pracovní mzdy, a proto

¹⁶ A Comte dodává: „Přílišný důraz, jež tato theorie kladla na výchovu a vládu, jakožto prostředky k modifikaci lidstva, odpovídal duchu metafyzické politiky, která učí, že společnost dá se neomezeně modifikovat dle vůle dosti mocného zákonodárce.“ Comte, A., *Sociologie*. Dle výtahu J. Rigova přeložil R. Břejcha. Dle originálu doplnil a nově zpracoval E. Chalupný. Praha, Orbis 1927, s. 289.

¹⁷ Tamtéž, s. 93.

veškeré úsilí podle Comta spočívá v postupném zlepšování sociálního stavu této ohromné námezdně pracující většiny, aniž se tím naruší přirozené třídní rozvrstvení či oslabí rozvoj industrializace. Díky schopnosti pozitivně ovlivňovat a politicky organizovat lidové masy, může pozitivní filosofie zbavovat vládnoucí třídu strachu před nebezpečím z reálného společenského chaosu a bezvládnosti. Je tedy v tomto pozitivně orientovaném duchu nejprve třeba provést důkladnou kritickou analýzu společenských poměrů současnosti a poté vytyčit směr cesty, dovolující ony negativní dobové disharmonizující tendence účinně korigovat novým, všem přijatelným pořádkem, jenž neodhlíží od skutečných, tj. (pozitivně) historicky daných společenských možností a potřeb moderně se uvědomujícího člověka toužícího po znovunalezení ztracené sociální soudržnosti.

1.2. Hledání ideje bratrství

Comte si na pozadí neutěšených sociálních a politických poměrů tehdejší porevoluční Francie dobře uvědomoval, čím jeho současnost trpí, co způsobuje její sociální disharmonii. Nalézal ji v rostoucí ztrátě důvěry veřejnosti v základní novodobá ideologická východiska a občansko-právní principy, jejichž účinné naplňování mělo zaručovat všeobecně očekávaný soulad mezi primárními cíli moderní „duchovní“ moci a nutnými potřebami zbytku společnosti. Moderní člověk, který přijal revoluční ideje a novodobou víru v občanská a politická práva, se už skutečně nemohl neuvědomovat jinak, než jako hybatel politického dění, avšak v praxi se vlastní myšlení společnosti postupně bytostně rozcházel s principiálními ideovými postoji stávající politické moci. Comte hledal účinné řešení, jak onu nežádoucí společenskou polarizaci, ano, onu dysfunkci mezi moderní „duchovní“ mocí a kolektivním vědomím jednotlivých subjektů překonat a pomocí své nové sociální koncepce znovu nalézt ztracenou společenskou soudržnost a smysl pro pospolitost. Dospěl k závěru, že prvořadý problém, který jeho filosofie musí řešit, není problém přechodu od teorie k praxi, ale problém čistě intelektuální: *problém podřízení subjektu duchovní autoritě*. V této naléhavé intelektuální výzvě, již lze v moderním smyslu označit jako výzvu občanskou, Comte spatřoval nový dějinný význam a poslání sociologie.

Turbulentní a ve svém sociálním důsledku nepříznivý vývoj porevolučních událostí ale onu novodobou víru ve svobodné a rovnoprávné uplatňování „práv člověka a občana“ postupně na

prahu století obracel v nedostizitelný ideál, přetavoval ji v jakýsi iracionální perspektivismus. Následná bezmoc a beznaděj společenských mas se prohlubovaly a v duchu revoluční tradice se menší či větší měrou měnily v těžko předvídatelnou potřebu agrese jako varovné předzvěsti budoucího násilného odporu proti stávající vládnoucí moci. Comte tento zásadní společenský problém i jeho potenciální konsekvence intenzivně prožíval a hledal v duchu svých názorů účinné řešení, jak sociálně odcizeným subjektům vrátit ztracenou naději v nový začátek. V myšlenkově nestálé a v revolučním duchu naladěné atmosféře tehdejší napjaté doby to nebyly ambice malé, a vůbec ne nespělé. Všechny tyto pronikavé negativní dobové tendence přesto ani v nejmenším neovlivnily jeho neoblomné novátorské přesvědčení, že stávající industriálně orientovaná společnost je zralá k nadějnému zahájení nové organické periody. Věřil, že se novodobé společnosti otevírá historická možnost vstoupit do konečné vývojové etapy „lidství“.

Aby se ovšem Comtova optimistická vize nového stadia „lidství“ mohla vůbec začít programově uskutečňovat, bylo třeba v duchu striktního dodržování nových pozitivistických zásad nejen radikálně změnit stávající postoj ke skutečnosti, ale ono pozitivisticky orientované společenství také trvale organicky udržovat a pozitivně usměrňovat. Nové „náboženství humanity“, které Comte v pozdějším období tzv. „druhé kariéry“ zavádí, si proto v tomto ohledu kladlo za cíl důsledně rozvíjet a programově kultivovat pozitivistickou morálku, již v rámci svých příštích sociologických analýz považoval za vlastní integrující sílu společnosti, za onen revitalizační tmel potřebný k znovunalezení ztracené sociální soudržnosti. Náboženství humanity tedy v podstatě vznikalo jako nutná sociologická konsekvence dovolující postupné „pozitivní“ přetváření citové a volní stránky člověka, čímž mělo přirozeně docházet k cílenému vzbuzování úcty a sympatie k lidské vzájemnosti. Ačkoli Comtova vlastní představa organizace pozitivní církve ve službě státu v mnohém připomíná tradiční kultovní mocenskou strukturu římskokatolické církve s její typickou hierarchií, dogmaticky nestaví na křesťanském krédu zjevení. V principu spočívá v důsledné a trvalé péči o vědomou sounáležitost s lidstvím – s lidstvím jakožto živoucím historickým subjektem – ze kterého každý jednatel racionálně vychází a kterého je každý nositelem. S jistou dávkou nadsázky lze obecně konstatovat, že v duchu svých reformních rovnostářských pozitivistických zásad Comte v podstatě usiluje o jakési novodobé „znovu-vzkříšení“ ztracené víry a naděje v reálnou možnost naplňování tehdy ve francouzské veřejnosti povýtce revolučně vnímaného uskutečňování ideje *bratrství*.

1.3. Comtova pozitivistická reforma společnosti a ustavení sociologie

Comtovo pojetí vychází z finalistického předpokladu pozitivního stavu společnosti, jímž má být světový historický vývoj v dohledné budoucnosti završen. Comte věří, že pozitivní stadium – více či méně dokonalé – je jediná, absolutně platná sociologická forma, do níž proudí veškeré lidské duchovní úsilí a společenský pokrok vůbec.

Podle Comta středověkou společenskou formu, kterou označuje jako *teologickou* a *vojenskou*, střídá nový společenský typus: *vědecká* a *průmyslová* společnost. Sociální kategorie kněží a teologů nahrazují vědci, kteří mají vytvářet intelektuální a morální základ nového společenského pořádku. Tak jako vědci přebírají duchovní moc kněží, zaujmou průmyslníci, tj. podnikatelé, ředitelé fabrik a bankéři místo vojevůdců. Comte je přesvědčen, že od okamžiku, kdy lidé začnou uvažovat vědecky, přestanou proti sobě válčit a zaměří své síly na boj člověka s přírodou a na racionální využívání přírodních zdrojů.

Z analýzy současného stavu moderní společnosti Comtovi vyplývá, že se každá účinná sociální reforma neobejde bez celkové duchovní společenské obrody. Průvodní jevy a násilí, kterými byla Francouzská revoluce doprovázena, nemohou moderní společnost vyvést z krize, ve které se nachází. Aby se proměna společnosti mohla uskutečnit, je podle Comta třeba provést vědeckou syntézu a vytvořit pozitivní politiku. Comtova metoda tedy nepočítá s protežováním svobodných institucí jako funkčního základu společnosti (Tocqueville). Nastolení nového společenského řádu se musí opírat o racionální postoj metody pozitivních věd. Vlastním úkolem sociologie je tomuto nutnému a nevyhnutelnému společenskému vývoji porozumět a přispět k jeho pozitivnímu naplnění.

1.3.1. „Zákon tří stadií“ a klasifikace věd

Comte zkoumá historický vývoj a vzájemnou souvislost jednotlivých vědních disciplín. V rámci svých pozorování dospívá ke dvěma zákonům, které lze současně považovat za základní teoretický kánon pozitivismu: k *zákonu tří stadií* a k *zákonu encyklopedickému* (k myšlence hierarchického uspořádání vědy).

Podle Comtova zákona tří stadií musí lidský duch projít stadiem *teologickým, metafyzickým a pozitivním*. V prvním stadiu si vysvětluje jevy tím, že jim připisuje síly, které jsou srovnatelné s člověkem a jeho vlastnostmi. Tyto síly si zosobňuje jako božstva. Ve druhém vývojovém stadiu se personifikovaná božstva mění v abstraktní ideje. (Je pouhým přechodem z prvního do třetího stadia.) Ve třetím stadiu se lidský intelekt zaměřuje na pozorování jevů a zjišťování vztahů, které v jistém okamžiku či určitém časovém průběhu mezi nimi pravidelně existují. Zřídka se odhalování příčin jednotlivých faktů a uspokojuje se s určováním racionálně uchopitelných zákonů, jež nejsou pochybné.

Přechod od teologického k metafyzickému (čili abstraktnímu) a konečně k pozitivnímu stadiu se ale neuskutečňuje u jednotlivých vědních disciplín současně. Je třeba ho vidět v přímé spojitosti s Comtovou klasifikací věd. Hierarchicky uspořádaný výčet jednotlivých vědních odvětví nám totiž odhaluje pořadí, v němž se intelekt stal v jednotlivých vědních oblastech pozitivním. To vyplývá z komplikovanosti materie vědní disciplíny samé: Čím je materie jednodušší, tím je lehčí pozitivně myslet. Proto se pozitivní způsob myšlení prosazoval v matematice, fyzice či chemii intenzivněji než v biologii.

Ze zákona tří stadií a klasifikace věd má vyplynout, že způsob myšlení, který zvítězil v *matematice, astronomii, fyzice, chemii a biologii* se nakonec prosadí také v politice a povede k vytvoření pozitivní vědy o společnosti – *sociologie*.

Comte nás však upozorňuje na jednu metodologickou zvláštnost, která se týká oblasti věd o živé (organické) přírodě, tedy biologie, ale také sociologie. Metoda těchto věd není metodou analytickou, jako je tomu v případě přírodních věd anorganických. Její charakter je syntetický. Vědy o neživé přírodě jako fyzika a chemie jsou analytické, protože vytvářejí zákony pro izolované jevy. V biologii je oproti tomu nemožné vysvětlovat orgán či jeho funkci bez vztahu k celku živé bytosti. Jednotlivý biologický fakt nabývá smyslu teprve ve vztahu k organismu jako celku.

Právě onen zásadní metodologický obrat se pro Comta stává vlastním východiskem jeho sociologické koncepce historické jednoty. Stav francouzské společnosti (náboženské situaci, státní formě atd.) počátku 19. století lze porozumět teprve tehdy, když se tento historický okamžik přivede do souvislosti s jeho celkem, tj. v našem případě s kontinuálním vývojem ve Francii. Restaurace se stává srozumitelnou jen díky Revoluci a Revoluce díky monarchistické vládě minulých století. Překonání historického stadia vlády teologie a militarismu se tedy dá obecně vysvětlit pouze

tím, že jeho původ hledáme v minulých epochách. To samé obecně platí pro určité části toho kterého sociálního celku: chceme-li porozumět jistému okamžiku historického vývoje, musíme vzít v potaz jeho vývoj celkový. Nelze „vzpomenout bitev Maratónské a Salaminské bez povšimnutí vážných následků, které měly pro osudy lidstva“. Každý objev je proto třeba v okamžiku jeho vzniku pojímat jako „sociální jev, jenž tvoří článek všeobecné řady lidského rozvoje“.¹⁸

Důraz na prioritu celku, na soustavné metodické upřednostňování celkového smyslu směřování historického vývoje před soustředěním se na jeho pouhou dílčí (faktickou) část je tedy skutečným předmětem sociologie. Aplikací takto celostně pojímané historické metody nás Comte upozorňuje na další podstatnou skutečnost související s metodologickou nadřazeností sociologie nad ostatní abstraktní vědy. K dosavadním důvodům, jimiž jsou maximální komplikovanost jejich vztahů činící ji vědou nejsložitější a maximální metodická vybavenost (zahrnuje metodický arzenál všech předchozích abstraktních věd) činící ji vědou nejracionálnější, přibývá důvod třetí a z hlediska aplikace vlastní historické metody nejstěžejnější: každý sociální útvar (tedy i útvar vědecký) je třeba chápat jako zákonitý produkt společenského vývoje. „Tím současně nabude bezpečného podkladu i postulát relativity pozitivní filosofie, ohrožované sklony matematického ducha k dogmatickým formulacím, když dříve mohl býti podepírán jen poukazem na podmíněnost poznání naším organickým utvářením.“¹⁹

1.3.2. Sociologie vědou lidstva

Comte svou novou vědu o společnosti představuje v posledních třech svazcích *Kursu*. Připomíná tři předchůdce, kteří svým myšlenkovým úsilím ovlivnili některá základní ideová východiska jeho sociologického myšlení: Montesquieua, Condorceta a Bossueta.

Montesquieu (ve svém „Duchu zákonů“) objasnil determinismus historických a sociálních fenoménů jako vztahů plynoucích z přirozenosti věcí.²⁰ Takto pojatý determinismus lze podle Comta aplikovat i na rozmanitost sociálních jevů a vývoj společnosti vůbec. Montesquieu však

¹⁸ Comte, A., *Sociologie*, c.d., s. 130 nn. Srv. také 140-141.

¹⁹ Srv. Fischer, J. L., *Saint-Simon a August Comte. Příspěvek k dějinám sociologického racionalismu*. Praha, Orbis 1925, s. 132.

²⁰ Comte, A., *Sociologie*, c.d., s. , s. 100n.

nebere v úvahu myšlenku pokroku. S ní ve svém *Náčrtu přehledu historického vývoje lidského ducha* z roku 1795 (v návaznosti na Turgota) přichází Condorcet. V minulosti nachází množství stadií, jimiž lidský duch musel projít a určuje jejich pořadí. Comte od Condorceta tedy přejímá myšlenku vzestupného dějinného pokroku, která si dějiny vykládá v osvíceneckém optimistickém duchu jako vzestupný lineární proces nekonečné lidské zdokonalitelnosti. Spojením Motesquieuovy myšlenky determinismu s pojetím Condorcetovy ideje soustavného dějinného pokroku dospíváme k základní myšlence Comtovy koncepce. Tu pak lze obecně shrnout asi takto: Všechny sociální fenomény se nám představují na pozadí společenského vývoje a jím jsou determinovány. Vývoj sám je ovšem ovládán pokrokem lidského ducha.

Comte současně hledá konečný smysl vyústění historického vývoje lidství (humanity), ono finální stádium lidského ducha. Byl to podle Comta právě „veliký“ Bossuet, který v minulosti provedl „první pokus o nazírání na celek“. Ačkoli užívá zjednodušených a z pozitivistického hlediska „klamných pomůcek theologické filosofie“, jeho pokus je podle Comta prochnut takovým duchem universalnosti, že „zůstane vždy úctyhodným vzorem“.²¹

Ze stejně universalisticky laděné představy, ale aplikované na universálním vědeckém myšlení, vychází i Auguste Comte. Také jeho vize lidství spočívá ve snaze o vytvoření lidské jednoty, tj. v postupné redukci různosti lidských společenských formací na jednu základní vývojovou řadu lidstva, jež podléhá jedinému (pozitivnímu) plánu. Vývoj proto musí mít svůj účel, je cílený a nutný, ať už jeho jednotlivé fáze určuje svými zákony Prozřetelnost či „pozitivní“ pokrok lidského ducha.

Už v *Kursu* se tedy stává zřejmé, že Comtova universalistická koncepce vědy v podstatě vychází z teorie jakési nové Prozřetelnosti, již bude ve svém důsledku třeba zastředit novým pozitivním náboženstvím. A právě onen sklon k universalismu, k onomu chápání jednoty skutečnosti, která vzniká jako soulad pozitivního postoje dílčích subjektů s tvůrčím duchem vědecky stanovených zákonů, pak Comta vede k představě, že jeho pozitivistickou metodu lze účinně rozšířit také na oblasti, které jsou ještě pod převládajícím vlivem teologie či metafyziky, tj. musí mít obecnou platnost i v politice a v náboženství.

Comtova idea sociální jednoty předpokládá, že všechny vůdčí ideje, které příslušníci daného celku uznávají, tvoří spojitý celek. Oproti tomu ve společnosti, kde proti sobě stojí různé způsoby

²¹ Tamtéž, s. 105.

myšlení či vzájemně nesjednocené ideje odlišných filosofických soustav, vládně chaos. Zůstává tedy otázkou, zda je na základě původního předpokladu danosti oné principiální soustavy koherentních idejí vůbec možné kolektivní vědomí subjektů souvisle historicky jednotit, když vědy v různých etapách dosahovaly odlišného stupně pozitivnosti. Pokud tedy existovaly ve všech epochách vědy, jež lze označit jako pozitivní, a vedle nich humanitní vědy, jež se nacházely ještě ve fetišistickém, resp. teologickém stádiu, je to pak ale spíše ideová inkoherence, která se stala hybnou silou vývoje jednotlivých vývojových fází lidství a která umožnila vlastní směřování ke konečnému cíli.

Aby se Comte nedostal do rozporu s vlastním principiálním pojetím původní pozitivní jednoty skutečnosti, tak předpokládá, že už ve fetišistickém stádiu²² se ona koherence v určitém zásadním smyslu vykazovala. Její míra v podstatě spočívá v prapůvodním způsobu či spontánní tendenci lidského myšlení, která představivost vztahuje k vnějším jevovým skutečnostem (věcem či bytostem) na základě analogie podobnosti s psychickými vlastnostmi. Touto přirozenou subjektivní projekcí dochází k ožívování vnějších jevů, a tím v podstatě k vytváření primitivních sociálních vazeb a interakcí s vnějším světem. Člověku tento zjednodušující postoj umožňoval přežít. Svět se mu jevil jako srozumitelný a přátelský a nacházel v něm útěchu. Mohl svět odvozovat sám ze sebe, srovnávat se s ním, provádět jakousi předběžnou intelektuální syntézu, která mu propůjčovala pocit jistoty. Stejně tak mohl pěstovat morální důvěru k sobě samému a svým schopnostem, aby byl schopen překonávat překážky. Avšak o „pozitivní“ ideové koherenci by bylo skutečně možné hovořit teprve tehdy, kdyby podle Comta došlo k rozšíření na politiku a morálku. K tomu v předjaří vývoje nebylo lidství zralé. Úplné ideové uskutečnění nastává až v univerzálním pozitivním stadiu vývoje – v onom klidovém konečném stavu lidství.

Ovšem tím, že se pozitivismus jako samostatná filosofická disciplína vyvíjí mnohem později, ztrácí onu spontaneitu, kterou původně fetišismus disponoval. Uznává-li pozitivismus vnější řád věcí, neznamena to však, že hledá jeho první příčinu. Pozitivní duch pozoruje jevy, analyzuje je a odhaluje zákony, které ovládají vztahy mezi jednotlivými jevy. Pro pozitivistu je v první řadě určující jeho racionální zkušenost, tj. pozorování a analýza skutečnosti, ne bezprostřednost a spontánnost. Jen touto cestou lze podle Comta dojít k pozitivnímu odkrývání

²² Na konci života se Comte domnívá, že určité národy mohou dospět ke konečné syntéze pozitivismu bezprostředně z původního fetišistického stavu.

vnějšího řádu skutečnosti a jen v tomto pozitivním smyslu je třeba plnohodnotně žít, aby člověk mohl filosofovat.

Onen pozitivní sklon k racionálnímu chápání světa Comte nalézal, více či méně, v průběhu celého historického vývoje. Historický vývoj je v podstatě vývojem lidského rozumu. Jasně říká: „Z tohoto vývoje měla největší vliv na všeobecný postup ona stránka, která tkví v rozvoji ducha vědeckého, počínaje pracemi Thaletovými a Pythagorovými až k Lagrangeovi a Bichatovi²³. Tato posloupnost prací nebyla nikterak libovolná: pokrok každé doby i každé generace vyplýval ze stavu bezprostředně předcházejícího.“²⁴

Comtovým obecným konstatováním, že určující charakteristikou vývoje je vědecký pokrok lidského ducha, ale není ještě vůbec řečeno, že se postupná pozitivní transformace vztahuje také na fenomény sociální. Pokud tomu tak není, naruší se nutná soudržnost (koherence) celé Comtovy koncepce. Aby tedy i v tomto ohledu mohla dostát svým principiálním požadavkům, Comte připomíná, že historický vývoj probíhá v jednotlivých sociálních oblastech určitého vývojového společenského celku a míra únosnosti napětí jejich protikladných tendencí se v podstatě stává oním agens přechodu jednoho jejich vývojového stádia do stádia druhého. Touto mírou vlivu objektivních okolností pak dochází k vývojovým přechodům v těch kterých dílčích oblastech společenských celků, např. v politice, v hospodářství, ve sféře intelektuální atd.

Pokud pozitivní vědu a pozitivní filosofii (sociologii) můžeme považovat za obecně platné pro všechny lidi a národy a pokud jsou dějiny současně dějinami intelektu, je zřejmé, proč je musíme chápat jako univerzální dějiny lidství (Comte někdy mluví o dějinách jednoho jediného národa). Pokud dějiny opravdu takové jsou, resp. pokud jejich stádia skutečně nevyhnutelně směřují k určitému cíli, vyvstává otázka, proč se potom ve skutečnosti prokazují jako dějiny různých částí lidstva, jako dějiny odlišných kultur a civilizací. Comte neupírá světu rozmanitost a zmiňuje tři faktory, které určují jeho variabilitu: rasa, klima a politická činnost.

Různé části lidstva či rasy se podle Comta skutečně nevyvinuly stejnou měrou, přesto, na straně druhé, neopomíná zdůraznit, že to, co je všechny původně spojuje, je jejich společná přirozenost, a díky ní vůbec dochází k rozvoji těchto rozdílností. Klima chápe jako soubor všech přírodních podmínek, ve kterých se jednotlivé části lidstva nacházely. Každá společnost musí

²³ Xavier Bichat (1771-1802), francouzský anatom a fyziolog. Ve Francii je považován za předchůdce všeobecné anatomie a za zakladatele histologie.

²⁴ Tamtéž, s. 117.

překonávat větší či menší překážky, žije za více či méně příznivých geografických podmínek, které do určitého stupně zákonitě ovlivňují i její vývojové rozdíly.

Zkoumá-li význam politiky jako lidské aktivity, dochází k závěru, že jedinec, ať už je jakkoli nepostradatelný či výjimečný, není nezbytně v pozici podstatně měnit dějiny. Comte tím ale netvrdí, že rychlejší nebo pomalejší uskutečnění nutného vývoje či to, bude-li realizován za vyšší či menší cenu, závisí výhradně na vnějších okolnostech či náhodách. Přiznává, že jej ovlivňují také velké osobnosti. Avšak právě na příkladu Napoleona snadno poznáme meze oněch excelentních osobností. Napoleon (ale ani císař Julián či Filip II. Španělský) podle Comta nepochopil onen *Zeitgeist*, onen skutečný smysl dějin. Zbytečně se pokoušel znovu nastolit vojenský systém. Poslal Francii, aby dobyla Evropu, čímž prohloubil konflikty a způsobil, že evropské národy povstaly proti Francouzské revoluci. Jeho politická autorita „nezanechala žádných stop“, neboť se stavěla proti pokroku vzdělanosti.²⁵ V tomto Comtově postoji se odráží snaha rozptylovat potenciální iluze různých politiků a sociálních reformátorů (utopistů či revolucionářů), kteří věřili, že běh dějin lze zvrátit jakousi novou, od minulosti odhlížející koncepcí společnosti nebo snad agresí a násilím.

Čím více se ale začneme vzdalovat oblasti fyzikálních zákonů ve prospěch fenoménů historických, situace se stává obecně složitější. A právě sociologie, jejímž vlastním úkolem je odhalovat všudypřítomný zákonitý dějinný řád, je naším jediným vhodným pomocníkem. Schopností předvídat (*prévoir*) na základě neměnných pozitivních zákonů se společnost postupně stabilizuje, čímž podle Comta dochází ke zkracování různých krizových období a period, a tím i k úspornému snižování s nimi spojených nákladů.

Úkolem této nové vědy o společnosti, kterou Auguste Comte v pozitivistickém duchu šíří, se má stát studium historického vývoje zákonů. Opírá se o pozorování a srovnávání, tak jako o metody, které jsou jiným vědám (např. biologii) podobné. Všechny tyto metodické přístupy jsou zakomponovány do Comtovy pozitivistické doktríny koncepcí sociální *statiky* a sociální *dynamiky*. Obě organické koncepce mají syntetickou povahu. Podle toho tedy, chceme-li porozumět řádu určité společnosti nebo její dlouhodobé vývojově-historické etapě, musí tvůrčí duch v obou těchto případech podřizovat všechna partikulární pozorování předběžnému uchopení celku. Oběma sociologickými způsoby přístupů pak podle Comta v podstatě vyplňujeme přirozenou invariantní touhu po jednotě, jež vyvstává na základě proměnlivosti jevů.

²⁵ Srv. tamtéž, s. 121n.

Podle toho tedy, studujeme-li buď ko-existenční podmínky společnosti (její řád) nebo zákony jejího pohybu (její vývoj)²⁶, dělí se sociologie na sociální statiku a sociální dynamiku. Statika slouží především k tomu, aby zkoumala povahu tzv. sociálního *konsensu*. Společnost musí být podle Comta srovnatelná s živým organismem. Stejně tak jako je nemožné zkoumat fungování určitého orgánu, aniž bychom viděli souvislost s celou živou bytostí, nelze zkoumat politiku a stát, aniž bychom je postavili v určitém okamžiku do vztahu k celku společnosti. Sociální statika pak v sobě zahrnuje jak podrobnou (anatomickou) analýzu struktury společnosti v určitém časovém okamžiku, tak i analýzu onoho prvku (prvků), který vlastní konsensus předurčuje. Zahrnuje tedy v sobě schopnost z jednotlivin určitého sociálního celku (např. rodiny) vytvářet jakýsi funkční společenský tým či harmonický kolektiv, a tím v podstatě specifickou sociologickou dispozici z mnohosti institucí strukturálně formovat harmonickou jednotu. V popředí Comtova analytického zájmu není jen zevrubná pozitivní analýza společenských struktur. Svou statickou analýzou zkoumá i problém vlastní soudržnosti svazků různých kolektivů nebo institucí - podmínky jejich *solidarity*.

Primárním úkolem sociální dynamiky je popis stadií lidského vývoje, které sukcesivně prostupují napříč lidskou společností. Vycházejíce vždy z celku, víme, že vznik a vůbec vývoj různých společností, ale i způsoby fungování lidského ducha, jsou ovládnány zákony. Neboť celou minulost si je pak možné představit jako jakousi zákonitou strukturální jednotu, lze pochopit i odlišnost metodického přístupu empirických historiků, kteří jen sbírají jednotlivá fakta či zkoumají, v jaké časové posloupnosti ty či ony instituce vznikly. Obecná metoda sociální dynamiky se od ní liší právě tím, že prostupuje napříč jednotlivými sukcesivními a nutnými stádii vývoje lidského ducha a lidských společností a stává se na pozadí oné všudypřítomné primární struktury stále jasnější a srozumitelnější.

Posláním sociální statiky je tedy objevovat základní a nutný řád každé společnosti, sociální dynamika zase soustavně zaznamenává střídání jednotlivých případů, které na pozadí tohoto pořádku probíhají dříve, než dosáhnou svého konečného cíle. Protože ale řád či společenský pořádek (v souladu se zákonem tří stadií) je oním základním a určujícím faktorem, který dovoluje porozumět podstatě dějin, musí být statika dynamice v podstatě nadřazena.

²⁶ Tj. stavíme-li jevy vedle sebe podle podobnosti jejich povahy a zákonů nebo zda zkoumáme posloupné děje tím, že je umístíme do souvislých řad, vysvětlujeme jejich zapříčinění na základě jejich sukcese.

Na počátku statika zkoumá jen společenskou koexistenci a dynamika společenskou sukcesi. Na konci se statika a dynamika stávají předmětem studia fundamentálního lidského a sociálního pořádku, jeho transformace a rozvíjení. Zde nastává onen principiální obrat v Comtově vidění skutečnosti. Dochází totiž k posunu od objektivně-vědeckého způsobu myšlení k jeho subjektivně-teoretické formě. V této souvislosti je současně nutné vidět i Comtovu potřebu formulovat své centrální sociologické kategorie jako kategorické výroky, které se stanou vůdčími ideologickými hesly tzv. Comtova pozitivního náboženství – náboženství lidství („religion de l'humanité“): „Ordre et Progrès“ (Pořádek a pokrok), „Ordre et Progrès – Vivre pour autrui“ (Pořádek a pokrok – Žít pro druhého), „L'amour pour principe; L'Ordre pour base, Et le Progrès pour but“ (Láska jako princip, pořádek jako základ a pokrok jako cíl).

1.3.3. Lidská přirozenost a sociální pořádek

K zevrubnému systematickému zpracování sociální statiky Comte přistupuje v druhém svazku svého čtyřdílného sociologického díla *Système de politique positive* (1851-1854). Nicméně už v *Kursu* se věnuje některým důležitým pojmům sociální statiky, které člověka jako společenskou bytost determinují, a v tomto smyslu jsou základem jeho obecně lidské, a tedy i sociální přirozenosti. Jedná se o analýzu společenského významu pojmů *jednotlivec*, *rodina* a *společnost*.²⁷ Protože ale pro Comta existují jen jedny dějiny (a dějiny lidstva pojímá jako dějiny jednoho jediného národa), musí být i výsledek statické analýzy oněch základních sociologických pojmů univerzálně platný pro každý sociální celek, pro každou fungující kulturu či celou civilizaci.

1.3.3.1. Jednotlivec

Jednotlivec je podle Comta už z principu svého historického způsobu existence tvor společenský. Není proto třeba podávat důkaz lidské schopnosti se spolčovat (navazovat mezilidské

²⁷ Srv. tamtéž, s. 144 – 157.

vztahy). Je přesvědčen, že to byla Gallova teorie²⁸, která vědecky potvrzuje onen přirozený lidský sklon ke spolčování. Gall vyvrací i všechny mylné představy, které za přirozenost považují kombinační schopnost rozumu. Tím se totiž zpochybňuje domněnka, že lidské schopnosti se vytvářejí jen na základě lidských potřeb. To přesto neznamená, že ji Comte zcela popírá. Chce pouze naznačit, že její užitečnost se může s určitostí prokázat jen dlouhodobým časovým (genetickým) vývojem. Navíc se sociabilita očividně může projevat i v neprospěch individua, ač jako pozitivista připouští, že po vlastním ustavení společnosti dochází k pozitivní kultivaci těchto projevů. Jako příklad uvádí některé biologické jevy, které lze přenést z lidské do zvířecí oblasti, jako např. nahotu, delší a méně chráněné dětství atd.

Comte poukazuje na dvě zásadní vlastnosti či charakteristické znaky lidské přirozenosti, které se vzájemně doplňují. Prvním jejím významným znakem je, že afektivita (např. pocity žádostivosti, strachu, zloby, radosti, nenávisti, soucitu atd.) převažuje nad schopností intelektuální.²⁹ Cílem však nemá být potlačení těchto průvodních afektů ani snad dosahování mystických vzletů či extází, které ostatně podle Comta vedou k představě jakéhosi „transcendentního idiotismu“. Je toho názoru, že převaha pocitových schopností je nezbytná nejen k probuzení rozumu z jeho letargie. Pocity lidskou racionalitu současně přirozeně usměrňují, tj. vytyčují vlastní cíl či účel činnosti rozumu (jinak by se rozptyloval v nesouvislých abstraktivních myšlenkových pochodech).³⁰

Za druhý znak lidské přirozenosti označuje převahu nízkých a sobeckých pudů, které převládají nad přirozenou lidskou touhou se spolčovat, nad onou schopností lidské sociability.

²⁸Franz Joseph Gall, německý lékař a anatom (1758-1828), je uváděn jako zakladatel frenologie (česky zastarale též lebosloví, lebozpyt) a průkopník vědeckého přístupu připisujícího mozkové funkce různým oblastem mozku (lokalizace). Podle této později opuštěné koncepce lze mozkové funkce a jejich lokalizace studovat zkoumáním lebečních výstupků nebo hrbolků jako lokálního předpokladu jejich projevů. V možnosti lokalizovat mozkové funkce, resp. duševní vlastnosti člověka z tvaru lebky, jako např. zločinecké sklony, ale i skony architektonické či poetické atd., Comte spatřoval jednu ze dvou cest, které mohou dát psychologii statut vědy („Gall uvedl v oblasti vědy studium nejvyšších individuálních úkonů.“ Tamtéž, str. 360). Druhá pak záleží ve zkoumání společenského vlivu na myšlení. Gall „předpokládal, že se lidská mysl skládá z řady odlišných schopností, jež jsou rozmístěny ve specifických oblastech mozku. Tvar lebky přitom přibližně odpovídá tvaru mozku, takže na základě studia obrysů lebky lze určit vlastnosti osobnosti. Gall, který měl ve Vídni úspěšnou lékařskou praxi, pořádal veřejné přednášky a chirurgické demonstrace pitev mozku, jež byly v roce 1801 zakázány rakouským císařem Františkem I. Gall pak přednášel po celé Evropě. V roce 1807 se usadil v Paříži, kde setrval až do své smrti. Jeho knihy byly pokládány za tak bezbožné, že mu církev odeprala katolický pohřeb.“ Srv. Plháková, A., *Dějiny psychologie*. Praha, Grada 2006, str. 83. Srv. též *Ecyklopedia Britannica*. Micropaedia, Vol. IV, Encyclopaedia Britannica, Inc., U.S.A. 1980.

²⁹ Na rozlišení mezi rozumem a srdcem nás upozorňuje už Platón ve svých dílech *Ústava a Faidros*.

³⁰ Podle Milla se má idea k citu jako kormidelník, který řídí loď, k páře, která ji žene kupředu. Srv. Mill, J.S., *Auguste Comte und der Positivismus*. In: J. S. Mill, *Gesammelte Werke*, autor. Übersetzung unter Redaktion von T. Gomperz, IX. Band, Leipzig, Fues's Verlag 1874, s. 74.

Tento negativní společenský trend je podle Comta myšlenkovým dědictvím 18. století, které opomíjelo zdůrazňovat, jak je pro člověka důležité pěstovat pocit soucítění se všemi bytostmi, v prvé řadě se svým bližním. Sociální citění musí být z hlediska intenzity a morální kvality odlišné od proměnlivosti individuálních pocitů. I navzdory přirozenému odporu těchto sobeckých účinků právě ona vyšší pozitivní lidská schopnost udržuje a rozvíjí obecné blaho každé společnosti a umožňuje určovat směr a cíl veškeré lidské aktivity.

Aby tedy obecný zájem mohl vyjadřovat něco společného všem jednotlivcům, nemůže být podle Comta pojímán odděleně od zájmu individuálního. Potlačením osobních pudů se naše mravní přirozenost nezlepší. Právě naopak. Nebude vůbec možná („byla by zničena“). Lásku k bližnímu však nelze ani přepínat, aby mohla být vůbec naplněna. V duchu osvíceneckého etického racionalismu zdůrazňuje, že vzájemné city sympatie a požadované rozumové schopnosti se musí vzájemně doplňovat. Stát se lepším či dobrosrdečnějším prostřednictvím oné empatie pro jedince znamená stát se nejen člověkem rozumnějším užívajícím lépe své inteligence, ale i jedincem, jenž nepodléhá sobeckým sklonům. V opačném smyslu to platí také, byť vypovídací hodnota není tak vysoká. Rozvíjením rozumových schopností dochází k zlepšování mravní stránky člověka tím, že se posiluje vláda nad jeho vášněmi. Ony kvalitativně vyšší lidské schopnosti se pak stávají nejen jasnější a zřetelnější, ale dochází i samovolnému pěstování lásky k pořádku.

A Comte shrnuje: nalézt obecné společenské blaho lze jen soustavnou prací řízenou rozumem. Tato intelektuální dovednost je sama od sebe nesympatická. Co je však stále v aktivní činnosti, jsou pocitové schopnosti, přičemž jejich převaha současně určuje směřování a cíl sociálního stavu. Soukromé blaho však nelze vytvořit a udržet bez sociální zainteresovanosti, přestože je člověk ovládán úhrnem svých osobních pudů.

V tomto dvojím protikladu je podle Comta vlastní „zárodek boje mezi duchem zachování a duchem zlepšování“, *protiklad mezi zachováním soukromého blaha a zlepšováním sociálního života*. První bývá určován osobními pudy, druhý spontánním propojováním rozumové činnosti s různými sociálními instinkty. A Comte dodává: „Člověk osamělý je konservativní. Vztahy sociální však vedou k touhám po změnách. Není tedy pravda, že ke změnám tíhnou city osobní – kromě prvotních změn hmotných.“³¹ Řečeno jinak: Spontánně se podílet na pozitivním

³¹ Comte, A., *Sociologie*, c.d., s. 147.

společenském vývoji pro individuum znamená soustavné ztotožňování jeho praktických záměrů i cílů s obecně platnou dimenzí etickou.³²

Člověk tedy není jen ovládán citem a rozumem, ale je také, a to především, bytostí aktivní. Je bytostí veskrze praktickou, schopnou se podílet na obecném zlepšování sociálních podmínek. Na rozdíl od všech intelektualistických interpretací, podle nichž postupný historický vývoj činí rozum určujícím orgánem lidského jednání, zdroj oné aktivity podle Comta pochází ze srdce, z pocitů. Abstraktivní myšlení proto nemůže být původní příčinou našeho jednání. Aktivita je způsobena pocitem a rozum plní jen funkci jakéhosi nejvyššího kontrolního orgánu. V rámci historického vývoje vlastní afektivity pak člověk krok za krokem odhaluje své altruistické sklony, aniž kdy přestane být ve své podstatě egoistou.

1.3.3.2. Rodina

Dalším důležitým pojmem sociální statiky je rodina. Rodinu Comte pojímá jako základní společenskou jednotku ve smyslu určitého stádia vývoje společenského organismu. Učí člověka vystupovat ze sebe a žít pro jiné. Z hlediska historického vývoje rodina představuje jakési médium, které zrcadlí změny dané společností přípravou k tzv. sociálnímu životu. V rodině se lze podle Comta naučit, co znamená vlastní historická kontinuita. Lidé se na ní učí rozpoznávat základní podmínky civilizace a dbát na přenášení jejích materiálních a duchovních výtvarků z generace na generaci.

Sociologická teorie zkoumá rodinu jako celek ze dvou hledisek: podle podřízenosti pohlaví (v rámci vztahů, které ji utvářejí) a podle věku (v rámci vztahů, které ji udržují). Ono druhé hledisko probouzí v jedinci smysl podřizovat se společenské hierarchii už v rámci rodiny, přičemž ono první se zaměřuje na rozdíly mezi mužem a ženou.

Comte odmítá rovnost pohlaví. Je přesvědčen, že v manželství je žena podřízena muži. Odhlédneme-li od rozdílů fyzických, inferiornost ženy se podle Comta obecně projevuje v nižší schopnosti vyvíjet dlouhodobě a intenzivně intelektuální činnost. Žena přesto nad muže vyniká

³² V *Catéchisme positiviste* (1852) se pro Comta nejvyšší morální metou stává „altruismus“.

sympatií a družností, jež mají zásadní sociální význam. (Superiornost ženského ústrojí považuje za sociologicky podružnou.)

Z mravního hlediska je to tedy žena, kdo v Comtově sociologii zaujímá důležitější společenské postavení než muž. Tento kvalitativní rys pak později hraje významnou roli v Comtově pozitivním náboženství.

1.3.3.3. Společnost

Z výše provedené analýzy vyplývá, že o společnosti lze mluvit jen jako o seskupování rodin, ne jednotlivců. Rodina však podle Comta ještě není skutečným společenským sdružením v širším slova smyslu. V něm nad pocity sympatie převládá pocit *součinnosti*, který vzniká jako výsledek společenské dělby práce.

Z hlediska celospolečenského je proto důležité vytvořit podmínky pro nutný soulad mezi dělbou práce a součinností snah. To ale ztěžuje skutečnost, že společnost je čím dál více komplikovanější. Nicméně, na straně druhé, lze obecně předpokládat, jak ostatně dokazují biologická zkoumání dokonalejších živočišných ústrojí, že její jednotlivé organické části jsou ve své podstatě k sobě vzájemně solidární. Společnost se tedy v duchu této předpokládané součinnosti utváří na základě shody mnoha individuí obdařených rozmanitou, do jisté míry i nezávislou, existencí. I napříč růzností nadání a rozdílnému charakteru jednotlivci spontánně participují na všeobecném rozvoji společnosti, aniž by se jakkoli spolu předem domlouvali či si to často vlastně vůbec uvědomovali. Naopak mají za to, že se stali účastníky tohoto procesu na základě vlastní iniciativy. Každá sociální organizace proto musí být schopná v co největší možné míře doceňovat onu individuální různost, tj. organizovat dělbu práce takovým způsobem, aby jednotlivé instituce byly využity pro obecné společenské dobro. Dělbu práce je proto nutné organizovat tak, aby nejlépe odpovídala individuálním sklonům jednotlivých členů společnosti.

Největším problémem, kterému je nutné čelit, je podle Comta atomizace společnosti. Na základě stále komplikovanější dělby práce dochází k odcizování jednotlivců od společenského celku a hrozí, že společnost bude rozložena na množství dílčích korporací, které si svou principiální sounáležitost k celku přestanou v požadované míře uvědomovat.

Je proto politickým úkolem každé vlády tyto zhoubné tendence (ono rozptylování idejí, pocitů či zájmů) nejen regulovat, ale i udržovat v únosných mezích. Každá vláda tedy musí být uzpůsobena k tomu, aby mohla odpovídající intenzitou trvale zasahovat do všech funkčních společenských oblastí, mohla vzbuzovat myšlenku společně sdíleného celku a pocit obecné sounáležitosti. V tom současně spočívá její nová sociální funkce. Úkol pozitivní vlády se tím neomezuje jen na zabezpečování hmotného pořádku. Ač sama žádný sociální pokrok nevytváří, ručí za všestranný rozvoj společnosti. Tedy nejen rozvoj rozumový. Musí si přibývajícím měrou také uvědomovat i svou mravní odpovědnost, protože právě ona se neobejde bez nezbytné mocenské potřeby na společnost soustavně ideově působit.

Comte je přesvědčen, že sociální rozvrstvení přímo souvisí s rozvrstvením politickým, přičemž ono politické představuje poslední hierarchický stupeň dané společnosti, tj. její vlastní duchovní základ. Onen spontánní sociální sklon k hierarchickému podřazování je podle Comta zcela přirozený, neboť je v obecné shodě s původním sklonem jednak k panování a jednak k poslušnosti. To ostatně potvrzuje instinkt mas, které v době prudkých politických otřesů i při nejotřesnějších pustošení vždy ještě projevují snahu uposlechnout rozumovou a mravní autoritu. Obecně řečeno: Oním spontánním podřizováním jednotlivých částí rozumové a mravní autoritě vzniká přirozené vědomí příslušnosti k společenskému celku na všech jeho sociálních stupních.³³

1.4. Od filosofie k náboženství

Médiem Comtových reformních snah se stala nově vznikající industriální společnost. Comte poukázal na její charakteristické rysy a pokusil se ji definovat jako potencionální společenskou formu, jejíž organizační struktura může být obecně aplikovatelná na každou společnost. Touto cestou dochází k univerzalistické myšlence historie lidstva jako historie jednoho jediného národa. Svou myšlenku univerzální lidské jednoty zakládá na předpokladu neměnné danosti lidské

³³ J. L. Fischer připomíná, že tato výchozí myšlenka anticipuje principiální východiska i dalších pozitivisticky orientovaných myslitelů: „*Tese o postupné diferenciaci, spínané solidaritou částí, předjímá základní myšlenku celé Spencerovy filosofie, a tese o dělbě práce i jejím významu (přes to, že pro nacionální ekonomii vyslovená již A. Smithem) podržela by svou cenu i tehdy, kdyby se nebyla stala vůdčím motivem sociologie Durkheimovy.*“ J. L. Fischer, *Saint-Simon a August Comte. Příspěvek k dějinám sociologického racionalismu*, c.d., s. 152-153.

přirozenosti, která se projevuje a vědomě kultivuje v mezích racionálních zákonů sociálního pořádku. I když jsou jednotlivé vztahy velice složité a počet společenských institucí bude narůstat, jejich specifický přirozený řád je racionálně poznatelný, lze jej pozitivně nazírat ve všech jeho projevech a vývojových obměnách.

Z Comtova úsilí odhalit onu původní racionální strukturu společnosti je zřejmé, že sociologie v sobě také nutně implikuje určitý filosofický přístup, kterým se jako věda bude řídit. Ze vzájemné propojenosti obou těchto přístupů totiž vychází vlastní a trvale sledovaný cíl této nové vědy o společnosti, tj. možnost uskutečnit historicky nenaplněnou touhu člověka po všeobecné lidské jednotě. K té lze ovšem podle Comta dospět jen tehdy, pokud si o lidech a lidských vztazích vůbec vytvoříme nějaký názor, tj. pokud porozumíme lidské přirozenosti, lidskému směřování a poslání, pochopíme-li onen vzájemný funkční vztah či nutnou propojenost jedince se sociálním celkem. V těchto souvislostech pak můžeme (bez nemístné ironie) i lépe pochopit, co Comta vedlo k tomu, pokládat se jednou za reformátora společnosti, podruhé za filosofa, který neúnavně usiloval o shrnutí různých vědeckých metod a jejich výsledků v jednu jedinou syntézu či snad také to, proč se jako člověk prohlásil za velekněze nového náboženství lidství.

Comtovy ambice nejsou skromné. Nenabízí jen částečná řešení. Věří, že našel klíč k celkovému řešení sociálního problému současnosti. Jako sociální reformátor chce změnit způsob lidského myšlení, propojovat jeho pozitivistické zaměření a rozšiřovat jej do všech společenských oblastí. Chce odstranit zbytky feudálního a teologického přístupu ke skutečnosti a přesvědčit své současníky, že války jsou anachronismem a koloniální výboje pošetilostí. Usiluje o vytvoření nové globální společnosti a neomezuje se přitom na hranice jednotlivých států. Jeho cílem je všechny lidi přeměnit na pozitivisty a současně dát na srozuměnou, že pozitivní organizace je světovým řádem, že nezištnost a láska jsou základními atributy duchovního a morálního pořádku.

Comte nevěří, že násilná revoluční změna je řešením moderní krize společnosti. Pochopil sice, že vhodná doba na změnu už nastala, nicméně omezuje lidské jednání přísným vědeckým determinismem. Dějiny jsou podle Comta předurčeny zákony a teprve v rámci jejich konsekventního dodržování budeme vidět, jak dlouho ona kýžená pozitivní proměna potrvá. V tomto časově neurčitém, byť zákony předurčeném vývojovém rámci pak musíme chápat i Comtovo pojetí pojmu *svoboda*: Čím výše na hierarchickém žebříčku společnosti vystoupíme, tím více se oblast naší svobody rozšiřuje. Nejsložitější je pak společnost (a to více než člověk), má-li

být posuzována z hlediska morálky – ostatně v pořadí sedmé disciplíny v jeho pozdější klasifikaci věd.

Už z Comtových prvotin je možné vyvodit, že v podstatě usiluje o dva základní cíle: o reformu společnosti a vytvoření syntézy vědeckých poznatků. Jejich vzájemná spojitost je zřejmá. Sociální reforma spočívá v přeměně teologického myšlení na důsledné pozitivistické postoje. K možnosti jejího plnohodnotného rozvinutí, které ostatně pozitivně provází ona postupná proměna kolektivního vědomí, dochází v důsledku zvyšující se intenzity sociálních interakcí, a tudíž ji nelze od vlastního kontinuálního procesu vědeckého vývoje oddělit. Nová věda o společnosti, podle níž se reforma uskutečňuje, proto podle Comta pokrok lidského ducha v dějinách a stávajících vědách nejen akceptuje, ale z něho i v zásadě vychází.

Zákony, kterých se pozitivní věda principiálně přidrží, představují konečné pravdy, o nichž nelze pochybovat a jímž je třeba bezpodmínečně věřit: jsou vědeckými dogmaty. Ať už k nim docházíme na základě pozorování vztahů mezi fenomény nebo se nám představují jako konstantní stavy věcí, jsou vždy skutečnostmi, které si uvědomujeme jako určitý charakteristický způsob bytí. V přirozené součinnosti těchto základních stavebních kamenů skutečnosti odhalujeme objektivní řád, jenž současně strukturálně uspořádává naše myšlení. Zákony tedy mají ryze pragmatický charakter. Kromě předností technického rázu mají i hodnotu výchovnou. Naše vědomí by bylo chaotické, naše subjektivní dojmy by se nekontrolovatelně mísily a rozptýlovaly nebýt vnějšího řádu a jeho přirozené zákonité harmonie. Jako racionálně uvažující bytosti jsme součástí oné působivé harmonie.

Nutnost hledat řešení tíživých sociálních problémů současnosti Comta zaměstnává natolik, že dochází k jednoznačnému závěru: Vesmír není nutné bezpodmínečně zkoumat, neboť člověka přímo neovlivňuje. Jeho kritice v tomto smyslu neunikne ani metoda počtu pravděpodobnosti, kterou označuje jako „algebraickou mánii“. Není třeba se přehnaně zajímat o detaily. Přemrštěná preciznost podle Comta nic nepřináší.³⁴

Comte byl neochvějně přesvědčen, že při pokusu o sjednocení vědeckých výsledků a metod odhalil základní strukturu skutečnosti, která se spolu s výchovným působením sociologů stane obecně srozumitelnou. Má člověku umožňovat lépe pochopit sama sebe i společnost. Jde v podstatě o hierarchickou strukturu bytostí, ve které každá bytost podléhá určitým zákonům. V přírodě lze

³⁴ Srv. Comte A., *Sociologie*, c.d., s. 140.

tuto hierarchii dobře vidět. Sahá od nejjednodušších až po nejkompexnější jevy, od anorganické po organickou přírodu a konečně ke všem živým bytostem a lidem. Je v principu neměnná, neboť je pevnou hierarchií přírody jako spojitého celku. Ono z hlediska posloupnosti nižší sice ono nadřazené podmiňuje (jako fyzikální a chemické jevy živou bytost), ale neurčuje ho, není jím jako celek determinováno.

Moderní společnost je však ohrožena obecnou desintegrací. Atomizuje se kvůli jednostrannosti analytického myšlení. Je proto podle Comta třeba rozlišovat dvojí vědeckou specializaci. Jeden způsob se zabývá jen malým výsekem skutečnosti a od celku odhlíží. Takto úzce a jednostranně specializované vědce však Comte nepovažuje za pravé duchovní vůdce, za ony pozitivistické kněze moderní společnosti, neboť jim postačuje zůstat vědci bez ambic a ctižádosti společnost reformovat. Takovou falešnou skromnost si podle Comta způsobujeme sami, svou vlastní vinou. Je slepá a přivozuje nedorozumění a zmatek. A nejenom to. Pokud naše vědecká pozorování vede pouhá zvědavost, omezíme se na pozorování nekonečné mnohosti jevů a jejich vztahů.

Pouhým hromaděním jednotlivých faktů bez principiálního vztahu ke společenskému celku nezískáme mnoho. Musí dojít k úplné syntéze věd, která vrcholí v sociologii. Sociologie je vědou nejsložitější, všechny vědy se v ní sbíhají. Pomocí této nové syntetické vědy o společnosti bude konečný cíl dosažen. Nejedná se však výhradně o objektivní syntézu věd v rámci sociologie. Princip, z něhož sama sociologie vychází, je spíše subjektivní povahy, neboť sjednocení věd a metod je možné jen ve vztahu k lidstvu a jeho potřebám.

I navzdory tomu sociologie zůstává vědou racionální. Lidský duch je člověku srozumitelný tehdy, pokud jeho aktivitu a jeho výtvoř zkoumáme v historickém kontextu. Nelze mu porozumět ani psychologickou introspekcí, ani reflektivní analýzou ve smyslu Kantově. Sociologie je pozorováním, analýzou a pochopením duchovních schopností lidí, tak jak se nám objektivně vyjevují v průběhu historického vývoje na pozadí pozitivních lidských snah.

Sociologie je i proto rozumovou vědou, že způsob myšlení a duchovní úsilí se stále více propojují se sociálním kontextem. Neexistuje žádné transcendentální já, které lze pomocí reflektivní analýzy uchopit. Duch je sociální a historický. Je typický pro každou epochu i každé myšlení a musí být viděn v určitém specifickém sociálním rámci. Jen v něm, resp. na pozadí celkové souvislosti jeho charakteristických daností lze pochopit, jak lidská přirozenost skutečně funguje.

Na svém nejvyšším stupni nás sociologie přivádí k morálce. Není jen pouhou vědou, má se stát „uměním“ žít. Comte byl přesvědčen, že lidé uvěří v sílu pramenící z lidství. Zdroj oné duchovní pozitivistické inspirace nachází v náboženství. Jeho nové náboženství humanity však představuje zcela nový způsob myšlení, a proto nemůže být náboženstvím minulosti. Vědecký duch už nevěří ve zjevení, církevní katechismus či boha, tak jak jej tradičně chápe teologie. Přesto je potřeba náboženství do člověka vepsána jako jeho neodmyslitelná součást. Člověk náboženství potřebuje, protože musí milovat něco, co ho samého převyšuje. Společnost se bez něho neobejde. Potřebuje duchovní moc posvěcující a zmírňující moc časnou. Náboženství totiž lidem připomíná, že je třeba zásadním způsobem odlišovat hierarchii schopností od hierarchie zásluh. Jen náboženství podle Comta disponuje onou přirozenou autoritou, která může jednostranně technokraticky orientované hierarchii schopností vymezit společenské pole působnosti a nastolit hierarchii zásluh, jež je s to se jí dle potřeby vzepřít, regulovat ji.

Náboženstvím humanity lze tedy označit takové náboženství, které se na tyto trvalé potřeby lidství odvolává a jejichž soustavným naplňováním se uskutečňuje vzájemná láska a jednota. I veškeré jeho neúnavné úsilí o organické vytváření pozitivní sociální hierarchie a její morálky Comtovi přesto nezabránilo v jistém smyslu zapochybovat o naplnění své netrpělivě očekávané finální vize lidství. Připouští, že ve společnosti, kde ovšem obvykle vládne zlo vůle a nespravedlnost, může dojít i k odmítnutí pozitivních hodnot. „Velká Bytost“, resp. ona souhrnná humanita s velkým „H“ jako nejvyšší hodnota, tím pak v původním smyslu Comtovy finální pozitivistické vize lidství ztrácí svůj absolutní charakter a v jistém smyslu se časově relativizuje. Stává se skutečností v podstatě potenciální, tj. ideou, k níž se lze veškerou naší pozitivní snahou jen jaksi asymptoticky přibližovat, neboť právě stávající sociální celek „lidství“ není z vývojově-historického hlediska ještě zdaleka práv se označovat za pozitivní společnost.

Koho August Comte považuje za skutečného představitele či nositele humanity, jsou ti, kdo žijí ve svých potomcích, tj. ti, kteří po sobě něco pozitivního zanechali. Pokud Comte tvrdí, že se lidstvo skládá více z mrtvých než z živých, nejde mu o žádnou banální statistickou úvahu. Poukazuje na to, že každý z těchto pozitivistických průkopníků, kteří už mezi námi nejsou přítomni, je oním pravým představitelem lidstva. Je máme povinnost milovat a uctívat, a tím že v lidstvu žijí dále, se pro nás stávají nesmrtelní. Za pozitivisticky nejpříkladnější a nejcennější lze tedy považovat

jen to, co už v minulosti kdy vykonáno bylo, co podstata lidství na pozadí historického vývoje už uskutečnila. To si v současnosti zaslouží naši nejrůdnější oddanost a úctu.

Comtovo filosofické memento, které je působivým vyjádřením pozitivisticky nezpochybnitelného vědomí kontinuity lidského poznání a přirozené touhy člověka po vzájemné soudržnosti a jednotě ale není jen jakousi důraznou výzvou zařadit se svým upřímným a cíleným úsilím po boku těch nejlepších a nejrůdněji uctívaných pozitivních osobností minulosti. Nelze současně nevidět, že je také určitým historickým kompromisem vynuceným okolnostmi. Komplexnost dobového úkolu, která Comtovi za jeho celkem komplikovaného života bránila, aby jej přes všechnu svou nesmírnou tvůrčí snahu úspěšně uskutečnil, jen stěží může vyvrátit důvodné podezření, že svou inspirativní finální představu pozitivního stádia humanity byl už za svého života nucen vědomě odkazovat jako nenaplněný cíl nastupujícím generacím pozitivistických myslitelů.

2. Masarykova univerzitní léta a první seznámení s pozitivismem

Masarykovo vídeňské období trvalo celých dvanáct let.³⁵ Ve Vídni dokončil svá gymnasiijní studia i studium na univerzitě a pod vlivem tamního intelektuálního prostředí zahájil svou vlastní tvůrčí filosofickou činnost literární i pedagogickou. Vídeň a její dobová kulturní atmosféra rozhodla o Masarykově životním povolání, položila k němu základy a určila východisko jeho filosofování, tedy i hlavní směr jeho filosofie vůbec.

Během této dvanáctileté periody je Masaryk literárně činný.³⁶ Přednáší ve vídeňském *Akademickém spolku*, píše programové články pro *Moravskou orlici* a almanach *Zora*, pracuje na knižním vydání své habilitační práce o sebevraždě a překládá do němčiny Humův spis *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*³⁷. V tomto období obsahově promyšlí tematiku později přepracovaného vydání své vstupní přednášky na pražské universitě *Počet pravděpodobnosti a Humova skepse* (1883) a také studie *Teorie dějin dle zásad T. H. Bucklea* (1884). Zároveň je zřejmé – porovnáme-li názvy přednášek konaných na vídeňské universitě od letního semestru 1879³⁸ – že Masarykova literární činnost souvisí s jeho působením jako soukromého docenta.

³⁵ Ve Vídni pobýval v letech 1869 až 1882, mimo roční studijní pobyt v Lipsku (1876-77).

³⁶ Jako posluchač univerzity přednášel v letech 1873-74 v *Akademickém spolku* O dějinách filosofie a filosofii Hartmannově (na němž - jako tehdy módnímu „filosofu něvědoma“- demonstruje svůj odmítavý postoj k filosofii pesimismu) a v letech 1875-76 O sebevraždě. Širší obci čtenářů (nejprve českých) se v tištěné formě představuje v letech 1876-77, tj. po dokončení své doktorské práce *Das Wesen der Seele bei Plato. Eine kritische Studie vom empirischen Standpunkte*, články: *Teorie a praxis, Plató jako vlastenec, O pokroku, vývoji a osvětě a Zákony osvětě a budoucnost Slovanstva*. (V letech 1874-75 napsal pro *Osvětu* stať o Schopenhauerovi a o sebevraždě, pro *Světovzor* sociologický rozbor Millova Poddanství žen, ale nebyly v těchto pražských listech otištěny.) Do následujících let spadá usilovná práce na habilitačním spise, jímž měl být původně svazek *Principien der Sociologie*, nicméně přepracovaný a po roce opět předložený pod názvem *Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der Gegenwart, eine Monographie mit einleitenden Bemerkungen über Soziologie und Statistik*. Spis byl přijat jako habilitační práce a habilitace krátce po přednášce na zkoušku *Genesis učení Platonova o anamnési* (22.3. 1879) schválena. Habilitační spis vyšel (ve zkrácené verzi) teprve počátkem roku 1881 ve Vídni pod názvem *Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Civilisation*. Krátce před *Sebevraždou* ještě vychází tiskem přednáška *O Hypnotismu (magnetismu zvířecím)* proslovená v dubnu 1880 ve *Slovanské besedě* ve Vídni v *Akademickém spolku* a *Rozprava psychologická ve Sbirce přednášek a rozprav* v Praze 1880. Kromě Masarykových raných pokusů beletristických lze v jeho korespondenci najít zmínky o různých zamýšlených studiích, ke kterým se nakonec nedostal. V září 1875 chtěl sepsat dvě česká pojednání, jedno o náboženství, druhé o náboženství a vědě; v říjnu následujícího roku (před odjezdem do Lipska) chtěl referovat o své cestě v *Národních listech*; do téhož časopisu zamýšlel napsat v květnu několik článků o papežství směřujících proti klerikálním tendencím tehdejší politiky a v roce 1879 jako soukromý docent měl v plánu přepracovat svoje přednášky v pětisvazkové dílo o soustavě sociologie. Srv. Masaryk, T. G., *Juvenile. Studie a stati 1876-1881*. In: *Spisy TGM*. Sv. 16. Praha, Ústav T. G. Masaryka 1993, s. 156 -158 (ediční poznámka).

³⁷ Vydáný sice až v roce 1883 u Konegena, ale předmluva z července 1882 jasně ukazuje na dobu vídeňskou. Hume, D., *Eine Untersuchung über die Principien der Moral*. Deutsch herausgegeben und mit einem Namen- und Sachregister versehen von Prof. Dr. Thomas Garrigue Masaryk, Wien, Verlag von Carl Konegen 1883.

³⁸ 1. Dějiny a kritika pesimismu. 2. Soustava filosofie Platonovy. 3. Čtení a posuzování Buckleových prvních pěti hlav první jeho knihy. 4. a 5. Soustava pozitivní filosofie Comtovy. 6. Úvod do filosofie dějin. 7. a) Pokračování. b) Cvičení z logiky (VI. kniha Millovy logiky). Pro zimní semestr 1882 ohlásil Humovu náboženskou filosofii.

I když Masarykovy prvotiny sledují na první pohled jiný cíl, je zřejmé, že v nich od samého počátku převažuje sociologický postoj. Sociologie se stává tvůrčím motivem jeho vztahu k Platonovi tak jako i podnětem k úvahám o jejím nejvlastnějším společenském smyslu. Masaryk Platona pokládá za zakladatele sociologie, která je sama teprve v počátcích; výklad Platonovy sociologie je vlastně obhajobou jeho vlastenectví.³⁹ Kritizuje-li neúčast českých poslanců ve vídeňském parlamentu, poukazuje na nedostatek pevného vědeckého a teoretického základu politiky. Sociologie jako věda společenská, resp. politická zahrnuje podle tehdejších jeho názorů více oborů, např. právníckou vědu, národní hospodářství, statistiku a také, svým způsobem, politickou etologii. Jako psychologie má vysvětlovat společenské zákony současnosti; historie, druhá hlavní přípravná věda k sociologii, má podávat vysvětlení zákonů vývoje lidstva (jak sám říká „člověčenství“), tedy pokroku. Společenský pokrok pak spočívá ve vývoji rozumu a vůle s citem; jejich soulad vytváří společenský pořádek.

Ačkoli pojem pokrok není nejprve ještě (v článku Platón jako vlastenec) pojímán ve smyslu zdokonalování, v článku následujícím (O pokroku, vývoji a osvětě) mu již tento smysl Masaryk přikládá. Pokrok zde pro něho znamená totéž co vývoj a co osvěta. Pokouší se proniknout k jeho jádru tím, že zkoumá, kde se pojetí pokroku vyskytlo ve vědě, umění, filosofii, náboženství, politice. Pokládá si proto otázku, zda tento pojem souvisí se vzrůstajícím počtem populace a také, v kterých civilizačních odvětvích lze pokrok skutečně zjistit: ve vědě, v hospodářství, v mravnosti (ač zde méně), v náboženství, v politice a sporný je také v umění. Pokrok je podle Masaryka jen relativní, omezený, známe jen některé jeho pravidelnosti, ale ne jeho zákony ani cíl.

Ze sociologického hlediska posuzuje i knihu Th. Funck-Brentana *La civilisation et ses lois, Morale sociale* (recenzi původně otištěnou v Moravské orlici), kde autor požaduje mravní a osvětové obrození Francouzů spojením se Slovany. Kritikou Buckleových názorů si Masaryk ujasňuje některé problémy týkající se historie; chápe ji jako konkrétní sociologii, a proto se zajímá o pojetí historie jako vědy, o poměr historie a sociologie, psychologie a historie a o problém determinismu vedle vlastních problémů sociologických, např. vlivu přírody na jednotlivce a

³⁹ Karl R. Popper připomíná, že Masarykův vídeňský učitel Theodor Gomperz Platóna v podstatě vnímal jako humanistu, nicméně ne nekriticky: „Grote a Gomperz poukázali na reakční povahu některých teorií v *Ústavě a Zákonech*. Avšak ani oni nikdy nezapochybovali o tom, že Platón byl v zásadě humanistou.“ (Před první světovou válkou byl ostatně Platón podle Poppera obecně hodnocen spíše nekriticky, jako odtržený od praktického života, jako ten, „který sní o transcendentní Boží Obci.“) Popper, K. R., *Otevřená společnost a její nepřátelé I*. Praha. OIKOYMENH 1994, s. 85.

společnost atd. Jeho vídeňské období pak vrcholí monografií o sebevraždě. Zkoumá ji jako hromadný, davový jev, vystávající a vyvíjející se spolu s moderní civilizací, a pátrá po jejích příčinách. Vlastní příčinu nachází v rozšíření ireligiosity, v nemetodické a nepraktické polovzdělanosti, jež je provázána nedostačující mravností a vztahem k náboženství. Na základě obsáhlých sociologických analýz už zde vyslovuje svou principiální životní tezi: jenom náboženství může člověku poskytnout mravní oporu a stát se základem jeho mravnosti – je nejvlastnější lidskou životní nutností a potřebou.

