

UNIVERZITA PARDUBICE
FAKULTA FILOZOFICKÁ

DISERTAČNÍ PRÁCE

2018

Pavel Lomička

UNIVERZITA PARDUBICE
FAKULTA FILOZOFICKÁ
Katedra filosofie

Pavel Lomička

**Filosofie a věda v Masarykově
Konkrétní logice**

Disertační práce

Pardubice 2018

Prohlašuji: Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury. Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích, dne 20. 3. 2018

Pavel Lomička

Věnováno památce Josefa Krále

ANOTACE

Práce je věnována filosofické analýze Masarykova spisu o *Konkrétní logice*, jeho východiskům a vzniku jednotlivých verzí včetně nedokončených revizí, interpretaci základních problémů a dobových i pozdějších ohlasů. Textová analýza zohledňuje publikované verze a archivně dochované rukopisy dvou rozsáhlých revizí z let 1902-1927 a 1925-1933. Přihlíží k publikovaným interpretacím masarykovských badatelů i nepublikovaným základním pracím Josefa Krále. V centru autorovy interpretace stojí dobový kontext a Masarykova vlastní koncepce tzv. vědecké filosofie. Zabývá se důvody Masarykovy celoživotní práce na tomto tématu a hodnotí význam nepublikovaných revizí pro hlubší porozumění některým určujícím problémům jeho myšlení.

KLÍČOVÁ SLOVA

česká filosofie, filosofie vědy, metodologie, třídění věd, teorie poznání, T. G. Masaryk

TITLE

Philosophy and Science in Masaryk's Concrete Logic

ANNOTATION

The work offers a philosophical analysis of Masaryk's Concrete Logic, its motives and the inception of its different finished and unfinished versions, It also offer an interpretation of its basic problems and of its early and later reception. The textual analysis deals with published version and with unpublished manuscripts of two major revisions between 1902-1907 and 1925-1933. It focuses on the published interpretations of the subject as well as unpublished but fundamental works of Josef Král. It looks for Masaryk's reasons for his lifelong work on the subject and assesses the meaning of unpublished revision for our understanding of different problems in his thinking.

KEYWORDS

czech philosophy, philosophy of science, methodology, classification of sciences, theory of knowledge, T. G. Masaryk

OBSAH

OBSAH.....	7
PŘEDMLUVA.....	9
0 ÚVOD DO TÉMATU KONKRÉTNÍ LOGIKY.....	10
1 FILOSOFIE JAKO VĚDA. CESTA KE KONKRÉTNÍ LOGICE.....	20
1.1 Masaryk na Vídeňské univerzitě.....	20
1.1.1 Theodor Gomperz a vliv Milla a Comtova pozitivismu.....	20
1.1.2 Robert Zimmermann a herbartismus.....	22
1.1.3 Franz Brentano a brentanovská škola.....	24
1.2 Brentanova idea vědecké filosofie.....	26
1.2.1 Vlivy působící na utváření brentanovského konceptu.....	27
1.2.2 Brentanova koncepce vědecké filosofie.....	28
1.2.3 Uplatnění Brentanovy koncepce v psychologii.....	37
1.2.4 Shrnutí koncepce vědecké filosofie.....	40
1.3 Další vlivy.....	42
2 KONKRÉTNÍ LOGIKA: MASARYKOVO CELOŽIVOTNÍ TÉMA.....	44
2.1 Texty předcházející vzniku Konkrétní logiky.....	44
2.2 Jednotlivé verze zpracování Konkrétní logiky.....	48
2.2.1 <i>Základové konkrétné logiky</i>	48
2.2.2 <i>Pokus o konkrétní logiku</i>	49
2.2.3 Rukopis 2. vydání, předválečná revize 1902–1907.....	50
2.2.4 Rukopis 2. vydání, poválečná revize 1925–1933.....	53
2.3 Historie vydavatelských pokusů.....	58
2.3.1 Vydání českého překladu Pokusu po II. světové válce.....	58
2.3.2 Králův pokus o vydání <i>Základů</i> v letech 1968–74.....	60
2.3.3 Vydání Ústavem T. G. Masaryka ve <i>Spisech TGM</i>	62
3 <i>KONKRÉTNÍ LOGIKA</i> : OBSAHOVÁ ANALÝZA.....	63
3.1 Noetická východiska Konkrétní logiky.....	64
3.1.1 Noetické základy v raných verzích KL.....	65
3.1.2 Východiska teorie poznání v OKL.....	68
3.1.3 Filosofické zakotvení noetiky: dialog s filosofickou tradicí.....	73
3.1.4 Polemika se soudobými tendencemi v noetice.....	77
3.1.5 Masarykova vlastní teorie poznání.....	82
3.1.6 Shrnutí: Hlavní rysy Masarykovy teorie poznání.....	89
3.2 Klasifikace věd.....	92
3.2.1 Základní principy Masarykova třídění.....	92
3.2.2 Vývoj Masarykova třídění.....	97
3.3 Soustava abstraktních teoretických věd.....	100
3.3.1 Matematika.....	101
3.3.2 Mechanika.....	103
3.3.3 Fyzika.....	105
3.3.4 Chemie.....	108
3.3.5 Biologie.....	110
3.3.6 Psychologie.....	113
3.3.7 Sociologie.....	120
3.4 Vědy mimo stupnici.....	127

3.4.1	Jazykověda	127
3.4.2	Estetika	129
3.4.3	Věda náboženská	131
3.4.4	Logika.....	132
3.5	Filosofie a vědy	139
3.5.1	Jednotný vědecký názor na svět	139
3.5.2	Filosofie implicitní – filosofické odbornictví	143
3.5.3	Filosofie explicitní – metafyzika	145
3.5.4	Filosofická metoda – tvorba	148
3.5.5	Shrnutí: Hlavní problémy Masarykova pojetí filosofie	151
3.6	Mýtus a věda	153
3.6.1	Mýtus a věda v <i>Základech a Pokusu</i>	154
3.6.2	Další zpracování tématu mýtu a vědy.....	156
3.6.3	Shrnutí: Mýtus a věda v kontextu Masarykovy filosofie vědy	164
3.7	Věda a náboženství.....	167
3.7.1	Věda (filosofie) náboženská – pozdní verze.....	169
3.7.2	Věda o náboženství – raná verze	187
3.7.3	Shrnutí: Masarykova filosofie náboženství ve světle Konkrétní logiky	199
4	OHLASY A VLIV <i>KONKRÉTNÍ LOGIKY</i>	208
4.1	Světové ohlasy.....	208
4.1.1	Německé recenze	208
4.1.2	Další cizojazyčné recenze.....	209
4.1.3	Flint: <i>Philosophy as Scientia Scientiarum</i>	211
4.1.4	Bliss: <i>The Organization of Knowledge</i>	214
4.2	České ohlasy.....	214
4.2.1	Odborná vědecká kritika (Seydler, Rayman).....	215
4.2.2	Krejčí, Zába a herbartismus.....	215
4.2.3	Katolická kritika	216
4.3	Pozdější rozbor vlivu díla.....	217
4.3.1	Nejedlého pojednání v Masarykově životopise.....	217
4.3.2	Patočkovy studie k Masarykovi.....	218
4.3.3	Králova studie k <i>Základům konkrétní logiky</i>	225
4.3.4	Česká pomasarykovská třídění věd	226
5	ZÁVĚR: FILOSOFIE A VĚDA Z POHLEDU <i>KONKRÉTNÍ LOGIKY</i>	231
6	POUŽITÁ LITERATURA.....	237
7	SEZNAM PŘÍLOH.....	242
	PŘÍLOHY.....	243
	Příloha č. 1: Inventář Archivu ÚTGM k tématu konkrétní logiky	243
	Příloha č. 2: Inventář Fondu Josefa Krále v Archivu AV ČR	257
	Příloha č. 3: Faksimile tabulky klasifikace věd z PKL a OKL.....	258

PŘEDMLUVA

K tématu své disertační práce jsem se dostal poněkud oklikou, když jsem původně, po dohodě se svým školitelem, začal pracovat na tématu „Jak se idea vědecké filosofie u Franze Brentana promítla do díla různých jeho žáků, včetně Tomáše Masaryka a Edmunda Husserla“. Takové téma se vzhledem k šíři vlivu brentanovské školy, který bude v této práci alespoň naznačen, ukázalo být nad mé síly a vzhledem k hloubce rozdílů mezi jednotlivými Brentanovými žáky jsem zapochyboval i o jeho smyslu.

V tehdejší fázi bádání jsem se však již stihl seznámit s vydanými verzemi Konkrétní logiky i s existencí jejích, v podstatě celoživotních revizí. Toto dílo mě zaujalo a vzhledem k tomu, že jeho pozdější nezmapovaný vývoj nabízel dostatek podnětů pro původní badatelskou práci, pustil jsem se do ní v rámci užšího tématu uvedeného v titulu.

Jelikož zaměřením se nepovažuji za historika české filosofie, ale spíše mě fascinují témata filosofie vědy, vědeckosti, racionality a kritického myšlení, snažil jsem se odvést dobrou historickou práci, ale přitom neztratit tato obecná filosofická témata ze zřetele. Masarykova Konkrétní logika se v tom přes počáteční pochybnosti ukázala být podnětným a zajímavým průvodcem a mnohá její témata se pro mě nakonec stala živými filosofickými otázkami.

Za obětavou pomoc při přípravě této práce bych rád poděkoval svému školiteli Mgr. Tomáši Hermannovi, Ph.D., bez kterého by tato práce nikdy nevznikla. Za zázemí a podporu chci poděkovat také kolegům z katedry filosofie na Univerzitě Pardubice. Filozofické fakultě Univerzity Pardubice patří dík za mimořádné stipendium, které mi umožnilo strávit několik týdnů ve Vídni v Österreichische Nationalbibliothek. Z tohoto pobytu vzešel text *Idea vědecké filosofie u Franze Brentana*, který byl publikován v časopise Dějiny vědy a techniky. Jeho část tvoří oddíl 1.2 této práce. V neposlední řadě děkuji své ženě a dětem za trpělivost.

0 ÚVOD DO TÉMATU KONKRÉTNÍ LOGIKY

Místo *Konkrétní logiky* v Masarykově díle a životě

Začneme tuto práci stručným přehledem Masarykovy biografie se zaměřením na okamžiky spojené s *Konkrétní logikou*.

Narodil se 7. března 1850 v Hodoníně v rodině slovenského kočího Josefa Masárika a moravské hospodyně Terezie Kropáčkové. Rodina byla vícejazyčná: matka mluvila německy i česky, otec německy a slovensky, děti komunikovaly primárně česky s příměsí slovenštiny a místních nářečí. Masarykovi se často stěhovali, a malý Tomáš tak vystřídal různé školy. Rámcová chronologie je přibližně tato: do desíti let chodil do českých základních škol, pak dva roky na německou reálku v Hustopečích, dva roky se učil různým řemeslům a v patnácti nastoupil na německé gymnázium v Brně. Na studiu se již v té době živil sám díky kondicím, které dával synovi brněnského policejního ředitele Le Monniera. V roce 1869 byl z gymnázia vyloučen z náboženských důvodů a poslední dva ročníky dokončil na Akademickém gymnáziu ve Vídni, kam se naštěstí mohl přestěhovat s rodinou právě povýšeného Le Monniera.

V letech 1872–1876 studoval na vídeňské univerzitě, nejprve filologii, ale postupně se výběrem přednášek zaměřil na filosofii v podání tří hlavní vídeňských profesorů filosofie – Theodora Gomperze, Roberta Zimmermanna a Franze Brentana. Pod vedením posledního jmenovaného v roce 1876 obhájil disertační práci *Das Wesen der Seele bei Plato*. Poté strávil rok na univerzitě v Lipsku, kde poznal Američanku Charlottu Garrigue a v roce 1878 si ji v New Yorku vzal. Po návratu do Vídně zde v roce 1879 obhájil habilitační práci *Der Selbstmord als Massenerscheinung der modernen Civilisation* a získal místo soukromého docenta. Ve stejném roce se Masarykovým narodila první dcera Alice. V roce 1880 přestoupil na protestantismus a narodil se mu syn Herbert.

V roce 1882 nastupuje do Prahy na novou českou Karlo-Ferdinandovu univerzitu jako profesor filosofie. V roce 1883 zahájil vydávání časopisu Atheneum. V něm publikuje statě *Počet pravděpodobnosti a Humova skepse (1883)*, *Blaise Pascal, jeho život a filosofie (1883)*, *Theorie dějin dle zásad H. T. Bucklea (1884)*. Na univerzitě přednáší na téma metodologie věd. V roce 1885 vydal knihu *Základové konkrétné logiky*, která vychází z těchto přednášek a má sloužit jako skripta k Masarykovým univerzitním kurzům. O rok později vyšla tato práce, mírně přepracovaná, v německém překladu pod názvem *Versuch einer concreten Logik*, a byla tak představena širšímu odbornému

publiku. V letech 1886 se angažuje v boji o rukopisy. V letech 1887–1888 podniká dvě cesty do Ruska, kde se setkává s Tolstým. 1889 vytváří skupinu realistů podporovanou časopisem Čas. Rodina Masaryků se také postupně rozrůstá o další děti: Jana (*1886) a Olgu (*1891) (Eleanora narozená 1890 se dožila jen 4 měsíců). V roce 1890 vstoupil do strany mladočechů a v letech 1891–93 je zastupoval v říšském sněmu. Roku 1894 založil časopis Naše doba. V roce 1895 vydává *Českou otázku*, v roce 1896 vycházejí *Karel Havlíček, Otázka sociální, Palackého idea národa českého*. V letech 1899–1900 se angažoval v hilsneriádě proti obvinění Žida Hilsnera z rituální vraždy. V roce 1900 založil realistickou stranu. V roce 1901 se k tématu třídění věd vrací v článku *Rukověť sociologie* a své změny v třídění následně komentuje v článku *Ke klasifikaci věd* (1902). Od té doby pak pracuje na rozsáhlé revizi *Pokusy o konkrétní logiku*. Původně měla podle vnočení rukopisu vyjít v roce 1904, ale jiné části ukazují, že na nich pracoval minimálně do roku 1907. V roce 1904 vydává spis *V boji o náboženství*. V letech 1907–1914 je opět poslancem ve Vídni a jeho politická činnost mu už neumožňuje revizi dokončit. V prvním desetiletí 20. století také podniká několik cest do USA, cestu do Anglie a třetí cestu do Ruska. 1909 až 1914 se angažuje ve zmírňování napětí mezi Srbskem a mocnářstvím. V roce 1913 vydává *Rusko a Evropa*.

S počátkem války odjíždí s dcerou Olgou do exilu, jeho rodina je v Praze perzekuována a při domovní prohlídce jsou zabaveny jeho spisy. Ztratí se přitom část rukopisu revize *Konkrétní logiky*. Masaryk se během I. světové války angažuje v boji za českou samostatnost, usazuje se v Londýně. V roce 1917 cestuje do Ruska, kde organizuje čl. legie. Roku 1918 cestuje do USA, kde 30. května podepisuje Pittsburskou dohodu o společném státu Čechů a Slováků, jedná s prezidentem Wilsonem a 18. října zveřejňuje Washingtonskou deklaraci československé nezávislosti. Je v nepřítomnosti zvolen prvním prezidentem Československé republiky a vrací se triumfálně do Prahy 21. prosince. V roce 1920 je po schválení československé ústavy znovu zvolen prezidentem na sedm let. Vedle politického angažmá dokončuje v roce 1925 *Světovou revoluci* a v témže roce začíná pracovat na další revizi *Konkrétní logiky*. Začíná jeho přátelství s Karlem Čapkem, ze kterého vzejdou tři díly *Hovorů s TGM* (1928, 1930 a 1935). V roce 1927 je potřetí zvolen prezidentem. V roce 1930 je Československo zasaženo hospodářskou krizí i zhoršující se mezinárodní situací a stabilita mladé demokracie se otřásá v základech. Přesto Masaryk na *Konkrétní logice* pracuje dle rukopisu až do roku 1933. Poslední datovaný zápis je z 28. 2. 1933, tedy měsíc po nástupu Hitlera k moci. Masarykův zdravotní stav se v roce 1934 výrazně zhorší poté, co ho začátkem května

postihne mrtvice, přesto je počtvrté zvolen prezidentem, ale o rok později abdikuje ze zdravotních důvodů. Umírá 14. září 1937 v Lánech.

Na tomto průřezu Masarykovým dílem a životem vidíme, že *Konkrétní logika* má naprosto výjimečné postavení díla, které bylo od svého vydání dvakrát (vždy s odstupem zhruba 20 let) zrevidováno. Přitom obě tyto revize trvaly několik let a jak dále uvidíme, jsou velmi rozsáhlé, kniha je v zásadě vždy napsána znovu. Ovšem ani v jednom případě nedospěly tyto revize k vydání. Máme tak co dělat s téměř neznámou kapitolou Masarykova díla, která přitom zjevně musela hrát v Masarykově myšlení významnou roli, když se k ní dvakrát vždy na několik let důkladně vrátil.

Masarykovské bádání a jeho problémy

Než se ponoříme do vzniku, obsahu a vývoje *Konkrétní logiky*, podívejme se nejprve na celkový obraz Masaryka jako myslitele, který nám dosavadní masarykovské bádání přináší, a na problémy, se kterými se přitom setkává.

Masarykovské bádání bylo snad víc než jakákoliv jiná snaha o pochopení a zhodnocení díla originálního českého myslitele zasaženo dějinami, jejichž byl tento myslitel do určité míry sám hybatelem.

První fáze bádání v Masarykově díle je tak výrazně ovlivněna tím, že k ní dochází v době, kdy je Masaryk obdivovanou (nebo zatracovanou) autoritou, prezidentem a zakladatelem státu, ve kterém toto bádání probíhá. Díky tomu máme z tohoto období množství materiálů, polemik, které se ale snadno nechávají ovlivnit touto složitou situací. Alain Soubigou říká například o jeho životopiscích: „Za Masarykova života se všechny pokusy nevyhnutelně zvrhly v oslavné pajány nebo v nedokončené a bezvýhodné hromadění faktů.“ (Soubigou 2004, s. 11) K prvním zřejmě počítá některá díla Jana Herbena, která vyústila v první velkou životopisnou monografii *T. G. Masaryk. Život a dílo prezidenta Osvoboditele* (1927), k druhým pak nesporně patří pětisvazkový opus Zdeňka Nejedlého *T. G. Masaryk (1931–37)*, který na 1 700 stranách dospěl v líčení Masarykovy biografie do druhé poloviny 80. let 19. století. (Včetně podrobného rozboru a hodnocení prvních vydání *Konkrétní logiky*, viz pododdíl 4.3.1 níže) Nicméně jak píše v přehledu masarykovského bádání Lubomír Nový (Nový 1994) již z tohoto období máme mnoho drobných a speciálně zaměřených prací a statí snažících se nějak vyrovnat s Masarykovým myšlením, pochopit je, zařadit, vyvrátit, nebo dále rozvíjet. Patří sem díla Josefa Lukla Hromádky, Emanuela Rádl, Jiřího Navrátila, Josefa Krále, J. B. Kozáka (*Masaryk jako etik a náboženský myslitel*, 1931), Josefa Tvrdeho, Františka

Krejčího, Františka Fajfra, i kritiky Josefa Pekaře a dalších. Začaly také snahy systematizovat masarykovské bádání: vyšlo prvních šest čísel Masarykova sborníku pod vedením V. K. Škracha.¹ Byla budována Masarykova knihovna a archiv, založen Ústav T. G. Masaryka. Docházelo i k reedicím některých starších prací. *Konkrétní logika* však v tomto období patřila k dlouho rozebraným dílům, které nebylo znova vydáno právě kvůli probíhajícím snahám autora o důkladnou revizi.

Následovalo období nacistické okupace a protektorátu, které tento proces násilně přerušilo. Období tři let, 1946 až 1948, bylo příliš krátké a příliš zaměřené na možnost či nemožnost obnovy ideálů masarykovského Československa, takže většina tehdy publikovaných prací k Masarykovi se nese v duchu těchto ohlédnutí v napjatém očekávání věcí příštích. Přesto vyšlo několik Masarykových prací v nakladatelství Čin a připravoval se ediční plán jeho *Sebraných spisů*. Byl připraven český překlad *Versuch einer concreten Logik*, který ale již nestihl vyjít. Období mezi lety 1948 a 1989 znamená pro bádání v Masarykově díle nejprve drastický úpadek. Komunisté na počátku 50. let rozjeli proti Masarykovi kampaň a došlo k přerušení činnosti ÚTGM, devastaci Masarykovy knihovny i archivu. Během destalinizace dochází uvolnění, které vrcholí v šedesátých letech, kdy vznikly vedle menších děl dvě důležité monografie: Lubomíra Nového *Filosofie T. G. Masaryka* (1962) a Milana Machovce *Tomáš G. Masaryk* (1968). Ve vztahu ke *Konkrétní logice* mohlo dojít také k výraznému posunu, když bylo Josefem Králem připraveno nové vydání *Základů konkrétní logiky* spolu s úvodní studií věnující se i pozdějším revizím. Bohužel publikace nevyšla do sovětské okupace a pak již byla nakladatelstvím jen donekonečna odkládána. I jinak se o Masarykovi v době normalizace opět hlavně mlčelo. Hlavní proud Masarykovského bádání se tak přenesl do neoficiálních struktur do samizdatu, exilu a zahraničí. Tam byly publikovány masarykovské studie Jana Patočky, V. Černého, E. Koháka, J. Opata, J. Kovtuna a mnohých dalších. V roce 1980 vyšel k Masarykovým 130. narozeninám VII. svazek Masarykova sborníku redigovaný M. Machovcem, P. Pithartem a M. Pojarem, v letech 1989–90 vyšel v nakladatelství Macmillan třísvazkový sborník prací *T. G. Masaryk (1850–1937)*. (Winters 1989) Teprve s počátkem 90. let 20. století se mohlo bádání v Masarykově díle u nás opět plně rozvinout. Postupně vycházejí Masarykovy spisy, jejichž koncepce vydávání byla připravována již od poloviny 80. let, k reálné ediční práci však mohlo dojít až po listopadu

¹ Vlastimil Karprálek Škrach (1891-1943) byl Masarykovým osobním knihovníkem, archivářem a literárním tajemníkem. Věnoval vlastní badatelský život studiu a popularizaci Masarykova díla. V letech 1924-1931 vydal 6. svazků Masarykova sborníku. Popraven nacisty v Berlíně-Plötzensee.

1989, s obnovením ÚTGM a vznikem Masarykova ústavu AV ČR. Tyto instituce spolupracují na vydávání edice *Spisy TGM*, která má zatím 40 plánovaných svazků a koncepci chronologicky uspořádaného knižního zpřístupnění celého Masarykova tištěného díla. V roce 2001 tak byly konečně vydány i *Základové konkrétní logiky* a *Pokus o konkrétní logiku* jako 2. a 3. svazek celé edice. Vyšla i rozsáhlá životopisná práce S. Poláka *T. G. Masaryk – Za ideálem a pravdou 1–7*. Vychází množství drobnějších prací hodnotících jednotlivé aspekty Masarykova díla. K nejaktuálnějším příspěvkům blízkým tématu této práce se pak zařadila monografie Jana Svobody *Masarykův realismus a filosofie pozitivismu* (Svoboda 2017)

S odstupem a po všech dějinných zvratech a s oporou v těchto různých dílčích pracích lze dnes již hodnotit Masaryka jako myslitele a jeho význam pro současnost. Jak říká Jan Zouhar ve stati *Masarykova filosofie a současnost*, Masaryk byl specifickým typem myslitele, ani jeho teoretické práce jako právě *Základové konkrétní logiky* nemají povahu akademicky pojatých filosofických pojednání: „Masaryk nebyl systematickým teoretickým filosofem, byl spíše sokratovským typem myslitele, jehož otázky jsou často důležitější než soubor odpovědí.“ (Zouhar 2002, s. 37)

V knize *Demokracie je diskuse: Česká filosofie 1918–1938* (2005) charakterizují Zouhar, Pavlincová a Gabriel Masaryka právě jako nesystematického, sokratovského myslitele, jehož noetické stanovisko bylo mírný racionalismus, konkretismus, kritický realismus. Svět pojímal jako harmonickou soustavu jednotlivin a osobností, od pozitivismu se proto lišil požadavkem „věci ne jevy“ a hlásáním práva na metafyziku. Snažil se spojit postuláty empirického bádání a racionalistické kritiky s potřebou seriózně zkoumat metafyzické, etické a antropologické problémy. Tématem se tak pro něj stalo napětí mezi subjektivním osobním přesvědčením a objektivním nadosobním světem. Masaryk je podle nich etický individualista, chce však zároveň podřídít člověka nadosobnímu hledisku. Své pojetí skutečnosti spojoval s vírou v hypotézu existence Boha a nesmrtelné duše, bez níž podle něj nelze pochopit smysl života a světa jako celku. Opíral ji o argument účelnosti a prvotní příčiny. Rozum je podle něj sám orgánem účelnosti a řádu. Hodnocení Masaryka ze strany jeho současníků se proto rozcházela, podle Tvrdeho reagoval především na životní problémy a filosofie mu byla prostředkem, ne cílem. Podle Karla Vorovky mu chyběl systém a synkreticky spojoval rozporuplné názory. Autoři se domnívají, že chtěl odpovědět přepracováním *Konkrétní logiky*, které již nestihl (Zouhar et al. 2005)

Tato stručná charakteristika je pro nás zajímavá tím, že naznačuje, že postupné revize *Konkrétní logiky* lze interpretovat jako Masarykovy snahy překlenout vnitřní rozpory

vlastního myšlení. Kromě toho, že se v naší práci můžeme podrobněji přesvědčit, kolik toho Masaryk při revizi *Konkrétní logiky* stihl (ukazuje se, že docela hodně), můžeme si tedy také klást otázku, jak úspěšný byl případně v tomto úkolu.

Než se do toho pustíme, podívejme se však na podrobnější rozvrh interpretačních problémů, kterým čelí masarykovští badatelé:

Lubomír Nový ve stati *Problémy s Masarykem – filosofem* (Nový 1993) uvádí 10 takových problémů či problémových okruhů, které stojí před badateli v Masarykově díle:

1. *Téma kulturní orientace, jeho historické a aktuální aspekty* (Sem patří problematika mapování vlivů, které na Masaryka působily z různých kulturních okruhů.)

2. *Téma reflexe krize a zápasu o smysl: krize smyslu a smysl krizi* (Masarykovo úsilí o modernu i poukazování na její úskalí (titanismus) a vlastně i téma: Masaryk a postmoderna. Je Masaryk jen mužem 19. století nebo nakonec v něčem předběhl svou dobu?)

3. *Téma fundamentální filosofie* (Téma úzce souvisí s reflexí krize. Otázka zde zní: zůstává Masaryk nakonec na pozicích nepřekonaného pozitivismu, možná jen nekonzistentně doplněného teismem? A lze vůbec u Masaryka základní filosofii rekonstruovat, nezůstává nepropracovaná, nedotažená?)

4. *Téma vědy* (Sem podle Nového patří jak konkrétní Masarykův přínos pro rozvoj věd u nás, mimo jiné právě prostřednictvím *Konkrétní logiky*, tak otázka vztahu vědy a společnosti vůbec. Otázka vzdělanosti a její úplnosti, otázka jejího kvalitativního rozměru spojeného s Masarykovými pojmy polovzdělanosti, polovičatosti.)

5. *Téma umění* (Zvláštní postavení umění v poznání života. Masarykova estetika a literární kritika.)

6. *Téma náboženství a nábožensko-etické dimenze filosofie* (Tato dimenze života člověka je pro Masaryka klíčová: „znám vůbec jen otázku náboženskou“. Zároveň se jeho pozitivní formulace náboženské filosofie jeví mezerovitá a mnoha myslitelům vnitřně rozporná.)

7. *Česká otázka a filosofie dějin* (Masaryk zasazuje české dějiny do celosvětového humanizačního a demokratizačního procesu, kolem této myšlenky pokračuje spor mezi, jak tomu říká Nový, „dějinnou interpretací a historicko-filosofickou konstrukcí“.)

8. *Téma sociální otázky. Kritika marxismu* (Masarykův důraz na řešení sociální otázky jako nezbytné součásti demokratizačního a humanizačního procesu a kritika mytizujících a totalitárních řešení.)

9. *Masarykova filosofie demokracie a politiky* (Masarykova idea stále se reformující demokracie, ideál politika jako vědou vedeného tvůrce i myšlenka kultivace demokratického občanství.)

10. *Masarykova vize místa Československé republiky ve světovém společenství* (Nový 1993, s. 112-117)

Z těchto deseti témat se *Konkrétní logika* nějak dotýká osmi. Snad jenom česká otázka a mezinárodní postavení Československa v ní nejsou nijak řešeny.

Někdy jsou otázky jako třeba kritika marxismu a sociální otázka zmíněny okrajově v problémech sociologie nebo v souvislosti s jinými tématy, i tak je ale zajímavé vidět jejich případný vývoj ve třech obdobích Masarykova života.

Většina problémů Masarykovy filosofie však vystupuje v *Konkrétní logice* do popředí velmi výrazně. A není to jen centrální otázka vědy. K otázce kulturní orientace a vlivů utvářejících Masarykovo myšlení je *Konkrétní logika* cenným zdrojem. Témata krize, základní filosofie, nábožensko-etické dimenze a filosofie dějin, a nakonec i umění tvoří rámec, na kterém se celoživotní práce na *Konkrétní logice* odehrává a neustále ho nějak tematizuje. Vzhledem k tomu můžeme s Novým určitě souhlasit v tom, že probádání a pokus o důkladnou analýzu „rozmanitých verzí (a pokusů o pozdější úpravy) tak důležitých spisů, jako je *Konkrétní logika*“ (Nový 1993, s. 118), mělo být jedním z předních úkolů bádání o Masarykovi.

Rozsah a cíle této práce

Tato práce představuje jen nesmělý pokus a skromný začátek bádání v celku *Konkrétní logiky*.

Snad ale může být alespoň vyjádřením uznání pozdnímu dílu nejen T. G. Masaryka, ale také Josefa Krále (1882-1978), českého profesora filosofie a sociologie, Masarykova žáka a historika české filosofie, který po roce 1948 odešel z akademického života, ale až do své smrti usiloval o hlubší probádání a ocenění *Konkrétní logiky*. Je autorem dvou prací na toto téma: *Úvodu do konkrétní logiky* a rozsáhlé monografie *Konkrétní logika a třídění věd*. Ani jedna z nich nebyla nikdy publikována a jsou součástí Fondu Josefa Krále v Archivu AV ČR. Velice mi pomohly v základní orientaci v problematice *Konkrétní logiky* a některé části mé práce, týkající se zmapování ohlasů na *Konkrétní logiku* i českých masarykovských třídění věd, by bez nich nebylo možné zpracovat.

Druhým šťastným momentem, který se ukázal být zásadní oporou této práce, je identifikace nejúplnější a dosud neznámé verze poslední revize *Konkrétní logiky* z let 1925–1933, kterou dosud nevyužil žádný badatel. V rámci výchozích archivních rešerší bylo totiž třeba vyhodnotit rovněž stav ucelené strojopisné verze nacházející se ve „Sbírkovém a dokumentačním fondu Emanuela Rádla“, jež inventarizoval můj školitel Tomáš Hermann a na existenci této dosud nezhodnocené verze mne upozornil. Strojopis se dochoval v části pozůstalosti Josefa Navrátila (1904–1980) spolu s některými dalšími poválečnými přípravnými materiály legionářského nakladatelství Čin, jehož byl Navrátil hlavním redaktorem a v němž kromě jiného vycházely a k dalším vydáním byly připravovány spisy T. G. Masaryka, E. Beneše nebo E. Rádla, dokud nebyla činnost tohoto nakladatelství krátce po únoru 1948 nuceně zastavena a převedena pod odborářské nakladatelství Práce. Josef Navrátil – filosof, přírodovědec, po uzavření nakladatelství Čin poslední ředitel Ústavu TGM před jeho likvidací v roce 1954 a posléze ředitel Státní lékařské knihovny – uchoval některé přípravné materiály nakladatelství Čin nebo Ústavu TGM, včetně *Konkrétní logiky*, a připojil je k části pozůstalosti Emanuela Rádla, již rovněž disponoval, a celek těchto materiálů byl pak po převzetí od dědiců uspořádán v letech 2002–2005 na Přírodovědecké fakultě UK (Hermann 2006).²

Rozsáhlý strojopisný celek meziválečné revize *Konkrétní logiky* v tomto fondu nese celkové Navrátilovo označení jako „*Odstrčilova poslední verze*“.³ Je tedy zjevné, že pochází z poslední redakční ruky Masarykova knihovníka Oskara Odstrčila. Strojopis má charakter pokročilého přípravného podkladu k novému vydání, zahrnuje i průběžné meziválečné datace jednotlivých částí a četné rukopisné revize a doplňky. K mému překvapení podrobná komparace prokázala, že tato verze je podstatně úplnější a někdy i aktuálnější než mnohem torzovitější verze nacházející se v Archivu ÚTGM, se k terou eventuálně mohli pracovat dosavadní badatelé (ačkoliv obě verze spolu vzájemně dobře korespondují). Měl jsem tak k dispozici úplnější verzi revize, než se kterou pracoval například též výše zmíněný Josef Král. Navíc *Odstrčilova verze* tvoří až na některé nejednoznačnosti dané postupnými změnami víceméně dokončenou a kompletní

² „Sbírkový a dokumentační fond Emanuela Rádla – Sbíрка uchovaná Josefem Navrátilem“ (dočasně deponováno při katedře filosofie a dějin přírodních věd PřF UK a knihovně Filosofického ústavu AV ČR), kar. 26: TGM 3: Konkrétní logika (*Odstrčilova poslední verze*); zahrnuje 2x vázaný strojopis Masaryk: *Základy konkrétní logiky*, korigovaný, datovaný rukopisně na jednotlivých stranách, 1926–1932; dále pak též rukopis Masaryk: *Nástin konkrétní logiky* (klasifikace a organizace věd), rukopis překladu Vítězslava Tichého, 310 s. Inventář fondu: Hermann 2006.

³ PhDr. Oskar Josef Odstrčil (1891–1951) – evangelický teolog, knihovník T. G. Masaryka.

poválečnou revizi *Konkrétní logiky*. Díky tomu jsem mohl na tuto verzi pohlížet spíše jako na rukopisný celek než jako na torzo díla.

V průběhu bádání se práce postupně rozčlenila do témat, která tvoří jednotlivé kapitoly této práce:

1) Jaké jsou kořeny Masarykova pojetí vědy, které filosofické proudy se v něm setkávají, a jak formovalo toto pojetí Masaryka před vznikem *Konkrétní logiky*? Zde se ukázal vliv všech Masarykových vídeňských učitelů (1.1). Centrální postavení ovšem patří pojetí vědecké filosofie u Franze Brentana (1.2). Masaryk ale čerpal přímo i z jiných dřívějších zdrojů této ideje, a proto se první kapitola věnuje i těmto vlivům (1.3).

2) Jaký byl historický vývoj prací k tématu konkrétní logiky a jejich cesta ke čtenářům? Toto čistě popisné historické téma se nakonec v případě *Konkrétní logiky* ukazuje jako napínavý příběh s mnoha dějovými zvraty, jak za Masarykova života při práci na revizích (2.1), tak po něm v době vydavatelských pokusů o zpřístupnění díla čtenářům (2.2).

3) Jak zformuloval Masaryk své vlastní pojetí vědy, vědeckosti a filosofie v konkrétní logice a jak se toto pojetí vyvíjelo během celoživotních revizí?

Toto téma se skládá z několika problémů:

a) Jaká byla Masarykova vlastní teorie poznání? (3.1)

b) Jaký byl jeho pohled na soustavu věd a principy jejího uspořádání? (3.2)

c) Jak rozuměl v průběhu revizí Masaryk jednotlivým vědám této soustavy? (3.3 a 3.4)

d) Jaké místo a roli vůči těmto vědám zaujímal filosofie? (3.5)

V průběhu této obsahové analýzy se dále ukázalo, že ve vývoji *Konkrétní logiky* nabyla zvláštní důležitosti dvě témata:

Vztah mýtu a vědy jako základní protiklad vymezující zřetelnější povahu vědy, filosofie i náboženství (3.6) a vztah vědy a náboženství, respektive otázka možnosti vědy o náboženství jako takové (3.7).

4) Pro lepší porozumění problémům konkrétní logiky bylo třeba zmapovat ohlasy, které toto dílo mělo ve světě (4.1) a v českém prostředí (4.2) v době svého vydání i to, jak významní autoři hodnotí jeho vliv s větším odstupem (4.3).

5) Teprve pak se mi zdálo možné přistoupit k závěrečnému shrnutí a pokusit se o odpověď na některé souhrnné otázky: Jak mohou předchozí kapitoly přispět k chápání Masarykova

myšlení a díla? Jsou některé myšlenky z Masarykovy filosofie vědy stále aktuální a podnětné? Jaké pojmy a teze lze naopak kriticky zhodnotit jako překonané?

Vzhledem k současné situaci v bádání o Masarykově filosofii vědy, kdy obsah obou raných zpracování konkrétní logiky je již delší dobu publikován v edici *Spisů TGM* a je relativně dobře znám, ale žádné z pozdějších přepracování se nikdy nedostalo k širší veřejnosti, spočívá hlavní těžiště badatelské části této práce v pozdějších nepublikovaných verzích, především v Odstrčilově verzi rukopisu poslední verze. Díky relativní úplnosti této verze to umožňuje doplnit interpretační linii vycházející z publikovaných verzí, případně z torzovitosti revizí, o linii, která se dívá na poslední revizi jako na dokončené Masarykovo vyjádření a doplňuje dosavadní interpretace o otázku: Pokud je toto to poslední a v zásadě vše, co chtěl nebo stihl Masaryk říci o vztahu vědy a celku lidského života, co by to pro jeho myšlení znamenalo?

Citovaná primární díla a zkratky

Jednotlivé verze *Konkrétní logiky* označuji v citacích následujícími zkratkami.

<i>Základové konkrétné logiky</i> , 1885, Hustopeče	ZKL
(čísla stránek a citace uvádím podle vydání ve Spisech TGM, Praha 2001)	
<i>Versuch einer concreten Logik</i> , 1887, Wien	VCL
<i>Pokus o konkrétní logiku</i> , český překlad VCL, 2001	PKL
<i>Pokus konkrétní logiky. Druhé vydání</i> , rukopis 1902–1907	RKL
<i>Pokus konkrétní logiky. Druhé vydání</i> , rukopis 1925–1933	OKL
<i>Konkrétní logika</i> (obecné označení díla v různých verzích)	KL

Jazyková redakce

Při citacích z nevydaných rukopisů neupravuji pravopis podle dnešních zvyklostí. V rámci citací to není nikde na úkor srozumitelnosti. Většinou se jedná o pravopis cizích slov, slovosled a koncovku ti u infinitivů. V parafrázích a výkladových pasážích pracuji s moderním pravopisem, kde historické pojmy upravuji podle zásad použitých vydavateli moderních vydání ZKL a PKL v edici *Spisy TGM*.

1 FILOSOFIE JAKO VĚDA. CESTA KE KONKRÉTNÍ LOGICE.

V této části se pokouším popsat, jak Masarykovu myšlenku konkrétní logiky ovlivnilo prostředí a vlivy, se kterými se setkal během svého studia filosofie na Vídeňské univerzitě. Ukáže se přitom, že z možných pojetí vztahu filosofie a vědy byl pro něj v tomto ohledu nejvýznamnější důraz na pojetí „filosofie jako věda“ nebo, jak to nazve jeden z jeho učitelů, „vědecké filosofie“. Budu se proto nejprve krátce věnovat přehledu jednotlivých Masarykových učitelů filosofie a historických vlivů, které se u nich a v tehdejší vídeňské akademické prostředí sbíhají. Tyto vlivy – antické myslitele, pozitivistický proud (Hume, Milla a Comte), herbartismus a další – popíšu v rámci těchto kapitol podrobněji, protože se s nimi Masaryk seznamoval i vlastním studiem nad rámec vlivu svých přímých učitelů. Poté v centrální kapitole tohoto oddílu podrobně rozeberu pojetí vědecké filosofie u nejvýznamnějšího Masarykova učitele Franze Brentana.

1.1 Masaryk na Vídeňské univerzitě

Když se Josef Král ve stati *První období Masarykovy tvorby filosofické* (Král 1947, s. 126) zabývá otázkou, kteří myslitelé měli na Masaryka v prvních letech jeho filosofické tvorby největší vliv, jmenuje Platona, Milla, Comta a Huma. Zakotvení v anglické a francouzské filosofii a převahu sociologie v Masarykově rané filosofii můžeme podle Krále považovat za její určující aspekty. Ne, že by snad jiní čeští filosofové (Durdík, Lindner) nečerpali z Milla a Comta či nepěstovali sociologii, jen pro Masaryka však tyto vlivy byly základem jeho filosofického uvažování. (Král 1947, s. 131)

To, že Masaryk vyšel z těchto vlivů, a ne z kantovsko-herbartovských základů, v té době v německojazyčné filosofii převládajících, je podle Krále třeba připočíst prostředí, ve kterém probíhala jeho vídeňská studia, především postavám tří jeho hlavních filosofických učitelů: Theodora Gomperze, Roberta Zimmermanna a Franze Brentana.

1.1.1 Theodor Gomperz a vliv Milla a Comtova pozitivismu

Theodor Gomperz (1823–1912) byl od roku 1869 mimořádný a od roku 1873 až do roku 1901 řádný profesor klasické filologie a filosofie. Byl to brněnský rodák židovského původu, který uměl i česky. Byl všestranným člověkem, který působil i jako redaktor a měl hluboké sociální cítění, kvůli kterému stál u kolébky rakouského dělnického hnutí

v šedesátých letech (Král 1947, s. 133). Jeho nejvýznamnějším filosofickým dílem jsou třísvazkové *Griechische Denker*, které publikoval až v letech 1896 až 1909). I v době Masarykových studií publikoval studie řeckých myslitelů, kde plně uplatňoval své filologické vzdělání. Ve studijním programu, kterým Masaryk na Vídeňské univerzitě prošel, byli klasičtí řečtí filosofové zastoupeni velmi silně, a i to mělo na Masaryka formující vliv. V roce 1872 si ostatně zapsal nejprve klasickou filologii a až postupně přešel zcela na filosofii v posledních dvou semestrech. (Opat 1990, s. 30)

Gomperz se ovšem věnoval i novější filosofii, a to především Millovi jako překladatel Millovy Logiky (druhý německý překlad pořízený již 1854), a poté, právě v letech 1869–80, jako vydavatel německého vydání Millových spisů. Zastával pozice Millovy teorie poznání, zavedl pro ni název fenomenalismus a viděl v ní protipól proti noetické libovůli, kterou připisoval idealismu a novokantovství. Později se důkladně seznámil i s Comtovým dílem a dílem jeho anglických pokračovatelů – Baina, Spencera a Bucklea. (Král 1947, s. 133)

Masarykovy vazby s Gomperzem byly úzké, byl delší dobu vychovatelem Gomperzova syna Heinricha (Čapek 1938), později také filosofa, Machova žáka a představitele empiriokriticizmu.⁴ Gomperz naopak provedl jazykovou redakci Masarykovy habilitační práce o sebevraždě. Gomperz byl také přítomný u Masarykovy doktorské i habilitační zkoušky jako filolog. (Svoboda 2013, s. 38) Později je nadále spojoval zájem o sociální otázku. (Zumr 1998b, s.24)

Zda se Masaryk dostal k četbě Milla a Comta až pod vlivem Gomperze nebo k němu došel sám vzhledem k vlastním zájmům a bohatému studiu, není jisté, ani Král to ve své zmíněné studii jednoznačně nerozhoduje, společně s ním se však můžeme domnívat, že přátelství s Gomperzem tyto případné zájmy určitě podpořilo a utužilo.

O samotném vztahu Masaryka k pozitivismu bylo mnoho napsáno, již jeho současníci vedli o něm polemiku, ze které je zřejmé, že tento vztah byl silný a zároveň zdaleka ne jednoznačný. Mezi Masarykem a pozitivismem opravdu existují silné vazby i rozpory. O jedno z posledních shrnutí této problematiky se pokusil Jan Svoboda ve své disertaci *Masarykův realismus a filosofie pozitivismu*, 2013. Zde, stručně vyjádřeno, říká, že Masaryka s pozitivismem nesporně spojuje důraz na vědu a vědeckou metodologii jako základ veškerého přístupu ke skutečnosti. Masaryk také do konce života zastává přísný

⁴ Masaryk před svým jmenováním do Prahy píše profesoru Kvíčalovi, že mu Gomperz za 2,5 hodiny výuky denně nabízí 18001 8001800 zlatých ročně, to se rovnalo jemu v Praze mu přislíbenému platu mimořádného profesora. (Opat 1990, s. 46)(Opat 1990, s. 46)

determinismus. Zároveň Masaryk odmítá empirický fenomenalismus pozitivismu a staví místo něj umírněný racionalismus a vytváří svou vlastní realistickou pozici. (Svoboda 2013)

Tento Masarykův realismus nemůžeme vnímat mimo kontext herbartovského realismu, který, jak nyní uvidíme, měl na něj rovněž formující vliv.

1.1.2 Robert Zimmermann a herbartismus

Robert Zimmermann (1824–1898) se narodil v Praze a podstatnou část svého života v Čechách také strávil, včetně desetiletého působení na pražské univerzitě v letech 1852 až 1861 (Zumr 1998, s. 45). V době Masarykova vysokoškolského studia byl však profesorem filosofie ve Vídni.

Zimmermannovo filosofické myšlení má zajímavé kořeny. Jeho otec Johann August patřil k blízkým přátelům Bernarda Bolzana. Mladý Robert tak měl příležitost studovat pod Bolzanovou patronací filosofii, matematiku a přírodní vědy. (Král 1947, 1932) Při univerzitním studiu se dostal ještě pod filosofický vliv oblíbeného pražského profesora a herbartovce Franze Exnera. (Zumr 1998, s. 45)

Zimmermann se svým dílem řadí do proudu herbartismu, ovšem se znatelným vlivem Bolzanova myšlení. V roce 1852 vydává v tomto duchu *Philosophische Propädeutik*, která se prosadí jako vlivná středoškolská učebnice. Na nátlak katolických kolegů musí dokonce v pozdějších vydáních Bolzanův vliv v tomto díle upozadovat (Zumr 1998, s. 73). Také Zimmermannovo další dílo *Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft* (1858) vzniklo na půdě pražské univerzity. Jedná se o zdařilé dějiny estetického myšlení z hlediska herbartismu, respektive Zimmermannovy vlastní herbartistické pozice, mimo jiné v nich jako první uvádí estetické názory svého učitele Bolzana. Završení pak dochází v systematické herbartovské estetice *Allgemeine Aesthetik als Formwissenschaft* (1865), která ve své době přispěla k přechodu od idealistické estetiky. Král ještě poukazuje na Zimmermannovo vážné zabývání se Leibnizem a později ve vídeňském období Humem a Bernouillim. Tyto vlivy podle něj přispěly k vyvržení Zimmermannova herbartismu, takže se mohl cca na konci Masarykova vídeňského období oprávněně sám nazývat „herbartistou z roku 1881“. (Král 1947, 132) Vztah mezi Masarykem a Zimmermannem byl velmi úzký. Masaryk u něj obhajoval svou doktorskou a pak i habilitační práci. Byl to také Zimmermann, kdo doporučil Masarykovu profesuru v Praze. Na druhou stranu Zimmermann nebyl z učitelů, kteří by žákům

vnucovali svůj názor. Masaryk sám vzpomíná, jak mu doporučil, aby si sám vybral z dějin filosofie filosofa, který mu bude blízký, a jeho názorům se pak v dalším studiu věnoval. Kromě setkání s Zimmermannem měl Masaryk možnost seznámit se i se starší generací herbartovců při svém pobytu v Lipsku v akademickém roce 1876–7, zde se obeznámil například s významným herbartovcem, profesorem Moritzem Drobischem, a navštěvoval přednášky Wilhelma Wundta,⁵ pokračovatele herbartovské psychologie (Opat 1990, s. 36).

I když se někteří interpreti, zejména Nejedlý, pokusili postavit raného Masaryka do ostrého protikladu k herbartismu, neměli ani zdaleka pravdu. Jak se ukázalo výše, byl Masaryk v době svého příchodu do Prahy s mladší i starší generací herbartistů již dobře obeznámen, a jak přesvědčivě argumentuje Zumr v *Masaryk a herbartismus* (Zumr 1998), reaguje na herbartismus věcně a nezaujatě převážně dílčími připomínkami (viz například rozbor některých úprav v PKL, uváděný níže).