Vedle Masarykova zájmu o sociologickou praxi, který se odráží nejen v působení filosofickém, literárním a pedagogickém⁴⁰, se jeho pozornost obrací k psychologii, a to především ve spisu o hypnotismu.⁴¹ Kromě toho si dává za úkol vypracovat kompletní induktivní logiku. Přesto se v této době omezuje jen na doplnění některých jejích nedostatků, a to především počtem pravděpodobností, k němuž ho dovedly jeho práce zabývající se problematikou statistiky; chce zjistit jeho konkrétní praktickou hodnotu. Metoda počtu pravděpodobností nám má také umožnit překonat pochybnosti o jistotě a evidenci poznávání věcí samých a pomoci nám touto cestou překonat skepsi, nejpřekvapivěji formulovanou Hudem.⁴²

V tomto vídeňském období Masaryka zajímají, tedy vedle Platona, především A. Comte a J. St. Mill. Dále pak Buckle, Bain, Darwin, poměrně málo Spencer a hlavně D. Hume, k němuž byl ideově veden Comtem⁴³ a který byl nezdůvodněně nazýván „otec pozitivismu“⁴⁴. Onu převahu francouzského a anglického vlivu, ale i zásadní pozici sociologie v Masarykově filosofii lze již v tomto raném období považovat za dva určující rysy, chceme-li se pokusit porovnat Masarykův myšlenkový vývoj s vývojem filosofů jiných, především českých, a tehdejší stavem filosofie zvláště v Rakousku a Německu – tedy, na jedné straně filosofie herbartovské, a na straně druhé kantovské. Právě v Německu, v šedesátých a sedmdesátých letech, byl usilovně a s nemalým

⁴⁰ V poz. 4 zmíněná VI. kniha Millovy *Logiky* nese název *Von der Logik der Geisteswissenschaften*. Pojednává o logice duchovních věd a zvláště věd sociálních (včetně etologie). Srv. Mill, J. St., *System der deductiven und inductiven Logik. Eine Darlegung der Principien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung*. Zweiter Theil. In's Deutsche übertrag. von J. Schiel, Braunschweig, Verl. von F. Vieweg & Sohn 1877, s. 443-598.

⁴¹ Josef Král se domnívá, že některé podněty k vědeckému zkoumání tohoto jevu Masaryk v tomto období čerpá od lipského profesora fyziologie Čermáka. Srv. Král, J., *Masaryk filosof humanity a demokracie*. Praha, Orbis 1947, s. 130.

⁴² Historický vývoj tohoto spisu vyjadřuje lépe německý podtitul: *D. Hume's Skepsis und die Wahrscheinlichkeitsrechnung. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik und Philosophie*, který vyšel u Konegena v roce 1884.

⁴³ Srv. Hume, D., *Eine Untersuchung über die Principien der Moral*, c.d., Vorrede des Herausgebers, s. III-IV.

⁴⁴ Srv. Volkelt, J., *Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie*. Hamburg und Leipzig 1886, s. 105. Srv. také Falkenberg, R., *Dějiny novověké filosofie. Od Mikuláše Cusána až po nové časy*. Přel. Fr. X. Procházka, Praha, J. Laichter 1899, s. 290.

úspěchem hlásán návrat ke Kantovi. Je proto nutné stručně přihlédnout k intelektuálnímu prostředí, v němž Masaryk jako posluchač žil, ke studentskému prostředí na universitě a jejím hlavním představitelům, kteří ho v této době ideově usměřňovali a formovali.

2.1. Masarykovi učitelé na vídeňské univerzitě

V době Masarykových studií a jeho docentury působili na vídeňské universitě jako profesori Robert Zimmermann, Theodor Gomperz a Franz Brentano. *Zimmermann* (1824-1898), žák B. Bolzana a F. Exnera,⁴⁵ který v letech 1849-51 působil také v Olomouci a v letech 1852-61 v Praze, profesor pražské a vídeňské university. Jeho filosofický vývoj probíhal v opozici vůči spekulativnímu idealismu, zvláště schellingovskému a hegelovskému. Svě pojetí herbartismu rozvíjel na základě znalosti Leibnizovy filosofie, kterou se zevrubně zabýval. Za svého působení na pražské universitě podal soustavný a obšírný přehled dějin obecné estetiky, jimiž se zapsal nejen do dějin herbartismu, nýbrž i do dějin filosofie vůbec.⁴⁶ Byl také systemizátorem herbartovské estetiky. Zasloužil se o vypracování konzistentního systému herbartovské vztahové či formové estetiky.⁴⁷ Přitom ale nebyl nevíšimavý k sociologickému zřeteli ve filosofii. Svě pojetí člověka, vycházející z realismu a empirismu,⁴⁸ vyložil v koncepci, kterou pojmenoval antroposofie⁴⁹. Mezi jeho četnými filosofickými příspěvky nacházíme také studie o Humovi, o Comtovi a Bernoullim jako logiku.⁵⁰ Zimmermann byl velkým Masarykovým příznivcem. Masaryk u něho obhajoval svou doktorskou i

⁴⁵ Zimmermannův otec Johan August byl gymnaziálním učitelem v Jihlavě, Písku a posléze v Praze, odkud byl roku 1844 povolán do Vídně jako člen dvorní komise pro reformu středoškolského studia. Patřil k blízkým Bolzanovým přátelům, v jehož kruhu se pohyboval i syn Robert, studující pod Bolzanovou patronací filosofii, matematiku a přírodní vědy. Na universitě navštěvoval Zimmermann filosofické přednášky herbartovce Exnera a tento dvojí vliv také určoval jeho další myšlenkový vývoj. V roce 1847 odchází do Vídně a stává se asistentem na tamější hvězdárně. V roce 1849 se habilituje na vídeňské universitě pro obor filosofie, v roce 1850 je jmenován profesorem na universitě v Olomouci, odkud o dva roky později přechází na pražskou universitu. V Praze působí do roku 1861 a potom až do roku 1895 ve Vídni, kde se mu dostává četných vědeckých poct (mimo jiné je od roku 1869 členem Císařské akademie věd). Srv. Zúmr, J., *Máme-li kulturu, je naší vlastí Evropa. Herbartismus a česká filosofie*, c.d., s. 45-46.

⁴⁶ Zimmermann, R., *Geschichte der Aesthetik als philosophische Wissenschaft*, Wien 1858.

⁴⁷ Zimmermann, R., *Allgemeine Aesthetik als Formwissenschaft*, Wien 1865 (527 stran).

⁴⁸ Zimmermann, R., *Anthroposophie im Umriss. Entwurf eines Systems idealer Weltansicht auf realistischer Grundlage*, Wien 1882.

⁴⁹ Tento pojem přebírá a později jím označuje vlastní spekulativní filosofii jeho posluchač Rudolf Steiner, který ve Vídni studoval a působil v letech 1879-1890. Srv. Johnston, W., M., *The Austrian Mind. An Intellectual and Social History 1848-1938*. University of California Press 1984, s. 288-289.

⁵⁰ „Über Humes empirische begründung der Moral“ (1883); „Humes Stellung zu Berkeley und zu Kant“ (1883); „Kant und Comte in ihrem Verhältniss zur Metaphysik“ (1885); „Jakob Bernoulli als Logiker“ (1884). Jakob Bernoulli (1655-1705) významně přispěl k rozvoji teorie pravděpodobnosti. Srv. Jodl, F., *Vom Lebenswege I. Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, ed. W. Börner, Stuttgart – Berlin 1916, s. 433 an.

habilitační práci a také doporučil Masarykovu profesuru v Praze. Na Zimmermannovi Masaryk oceňoval jeho tolerantnost a důraz na svobodnou volbu a motivaci svých žáků při výběru studia filosofie. Svým studentům byl sympatický, protože jim svůj vlastní názor nevnucoval, ale radil jim, aby si vždy volili myslitele, který se jim bude líbit, a tomu ať věnují svou pozornost a další studium.⁵¹

Druhým významným Masarykovým učitelem byl *Theodor Gomperz* (1832-1912), brněnský rodák židovského původu, který uměl též česky. Na vídeňské universitě působil od roku 1867 jako docent, 1869 jako mimořádný a později jako řádný profesor klasické filologie a filosofie, a to až do roku 1901. Byl myslitelem všestranně vědecky vzdělaným, činným také žurnalisticky, jeden z mála učenců, kteří stáli u kolébky dělnického hnutí v Rakousku v šedesátých letech. Do dějin filosofie se zapsal dílem *Griechische Denker* (1-3, 1893-1907), kde uplatnil nejen svůj filosofický talent a všestranné vzdělání, ale především erudici klasického filologa. Kromě toho proslul jako propagátor Millovy filosofie v Německu. Pořádal a zčásti také překládal jeho německé vydání (vycházelo v letech 1869-80) a náležel k Millovým ctitelům a k dlouholetým osobním přátelům (od roku 1854 dalších třináct let). Později poznal i spisy jeho syna, které objevil, když studoval Groteovy *Dějiny Řecka*. Nadchla ho hlavně jeho *Logika*, s jejímž překladem začal v letech 1853-54 (jako druhým německým překladem po prvním Schielovu z roku 1849, uveřejněném ale až v Millových *Spisech*). Nadšení pro Millovu *Logiku* si zachoval celý život, kdežto ostatní jeho dílo postupně podroboval kritice. Byl to právě Gomperz, jak sám připomíná, kdo jako první pojmenoval Millovu noetikou „fenomenalismem“⁵², kterou spolu s utilitarismem a determinismem považoval za protest proti libovůli v noetice a etice. Od Milla pak přechází k důkladnému studiu Comta. Comtovi Gomperz přikládal správnější instinkt a jistější vhled pro dosažitelné a žádoucí než Millovi. Při svém druhém pobytu v Paříži (1857-58) se spřátelil s Littrém a pečoval s ním o vdovu po Comtovi. Také názory ostatních význačných představitelů anglického pozitivismu a evolucionismu (zvláště Baina, Bucklea, Spencera) mu nezůstaly cizí. Pečlivě sledoval Masarykovu publikační a později i veřejnou činnost. Od osmdesátých let Masaryk působil v Gomperzově rodině jako učitel jejich syna Harryho. Jejich přátelský vztah potvrzuje i to, že Gomperz provedl jazykovou revizi Masarykova rukopisu o

⁵¹ Srv. Polák, S., *T.G. Masaryk. Za ideálem a pravdou 1 (1850-1882)*. Praha, Masarykův ústav AV ČR 2000.

⁵² Gomperz, Th., *Essays und Erinnerungen*. Stuttgart u. Leipzig, Deutsche Verlags-Anstalt 1905, s. 34 a n.

sebevraždě.⁵³ Později je sblížovaly i politické názory, zvláště porozumění pro řešení sociálních otázek.⁵⁴

Třetí výrazná osobnost, která na Masaryka působila jak svými životními osudy, tak názory, byl *Franz Brentano* (1838-1917).⁵⁵ Po získání doktorátu z filosofie na universitě v Tubinkách (1862) se Brentano dal do studia teologie a byl v roce 1864 vysvěcen na kněze. Roku 1866 se pak habilitoval z filosofie na filosofické fakultě ve Würzburgu, kde roku 1872 obdržel i mimořádnou profesuru, kterou ale rok poté skložil. Rozešel se s církví v názoru na základní církevní dogmata vyhlášená v roce 1870 (nejen v dogmatu o papežově neomylnosti), přičemž oddaloval formální vystoupení z církve až do roku 1873. Počátkem roku 1874 byl jmenován řádným profesorem na vídeňské universitě a v dubnu měl vstupní přednášku. Na tuto profesuru rezignoval roku 1880 na radu ministra z právních důvodů před svým sňatkem, který jako pedagog bez vyznání a jako bývalý kněz uzavřel v Sasku.⁵⁶ Hned poté se opět ve Vídni habilitoval jako soukromý docent a čekal na opětovné jmenování, k němuž ale vlivem tehdejších rakouských reakčních kruhů už nedošlo. Roku 1895 se zřekl i docentury a žil většinou ve Florencii⁵⁷, kterou po vstupu Itálie do války vystřídal Curych.

Brentano vycházel z Aristotela a patřil toho času k jeho nejlepším znalcům.⁵⁸ Byl i dobrým znalcem scholastiky, od níž zdědil úctu k logice. Byl to především Tomáš Akvinský, který mu pomáhal vniknout do aristotelské filosofie. Navazuje na Leibnize a anglický empirismus a odmítá

⁵³ Z Masarykových zápisků z května 1880 se nicméně dovídáme: „Gomprz je malicherný, jeho způsob myšlení je chorobný, těžkavý (psychotik?).“ Ostaně ve stejnou dobu si o Zimmermannovi zapisuje: „Zimmermann nese polovinu svého jména neprávem, a druhou těž.“ Masarykovy zápisky z let 1880-1881. Připravil Josef Zumr. In: *Filosofický časopis*, roč. 48, 2000, č. 2., s. 303.

⁵⁴ Srv. Zumr, J., T. G. Masaryk a němečtí filosofové jeho doby. In: *T.G.Masaryk a situace v Čechách na Moravě od konce XIX. století do německé okupace Československa*. Sborník příspěvků z mezinárodního vědeckého kolokvia pořádaného ve dnech 31. května – 2. června 1996 v Praze ve vile Lanna. Praha, Ústav T.G. Masaryka 1998, s. 24.

⁵⁵ Že Brentano byl Masarykovým nejvýznamnějším učitelem dosvědčuje i skutečnost, že za svého studijního pobytu v Lipsku na svého vídeňského učitele upozornil prostějovského rodáka, tehdejšího studenta astronomie a pozdějšího zakladatele fenomenologie Edmunda Husserla. „Zřejmě ho přesvědčoval, že není lepší způsob, jak začít s přísně vedenou prací, než právě poslech Brentanových přednášek.“ Srv. Blecha, I., *Edmund Husserl a česká filosofie*. Nakladatelství Olomouc 2003, s. 27an.

⁵⁶ V roce 1881si Masaryk zapisuje: „Brentanova žena se mi vůbec nelíbí: Brentano nemá správnou představu o tom, čím si mají muž a žena navzájem být; v tom je vadný.“ V této době Masaryk si o Brentanovi zapisuje i několik kritických poznámek: „Žije jen ve svých (metafys.) idejích [...]. Jeho znalost lidí je velmi malá, menší, než přísluší psychologovi [...]. Brentano je víc myslitel než mudrc.“ Srv. Masarykovy zápisky z let 1880-1881, c.d., s. 310.

⁵⁷ U Brentana ve Florencii pobýval nějakou dobu pražský rodák, filosof, estetik, teoretik a kritik umění Emil Utitz. Utitz se k Brentanovi trvale vracel. Krátce po Brentanově smrti v r. 1917 napsal jednu z jeho prvních životopisných skic, v závěru svého života publikoval osobní vzpomínky na svého učitele. Utitz, E., Franz Brentano. In: *Kant-Studien* 3 (22), 1917, s. 217-242; týž, Erinnerungen an Franz Brentano. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, 1 (4), 1954, s. 73-90. Srv. také AAVČR, osobní fond 452 – Emil Utitz, kart. 1, sign. II b) 1, i.č. 25.

⁵⁸ Oskar Kraus nicméně zdůrazňuje: „Es ist aber verkehrt, Brentano einfach unter die Aristoteliker einzuordnen.“ Srv. O. Kraus, *Franz Brentano. Mit Beiträgen von Carl Stumpf a Edmund Husserl*. München, Oskar Beck 1919, s. 7.

Kanta. V Kantových postulátech vidí počáteční krok k úpadku a mysticismu a je toho názoru, že jejich formulování dává podnět spekulativním směrům, jež z něho vycházejí.⁵⁹ Proti Kantovi poukazuje na Huma jako moderního filosofa (důležitějšího než Kanta). I přes tehdejší Kantovu nezměrnou autoritu krok po kroku dokazuje pochybenost učení o syntetických apriorních soudech, jimiž Kant chtěl vědy před Humovou skepsí zachránit.⁶⁰ Ke konci šedesátých let se Brentano podrobně zabývá Millovou *Logikou*. O Comtovi a jeho pozitivistické metodě přednáší a píše v létě roku 1869 ještě před příchodem do Vídně.⁶¹ S Millem si dopisuje o teorii soudu. Na Brentanův úzký vztah k Millovi poukazuje i to, že se s ním chtěl sejít i osobně, ale jejich setkání překazila Millova smrt.⁶²

2.2. Metafyzika a psychologie jako hlavní Brentanův zájem

Hlavním Brentanovým zájmem byla metafyzika. Považoval ji za vlastní filosofii. Zvláštní důraz kladl na její vědeckost. Musí splňovat požadavky, které jsou svou náročností srovnatelné s přísnou přírodovědeckou metodou. To mimo jiné znamená, že je nutné se držet „pravidel tvoření hypotéz, počtu pravděpodobnosti, který respektuje zkušenostní data, aby bylo možné vytvořit co možná nejvyváženější předpoklady vypovídající o příčinách a pravidelnostech.“, tj. musí vycházet z evidentně prokazatelných předpokladů.⁶³ Současně má tento vědecký přístup Brentanovi sloužit jako nejvhodnější metoda pro pochopení hypotézy o první příčině světa, totiž toho, že právě touto

⁵⁹ „Kant hat die spekulative mystische Epoche der deutschen Philosophie eingeleitet.“ Srv. Brentano F., *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und August Comte*. Mit Eileitung, Anmerkung und Register herausgegeben von Oskar Kraus, Leipzig, Felix Meiner 1926, Einleitung s. X – XI.

⁶⁰ Brentano se snaží dokázat, že analytické věty jsou soudy rozšiřující naše poznání, rozvíjí kritiku apriorních soudů založených na prostoru a čase, prokazuje empirický původ Kantových kmenových pojmů rozvažování včetně pojmu příčina, ale i to, jak využití počtu pravděpodobnosti vylučuje zcela náhodný výskyt událostí a svědčí tedy pro platnost kauzality. Srv. Svoboda, J., Masaryk a Kant: vliv Brentanovy kritiky, souvislost s Masarykovou reakcí na mysticismus v ruském myšlení. In: *Filosofický časopis*, roč. 57, 2009/4, s. 529-537.

⁶¹ Lze se tedy domnívat, že právě Millův spis o Comtovi ho vedl ke studiu tohoto filosofa. Přednáška o Comtovi a jeho filosofii vyšla v „Chilianeum“, *Blätter für katholische Wissenschaft, Kunst und Leben*. Neue Folge II. Band. Srv. Brentano F., *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und August Comte*. Mit Eileitung, Anmerkung und Register herausgegeben von Oskar Kraus, Leipzig, Felix Meiner 1926, s. 99-133.

⁶² To ovšem neznamená, že lze Brentana řadit mezi pozitivisty. I když od nich nepochybně načerpal cenné podněty pro vlastní práci, pod pojmem „pozitivistický duch“ rozuměl střízlivost v bádání, která chyběla právě schelingovské a hegelovské spekulaci. Srv. O. Kraus, *Franz Brentano. Mit Beiträgen von Carl Stumpf a Edmund Husserl*, c.d., s. 7-8.

⁶³ Brentano F., *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und August Comte*, c.d., Einleitung s. VIII.

cestou lze nejspíše vysvětlit předpoklad řádu organického i neorganického bytí a vznikání.⁶⁴ Jeho přísně vědecký postoj je zřejmý už z tematického nasměrování jeho habilitační práce nesoucí výstižný název *Pravá filosofická metoda je metodou přírodních věd*⁶⁵, kde požaduje, aby každá filosofická metoda bezpodmínečně vycházela ze zkušenosti. Proti filosofické spekulaci, kterou Brentano ztotožňoval „s nepřírozenými prostředky, s druhem bezprostředních tajuplných intuicí“ či „mystickými vzlety intelektuálního života“,⁶⁶ kladl vědecké zkoumání a v tomto smyslu chápal i pozitivismus – jako střízlivé zkoumání zaměřené proti schellingovské a hegelovské spekulaci, jež považoval za formy „dogmatismu“. Svou „vědeckou“ metodu ve filosofii spojoval s teismem, který mu jakožto vědecky nejspokojivější hypotéza „zbyl z katolicismu“.⁶⁷ Filosofickému pojmu Boha a důkazům jeho existence věnoval dvouhodinové kolokvium. Také problém nesmrtelnosti duše byl jeden z hlavních předmětů jeho celoživotního myšlení. V přednáškách o metafyzice se problematice nesmrtelnosti duše věnoval celých 28 hodin.⁶⁸

Za druhou základní disciplínu vedle metafyziky považoval psychologii. Žádnou vědu podle Brentana nelze od psychologie oddělovat, a proto je nejdůležitějším pramenem filosofického zkoumání. Podrobuje rozboru základní psychologické pojmy. Východiskem jeho úvah se mu stává pojem skepse. Promyslíme-li ji totiž do důsledků, vyvrací podle Brentana sebe samu. Řekneme-li: „Naše poznání nemůže být nikdy pravdivé,“ pak předpokládáme, že právě ono tvrzení pravdivé je. Tato pravda nevyplývá z žádného výběru prostředků (tázání či vyvozování). Lze ji intuitivně nahlédnout, vyvozuje se sama sebou pozitivně a přitom nepochybně (nemusíme nic přidávat). Je vázána na naši zkušenost a není ji třeba dosahovat dodatečnými spekulacemi či (kantovsky řečeno) syntetickými aktivitami rozvažování. Na otázku, proč to tak je, neznáme racionální odpověď, přesto se jedná o zkušenost vrcholné evidence, která nevyžaduje důkazů.

Neboť zážitek evidence není vlastní všem psychickým aktům, Brentano odlišuje v této souvislosti dvě empirické danosti: fyzické jevy a psychické jevy. Na rozdíl od rozprostraněných fyzických fenoménů (barvy, zvuky, vůně, fantazijní obrazy), které svým působením na naše orgány skutečnost jen zastupují a nejsou tedy této skutečnosti adekvátní (neevidentní, mohou klamat), jsou psychické fenomény prostorově nelokalizovatelné a evidentní jsou. Vyznačují se tím, že se

⁶⁴ Tím současně popírá Kantův „předsudek“, že o Bohu se nelze „přírozenou cestou“ nic dozvědět. Tamtéž XVII.

⁶⁵ „*Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est.*“ Srv. tamtéž.

⁶⁶ Tamtéž, s. 9.

⁶⁷ Srv. Král, J., *Masaryk filosof humanity a demokracie*. Praha, Orbis 1947, s. 135.

⁶⁸ Kraus, O., *Franz Brentano. Mit Beiträgen von Carl Stumpf a Edmund Husserl*, c.d., s. 105.

reflektivně vztahují k svému objektu. Mají důležitou vlastnost, kterou už znala scholastická filosofie: jsou intencionální, tzn. jsou vždy vztaženy či nějak vázány na něco, mají svůj korelát (vždycky míníme něco, vzpomínáme na něco, představujeme si něco atp.) a z této intencionální funkční korelace nemůžeme nikdy vystoupit. Podle její povahy Brentano rozděluje psychické fenomény do tří základních tříd: třídu představ (zahrnuje názorné obsahy tak, jak je podávají smysly), třídu souzení (připojují k představám a jejich spojením akty uznání či odmítnutí) a třídu hodnotícího pocíťování, resp. „emociálně volního hnutí“ (vyjadřují náklonnost či odpor). Rozdíl mezi fyzickými a psychickými fenomény pak shrnuje takto: „Barvě a zvuku, rozprostraněnosti a pohybu se staví na odpor fantazie, soud a vůle se vši tou velkolepostí, s kterou se rozvíjejí v myšlenkách umělců, v bádání velkých myslitelů a v sebeobětování ctnostných.“⁶⁹

Rozdíl u psychických jevů, resp. mezi představou a souzením či hodnocením podle Brentana spočívá v tom, do jaké míry u nich lze hovořit o správnosti a nesprávnosti. Při představování (např. něčeho bílého či černého) si nemohu totéž černé představit jako bílé, ale při souzení či nenávisti ano. Mohu něco, co jinak zůstává totožné, jednou přijímat, a podruhé odmítat, milovat či nenávidět apod. Abychom tedy mohli u obou zbývajících tříd posoudit, který ze vztahů je správný nebo nesprávný, je nutné najít nějaké kritérium správnosti. Základní soudící či hodnotící aktivity však podle Brentana jaksí samy prozrazují, že nějak přirozeně tíhneme k správnému či nesprávnému. Od přirozenosti totiž toužíme po jasném poznání, což znamená, že přirozeně inklinujeme k jeho správnosti. To už ostatně postřehl Augustinus, když říkal: i když sami klameme, nikdo nechce být klamán. Brentano věří, že stejně tak láska směřuje k dobrému, jako dáváme přednost radosti před smutkem. O správnosti nebo nesprávnosti (v emocionální rovině potom o tom, co je dobré či zlé) tedy rozhoduje povaha základních psychických aktivit, nikoli dodatečné psychické zdůvodňování. Tzn., kde preferujeme správnost před nesprávností a odtud pak dobro před zlem, je vztah k preferovanému správný. Brentano ještě připomíná, že v rámci preference správnosti či dobra je třeba rozlišovat jejich intenzitu a podle toho hierarchizovat hodnoty. Ačkoli Brentano připouští, že menší zlo je lepší než zlo větší, je podle něho smyslem života napomáhat dobru (což už je ostatně

⁶⁹ Srv. Brentano, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 1. Band. Herausg. von O. Kraus, Hamburg, F. Meiner Verlag 1973, s. 28a n.

vepsáno v samé preferenci správného před nesprávným). V této souvislosti se pak stává zřejmé, proč Brentano dává přednost přirozené morálce před Kantovou čistě formální etikou.⁷⁰

Z hlediska metodiky Brentano působil na své žáky ve dvou směrech: důrazem na logické myšlení (odtud jeho šíření racionalismu) a náboženským prohlubováním metafyziky, která měla obnovit ne-li náboženství jako takové, tak náboženské vědomí bez statutárních a konfesionálních příměšků. Brentano zachovával ke křesťanství a ke katolické církvi vždy velikou úctu, neboť jim přičítal principiální význam při výchově charakteru. Nezpochybňoval nábožensko-mravní sílu katolicismu a nikdy proti němu nevystupoval agresivně či výsměšně. V tom se podobal Gomperzovi, který židovství respektoval, a to i navzdory tomu, že se s ním vnitřně rozešel.

2.2.1. Stručný nástin určujících rysů Brentanovy filosofie⁷¹

Z výše naznačených souvislostí lze obecně konstatovat, že smysl Brentanova filosofického usilování je určován cílenou snahou směřující ke skloubení logické jistoty filosofického racionalismu a empirické exaktnosti metody moderní přírodní vědy v apodiktickou jednotu systému. Staré metafyzické problémy jako problém existence boha či nesmrtelnost duše se mají stát předmětem vědy a vědeckého bádání. Řešení těchto principiálních otázek Brentano přenechává psychologii jakožto „vědě o duši“ (o psychických jevech), přičemž právě o ni se opírá jako o vědu základní. Do jejího oboru proto musí spadat i „otázka naděje na věčnost a dokonalý stav světa“. Brentano připomíná, že takové pokusy byly učiněny už dříve, ale nebyly vždy úspěšné. Pokud má psychologie tento cíl naplnit, „šlo by zde v takovém případě bezpochyby o její nejvyšší teoretický výkon, jenž by zas měl nejen dalekosáhlé praktické následky, ale propůjčovala by se jí tím i nová hodnota reziduálních teistických výkonů“.⁷²

⁷⁰ „Jistě Kantovi se zdálo, že jako by nikdo před ním nenalezl správný konec nitě, z něhož by se mohlo klubko rozmotávat. Měl to být jeho kategorický imperativ, který se spíše stal mečem, jež tasil Alexandr, aby rozřal gordický uzel. Takovou zjevnou fikcí nelze věc napravit.“ Brentano, F., *O původu mravního poznání*. Praha, Naše vojsko 1993, s. 25.

⁷¹ V této kapitole se budu v zásadě přidržovat dvou Brentanových prací, o kterých lze předpokládat, že s jejich stěžejními myšlenkami Brentano seznamoval své posluchače v době Masarykova působení na universitě ve Vídni, tj. *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) a dále díla *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und August Comte*. Mit Eileitung, Anmerkung und Register herausgegeben von Oskar Kraus, c.d., jehož nosné myšlenky (jak připomíná Oskar Kraus) sahají až do druhé poloviny šedesátých let. Srv. *Einleitung des Herausgebers* s. VII.

⁷² Srv. Brentano, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, c.d., s. 37.

Brentano obecně vychází z myšlenky filosofického úpadku či krize ve filosofii, jež provází jeho současnost. Svůj úkol, resp. reformátorské poslání vidí především v působnosti na rovině teoretické. Čistě utilitární zřetele pak obecně považuje za první symptom onoho úpadku. Nicméně, na straně druhé, právě v souvislosti s jeho zájmem o pozitivismus (anglický i Comtův) těmto tendencím podléhá. Praktickým aplikacím vědy Brentano vždy přisuzoval „dalekosáhlé sociálně-reformní důsledky“ a v tomto smyslu následuje „i zde Comtova vzoru, ovšem podstatně asimilovaného a přetvořeného“.⁷³ Celkovou klasifikaci a periodizaci filosofického vývoje Brentano shrnuje ve své přednášce *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*.

Brentano tedy sleduje v dějinách čtyři vývojové fáze. Tyto fáze nacházíme nejen ve starověku a středověku, ale také v novověku. Každé období vzestupu, které je charakteristické rozkvětem vědeckého myšlení, filosofie i krásných umění (projevuje se živý zájem o čistou teorii, o přirozenou metodu podporující rozvoj věd buď zdokonalováním hypotéz, nebo rozšiřováním bádání o nové obory a problémy – jak už jejich zákonitost ostatně popsal Comte), střídají tři sestupná stadia úpadku: První stadium úpadku se vyznačuje úbytkem teoretického zájmu a převažujícím praktickým, ponejvíce populárně poučným úsilím: tak epikurejci a stoici následovali po Platonovi a Aristotelovi, úpadek scholastiky (spojený se jménem Dunse Scotta) po Augustinovi a Tomáši Akvinském a osvícenci 18. století po Baconovi, Descartovi, Lockovi a Leibnizovi. Druhé stadium úpadku je obdobím skepticismu, v nové době typický pro filosofii Davida Huma. Konečně třetí stadium úpadku je období mystické. Lidský duch, neuspokojený skepsí, se pokouší o nové založení filosofie pomocí nevědeckých prostředků a v touze najít co nejvznešenější pravdu nalézá zálibu v budování dogmat. Přirozené prostředky, z nichž vycházelo první období, se doplňují o prostředky nepřirozené (o jakési geniální intuitivní síly) a filosofie utone v mystice a spekulaci provokující nový dějinný cyklus: ve starověku skepsi (nové akademie a pyrrhonismu až do Sexta Empirika) střídá mystická škola novopythagorejců a novoplatoniků, ve středověku skeptický nominalismus Viléma z Occamu mystická reakce z konce středověku (jejímž představitelem je např. Eckhardt a tendencemi spekulativními, na jedné straně lullistickými a na straně druhé Mikuláše Cusana) a v nové době Humovu skepsi (prohloubenou skotskou školou a Kantem) pak idealistické systémy Fichteho, Schellinga, Hegela. Základní pokus vybědnout z tohoto zmatku „návratem ke Kantovi“ nutně ztroskotává, protože Kant sám již značí úpadek. Je proto třeba vrátit se k pravým, čistým

⁷³ Fischer, J. L., T. G. Masaryk. Počátky a vlivy. In: *Česká mysl*, r. XXVI, 1930, s. 149.

zdrojům vzestupných stadií: k Platonovi a Aristotelovi, Augustinovi a Tomáši Akvinskému, Baconovi a Descartesovi, Lockovi a Leibnizovi. Současně je podle Brentana třeba navazovat na vymoženosti a metody moderní přírodovědy, aby po dovršeném úpadku vzniklo nové vzestupné období, vzešla nová budoucnost filosofie, jejímž zvěstovatelem je (a za dovršitele se považuje) Brentano sám.

Brentanova kritika se nejprve zaměřuje proti Kantovu apriorismu. Už sám Kantův filosofický základ Brentano považuje za pochybený a je přesvědčen o jeho zhoubném vlivu na jeho následovníky. Oproti Kantově tvrzení, že věda vyžaduje řadu principů, které nazývá syntetickými soudy a priori, Brentano namítá, že právě tyto apriorní předpoklady, které máme považovat za výchozí, vůbec evidentní nejsou a nazývá je „slepými předsudky“⁷⁴ I když se Kant domníval, že jejich zavedením skepsi překonal, skutečnost se jimi podle Brentana neřídí. Současně odmítá přijmout Kantův předpoklad, že se věci řídí podle našeho poznání, ne poznání podle věcí. Neboť jediné přirozené řešení podle Brentana je vycházet od věcí; onen Kantův transcendentální obrat považuje za zcela nepřirozený (za „protipřirozeně drzé tvrzení“).⁷⁵ Kant se dále snaží syntetické principy a priori učinit přijatelnější tím, že za veškerá zkušenostní data považuje pouze jevy. Jen pro tuto část mají platit, avšak za ně, za okruh možné zkušenosti není naše vědění možné. Tak odpadnou podle Kanta (ostatně stejně jako podle Huma), nejvznešenější úvahy o Bohu, nesmrtelnosti, svobodě a konečnosti či nekonečnosti světa atd. To ale Brentano shledává velmi omezeným úspěchem vůči skepticismu, jestli lze o nějakém úspěchu vůbec hovořit.

Poté přistupuje ke kritice Kantova tvrzení o nepoznatelnosti věci o sobě. Každé poznání se totiž podle Brentana vztahuje na něco, co o sobě je či není, bylo či nebylo, bude či nebude. Klade si otázku: Jak vlastně poznáváme něco jako jev? A odpovídá: Jedině tak, že tento jev poznáváme jako jev někoho, komu je jevem, tj. jako něco, co si dotýčný nějak představuje, nazírá. Jenže tento někdo, který si věc představuje, si ji může představovat odlišně, tzn. poznáváme jen toho, kdo má představu, jen toho, kdo nazírá, tedy reálný subjekt. Problém reality (a tím existence věcí o sobě) se Brentano pokouší vyřešit tím, že nedokazuje existenci objektu, ale existenci subjektu. Každá představa se tedy vztahuje k poznávacímu subjektu, nicméně jeho vlastní existence zůstává nedotčena – a to i navzdory tomu, že se sami sobě představujeme jako fenomén (jako představující

⁷⁴ Tamtéž, s. 20.

⁷⁵ Srv. tamtéž, 21 an.

či nazírající něco), čímž se sami sobě jaksí vzpouzíme a odvažujeme se „regresu in infinitum“. Nelze podle Brentana neuznat existenci někoho, kdo by přímo či nepřímo nedisponoval ať tou či onou představou.⁷⁶

Z takto prokázané skutečnosti subjektu se podle Brentana opravňuje každý soud o objektivní realitě toho, co je subjektem představováno. Nicméně tím, že pravdu fyzických fenoménů Brentano pojímá jen jako relativní (tón, barva atd. jsou pouhým zdáním, neexistují, byť můžeme prokazovat vztahy mezi nimi pomocí tvarů, velikostí atd.), se v jistém smyslu ke Kantově fenomenalismu přiklání. Z této relativity však vyjímá jevy vnitřního vnímání (psychické fenomény). Ty jsou pravdivé o sobě: jak se jeví, tak jsou i ve skutečnosti a záruka toho je evidence, s níž jsou vnímány. Ale tím, že přiznáváme relativitu fyzických fenoménů – tj. okolnost, že jsou nějak spoluurčovány naší subjektivitou – jsme ještě podle Brentana nedokázali, že nějaký „slepý předsudek“, který předpokládáme, se osvědčil vzhledem k jejich faktickému průběhu. Předpokládáme-li tak přesto, dopouštíme se logické nepřístojnosti, a chceme-li na tomto základě budovat vědu, stihne nás v plné míře stará námitka skeptiků o libovůli principů. Kantův pokus překonat Humovu skepsi proto končí naprostým nezdarem.

Kant si tyto vady svého učení vůbec neuvědomoval. Podle Brentana ho ale znepokojovala myšlenka, že musel skeptikům postoupit právě onu nejvznešenější část poznání a pokouší se za to nalézt náhradu. Jsou-li tedy syntetické principy a priori něčím, v co *musíme* slepě věřit, pak jsou existence boha, nesmrtelnost duše, svoboda vůle něčím, v co *máme* slepě věřit: jsou postuláty čistého praktického rozumu. „Náhled do jejich pravdivosti nemáme žádný“: nejsou proto opět evidentní. A Brentano ironicky dodává: vedou-li k něčemu, tak jen k „neuvěřitelné víře“.⁷⁷

Z těchto základních postřehů (které v Brentanovi zrály už od konce 60. let) vyplývá, že nástrojem, kterým chtěl Brentano vyvrátit Kantův kriticismus, je na jedné straně jeho racionalismus, tj. zásadní důraz na *evidenci* jakožto kritéria otázek noetických, logických, ale i etických, a na straně druhé pak principiální nutnost řídit se obecně *empiricko-vědním postupem*.

Abychom posléze mohli přistoupit k řešení syntézy obou těchto základních určujících stránek Brentanovy filosofie a pokusit se následně vymezit přímý či nepřímý vztah k Masarykově koncepci v tomto raném období, je třeba se ještě krátce pozastavit u její druhé stránky či rysu, jímž

⁷⁶ Tamtéž, s. 92.

⁷⁷ Srv. tamtéž, s. 22.

je Brentanův důraz na přírodovědecký empirismus. Lze ho dobře demonstrovat na jeho vztahu ke Comtově pozitivní filosofii.⁷⁸

Brentano v podstatě přijímá Comtův výklad „zákona tří stádií“ a přivádí ho do souladu se svým vlastním učením „o čtyřech fázích“. Přijímá Comtovu hierarchii věd (a její zdůvodnění) s tím rozdílem, že nad sociologii staví psychologii. Vedle sociologie ji tak činí ústřední filosofickou disciplínou. Podle Brentana si Comte vytknul dvojí úkol: ustanovit pozitivní filosofii a pozitivní sociologii. Comte chtěl touto cestou reorganizovat společnost, což ostatně vyplývá už z jeho raných spisů. Již zde, připomíná Brentano, je vyslovena jeho základní myšlenka, že obnova společnosti je možná jen na široké a pevné základně obecné vědy. Ta se pak stala jeho vůdčí myšlenkou, již Comte rozvíjel ve svém *Kursu*.⁷⁹

Comtův reformní program si pak Brentano osvojuje asi v této formě: Rozhárané sociální poměry volají s větší hlasitostí po nápravě než nedokonalosti v paroplavbě a na železnicích, v zemědělství či zdravotní péči. Proto se mnozí významní badatelé zabývají výzkumem psychických zákonů a praktickými aplikacemi jejich závěrů. To už ostatně věděl J. St. Mill,⁸⁰ že národní hospodářství není s to urovnat tento zmatek a budoucnost (možná nedaleká) vytvoří psychologii takové podmínky, aby mohla ovlivňovat praktický život. Stane se teoretickou vědou budoucnosti a ostatní vědy se jí budou muset ve svém praktickém užití podříditi, „sloužit“ jí. Má-li se státnické umění (Aristotelem nazývané stavitelské) stát tím, čím má, musí čerpat z psychologie stejně jako ostatní, níže postavená umění čerpají z přírodních věd. Patří tedy k psychologii jako její konkrétní součást a je psychologií rozváděno za účelem dosažení praktického cíle.⁸¹

Brentano se s Comtem shoduje také v tom, že je nutné všechny jevy nazírat jako podrobené přirozeným zákonům, jejichž vyhledávání a převedení na co možná nejmenší počet je cílem vědeckého usilování. Stejně tak přijímá pozitivistickou tezi, že jakékoliv pátrání po prvotních či konečných příčinách je třeba odmítnout jako zcela neplodné a nesmyslné, přičemž úsilí vědy se omezuje jen na syntézu pozorovaných daností. Obě tyto pozitivistické teze Brentano akceptuje, ale jen za předpokladu, že nepopřeme příčiny. I když jsou příčiny poznatelné zase jen relativně,

⁷⁸ Pod vlivem Comta napsal Brentano v roce 1869 pojednání *A. Comte und die positive Philosophie*. Srv. Brentano F., *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und August Comte*, c.d., s. 99-133.

⁷⁹ Tamtéž, s. 101-102.

⁸⁰ Srv. Brentano, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, c.d., 35-36.

⁸¹ Tamtéž.

obhájí oproti Comtovi jejich reálnou skutečnost: „Ať je nám zvláštní utváření příčiny skryto; co do nejobecnějšího pojmu jsme postihli s určitostí, čím je: patří k věcem“ (Dingen).⁸² Stejně tak jako se dříve pokusil uhájit existenci „věci o sobě“ (alespoň u jevů fyzických, poznatelných jen relativně), snaží se i teď ubránit reálnou skutečnost příčiny.

Můžeme tedy poznat, že určitá věc působí jako příčina i že v té či oné věci příčina spočívá. Nevíme ale a nedovedeme určit, *jak a proč*. Jako příklad nám může posloužit naše svoboda v tělesnosti: není pochyb o tom, že má vůle je příčinou pohybů mé ruky, s níž právě píšu. Jak to však činím, nevím já ani nikdo jiný. Zaznamenávám také (a posteriori), že mou vůli následuje určitý pohyb, a to s pravidelností, která prozrazuje kauzální vztah. Onen zvláštní způsob zapříčinění však nazít nelze ani tehdy, když budu fyziologicky lokalizoval centrální orgán senzitivního života, který se tento vliv doví jako první. Je tedy pak podle Brentana zřejmé, že okolnost, že poznávám rozumný princip jako příčinu určitého působení (účinku), nemění nic na tom, že způsob příčinnosti pro nás zůstává nepochopitelný. „Závoj, jímž je zastřena, ani zde není odhalen.“⁸³

Comte proto není v právu, když odmítá nejen pátrání po příčinách vůbec, ale ani když odmítá pátrání po prvních příčinách jako neslučitelných s pozitivním duchem. Prokáže-li se rozumná dokonalá bytost jako první působící princip, tj. tvůrčí příčina vzniku světa, bude platit totéž jako v úvaze předchozí. Tvrdí-li totiž někdo, že rozumná bytost je principem světa a jeho řádu, netvrdí tím nikterak, že získal náhled do vznikání světa, který je našemu rozumu odepřen (dokonce při účincích mnohem bližších). Ale že bůh je, že svobodně stvořil svět, jsou pravdy, které lze podle Brentana i navzdory tomu dokázat se vši přesností. Jedno i druhé jsou zcela odlišné věci.

Aniž bychom poznali podstatu hmoty, přesto víme, že ona sama existuje; aniž bychom poznali podstatu ducha, lze i přesto mít dobře zdůvodněnou naději v jeho trvalé bytí; aniž bychom poznali podstatu prazákladu světa, můžeme i tak dospět k rozumnému přesvědčení, že svět je co nejlépe řízen svým tvůrcem. Svým teismem Brentano dospívá k optimismu stejně jako všichni velcí duchové vzestupných epoch (zejména Leibniz). Ve vědění a funkčnosti světa spatřuje vysvobozující a vykupující prvek, osvobození od zoufalého tlaku pesimismu doléhající na lidstvo. Završuje jím

⁸² Brentano F., *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und August Comte*, c.d., s. 116.

⁸³ Srv. tamtéž, s. 120 a n.

svou etiku po vzoru Ježíše, který hlásal příkaz lásky: „Jen kdo tak miluje, miluje správně a podobně jako miluje sám Bůh.“⁸⁴

Brentano věří, že vliv tradičního lidového náboženství (katolicismu), které dříve získalo svým optimismem svět, tj. tu část světa, která se stala nositelem světových dějin, postupně slábne. Ale i kdyby svou moc postupně ztratilo, jeho místo už nezůstane prázdné.⁸⁵ Tento jeho proreligiózní postoj přesto neznamena, že usiluje o zavedení nového náboženství. Očekával však přinejmenším, že dojde „k obnovení náboženského vědomí bez statutárních a konfesionálních příměšků“. A od filosofie si sliboval, že právě prostřednictvím vzdělanců budou nové poznatky tvůrčím způsobem stále více pronikat k dalším generacím.⁸⁶

2.2.2. Masaryk Brentanovým žákem

Když byl Masaryk v dubnu 1874 ve čtvrtém semestru, zahájil přednášky nový řádný profesor filosofie Franz Brentano. Brentanův příchod do Vídně vyvolal v akademických a církevních institucích nemalé napětí. Ale i navzdory těmto vnějším nepříznivým okolnostem, jež rozporuplná Brentanova osobnost v těchto kruzích vyvolala, ho ministr (vláda byla tehdy liberální) 22. ledna profesorem jmenoval.

Ovšem popularita mezi studentstvem předčila očekávání.⁸⁷ Přitahoval nejen novým, ostře kritickým pohledem, který svou razantností pronikal za běžně ustálené názory o filosofech a filosofických soustavách. Také projev jeho charismatické osobnosti byl zcela výjimečný.

Edmund Husserl jej popisuje takto: „V časech mého vzrůstajícího zájmu o filosofii a váhání, zda mám zůstat u matematiky jako celoživotního povolání nebo se mám věnovat filosofii, byly rozhodující Brentanovy přednášky. Navštěvoval jsem je nejdříve jen z pouhé zvědavosti, abych

⁸⁴ Brentano, F., *Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung*. Ed. A. Kastil. Leipzig, Felix Meiner 1922, s. 2.

⁸⁵ Brentano F., *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und August Comte*, c.d., s. 31-32.

⁸⁶ Stumpf, C., *Erinnerungen an Franz Brentano*. In: O. Kraus, *Franz Brentano. Mit Beiträgen von Carl Stumpf a Edmund Husserl*, c.d., s. 116.

⁸⁷ „Hlavní program jeho filosofické výuky, jak jej nastínil ve své nástupní přednášce na vídeňské universitě, byl následující: (1) studium děl Aristotela a Tomáše Akvinského v semináři; (2) odmítání myšlenkových předpokladů německých idealistů, jakož i jiných spekulativních forem ‚dogmatismu‘; (3) upřednostňování empirické metody bádání, která se osvědčila v přírodních vědách.“ Srv. David, Z. V., *Masaryk a rakouská filosofická tradice: Bolzano a Brentano* In: *Filosofický časopis*, roč. 56, 2008/3, s. 346 - 347.

jednou slyšel muže, o kterém se v tehdejší Vídni tak hodně mluvilo, kterého jedni vysoce ctili a obdivovali a druzí (v nemalé míře) označovali jako jezuitu v převlečení, jako krasořečníka, jako matoucího lidi, sofistu, scholastika. První dojem mě nezasáhl méně. Ta hubená postava s mohutnou hlavou, olemovaná kudrnatými vlasy, energicky, směle vytvarovaný nos, výrazné rysy obličeje, které vypovídaly nejen o duchovní práci, ale i o hlubokých duševních bojích, vymykala se zcela z rámce obyčejného života. V každém tahu, v každém pohybu, v upřeném a niterném pohledu produševnělých očí, v celém způsobu chování, zračilo se vědomí velké mise⁸⁸. Jazyk přednášek, dokonalý ve formě, jež byla prostá všech umělých obrátů, všech duchaplných ozdob, veškeré rétorické fráze, byl ale stejně tak střízlivý jako jazyk vědecké řeči. Měl naprosto vzletný a umělecký styl, který této osobnosti propůjčoval zcela mírný a přirozený výraz. Když takto mluvil, svérázně jemným, polohlasým, zastřeným tónem, doprovázejí řeč kazatelskými gesty, stál před mladými studenty jako prorok věčných pravd a jako zvěstovatel nadnebeského světa.⁸⁹

Nelze se proto divit, že na tehdejší vídeňské poměry zcela výjimečný Brentanův zjev, nadaný „sókratovskou silou osobnosti“,⁹⁰ přitahoval takové individuality, jako byl Tomáš Masaryk, Edmund Husserl, významný psycholog a autor tzv. teorie předmětu Alexius Meinong, zakladatel polské logické školy Kazimierz Twardowski, filosof jazyka Anton Marty, psycholog, estetik a teoretik hodnot Christian von Ehrenfels (mj. zakladatel tzv. *Gestaltpsychologie*), psycholog Carl Stumpf (autor obsáhlé *Tonpsychologie*) či významný badatel v oboru scholastiky Georg von Hertling.

Nebyly to ale jen individuality, jež byly zasaženy jeho pronikavým myšlenkovým vlivem. Brentano inspiroval metodou přísné vědy i „celou řadu v mnoha ohledech protichůdných filosofických proudů 20. století“⁹¹: pojetím intencionality Husserlovu fenomenologii, novopozitivistickou snahu Vídeňského kroužku v oblasti logické analýzy vědeckého jazyka, tak

⁸⁸ Stumpf, stejně jako Husserl má při vzpomínce na Brentana dojem, že z jeho osobnosti vyzařuje „vědomí velké mise“. Srv. Kraus, O, *Franz Brentano. Mit Beiträgen von Carl Stumpf a Edmund Husserl*. München, Oskar Beck 1919, s. 90.

⁸⁹ Tamtéž, str. 154.

⁹⁰ Tamtéž, str. V.

⁹¹ Podle Američana Barryho Smithe a Rakušana Rudolfa Hallera dva myšlenkové proudy zásadně určovaly intelektuální podobu střední Evropy: empirický proud, označovaný též jako „rakouská tradice“, a proud, který se přiklání k uvažování metafyzickému, tedy tzv. „německá tradice“. „Jedna myšlenková linie vede od Kanta, Fichta, Hegela a Schellinga k Heideggerovi, Adornovi a Blochovi; druhá směřuje od Bolzana, Macha a Meinonga k Wittgensteinovi, Neurathovi a Popperovi.“ Srv. David, Z. V., *Masaryk a rakouská filosofická tradice: Bolzano a Brentano*, c.d., s. 345.

jako také vlastní bohatě rozčleněnou Brentanovu školu, působící na rakouských universitách, na universitě v Berlíně a na německé universitě v Praze⁹².

I když Masaryk přímým stoupencem Brentanovy školy nebyl, patřil koncem 70. let k Brentanovým posluchačům i k jeho úzkému přátelskému kruhu ve Vídni⁹³ – a v dobách, kdy už zastával prezidentskou funkci, projevoval svému učiteli úctu tím, že se osobně zasadil o vydávání Brentanových spisů. Ještě okolo roku 1926, kdy vznikají Čapkovy *Hovory s T. G. Masarykem*, Masaryk na Brentanovu adresu poznamenává: „Za mých studentských, vídeňských let měl na mne největší vliv jako učitel a člověk filosof Franz Brentano.“⁹⁴

Brentanova pronikavá osobnost tedy ovlivnila Masaryka nejen filosoficky a pedagogicky, ale i lidsky, a to hned v několika ohledech. Za prvé to byla Brentanova světovost, jež částečně vyplývala i z toho, že pocházel ze slavného, původně neněmeckého rodu Brentanů⁹⁵. A nepochybně také z této světovosti vyplývající Brentanův odmítavý postoj k myšlence nové německé říše, vedené Pruskem „uprostřed tehdejší německé nacionální malosti“.⁹⁶

Za druhé šlo o Brentanův vztah ke katolictví. Masaryk – podobně jako Brentano – vystoupil z katolické církve⁹⁷. Brentano však na rozdíl od Masaryka nekonvertuje k protestantismu.⁹⁸ Vše ale doporučoval svým studentům, aby v duchu katolické víry rozjímal i nad nejniternějšími

⁹² Srv. Zouhar, J., T. G. Masaryk und Franz Brentano. In: *Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské university*, B 44, 1997, s. 58-59.

⁹³ O úzkém přátelském vztahu k Brentanovi nesvědčí jen osobní ráz, v jehož duchu se odvíjí jejich korespondence, ale také to, že si Masaryk od Brentana půjčoval i peníze. Srv. Jirásek J., Z korespondence Franze Brentana a T. G. Masaryka. In: *Sborník prací filosofické fakulty brněnské university*, roč. XVIII, řada filosofická [B] č. 16, Brno 1969, str. 101. Srv. také Čapek, K., *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha, Československý spisovatel 1969, s. 72.

⁹⁴ Čapek, K., *Hovory s T. G. Masarykem*, c.d., s. 56. V té samé knize opět podtrhuje Brentanovu lidskou velikost: „Z kulturní Vídne mně byl a zůstal nejbližším filosof Brentano; byl to veliký člověk a rozum měl jak břitvu.“ Tamtéž, s. 72.

⁹⁵ Brentanův otec, katolický spisovatel Christian Brentano, pocházející z rodiny italského obchodníka a později tajného rady Petra Antona von Brentano, který se přistěhoval do Frankfurtu z Tremmeza. Franz byl synovcem proslulého romantického básníka Clemense Brentana a jeho sestry, slavné Betiny, manželky Achima von Armin, Clemensova přítele a spoluautora jejich společného díla *Chlapcův kouzelný roh (Des Knaben Wunderhorn)*. Srv. Pavlík, J., K některým aspektům Brentanovy filosofie a etiky, In: Franz Brentano, *O původu mravního poznání*, Praha, Naše vojsko 1993, s. 8.

⁹⁶ Nejedlý, Z., *T. G. Masaryk*. Kniha první 1850 – 1882. Praha, Melantrich, 1930, s. 302.

⁹⁷ „Na universitě (vídeňské) upoutal mě prof. Brentano. Zajímal mě již tím, že vystoupil z katolické církve a sice pro nesouhlas s vaticanum.“ Masaryk, T., G., Světová revoluce. Za války a ve válce 1914-1915. In: *Spisy TGM*. Sv. 15, Praha, Masarykův ústav AV ČR, Ústav T. G. Masaryka 2005, s. 422.

⁹⁸ „Katolictví nepřekonal; neuspokojovalo mě, že v otázce náboženské nad negaci církve se nedostal.“ (Tamtéž) Alain Soubigou v knize *Tomáš Garrigue Masaryk*. Praha, Paseka 2004), str. 41 podotýká, že „zájem o Huma v kombinaci s pascalovským jansenismem Masaryka vedl k tomu, aby se zajímal o protestantismus, což byl rovněž jeden z důvodů jeho pozdějšího pobytu v Německu.“ Obecně vzato byla podle Soubigou Masarykova konverze k evangelickému náboženství „výsledkem trojího vlivu: V první řadě samozřejmě vlivu manželky, unitářské protestantky. Za druhé Masarykova obdivu ke Kollárovi, Šafaříkovi a Palackému, třem protestantům, které horlivě četl již od brněnských studií na gymnáziu. Později z nich v knize *Česká otázka* (1895) udělal vzory pro český národ. Za třetí na něj zapůsobil mladý evangelický pastor v Kloboukách, Ferdinand Císař, do jehož kostela v letech 1878 až 1882 chodil každé léto. Ferdinand Císař se vyznačoval tím, že uměl anglicky, takže mohl do hloubky diskutovat s Masarykem a jeho paní.“ Tamtéž, s. 48.

problémy života. Už v roce 1867 napsal Stumpfovi: „Kdo nerozjímá, zdá se mi, že nežije, a filosof, který rozjímání nepěstuje, nezasluhuje toho jména; to není filosof, ale vědecký řemeslník a mezi filistry ten nejfilistrovatější. Nedejte se proto ničím zviklat a denně alespoň krátkou chvíli zasvěťte rozjímání. Navždy by vám snad nejkrásnější květ života nejprve napolo uzavřel a potom zvadl. Já bych raději celý ten svůj učený krám hodil do větru, ano raději bych zemřel, než bych se zřekl rozjímání.“⁹⁹

Za třetí to byl Brentanův sklon k reformátorství. To nepotvrzuje jen Stumpfova a Husserlova shoda hodnocení Brentanova způsobu projevu, v němž se podle nich projevovalo „vědomí velké mise“. Byly to ve skutečnosti hlavně pevnost, vytrvalost a rozvaha, které Brentanovi dovolovaly otevřeně prosazovat nové myšlenky. A právě tyto duševní schopnosti byly Masarykovi zajisté dobrou školou v letech jeho pozdějšího akademického i společenského působení v Praze.

V neposlední řadě to pak byla Brentanova filosofie. Brentano byl vždy přísným zastáncem vědecké empirické metody. Měl proto vždy bližší poměr k Pascalovi, Franklinovi, Laplaceovi, Darwinovi či Helmholtzovi než k idealistickým spekulativním soustavám všeho druhu.¹⁰⁰ Nejprísnejším vědeckým oborem filosofie je pro Brentana psychologie, což prozrazuje i sám název svazku jeho díla: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vydaného v r. 1874. Pod tímto názvem svou psychologii – za doby Masarykova působení ve Vídni v zimním semestru 1874-1875 – Brentano také přednášel.¹⁰¹

Masaryka nepochybně ovlivnila ale i duchaplná a nebojácná kritika tehdy tradičně obecně uznávaných filosofických autorit a zdůrazňování role osobností západní filosofie, např. Comta¹⁰² či Milla. I když Brentanovo myšlení Masaryka silně ovlivnilo, a to zejména „zdůrazňováním empirie,

⁹⁹ Srv. Kraus, O., *Franz Brentano. Mit Beiträgen von Carl Stumpf a Edmund Husserl.*, c.d., s. 93-94.

¹⁰⁰ „Brentano projevoval živý zájem o britskou empirickou filosofii, nejen o Locka a Huma, ale i o pozdější myslitele, například Benthama, Johna S. Milla a Williama Stanleyho Jevonse. Ve svých přednáškách vyzdvihoval zejména přednosti anglické filosofie. Byl za to svými kolegy v Německu často kritizován, neboť někteří z nich se domnívali, že“ jak říká Anton Marty „specifika německé mysli by právě tímto mohla utrpět“ („... dass durch solchen Kontakt die Eigentümlichkeit des deutschen Geistes Einbusse erleiden könnte“). Srv. Zdeněk V. David, *Masaryk a rakouská filosofická tradice: Bolzano a Brentano*, c.d., s. 347.

¹⁰¹ Masaryk se v rámci své psychologie nevydává cestou Brentanovy intencionální psychologie, ač v ní našel mnoho podnětného (např. že pojem je podmíněn názorem, kritiku tehdy moderní fechnerovské psychofyziky či výklad jednoty vědomí). Jde vlastní cestou, kladoucí důraz na praxi (mimo psychologie také sociologie je fundamentální vědou veškerého duchovního zkoumání). „Brentanův zájem se soustřeďoval mimoto v psychologii, můj v sociologii a politice.“ Masaryk, T.G., *Světová revoluce. Za války a ve válce 1914-1918*, c.d., s. 422. Srv. také Brandl J., Thomas G. Masaryk: *Zum Gegenstand der Psychologie*. In: *T. G. Masaryk und Brentano Schule*, c.d., s. 29-41.

¹⁰² Pod vlivem Comta, o němž napsal pojednání *A.. Comte und die positive Philosophie (1869)*, začíná Brentano koncem 60. let o některých Aristotelových metafyzických koncepcích pochybovat, speciálně o učení o aktu a potenci. Srv. *Metzler Philosophen Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen*. 2. Auflage, Stuttgart-Weimar, Verlag J.B. Metzler, 1995, s. 143.

svou kritickostí a úsilím o jistotu (evidenci) a průkaznost všech poznatků“, Brentanova metafyzika mu „zůstala cizí“.¹⁰³

V dopise Meinongovi z 29. července 1896 Masaryk o jejich vzájemném poměru říká: „S Brentanem jsem se úplně rozešel, pravděpodobně více než Vy. Nejen že jsem odjakživa kráčet zcela jinou cestou a jeho scholastický (ostatně pro mě velmi cenný!) vliv překonal, ale měl jsem příležitost (také jako poslanec ve Vídni), abych poznal a rozhodně odmítl jeho sociální postoj a smýšlení. To nás už před 14 lety rozdělilo.“¹⁰⁴ Odlišnost jejich filosofických postojů ostatně potvrzuje i sám Brentano: „Masarykovu filosofii jsem však ani jinak výrazněji neusměrňoval. Myslíme a bádáme příliš nepodobným způsobem.“¹⁰⁵

2.3. Masaryk a Platón

Platón byl Masarykovým prvním učitelem a zůstal jím po celý život.¹⁰⁶ Nejenže nás Masaryk svou charismatickou osobností a příkladným životem – „jako český filosof, který byl po léta hlavou obrozeného státu“ – upomíná na Platónův požadavek, aby vládli filosofové nebo aby vládci byli opravdovými filosofy.¹⁰⁷ Platóna Masaryk poznal a zamiloval si ho už jako gymnazista, zabýval se jím během svých universitních studií,¹⁰⁸ také téma jeho doktorské práce roku 1876 *Das*

¹⁰³ Srv. T.G. Masaryk, *Světová revoluce. Za války a ve válce 1914-1918*, c.d., s. 422.

¹⁰⁴ „Mit Brentano bin ich gänzlich auseinandergefallen, wahrscheinlich mehr als Sie. Nicht nur, daß ich von Haus aus ganz andere Wege wandelte und seinen scholastischen (übrigens mir sehr wertvollen!) Einfluß überwunden habe, sondern ich hatte (auch als Abgeordneter in Wien) Gelegenheit, seine soziale Stellung und Stimmung kennen zu lernen und entschieden abzulehnen. Das hat uns schon vor 14 Jahren auseinandergebracht.“ *Philosophenbriefe. Aus der wissenschaftlichen Korrespondenz von Alexius Meinong*. Hrsg. von R. Kindinger. Graz 1965, p. 15f. Srv. in: Haller R., *Brentanos Spuren im Werks Masaryks*. In: *T. G. Masaryk und Brentano Schule, Beiträge zur gleichnamigen Symposium vom 15. – 17. October 1991*, Herausgegeben von Josef Zumr und Thomas Binder, Praha-Graz 1992, s. 13.

¹⁰⁵ Srv. Zumr, J., T.G. Masaryk a němečtí filosofové jeho doby. In: *T. G. Masaryk a situace v Čechách a na Moravě od konce XIX. století do německé okupace Československa*. Sborník příspěvků z mezinárodního kolokvia pořádaného ve dnech 31. května – 2. června 1996 v Praze ve vile Lanna. Praha, Ústav T. G. Masaryka 1998, s. 22 a n.

¹⁰⁶ Ve *Světové revoluci* jasně říká: „Plato byl mým prvním a hlavním politickým učitelem.“ To se potvrzuje i v *Hovorech*: „Ale filosof, který na mě působil nejsilněji, byl Platón. [...] Ano, já jsem i dnes platonikem.“ Srv. Masaryk, T.G., *Světová revoluce. Za války a ve válce 1914-1918*, c.d., s. 267. Srv. také Čapek, K., *Hovory s T.G. Masarykem*, c.d., s. 56.

¹⁰⁷ Srv. Novotný, F., *Masaryk a Platón*. In: *Naše věda*, r. 19, 1938, s. 158. Jan Patočka se k této jedinečné skutečnosti vyjadřuje takto: „Málokdo si uvědomoval tehdy a uvědomuje si i nyní, že naše myšlení po první válce stálo ve znamení jedinečné skutečnosti, která nemá v dějinách filosofie obdoby. Nikdy dříve, v antice, ve středověku, v nové době se nestalo, aby myslitel založil stát.“ Patočka, J., *České myšlení v meziválečném období*. In: *Masarykův sborník VII. T.G.M. a naše současnost (1980)*, c.d., s. 406.

¹⁰⁸ Za svých universitních studií poslouchal (nebo alespoň měl zapsáno) filologické kolegium Vahlenovo o životě, spisech a učení Platonově. Ale vítanější poučení o řecké filosofii nalézal v přednáškách R. Zimmermanna, a zvláště pak ve styku s F. Brentanem. „Nejvíce však dávalo jeho rozumu i jeho srdci čtení Platóna samotného. Jen milovník

Wesen der Seele bei Plato s příznačným podtitulem *Eine kritische Studie vom empirischen Standpunkte*¹⁰⁹ bylo platónské.¹¹⁰ Právě zde spojoval zájem o Platóna se zájmem o psychologii, v němž ho jistě inspirovaly Brentanovy výklady. Jak se dovídáme z korespondence se Zdenou Šemberovou, chtěl se pustit do překladu Platónova *Faidóna*¹¹¹ a v Platónově živém jménu se pokouší probudit českou politiku z nečinnosti a nově formulovat svůj vlastní, vědecky založený vlastenecký program. Platónské téma měla i jeho habilitační přednáška *Genese platonského učení o anamnézi* v roce 1879. Jako soukromý docent pak ve Vídni přednášel *Soustavu filosofie Platonovy* a také po příchodu do Prahy ohlásil hned pro zimní semestr 1883-84 kolegium o Platónovi. Odborné studium Platóna pak opustil pro jiné vědecké a literární zájmy a potřeby, ale lásku k Platonovi si uchoval.

Platón hrál zřejmě také důležitou úlohu při Masarykově přechodu od katolicismu k protestantismu (ovšem snad vedle přímého vlivu jeho manželky Charlotty Garriguové). Je v tomto ohledu třeba vzít v úvahu, že Platonovo učení bylo tehdy oficiální tomistickou filosofií považováno za zdroj nejrůznějších herezí, a to zejména koncem sedmdesátých let, kdy byla z iniciativy jezuitů

uchvácený krásou milovaného mohl napsat slova: „Já přál bych si, abych nikdy neumřel na tomto světě, dokud trvati bude, abych mohl čísti svého Platona.“ Poději čítával Platóna se svou ženou. Srv. tamtéž.

¹⁰⁹ Tato práce nebyla zveřejněna a její text posléze ztracen. O. A. Fundovi se podařilo v archivu university ve Vídni dohledat, že si text Masarykovy disertace v roce 1919 vyžádala prezidentská kancelář nově vzniklé Československé republiky od tehdejšího rektora vídeňské university prof. Králíka. Avšak v roce 1923 psali z prezidentské kanceláře z Prahy rektoru vídeňské university znovu a žádali o zaslání Masarykovy disertace. Rektor odpověděl: „Vždyť jsme vám ji poslali již v r. 1919.“ Funda se domnívá, že „Zdeněk Nejedlý měl tuto práci zřejmě v ruce, protože k ní byl připojen Masarykův životopis, psaný původně nikoli pro universitní účel, ale jako sebesdělení Masarykově vídeňské lásce, Zdeňce Šemberové. Nejedlý totiž věděl, že na tom životopise byla kaňka, kterou při posuzování universitních materiálů Masarykovi vytkl též Brentano“. Srv. Funda, O. A., *Když se rákos chvěje nad hladinou. Fragmenty – texty*. Praha, Karolinum 2009, s. 140-141. Srv. také Funda, O. A., *Osobní spis T. G. Masaryk – archiv univerzity ve Vídni*. In: *Střední Evropa*. Revue pro středoevropskou kulturu a politiku č. 42, roč. X, Praha 1994, s. 97-101.