Zároveň existuje několik styčných bodů mezi herbartismem a Masarykovým myšlením, které rovněž fundovaně dokládá Zumr ve výše zmíněné stati:

Za prvé je to již zmíněný odpor k německé spekulativní filosofii. Hluboká kritika idealismu je součástí právě Zimmermannových *Geschichte der Ästhetik*. Tento odpor, jak uvidíme, najdeme důkladně rozpracovaný i u dalšího Masarykova učitele Brentana, ovšem v pozicích, ze kterých tento odpor vychází, má možná Masaryk svým založením blíže k Herbartovi, a není jistě náhoda, že oba svou životní a politickou filosofii charakterizují jako realismus (Zumr 1998, s. 86).

Další, co pojí Masaryka s herbartovci, je shodné úsilí o zvědečtění filosofie: propojením se speciálními vědami, obohacením se jejich metodami a budováním zobecnění na jejich základě. To jsou rysy rovněž shodné s Brentanovskou inspirací, kterou rozebereme níže, v tomto případě především vzhledem ke společné inspiraci pozitivismem. Jak říká Zumr, herbartismus v tomto ohledu např. v Čechách v podstatě naplňoval roli pozitivismu (Zumr 1998, s. 87).

Třetí společný bod s oběma předchozími úzce souvisí, jde totiž o převažující orientaci na francouzskou a anglickou filosofickou literaturu. Ta spojuje Masaryka s českými herbartovci, jako byli Durdík a Lindner (Zumr 1998, s. 87).

⁵ „Z jiných filosofů jsem osobně poznal v Lipsku Drobische, Zollnera, Wundta, Heinze, Avenaria; navštěvoval jsem jejich přednášky a stýkal jsem se s některými ve filosofické jednotě, kde bývaly živé diskuse.“ (Čapek 1938, s. 58)

Vidíme tedy, že mezi Masarykem a herbartismem nemohl panovat až takový nesmiřitelný protiklad. Mnohem spíše došlo k tomu, že zatímco pro herbartovce byly tyto aspekty podnětné, avšak dílčí, u Masaryka se staly určujícím obsahem jeho vědeckého myšlení. K tomu zřejmě zásadním způsobem přispěla inspirace třetím a nejvýznamnějším Masarykovým učitelem Franzem Brentanem. O něm Masaryk v *Hovorech* mluví jako o jednom ze svých učitelů s největším uznáním mimo jiné proto „že překonal herbartovství, v Rakousku tenkrát jaksi oficiální“. (Čapek 1938, s. 84)

1.1.3 Franz Brentano a brentanovská škola

Nejvýznamnější filosofickou osobností mezi Masarykovými vídeňskými učiteli byl bezesporu profesor filosofie Franz Brentano (1838–1917). Ten je znám především proto, že znovu zavedl do filosofie pojem intencionality, přispěl ale i k jiným oborům: etice, ontologii, logice, historii filosofie. Kombinací introspektivního popisu vědomí z hlediska první osoby a přesvědčení, že filosofii je třeba provozovat jako přísnou empirickou vědu, je předchůdcem jak fenomenologie, tak analytické filosofie. K jeho nejvýznamnějším žákům patřili Husserl, Marty, Meinong, Stumpf, Twardowski.

I jeho životní dráha byla pozoruhodná. Narodil se v katolické rodině italsko-německého původu, byl synovcem Clemense Brentana, Bettiny von Arnim a Luja Brentana. Vystudoval filosofii u Trendelenburga, zároveň silně tíhl k náboženství. V roce 1864 byl vysvěcen na kněze. Již v roce 1870 se po přijetí dogmatu o papežské neomylnosti zásadně rozchází s církví, když celým svým odborným teologickým i lidským přesvědčením s tímto dogmatem nesouhlasí. Vystoupení z církve však odkládá až do roku 1873, kdy je jmenován profesorem ve Würzburgu, následně se vzdává kněžství i profesury.

V roce 1874 vychází jeho *Psychologie*, zároveň přichází do Vídně na místo řádného profesora. Přestože *Psychologii* zamýšlel jako vícesvazkové dílo, naráží na nutnost vše neustále přepracovávat, a dlouho pak nic nevydává, jen malé přednášky a příležitostné proslovy nebo věci mimo původní obor. Jeho hlavní působení se tak odehrávalo v přednáškách a skrze jeho žáky, jak upozorňuje i Masaryk v *Hovorech*, když vyzdvihuje Brentanovy přednosti: „byl to veliký člověk a rozum měl jak břitvu; mnoho nenapsal, ale na své žáky měl značný vliv“. (Čapek 1938, s. 77)

V roce 1880 se vzdává profesury kvůli tehdejší rakouské právní úpravě, která mu neumožňovala jako bývalému knězi uzavřít manželství. Manželství proto uzavře v Německu, a přestože mu bylo slíbeno opětovné přidělení řádné profesury ve Vídni, nemůže ji kvůli tlaku církevních kruhů opětovně získat a působí dál ve Vídni jen jako

soukromý docent. Po smrti ženy odchází v roce 1895 do Florencie. Ztrácí zrak a vydává své věci s pomocí své druhé ženy, jde o pokračování *Psychologie*, knihy o Aristotelovi, kde se angažuje ve sporech o jeho interpretaci.

Masaryk v *Hovorech* označuje Brentana za učitele a filosofa, který na něj jako člověk měl největší vliv. Zajímavé je, že Masaryk nemohl kvůli kondicím navštěvovat jeho odpolední přednášky, a tak Brentana převážně navštěvoval u něj doma. Zvláště silně pociťoval jejich společný problém s náboženstvím, který u obou vedl k rozchodu s katolickou církví.⁶ Brentano na druhou stranu o svém vztahu k náboženství nemluvil a stal se pro Masaryka hlavně průvodcem k metodě ve filosofii: „Mně mnoho prospěl svým zdůrazňováním metody, empirie a snad nejvíc příkladem své pronikavé kritiky filosofů a jejich učení.“ (Čapek 1938, s. 58) Také proto věnujeme rozboru Brentanovy metody celou následující kapitolu.

Ještě před tím je však třeba předeslat, že přes veškerý vliv, který Franz Brentano na Masaryka měl, vnímali oba také to, že jsou velmi odlišnými mysliteli. Masaryk se později ve svém díle na Brentana příliš neodkazoval. A to až natolik, že mu to bylo z Prahy, ze strany převážně na německé univerzitě působících brentanovců, vyčítáno. Samotný Brentano ho však hájil, když potvrzoval, že Masaryk se již vydal svou samostatnou cestou.

V dopisech, které Brentano Masarykovi psal v prvních letech jeho pražského působení, se ho sice snažil svést dohromady se Stumpfem a Martym, kteří oba působili na pražské německé univerzitě, není však doloženo, že by Masaryk v tomto směru vyvinul nějakou aktivitu. Na druhou stranu udržoval především v době svého prezidentování s některými brentanovci v Praze přátelské styky, např. s Christianem von Ehrenfelsem i Oskarem Krausem, a finančně také podpořil zřízení Brentanova archivu a jeho práci.

⁶ Masaryk ještě na gymnáziu oznámil hned po koncilu v roce 1870, že přestupuje k církvi řeckých uniantů, formálně však katecheta ani student žádné kroky nepodnikli, a tak Masaryk opustil katolickou církev až svým přestupem k protestantství v roce 1880, když bylo třeba uspořádat náboženské poměry rodiny při výchově dětí s protestantskou matkou, jejíž náboženské založení Masaryk upřímně obdivoval.

1.2 Brentanova idea vědecké filosofie⁷

Vliv, kterým Franz Brentano jako rakouský⁸ filosof zasáhl do vývoje filosofie na přelomu 19. a 20. století, se do značné míry odvíjí od jeho úsilí o obnovu ideje vědecké filosofie. Toto úsilí se projevilo nejen v díle početných představitelů samotné brentanovské školy (Carla Stumpfa, Antona Martyho, Alexia Meinonga, Kazimíra Twardowského, Christiana von Ehrenfelse, Oskara Krause a dalších). Stalo se, jak zde chceme ukázat, východiskem filosofie vědy i pro Masaryka, který se jinak brentanovské škole vzdálil. A jistě v neposlední řadě jím byla iniciována fenomenologie Edmunda Husserla, který Brentana označuje za svého jediného filosofického učitele.

Brentanovo působení ve Vídni však, jak dokládá například Smith (1996, s. 32), přispělo i k pozdějšímu rozvoji tamního logického pozitivismu, který představuje velmi odlišné vyústění obnovy filosofie. Pojítkem tohoto širokého vlivu se zdá být právě Brentanův důraz na pojetí filosofie, které sám označoval jako „pravá vědecká filosofie“.

Tato kapitola usiluje o rekonstrukci Brentanova pojetí vědecké filosofie. V ní je možné rozlišit jednak formulaci a obhajobu určitých obecných zásad vědecké metody ve filosofii, jednak sdílené přesvědčení brentanovské školy, že místem realizace těchto zásad a samotným výzkumným polem filosofie je filosofická psychologie.

Brentanovo obecné pojetí „pravé vědecké filosofie“ můžeme dobře zmapovat na výběru tří jeho tiskem vydaných přednášek, ve kterých v různých etapách své profesní dráhy formuloval své pojetí filosofie před širší veřejností. Jedná se o přednášky *Die Vier Phasen der Philosophie* (1895), *Über die Gründe der Entmutigung auf Philosophischem Gebiete* (1874) a *Über die Zukunft der Philosophie* (1892). Konkrétní realizaci obecných metodických zásad z těchto děl pak můžeme nalézt v Brentanově filosofické psychologii, především v dílech *Psychologie von Empirischen Standpunkt* (1874) a v přednáškových cyklech *Deskriptive Psychologie* (1889–92, vydáno 1982).

⁷ Tato kapitola vychází z mého textu publikovaného jako *Idea vědecké filosofie u Franze Brentana. Dějiny vědy a techniky*. Praha: SDVT, 2015, XLVIII(2), 67-84.

⁸ Brentano pocházel z německého rodu s italskými kořeny, těžištěm jeho filosofického působení ale bezesporu byla Vídeň a v rámci německojazyčné filosofie patří k významným představitelům rakouské filosofické tradice.

1.2.1 Vlivy působící na utváření brentanovského konceptu

Abychom mohli zjištění z analýzy uvedených textů interpretovat v potřebném kontextu, musíme si nejdříve ještě alespoň krátce načrtnout základní vlivy, které měly podíl na vytváření Brentanovy představy o správné metodě filosofie. Následující odstavce se proto nejprve pokusí zrekapitulovat tyto vlivy.

Díky pečlivé práci brentanovských badatelů se před námi v posledních letech skládá relativně komplexní obrázek vlivů, které můžeme rozpoznat v Brentanově vědecké filosofii. Tyto vlivy jsou v zásadě čtyři: (1) kolaps spekulativních systémů německého idealismu, (2) aristotelská renesance v Německu, na které se Brentano podílel jako žák F. A. Trendelenburga, (3) vítězný nástup moderní přírodovědy na německých univerzitách a konečně též (4) Brentanovo setkání s Comtovým dílem a korespondence s J. S. Millem.

(1) Nejpozději od roku 1830 se v německé filosofii rozmáhá volání po obnově filosofie a rozchodu s tradicí. Akademická filosofie je v hluboké krizi, která vede i k tomu, že postupně je mnoho filosofických kateder obsazováno psychology místo filosofů (Fugali 2012, s. 13). Idealistická filosofie měla po několik desetiletí monopol, aniž by dosáhla jakéhokoliv znatelného pokroku ve filosofii nebo k němu přispěla ve vědách. Potřeba definovat filosofii nově a svébytně po stránce předmětu i metody se dostává do centra akademického diskurzu (Fugali 2012, s. 15).

(2) Jedním z proudů, který reagoval na úpadek německé filosofie, byl vedle pokusů o návrat „zpět ke Kantovi“ také významný nárůst aristotelských studií. Aristotelská renesance poskytla Brentanovi první záchytné body na počátku jeho filosofické kariéry. Aristoteles byl tématem jeho disertační práce *Von manigfache Sinn des Seienden bei Aristoteles* (1862),⁹ kterou psal v Berlíně pod vedením F. A. Trendelenburga (1802–1872). Věnoval se v ní především udržitelnosti aristotelské nauky o kategoriích a jejímu vztahu k bytí jako celku. Později se Brentano zabývá především použitelností aristotelské psychologie jako základu pro obnovu konceptu filosofie jako vědy (Fugali 2012, s. 38n).

(3) Současníkem Franze Brentana na würzburgské univerzitě (1860–1873) byl mimo jiné význačný lékař Rudolf Virchow, který ve svém reformním programu zdůrazňoval potřebu zakládat každý další medicínský výzkum na klinickém pozorování,

⁹ Tato práce měla zásadní vliv na Martina Heideggera (Jacquette 2004, s. 6).

experimentu a mikroskopii, která tehdy byla polem velkých objevů. S povzdechem konstatoval, že starší medicína „nic ... řádně neprozkoumala, a všechno se musí znovu pořádně propracovat“.¹⁰ Tento povzdech směřoval zjevně i k Schellingovi, který byl od roku 1802 čestným doktorem medicíny a byl spoluvydavatelem *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft*. Další významnou postavou zde byl Rudolf Albert von Koelliker, zakladatel buněčné anatomie. Jejich společnou zásluhou se měnilo paradigma od *Naturphilosophie* à la Schelling k empirickému zkoumání skutečnosti (Baumgartner 1995, s. 53 - 57). Brentano navazuje na toto paradigma analytické deskripce tehdejší přírodovědy, které bylo ve Würzburgu v době jeho působení tak úspěšné.

(4) Brentanovo setkání s Comtovým dílem proběhlo prostřednictvím J. S. Milla a jeho práce *Auguste Comte and Positivism* (1865). Za zprostředkování Comtova díla děkuje Brentano Millovi dopisem z roku 1872 (Schmit 2002, s. 300). Svůj vztah ke Comtovi formuluje Brentano nejvýslovněji ve své stati *Auguste Comte und die positive Philosophie* (1869). Šlo o jeden z prvních článků, který uváděl Comtovo dílo do německého prostředí vůbec. Brentano souzní s Comtem především v odmítnutí oddělení filosofie a vědy a jejich metod. Vyzdvihuje opozici vůči kantismu i vyhnutí se úskalím idealismu a skepticizmu důrazem na možnost poznání skutečných vztahů mezi věcmi. Zásadní v této Brentanově interpretaci Comta je, že podle něj pozitivismus neodmítá pojem kauzality. Tímto krokem Brentano získává verzi pozitivismu, která je přes možnost poznání kauzálního nexu v zásadě kompatibilní s teismem a metafyzikou (Schmit 2002, s. 293). Tato interpretace je samozřejmě neudržitelná a Brentano si neslučitelnost pozitivismu a teologie zřejmě záhy uvědomil, což, jak se domnívá Schmidt (2002, s. 294), bude důvodem, proč v popularizaci pozitivismu dále nepokračoval. Brentano nicméně přejímá s několika úpravami Comtovu klasifikaci věd, která bude tvořit páteř jeho hlavního argumentu pro obhajobu možnosti vědecké filosofie.

1.2.2 Brentanova koncepce vědecké filosofie

Čtyři fáze vývoje filosofie

Významné pozadí Brentanových úvah o metodách a úkolech filosofie tvoří jeho koncepce vývoje filosofie ve čtyřech fázích. Do Brentanova myšlení vstupuje velmi záhy a podle

¹⁰ Tuto zmínku z Virchowova životopisu cituje Baumgartner (1995, s. 54).

dobových svědectví i dramaticky. Carl Stumpf popisuje (Kraus et al. 1919, s. 99-100), jak se mu Brentano svěřil, že ho tato myšlenka napadla ve dvaadvaceti letech během rekonvalescence po vážné nemoci o Velikonocích roku 1860, když už pomalu ztrácel víru ve filosofii. Nemohl totiž pochopit, jak je možné, že filosofie po celou svou historii v podstatě cyklicky spřádá nejspolehlivější plány a buduje impozantní systémy, které jsou však posléze vždy zavrženy a upadají v zapomnění. Myšlenka, že ve všech svých významných historických obdobích prochází filosofie čtyřmi analogickými fázemi vzestupu a úpadku, mu poskytla určitou formu smíření se s touto podívanou, protože mu umožnila odlišit zdravé jádro filosofického úsilí od různých forem jeho úpadku. Právě pozornost věnovaná tomuto „zdravému jádru“ nám umožní lépe pochopit, co Brentano považoval za vědeckou filosofii.

Brentano rozlišoval tři významná historická období vývoje filosofie: starověk, středověk a novověk. Každé z těchto historických období lze podle Brentana (1926, s. 7-9) rozdělit do čtyř fází:

První fáze v každém období zahrnuje celý vzestupný vývoj a má dvě charakteristiky: a) *čistý teoretický zájem*, povstávající z údivu nad záhadou světa, b) *přirozenou metodu*, která je dále rozvíjeným základem vědy.

V druhé fázi dochází k *pokřivení a oslabení* původního vědeckého zájmu. Bádání je určováno vedlejšími zájmy etického, náboženského nebo praktického charakteru, které nabydou převahy nad původním zájmem o pochopení světa jako celku. Hledání důvodů zakotvujících životní praxi v teorii je nahrazeno předložením již pouze praktických, avšak v zásadě dogmatických předpokladů. Rozvoj bádání co do šíře v tomto období nenahradí původní vědeckou energii a hloubku.

Třetí fáze přináší *skepsi*. To, že se vědecké bádání zpronevěřilo původnímu ideálu důkladného založení, vyvolá potřebu určité duchovní revoluce. Té nejprve padne za oběť nevěrohodná dogmatická věda a poté i samotný rozum, na který se odvolávala.

Čtvrtou fází představuje *mysticismus*, neboť skepse neuspokojuje lidskou potřebu poznání, a ta si znovu vytvoří filosofická dogmata. Ovšem místo přirozené metody nastupují nepřirozené cesty poznání: nenázorné principy, geniální intuitivní síly, mystické vystupňování intelektuálního života. Pro Brentana jde o nejhlubší úpadek, protože člověk si myslí, že zná vše, a nezná nic.

V případě starověké filosofie aplikuje Brentano (Brentano 1926, s. 9-11) svoji teorii čtyř fází následovně:

První fáze začíná iónskou přírodní filosofií s prvním teoretickým tázáním se po podstatě a povaze světa. V průběhu následujících století se hypotézy postupně prohlubují, otázky se rozvětvují, až tato fáze vydá svůj zralý plod: vrcholné vědecké dílo v podobě Aristotelovy filosofie.

Druhá fáze přináší krátce nato úpadek, když jsou teoretické zájmy podřízeny praktickým jako důsledek etické a náboženské krize helénského světa. V epikureismu i stoicismu jsou fyzika a logika podřízeny etice, která přitom podle Brentana výrazně snížila své vědecké nároky.

Třetí fáze je reprezentována různými formami skepse, i eklektici jsou pro Brentana (1926, s. 11) příbuzní skeptiků: volí z různých směrů, co se jim líbí, ale nemají žádná pevná stanoviska.

Do čtvrté fáze patří judaizující platonici, novopytagorejci, novoplatonismus, tedy systémy, které poznání zákonitostí přírody nahradily umělou a libovolnou schematičností, například pravidelností systému triád.

V dalších hlavních obdobích vývoje filosofie nachází Brentano obdobné schéma (Mezei, Smith 1998, s. 16):

Středověk

- první fáze: latinská patristická a scholastická filosofie, včetně Akvinského
- druhá fáze: scotismus, neplodné distinkce a slovíčkaření sáhodlouhých disputací
- třetí fáze: nominalismus jako forma skepse
- čtvrtá fáze: náboženská mystika (Eckhart) a filosofická spekulace (Lullus, Kusánský)

Novověk

- první fáze: Francis Bacon, Descartes, Locke, Leibniz
- druhá fáze: francouzský a německý racionalismus
- třetí fáze: David Hume
- čtvrtá fáze: Thomas Reid, Berkeley, Kant a německý idealismus

Toto členění dějin filosofie je zjednodušující, schematické a občas je v rozporu s fakty.¹¹ Jeho hodnota není v historické práci, ale v tom, že ho budeme číst jako „tezi o filosofické metodě formulovanou v kontextu dějin filosofie“ (Mezei, Smith 1998, s. 32). Kromě tří historických období vývoje filosofie Brentano mluví také o čtvrtém období filosofie. Domníval se, že se právě nacházíme na jeho počátku, v jeho vzestupné fázi, a svojí koncepcí vědecké filosofie se k němu snažil přispět. Když se podíváme na období, která mu sloužila za vzor, můžeme konstatovat, že se vždy jedná o chvíle, ve kterých postupoval rozvoj filosofie ruku v ruce s rozvojem věd. Právě filosofii, která by byla schopná rozvíjet se plodně současně s vědou, Brentano hledal. Od toho se odvíjel jeho základní požadavek na metodu filosofie, který formuloval již ve své habilitační tezi: *Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est* (Brentano 1929b, s. 136). Metoda pravé filosofie nemůže být odlišná od metody přírodních věd.

Pro pochopení metody je nicméně důležitá také čtvrtá fáze, která chce opět nabídnout pozitivní teoretické poznání, zásadně se však liší metodou od první vzestupné fáze. Původní nepředpojatý a neproblematický přístup ke zkušenosti je tu nahrazen něčím, co není úplně schopné překonat skepsi, a proto vědomě omezuje své teoretické ambice jen na určitou, uměle vykonstruovanou část skutečnosti. Toto omezení je buď naivně spekulativní jako u mystiků, nebo kriticky propracované jako u Kanta, vždy však jde podle Brentana o míjení se s bezprostřední zkušeností na základě umělých konstrukcí. Pokud tedy v této fázi existuje propracovaná metoda, je spíše než prototypem metody vědecké filosofie jejím opakem.

Brentanova teorie čtyř cyklických fází vývoje filosofie nám tedy uvozuje následující ideu pravé vědecké filosofie. Jedná se o bádání vedené *nepředpojatým teoretickým zájmem* (T1).¹² Metoda, kterou má k dispozici, se může v čase vyvíjet a propracovávat, nicméně ve svých opakovaných návratech se vždy jeví jako *empirická* v tom smyslu, že se obrací ke zkušenosti jako prostoru pro objevy, předkládání a ověřování hypotéz (T2). V protikladu ke čtvrté fázi musí být tato zkušenost v zásadě *přirozená*, nikoli vykonstruovaná či spekulativní (T3). Nemůže se také omezovat za účelem získání jistoty

¹¹ Windelbandovy Dějiny filosofie (1907) ji označují za „naprosté selhání“ a i Brentanovi interpreti (Hugo Bergman) si všímají nesrovnalostí v jeho interpretaci, například první fáze dějin řecké filosofie (Mezei, Smith 1998, s. 26).

¹² Brentanovu ideu pravé vědecké filosofie shrnuji do devíti základních předpokladů či tezí, označených v textu postupně T1–T9, a posléze souhrnně formulovaných v posledním oddílu studie.

jen na určité *uměle stanovené hranice* nebo se opírat o arbitrární schematické systémy (T4).

Toto pojetí správné filosofické metody, získané poměrně záhy vymezením vůči různým etapám dějin filosofie, Brentano rozvíjí v dalších statích explicitně věnovaných situaci, úkolům a budoucnosti filosofie, na které se nyní zaměříme.

O důvodech ochabnutí ve filosofii

Další a svým způsobem centrální artikulací Brentanova pojetí filosofie je jeho inaugurační přednáška při nástupu na Vídeňskou univerzitu v roce 1874 *Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete*.

Brentano vidí aktuální situaci filosofie tak, že po sporech o metodu filosofie je dnes v podstatě jasno: „Není pochyb, že i ve věcech filosofie je jedinou učitelkou zkušenost, že nejde o to jedním geniálním tahem předložit ucelený světonázor, nýbrž že filosof může ve svém bádání postupovat jen krok za krokem, jako každý jiný badatel.“ (1929a, s. 85) Otázkou však je, zda taková metoda může přinést úspěch a jistotu ve filosofických otázkách. Proto se filosofie netěší velké důvěře a její cíl je považován za nedosažitelný. Mnozí ji ani nepovažují za vědu a řadí ji vedle astrologie a alchymie, které se také kdysi zdály být vědami, dnes jsou ale definitivně mimo hru (Brentano 1929a, s. 86).

Proto chce Brentano začít své působení v roli profesora filosofie právě přezkoumáním důvodů nedůvěry ve filosofii. Shledává, že jsou v zásadě čtyři:

1. *Nejednotnost filosofie*. Vědecké poznání z definice vyžaduje pravdivost a pravda je zase z definice jen jedna. Filosofie se ovšem rozchází již v základních větách a celé filosofické systémy stojí proti sobě v ostrém protikladu.
2. *Absence pokroku ve filosofii*. Filosofie je stejně stará jako počátky vědy, přesto za víc než dva tisíce let nedospěla filosofie ani k základním teorémům. Její vývoj nevypadá jako vývoj vědy, která neúplné vědění postupně doplňuje a zpřesňuje. Místo toho na epochu zakládajícího dogmatismu navazuje kriticismus, poté skepticizmus a na něj absolutní filosofie s nároky na nadpřirozený vhled do skutečnosti.
3. *Předmět filosofie je neuchopitelný*. Pokud se podíváme na předmět filosofie, je jiný než u všech ostatních věd: filosofie se zdá být objasňováním a zakládáním, které je běžnému lidskému rozumu nedostupné. Přírodní věda dosahuje svých velkolepých úspěchů velmi skromnou metodou: Nikdy se neptá na proč a jak či podstatu věci, nýbrž řadí za sebe jevy a podřazuje je obecným zákonitostem. Newtonovo vysvětlení nebeské mechaniky spojuje

všechny jevy pod jeden zákon obecné přitažlivosti, nedává ale žádnou odpověď na otázku: co je přitažlivost? To přenechává spekulacím filosofů. Mají však ti nějaké možnosti, jak toho dosáhnout? To by jejich vnímání muselo pronikat do samé podstaty věci, což se neděje.

4. *Praktická nepoužitelnost filosofie*. Všechna odvětví teoretické vědy se stala i podkladem mnoha praktických aplikací. Každé nějak naplňuje Baconovo motto: „Vědění je moc“, jen filosofie, zdá se, nepřináší moc v tomto smyslu.

Hlavní příčiny nedůvěry ve filosofii tak podle Brentana jsou: 1. Chybí jí obecně uznávané poznatky. 2. Místo pokroku vpřed prodělává jen cyklické zvraty. 3. Vytyčuje si cíle nedosažitelné prostředky zkušenosti. 4. Nenabízí žádné možnosti praktického využití. Brentano však má za to, že pokud důkladně přezkoumáme tyto příčiny, zjistíme, že nedokazují to, co z nich máme sklon vyvozovat.

Brentano nabízí řešení inspirované Comtem. Když seřadíme teoretické vědy: matematiku, fyziku, chemii, fyziologii za sebou, zjistíme, že tvoří posloupnost, ve které každý další článek staví na předchozím, zatímco naopak to platí jen v omezené míře. Každá mladší věda také za starší o značný kus zaostává. Pro Brentana je tato vývojová řada nejzřejmější skutečnost dějin vědy.

Brentano vyvozuje, že pokud existují jevy, které se mají k fyziologickým jako fyziologické k chemickým, pak věda o nich bude v ještě nerozvinutějším stádiu. Těmito jevy jsou psychické jevy. S psychologii jsou pak úzce provázané ostatní společenské vědy a filosofie. Jsou ve stejném souboru ještě nerozvinutých věd. Filosofie v sobě tedy sice má potenciál vědy, ale v jejím stupni vývoje ji ještě nelze za vědu označit. Dosavadní výhrady vůči filosofii pak vyplývají právě ze stupně jejího rozvoje: *Ad 1 & 2*: Nejednotnost jejích teoretických poznatků a periodické fáze vzestupu a úpadku lze připsat právě ranému stádiu jejího vývoje. S přicházejícími a odcházejícími hypotézami se může měnit charakter celé vědy. (1929a, s. 97) *Ad 3*. Metodický odklon od mimožkušenostních aspirací je také jen otázkou času. Filosofové stejně jako dříve fyzikové dospějí k tomu, aby neusilovali o to, k čemu nelze dospět zkušeností, aby i ve své oblasti postupovali tak, že by pro psychické fenomény také jen hledali zařazení pod obecné zákonitosti. (1929a, s. 95) *Ad 4*. Teprve v rozvinutějších stádiích jejího vývoje můžeme také od vědy očekávat praktické plody (1929a, s. 94).

Všechny námitky vůči filosofii tedy podle Brentana poukazují maximálně k tomu, že filosofie je vědou ještě ne tak rozvinutou jako ostatní etablované disciplíny. Nicméně má pozici mezi vědami a žádné ochabnutí (*Entmutigung*) není namístě. Brentano se dokonce

domnívá, že je zcela v pořádku naděje v rozkvět filosofie, protože díky rozvoji přírodních věd se otevírá prostor i pro rozvoj psychologie. Podle Brentana jsou jeho současníci ve svém zoufalství nad stavem filosofie jako Kolumbovi námořníci, kteří si nejvíce zoufali, když se hledaná země už měla vynořit na obzoru.

Shrňme Brentanovu argumentaci: 1. Každý obor lidského poznání vyžaduje ke svému zformování do plnohodnotné vědy určitý zákonitý vývoj, který zahrnuje předchozí zformování oborů, které jsou pro něj instrumentální. 2. Nedostatky, kterými se filosofie projevuje, jsou analogické nedostatkům ostatních oborů před jejich plným konstituováním. 3. Filosofie je vědeckým oborem, který se teprve blíží své plné vědecké podobě. 4. Vědeckou podobu filosofie musíme hledat ve zkoumání psychických jevů, které se stane vědeckým základem nejen filosofie, ale všech společenských věd.

Brentano zde více o podobě vědecké filosofie v psychologii nemluví, ale právě v té době (1874) jde do tisku první kniha jeho *Psychologie z empirického stanoviska*, zamýšleného několiksvazkového díla, které mělo převést jeho metodu vědecké filosofie do praxe.

Pro náš celkový obraz brentanovské ideje vědecké filosofie můžeme z inaugurační přednášky kromě potvrzení předchozích tezí vyvodit důležitou charakteristiku: podoba vědecké filosofie je vždy neoddělitelně *spjata s aktuálním stádiem vývoje vědy* jako celku (T5).

Budoucnost filosofie

Ještě v jedné veřejné přednášce se Brentano věnuje otázkám po situaci, možnostech a budoucnosti filosofie. Jde o přednášku *Über die Zukunft der Philosophie* z roku 1892, přednesenou na půdě vídeňské *Philosophische Gesellschaft* v reakci na inaugurační přednášku nového rektora Vídeňské univerzity, historika Adolfa Exnera, který zpochybnil budoucnost filosofie dvěma námitkami: (1) filosofie je něčím dávno přežitým a (2) přírodovědná metoda není ve filosofii aplikovatelná.

Tyto postoje jsou nedílnou součástí akademického diskurzu 19. století. První odráží již zmíněnou vývojovou krizi filosofie na pozadí bouřlivého rozvoje přírodních věd. Druhý je zase spojen jednak s odkazem německého idealismu s jeho spekulativní metodou, jednak s Diltheyovou tezí o nesouměřitelnosti společenských a přírodních věd. Celá debata mezi historikem Exnerem a filosofem Brentanem se tedy odehrává i na rovině metody společenských věd obecně.

Brentano (1929b, s. 8) se nejprve věnuje Exnerovým důvodům k odložení filosofie na smetišť dějin. Odmítá, že by šlo posoudit stav filosofie podle *úbytku filosofické produkce* po Kantovi, Schellingovi a Hegelovi. Pro Brentana jde spíš o změnu stylu, kdy kvantitu nahradila kvalita jako v dobách Francise Bacona, Descarta nebo Leibnize, kdy rozhodující filosofické spisy byly útlé, ale vznikaly léta jako Descartovy *Meditace*. „...vše, co obsahují Schellingovy spisy, je převáženo pár stránkami, kterými k pokroku našeho oboru přispěje někdo, kdo často ani není pouze filosofem, ale například fyziologem jako Helmholtz.“ (Brentano 1929b, s. 13) Rozhodující je zásadní posun v metodě: „Jak to lze tvrdit tak jistě? Protože tito dokazují, zatímco u těch prvních vládne jen libovůle a nesrozumitelnost.“ (tamtéž)

Ani s Exnerovou tezí o *všeobecném poklesu veřejného zájmu o filosofii* nemůže Brentano souhlasit. Podle něj pokles pouze nabyl jiných podob mimo jiné proto, že v oficiální akademické filosofii přestal nacházet své naplnění. Mohutná odezva, se kterou se setkal darwinismus, podle Brentana (1929b, s. 15) svědčí o stále hlubokém zájmu o metafyzické otázky, s ohledem na něž je právě darwinismus tak populární a tak široce diskutovaný. Bohužel i živý zájem o hypnotismus a spiritismus jako fenomény pohybující se na pomezí psychologie znamená především zájem o metafyzické otázky.

Obě tyto reakce jen dokládají, že Brentano vidí úlohu filosofie v jejím plodném sepětí s vědou a zároveň jí neupírá kompetenci odpovídat na metafyzické otázky.

Zůstává druhá otázka: *Je ve filosofii potažmo ve společenských vědách použitelná metoda přírodních věd?* Exner podle Brentana (1929b, s. 22-37) předkládá dva hlavní argumenty:

1. *Argument ze složitosti*: Mechanika sestupuje až k základním zákonům mechanických dějů, odvozuje z nich sekundární zákony a pomocí nich vysvětluje jednotlivé jevy. Na morálně-politické úrovni něco takového není možné, protože děje jsou zde mnohem subtilnější a bohatěji rozvětvené. Kdo by se zde pokoušel aplikovat přírodovědnou metodu, nedojde k žádným nebo dojde k naprosto chybným závěrům.

2. *Argument dějinnosti*: Morálně-společenské jevy jsou jevy dějinné. Mechanické jevy tuto vlastnost nemají. Mechanika nerozlišuje mezi minulostí a budoucností. Mechanické jevy se podle stejných zákonů mohou odehrávat oběma směry. Vzhledem k této odlišnosti vyžaduje každá oblast naprosto odlišnou metodu.

Brentano reaguje tím, že ukazuje, jak oba argumenty počítají s uměle zúženým pojetím přírodovědné metody, která by nebyla použitelná ani v samotných přírodních vědách. Tvrzení, že ve společenských vědách nelze dosáhnout dedukce od základních zákonů, přiznává Brentano (1929b, s. 32) oprávněnost. Upozorňuje však, že to samé platí pro

nesmírně pestrou škálu jevů v přírodních vědách. Brentano uvádí následující příklad z mechaniky: Pokud šestistrannou hrací kostku na jedné straně jemně seřízíme, nedokážeme předem vypočítat, s jakou pravděpodobností bude padat šestka. Stejně jako v mnoha jiných případech musí přírodovědec řešit věc experimentálně: Bude házet kostkou tak dlouho, dokud nezíská dostatečný počet dat pro to, aby mohl určit vzorec, jak byla pravděpodobnost touto deformací kostky ovlivněna. Tento proces přitom může provádět teoreticky donekonečna se stále rostoucí jistotou. Brentano pak (1929b, s. 33-34) uvádí ještě obsáhlý výčet příkladů, kdy se přírodovědná metoda přizpůsobuje komplexnosti jevů, aby dosáhla toho, co je vědecky možné. Toto přizpůsobování se předmětu při zachování podstaty metody je implicitní vlastností přírodovědné metody a Brentano předpokládá, že ve vztahu ke komplexním společenským jevům bude třeba postupovat stejně.

Druhý argument opírající se o obousměrnost mechanických zákonitostí v protikladu k jednosměrné dějinnosti společenských jevů považuje Brentano za *petitio principii*, neboť jen tvrdí, že z různosti předmětů vyplývá různost metod, a předpokládá tak to, co má být dokázáno. Nicméně i pokud odhlédneme od této formální chyby, lze proti argumentu postupovat podobně jako v prvním případě: předpokládaná odlišnost nevede jasnou dělicí čáru mezi přírodními a společenskými vědami. Vývoj embrya, růst organismu, šíření epidemie, geologické a kosmologické procesy jsou všechny jednosměrně časově orientované. Zákon entropie udává směr ostatním fyzikálním dějům. Druhá námitka trpí značnou slepotou k šíři přírodních věd a vychází z fascinace výhradně mechanikou (Brentano 1929b, s. 37).

Brentano uzavírá, že ve společenských vědách „jako v každé oblasti lidského poznání jde o odhalení kauzálních vztahů, které lze zjistit jen metodickým pozorováním skutečného dění“ (Brentano 1929b, s. 46). Ponechme stranou, do jaké míry se Brentano skutečně vyrovnal s odlišnostmi obou oblastí jevů a s metodickými obtížemi, kterým musí badatel v oblasti společenských věd čelit. Pro naši rekonstrukci ideje vědecké filosofie je podstatné, že z výše uvedeného vyplývá, že Brentanovo *pojetí přírodovědné metody je neredukcionistické* (T6), že tedy za princip vědeckosti nepovažuje reduktivní převod veškerých jevů na jeden druh fenoménů, nýbrž hledání *kauzálních vztahů v dané třídě jevů za pomoci metodického pozorování* (T7). Tento jeho otevřený přístup k přizpůsobování přírodovědné metody ho vede k přesvědčení o její univerzální použitelnosti.

1.2.3 Uplatnění Brentanovy koncepce v psychologii

Metoda psychologie

Aby byla naše rekonstrukce Brentanova konceptu vědecké filosofie kompletní, podíváme se v závěru alespoň v obrysech na způsob, jak tuto svou představu konkrétně rozpracoval na psychologii, kterou považoval za jádro vědecké filosofie. V *Psychologii z empirického stanoviska* (Brentano 1874) nacházíme první rozpracování koncepce vědecké filosofie do výzkumného programu.

Jak nám Brentano připomíná v prvních metodických odstavcích (1874, s. 35), věda stojí na zkušenosti a vnímání. V psychologii je to především vnitřní vnímání vlastních psychických jevů. Nevěděli bychom nikdy, co je naděje, rozhodnutí či záměr, kdybychom neměli vnitřní vnímání těchto fenoménů.

Brentano ovšem zavádí pro psychické jevy rozlišení *vnitřního vnímání* (*Wahrnehmung*) a *vnitřního pozorování* (*Beobachtung* = přivržení pozornosti a záměrné sledování jevu). Pro Brentana je oprávněným základem psychologie vnitřní vnímání, vnitřní pozorování je naopak zdrojem omylů v psychologii i předsudků vůči psychologii, protože je v zásadě nemožné pro dušení jevy. Vnitřní vnímání se totiž na rozdíl od vnějšího nemůže stát pozorováním. Psychické procesy ve skutečnosti vnímáme jaksi mimochodem, když jsme zaměřeni na jiné vnější předměty při vnějším vnímání a ve fantazii.

Právě tato zaměřenost, *intencionalita*, patří k Brentanovým klíčovým objevům (Jacquette 2004, s. 98). Je pro něj definičním znakem celé říše psychických jevů. Psychické jevy odlišuje od fyzických, že jsou intencionální. Vnímání, vzpomínání, souzení jsou vždy vnímáním, vzpomínáním a souzením něčeho, jsou s něčím intencionálně. Význam Brentanova objevu však spočívá v tom, že si uvědomil, že tuto vzájemně provázanou síť intencionalit lze jako takovou učinit předmětem bádání. Intencionální jevy jsou při tomto bádání ovšem vnímány, ne pozorovány, protože předmětem pozorování je v tu chvíli intencionální objekt daného jevu, ne jev samotný.

Záměna vnitřního pozorování a vnímání podle Brentana vede k tomu, že s kritikou možnosti vnitřního pozorování je obvykle odmítnuto i vnitřní vnímání. Této chyby se podle něj (Brentano 1874, s. 40) dopouští i Comte, když odmítá možnost psychologie, protože tvrdí, že duchovní činnost nemůžeme pozorovat, protože chybí, kdo by pozoroval, tak jako obraz na sítnici nepozorujeme nějakým dalším vnitřním okem.

Brentano připouští, že psychologie je skutečně bez možnosti pozorování svých jevů. Nahrazuje to prý možností pozorování ve vzpomínce na psychický akt, což je také možnost, kterou Mill při obhajobě psychologie reaguje na Comteho. K psychickému fenoménu ve vzpomínce můžeme pozorováním přistupovat jako k fyzickému v přítomném vnímání, a můžeme s ním dokonce nepřímo experimentovat.

Pro Brentana ovšem nemůže pozorování ve vzpomínce nahradit vnitřní vnímání, protože paměť je nespolehlivá, a pokud bychom byli odkázáni jen na ni, vystavujeme se mnoha omylům a sebeklamům, z nichž plynou neřešitelné spory v psychologické klasifikaci. Jedni se při nich odvolávají na neomylnost vnitřního vnímání a druzí poukazují na největší omyly vnitřního pozorování ze vzpomínky. Kvůli těmto omylům však nelze podle Brentana (1874, s. 45) zavrhnout vnitřní zkušenost jako zdroj psychologie.

Překvapivě tedy vidíme, že Brentanův pokus o uplatnění vědecké filosofie v psychologii vede v prvním kroku k *obhajobě určité podoby vnitřní zkušenosti rozlišením vnitřního vnímání od vnitřního pozorování* (T8) a otvírá možnost metodicky poučenější empirické psychologie, která nerezignuje na výzkum vědomí z pohledu první osoby.

Brentano nás z hlediska dnešní terminologie mate, když pod pojmem empirická psychologie zahrnuje dvě odvětví psychologie: jedno založené na zkušenosti vnitřního vnímání a druhé opírající se o vnější projevy psychických jevů (Brentano 1874). Protože se domnívá, že tato druhá oblast, kterou bychom dnes nazvali empirickou či experimentální psychologií jako takovou, musí ke svému plnému rozvoji ještě čekat na rozvoj fyziologie, věnuje se ve svém díle především první oblasti, kterou dnes chápeme jako součást filosofie mysli nebo filosofické psychologie (Mulligan 2004). V ní se podle něj může plně rozvinout filosofie jako věda a může se stát nedílnou součástí vědecké psychologie tím, že přispěje k vyjasnění pojmových konfuzí v psychologii.

Úkol psychognosie

V přednáškách z 80. a 90. let 19. století, které vyšly tiskem až o sto let později pod názvem *Deskriptivní psychologie* (Brentano 1882), Brentano říká, že psychologie v duševním životě zkoumá dvě zásadně odlišné oblasti: a) elementy vědomí a jejich propojení, b) podmínky, se kterými jsou zákonitě spojeny. Zkoumání první oblasti nazývá Brentano deskriptivní psychologií, respektive psychognosií, zatímco výzkum druhé oblasti svěřuje tzv. genetické psychologii.

Psychognosie je v Brentanově (Brentano 1982, s. 2) pojetí čistá a exaktní věda. Genetická psychologie musí naopak na exaktnost rezignovat. Je tomu tak proto, že vědomí je empiricky závislé na chemických a fyziologických procesech. Bez nich nemůže genetická psychologie popsat zákonitosti jeho vzniku. Oproti tomu psychognosie zahrnuje celek lidského vědomí a popisuje jednotlivé složky čehokoliv, co kdy nějaký člověk může vnímat, a vztahy mezi těmito prvky.

Brentanův argument pro oddělení čisté psychologie zní, že ačkoliv předpoklady našeho vědomí jsou chemicko-fyzické, samotné vědomí nesestává z chemicko-fyzických procesů. Chemické a fyzické procesy a látky jsou nenázorné a jsou charakterizovatelné jen svými působeními na vědomí. Obsahy vědomí, které zkoumá psychognosie, jsou oproti tomu nahlédnutelné samy o sobě a nijak se netýkají chemie a fyziky.

Z toho pro Brentana vyplývá také rozdíl v exaktnosti (Brentano 1982, s. 3). Pokud exaktnost chápeme jako schopnost precizně formulovat svá tvrzení, je matematika v tomto smyslu exaktní, zatímco třeba meteorologie se musí spokojit s nejistotou. V genetické psychologii největší naději na exaktnost skýtá spojitost s fyziologickou úrovní, ale i tam například nedojde za všech okolností ke vjemu modré při zasažení sítnice světlem odpovídajícího kmitočtu, například pokud je člověk barvoslepý, nebo je přetřat zrakový nerv apod. (Brentano 1982, s. 5). Neexaktnost genetické psychologie jí ale neubírá na vědeckosti. Genetické zákonitosti jsou prostě jen omezené na většinový výskyt, pravděpodobnost a podobně.

S odkazem na Descartovu metodu a dodržování přirozeného řádu poznávaného se ale psychognosie Brentanovi jeví jako prvotnější, stejně jako anatomie předchází fyziologii. Oba typy psychologie se samozřejmě doplňují, ale vzhledem k tomu, že potřeba psychognosie bývá často opomíjena, zaměřuje se Brentano (1982, s. 9) na zdůraznění jejích přínosů. Pokud například genetický psycholog provádí výzkum paměti, aniž by si ujasnil její hlavní charakteristické vlastnosti, opomíjí tak proměnu, ke které dochází, když je něco, co bylo dříve přítomné, nahlíženo nyní jako minulé. Nebo při zkoumání omylů nemá jasno v tom, co je soud, evidence, závěr, a není schopen mezi nimi rozlišit. Proto Brentano vidí rozvoj psychognosie jako krok nutný ke zvědečtění psychologie.

Metodologie, kterou tu Brentano přijímá, je v zásadě založená na formování soudů, které budou platit pro každé možné lidské vědomí, nezávisle na jeho vnějších i vnitřních okolnostech. Jako příklad takového soudu uvádí ve výše referovaném výkladu z *Deskriptivní psychologie* větu: Jev fialové je identický s jevem červenomodré

(Brentano 1874, s. 4). Co může čistá psychologie nabídnout více než podobné tautologie? Brentano vidí její úkol v tom, že vymezí základní charakteristiky vědomí a přinese přesnou klasifikaci psychických jevů. Brentanova psychologie je tedy pokusem o založení *odvětví empirické a přitom čisté, exaktní psychologie, která by vůči ostatní genetické psychologii plnila především úkol základní klasifikace a systematiky psychických jevů* a jejich nutných vztahů (T9).

1.2.4 Shrnutí koncepce vědecké filosofie

Po expozici Brentanovy veřejné obhajoby koncepce „pravé vědecké filosofie“ a projektu jejího uplatnění v psychologii můžeme nyní shrnout její hlavní znaky v devíti bodech:

1. Klade důraz na *čistý teoretický zájem*, oprostěný od podřízení výzkumu vedlejším praktickým či ideologickým cílům.
2. Zastává široce *empirické stanovisko*, kterým se obrací na pole možné zkušenosti jako prostoru k objevům, k předkládání a ověřování hypotéz.
3. Přitom se ovšem *odvrací od všech druhů spekulativní nevykazatelnosti* důrazem na to, že empirická zkušenost musí být přirozená, nikoli vykonstruovaná či spekulativní.
4. *Nemůže se také omezovat* za účelem získání jistoty jen na určité, *uměle stanovené hranice* nebo se opírat o arbitrární schematické systémy.
5. Její podoba je vždy neoddělitelně *spjata s aktuálním stadiem vývoje vědy* jako celku.
6. Její *nereduktivní pojetí* vědecké metody umožňuje adaptaci metody na předměty různé complexity.
7. Hlavní obsah svých poznatků spatřuje v *hledání kauzálních vztahů v dané třídě jevů za pomoci metodického pozorování*.
8. *Odlišuje vnitřní vnímání od introspekce* jako základní předpoklad možnosti vědecké psychologie vědomí.
9. *Ustavuje čistou empirickou psychologii nezávislou na fyziologii* jako cestu ke zvědečtění filosofie.

Na takto koncipovanou vědeckou filosofii lze (bez ohledu na její uskutečnitelnost) pohlížet jako na unikátní soustavu metodických východisek, která je, jak jsem se pokusil ukázat, výsledkem Brentanova pečlivě promyšleného vyrovnání se s tradicí a úkoly či možnostmi filosofie v kontextu vývoje vědy.

Tuto strukturu můžeme sledovat i jako posloupnost rozcestí, na kterých se Brentano postupně rozchází s jinými tradičními pojetími filosofie a vědy. Jak se zdá, v bodě 1 a 2 se shoduje s aristotelským a v zásadě každým obvyklým pojetím vědy. V bodě 3 se vymezuje vůči všem historickým i budoucím spekulativním systémům a v bodě 4 konkrétněji vůči Kantovi, ale též každému pokusu koncipovat oblasti, do kterých by věda principiálně neměla přístup. Jde také o rozchod s hermeneutickým pojetím společenských věd. V bodech 6 a 7 se dostáváme k rozcestí spojenému s možností pokračování vědeckosti v oblasti společenských věd a Brentano se tu rozchází s tradicí britského empirismu a pozitivismem. Vědeckost podle něj lze zachovat bez redukce jevů na jednu jejich třídu a i mezi složitějšími jevy existují zákonité kauzální vztahy. Zde se ještě Brentano shoduje třeba s filosofií vědy dále zmíněného T. G. Masaryka. Poslední mezník následuje v bodech 8 a 9, kde Brentanova filosofie vyúsťuje ve vědeckou psychologii. Tyto dva body již brentanovskou psychologii pojí s husserlovskou fenomenologií a na obě se vztahuje obdobná kritika. Když Husserlovi žáci kritizují jeho chybějící teorii reflexe, možnost obratu intencionálního paprsku na sebe sama (Patočka, Polívka 1993, s. 60-69), míří tato kritika i na možnost vnitřního vnímání: jak přesně o sobě intencionální paprsek ví, a především: může toto vědění o sobě vykazovat ve formě čisté apodiktické vědy?