¹¹⁰ O jejím celkovém rázu se dovídáme z Brentanova posudku, reprodukováném v J. Doležalově pojednání Masaryk na studiích ve Vídni. In: *Masarykův almanach*. Vyd. Akadem. spolkem ve Vídni roku 1925. Zde se dovídáme (cit. česky podle Z. Nejedlého): „Spisovatel studoval všechny Platonovy spisy s velkou pílí a umí z nejrůznějších dialogů vybrat patřičná vždy místa. Mimo to prozrazuje velkou sečtělou v moderní filosofické literatuře.“ Avšak „Následkem velikého obdivu pro velkého myslitele se snaží jeho učení všude postavit co možno do nejpříznivějšího světla, čímž se často stává až přes míru apologetem svého filosofa. Když pak někde musí jeho vývody uznat za naprosto neudržitelné, snaží se učiniti Platonovu chybu alespoň menší tím, že sestavuje podobné neb ještě větší chyby v té věci z pozdějších filosofů. Tím upadá v degrese, které jej odvádějí daleko od thematu, a komposice pojednání postrádá tím proto jednotnosti ještě více než již tomu musilo být při nepropracovanosti platonské psychologie“. Jako celek je proto prý Masarykova práce „velmi nedokonalá, ale v jednotlivostech jest pečlivé podání těžké otázky často vděčné a poučné, a i tam, kde láska k Platonovi spisovatele svádí, že příhodnějšímu výkladu dává přednost před pravděpodobnějším, jako v otázce, zdali Plato v jistých případech připouštěl potraty, není novota jeho pokusu i způsob argumentace nezajímavý“. Už z Brentanova hodnocení Masarykovy disertace tedy vyplývá, že různé Platónovy názory interpretuje po svém (jak bude ostatně níže zřejmé z Masarykovy studie Platón jako vlastenec z roku 1876 a otištěné v almanachu *Zora* v Praze 1877). Srv. Nejedlý, Z., *Masaryk I*, 1, c.d., s. 318 a n.

¹¹¹ Kromě již zmíněné disertační práce chce na podzim roku 1875 přeložit a vyložit Platonův dialog *Faidón*. K překladu, který chtěl vybavit rozsáhlým výkladovým aparátem, se ale nedostal. Srv. *Nechte mne zapomenouti na sny mé. Korespondence T. G. Masaryka se Zdenkou Šemberovou*. Praha, Česká expedice Riopress 1996.

aktualizována aristotelsko-tomistická tradice encyklikou *Aeterni patris* Lva XIII. Tento – jistě zjevný – rozpor si musel Masaryk ostře uvědomovat. „A tak přechod k protestantismu ho dostatečně sblížil s platónsko-humanistickou tradicí, z níž vzešly první filosoficko-dějinné koncepce českého obrození u Kollára, Šafaříka a Palackého. Tím se mu také otevřel ideový přístup k filosofii českých dějin, zejména k epochám husitské a bratrské, na nichž později vybudoval svou Českou otázku.“ Také tyto souvislosti nelze opomenout, zkoumáme-li Masarykův platonismus.¹¹²

2.4. První samostatné pokusy (platonismus jako paralelní zájem)

Skutečnost, že Masaryk vstupuje svými prvotinami do českého života z vnějšího prostředí tehdy liberální Vídně, přinesla prospěch především české společnosti. Masarykovy první práce, tedy kromě jeho práce disertační, jsou výhradně pracemi českými. Podněty k jejich sepsání Masaryk čerpal z důvěrného styku s rodinou A. V. Šembery (tehdy vůdčí osobností české Vídně) a z aktivního angažmá a předsednictví ve vídeňském Českém akademickém spolku.

Masaryk ve svých prvotinách plně využívá bohaté inspirační zdroje, které nabýval v prostředí metropole mnohonárodnostní habsburské říše. Odtud pak pramení i jejich tematická odlišnost od tehdejší filosoficky zaměřené literatury domácí české provenience. Značný problém mu v tomto raném tvůrčím období způsobovala nedostatečná znalost literárního projevu v českém jazyce. Vlastním literárním jazykem (jímž se až doposud projevoval za svých studií středoškolských a vysokoškolských či jazyk, v němž píše svou disertační i habilitační práci) byla němčina.¹¹³ Navíc Masarykova mateřština nebyla „česká“ čeština, nýbrž slovácké nářečí rodného Hodonínska a spisovnou češtinu se učil jen několik let na obecné škole a pak krátce, jeden semestr, na brněnském (německém) gymnáziu. V těchto ohledech naráželo Masarykovo publikační úsilí na různé překážky, kvůli nimž jeho rané práce nebyly buď vůbec otištěny, nebo procházely řadou redakčních úprav prováděných bez Masarykovy účasti. Vědom si své jazykové nedostatečnosti, úpravy čistě jazykového charakteru, které nezasahovaly do smyslu textu, převážně vítal. „Horší

¹¹² Srv. Zumr, J., *Platónská inspirace mladého Masaryka a jeho kritika českých poměrů*. In: *Rozum a víra. K problematice myšlení a působení T. G. Masaryka*. Praha, Filozofický ústav ČSAV 1991, s. 85.

¹¹³ „Je však příznačné, že ani zde – přes mnohaletý intenzivní kontakt s mluvenou i psanou němčinou! – si jako spisovatel stále není jist: v jeho disertační práci shledal Brentano jazykové podivnosti, které přičítal vlivu autorovy české mateřštiny.“ Masaryk, T. G., *Juvenile. Studie a stati 1876-1881*, c.d., s. 155 (ediční poznámka).

byly svévolné zásahy do obsahu – libovolné změny, krácení, či naopak přidávání konvenčních frází, o nichž se autor s nevolí dovídal teprve při četbě tištěné podoby své práce.¹¹⁴

Ačkoli si to zprvu vůbec neuvědomoval, byla to právě ona otevřenost moderním evropským myšlenkovým proudům, onen ideový odstup, který Masarykovi umožňoval kritický pohled na poměry tehdejší české společnosti. Především se česká politika po všestranném rozmachu národního života v šedesátých letech dostává do vleklé krize, již způsobila porážka státoprávních snah. „Česká politika, která byla od obrozeneckých počátků nejslabším článkem národní aktivity, se ocitla ve slepé uličce a více než kdykoli dříve začala nahrazovat politický čin nabubřelými politickými hesly.“¹¹⁵ Masaryk proto kritizuje pasivní rezistenci tehdejší české politiky a přikládá na ni platónské měřítko: „Ve vědě politické jest hlavníou zásadou *jednati*, to věděl už Platón, jenž se první vědou politickou zabýval“.¹¹⁶ Tuto zásadu však politici neberou nikterak v úvahu a podle toho pak také vypadají její výsledky, podle nichž, jak ironicky dodává, sotva „nauky Platonovy a všech novějších anglických, francouzských a amerických politiků náhledy své poněkud opravovati budou“ (8). Masaryk pátrá po příčině tohoto stavu a dochází k závěru, že česká politika má nedostatečnou koncepci, neboť čeští politikové ne vycházejí z pevného vědeckého a teoretického základu politiky a vlastně jim ani neschází. Politika má podle Masaryka v platónském duchu lidi vychovávat, učit je, jak se stát spravuje, a politik je ten, který onu podstatu věci zná.

Výchozí vědou, která má pomoci tento neutěšený politický stav postupně kvalitativně proměnit, má být sociologie. Pomáhá nám vnikat do praktického života společnosti a jejích zákonů. Masaryk ji považuje, stejně jako Comte, za vědu věd. Bez její znalosti nelze o věcech společenských aktivně jednat. A odtud pak už je jen krok k praxi samé, k politice. Masaryk tento praktický krok vlastně činí sám, když z úzkého rámce české Vídně vstupuje do širšího národního okruhu mladé Moravy.

Zvláštnost jeho česky psaných prvotin spočívá v tom, že v sobě neskrývají žádný nacionální podtón. Českou otázku neřeší odděleně od otázek světových. Uvědomuje si, že moderní český člověk je součástí celku světa, jako je jí člověk jiné národnosti, velkých národů. Už v této rané tvůrčí fázi se tedy projevuje Masarykův kosmopolitní přístup k české otázce, jímž ovšem sleduje i

¹¹⁴ Srv. tamtéž, s. 155 – 158. Srv. také výše pozn. 2. této práce.

¹¹⁵ Srv. Zumr, J., Platónská inspirace mladého Masaryka a jeho kritika českých poměrů, c.d., s. 85.

¹¹⁶ Masaryk, T.G., Teorie a praxis. In: Juvenilie. Studie a stati 1876-1881, c.d., s. 8. Poprvé otištěno v Moravské orlici, 23.4.-20.6. 1876. Tamtéž, s. 24. (Další odkazy týkající se citovaného díla už budou uvedeny v textu v závorkách.)

určitý konkrétní cíl. Chce aktivně působit na vývoj věcí: vzepřít se pesimismu ohrožujícímu svět, prohloubit to, čemu starý svět říkal vlastenectví, a dát novou a pevnou linii české politice.

První, proti čemu se Masaryk kriticky staví, je *pesimismus* obecně ohrožující svět českého politického a kulturního života. Sílu moderního člověka vidí v jeho větší intelektuální rozumové výzbroji, jeho slabost oproti tomu v oslabené mravní vůli. Současný člověk je uspokojen výtvarnými moderní civilizace (politickými, hospodářskými a namnoze i kulturními), nemá už, pro co by bojoval, po čem by toužil. To, co by mělo posilovat jeho mravní energii, je podle Masaryka náboženství. Náboženství je proto nutné chránit od každé příměsi pesimismu. To, co moderního člověka v podstatě rozleptává, je, že přestal věřit v dobro a vidí okolo sebe zlo a nevyplněnou prázdnotu. Tento typicky dekadentní rys ho vede k nečinnosti, apatii a fatalismu a výsledkem toho všeho je zlo.

O to více tyto dekadentní rysy působí na příslušníky malých a slabých národů v situaci, kdy jako národy nesamostatně zápasí o své základní podmínky života. Upozorňuje na negativní rysy Hartmannovy „filosofie nevědomí“, svůj první článek píše proti Schopenhauerově iracionalismu a z něho vyvěrajícího pesimismu. Sem patří i Masarykova další práce na téma sebevraždy, která jako problém mravní a společenský Masaryka pronásledovala už od dětství.

Druhá Masarykova kritika se týká pojmů *národnost a vlastenectví*. Při řešení těchto otázek však nezůstává v oblasti teoretické. Analyzuje hlavně jejich konkrétní stránku. Nejdříve se zabývá pojmem *vlastenectví*. Pokládá si otázku, co to vlastenectví je a koho lze vůbec jako vlastence označit. Jedině tak si můžeme následně zodpovědět, zda i my sami jsme skutečnými vlastenci a jakými. Této problematice věnuje svou další literární stať *Platón jako vlastenec*, pod kterou se podepisuje „dr. Vlastimil Masaryk“. Byla to první Masarykova česká tištěná filosofická práce a zároveň „první česká studie o Platónovi, promyšlená novodobým duchem, osvíceným a vpravdě kritickým“.¹¹⁷

¹¹⁷ Srv. Novotný, F., Masaryk a Platón, c.d., s. 157 a n.

2.4.1. „Platón jako vlastenec“¹¹⁸

Za vzor vlastenectví si Masaryk zvolil Platóna. Nejenže byl s Platónem tehdy nejlépe obeznámen a choval k němu mimořádnou náklonnost a sympatie. Byl tu ještě jeden zvláštní důvod. Německý historik Niebuhr v jedné své práci tvrdil, že Platón nebyl dobrým občanem a vlastencem. Neprojevuje podle Niebuhra k Aténám nejmenší uznání ani lásku, nýbrž naopak výsměch a opovržení. Nenávidí ústavu svého rodného města a je živlem v podstatě destruktivním, který ničil svou vlast jako jakobinismus 18. století Francii.¹¹⁹

Masarykovi byla každá úzkoprsá nacionalistická představa cizí, stejně tak jako pasivita nositelů tehdejší české státnosti. Přesto cítí své vlastenectví jako povinnost. Masaryk připomíná, že Platón byl vlastencem, i když se v Aténách snad přímo nenarodil. Už motto z Čelakovského společenské písně *Za dnů mladosti kdo radostné*, kterým svou studii předeslal, prozrazuje mnohé o Masarykově širším vnímání tohoto problému. Poslední strofa, vybočující z oblíbeného obrozenecky-vlasteneckého podtónu, poskytuje Masarykovi jakoby výchozí bázi. Oproti originálu, jistě ne bezdůvodně, zvýrazňuje proloženým písmem slovo *lidstvo*.

A v tomto smyslu Masaryk chápe a obhajuje i Platónovo vlastenectví, jež se má stát vzorem aktivního postoje k životu naší obce. Nejenže Platón své spoluobčany oceňoval za chabrost v bojích, ale bojů se sám zúčastnil, zdůrazňuje Masaryk. Chválí Platóna i za to, jak se od „tehdy ze všech nejlepšího“ Sokrata učil a jak jej následoval, jak neoblomně kritizoval vše, co bylo v jeho vlasti špatné. Byl správnou měrou kritický nejen k všem uctívanému Periklovi a následné vládě tyranů. Ale i k pozdější demokracii, která vypudila nejlepší lidi ze země a zahubila Sokrata. S obhajobou svého přítele a učitele Platón nepřestával, i když mu hrozili smrtí. Nebylo snad vlastenectví postavit se právě proti tomu, připomíná Masaryk a dodává: „Tak mluvil a jednal muž, jenž bohům děkovával, že se zrodil jako člověk a ne jako zvíře, jako muž a nikoliv jako žena, jako Řek a ne barbar a konečně jako občan athenský v čase Sokratově“ (33).

Velicí mužové nejsou poplatní času a filosofové už vůbec ne, připomíná Masaryk. Všim je jim myšlenka, pravda. Málo se starají o věci všední potřeby a často nevědí, kde kterou instituci mají vůbec hledat. Je pak přirozené, že „takový člověk špatně pochodí, musí-li se do veřejných

¹¹⁸ Poprvé otištěno v almanachu (moravské omladiny) Zora, Praha 1876. Srv. Masaryk, T.G., Platón jako vlastenec. In: *Juvenilie. Studie a stati 1876-1881*, c.d., s. 46.

¹¹⁹ Niebuhr, B. G., *Über Xenophonos Hellenika*. Kleine histor. u. philolog. Schriften, Bern 1828.

záležitostí zabráti, jest nasnadě: lid se mu vysměje“ (34). To však neznamená, že není vlastencem. Nebýt vlastencem podle Masaryka znamená, že by jeho učení bylo špatné, pro vlast zhoubné. To ale učení Platónovo není.

Masaryk zdůrazňuje, že je třeba pečovat o svou polis. Také Platón všemožně usiloval o to, aby lidé měli řádnou, a tedy dobrou vládu. Mají-li se lidé cítit ve svém státě dobře, je to jen a pouze věcí dobré správy. Proto Platón požaduje, aby ti, kteří stát vedou, byli především lidé bezúhonní a nezaujatí. Neměli mít ani jmění, ani rodiny, poněvadž obé vede k egoismu, a tím k zneužívání vládní moci. A dále by to měli být lidé vzdělaní, a to nikoli jen jakkoli vzdělaní, nýbrž odborně, politicky, pro správu státu – požaduje „zaručené vědění“, ne zdání a zřizuje Akademii. Protože řádné vědění není bez vědy, zakládá nauku o státě, lidské společnosti a formách státní správy, jejich podstatě i zákonitém pořadí: *sociologii*. Analyzuje obě hlavní formy vlády – krutovládu jedince i demokracii, a to po jejich dobrých i špatných stránkách. Ale nejvyšší a nejlepší vládou podle Platóna je vláda rozumu. Ani vláda pevných zákonů „není tak dobrá jak vláda bez zákonů, panuje-li moudrý muž.“ „Jsem přesvědčen“, praví Masaryk, „že Platón v tom má úplnou pravdu. Nechci tím říci, že filozofové (dnešní!) mají se státi panovníky, ale tolik je jisto, že panovníci a vůbec ti, jenž se tím neb oním způsobem při vladaření zoučastňují, *pevný základ vědecký* mítí mají – slovem, mají se prokázati studiem sociologie“ (41)!

Masaryk v této souvislosti upozorňuje na to, že se Platónovým pojetím dobré vlády nadchli mnozí socialističtí ideologové právě za doby Francouzské revoluce. „Tak se např. fanatický *Mably* o Platónovo učení velmi opíral“ (45). Platón se však od těchto moderních pojetí výrazně liší, neboť právě lid si má jmění v rozumné míře podržet, čímž se vyšší třídy („vojíni a starostové“), kterým jmění odpírá, stávají na těchto závislých, „moment, který posud od filosofů přezříván a jímž teprův pravý dosah učení Platónova o 4 hlavních ctnostech ve státu vysvětlen býti může“ (38). A kriticky podotýká, že činit Platóna zodpovědným z poklesků jeho následovníků nelze. Učinili bychom totiž podle Masaryka „totéž, jako kdybychom onoho *Kleombrota* z Ambrakie, který se do moře vrhnul, jakmile uslyšel, že Platón nesmrtelnost duše lidské dokázal, ze samovraždy viniti nechtěli, nýbrž vinu Platónu přisuzovali, který přece zřejmě samovraždu zapovídá: nesmíme jen na nezdařilé, ale i na zdařilé žáky jeho poukazovati, a pak tímže měřítkem i jiných učitelů stoupence měřiti“ (45).

„Ve státu má panovati svrchovaná *jednota a svornost*,“ to je podle Masaryka pravý smysl Platónova učení o státě. Ne boj, ne rozvrat, ale – klid a řád. Takový stát je „dobrý, moudrý, chrabrý,

mírný, spravedlivý. Moudrost najdeš u starostů, chabrost u strážců-vojínů, mírnost v celém národě, protože představení řádně panují, poddaní řádně poslouchají; spravedlivost je u všech a v každém zvláště, jelikož každý po svých jde nemíchaje se do povinností jiného; nespravedlivost vzniká jen tenkrát, když se někdo do cizího díla, majetku atd. míchá aneb více než jednu povinnost na se běře“ (38). To je Platónův ideální stát.

Toho však nelze dosáhnout bez vedoucí úlohy, kterou – jakožto morální garant – musí převzít *náboženství*. Už v *Zákonech* Platón upustil od svých přísných požadavků a „skoro se úplně řídil domácími mravy a zákony“. Nelze ho proto obviňovat z toho, že se své vlasti odcizil. Naopak k ní přilnul. Podle Masaryka tím v podstatě Platón doznal, že lid není zralý na to, aby jeho filosofii obecně přijímal (45).

Pro filosofa však není řešením uchýlovat se pouze k teoretickým zájmům. Jednostranné oddávání se vědeckému bádání odlučuje člověka od skutečného světa a jeho potřeb. V takovémto odvracením se od zájmů veřejného života, doporučeném pro filosofa, nelze najít dostatek smyslu pro občanský život, zejména ne pro život v demokracii. Vezme-li se ale podle Masaryka v úvahu Platónova nauka o státě, dále pak v jaké míře aplikoval svá filosofická přesvědčení a to, z jakých důvodů se přímo neúčastnil státní správy, nalezneme, že mu po této stránce nelze nic vyčítat. V Platónově návrhu ideálního státu jsou vady způsobené tím, že Platón stavěl „na lichém rozdělení duševního bytí lidského“, na nedostatečně odůvodněné psychologii, neboť „ona otázka o *původních třídách vědomí* (vnitřního) rozhodnuta není“ (39). Ale nevlasteneckého tam není nic. Prakticky Platón působil v cizině, ne doma; Atéňané mu nechtěli naslouchat, ale on zase nechtěl jednat proti svému přesvědčení.

Masaryk správně poukazuje na to, že Platónovi byla filosofie něčím jiným než školní vědou a že v ní byla teorie a praxe v největším souladu. Proto i dnes se od tohoto znamenitého muže, který se proslavil jako nikdo jiný úsilím o prospěch a čest své vlasti, máme hodně co učit. Nelze tedy souhlasit s Niebuhrem, že nebyl dobrý Řek, dobrý Atéňan a vlastenec. Niebuhr „dopustil se nešetného a neoprávněného výroku svého tím, že za prvé ztotožňoval vlastenectví novější doby s vlastenectvím dob dřevných, a za druhé proto, že o vlastenectví jasných pojmů vůbec neměl; avšak chybu tuto mají skoro všichni dějepisci, státníci a filozofové“. Proto „bude na čase jasnější pojmy o věci této tak veledůležité si zjednat“ (46).

Při všem obdivu se Masaryk na Platónovu filosofii dívá kriticky. Vytýká mu nedostatečnosti jeho psychologie a to, že ještě neoddělil etiku od politiky. Na straně druhé Masaryk nechce, aby na Platónovi ulpěla výtky, že se nestaral o svůj lid a že byl nepřítelem demokracie. Jak už upozornili někteří mladší myslitelé, studie v sobě zahrnuje vše jiné, než teoretický výklad Platónova učení.¹²⁰ Lze konstatovat, že již v této prvotině Masaryk vystupuje jako zralý sociolog a politik. Filosofii se jako teoretik zabývá potud, pokud je toho třeba k vysvětlení či odůvodnění politiky. Cílem a ideálem jeho programu je *řád* lidské společnosti, neboť právě primární potřebou nové doby bylo uchránit moderního člověka před stupňujícím se pesimismem, anarchií a společenským rozvratem. Nevybírám z Platóna socialistické nebo komunistické prvky. Morální řád světa staví na náboženství, které je mu už od mládí největší oporou i výzvou. A konečně, jako svůj politický směr stanoví demokracii, korigovanou ale – moderním individualismem. Povyšuje tak autonomii rozumného jedince nad masu, která se řídí iracionálně.

2.4.2. „Theorie a praxis“

Masaryk se ve svých politicky zaměřených výkladech neomezuje na problematiku vlastenectví. S politickou praxí není spokojen obecně. Jeho kritika se dotýká nejen politiky české (po sblížení s českým světem), ale i německé. Příspěvek *Theorie a praxis*, který vychází na pokračování v Moravské orlici od dubna do června 1876, Masaryk otevírá sporem o *aktivismus*: „Mnoho a mnohdy psáno o Češích ve Vídni; nebudeme tedy rozepisovati se o věcech tak známých; zato však napíšeme jednou něco o těch Češích, jenž ve Vídni nejsou, a sice o těch, kteří tu býti nechtějí – o českých poslancích.“ Na české politice Masarykovi nejvíce vadí její pasivita. Ale i její psychologická koncepce je od základu pochybená. „Jsem přesvědčen“, píše Masaryk, „že by tak často vyžadované sloučení jednotlivých stran mnohem dříve se uskutečnilo, kdybychom se vespolek seznávali; neboť písemným vyjednáváním nelze toho docílit, co častým scházením;

¹²⁰ Stopujeme-li Platónovy vlivy v Masarykových ranných pracích, nacházíme podle J. L. Fischera shody „pouze domnělé“. Také František Fajfr je toho názoru, že se platónské vlivy v Masarykově filosofii přeceňují. „Možno tvrdit“, dodává Fajfr, „že Platon nezanechal podstatných stop v Masarykově filosofii theoretické, platí to o filosofii politické tím více. [...] Zveličování vlivu Platonova na Masaryka je spíše projevem úcty našich platoniků k Platonovi a jejich přání uvést oba v těsné spojení než poznání skutečných vztahů“. Srv. Fischer, J. L., T. G. Masaryk. Počátky a vlivy. In: *Česká mysl*, c.d., s. 139. Srv. také Fajfr, F., Masarykova filosofie demokracie. In: *Masarykův sborník I, 1924-1925*. Praha, Čin 1934, s. 14.

zakládá se to vše na zákonech psychologických, proti nimž státník hřešiti nemá.“ Dále „Vídeň není německá, není česká, nemá vůbec ráz národní, hledíme-li hlavně k řeči; Vídeň je *rakouská*, t.j. mnohojazyčná, je jediné *rakouské* (v onom smyslu) město a v třenici nynější je takofka neutrální půdou; měla by Vídeň v malém býti to, co ve velkém stát rakouský býti má.“ A „konečně by čeští poslanci blahodárně působiti mohli na zdejší obyvatelstvo české, kteréž tu skutečně jen živoří, nemajíc se o nikoho opírat; bylo by na čase, aby o Čechy vídeňské někdo se postaral, ať ten neb onen; že věci tak zůstati nemohou, ví každý“ (7-8)!

U Masaryka se již tehdy projevuje živý zájem o českou politiku, studuje ji v obecném měřítku. Kromě jeho vzoru Platóna připomíná také Machiavelliho (jako representanta politiky amorální a učitele většiny současných politiků), tak jako Rousseaua a Comta. Z tohoto širšího hlediska si vytváří svůj vlastní systém politiky a na něm hodnotí českou politiku nejen v jednotlivých jejích projevech, ale jako celek. Principální nedostatek vidí v tom, že nemá pevný vědecký teoretický fundament, a co je horší, není si toho ani vědoma. Tedy, bez dobré teorie, tj. bez důkladného vědeckého promýšlení není možná dobrá praxe, a odtud pak název – *Theorie a praxis*. V podstatě si klade dvě otázky: co politika je a kdo a jaký má politik být.

Obsahově – zcela ve shodě s Platónem – politikou podle Masaryka „rozumíme my jako Řekové stát spravovati“ (10). To však znamená plné vědomí odpovědnosti stávajících poslanců za stát jako celek v jeho rozmanitosti a mnohosti, ne jen rozdmýchávat v lidech pudy a vášně a dělat takovou politiku, jako by poslanci vůbec nebyli. Politik musí být *státník*.

Metodicky (opět ve shodě s Platónem) je politika *věda*. Nestačí se jen dohadovat, mít instinkt či „nějaké více méně dobré zdání“. „Co se dříve takřka slepě dělo, má nyní zákony nezvratnými spravováno býti.“ Úkolem sociologie je být vědeckou oporou politiky a nejednou ji nazývá „věda politická“ (10). Z povahy sociologie samé (jako vědy o obecných zákonitostech) ale „vyplývá její všeobecnost“, resp. její „*kosmopolitický*“ směr (11). Je proto nutné, aby takový moderní politik bral v úvahu celou oblast lidské společnosti, ne jen jednoho národa. Jedině tak může být *světový*.

Kromě toho politika musí mít jasný účel a cíl. Tak jako „medicína léčení nemocí a zamezení nemocí na starosti má, taktéž musí sociologie něco na zřeteli míti; majíc za předmět svůj společnost lidskou, musí se o *blahoby* této společnosti starati“. Ne tedy egoistické využívání moci ani jednotlivci, ani národy, ale jde především o dobro všech. „Aby na základě všeobecně platné

spravedlnosti jeden každý přirozené síly a nadání své duševní a tělesné tak vyvinovati mohl, aby druhý ve svých oprávněných požadavcích zkrácen nebyl“ (11). To jediné je politika dobrá a přirozená, protože lidská přirozenost prahne „nevyhnutelně po dobru a blahu svém, nikoliv však po újmě“ (17).

A jaký má být politik? Má být (jak požaduje Platón) člověk vzdělaný. Musí tedy rozumět tomu, o čem rozhoduje. Přímým opakem je podle Masaryka rakouský tisk, kde nelze najít potřebné základní informace „o povaze těch kterých národností državy naší“. Právě z této neznalosti a neinformovanosti pak pochází „ona *nesnášenlivost* v praktickém životě“. To však je proti vlastnímu smyslu politiky, neboť ona má lidi sblížovat a sjednocovat. Je třeba se učit „*chladně*“ zvažovat své i cizí záležitosti, protože je neznáme. „Doznáme-li jednou pravou jejich podstatu, nebudeme schopni hned tak a brzy zase jinak souditi, jelikož nezvratné a nemylné vědění donutí nás všechny jednou a touže cestou se bráti“ (9-10).

Co tedy do základní *sociologické* výbavy každého politika patří? Zde Masaryk vychází nejen z Platóna, ale hlavně z Comta, z jeho rozdělení na statickou a dynamickou sociologii. Co se vlastního *stavu věcí* týče, měl by politik v tomto ohledu podle mladého Masaryka znát vše (tedy zatím kromě historie), co s jejím předmětem souvisí: zeměpis své země, právnictví („*zákony a práva pozitivní*“, na nichž v celku společnost jistého státu spočívá“ včetně zákonů a práv mezinárodních zakládajících podmínky pro „*všeobecný federalismus*“), národní hospodářství („věda o vyplozování a rozdělení majetku“) i vědy pomocné jako chemii a dodává, „že Liebig¹²¹ hledě hlavně k ekonomii národní za státníka jen chemika si požadoval“. Dále pak rostlinopis a geologii a konečně biologii (má nás seznámit „s fyzickou povahou naší a jiných“), a psychologii („naučí nás sebe a jiné poznávati“), neboť právě psychologům musí být ony principiální sociologické zákony dobře známy. A jako psychologie („*duševěda*“) má být výchozí vědou pro ustanovení etiky („*mravovědy*“), tak také „na základě těchto jest sestrojiti *politickou etologii*, jednající o charakteru národů a o zákonech, dle nichž mravy národní se nám ukazují“ (12-13).

Druhou část sociologie, kterou musí politik bezpodmínečně znát, je nauka o vývoji věcí – *historie*. Nejprve poukazuje na to, co pravá pozitivní historie není. „K neštěstí byly dějiny psány“,

¹²¹ Justus von Liebig (1803-1873), německý chemik. Zasloužil se o rozvoj chemie zvláště v oblasti agrochemie a organické chemie. Je zakladatelem aplikace průmyslových hnojiv. Vypracoval metodiku analýzy organických látek, které také sám vyvíjel a připravoval. Jeho studie extrakce masa vedly k založení masového extraktu doporučeného jako posilující potravina.

cituje Bucklea, „od lidí tak neschopných pro úlohu tuto, že posud ani potřebná látka nashromážděna není. Na místě, aby nám řekli věci, jež jedině význam mají, na místě, aby nám ukázali vývin vědy a jak na člověčenstvo rozšiřování vědy působilo, vyplňuje většina historiků díla svá titěrnými a ničemnými malichernostmi: osobními anekdotami o králích a dvorech, nekonečnými zprávami o tom, co některý mistr řekl, aneb jiný myslil; co však nejhorší jest, vykládají nám o taženích, bitvách a obleženích, která však pro nás úplně nepotřebná jsou, protože ani nových pravd nám neskýtají, ani prostředků, jimiž bychom nové pravdy vynašli“ (14). A přiléhavě dodává: „Obyčejní dějů pisatelé víceméně advokátům se podobají; na základě té které listiny, psaní, legendy apod. berou se hájiti náhledy své proti jiným, jenž taktéž buď o tyže, neb zase o jiné důkazy se opírají a mínění jiná zastávají“ (15).

Dějiny nám oproti tomu mají podle Masaryka podávat dokonalý obraz vývoje celého lidstva nebo alespoň určité části lidské společnosti. Nejde jen o čísla a popisování a kreslení plánů a podobné podřadné maličkosti. Je třeba hledat zákony, podle kterých se vývoj ubírá dopředu, stejně „jak vesmír spravován a řízen jest nemylnými zákony, taktéž i člověčenstvo žije dle jistých a nezvratných zákonů.“ To podle Masaryka ví každý statistik, neboť je mu známo, že v jednotlivostech nevládne chaos, ale zákon: mají svůj smysl. A je možné najít i příčiny či okolnosti (půda, podnebí atd.) těchto zákonů: „Víme z číslic, že v tom neb onom měsíci, za takového neb jiného počasí počet [sebevražd – J.S.] roste a klesá“ (15-16). Přestává tak být podle Masaryka postupně záhadou např. souvislost počtu sňatků s úrodností půdy či vztah vývoje vzdělání a příhodných přírodních podmínek, tedy i dostupností potravy (např. ve střední Evropě).

Ale nejde jen o takovéto jednotlivé zákony. Z dějin lze poznat také celkový směr vývoje lidstva. Pokrok pro Masaryka znamená, že se lidstvo v průběhu času proměňuje, aniž by to vždy muselo znamenat vývoj k lepšímu. Člověk totiž jednotlivé zákony chápe jako bytost volní a rozumová, a proto nikdo podle Masaryka nemůže společnosti zaručit neomylnost, a tedy ani to, že každá nová vymoženost musí být dobrá, a dodává: „Kdo např. nyní proti náboženství a hlavně katolicismu píše, jest raději slyšán než ten, jenž po volném a důkladném věci rozvážení náhledy své pro a contra nestranně šířiti usiluje“ (18). Protože jsme si ale za cíl určili „*blaho společnosti*“, očekáváme, že pokrok půjde vpřed k lepšímu (17).

Přesto nelze podle Masaryka nevidět, jak „*pokrok společenský na vývinu rozumu a vůle s citem spočívá*“. Pokrokem v rozumové oblasti dochází k rozvoji vědy. Stačí jen porovnat, na

jakém stupni vzdělanosti je lidstvo oproti minulosti dnes. Vývojově pokročilejší ovlivňují ty zaostalejší národy a současnost – „hledíme-li na celé človehčenstvo – podobá se velikému kotlu, v němž se všechny možné částky, stejné i nestejné, v jediný celek svařují, tím se stává, že nyní samostatný nikde nenacházíme“ (18). Přihlédneme-li k dějinám evropského vývoje, je podle Masaryka zřejmé, že společnost, která se „induktivní cestou domáhala vždy většího a většího vědomí“ a dospěla do určitého vývojového stádia, poté zase v jisté míře upadá, ale nikdy neklesá na původní úroveň, ze které vzešla. Následně se z onoho nového vývojového stupně vypracuje společnost nová a tento pochod se stále opakuje. Tak např. Řekové dosáhli nejvyššího stádia vzdělanosti za Aristotela, potom klesli a na této vývojově nižší úrovni vzdělanosti pak Římané stavěli vzdělanost novou. Protože ale přímo nevyházeli z nejvyššího stádia řecké vzdělanosti, dosáhli „sotva tuže výši osvěty jakou Řekové v plném rozkvětu svém dosáhli“. Římskou vzdělanost si pak osvojili národy germánské („německé“) a slovanské a tím, že tito dědici či „potomci“ řecko-římské vzdělanosti jsou vedeni slavnými předky, mají možnost je vlastním úsilím překonávat. Tímto způsobem lze posuzovat, zda na nás Němci působí svou kulturou silněji než Řekové a Římané. Přírodověda nás zase učí, že naše Země „*věčně trvati nebude*“ a že bude možné tento konec vědecky zjistit: „*nebude tedy pokrok človehčenstva neomezený, nekonečný, ale omezený jistým časem*“. A úkolem metafyziky je v tomto smyslu najít sám účel onoho směřování. Masaryk je přesvědčen, že vývoj, stejně jako celý vesmír, sleduje určitý smysl a že nás toto tázání vede nejen k „nejzavilejším“ záhadám exaktní vědy, ale i člověka: k otázce nesmrtnosti duše (18-19).

„Svědomitý“ historik má tedy podle Masaryka mnoho práce, a to i tehdy, zabývá-li se jen určitým výsekem dějin. Aby svůj národ mohl poučit a správně směřovat, musí poznat, jakou má úlohu ve vývoji lidství: všechny (výše naznačené) dílčí otázky musí klást v nutné souvislosti s jejich celkem, tedy vzhledem k celku lidství. Masaryk však netvrdí, že by historik měl snad psát jakési dějiny budoucnosti či o nich jen rozumovat. Ale „jako dovedný štěpař, chce-li jistý druh ovoce docílit, štěpy mladé vzhledem na ovoce očkuje a pěstuje, tak má i historik, povědom jsa cíle človehčenstva, toho, co se v postupu času dělo, pro přítomné své současníky užitečné pravdy a zákony vyhledávat, kterými by se řídili; na přítomném však spočívá budoucí, a proto není vše rovno, jak toto přítomné zařizeno jest, – toť smysl onoho učení Comtova, že živí vždy více a více od mrtvých ve všem spravování bývají“ (19-20).

Máme-li však pokrok posuzovat měřítkem vývoje rozumu a vůle s citem, zůstává podle Masaryka nezodpovězena otázka, podle které z těchto obou složek se pokrok vlastně řídí, podle „jedné neb druhé aneb snad obou“? Tím bychom si současně mohli odpovědět na otázku, která vyplývá už z názvu Masarykovy studie, tj. o poměru podílu teorie a praxe. Nicméně pokud předpokládáme („jak usoudil jeden slovatný anglický spisovatel“), že to, co je člověku nejvíce k užítku, má být dobrem pokud možno všem lidem, stává se problémem, že nevíme, v jaké míře máme vlastní dobro požadovat vzhledem k dobru obecnému, tedy není vyřešeno to, jak „egoismus“ podřídit „altruismu“. Masaryk připomíná, že nejde o to *pátrat po příčinách*, ale že je třeba hledat „měřítko pokroku“. Je-li tímto měřítkem věda, stačilo by jen přihlížet k rozumovému vývoji. Podle toho, jak se příroda a její síly podmaňují člověku a jeho vědeckým přístupům, tak dalece je měřitelný pokrok. Toto přesvědčení bylo podpořeno psychologickými důkazy „o dědičnosti rozumových mohutností“ a tím, že jen rozum se odlišuje a jen cit a vůle se z hlediska jejich přirozenosti nemění. Učit se tedy lze jen rozumem.

Masaryk se přesto nedomnívá, že celek člověka, resp. celou společnost lze posuzovat jen podle vývoje jedné jejich stránky. U jednotlivce dbáme na jeho charakter, připomíná Masaryk, ale ten se přece nezakládá jen na rozumu. Totéž musí podle Masaryka platit i o společnosti: „Nemáme tedy *karakter společnosti lidské* na zřeteli míti?“ Zde dochází k druhému extrému, neboť se usuzuje, že svět (a jeho proměny) není řízen idejemi, ale jen city: „Jen *city* činí převraty a idey – nanejvýše slouží citům a vůdce.“ Naše přání a žádosti sdílíme, ideje si osvojujeme. Neboť tedy společenský stav „vyplývá z pocitů ctižádosti, sobectví, bázně, úcty, nespokojenosti a soucitu apod.“ a ideje jen napomáhají k postupné pozitivní proměně mravní přirozenosti, vyplývá z toho, že lidský pokrok máme měřit vývojem mravní stránky lidské přirozenosti. Masaryk se nepřiklání ani k jednomu z těchto v podstatě protichůdných přístupů. Pokrok pojímá jako soustavný vývoj k určitému cíli, který musí být z hlediska našich rozhodnutí vždy oprávněný a odůvodněný. K tomu je ale zapotřebí nejen vůle, ale i rozum. A Masaryk shrnuje: „Jen v pořádném souladu rozumu a vůle, teoretické a praktické stránky společnosti, v úplné shodě obou, zkrátka v to, co *pořádkem* vůbec zváti můžeme, *pravý charakter* najíti nám možno, a proto pokrok má vývinem býti tohoto pořádku“ (20-21).

Skutečný pořádek tedy podle Masaryka spočívá ve vhodném souladu rozumu a vůle. Tzn. pokrok je třeba posuzovat podle pokroku, jaký činí vůle s rozumem. Pokrok rozumu se obecně posuzuje podle pokroku věd, resp. podle jejich rozšířenosti v rámci společnosti jako celku. V tomto

smyslu lze potom mluvit o „zlepšování“. Přesto je třeba podle Masaryka mít na paměti, že se všechny vědy nevyvinuly stejně. Tak např. sociologie jako věda nejsložitější („nejtěžší a nejzavilejší“) se stále zdokonaluje. Ač její začátky „snad tak staré jsou jako člověčenstvo“, teprve v nové době si osvojuje vše, co jiné vědy už pozitivního v průběhu vývoje připravily.

Co se vůle a citu týče, často se podle Masaryka dovídáme, že pokroku schopny nejsou. „Základové mravní prý pro všechny doby stejny bývaly a učení etická či mravovědná nejstarších dob neliší se pranic neb jen velmi málo od nejnovějších“ (22). I když Masaryk připouští, že mravní principy (jako např. přikázání) zůstaly v průběhu v zásadě totožné, pokládá si otázku: „Byli však lidé v postupu času vždycky stejně mravní?“ – „Nebyli.“ Je třeba si podle Masaryka uvědomit, že ani schopnost rozumu se co do své přirozenosti nemění, nicméně vědění se rozšiřuje a prohlubuje. Tak jako se zevšeobecňují vědy, má se i mravnost šířit a zevšeobecňovat: „Již *Platón* se probral k učení o lásce bližního a nepřítele, ale křesťanství teprv učení toto zobecnilo, čímž valně pokročilo nad pohanstvím.“ Na straně druhé jsou mezi námi bystří a poučení lidé, ale svou mravností se nevyrovnají lidem ve vědách nevzdělaným. Dobré mravy se v člověku upevňují jen tehdy, vynaloží-li píli, aby to, co za mravné uznal, také konal – „dlužen tedy cvičiti se, neboť *mravnost cvikem se právě tak tuží jako rozum*“.

Protože podle Masaryka společenská mravnost ve své podstatě spočívá na mravnosti jednotlivců, je tedy úkolem dobré vlády, aby mravně zdokonalovala nejen je, ale i společnost jako celek. Kromě toho musí každý z nás usilovat o zmravňování sebe sama. „*Pokrok mravnosti*“ podle Masaryka záleží „na *zvěšobecnění a rozšíření mravných charakterů*“ a v tomto smyslu, neméně jako pokrok rozumový, je současně pokrokem mravnosti. Je však třeba dbát, aby pokrok byl vždy vývojem k lepšímu. A Masaryk uzavírá: „Pravý pořádek bude jen tehdy panovati v společnosti, když se skutkové srovnávají budou úplně s rozumem, aneb jinými slovy, když se teorie a praxis co nejméně různiti budou“ (22-23).

2.5. Mezi objektivismem a subjektivismem

Už z těchto prvních literárně-filosofických pokusů, v nichž Masaryk oslovuje českého čtenáře (doma i Vídni) svým universalisticky laděným polickým programem za účelem probudit

ztracený optimismus i nutnou sociální aktivitu a motivaci hlavně u mladých národních aktivistů, je zřejmé, že se v některých svých názorech s pozitivismem sblíží a v některých naopak oddaluje. Specifické pnutí, které v Masarykově filosofickém pojetí vztahu objektu a subjektu (objektivismu a subjektivismu) následně vzniká, vyrůstá v podstatě z obecné potřeby zavedení objektivní vědecké metody do praktické politiky na jedné straně a z principiálního důrazu na morální hodnověrnost individua jakožto autonomního subjektu na straně druhé. Prostupuje ideový základ obou Masarykových prvtin.

Ona zvláštní tenze se tak zpřítomňuje v Masarykově kritice pasivní rezistence české politiky, tak také při obhajobě jeho pojetí vlastenectví, kde se pokouší přivést v soulad osobní lásku k vlasti s všelidovými zájmy a tuto výchozí synergii názorově odlišit od většinového nacionalistického pojetí. Oproti úzkoprsé a bezprogramové taktice tehdejší české žurnalistiky, nedávající dopustit na nic, co je české, se měla právě Platónova autorita stát výchozím argumentem kritického vztahu českých vlastenců ke svému národu, tedy výzvou, že v zájmu pravdy je nutné se postavit bez váhání i proti veřejnému mínění. Politik musí být člověk teoreticky fundovaný a současně důvěryhodný, tj. schopný disponovat obecně přijatelnými morálními kvalitami, jež vycházejí ze svobodné vůle mravně integrovaného subjektu. Propojováním obou těchto ve své podstatě neoddělitelných složek lidské osobnosti se politik teprve stává skutečným státníkem. Proto také filosofie v sobě musí implikovat onen zdvojený charakter, tedy nejen adekvátně přihlížet ke svým zájmům teoretickým, ale i ke svému významu pro praxi. Tím se naplňuje známý platónský ideál filosofa-vládce.¹²² Jenom státníku těchto kvalit se může podařit uskutečňovat ideální stát, kde má „panovati jednota a svornost“. Tuto jednotu a svornost by mělo vedle státníkovy moudrosti udržovat také náboženství. V tomto ohledu, jak Masaryk píše, se „nejlépe přirovnání sluší Platóna k francouzskému filosofovi *Comtu*“.¹²³

¹²² „Proti tomu, že filosofové mají panovníky býti, vzpírali se mnozí, ač neprávem; tanuli jim bezpochyby jen filosofové novější na mysli – kterýchž, upřímně řečeno, jen malý počet hoden by byl k panování. Platónovi byla filosofie docela něčím jiným, než *školní vědou*; byla teorie i praktika v nejvěčším souladu, ba totožná.“ Tamtéž, s. 41.

¹²³ Tamtéž, s. 45.

2.6. Reflexe Comtova myšlení v Masarykově raném díle

Masaryk se Comtovou filosofií intenzivně zabýval až do svých posledních vídeňských let. Ve své pozdní vídeňské fázi přednáší o Comtově soustavě pozitivní filosofie na universitě a „poprvé také soustavně studuje jeho *Cours de philosophie positive*“.¹²⁴ Jakou důležitost přikládal Comtově pozitivní filosofii a v jaké míře se s ní v tomto raném tvůrčím období ideově ztotožňoval nám mohou přiblížit Masarykovy zápisky z let 1880-1881, z nichž se dovídáme: „Comte byl snad jedním z největších filosofů.“ Nebo velmi sebevědomé tvrzení: „Kdyby Comte nenapsal svou sociologii, napsal bych ji já, skoro v témže duchu.“ A pokračuje: „Má *Sebevražda* byla v podstatě hotova dříve, než jsem věděl o Comtovi; když jsem ji nechal tisknout, četl jsem pouze Millovy úvahy o Comtovi a první tři svazky jeho *Pozitivní filosofie*. Názorově se cítím spřízněn s Comtem a Platonem.“¹²⁵

Ovšem už z Masarykových prvotin (vznikajících v druhé polovině sedmdesátých let) je zřejmé, že se Comtova pozitivistická metoda stala jedním z nejdůležitějších výchozích zdrojů jeho myšlení – ne-li ve výše naznačeném smyslu Masarykova cíleného protežování sociologie jako principální vědy o společnosti oním zdrojem výchozím.¹²⁶ Comtovo jméno se v těchto raných studiích vyskytuje ve spojitosti se všemi klíčovými tématy, která Masaryk upřednostňuje a považuje z hlediska svého ideového působení a kulturně-politické osvěty za stěžejní. Ve své práci *Teorie a praxis* (1876) uvádí Comta v souvislosti s důrazem na zásadní cíl lidstva, jehož by si měl každý historik (rozumějme sociolog)¹²⁷ být vědom, tj. měl by pro své současníky vyhledávat „užitečné pravdy a zákony“, aby se jimi mohli řídit. „Na přítomném však spočívá budoucí, a proto není vše rovno, jak toto přítomné zařízeno jest, – toť smysl jest onoho učení Comtova, že živí vždy více a více od mrtvých ve všem spravování bývají (19-20).“¹²⁸

¹²⁴ Srv. Zumr J., Masarykovy filozofické zdroje. In: *Slovo a smysl. Časopis pro mezioborová bohemistická studia*, c.d., s. 178.

¹²⁵ V roce 1880 si Masaryk o Millovi v souvislosti s Comtem poznamenává: „Přál bych si, aby Mill měl Comtova ducha a srdce.“ Že prvotní Comtův vliv na Masaryka byl zprostředkovaný J. St. Millem zmiňuje také František Fajfr. Masarykovy zápisky z let 1880-1881. Připravil Josef Zumr. In: *Filosofický časopis*, s. 306-313. Srv. také Fair, F., *Masaryk a Comte*. Kdyně, Okresní sbor osvětový / Knihovna okresního sboru osvětového 1925, s. 88-89.

¹²⁶ Srv. Fajfr, F., Masarykova filosofie demokracie. In: *Masarykův sborník I*, c.d., s. 15.

¹²⁷ J. L. Fischer připomíná, že „Masarykovi nyní jako i později jest historie vlastně sociologií“. Fischer, J. L., T. G. Masaryk. Počátky a vlivy. In: *Česká mysl*, c.d., s. 137.

¹²⁸ Masaryk, T. G., *Juvenilie. Studie a stati 1876-1881*, c.d.

Ve studii Platón jako vlastenec (1877) Masaryk Comta přirovnává k Platónovi, protože oba myslitelé byli postupně donuceni svůj radikální teoretický postoj stále více podřizovat mravním potřebám a zákonům tehdejší společnosti. Stávající společnost, ať už aténská či porevoluční francouzská, nebyla připravena jejich filosofii obecně přijmout a oba se v podstatě programově přiklonili k náboženství: Platón k mytologickému (v *Zákonech*), Comte ke tradičnímu katolickému (v období své druhé kariéry). Masaryk zde jasně říká: „Platón doznal, že filosofie jeho nemůže ještě zobecněti u lidu svého, *Comte* doznal totéž; oba se tedy přidrželi náboženství, onen mytologického, tento katolického.“ A dodává: „Vidíme právě za dnů našich, že si státníci i filosofové o pravé přírodě náboženství a jeho poměru k státu vědomi nejsou: u Platóna a Comta mohli by se něčemu naučiti – arciť jim obyčejně ona nestrannost schází, kterou nad jiné *J. St. Mill* se vyznamenává“ (45-46).

V příspěvku O pokroku, vývoji a osvětě (1877) psaném za Masarykova pobytu v Lipsku pro Almanach na oslavu sedmdesátých narozenin Al. Vojt. Šembery (vycházejícím nákladem Akademického spolku ve Vídni) má Masaryk potřebu o Comtově filosofii referovat obšírněji a pokouší se ji představit v základních rysech jako celek. Ze všech zde zmíněných myslitelů věnuje Comtovi v daných souvislostech nejvíce pozornosti. Zdůrazňuje, že „k pojmu *všeobecného pokroku, vývoje člověčenstva* dopělo lidstvo až v nejnovější době“. Bylo to zásluhou mužů, kteří se „opřeli“ autoritě svých předchůdců jako byl Aristoteles, a tím v podstatě i autoritě církve. V prvé řadě zmiňuje Rogera Bacona, který, „jak Comte dí, tak hluboké a obsáhlé vědění měl, že by mnozí z učenců novověkých spisy jeho ani přečísti, natož sepsati mohli“.¹²⁹ Každá společnost, připomíná Masaryk, měla vždy nějaký cíl, ke kterému směřovala a to i přesto, že se její současný stav zhoršoval. Vždy byl v popředí našich snah určitý ideál, který hnal lidstvo dopředu. Třeba křesťanství je „v principu kosmopolitické, mnoho působilo k sdružování národů, čímž ponenáhlu idea celistvosti člověčenstva se vyvíjela, až konečně veškerenstvo za ústrojí jednotné se považovalo“. Idea pokroku se pak podle Masaryka postupně přetváří v ideu zdokonalování lidství, resp. všeobecného zdokonalování. Tato myšlenka se začala prosazovat teprve v 18. století a dosáhla vážnosti a platnosti francouzskými osvíceneckými mysliteli. Obrátili pozornost do budoucnosti, a

¹²⁹ Comte v této studii určené pro česky mluvící vídeňské posluchače předstává v tomto ohledu i další myslitele jako např. Francise Bacona, Descarta, Pascala, Malebranche, Leibnize, d'Amberta, Turgota, Condorceta, z anglických myslitelů dále Locka, Berkeleye, Huma a přidává i německé Lessinga, Mendelssohna, Kanta a Herdera. V rámci stručné reprodukce Herderovy filosofie dějin zde Masaryk přesto „nečiní vůbec zmínky o Herderově ‚humanitě‘“. Srv. Fischer, J. L., T. G. Masaryk. Počátky a vlivy. In: *Česká mysl*, c.d., s. 137.

tím „však byli donuceni dějiny lépe prozkoumávat, jelikož se budoucnost jen z minulosti náležitě vyvoditi dá: dějepis stal se dějepisem pokroku, zdokonalování a vývoje člověčenstva“ (50-51).

Francouzskou revolucí byl ale dosavadní starý systém „všech národů a států Evropy“ tou či onou měrou narušen. Následné politické a společenské změny čekaly na své zpracování a je logické, že „ve Francii politika pozornost na sebe obrátila“. Byl to právě Auguste Comte, kdo „položil pevné zákony sociologické, vědy, kterou úkazy a pochody společnosti lidské přirozeným způsobem vykládati se mají. Comte stanovil pravý úkol dějepisu, který se nemá jen několika nápadnějšími událostmi zabývat. Úkolem pravého dějepisce jest ukázati, jak nynější stav společnosti lidské z minulosti objasniti se dá: dějepis nemá tedy býti politickým, nýbrž sociologickým, má ohled bráti na společnost celou, ne pouze na některé členy.“ Comte nás „odkazuje k *Pascalovi*,¹³⁰ kterýž již dříve ideu zdokonalování pronesl; dále vzpomíná učení *Turgotova* a *Condorcetova*, tedy mužů, kteří pokrok člověčenstva, vývoj osvěty byli hlásali. Mimoto chválí *Montesquiea*, národního hospodáře *Smitha* a *Bossueta*, z čehož jasně najevo jde, že Comte veden byl ideou všeobecného vyvinování a zdokonalování člověčenstva k studiu poměrů společenských. Přítomnost můžeme však, jak již Condorcet vyřkl, jen z minulosti si objasniti, a proto se Comte v minulost zahloubal“ (56-57).

Masaryk zde v této spojitosti stručně nastiňuje Comtovu hierarchii věd, přičemž se domnívá, že k ní Comta přivedlo studium vývoje lidského rozumu.¹³¹ Po té reprodukuje zákon tří stádií: „Rozum lidský byl v první době *teologický*, v druhé *metafyzický* a třetí *pozitivní*; z toho kterého stanoviska posuzoval člověk v postupu věků všecko, co se mu naskytlo; dějiny pokroku ve všech oborech lidské činnosti to zřejmě dokazují. Comte kladl na metodu svého bádání velikou váhu; vědouce, že na začátku našeho století ani víra, ani filozofie obvyklá mysli lidské neuspokojovala, snadno pochopíme, že Comte jen v přísné vědě, která vítězství za vítězstvím slavila, útulek svůj nacházel, a že tedy přirozeným způsobem vědu pozitivní za východiště své filozofie vzal: Tak

¹³⁰ Ve spojitosti s Pascalem zde (už v předchozím výkladu) Masaryk podrobněji referuje: „Vrstevník Cartesiův *Pascal*, pronesl již docela jasně zákon *vývoje vědy* lidské. Praví: Veškeren postup lidský za dlouhé řady věků má se tak posuzovati jako jediný člověk, kterýž ustavičně žije a jenž bez přestání se učí. Proto se *Pascal* vzpírá proti přílišné účtě, kterou ještě v jeho době mnozí před starými filozofy měli: jako stáří je od dětství nejvíce vzdáleno, taktéž jsme my noví starší než ti, již blíže stojí počátkům člověčenstva. Arciť není snadno pokroku znamenati: neboť když se všecko pohybuje, nevidíme vlastně žádného pohybu, jako na lodi; jen ten, kdo se zastaví, sezná ubíhání druhých.“ Masaryk, T. G., *Juvenilie. Studie a stati 1876-1881, c.d.*, s. 52.

¹³¹ „Přirozeným způsobem jal se nejdříve vývoj rozumu lidského odhalovati, čímž ku své *hierarchii věd* doveden byl, dokázav, jak nenáhlým vyvinováním duševních mohutností lidských věda vždy konkrétnější a závislejší se stávala.“ Tamtéž, s. 57.

povstala *pozitivní filosofie*. Z též však příčiny, že víra dle Comtova náhledu pokolení novému k ukojení mysli a citů nedostačuje, jal se filozofii svou za náboženství považovati jsa přesvědčen, že člověčenstvo něco pozitivního pro rozum i srdce míti musí.¹³² Ustavením sociologie jako vědy pro Masaryka začíná nové a převratné období filosofie: „Člověčenstvo ví nyní, že osudy své u velké míře samo v moci své má, že na něm to bude, co ze sebe udělá. [... – J. S.] Kdo necítí moci tohoto vědění? Kdo nevidí následků tohoto učení“ (57)?

V rámci výčtu kritérií pokroku Masaryk Comta přímo zmiňuje v souvislosti s pokrokem věd: „*Comtův* pokus vědy dle historického principu roztřídití jest takořka stupnice, po které se rozum lidský k nynější výši vyšinul.“(61) Dále pak Comta uvádí ve spojitosti s vývojem náboženských názorů: „Není pochybnosti, že názory tyto též pokročily a zdokonalily; jasně a určitě dokázal pokrok ten *Comte*. Filozof tento učí, že člověčenstvo na začátku teologického smýšlení bylo, tj. že všechny vnější pochody ty řízeny jsou nezměnitelnými zákony poslušnosti. Teologické smýšlení je zprva fetišistické beze všech odtažitých pojmů, mající každou jednotlivou věc za oduševněnou. Brzy se však duch z tohoto prvotního stavu vymanil a k polyteismu probral, až konečně k monoteismu jakožto nejčistší formě dostoupil. Katolicismus je nejkrásnější forma náboženská; protestantismus značí úpadek netoliko církve, nýbrž i smýšlení náboženského; jelikož metafyzický názor světový též nedostačuje, nezbyvá nic jiného, než abychom pozitivní filozofii za to měli, čím nám dříve náboženství bylo. O věcech tu přednesených však posud sub judice lis est“ (63). Co se pokroku v umění týče, Comte (na rozdíl od novodobých estetických a uměleckých názorů, „že jsme nad Řeky a středověk nevynikli“) „naopak tvrdí, že pokrok existuje, ačkoliv i on krásné umění jako výminku vylučuje“ (64).

Shledává-li Masaryk, že se lidstvo zdokonaluje, že se ve společenském životě „pokrok jeví“, neznamena to ještě, že bychom znali i jeho zákony. Víme jen, co se zdokonaluje, nevíme ale stále, proč a jak. „Tak však činí nadšení hlasatelé pokroku projevující takto, abychom Comtova slova užili, metafyzické anebo dokonce i fetišistické myšlení“ (64).

Ve studii *Zákony osvěty a budoucnost Slovanstva* (1877), v níž Masaryk posuzuje ze sociologického hlediska knihu Th. Funck-Brentana *La civilisation et ses lois, Morale sociale* (Paris 1876) znovu připomíná, že „*Comte* položil pevné základy sociologické metody, kteráž pak v době

¹³² A dodává: „Jak známo, ujalo se učení Comtovo záhy v Anglii, a dodnes je *sociologie* za vědu uznána, ač sem tam, jako např. u nás, velmi málo jest pěstována. Zato však vzkvétá v Anglii, ve Francii a v Americe; v Paříži má co nejdříve universita pozitivistická býti založena.“ Tamtéž.

naší od mužů jací jsou Angličané *Mill, Buckle, Spencer, Bagehot, Lubbock, Tylor, Lecky* aj. pěstována a zlepšována.“ V Francii nicméně „i od stoupců Comtových sociologie posud méně pěstována, jelikož se pozitivisté sami s jinými obory filozofie zabývali. Funck jest ve Francii po Comteovi první, jenž si výlučně sociologii za předmět studia svého vybral, a již proto zasluhuje spis patřičného povšimnutí. Kdo s myšlenkami Comteovými seznámen jest, pozná právě ve spisu Funckově mocné působení onoho veleducha našeho století“ (69-70).

Masaryk kladně hodnotí, že se Funck neopírá o abstrakce („pouhé pojmy odtažitě, nemající žádné platnosti“), „jimiž se posud ještě v sociologii nešvárně hospodaří“ a že pro sociologii hledá „reálný základ“, v čemž vidí „blahodárné působení Comtovo, kterýž se tak mocně a účinně proti liché metafyzice, hře s abstraktními, holými slovy bez pojmů opíral“ (70). A Masaryk připojuje: „Pokud člověčenstvo nepozná dobra v úplné míře, potud nesezná své pravé potřeby, své pravé povinnosti, potud nebude ani v jednotlivci, ani v národu, ani mezi národy souladu; jen válka všelikého způsobu bude panovati.“ A v Comtově pozitivistickém duchu cituje Funcka: „Rychlost v pokroku národů a výzkumů člověka je v přímém poměru k jejich intelektuálnímu sjednocení. Jen sjednocením a svorností můžeme se v politice, v náboženství a ve vědě povznést.“ – „Tento zákon souladnosti, kterého se Funckovi od Comta dostalo, provedl s podivuhodnou důsledností a mistrností, dokazuje všude z dějin, že veškerá osvěta naše jen sjednocením a svorností povstávala a že jen sjednocením a svorností budoucnost svou zabezpečiti můžeme“ (75).

Ve studii Alexandr Bain: O výchově jako vědě (1879) se Masaryk o Comtovi zmiňuje jen v souvislosti s vývojem jednotlivých vědních oborů: „*O postupu věd* zmiňuje se *Bain* jen málo slovy, řídě se rozvrhem Comteovým: *matematika, fyzika, lučba, biologie, psychologie a sociologie; nerostopis* může následovati za fyzikou a lučbou; *botanika* však a *zoologie* srovnává se s biologií. *Sociologie* jsouc vědecky pěstována zahrnovala by hlavně v sobě národní hospodářství a etiku.

2.7. Závěry: Masaryk a Comte

Z výše uvedených zmínek o Comtovi, které nacházíme v Masarykových raných pracích, nelze jednoznačně určit, do jaké míry Comtův sociologický racionalismus působil na mladého Masaryka přímo. Víme však, že se Comtovým *Kursem* intenzivně zabýval až za svého pozdního

vídeňského období a s Comtovou filosofií se poprvé seznámil prostřednictvím J. St. Milla, ovšem, jak lze rovněž předpokládat, také prostřednictvím Bucklea. I navzdory jejich osobitému pojetí původních comtovských formulací se s Comtem principiálně shodují v přijetí základní pozitivistické teze, jež se už v této rané fázi stala výchozí také pro myšlení Masarykovo: že intelektuální vývoj lidstva (probíhající podle zákona tří stadií) je určující silou sociálního vývoje.

V Masarykových prvotinách přesto nenacházíme jednoznačné comtovské odmítnutí metafyzických otázek, ať už se jedná o problém existence boha, nesmrtnosti duše či smyslu života a světa. Zdá se, že Masaryk volí (spíše v Brentanově duchu) vědecký přístup k těmto „záhadám vědy“. Požaduje, aby jmenovitě historik stanovil poslední (metafyzický) cíl pokroku. A pokud tak ještě neučinil, poukazuje to jen na současnou nepokročilost vědy. V tomto ohledu pak Masaryk zaujímá i zdrženlivě-kritický postoj vůči darwinismu. Na jedné straně darwinismu vytýká, že není s to zodpovědět zásadní metafyzické otázky, na straně druhé jejich zodpovězení ale podle Masaryka v zásadě nebrání. Že tak nekoná, přičítá nedoceňování sociální role náboženství, jehož příčinu lze nalézt v nedostatku logického myšlení.¹³³

Ani otázku protestantismu zde Masaryk neřeší v duchu odmítavé kritiky Comtovy.¹³⁴ Co však v těchto raných pracích zůstává nedořešeno, je vztah náboženství a filosofie. Ve studii Plató jako vlastenec Masaryk připomíná, že filosofové doposud nenalezli za náboženství náhradu. Přesto považuje náboženství za vlastní nepostradatelný tmel každé společnosti, ať už v rezignovaně pojatém smyslu Platonově (v *Zákonech*) nebo Comtově, kdy jeho návrat k náboženství v roli velekněze lidství Masaryk v podstatě nesprávně ztotožňuje s návratem ke katolictví. V Pokroku, vývoji a osvětě se dovídáme, že Comte chtěl potřebu náboženské víry nahradit svou filosofií, přičemž ji za své náboženství prohlásil¹³⁵ – tím však, jak Masaryk výslovně zdůrazňuje, není ve věci ještě s konečnou platností rozhodnuto.

¹³³ Srv. tamtéž, s. 58-59.

¹³⁴ Comtův odmítavý postoj k protestantismu nepramení jen z rozdílnosti vyznání, ale narušoval mu neotřesitelnost středověkého organismu. Protestantismus je také Comtovi totožný především s předrevoluční filosofií, „bludy reformace“ jsou předstupněm období metafyzických „sofistů a rétorů“. Srv. Lubac, H., *Zápas s bohem*. Trnava 1947, s. 291-292.

¹³⁵ Ani toto Masarykovo tvrzení se v zásadě neshoduje s původním Comtovým záměrem. Comtovo „náboženství humanity“ si kladlo za cíl důsledně rozvíjet a programově kultivovat pozitivistickou morálku, kterou v rámci svých pozdějších sociologických analýz Comte považoval za vlastní integrující sílu společnosti potřebnou k znovunalezení ztracené sociální soudržnosti. Vznikalo tedy jako nutná sociologická konsekvence dovolující postupné „pozitivní“ přetváření citové a volní stránky člověka, čímž mělo přirozeně docházet k cílenému vzbuzování úcty a sympatie k lidské vzájemnosti.

Obecně je už z jeho prvotin zřejmé, že Masaryk primárně usiluje o co nejužší propojení teorie a praxe.¹³⁶ Praktická věda, která má onu ideální součinnost zaručovat, představuje nová věda o společnosti – sociologie. Z hlediska úzce chápaného metodického propojení teorie s praxí se pak teprve stává pochopitelné, proč politiku (jako vědu) Masaryk ztotožňuje se sociologií nebo proč historika pokládá za (vědeckého) politika. Takto úzce chápaný poměr teorie a praxe ale byl Comtovi v podstatě cizí. Comte vytváří sociologii jako teoretickou vědu, ustavuje sociologii jako teoretický nástroj, který je potenciálně schopen uspořádat tehdejší rozhárané společenské poměry. A v tomto teoreticko-poznávacím smyslu ji jako účinnou vědu nabízí politicko-mocenským elitám (a to právě v roli velekněze lidství) a netrpělivě čeká, že jeho teoretické reformní úsilí bude vyslyšeno a záhy dojde všeobecného brzkého přijetí. (Ostatně, jak už víme, k tomu v takto obecně očekávané míře nedochází a Comte sám připouští, že společnost, ve které žil, není ještě zralá přijmout jeho reformně založený program.)