I když tedy tento dobově podmíněný pokus realizovat vědeckou filosofii na půdě čisté psychologie, zdá se, končí neúspěchem, neznamená to, že Brentanovo hledání ideálu vědecké filosofie definitivně vyústilo do slepé uličky. Jak říká Robin Rollinger o společném odkazu Brentana a Husserla (2004, s. 272), v současné dichotomii mezi filosofií zcela odmítající vědecký nárok a filosofií zužující ideál vědy na fyzikalistickou redukci, může být návrat k pokusu o jiné širší založení vědecké filosofie, potažmo společenských věd, stále inspirativní.

Historický vliv brentanovské vědecké školy

Přes důraz na čistou psychologii přispěla brentanovská škola k rozvoji psychologie i v její genetické, experimentální podobě. Carl Stumpf založil psychologickou laboratoř a nejvýznamnější psychologické pracoviště své doby v Berlíně. Alexius Meinong založil takovou laboratoř v Grazu. V obou místech vznikly významné školy Gestalt psychologie, kterou založil další brentanovec, Christian von Ehrenfels (Ierna 2015, s. 549).

Brentanova idea deskriptivní psychologie jako čisté vědy přímo vedla Edmunda Husserla k základům fenomenologie. První Husserlova díla lze v kontextu brentanovské

školy vnímat tak, že se Husserl ujal v rámci dělby práce mezi Brentanovými žáky úkolu aplikovat Brentanovu metodu na filosofii aritmetiky a logiky (Ierna 2015, s. 549). Jakkoliv se oba myslitelé v dílčích ohledech rozcházejí: Husserl vyčítá Brentanovu pojetí psychologismus a Brentano odmítl Husserlův transcendentální obrat, oba stále sdílejí právě společný ideál vědecké filosofie (Rollinger 2004).

Pro Tomáše G. Masaryka bylo Brentanovo pojetí vědecké filosofie celoživotní inspirací jeho širokým rozkročením mezi pozitivismem a metafyzikou. Masarykovo chápání role a možností vědy v životě společnosti, to, že celoživotně věřil, že úsilí dílčích věd může najít završení ve filosofii vypracovaném „vědeckém světovém názoru“, v jakési empirické metafyzice celku světa, lze přičíst právě tomu, že se k němu tyto primárně pozitivistické inspirace dostaly přes Brentana, spojené s vizí široce založené nereduktivní, kauzální vědy.

Masaryk se sice svým způsobem rozešel s hlavním proudem brentanovské školy, Meinongovi píše 29. 7. 1896: „Od Brentana jsem se zcela odpojil, možná více než vy“ (Meinong 1965, s. 15). Zůstal však celý život podporovatelem brentanovského bádání a například v době svého prezidentování štědrým darem umožnil založení *Brentano-Gesellschaft* v Praze pod vedením Oskara Krause, která teprve umožnila postupné vydávání Brentanových nepublikovaných spisů. Masaryk také zůstal celý život v kontaktu s některými brentanovci, jako byli Christian von Ehrenfels a právě Oskar Kraus. (Haller 1992, s. 12)

1.3 Další vlivy

Z ostatních filosofů, kteří na něj měli vliv, uvádí Masaryk na prvním místě Platona a je pravda, že se mu během studia věnoval a na téma „*Das Wesen der Seele bei Plato*“ napsal svoji doktorskou práci, která se nedochovala, neboť ji později spálil.¹³

Z rozboru pasáží v *Hovorech*, kde o něm hovoří, se však zdá, že tomu tak nebylo po stránce filosofické metody, ale z jiných důvodů:

Za prvé je Platon pro Masaryka přitažlivý svým zájmem o etiku, náboženství a politiku, kombinací teorie a praxe. Za druhé Masarykovi imponuje ucelenost jeho světového názoru, který ale, jak uznává, částečně vyplývá z malé rozvinutosti tehdejší vědy. Za třetí obdivuje Platona jako básníka, umělce, literáta. (Čapek 1938, s. 60)

¹³ „Má doktorská these (1876) byla Platon o nesmrtnosti, vlastně Platonovo učení o duši; tu jsem, jako mnoho jiných rukopisů, spálil; něco dobrého v ní bylo, ale kdo by se s tím schovával?“ (Čapek 1938, s. 64)

Zároveň si také uvědomuje význam Aristotela: „je platonik, ale je zralejší tím, že mytickost Platonovu mírní“. Tuto polaritu vidí i ve svém filosofickém vztahu k Brentanovi: „Opravdu dva typy – platonovci, aristotelovci; uvědomil jsem si to také na svém poměru k Brentanovi, který byl pronikavý typ aristotelika.“ (Čapek 1938, s. 60) Z dalších filosofů ještě Masaryk v *Hovorech* doplňuje: „Další filosofické vlivy na mne? Značně: Comte, Hume, Mill; přitom se nesmí zapomenout, že na nás mívají vliv lidé a autoři, se kterými nesouhlasíme.“ (Čapek 1938, s. 63) Protože jsme se těmito filosofům již věnovali v souvislosti s Masarykovými učiteli, kteří mu je především zprostředkovali, přejdeme rovnou k Masarykově *Konkrétní logice*.

2 KONKRÉTNÍ LOGIKA: MASARYKOVO CELOŽIVOTNÍ TÉMA

Tato kapitola obsahuje životopisnou rekapitulaci Masarykovy práce na konkrétní logice. Jejím cílem je ukázat, že zdánlivě okrajové téma, které se projevilo v rané fázi Masarykova vývoje a pak bylo zastíněno společensko-politickou fází Masarykovy tvorby, nebylo jím samotným nikdy zcela opuštěno, žilo dále svůj skrytý život v nepublikovaných rukopisech a nakonec se stalo tématem, kterým se intenzivně zabýval až téměř do své smrti. Předmětem zde uvedeného rozboru bude chronologie tohoto procesu, jeho hlavní motivy a klíčové okolnosti, které na něj mohly mít vliv. To, co v něm obsažené pojmy a myšlenky vypovídají o Masarykově myšlení jako celku, a jak se mohly promítat do jeho filosofického i politického působení, bude předmětem dalšího rozboru.

2.1 Texty předcházející vzniku Konkrétní logiky

V první kapitole jsme se věnovali Masarykovu studiu filosofie a vlivům, které na něj působily. Masaryk byl 10. března 1876 ve Vídni promován na doktora filosofie a o tři roky později, 29. března 1879, se zde habilitoval jako soukromý docent svou prací o sebevraždě (Opat 1990, s. 38), čímž bylo završeno jeho formování studiem a profesory na Vídeňské univerzitě, které jsme popsali výše. Podívejme se nyní skrze Masarykova díla z té doby na jeho myšlenkový svět, ze kterého má *Konkrétní logika* během několika let vyrůst.

Samotná habilitační práce *Selbstmord als sociale Massenerscheinung (1881)* stojí v kontextu vzniku *Konkrétní logiky* jistě za krátkou zmínku. Povahou a určením se jedná o sociologickou monografii na téma, které Masaryka vnitřně hluboce oslovovalo. Přistupuje však k němu na základě podrobné analýzy jednotlivých faktorů, které na sebevražednost mohou působit, a podkládá svá zjištění statistikou. Téma mu není lhostejné, naopak je bytostně osobní a bytostně individuálně lidské, přesto k němu nelze přistupovat na základě romantizující abstrakce společnosti nebo mytický, ale v konkrétním sledování faktů a jejich možného významu a vlivu na konkrétního lidského jedince a jeho bytostně vlastní rozhodnutí, jakým sebevražda pro Masaryka nakonec je, neboť jde o rozhodnutí o hodnotě vlastního života (Masaryk 1998b, s. 63).

Podstatným rysem práce je také to, že zjištěný stav společenských zákonitostí není na rozdíl od stavu přírodních zákonů nezměnitelný, protože jsou samy spoluutvářeny lidským vědomím o nich a lidským postojem k nim: „Pokud se nám podaří analyzovat příčiny a pohnutky volných činností, můžeme působení jednotlivých činitelů přibližně

měřit a na základě tohoto měření zařídít celý svůj život tak, abychom mohli s výsledkem šťastně a spokojeně pracovat o uskutečnění ideálů, etikou vytyčených. Jako každému zlu může se proto i moderní sebevražednosti čelit rozumnou prací“ (Masaryk 1998b, s. 185). Po přezkoumání všech ostatních vlivů a faktorů našel Masaryk nakonec hlavní příčinu moderní sebevražednosti: „Ve skutečnosti jeví se moderní sebevražednost jako beznábožnost [...] vlastní příčinou moderní sebevražednosti je nenábožnost doby“ (Masaryk 1998b, s. 78). Souvislost rostoucí sebevražednosti s úpadkem tradičního náboženství je podle Masarykových dat zřetelná, on sám však nevolá po návratu tradičního náboženství, svoji analýzu doplňuje analýzou moderní vzdělanosti a ukazuje, jak polovičatě osvojená popularizovaná věda nedokáže člověku poskytnout dostatečný životní základ: „Rozum ponecháváme vědě, cit pak náboženství a církvi, v něž už nevěříme a nedůvěřujeme – a to je jediná, ale ohromná chyba naší civilizace“ (Masaryk 1998b, s. 139). Ve vlastním smyslu je tedy na vině spíše polovzdělání, polovičatost moderního duchovního života. Prohloubením moderní vzdělanosti o mravní rozměr může dojít k pozitivní proměně společnosti. Masaryk ovšem určitě nevolá po nějaké sekulární mravnosti. Mravnost bez náboženství je pro něj v širším měřítku nepředstavitelná. Ví ovšem, že zároveň není možný všeobecný návrat k tradičním náboženstvím. Společnost, jako by potřebovala nové náboženství. (Masaryk 1998b, s. 182) Nemusí však na něj pasivně čekat, každý jedinec může toto nové prohloubené náboženství budovat v sobě. Masarykova představa takového náboženství je vlastně nejbližší niterně uchopenému křesťanství jako náboženství činného, lásky opřené o víru v nesmrtelnost a Ježíšův příklad. (Palouš 1994, s. 122)

V období mezi *Sebevraždou* a publikací *Konkrétní logiky*, vydal Masaryk několik článků a spisků, ze kterých lze sledovat, jak tyto vlivy přetvořil do vlastních filosofických úvah. Jsou to, vynecháme-li recenze, tato díla: *O hypnotismu (magnetismu zvířecím)*, *Počet pravděpodobnosti a Humova skepse*. *Blaise Pascal jeho život a filosofie*. *Teorie dějin dle zásad T. H. Bucklea*, *O studiu děl básnických*.

Radim Palouš nabízí ve své studii *Masarykovo filosofické mládí* (Palouš 1994) zajímavou analýzu těchto spisů, včetně několika recenzí, které zde pomíjíme, doplňující naše zkoumání Masarykova raného filosofického východiska. Všimá si, jak se ve všech prolíná požadavek poctivé vědeckosti s důvěrou, že od této vědeckosti lze očekávat odpovědi i na životně důležité otázky.

Jednoznačný poukaz k racionální střízlivosti obsahuje spisek *O hypnotismu*, kde Masaryk ukazuje, že hypnóza není nadpřirozeným jevem, že ji lze vykazovat a řešit racionálně, a

že odkaz k nadpřirozeným silám, jakkoliv módní a lechtivě svůdný, není odpovědí. (Palouš 1994, s. 124) Mimochodem toto dílo, které publikovali Goll a Hostinský v edici *Sbírka přednášek a rozprav*, je vedlo pravděpodobně k tomu, že oba navrhli profesoru Kvíčalovi povolání Masaryka na připravovanou českou pražskou univerzitu. (Opat 1990, s. 43)

Podobně velmi obdivná stať *Blaise Pascal, jeho život a filosofie* nachází nakonec u Pascala nedostatek právě v nevědeckosti. O mnoha věcech by Pascal mohl podle Masaryka pojednat střízlivěji. Masaryk zde v závěru představuje dva typy filosofů: básníky a vědce. K prvním řadí Platona, Pascala i Comta, k druhým Aristotela, Milla a Huma. Teprve syntéza obou přístupů by podle něj mohla vyhovět rozumu i citu. (Masaryk 1998a, s. 90)

I další díla z tohoto období se primárně zabývají schopnostmi lidského poznání: možnost vědeckosti poznání příčin *Počet pravděpodobnosti a Humova skepse* (1883) i hranicemi a souvislostmi mezi uměleckým a vědeckým přístupem ke skutečnosti *O studiu děl básnických* (1884). V tomto díle, které František Götz¹⁴ označuje za jedno „ze vzácných překvapení, kterých česká historie mnoho neskýtá“ (Götz 1925, s. 69), se jako první pokusil zavést do českého prostředí tzv. empirickou estetiku.

Palouš dochází ve své analýze k závěru, že se v těchto dílech z mezidobí mezi *Sebevraždou* a *Konkrétní logikou* postupně na různých tématech plně uplatňuje Brentanův vliv a jeho pojetí vědecké filosofie. Základní tendenci můžeme podle něj chápat jako potřebu „exaktně vědecky se chopit metafyzických problémů“ (Palouš 1994, s. 128). To je zcela v souladu s našimi výsledky zkoumání Brentanovy ideje vědecké filosofie. Vidíme tedy, že tato již před vznikem konkrétní logiky zakořenila v Masarykově myšlení a dala vzniknout svébytné Masarykově vědecké pozici: Masaryk jako sociolog a badatel vůbec byl blízký pozitivismu co do metod, vědeckost empiričnost však pro něj znamenají především metodu, a ne zároveň odmítnutí posledních otázek. (Palouš 1994, s. 129) Zde pramení spory o Masarykův pozitivismus, a například Krejčí je tímto charakterem Masarykova myšlení veden k tomu, aby ho ve své *Filosofii posledních let před válkou* zařadil mezi intuitivní realisty a charakterizoval jeho filosofii následovně: „je protiracionalistická a spojením nálady, která vládla v platonství, ve starší scholastice, mystice, s moderním kriticizmem“. (Krejčí 1930, s. 262) S tímto hodnocením by mladý Masaryk určitě nesouhlasil a neodpovídá ani našim dosavadním bádáním. I Krejčí sám

¹⁴ František Götz (1. ledna 1894, Kojátky u Vyškova – 7. července 1974, Praha) byl český literární historik, kritik, dramatik, dramaturg a programový mluvčí Literární skupiny. Věnoval se také překladu.

jinde v knize vyzdvihuje Masarykův odpor k mysticismu. Nemůžeme směřovat filosofickou naléhavost, která ve vztahu k závažným tématům, jakými byla sebevražda a hodnota života, nutila ptát se po posledních otázkách s přesvědčením, jak lze k odpovědím na tyto otázky dospět. V tom druhém platí spíše to, co o Masarykovi míní J. B. Kozák, že totiž jediným spolehlivým způsobem hledání pravd je pro něj vědecká práce. (Kozák 1935, s. 11)

Do tohoto období Masarykovy tvorby lze zařadit také dvě díla,¹⁵ která přímo tematizují klasifikaci věd:

S Masarykovou vlastní podobou třídění věd se můžeme v prvních obrysech setkat v textu *Vysvětlivky k programu* v Atheneu. (Masaryk 1883) Masaryk zde rozlišuje tři velké skupiny věd: matematicko-přírodovědnou, životavědnou (biologickou) a duchavědnou (psychologicko-sociologickou). V každé skupině rozlišuje abstraktní a konkrétní vědy a ke každé připojuje i vědy praktické. Stupnice abstraktních věd odpovídá Comtově stupnici doplněné o psychologii. Část věd pak stojí mimo toto schéma: filologie, teorie dějin a umění, teologie, logika, metodika a didaktika a filosofie. Získává tak již první schéma, které neodpovídá dělení věd podle fakult, ale splňuje podle něj nárok na přirozené dělení, a byť ještě jistě není dokonalé, „přísně vědeckému stanovisku modernému odpovídá nejlépe“ (Masaryk 1883, s. 63).

V článku *Theorie dějin dle zásad T. H. Bucklea* z roku 1884 se znovu objevuje vývojová posloupnost věd pocházející od Comta a je doplněna o psychologii podle Milla, o které Masaryk říká, že toto sedmero abstraktních věd „stačí k (analytickému) posouzení světa celého“ (Masaryk 1998c, s. 103). V zásadě se zde opakuje schéma z Atheneu. Masaryk ovšem obšírně probírá v polemice s Bucklem vzájemné vztahy jednotlivých věd mezi sebou.

Masarykovy tendence a úsilí o propojení přísné vědeckosti s nejzazšími otázkami světa a života podle všeho vrcholí právě v *Základech konkrétní logiky*, kterou tak můžeme považovat za svébytný závěr tohoto období Masarykovy filosofické práce, zaměřeného na metodu hledání pravd ve vědě a filosofii. Systematizace věd totiž mimo jiné plní roli opory pro vědeckou práci, tak aby skutečně mohla sloužit dobru a pravdě:

¹⁵ Nutno podotknout, že úplně první zmínky k tématu najdeme v článku *Teorie a praxis* z roku 1877, kde Masaryk vztahy mezi jednotlivými vědami, a především vůči sociologii, vůbec poprvé řeší.

„Věda je moc člověka, ale přesvědčuje ho také o jeho bezmoci; neboť existuje toho málo, co víme, více toho, co víme neúplně, v mnohém se mýlíme, a nejvíce je toho, co vůbec nevíme. Proto musíme svému slabému rozumu dát dobrého vůdce – dobrou logiku a metodu; [...] Za tímto čelem jsme také podnikli tuto práci, která má rozšířit a doplnit dosavadní logická učení. Klasifikací a organizací věd poznáváme nejlépe moc a slabost lidského ducha, zároveň však také všechny prostředky, jimiž můžeme pravdu hledat, udržovat a užívat k dobru lidstva.“ (PKL, s. 25)

2.2 Jednotlivé verze zpracování Konkrétní logiky

2.2.1 Základové konkrétné logiky

Samotné *Základy* jsou zpracováním přednášek na pražské univerzitě, kde Masaryk zařadil téma do výuky od letního semestru 1883 pod názvem Klasifikace věd jako základ filosofické metodologie a dále Logika a metodika (letní semestr 1884 a zimní semestr 1885).

Právě potřeba učebnice pro univerzitní a jiné všeobecně vzdělávací účely vede nakonec k sepsání *Základů* jako úvodu do filosofie a vědecké metodologie: „Práce tato především má sloužit studujícímu za úvod do mých přednášek a taktéž jako úvod do filosofie vůbec.“ (ZKL, s. 9)

K úkolu Masaryk přistoupil v létě 1885, jak říká „narychlo o prázdninách“ v Hustopečích. Vzhledem k obsahu knihy pokrývajícím širokou škálu cizojazyčné odborné literatury je jisté, že zde na venkově nemohla kniha obsahově vzniknout, ale mohlo zde dojít ke knižnímu zpracování dříve v Praze vytvořených podkladů, zřejmě především příprav jeho výše zmíněných přednášek.

Knihu Masaryk nabídl nejprve Ottovu nakladatelství, které ale odpovědělo, že vzhledem k tomu, že má v tisku již dvě vědecké práce a nedostatek zkušeností s vědeckými publikacemi, nabídku odmítá. Jiné pražské nakladatelství Bursík a Kohout bylo ochotné zajistit tisk a vzít knihu do komise. Nabídku komisního prodeje Masaryk využil, tisk však provedla na Masarykovy náklady tiskárna jeho bratra v Hustopečích. Od podzimu tak kniha vstoupila do prodeje u Bursíka a Kohouta. (Král 1968, s. 7)

2.2.2 *Pokus o konkrétní logiku*

V roce 1887 vyšla Masarykovi ve Vídni u Karla Konegena¹⁶ německá verze knihy pod názvem Versuch einer concreten Logik (Classification und Organisation der Wissenschaften). Překlad provedl Hubert Gordon Schauer, v knize však není uveden, zřejmě proto, že se jednalo o překlad Masarykem přepracovaný v opravenou a doplněnou verzi českého textu. Masaryk sám uvádí v předmluvě, že „něco zde dále rozvedl, připojil a vylepšil“ (Masaryk 2001a, s. 10). Motivací k přepracování mohly být jednak kritické připomínky k českému vydání, jednak snaha knihu zdokonalit před jejím předložením mezinárodní vědecké veřejnosti. Rozšíření se týkalo především doplnění Komenského *Pansofie*, kapitoly o sociologii a kapitoly o vývoji od mýtu k vědě.

Je zřejmé, že německé vydání je ucelenějším a přesnějším vyjádřením Masarykových názorů, a sám Masaryk to na několika místech potvrzuje (*Česká mysl III*, s. 1 a *Rukověť sociologie* odst. 1). Masaryk také změnil výklad v kapitole o třídění věd (§ 9–11), rozšířil § 21 a 22, přidal text o Komenského *Pansofii*.

Jednoho zajímavého rozdílu si všímá Zumr ve své stati *Masaryk a herbartovci* (Zumr 1998, s. 81-88). Masaryk ve svém díle obecně velmi málo odkazuje na herbartovce, v obou vydáních *Konkrétní logiky* uvádí pouze Geschichte der Ästhetik od Masarykova učitele Zimmermanna. V kapitole o estetice mají pak ZKL poznámku pod čarou obsahující kritiku herbartistů, týkající se vztahu etiky a estetiky: „etikové někteří měli nešťastný nápad svou vědu podřizovati estetice“. Toto pojetí zastával Herbart a po něm Masarykův přítel Otakar Hostinský. V PKL tato poznámka chybí, a naopak je doplněn odstavec, který rekapituluje vývoj německé estetiky od idealismu přes herbartistickou kritiku, a Masaryk se zde staví v podstatě ke stanovisku této kritiky.

Také kapitola o psychologii přináší v německé verzi poněkud vyváženější přístup k herbartismu, když Masaryk kromě v obou verzích obsažené kritiky Herbartova pokusu matematizovat předčasně psychologii (Masaryk 2001b, s. 89) připouští v německé verzi určitý význam matematiky v psychologii: „Matematika může být z již známých důvodů základem zkoumání psychologie jen ve velmi nepatrné míře.“ (Masaryk 2001a, s. 111) A v poznámce pod čarou pak odkazuje přímo na Herbart: „Herbartova ‚matematická psychologie‘ je vlastně mechanickou psychologií, pokud je právě dovoleno pokládat některé psychické jevy (vlastně jenom pohybované představy) za veličiny.“ Celkově je ovšem v obou verzích k herbartovské psychologii kritický.

¹⁶ Vydavatel předchozího Masarykova díla Der Selbstmord (1881)).

Přestože pozdější PKL je úplnější, jsou základní myšlenky obsaženy i v ZKL a například podle Krále jsou ZKL pro české prostředí původnější a směrodatnější. Ostatně první český překlad PKL byl české veřejnosti předložen až v roce 2001 v edici *Spisy TGM*.

2.2.3 Rukopis 2. vydání, předválečná revize 1902–1907

Druhé, v podstatě však třetí vydání (po ZKL a PKL) začal Masaryk připravovat hned v prvních letech 20. století. Tehdy se k třídění věd vrátil v *Rukověti sociologie* (Masaryk 1901), některé své úvahy pak rozvedl článkem *Ke klasifikaci věd v České myslí I/III* (Masaryk 1902).

Ke klasifikaci věd

V prvním čísle třetího ročníku *České myslí* reaguje Masaryk na referát své *Rukověti sociologie* uveřejněný v předchozím ročníku (II. ročník, 6. sešit, str. 460). Nejmenovaný referent si v něm všimá, že předložené schéma třídění věd se v jedné věci liší od schématu v *Konkrétní logice*: Etika již není zařazena mezi praktické vědy, ale je spolu s filosofií jako její součást umístěna za všemi ostatními vědami.

Jde tedy vcelku o zásadní změnu, kterou se Masaryk svým příspěvkem pokouší vysvětlit: V *Konkrétní logice* se etika nachází vedle politiky, před praktickou estetikou a gramatikou, „jako věda o dokonalé správě životní“, a je zde tak pojata ve schématu úžeji. Nicméně i zde se v § 100 v kapitole *Některé ideje o soustavě praktických věd o etice* říká, že má „zcela zvláštní a samostatné postavení v soustavě praktických věd“, neboť „musí čerpat z veškerých teoretických a praktických věd“, a musí tak spočívat na filosofii. (Masaryk 2001a, s. 147) Masaryk výslovně uvádí, že důvod, proč tehdy neumístil etiku ve schématu jinak, spočíval v tom, že svou práci zaměřil především na vymezení filosofie, kterou tehdy vnímal jako výsostně teoretickou vědu. Od té doby však svůj názor na filosofii změnil: „Řekl jsem sice v *Konkrétní logice*, že ethika spočívá na filosofii, také jsem o poměru theorie a praxe a speciálně praxe ethické řekl, že člověk je více bytostí praktickou než theoretickou, a tento názor je podkladem k mé knize (hned úvod § 1–6, § 103), ale přece jsem filosofii určil jako obor jednostranně theoretický. Domnívám se, že jsem své vlastní názory lépe domyslel, když teď vedle logiky a metafysiky do filosofie kladu také etiku. Prohlašuje ji za jádro filosofie, pravím jiným i slovy to, co jsem řekl v *Konkrétní logice*, vida podstatu člověkovu v praxi, ne v theorii.“ (Masaryk 1902)

Text ovšem obsahuje ještě jednu zajímavou vysvětlivku, která ukazuje, kam se v prvních letech 20. století ubíraly Masarykovy úvahy o klasifikaci věd. Masaryk totiž vzápětí

dodává, že by do úplného klasifikačního vzorce nakonec zařadil teologii. Myslí tím, jak dodává, „theologii vědeckou“, která by se dále dělila na abstraktní filosofii náboženství a konkrétní teologické vědy a praktickou teologii. Kdo totiž „život náboženský vedle intelektuálního a uměleckého uznává tak, jako uznávám já, musí vedle ostatních speciálních věd uzнат také speciální obor theologický; opakuji vědecký“. Z analýz přepracování *Konkrétní logiky* z následujících let je zřejmé, že ho problém vědecké teologie nadále zaměstnával.

Archivní text předválečné revize

V Archivu AV najdeme rukopis s připravenou titulní stranou díla označeného jako *Úvod do filosofie – Základové konkrétné logiky* (ve vydání druhém, přepracovaném), s vrocením do roku 1904, vydavatelem měl být Bursík a Kohout.

V daném roce nicméně k vydání nedošlo a Masaryk na spisu zřejmě dále pracoval. V zimním semestru akademického roku 1905/06 na univerzitě vypsál a konal pětihodinové čtení o konkrétní logice. Jako podklad nejspíše použil právě noetické úvahy z prvního oddílu této rozpracované knihy, jak to ukazuje fragment rukopisu, jehož opis zpracoval v roce 1950 v Ústavu T. G. Masaryka Jaromír Červenka. Jeho sloh poukazuje k tomu, že se ještě nejednalo o verzi k tisku, ale o podklad k přednáškám. Červenka také uvádí ve své průvodní zprávě k tomuto fragmentu přehled dochovaného stavu předválečné revize.

Na celkový obsah zamýšlené knihy lze usuzovat ze dvou verzí obsahu, které se zachovaly. Z nich vyplývá, že oproti vydání z roku 1885, kde po krátkém úvodu (ZKL s. 19–25) následuje od § 7 kniha první přinášející výklad klasifikace věd, rozhodl se Masaryk obšírně pojednat nejprve o noetice a kniha první měla nést název: *Podstata vědění a vědy a její první oddíl: Jistota a meze poznání: vědění a myth*. O obsahu dochovaného I. oddílu I. knihy si lze učinit představu z podrobného obsahu.

Celkem měla mít první kniha nazvaná *Podstata vědění a vědy* tyto oddíly:

1. Jistota a meze poznání: vědění a myth
2. Vědění jakožto věda. Dělbá vědecké práce a třídění věd
3. Soustava a organizace věd: stupnice věd
4. Přídavek historie pokusů o třídění a stupnici věd

Ostatní kapitoly první knihy by měly tedy být totožné s obsahem knih I. (třídění věd a přehled historických pokusů) a II. (pojem soustavy věd a pojem stupnice vědy) ZKL.

Druhá kniha měla obsahovat v V. kapitole nadepsané *Stupniční soustava věd teoretických a abstraktních* výklad o jednotlivých abstraktních vědách. Ale k jazykovědě měl být připojen exkurs o filologii místo zvláštního oddílu o vědách ustavených historicky a uměle a na desáté místo (po estetice a před logiku) měla být vložena nová obšírná kapitola o vědě o náboženství. Zůstává ještě v druhé knize *Několik poznámek o soustavě věd konkrétních* jako VI. kap. a *Několik poznámek o soustavě věd praktických* jako kap. VII. Kniha třetí má nadpis *Problém vědecké filosofie* a v rukopise má kap. VIII: *Pojem filosofie a klasifikace filosofických soustav*, čímž podle obsahu kniha končí.

Vydání mělo obsahovat 161 paragrafů (oproti 142 v ZKL a 144 ve VCL).

Hlavní změny tedy spočívají ve značném rozpracování první kapitoly, kam se přesunula i část původní IV. knihy, ve které tak zbývá jen pojednání o filosofii. Dále najdeme změny v nově vložené kapitole o vědě a náboženství v souladu s Masarykovým záměrem v článku v *České myslí* v roce 1902, tehdy ještě pod názvem *Vědecká theologie*.

Po roce 1907 narostla Masarykova politická činnost, která mu již zřejmě znemožnila věnovat se další práci na revizi. Kromě toho věnoval hlavní úsilí práci na spisu *Rusko a Evropa*. Vzhledem k tomu, že práce na revizi nebyly hotové před začátkem I. světové války, stal se rukopis předmětem konfiskace Masarykova majetku rakouskou policií ve válečném období. Přesto, že přičiněním českých přátel a zřejmě i nedůsledností policie vyšla z těchto peripetií Masarykova knihovna a spisy relativně nedotčeny, některé části revize *Konkrétní logiky* se ztratily, jak uvádí Masaryk v roce 1928 v připravené předmluvě k dalšímu plánovanému vydání (OKL, s. 2).

Z celé předválečné revize se tak v rukopise dochovalo toto:

a) Obsah s kompletním pořadím paragrafů, ale bez uvedení logiky. Je možné, že logika se měla nacházet až v kapitole VII jako vrchol filosofických věd.

b) Druhá část první knihy nazvané *Jistota a meze poznání*

Ještě v šedesátých letech měl Josef Král k dispozici § 1–19, které se ovšem dnes ve fondu Archivu TGM věnovaném logice nenacházejí. Tyto paragrafy postrádal v AÚTGM již Jiří Olšovský v 90. letech, jak dokládá jeho přehled předválečné revize ((Olšovský 1995) Ve fondu Josefa Krále, který obsahuje jeden z opisů strojopisu předválečné revize, se mi podařilo objevit alespoň § 1–4. (signatura III. 4, inv. č. 514, karton číslo 13)

Stále je však dochována druhá část první knihy: *Vědění a myth* § 20–35, s výjimkou mezery v § 20, chybějícího § 32 a závěru § 35.

c) dále několik odstavců k soustavě a organizaci věd

d) poznámka k biologii

- e) § 105–110 o sociologii, z níž schází jen § 111 o vývoji sociologie
- f) z kapitoly o náboženské vědě se zachoval začátek § 124 a konec § 127 (charakteristika katolicismu), celý § 128 (charakteristika protestantské teologie), z § 132 část o cestě z krise, z § 133 část o nemytické mravnosti, § 134 o reformaci základů náboženství, § 135 cíle reformačního hnutí, tj. jaké bude nové náboženství, § 136 kritika starého náboženství, § 137 a 138 předmět a rozdělení náboženské vědy, § 139 její poměr k filosofii, § 140 její vznik, § 141 literatura
- g) několik odstavců z kap. 11 o logice číslovaných jako § 141, 142, 143,
- h) § 151–159 o vědách praktických
- i) poslední kapitola o vědecké filosofii, § 160 a 161.

Obsahovou analýzou rukopisu a příslušným vývojem Masarykova myšlení se budeme zabývat ve druhé kapitole této práce. Nejprve totiž dokončíme líčení dalšího vývoje úprav a pokusů o vydání KL.

2.2.4 Rukopis 2. vydání, poválečná revize 1925–1933

Teprve poté, co skončila bouřlivá léta jeho politického angažmá za světové války a pak první léta jeho prezidentování, během kterých dokončoval *Světovou revoluci*, mohl se Masaryk pomalu vrátit k rozdělané práci. Karel Čapek píše ve *Čtení o T. G. M.*, že v jakési pauze v hovoru na banketu starších zasloužilých spisovatelů u prezidenta dovolil si obrátit se na prezidenta poznámkou „Vy jste vlastně nikdy pořádně nenapsal, co je pravda. [...] Nenapsal jste žádnou teorii poznání, žádnou noetiku.“ Masaryk na to reagoval vysvětlením, že je roztroušena porůznu v jeho knihách a že je jen asi pro čtenáře obtížné vyhledat ji a dát ji dohromady a dodal: „Tož já vím, měl bych ještě ledacos napsat, neřekl jsem dosud všechno, ale kde vzít čas.“ Nato předestřel krátce své tvůrčí plány: právě dopisuje *Světovou revoluci*, pak by chtěl napsat *Paměti čtenářovy* a potom předělat svou *Konkrétní logiku*.“ (Čapek 1969, s. 15) Ediční poznámka dr. Miroslava Halíka, který *Čtení o T. G. M.* vydal, datuje tuto událost s velkou pravděpodobností jako schůzku Penklubu 30. března 1925 (Čapek 1969, s. 196).

Toto další „předělání Konkrétní logiky“ nazývá Král a podle něj i Svoboda (Svoboda 2017) poněkud nelogicky „přípravou třetího vydání“. K žádnému jinému než prvnímu vydání ZKL a prvnímu vydání VCL ovšem nedošlo a Masaryk sám rukopis v předválečné i poválečné revizi označuje stále jako druhé vydání. Abych se tedy vyhnul zmatkům mluvím vždy o předválečné revizi (RKL) a poválečné revizi (OKL) *Konkrétní logiky*.

Verze dochovaná v Archivu TGM

J. Olšovský, vydavatel Základů konkrétní logiky pro Spisy TGM, referuje ve své studii ke *Konkrétní logice* o existenci titulního listu s názvem Konkrétní logika. (Klasifikace a organizace věd) Pokus. Druhé vydání. Praha 1925. Zmiňuje také existenci Masarykovy předmluvy, ve které Masaryk konstatuje „Toto druhé vydání vypadlo stručněji, než jsem původně zamýšlel. Avšak nedostává se mi teď dost volného času, a proto vydávám toto torzo. Domnívám se, že vyplní svůj úkol být úvodem do filosofie.“ (Olšovský 1995, s. 43) Tuto verzi se mi v Archivu ÚTGM nepodařilo dohledat. Její existence referovaná Olšovským však ukazuje, že Masaryk byl nejprve rozhodnut vydat torzo *Konkrétní logiky* už v roce 1925, poté co zhodnotil své časové možnosti. Svě rozhodnutí však zjevně odložil.

Další již v archivu dohledatelná předmluva a nový titulní list je datována 16. 11. 1926 (a rukopisná poznámka na ní zmiňuje existenci předchozí verze z 23. 2. 1926.) Titul díla je nyní:

Pokus konkrétní logiky

(Klasifikace a organizace věd)

Úvod do filosofie.

Druhé vydání.

1926

Praha.

Stále zde jako motto také stojí citát ze svatého Ambrože: Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum. Tedy „Nezalíbilo se bohu dialektikou obšťastnit svůj lid“.¹⁷

V předmluvě se mluví opět o rozhodnutí vydat torzo kvůli nedostatku času. Nicméně z níže uvedeného datování jednotlivých kapitol (na konci tohoto pododdílu), nám vyplývá, že v listopadu 1926 měl již Masaryk přepracovanou kapitolu o systému třídění věd a nově zpracované kapitoly o jednotlivých přírodních vědách.

Z dalších dochovaných verzí rukopisu však plyne, že ani zde se Masaryk nakonec nerozhodl dílo vydat, a dál pokračoval v práci na revizi.

Verze rukopisu, která se z těchto příprav dochovala v Archivu ÚTGM, ovšem není úplná.

Nachází se v těchto kartonech:

Fond TGM L karton č. 32, č. krabice 591

¹⁷ V De fide gratianum Augustum, Liber primus, Caput V.

Obsah

Titulní list, Předmluva 16.XI.1926

§1-16 Poznání a věda 4.3.1927

§17-24 Dělbá vědecké práce

§25-35 Soustava a organizace vědy z 4.3.1927

§36-48 Historická skizza třídění věd

Schéma klasifikace věd z 6. V. 1928

§109 -117 Logika 23.IV.1928

Fond TGM L karton č. 33, č. krabice 592

Matematika § 51–56

Mechanika § 57–62

Fysika § 63–68

Chemie § 69–74, verze II. § 87–92

Biologie § 75–80, II. verze, 69–74, I. verze

Psychologie § 81–86 verze II., § 80–85 verze I.,

Filosofie/§ 116–124 z 9. II. 1929.

Literatura ke všem kapitolám

Sociologie

Aestetika

Jazykověda

Fond TGM L karton č. 26, č. krabice 585

§125 – 143 Filosofie /metafyzika/ theologie: Náboženství – různé verze některých paragrafů. Dále rozsáhlá část II. Křesťanství ve více verzích a více kopiích od některých verzí, původ křesťanství a jeho vývoj

Podle vrocení jednotlivých listů je vidět, že práce na této verzi probíhaly mezi lety 1926 až 1931.

Vzhledem k tomu, že v předválečné revizi se nedochovaly rozbory mnoha jednotlivých věd stupnice, můžeme teprve zde vidět Masarykův vývoj v pohledu na jednotlivé vědní obory. Jak uvidíme v podrobném rozboru, téměř každý obor se zde dočkal úplného přepracování původního textu. Použitá literatura je poměrně bohatá a sahá až do doby, kdy je daná kapitola zpracovávána.

Část fondu TGM značenou jako Logika - L a věnovanou všemu, co souvisí *Konkrétní* logikou tvoří 15 kartonů (č.18-33). Z těchto kartonů je strojopis revize uložen ve 3 výše uvedených a ještě v kartonu č. 27 jsou některé její starší verze. Jinak je fond tvořen převážně materiály, které Masaryk shromažďoval jako podklady pro svou práci: výpisky, články, brožury, recenze knih, dopisy, vlastní poznámky je jich obrovské množství a pokrývají celé období práce na revizi 1925-1933. Z části jsou ale již z let předchozích (1919-1924). Prohled o nich si lze učinit v Příloze číslo jedna v mnou pořízeném pracovním inventáři této části Fondu TGM.

K podrobnější analýze obsahu se samozřejmě dostaneme až v souhrnné analýze *Konkrétní logiky* v následující kapitole. Předtím je ještě třeba se zmínit o nejúplnější verzi rukopisu poválečné revize, která se kupodivu nenachází v Archivu ÚTGM, ale byla objevena vedoucím této práce, Dr. Tomášem Hermannem, při práci na jiném tématu z oblasti české filosofie a já jsem měl v rámci sbírání materiálu pro tuto práci možnost si uvědomit její význam pro poznání konečného stavu, do něhož Masarykova práce na *Konkrétní logice* dospěla (více k tomu též výše v úvodu).

Odstrčilova poslední verze

Ve „Sbírkovém a dokumentačním fondu Emanuela Rádl“, který byl zpracován v letech 2002–2005 z pozůstalosti Josefa Navrátila – filosofa, přírodovědce a posledního ředitele Ústavu TGM před jeho uzavřením v roce 1954, se nachází také karton č. 26 a v něm položka označená v inventáři „Masaryk: *Základy konkrétné logiky*; 2x vázaný strojopis, korigovaný, datovaný rukopisně na jednotlivých stranách, 1926–1932 („Odstrčilova¹⁸ poslední verze. (Viz též výše v úvodu; inventář: (Hermann 2006))

Po podrobnějším prozkoumání se ukázalo, že tento soubor strojopisných opisů obsahuje nejúplnější verzi 3. revize *Konkrétní logiky*, která je, jak uvádím výše, v Archivu T. G. M. pouze neúplná. Navíc tato verze obsahuje některá aktuálnější přepracování částí KL, včetně lístku s poslední verzí rozčlenění filosofie v rámci třídění věd v roce 28. 2. 1933, nejzazšího data, o kterém víme, že Masaryk ještě pracoval na *Konkrétní logice*.

Jako titulní list tohoto vydání je použita verze zpracovaná dle vnošení 16. 11. 1926, s opraveným rokem na 1928. Předmluva stejného datování je rozšířena o rukopisné vsuvky pozdějšího data.

¹⁸ PhDr. Oskar Josef Odstrčil (1891–1951) – evangelický teolog, knihovník T. G. Masaryka.

V této verzi rukopisu je každý list označen tužkou připsaným datem a součástí je i soupis těchto vrocení seřazený dle kapitol a paragrafů obsahu, z nich je patrné, že Masaryk nejpozději pracoval na kapitolách z vědy o náboženství, především na přehledu vývoje jednotlivých náboženství.

Pro přehled datování významných kapitol:

Z §1-16 k noetice je většina literatury k nim datována 9. 4. 1926, dochované verze paragrafů vznikly od dubna 1926 do března 1927. Vzhledem k rozsahu literatury sepsané v komentovaných seznamech je jasné, že přípravné práce studium a výpisky probíhaly již předtím tedy někdy mezi březnem 1925, kdy Masaryk práci na KL oznámil Čapkovi a jejich sepsáním.

Paragrafy o systému věd vznikly také převážně v dubnu 1926, kromě systému věd, který byl několikrát přepracován (viz pododdíl 3.2.2 Vývoj Masarykova).

Přírodní vědy (Matematika – Chemie) byly napsány mezi květnem a prosincem 1926

Sociologie § 87 - 96, 30. 12. 1926 – 6. 12. 1927

Estetika a Jazykověda v únoru až dubnu 1928

Logika §109 – 117, 23.4. – 12.7.1928

Filosofie a vědy 9.2. - 17.4. 1929

Kapitola Věda (filosofie) náboženská byla zpracována až na výjimky převážně v roce 1930. Nejpozději pracoval Masaryk na kapitolách o konkrétní vědě o náboženství například: Křesťanství 29.9. – 4.11. 1931, Ježíš 18. 11. 1931, Pavel 26. 4. 1931, Židé 18. 4. 1932, Náboženství římské 21. 3. 1932.

Jak uvádí Olšovský dle dochované korespondence Masaryk poslal minimálně část spisu Christianu von Ehrenfels k recenzování. Ehrenfels však 17. 9. 1932 zemřel, a tak na předchozí žádost Kanceláře prezidenta republiky vrací 15. 10. 1932 vdova po filosofovi Emma Ehrenfelsová rukopis o 105 stranách Hradu. (Olšovský 1995, s. 45)Rozsah by odpovídal jen části celé revize

V té době zřejmě práce na revizi na nějakou dobu ustaly a posledními datovanými úpravami jsou zásahy do definice filosofie ve schématu věd z 30. 1. 1933 a 28. 2. 1933. Další stopy Masarykovy práce na *Konkrétní logice* nemáme.

Text OKL je sestaven jako nejúplnější možná verze, všechny části rukopisu jsou pečlivě datovány, a je vždy přítomna poslední verze s přidanými rukopisnými poznámkami oproti některým verzím z AÚTGM. Nejnovější schémata systému věd a části kapitoly o

náboženství pak v AÚTGM úplně chybí. Jde tedy zřejmě o text, který byl určen pro přípravu vydání do tisku, a proto jej měli Odstrčil a posléze Navrátil u sebe.

2.3 Historie vydavatelských pokusů

V běžných případech by nová vydání nějakého díla sotva stála za zmínku, osud *Konkrétní logiky* je však natolik úzce propleten s osudy našeho státu a Masarykova odkazu, že nutně tvoří kontext recepce a interpretace díla, a bude proto nutné se mu krátce věnovat.

Josef Král vzpomíná, že když sám začínal působit na univerzitě, vycházel při výkladu o uspořádání věd a místě filosofie právě z Masarykovy *Konkrétní logiky*. Kniha však v té době byla již velmi obtížně dostupná a dlouho rozebraná. Dotazy a podněty k jejímu opětovnému vydání však u pracovníků ÚTGM končily u poukazů, že si právě ještě žijící autor nepřeje, aby se dílo vydalo v původní podobě, a že sám pracuje na novém vydání. (Král 1968, s. 144) Paradoxně tak právě díky Masarykově intenzivní vnitřní práci na *Konkrétní logice* zůstalo toto dílo i přes svůj vliv znovu nevydáno od roku 1885 až do konce Masarykova života, a jak uvidíme, nakonec ještě mnohem déle.

2.3.1 Vydání českého překladu Pokusu po II. světové válce

Ve „Sbírkovém a dokumentačním fondu Emanuela Rádl“ (SDFER, karton č. 25) se zachovala tato zpráva ze dne 27. srpna 1946, adresovaná Dr. Ostrčilovi Vítězslavem Tichým¹⁹:

„Milý pane doktore,
přinesl jsem vám kopii překladu *Konkrétní logiky*. Buďte tak laskav a přičiňte své poznámky. Já se pokusím o totéž. Potom se sejdeme a porovnáme všechno dohromady. Index jmenný je téměř hotov. Ale na to je čas.“

Přiložen je strojopis překladu nazvaný *Nástin konkrétní logiky*. Jde o první pořízený český překlad VCL, který k vydání v rámci *Sebraných spisů* připravovala Masarykova společnost.

¹⁹ Dr. Vítězslav Tichý (1922 – 1962). Filolog a literární historik s doktorátem z filosofie. Autor mnoha studií k literárním dějinám (Vrchlický, Hálek, Čelakovský, Erben, ...), ale také překladatel Schillera a Nietzscheho. Asi nejznámější je svojí studií Casanova v Čechách (1958)

V SDFER, karton č. 21, se také dochoval ediční plán sebraných spisů, respektive jeho návrh předložený výborové schůzi Masarykovy společnosti k posouzení a doplnění. Zde po svazcích 1–8 již vydaných, V. K. Škrachem následují:

9. Základové konkrétné logiky

10. Versuch einer Concreten Logik

11. *Konkrétní logika* (II. verše, rukopis)

V zápisu ze schůze (tamtéž) v Masarykově ústavu za účasti prof. Mukařovského²⁰, dr. Odstrčila, dr. Werstadta²¹, dr. Navrátila byla dohodnuta ediční pravidla, ve kterých je zmíněna *Konkrétní logika* takto: „Bude vydán i překlad německého textu i český text a později i rukopis nově připravované knihy.“

Na dalším archivním dokumentu strojopisu nadepsaném „Kdo se přihlásil k redakční práci na spisech T. G. Masaryka“ (tamtéž) je mezi dalšími 48 plánovanými tituly uvedeno hned zkrájí:

„9. Základové konkrétní logiky – prof. Král

10. *Versuch einer concreten Logik* – přeložil prof. Tichý /redakce Navrátil – Odstrčil/

11. *Konkrétní logika* II. verše“

Jak vidíme, na opětovném vydání *Základů* i českém překladu pokusu se již pracovalo. Vydání rukopisu tzv. II. verše bylo plánováno, ale zatím se ho nikdo určitý neujal.

Bohužel komunistický převrat zásadně ovlivnil další práci ÚTGM, který přesto, že byl uzavřen až v roce 1954 (a nebyl nikdy oficiálně zrušen), od února 1948 žádný z připravovaných svazků nevydal.

²⁰ Jan Mukařovský (1891-1975) český lingvista a estetik, představitel strukturalismu.

²¹ Jaroslav Werstadt (1888-1970) český historik, žák J. Pekaře, který se později přiklonil k Masarykovi, zabýval se filosofií českých dějin a historickou metodologií.

2.3.2 Králův pokus o vydání *Základů* v letech 1968–74

Profesor Král byl zapojen do obnovených snah Ústavu TGM o vydávání Sebraných spisů TGM po konci války, jak jsme viděli jeho jméno figuruje u přípravy vydání svazku 9. *Základy konkrétní logiky*, k jehož vydání, jakkoliv byl první na řadě po již vydaných spisech, z uvedených důvodů nakonec nedošlo.