Masarykův reformní zájem nemá tak vyhraněně teoretický charakter. Masaryka poutá konkrétní praktický zájem, tj. chce probudit českou politiku z letargie a nečinnosti a poukázat na její obecněji lidský, nadnárodní ráz a smysl. A aby byla politikou v oné obecné požadované míře dobrou, musí se stát politikou vědeckou. Politiku jako vědu praktickou chápe v Baconově smyslu: věda je moc.¹³⁷ Má-li ovšem do sebe zahrnovat také všechny metafyzické otázky a podržet si současně svoji praktickou povahu, stává se vlastně etikou. Je to spíše „utilitární empirismus J. St. Milla“ a anglická empiristická tradice, kterou Masaryk (s příznačným důrazem na morální autonomii jednotlivce a potažmo psychologii) už v této rané myšlenkové fázi vědomě přebírá a již mu dříve než Comte zprostředkoval právě J. St. Mill.¹³⁸

¹³⁶ V tomto principiálním ohledu je Masarykovi vzorem opět Platón. Jasně říká: „Platónovi byla filozofie docela něčím jiným než *školní vědou*; byla teorie a praktika v největším souladu, ba totožná. Pomysleme si jen za našich dnů na mravovědu: větší část filozofů, kteří ex officio proti náboženství pozitivnímu brojí, nepomyslili, že posud nepodali člověčenstvu, ba ani sobě samým, pevný základ mravní a že věc tuto veledůležitou ponechávají jiným, hlavně náboženství. Jméno ‚praktická filozofie‘ sice stává – praktická filozofie nikoliv; a tomu právě chtěl Platón odpomoci zasazuje se o to, aby život jak jednotlivce, tak i celého státu řízen a spravován byl ve všem filozofií – teorie a praxi neměly by se lišiti.“ Nechce tím říci, že „filozofové (dnešní!) mají se státí panovníky, ale toliko je jisto, že panovníci a vůbec ti, jenž se tím či oním způsobem při vladaření zoučastňují, *pevný základ vědecký* mítí mají – slovem mají se prokázati studii sociologie!“ Tamtéž, s. 41.

¹³⁷ Srv. tamtéž, 9-10.

¹³⁸ Srv. Fischer, J. L., T. G. Masaryk. Počátky a vlivy. In: *Česká mysl*, c.d., s. 160.

3. Masarykovy práce z 80. let (filosof konkrétní logiky)

Rok 1880 byl pro Masaryka významným hned ve dvou ohledech. Byl rokem jeho přestupu z katolické církve k církvi evangelické-reformované a současně se mu pootevřely dveře k přechodu z Vídně do Prahy. Jeho jmenování mimořádným profesorem na nově založené české universitě v Praze se ale vleklo a Masarykovi nezbylo než ohlásit ve Vídni pro zimní semestr 1882/83 přednášky na téma Náboženská filosofie Humova.¹³⁹ Masaryk setrval v nejistotě až do 13. srpna 1882, kdy císař jeho jmenování konečně podepsal. Téma vstupní profesorské přednášky na pražské universitě 16. října 1882 Hume a jeho skepse bylo přímo „symbolem nového období jeho myšlení i života, zejména proto, že nepatřilo ke kolegiu jeho prvního pražského semestru, potom opakovanému, v němž přednášel – podle své úřední povinnosti – všeobecné dějiny filosofie ve starém věku“.¹⁴⁰

Těžištěm přednášky, která ostatně – s příznačným podtitulem *Za historický úvod k teorii indukce* – vychází o rok později v upraveném a rozšířeném vydání také knižně, se stává problém metody vědeckého poznání.¹⁴¹ Skutečnost, že její německá verze na sebe nenechala dlouho čekat, jen potvrzuje Masarykův enormní zájem a potřebu představit vlastní specifický pohled na Humovu filosofii, ale i výhrady k ní také tam, kde kritika jeho myšlenek byla schopna dostat důslednější a méně dogmatické reflexe. Vychází v poněkud pozměněné a zestručněné formě u Konegena v roce 1884.¹⁴²

Poprvé se Masaryk k Humovi hlásí v autobiografické skice, kterou v roce 1878 přiložil ke své habilitační žádosti.¹⁴³ Mezi novými filosofy, kteří ho nejvíce zaujali, jmenuje na prvním místě Huma, dokonce před Millem a Comtem. Hume je mu i nadlouho potom filosofem moderního a

¹³⁹ Srv. Polák, S., *T. G. Masaryk. Za ideálem a pravdou 1 (1850-1882)*, c.d., s. 337 an.

¹⁴⁰ Srv. Novotný, F., *Masaryk a Platón*. In: *Naše věda*, r. 19, 1938, s. 161.

¹⁴¹ Kromě studie o Humovi a Pascalovi vycházejí roce 1884 u českého universitního knihkupce Otty ještě dvě statě: Jedna pod názvem *Teorie dějin dle zásad T. H. Bucklea* a druhá *O studiu děl básnických*. První zmíněná studie se zaměřuje na kritický rozbor prvních pěti kapitol Buckleova spisu o dějinách vzdělanosti v Anglii, jimiž Buckle chtěl svým historickým pracím dát sociologicko-filosofický základ. Druhý je spisem estetickým a dává si za úkol umělecké a speciálně básnické dílo zkoumat ve vztahu ke kulturnímu vývoji. Protože cílem této kapitoly je zaměřit se především na Masarykovu metodu vědeckého poznání a touto cestou postupně dospět k pochopení noetického významu Masarykova pojetí konkrétní logiky pro jeho filosofii vůbec, budu vycházet z rozborů zde níže uvedených Masarykových prací, jež se touto problematikou právě v letech 1882-1884 zabývají a lze je proto považovat za jakýsi metodologický úvod do této problematiky, vrcholící právě dílem *Základové konkrétné logiky* (1885).

¹⁴² Masaryk, T.G., *Dav. Hume's Skepsis und die Wahrscheinlichkeitsrechnung. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik und Philosophie*. Wien, Verl. von Carl Konegen 1884.

¹⁴³ V roce 1875 se Masaryk v dopise Zdeně Šemberové zmiňuje, že mezi filosofy, které by rád přeložil do češtiny, uvádí i „něco z Huma“. K překladu však v této době nedošlo. Ještě roku 1877 ve své stati *O pokroku, vývoji a osvětě* (psané v Lipsku) Huma ani nemínuje. Srv. Nejedlý, Z., *Masaryk II*, c.d., s.119 a n.

správného myšlení, kterého nelze při studiu novodobé filosofie obejít. Pokládá ho za filosofa, jehož důsledná skepse zásadně ovlivnila vývoj a směřování moderního kritického myšlení a pokouší se s jejími důsledky vyrovnat po svém.

Přímý podnět ke studiu Huma byl v podstatě dvojitý. Kromě nepřímého vlivu Roberta Zimmermanna, který Masaryka-studenta zasvětil do Humovy filosofie zřejmě jako jeden z prvních, to byl Franz Brentano, který se Humovým myšlením systematicky zabýval (jak mimo jiné dosvědčují kritické pasáže *Die vier Phasen der Philosophie*, kde vyvrací Humovy námitky proti příčinnosti)¹⁴⁴. Brentanova škola vůbec měla speciální zájem o Humovu filosofii, což potvrzuje její nejmladší stoupenec A. Meinong svými *Hume-Studien*.¹⁴⁵ Druhým neméně rozhodujícím podnětem byla jistě jeho manželka Charlotta. Obrátila Masarykovu pozornost k anglickému myšlení, vyznačujícímu se navenek prostým, milým a každému vzdělanci přístupným jazykem. Byl to právě Hume, jenž jako filosof a pozorovatel života, nemající ambice vytvořit vlastní filosofickou soustavu, teorii či vědu pro sebe, prohluboval jejich vzájemné porozumění. Masaryka muselo také fascinovat, jak otázky, které si Hume kladl už o sto let dříve, jsou v jeho současnosti stále živé a pro moderního člověka podnětné, zejména pak Humův nedogmatický postoj k řešení problému víry a nevíry. Překvapivá upřímnost Humova postoje, jeho nezvyklá kritická důslednost, ale i klid a rozvaha, s nimiž ony principiální existencionální problémy řešil, by však sotva měly takovou intenzitu a rezonanci bez příznivých sociálních podmínek, dovolujících jejich vznik a rozvoj. Přímou souvisí s možnostmi a potřebami, jež vyvstaly na odlišném ideovém pozadí společenského vývoje tehdejších politických poměrů v Anglii a Francii.

V 17. a 18. století dochází ke střetu dvou politických systémů, resp. dvou světových názorů: aristokratického absolutismu a buržoazní demokracie. Protože filosofie německá byla v této napjaté a převratné době spíše školskou než angažovanou a byla vlastně tehdy sama ještě v počátcích,

¹⁴⁴ Brentano se vrací k aristotelskému pojetí příčinného působení, které má určitou časovou délku, tedy současné trvání příčiny a účinku. Podle Brentana měl pravdu „Aristoteles, který chtěl dokázat, že příčina a účinek nemohou trvat jinak, než že trvají současně“. Hume, který pojímal příčinu jen jako antecedenci, se mýlil. Během celého tohoto času musí být premisy názorově dostupné, trvat, být funkčně propojeny. Totéž platí o motivaci. Volní motivy musí být v naší psychice přítomny po tu dobu, než se díky jim něco upřednostní. „Obecně řečeno, příčina začíná být příčinou teprve tehdy, když začíná působení, a je jí jen tak dlouho, jak dlouho bude něco působeno“. Srv. Brentano, F., *Versuch über die Erkenntnis*. Aus seinem Nachlasse herausgegeben von Alfred Kastil, Leipzig, Felix Meiner 1925, str. 42.

¹⁴⁵ Meinong napsal dvě rané eseje o D. Humovi. První se zabývá teorií abstrakce, druhá se zaměřuje na teorii relací. Obě jsou silně ovlivněny britským empirismem a zajisté mu posloužily jako báze pro jeho teorii předmětu (1914). Srv. Meinong, A., *Hume Studien I. Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus*. In: *Sitzungsbereiche der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften*, 78, 1877, s. 185-260. Meinong, A., *Hume Studien II. Zur Relationstheorie*. In: *Sitzungsbereiche der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften*, 101, 1882, s. 573-752.

dominuje v tomto třídním historickém sporu filosofie francouzská a anglická. Francie, později klasická země měšťanské, buržoazní revoluce a demokracie, byla do roku 1789 zemí typicky absolutistickou. To se ostatně za vlády velkých Ludvíků projevovalo i v myšlení filosofickém. Hlavní jeho reprezentant René Descartes je nejen šlechtického původu. I když jako moderní myslitel metodicky pochybuje, jeho hledání absolutní jistoty v říši myšlení – byť by to měl být jediný bod či ostrůvek jistoty, o němž již nelze pochybovat – mu otevírá hledanou možnost vše z tohoto úběžného bodu ovládnout. Tento fakt myšlení, jak známo, představuje onen hledaný důkaz pro suverénní existenci rozumu jako vlády nad člověkem. Hmotný svět řídí neméně absolutistická moc – přísný zákon mechanismu. Těmto oběma světovým substancím vládne absolutní Bůh. Důkazy o jeho svrchovanosti a existenci Descartes soustavně promýšlí a rozvíjí.

V Anglii však byla situace jiná. Tam už koncem první poloviny 17. století Cromwellova revoluce nevratně otřásla základem monarchistického režimu. Výsledkem nové zásadní historické reflexe skutečnosti je empirismus porevoluční anglické filosofie jako protest či snad lépe jako ideový odboj proti monarchistickému absolutismu. Oproti absolutistickému diktátu se základem poznávání stává demokratická rozmanitost skutečnosti, její přirozená pluralita. Jednostrannost primátu absolutního rozumu ustupuje do pozadí a myšlenkové úsilí anglických empiristů se soustřeďuje na proces smyslového vnímání skutečnosti. I navzdory jeho jen relativní jistotě se však otevírají nové, do té doby netušené možnosti a naděje mapovat a postupně naplňovat přirozené touhy a potřeby člověka. Vznikají a rozvíjejí se nové vědní obory a disciplíny a díky tomuto vědeckému utilitárnímu postoji dochází k postupnému pozitivnímu systematickému přetváření skutečnosti, jež otevírá strukturální možnosti společenské participace stále širšímu spektru svobodných jedinců. Odtud také onen zpětný vliv na demokraticky se proměňující Evropu. Ostatně v 18. století empirismus připravuje duchovní prostředí pro revoluci ve Francii a o století později v tomto demokratickém pluralitním duchu tak silně působí na národy bojující proti útlaku všech forem absolutistického režimu a vytváří podmínky pro vznik nové, pozitivisticky orientované buržoazně-liberální společnosti.

3.1. Otec moderního pozitivismu David Hume

Nutnost přizpůsobovat filosofické myšlení praktickým potřebám hospodářského růstu a jeho stále sílící politicko-ekonomické dominanci tedy našla příznivé podmínky především na britských ostrovech. Britský empirismus, jenž včetně své vlastní filosofické tradice v podstatě vycházel z kritických analýz velkých racionálních systémů 17. století, poukázal na to, že některé pojmy a předpoklady, které byly doposud pokládány za samozřejmé, je třeba podrobit dalšímu zevrubnému zkoumání. Jeho velkou zásluhou je, že se zaměřil na zkoumání vlastních principiálních předpokladů poznání, jako je pojem příčina či obecná platnost některých přírodovědeckých definic. Klade si současně i otázky, jakými psychologickými pochody ony předpoklady vznikají a hledá důkazy jejich oprávnění. Do popředí filosofického zájmu se tak dostává zájem psychologický a noetický, přičemž problém bytí ustupuje do pozadí.

Tento obrat k lidské přirozenosti, k obecným možnostem a potřebám, jež mají racionálně ustavovat vlastní, na tradičních dogmatech nezávislou skutečnost, tak nezůstává jen v rovině získávání vědeckých důkazů těchto předpokladů. Kritickému zkoumání se podrobují také ony principy, které byly stanoveny jako základy státu, náboženství či výchovy. Filosoficky to pak znamená, že problém hodnocení vystupuje samostatněji než doposud. Nemůže být řešen ani odkazem na autority, ani pouhou dedukcí z teoretických principů, nýbrž vyžaduje nyní zvláštní zkoumání a přístup. Základ etiky se stává, více nežli kdy předtím, předmětem obecné společenské diskuse.

Ten, kdo se pokusil z induktivního základu empirických principů vyvodit poslední koncepční teoreticko-poznávací důsledky, byl David Hume. Věří, že oproštěním se od zbytečných a zavádějících otázek, spočívajících v neplodných a společensky i morálně škodlivých metafyzických a náboženských extrapolacích, je možné vnést jasnost a pořádek do všech oblastí našeho společenského života.

3.1.1. Základní myšlenka humovské skepse

Pokud jsem učinil – jedno jak často – jednu a tutéž zkušenost, nemám žádnou záruku, žádnou jistotu (evidenci), že se tato zkušenost bude znovu opakovat. Zkušeností zaznamenáváme jen to minulé (resp. to, co je), ne to budoucí (to, co přijít má). Zkušenost ve mně vytváří zvyk, jehož podstatou je za stejných okolností očekávat příchod stejných dějů. Rozum se na tomto očekávání nikterak nepodílí. Právě naopak: zkušenost a rozum se vylučují.

Na tomto základě pak Hume analyzuje pojem nutného kauzálního spojení (*connection*).¹⁴⁶ Nejdříve řeší starý spor o vrozené ideje. Vrozeny jsou podle Huma naše dojmy (*imprese*), nikoli naše představy (ideje) – ony „vybledlé kopie aktuálních (psychických) dojmů“ a dochází k závěru, že idea nutného spojení (či jak někdy říká – idea síly) neodpovídá žádnému dojmu, ať už se jedná o dojmy vnější nebo vnitřní zkušenosti. Tento pojem je obsahově prázdný a lze jej odvodit pouze z toho, že v duchu vnímáme přechod z příčiny na účinek. Tím, že se nám věci jeví v naší fantazii spojené, se vytváří zvyk myslet je jako nutně spojené také ve skutečnosti. Časová souvislost jako podmínka vzniku jedné věci z jiné se stává prázdným pojmem, ani psychologická asociace nepředstavuje poslední instanci k zajištění všech zkušenostních závěrů. Protože tedy žádný evidentní pojem kauzálního spojení nemáme, veškeré souzení vztahující se na věci je *de facto* nejisté, bez jakékoli evidence.

Z této analýzy Humovi vyplývá principiální závěr: „Pouze matematika zasluhuje naši důvěru, empirické vědy jsou nejisté, protože nám uniká poznání kauzálních souvislostí fakt; neboť o empirických faktech bychom mohli získat bezpečné poznatky pouze na základě evidentního vztahu mezi příčinou a účinkem.“¹⁴⁷

¹⁴⁶ Hume odlišuje spojení (*connection*) ve smyslu předpokladu existence stálého *spojení* „mezi přítomným faktem a tím, co z něj vyvozujeme [(to infer) – J.S.]“ a pouhým souběhem (*conjunction*). Srv. Hume D., *Zkoumání o lidském rozumu*. Přel. J. Moural, Praha, Svoboda 1996, s. 50.

¹⁴⁷ Masaryk, T. G., Přednášky a studie z let 1882-1884. In: *Spisy TGM*. c.d., s. 53-54.

3.1.2. Humovo pojetí religiozity

Jak se principiální závěry, jež vplynuly z Humovy skepse, projeví v pozdějším pozitivistickém myšlení? Je třeba se zásadně zdržovat všech soudů o existenci každého, na zkušenosti nezávislého bytí, jež by bylo odlišné od kvalit, zachytitelných naším vnímáním. Současně tím Hume vylučuje každou realitu idejí či náboženskou metafyziku, hledající v přírodě něco, co dovoluje naše soudy bezděčně vztahovat na myšlenku řádu božské inteligence, který determinuje naši zkušenost. Je proto absurdní odvozovat ontologický důkaz o boží existenci na základě existence apriorní. V zásadě nelze vypovídat nic ani o Boží přítomnosti ve světě, ani o jejím blahodárném a láskyplném působení. „Náboženská hypotéza nemůže být zdrojem vyvození žádného nového faktu, předvídání či předpovědi žádné události, očekávání žádné odměny ani obavy z žádného trestu nad to, co je již známo z praxe a pozorování.“¹⁴⁸ I navzdory všem náboženským vysvětlením není možné vybočit z poměru, jenž nám dává vztah příčiny a následku. „Každý myšlený přídavek k dílu přírody by znamenal přídavek na attributech Autora přírody“.¹⁴⁹

Držíme-li se věrně empirického popisu skutečnosti, je z tohoto přísně vědeckého hlediska nepřipustné vycházet z konečných věcí a přisuzovat jim nadčasové atributy boží Prozřetelnosti. V rámci kauzálních souvislostí nesmíme překračovat hranice naší zkušenosti, tj. musíme se vždy držet určité sumy pozorovaných případů, a to i přesto, že naše vlastní nicotnost často splývá s nicotností světa a ono úsilí se nám může jevit jako nikdy nedokončený úkol. „Žádná kněžská *dogmata*, vynalezená ke zkrocení a podrobení vzpurného lidského rozumu, nepřipadala zdravému rozumu bizarnější, než nauka o nekonečné dělitelnosti rozsahu a její důsledky, jak je okázale vykládají všichni geometři a metafyzikové s výrazem triumfu a vlastní důležitosti“.¹⁵⁰ To ostatně podle Huma vyplývá z normativní podstaty geometrie samé. Není „vědou dostatečně přesnou na to, aby umožnila tak subtilní závěry, jako jsou závěry týkající nekonečné dělitelnosti“.¹⁵¹

¹⁴⁸ Srv. Hume, D., *Zkoumání lidského rozumu*, Přel. Vojtěch Gaja, Praha, Svoboda 1972, s. 200.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 198.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 212.

¹⁵¹ „Veškerá geometrie se zakládá na představách (notions) rovnosti a nerovnosti a podle toho, zda máme, či nemáme přesnou normu těchto vztahů, bude tedy tato samostatná věda připouštět, či nepřipouštět výjimečnou přesnost. Přesná norma rovnosti existuje, pokud předpokládáme, že kvantita se skládá z nedělitelných bodů. Dvě úsečky si jsou rovny, jestliže počet bodů, z kterých se skládají, je stejný a jestliže bod v jedné úsečce odpovídá bodu v druhé. Přestože je však tato norma přesná, je k ničemu, neboť v jakémkoliv úsečce nemůžeme nikdy spočítat počet bodů. Kromě toho se na předpokladu konečné dělitelnosti zakládá a nemůže proti ní tedy nikdy připustit jakýkoliv závěr.“ Hume, D., *An Abstract of a Treatise of Human Nature, 1740: A pamphlet hitherto unknown*. Oxford 1938. Česky in: *Reflexe* 38/2010, s. 86.

Všechny úvahy, předpokládající existenci jakéhosi transcendentního bytí, jež by nebylo náhodné (např. předpoklad, že disponujeme poznáním o rozmanitosti světů a jeho podmínkami tvoření), tedy všechny racionální, apriorní či empirické předpoklady, odvolávající se čistě na autoritu zjeveného náboženství, mají své legitimní místo jen v našem srdci. Víře tedy Hume vytyčuje, jak se lze domnívat, autonomní, na objektivní empirické skutečnosti nezávislou oblast.

Tento v dějinách filosofie ne ojedinělý závěr ale Hume podrobuje dalšímu zevrubnějšímu zkoumání. Je toho názoru, že víra a její nutnost pojímaná jako intuitivní „evidence srdce“, na kterou se bezradně iracionálně zaměřené náboženství odvolává, nepředstavuje nic tajuplného. Lze ji interpretovat z její vlastní geneze. Docházíme totiž k poznání, že za všemi konfesionálními spory odhalujeme z hlediska víry něco zcela přirozeného, tj. něco, co nevychází z vrozených, ale jen a pouze z přirozených podmínek lidské existence. Ona přirozená víra je představou neskonalé naděje, která vznikla opakovanou existencionální zkušeností na základě pochopení principu polarity utrpení a očekávání (naděje). Náboženství, byť založené na citové iracionalitě, pak lze obecně vysvětlovat na základě přirozených příčin.

Nabízí se tedy otázka, zda vlastně z hlediska našich přirozených poznatků vůbec disponujeme něčím takovým, jako je např. dobročinnost, tedy volní přirozená schopnost konat společenské dobro. „Zdá se, jakoby Hume na tuto otázku odpověděl negativně [...]. Hume nepožaduje jednoduše suspenzi náboženského přesvědčení ohledně potřeb ‚rozumu‘, neposkytuje víceméně člověku vůbec žádnou, ba ani ne sentimentální enklávu, ve které by víra našla své legitimní místo. Tím jeho pozitivismus nevybízí zdržovat se každého soudu v názorové oblasti světa, ale umožňuje vyslovit negativní soud, vztahující se na jakoukoliv nadpřirozenou skutečnost“.¹⁵²

3.1.3. Problém indukce

Důvody Humovy skepse, týkající se kognitivní nepodloženosti pojmu nutného kauzálního spojení či principiální neopodstatněnosti všech religiózních představ, jak již bylo naznačeno výše, mají dík integraci psychických fenoménů do oblasti našeho přirozeného života čistě subjektivní

¹⁵² Srv. Kolakowski, L., *Die Philosophie des Positivismus*. München, R. Pieper & Co. Verlag 1971, s. 48nn.

charakter. Příčina obou těchto evidentně nepodložených představ vzniká jen jako výsledek soustavného působení na oblast lidské psychiky. Ony čistě subjektivní soudy však nedisponují stejnou stálostí jako soudy, které činíme na základě bezprostředního pozorování. Jsou proto z hlediska jistoty vědění neprůkazné.

To, že se apodiktická jistota obecně vztahuje (včetně čistě analytických vět) na jedinečný existencionální výskyt fenomenálních daností, má za následek popření každé možnosti zmnožovat pravděpodobnost bezprostředně pozorovaných kauzálních souvislostí. Jediné, co má schopnost ono zmnožování evokovat, jsou soudy motivované na základě emotivní či volní intenzity. Ty jsou však z čistě teoreticko-poznávacího hlediska považovány za irelevantní. Dochází k redukci poznávací schopnosti na popis objektivně daných kvalit vnímání, čímž se současně zpochybňuje jistota poznání každé abstraktivní tvorby, tedy platnost všech induktivních soudů. Jsou degradovány na pouhé praktické abstraktivní nástroje či prostředky, „usnadňující paměť“.¹⁵³ Mají jen ryze pragmatický smysl.

Z hlediska dalšího vývoje pozitivistického myšlení však vyvstává otázka, co ono induktivně získané vědění vlastně je. Jde skutečně jen o pouhý sociálně podmíněný reflex, tedy o takové přirozené chování lidského druhu, které umožňuje kumulovat různé biologické stavy vnímaných souvislostí a touto cestou dosahovat kýženého užitku, nebo „musí být nalezena nová teorie faktických soudů, která pak ale bude muset opravňovat i soudy o onom transcendentním“?¹⁵⁴

3.1.4. Obecné konsekvence Humových závěrů ve vztahu k osvícenství

I když se prokázalo, že Humovo pojetí psychických fenoménů spadá do čistě subjektivní oblasti našeho vnímání, jejich neevidentnost současně poukazuje na Humovu bezradnost podrobit prožitkovou sféru vědomí dalšímu principiálnímu zkoumání. Přesto je vliv Humova antimetafyzického postoje na osvícenské myšlení 18. století zjevný. Myšlení tohoto kritického završitele britského empirismu se promítalo, přímou či nepřímou cestou, do formování základních

¹⁵³Srv. Brentano, F., *Versuch über die Erkenntnis*. Aus seinem Nachlasse herausgegeben von Alfred Kastil, Philosoph. Bibl. Band 194, Leipzig, Felix Meiner 1925, s. 102nn, srv. také s. 84nn a 94nn.

¹⁵⁴Franz Brentano, *Vom Dasein Gottes*. Aus seinem Nachlasse herausgegeben, eingeleitet und mit erleuternden Anmerkungen und Register versehen von Alfred Kastil, Leipzig, Felix Meiner Verlag 1929, s. XXIX, také s. 131nn.

osvícenských ideálů člověka. Humovo pozitivistické myšlení je nejen úzce spojeno s pokusem najít člověku důstojné místo v přírodním a sociálním procesu, ale i s potřebou odhalovat jeho podstatu pod nánosy předsudků a tradic na základě rovnocenných výchozích teoreticko-poznávacích možností a osvobodovat ho tím od církevních dogmat, jež mu zabraňují plnohodnotně převzít odpovědnost za své činy. Toto úsilí o zlepšování konkrétních existenčních podmínek člověka na základě spolupráce a kumulace vědění, opřené o přesná empirická pozorování, pak mělo osvícence dovést k maximálnímu naplnění své vlastní individuality a otevřít mu možnosti nových výchovných metod, zakládajících hodnotovou skutečnost na sympatii, porozumění a vzájemné spolupráci.

3.2. Masaryk a Hume

Ještě v roce 1897 si Masaryk ohledně Humovy filosofie klade zásadní otázku: „Není to všecko tak očividně falešné? Tak falešné, že je až – hloupé?“ A odpovídá: „Je to hloupé, ale zároveň chytré, velmi chytré! Kant dvanáct let nad touto chytrostí dumal a dumal. Humova skeptická puma vyburcovala také královeckého profesora z dogmatického spánku.“¹⁵⁵ Masaryk si dobře uvědomil, že Hume zasáhl samé základy lidského poznání, zpochybnil onu fundamentální víru v jejich neotřesitelnou existenci. Také Masarykovi šlo o to skutečnost správně postihnout, držet se přesného a názorného poznání. Jenom tak může mít naše myšlení a jednání správný a spolehlivý základ. Už v roce 1882 ve své úvodní pražské přednášce posluchačům klade na srdce: „Vždyť skutečně poznáváme (v pravém slova smyslu) jen to, co obrazivostí svou si vytváříme, vlastní plody rozumu svého.“¹⁵⁶ Je proto třeba tyto nové empirické poznatky třídit, systematizovat. A právě pod tlakem Humovy skepse svůj psychologický postoj prohlubuje logikou. Nestává se však logikem formálním, hledajícím nezávislé formule pojmů a soudů, ale logikem konkrétním, který si stanovuje zákony vědění. Poslední ontologická východiska, jak soustavně a z různých úhlů pohledu na skutečnost zdůrazňuje, jsou konkrétní jednotliviny a na nich pak má být postaven celý hierarchický systém věd.

¹⁵⁵ Srv. Masaryk, T.G., *Moderní člověk a náboženství*. In: *Spisy TGM*. Sv. 8. Praha, Masarykův ústav AV ČR, Ústav T.G. Masaryka, o.p.s. 2000, s. 47.

¹⁵⁶ Masaryk, T.G., *Přednášky a studie z let 1882-1884*. In: *Spisy TGM*. Sv. 17, c.d., s. 41.

Ale nešlo jen o noetiku. Hume otrásl zbytkem Masarykovy dogmatické víry, kterou ještě tak vehementně bránil ve své habilitační práci o sebevraždě. Masaryka fascinuje, že skepse nečiní z Huma pesimistu a že jeho kritické názory na tradiční náboženství doprovází vyrovnanost a rozvaha. Na těchto nových základech Hume dokonce buduje etiku. I když dobro a priori neuznává, neznamená to však, že lidem není pro dobro dáno určité, všem srozumitelné měřítko. Oním kritériem je soucítění s jinými lidmi, sympatie, která je přirozenou cestou vzájemně spojuje. Člověk tím nepřestává být egoistou, ale nelze nevidět, že v těchto přirozených pozitivních citech je obsažen notný podíl altruismu. Lidé mají rádi, co prospívá všem, ne z vypočítavosti, z rozumu, ale z citu. To je podle Huma ona pravá lidskost (humanita). Na těchto přirozených humanitních fundamentech pak Hume podle Masaryka staví i své přirozené náboženství lidskosti, a to bez boha, zázraků a teologie. Moderní člověk má věřit ve spravedlnost a lásku lidí k lidem a pracovat na jejich soustavném uskutečňování.

Svět disponuje vlastními silami a tyto síly působí stále a zdokonalují jej, aniž by existovala jakási transcendentní síla nad světem. Jedině díky přítomnosti těchto přirozených sil lze věřit, že svět je řízen moudrou a dobrou bytostí, za jakou se Bůh prohlašuje. Nesmí však zůstat u pouhých zjištění či dokazování boží existence. Možnost poznávání těchto přirozených sil činí člověka současně zodpovědným za utrpení svých bližních. Cílem moderního aktivistického náboženství není Bůh, ale člověk. Tomu však dogmatické náboženství brání. Proto je podle Huma skepticismus pro moderního vzdělance prvním a zásadním krokem stát se dobrým a v skutku pravým křesťanem.

Také Masarykovi šlo o moderního vzdělaného člověka, který je v podstatě nevěrec. Je plodem doby, která víru ztratila. Avšak moderní člověk si to – pod tlakem názorů, že nevíra je zlo – nepřiznává. Hume tuto odvahu i přesto podle Masaryka našel. Závěr je pak nasnadě: rozkolísanost moderního člověka nepochází z nevíry, ale z toho, že svou víru zapírá, ačkoli věřit chce: vzniká z neupřímnosti člověka k sobě samému. Také moderní věda je ve své podstatě založena na nevíře a skepsi. Její metoda si vždy nejprve žádá přesvědčivé důkazy. Moderní člověk proto nemůže přijmout náboženství, založené na apriorní víře. Nicméně víru pořebuje, byť to zapírá.

Moderní člověk musí soustavně vyvažovat rozum a cit, víru a zkušenost. Že se za toto úsilí platí poměrně vysoká daň, Masaryk sám dobře věděl. Jasně říká: „Já se pořád musím držet na uzdě; když jsem volal po [...] vědecké metodě, tím jsem přemáhal svou vlastní romantičnost a hleděl sám

sobě ukládat tu myšlenkovou kázeň. Stejně jsem anglosastvím v sobě překonával slovanský anarchismus, a podobně ve filosofii: to zase Locke, Hume a ti empirikové krotili ve mně Platóna.¹⁵⁷

Masarykova upřímná sympatie a smysl pro pochopení pozitivního dosahu Humovy metodické důslednosti pro moderního člověka mu ovšem nezabránilo zaujmout k ní také kritický postoj, implikující vědecké úsilí ji noeticky překonat.

3.3. Počet pravděpodobnosti a Humova skepse¹⁵⁸

I když Humova skepse Masarykovi nepochybně hluboce imponovala (uznává její „nesmírnou“ sílu a oceňuje zvláště, že byla namířena proti mýtům), nepřijímá ji bez výhrad. U Huma kladně hodnotí řešení noetické otázky – zejména co se týká pojmu příčina, provedl to znamenitě. Nicméně dostatečně nedoceníl samočinnost lidského ducha.¹⁵⁹ Masaryk nesouhlasí s Humovým kategorickým tvrzením, že „jen“ matematika a matematické demonstrace zabezpečují spolehlivé poznání.

Jakožto filosof konkrétní vždy v posledku hledá jednotliviny v jejich totalitě („sub specie universalis et abstracti“) a zastává názor, že „každá jednotlivina má ve vesmíru určité místo, je sama svou samostatnou osobností a jako určitá ohraničená část velké světové soustavy je v určitém poměru k ostatním jednotlivinám a k celku“.¹⁶⁰ Dospět k posledním evidentním východiskům, jak učili už staří nominalisté, lze však jedině účinnou redukcí fakticky nezpochybnitelného empirického vědění na princip identity a popis bezprostřední zkušenosti a touto cestou pak zásadně eliminovat každou domněnku, předpokládající jakoukoli existenci skutečnosti o sobě. Výsledkem takovéto metodické redukce je teze, že určitou jednotlivinu poznáváme (reflektivně uchopujeme) jen v originálně daném vnímání. To pak obecně znamená, vzhledem k objektivní realitě, že žádné souzení o určité věci, jež má dokazovat přítomnost věci jiné, nelze převést na jejich vzájemnou identitu (jsou bezprostřední jedinečnou skutečností). V rámci našeho možného předvídaní stálosti

¹⁵⁷ Čapek, K., *Hovory s T. G. Masarykem*, c.d., s. 119.

¹⁵⁸ Srv. Masaryk, T.G., Počet pravděpodobnosti a Humova skepse. Za historický úvod v theorii indukce. In: *Přednášky a studie z let 1882-1884*, c.d., s. 11 a n.

¹⁵⁹ Srv. Masaryk, T.G., *Pokus o konkrétní logiku*, c.d., s. 22.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 165 a n.

věcí se proto pohybujeme jen v oblasti pravděpodobnosti¹⁶¹ (čímž se ostatně onou omezeností možností lidského rozumu podle nominalistů potvrzuje důkaz neomezenosti Boží vůle). Oním striktním postihováním relativity faktické skutečnosti se současně klade důraz na kvantitativní popis exaktně měřitelných jevů, čímž se udržuje určitá rezervovanost a otevřenost k možným řešením či korekturám v rámci dalších zkoumání.

Tento krajní empirismus Masaryk v podstatě přijímá. Avšak proti krajní skepsi, která z něho metodicky vyplývá, staví oprávněnost a značnou spolehlivost poznání logického.¹⁶² Účinnou oporou spolehlivosti takového poznání může být i matematika, zejména pak v teorii je to podle Masaryka metoda počtu pravděpodobnosti (v praxi, jak dokládá soustavná práce na problematice sebevraždy, statistika). Je účinným nástrojem proti Humově skepsi proto, „že ne na zvyku než v rozmyšlení se zakládá: jistota a evidence očekávání pravděpodobných na předchozím uvažování je založena“. Touto logickou, racionálně-empirickou cestou, jež vychází z častého opakování téhož jevu a autentickém svědectví jiných, se podle Masaryka přibližujeme matematické evidenci.¹⁶³

Z dopisu, který Masaryk zaslal Edmundu Husserlovi po svém působení v Lipsku opět z Vídně, je zřejmé, že problém počtu pravděpodobnosti už v tomto dřívějším období intenzivně promýšlel. Masaryk píše: „Jak jsem se zabýval statistikou, dospěl jsem náhle ke zjištění, že veškerá indukce je zajištěna matematickými zákony počtu pravděpodobnosti, že tedy mezi matematikou a přírodní vědou existuje pevnější pouto, než se dosud soudilo, jak dostatečně dokládá fakt, že matematika se aplikuje takřka ve všech oblastech fyziky. Tím jsem tedy překonal skepsi, zabezpečil empirii a buduji dále na sociálních základech.“¹⁶⁴

Zmiňuje řadu myslitelů, kteří se problémem počtu pravděpodobnosti zabývali, i včetně těch pokantovských (Degéranda, Lacroix, Poissona).¹⁶⁵ Masaryk důrazně připomíná, že indukce není

¹⁶¹ Ne však všichni pozitivističtí filosofové uznávají teorii pravděpodobnosti jako metodické východisko hledání míry možností či jistoty. Auguste Comte o ní mluví jako o „sofistice pravděpodobnosti“ a přirovnává ji k „algebraické máni“, čímž upozorňuje na jednostrannost pozitivních věd, které nedoceňují principiální význam sociologie jako základní pozitivistické vědy o společnosti. V rámci Comtova encyklopedického zákona se sociologie stává vlastním vyvrcholením jeho obecného systému hierarchického uspořádání vědy. Srv. Comte, A., *Sociologie*, c.d., s. 140.

¹⁶² „Nejužší příbuzenství mezi filosofií a matematikou jeví se v *logice*, a to co do abstraktnosti, metodičnosti a konečně učení samého.“ Masaryk, T.G., Počet pravděpodobnosti a Humova skepse. Za historický úvod v teorii indukce. In: *Přednášky a studie z let 1882-1884*, c.d., s. 14.

¹⁶³ Srv. tamtéž, s. 31.

¹⁶⁴ Jirásek, J., Masarykovy dopisy Husserlovi: (dokumenty filosofického přátelství). In: *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*. B, Řada filozofická. 1970, roč. 19, č. B17, s. 160.

¹⁶⁵ Jan Šebestík připomíná, že Masaryk svůj historický přehled vývoje nejvíce čerpal z Todhunterovy knihy *History of the Theory of Probability*, byť Masaryk sám uvádí i další důležité zdroje týkající této problematiky. Nicméně Todhunterovo dílo Masaryk považuje za nejlepší komentář Laplacových spisů. Srv. Šebestík, J., Masaryk zwischen Pascal und Hume. In: *T.G. Masaryk und Brentano Schule*, c.d., s. 200. Srv. také Masaryk, T.G., Počet pravděpodobnosti

duševní práci, jež by měla být pokládána za pasivní, jak ji představuje Hume a jeho angličtí následovníci Mill, Bain atd., a dodává: „Bez přehánění lze říci, že Millova logika neposkytuje vůbec žádný vhled do té ohromné duševní práce, která vyznačuje moderní bádání, její pravidla jsou abstrahována pouze z výsledků několika logických myšlenkových procesů, neplatí však pro vlastní duševní práci, hledání nových zákonů a pravd.“ (Třeba Faraday je podle Masaryka z Humova či Millova stanoviska nepochopitelný.) Zkušenosti, které se lidskému duchu vnucují zvenku, proto nepřijímáme slepě. Naše hledání je hledáním aktivním, je neustálým verifikováním hypotéz, které tvůrčí fantazie soustavně vytváří.¹⁶⁶ V počtu pravděpodobnosti Masaryk vidí „střelný prach“ proti Humově skepsi, tedy metodu, která našemu vědění a filosofování může poskytnout vhodnou širší empirickou bázi.

Kromě školy skotské a psychologického pokusu Benekova¹⁶⁷ je podle Masaryka „nejproslulejším“ pokusem vyvrátit Humovu skepsi pokus Kantův. Masaryk byl na počátku 80. let vůči hodnotám Kantovy filosofie značně skeptický. Poměr ke Kantově kritice lapidárně shrnul: „Ne ku Kantovi vrátiti se má filosofie, jak vytrubují dnes tak mnozí, ale k Humovi.“ Záhy však dodává, že o nutnosti takového návratu si dovolí pochybovat.¹⁶⁸ Humovu skepsi ostatně podle Masaryka nepřekonává ani Auguste Comte.¹⁶⁹

Kantův problém (ostatně jako školy skotské i Benekův) podle Masaryka spočívá v tom, že metodu počtu pravděpodobnosti vůbec nebere v potaz, ač mu musela být známa. Jeho *Kritika čistého rozumu*, jež se „indirektným“ způsobem pokusila vyvrátit Humovu skepsi, působila tak silně, že jsou dnes zapomenuti filosofové jako Sulzer a Mendelssohn. Proto také podle Masaryka „málo kdo vidí jasně, co Kantova ‚Kritika‘ historicky a soustavně značí“.¹⁷⁰ Konkrétní logická otázka potom podle Masaryka zní: Kant nebo počet pravděpodobnosti.

a Humova skepse. Za historický úvod v teorii indukce. In: *Přednášky a studie z let 1882-1884*, c.d., pozn. s. 34, s. 37 i s. 58.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 57.

¹⁶⁷ Beneke je přesvědčen, že „vnitřní zkušenost nám poskytuje pojem nutného spojení: vybavení vzpomínky, zesílení myšlenky, pohyb údu volním aktem k tomu směřujícím, vzbuzení jedné představy vlivem jiných atd. – to vše jsou prý příklady zkušenosti, jimiž je nám bezprostředně dáno poznání kauzální spojitosti. Přenášíme-li však poznání z vnitřního vnímání na vnější svět, pak Humův problém podle Masaryka neřešíme. *Benekův* pokus byl akceptován *Jodlem: Leben und Philosophie David Hume's*, s. 54; rozhodně zavrhován je naproti tomu *Meinongem: Hume-Studien* II, s. 117^c. Srv. tamtéž, s. 54 a n.

¹⁶⁸ Srv. Masaryk, T.G., Počet pravděpodobnosti a Humova skepse. Za historický úvod v teorii indukce. In: *Přednášky a studie z let 1882-1884*, c.d., s. 29.

¹⁶⁹ „Comte Humovy skepse nepřekonává – nechává ji prostě stranou a jde dál, totiž do historie a politiky.“ Srv. Masaryk, T.G., *Moderní člověk a náboženství*, c.d., s. 65.

¹⁷⁰ Mendelssohn byl k metodě počtu pravděpodobnosti přiveden v roce 1755 Sulzerem, oba pak podle Masaryka Eulerem. „Po Mendelssohnovi jestli kdo touže cestou se bral, nevím; Kant znaje Mendelssohnovy spisy, znal zajisté i tuto jeho práci [týkající se počtu pravděpodobnosti v *Mendelssohns gesamnte Schriften* – J.S.], přece však nedal se jí

3.3.1. Vlastní Masarykovo pojetí metody počtu pravděpodobnosti a jeho kritická reflexe

Masaryk uvádí dva pravděpodobnostní matematické vzorce, první $P = n : (n + 1)$ používal Mendelsson (1729-1786), druhý, $P = (n + 1) : (n + 2)$ Laplace (1749-1827). P znamená pravděpodobnost, že určitý jev nastane, když už se v počtu n případů vyskytl. Čím vícekrát už v minulosti jev nastal, tím větší je pravděpodobnost, že opět nastane. Pakliže n se blíží nekonečnu, pravděpodobnost P se blíží jistotě. Rozdíl mezi oběma vzorci vynikne, když jako n stanovíme nulu (tedy situaci, kdy událost ještě nenastala) nebo když za n dosadíme malá čísla. V prvním případě bude pravděpodobnost nula, pokud už jednou nastala tak $1/2$, při dvou stejných případech pak $2/3$. Druhý vzorec je optimističtější. Při $n = 0$ je pravděpodobnost $1/2$, po jedné nastalé události $2/3$ a po dvou už $3/4$. Se stoupajícím n se rozdíl mezi oběma vzorci zmenšuje a blíží-li se nekonečnu, stírá se. Shrnutí: druhý vzorec (oproti prvnímu) říká, že i v případě, když událost nenastala, pravděpodobně nastane či nenastane. Masaryk nechává nezodpovězeno, která z obou výchozích rozdílných pravděpodobnostních úvah je správná. Lze se proto jen domnívat, že optimismus Mendelssonova mladšího kolegy Laplace může znamenat obecné konstatování, že metodu počtu pravděpodobnosti Masaryk považuje za metodu živou a aktuální, neboť vyvíjí snahu opírat se o stále vyšší metodologickou evidenci, čímž si v moderním logickém myšlení nejen hledá, ale už v tomto smyslu také našla své pevné místo.

Moderní humovský badatel Zdeněk Novotný se kriticky zamýšlí nad Masarykovým pojetím počtu pravděpodobnosti právě v souvislosti s podstatnými rysy Humovy filosofie a připomíná některé konkrétní doplňující skutečnosti, které v tomto ohledu v Masarykově výkladu Huma opodstatněně postrádá.¹⁷¹ Masaryk si podle Novotného v zásadě nepřipouští, že v teorii (filosofii) mezi přesvědčením, resp. silnou „vírou“ (*belief*) a jistým „vědění“ (*knowledge*) je vykopán hluboký příkop. Oproti tomu v praxi mají tyto pojmy téměř stejnou hodnotu, a právě onen praktický přístup Masaryk podle Novotného ve svém výkladu upřednostňuje.

Tento principiální rozdíl v obou přístupech dobře vyniká např. při běžné aplikaci známých fyzikálních zákonů reality. V praktickém životě vždy už jaksi předem mlčky předpokládáme (stejně jako to činili i naši předci), že jakožto mimomatematické podmínky (*uniformity of nature*) budou

poučítí, jako nepoučil se prací Sulzerovou, o které též bezpochyby věděl.“ Masaryk, T.G., Počet pravděpodobnosti a Humova skepse. Za historický úvod v teorii indukce. In: *Přednášky a studie z let 1882-1884*, c.d., s. 32.

¹⁷¹ Srv. Novotný, Z., *Korektiv Masarykovy filosofie*. Praha, Filosofia 2001, s. 133 an.

platit tak, jako platily doposud, tedy také v blízké či vzdálené budoucnosti. Tato analogie ovšem, z teoreticko-poznávacího hlediska, stojí na logicky nezdůvodněném předpokladu. Oproti nadčasovosti ideality logických a matematických vztahů (sám vztah závislosti P na n je matematicky jasný) má realita dimenzi časovou, a proto každé takové přesvědčení, ať je jakkoli silné, není podle Huma totéž, co jistota. Masaryk ale nezohledňuje ani další důležité skutečnosti, které je třeba neopomenout, abychom pravděpodobnost (jakkoli vysokou) neztotožňovali s jistotou. Kromě přísně logických a matematicky přesných výpočtů do hry vstupují i mnohé další faktory, které nelze matematickým kalkulem postihnout. Je třeba brát v úvahu, že ona pravděpodobnostní přesnost platí jen při tvarově ideálních a látkově homogenních podmínkách, které reálně neexistují. Neevidentnost pravděpodobnostních soudů spočívá v tom, že si nemůžeme být nikdy jisti, že událost, která nastala, se bude nepochybně opakovat (vždy v podstatě začínáme znovu, neboť to, co platilo, postrádá budoucí evidenci). Pravděpodobnost podle Mendelsohnova nebo i upraveného Laplacova vzorce však na minulých případech a jejich počtu staví. Sám Masaryk nicméně nezakrývá, že se teoretickým otázkám Humovy filosofie měl ve svém spisku věnovat zevrubněji. V odpovědi A. Fickovi, který jeho spisek recenzoval, Masaryk doznává, že měl obšírněji pojednat o hledisku logickém.¹⁷²

Novotný však současně upozorňuje také na pasáže spisku, které dokazují Masarykovo principiální porozumění Humově skepsi. Jde proto podle Novotného spíše o jisté „nedorozumění“, které bylo způsobeno nedostatkem času danou problematiku zevrubně promýšlet. V každém případě nelze popřít, že Masaryk byl „filosoficky a vědecky na úrovni své doby“. I s těmito závěry lze se Zdeňkem Novotným souhlasit.

Co se ovšem týče Masarykova vlastního názoru na Humovo pojetí pojmu kauzalita, nelze právě v souvislosti s některými pasážemi jeho spisku jednoznačně tvrdit, že Brentanův vliv (či jiné vlivy) lze pominout jako nedůležité.¹⁷³ Masaryk sice působnost zvyku nevyklučuje, avšak naznačuje, že kauzalita není v podstatě podmíněna psychologicky. Jasně říká: „Zvykati mohu přece jen něčemu, to tkví, myslím, přece v pojmu – tj. je tu hned od prvopočátku něco, čemu časem přivykl jsem. Tedy hned ponejprv, když jsem to, co nutné spojení obyčejně zoveme, postřehl, postřehl jsem

¹⁷² Fick souhlasí s Masarykem v tom, že zásady pravděpodobnostního počtu jsou apriorní, avšak synteticky apriorní ve smyslu Kantově. Masaryk uznává, že měl „obšírněji pojednati o základech počtu pravděpodobnosti ze stanoviska logického“, ale že otázku syntetičnosti ponechává stranou. Srv. Masaryk, T.G., *Z počátků Ahenea. Texty z let 1883-1885*. Praha, Ústav T.G. Masaryka 2004, s. 78-79.

¹⁷³ Srv. tamtéž, s. 153.

něco, co mně právě pojem ten poskytuje.“¹⁷⁴ Tedy, nejdříve podle Masaryka nazíráme (postřehujeme) nutné spojení, které nám pojem představí („zamihne se mi“) jako srozumitelný funkční celek. Také Brentano odmítá pojímat humovské chápání příčiny a účinku jako dvě oddělené, časově po sobě následující události. Brentano vychází z aristotelského pojetí příčinného působení, které má určitou časovou délku. Jinak řečeno: protože příčina a účinek trvají současně, vytvářejí nutné spojení, resp. principiální vztah (relační souvislost), který lze chápat jako pojem funkce.¹⁷⁵

3.3.2. Brentanův názor na Masarykův pokus vyvrátit Humovu skepsi počtem pravděpodobností

Nelze v této souvislosti opomenout (jak už bylo naznačeno výše), že metodu počtu pravděpodobností využíval ve svých logických analýzách také Franz Brentano. Ale roli, jakou Brentano hraje při zdůvodňování dění pravděpodobností, Masaryk vůbec nereflektuje. Také zevrubnější zkoumání, v rámci kterých se Brentano pokusil dokázat platnost kauzality počtem pravděpodobností, poukazují na to, že počet pravděpodobností hraje – možná ovšem později než v době, kdy Masaryk poslouchal jeho přednášky – podstatnou úlohu.¹⁷⁶

Nápadná podobnost Masarykových a Brentanových vývodů týkajících se vyvrácení Humovy skepse počtem pravděpodobností budila u Antona Martyho a Carla Stumpfa (věrných Brentanových žáků, působících rovněž v Praze) podezření. Marty o tom Brentana informoval, ale ten ve své odpovědi z 20. 10. 1882 Martymu Masaryka bránil a poukazyval na to, že „obdobné řešení navrhoval už Laplace a že si v tomto případě nečiní nárok na autorství. Nabádal Martyho, aby se k Masarykovi chovali přívětivě“.

To, že se Masaryk problémem překonání Humovy skepse prostřednictvím počtu pravděpodobností zabýval již dlouhou dobu před vydáním svého spisu na toto téma v roce 1883, dokazuje také jeho korespondence s mladým Edmundem Husserlem. Jak už bylo zmíněno, psal mu

¹⁷⁴ Masaryk, T. G., Počet pravděpodobnosti a Humova skepse. Za historický úvod v teorii indukce. In: *Přednášky a studie z let 1882-1884*, c.d., s. 42.

¹⁷⁵ Srv. Brentano, F., *Versuch über die Erkenntnis*, c.d., s. 29 – 42. Srv. také, Svoboda, J., Masaryk a Kant: vliv Brentanovy kritiky, souvislost s Masarykovou reakcí na mysticismus v ruském myšlení. In: *Filosofický časopis*, c.d., s. 536.

¹⁷⁶ Srv. Brentano, F., *Versuch über die Erkenntnis*, c.d., s. 120-157, srv. také s. 160-183.

o tom z Vídně do Lipska 20. ledna 1878. O pár měsíců později, 1. července 1878, Husserlovi sdělil, že „už nějaký čas studuje Laplaceův spis *Essai Philosophique sur les Probabilités*,¹⁷⁷ aby se vypořádal s Humovou skepsí a nešel cestou Kantova apriorismu“.¹⁷⁸ Ostatně také okolnost, že Masaryk Brentanovy přednášky z logiky, kde se tento problém řešil, soustavně nesledoval, a Brentano o tom žádný spis v této době nevydal, nasvědčuje, že oba filosofové zkoumali tuto otázku paralelně a nezávisle na sobě.¹⁷⁹

3.3.3. Důkaz exaktnosti (matematického) počtu pravděpodobnosti

Matematika se podle Masaryka užívá v mnohem větší míře, než si Hume představoval. Na to, jak se stává měřítkem přesnosti ostatních věd, už (kromě jiných) poukázal Auguste Comte.¹⁸⁰ Hume ovšem namítá, že užití matematiky ve vědách předpokládá přírodní zákony. K poznání posledních příčin přírodních zákonů nás však matematika nepřivádí. Matematická abstrakce sice podle Huma napomáhá empirické zákony nalézat či určuje v jistých případech jejich působení, ale vlastní poznávání těchto zákonů nepřekračuje meze naší běžné zkušenosti. K pojmu věci tedy nelze dojít pouhou rozumovou apriorní matematickou úvahou, a už vůbec ne k poznání nutné spojitosti mezi pojmem věci (příčinou) a věcí samou (následkem).

V tom Masaryk dává Humovi za pravdu. Přesto rozhodně popírá, že „*pouhým zvykem*“ lze k pojmu příčinnosti dojít. Jak už ostatně bylo naznačeno výše: podle Masaryka nejprve racionálně nazíráme funkční vztah („nutné spojení“), který nám tento pojem poskytuje (stejně jako to, že např. trojúhelník, pro který nutně platí, že součet jeho úhlů je vždy 180 stupňů). A Masaryk

¹⁷⁷ Oskar Kraus připomíná, že právě tímto Laplaceovým spisem se Brentano v semináři zevrubně zabýval a na základě tohoto semináře pak také vznikl i pozdější překlad knihy Norberta Schwaigera (Wien 1886). Srv. Kraus, O., *Die Grundzüge der Welt- und Lebensanschauung* T. G. Masaryks, bez udání místa a roku vydání; Týž/Král, J., *Masaryk als Philosoph und Sociologe. Internationale Bibliothek für Philosophie. Periodische Sammelschrift*. Bd. III. No. 3/5. März-Mai, Prag 1937, s. 106.

¹⁷⁸ Tamtéž.

¹⁷⁹ Srv. Zumr, J., *Masarykovy filozofické zdroje*. In: *Slovo a smysl*, Časopis pro mezioborová bohemistická studia, ročník 1 [2004], č. 2, Universita Karlova v Praze, 2005), str. 178.

¹⁸⁰ „A týž Comte nejen mechaniku měl vedle geometrie za část konkrétné matematiky, ale i učení o teple rád byl by zřejmě prohlásil za třetí část matematiky konkrétné, kdyby se nebyl ostýchal zvyku.“ Masaryk, T. G., *Počty pravděpodobnosti a Humova skepse*. In: *Přednášky a studie z let 1882-1884. Za historický úvod v teorii indukce*, c.d., s. 42.

poznává: „Kdyby v žádném takovém případě ničeho nebylo, co mě ten pojem skýtá, jak bych k němu dostal se *zvykem*, tj. opakováním toho nebo podobného fakta?“¹⁸¹

Ono očekávání, ona víra, že po *antecedens* bude následovat *consequens* není založeno na pouhém zvyku. Příčinné spojení je podle Masaryka vždy rozumové, odůvodněné. „Asociace i tu působí [...], ale asociace ta ne zvykem, ale přemýšlením je ustálena: já nejen očekávám, ale usuzuju z příčiny na účín.“¹⁸²

Pokud by zvyk podmiňoval očekávání následků, „stávalo by se očekávání to silnější zvykem delším, slabší zvykem kratším“, argumentuje Masaryk. Není však pravda, že „vždy“ potřebujeme dlouhou zkušenost k stanování poměru příčinnosti mezi dvěma pojmy. Často právě naopak. V nejzávažnějších případech poznáváme následek z příčiny bez dlouhé zkušenosti, jaksí bezprostředně (s větší či menší evidencí), „a soud ten práci je logickou, ne psychologickou, skutečným rozumováním, nikoli zvykáním“. A stupeň této evidence lze zjistit metodou počtu pravděpodobností.

Tím, že jen v malé míře racionálně využíváme možnost logického myšlení (s přesností určujeme tyto stupně evidence), že více psychologizujeme než logicky myslíme a jednáme, zvykli jsme si všechny své poznatky považovat za stejně evidentní. To je také pravým důvodem, proč skepse prohlašuje všechno naše vědecké poznání za neevidentní. Ve skutečnosti však podle Masaryka naše vědění vytváří „infinitesimální řadu evidence a jistoty“, jak už upozorňoval Leibniz a později po něm i Herbart.¹⁸³

A Masaryk konstatuje: I když Hume mluví o pravděpodobnosti ve svých spisech často, matematická pravidla počtu pravděpodobnosti nezná. Nedokáže totiž odlišovat pravděpodobnost subjektivní od pravděpodobnosti objektivní.¹⁸⁴ Masaryk věří, že právě tímto specifickým (pozitivistickým) příklonem k vědeckému objektivismu může Humův psychologický subjektivismus – jeho skepsi – logickou cestou překonat.

Také k názoru, že Hume nepochopil význam počtu pravděpodobnosti, resp. že nerozlišuje mezi pravděpodobností objektivní a subjektivní, zaujímá Zdeněk Novotný kritické stanovisko. Důkazy o tom lze nalézt v *A Treatise of Human Nature (Traktátu o lidské přirozenosti, Humově*

¹⁸¹ Tamtéž.

¹⁸² Tamtéž, s. 43.

¹⁸³ Srv. tamtéž, s. 14.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 59.

spisu, který ostatně doposud nebyl jako celek do češtiny přeložen), kde právě objektivní pravděpodobnost považuje za základ našich subjektivních očekávání či přesvědčení. Hume nechce zpochybnit správnost našeho kauzálního a induktivního usuzování a z něho odvozeného jednání. Novotný připomíná, že „Hume naopak zdůrazňuje jejich nepostradatelnost – a současně neudržitelnost důsledného uplatňování skeptického rozumu. V širším kontextu Humovy filosofie se jedná o lidskou *přirozenost* (human nature), o které se dokazuje, že její podstata nespočívá v racionálnosti, alespoň ne v takové míře, jak o tom byli přesvědčeni jeho současníci – filosofové osvícenství. Právě v tom je Humova velikost“.¹⁸⁵

3.4. Blaise Pascal¹⁸⁶

Druhá přednáška, kterou se Masaryk o necelý měsíc poté v Praze veřejně uvedl, se konala 15. listopadu 1882 ve studentském akademickém spolku Jungmann. Nesla název *Blaise Pascal, jeho dílo a filosofie*. Vychází (podobně jako přednáška o Humovi) samostatně tiskem u J. Otty v Praze roku 1883 pod stejnojmenným názvem. Je „jedinou větší soustavnou“ Masarykovou prací o tomto francouzském mysliteli.¹⁸⁷

Ostatně k francouzské kultuře a zejména k francouzské literatuře měl Masaryk, navzdory všem výhradám, vždycky blízko. Dokonce tak blízko, že „necítil potřeby [před 1. světovou válkou – J.S.] Francii navštěvovat“. Na francouzské kultuře mu imponoval nejen kult rozumu (od Descarta, Diderota, Voltaira až po Francouzskou revoluci), ale také odezva na tento kult, nesená jak rozumem tak citem (Comte, Tocqueville, ale rovněž de Maistre a francouzský romantismus – reakce Chateaubrianda, Musseta a také Baudelaira). Nebylo proto náhodou, že svou první osvětovou činnost po přechodu do Prahy zahájil právě „pojednáním o Angličanovi Humovi a Francouzi Pascalovi“.¹⁸⁸ Jak později sám připomíná, byla namířena „proti ztuhlému liberalismu“ tehdejších pražských intelektuálů,¹⁸⁹ kteří nebyli s to se sami odpoutat od jednostranného duchovního vlivu liberálů německých, zastávajících názor, že cit a náboženství, jejich společenská funkce, jsou

¹⁸⁵ Novotný, Z., *Korektiv Masarykovy filosofie*, c.d., s. 136.

¹⁸⁶ Masaryk, T.G., Blaise Pascal, život a jeho filosofie. In: *Přednášky a studie z let 1882-1884*, c.d., s. 67 a n.

¹⁸⁷ Horák, P., Masaryk a Pascal. In: *Rozum a víra. K problematice myšlení a působení T.G. Masaryka*, c.d., s. 89 a n.

¹⁸⁸ Masaryk, T.G., *Světová revoluce*, c.d., s. 86.

¹⁸⁹ Srv. tamtéž, s. 423 a n.

mrtvé¹⁹⁰. Masaryk se tedy snaží odvrátit obecnou pozornost od „jednostrannosti německého duchovního zajetí“ a přiklonit ji ve svých přednáškách k filosofii francouzské a anglické: Přednášeli o Humovi a Pascalovi, ukazuje na Comta.¹⁹¹

Přehlédneme-li ovšem Masarykovu celkovou knižní produkci, zjistíme, že se na Pascala příliš často neodvolává. Pascal přesto Masaryka „hluboce zaujal“ a ono zaujetí bylo tak existencionálně silné a komplexní, že se v průběhu dalších let Masarykova tvůrčího zrání na obraze Pascala už v zásadě nic nezměnilo.¹⁹² Obdivuje jeho neutuchající boj s pesimismem a skepsí, Pascalovo nehasnoucí úsilí smířit přísně vědecký racionalismus s náboženskou filosofií, jež autorovi *Pensées* zabezpečuje „slávu nehynoucí“.¹⁹³ Pascalovy rozборы lidského nitra Masaryk nazývá „pravými perlami konkrétní psychologie“. V podstatě ho tedy Masaryk vnímal jako pozitivně a konkrétně pracujícího vědce nakloněného pokroku lidského ducha, tedy jako myslitele, který se brání skepsi jak ve sféře poznání, tak – a to zejména – ve sféře morální. Jak potvrzuje asi jedna z jeho posledních zmínek o Pascalovi: „Pravda: člověk není jen bytost rozumová, obdařená toliko rozumem. Jak řekl Pascal, srdce má své důvody, raisons, kterých rozum nepoznává.“¹⁹⁴ Masaryk filosof toto zásadní přesvědčení o moci citu a pravdy srdce připisuje Pascalovu teismu, tedy onomu názoru na svět, o kterém byl přesvědčen i Masaryk sám.

Svár rozumu a srdce – tedy chladná logika racionálního myšlení na jedné straně a vřelost citu na straně druhé – který Masaryk u Pascala s takovou sympatií vyzdvihuje, se projevuje zvláštním druhem skepse: Pascal o pravdách zjevené víry pochybuje; tyto pochybnosti si vyvrací rozumem, nikoli odkazem na slepou víru (byť by díky své chorobě jistotu takové víry jistě přijal s úlevou, kdyby mohl). Masaryk v onom zmitání se mezi skepsí a vírou způsobenou rozumem vidí cosi moderního, charakterizujícího vzdělaného člověka (intelektuála) dnešní doby – člověk si přeje věřit, jak mu káže konzervativní a retrográdní tradice předků, ale už nemůže. Není s to svou víru jen bezděky přijímat, ale musí ji soustavně, stále znovu a znovu zakládat, ne však pro víru samu, nýbrž proto, aby nepropadl zoufalství skepse, beznaději nicoty nebo naopak amorálnosti sobecké a dravé dekadence či naprostému libertinismu. Tento boj moderního člověka sama se sebou, onen zápas o nutnou funkční synergii rozumu a citu, zohledňující obě tyto principiální a ve své podstatě

¹⁹⁰ Čapek, K., *Hovory s T.G. Masarykem*, c.d., s. 80.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 85.

¹⁹² Tamtéž, s. 52.

¹⁹³ Srv. tamtéž, s. 79.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 181.

neoddělitelné stránky lidské přirozenosti, se Masarykovi zpřítomňuje právě v osobnosti Blaise Pascala. Upřímnost a důslednost těchto lidských snah Masaryka zaujme už natrvalo.

3.4.1. Masarykova kritika Pascalova teismu a nedostatečného smyslu pro historičnost

Blaise Pascal (Descartesův mladší současník) se do dějin klasické filosofie zapsal tím, že se jako první pokusil vyvodit a pojmenovat důsledky, které pro náboženskou víru obecně vyplynuly z rozvrácení biblického světa novou racionální vědou. Byť si Masaryk vysoce cenil, jakou důležitost Pascal připisuje ve své filosofii vůli a citu, měl k jeho teismu i kritické výtky. Nejdříve, jen jaksí na okraj, poznamenal, že Pascal svůj teismus soustavně nezpracoval, jak by si snad skutečně přál (zemřel 39letý). Dvě výtky pak byly metodického charakteru. Chtít dokazovat zjevený teismus je podle Masaryka *contradictio in adjecto*. Touto přísně matematickou cestou nelze podle Masaryka existenci Boha logicky dokázat a z toho pak také pramení rozporuplnost Pascalova nitra. Masaryk ji interpretuje takto: „A proto vidíme vznešeného ducha Pascalova zmítaného ustavičně mezi požadavkem rozumu a úctou k podání, vědeckou kritikou a vírou v autoritu; každý okamžik čekáme rozhodnutí ve prospěch rozumu, ale marně. Duše toužící po pravdě nemůže vymaniti se z okovů časových, jeho mocný duch svíjí se pod tíží úkolu svého – v zoufalém svém stavu pak krví svou napíše, že nejlépe je státi se zvířetem, necitným, nevědomým, lhostejným ... Jako zoufalci ukončují život sebevraždou, tak Pascal střemhlav vrhá se v náboženství zjevené, modlitba jest mu, co jinému jed. Proto jednak ne rozumem, ale citem přesvědčení v nás vzbuzuje; srdce prý má důkazy, jichž rozum nezná [...]“¹⁹⁵

Hlavní nedostatek však Masaryk viděl v Pascalově nerozvinutém smyslu pro historičnost. Jeho statický pohled na skutečnost prizmatem věčných matematických principů mu zabraňoval hlouběji porozumět vývoji lidstva. Doba však mezitím pokročila. Dvě století soustavné práce nás podle Masaryka poučily, že namísto hledání absolutna „mohutnostem našim svědčí lépe pojmy relativné“ a že na mnohá lidská tajemství a záhady je třeba pohlížet nejen logicky, ale i psychologicky a historicky. Pascal proto nemohl poznat onu obecnou relativní oprávněnost společenských zřízení, neboť právě sociologie i psychologie se tehdy ještě nevymanily ze

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 86 a n.

středověkých metod a přístupů ke skutečnosti. A filosofie. Ta byla tehdy ještě oním kompromisem vědy a teologie. Byť jako jeden z prvních hlásal myšlenku pokroku, zůstala v jeho soustavě vědění ideou „osamocenou, a proto neužitečnou“.

3.4.2. Pascalovo pojetí náboženství

Přesto Pascal ve svých vědeckých pracích (nejfundamentálněji v *Pensées*) historické vědy od věd rozumových jasně odlišuje. První (historiografie, geografie, právní věda, jazykověda, ale hlavně teologie) podle Pascala hledají, co bylo v podstatě už napsáno. Naopak rozumové vědy (vědy matematické, fyzika, medicína, architektura atd.), opírající se o zkušenost a experiment, vede kupředu rozum. Pro teologii se tak jedinou vůdčí autoritou stává Bible.

Už v *Lettres provinciales* Pascal formuluje zdrcující kritiku jezuitské morálky a pokouší se svou apologetikou, založenou čistě na znalosti Písma, křesťanské učení očistit od nánosů vší kasuistiky a probabilismu. Po svém druhém „obrácení“, resp. definitivním odvrácení se od světského života se Pascal výslovně věnuje svým nedokončeným *Pensées*. Předmětem tohoto díla však není racionalisticky chápaný Bůh teologů, filosofů a vědců (nejde mu o teoretickou filosofickou analýzu). Pascalovi jde o postižení živého Boha, jehož lze nezprostředkovaně nalézt v Bibli. Právě oním bezprostředním spojením s Písmem, založeném na jeho nejniternějším etickém prožívání, má člověk k Bohu získat přímý osobní vztah.

Pascal tedy nechce svou zbožnost (jako racionální křesťanství) vybudovat na objektivních „přirozených“ či „věčných“ principech, neboť žádné takové neexistují. Zakládá ji na subtilních pozorováních niterných pohybů duše. A Masaryk, právě na příkladu Pascalových subtilních niterných postřehů, poukazuje na to, že se lidská duše nachází v jakési „dvojakosti“ mezi vznešeností a nízkostí, mezi nevědětím a absolutním věděním, že postavení člověka ve vesmíru odpovídá onomu rozporu mezi nekonečně velkým a nekonečně malým („stvořeníčko tak malinké, jako je roztoč: i v té nepatrné bytosti shledáváme nekonečné světy, a zvědavost naše v němý se obrací podív“).

Filosofové a učenci si tuto „nevědoucnost“ dobře uvědomují a přijímají ji vědecky. Tím však lidská přirozenost neztrácí svou vznešenost. Masaryk Pascalovými ústy připomíná, že jedině

rozumem jsme schopni sebe povznést, a to je právě také důvod, proč se snažíme správně myslet. Bez tohoto přístupu není myslitelná žádná mravověda. „Vznešenost člověka je to jeho poznání, že je bídným“ říká Pascal a Masaryk cituje jeho slova o člověku, který je jen pouhá třtina a pro svou rozpolcenost nejslabší stvoření v přírodě, ale přece jen třtina myslící.¹⁹⁶

Tuto lidskou dichotomii – napůl anděl a napůl zvíře¹⁹⁷ – není s to osvětlit ani filosofie, ani jakákoliv podoba objektivního náboženství, jen Písmo svaté samo. To, co ony dva aspekty lidské duše činí srozumitelné, je podle Pascala obsaženo v učení o dědičném hříchu, jež je ostatně, vedle víry v osobního Boha a v Krista Vykupitele, právě základním učením katolické církve opírající se o autoritu Bible a zjevení.

Pascal ví, že křesťanské náboženství nelze vědecky dokázat. Přesto neúnavně usiluje o nalézání psychologických argumentů, které mají moderního rozpolceného člověka k víře přivést a zbavit ho jeho sklonu k ateismu a indiferentismu. Masaryk rozděluje Pascalovy argumenty do tří skupin. Prvním argumentem je, že katolické náboženství dokazuje svůj boží původ soustavným zmravňováním lidstva. „Křesťanství učí Boha milovati, rozumí samojediné přirozenosti lidské, běhu světovému; tím, že vysvětluje dvojakost lidské přirozenosti vírou v hřích prvopočátečný, nevyvratný podává důkaz své pravdivosti. [...] Pravé poznání tkví v přesvědčení, že Bůh může býti poznán, ale že člověk nehoden je smilování jeho, že však přece Vykupitel ho spasí: kristologie podkladem je náboženství křesťanskému.“¹⁹⁸

Druhý argument, proč věřit, je nepřetržitost a trvání církve a třetí pak vnější a vnitřní pravdivost zázraků a prorocství.

Aniž by se Pascal pokusil racionálně vysvětlit, „jak hřích prvního člověka působí na pokolení pozdější“¹⁹⁹ a navzdory jeho odmítání vědeckých vysvětlení Boží existence vůbec ony důkazy „jako úkradkem“ opět zavádí a Masaryk poznamenává: „Podivná to metoda, podivný to odpor ortodoxie náboženské: k dokazování pravd nejvyšších přece toho snižovaného rozumu je potřeba!“²⁰⁰

¹⁹⁶ Masaryk, T.G., Blaise Pascal, život a jeho filosofie, In: *Přednášky a studie z let 1882-1884*, c.d., s. 79.

¹⁹⁷ V korespondenci se Zdenkou Šemberovou tuto lidskou dichotomii specifikuje: „Dnes máte ode mne ‚chaos‘ – ‚kamínky‘, z nichž si skládáte mne; skládejte, však nezakládejte - l' homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut, que qui veut faire l' ange, fait la bête. (Pascal) - (... - člověk není ani anděl, ani zvíře, ale nastává malér, když chce dělat anděla, stává se zvířetem.) Srv. *Nechte mne zapomenouti na sny mé: korespondence T.G. Masaryka se Zdenou Šemberovou*, Praha, Česká expedice 1996, s. 21.

¹⁹⁸ Masaryk, T.G., Blaise Pascal, život a jeho filosofie, In: *Přednášky a studie z let 1882-1884*, c.d., s. 83 a n.

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 82.

²⁰⁰ Tamtéž, 84.

3.4.3. Zvyk a skepse

Pro Pascala je lidský život ve světě v podstatě založen na pokrytectví a přetvářce. Dobrým příkladem je náš život individuální. Obelháváme sami sebe tím, že všechno lidské podnikání (objevy, války, rozmluvy se ženami) i vědecká práce sama jsou jen pro obveselení života, lidskou kratochvílí (*divertissements*), které nás odvádějí od vlastního životního cíle a mají jen vyplňovat naši životní prázdnotu.

Stejně tak život společenský vychází z oné vzájemné hypokrizy a lži. Nic není pro Pascala lepší příklad než rozpad starého monarchistického pořádku. Onen zdánlivý pořádek se legitimizuje jen tím, že bezděčně přijímáme myšlenku o jeho založení na „nějaké zvláštní milosti boží“. Moc králů však podle Pascala spočívá na moci vojenské a zvyku - „strach stal se pak tou zvláštní úctou, kterou ku králům míváme“. Každý úřad je pozice moci a respekt, který k lékařům, úředníkům a k podobným povoláním cítíme, se v podstatě týká vnějšího vzhledu (jejich šatů atd.), ne věci samé. Přímo a bez vedlejších efektů, působících „na obrazivost lidu prostého“ svou moc demonstruje armáda. Veškerý společenský život je řízen zvykem, ne rozumem.

Tato Pascalova individuální a společenská negativní kritika se ostatně nezastavuje ani před náboženstvím. Masaryk Pascala považuje za věřícího skeptika. Ve skepsi Masaryk vidí zdroj všech Pascalových pochyb týkajících se náboženských principů či objektivních pravd. Ona náboženská skepse pak přechází ve skeptické pojetí společenského pořádku a konečně se promítá do skepse rozumu a filosofie samé. „V nejtajnějších však záhybech srdce jeho přece jen skrývá se přesvědčení, že vlastně jen rozum má býti soudcem veškerého vědění a poznání.“²⁰¹ Pascal se zmítá mezi požadavkem rozumu a vírou v autoritu (vědeckou kritikou a tradicí); očekáváme rozhodnutí ve prospěch rozumu, říká Masaryk, ale marně.

Paradoxním způsobem, ale v úplném souladu s jeho pojetím života, Pascal obrací svou filosofii zvyku na náboženský život sám. Kdo není schopen víry, ať pokrytecky náboženský život předstírá, ať napodobuje náboženský rituál. Jen rituálem, stálým opakováním a upevňováním zvyku postupně vzniká respekt k světské moci a pořádku, jedině tak se náboženský rituál promění v úctu k pravým hodnotám, v úctu k pravdě a Bohu. Masaryk si dobře uvědomil historickou souvislost, jež se na pozadí vývoje mezi Pascalem a Humem zpřítomňuje:

²⁰¹ Srv, tamtéž, s. 85.

„Základné pak učení jeho skepse, že ne rozum, ale zvyk řídí lidstvo, má od *Montaigna*: učení to u Montaigna i Pascala čelí proti řádu společenskému a zakládá se u obou ne tak na logických vývodech, jako na citu rozrušeném nesrovnalostmi doby tehdejší. Teprve *Hume* týž princip přenesl na pole pouze teoretické rozborem svým pojmu příčinnosti.“²⁰² Avšak právě od Pascala si Masaryk bere poučení, že základ náboženství je třeba hledat v citu.

3.5. Konkrétná logika²⁰³

Za základní spis, v němž se Masaryk pokusil metodicky nastínit své pojetí filosofie jako „skutečné vědecké metafyziky“, bývají považovány *Základové konkrétné logiky*.²⁰⁴ Jeho podtitul sám – *Třídění a soustava věd* – nenechá čtenáře na pochybách, že právě konkrétní logika má představovat vlastní organon vědecké práce a Masarykovy filosofie vůbec. Její věcnou metodou chtěl Masaryk rozšířit a doplnit dosavadní logická učení. Českému čtenářstvu tento jeho soustavnější spis²⁰⁵ představuje tři roky po nástupu na českou univerzitu v roce 1885 a poté v doplněné německé verzi (jíž autor sám proto dává přednost)²⁰⁶ pod názvem *Versuch einer concreten Logik* v roce 1887.²⁰⁷ Konkrétná logika se stává nadlouho jediným větším spisem, který Masaryk českému i německému čtenářstvu předkládá.²⁰⁸

²⁰² Tamtéž, s. 88.

²⁰³ Konkrétnou logikou označují původní českou verzi knihy Masaryk, T. G., *Základové konkrétné logiky*. (Třídění a soustava věd). In: *Spisy*. Sv. 2. Praha, Masarykův ústav AV ČR, Ústav T. G. Masaryka 2001.

²⁰⁴ Srv Král, J., *Masaryk filosof humanity a demokracie*. Praha, Orbis 1947, s. 66 a n.

²⁰⁵ První soustavnější spis, který Masaryk napsal, byla německá verze Sebevraždy (*Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*, 1881); vycházel z jeho habilitační práce. Česká verze vychází až v roce 1904 pod názvem *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*.

²⁰⁶ Srv. Masaryk, T. G., Ke klasifikaci věd. (Ethika – filosofie – theologie.) In: *Česká mysl* III/1902, s. 1. Sám znovu charakterizuje poměr obou vydání v Rukověti sociologie (in: *Naše doba*, 1900 – 1901, s. 2): „Překlad německý 1886 je v tom onom rozšířen a poopraven. Základní myšlenku a směr uznávám posud; to ono bych dnes formuloval jinak.“ Také já dám jeho doplněné a rozšířené německé verzi přednost, i když ne výlučně. Pro odlišení budu pro českou verzi Konkrétní logiky používat zkratky ZKL, pro její verzi německou jen označení příslušnými paragrafy, které se ostatně u obou verzí v paragrafech číselně shodují. Tam, kde bude třeba onu přepracovanou a rozšířenou německou verzi pro upřesnění doplnit její původní verzi českou, přiřadím pro názornost zkratku ZKL k níže uvedeným paragrafům v závorkách.

²⁰⁷ Knihu překládal žurnalista, literární kritik a esejista Hubert Gordon Schauer; v knize však není uveden. Srv. Masaryk, T. G., Pokus o konkrétní logiku. In: *Spisy TGM*. Sv. 3, Praha, Masarykův ústav AV ČR, Ústav T. G. Masaryka 2001, s. 227 a n.

²⁰⁸ K dalšímu srovnatelnému oboujazyčnému počínu Masaryk dochází až po dvanácti letech v *Otázce sociální*; později pak v *Rusku a Evropě* (1913) a ve *Světové revoluci* (1925). Srv. Moural, J., Masaryk a Základové konkrétní logiky. In: *Rozum a víra. K problematice myšlení a působení T.G. Masaryka*, c.d., s. 109 a n.

Už sám termín, který i přes jistou zdrženlivost v něm obsaženou pro název své německé verze Konkrétné logiky Masaryk volí, naznačuje (jak se dovidáme v předmluvě), že tím onen „pokus“ o třídění a organizaci věd není zdaleka vyčerpán – je jen programem práce, kterou bude třeba teprve vykonat. Ostatně nezůstává jen u slov. Nejenže jeho německou verzi během oné krátké časové periody v jednotlivostech doplňuje a zpřesňuje, ale k problému se vrací v roce 1900-1901 v *Naší době*, kde vychází nově kriticky přepracovaná a rozšířená varianta kapitoly o sociologii pod názvem Rukověť sociologie. V roce 1902 *Česká mysl* přináší stručnou stat' Ke klasifikaci věd, kde Masaryk etiku vědomě staví vedle teoretických věd filosofických (logiky a metafyziky) a vlastní klasifikační stupnici rozšiřuje o vědeckou teologii. Na rok 1904 Masaryk připravoval druhé, přepracované vydání pod názvem *Úvod do filosofie, Základové konkrétné logiky u vydání druhém, přepracovaném*. Pracoval na něm od roku 1902, ale úprava nebyla hotova a Masaryk se jí zabýval dále, ještě asi v roce 1907; zaujat hlavně politickou činností a také už zřejmě prací na spisu *Rusko a Evropa* úpravu nedokončil. Ještě v druhé polovině dvacátých let (snad i jako reakci na kritiku některých mladších filosofů) pak přistupuje k třetí úpravě Konkrétné logiky, k čemuž ovšem kvůli jeho trvalým naléhavým státnickým povinnostem a zdravotnímu stavu také nikdy nedošlo.

Nicméně z úst Masarykových kritiků (tvrdících, že nikdy nepodal žádný soustavnější výklad své filosofie)²⁰⁹, ale i některých jeho následovníků, se nezhůdka dovidáme, že Konkrétná logika se v podstatě jeví jako pouhá „transkripce Comtova *Kursu*²¹⁰ na základě novější literatury“.²¹¹ Z Masarykových zápisků z let 1880-1881 skutečně vyplývá, že se v posledních letech svého působení ve Vídni Comtem intenzivně zabýval a tyto poznatky pak také „náležitě zúročil“²¹². Ovšem do jaké míry lze onen Masarykův osobitý příklon ke Comtově filosofii skutečně definovat jako pouhou transkripci Comtova *Kursu*, vyplyne z jeho specifického systému třídění věd.

²⁰⁹ Srv. např. Vorovka, K., *Dvě studie o Masarykově filosofii*. Praha. Nákladem vlastním 1926, s. 31.

²¹⁰ Zkratkou *Kurs* označuji Comtovo stěžejní dílo *Cours de philosophie positive*. Toto systematické filosofické šestisvazkové dílo postupně vycházelo v letech 1830-1842. Avšak základní teze učení, které v podstatě rozvíjel celý svůj život, Comte formuloval už v předchozích svých raných pracích na počátku dvacátých let.

²¹¹ Srv. Chalupný, E., *Sociologie*, sv. 2, II. Vývoj sociologie v 19. století. Praha 1948, s. 231.

²¹² Srv. Zumr, J., Masarykovy filozofické zdroje. In: *Slovo a smysl. Časopis pro mezioborová bohemistická studia*, 1 [2004], č. 2. Universita Karlova v Praze 2005, s. 202.

3.5.1. Třídění a soustava věd

Třídění věd byl jeden z hlavních filosofických a vědeckých problémů, kterým se Masaryk zabýval po celý svůj život. Procházíme-li značně rozsáhlý zachovaný archivní materiál k revizi Konkrétné logiky, nelze z korespondence s česky i německy mluvícími reprezentanty vědeckých obcí, množství výstřižků z novin a vědeckých časopisů opatřených poznámkami, z bibliografických poznámek a záznamů (komentovaných i nekomentovaných) a z rukopisných úprav i opisů diktovaných a znovu upravovaných jednotlivých kapitol náležitě rozdělených podle příslušných vědních oborů, přehlédnout, jak se živě a systematicky zajímal o vývoj vědeckých poznatků a nové vědecké objevy vůbec. Dobře si uvědomoval, jak s přibývajícím věděním a jeho zvětšující se přesností docházelo k dalšímu postupnému členění jednotlivých vědních oborů, jak vyvstávala potřeba vědy dále komplexněji specifikovat a třídit.

Kniha měla Masarykovým posluchačům současně sloužit jako základní učební pomůcka²¹³ – být úvodem do filosofie. Nejdříve stručně a jasně shrnuje všechny významnější pokusy o klasifikaci věd, jak se mu jejich důležitost jevila na pozadí historického vývoje: První logicky uspořádané vědění své doby podle Masaryka podal Aristoteles. Od Aristotela máme dělení věd jak podle jejich předmětu, tak i podle jejich účelu, z něhož pak trvale přešlo do pozdějších pokusů rozdělovat vědy na teoretické a praktické. Dále Masaryk reflektuje nový princip dělení podle duševních schopností člověka, které zavedl Francis Bacon (*O důstojnosti a pokroku věd*, 1623), a vyzdvihuje Huma, který objasnil rozdíl abstraktních a konkrétních věd. Připomíná (včetně Komenského) i Baconova pokračovatele D'Alemberta, který Baconovo třídění věd propracovává a doplňuje, ale i Benthamův (1825) velmi komplikovaný systém s nově a umělkovaně tvořenými názvy. Za „geniální čin“ považuje klasifikaci a stupnici Comtova. Comte převzal od svých předchůdců dělení věd na teoretické a praktické a teoretických dále na abstraktní a konkrétní a spojil ho s dělením podle předmětu. Comtovu stupnici opravil Bain tím, že astronomii jako vědu o pohybu nebeských těles

²¹³ Vnější popudem k napsání knihy, kterou Masaryk sepsal během několika týdnů letních prázdnin v Hustopečích roku 1885, byl nedostatek učebnic a příruček pro univerzitní studenty a vzdělané obecnostvo, tolik potřebných právě v oněch letech po obnovení české university – tak jak na tuto základní potřebu Masaryk upozorňoval zvláště v článku Jak zvelebovatí naši literaturu naukovou v *Athenaeu* II, 1885, s. 272-273. Kniha zřejmě vycházela z jeho přednášek, které na toto téma v letech 1883-1885 vedl, protože jinak by bylo nemyšlitelné, aby knihu, kde je užito tolik filosofické, logické a vědecké literatury mohl psát a napsat během tak krátké doby ve venkovském městečku mimo velké knihovny. Rozsáhlou znalostí literatury a orientací v ní Masarykovi bezesporu usnadnilo také redigování *Athenaea* v roce 1885.

prohlásil za vědu konkrétní a místo ní zařadil mechaniku jako vědu o pohybu těles. Mill, který s tím souhlasil, stupnici ještě doplnil psychologií. (§12, §36)

Masaryk Bainovu a Milovu revizi respektuje a dostává poopravenou Comtovu stupnici věd, kterou hájí proti Spencerovi, a vzhledem k dalšímu rozvoji a pokroku věd ji doplňuje a po několika zmínkách a nástinech v jednotlivých člancích ve spisu také osvětluje. Pro své třídění věd přijímá základní Comtovy principy a třídí vědy podle účelu (funkce, vědní povahy, subjektivně) a podle předmětu (objektivně). Podle účelu vědy dělí rovněž na teoretické a praktické, teoretické na abstraktní, obecné, jež poznávají obecné vlastnosti, prvky a zákony jednotlivin, a konkrétní, jež poznávají jednotliviny samy (osobnost každé věci). Podle předmětu dělí vědy podle základních věcných kategorií, tj. podle relací věcí a podle věcí samých, jež třídí na neústrojné a ústrojné a tyto zase na životní a duševní. Podle toho pak rozeznává samostatné vědní obory: matematiku, přírodopyt a duchozpyt. Klasifikaci věd Masaryk pokládá za víceméně umělou, za pouhé sestavení věd, a proto usiluje o soustavu věd, jež odpovídá přirozenému řádu věcí a do jisté míry přirozenému vývoji. Základním znakem soustavy věd je vzájemná závislost věd, jejich *vzájemnost* (podle Comtova termínu) čili *nástrojnost* (podle Spencera). Tedy tak, jak věda vědě slouží, jedná se o nástrojnost věcnou a metodickou, ale i postupnou a zpětnou.

Základem Masarykovy soustavy se tedy stává opravená Comtova stupnice (hierarchie) věd: matematika, mechanika, fyzika, chemie, biologie, psychologie a sociologie. Za hlavní Comtův omyl Masaryk označuje jeho „fenomenalismus“. Tento jednostranný příklon k objektivní jevové sféře je podle Masaryka důvodem, proč Comte považuje všechny vědy za stejnorodé, jako by byly částmi jedné jediné vědy; proto také dochází k metodicky i věcně lineární stupnici věd. Metodickou lineárnost a nepřetržitost stupnice Masaryk uznává, ne však její stránku věcně-logickou. Je toho názoru, že poměry mezi dvěma sousedními vědami nejsou z věcného hlediska stejné, a proto je třeba rozlišovat mezi řadou matematicko-přírodovědnou a duchovědnou – mezi jejich jevy „zeje trhlina“ (§20). V tomto smyslu Masaryk dostává vlastně dvojstupnici: konstatuje přetržitost mezi matematikou a mechanikou a pak mezi biologií a psychologií.

První přetržitost či hiát je možné překonávat metodou počtu pravděpodobnosti, díky níž se lze matematické evidenci přiblížit. Tu však Comte odmítá – vnímá ji jako „algebraickou mánii“.²¹⁴

²¹⁴ Srv. Comte A., *Sociologie*, c.d., s. 140.

Hiát druhý rovněž nelze odstranit po Comtově způsobu, tedy tím, že psychologii učiníme částí fyziologie. Antropocentrické karteziánské stanovisko *cogito ergo sum* není podle Masaryka možné takto comtovsky obejít. Kromě sedmi tříd věd základních klade mimo tuto výchozí stupnici ještě jazykovědu, estetiku (zajímající člověka teprve v druhé řadě) a logiku jako vědu o odborné vědecké práci, na niž se nevztahuje princip nástrojnosti. Později pak za estetiku připojuje (jak již naznačeno výše) vědeckou teologii či jak dále upřesňuje vědu o náboženství. Všechny vědy (i konkrétní a praktické) má shrnovat filosofie, resp. metafyzika jako *scientia generalis*.

Masarykovo východisko je v podstatě realistické. Skutečná vědecká soustava, zdůrazňuje Masaryk, je v posledku tvořena z jednotlivých (konkrétních) věcí. Protože náš omezený lidský rozum nepoznává konkrétní věci odděleně, tj. chápe je jen v subjektivních vztazích k jiným jednotlivostem, je ze systematického hlediska podle Masaryka právě principiálním úkolem konkrétních věd k vědomí jednotlivých věcí noeticky dospívat, reflektivně je uchopovat jako celky, aby pak bylo možné určit i jejich praktický smysl a etickou hodnotu, jež pro nás právě jako tyto jedinečné celky představují.

Prostřednictvím rozumu se tedy člověk k poznání věcí samých nedostává přímo, a už vůbec ne bezprostředně. Není Bohem. Poznává je jen díky soustavné systematické analytické práci pomocí abstrakce. S výjimkou uměleckého chápání (u něhož Masaryk bezprostřední poznání věci v nepatrné míře připouští) zastává obecný názor, že nejprve teoreticky poznáváme abstraktní zákony a jednotlivé prvky věcí. Pomocí obecných zákonů a metodickým srovnáváním, analýzou a syntézou těchto věcných prvků lze teprve k jednotlivým konkrétním skutečnostem dospívat, pojímat je jako ony potenciálně funkční celky. To je současně také důvodem, proč jsou abstraktní vědy pokládány za obecný základ věd konkrétních, ale i proč se zdají být filosofičtější a musí být přísně logicky organizovány dříve, než je možné logicky a exaktně organizovat konkrétní vědy. Abstraktní vědy jsou tedy podkladem pro vědy konkrétní a ve stupnici abstraktních věd Masaryk vidí vzor pro vědy konkrétní. Avšak v budoucnu se abstraktní vědy mají stále více a více podřizovat vědám konkrétním, „nepřestanouli se vůbec pěstiti“ (ZKL, §97).²¹⁵

²¹⁵ Nelze nevidět, že onen Masarykův důraz na budoucí nadřazenost věd konkrétních vědám abstraktním, který nacházíme v původní české verzi Konkrétní logiky (ovšem nikoli ve verzi německé), v sobě implikuje jistý rozpor. Pokud by ale konkrétní vědy předpokládaly abstraktní jen historicky, nemuselo by být tohoto rozporu, „protože pak by bylo možno hájit thesi, že s ustavením věd abstraktních byly zjednány všechny podmínky pro rozvoj věd konkrétních, které nastoupí na místo oněch a po př. je vůbec odsoudí k zániku. (Přitom ovšem nechávám zcela stranou věcnou oprávněnost takového předpokladu.) Jsou-li však abstraktní vědy i logickým předpokladem věd konkrétních a je-li Masarykem vědecká práce pojímána jako logické zpracování skutečnosti, může platit jen jeden závěr, který formuloval

Noetický poměr subjektu a objektu tedy Masaryk vidí v přímém funkčním vztahu poznatků abstraktních a konkrétních věd. Rozdíl obou vědeckých přístupů ke skutečnosti se ovšem zásadně liší. Vědy abstraktní se zaměřují na obecné zákony, jejichž prostřednictvím se postihují vztahy mezi příslušnými jednotlivci. Ve vědách abstraktních se uplatňuje naše omezené lidské stanovisko, náš subjektivismus. Oproti tomu konkrétní vědy tento subjektivní charakter ztrácejí. Jejich a subjektivnost spočívá v přechodu od čistě subjektivního postoje k „metafyzické“ potřebě poznání objektu. Dochází tedy podle Masaryka k tomu, že vystupujeme ze sebe sama a vědomě se zaměřujeme na principiální poznávání věcí samých. Skutečnou světovou soustavu pak nevytvářejí naše věci, ale věci „pro nás“: každá je „sama svou samotnou osobností“ pro subjekt. (§89-97)

Teoretické vědy tedy nepřekračují rámec abstraktně-konkrétních poznatků. Avšak vědy praktické, které jsou nám reálně (věcně) bližší, se podle Masaryka řídí účelem jednotlivých věcí a podle toho či onoho účelu se také organizují. Vycházejí proto z konkrétních věd „přímo“, z abstraktních nepřímo; nicméně (se stálým metodickým zřetelem k celku) třídí praktické vědy podle poměru k teoretickým vědám, protože sedmi hlavním oborům vědění odpovídá sedm hlavních oborů jednání, v nichž se mají rozlišovat různé disciplíny.

Hned z úvodních pasáží spisu, jež v podstatě vytyčují vlastní šíři celého problému a svým obecným charakterem připomínají jakési Masarykovo filosofické vyznání, se dovídáme: „Rozum poznává poslední účely jednání a představuje nám je, ale naše city a náklonnosti k nim vedou“ (§5). O praktických účelech tedy nerozhoduje rozum, ale (jak už v etice prokázal Hume) cit. City nás v praxi k věcem vedou čistě účelově, i když k tomu užívají různé, často nepodobné (vědomé či méně vědomé) prostředky a spolu s životními účely se pak stávají vlastním předmětem praktických věd.

V praxi se tedy soustava jednotlivých věcí *pro nás* obecně prokazuje jako soustava účelová. Třídění a soustava praktických věd jsou dány soustavou účelů a prostředky pro jejich dosažení. Na prvním místě Masaryk jmenuje reflexivní činnost a dodává: „Uskutečňujeme v životě mnohem více reflexivních úkonů než svévolného jednání“ (§5). Člověk je ze své vlastní podstaty více bytostí praktickou než teoretickou, a proto musíme podle Masaryka nejdříve klasifikovat a organizovat účely samy, tj. vypracovat stupnici takovýchto životních účelů. Nejvyššími životními účely se

rovněž sám M., totiž, že abstraktní vědy zůstávají nadřazeny konkrétním věcně metodicky“. A této pozice se Masaryk přidržuje i na sklonku svého života. Srv. Fischer, J. L., Masarykovo pojetí vědy a filosofie. In: *Naše věda*. Roč. XIX, č. 1-2, 1938, s. 3-4. Srv. také Čapek, K., *Hovory s T. G. Masarykem*, III, Praha, Fr. Borový 1935, s. 14-15.

zvláště zabývá etika, již by raději s Millem nazýval teleologií. (§100) Stanovuje pro člověka veškeré a zejména nejvyšší účely či cíle. (§98-103) Ovšem ono cílené dosahování co možná největšího štěstí pro všechny, jež má vyjadřovat nejvyšší společenský cíl, vychází z psychologické povahy morálního citu, z etického prožitku.²¹⁶ Proto si veškeré (i nejvyšší) praktické cíle, na něž se reflektivně zaměřujeme, uvědomujeme jako obecné cíle pro subjekt, tj. jako *účely pro nás*. Tento Masarykův ryze praktický obrat či principiální zájem je ostatně také důvodem, proč svůj úsudek o vlastním základu filosofie zásadně přehodnocuje: Etiku, kterou dříve považoval vedle pedagogiky za čistě praktickou vědu, prohlašuje „za jádro filosofie“.²¹⁷

Co se týká názvosloví praktických věd, užívá pro některé vědy souhrnného jména. Tak pro vědy odpovídající přírodopytu užívá termínu technika nebo technologie v nejširším smyslu slova, pro sociologii většinou politika, pro niž používá přívlastku praktická.

Soustavu všech věd uzavírá filosofie jako *scientia generalis*, tj. filosofie jako metafyzika. Z pojetí filosofie u předních filosofů vyzdvihuje Comtovo pojmání filosofie jako souhrn základních principů a poznatků abstraktních věd – je „navzdory mnoha velkým nedostatkům jedním z nejskvělejších pomníků moderní vědecké filosofie“ (§116). Masaryk klade důraz na vědeckost filosofie, na její vědeckou metodu (neuznává pro filosofii zvláštní tvůrčí pochod). Filosofii pak definuje jako jednotný vědecký světový názor založený na všech skupinách věd, nyní převážně na abstraktních, v budoucnu na konkrétních a praktických. Termín metafyzika tak Masaryk spojuje s obsahem, který mu dává filosofie v moderní době, u níž se zdůrazňuje vědecká povaha nebo se přímo chápe jako syntéza či integrace základních vědeckých poznatků. Tento vědecký ráz filosofie má Masaryk také na mysli, mluví-li o metafyzice empirické a induktivní. Obecně lze říci (jak potvrzují jeho poslední návrhy soustavy věd), že filosofii dělí na metafyziku jako celkový a

²¹⁶ J. St. Mill vychází z Hartleye a Jamese Milla a v teorii morálního citu přijímá nauku o přeměně citů. Při vzniku morálního citu působí velmi mnoho prvků zároveň: sympatie, bázeň, úcta, zkušenosti o účincích jednání, sebeúcta a přání, aby si nás i ostatní lidé vážili atd. V této složené povaze je třeba hledat příčinu ryze subjektivního (prožitkového) charakteru, s níž se objevuje představa morálního závazku. Složení toho může však být tak niterné a dokonalé, že se cit jeví jako zcela jednotný. Vzniká zvláště vlivem sociálního života, jímž si individua navykla, aby měla společné zájmy a aby pracovala spojenými silami. Tak se vyvíjí cit solidarity a jednoty, jež nabývá i náboženského rázu (jako např. v Comtově náboženství lidskosti). Ještě pro úplnost dodáme, že ve svém pozdějším pojetí psychologie Mill pochopil, že jevy jako očekávání a vzpomínání nelze vysvětlit vědomím, které „asociační psychologie chápe“ jako pouhý součet prvků. Přiklání se k názoru, že pojítka, kterým jsou psychické prvky pospolu drženy, je stejně tak reálné jako tyto prvky samy, i když z těchto prvků být odvozeno nemůže. Přijímá opět Humův „sjednocující princip“ (*uniting principle*) a dává mu ústřední místo, čímž lze tento poznávací princip chápat jako založený na idealizovaných psychických tendencích. Srv. Höffding, H., Král, J., *Přehledné dějiny filosofie*, Praha, Česká grafická unie a.s. 1946, s. 237-238.

²¹⁷ Srv. Masaryk, T. G., Ke klasifikaci věd. In: *Česká mysl* III, 1902, s. 2.

jednotný vědecký názor na svět a život a na filosofii praktickou, která zahrnuje etiku a náboženskou vědeckou filosofii.

3.5.2. Závěry

Lze tedy Masarykovu Konkrétnou logiku považovat jen za pouhé doplnění či rozšíření Comtova *Kursu* na základě systematické reflexe přirozeného rozvoje vědních oborů a jejich poznatků, neřkuli za pouhou transkripci? Nemůže být pochyb o tom, že si Masaryk věd a vědeckého poznání vysoce cení. Oceňuje zásadní význam věd pro rozvoj rozumové stránky člověka a života vůbec, pro jejich racionální schopnost poznávat a systematicky třídit – vůbec pro možnost pojímat vědy filosoficky. To Masaryka s Comtem bezpochyby spojuje. Avšak v důrazu na konkrétní vědy a propracovávání vztahů mezi jednotlivými vědami a jejich kategoriemi Masaryk Comta překračuje. To současně potvrzují četné kritické poznámky, týkající se nedostatečnosti comtovského noetického základu, které Masaryk spojuje zejména s kritikou Comtova fenomenalismu, resp. s kritikou jeho věcně lineární stupnice věd.

Navíc je Konkrétná logika, jak poukazuje důkladný historik pokusů o třídění věd Robert Flint ve své knize *Philosophy as scientia scientiarum* (z roku 1904), vhodným úvodem k četným vědám vůbec. Flint rozebírá Masarykovu Konkrétnou logiku a vzhledem ke Comtovi praví, že Masaryk je myslitel „velmi nezávislý a bystrý“, jenž nemůže být nařčen, že převzal Comtovy názory bez zevrubného a pečlivého uvážení, bez kritiky. Proto je velmi přesný tam, kde Comte nebyl, a přináší na světlo, co Comte nechal neosvětleno. Jak Masaryk pronikl do jednotlivých věd, Flint ukazuje na matematice. „Jeho popis a roztřídění matematických věd zdá se být tak přesné, jak může být dáno na patnácti stránkách matematickým neodborníkem.“ Podle Flinta by si kniha zasloužila i „překlady do jiných evropských jazyků“. Také H. E. Bliss ve své knize *A System of Knowledge and Organisation of Sciences* (z roku 1928) připomíná Masarykovu Konkrétnou logiku a vidí význam Masarykovy práce v tom, že v ní autor spojil několik principů, kterých jeho předchůdci užili jednostranně, a vypracoval důsledně více detailů než většina jeho předchůdců.²¹⁸

²¹⁸ Flint, R., *Philosophy as scientia scientiarum and a history of classifications of the sciences*, Edinburgh and London, William Blackwood and sons 1904, s. 272-283. Bliss, H. E., *The Organisation of Knowledge and the System of the*

I když tedy Masaryk následuje Comta v úsilí o třídění a systematizaci věd a svého předchůdce a učitele jako zkušený všestranný pozorovatel doplňuje, jeho vlastní specifikum a kritický odkaz pro budoucí generace českých filosofů tkví v principálním postavení a realistickém cíli jeho pojetí Konkrétné logiky. Konkrétní logika nás má přivést k posledním ontologickým východiskům – k věcem samým. Je vlastní organon, a proto i nejlepší úvod do vědecké filosofie. Neboť je logickým indikátorem základních poznatků a jejich slučování, splňuje současně úkol, který filosofie k vědám má – řídí jejich postup a správné směřování, umožňuje přehled dosavadních výsledků bádání a zároveň je vhodným orgánem, který tyto poznatky slučuje do jednotného výkladu světa a života.

Avšak víra v reálnou existenci světa stojí proti naší činnosti rozumové. (§28) Od nezávazné představy se liší způsobem pojetí předmětu. Je, jak zdůrazňuje Hume, „ideou pojímanou zvláštním způsobem“ a tento způsob je možné zaznamenat jen prostřednictvím citové evidence. Onen pocit však nelze dále analyzovat, protože neobjevuje žádné nové kvality, tj. k představovanému obsahu předmětu nic nového nepřidává.²¹⁹ I když i tento pouze pocíťovaný způsob pojetí předmětu Masaryk akceptuje, nezůstává jen u pouhé pasivní identifikace těchto jednoduchých způsobů daností. Dobře si spolu s Humem uvědomuje, že jednání a vlastnosti, jež nazýváme *dobré*, neprospívají jen nám samým. Schvalujeme-li či odsuzujeme-li, stavíme se na stanovisko společenské, a nikoli na své stanovisko soukromé, a odvolává se na J. St. Milla. Ten, vycházející ze svého modifikovaného utilitarismu²²⁰, zdůrazňuje nejen subjektivního činitele, ale přijímá také kvalitativní rozdíly citů. Je toho názoru, že *štěstí* musíme hodnotit nejen podle kvantitativních rozdílů, ale i podle jeho kvality. Jako Platón (v 9. knize Státu) tvrdí i Mill, že jenom člověk, který zná ze své zkušenosti rozmanité kvality štěstí, může platně ocenit různé hodnoty. Ony dále už neanalyzovatelné kvality Masaryk pojímá jako životní účely a v rámci svého mírného racionalismu nás nabádá k jejich hierarchickému uspořádání. Úkolem etiky je pak zabývat se účely nejvyššími. I když praktické vědy mají z věd konkrétních přímo vycházet, pro etiku Masaryk přesto postupně

Sciences, with an introduction by John Dewey, New York, Henry Holt and Company 1929, s. 356-357. Srv. také Král, J., *Masaryk filosof humanity a demokracie*, c.d., s. 69.

²¹⁹ Hume, D., *An Abstrakt of a Treatise of Human Nature, 1740: A pamphlet hitherto unknown*, Oxford 1938. Česky in: *Reflexe* 38/2010, s. 75-89.

²²⁰ J. St. Mill, zvláště vlivem Coleridgeovým a Carlyleovým, pochopil vnějšnost a jednostrannost Benthamova utilitarismu. I když se nikdy nevzdal předpokladu, že poslední měřítko hodnoty svých skutků musíme hledat v účincích majících tyto skutky na lidské štěstí, cílem není co možná největší štěstí jednajícího člověka samého, ale co možná největší štěstí pro všechny, kterých se účinek jednání týká. Tuto zásadu nezakládá jako Bentham na řádně chápaném osobním zájmu jednajícího člověka, nýbrž právě na psychologické povaze morálního citu.

vyhrazuje oblast samostatnou a integrální – etika se stává *jádrem* filosofie. Jasně říká: „Společnost není směsicí faktů nebo sbírkou archiválií a dokumentů. Vnikáme duchem svým do smyslu jednotlivostí.“²²¹ Hledá tedy principiální způsob, jak věcem porozumět, tj. smysl jednotlivých věcí i jejich etickou vlastní hodnotu (pro nás). Jedině tak je možné se v reálné skutečnosti spolehlivě a komplexně orientovat. Pro metodické systematizování a třídění těchto kvalit života je však třeba stanovit vhodný funkční princip, jenž odhalí jejich racionální názornost, čímž se současně otevírá možnost pro vypracování vhodné funkční *meta*-teorie těchto principiálních životních účelů či nejvyšších cílů.²²²

Masarykova Konkrétná logika nenalezla v německy mluvícím světě velké odezvy. Byla spíše odmítána nebo značně kritizována než přijímána, byť pozornost jí byla věnována dosti značná. Comtova filosofie se tam tehdy poměrně ignorovala, ale přece se našly kritiky uznávající přes různost stanoviska klady knihy. U nás byla kniha přijímána většinou pochvalně, pokud to nebyly kritiky podložené osobně nebo nevědeckým hlediskem a Masarykovo třídění věd bylo zvláště zpočátku většinou přijímáno nebo se na ně navazovalo (Tvrdý, Weyr, Engliš, Rádl, Popelová, Durdík, Chalupný atd.).

Masarykův filosofický postoj byl v zásadě konzistentní. Dříve než v Konkrétné logice řeší problém třídění a systematizace věd v nově vzniklém vědeckém časopise *Athenaeum*. Po vzoru londýnského *Athenaea*, *Deutsche Literaturzeitung*, *Literarisches Centralblatt*, *Revue critique*, newyorského *The Critic* aj.²²³ se Masaryk stává hlavním iniciátorem českého *Athenaea* a současně jeho hlavním redaktorem. Smlouvu uzavírá s knihkupcem J. Ottou 6. 2. 1884. *Athenaeum* má stopovat veškerou vědeckou činnost referáty, úvahami a kritikami nejlepších spisů, podávat obsahy nejlepších vědeckých časopisů a informovat o současném ruchu ve vědě. Látka má být roztříděna nikoli podle fakult, ale podle přirozené klasifikace věd a podávat jejich základní schema.²²⁴ Je přesvědčen o přednosti *Athenaea* a po této stránce lze podle Masaryka tvrdit „beze všeho

²²¹ Masaryk, T. G., Rukověť sociologie. In: *Naše doba*, c.d., s. 910.

²²² Kauzální výklad vždy nestačí (člověk sám sobě někdy nerozumí), a proto je třeba přikročit k výkladu teleologickému, ovšem z hlediska teleologie empirické, přímé. Nemá kauzální výklad nahradit, nýbrž doplnit. Srv. Pozůstalost Josefa Krále, Polemiky – Lubomír Nový. In: *AÚTGM*, f. T. G. Masaryk, invent. č. 511-513, sign., III/4, K 11, 1953. Srv. také Nový, L., O překonání masarykismu ve vědomí naší inteligence. In: *Vám poděkování a lásku vám*. Filosofická fakulta v Brně k 15. výročí osvobození ČR, Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1960, s. 167-183.

²²³ Po vzoru londýnském vycházelo *Athenaeum* v Belgii i v Polsku, ale spíše povšechného rázu.

²²⁴ Rozlišuje tři velké vědní skupiny: matematicko-přírodovědnou, životovědnou (biologickou) a duchovědnou (psychologicko-sociologickou). V každé skupině odlišuje vědy abstraktní a konkrétní a umění praktické a podává jejich obrazec – jeho první schéma vědní soustavy. Srv. *Athenaeum, listy pro literaturu a kritiku vědeckou*, I. (Vysvětlivky k programu.) č. 3, listopad 1883.

vychloubání, že právě v té příčině list náš přísně vědeckému stanovisku modernému odpovídá nejlépe“. Současně poukazuje na potřebu studovat vědeckou literaturu anglickou a francouzskou (níž ostatně tolik čerpali právě Němci) a odmítá, že „my čerpati máme jen z jedné, které se tak zříkáme? Není tu řeči o nějaké národní antipatii, ale musíme žádati po nové generaci naší, aby osvojivši si znalost řeči více než jedné, ve vědě stala se světovější, abychom čerpali ze živého pramene literatur všech, protože pohodlná závislost národa na jedné literatuře značí smrt vědeckou i národní“. Uzavírá, že ve výběru látky *Athenaeum* koná svou povinnost v každém ohledu tak, jak to vyžaduje stav naší literatury.²²⁵ Že se tímto programem Masaryk řídil, dokazuje nejen obsažený seznam jeho příspěvků, ale i program jeho univerzitních přednášek. Rediguje a postupně si touto cestou rozšiřuje svůj vskutku ohromující okruh vědomostí.

3.5.3. Příprava druhého vydání Konkrétné logiky

Druhé vydání Konkrétné logiky mělo vyjít v Praze u Bursíka a Kohouta v roce 1904 pod názvem *Úvod do filosofie. Základové konkrétní logiky u vydání druhém, přepracovaném*. Již v titulu tohoto vydání Masaryk výslovně zdůrazňuje, že dílo má sloužit jako úvod do filosofie. Byť, jak připomíná, „úvody do filosofie staly se zvláštním oborem literárním“, jeho úvod zůstává konkrétní logikou a právě v tomto smyslu je také třeba knihu chápat. Opět se omlouvá za svou neodbornost „pro obor matematický a přírodovědný“.

Přepracování spočívalo v podstatě v tom, že v základě ponechával český text, opisoval z něho některá místa, popř. je jistou měrou upravoval a na nová místa vkládal nové odstavce a doplňky časopisů. Vnější změna spočívala především v zřetelně rozšířené první, noetické kapitole knihy, neboť do ní byla přesunuta část čtvrté knihy (*Pojem filosofie (= Metafyziky). Filosofie a vědy.*), čímž se tato část silně redukovala. Dále pak byla nově vložena kapitola o vědě a náboženství.

Podstatná změna čistě ideového charakteru se týká pojetí vývoje protikladu vědy a mýtu. Tuto polaritu – představující základní zákon vývoje lidského ducha – Masaryk domýšlí a nechává ji prostoupit celou knihu hned od samého počátku (ne jako dříve, že se k ní dochází až na konci

²²⁵ Tamtéž.

knihy). Vývoj myšlení od mýtu k vědě se ve společenském a politickém životě projevuje jako vývoj od teokracie a aristokracie k demokracii a demokratičnosti vůbec. Masarykovo myšlení, jak připomíná Josef Král, se totiž „oplodňuje myslím zhruba od [počátku – J. S.] 20. stol. ideou demokracie v širším smyslu“.²²⁶

Patřičnou představu o podobě a šíři vlastní revize si lze udělat ze zachovalého *Obsahu* proponované knihy. První změna spočívá v tom, že úvod původního vydání z roku 1885 se přesouvá do knihy první nesoucí název *Podstata vědění a vědy*: I. kapitola má nadpis *Jistota a meze poznání: vědění a mýtus* – § 1. *Duchovní život vědění, uměním, náboženstvím. Primát náboženství*; § 2. *Hlavní duševní síly: rozum, cit, vůle. Spor o primát rozumu (intelektualismus), citu (emocionalismus), vůle (voluntarismus)* atd.; II. kapitola *Vědění jakožto věda, dělba vědecké práce a třídění věd*; III. kapitola *Soustava a organizace věd: stupnice věd*; IV. kapitola *Přídavek: Historie pokusů o třídění a stupnici věd*. II. – IV. kapitola první knihy je obsahově totožná s původními kapitolami knihy první a druhé.

Druhá kniha *Soustava věd speciálních* se v podstatě shoduje s třetí knihou původního vydání z roku 1885. Avšak V. kapitola, vykládající jednotlivé abstraktní vědy, nese název *Stupniční soustava věd teoretických a abstraktních*. Rozdíl od původní verze spočívá v tom, že k jazykovědě měla být připojena filologie (místo zvláštního oddílu o vědách ustavených historicky a uměle) a na desáté místo (po estetice a před logiku) měla být vložena kapitola o vědě a náboženství, jak to Masaryk ostatně navrhoval v *České mysli* (1902). Součástí druhé knihy je ještě *Několik poznámek o soustavě věd konkrétních* – kapitola VI. a *Několik poznámek o soustavě věd praktických* – kapitola VII.

Třetí kniha nese název *Problém vědecké filosofie* a v rukopise se dochovala jenom kapitola VIII: *Pojem filosofie a klasifikace filosofických soustav*. Tím podle obsahu kniha končí. Celkem měla mít kniha 161 paragrafů (oproti původnímu českému vydání, které má 142 a pozdějšímu německému se 144 paragrafy).

Je zřejmé, že tuto první revizi Konkrétné logiky ovlivnily některé názory a myšlenky, jež Masaryk promýšlel už v devadesátých letech a na samém počátku století. I navzdory Masarykově pečlivému úsilí doplňovat literaturu k jednotlivým kapitolám některá nová literatura schází (jako

²²⁶ Pozůstalost Josefa Krále, in: *AÚTGM*, f. T. G. Masaryk, invent. č. 514, sign. III/4, K 12, 1950-1974.

např. Pearsonova *Grammar of Science* z roku 1900). Je však třeba na straně druhé dodat, že text nebyl do tisku definitivně připraven.

3.5.4. Příprava třetího vydání Konkrétné logiky

K poslední úpravě Konkrétné logiky Masaryk přistupuje po delší přestávce v letech 1926-1932, tedy po vydání *Světové revoluce* a v době, kdy vznikaly Čapkovy *Hovory s TGM*,²²⁷ lze-li tak soudit podle data opisů, jak se původně dochovaly v Archívu Ústavu TGM.

Tato třetí revize (jak se dochovala) není rovněž hotova. Včetně poznámek, jednotlivých ročníků revuí, vytržených listů a pojednání vztahujících se k jednotlivým vědám je téměř dokončená a rozpracovaná úprava druhé části Konkrétní logiky: *Soustava a stupnice věd abstraktních*. V průběhu let Masaryk jednotlivé kapitoly dále přepracovává a dopracovává (vnikají různé verze jednotlivých kapitol). Připojuje ještě tabulku klasifikace a stupnice věd.

Z tohoto posledního zachovalého schématu klasifikace věd vyplývá, že se Masaryk i zde přidržuje základního dělení věd podle účelu a předmětu. Přesto náboženskou vědu či filosofii (jak ji též nazývá) už neřadí k jednotlivým abstraktním vědám, ale k filosofii. Pojímá ji opět jako vědu praktickou a umisťuje ji, výslovně jako filosofii, vedle etiky: *Filosofie jako celkový a jednotný názor na svět a život (názor vědecký). Metafyzika. Filosofie praktická: Etika a filosofie (věda) náboženská*. Je ovšem překvapující, že Masaryk nepojímá filosofii jako metafyziku, ale metafyziku uvádí v tabulce vedle ní. Ostatní abstraktní vědy se shodují.

Podrobněji specifikuje konkrétní vědy ve vztahu k vědám abstraktním a u biologie a psychologie doplnil řadu speciálních věd (u biologie připojuje *antropologii, biografii, evolucionistiku*, k psychologii konkrétní *celkové stavy duševní: nuda, hloupost; psychologii geniálnosti, psychologii dětství, stáří, psychologii pohlaví, psychologii vývojovou a dědičnosti; snění, hypnosu; psychologii zvířecí; parapsychologii*). U sociologie Masaryk uvádí *kulturologii* jako souhrnný název pro vědy o intelektuální, umělecké a mravní organizaci (přesto ji chápe v užším smyslu než Ostwald, který ji pokládal za výstižnější termín než sociologie). Rovněž

²²⁷ Čapek ve své knize *Čtení o T. G. Masarykovi*, Melantrich 1969, s. 15, uvádí, že se Masaryk na schůzi Penklubu 30. března 1925 zmiňoval, že dopisuje *Světovou revoluci*, pak že by chtěl napsat paměti čtenářovy, předělat Konkrétnou logiku a vydat knihu o Dostojevském, kterou má téměř hotovou.

podrobněji rozlišuje jazykovědu a estetiku, ale i vědy praktické. Z psychologických věd konkrétních přesunuje lidoznanství do věd konkrétních a např. místo praktické estetiky vypočítává její hlavní úkoly, jako jsou umělecký průmysl, výzdoba obydlí, zahradní architektura, umělecká fotografie či film, uspořádání uměleckých sbírek a jejich studium atd.. V tabulce poprvé uvádí písmovědu, kterou počítá do věd praktických k jazykovědě.

V kapitole o biologii se proti mechanismu a materialismu hlásí k vitalismu. Vytýká mu však terminologickou neurčitost, výslovně nedostatek přesného myšlení, ale i to, že se v biologii stále nacházejí zbytky mytického a mystického myšlení. Kritizuje především Ostwalda, že jeho energie není ničím jiným než pokřtěnou hmotou a že pro duchovní pochody přijímá zvláštní duchovní energii. Pozitivně hodnotí, že biologie začala klást důraz na účelovost života a tázáním po vzniku života pak biologové docházejí k hypotéze stvoření, kterou si různě představují (lze prokazovat shodu teismu s přírodními zákony jako Reinke). Kritizuje darwinismus, že biologii vykládá mechanisticky a selekci bojem o život; byť tato teorie se zdá realistická, pokládá ji za pouhou fantazii. Darwinismus i evolucionismus Masaryk označuje jako „časový relativismus historický“.

Do značné míry je přepracovaná kapitola o psychologii. Doplnil ji o některé nové i starší poznatky. Masaryk zdůrazňuje vzájemný vztah tělesna a duševna, odmítá psychologický paralelismus a mechanicismus, připouští však, že poměr vzájemného vztahu se může formulovat různými způsoby. Staví se na stranu čisté psychologie proti její redukci na psychologii fyziologickou, ale nedomnívá se, že by byla základnou pro duchovědy. Odmítá Diltheyův požadavek zvláštní duchovědné disciplíny (psychologie rozumějící) a upozorňuje na „dnes oblíbenou“ Freudovu hypotézu. Nepříznivě charakterizuje Wundta (Wundt okrášlil fyziologickou psychologii „truismy“, nad kterými se nelze ubránit úsměvu). Překonává svůj dřívější nezájem o Brentana.²²⁸ Masaryk vyzdvihuje, že ovlivněn Benekem a anglickými psychology zdůraznil empirický ráz moderní psychologie, že se nevyhýbá metafyzické otázce o nesmrtelnosti a že pronikavou kritikou svých předchůdců velmi zdárně podnítil přesné studium psychologie. Pozitivně hodnotí také úsilí amerických psychologů (připomíná Jamese) i moderních behavioristů. V oblasti praktické psychologie uvádí vznik charakterologie a psychotechniky.

²²⁸ V původní české verzi Masaryk zmiňuje Brentana jen dvakrát, a to zcela marginálně, a v pozdější verzi německé jen jednou.

Masaryk přepracovává také kapitolu o náboženské vědě a velkou měrou kapitolu o logice, v níž se zmiňuje o některých novějších přístupech. V této poválečné verzi se poprvé Masarykova pozornost stáčí k Husserlovi.²²⁹ Poukazuje na zájem o fenomenologii v posledních letech, ale odmítá její metodu jako „jakousi mystiku na sucho“, která nás má dovést ke zření podstaty. Přesto kladně hodnotí, že Husserl a jeho škola přispěli k přesnější formulaci poměru logiky k psychologii, k sociologismu, k matematice a k jazykovědě. Konkrétní logiku v této poválečné verzi nazývá „vědovědou“. Masaryk připomíná, že ze starších filosofů užívali tento termín Fichte a Bolzano. Sám se shoduje s Bolzanem s tím rozdílem, že do ní neklade logiku abstraktní a praktickou, které u Bolzana splývají.

Z fragmentů korespondence, jež lze dohledat v Archívu Ústavu TGM, se dozvídáme, že za recenzenta poválečné revize knihy si Masaryk vybral Christiana Ehrenfelse. Ten však počátkem září 1932 umírá a k recenzi proponovaného vydání se už nedostal.²³⁰

3.5.5. Recenzenti Konkrétné logiky

V neněmecky mluvícím světě byla Masarykova Konkrétná logika přijata vesměs pozitivně. V roce vydání její německé verze referuje o knize anglický filosofický časopis *Mind*.²³¹ V knihopisné poznámce se dovídáme, že kniha je založena na rozsáhlém studiu a je přesná a nestranná v jednotlivostech. Věnovala mnoho pozornosti anglickému myšlení a anglický vliv je všude zřejmý. Autor hájí Comtovo třídění (s několika výhradami) proti Spencerovi, jehož třídění kritizuje. V témže roce vychází velice pozitivní recenze knihy od E. L. Radlova v periodiku *Žurnal ministerstva narodnogo prosvěščenija* (N. 78, 1887, s. 414-416). Knihu kladně hodnotí i polské *Atheneum* (1889, t. I. z. II. s. 259-274) prostřednictvím článku S. Dicksteina O najnowszych

²²⁹ O pokusu revidovat Konkrétnou logiku ostatně Masaryk 10. 3. 1930 Husserlovi píše: „Pracuji na druhém vydání své konkrétní logiky; první vydání bylo zavádějícím pokusem (ein verführter Entwurf) nehotovým; doufám, že nyní budu moci nabídnout něco lepšího.“ Jirásek, J., Masarykovy dopisy Husserlovi: (dokumenty filosofického přátelství). In: *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*. B, Řada filozofická. 1970, roč. 19, č. B17, s. 164.

²³⁰ Po Ehrenfelsově smrti píše jeho žena Emma dopis, v němž se zmiňuje o navrácení rukopisu: „Prosím o posečkání a laskavé prominutí; pustím se okamžitě do prohlédnutí velkého množství rukopisů, abych onen označený jako Konkrétní logika mohla co nejdříve poslat kanceláři presidenta republiky.“ 15. 10. 1932 píše, že konečně našla hledaný manuskript, který se stane nyní „přátelsky dodanou zásilkou“ pro kancelář presidenta republiky; zmiňuje se o 105 stránkách rukopisu. *Dopisy*. AÚTGM v Praze. Srv. Olšovský, J., Konkrétní logika – celoživotní téma T. G. Masaryka. In: *Filosofický časopis*. Roč. XLIII, 1995, č. 1, s. 56.

²³¹ *Mind*, No. XII, 1887, s. 356. Srv. Masaryk, T. G., Pokus o konkrétní logiku. In: *Spisy* 3, c.d., s. 227 an (ediční poznámka).

próbach klasifikacyi nauk. Pozitivního ohlasu se dostalo knize také v Itálii. Kromě H. Morselliho²³² ji v zásadě kladně hodnotí Vadalà-Papele v knize *La funzione organica dela società e dello stato nela dottrina di G. D. Romagnosi* (1887) a Sicilio Vanni ve spise *Prime linee di un programma critico di sociologia* (1888). Stejně tak se o Masarykově knize pochvalně vyjadřuje z pera J. Budaye maďarský filosofický časopis *Magyar philosophiai szemle* (viz Čas 3, 1889, s. 153-154).

U německých, neherbartovsky orientovaných filosofů se kniha dočkala celkem příznivé odborné kritiky od tehdy bonnského profesora J. Witteho v *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik* (sv. 95, 1889, s. 123-134). Zato zcela odmítavý posudek podává herbartovec Ch. A. Thilo v *Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus* (sv. XVII, 1890, s. 114-120). Také celkem odmítavá, avšak povrchní je kritika L. Schädela otištěná v *Deutches Literaturblatt* (sv. X, 1887, s. 74). Krajně odmítavé reakce se Masarykově knize dostává z pera pražského rodáka a tehdejšího docenta lipské university Schuberta von Solderna v *Literarisches Centralblatt*, Nr. 41, 6. srpna 1887.²³³ Tuto recenzi přetiskl v témže roce časopis *Krok* (sv. I., 1887, s. 364-366) v souvislosti s předchozí hrubě odmítavou kritikou Gustava Záby (*Krok*, I, 1887, s. 264-266, 329-331). Jako reakci na Soldernovu recenzi přinesly Grégrovy *Národní listy* v říjnu téhož roku článek nadepsaný Vědec Masaryk – od Němců odbyt. Měsíc poté vychází na obhajobu Masarykova spisu článek Vlastenecká policie filosofuje.

Z českých recenzentů Konkrétnou logiku příznivě hodnotí Seydler, Raýman, Krejčí, Vychodil a o něco později Krejcar, nepříznivě o knize referuje výše jmenovaný Zába a většina katolických teologů²³⁴. První recenze z pera profesora teoretické fyziky a astronomie na české universitě Augusta Seydlera vychází v *Athenaeu* v roce 1886.²³⁵ Krok za krokem reprodukuje obsah Masarykova spisu. Ačkoli Seydler s některými Masarykovými názory nesouhlasí a žádá jejich další výklad, oceňuje eminentně praktický účel knihy směřující k nejvyšším etickým cílům. Proti současné vědecké dezorganizaci a rozdrobenosti si kniha dává za úkol postavit pevnou vědeckou

²³² Autor knihy o sebevraždě, kterou Masaryk hojně užíval, přiznává Masarykovi ve věnování své studie *La Filosofia monistica in Italia* (1887) Masarykovi, že „čerpal mnoho myšlenek v jeho výtečném Pokuse o konkrétní logiku“. Pozůstalost Josefa Krále, in: *AÚTGM*, f. T. G. Masaryk, invent. č. 514, sign. III/4, K 12, 1950-1974.

²³³ Soldernovu odmítavou recenzi a Masarykovu kritickou odpověď na tuto recenzi nesoucí původní název *Herr Schubert von Soldern als Recenzent* lze nalézt v českém překladu in: Masaryk, T. G., *Pokus o konkrétní logiku*, c.d., s. 223-226.

²³⁴ O Masarykově postoji ke katolické a teologické literatuře 80. let 19. století referuje Zdeněk Nejedlý: *T. G. Masaryk*. IV. Praha, Melantrich 1937, s. 318-320. Polemiky mezi katolickými teology té doby a Masarykem se stručně dotýká Jaroslav Opat, *Filosof a politik T. G. Masaryk 1882-1893*. Praha, Melantrich 1990, s. 103, 365-366 a Josef Zumr ve studii *Katolická kritika Masarykových „Základů konkrétné logiky“ a jiných prací téže doby*. In: *Filosofický časopis*, 48/2000, č. 2, s. 293-299.

²³⁵ *Athenaeum* III/1885, č. V, únor 1886, s. 174-178, VIII – IX, květen – červen, 370-376.

organizaci, a tím co nejúčinněji působit na rozervanost doby a přispět k žádoucí proměně společenských poměrů. V tomto smyslu pokládá spis za nový krok k dráze, již autor nastoupil svým spisem o sebevraždě. Současně odborníky opětovně vyzývá, aby se ke spisu ze svého stanoviska vyslovili a na základě diskuse ozřejmili význam knihy jak pro filosofické pojmání úkolů vědy, tak pro potřeby naší literatury a jejího soustavnějšího vzdělávání. V duchu této výzvy reaguje na knihu Bohuslav Raýman v *Chemických listech* (1886, X, s. 109) a podrobuje odborné kritice především kapitulu o chemii.

František Krejčí v časopise *Paedagogikum* (VIII, 1886, s. 224-227, 277-280) konstatuje, že zvláštní význam spisu pro naši literaturu vidí v tom, že oproti německému idealismu Masaryk otevírá českému čtenáři možnost nahlédnout do anglo-francouzského myšlení. Má s nimi společný jasný, řízný sloh, obsáhlé vědomosti v mnohých vědách a názorný přehled ve všech vědních oborech. Tím se dílo stává poutavým, přesvědčivým a jaksi gentlemansky přímým, takže jeho četba je poučná a povzbuzuje k přemýšlení. Třídění věd však vytýká, že nelze vědy klást mimo stupnici. Tento přístup u Krejčího vzbuzuje dojem nedokonalosti a navrhuje některá vlastní řešení tohoto problému. Jeho celkové hodnocení knihy je vysoké: „Vábný a znamenitý obsah knihy k novým a novým úvahám povzbuzuje“; „Znamenitý a důležitý jev v literatuře naší“, a tato úvaha podle Krejčího není poslední vzrušující ozvěnou, kterou kniha vyvolala. Jako mladý myslitel (stojící v té době ještě pod silným vlivem herbartismu) přesto nesouhlasí s Masarykovým hlediskem, které bylo tehdy ještě určujícím způsobem ovlivněno Comtem, a nesdílí Masarykovo odmítavé stanovisko k německé filosofii („kaceřovaný autorem Kant“). Krejčí zastává v tomto období názor, že co provádí Comte prakticky, to činí Kant, Herbart teoreticky.²³⁶

Velmi ostrý, znehodnocující až přímo urážlivý posudek napsal na Masarykův spis herbartovec Gustav Zába (Durdíkův žák a stoupenec)²³⁷. Vytýká spisu nedůslednost a rozpory (knihy je „prosáklá spornými pojmy metafyzickými“). Kromě odmítnutí Masarykova realistického postoje a nároku, že podává prvý soustavný samostatný pokus o konkrétní logiku, autorovi mimo jiné vytýká, že necituje nic z české filosofické literatury.²³⁸ Po několika jízlivých osobních

²³⁶ Krejčí se k problematice Masarykovy Konkrétní logiky vrátil ve svém pojednání O Masarykově filosofii uveřejněném v *České myslí*, XI, s. 98-119. V témže čísle o české a německé verzi referuje v článku nazvaném Masarykovy názory o logice František Čáda (s. 120-134).

²³⁷ Srv. in: *Krok*, I. 1887, s. 264-266, 329-331.