Situace se začala uvolňovat až v šedesátých letech a tak, když opět začaly vycházet některé Masarykovy populární spisy, podnikl Král opětovně kroky k vydání *Základů*. Jeho snahy dokumentuje útlá složka dokumentů a korespondence ve jeho fondu v Archivu AV ČR (signatura III.4, inv. č. 514, karton číslo 12):

Ze začátku se zdálo, že v tom bude úspěšný: dne 27. 6. 1967 Ediční rada ČSAV rozhodla o vydání *Základů* podle jím připraveného a úvodem opatřeného textu. Z vyjádření zaslaného Královi v této věci je zřejmé, že Král navrhoval jednak vydání *Základů* opatřených jeho úvodem, jednak připravil k publikaci monografii *Základové konkrétné logiky a třídění věd*. Ediční rada publikaci monografie neschválila, ale doporučila Královi rozšíření úvodní studie o hlavní myšlenky z monografie (dopis Dr. Husáka, redaktora Nakladatelství ČSAV, z 19. 7. 1967). Jako recenzenti, respektive jako vědecký redaktor a recenzent, byli určeni prof. dr. Ludvík Svoboda a prof. Ladislav Tondl. Oba dodali kladné posudky a recenzní řízení bylo ukončeno 25. 9. 1968, čímž byl rukopis schválen ER ČSAV do tisku. Zápis o definitivní předání rukopisu ze dne 9. 12. 1968 uvádí tento rozsah: 140 stran úvodní studie, 205 stran textu, 1. vydání ZKL, 23 stran výňatků z německého vydání, rejstřík a 5 obrazových příloh. Na tomto základě byla 17. 12. 1968 uzavřena smlouva mezi NČSAV, Josefem Králem, ÚTGM a Masarykovými dědičkami, Annou, Herbertou Masarykovými a Olgou Revilliodovou-Masarykovou. Nakladatelství se v ní zavázalo knihu do tří let vydat v nákladu 2 500 výtisků v edici *Filosofická knihovna*. Text byl také v roce 1969 plně sazeči vysázen a připraven k tisku téhož roku, jak ukazuje vročení na návrhu tiráže.

Něco se ovšem zadrhlo a k vydání v roce 1969 nedošlo. Dokumentace a korespondence, která se k věci dochovala ve Fondu Josefa Krále, neobsahuje popis konkrétních důvodů či událostí z roku 1969, určitě však souvisely s nastupující normalizací, například nově založený Ústav pro teorii a metodologii vědy ČSAV, jehož vedoucím byl recenzent knihy, prof. Ladislav Tondl, byl ještě v roce 1969 zrušen a akademická kariéra tohoto významného českého analytického filosofa byla na 20 let přerušena.

V dubnu 1970 posoudil po dohodě s nakladatelem a na základě rozhodnutí nového kolegia filosofie a sociologie ČSAV prof. Svoboda spis znovu a reagoval na posudek druhého posuzovatele, dr. Javůrka (Svoboda jej v dopise důsledně označuje jako s. Javůrka, jde o marxistického filosofa Zdeňka Javůrka). I v tomto posudku Svoboda vydání doporučil a výslovně se vyjádřil k problému, o který zřejmě hlavně šlo: „Soudím, že z hlediska politického a se zřetelem k dnešku, nemůže být proti Králově studii námitek. Jde o práci vědeckou a problematickou, zcela vzdálenou politice“, Pro jistotu navrhl zmírnit několik Králových vyjádření o Nejedlém a o povaze Masarykova domnělého idealismu, „aby se někdo zbytečně nechytal“. Zdeněk Javůrek, který byl zřejmě ke Královi kritičtější, ostatně vydání spisu označil za zcela odůvodněné, včetně Králova úvodu, který prý přináší mnoho cenných informací.

Ani tato kladná vyjádření však z nějakého důvodu nevedla k posunu ve věci a vydání bylo stále odkládáno. Následovala série dopisů Josefa Krále Vědeckému kolegiu filosofie a sociologie při ČSAV ze dne 16. 1. 1971 a NČSAV ze dnů 27. 6. 1971 a 28. 9. 1971, ve kterých se Král vydání spisu domáhá a argumentuje pro ně.

Bohužel, jak se Král se zpožděním dozvídá ústně 3. ledna 1972 a pak oficiálně dopisem NČSAV ze dne 21. 1. 1972, bylo kolegiem již 6. 11. 1971 definitivně zamítnuto vydání díla, a dne 21. 12. 1971 proto ER NČSAV zrušila uvedený titul, a redakce mu následně dopisem ze dne 21. 1. 1972 vrátila celý rukopis díla.

Josef Král se nevzdal a domáhal se ještě dopisy na vědeckém kolegiu i na prezidiu ČSAV, aby bylo rozhodnutí přehodnoceno a spis vydán. Poslední odpověď dochovanou v archivu dostal 29. června 1974 od ER NČSAV, která se rozhodla setrvat na svém zamítavém stanovisku. Poté zřejmě v té době již dvaosmdesátiletý profesor Král pokusy o vydání vzdal. Zemřel o necelé čtyři roky později, 22. února 1978.

V jeho fondu v Archivu AVČR (tamtéž) je dochován jak rukopis jeho úvodní studie k vydání *Základů*, tak i jeho monografie *Základové konkrétné logiky a třídění věd*. Do dnešního dne jde o nejrozsáhlejší a nejpodrobnější práci k tématu disponující znalostmi, kterou by dnes již nikdo u nás nebyl schopen sestavit, jak píše v úvodní studii už v roce 1968 Josef Navrátil ve svém vyjádření k přípravě vydání (součást korespondence k přípravě vydání, tamtéž).

2.3.3 Vydání Ústavem T. G. Masaryka ve *Spisech TGM*

Nová koncepce vydávání Masarykových spisů byla připravována již od poloviny 80. let, k reálné ediční práci však bylo přistoupeno až po listopadu 1989, s obnovením ÚTGM a se vznikem Masarykova ústavu AV ČR. Tyto instituce spolupracují na vydávání edice *Spisy TGM*, která má zatím 40 plánovaných svazků a koncepci chronologicky uspořádaného knižního zpřístupnění celého Masarykova tištěného díla, včetně rozptýlených článků a statí, a to i českých překladů textů, původně publikovaných pouze cizojazyčně. Díky víceméně chronologickému řazení byly ZKL a PKL vydány jako 2. a 3. svazek celé edice hned po *Sebevraždě*. Oba svazky vyšly v roce 2001. Editory *Základů konkrétné logiky* byli Jiří Olšovský a Jindřich Srovnal. PKL vyšly jako český překlad VCL, pořízený Karlem Berkou a Jindřichem Srovnalem. Obě publikace obsahují vysvětlivky, věcný a jmenný rejstřík a ediční poznámku. PKL je ještě doplněn překlady odmítavé recenze VCL z pera prof. Schuberta von Solderna a Masarykovou reakcí.

Ediční poznámka PKL se věnuje pečlivě srovnání rozdílů mezi ZKL a PKL, nijak však nejsou zmíněny (ani informativně) pozdější revize. O těch se odborná veřejnost mohla dozvědět pouze z článku Jiřího Olšovského ve *Filosofickém časopise* již v roce 1993, kde stručně nastínil celou Masarykovu celoživotní práci na tématu KL. Bylo pravděpodobně vždy v plánu tuto kapitolu Masarykova díla později zpracovat a přiblížit ji čtenářstvu v dalším svazku. Tomu alespoň nasvědčuje Olšovského vyjádření ve zmíněném článku: „K jakému posunu v rozkrývání KL došlo u Masaryka v poválečné revizi, probíhající až do roku 1932, o tom by si mohl zájemce učinit představu z vydané rukopisné pozůstalosti, jež by měla následovat po základních dílech *Spisů TGM*“ (Olšovský 1995, s. 49). K tomuto vydání zatím ovšem nedošlo a ÚTGM a MÚA AV ČR nemají vydání této části rukopisné pozůstalosti ani zařazeno v edičním plánu.

3 KONKRÉTNÍ LOGIKA: OBSAHOVÁ ANALÝZA

Pojem konkrétní logiky

Ještě dříve, než se pustíme do obsahové analýzy *Konkrétní logiky* v jednotlivých jejích verzích, zaslouží si myslím samotný pojem konkrétní logiky vysvětlení. Už proto, že jde o pojem, který se nakonec nerozšířil mimo okruh Masarykova díla a jeho nejbližších následovníků. Zároveň jde však o pojem, jehož plný význam vyplyne až z podrobnějšího rozboru díla. Přesto se pokusíme o krátký úvod.²²

Když Masaryk publikoval v roce 1885 knihu *Základové konkrétné logiky* a o rok později *Versuch einer Concreten Logik*, pokusil se tím pojem konkrétní logiky do filosofie zavést a doufal, že by se mohl postupně ujmout. K tomu nakonec nedošlo, a ostatně ani Masaryk se o šíření pojmu dále nijak nestaral.

Pojmem konkrétní logiky Masaryk velmi zjednodušeně řečeno překřtil metodologii vědy, kterou sám na pražské univerzitě vyučoval. K jejím kurzům také měly *Základy konkrétní logiky* sloužit jako skripta. Jaké důvody vedly Masaryka k tomu, aby se místo zavedeného pojmu pokusil prosadit nový?

Hlavním důvodem je, že nový pojem je konzistentní s klasifikací věd, kterou Masaryk předkládá jako obsah knihy.

To, co nazývám konkrétní logikou, nazývá se obyčejně metodologie. Domnívám se však, že se po klasifikaci věd provedené v knize samé smím odvážit nového označení. (PKL, s. 9)

V této klasifikaci rozlišuje vědy abstraktní, konkrétní a praktické. Toto rozlišení se vztahuje i na logiku.

Podle pravidla, které je vyloženo v knize samé, musí být každá konkrétní věda vybudována na příslušné abstraktní vědě; v tomto případě předpokládá tedy konkrétní logika abstraktní logiku. (PKL, s.9)

²² Pojem totiž může být zavádějící i pro některé, jinak velice erudované filosofy, jak ukazuje například Roger Scruton, který sveden tím, že pozdní Masaryk staví svůj konkretismus do protikladu k německé idealistické filosofii, chybně chápe konkrétní logiku jako pokus o protiklad k "abstraktní logice" filosofů. (Scruton 1989, s. 54) Kvůli tomu pak zbytečně příkře *Konkrétní logiku* odmítá, jako v tomto ohledu naprosto nepostačující pokus, protože ji porovnává s dobovým úsilím G. Fregeho o vědecké založení logiky.

Abstraktní logikou rozumí Masaryk teorii poznání. Praktickou logikou rozumí inferenční pravidla a pod konkrétní logikou chápe nauku o užití lidského poznání na konkrétní svět, tedy v zásadě teorii vědy, její metody, členění do jednotlivých vědních oborů a jejich vzájemné vztahy.

Přestože se pojem jako takový nerozšířil, neopustil ho Masaryk ani v druhém, přepracovaném vydání. Naopak jej stále považuje za relevantní k označení dynamicky se rozvíjející oblasti vědy o vědě:

„Logika konkrétní: V posledních desetiletích se pilně pracovalo o logice a zejména usiluje se o teorii vědy a věd zdůrazňuje se přitom učení o metodě vůbec a učení o metodě jednotlivých věd. Vzniká takto věda o vědě a vědách, vědověda, mohli bychom říci, logika konkrétní.“ (OKL, Předmluva k druhému vydání, 16. 11. 1923)

3.1 Noetická východiska Konkrétní logiky

Jak bylo již řečeno, konkrétní logika je jako hlavní Masarykův teoreticko-vědecký spis cenným zdrojem pro pochopení jeho teorie poznání. Josef Moural říká, že úvod *Základů konkrétné logiky* patří k nejlepším místům pro získání představy o Masarykově filosofii, na osmi stranách je tu vyložen jeho pohled na přirozenost člověka, na problémy noetiky a existence vnějšího světa, a nakonec na to, co z toho plyne pro postavení vědy v životních souvislostech. (Moural 1991, s. 110)

Obě tiskem vydané verze KL obsahují stejný počet úvodních paragrafů (§ 1–6), ve znění ZKL to jsou:

„§ 1. V čem pravá podstata člověka záleží: v práci, ve vědě, v umění, v mravnosti a zbožnosti? § 2. Člověk není bytostí rozumovou, jen rozumnou. § 3. Podrobnější toho dolíčení. Empirismus a racionalismus. § 4. Realismus a idealismus. § 5. Jak rozum podroben je slepým silám hybným, jak citům, tak snahám. § 6. Jak pro obmezenost svou lidský duch musí sobě vésti logicky a metodicky. Vědění přesné a nepřesné. – Jak rozhojněním a doplněním logiky tato práce vědě prospěje.“

Tato část nedoznala mezi ZKL a PKL zásadních obsahových ani strukturálních změn, a liší se tak pouze jazykově a drobnými zpřesněními, což je dáno jednak dvojím překladem, a jednak snahou o preciznější a vyváženější formulace v PKL. K tomuto závěru dochází i konkordance zpracovaná editorem českého vydání PKL Jindřichem Srovnalem (Masaryk 2001a, s. 231).

Již při první revizi, o které tu mluvíme jako o předválečné, pojal Masaryk tuto část nově, když sem přesunul výklad o mýtu a vědě, původně umístěný v závěru PKL. V předválečné revizi, která jinak rozpracovává i další noetická témata, je problém mýtu a vědy natolik centrální, že se těmto pasážím budeme věnovat v samostatné kapitole Mýtus a věda.

Také Odstrčilova poslední verze tuto část výrazně přepracovává a šestiparagrafový úvod o rozsahu čtyř tiskových stran nahrazuje 15 paragrafy na cca 60 stranách strojopisu. Nově tyto paragrafy tvoří první kapitolu první knihy, nazvanou nejprve Poznání a věda, ale v pozdějších přepracováních přejmenovanou na Poznání a jistota. Problém mýtu a vědy je pojednán stručně v jednom paragrafu.

Vzhledem k této výrazné proměně shrneme nejprve Masarykovy rané úvahy po období PKL a poté samostatně jejich zralé zpracování z let 1926–29 z Ostrčilovy poslední verze. Jedná se o jeden z nejsystematičtějších výkladů Masarykovy teorie poznání vůbec.

3.1.1 Noetické základy v raných verzích KL

Masarykovy noetické úvahy začínají, alespoň řečnický, od otázky: „V čem pravá podstata lidské přirozenosti záleží“. (ZKL § 1, s. 21) Stručně nám představí větvenou strukturu různých pozic: jedni, především pesimisté, ji vidí jen v úmerném zajišťování životních potřeb, optimisté však spatřují hodnotu člověka ve velkolepých výkonech rozumu a zde se dále dělí podle toho, zda kladou důraz na plody ducha praktického, teoretického nebo uměleckého charakteru. Vedle toho stojí další, kdo zdůrazňují citovou a volní složku člověka a vidí jeho podstatu v oblasti mravnosti a zbožnosti založených na citech. Člověk je tedy bytost buď teoretická, praktická, umělecká, nebo mravní či náboženská.

Jak je typické pro Masarykův filosofický rukopis, nepouští se do podrobného zkoumání jednotlivých pozic a jejich jemnější argumentace. Připouští je všechny jako oprávněné složky lidské přirozenosti a důvody upřednostnění jedné z nich spatřuje spíše v naladění myslitelů než v možnosti hlubšího psychologického zdůvodnění. Z této zdánlivě synkretické pozice, připuštění částečné oprávněnosti všeho, se však rovnou posouvá k vlastní syntetické pozici: „člověk není rozumovou, nýbrž pouze rozumnou bytostí“ (PKL § 2, s. 22). Tato pozice, později označovaná jako kritický racionalismus, je a zůstane pro Masarykovo chápání racionality a vědy klíčová. Ve zbytku Úvodu (§ 3–6) se pak Masaryk věnuje především jejímu rozpracování.

Vymezuje se vůči idealismu: člověk není duchem, který tvoří svět a zároveň jej dokonale poznává. „Nám svět, jehož jsme nestvořili, se vnucuje a naše nejvniternější city a snahy

tolikéž závislé jsou na okolnostech, ve které jsme se dostali bez vlastního určení.“ (ZKL § 3, s. 22)

Nespokojuje se však ani s empirismem: člověk není ani tabula rasa, „na kterou svět, co chce vpisuje“. (tamtéž) Ke zkušenosti vždy přistupuje „zkušenost niterná“ nebo, jak o ní Masaryk v návaznosti na Platona mluví, „samočinnost ducha“. V PKL podrobněji rozpracovává tento odkaz a tvrdí, že noetická otázka se od začátku kvůli Platonovi utvářela v polaritě mezi pasivitou smyslů a aktivitou ducha. Lidské poznání se odehrává v souhře mezi vnějším světem a činností našeho ducha. V tomto smyslu položil podle Masaryka v novověké filosofii Hume správnou otázku, když se ptal po tom, kde se ve zkušenosti bere pojem příčiny. Nedal však na ni správnou odpověď, právě protože se míjel s pojmem samočinnosti ducha. Masarykova vlastní odpověď je umírněně racionalistická: „Duch náš zpracovává látku smyslovou způsobem různým dle různých pravidel logických a metodických“ (tamtéž).

Tuto tezi Masaryk argumentačně rozpracovává v další analýze: naši nepopiratelnou schopnost třídit smyslovou látku, tvořit obecné a abstraktní pojmy, podle něj nelze považovat za pasivní skládání: Sama schopnost zpracovávat se nám totiž ve zkušenosti nedává, zkušenost se nám dává v jejím zpracování, ale ne obráceně. (PKL § 3, s. 23)

Navíc lze vykázat i činnosti, které nám nedává zkušenost vůbec: pojmy totožnosti a různosti, většího a menšího. Jsem schopni v duchu doplnit řadu o vynechaný tón, nebo posloupnost barev o vynechaný odstín. (Všechny tyto příklady bychom našli v Brentanově *Psychologii z empirického stanoviska*.)

Pro Masaryka je tedy adekvátnější pozicí než empirismus racionalismus, musí to být ovšem racionalismus umírněný, obohacený o psychologickou analýzu, podle Masaryka je takový racionalismus daleký Spinozovu ztotožnění důvodu a příčiny, ale odmítá i kantovský apriorismus. Masaryk vidí jeho nejlepší východiska v Lockových zkoumáních tvořivé činnosti lidského ducha a staví se na stanovisko „nějakého Locka 19. století“.

Masaryk se také domnívá, že jeho stanovisko se vyhýbá subjektivismu, když sice uznává poznání vnitřních pochodů za nejjistější, ale objektivnost vnějšího světa tím ani nenapadá, ani nemá ambici ji dokázat, prostě ji považuje ve všech praktických ohledech za přiměřeně pravděpodobnou. (PKL § 4, s. 24)

Masaryk se zde jeví jako eklektik, který skládá svou noetickou pozici z empirických zásad Huma a Locka, mírněných v jejich jednostrannosti některými základními postřehy platonské filosofie o svébytnosti pojmového myšlení. Zároveň se vymezuje vůči idealismu a Kantovi důrazem na empirické zkoumání psychologie lidské racionality. Jde

tedy o postoj noeticky v zásadě shodný s východisky Franze Brentana a jeho vědecké filosofie.

Masaryk v pátém paragrafu ještě zasazuje tuto noetickou pozici do kontextu lidské psychologie a ukazuje omezenost rozumu i na tom, že člověk převážně podléhá jiným než rozumovým motivům, až shrnuje své přesvědčení o lidské povaze do roztomilého podobenství, které by si snad zasloužilo významnější místo mezi klasickými masarykovskými citáty: „Náš rozum se podobá svítilničkám světlušky: skrovná záře světla bez tepla osvětluje místečko, na které se tvor usazuje – že se tam usadil, nezpůsobila svítilnička.“ (PKL, § 5, s. 24)

Patří však k dalšímu zásadnímu rysu Masarykovy filosofické tvorby, že tato relativně skeptická nebo přinejmenším velmi střízlivá charakteristika schopností lidského poznání u něj nevede k rezignaci na možnosti rozum aktivně uplatňovat, naopak: Právě touto omezeností lidského ducha zdůvodňuje Masaryk potřebnost vědy, jejíž stručnou charakteristiku a zároveň obhajobu v závěrečném šestém paragrafu nabízí:

„Věda bere v úvahu všechno se stejnou pozorností; vědec se odlišuje od nevědecky myslícího tím, že zaměřuje svůj smysl také na každodenní jevy, nikoli pouze na některé nápadnější a užitečnější předměty. Věda nepřijímá od nikoho předpisy; věda neví, kam dospěje, věda se nedá ve svém pokroku ničím zmást, nedá se nikým a ničím zadržet, nanejvýše omezeností lidského rozumu. Kde ještě neexistují důkazy, tam si je věda vyhledává; věda se neukvapuje, jenom lidské srdce. Věda hledá jistotu a svou jistotu poměřuje přesně, nevěří; proto neuznává žádnou vnější autoritu a posuzuje bezohledně každé mínění. Víře se věda poddává jenom s výhradou kritiky. Věda se nevnucuje, ale vyžaduje od každého čestného muže, který ji náležitě poznal, aby přijal její dokázané věty; kde neskýtá úplnou jistotu spokojuje se sama s nejpravděpodobnějším míněním...“ (PKL, § 6, s. 25)

Tato dlouhá vzletná pasáž, která se svým stylem snad více podobá textu kázání, zároveň velmi výstižně odkazuje na hlavní cíl Masarykova díla: podporu české vědy a výchovu vědeckého dorostu na nově vznikající české univerzitě. Tomu jsou podřízeny i zkrácené a často jen letmo argumentované noetické úvahy, které nicméně věrně odrážejí Masarykova východiska v tomto období.

Když se Masaryk naposledy vrátil k práci na *Konkrétní logice*, pokusil se mimo jiné právě v této oblasti „nabídnout něco lepšího“. Tím by mělo být připravených prvních šestnáct paragrafů nového rukopisu, které vznikly v letech 1926–1929.

3.1.2 Východiska teorie poznání v OKL

Hned první paragraf se v Odstrčilově poslední verzi nachází ve dvou podobách: ze 2. března 1927 pocházejí dvě strany strojopisu nadepsané Část I. Poznání a věda, 1. Poznání a věda.

Tato verze obsahuje volnější úvahu na téma Pilátovy otázky: Co jest pravda? Masaryk popisuje lidskou touhu po vědění, na kterou dnes má odpovídat věda, a dává různé odpovědi a různé pravdy. Které vědě a které pravdě dát přednost? Vyvstává potřeba orientace ve vědách. Touha po ujednocení vede k potřebě vědecké filosofie, o které však už název napovídá, že jsou i jiné filosofie, a i zde je třeba logické orientace. Vedle toho tu ještě existují pravdy teologie. Kde je tedy pravda?

Tento výchozí text prvního paragrafu odpovídá stylisticky i obsahově spíše rovině předmluvy, Masaryk se spíše snaží vystihnout rozpoložení čtenáře, doby a položit otázky, z nichž může vyplynout potřeba předkládaného díla. Takto byl asi také text Masarykem nebo editorem rukopisu později vyhodnocen, a je tedy zařazen za předmluvu a před pozdější verzi z 1. 7. 1927, kterou rozebereme následně.

Ještě před tuto druhou a konečnou verzi prvních paragrafů vložil Odstrčil v řazení rukopisu tři verze textu, označeného rovněž jedničkou jako číslem paragrafu, ovšem bez nadpisu části a kapitoly. Jeho obsahem je psychologická charakterologie, která rozebírá různé možnosti zaměření člověka: teoretik, praktik (technik, lékař, učitel, ...), umělec, člověk mravní a náboženský. Asi nejvíce tato část koresponduje s původním prvním paragrafem ZKL a PKL. Na závěr vymezuje zaměření knihy na podstatu teorie a vědeckosti. Na strojopise datovaném 3. března 1929, Lány, je tužkou připsána poznámka: k předmluvě!

Lze se tedy domnívat, že oba uvedené fragmenty textu byly do rukopisu zařazeny se záměrem je v případě vydání zapracovat do předmluvy díla.

Teprve za nimi následuje v OKL strojopis 1.–16. paragrafu, tvořících první kapitulu první části díla, jež jsou nově nazvány: I. Poznání, 1. Poznání a jeho jistota. V těchto paragrafech datovaných v rozmezí od 9. 4. 1926 do 7. 7. 1927 se Masaryk zevrubně vypořádává s jednotlivými noetickými názory. Na následujících stránkách se pokusím jeho úvahy stručně shrnout a zhodnotit.