²³⁸ „Což neví o spisech našich: Čuprových, Dastichových, Durdíkových, Lindnerových, Kramářových, což o jiných domácích neví nic ... Při estetice uvádí svou kratičkou přednášku, ale Durdíkovu Aestetiku nikoli.“

poznámkách (jako např.: „Tak staví Masaryk sebe jen trochu výše než Aristotela!?“) knihu doslova dehonestuje tvrzením, že z vědeckého stanoviska je kniha „nicotný a bezvýznamný spis“.²³⁹

Z pozice křesťansko-katolické (opírající se o aristotelsko-tomistickou filosofii) Masarykův spis v *Hlídce literární* (III, 1886, s. 206-208, 237-239) pozitivně posuzuje J. P. Vychodil. Srovnává své vlastní stanovisko (které ostatně považuje za správnější) s Masarykovým, avšak na rozdíl od ostatních katolicky orientovaných kritiků Masarykovo stanovisko nepokládá za scestné, spíše jej chápal a uznával a projevoval tak osobní snášenlivost. Věcných výtek najdeme málo a pokus o konkrétní logiku jako samostatnou vědu uznával. Obecně lze konstatovat, že katolická reakce se zabývá hlavně částmi pojednávajícími o teologii a náboženství, převážně ale nejen odmítavě, ale i velmi nevěcně a ostře.²⁴⁰

V podstatě pozitivní posudky Masarykova spisu přinesly některé pozdější práce pojednávající speciálně o třídění věd jako např. výše zmiňovaný spis Flintův a Blissův. Josef Tvrďý je toho názoru, že Masaryk podává v *Konkrétné logice* „originální“ metodický úvod do filosofie a nikoli jen („jak bývá zvykem“) rozbor a historii filosofických problémů. Tvrďý nachází v knize tolik znamenitých historických postřehů, že by se „z ní dal takřka učiniti samostatný výtah celé historie filosofického myšlení“.²⁴¹ Podrobnou reprodukci *Konkrétné logiky* nám podává Zdeněk Nejedlý ve své Masarykově biografii (IV, 1937, s. 172-245). Nejedlý knihu obecně velmi oceňuje, zvláště její význam pro české myšlení a český kulturní život. Po odborné stránce (pro posouzení a zhodnocení *Konkrétné logiky*) však jeho výklad mnoho nepřináší. Nejedlému jde spíše o propagaci jejího historického významu v české kultuře: „Počíná nové období české vědy.“ Podle F. X. Šaldy měla *Konkrétná logika* „čeliti rozkladu vědecké specializace, podati jednotnou organizaci věd a tím nepřímou překonati i anarchii, v níž se utápí moderní porevoluční člověk“.²⁴² Za Masarykovo

²³⁹ Zábavu recenzi kritizuje František Krejčí v posudku německého vydání *Konkrétné logiky* v *Paedagogikum* IX, 1887, s. 552-554.

²⁴⁰ Výjimku tvoří článek nadepsaný pouze iniciály P. Š. pod názvem *Filosof a náboženství. Několik slov o nové knize*. v *Časopisu katolického duchovenstva*, XVII, 1886, s. 288-297 (Josef Král se domnívá, že autorem mohl být člen křížovníckého řádu Petr Špička, Josef Zumr za autora označuje mladého kněze Tomáše Šobra). Mezi ostře odmítavé kritiky patří např. reakce teologa V. Šimanka, *Zda církev katolická učení své o nejsv. Trojici převala z Platonismu anebo od pohanů vůbec?* (tamtéž, XXX, 1889) a jednostranně odmítavý postoj k Masarykovu spisu od Filipa Konečného, který zprvu v časopisu *Vlast'* a potom knižně pod názvem *Jak píše prof. dr. Masaryk o katolické víře a vědě?* Praha, Nákladem družstva *Vlast'* 1891, 240+XII s. Srv. Josef Zumr ve studii *Katolická kritika Masarykových „Základů konkrétné logiky“ a jiných prací téže doby*. In: *Filosofický časopis*, c.d., s. 293. Srv. také *Pozůstalost Josefa Krále*, in: *AÚTGM*, invent. č. 514, sign. III/4, K 12, 1950-1974.

²⁴¹ Josef Tvrďý, *Vlivy pozitivistické a Brentanovy na Masarykovy myšlenky o dějinách filosofie*. In: *Masarykův sborník. Časopis pro studium života a díla T.G. Masaryka*, ročník I. 1924-1925, řídil V.K. Škrach, druhé vydání, Praha, Čin, Praha 1924, s. 19.

²⁴² Šalda, F. X., *Osobnost T. G. Masarykova*. In: *Šaldův zápisník*. II. Praha 1991, s. 234.

fundamentální filosofické dílo je považuje také Josef Král.²⁴³ Lubomír Nový chápe Konkrétnou logiku jako pokračování úsilí, které Masaryk vyjádřil už v *Sebevraždě*, tj. že moderní člověk, jenž je zbaven jednotného náboženského světového názoru, potřebuje novou jednotu, bez níž je plnohodnotný život nemožný: „I Masarykův velký zájem o otázku konkrétního a abstraktního, k níž se mnohokrát v ‚Konkrétní logice‘ vrací, zapadá do jeho snahy o léčení krize obrodou člověka.“²⁴⁴

Počátkem padesátých let se po kořenech Masarykovy filosofické pozice táže Jan Patočka. Ve studii *Kolem Konkrétní logiky*²⁴⁵ si nejprve všímá rozdílu v přístupech třídění předmětu věd u Comta a Masaryka. Masaryk chce ve své distinkci věd abstraktních a konkrétních postupovat důsledněji a ve vědeckém smyslu přísněji než Comte, připomíná Patočka. Podle Comta vědy abstraktní (obecné) objevují obecné základní zákony různých tříd či kategorií jevů, vědy konkrétní (zvláštní, popisné) aplikují tyto zákony na skutečný výzkum jednotlivin („existujících bytostí“) nebo zkoumají různé kombinace těchto zákonů, obecných fakt, funkcí, ale ne nutně individua jako individua. Podle Masaryka abstraktní vědy studují zákony spravující jednotliviny, konkrétní vědy jednotliviny samy, konkréta jako konkréta. Přestože se Masaryk v podstatě (až na výše uvedené výjimky) drží Comtova třídění věd, neměl by v rámci svého pojetí Konkrétné logiky do věd konkrétních zahrnovat ani geometrii, ani botaniku a zoologii (nezabývají jen existujícími jednotlivinami, ale rody a druhy), ba ani konkrétní logiku, míní Patočka. Že tak Masaryk činí, má podle Patočky pravděpodobně důvod čistě logický: obecnost a zvláštnost tvoří disjunkci, kdežto obecnost a partikulárnost (pojímaná jako singulárnost) oproti tomu tvoří disjunkci logicky ostrou.

²⁴³ Dne 17. 12. 1968 byla uzavřena mezi nakladatelstvím ČSAV a Josefem Králem smlouva, podle níž se NČAV zavázalo vydat do tří let původní českou verzi *Konkrétní logiky*. Král k tomuto vydání vypracoval obsáhlou předmluvu, kde (kromě mnoha dalších důležitých postřehů) ve dvou kapitolách (sedmé a osmé) připojil další Masarykovy úpravy textu, které připravoval pro druhé (1906-1907) a třetí (1926-1932) vydání knihy. I přes několikerá věcná odůvodnění prof. Krále a pozitivní doporučení recenzentů (jak se dovídáme z korespondence s redakcí) k vydání v podmínkách zostřující se normalizace nedošlo. ZKL, jak prof. Král (v dopise redakci zdráhající se knihu v r. 1971 vydat) zdůrazňuje, je první česky psaná kniha, a to o jednom ze základních problémů vědeckých, filosofických a sociologických, která nebyla dosud po druhé tištěna. Kniha má podle Krále mimoto speciální význam pro českou filosofickou dikci, který nemůže její překlad do němčiny nahradit, byť po některé stránce ji věcně doplňuje. Ostatně problém třídění věd, připomíná Král, se u nás stal jedním z problémů stále pojednávaných a byl Masarykem po celý jeho život sledován a dále rozpracováván. Připomíná, že je třeba toto klasické – dosud podruhé neotištěné – dílo české filosofie vydat, a s tím i další Masarykovy spisy alespoň pro studijní potřeby, jak to ostatně činí v anglicky mluvících zemích, čehož je dokladem anglické vydání třetího svazku *Rusko a Evropa* či spisu *Sebevražda*, který připravil Chicago University Press v r. 1970 ve sbírce *The Heritage of Sociology*; mezi spisy vynikajících amerických sociologů, např. Ogburna, Parka, Burgesse, Hendersona, a evropských jako Maxe Webera, T. Tardea, Floriana Znanieckého vychází také Masarykův překlad *Sebevraždě* z r. 1881 pod názvem *Suicide and the Meaning of Civilisation*. (V roce 1972 vychází *Masaryk on Marx. An Abridged Edition of T. G. Masaryk, The Social Question: Philosophical and Sociological Foundations of Marxism*. Edited and translated by E. V. Kohák. Bucknell University Press 1972 – J. S.) Pozůstalost Josefa Krále, in: *AÚTGM*, f. T. G. Masaryk, invent. č. 514, sign. III/4, K 12, 1950-1974.

²⁴⁴ Nový, L., *Filosofie T. G. Masaryka*. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1962, s. 35.

²⁴⁵ Patočka, J., *Kolem Konkrétní logiky*. In: *Češi II*. Praha, OYKOYMHENH 2007, s. 13- 32 a také 395-397 (dodatek).

Patočka dále poukazuje na to, že rozdíl abstraktních a konkrétních věd závisí na rozvrhu předmětných kategorií. Protože Comte i Masaryk vycházejí ze stupnice, kterou nám předkládá hrubá, předvědecká zkušenost, nemohou v plné míře rozlišit (méně Comte než Masaryk) mezi kategoriemi jevů a kategoriemi jsoucna. Comte si vystačí s kategoriemi jevů (nelze poznat pravou povahu druhu věci), Masaryk požaduje kategorie jsoucna („vesměrných jednotlivin“),²⁴⁶ a z toho Patočka vyvozuje, že právě proto si Masaryk více cení vědy konkrétní než abstraktní. Vlastní nesnáze třídění věd vidí Patočka v tom, že vědy vycházejí ve svém vývoji od rozčlenění jevového k rozčlenění věcnému (reálnému). Na jevovém rozčlenění ale podle Patočky nelze založit „přirozenou klasifikaci“ věd, jak to činí Comte, a proto je Comtova přirozená stupnice věd přirozenou jen *cum grano salis*. Také Masaryk v tomto smyslu neuznává rozdíl dvojí předmětné klasifikace. Učlenění klasifikace své doby považuje za onticky vyhovující a Comtovy jevové kategorie pokládá nejen za imanentní, ale vidí je zakotveny ve věcech samých – jsou kategoriemi věcí a jejich vztahů. Masaryk tím podle Patočky uzavírá cestu k historickému pojetí vědeckého oboru a zavádí rozdíl mezi vědami „přirozené stupnice“ (jakmile dosáhly jednou „přesnosti“) a vědami ustavenými „historicky a uměle“. Ve skutečnosti, míní Patočka, se všechny vědy ustavily původně „historicky a uměle“ podle principů životně praktických a historických – „vzhledem k našim zájmům a potřebám“ – a teprve během doby u nich převládá „ryzí“ věcnost (byť ne úplně) a ujasňuje se jejich vlastní předmět. Patočka to pak konkrétně ukazuje na vývoji matematiky.²⁴⁷ Tím Patočkově odpadají dvě stupnice a zůstává jen jedna, která se postupně ustavuje podle toho, jak se vědy časem zpřesňují.

V třetí úvaze se Patočka kriticky zamýšlí nad tím, jaký význam má Comtovo úsilí o vědeckou klasifikaci z hlediska moderní filosofie a vědy. Patočka poukazuje na to, že moderní filosofie vede boj proti metafyzice, speciálně proti metafyzice aristotelsko-scholastické, a vede tento boj ne racionalisticky, ale empiricko-historicky. Tento empiricko-historický příklon nenachází jen ve filosofii britské, ale i pevninské, zvláště v kantovské filosofii a nachází jej také v Comtově

²⁴⁶ Masaryk (na rozdíl od Comta) neignoruje stupnici bytostí jako něco metafyzického, neřešitelného. Jasně říká: „Soustava věd konkrétních známa jest nám ještě méně nežli jejich třídění. Pokud závislé jsou na abstraktních, platí též jim stupnice věd, avšak při velikém jejich počtu podrobná stupnice věd konkrétních jest úkolem budoucnosti. K tomu konci ovšem věda napřed podati musí stupnici jednotlivin vesměrných, o kterou ponejprv Leibniz se pokusil a o které v naší době pracují vědci všichni.“ A v poznámce dodává: „Prvý nejasný pojem věcné stupnice nalézáme u Platóna, dle kterého duše lidská v sobě chová vlastnosti duše zvířecí a rostlinné. Leibniz svou nepřetržitou řadou monád tento pomysl Platónův rozšířil a zevšeobecnil.“ Masaryk, T. G., *Základové konkrétné logiky*. In: *Spisy TGM*. Sv. 2, c.d., s. 131.

²⁴⁷ Comte ignoruje podle Patočky skutečnost, „že 1. matematika *vykládá*, nejen popisuje, že zápasí s výrazem skutečností samých a není jen přesným záznamem veličinných jevů, které by byly ve své podstatě jednoduché a jasné“.

pozitivní filosofii, v jeho soustavě věd, která má nahradit onu jednotnou *mathesis universalis*, jež je jádrem metafyziky. Ta Comtovi podle Patočky potvrzuje onu „přiměřenou a neměnnou hierarchii fenoménů“, kterou aristotelská metafyzika „eternisuje“ jako základní hierarchii bytostí tohoto světa. U Masaryka je tento latentní aristotelismus ještě jasnější a přechází v otevřenou metafyziku, jak ukazuje vztah abstraktního ke konkrétnímu a stupnice bytostí, která obnovuje Leibnize a skrze něho Aristotela. Pozitivismus, kterému byl ostatně nejbliže v *Konkrétné logice*, Masaryk považoval za příliš „objektivistický“, a právě zde jej překročil.

Také J. L. Fischer²⁴⁸ poukazuje na některé principiální odlišnosti Comtovy a Masarykovy vědecké metody a za ústřední problém *Konkrétné logiky* – vlastně Masarykova myslitelského úsilí vůbec – považuje v tomto ohledu problém subjektivismu a objektivismu. Abychom ale správně porozuměli smyslu problému, Fischer předesílá, že se nelze držet běžného významu obou těchto termínů. Uvažuje-li Masaryk o „objektu“, tak vždy jako o objektu konkrétním (o jednotlivině). Ačkoli ví, že vlastní subjektivitu opustit nelze (v tom se Masaryk drží karteziánského *cogito ergo sum*), rozhoduje se pro objektivismus smyslů proti subjektivismu rozumu (neboť odstrašujícím příkladem mu byl po dlouhou dobu Kant a pokantovští spekulativní filosofové). Masaryk se pohybuje nejbezpečněji tam, kde má „před sebou docela konkrétní látku, přesně vymezený úkol“. Jeho slabinou podle Fischera byla abstrakce. S abstraktní problematikou si Masaryk „nikdy neví dobře rady, je rozkolísaný, ano neurčitý, a zaplétá se do rozporů“.

Fischer uznává, že Masarykovým úsilím vědy klasifikovat nabyly jednotlivé úseky a úkoly na určitosti, staly se viditelnější a ve své ohraničenosti přístupnější zpracování. Ovšem jenom klasifikací se podle Fischera nikdy nevyřeší otázky vědecké metody (jež mají být druhým hlavním předmětem *Konkrétní logiky*). Vědeckou metodu můžeme sice aplikovat jen *in concreto*, ale uvažovat o ní, formulovat její zásady, je nutné *in abstracto*, zdůrazňuje Fischer. Co se metodologie jednotlivých věd týče, tedy s výjimkou oddílu o sociologii (jenž byl Masarykovi nejbližší), nalézá v partiích ostatních jen všeobecné náznaky a poznámky. A Fischer opět konstatuje: „Zde, v abstraktním výkladu, nebyla Masarykova síla, po této stránce také jeho dílo není myslitelským přínosem.“

Po osvětlení problému, proč Masaryk přikládá „až neúměrnou“ váhu klasifikaci věd, se Fischer obrací k psychologii. Připomíná, že přidáním psychologie se Comtova stupnice

²⁴⁸ Fischer, J. L., Masarykovo pojetí vědy a filosofie. In: *Naše věda*, c.d., s. 1-13.

„zesubjektivizuje“. Tento vědomý subjektivní příklon se pak podle Fischera musí logicky promítnout i do vlastního Masarykova pojetí filosofie. Pokud filosofie má být jednotným věděním o světě, je třeba se ptát, odkud bude čerpat své jednotící hledisko. Za vědu mající převahu věcnou a metodickou a je s to toto principiální jednotící hledisko poskytnout Masaryk nepovažuje sociologii, ale psychologii – „jen psychologicky lze obecně posoudit jakoukoliv lidskou činnost a jednotně ji pochopit v různých projevech“²⁴⁹. Psychologii upřednostňuje tedy proto, že každý poznatek, jenž je zároveň jevem duševním, může být studován psychologicky. V mezích naší možné subjektivní zkušenosti – „v nejužším a nejvlastnějším smyslu“ ve vědecké „metafyzice“ pojímané jako *philosophia prima*²⁵⁰ – je pak třeba hledat obecný a nutný jednotící princip, na jehož základě lze v duchu konkrétní logiky vybudovat „všeobecnou axiomatiku“ jako „soustavu všech určení, pravidel a zákonů, společných všem vědám“.²⁵¹

Vlastní Masarykovy noetické závěry však neposkytují Fischerovi uspokojivou odpověď na otázku, čím by filosofie v poměru k ostatním vědám měla být – Masaryk se vůbec neptá, „co bude obsahem této filosofie, této ‚metafyziky‘“, pokusíme-li se o ni jako o jednotnou vědu, o jednotný světový názor (o „lidské vševědě“) na podkladě psychologie. Podává pouze program jakési vědecké filosofie a sám jej nedovede splnit. Svěřuje ho korporaci odborníků (vědecké akademii), jejíž členové by měli být v názoru na pojetí filosofie jednotní, neboť se ve své vědecké práci budou řídit principy konkrétní logiky. Podle Fischera „Masaryk ztotožnil filosofii s vědou natolik, že ji nedovede od vědy odloučit. Necht' hledá východisko jakékoli, narazí vždy na – vědu, hledaje – filosofii.“ Filosofické stanovisko, které Masaryk v *Konkrétné logice* zastává, Fischer označuje jako „*scientismus*“.

Ovšem Masarykův *scientismus* nelze podle Fischera v zásadě ztotožnit se *scientismem* Comtovým, byť je nesporné, že řadu pozitivistických východisek Masaryk od Comta přebírá. Fischer (jako myslitel Comtem dobře poučený)²⁵² zdůrazňuje, že Comtova pozitivní filosofie byla

²⁴⁹ Masaryk, T.G., *Pokus o konkrétní logiku*. In: *Spisy TGM*. Sv. 3, c.d., s. 202.

²⁵⁰ Tamtéž.

²⁵¹ Masaryk, T. G., *Základové konkrétní logiky*. In: *Spisy TGM*. Sv. 2, c.d., s. 162.

²⁵² Ve své výše zmíněné studii *O Masarykově pojetí vědy a filosofie* (s. 10-11) Fischer shrnuje Comtovu pozitivní filosofii takto: „Systém pozitivní filosofie, máje býti systémem teoretickým, je spolu systémem etickým, či přesněji humanitním, názorovou syntesou, která je zároveň nástrojem společenské reorganizace. U Comta je všechno zaměřeno na ‚lidstvo‘ jako celek, logický pořádek vědění i historický vývoj společenský, byvše svázány v jedno zákonem trojího stádia, vytvářejí v systému jeho filosofie vzájemně se podmiňující jednotu, která teprve umožňuje humanitní a s tím reformní zaměření i poslání jeho syntézy.“ Srv. také Fischer, J. L., *Saint-Simon a August Comte. Příspěvek k dějinám sociologického racionalismu*. Praha, Orbis 1925, s. 128 an.

Masarykovi příliš „objektivní“, protože se mu v ní individuum (subjekt) ztrácí v lidstvu. Proto Masaryk nejen rozšiřuje Comtovu obecnou encyklopedickou stupnici o psychologii. Psychologie současně přebírá původní jednotící syntetickou funkci, jež v Comtově systému měla právě sociologie. Tím však Masaryk „zbavil svou předlohu, pozitivní filosofii Comtovu, všeho, v čem byla či alespoň předstírala být syntetickou, v čem byla, či alespoň předstírala spolu být etickou, resp. humanitní, a obdržel pouhou ‚vědeckou filosofii‘, jejíž jen více méně zřetelný program dovedl formulovat, kterou však nedovedl realizovat“.

Tak také došlo k tomu, že etika není v Konkrétné logice uvedena v souvislosti s filosofií a v klasifikaci věd má místo mezi vědami praktickými. K radikálnímu obratu dochází v *Otázce sociální* (1898), kde se filosofie Masarykovi stává pátráním po smyslu života – životní moudrostí vůbec. Chce znát nejen jednotlivá fakta, ale i to, k čemu poukazují: jejich smysl.²⁵³ Tím, že „svědomí“ (tj. činitel morální) Masaryk učinil jedním z výkladových vědeckých prvků, stává se vědecký výklad nutně výkladem hodnotícím. V *Rukověti sociologie* (1901) svůj přísně vědecký postoj dále konkretizuje – etika se stává jádrem filosofie. Ačkoli tak vědomě učinil, Masaryk zapomněl zejména později na to nejpodstatnější – „vypracovat jakkoli objektivní kriterion (subjektivních) soudů hodnotících, bez něhož každý, ať morální, ať jiný hodnotící soud zůstává vlastně nezdůvodněný; ano bez něhož etika jako nauka, lhostejno zda teoretická či praktická, ani možná není“.²⁵⁴

²⁵³ Následující věta je toho dokladem, když v rámci kritiky Marxova „ultrapositivismu“ prohlašuje: „Minerál není faktem o nic více ani faktem bezpečnějším než to, že nás nelidskost trápí a lidskost těší“ a „že svědomí je tak dobře daný fakt jako jiné fakty a zjevy“. Zdůrazňuje se tedy, že pro naše hodnocení vnějších poměrů máme důvody vnitřní a že „nebýt v zárodku citů pravé lidskosti, nebylo by lidstvo nikdy dosáhlo tohoto mravního stupně, na němž dnes je, a nevypracovalo by se tam, kam dnes spěje“. Realita těchto „důvodů vnitřních, vážených z vlastní duše“, ale není o nic méně reálnější (pozitivnější), než těch vnějších. Srv. Masaryk, T. G., *Otázka sociální II*, c.d., s. 144 – 145. Srv. také Svoboda, J., Masaryk a Kant: vliv Brentanovy kritiky, souvislost s Masarykovou reakcí na mysticismus v ruském myšlení. In: *Filosofický časopis*, roč. 57, 2009/4.

²⁵⁴ Fischer, J. L., Masarykovo pojetí vědy a filosofie. In: *Naše věda*, c.d., s. 13.

4. Pozitivistické tendence před Masarykem

Pozitivismus se po svém vzniku v západní Evropě (Francii, Anglii) neomezil na nějaký ohraničený región nebo kulturní a jazykový okruh. Postupně zasahoval myšlenkovou kulturu všech zemí, ba všech kontinentů.²⁵⁵ Lze jej zaznamenat v národních myšleních všech evropských zemí, pronikl na oba americké kontinenty, tak jako i na Dálný východ. Neobjevuje se tu ovšem všude naráz, nýbrž postupně a ve srovnání s klasickými formami více či méně opožděně. Navzdory této asynchronnosti lze nicméně obecně konstatovat, že se jeho jednotlivé kulturní a jazykově zbarvené podoby projevují s jistou vývojovou pravidelností: Do povědomí jednotlivých národních kultur se dostávají v okamžiku, kdy se tu konstitovala a do jisté míry už rozvinula kapitalistická civilizace, posílená novými technickými vymoženostmi a disponující tudíž relativně uceleným systémem moderní vědy.

Také počátky českého pozitivismu, resp. jeho typicky českou vývojovou podobu je nutné vidět v obecné spojitosti se specifickými sociálně-ekonomickými a národnostními podmínkami v českých zemích. V naší myšlenkové tradici se proto neobjevuje náhodně a bezdůvodně, bez jistých předpokladů vnějších i vnitřních, sociálních a teoretických. Na jedné straně je český pozitivismus součástí celoevropského pozitivistického hnutí a navazuje na něj jako na svůj nutný vnější předpoklad. Na straně druhé by se ale nevytvořil bez jistých podmínek vnitřních, totiž bez jisté domácí myšlenkové kulturní tradice, na niž mohl přímo či nepřímo racionálně navazovat.

I když historické počátky českého pozitivismu není snadné jednoznačně určit, lze mluvit o jakési prehistorii pozitivismu – o jisté linii²⁵⁶ českého myšlení – která připravovala půdu pro jeho přijetí. Je však třeba zdůraznit, že tato jen volná, byť souvislá linie českého myšlení, připravující a anticipující pozitivismus ve vědomí české společnosti 19. století, jej sama ještě nevytváří. Analýza

²⁵⁵ Kromě klasické fáze pozitivismu, počínající ve Francii a Anglii v první polovině 19. století, se v druhé polovině 19. století dostává do Německa, Itálie a sever Evropy a ke konci 19. století postupně proniká do USA, Latinské Ameriky, Ruska, Polska, českých zemí a Číny i Japonska. Vznikají pozitivistické spolky. Ve Švédsku lékař Anton Nystrom zakládá pozitivistický spolek pro dělnictvo. V Brazílii měly podobné spolky např. aktivní vliv na řešení otázky otroctví.

²⁵⁶ Tuto linii lze charakterizovat jako „spodní racionalistický proud, jevíci se touhou po vzdělání a vysokým hodnocením vzdělání a lidové osvěty [...], vysokým hodnocením vědy a poměrně malou účastí náboženství a iracionálních proudů v kulturním dění“, jako proud, který se u nás udržuje od doby osvícenství „až konečně nachází v pozitivismu své teoretické odůvodnění a systematické názorové vybudování“. Popelová, J., *Filosof František Krejčí*, Praha, Národní práce 1942, s. 6.

historických vývojových souvislostí nám nicméně umožňuje jednotlivé vrstvy této prehistorické linie českého pozitivismu blíže obecně specifikovat.²⁵⁷

Jako počátek této linie lze označit české osvícenství²⁵⁸, které usilovalo o racionální napojení české kultury na západoevropskou myšlenkovou tradici.²⁵⁹ Její druhou vrstvu představuje (třeba jen epizodicky) formulace tzv. filosofie zdravého českého rozumu, jež byla vyjádřena ve sporu o „bytí či nebytí německé filosofie v Čechách“ kolem roku 1848.²⁶⁰ Šlo o útok českých vlastenců, převážně Havlíčka a Gablera, výslovně odmítajících metafyzickou spekulaci a obecně deklarujících empirismus s odkazem na anglickou a francouzskou zkušenostní filosofii. Třetí a čtvrtý stupeň této linie pak tvoří tendence k tzv. přírodovědeckému světovému názoru, tj. jisté rozšíření naturalismu a evolucionismu, které se neomezovalo jen na postoje přírodovědců, ale pronikalo také do širšího povědomí inteligence 60. a 70. let.²⁶¹ Poslední vrstvu představují některé postoje českého herbartismu 60. - 80. let, v mnohém oněmi tendencemi ovlivněné.

Ačkoli se česká přírodověda 60. a 70. let začala skutečně exaktní vědě teprve přibližovat, dochází k postupnému formování moderní specializované přírodovědy, k jejímu systematickému pěstování. Uvědomuje si své potřeby a hlásí se ke své institucionální základně, což ostatně potvrzuje i úsilí jednoho z našich významných biologů, vědce světového formátu J. E. Purkyně. Ve svém spise *Akademia* z let 1861-1863 vyjadřuje potřebu založit vlastní nezávislou národní

²⁵⁷ Srv. Cetl, J., *Český pozitivismus*, Brno, Univerzita J. E. Purkyně, 1981, s. 39 a n.

²⁵⁸ Viz. Král, J., *Československá filosofie. Nástin vývoje podle disciplin*. Praha, Melantrich 1937, s. 19 a n.

²⁵⁹ Srv. Svoboda, J., Racionalita v osvícenství a její evropský kontext: Dobrovský, Palacký, Masaryk. In: *Auspicia. Recenzovaný neimpaktovaný časopis zaměřený na oblast společenských a humanitních věd*. VŠERS a FLÚ AV, ročník VI, 2009/1, str. 82 a n.

²⁶⁰ Viz Čupr, F., *Sein oder Nichtsein der deutschen Philosophie in Böhmen*, Prag 1847.

²⁶¹ V této porevoluční době dochází v naší společnosti k přerodu radikálního demokratismu v liberalismus mladočeského typu. Pro naše hledání předpokladů českého pozitivismu je důležité, že tato nová ideologická orientace obrací zájem české společnosti také k západoevropskému liberalismu a spolu s ním i západoevropskému pozitivismu nebo k jevům, které jsou mu teoreticky blízké. Např. K. Sladkovský využívá Millových myšlenek a E. Grégr se aktivně zajímá o soudobé přírodovědecké tendence, zejména o darwinismus, koncipoval antiklerikálně laděný, osvícenecko-osvětářský kulturní program a jako redaktor se podílel na rozšiřování prvních informací o západoevropském pozitivismu (viz *Kritická příloha k Národním listům*, kterou v r. 1864 redigoval – zde otištěna např. zpráva o Tainově spise *Le positivisme anglais*, stať o Tainovi, referát o Poitouově spisu o francouzské filosofii apod.) a konečně i Karel Sabina, byť v závěru svého myšlenkového vývoje (vedle řady jiných témat v *Umělecké besedě* přednášel i o Comtovi). Obdobné sklony vykazuje zhruba ve stejné době i česká věda. Dochází k postupnému konstituování empirické a exaktní vědy, do popředí vystupují zejména přírodní vědy a přebírají tak do značné míry dřívější hegemonii jazykozpytu a historiografie. Tento přechod od „vlastenecko-buditelských“ věd k práci přírodovědecké je symbolický tím, že mezi předními reprezentanty přírodovědecké práce najdeme syny české buditelské humanistiky, jako např. Ladislava Čelakovského (botanika a morfologa), Vojtěcha Šafaříka (chemika), Antonína Friče, syna vlasteneckého právníka a bratra J. V. Friče (zoologa a paleontologa), Jana Palackého (zeměpisce). Ti (snad s výjimkou Palackého) se také stali zakladateli moderního vývoje svých vědních disciplín. V dalších oborech měli tentýž zásadní význam např. Jan Krejčí (v geologii) a J. V. Studnička (v matematice a fyzice). Celá tato generace byla velkou měrou ovlivněna a vedena autoritou a světovým věhlasem J. E. Purkyně, který ji také spojil s generací předcházející. Srv. Cetl, J., *Český pozitivismus*, c.d., s. 42-45. Srv. také Gabriel, J., *Filozofie Josefa Tvrdého*, Brno, Univerzita J.E. Purkyně v Brně 1982, s. 23 a n., také Svoboda, J. Ke křenům akademie. In: *Akademický bulletin* 2, únor 2011, s. 22-24.

akademii, jež by byla srovnatelná s kvalitou stávajících akademií světových. Její sociální funkce má spočívat ve schopnosti se svobodně a podle vlastního odborného uvážení rozhodovat o důležitých společenských otázkách a touto cestou napomáhat k jejich praktickému řešení. Vedle církve a státu se má Česká akademie podle Purkyněho stát jednou ze tří nejdůležitějších nezávislých společenských institucí.²⁶² V tomto exaktním a pluralistickém demokratickém duchu se přírodovědecký světový názor dostává do širšího povědomí veřejnosti a je sdílen také českou tvůrčí inteligencí za hranicemi přírodních věd, jak o tom svědčí četné ohlasy i zprostředkované využití nové přírodovědy v poezii a v krásné literatuře (Jan Neruda, Jakub Arbes aj.)

Všeobecný společenský příklon k přírodovědecké metodě se pak ve svých nutných důsledcích prosazuje také ve filosofii. Rozvoj české přírodovědecké práce a zvyšující se vážnost speciálního empirického poznávání způsobují, že se v české společnosti poprvé s celou vážností nastoluje problém vztahu vědy a filosofie: veřejně se klade zásadní otázka po charakteru současné filosofie v tomto nastupujícím věku vědy, uvažuje se o možné míře revize dosavadní tradiční filosofie na pozadí oné sílící intenzity rozvoje speciálních věd atd. Tím se české myšlení posouvá až k samým hranicím obecného stanoviska pozitivistické vědy. Dobře lze tento nutný proces či postupný (pozitivistický) přerod pozorovat v jistém vnitřním myšlenkovém posunu tehdy vládnoucí české filosofie 60.- 80. let – *herbartismu*.

Exkurs: *Herbart a jeho filosofie*

Činnost filosofa, psychologa a pedagoga Johanna Friedricha Herbarta (1776-1841) spadá do doby rozkvětu tzv. německé klasické filosofie. Přesto byl Herbartův filosofický postoj od počátku jeho samostatné filosofické práce (tj. od poloviny 90. let 18. století) určován dvěma negativními hledisky: odporem k revolučnímu řešení společenských problémů (což bylo dáno prostředím, z něhož vyrůstal a v němž se pohyboval)²⁶³ a odporem k rodícímu se německému idealismu a jeho

²⁶² Prostřednictvím akademie se vědy mají hlásit se ke svým pravomocem kulturním a politickým. Purkyně věří, že „se státní právo stane pravdou“ teprve tehdy, až celá česká společnost ve vědě uvidí moderní demokratický nástroj, jenž principiálním způsobem napomáhá k naplňování sociálních tužeb a potřeb. Srv. Purkyně, J.E., *Akademia*. In: *Sebrané spisy. Věda, výchova, společnost. Studie a úvahy*. Sv. IX. Uspoř. V. Kruta a Z. Hornof. Praha, Československá akademie věd 1965, s. 64.

²⁶³ „Herbart přišel na universitu s již značně vyhraněným světovým názorem, který si utvořil v prostředí svého rodného Oldenburgu. Byl spjat s rodinnou tradicí vysokých státních úředníků, kteří uznávali osvědčené mravní hodnoty, věřili

metodě (což bylo dáno jeho předběžnou matematicko-fyzikální erudicí a jeho silným sklonem k exaktním vědám vůbec).²⁶⁴ Ačkoli Herbart nesdílí revoluční postoje svých současníků, neznamená to však, že nemá smysl pro aktuální filosofické a společenské úkoly své doby a nesnaží se je v jejím vědeckém duchu řešit. Jako protiváhu idealismu vytvořil filosofický systém, jímž se programově hlásí k *realismu* a který je charakteristický svou otevřeností vůči ostatním vědám. Kromě filosofie a estetiky byla původní Herbartova realistická metoda rozvíjena také v psychologii, ve filosofii náboženství (Wilhelm Drobich) a nacházela své plné uplatnění v pedagogických koncepcích (Karl Mager, Tuiscon Ziller, Carl Volkmar Stoy). A právě hlavně díky těmto herbartovským pedagogům se herbartismus v druhé polovině 19. století rozšiřuje po celé Evropě a proniká i do Ameriky.

Pro Herbata je filosofie zpracováním pojmů.²⁶⁵ Podle způsobu zpracování pojmů také rozlišuje její hlavní části. V teoretické filosofii je to především logika a metafyzika. Logika pojmy objasňuje. Má dané pojmy učinit jasnými a zřetelnými a tyto evidentní (navzájem srovnané a podle přesných znaků odlišené a uspořádané) pojmy mohou pak na sebe vzít formu soudů. Jejich spojením vznikají úsudky. Metafyzika pojmy opravuje, resp. pozměňuje (*Veränderung*) a doplňuje, či (jak to nazývali naši herbartovci) „doceluje“ (*Ergänzung*) rozporuplné pojmy vztahující se k danostem vnější a vnitřní zkušenosti tak, aby tyto rozpory mohly být odstraněny. Je vědou o pochopitelnosti (*Begriflichkeit*) zkušenosti.

Třebaže Herbart pokládal pojmovou reflexi za nutnou podmínku jakéhokoli filosofování, vycházel v metafyzice ze zkušenosti.²⁶⁶ Nebyl však nekritickým, jednostranným empiristou. Byl si dobře vědom nejistoty a mnohoznačnosti zkušenostních pojmů a učinil je předmětem svých pochybování. Cesta k pravdivému poznání tedy vede přes počáteční skepsi.

Herbart rozlišuje dva stupně skepse. Nižší skepse se týká látky zkušenosti, vyšší pak její formy. Na rozdíl od Kanta považuje nejen látku, ale i formu poznání za zkušenostní, tedy za

v pokrok rozumu i v mírný pokrok společenských poměrů, ale s nedůvěrou a odporem se stavěli proti radikálním změnám v myšlení a společnosti. Takováto Herbartova myšlenková výbava se v roce 1794 střetává se značně protikladnými idejemi Fichtovými, které v Německu představují pozitivní reakci na Francouzskou revoluci a na ideové dění s ní spojené.“ Zumr, J., *Máme-li kulturu, je naší vlastí Evropa. Herbartismus a česká filosofie*, c.d., s. 24.

²⁶⁴ Srv. Zumr, J., Některé otázky českého herbartismu. In: *Filosofie v dějinách českého národa*, Praha, Československá akademie věd 1958, s. 166 a n.

²⁶⁵ „Philosophie, oder Bearbeitung der Begriffe“, to jsou první slova Herbartovy *Učebnice k úvodu filosofie*. Tretera, I., *Herbart a jeho stoupenci na pražské universitě*. Praha, Universita Karlova 1989, s. 69.

²⁶⁶ V předmluvě ke knize *Psychologie als Wissenschaft* k tomu uvádí: „Kdyby se konečně někdo pokusil vylézt na má ramena, aby viděl dále než já, nemusel by si při tom ani v nejmenším připouštět starost, že by se pode mnou sesula půda. Neboť já nestojím (jak by se asi někdo při povrchním náhledu mohl domnívat) na jediném hrotu Já, nýbrž moje základna je tak široká jako veškerá zkušenost.“ Tamtéž, s. 72.

aposteriorní. Nižší skepsí, která je založena na kladení jednoduchých otázek (ač už v starořeckém pyrrhónismu vyřčených a Sextem Empirikem ve známost uvedených),²⁶⁷ Herbart dochází k závěru, že sama látka si nemůže činit nárok na to, že vyjadřuje skutečné kvality věcí, jak jsou o sobě. Přesto nepochybuje o tom, že látka je ve zkušenosti dána. Jisté je to, že vnímáme, vnímáme látku, a proto je její danost zaručena.

Vyšší skepse se týká formy zkušenosti. Látka není nikdy dána bez formy, sama o sobě, nýbrž vždy v nějakých vztazích, vazbách. V každém jednotlivém případě ji podkládají prostorová a časová určení. Kdyby zmizela forma (tvar, velikost, vzdálenost, trvání, stupeň, pohyb, klid, změna apod.), zmizela by pro nás i věc sama. Otázka pak zní, zda v naší zkušenosti vnímáme něco jako formu a zda tyto vztahy, o nichž se domníváme, že je vnímáme, nejsou něčím, co si k naší skutečnosti přimýšlíme. Vždyť forma, na rozdíl od počítka, který je nám dán bezprostředně, bezprostřední daností není. Odtud pochybnost.

Lze pochybovat o vnímání rozprostraněnosti těles podle šířky, délky a výšky (bezprostředně zakoušíme jen povrchy, za nimiž nemusí být nic), ale i o vnímání jejich ploch a linií (suma zabarvení, které jsme viděli, nebo suma odporů, které jsme pociťovali, není jakožto pouhá suma nic rozprostraněného, nic tvarového). Přesto však můžeme – a to bez zjevné libovůle – jednu a tutéž věc vnímat hned jako špičatou, hned jako zakulacenou, hned jako tvrdou, hned jako měkkou. Na konci svých skeptických úvah Herbart dochází k závěru (bez něhož by metafyzika nebyla možná), že formy zkušenosti jsou sice rovněž dány, ale jsou toho druhu, že s sebou nesou rozpory.²⁶⁸ Skutečné však podle Herbarta je to, co je nerozporné.

²⁶⁷Např. nikdy nemůžeme vnímat počítka někoho druhého, protože je (červeň, modř, sladkost, horkost atd.) každý vnímá nějak jinak. Shoda slov nám proto nezaručuje stejnost představ. Vjemy jsou navíc ovlivňovány řadou okolností (stavem smyslů, prostředím, jímž počítka prochází, prostorovou polohou vnímaného předmětu apod.). Lze si také položit otázku: Kdybychom měli více smyslů, vnímali bychom asi na jedné a téže věci více vlastností, aniž by se její vlastnosti zmnožily. Ale jak je tomu pak s množstvím vlastností, které na věci vnímáme nyní? Přísluší skutečně této věci? Je samotná věc sumou těchto vlastností? A jestliže není, který smysl nám potom nejméně přibližuje vlastní povahu věci?

²⁶⁸Analýzou zkušenostních pojmů můžeme odhalovat rozpory ve všech oddílech metafyziky. V ontologii např. problém inherence (resp. problém substance s jejími akcenciemi: Jak může jedna a táž věc mít různé vlastnosti, jak může být zároveň jedním i mnohým? A vice versa: jak může být mnohé jedním? Dále je to problém změny: jak je možné, aby věc se stala jinou a přesto zůstala tatáž? Nejinak je tomu s pojmem příčiny, jež si ke změně bezděčně přimýšlíme (kauzalita se tak stává otevřeným metafyzickým problémem). Vystává řada rozporů v otázce rozloženosti hmoty v prostoru, v otázce kontinuity a diskontinuity, v otázce nekonečné dělitelnosti apod. Rozporů není zbavena ani eidologie (tj. nauka o představách čili obrazech – řec. *Eidos* –, o sebe-vědomí). Ve zkušenosti je dáno spojení mnohotvárných a proměnlivých stavů v jednom a témže vědomí, v jednom a témže Já (tedy zvláštní případ inherence). Další, specifický rozpor spočívá v tom, že Já o sobě samém ví a právě prostřednictvím tohoto vědění o sobě jest: ono sebe se vysvětluje svým Já, a toto Já zase oním sebe představovat, až takto dostaneme nekonečnou řadu, nikdy však odpověď na předloženou otázku, která se raději na každém kroku opakuje. Já je tedy představování bez představovaného – zjevný rozpor.

Metoda vztahů

Herbart upozorňuje na to, že už samo spojení důvodu a důsledku jako základu našich myšlenkových postupů obsahuje logický rozpor: důsledek má být obsažen v důvodu, současně se však má od něho lišit a podávat zprávu o něčem novém; jestliže je ale již v důvodu, nemůže obsahovat nic nového; nebo je něčím novým, a pak nemůže být v důvodu obsažen – obě úvahy odporují zákonu identity.

Důvod je podle Herbartova pojem, který je dán zkušeností jako pojem obsahující rozpor. Musí mít proto alespoň dva členy (M a N). Zkušenost vyžaduje jejich spojení a totožnost, ale logika tomu odporuje. Má-li M, které má být s N identické, a M, které s N identické být nemá, nemůžeme tato M v obou případech považovat za totožná, nýbrž musíme předpokládat, že M existuje vícekrát. Místo jednoho M, které by mělo být nositelem odporujících si predikátů, je tedy nutné položit vícero M. Rozporu však nebylo lze uniknout, kdyby každé z těchto M bylo považováno za myslitelné a zároveň za platné (dané zkušeností), protože tím by se jen znásobil rozpor, který byl v počátku úvahy. Rozpor je nutno řešit tak, že se N ztotožní nikoli s jednotlivým M, nýbrž s jejich souhrnem. N jako důsledek vyplývá tedy ze souhrnu M, nikoli z jediného.

Matematika nám poskytuje konkrétní východisko. Jednoduchý příklad: rovnoramenný trojúhelník, kde odvěsny si jsou rovny. Abychom mohli dokázat, že úhly při základně si jsou též rovny, spustíme s vrcholu kolmici na základnu, čímž vytvoříme dva shodné pravoúhlé trojúhelníky, které mají z hlediska geometrie i další dílčí principiální důsledky spojené s původním rovnoramenným trojúhelníkem jakožto původním důvodem. Důsledek (rovnost úhlů při základně) z původního důvodu bezprostředně nevyplývá, a proto bylo třeba důvod rozdělit, aby se objevil důsledek identický s důvodem. Důvod je tedy složený a obsahuje více důsledků (a vice versa). Třebaže se na první pohled může zdát, že kvality jsou ontologicky dány (že nic nového nevzniká), zkušenost nás učí, že se přece jen objevuje nový účinek, který nebyl v žádné z jednotlivých příčin dán. Modernějším způsobem řečeno: účinek je funkcí příčiny.

Herbart se tak už počátkem 19. století pokusil na půdě filosofie překonat klasické mechanistické pojetí kauzality. Relativizuje pojem příčiny a účinku tím, že je chápe jako komplexy příčin a komplexy účinku, tj. že podmínkou změny není kauzální nexus mezi příčinou a účinkem, ale vztah souhrnné příčiny a účinku, kde žádná z příčin nepůsobí izolovaně – žádný důvod není osamocený, obsahuje v sobě další souvislosti. Herbart tak vytvořil koncepci, kterou bychom mohli

nazvat mechanický funkcionalismus. V metodě vztahů je již obsažen dvojitý význam funkce: fyzikálně-matematický a teleologický, vyplývající ze vztahu k celku – tím se zároveň klade základ pro strukturální myšlení, neboť jeho řešení vycházelo z leibnizovské tradice (z Leibnizova pluralismu), ovšem z tradice modifikované tím, že odmítl princip předurčené harmonie, který u Leibnize zajišťoval účelný vztah mezi jednotlivými jsoucnými, a nahradil jej funkční závislostí.²⁶⁹ Řečeno jinak: „Metoda vztahů je v podstatě způsob, jak souvislost jevů nevysvětlitelnou mechanickým kauzálním nexem vysvětlit pojmem funkce, použijeme-li tohoto modernějšího výrazu. Tato metoda mohla hlouběji vysvětlit širší oblast jevů. Byla s to *filosoficky* interpretovat i vztahy *funkční závislosti*. Herbartův předpoklad, že ve skutečnosti existují proměnlivé struktury vázané navzájem funkčními závislostmi, mohl později přinést plodné výsledky v řadě vědních oborů.“²⁷⁰

Ontologie

Ve své ontologii Herbart vychází z pojmové analýzy reálného, tj. z toho, co je dané. Hmota daného však sestává z počitků a formy věcí na nich spočívají. Počitky nejsou žádné věci, ale jen stavy, a proto je nelze pojímat jako něco reálného. Je tedy otázkou, odkud jev přichází. A Herbart na závěr této úvahy konstatuje: „Kolik jevů, tolik odkazů na bytí.“²⁷¹

O jsoucnu říkáme, že je, ale nevíme, co je. Neznámá je kvalita. Herbart však (na rozdíl od Kanta) věc o sobě pluralizuje a rozkládá ji na jednoduché substance²⁷² – *reály*. Jsou (podobně jako

²⁶⁹ Herbart čelí Leibnizovu panteismu dvojitým způsobem: „předně odmítá princip předurčené harmonie jako princip božské prozřetelnosti bezprostředně řídící vesmírné dění, a za druhé svým programovým agnosticizmem relativizuje názor na božskou podstatu monád“. Také podle Augustina Smetany je Herbart jistou obměnou Leibnize. Zatímco ale Smetana považoval Leibnize za prostředníka mezi substancionalismem Spinozovým a scientismem Descartesovým (podle jeho vlastních slov „mezi východním a západním prvkem“), Herbart podle Smetany stojí ostře proti celému cyklu od Kanta po Hegela jako vyhraněný reprezentant filosofie vědění (filosofie západní). Josef Zumr zdůrazňuje, že „je tomu tak proto, že Herbart odmítl substanciální prvek Leibnizovy monadologie, který byl ovšem u Leibnize nositelem vývoje, historicity, a přijal princip vědění v čisté formě. Kladem tohoto postoje bylo důsledné popření jakýchkoli vrozených idejí, a tedy další emancipace filosofie od teologických prvků. Tím také Herbart zdůraznil svou odlišnost od spinozismu, čímž minil především Schellinga a Hegela“. Srv. Zumr, J., Herbartova filosofie ve vztahu ke Kantovi, Leibnizovi a Hegelovi. In: *Filosofický časopis*, roč. XII, č. 3, 1965, s. 416. Srv. také Zumr, J., *Máme-li kulturu, je naší vlastní Evropa. Herbartismus a česká filosofie*, c.d., s. 40.

²⁷⁰ Tamtéž, s. 32.

²⁷¹ „Wieviel Schein, soviel Hindeutung aufs Sein.“ Herbart, J. F., *Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*. Bd. I-XIX. Hrsg. von Karl Kehrbach, Otto Fluegel, Theodor Fritzsche. Langensalza 1887-1912, s. 52-53. Srv. Tretera, I., *Herbart a jeho stoupenci na pražské universitě*. Praha, c.d., s. 78.

²⁷² Herbart vymezuje specifičnost svých substancí takto: „Meine Substanzen sind einfach, wie das eleatische Eins, aber in der Mehrzahl vorhanden, und als im (intelligibeln) Raume befindlich zu denken, wie die leibnitzischen Monaden; sie

leibnizovské monády) substancemi neprostorovými, myslitelnými jen v inteligibilním prostoru, který si pro reály jen domýšlíme, tedy v prostoru „domyslném“, jak říkali naši herbartovci; jsou mimočasové a nerozlehlé. Ačkoli jako jednoduché kvality nejsou poznatelné, vztahy mezi reály poznatelné jsou. V tomto smyslu Herbart zmírňuje nepoznatelnost věci o sobě.

Úlohu, kterou u Leibnize plní předurčená harmonie, Herbart nesvěřuje Bohu, nýbrž právě svým jednoduchým substancím – reálům. Od Leibnizova pojetí monády se proto Herbartovo pojetí substancí podstatně liší. Byť jde v obou případech o substance neprostorové a Herbart jejich skutečnou činnost (také ve shodě s Leibnizem²⁷³) chápe jako vnitřní činnost analogickou činnosti duševní, jeho reál nerozvíjí svou vnitřní aktivitu sám ze sebe. Závisí na existenci jiného reálu, který by ho „vyrušil“ a mohlo dojít k vzájemnému působení (ději) mezi nimi, tj. v podstatě k jakési obraně kvality reálu svého druhu. Koordinace dějů je podle Herbarta obecně řízena přirozenou vnitřní tendencí reálů k obnovení a vyrovnaní sil.

Určité reziduum předurčené harmonie představuje Herbartův pojem účelnosti. Je zdrojem osobní zbožnosti, ale pro svou bezprostřední danost není předmětem teoretického rozumu a nelze jej považovat za ontologický princip. Herbart se nesnaží dokazovat jeho univerzální existenci a nedomnívá se, že by na jeho základě mohl vybudovat optimistický systém. Naopak přísně varuje před jeho extrapolací mimo rámec rostlinné a živočišné říše. Pojem účelnosti je pak spíše jakýmsi estetickým doplňkem Herbartova obrazu světa.

Psychologie

Také lidská duše je neprostorovou a nečasovou substancí či reálem, jejíž kvalita o sobě nám zůstane vždy něčím neznámým. Jako každý jiný reál ale usiluje o udržení své kvality (o sebezachování) a klade odpor proti všem vnějším snahám jiných reálů tuto kvalitu porušit. Výsledkem toho jsou představy jakožto její vnitřní stavy a základní prvky celého duševního života, které ve své

sind diesen Monaden ungleich, indem sie nicht ursprünglich leben und wahrnehmen, aber ihnen ähnlich, indem alle ihre wahre Thätigkeit innerlich vorgeht, und nur mit der geistiger Thätigkeit eine Analogie verstanden.“ *Johann Friedrich Herbarts Sämtliche Werke*, Bd. VI, s. 270-271. Srv. Zumr, J., Herbartova filosofie ve vztahu ke Kantovi, Leibnizovi a Hegelovi, c.d., poz. 14, s. 418.

²⁷³ „... Sehr oft ist die Betrachtung des Wesens der Dinge nichts anderes, als die Betrachtung des Wesens unseres Geistes und jener eingeborenen Ideen, die man nicht draussen zu suchen braucht.“ G. W. Leibniz, *Philosophische Werke*, B. III, Leipzig 1915, s. 53. Srv. tamtéž.

rozmanitosti už poznat můžeme a ve všech vztahových obměnách jsou pak také předmětem empirické psychologie.

Duše má podle Herbarta své pohyblivé místo v mozku. Při příchodu jedince na svět je čistou, nepopsanou deskou. Nic v ní není dáno předzkušenostně, nejsou v ní žádné vrozené ideje či dispozice ani zděděné instinkty či předem dané vlohy, stejně jako žádné apriorní nazírací formy nebo logické kategorie. Není také rozdělena na žádné poznávací „síly“, „potence“ či „mohutnosti“. Herbart tak překonává starou psychologii (operující s pojmem mohutnosti a chápající duševní činnosti jako izolované potence)²⁷⁴ a vytváří psychologii novou, zdůrazňující jednotný základ veškerého psychického dění. „Ovšem“, jak připomíná Josef Zumr, „důraz na kvalitativní stránku naopak nedovolil, aby bylo duševno dále redukováno na mimopsychickou podstatu a ztratilo tak svou specifičnost.“²⁷⁵

Herbart vytváří asocianistickou psychologii založenou na asociacích čili sdružování představ.²⁷⁶ Představy pojímá jako síly (pokud si vzájemně odporují). Celá psychologie mu byla fyzikou ducha, duševní děje pak mechanikou představ (Vorstellungsmechanik). V mechanicky chápané psychologii nalézají řadu kvantitativně vyjádřitelných veličin (mluví o slabších a silnějších představách, o stupni jejich jasnosti atd.), a proto v ní uplatňuje matematiku. Domníval se, že nepravidelnost duševního života je stejně zdánlivá, jako je zdánlivé bloudění planet. Někteří obdivovatelé označovali Herbarta dokonce za Newtona v psychologii.

Herbartův asocianismus vede k striktnímu determinismu (psychické děje podléhají stejně neúprosné zákonitosti jako děje přírodní). Vše je tu jednoznačně determinováno, pro svobodnou vůli nenajdeme žádného pole působnosti. S jeho asocianismem je spjat i jednostranný intelektualismus Herbartovy psychologie. Veškerý duševní život v celé své bohatosti (city, vůle, paměť, charakter a všechny ostatní psychické fenomény) jsou jen druhotně odvozeny ze stavů představ a ze vzájemných poměrů mezi představami: pocit nelibosti je jen uvědomění si tlaku dvou

²⁷⁴ Tzv. „Vermögenspsychologie“ vysvětlovala každý duševní stav ze zvláštní stejnojmenné duševní mohutnosti (Vermögen). Psychický život se tak zpravidla převáděl na tři hlavní mohutnosti: rozum či duch (Geist) se schopností poznávat, cit (Gefühl) se schopností pociťovat emoce, a vůle (Wille) se schopností chtít. Kant v *Kritice čistého rozumu* v úvodu k druhé knize transcendentální analytiky rozlišil tři vyšší poznávací mohutnosti: rozvažovací schopnost (Verstand), soudnost (Urteilkraft) a rozum (Vernunft). Herbart naproti tomu tím, že vysvětloval veškerý psychický život kombinacemi jednoduchých představ jakožto „sebezáchovů“ jednoduché duševní substance, vytvořil koncepci jednotné lidské psychiky.

²⁷⁵ Zumr, J., *Herbartova filosofie ve vztahu ke Kantovi, Leibnizovi a Hegelovi*, c.d., poz. 14, s. 420.

²⁷⁶ Sám pojem asociace zavedl J. Locke (v britském empirismu jej pak dále rozvíjeli D. Hume aj. St. Mill), i když první asociční zákony formuloval již Aristoteles. Asocianismus v psychologii, založený Herbartem, měl pak nejrůznější podoby u Spencera, Macha, Ebbinghause, Baina aj.

protichůdných představ; pocit libosti naopak vzniká z toho, že představa, která byla pod prahem vědomí, se uvolňuje a svou vlastní silou stoupá vzhůru. (V praktické filosofii, jak vyplyne níže, však svůj jednostranný intelektualismus koriguje.)

Asociační nauku Herbart spojuje s naukou o apercepci (mluvil také o osvojování – Aneigung). Rozuměl jí proces, v němž se minulá zkušenost obsažená ve vědomí jedince osvojuje, přivlastňuje, adaptuje zkušenost novou. Apercepci (na rozdíl od Leibnize i Kanta)²⁷⁷ interpretuje v rámci své asociační mechaniky představ, tedy s vyloučením aktivních zásahů lidské vůle. Avšak proces znovupoznání (Wiedererkennen) činí závislý na individuálních osobitostech v dosavadní zkušenosti toho či onoho jednotlivce, čím se mechanistický ráz jeho psychologie zmírňuje.

Herbart současně tvrdí, že psychologie je do té doby jednostrannou, pokud pozoruje člověka jako osaměle stojícího jedince. Jasně říká: „Nějaká empirická psychologie odtržená od dějin lidského rodu je nemožná, protože člověka známe jen ve společnosti, a pouze v ní a skrze ní je člověk člověkem.“²⁷⁸ To nás přivádí k sociální psychologii, kterou rozpracovali herbartovci Lazarus a Steinthal a svým specifickým způsobem český herbartovec Otakar Hostinský (jak bude naznačeno níže). V tomto smyslu pak také Herbart „spojuje psychologii se státovědou a kráčí tak vědomě ve šlépějích Platónových, jehož se v této souvislosti obšírně dovolává.“²⁷⁹

Etika

Praktickou filosofii Herbart chápe v Kantově smyslu²⁸⁰ jako nezávislou na filosofii teoretické. Je tedy přesvědčen i o samostatnosti esteticko-etické sféry hodnotové, nikoli poznávací.²⁸¹ To

²⁷⁷ Leibniz spojoval apercepci se sebevědomím, Kant ještě více zdůraznil akt spontaneity.

²⁷⁸ Herbart, J. F., *Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*. Bd. I-XIX; V, s. 29. Srv. Tretera, I., *Herbart a jeho stoupenci na pražské universitě*. Praha, c.d., s. 93.

²⁷⁹ Herbart, J. F., *Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*. Bd. I-XIX; V, s. 27 an. Tamtéž, s. 94.

²⁸⁰ Herbart se sám označoval za „kantovce z roku 1828“. Nebo jak to na jiném místě vyjádřil latinsky: „Kantianum ipse me sum atque etiam nunc profiteror.“ Srv. Tretera, I., *Herbart a jeho stoupenci na pražské universitě*. Praha, c.d., s. 106.

²⁸¹ Herbart je toho názoru, že etika se zakládá na estetice. Kromě přímého vlivu Friedricha Schillera, který mu nejvíce prostředkoval novohumanistickou ideu jednoty etiky a estetiky, byl Herbart silně ovlivněn některými myšlenkami britské morální filosofie. Je to především myšlenka, že lidské mravní činy vzbuzují týž obdiv a zálibu jako krása. Earl of Shaftesbury (1671-1713) v tomto smyslu hovoří o „estetické mravnosti“, Francis Hutcheson (1694-1741) ještě více zdůrazňuje intuitivní a bezprostřední povahu morálního citu (moral sense) a estetického citu (sense of beauty) a konečně profesor morální filosofie v Glasgowě (který vešel v obecnou známost spíše jako zakladatel moderní politické ekonomie) Adam Smith (1723-1790), který zastával stejně jako výše zmínění předchůdci názor, že mravní soud se opírá o náš bezprostřední, tj. ničím dalším nezprostředkovaný vnitřní souhlas nebo nesouhlas. Rozpracoval však v linii této teorie dva důležité principy, které před ním jen zběžně nadhodil jeho přítel David Hume: princip sympatie a „princip

konkrétně znamená, že v etice není místa pro psychologii. Obě sféry jsou od sebe zásadně odděleny jiným kladením otázek. Psychologie se táže, co jest, etika se ptá, co býti má. Dále se s Kantem shoduje v tom, že mravní soudy nelze získat abstrakcí ze žádných empirických, a proto jen nahodilých poznatků. Chce etiku vybudovat na vědeckém základu jako nezávislou na empirii, metafyzice, psychologii či jakémkoli jiném heterogenním vědění. Shoda mezi Herbartem a Kantem panovala i v tom, že předmětem hodnotových soudů, které se v případě etiky zaměřují na otázku, kdy je vůle mravně dobrá, není obsah (či podle Kanta materie vůle), ale její forma. Herbart však s Kantem nesouhlasí, že touto formou je povinnost. Povinnost je podle Herbarta vlastně rozdvojená vůle u jedné osoby, kdy jedna vůle je jakýmsi velitelem a druhá vůle je jí poslušná. Odkud je však oné první vůli její autorita propůjčena? Kant tuto autoritu nebo mravní hodnotu velící vůle spatřuje v duchu svého kategorického imperativu v tom, že může být pozvednuta na úroveň mravního zákonodárce, tj. všeobecně závazné maximy. Tuto ryze logickou formu obecnosti Herbart nepovažoval pro určení nějaké vůle za dostatečnou. Shledával ji „neurčitou a mnohoznačnou“. A právě zde (jak se domnívají někteří znalci jeho díla) Herbart učinil rozhodující krok, jímž v Kantově díle postoupil dál. Spočíval v tom, že hledal přesnější a uspokojivější odpověď, v čem ona forma spočívá, jaké formy musí vůle nabýt, aby se stala morální. V tomto ohledu přichází ke slovu už vzpomenutý „vnitřní pozorovatel“, který ve vkusových soudech posuzuje, co se mu na našem chtění a konání líbí či nelíbí. Jinak řečeno: Herbart řeší tuto otázku jako otázku své „obecné estetiky“.²⁸²

nestranného diváka“. Sympatie je určitým „sou-cítěním“, resp. „vcítěním se“, jež vzniká tím, že si představuji sebe sama v situaci druhého. Vpravení se do citů a postavení druhé osoby je oboustranné: analogicky i svoje vlastní cítění a konání mravně oceňujeme cizíma očima ideálního, chladného, nezajímavého posuzovatele. Smithovým kategorickým imperativem: „Jednej tak, aby nestranný pozorovatel s tebou mohl sympatizovat.“ Tento soud nestranného diváka v nás je naším svědomím. Ivo Tretera připomíná, že právě tento důraz na svědomí bylo Herbartovi něčím důvěrně známým, co mu bylo od raného dětství vštěpováno spolu s luteránstvím, hlavně přičiněním jeho protestantsky rigorózní matky. Tamtéž., s. 102-103. Také Mohns, W., *Herbarts Stellung zur englischen Moralphilosophie*. Langensalza 1914.

²⁸² Pod pojmem „obecná estetika“ Herbart rozumí celou oblast „vkusových soudů“, kam v jeho koncepci patří jak nauka o krásnu, tedy estetika v užším slova smyslu, tak i nauka o morálce, etika, kterou Herbart pojímá jako zvláštní odvětví estetiky týkající se lidského jednání, a odtud pak také představuje vlastní praktickou filosofii. Pro překonání této jisté terminologické konfúze nabídl Josef Durdík řešení (kterého se držel i Otakar Hostinský), aby se oné estetice v širším slova smyslu říkalo „věda o odhadování čili hodnotověda (řec. timetika či timologie). Srv Durdík, J., *Dějiny filosofie nejnovější od Kanta až do doby nejnovější*. Praha 1887, s. 220.

4.1. Čeští herbartovci

I když herbartismus v české filosofii vládl téměř šedesát let, jeho vyvrcholení a rozkvět proběhl během dvacetiletí (1865-1885)²⁸³. Do této periody lze zařadit díla tehdy už vyvrážděných osobností jako byl Josef Dastich, Gustav Adolf Lindner a Josef Durdík a hlavní teoretické práce Otakara Hostinského. Tito čeští herbartovci „nevěnují metafyzickým otázkám příliš velkou pozornost a své hlavní úsilí zaměřují na některou za speciálních věd [...] Okruh jejich zájmů tvoří estetika, psychologie, pedagogika, etika a sociologie [...] a jako předmět filosofického zobecňování pečlivě studují přírodní vědy“.²⁸⁴

Český herbartismus v jistém smyslu liberalizuje herbartismus původní, v podstatě konzervativní, přičemž klade důraz na exaktnost, racionalismus, vědeckou střízlivost a úctu k faktům. Těmito pozitivními vlastnostmi se česká věda a české myšlení postupně formují a tato liberalizace se současně projevuje v dalším uvolňování vazeb s původním herbartismem díky elektickému doplňování vlastního stanoviska jinými, modernějšími názory.²⁸⁵

Mezi významné představitele této periody českého herbartismu patří Gustav Adolf Lindner (1828-1887). Vedle mimořádné zásluhy o rozvíjení pedagogiky,²⁸⁶ v jejímž rámci později jako čerstvě jmenovaný profesor nově založené české university v Praze na studenty působil i filosoficky,²⁸⁷ se neméně živě zajímal o psychologii. V roce 1871 vyšlo ve Vídni Lindnerovo hlavní dílo *Ideen zur Psychologie der Gesellschaft als Grundlage der Socialwissenschaft*.

²⁸³ Srv. Zumr, J., *Některé otázky českého herbartismu*, c.d., s. 174.

²⁸⁴ Tamtéž.

²⁸⁵ Např. u Durdíka je zřejmá tendence ke kantianství (související zřejmě s renesancí Kanta v této době), u všech českých herbartovců pak (v výjimkou Dasticha) snaha doplnit statický herbartismus Darwinovým evolučním učením a jisté přibližování k pozitivismu. Srv. Cetl, J., *Český pozitivismus*, c.d., s. 46 a n. Podrobněji: Král, J., *Československá filosofie. Nástin vývoje podle disciplin*, c.d., s. 37-41.

²⁸⁶ Za nuceného pracovního pobytu v tehdejší jihoštyrské, dnes slovinské Celji (Cilli), kam byl přeložen pro podezření z ateismu (až do r. 1871), napsal v Herbartovském duchu tři středoškolské učebnice filosofické propedeutiky, které se dočkaly mnoha vydání, byly přeloženy do několika evropských jazyků a učilo se podle nich v řadě zemí (i v USA) ještě počátkem 20. století. *Lehrbuch der empirischen Psychologie nach genetischer Methode* (Cilli 1858), *Lehrbuch der formalen Logik nach genetischer Methode* (Graz 1861), *Einleitung in das Studium der Philosophie* (Wien 1866). „Lindner se tím stal jedním z nejznámějších herbartovců na evropském kontinentě.“ Kromě svého teoretického zaměření se zajímal i o aktivní politiku. Od studentských let cítil potřebu se vyjadřovat k politickému dění. Jako student publicisticky vystoupil v revolučních letech 1848-1849 a obhajoval demokratické požadavky české politiky, během působení v Celji podporoval slovinské národní hnutí a svými novinovými články na nejrůznější aktuální témata zasahoval také do jihorakouského veřejného dění. Zumr, J., *Máme-li kulturu, je naší vlastní Evropa. Herbartismus a česká filosofie*, c.d., s.50 an.

²⁸⁷ Jeho nástupní přednáška z 16. října 1882 (která se ostatně konala v týž den jako Masarykova) promluvil na téma *O úpadku filosofie*. „A to byl právě názor pro herbartovce příznačný: přesvědčení o naprostém úpadku dosavadní filosofie, o její hluboké krizi. Je nutno začít z gruntu znovu.“ Srv. Tretera, I., *Herbart a jeho stoupenci na pražské universitě*. Praha, c.d., s. 274.

Státní společnost nelze podle Lindnera pojímat jako celek (jako „soubornou osobnost“) jen vzhledem k výrobě, spotřebě, obchodu a komunikaci (jak jsme toho svědky od doby Adama Smitha). Také duševní funkce představování a chtění vytvářejí ze státní společnosti jednotnou osobnost. Lindner je přesvědčen, že pokud se bude přihlížet i k oněm principiálním duševním funkcím, vytvoří se „mnohoslabná věda budoucnosti“. A byla to právě Herbartova často zmiňovaná paralela, která otevřela možnost kýženého přechodu od individuální psychologie k psychologii společnosti: „V celku každé společnosti chovají se jednotlivé osoby téměř tak jako představy v duši jednotlivcově.“²⁸⁸

Lindnerova koncepce sociální psychologie vycházela z popisu a výkladu jevů, jež závisí na „vzájemném psychickém působení jedinců a na nichž spočívá veškerý duševní život společnosti“.²⁸⁹ Duševní život společnosti tedy nemůže být jiný než ten, který se rozvíjí ve vědomí jejích členů. I když je zřejmé, že principy sociální psychologie budou vzaty z nauk individuální psychologie, Lindner přesto vyhrazuje sociální psychologii zvláštní pole působnosti. Společenské poměry se sice odrážejí ve vědomí každého jejího člena, avšak tento obraz je tak matný, neboť v něm nelze rozpoznat všechna psychická působení, k nimž ve společnosti dochází. Sociální psychologie se musí obrátit přímo k originálu, tj. ke společnosti jako takové.

Společnost ale Lindner nechápe jako jakýsi volně související časoprostorově nevymezený soubor jednotlivců žijících v prostoru celé zeměkoule a v časovém průběhu veškerých dějin. Předmětem sociálně-psychologického výzkumu musí být přirozený, nikoli uměle vytvořený společenský útvar. Tím je podle Lindnera stát.²⁹⁰

Společnost chápe jako sociální organismus, jako organicky učeněnou společnost (oproti zvířecímu hejnu, které je pouhým mechanickým seskupením a které spočívá pouze v součtu, ne v kombinaci jednotlivých individuí). Poučen americkým sociologem a ekonomem H. Ch. Careym (1793-1879), stanoví Lindner dva principy, jež způsobují přechod člověka ze stavu přírodního do stavu společenského: princip individuace a princip kombinace. Individuaci pojímá jako „vystupování zvláštní osobnosti se všemi jejími zvláštnostmi a specifiky“, a to nejen v

²⁸⁸ Z díla *Ideen zur Psychologie der Gesellschaft als Grundlage der Socialwissenschaft* citováno podle Tretera, I., *Herbart a jeho stoupenci na pražské universitě*. c.d., s. 288 an.

²⁸⁹ Novák, M., *Česká estetika*. Praha, Fr. Borový 1941, s. 12.

²⁹⁰ Stát je podle Lindnera mnohem způsobilějším předobrazem společnosti než národ. Tím se lišil od „národové psychologie“ (Völkerpsychologie), kterou založili herbartovci Lazarus a Steinthal. Politické psychologii tak dává přednost před psychologii etnickou.

ekonomickém ohledu pod vlivem dělby práce, nýbrž také vzhledem ke vzdělání, názorům, zásadám, charakterům jednotlivých lidí. Jednostrannost jednoho je ve společnosti doplňována jednostranností druhého, čímž k principu individuace přistupuje princip kombinace. Je to podle Lindnera určitá společenská přitažlivost, „jeden hledá druhého, aby v něm našel přirozený doplněk své vlastní osobnosti“.²⁹¹ Tato kombinace individualit pak nese jméno civilizace.

Za klíčový pojem Lindner považuje společenské vědomí. Pod tímto pojmem rozumí všechny stavy vědomí, které jsou všem jednotlivcům společnosti společné pro vzájemný styk. Předmětem či nositelem sociálního vědomí je společnost sama, tj. souhrn jejích členů, pokud tito členové participují na okruhu společenských představ. Ačkoli se jednotlivé představy různí, vykazují i určitou shodu, která se liší v závislosti na postavení jedinců ve společnosti, na jejich vzdělání, na zaměření jejich osobních zájmů. Společenské vědomí je v tomto smyslu vědomím veřejným a musí být všem ostatním jedincům zřejmé. Veřejnost politického života se tak mohla stát otevřeným demokratickým požadavkem a Lindner tuto myšlenku využil nejen v ostrém útoku proti církvi (dogmatickému církevnictví), ale dokonce i proti státní moci.²⁹² Uvažuje-li o vztahu soukromého a veřejného mínění, jde dokonce ve svých úvahách tak daleko, že tvrdí: „Jednotlivec neodlišuje svého soukromého vědomí od veřejného. Domnívá se, že má samostatné názory, zatímco přece se dívá na věci a poměry jen očima společnosti.“²⁹³

Psychologie nebyla Lindnerovi jen prostředníkem k tomu, aby se dobral zákonů panujících ve společnosti. Stává se mu klíčem nejen k sociologii, ale i k etice, k „záhadě štěstí“.²⁹⁴ Pokud je tedy štěstí jevem psychologickým, nelze jej projektovat do něčeho vnějšího. Je třeba se podle Lindnera obrátit do vlastní niternosti, zahloubat se do sebe sama, objevovat své já.

Ve svých sociologicky a eticky orientovaných pracích Lindner vnáší do původního herbartovského východiska dynamický prvek opírající se o teorie Darwinovy a Spencerovy, čímž se

²⁹¹ Lindner, G. A., *Myšlenky k psychologii společnosti jako základ společenské vědy* (Pův. *Ideen zur Psychologie der Gesellschaft als Grundlage der Socialwissenschaft*. Wien 1871, přel. J. Král.) Praha, 1929, s. 24-25.

²⁹² Jasně říká: „Stát a církev sledují v každé době se stejnou nesnášenlivostí veřejné projevování oněch idejí, jež se přičí jejich vlastním názorům ... Jen jistým trpěním protivných názorů může býti vneseno vzájemné jejich působení a s ním vlastní pokrok do společnosti. ... tato by musila klesnouti ve zkamenělou nehybnost, kdyby se moci podařilo násilím udusit všechny projevy veřejného ducha, jež se protíví názorům jí chráněným.“ Tamtéž, s. 65.

²⁹³ Tamtéž, s. 67.

²⁹⁴ Lindner, G. A., *Záhada štěstí. Psychologické zkoumání o lidské blaženosti*. Praha 1931. (Pův. *Das Problem des Glücks. Psychologische Untersuchungen über die menschliche Glückseligkeit*. Wien 1868, přel. J. Král.)

zasazuje o „šíření západoevropských názorů o společnosti“. Dík novým objevným hlediskům, jež tyto jeho stěžejní práce přinášejí, se řadí mezi průkopníky české sociologie.²⁹⁵

Poměrně značnou vnímavostí k západoevropskému pozitivismu v 70. letech vyniká Josef Durdík²⁹⁶ (1837-1902). Je o něm poměrně dobře informován a inspiruje se jím.²⁹⁷ Přesto ani on hranici liberalizované herbartovské tradice v podstatě neopouští. U Durdíka se však setkáváme s větším pochopením tendencí vývoje přírodních věd a problematiky vědy jako takové. Včetně interpretace soudobého rozmachu věd také řeší (poučen Comtem) problém vzájemných vztahů mezi předměty a metodami jednotlivých speciálních věd jako problém systému („architektoniky“ věd – rozděluje veškeré vědění na „zevnovědy“, „nitrovědy“ a metafyziku).²⁹⁸ Filosofii – její místo a funkci – chce určit vzhledem k tomuto systému: má být jakýmsi nutným doplněním a vyvrcholením tohoto systému. Spor filosofie a věd je pak podle Durdíka vlastně pouhým nedorozuměním, způsobeným nejen německou idealistickou spekulací, ale také nedostatkem filosofického vzdělání a porozumění vědeckých specialistů. Nelze proto mluvit o úpadku filosofie. Rozvoj věd podle Durdíka nutně vede k rozvoji filosofie, neboť jí „přibývá látky, úkolův a popudův“.²⁹⁹ Durdík jde v tomto pozitivistickém duchu dále. Filosofie je nejen závislá na vývoji speciálních věd, nýbrž její oprávněnost a zdůvodnění má přímo vyplývat z potřeb tohoto vývoje. Filosofie tedy pojednává nejen o metodách a principech vědění, ale také „doceluje“ pojmy a výsledky věd ve velkou soustavu lidského vědění, čímž „rozvíjí vědomí člověka o světě i vlastní bytosti své“. Jakožto výraz

²⁹⁵ Srv. Král, J., *Herbartovská sociologie*, c.d., s. 194 a n.

²⁹⁶ Jeho pedagogická, politická a veřejně prospěšná činnost byla velmi rozsáhlá (na Pražské universitě studoval matematiku, přírodní vědy a filosofii). V letech 1883-89 byl poslancem zemského sněmu, roku 1890 byl zvolen členem české Akademie, v roce 1882 členem Královské české společnosti nauk v Praze. Byl iniciátorem založení Jednoty filosofické i zakládajícím členem Jednoty českých matematiků. Angažoval se i v Družstvu pro výstavbu Národního divadla a v Družstvu pro výstavbu Akademického domu v Praze. Své odborné a národně laděné novinové články otiskoval především v té době v nejserióznějších novinách a časopisech – *Národních listech*, *Pokroku*, *Politice* aj. – často se angažoval i na různých přednáškách v Besedě, Měšťanské besedě, Náprstkově Americkém klubu dam, což byla tehdy činnost značně prestižní. Byl nejenom představitelem herbartismu a propagátorem darwinismu, ale i všestranně humanitně vzdělaným člověkem, který začínal rozbory a překlady romantické poezie (Byron) a sám psal básně a dramata (Stanislav a Ludmila, Karthaginka). Zasilal každoroční přehledy o české literatuře do londýnského *Athenaea* (1874-1882). Cestoval po Německu, Francii, Anglii, kde v roce 1875 navštívil Darwina. Je zakladatelem české moderní filosofické prózy a má velké zásluhy na propracování české filosofické terminologie. Kromě děl *Poetika* (1881), *Kritika* (1874), *Dějepisný nástin filosofie novověké*, *Dějiny filosofie nejnovější* aj. Durdík napsal (podobně jako jeho učitel Zimmermann) obsáhlou herbartovskou estetiku (*Všeobecná aesthetika*, Praha 1875), v níž, jak připomíná Josef Zumr, „někteří badatelé shledávají počátky moderního pojetí sémantiky umění“. Srv. Zumr, J., *Máme-li kulturu, je naší vlastí Evropa. Herbartismus a česká filosofie*, c.d., s.53.

²⁹⁷ Viz např. Durdíkova stať o Millovi (1873), o Comtově třídění věd (1874) a zejména ucelený výklad o západoevropském pozitivismu v jeho *Dějínách filosofie nejnovější* (1887).

²⁹⁸ Je nicméně otázkou, nakolik bylo toto Durdíkovo úsilí úspěšné. Josef Král právem poznamenává, že zde Durdík pokročil „nad herbartismus ke comtovskému pozitivismu, jež chce doplnit po stránce psychologické, ovšem třídění samo zkomplikoval a zbavil přehlednosti“. Srv. Král, J., *Československá filosofie*, c.d., s. 40.

²⁹⁹ Durdík, J., O domnělém úpadku filosofie. In: *Rozpravy filosofické*, Praha 1876, s. 9. Srv. Cetl, J., *Český pozitivismus*, c.d., s. 48.

touhy po jednotě tak „odkrývá hlubší kořen zdánlivých protiv“ a lze ji proto definovat jako – „závědu, nikoli „nadvědu“ –, která „na základě výsledků ostatních věd jednotný náhled o světě sestrojiti hledí“.³⁰⁰

Podle filosofa a sociologa Josefa Krále „je to první pozitivistická definice u nás, definice filosofie pojatá vědecky“.³⁰¹ Přesto už na počátku dvacátého století vyvolala ona Durdíkova definice filosofie určité pochybnosti. Pozitivist František Krejčí upozornil na to, že tato definice je pozitivistická, jen je-li brána doslova, ale že ji Durdík ve skutečnosti v pozitivistickém duchu vlastně nepojímal,³⁰² že, jak ostatně později konstatuje Josef Tvrdý, jen „pozitivisticky zní“³⁰³. V jistém ohledu – a to i navzdory svému svéráznému pojetí pozitivismu – má Krejčí pravdu. Filosofii Durdík chápe jako „docelení“ věd, resp. principiální možnost či výchozí hledisko pro vytváření onoho jednotného vědeckého názoru. Filosofie tedy v tomto ohledu vědy tradičně překračuje, je jejich „závědou“ či metafyzikou v ryze vědecko-rationálním smyslu. Jiří Cetl vidí v Durdíkově formulaci předmětu a úkolu filosofie příbuznost s pojetím W. Wundta (později ostatně blízké F. Krejčímu): jako „shrnutí našich speciálních poznatků ve světový a životní názor, který uspokojuje požadavky našeho rozumu a potřeby našeho citu“.³⁰⁴

Nejmladším představitelem, který se přiklonil k herbartovskému směru, byl Otakar Hostinský (1847-1910). Vyznačoval se ideální schopností spojovat teorii s praxí. Jako programový estetik proklamoval zásady uměleckého realismu.³⁰⁵ V estetice se zaměřil na estetickou zkušenost. Počátkem estetiky je estetický soud jako nejvlastnější výraz (forma) estetické zkušenosti. Tuto zkušenost lze – jako v jiných vědách – různě rozšiřovat, avšak exaktnosti přírodních věd v estetice nelze dosáhnout, protože predikátem estetického soudu není nějaká objektivní vlastnost předmětu, o němž se v soudu vypovídá, ale druh citu libosti nebo nelibosti, jež v nás předmět naší záliby budí. Hostinského empirická, formová (formální) estetika se soustřeďuje na předmět estetické záliby (tedy i na umělecké dílo) jako nejvlastnější důvod estetického souzení. Jeho analýza vede k estetickým prvkům, s tím však, že následná syntéza (spojená s indukcí) nesmí jít tak daleko, aby se

³⁰⁰Durdík, J., O domnělém úpadku filosofie. In: *Rozpravy filosofické*, c.d., s. 8. Srv. tamtéž.

³⁰¹Král, J., *Československá filosofie*, c.d., s. 39.

³⁰²Krejčí, F., O Durdíkově metafyzice. In: *Durdíkův sborník*, XVI. Srv. tamtéž.

³⁰³Srv. Tvrdý, J., *Průvodce dějinami evropské filosofie*, Brno, Novina 1932, s. 356.

³⁰⁴Viz např. Wund, W., *System der Philosophie*, 2. Afl., Leipzig 1897, s. 1. Srv. tamtéž, s. 49.

³⁰⁵Srv. Zumr, J., *Máme-li kulturu, je naší vlastní Evropa. Herbartismus a česká filosofie*, c.d., s.54 a n.

začala vymykat smyslovému názoru.³⁰⁶ Prvky jsou tedy (formy) *konkrétní*³⁰⁷ a nelze je redukovat na abstrakta. Studium druhého členu estetického vztahu – člověka jako nositele estetické záliby a tvůrce estetických soudů – odkazoval dějinám umění, sociologii umění, popřípadě jiným vědám.

Za estetický prvek (za činitele krásna) považoval i pravdivost předmětu estetického souzení. V některých uměleckých oborech, pokud se má dílo líbit, je podle Hostinského třeba uzнат zvláštní požadavek pravdy, tj. věrnost obrazu, tedy shodu jeho s tím, co představuje (s vzorem nebo jeho předmětem). Protože pravdivost je tu estetickým prvkem, nemůže jít v uměleckém díle o prosté opisování reality, ale právě o její umělecké zpodobení. Proto např. pravdivost realistického románu se netýká jednotlivostí, nýbrž, jak říká, „plného zjevu“ – jako celek musí být pravděpodobný, tj. odpovídat mimoestetickému nazírání skutečnosti. Pokud jde o pravdivost estetických soudů samých, pak ta se podle Hostinského nedokazuje. Nikoli však proto, že by krása byla evidentní, ale proto, že v soudu jde o pravdivostně neproblematické vyjádření subjektivního pocitu libosti vyvolané působením estetického předmětu. Hostinskému šlo ve vědecké práci především o samo umění, a proto ho i k úvahám o poměrech ve světě přiváděly zase otázky spjaté s konkrétními problémy umění. Např. téma darwinismus (s jeho kategoriemi „boj o život“, „přirozený výběr“ aj.) spojoval se záležitostmi dramatického básnictví, „existence zla ve světě“ (a optimistického či pesimistického životního názoru), s problematikou disonantních poměrů v hudbě, výtvarném umění a poezii. V tomto smyslu se mu také objevuje námět „sociální filozofie umění“ a požadavek vybudovat „filozofii dějin umění“. Také náboženství – jako obor duševního života, pro nějž je příznačná víra v existenci nadpřirozené síly ovládající život lidí – je výsledkem básnické tvořivosti lidského ducha, která nastupuje tam, kde rozum už nestačí; chápe jej jako jakýsi zvěcněný estetický světový názor. Proto také kdo chce teoreticko-vědeckým měřítkem zkoumat náboženská dogmata,

³⁰⁶ Svůj empirický postoj považuje za původní, správnější a bližší vlastnímu názoru Herbartovu, který uznává samostatnost jednotlivých oborů krásna a nepřijímá jednu abstraktní, pro všechny obory stejně platnou soustavu všeobecných forem. Nesouhlasí s Zimmermannem (ale i s Durdíkem), kteří pět Herbartových praktických idejí přenášejí analogicky na krásno jako pět základních estetických forem. Srv. Král, J., *Československá filosofie. Nástin vývoje podle disciplin*, c.d., s. 131.

³⁰⁷ Ona konkrétnost souvisí s Herbartovým pojetím jednoho ze základních rysů estetického soudu. Každá abstrakce, která se pokouší z většího počtu soudů stanovit nějaký logicky vyšší princip, ztrácí podle Herberta veškerou estetickou hodnotu, neboť „přidává k těmto soudům nesourodé cizí přimíšeniny. Estetický soud je tedy soud konkrétní, bezprostřední, a proto každou generalizací musí ztrácet na obsahu. Zdánlivá obecnost estetických soudů vyplývá jen z podobnosti elementárních vztahů, jimiž jsou vyvolány. Není tedy v intencích Herbartovy estetiky hledání nějakého univerzálního krásna; krásno je vždy konkrétní. Teprve takovéto vymezení estetického soudu umožňuje všeobecnou estetiku jako vědu.“ Krásno je tedy předmětem analýzy, nikoliv spekulace. Srv. Zumr, J., *Některé otázky českého herbartismu*, c.d., s. 179.

zneuzná podle Hostinského naprosto podstatu všeho náboženství. Náboženství podléhá praktickému soudu o kráse a dobru, nikoliv teoretickému soudu o pravdě svého obsahu.

Josef Král označuje Hostinského filozofické stanovisko jako pozitivistické.³⁰⁸ Z hlediska celkové nálady v tehdejší soudobém českém myšlení lze také mluvit o Hostinského scientismu. Hostinský patří k představitelům české vědy (přírodní i humanistické), kteří chtěli – zejména v čase po obnovení české univerzity – rozvíjet věcně i institucionálně své disciplíny způsobem, který nelze odvodit ze žádné určité formulace klasického pozitivismu, ale spíše z pozitivistického, či pozitivismu blízkého ducha evropské vědy, z ducha scientismu 19. století.

4.2. Inaugurace českého pozitivismu

V roce 1876 vychází v Osvětě příspěvek od Josefa Mikše pod názvem *Věda a filosofie se stanoviska pozitivismu*.³⁰⁹ Mikš (1853-1923), v podstatě stejně jako čeští herbartovci, vychází z reflexe krize filosofie v epoše rozvíjejících se speciálních věd. Na rozdíl od jeho herbartovsky založených předchůdců konstatuje skutečný, ne jen domnělý, jeho slovy „hluboký antagonismus mezi vědou a filosofií“. Proto nepředpokládá, že by bylo možné „provést smíření mezi filosofií a vědou“ a přitom „starou filosofií uchránit“. Nejde mu tedy o přizpůsobování tradiční (do jisté míry upravené) filosofie rozvíjejícím se vědám, ani o udržení filosofie jako metafyziky v herbartovském smyslu. Kritizuje jak německou pokantovskou spekulaci a její nedostatečný smysl pro empirii, tak i zásadně odmítá veškerou „starou filosofií“ jako metafyziku. Vytýká jí, že si „obrala předmět nerozluštitelný“, „předměty nejvyšší“, „týkajících se prvých počátků všeho, co jest, svět i nás v to počítaje“ i „předměty, týkající se našeho poznání“, a že používala „subjektivní metody“, která způsobila právě onen rozkol mezi filosofií a vědami.³¹⁰ Proti ní pak staví metodu objektivní (metodu speciálních věd) a klade si otázku, zda ji lze uplatnit také ve filosofii. Její novou funkci spojuje (v souladu s tradičním západoevropským pojetím pozitivismu) s jakousi katarzí filosofie od všeho, co překračuje zkušenost, s nutností popřít absolutní poznání a jeho omezením na poznání

³⁰⁸ Tamtéž.

³⁰⁹ Mikš, J., *Věda a filosofie se stanoviska pozitivismu*. In: *Osvěta* 1876, s. 161-179, 360-375, 405-426.

³¹⁰ Mikš zásadně odmítá nejen subjektivismus, ale i samo pojetí aktivity subjektu. Subjektivní metoda se podle Mikše zakládá na spekulativním racionalismu a antiempirismu, na absolutizaci samovolné aktivity „ducha“ a na idealistickém pojetí pravdy jako souhlasu mezi idejemi. Srv. tamtéž, s. 162-170, o problému subjektivní metody hlavně 167-170.

relativní – tj. s vytvořením pravé vědecké filosofie, jejíž objektivní metoda nevidí „nic více než zjevy a zákony“, přičemž „všechno pak pídění po první příčině zdá se jí marno“.³¹¹ Principiální důraz tedy Mikš klade na čistě vědecký přístup a jeho odvozenost ze zkušenosti, přičemž filosofie jako obecná empirická věda se má opírat jen o vědy v jejich utříděném celku a souhrnu. Obširně proto podává nejen pozitivistický výklad fenoménu vědy, ale věnuje i velkou pozornost třídění věd. Referuje o pojetí Comtově, Spencerově i Bainově a nastiňuje (mnohem zasvěceněji než Durdík)³¹² i celou dobovou polemiku kolem tohoto problému.³¹³ Podle jeho názoru, formujícího se v podstatě osobitou kombinací Comtova a Spencerova pojetí, vědecká filosofie „bude na základě uspořádaných a sjednocených věd činiti své závěry“ a jako kontrast „teologického“ a „metafyzického“ názoru na svět se bude zaměřovat na „stanovení nejvyšších zákonů všehomíra na základě zkušeností“, nebude se jednostranně přiklánět či zneužívat tu či onu vědu, ale stane se „vědou věd“, totiž „vědou v nejvyšším jejím stupni“, úplně ujednoceným věděním. Teprve „s touto filosofií“ pak podle Mikše „věda nevede spor, ba naopak [...] ji vyhledává“.³¹⁴

Touto statí už Mikš plně vyvíjí úsilí věrně se napojit na stanovisko tradičního pozitivismu západoevropského typu. Ovšem stať sama „není filosoficky původním činem, který by mohl pronikavěji zasáhnout do českého myšlení: je to spíše obširný a velmi zasvěcený referát o tom, jak filosofují západoevropští pozitivisté“.³¹⁵ Jak upozornil Josef Král, Mikš vychází z komplexní znalosti pozitivistické literatury, nejen z Comta a Milla, nýbrž i ze svých současníků, Spencera, Baina, Lewese, Taina, Littrého, Huxleye aj.³¹⁶ I v dalších svých pracích pokračuje v této pozitivistické orientaci (např. v pokuse o zhodnocení vztahu gramatiky a logiky: *Koreň i poňatije*, Petrohrad 1882) a svým způsobem ji rozšiřuje do dimenzí psychologie, etiky a filozofie dějin, avšak jeho zájem se přesouvá na pomezí filozofie a krásné literatury a teoreticko-filozofický způsob výkladu ustupuje kulturně ideové esejistice. Pod pseudonymem Vojtěch Kalina píše o Renanovi, Tainovi, Nietzschevi (v časopise *Osvěta*). Jeho pobyt v Rusku způsobil (i navzdory odmítání fanatického mysticismu a radikálního materialismu), že se v podstatě postupně přiklání k myšlence

³¹¹ Tamtéž, 175.

³¹² Srv. Cetl, J., *Český pozitivismus*, c.d., s. 50, pozn. 55.

³¹³ Mikš, J., *Věda a filosofie se stanoviska pozitivismu*, c.d., s. 405-424.

³¹⁴ Srv. tamtéž, 424-425.

³¹⁵ „Na přelomu 70. a 80. let 19. století lze v české literatuře, zejména časopisecké, nalézt další autory a práce, které mohou být označeny za jakési *propagátory* západoevropského pozitivismu v českém myšlení.“ Cetl, J., *Český pozitivismus*, c.d., s. 50.

³¹⁶ Král, J., *Československá filozofie*, c.d., s. 43.

usilující o soulad vědy a náboženství, jak lze vyčíst z jeho stati o Tolstém z roku 1893. Prohlašuje zde dokonce, že „jednou bude Comtův zákon mítí platnost ve smyslu obratném a právě náboženství bude korunou pravé vědy a pravé filosofie“³¹⁷ Ve své době (dík dlouhodobému pedagogickému působení v Rusku – po studiích ruštiny v Lipsku odchází roku 1875 a vrací se teprve počátkem 20. let dvacátého století) lze Mikše považovat za našeho největšího znalce ruské filosofie a kultury.

Dalším propagátorem západoevropského pozitivismu u nás byl Emanuel Makovička (1851-1890). Vychází z herbartismu (přitahován zejména logikou, noetikou, psychologii, pedagogikou, etikou, sociologií atd.) a v duchu herbartovské kritiky se staví proti německé idealistické filosofii. Odmítnutí její spekulativnosti a „dogmatismu“ opírá o Milla a Spencera. Nezakrytě kritizuje Kantův apriorismus, názor o absolutnosti poznání, přesvědčení o vrozenosti mravního zákona atd. právě v duchu těchto anglických pozitivistických filosofů. Odtud pak přechází k odmítnutí herbartovské metafyziky, byť vysoce oceňuje zásluhy českých herbartovců o českou filosofickou kulturu a o „filosofické disciplíny“.³¹⁸ Jde mu tedy o obecné uplatnění hlediska antimetafyzického empirismu, agnosticizmu a relativismu jako postoje, ke kterému nutně dospívá vývoj moderní vědy a je nejúplněji teoreticko-filosoficky vyjádřen u západoevropských pozitivistů. Navzdory snaze uplatnit jistou míru samostatnosti (především v dílčích otázkách, v pedagogice a sociální psychologii) „je s to pouze referovat a kompilovat, četné jeho články jsou vlastně jen výtahy, či zkrácené překlady myšlenek anglických pozitivistů nebo komentáře k nim“.³¹⁹

Pozitivistické myšlenky se touto cestou osvěty rozšiřovaly převážně v kruzích učitelských, které byly tehdy první širší oblastí za hranicemi vlastní teoretické práce. Nicméně zájem o západoevropský pozitivismus lze připsat i jistým generačním okolnostem, jak dokazuje především volné seskupení studentů Mladé Moravy v 70. letech, do něhož patřili Hynek Babička, Leander

³¹⁷ Mikš, J., *Filosofie hraběte Lva Tolstého*. In: *Osvěta* 1893, s. 447. Referuje o ruské filosofii a kultuře: články o Dostojevském (*Osvěta* 1881), Bělinském (*Osvěta* 1899), rozhledy po ruské filosofii – filosofické portréty Solovjova, Radiščeva, Trubeckého atd. (ČM 1900-1901), koncipuje širokou monografii o Gercenovi, kterou ovšem nedokončil.

³¹⁸ Jasně říká: „Jimi počalo první důslednější hnutí u nás, jimi nadobro potrhány svazky bludů, jakoby česká řeč a rozum český nestačily na novou filosofii.“ Ve filosofických disciplínách, zejména v psychologii, se „vzdalovali od základů metafyzických [...] vždy víc a víc opouštějíce mystické hlubiny mistra svého, snažili se přistáti k pevnému břehu vědy přírodní“. Avšak: „Nauka Herbartova souvisí s dogmaty metafyzickými o monadách a z nich vyvinula dedukci. Nauka naše je induktivní.“ (*Psychologie herbartovců a pozitivistů*, Komenský 1883, s. 649-650, 654). Srv. Cetl, J., *Český pozitivismus*, s. 52, pozn. 66.

³¹⁹ Tímto způsobem referuje zejména o Millově Logice, viz např. *O abstrakcích dle S. Milla*, *Beseda učitelská* 1880, *Jméno, Úryvek z Logiky S. Milla*, tamtéž, *Dogmata v matematice dle J. Milla*, Komenský 1883, *Induktivní návod shody*, tamtéž apod. Nelze však nezdůraznit také Makovičkovu snahu o samostatnější interpretaci, např.: „Tedy sobě myslím pozitivismem nejen filosofii lidského milosrdenství, lidské shovívavosti s bludy bližních, nejen filosofii života praktického, života skutečného, filosofii dne každého i všedního, ale myslím sobě pozitivismem i filosofii práce, jejíž heslo jest: dělej a z činů se uč.“ (*Induktivní návod shody*, Komenský 1883, s. 472.) Tamtéž, s. 52, pozn. 68.

Čech, Jan Herben, Jaroslav Vlček, Josef Kalvaňa, Jan Mrazík, Josef Úhleda atd.³²⁰ Některé z příslušníků tohoto seskupení Masaryk poznal osobně ještě za svého působení ve Vídni, a právě oni mu otvírali možnost publikovat jeho první česky psané sociologicky laděné studie v tehdy ještě zcela neznámém domácím prostředí a v počátcích Masarykova působení v Praze se stali hlavní oporou a prvními průvodci prostředím českého intelektuálního života.

4.3. Závěry: herbartismus a Masaryk

Lze tedy obecně konstatovat, že v 70. a 80. letech 19. století je česká kulturní společnost s pozitivismem už seznámena, objevuje ho pro sebe a počíná jej přijímat i mimo své pražské centrum. Jde však spíše o pouhou propagaci západoevropského pozitivismu než o vytváření jeho specificky české podoby. I když se u nás vyskytly pokusy utřídit vědy a vypracovat jejich soustavu již dříve (Durdík³²¹, Mikš), přece teprve Masaryk svou Konkrétnou logikou, přednáškami a programovým působením v Athenaeu na tento filosofický, logický a obecně vědecký problém nejen přímo upozornil, ale také pro českou filosofii koncepčně rozpracoval a tedy v podstatě našel.

Ovšem jen těžko by se stal pro nastupující českou generaci obecně přijímaným a reflektovaným filosofickým problémem, kdyby podmínky pro nalezení řešení a jeho další rozvíjení nebyly do jisté míry už připraveny předchozím dlouhodobým kulturně-politickým a filosofickým úsilím Masarykových předchůdců. Historický pohled na vývoj vlivu pozitivisticky orientovaného myšlení 19. století u nás poukazuje na to, že právě herbartovci (zejména v 70. a 80. letech) v tomto duchu soustavně usilují o přiblížení filosofie způsobu vědeckého myšlení, o její zvědečtění. Soustřeďují se na budování pevnějších vazeb mezi filosofií a speciálními vědami. Filosofie se má obohacovat jejich metodami a na těchto metodách stavět svá zobecnění. Masaryka s herbartismem spojuje také důsledné odmítání německé idealistické spekulativní filosofie. Ukázalo se, že už Herbart sám svůj systém vytvářel ve vědomé opozici k soudobému idealismu. Jedním z největších

³²⁰ Srv. Nejedlý, Z., *Masaryk II*, c.d., s. 209.

³²¹ Josef Král připomíná, že i sám Durdík částečně vlivu Masarykovy Konkrétní logiky podléhá: „Z prvních vlivů Konkrétné logiky by snad bylo možno uvést ten, že Durdík, který sám lišil zevnovědy a nitrovědy, pod vlivem Masarykova rozlišení dvou stupnic věd (ZKL § 20) přešel k termínu dvoustupnice, jehož užil poprvé v článku O pořadí nauk filosofických (ČCM, 1887), též německy v Zft. für ex. Philosophie 587 (O metafyzice; Krok, 1887).“ In: Pozůstalost Josefa Krále, in: *AÚTGM*, f. T. G. Masaryk, invent. č. 514, sign. III/4, K 12, 1950-1974.

kritiků idealismu, který provedl jeho zevrubný kritický rozbor, byl ostatně Masarykův vídeňský učitel Robert Zimmermann (nejen ve své *Geschichte der Ästhetik*). Odpor k německému idealismu v této době sdílí také další z Masarykových učitelů Franz Brentano. Ovšem právě Herbart charakterizuje svou filosofii a Masaryk později i svůj světový názor a praktické životní a politické postoje jako *realismus*. Oba jeho podstatné rysy – ona snaha o zvědečtění filosofie a odmítání německé spekulativní filosofie – jsou prvky, které přebírá také pozitivismus, a proto lze důvodně tvrdit, že „herbartismus v této době v Čechách, ale patrně i jinde funkci pozitivismu skutečně plnil.“³²²

Odtud pak vzniká potřeba obracet se k novodobým francouzským a anglickým myslitelům. Odmítnutí německé idealistické filosofie vedlo Masaryka ke Comtovi a Humovi. Stejně tak Durdík se v tomto smyslu inspiruje u Comta a Darwina, Lindner u Spencera atd. Také úsilí učinit z psychologie klíčovou vědu, zejména pokud jde o vysvětlení jevů spadajících do kompetence humanitních věd, není Masarykovi cizí. Masaryk doplňuje Comtovu stupnici věd psychologii, Lindner a celá takzvaná psychologie národů (*Völkerpsychologie*) inspirovaná Herbartem umožňovala Masarykovi sociologicky promýšlet i to, jak moderní, dynamicky se rozvíjející společnost svobodně a pluralitně otevírat novým myšlenkovým vlivům, jak jí v tomto pozitivistickém duchu demokratizovat. Ve své *Konkrétné logice* se na ni také výslovně odvolává: „Takzvaná *Völkerpsychologie* (herbartovců Steinthala, Lazara a Glogaua) je obyčejně statickým, často však i dynamickým pokusem sociologickým.“³²³ Navíc Masarykovi během jeho vídeňských studií jistě neunikla ani podstatná souvislost herbartovského pojetí sociální psychologie ve vztahu k Platónovi, jehož, jak už víme, se Herbart právě v této souvislosti vědomě a obšírně dovolává. Masarykovi musela být blízká i Herbartova protestantsky pojímaná etika, její zásadní důraz na mravní svědomí nezainteresovaného diváka vycházející z principu *sympatie*, jenž na pozadí britské morální filosofie rozpracoval mladší Humův současník a profesor estetiky v Glasgowě Adam Smith a pod jehož přímým vlivem mohl Herbart v určení formy mravní vůle postoupit oproti Kantovi dál.

Avšak přímých odkazů na Herbarta a herbartismus najdeme v Masarykově díle velmi málo. V *Sebevraždě*, pouze okrajově, zmiňuje Drobische. Souhlasně se dovolává jeho knihy *Die*

³²² Srv. Zumr, J., *Máme-li kulturu, je naší vlastní Evropa. Herbartismus a česká filosofie*, c.d., s. 87.

³²³ (Masaryk, T.G., *Základové konkrétné logiky*, c.d., s. 107.) V německé verzi pak v poněkud pozměněné podobě: „Takzvaná psychologie národů (herbartovců Steinthala, Lazaruse a Glogaua) je pokusem systematizovat psychologická učení, jež slouží sociologii. Srv. Masaryk, T.G., *Pokus o konkrétní logiku*, c.d., s. 141.

moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit z roku 1867. V obou verzích Konkrétné logiky najdeme bibliografický odkaz na Zimmermannovu *Geschichte der Aesthetik*. V české verzi v kapitole o estetice je Masarykova kritika některých herbartovců (případně Herbata samého) už vyjádřena explicitněji, ač jen v poznámce pod čarou. Týká se herbartovského pojetí vztahu etiky a estetiky chápajícího etiku jako zvláštní případ estetických vztahů a kladoucího principiální důraz na konkrétnost a bezprostřednost estetických soudů jakožto výchozí báze pro založení estetiky jako vědy. Toto stanovisko zastával právě Herbart a po něm Hostinský. Jasně říká: „Etikové někteří měli nešťastný nápad svou vědu podřizovati estetice.“³²⁴ V německé verzi Masaryk tuto poznámku vypouští a do textu vsouvá odstavec hodnotící vývoj německé estetiky obecně. Nemá potřebu se proti herbartismu přímo vyhraňovat, ba lze říci, že se s jeho postojem v podstatě ztotožňuje. Masaryk zde sice připouští, že idealistická škola vybudovala po Kantovi „velkolepou stavbu estetiky“, ale zároveň se k ní staví kriticky: „Tato stavba nebyla ovšem dobře fundovaná, a tak se také dostavila střízlivá reakce ze strany takzvaných formálních estetiků (herbartismus); bylo však dosaženo tolik, že se estetika zorganizovala v osobitou soustavu lidského vědění.“³²⁵

V kapitole pojednávající o psychologii Masaryk poukazuje na Volkmannovu práci *Lehrbuch der Psychologie*. Souhlasí s Volkmannovým dělením psychologie na abstraktní a konkrétní, ale vytýká mu, že toto dělení při svém výkladu nedodrжуje.³²⁶ V obou verzích Masaryk současně shledává nutnost vystoupit proti mýtům, které do psychologie vnesla idealistická filosofie: „Střízlivější a vystřízlivělí filosofové poznali, že se psychologie musí reformovat; proto chtěl Herbart, ovšem předčasně a neúspěšně, upřesnit psychologii pomocí matematiky.“³²⁷ V německé verzi Masaryk ovšem připouští jistou oprávněnost matematiky v psychologii, pokud některé psychické jevy (jako pohybující se představy) mohou být považovány za veličiny.³²⁸ Avšak kritický postoj k herbartovské psychologii u Masaryka - realisty převažuje: „Tak obsahuje např. Herbartova terminologie mnoho obrátů – práh vědomí atp. –, které neprokazují psychologii žádné velké služby, protože jsou vypůjčeny z mechaniky a fyziky.“³²⁹ V kapitole o pedagogice se pak v české verzi

³²⁴ Masaryk, T.G., Základové konkrétné logiky, c.d., s. 115.

³²⁵ Masaryk, T.G., Pokus o konkrétní logiku, c.d., s. 153.

³²⁶ Srv. tamtéž, s. 85, Srv. také Masaryk, T.G., Základové konkrétné logiky, c.d., s. 105.

³²⁷ Masaryk, T.G., Pokus o konkrétní logiku, c.d., s. 113. Základové konkrétné logiky, c.d., s. 89.

³²⁸ „Herbartova ‚matematická psychologie‘ je vlastně mechanickou psychologií, pokud je právě dovoleno pokládat některé psychické jevy (vlastně jenom pohybované představy) za veličiny.“ Masaryk, T.G., Pokus o konkrétní logiku, c.d., s. 111.

³²⁹ (Tamtéž, s. 103. T.G., Základové konkrétné logiky, c.d., s. 84.) Josef Zumr podotýká, že právě tento obrát – Schwelle des Bewußtseins – prokázal svou oprávněnost právě v „převratné“ koncepci, s kterou o několik let později

Konkrétné logiky Masaryk odvolává na herbartovskou autoritu Theodora Waitze a v německé verzi v souvislosti s Waitzem i na Otto Willmanna.

Až na jistý náznak korekce, jež má snad do jisté míry předjímat pozdější principální důraz na postavení a funkci etiky v jeho pojetí filosofie, se Masaryk na pozadí své racionální kritiky vyslovuje o herbartismu v podstatě souhlasně. Možnost ocenit herbartovce mladší, ale také starší generace (a prostřednictvím nich i Herbarta samého) se mu naskytla při jeho studijním pobytu v Lipsku v letech 1876-1877. Lipsko bylo v tehdejší době nejvýznamnějším centrem herbartismu vůbec. Masaryk zde zastihl ještě zakladatelskou generaci herbartovců v čele s Moritzem Drobischem, a Ludwigem Strümpellem. V Lipsku působil také jeden z předních propagátorů herbartovské pedagogiky Tuiscon Ziller. Masaryk se tam také seznámil s Wilhelmem Wundtem a navštěvoval jeho přednášky. Wundta Masaryk považoval za pokračovatele Herbartovy psychologie a často se na jeho práce ve svém díle odvolával.

Po příchodu do Prahy se Masaryk přátelí s Otakarem Hostinským (reformátorem herbartovské estetiky), s nímž si dopisoval už dříve a který se stane jeho spojencem v boji proti rukopisným podvrhům. V Praze také poznává universitního kolegu Gustava Adolfa Lindnera, tehdy již mezinárodně uznávaného herbartovského pedagoga a psychologa, a zde také dochází ke konfrontaci s vedoucí osobností českého herbartismu, s filosofem Josefem Durdíkem. S ním se poznal dříve ve Vídni při náhodném setkání v Brentanově bytě a už tehdy Masaryk k jeho autoritativní osobnosti nechoval příliš velké sympatie; podobně jako Durdík s určitou nevraživostí sledoval svéráznou aktivitu Masarykovu.³³⁰ Jejich vzájemná antipatie vedla k několika osobním konfliktům a polemickým přestřelkám a do značné míry zneprůhlednila jejich věcný obsah.

vystoupil Sigmund Freud. Zumr, J., *Máme-li kulturu, je naší vlastní Evropa. Herbartismus a česká filosofie*, c.d., s. 86. Srv. také Johnston, W., M., *The Austrian Mind. An Intellectual and Social History 1848-1938*, c.d., s. 282.

³³⁰ Po Durdíkově přednášce v Praze ve Filosofické jednotě (v roce 1882) napětí kulminuje a mezi oběma filosofy dochází ke kolizi. Masaryk Durdíkovi oponoval, neboť se mu zdálo, že přednášející Durdík nesprávně vymezil vztah mezi Kantem a Comtem a že jejich vztah je jiný. To se o 13 let staršího kolegy a váženého ordinária osobně dotklo. I když na přednášce Durdík na Masarykovu kritickou poznámku reagoval ještě věcně, v textu přednášky, upraveném pro tisk (Květy, 1883) vsunul po původního textu několik průhledně antimasarykovských invektiv. Masaryk na Durdíkovy nářky reagoval obsáhlou recenzí (téměř 13 sloupců, s. 90-96) jeho *Dějin filosofie nejnovější* v Athenaeu (1885). Podívoval se především, že Durdík jakožto známý herbartovec může Kantovu teorii považovat za správnou a jejího tvůrce dokonce za neomylného. Vytýká Durdíkovi, že Kanta v řadě otázek chybně pochopil, v některých náboženských otázkách Kantovo učení nepřiměřeně upravuje a vůbec neukázal na to, k jakému stádiu až kantismus dospěl. Literární hodnotu práce však Masaryk oceňuje kladně. Recenzi Masaryk Durdíkovi s doprovodným dopisem zaslal a navrhol v něm jakýsi „modus vivendi“, kdy by oba napříště upustili od skrytých polemik. Durdík reaguje na dopis smířlivě, přičemž recenzi shledal „zcela přirozenou“. Dodatečně se s Masarykem sešel také osobně a sporné věci spolu prohodili a rozešli se „v úplné shodě“. In: Masarykovo podání Akademickému senátu z 19. února 1890. Srv. Opat, J., *Filozof a politik T.G. Masaryk 1882-1893*, c.d., s. 126 a n. Srv. také Tretera, I., *J. F. Herbart a jeho stoupenci na pražské universitě*, c.d., s. 312 a n.

Osobní nepřátelství mezi Masarykem a Durdíkem se později Masarykovými životopisci obvykle interpretovalo jako Masarykův odmítavý postoj k herbartismu vůbec a vedlo až k nespravedlivému hodnocení a jisté deformaci Durdíkovy úlohy ve vývoji české filosofie. Dobře lze onu odmítavou tendenci doložit na postoji Masarykova životopisce Zdeňka Nejedlého. Nejedlý dokazuje, že mezi Masarykem a herbartovci nelze nalézt žádnou souvislost. Aby zdůraznil Masarykovu myslitelskou originalitu a jeho přínos českému intelektuálnímu životu 19. století, jde dokonce tak daleko, že popírá význam všech dalších filosofických snah, jež se v této době v Čechách prosazovaly. Nejedlý považuje herbartismus za nehybný, zastaralý a neplodný, byl výrazem maloměšťácké střízlivosti a jako takový pro Nejedlého představoval oficiální rakouskou filosofii, která se na universitách udržovala jen z moci úřední. I navzdory obdivuhodnému množství materiálu, který Nejedlý ve své monografii o Masarykovi nashromáždil, je na základě výše provedených objektivních rekonstrukcí a stručných analýz zřejmé, že Nejedlého hodnocení funkce herbartismu v Čechách je nejenom zúžené a jednostranné, ale „naprosto nehistorické a neobjektivní“.³³¹

Masaryk myšlenkově vyrůstal a formoval si svůj světový názor v době vrcholného rozkvětu herbartovské filosofie. Lze proto předpokládat, že herbartismus – otevřeností přijímat nové pozitivní vývojové podněty a vlivy a schopností vytvářet rozmanité fúze a mutace – ho do jisté míry směřoval a ovlivňoval i v některých jeho významných sociálně-kulturních postojích a aspektech. Byl to především obecný sklon herbartovců k reformátorství (už Herbart sám odmítal společenské problémy řešit revoluční cestou). Herbartovci usilovali o postupnou proměnu školského systému orientací na všeobecné znalosti, jejichž zdroj měl být čerpán z přímých poznatků rozvíjejících se vědních disciplín, především přírodních věd. Nejenom že tím otevírali možnost navazovat na reformní snahy J.A. Komenského. Pro prosazení svých reformních cílů se nezdráhali také angažovanosti v kulturním a politickém životě. Ona angažovanost měla zajisté přímou souvislost s Herbartovým specifickým pojetím emancipovaného subjektu, jehož zájem nebyl omezován na reflexi původních metafyzických struktur, ale umožňoval se principálně orientovat na volbu vhodných funkčních prostředků a jejich soustavnou reflexi. Důrazem na mravnost jako důležitého sociálního činitele, kterou herbartovci prosazují hlavně v etice i pedagogice, se snaží na

³³¹ Srv. Zumr, J., *Máme-li kulturu, je naší vlastní Evropa. Herbartismus a česká filosofie*, c.d., s. 82.

stávající společnost výchovně působit a v duchu západoevropského pozitivismu ji postupně demokraticky přetvářet a modernizovat. Věří, že právě pěstováním morálně uvědomělé společnosti, jež bere ohled na autonomnost subjektu a jeho individuální lidská práva, lze dosahovat sociální soudržnosti a spravedlnosti.

I když dobové vyznění herbartismu je spíše vědecké než ideologické, v tomto sociologicko-politologickém smyslu vyznívá herbartovský realismus ryze humanisticky. Jeho specifickým pokusem o nutnou revizi dosavadní tradiční filosofie (ale i odmítavým postojem k přehnanému důrazu na pouhý zdravý selský rozum) věda nabývá charakter otevřeného funkčního systému, čímž se pole působnosti herbartismu mohlo rozšířit na bezpředsudečnou reflexi nových vědních oborů (včetně pozitivní reakce na objevy přírodních věd) a současně se obohacovat i vstřebáváním konkrétních specifických podnětů z jiných evropských myšlenkových proudů. Právě oné systémové otevřenosti a smyslu pro konkrétno herbartismus vděčí za své poměrně dlouhodobé trvání.

5. Vlastní Masarykovo pojetí pozitivismu

Už z Masarykových prvotin je zřejmé, že jeho duchovní spřízněnost s pozitivismem je obecně motivována třemi výchozími rysy. Masaryk svým způsobem přijímá comtovskou myšlenku genetického pojetí lidského vývoje, s pozitivismem ho spojuje idea antagonismu vědy a mýtu, v jehož intencích vyvíjí snahu o diagnózu současné doby, a konečně z Comta přejímá ideu klasifikace lidského vědění k praktickému účelu sociální reorganizace společnosti. Tento trojí předpoklad se ovšem dotýká jen obecného metodického rámce pozitivismu, ne jeho věcné podstaty.

Za přímý „doklad Masarykova pozitivismu“ se považuje Konkrétná logika.³³² V tomto fundamentálním noetickém spisu, kde se Masaryk pokusil nastínit své pojetí „skutečné vědecké metafyziky“, nacházíme nejvíce styčných bodů, ovšem i podstatných odlišností od Comtova původního pozitivistického pojetí. Masaryk se od Comta výrazně liší právě v určení samého pojmu filosofie. Tím, že Comtovu stupnici věd doplňuje po Millově vzoru psychologii, přiklání se k subjektivismu³³³ a proměňuje celkový objektivistický ráz pozitivistické filosofie. I když filosofie zůstává obecnou vědou, Masaryk klade důraz na filosofa, jenž se má stát odborníkem v jedné nebo v několika vědách; ve vědách ostatních se oddává vědeckým duchem a vědeckou metodou autoritě, která musí být vždy podrobena vědecké kritice. Každá filosofie je proto zabarvena osobním odbornickým stanoviskem.³³⁴ Oním zdůrazňováním osobního stanoviska nás však nenabádá, abychom usilovali o vytvoření vlastního světového názoru. Upřednostňuje především odbornou stránku filosofie, poznání její vědecké metody a vyzývá nás k úsilí stát se „diletanty“ i v druhých oborech, abychom si mohli vytvořit encyklopedický souhrn vědomostí.³³⁵ Teprve takto chápanou a konkrétně aplikovanou filosofií dáváme výraz své vědecké osobnosti hledající surogát pro vševědoucnost.³³⁶ Na vědeckosti filosofie nic nemění ani její pozdější korekce, kdy oproti hlavním

³³² Josef Tvrđý, Vlivy pozitivistické a Brentanovy na Masarykovy myšlenky o dějinách filosofie. In: *Masarykův sborník. Časopis pro studium života a díla T.G. Masaryka*, ročník I. 1924-1925, c.d., s. 19. Srv. také Zumr J., Masarykovy filozofické zdroje. In: *Slovo a smysl. Časopis pro mezioborová bohemistická studia*, c.d., s. 179.

³³³ Josef Tvrđý připomíná, že subjektivismus Masaryk čerpal z protestantismu. Srovnáme-li v Sebevraždě Masarykovy výroky o církvi a náboženství a o náboženském individualismu, skutečně vidíme, jak se mu důsledným promyšlením protestantismu otevírá nová cesta k subjektivismu, která má mírnit dosavadní objektivismus. Na straně druhé nelze opomenout, že v sebevraždě Masaryk vidí krajní subjektivismus, který chce překonávat objektivisticky opřením se o náboženství, o nábožensky orientovanou společnost. Tvrđý, J., K diskusi o Masarykovi. In: *Moravsko-slezská revue XVI 1923-33*, s. 138.

³³⁴ Masaryk, T. G., Základové konkrétné logiky. In: *Spisy TGM. Sv. 2*, c.d., s. 161.

³³⁵ Srv. tamtéž, s. 154..

³³⁶ Tamtéž, s. 162.

částí, logice a metafyzice, preferuje etiku.³³⁷ Člověk se stává bytostí veskrze praktickou a onen osobní prvek nabývá větší důležitosti.

Další značná odlišnost od Comtova pojetí se týká Masarykova genetického pojetí vývoje lidského myšlení. Oproti jeho koncepci tří stadií (teologického, metafyzického a pozitivního či vědeckého) rozeznává jen stadia dvě: theologické a vědecké. Theologické stadium, za jehož typický znak pokládá jako Comte antropomorfismus, nazývá po Platonově vzoru a v protikladu k vědě (vyznačující přesná logická metoda) – mýtem.³³⁸ Comtův pozitivismus striktně odmítá každou metafyzickou spekulaci a metafyzické stadium považuje za pouhý přechod od stadia theologického k stadiu finálnímu. Masaryk neliší filosofii od metafyziky: metafyziku považuje za filosofii, a to za filosofii vědeckou. Jeho metafyzika nicméně není věda vedle věd a mimo ně či jakási „nadvěda“, která by určovala jednotlivé vědy. Masarykova metafyzika vždy buduje na určité odborné vědě, z odborné vědy vychází – je ve vědách (a s nimi).³³⁹

Třetí výrazný rozdíl spočívá v Masarykově specifickém pojetí antagonismu vědy a mýtu. Masaryk se s Comtem obecně shoduje v názoru, že se vývoj myšlení udál právě jejich soustavným střetáváním, že z jejich nesmiřitelnosti zásadně vychází a historicky vyrůstá.³⁴⁰ Mytickou metodu však zcela nezavrhuje a vědeckou metodu nepovažuje za jediný způsob filosofování. Tento postoj souvisí s Masarykovým platonismem. V Aristotelovi vyvrála metoda vědecké filosofie, v Platonovi zase dospěl vrcholu mytický způsob filosofování. Platon a Aristoteles představují Masarykovi dva možné typy filosofů, a v tomto smyslu cituje Coleridgeovo mínění, že každý člověk je svou přirozeností buď platónovcem nebo aristotelovcem³⁴¹, neboť, jak dodává v německé verzi Konkrétné logiky, každý člověk se od přírody kloní buď k mytickému nebo vědeckému způsobu nazírání.³⁴²

Tento podvojný přístup ke skutečnosti nebyl ostatně cizí ani Pascalovi, který právě mytický způsob myšlení ve filosofii střídal s přístupem přísně vědeckým.³⁴³ A právě zde Masaryk vidí

³³⁷ Srv. Masaryk, T.G., Rukověť sociologie. In: *Naše doba*, R. VIII., c.d., s. 11. Srv. také Masaryk, T.G., Ke klasifikaci věd. (Ethika – filosofie – theologie.) In: *Česká Mysl* III/1902, s. 2.

³³⁸ Srv. Masaryk, T. G., Rusko a Evropa I. In: *Spisy TGM*. Sv. 11. Praha, Ústav T.G. Masaryka 1995, s. 152.

³³⁹ Masaryk, T. G., Základové konkrétné logiky. In: *Spisy TGM*. Sv. 2, c.d., s. 161. Srv. také Masaryk, T. G., Rusko a Evropa I. In: *Spisy TGM*. Sv. 11, c.d., s. 155.

³⁴⁰ Mýtus a věda mají znaky, které se navzájem vylučují. Mýtus je nedostatek pozornosti, věří, užívá rychle analogie, je nedočkavý, syntetický, je ovládán autoritou a tradicí; věda oproti mýtu nevěří, analogie jí není důkazem, je zdrženlivá, analytická, metodická, autorita a tradice musí být zdůvodněna. Srv. Masaryk, T. G., *Dějiny filosofie (řecké)*. Praha, Vydal spolek „Jungmann“ 1905, s. 21 -22.

³⁴¹ Tamtéž, s. 173.

³⁴² Masaryk, T.G., Pokus o konkrétní logiku. In: *Spisy TGM*. Sv. 3, c.d., s. 215.

³⁴³ Masaryk, T.G., Blaise Pascal, život a jeho filosofie. In: *Přednášky a studie z let 1882-1884*, c.d., s. 90.

nejvlastnější úkol psychologie pro odbornickou filosofii, neboť jen přesnou psychologickou analýzou svých pojmů lze odlišit oblast mytických výtvorů od logických poznatků. Užívá-li tedy Masaryk mytickou metodu, užívá ji vědomě jako Platón jen tam, kam nemůžeme proniknout metodou vědeckou. Proto se tak živě zajímal o světovou literární tvorbu prozaickou i poetickou a nacházel v ní cenné tvůrčí podněty a inspirativní psychologické postřehy, které se staly (vedle vyhraněného profesního zájmu o filosofii) jedním z fundamentálních zdrojů úvah jeho povýtce sociologicky zaměřených prací. Avšak věda a vědecká metoda pro něho zůstává základem filosofie.³⁴⁴ Z toho pak důsledek pro dějiny filosofie: „Aristoteles byl díky svému velkému vědění po tisíce let učitelem filosofů a velcí moderní filosofové až po naše dny byli význačnými odborníky: Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Comte, Spencer, Fechner, Lotze, Helmholtz atd. Čím větší filosof, tím význačnější jako odborník.“³⁴⁵

Masarykův zájem o vědu a její metodický přístup ke skutečnosti odpovídal duchu doby, ve které Masaryk žil, studoval a tvořil. Vedle obecných tendencí specifického vývoje herbartismu, který soustavně usiloval o přiblížení filosofie způsobu vědeckého myšlení, to byly v tomto ohledu nesporně filosofické postoje Masarykova vídeňského učitele Franze Brentana. Brentanův názor na nesporný význam vědy pro filosofii, zdůrazňování důležitosti prací velkých matematiků a přírodovědců, jež považuje za zásadní příspěvky k filosofii,³⁴⁶ vyzdvižení metody počtu pravděpodobnosti, který odstranil Humovy skeptické námitky proti příčinnosti. Také z Brentanova popisu čtyř periodicky se opakujících fází historického vývoje je obecně zřejmé, že dějiny filosofie v podstatě chápe jako dějiny vědeckého snažení. Že šlo u Brentana o postoj v zásadě konzistentní, vyplývá už ze samého tematického záměru jeho habilitační práce z roku 1866: *Pravá filosofická metoda je metodou přírodních věd*. Brentanův deduktivní přístup a smysl pro obecnost jeho

³⁴⁴ Podle Josefa Zumra však Masaryk nejde ve své vědecké kritice do důsledků. I když v Konkrétné logice klade mezi filosofii a metafyziku rovnítko, oba pojmy podrobněji neanalyzuje. Kdybychom podle Zumra „měli jejich vztah interpretovat, mohli bychom říci, že filosofii je vyhrazena oblast vědeckého, racionálního poznání, kdežto metafyzika, která se musí nutně dotknout oblasti transcendentna, souvisí spíše se světovým názorem, který se vždy nemusí omezovat na rozumové poznání a uspokojuje i jiné lidské potřeby. Masaryk nepovažoval filosofii v tomto širším smyslu za filosofickou disciplínu. Byl přesvědčen o tom, že musí mít na zřeteli celého člověka. A člověk není jen rozumová bytost“, - ale i citová a volní. Těmito úvahami se Masaryk ortodoxnímu pozitivismu vědomě vzdálil. Když mu Schubert von Solden tuto skutečnost vytknul, Masaryk důrazně odpověděl: „Ve skutečnosti jsem [...] principiálním odpůrcem pozitivismu.“ Zumr J., Masarykovy filozofické zdroje. In: *Slovo a smysl. Časopis pro mezioborová bohemistická studia*, c.d., s. 179.

³⁴⁵ Masaryk, T.G., Pokus o konkrétní logiku. In: *Spisy TGM*. Sv. 3, c.d., s. 202.

³⁴⁶ Už v Sebevraždě Masaryk k čistě logicko-vědeckému prvku přidává prvek náboženský a poměr jednotlivých filosofů k sebevraždě. Tím získává zcela svérázný pohled na filosofy.

metafyziky (podle Stumpfa vertikální způsob myšlení)³⁴⁷ si Masaryk přesto neosvojil.³⁴⁸ Jak je zřejmé z jeho Konkrétné logiky (i Rukověti filosofie)³⁴⁹, je mu bližší spíše přístup induktivní.

S Brentanem se Masaryk neshoduje v názoru na Huma. Hume představuje Brentanovi druhé stadium úpadku filosofie. I když oceňuje jeho vynikající filosofické schopnosti, řadí Huma mezi skeptiky. Masaryk více oceňuje Humovu pozitivní stránku. Svou indukční teorií, vycházející z psychologické přesnosti, podnítl novověkou filosofii (jež je typická svým příklonem k subjektivismu: cogito ergo sum). V sociologii pak Humovu exaktnost zavádí Comte.³⁵⁰ Hume je podle Masaryka prvním novověkým vědeckým filosofem, jehož filosofie se neliší od speciálních věd a jehož logika se vyznačuje krajní přesností. V Konkrétné logice pak toto hledisko dále spojuje se svým názorem o dvojím typu filosofického myšlení; Hume Masarykovi reprezentuje krajní vědecký typ filosofa prostého každého mytického prvku, jehož chladná rozumová logika nedovoluje, aby transcendovala zkušenost. Přiklání se tak k tehdy nezřídka zmiňovanému názoru, že Hume je otcem pozitivismu, protože právě Comte svou pozitivní filosofii buduje na Humově teorii, nad níž podle Masaryka lepšího pokusu o vědeckou filosofii není. Jak ovšem, na straně druhé, Humovi vytýká jeho „ultraempirismus“, tak také Comtův pokus Masaryk pokládá v mnohém za nedostatečný, hlavně v nedostatku noetického odůvodnění, ve fetišistickém kultu exaktnosti a zvláště v neporozumění psychologii.³⁵¹

Zde opět narážíme na onen osobní prvek, na který Masaryk kladl důraz už ve svých raných pracích a principiálně upřednostňoval v Konkrétné logice. V Masarykově dalším filosofickém

³⁴⁷ Srv. Kraus, O, *Franz Brentano. Mit Beiträgen von Carl Stumpf a Edmund Husserl*, c.d., s. 146 an.

³⁴⁸ Dva problémové okruhy, „předně přesvědčení, že psychologie je základní vědou otevírající klíč k veškerému vědeckému filozofickému poznání, a za druhé názor, že neexistuje nějaká zvláštní filozofická metoda, nýbrž že metoda filozofie je totožná s metodou ostatních věd, tedy i přírodních“, lze podle Josefa Zumra označit jako „jisté stopy“ Brentanova vlivu na Masaryka, které „Masaryk analyzoval zejména ve spise Základové konkrétní logiky (Praha 1885) a v jeho německé verzi Versuch einer concreten Logik (Wien 1887)“, i když se Zumr „společně s Rudolfem Hallerem domnívá, že o přímém vlivu na Masarykovy názory nelze mluvit“. Srv. Josef Zumr, T. G. Masaryk a němečtí filozofové jeho doby, c.d., str. 21 -22. Srv. také Rudolf Haller, *Brentanos Spuren im Werks Masaryks*, c.d., str. 10 an. Josef Tvrdý nicméně připomíná, že Brentanovy vlivy na Masaryka se „někdy dosti podceňují. Podle Herbena nemá prý Masaryk od Brentana nic, kdežto Krejčí vidí značný Brentanův vliv na Masaryka v názorech o duši a bohu“. Tvrdý, J., K diskusi o Masarykovi. In: *Moravsko-slezská revue XVI 1923-33*, s. 108.

³⁴⁹ V Rukověti sociologie Masaryk (s odvoláním na Milla) zdůrazňuje, že se běžných indukčních metod „nedá užívat bezpečně“ – nelze eliminovat všechny souvislosti tak, aby příčinný svazek jen jedné příčiny a jejího účinku (nebo účinků) bezpečně vynikal právě v té spleti sociální. Tato eliminace – (a všecko pátrání po vlastních příčinách je takovým pátráním eliminačním) – je tím nesnadnější, že sociolog a historik pravidlem nemůže užít experimentu. Nezbyvá totiž sociologovi než dedukce. [...] Obyčejně postup dedukční se děje takto: Indukcí zjišťuje se zákon nebo zákonů více: z tohoto zákona nebo z těchto zákonů dedukuje se zákon nebo zákony pro případy složitě, a konečně, k vůli jistotě, zákon (zákony) dedukovaný se verifikuje zkušeností (indukcí).“ Masaryk, T.G., Rukověť sociologie. In: *Naše doba*, R. VIII., c.d., s. 827-828.

³⁵⁰ Srv. Masaryk, T.G., Pokus o konkrétní logiku. In: *Spisy TGM. Sv. 3*, c.d., s. 220.

³⁵¹ Srv. tamtéž, s. 221.

vývoji se potřeba teoretického ujasnění vnitřních subjektivních procesů stává stále silnější, jeho noetický zájem se prohlubuje a vede ho k většímu oceňování aktivity subjektu pro poznání. Tato tendence se začíná projevovat už v sociologické studii *Moderní člověk a náboženství* (1896-1898).³⁵² Z noetického stanoviska pak Masaryk ostře kritizuje Comta.³⁵³ Poukazuje na to, jak Comtův pozitivismus (omezující lidské poznání na poznání zákonů) vyvěrá z Humovy skepse, kterou Comte přijímá a prohlašuje, že moderní člověk o poznání příčin nestojí. Comtův pozitivismus podle Masaryka postrádá noetiku, kritiku: Relativizuje pojmy (osobní výsledek je určován závislostí na vnějším okolí a přirozeností nitra) a zdůrazňuje jejich závislost na celkovém vývoji lidstva. V noetice je proto naprostým objektivistou, protože ji chápe jen z biologického a historického hlediska. Po subjektivním hledisku v noetice, které spočívá v otázce po jistotě, hodnověrnosti a v analýze poznávacího procesu, se vůbec netáže. Poněvadž objektivní syntéza, kterou má Comte na mysli, je podle Masaryka nemožná, syntézu subjektivní uplatňuje v období své druhé kariéry (kdy teokracii střídá sociokracie), čímž dochází k rehabilitaci fetišismu. Comte se ukázal jako slabý filosof, podlehl romantice, noeticky dává citu a vůli primát před intelektem.³⁵⁴ A Masaryk svou radikální změnu stanoviska ke Comtovi (oproti svým názorům v *Konkrétné logice*, kdy jeho vědeckou filosofii prohlásil za nejlepší pokus tohoto druhu) uzavírá slovy: „Zakladatel pozitivismu je podivný doklad k rozháranosti a polovičatosti našeho století.“³⁵⁵

Stalo se už ale zřejmé, že onen důraz na osobní prvek filosofické osobnosti se projevuje při Masarykově pozdější opravě stupnice věd – když se mu etika stává jádrem filosofie. Právě s mravností Masaryk spojuje svůj zájem sociální a politický a jeho aktivní účast na správě věcí veřejných ho přivádí k myšlence etického aktivismu. Tento etický aktivismus je však třeba vidět v přímé souvislosti s jeho aktivismem noetickým a náboženským.³⁵⁶ Náboženský aktivismus nachází

³⁵² To je současně také důvodem, proč Masaryk dospěl k jinému hodnocení Kanta. Kant klade veškerý důraz na rozumovou spontaneitu, na rozumovou samočinnost, kdežto pro Huma je člověk bytostí v podstatě pasivní, „Hume se spokojuje (mimo matematiku) ,klubkem představ““. Masaryk, T. G., *Moderní člověk a náboženství*. In: *Spisy TGM*, Sv. 8, c.d., s. 51. Srv. také Svoboda, J., *Masaryk a Kant: vliv Brentanovy kritiky, souvislost s Masarykovou reakcí na mysticismus v ruském myšlení*. In: *Filosofický časopis*, roč. 57, 2009/4, s. 545 an.

³⁵³ Srv. Masaryk, T. G., *Moderní člověk a náboženství*. In: *Spisy TGM*, Sv. 8, c.d., s. 61 an.

³⁵⁴ Srv. tamtéž, s. 76-77.

³⁵⁵ Tamtéž, 78.

³⁵⁶ Zatímco Comte formuluje svůj recept na obnovu lidské společnosti v duchu přísné pozitivní vědy, Masaryk chce náboženství v reformním duchu obnovit. Nabízí formu náboženství vycházející z upřímného citu božnosti a nezávislou na církevních institucích. Usiluje vyplnit citovou prázdnotu moderního člověka, a tím dát opět smysl lidské existenci. Masaryk se opírá o dva principy: víru v osobního boha a nesmrtelnou duši. Ačkoli sám tyto fundamentální náboženské pojmy nikde neupřesňoval, stavěl je do oblasti citu. (V *Úvodu* ke *Konkrétné logice* se v souvislosti s nesmrtelnou duší odvolává na Platona.) Masaryk současně požadoval, aby se otázky života jednotlivce i společnosti posuzovaly *sub specie aeternitatis*. Co to znamená? Formulace Františka Krejčího zní takto: „Znamená to vidět sebe a svůj život v souvislosti s nekonečným celkem, vidět jednotlivce jako částku života vůbec, sebe sama jako článek nekonečného

svůj výraz v koncepci synergismu, kterou Masaryk chápe (v přímém protikladu k pasivistickému mysticismu či k pasivismu církevní autority) jako aktivitu lidstva, spojující přítomný okamžik s věčností. V souladu se světovým řádem se chce dostat mimo oblast lidské pasivity a hledá vyšší, nadosobní smysl lidské práce. Nábožensko-etický aktivismus Masaryka dále přivádí k sociologicko-dějinné formulaci nového náboženského ideálu, který spatřuje v humanitě.

I když se pojetí humanity jeví jako ideál, který se výlučně opírá o náboženský světový názor, pro Masaryka se stává smyslem českých dějin, resp. národním programem, který musí určovat taktiku také na poli domácí a zahraniční politiky. Pečlivě zkoumá otázku smyslu české národní totožnosti a vytváří ideu českého národa, jenž má být nejen nositelem ideálů pravé osvícenecké humanity, ale i jejich záštitou. Onen náboženský prvek, který humanitu pojímá jako křesťanskou lásku k bližnímu, se snaží v průběhu svého myšlenkového úsilí propojit s ideou humanity francouzské revoluce.³⁵⁷

Masaryk byl přesvědčen, že kořeny demokracie, tedy svoboda a rovnost vyrůstají v českém myšlení z husitství, především z jeho radikální složky a spolu s bratrstvím – ve smyslu oné ryzí lidskosti (humanity) – jsou odkazem české reformace. Původ myšlenky rovnosti tedy Masaryk nalézá v křesťanství a myšlenku svobody, byť ukazuje k antice, spojuje s husitskou reformační snahou.³⁵⁸

I navzdory Masarykovu specifickému pojetí naší humanitně zaměřené demokracie a v podstatě pozitivnímu postoji k jejím vůdčím ideálům historicky ztvárněným do podoby hesel Francouzské revoluce nelze zcela jednoznačně vyloučit skutečnost, že se ve svých reformě

řetězu vývoje; určovat svůj život k bohu jako prapříčině jsoucna, povznášeti se z prachu pozemskosti k vědomí sounáležitosti k celku, odkrýt v sobě božství a v tom duchu pracovat k uskutečnění království božího na zemi.“ Krejčí, F., *O Masarykovi*. Kdyně, Okresní osvětový sbor 1927, s. 66.

³⁵⁷ Že Masaryk vliv francouzské revoluce respektuje prozrazuje začátek první kapitoly České otázky (1895): Jasně říká: „Hnutí evropské, jež přivedilo francouzskou revoluci, a vzniklé vzrušení národní a politické i v národě našem a ostatních národech slovanských mocně se projevilo. My od té doby datujeme své národní obrození.“ Masaryk, T.G., *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození*. Praha, Melantrich 1969, s. 11.

³⁵⁸ V rámci prosazování radikálně demokratické interpretace Husa a husitství po roce 1840 nelze opomenout vliv francouzský. Byl to filosof-socialista Pierre Leroux, historik Jules Michelet, socialista Louis Blanc a známá spisovatelka a populizátorka Leroux Geoge Sandová (díla: Consuelo, Jean Zyska, La Comtesse de Rudolstadt, Procope le Grand), díky níž se tyto názory otevřely i pro širokou čtenářskou veřejnost za hranice Francie. (Srv. Viard, J., Tábor v díle George Sandové, v díle Pierra Leroux a v Eyclopedie nouvelle. In: Husitský Tábor. Tábor, Sborník Husitského muzea č. 11 1994, s. 75.) V závěrečné fázi národního obrození viděli kořeny demokracie v husitství také čeští demokraté Karel Sabina a Emanuel Arnold. Tento demokratický duch doby se posléze odráží i v Masarykově chápání funkce filosofie. Filosofie podle Masaryka přestala být svrchovanou a neodvislou vládkyní. To je podle něho přežitek aristokratického intelektualismu. Filosofii pojímá jako prostou *demokratickou* spolupracovnici, tj. jako přisnou a kritickou vědu, která je schopná řešit problémy lidské přítomnosti. Srv. Zumr, J., Národní obrození jako zdroj Masarykovy filosofie dějin. In: *T. G. Masaryk a česká státnost*. Sborník příspěvků z mezinárodní vědecké konference pořádané Masarykovou universitou ve dnech 4.-5. září 2007 v Brně. Praha, Ústav T. G. Masaryka 2008, s. 21 an. Srv. také Hromádka, J. L., *Masaryk*, c.d., s. 60.

orientovaných úvahách (spojených s cíleným zdůrazňováním potřeby morální obrody národa), vzdáleně neinspiroval myšlenkou Comtova pojetí náboženství humanity. Nejenomže spolu s Augustem Comtem vidí krizi moderního člověka v nedostatku konsensu ve společnosti³⁵⁹ a etiku v sociologickém duchu zakládá na pozitivním pocitu vzájemné sympatie („na sympatických pudech“)³⁶⁰. Ale svědčí o tom v jistém smyslu latentní zbytek katolicismu jeho mládí, který zřejmě dovoľoval některé dobové radikálněji orientované reformní tendence, s nimiž se Masaryk musel vyrovnávat, účinně umírňovat a korigovat.³⁶¹ Přihlédneme-li ovšem k Masarykovým ranným pracím a intelektuálnímu prostředí, které Masaryka prvotně formovalo, byl to (vedle Brentana a ženy Charlotty, unitářské protestantky) právě Platón, kdo Masaryka povzbuzoval k reformátorství.³⁶² Avšak právě platónská nauka o idejích je v Comtově *Kursu* zařazena s jinými pomysly a domněnkami do předpozitivního, nedokonalého období vývoje lidského myšlení a tím označena jako nevědecká.³⁶³ Navíc Masarykovi neunikla určitá paralela mezi Platonovou dobou a jeho současností. Vidí ji v narůstání úpadkových jevů v politickém a duchovním životě a v tom, že tradiční národní náboženství nedovede dát lidu šťastnou životní perspektivu; jedním z krizových projevů je právě vzrůstající sebevražednost.³⁶⁴ Připočteme-li k tomu Comtův negativní postoj k protestantství a ideálům demokracie vůbec, musíme konstatovat, že jde o vliv spíše nepřímý. Ve

³⁵⁹ „Někteří dnes vykládají, že Masaryk je myslitelem krize ve smyslu moderních existencionalistů a dialektických theologů. Ale Masarykovi neběží o to, krizi *vyvolat* a v krizi *žít* a *vytrvat*, nýbrž krizi *překonat*, jako to chce právě A. Comte. I jemu je krize především krizí *konsensu* ve společnosti, proto zdůrazňuje její světonázorový („náboženský“) původ.“ Ovšem, dodává Patočka: „Rozdíl bytostný je ten, že krize u Masaryka není objektivní fenomén, který se vysvětluje ze světové vývojové zákonitosti, z nějakého stadiového zákona. Masaryk vidí krizi *osobně-individuálně*. Krize je v podstatě *nerozhodnost* každého jednotlivce, neschopnost jednat v situaci, kterou jsme nestvořili, která má objektivní složky, ale za kterou každý z nás přesto zodpovídá.“ Patočka, J., *České myšlení v meziválečném období*. In: *Masarykův sborník VII. T.G.M. a naše současnost (1980)*, c.d., pozn. 1, s. 416, také s. 409.

³⁶⁰ Tamtéž. Srv. také Masaryk, T.G., *Pokus o konkrétní logiku*. In: *Spisy TGM*. Sv. 3, c.d., s. 173 an.

³⁶¹ Tuto skutečnost nám může do jisté míry osvětlit Masarykovo Curriculum vitae, které předložil r. 1875 k své žádosti za přípuštění k doktorátu. Spojitost Masarykova žitého katolictví ve vztahu ke Comtově objektivismu je v této jeho rané fázi dobře zřejmá. Praví se tam: „Od oné doby [kdy obrátil protestantku na katolictví – J. S.] zůstala ve mně jistá přichylnost k víře mého dětství a mých jinošských let i jistá nechuť k protestantským bouřlivákům a katolickým lžiopadlíkům; proto mi byly spisy Comtovy také v pozdější době velice milé.“ Doležal, J., *Masarykova cesta životem*, II, Brno, Polygrafie 1921, s. 8.

³⁶² Jasně říká: „Tak jak Platón sám chtěl své učení důsledně i prakticky realizovat, tak byly pozdější generace jeho učením povzbuzeni k reformátorským pokusům.“ Masaryk, T.G., *Pokus o konkrétní logiku*. In: *Spisy TGM*. Sv. 3, c.d., s. 215. Toto pojetí Platóna podle Josefa Zumra „zůstalo základem i Masarykovy politiky a to ho také zařadilo mezi české platoniky od Husa přes Komenského až k Palackému, kteří všichni byli Platonovým „učením povzbuzeni k reformátorským pokusům““. Srv. Zumr J., *Masarykovy filozofické zdroje*. In: *Slovo a smysl. Časopis pro mezioborová bohemistická studia*, c.d., s. 181.

³⁶³ Důvodem byl Comtův odmítavý postoj k metafyzice. A pozitivistické náboženství nepojalo Platóna ani mezi svých čtrnáct „světců humanity“, které dalo vyobrazit ve své kapli v úmrtním domě Clotildy de Vaux. Ostatně nepojalo ani Ježíše. (K těmto pozitivistickým světcům patří Mojžíš, Homér, Aristoteles, Caesar, Pavel, Karel Veliký, Dante, Gutenberg, Shakespeare, Descartes, Fridrich Veliký, Bischat a Heloise.)

³⁶⁴ „A proto chce tento veliký myslitel [Platón – J. S.] učinit náboženstvím svou filosofii. Celý život tohoto velikého a ušlechtilého muže pochopíme a oceníme jenom z tohoto hlediska.“ Masaryk, T. G., *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. In: *Spisy TGM*. Sv. 1., c.d., s. 128.

Světové revoluci se dovídáme: „Francouz se vrací k fetišismu a hledá spásu v staronovém náboženství, Angličan (Skot!) uniká vlastní skepsi etikou humanity (ne náboženstvím humanity jako Comte!). Katolík – protestant!“³⁶⁵

Určitě bližší byl Masarykovi vliv Herderův,³⁶⁶ který pod pojmem humanita sice rozuměl čisté křesťanství, ovšem nikoli křesťanství staré, ale budoucí, ryze humanitní (oproštěné od jednotlivých staronových církevních podob), s jehož pojetím se Masaryk seznámil při studiu pramenů (platónsko-novohumanisticky orientovaných) českých osvícenců a jejich aktivisticky zaměřené filosofie.³⁶⁷ Právě tento principiální důraz na aktivistické chápání humanity, jenž má svůj základ v mravní odpovědnosti jedince, se Masaryk původnímu pojetí pozitivismu vzdaluje. Ten „chce prostě předvídat, co bude, a podle toho zařizuje své kroky“. „Positivismus tím předvídaním budoucnosti má do sebe jistou nerozhodnost [...] Je chyba pozitivismu, že pro samou historii a samé počítání s fakty a dokumenty zapomíná na svědomí, jako by to nebylo faktem, nebylo stejně pozitivním. A to stálé předvídaní toho, co ‚se‘ stane – – nestane ‚se‘ pouze, ale já to musím udělat, já se musím rozhodnout svou vůlí a svým svědomím.“³⁶⁸

Ideál humanitní – který Masaryk už potom trvale považuje za své zásadní ideové východisko, za hledaný středobod svého filosofického myšlení a úsilí vůbec – se stává nejvlastnější nosnou myšlenkou jeho pojetí filosofie náboženství a filosofie dějin, (čímž současně poukazuje na vzájemnou principiální spojitost obou těchto pojetí filosofie). I když tím Masarykova filosofie nabývá kolektivního významu, nejedná se o objektivistický kolektivismus comtovský.³⁶⁹ Masaryk hlásá kolektivismus *kritický*. Moderní člověk si kriticky uvědomuje rozpor mezi individuem a společenským celkem – „ale kolektivum inkluze individuum!“ Noetický problém má pro Masaryka proto takový význam, neboť jedině jeho rozřešením lze dospět k pochopení

³⁶⁵ Masaryk, T., G., Světová revoluce. Za války a ve válce 1914-1915. In: *Spisy TGM*. Sv. 15, c.d., s. 89.

³⁶⁶ „Herder, jeden z prvních, postavil vedle státu a proti němu, jakožto organizaci umělé, národ, jakožto organizaci přirozenou, a snažil se vypátrat jeho podstatu z památek literárních a zejména v národní písni. Po Herderovi obracela se národnostní filozofie stále více k problému národnosti: Fichte, Schopenhauer atd.; národnostní princip vyspěl v 19. století k velké politické moci.“ Masaryk, T. G., Rusko a Evropa I. In: *Spisy TGM*. Sv. 11, c.d., s. 154.

³⁶⁷ Srv. Svoboda, J., Racionalita v osvicenství a její evropský kontext: Dobrovský, Palacký, Masaryk. In: *Auspicia*. Recenzovaný neimpaktovaný časopis zaměřený na oblast společenských a humanitních věd, VŠERS a FLÚ AV, ročník VI, 2009/1, str. 82-89.

³⁶⁸ Masaryk, T. G., *Ideály humanitní. Několik kapitol*. Praha, Čin 1946, s. 48-49.

³⁶⁹ Ovšem ani ne o krajní kolektivistický socialismus marxistický. „Je to mytologie a mysticismus v tom, že by národ, církev, člověčenstvo mělo ve všem vždy pravdu. [...] Poznání pravdy musí být historický proces; je k tomu součinnosti [individuálního a vzájemného vědomí – J.S.] třeba; ale klamně je, jestli si to socialisté míní antropomorfizovat a vidět nějakou bytost. Odmítám proto krajní individualismus a socialismus kolektivní, pokud běží o pravdu teď ze stránky noetické, tudíž také politické, etické, společenské a vůbec.“ Srv. Masaryk, T. G., Univerzitní přednášky I. Praktická filosofie. In: *Spisy TGM*. Sv. 4. Praha, Ústav T. G. Masaryka, o.p.s. Masarykův ústav a Archiv AV ČR, v.v.i. 2012, s. 327 an.

nejzávažnějších sociologických a dějinných otázek: demokratismus kontra teokratismus, antropismus kontra teismus, věda kontra mýtus, odůvodněné přesvědčení kontra slepá víra ve zjevení.³⁷⁰

Nejen ona radikální změna stanoviska v Masarykově hodnocení Comta, ale i další výše naznačené podstatné odchylky od Comtova původního pojetí pozitivismu nám pak dovolují zaujmout kritický postoj ke studiím Františka Fajfry a Vasila K. Škracha, které o poměru Masaryka k pozitivismu uveřejnil v roce 1922 časopis *Služba*.³⁷¹ Oproti Františku Fajfroví, jenž v Masarykovi vidí pozitivistu, který se svůj pozitivismus pokusil překonat, leč neúspěšně, se v rámci uvedených souvislostí jeví věrohodnější názor Škrachův hájící Masarykovu filosofii jako v zásadě osobitou a ideově nezávislou filosofickou pozici: vytváří „svěráznou jednotu, která není jednotná jen s jiného hlediska primitivních schémat Comteova pozitivismu“.³⁷² Na straně druhé je ovšem třeba připomenout skutečnost, že pozitivismus není systém ustrnulý a dogmatický, je spíše živě se vyvíjecím myšlenkovým proudem, a proto by bylo metodicky chybné zužovat ho na jeden konkrétní typ.

³⁷⁰ „[Nová – J.S.] filosofie stojí v naprostém odporu proti teologii a je to antropismus postavený proti teismu, čímž nemá být řečeno, že by byl antropismus atheistický – ale v nové filosofii se uplatňuje antropistické stanovisko a východisko. Zároveň musíme klást demokratismus proti teokratismu, respektive proti teokratickému aristokratismu: demokratismus, říká se, má též význam teoretický, filosofický. Po této stránce není již ani moderní filosofie královnou věd, není nad odbornými vědami, nýbrž v nich a s nimi, je scientia generalis.“ Masaryk, T. G., *Rusko a Evropa I*. In: *Spisy TGM*. Sv. 11, c.d., s. 155. Srv. také Masaryk, T. G., *V boji o náboženství*. Praha, Čin 1947, s. 26.

³⁷¹ Fajfr, F., T. G. Masaryk a pozitivismus (s. 72-75, 88-91, 153-154) a také Škrach, V. K., Masaryk a pozitivismus (s. 106-108, 120-123, 148-153). In: *Služba*, roč. III, č. 5-10, 1922.

³⁷² Srv. tamtéž, s. 152.

6. Závěr: Masarykův humanitní realismus, rozumějící racionalita a její pozitivní reziduum

Masarykovy noetické názory nabývají nevýraznější podoby v jeho specifickém pojetí filosofie náboženství. Masaryk je umírněným racionalistou,³⁷³ a proto reálná podstata moderního či „nového“ náboženství – jeho skutečná humanita („člověčenství“) – musí vycházet z přesvědčení (*strong belief*), ne ze slepé víry (*blind faith*).³⁷⁴ Neuznává křesťanské krédo zjevení. Pravda je podle Masaryka jen jedna, nedělitelná, vědecká, založená na kriticky odůvodněných argumentech. I vyšší duševní prožitky a intimní životní zkušenosti považuje za empirická fakta, stejně tak jako faktické nazírání objektivního světa a jednotlivých duševních pochodů.³⁷⁵ V tomto osobitěm humanisticko-racionálním duchu pak náboženství poměřuje demokracií. V předválečném období svůj poměr ke stávajícímu náboženství radikalizuje a vytváří interpretační schéma pro výklad první světové války a následného poválečného vývoje vůbec. Nosným heslem jeho obecného ideového směřování i konkrétních reformě-polických snah se stává dějinně-historická teze: demokracie proti teokracii (resp. aristokracii).³⁷⁶

Na prahu první světové války se jako aktivní zastánce reálné humanitní demokracie odpoutává od svého objektivističtějšího hlediska na náboženství, jehož se ještě dosti silně přidržuje ve studii *Moderní člověk a náboženství*, a proti teismu staví vědecký a filosofický antropismus (čili antropologismus). Antropismus má být filosofickou a vědeckou výpovědí o člověku: člověk je pravým a posledním cílem vědeckého bádání, člověk je vědě mírou všech věcí.³⁷⁷ To však neznamená, že se Masaryk přiklání ke krajnímu subjektivismu. Důsledný subjektivismus či solipsismus vnímá jako vědění oddělené od mravního rozhodnutí, jako vědění postrádající mravní

³⁷³ Masaryk, T. G., Základové konkrétné logiky. In: *Spisy TGM*. Sv. 2, c.d., s. 21.

³⁷⁴ Otakar A. Funda je toho názoru, že přesvědčení má pro své stanovisko určité důvody, zatímco „víra stojí a padá svou věřivostí, a pokud pro své mínění uvádí určité důvody, jsou to uměle vykonstruované pseudodůvody“. Že rozlišování obou principiálních pojmů je v současné době problémem stále živým a diskutovaným dosvědčuje článek v *Proceeding of the National Academy of Science (PNAS)*, který hledá styčné body mezi vědou a rozhodováním. Cituji: „Většina teorií rozhodování předpokládá, že rozhodnutí jsou či mají být založena na dvou pilířích: na přesvědčeních (*beliefs*) a hodnotách (*values*). Rozhodování přesvědčovací jsou reflexe našich vnímání reality, počítaje v to fakta, názory a nejistoty, jimiž jsou obklopeny. Přesvědčení mohou a mají být poučena vědou. (Toto užití se liší od pojmu přesvědčení, která nemohou být potvrzena a týkají se spíše otázek víry (*faith*) nebo náboženství (*religion*). Rozhodování hodnotová reflektují náš smysl (*sense*) toho, o co usilujeme nebo čeho dosahujeme, včetně cílů, úkolů a přidružených výtěžků.) [...] Přesvědčení jsou modelována jako pravděpodobnosti událostí nebo pravděpodobnost distribucí napříč nejistotou kvantit.“ Winterfeld, D., Bridging the gap between science and decision making. In: *PNAS*. August 20, 2013, Vol. 110, suppl. 3, s. 14055-14061. Srv. také Funda, O. A., *Racionalita versus transcendence. Spor Hanse Alberta s moderními teologií*. Praha, Filosofia 2013, s. 12.

³⁷⁵ Masaryk, T. G., *V boji o náboženství*. Praha, Čin 1947, s. 24 an.

³⁷⁶ Srv. Masaryk, T. G., Rusko a Evropa II. In: *Spisy TGM*. Sv. 12, c.d., s. 389 an.

³⁷⁷ Masaryk, T. G., Rusko a Evropa I. In: *Spisy TGM*. Sv. 11, c.d., s. 152 an.

odpovědnost. Neumravňovaná volní a emotivní svoboda jednotlivce podle něho vede jen k „titanismu“ a „faustovství“. Poslední morální instanci proto Masaryk nedogmaticky promítá do pojmu bůh. Boha tedy nenahrazuje ve smyslu Comtově tzv. Velkou Bytostí (*Grand Être*), kterou máme jako souhrn všeho lidství adorovat. Nadčasový vztah (relace) člověka k bohu podle Masaryka spočívá v tom, že se na božím díle přímo podílí, a tím bohu vzdává osobní úctu; je nejen transcendující, ale i pozitivní, živoucí komponentou světa. Boha (a s tím teismus i víru v individuální nesmrtelnost duše) Masaryk chápe jako vědeckou hypotézu,³⁷⁸ tj. jako teoretický předpoklad pro přijetí boha osobního, jehož nejnítěrnější skutečnost představuje zkušenost lidského svědomí.³⁷⁹ Jde mu o osobní náboženské přesvědčení, o osobní racionálně odůvodněnou pravdu, o mravní smysl života.³⁸⁰ Boží přítomnost se tak Masarykovi stává nejvlastnější živou (asubjektivní) skutečností člověka, tj. jeho vědomým a odpovědným bytím, přičemž ono původní zvědomování transcendence v imanenci ve svém konkrétním kvalitativním důsledku primárně vychází z neutuchající kreativity „samočinnosti“ lidského ducha. „Lidský duch“ tedy není jen jakási „prázdná tabule, na kterou svět píše svůj obsah“.³⁸¹ Je to v posledku život sám, jeho tvůrčí aktivní dynamická složka v nás, která, jak v otázce teorie, tak praxe, nutí svými potřebami k určitému rozhodování.³⁸²

„Pakliže život je skutečně novým přívlastkem, novou složkou jsoucna nepřevoditelnou na fyzikálně chemické vlastnosti určitých kombinací“ (a Masaryk po Millově vzoru mezi život a život ve společnosti vědomě vkládá psychologii), nevystačíme si se stupnicí jevů: nelze záměrně comtovsky „ignorovat problém stupnice bytostí jako něco metafyzického“, připomíná Patočka.³⁸³ To si Masaryk dobře uvědomoval. Odvolává se na Leibnize a vybízí nás, abychom pro nesmírnou složitost konkrétních věd nejdříve vypracovali „stupnici jednotlivin vesměrných“.³⁸⁴ Onou stupnicí rozumí stupně jsoucna rozlišeného podle věcných kategorií. Dosažení tohoto budoucího úkolu je

³⁷⁸ „Já nevěřím slepě, pro mne je učení o Bohu vědeckou hypothesou, a proto můj Bůh je jiný než Bůh theologie.“ Masaryk, T. G., *Americké přednášky*, Praha, Čin 1929, s. 64.

³⁷⁹ Že Masaryk toužil po živějším pojetí boha, dosvědčuje i skutečnost, že přes dřívější ostré odsuzování panteismu (v *Sebevraždě*) se už v *Moderním člověku a náboženství* dovidáme, že panteismus chápe, poněvadž lidé, kterým nestačí papírový teismus, chtějí v chaotické mnohosti řád a jednotu a navíc dovede lépe uspokojit umělecké aspirace moderního člověka. V *Amerických přednáškách* dokonce v prospěch panteismu tvrdí, že baží po větší jednotnosti světa a společnosti a že nepřijímá starý církevní názor o bohu odloučeném od světa. Srv. Masaryk, T. G., *Moderní člověk a náboženství*. In: *Spisy TGM*. Sv. 8., s. 109. Srv. také Masaryk, T. G., *Americké přednášky*, s. 63.

³⁸⁰ „V pojetí teistickém není člověk nikdy sám, nýbrž vždy v dialogické dvojici Ty-Já; tj. svědomí, ono „vinen“, nemůže být nikdy jen vnitřní, soukromá záležitost, stojí zároveň přede mnou jako spoluvědoucí, jemuž nemohu zalhávat.“ Srv. Patočka J., *Tři studie o Masarykovi*. Praha, Mladá fronta 1991, s. 30.

³⁸¹ Masaryk, T. G., *Pokus o konkrétní logiku*. In: *Spisy TGM*. Sv. 3, c.d., s. 22.

³⁸² Srv. Hromádka, J. L., *Masaryk*, c.d., s. 70.

³⁸³ Patočka, J., *Kolem konkrétní logiky*. In: *Češi II*, c.d., s. 16-17.

³⁸⁴ Masaryk, T. G., *Základové konkrétné logiky*. In: *Spisy TGM*. Sv. 2, c.d., s. 131.

ovšem podstatně podmíněno poznáním „pravé povahy“ každého reálného druhu³⁸⁵, racionální možností reflektivně uchopovat (prehendovat) způsob či ráz jeho bytí (fungování) – jeho „způsob existence“. Tuto možnost ale Comte vylučuje, neboť otázka poznatelnosti takové ryzí věcné povahy („povahy samých věcí“) podle něho spadá do oblasti teologicko-metafyzických spekulací.³⁸⁶ Masaryk ji ale svým požadavkem „skutečné vědecké metafyziky“ záměrně nechává otevřenou a v přísně vědeckém a pluralitním duchu nás naléhavostí daného problému vybízí k dalšímu zevrubnějšímu zkoumání této tradičně ožehavé a zásadní filosofické otázky.

Stává se pak zřejmé, že skutečnost je třeba zkoumat v dvojím rozlišení. Základem naší možné reflexe není jen zkoumání náhodných jednotlivin, nýbrž i povahy věcí samých, způsobu jejich existence – jejich původního obecného funkčního principu. Nejasnost onoho principu či obecného kritéria „hodnotících“ soudů (J. L. Fischer) spočívá v nedůslednosti empirického pojetí považující ho za pouhé zobecnění jednotlivých zkušeností. Tento princip nelze pojímat jako něco, co vytvoříme empiricky vyčleněním (abstrahováním) určité vlastnosti, kterou nacházíme ve všech jednotlivinách určitého druhu. Empirickou abstrakcí charakteristických rysů, které sdílí množina jednotlivin, nelze bezesbytku postihnout obecnost dané situace. Abychom mohli stanovit, co ke zkoumanému druhu náleží, museli bychom už mít předběžnou představu o tom, co ustavuje druh.

Nezávislostí v reflexi se tedy rozumí taková zásadní intence, která zaručuje uchopení čistého principu, aniž bychom ho museli odvozovat empirickou abstrakcí z jednotlivin. Jenže to je opět problematické. Jeho uchopení, jež je nezávislé na existujících faktických jednotlivinách, sice naznačuje, že tento princip je v nějakém smyslu skutečný. Nicméně neoznačuje, jaké skutečnosti lze takovýto nezávislý druh výskytu přičíst. Pokud by totiž byl jednotlivina, která se vyskytuje mimo existující jednotliviny, bude se nacházet kdesi v časoprostoru nebo někde v jiném, nadpřirozeném prostoru nedostupném naší zkušenosti. Taková jednotlivina by potom byla jednotlivinou zcela oddělenou od objektivního světa. Proto by vyžadovala jakýsi vyšší princip, který by ho spojoval s členy svého druhu. Poněvadž poznání takového metafyzického principu by (v duchu onoho metafyzického hypostazování) bylo nadzkušenostní, nechránilo by ho od tendencí k myticko-mystickým výkladům. To Masaryk ale svým přísně vědeckým postojem kategoricky odmítá.

³⁸⁵ Masaryk mluví o (kvalitativním) ustanovování typů, které „reprezentují celý druh“. „Typ není pouhou generalizací, nýbrž vzorem vybízejícím k srovnání dalšímu; typ je princeps, ale při tom par inter pares.“ Srv. Masaryk, T.G., Rukověť sociologie. In: *Naše doba*, R. VIII., c.d., s. 664-665.

³⁸⁶ Patočka, J., Kolem konkrétní logiky. In: *Češi II*, c.d., s. 16.

Masaryk nechce znát pouhá fakta, chce „také vidět, jaký mají smysl, k čemu ukazují“.³⁸⁷ Jasně říká: „Smysl vývoje světového a společenského nelze ovšem postihnout tím pustým historickým, vlastně chronologickým empirismem, jemuž značná část historiků hoví, nýbrž posuzováním a srovnáváním filosofickým – právě hledáním smyslu ve spoustě faktů.“³⁸⁸ Nejde mu však o paušální odmítnutí historismu. To, že se na dnešní dobu nediváme jako na dobu absolutní, ale jako na dobu historicky podmíněnou, Masaryk obecně považuje za určující charakter moderního myšlení.³⁸⁹ Přesto nás upozorňuje, že je nejprve třeba náležitě pochopit naši nedávnou minulost – tedy nejvlastnější smysl naší přítomnosti, neboť ten, kdo mu neporozumí, nepochopí ani smysl minulosti nejdálší.³⁹⁰ Řečeno jinak: „Při vši vědecké snaze po objektivnosti úsudku a přesném konstatování faktů zbývá pro subjektivní názor badatelův široké pole,“ a proto je sebepečlivější indukce nedostatečná.³⁹¹

Abychom tedy neustrnuli v empirickém abstrahování nebo naopak nepodlehli svodům (platónského) metafyzického hypostazování, musí onen hledaný zvěčňující princip označovat něco, co má schopnost sjednocovat různost jednotlivých faktických náhodných událostí a současně propůjčovat jejich srozumitelnost.³⁹² Tj. být cíleně či účelově něčím, co umožňuje se v naší prožívané skutečnosti, v našem (současném) běžném praktickém životě smysluplně orientovat, – co má „funkční“ schopnost významově vymezovat konkrétní prožitek události tak, aby kontext události byl srozumitelný v rámci souvislého prožívání.

Zůstaneme-li tedy věrni Masarykovu osobitému pozitiviskému přístupu, musí onen zvěčňující princip, ona typizující „sjednocující stejnost“ (mající za úkol včleňovat jednotlivé členy druhu do příslušných celků a umožnit tak jejich srozumitelnost) být takovou skutečností, s kterou se setkáváme v rámci běžné zkušenosti se světem našeho života, v rámci dynamiky našeho každodenního prožívání – jeho procesuality. Protože zvědomování prožitků je zkušeností neodvozenou, je třeba se zaměřit právě na tyto „prožitky samé“. Avšak to si v přísně vědeckém duchu Masarykova realismu (resp. „konkretismu“) žádá, abychom prožitkovou sféru vědomí a jeho

³⁸⁷ Čapek, K., *Hovory s T.G. Masarykem*. Praha, Československý spisovatel 1969, s. 57-58.

³⁸⁸ Masaryk, T. G., Rukověť sociologie. In: *Naše doba*, c.d., s. 910.

³⁸⁹ Tyto názory lze zaznamenat již ve stati *Blaise Pascal, život a jeho filosofie*. Srv. Masaryk, T. G., *Přednášky a studie z let 1882-1884*, c.d., s. 87-88.

³⁹⁰ Masaryk, T. G., Otázka sociální I. In: *Spisy TGM*. Sv. 9. Praha, Masarykův ústav AV ČR, Ústav T. G. Masaryka 2000, s. 128. Srv. také T. G., Rukověť sociologie. In: *Naše doba*, c.d., s. 905.

³⁹¹ Tamtéž, s. 910.

³⁹² Srv. Fischer, J. L., Dvě kapitoly k Masarykově sociologii. In: *Výbor z díla III*. Olomouc, Univerzita Palackého 2013, s. 205 an.

logiku podrobili dalšímu principiálnímu zkoumání. Nebyl to jenom J. L. Hromádka či později Milan Machovec, kteří poukazovali na některé důležité přesahy Masarykovy filosofie vedoucí „ku problémům moderního fenomenologismu“³⁹³ či Bultmannově demytologizující exegezi³⁹⁴. V současnosti za všechny zvláště také moderní masarykovský badatel, filosof Otakar A. Funda odmítající vytváření nežádoucího předělu mezi tzv. Geisteswissenschaften a přírodními vědami: „Chápu Masarykovu filosofii jako v mnohém nedoformulovanou, nicméně tušivou předjímku filosofických koncepcí, které došly svého preciznějšího a hlubšího ztvárnění i projádření v kritickém realismu A. N. Whiteheada, v ontologii a etice N. Hartmanna a v kritickém racionalismu K. R. Poppera.“³⁹⁵

³⁹³ Hromádka, J. L., *Masaryk*, Brno, L. Marek 2005, s. 92.

³⁹⁴ Srv. Machovec, M., *Tomáš. G. Masaryk*. Praha, Riopres a Česká expedice 2000, s. 43.

³⁹⁵ Funda, O. A., *Když se rákos chvěje nad hladinou. Fragmenty – texty*. Praha, Karolinum 2009, s. 136.

Srv. také Funda, O. A., Otevřené otázky religionistického bádání o Ježíši z Nazareta a raném křesťanství. In: *Theologická revue*. Čtvrtletník Univerzity Karlovy v Praze – Husitské teologické fakulty, č. 1-2/ 2010, roč. 81, s. 173-174. Srv. také Funda, O. A., *Racionalita versus transcendence. Spor Hanse Alberta s moderními teology*, c.d., s. 16-17.

Literatura

- ARON, Raymond, *Hauptströmungen des klasischen soziologischen Denkens. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville*. München, Revolt 1979.
- Athenaeum, listy pro literaturu a kritiku vědeckou*, I. (Vysvětlivky k programu.) č. 3, listopad 1883.
- BEDNÁŘ, Jiří, Vývoj Masarykovy náboženské filosofie. In: *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica 1*, 1969.
- BLECHA, Ivan, *Edmund Husserl a česká filosofie*. Nakladatelství Olomouc 2003.
- BLECHA, Ivan, *Husserl*. Olomouc, Votobia 1996.
- BLISS, Henry E., *The Organisation of Knowledge and the System of the Sciences*, with a intorduction by John Dewey, New York, Henry Holt and Copany 1929.
- BRANDL, J., Thomas G. Masaryk: Zum Gegenstand der Psychologie. In: *T. G. Masaryk und Brentano Schule, Beiträge zur gleichnamigen Symposium vom 15. – 17. October 1991*, Herausgegeben von Josef Zumr und Thomas Binder, Praha-Graz 1992.
- BRENTANO, Franz, *Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung*. Ed. A. Kastil. Leipzig, Felix Meiner 1922.
- BRENTANO Franz, *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und August Comte*. Mit Eileitung, Anmerkung und Register herausgegeben von Oskar Kraus, Leipzig, Felix Meiner 1926.
- BRENTANO, Franz, *O původu mravního poznání*. Praha, Naše vojsko 1993.
- BRENTANO, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 1. Band. Hersgeg. von O. Kraus, Hamburg, F. Meiner Verlag 1973.
- BRENTANO, Franz, *Versuch über die Erkenntnis*. Aus seinem Nachlasse herausgegeben von Alfred Kastil, Leipzig, Felix Meiner 1925.
- BRENTANO, Franz, *Vom Dasein Gottes*. Aus seinem Nachlasse herausgegeben, eingeleitet und mit erleuternden Anmerkungen und Register versehen von Alfred Kastil, Leipzig, Felix Meiner Verlag 1929.
- CETL, Jiří, *Český pozitivismus*. Brno, Universita J. E. Purkyně 1981.
- COMTE, Auguste, *Abhandlung über den Geist des Positivismus*. Übersetzt u. heraugeg. von F. Sebrecht, Leipzig, Felix Meiner 1915.
- COMTE, Auguste, *Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug*. Herasgegeben von F. Blaschke. Leipzig, A. Kröner Verlag 1933.
- COMTE, Auguste, *Entwurf der wissenschaftlichen Arbeiten welche für eine Reorganisation der Gesellschaft erforderlich sind (1922)*. Herausgeg. von W. Ostwald. Leipzig, Unesma 1914.

- COMTE, Auguste, *Sociologie*. Dle výtahu J. Rigova přeložil R. Brejcha. Dle originálu doplnil a nově zpracoval E. Chalupný, Praha, Orbis, 1927.
- ČAPEK, Karel, *Čtení o T. G. Masarykovi*, Melantrich 1969.
- ČAPEK, Karel, *Hovory s T.G. Masarykem*. Praha, Československý spisovatel 1969.
- ČUPR, František, *Sein oder Nichtsein der deutschen Philosophie in Böhmen*, Prag 1847.
- DAVID, Zdeněk V., Masaryk a rakouská filosofická tradice: Bolzano a Brentano. In: *Filosofický časopis*, roč. 56, 2008/3.
- DOKULIL, Miloš, *Masaryk a náboženství. Sedm zastavení k 75. výročí úmrtí TGM*. Brno, Masarykova universita 2012.
- DOLEŽAL, Jaromír, *Masarykova cesta životem*, II, Brno, Polygrafie 1921.
- DUBSKÁ, Irena, *Auguste Comte a vytvoření sociologie*. Praha, ČSAV 1963.
- DURDÍK, Josef, *Dějiny filosofie nejnovější od Kanta až do doby nejnovější*. Praha 1887.
- Ecyklopedia Britanica. Micropaedia, Vol. IV, Encyclopaedia Britanica, Inc., U.S.A. 1980.
- ENGELS, Bedřich, Předmluva k třetímu německému vydání Marxova *Osmnáctého brumairu Ludvika Bonaparta*. Praha, Svoboda 1949.
- FAJFR, František, *Masaryk a Comte*. Kdyně, Okresní sbor osvětový / Knihovna okresního sboru osvětového 1925.
- FAJFR, František, T. G. Masaryk a pozitivismus. In: *Služba*, roč. III, č. 5-10, 1922.
- FAJFR, František, Masarykova filosofie demokracie. In: *Masarykův sborník I*, 1924-1925. Praha, Čin 1934
- FAJFR, František, *Pozitivismus a náboženství*. Přednáška konaná dne 15. ledna 1924. Praha, B. Kočí 1924.
- FALKENBERG, Richard, *Dějiny novověké filosofie. Od Mikuláše Cusána až po nové časy*. Přel. Fr. X. Procházka, Praha, J. Laichter 1899.
- FISCHER, Josef L., Dvě kapitoly k Masarykově sociologii. In: *Výbor z díla III*. Olomouc, Univerzita Palackého 2013.
- FISCHER, Josef L., Masarykovo pojetí vědy a filosofie. In: *Naše věda*. Roč. XIX, č. 1-2, 1938.
- FISCHER, Josef L., Saint-Simon a August Comte. Příspěvek k dějinám sociologického racionalismu. Praha, Orbis 1925.
- FISCHER, Josef L., T. G. Masaryk. Počátky a vlivy. In: *Česká mysl*, r. XXVI, 1930.

- FLINT, Robert, *Philosophy as scientia scientiarum and a history of classifications of the science*. Edinburg and London, William Blackwood and sons 1904.
- FUNDA, Otakar A., *Když se rákos chvěje nad hladinou. Fragmenty – texty*. Praha, Karolinum 2009.
- FUNDA, Otakar A., Osobní spis T. G. Masaryk – archiv univerzity ve Vídni. In: *Střední Evropa. Revue pro středoevropskou kulturu a politiku* č. 42, roč. X, Praha 1994.
- FUNDA, Otakar A., Otevřené otázky religionistického bádání o Ježíši z Nazareta a raném křesťanství. In: *Theologická revue. Čtvrtletník Univerzity Karlovy v Praze – Husitské teologické fakulty*, č. 1-2/ 2010, roč. 81.
- FUNDA, Otakar A., *Racionalita versus transcendence. Spor Hanse Alberta s moderními teology*. Praha, Filosofia 2013.
- FUNDA, Otakar A., *Thomas Garrigue Masaryk. Sein philosophisches, religiöses und politisches Denken*. Bern . Frankfurt am Main . Las Vegas, Peter Lang 1978.
- FURET, Francois, *Promýšlet francouzskou revoluci*, Brno, Atlantis 1994.
- GABRIEL, Jiří, PAVLINCOVÁ, Helena, ZOUHAR, Jan, *Česká filozofie mezi dvěma světovými válkami*. Brno, Katedra filosofie FF MU Brno 2001.
- GABRIEL, Jiří, *Filozofie Josefa Tvrdeho*, Brno, Universita J. E. Purkyně v Brně 1982.
- GOMPERZ, Theodor, *Essays und Erinnerungen*. Stuttgart u. Leipzig, Deutsche Verlags-Anstalt 1905.
- HÁLA, Vlastimil, *Impulsy Kantovy etiky (Kant-Bolzano-Brentano)*. Praha, Filosofia 1994.
- HALLER, Rudolf, Brentanos Spuren im Werks Masaryks. In: *T. G. Masaryk und Brentano Schule, Beiträge zur gleichnamigen Symposium vom 15. – 17. October 1991*, Herausgegeben von Josef Zumr und Thomas Binder, Praha-Graz 1992.
- HALLER, Rudolf, Masaryks Theorie der Wissenschaft. In: J. Novák (ed.), *On Masaryk – Texts in English and German (Studien zur Österreichischen Philosophie, Bd. XIII, hrsg. von R. Haller)*. Amsterdam, Rodopi 1988.
- HRUBEC, Marek (ed.), *Interkulturní dialog lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*. Praha, Filosofia 2008.
- HENRIE, Mark, Alexis de Tocqueville a úskalí demokracie. In: *Velké postavy politické filosofie*, Občanský institut, Praha 1996.
- HERBART, Johann F., *Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*. Bd. I-XIX. Hrsg. von Karl Kehrbach, Otto Fluegel, Theodor Fritsch. Langensalza 1887-1912.
- HLAVONĚ, Karel, Dvě varianty pojetí společnosti, jednotlivce a etiky v ranném pozitivismu. (První část.) In: *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské university*, B 41, 1994.

- HOLZBACHOVÁ, Ivana, Tocquevillovy názory na Francouzskou revoluci. In: *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské university*, B 49, 2002.
- HORÁK, Petr, Masaryk a Pascal. In: *Rozum a víra. K problematice myšlení a působení T. G. Masaryka*. Praha, Filozofický ústav ČSAV 1991.
- HROMÁDKA, Josef L., *Masaryk*. Brno, L. Marek 2005.
- HUME, David, *An Abstrakt of a Treatise of Human Nature, 1740: A pamphlet hitherto unknown*. Oxford 1938. Česky in: *Reflexe* 38/2010.
- HUME, David, *Eine Untersuchung über die Principien der Moral*. Deutsch herausgegeben und mit einem Namen- und Sachregister versehen von Prof. Dr. Thomas Garrigue Masaryk, Wien, Verlag von Carl Konegen 1883.
- HUME, David, *Zkoumání o lidském rozumu*. Přel. J. Mural, Praha, Svoboda 1996.
- HUME, David, *Zkoumání lidského rozumu*, Přel. Vojtěch Gaja, Praha, Svoboda 1972.
Chalupný, E., *Masaryk jako sociolog*. Praha, Melantrich 1937.
- CHALUPNÝ, Emanuel, *Sociologie*, sv. 2, II. Vývoj sociologie v 19. století. Praha 1948.
- JIRÁSEK, Josef, Masarykovy dopisy Husserlovi: (dokumenty filosofického přátelství). In: *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*. B, Řada filozofická. 1970, roč. 19, č. B17.
- JIRÁSEK Josef, Z korespondence Franze Brentana a T. G. Masaryka. *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské university*, roč. XVIII, řada filozofická [B] č. 16, Brno 1969.
- JODL, Friedrich, *Vom Lebenswege I. Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, ed. W. Börner, Stuttgart – Berlin 1916.
- JOHNSTON, William, M., *The Austrian Mind. An Intellectual and Social History 1848-1938*. University of California Press 1984.
- KARSENTI, Bruno, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*. Paris: Hermann Éditeurs 2006. – Jan Maršálek (recenze) In: *Teorie vědy*. Roč. 32, č. 2 (2010).
- KELLER, Jan, *Dějiny klasické sociologie*, Praha, Slon 2004.
- KOLAKOWSKI, Leszek, *Die Philosophie des Positivismus*. München, R. Preper & Co. Verlag 1971.
- KRÁL, Josef, *Československá filosofie. Nástin vývoje podle disciplin*. Praha, Melantrich 1937.
- KRÁL, Josef, *Herbartovská sociologie*. Praha, Česká akademie věd a umění 1921.
- KRÁL, Josef, *Masaryk filosof humanity a demokracie*. Praha, Orbis 1947.
- KRAUS, Oskar, *Die Grundzüge der Welt- und Lebensanschauung T. G. Masaryks*, bez udání místa a roku vydání; týž/Král, J., Masaryk als Philosoph und Sociologe. *Internationale Bibliothek für Philosophie. Periodische Sammelschrift*. Bd. III. No. 3/5. März-Mai, Prag 1937

- KRAUS, Oskar, *Franz Brentano. Mit Beiträgen von Carl Stumpf a Edmund Husserl.* München, Oskar Beck 1919.
- KREJČÍ, František, O Durdíkově metafyzice. In: *Durdíkův sborník*, XVI.
- KREJČÍ, František, *O Masarykovi*, Kdyně, Okresní osvětový sbor 1927.
- LACKO, Ján, Platon-Masaryk. In: *Roč. University Komenského*, Bratislava 1934.
- LEIBNIZ, Gottfried W., *Philosophische Werke*, B. III, Leipzig 1915.
- LENZER, Gertrud, *Auguste Comte and Positivismus*. New Brunswick (USA) and London (U.K.), Transaction Publishers 1998.
- LINDNER, Gustav A., *Myšlenky k psychologii společnosti jako základ společenské vědy* Praha, 1929. (Pův. *Ideen zur Psychologie der Gesellschaft als Grundlage der Socialwissenschaft*. Wien 1871 Přel. J. Král.)
- LINDNER, Gustav A., *Záhada štěstí. Psychologické zkoumání o lidské blaženosti*. Praha 1931. (Pův. *Das Problem des Glücks. Psychologische Untersuchungen über die menschliche Glückseligkeit*. Wien 1868, Přel. J. Král.)
- LISI, Francisco L., Místo *Nomoi* v Platonově nauce o státu: úvahy o vztahu mezi *Nomoi* a *Politeia*. In: *Platónova Ústava a Zákony*. Sborník příspěvků z platónského symposia konaného v Praze ve dnech 4.-5. dubna 1997. Praha, Oikoymenh 1999.
- LOEWENSTEIN, Bedřich, *Víra v pokrok. Dějiny jedné evropské ideje*. Praha, Oikúmené 2009.
- LÖWITH, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, Kohlhammer 1953.
- LUBAC, Henri, *Zápas s Bohem*. Trnava 1947.
- LUDWIG, Emil, *Duch a čin. Rozmluvy s T. G. Masarykem*. Čin, Praha 1935.
- LUDVÍKOVSKÝ, Jaroslav, Dvojí setkání. Vrchlický a Lucretius. Masaryk a Platon. In: *Listy filologické*, r. 72, 1948.
- MACHOVEC, Milan, *Tomáš G. Masaryk*. Praha, Svobodné slovo 1968.
- MARCUSE, Herbert, *Reason and Revolution*, London, N. York, Toronto 1941. Částečně česky, in: *Filosofický časopis* 1957/6, s. 902-903.
- MARX, Karel, *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta*, Praha, Svoboda 1949.
- MASARYK, Tomáš G., *Americké přednášky*, Praha, Čin 1929.
- MASARYK, Tomáš G., *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození*. Praha, Melantrich 1969.
- MASARYK, Tomáš G., *Dějiny filosofie (řecké)*. Praha, Vydal spolek „Jungmann“ 1905.

- MASARYK, Tomáš G., Juvenilie. Studie a stati 1876-1881. *Spisy TGM*. Sv. 16. Praha, Ústav T. G. Masaryka 1993.
- MASARYK, Tomáš G., Ke klasifikaci věd. (Ethika – filosofie – theologie.) In: *Česká Mysl* III/1902.
- MASARYK, Tomáš G., Moderní člověk a náboženství. In: *Spisy TGM*. Sv. 8. Praha, Masarykův ústav AV ČR a Ústav T. G. Masaryka, o.p.s. 2000.
- MASARYK, Tomáš G., Otázka sociální I. In: *Spisy TGM*. Sv. 9. Praha, Masarykův ústav AV ČR, Ústav T. G. Masaryka 2000.
- MASARYK, Tomáš G., Otázka sociální II. In: *Spisy TGM*. Sv. 10. Praha, Masarykův ústav AV ČR, Ústav T. G. Masaryka 2000.
- MASARYK, Tomáš G., Pokus o konkrétní logiku. In: *Spisy TGM*. Sv. 3. Praha, Masarykův ústav AV ČR, Ústav T. G. Masaryka 2001.
- MASARYK, Tomáš G., Přednášky a studie z let 1882-1884. In: *Spisy TGM*. Sv. 17. Praha, Ústav T. G. Masaryka 1998.
- MASARYK, Tomáš G., Rukověť sociologie. In: *Naše doba*, R. VIII., č. 1., redaktor T. G. Masaryk, Praha, Jan Leichter 1900-1901.
- MASARYK, Tomáš G., Rusko a Evropa I. In: *Spisy TGM*. Sv. 11. Praha, Ústav T. G. Masaryka 1995.
- MASARYK, Tomáš G., Rusko a Evropa II. In: *Spisy TGM*. Sv. 12. Praha, Ústav T. G. Masaryka 1996.
- MASARYK, Tomáš G., Rusko a Evropa III. In: *Spisy TGM*. Sv. 13. Praha, Ústav T. G. Masaryka 1996.
- MASARYK, Tomáš G., Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty. In: *Spisy TGM*. Sv. 1. Praha, Ústav T. G. Masaryka 1998.
- MASARYK, Tomáš G., Světová revoluce. Za války a ve válce 1914-1915. In: *Spisy TGM*. Sv. 15, Praha, Masarykův ústav AV ČR, Ústav T. G. Masaryka 2005.
- MASARYK, Tomáš G., Univerzitní přednášky I. Praktická filosofie. In: *Spisy TGM*. Sv. 4. Praha, Ústav T.G. Masaryka, o.p.s. Masarykův ústav a Archiv AV ČR, v.v.i. 2012.
- MASARYK, Tomáš G., *V boji o náboženství*. Praha, Čin 1947.
- MASARYK, Tomáš G., Základové konkrétní logiky. In: *Spisy TGM*. Sv 2. Praha, Masarykův ústav AV ČR a Ústav T.G. Masaryka 2001.
- MASARYK, Tomáš G., Z počátků Ahenaea. Texty z let 1883-1885. *Spisy TGM*. Sv. 18. Praha, Ústav T. G. Masaryka 2004.
- Masarykovy zápisky z let 1880-1881. Se souhlasem archívu Ústavu T.G. Masaryka uveřejnil a úvodem opatřil Josef Zumr. In: *Filosofický časopis*, roč. 48, 2000/2.

- MEINONG, Alexius, Hume Studien I. Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus. In: *Sitzungsbereiche der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften*, 78, 1877.
- MEINONG, Alexius, Hume Studien II. Zur Relationstheorie. In: *Sitzungsbereiche der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften*, 101, 1882.
- Metzler Philosophen Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen. 2. Auflage*, Stuttgart.Weimar, Verlag J.B. Metzler, 1995.
- MIKŠ, Josef, Věda a filosofie se stanoviska pozitivismu. In: *Osvěta* 1876.
- MILL, John St., Auguste Comte und der Positivismus. In. J.S. Mill, *Gesammelte Werke*, autor. Übersetzung unter Redaktion von T. Gomperz, IX. Band, Leipzig 1874.
- MILL, John St., *System der deductiven und inductiven Logik. Eine Darlegung der Principien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung. Zweiter Theil. In's Deutsche übertrag.* von J. Schiel, Braunschweig, Verl. von F. Vieweg & Sohn 1877.
- MOHNS, Walter, *Herbarts Stellung zur englischen Moralphilosophie*. Langensalza 1914.
- MOURAL, Josef, Masaryk a Základové konkrétní logiky. In: *Rozum a víra. K problematice myšlení a působení T. G. Masaryka*. Praha, Filozofický ústav ČSAV 1991.
- Nechte mne zapomenouti na sny mé. Korespondence T. G. Masaryka se Zdenkou Šemberovou*. Praha, Česká expedice Riopress 1996.
- NEGT, Oskar, Die Konstituierung der Sociologie als Ordnungswissenschaft. Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels. Frankfurt-Köln, Europäische Verlagsanstalt 1974.
- NEUMANN, Stanislav K., *Francouzská revoluce*, Praha, Fr. Borový 1930.
- NEJEDLÝ, Zdeněk, *T. G. Masaryk. I-IV*. Praha, Melantrich, 1930-1937.
- NEŠPOR, Zdeněk, R., *Republika sociologů. Zlatá éra české sociologie v meziválečném období a krátce po druhé světové válce*. Praha, Skriptorium 2011.
- NOVÁK, Mirko, *Česká estetika*. Praha, Fr. Borový 1941.
- NOVOTNÝ, Františiel, Masaryk a Platón. In: *Naše věda*, r. 19, 1938.
- NOVOTNÝ, Zdeněk, *Korektiv Masarykovy filosofie*. Praha, Filosofia 2001.
- NOVÝ, Lubomír, Brentano und die Anfänge der philosophischen Bildung von Masaryk. In: *T. G. Masaryk s Střední Evropou*. Brno, Masarykova universita v Brně, Filosofická fakulta 1994.
- NOVÝ, Lubomír, *Filosofie T. G. Masaryka*. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1962.
- NOVÝ, Lubomír, O překonání masarykismu ve vědomí naší inteligence. In: *Vám poděkování a lásku vám*. Filosofická fakulta v Brně k 15. výročí osvobození ČR, Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1960.

- OPAT, Jaroslav, *Filosof a politik T. G. Masaryk 1882-1893*. Praha, Melantrich 1990.
- OLŠOVSKÝ, Jiří, Konkrétní logika – celoživotní téma T. G. Masaryka. In: *Filosofický časopis*. Roč. XLIII, 1995/ 1.
- PATOČKA, Jan, České myšlení v meziválečném období. In: *Masarykův sborník VII*. T.G.M. a naše současnost (1980).
- PATOČKA, Jan, Kolem konkrétní logiky. In: *Češi II*. Praha, OYKOYMENH 2007.
- PATOČKA, Jan, *Tři studie o Masarykovi*. Praha, Mladá fronta 1991.
- PAVLÍK, Ján, K některým aspektům Brentanovy filosofie a etiky, In: Franz Brentano, *O původu mravního poznání*, Praha, Naše vojsko 1993.
- Plzáková, A., *Dějiny psychologie*. Praha, Grada 2006.
- POLÁK, Stanislav, *T. G. Masaryk. Za ideálem a pravdou I (1850-1882)*. Praha, Masarykův ústav AV ČR 2000.
- PLHÁKOVÁ, Alena, *Dějiny psychologie*. Praha, Grada 2006.
- POPPER, Karl R., *Otevřená společnost a její nepřátelé I-II*. Praha. OIKOYMENH 1994.
- POPELOVÁ, Jiřina, *Filosof František Krejčí*, Praha, Národní práce 1942.
- Pozůstalost Josefa Krále, in: *AÚTGM*, f. T. G. Masaryk, invent. č. 514, sign. III/4, K 12, 1950-1974.
- PRUŽINEC, Tomáš, *Filozofický rozmer „ludstva“ v myslení Augusta Comta*. Nitra, Universita Konštantína Filozofa v Nitre 2008.
- PURKYŇĚ, Jan E., Akademia. In: *Sebrané spisy. Věda, výchova, společnost. Studie a úvahy*. Sv. IX. Uspoř. V. Kruta a Z. Hornof. Praha, Československá akademie věd 1965.
- SKARGA, Barbara, *Kłopoty intelektu. Miedzy Comtem a Bergsonem*. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1975.
- Slovník českých filosofů*. Vedoucí redaktor J. Gabriel. Brno, Masarykova universita 1998.
- SVOBODA, Jan, Ke křenům akademie. In: *Akademický bulletin* 2, únor 2011.
- SVOBODA, Jan, Masaryk a Kant: vliv Brentanovy kritiky, souvislost s Masarykovou reakcí na mysticismus v ruském myšlení. In: *Filosofický časopis*, roč. 57, 2009/4.
- SVOBODA, Jan, Masarykův „ideál humanitní“ jako evropské dědictví. In: Pět let členství ČR v EU. (Bilance a perspektivy, trendy a vize). VŠERS, Studia I, České Budějovice 2009.
- SVOBODA, Jan, Racionalita v osvícenství a její evropský kontext: Dobrovský, Palacký, Masaryk. In: *Auspicia*. Recenzovaný neimpaktovaný časopis zaměřený na oblast společenských a humanitních věd, VŠERS a FLÚ AV, ročník VI, 2009/1.

- SVOBODA, Jan (recenze): Tomáš Pružinec, Filozofický rozmer „ľudstva“ v myslení Augusta Comta. Nitra, Universita Konštantína Filozofa v Nitre 2008, 130 s. In: *Filosofický časopis*, roč. 57, 2009/6.
- SYLLABA, Theodor, Dějiny politických filosofii. Politická filosofie od antiky do konce 20. století. Hradec Králové, Gaudeamus 2005.
- ŠALDA, František X., Osobnost T. G. Masarykova. In: *Šaldův zápisník*. II. Praha 1991.
- ŠEBESTÍK, Jan, Masaryk zwischen Pascal und Hume. In: *T. G. Masaryk und Brentano Schule, Beiträge zur gleichnamigen Symposium vom 15. – 17. October 1991*, Herausgegeben von Josef Zúmr und Thomas Binder, Praha-Graz 1992.
- ŠKRACH, Vasil K., Masaryk a pozitivismus. In: *Služba*, roč. III, č. 5-10, 1922.
- TINKOVÁ, Daniela, Revoluce a smysl dějin. Esej o mýtu revolučního zlomu a logiky „dějin“ v historiografické reflexi. In: *Dějiny – teorie – kritika*, 2004, č.1.
- TINKOVÁ, Daniela, *Francouzská revoluce*. Praha, Triton 2008.
- TOCQUEVILLE, Alexis, *Starý režim a Revoluce*. Praha, Academia 2003.
- TRETERA, Ivo, *Herbart a jeho stoupenci na pražské universitě*. Praha, Universita Karlova 1989.
- TVRDÝ, Josef, K diskusi o Masarykovi. In: *Moravsko-slezská revue*, XVI 1923-33.
- TVRDÝ, Josef, Masarykův hlavní problém noetický. In: *Vůdce generací*. Praha, Čin 1930-31.
- TVRDÝ, Josef, *Průvodce dějinami evropské filosofie*, Brno, Novina 1932.
- TVRDÝ, Josef, Vlivy pozitivistické a Brentanovy na Masarykovy myšlenky o dějinách filosofie. In: *Masarykův sborník. Časopis pro studium života a díla T.G. Masaryka*, ročník I. 1924-1925, řídil V.K. Škrach, druhé vydání, Praha, Čin, Praha 1924.
- Velký sociologický slovník*. Sv. II. Praha, Karolinum 1999.
- VOLKELT, Johannes, *Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie*. Hamburg und Leipzig 1886.
- VORLÄNDER, Karl, *Französische Philosophie*. Breslau, F. Hirt 1923.
- VOROVKA, Karel, *Dvě studie o Masarykově filosofii*. Praha. Nákladem vlastním 1926.
- WINTERFELD, Detlof, Bridging the gap between science and decision making. In: *PNAS*. August 20, 2013, Vol. 110, suppl. 3.
- ZIGO, Milan, Pozitivistické prvky v pokusoch o vedeckú filozofiu v 18. storočí vo Francúzsku. In: *Slovenský filozofický časopis*, č. 2, 1960.
- ZOUHAR, Jan, PAVLINCOVÁ, Helena, GABRIEL, Jiří, *Demokracie je diskuse ... Česká filosofie 1918-1938*. Nakladatelství Olomouc 2005.

ZOUHAR, Jan, T.G. Masaryk und Franz Brentano. In: *Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské university*, B 44, 1997.

ZUMR, Josef, Bouře a naděje. Ke smýšlení první generace národního obrození. In: *Studia philosophica* 57/2010, 1.

ZUMR, Josef, Herbartova filosofie ve vztahu ke Kantovi, Leibnizovi a Hegelovi. In: *Filosofický časopis*, roč. XII, č. 3, 1965.

ZUMR, Josef, Katolická kritika Masarykových „Základů konkrétné logiky“ a jiných prací téže doby. In: *Filosofický časopis*, roč. 48, 2000/2.

ZUMR, Josef, K počátkům českého strukturalistického myšlení. Památce Olega Suse. In: *Filosofia* (Bratislava), roč. 46, 1991, č. 2.

ZUMR, Josef, *Máme-li kulturu, je naší vlastní Evropa. Herbartismus a česká filosofie*. Praha, Filosofia 1998.

ZUMR, Josef, Masarykovy filozofické zdroje. In: *Slovo a smysl. Časopis pro mezioborová bohemistická studia*, 1 [2004], č. 2. Universita Karlova v Praze 2005.

ZUMR, Josef, T. G. Masaryk a němečtí filosofové jeho doby. In: *T.G.Masaryk a situace v Čechách na Moravě od konce XIX. století do německé okupace Československa*. Sborník příspěvků z mezinárodního vědeckého kolokvia pořádaného ve dnech 31. května – 2. června 1996 v Praze ve vile Lanna. Praha, Ústav T.G. Masaryka 1998.

ZUMR, Josef, Národní obrození jako zdroj Masarykovy filosofie dějin. In: *T. G. Masaryk a česká státnost*. Sborník příspěvků z mezinárodní vědecké konference pořádané Masarykovou universitou ve dnech 4.-5. září 2007 v Brně.

ZUMR, Josef, Některé otázky českého herbartismu. In: *Filosofie v dějinách českého národa*, Praha, Československá akademie věd 1958.

ZUMR, Josef, Platónská inspirace mladého Masaryka a jeho kritika českých poměrů. In: *Rozum a víra. K problematice myšlení a působení T. G. Masaryka*. Praha, Filozofický ústav ČSAV 1991.

ZUMR, Josef, Úloha antiky v národním obrození. In: *Listy filologické*, 129, 2006.

Summary

Masaryk's realism and philosophy of positivism

The aim of this doctoral thesis is to point out some essential differences between two philosophical approaches to the reality, between Comte's positivism and Masaryk's realism. Masaryk values in positivism its high regard and respect to science and its methodology. Science and the scientific approach to the reality should become a fundament of every philosophy. In Comptian spirit Masaryk shows how it is possible to grasp this philosophical problem. However, Masaryk doesn't share positivist empirism. He is rooted in Platon's, Brentano's and Herbart's rationalism. Rationalism means realism that Masaryk substitutes for positivist phenomenalism. Nevertheless he stays in accordance with positivism on the attitude of strict determinism which excludes strict subjectivism or romantic attitude to the term freedom. The author reflects on some common grounds of Masaryk's realism which he puts in connection with the contemporary scientific interpretation.