Teorie pravdy

První a zamýšlený druhý paragraf (Masaryk se je následně rozhodl spojit do jednoho) by mohly nést podtitul Pravda a jistota. Podle Masaryka lze za novodobý předmět a úkol noetiky považovat právě: „vědomí jistoty a bezpečnosti poznání, důvody této jistoty a určení jejího stupně“ (OKL, § 1, verze z 1. 7. 1927, s. 1). Masaryk považuje tradiční korespondenční teorii pravdy jako souhlasu myšlení (soudu) se světem (skutečností) pro její všeobecnost za pouhé quid pro quo, záměnu pojmů. Opouští ji proto ve prospěch lockovského zkoumání druhů a stupňů jistot různých zdrojů poznání. Nejde přitom o vyzdvihování např. rozumového poznání nad smyslové jako u Platona, ale o pečlivé zkoumání jednotlivých druhů jistot a jejich bezpečnosti. Podle Masaryka se toto zkoumání vyvinulo v lidstvu teprve postupně, neboť výchozím stavem člověka ve vztahu k poznání je poznávání naivní, věřivé, teprve postupně se objevila pochybnost a skepse. Teprve zkušeností se člověk stává opatrným, pozorným, kritickým, pochybovačným. (OKL, § 1(2), s. 3) Byť rozlišování správného a nesprávného není samo o sobě skepsí, skepsi a kritičnosti připisuje Masaryk významnou úlohu ve vývoji vědy.

Jednoznačnou, stručnou definici tu Masaryk nedává, ale pokud bychom měli shrnout jeho výklad, tak můžeme říci, že pravda jako shoda poznání se skutečností je funkcí kritického zkoumání jistoty. Pravda pro Masaryka není definována jako nějaký hypotetický stav korespondence, ale jako způsob, jak se můžeme případné shodě poznání se skutečností blížít získáváním větší jistoty. Slovy teorie pravdy Masaryk přidává ke korespondenční teorii pravdy epistemologický prvek: Pokud nepřístupujeme k věcem naivně, ale jsme opatrní, pozorní, kritičtí, blížíme se pravdě. To odpovídá definici, kterou dává Masaryk Čapkovi v *Hovorech*: „pravda je to, co bezpečně a kriticky víme, co je skutečnost uvědomělá“ (Čapek 1938, s. 164).

Ještě poznámku k rukopisu OKL: K těmto odstavcům o pravdě a jistotě připojil Masaryk do poznámky o literatuře seznam děl, ze kterých lze k definici pravdy nalézt více: H. Maier: *Philosophie der Wirklichkeit*, 1926; B. Bauch: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, 1923; W. James: *Meaning of Truth*, 1909; Nuzubidse: *Wahrheit und Erkenntnisstruktur*, 1925. Je tedy vidět, že Masaryk v době psaní čerpal z nejaktuálnější filosofické literatury. Kromě toho připojil obecný odkaz na souhrnné filosofické encyklopedie, úvody a přehled, opět aktuální až do roku 1926.

Definice vědy

Druhý paragraf OKL otevírá téma vědy jako takové. Masaryk nejprve předkládá svou definici vědy:

„Vědou rozumíme ujednocený celek a soustavu poznatků o předmětu nebo předmětech jistého druhu. Soustava taková není pouhým sestavením jednotlivých poznatků, ale promyšleným uspořádáním, jímž jejich pravdivost a správnost celku vyniká. Vědění v konkrétné formě, stává se věděním pravým: věda je věděním.“ (OKL, § 2, s. 4)

Touto definicí se však zdaleka určení vědy nevyčerpává. Masaryk na následujících šesti stranách rozpracovává celou řadu atributů vymezujících pravou vědu. Svým způsobem jde o obdobu šestého paragrafu z prvních verzí KL, zde však již stručný styl „kázání o vědě“ ustupuje rozpracovanému obsahu. Zůstává ale zachován způsob definice dlouhým výčtem podstatných rysů, který, jak se ukazuje, patří k dalšímu charakteristickému rysu Masarykova psaní.

Vědu definuje především metoda: „Methoda znamená slovně cesta, dráha – brát se správnou cestou znamená ve vědě všechno.“ (OKL, § 2, s. 4) Mohlo by se zdát, že Masaryk se tak staví na pozice vědy vymezené metodou předem danou. Hned další věty však svědčí o chápání bližšího brentanovského postoje adaptace metody jednotlivým předmětům bádání. Metoda nebo spíše metodičnost je především vnitřním nastavením badatele: „To znamená dávat na věci pozor, znamená myslet, myslet správně, logicky“ (tamtéž). Tato snaha o správnost se projevuje především opatrností a kritičností vůči všemu a všem, včetně sebe sama: „kritičnost vědecká je neustálou opatrností a pozorností vůči všem i vlastním poznatkům, pojmům, názorům, soustavám“ (tamtéž).

Podle Masaryka také tato metodičnost nevyklučuje, ale naopak vyžaduje „šťastné nápady“, vnuknutí, individuální nadání a geniálnost, které se „ve škole nekoupí“. Projevem vědeckosti je však neustálé poměřování jistého a nejistého v našich poznacích, stále „uvědomování, co víme a co nevíme“ (OKL, § 2, s. 5). Masaryk to zde neříká, ale použité znaky vědecké metody odkazují k předchozí kapitole o definici pravdy. Pokud tedy definici vědecké metody porovnáme s dříve uvedenou definicí pravdy, vidíme, že způsob, jak se blížit větší jistotě, a tím pravdě, se shoduje s vědeckou metodou. K předchozí definici tak lze připojit, že pravda je funkcí vědy: pravdě se blížíme, pokud postupujeme vědecky.

Při hledání jistoty a bezpečnosti se podle Masaryka také ukazuje, že různé vědní obory umožňují různou míru jisty, nemusí se ale lišit mírou vědeckosti: „matematika podává

jistější poznatky než sociologie, ale vědecká pozornost, přesnost, může být tu i tam stejná“ (tamtéž).

Masaryk se přitom domnívá, že kritériem, které lze srovnatelně uplatňovat při kontrole správnosti poznatků i takto se lišících oborů, je schopnost předvídání (predikce), a to jak do budoucnosti, tak do minulosti. Jako příklad zde jmenuje historika, který: „poznáv jedno období minulosti, předvídá události následující a ověřuje své předvídání zkušeností“ (tamtéž)

Další vlastnosti vědy: rovnoměrná pozornost věcem všedním i vznešeným.

Masaryk si všímá, že takto definovaný pojem vědeckosti nelze oddělit od jeho mravního rozměru: pozornost, opatrnost jsou mravní kvality. Vědu nelze úspěšně provozovat bez obětavosti, vytrvalosti, píle, odvahy přiznat si pravdu. Právem proto lze shrnout mravní vlastnosti vědce do pojmu intelektuální poctivosti. (OKL, § 2, s. 6)

Jinými oprávněnými požadavky na vědu jsou proto také bezpředsudečnost a objektivita ve smyslu nestrannosti (tamtéž).

Vědě se ovšem učíme a provozujeme ji ve společnosti jako její neizolovanou součást, je proto vždy propojením tradice a pokroku do budoucnosti.

K tomuto neustálému pokroku slouží diskuze – dialektická povaha vědy, jejíž součástí je vědecká kritika. Vědu nelze provozovat bez spolupráce, z toho ale také vyplývá vědecké veřejné mínění každé doby. Vzhledem k nutné polemice věda lidi spojuje i rozděluje. Zároveň nelze vědu zaměňovat za vlastnosti vědců a učenců, je dobré pěstovat neosobní ideál vědy. Vědu také nelze oddělit od jejích společensko-hospodářských podmínek a podle Masaryka například moderní kapitalismus má neblahý vliv na některé obory na vysokých školách. Zároveň to, že vědecká práce vyžaduje izolaci a samotu myslícího, neumenšuje její společenský význam. (tamtéž)

Pokrok od mýtu k vědě

Ve třetím paragrafu OKL se Masaryk dotýká tématu, které se objevilo již v ZKL a které hraje v jeho filosofii vědy významnou úlohu: dynamika přechodu od mýtu k vědě.

Výše jsme již naznačili, že v předválečné revizi KL se Masaryk tímto tématem podrobně zabýval a že se promítlo i do některých jeho tehdy vydaných děl: *Světová revoluce*, *Moderní člověk a náboženství*. V OKL se téma objevuje již jen okrajově, mimo jiné právě zde. Zároveň ale Masaryk v pozdějších kapitolách obšírně rozpracovává téma oddělení filosofie a teologie, které pro něj jsou hlavními reprezentanty vědy a mýtu.

Masaryk vnímá vědu jako neoddělitelně spjatou s pokrokem: jde o jediný obor lidské činnosti, ve kterém nikdo pokrok nezpochybňuje, zatímco v oblasti mravnosti a umění je pokrok více než sporný. Zároveň je zjevně pokrok ve vědě hybatelem pokroku společenského.

V každém vědním oboru je nicméně pokrok zřetelný, jasně poznáváme rozdíl mezi prvními krůčky a postupně rozvinutými poznatky. „Vědy se vývojem racionalizují a stávají se součástí vědní soustavy filosoficky i logicky organisované.“ (OKL, § 3, s. 6)

Vývoj vědy je ovšem podmíněn celkovým vývojem lidského ducha, v primitivních stádiích vývoje lidstva věda v dnešním smyslu neměla místo, raný člověk byl „mythologem a myth mu byl, čím nám je věda a filosofie“ (tamtéž). Masaryk považuje tento proces přechodu k vědě za duchovní zrání lidstva a psychologicky je podle něj analogický individuálnímu zrání jedince – „dítěte v muže“. Tento proces je procesem „rozčarování“, toto slovo ruského původu podle Masaryka dobře vystihuje proces vědecké racionalizace. Od prvotní víry v indeterministický svět, který je vůlí a zvůli, bohů, lidí a duchů, se člověk posouvá k deterministické představě o pevném řádu světa.

Masaryk se zde opět přihlašuje k determinismu a považuje jej za úhelný kámen racionality. Místo podrobnějších rozborů mytičnosti a vědeckosti a jejich vzájemného boje nabízí tentokrát spíše celkový obraz rámuující proces: celkový pokrok ve vědě, zrání člověka i lidstva od čarosvěta dětství k pevnému světovému řádu dospělosti. Vlastně je to překvapivé, když to porovnáme se šíří, ve které probírá téma mýtu v předválečné revizi. (Srovnej kapitolu 3.4 Mýtus a věda) Nic v textu ale nenaznačuje, jaké jsou důvody této zdrženlivosti.

V seznamu literatury doporučené Masarykem k tématu vědy a vědeckosti si autor především stěžuje, že ještě neexistuje souhrnné dílo pojednávající pojem vědy a její význam pro filosofii a celý život. Nicméně z dílčích děl uvádí mimo jiné: Max Scheller: *Versuche zur einer Sociologie des Wissens*, 1925 a D. Berthelot: *La Science et la Vie Moderne*, 1924. Kromě toho doplňuje W. Meurer: *Ist Wissenschaft überhaupt möglich?*, 1920 jako zdrženlivou protiváhu „dithyrambickému chvalozpívání o významu moderní vědy“ (OKL, 9. 4. 1926, Literatura k § 1–3).

3.1.3 Filosofické zakotvení noetiky: dialog s filosofickou tradicí

Empirismus a racionalismus

Po úvodních vymezeních pravdy a vědy se Masaryk musí postupně vypořádat s tím, jak rozumí jejich zdrojům, které zatím označuje jen obecně jako zkušenost a (logické) myšlení. Do toho se pouští v OKL čtvrtým paragrafem.

V souladu s úvahami v ZKL vyzdvihuje Masaryk určitý primát spolehlivosti rozumu jako zdroje poznání nad smysly, které často klamou. Snaží se ukázat, že tento primát uznávala filosofie již od starověku, a dokumentuje to odkazy na pythagorejce, Anaxogoru, Platona i Aristotela. Za převážně racionalistický považuje středověk i novověk a celkově považuje racionalismus za převažující názor v teorii poznání v průběhu dějin filosofie.

Masarykovi však nejde o nekritické vyzdvihování racionalismu ani o nějakou bitvu o dějiny filosofie, proto také s tímto jeho hodnocením nebudeme nyní polemizovat. Jde mu především o to, aby ukázal, že nějaká forma racionalismu se vždy i v dobách rozkvětu empirismu udržovala.

Důvěra člověka v rozum je totiž přirozená a i moderního přírodovědce (fyzika!) neváhá Masaryk označit za racionalistu. I když podle něj není jisté, jak by precizní psychologické zkoumání vyhodnotilo přesný poměr mezi smyslovou zkušeností a jejím rozumovým zpracováním v našem poznání, ale je především jisté, že nelze prostě stavět smyslové vjemy a rozumové zpracování do protikladu. K takovému stavění do protikladu jednoho s druhým jako vůči svému protějšku méněcennému vyplývá na obou stranách z metafyzických předpokladů. Ve skutečnosti, říká Masaryk, nerozumíme úplně stejně hmotě jako duchu a naším úkolem zde není jedno nebo druhé za jakýchkoliv důvodů přeceňovat, ale poznávací činnost smyslů a rozumu prostě analyzovat. Takto formulovanou antimetafyzickou pozici bychom ještě v ZKL nenašli.

Kant a Hume

Po obecném úvodu ke genezi racionalismu se Masaryk konečně v pátém paragrafu pouští do adresnější filosofické polemiky. Chce se vyrovnat především s Kantem jako vyvrcholením novověkého racionalismu, které bylo zároveň již zásadně formováno setkáním s empirickou skepsí u Huma.

Toho přitom Masaryk považuje v noetice za pokračovatele Locka, jehož bádání prohloubil právě radikální skepsí. Locka interpretuje Masaryk tak, že rozlišuje na straně

rozumového poznání dva druhy intuic: samozřejmé (selfevident) a ty dosažené přemýšlením (reasoning). První jsou intuitivní v pravém smyslu slova a jsou jisté. U druhých je intuice slabší, a ne tak jistá. (OKL, § 5, s. 12)

Ke zpřesnění Lockova učení pak dospívá Hume tím, že rozlišuje poznání faktů a relací. V rámci jeho sedmi typů relací se čtyři (podoba, číslo, protiva a stupeň) opírají o intuici. Tři další relace (příčiny, totožnosti a času) ovšem svoje zakládající intuice postrádají. Pro Huma tak vznikají dva světy poznání. Svět matematiky založený na intuitivních relacích nabízí jistotu poznatků, které by platily, i kdyby v přírodě neexistovaly jejich předměty, jako jsou kruh nebo trojúhelník. Naopak vědy, které se musí opírat o relace, jejichž intuice jsou prázdné, jak je tomu u příčinnosti, nemohou nabídnout jisté poznání a lidské poznání zde není více než zvyk, jakého je schopen i pes. (OKL, § 5, s. 13).

Tento výsledek je tím, co, jak Masaryk podotýká, podnítilo Kanta k jeho velkému výkonu. Proti Humovi se snaží ukázat, že veškeré poznání je stejně jako v matematice podloženo jeho apriori. Masarykův výklad zde zní: „všeliké poznání počíná se zkušeností, ale nepochodí ze zkušenosti: i poznání empirické stává se podle Kanta teprve možným, že ke smyslým dojmům se druží to, co naše vlastní poznávací mohutnost sama ze sebe přidává“ (tamtéž). Takové apriori však nejsou subjektivní, nevyvěrají z naší subjektivní organizace subjektu, ale jsou objektivní, všeobecné a nutné.

Masaryk spatřuje hlavní Kantův problém v tom, co následuje: úkol odhalit v přírodě syntetické soudy apriori je znemožněn tím, že jim byla předem upřena evidence. Podle Kanta totiž na samotném syntetickém apriorním soudu nelze poznat, zda je pravdivý nebo nepravdivý. Kant sice odkazuje k „dlouhému cviku“ jako nástroji odlišení syntetických apriori od aposteriori, ale Masaryk se domnívá, že byl prostě přesvědčen, že stejně jako v matematice apriorní poznatky v přírodovědě prostě máme a každý jejich existenci uznává.

Kantova kritéria nutnosti a všeobecnosti ovšem Masaryk nepovažuje za průkazná. Například věta o nutnosti zachování kvantity hmoty v průběhu hmotných přeměn, kterou Kant považuje za nutnou a všeobecnou, je podle Masaryka zjevně jasnou empirickou větou.

V této námitce se již odhaluje jádro Masarykovy pozice vůči Kantovi: Kantovy kategorie a z nich vyplývající pojmy – tedy jeho katalog apriorních syntetických soudů – jsou ve skutečnosti aposteriorní soudy. Masaryk zmiňuje pojem síly nebo substance. Vůbec se Masarykovi jeví, že Kant jen předělal starou logickou klasifikaci soudů (dle kvality, kvantity, modality a relace) a z ní vyplývající dedukce na svoji transcendentální logiku.

(OKL, § 5, s. 14) Pro Masaryka Kantovy „formy nazírání nejsou logickými, nýbrž psychologickými, jsou údělem psychické organizace a odporují proto požadavku nutnosti a všeobecnosti naprosto objektivní“ (tamtéž).

Asi nejvíce zarážejícím důsledkem tohoto Kantova pochybení jsou pak pro Masaryka pokusy obhájit tímto způsobem tradiční metafyzické ideje Boha, nesmrtelnosti a svobody. Kant o ideji Boha tvrdí, že je, stejně jako ostatní ideje, pouze regulativní, ne konstitutivní, že je iluzí, sofistikačím čistého rozumu, ale iluzí nutnou a nezbytnou, tedy apriorní. Přitom se Kant domnívá, že této ideji přesunem do praktického rozumu zajistil mravní jistotu. Toto řešení přijde Masarykovi polovičaté oproti Humovi, který jasně řekl, že theismus není než antropomorfní pověra. Kant se chce vyhnout transcendentnímu poznání, ale nakonec je přesouvá do etiky a připouští jen o něco subtilnější antropomorfismus.

Masaryk si cení Kantova kriticizmu vůči staré metafyzice, ale domnívá se, že jeho řešení končí v noetických obtížích psychologické libovůle a subjektivismu, byť se vůči tomu Kant snaží ohrazovat. Kant je tak Masarykovi dokladem přechodového myšlení, které již není schopné akceptovat staré metafyzické názory, ale není ani schopno je opustit. V důsledku tím ale Humovu skepsi nevyvrací, ale ještě posiluje. (OKL, § 5, s. 16)

Masaryk proto obrací svou pozornost k jiným pokusům o zmírnění Humovy skepse. Výslovně pomíjí Reida a jeho pozici „zdravého smyslu“ a věnuje se analýze pojmu příčinnosti. Zde dává prostor Sulzerovi a Benekemu, aby nakonec došel k závěru známému již z jeho raného díla, že Humova skepse je dostatečně vyvrácena matematickým počtem pravděpodobnosti.

Humova základní analýza příčinnosti dochází k tomu, že příčinnost lze redukovat na časovou posloupnost ustálenou zvykem, žádnou příčinnost samotnou nevnímáme, naše myšlení se v tom nijak neliší od psa, který, vidí-li hůl, očekává bití. Člověk, homo canis, podle Huma nesoudí jinak a celý racionalismus lze tedy nahradit tímto psím intelektem. Tato analýza není podle Masaryka správná. Především, a zde Masaryk sleduje Sulzera, není pojem příčinného svazku prázdný, ale přímo v sylogismu je pojem obsažen. Sulzer k tomu uvádí jako doklad situace, kdy domýšlíme tóny nebo části nehotového obrazce, a kde tedy má rozum obsažené pojmy bez dojmů (OKL, § 6, s. 17)

Tyto Sulzerovy úvahy pravděpodobně znal i Kant, ale podle Masaryka nedohlédl jejich dosah. Jeho psychologie je totiž nedostatečná a nepředložil dostatečný psychologický a logický rozbor svého apriori.

Další vyvrácení Huma nachází Masaryk u Benekeho, který upozorňuje, že u příčinnosti nejde vždy o přechod mezi dvěma souslednými událostmi, jejichž fantazijní propojení má

být podle Huma jediným obsahem pojmu. Často nastávají příčina a důsledek současně a obsahem pojmu takových událostí je i jejich vztah příčinnosti.

Celkově však se lze podle Masaryka vypořádat s Humem právě přes matematiku, které jediné přiznával apriorní myšlení. Moderní matematika totiž počtem pravděpodobnosti úspěšně vnesla apriorní formy i do přírodovědného bádání a to, co Hume považoval za pouhý zvyk, získalo jasná apriorní pravidla. To je pro Masaryka uspokojivé vyřešení humovské skepse pro přírodovědu, které se jenom posiluje s tím, jak matematika spolupracuje při budování základů indukční teorie a moderní logiky. (OKL, § 6, s. 19)

Masaryk ještě v poznámce k právě vyloženým paragrafům 4–6 shrnuje svůj vlastní filosofický vývoj ve vztahu ke Kantovu dílu a nabízí nám několik historicky a biograficky cenných údajů:

„Studium Kanta dělalo mi v začátcích veliké obtíže, viděl jsem brzy nedostatky jeho psychologie a tím i logiky (noetiky). Ale při jeho vlivu a autoritě – nejen ve filosofii německé – nebyl jsem si jist svou kritikou, snad tím méně, že jsem vycházel z Platona a stál jsem na straně racionalistů. Pomáhal jsem si studiem nejen jeho přívrženců, ale i odpůrců. Tak jsem se dostal ke Schulzovu Aenesidemu (nové vydání 1911) a jím jsem byl důrazně upozorněn na fakt, že Kant svou kritikou vyvracel Humea, v témž názoru jsem byl utvrzen Brentanem, tehdy profesorem ve Vídni, na tomto podkladě vznikl můj spisek: Počet pravděpodobnosti a Humeova skepse. Historický úvod do teorie indukce, 1883; zde ukazuji, jak Hume od Sulzera, Beneke aj. byl úspěšněji vyvrácen než od Kanta.“ (OKL, poznámka k § 4–6, s. 19b)

Zde také Masaryk mezi literaturou zmiňuje Brentana, a to jeho posmrtně vydaný spis *Versuch über Erkenntniss* (vyd. Kastil, 1925), který podle něj obsahuje Brentanovu „velmi ostrou a v hlavní věci správnou“ kritiku Kanta. Jinak Masaryk uvádí rozsáhlou literaturu ke Kantovi a kantovství od Überwega, Paulsena, Baucha, von Sydowa a Külpeho. Také upozorňuje, že své názory na Kanta vyložil ve svých dílech o Rusku.

Pozitivismus

Masaryk si je vědom, že výklad Humovy a Kantovy noetiky je ještě třeba doplnit poznámkou o pozitivismu. Činí tak sice až v samém závěru svého noetického úvodu KL, já z logických důvodů tuto poznámku v našem rozboru zařazuji právě sem.

Comta vnímá Masaryk jako následovníka Huma v tom, že sdílí jeho kritiku pojmu příčinnosti. Proto pozitivismus zaměřuje své úsilí na hledání jiných zákonitostí: „koexistence a succese“ (OKL, § 16, s. 43/c).

Zásluhu pozitivismu spatřuje v tom, že ve vědě zdůraznil nutnost přesného pozorování a odmítl „naivně antropomorfní konstruování příčin“, ať již na úrovni fetišistického, nebo metafyzického stadia.

Jeho omyl však spočívá v tom, že rezignoval na hledání příčin jako na něco, co je vždy a všude vědě na škodu. V tom byl Comte podle Masaryka naivní, a projevilo se to v jeho finálním propadu fetišismu.

Pozitivismus redukováný na agnosticismus je dogmatický. Věda se nikdy nemá vzdát „pátrání po příčinách a podstatě věcí a světa vůbec; kriticky dbá však toho, aby si vždy byla jasně vědoma, což víme skutečně a co ne, co opravdu pochopujeme, čemu rozumíme“. (OKL, § 16, s. 43/d)

Pozitivistický fenomenalismus a relativismus je přepjatou a jednostrannou reakcí na nekritický absolutismus, který se ve filosofii projevoval lehkovážným stanovováním absolutních věčných pravd.

Vyvážený postoj podle Masaryka spočívá v kritickém věření, které nazývá přesvědčením: „Věda není skeptická, jen pozorná a kritická; i ve vědě věříme, ale naše víra není slepá, nýbrž uvědomělá, právě kritická, tedy přesvědčením.“ (OKL, § 16, s. 43/d)

3.1.4 Polemika se soudobými tendencemi v noetice

Sociologie a evoluční psychologie poznání

Mezi noetické úvahy vkládá Masaryk také několik odstavců, které jsou zajímavé tím, že se v nich vyjadřuje k proudům v rámci epistemologie, které se v jeho době teprve vynořovaly a plného rozvinutí docházejí až později. Nicméně nabývaly již na popularitě a Masaryk se cítí povinen se jimi zabývat, byť se s jeho přístupem k noetice, jak se ukazuje, míjejí.

V osmém paragrafu se tak Masaryk věnuje nejprve otázce dědičnosti, kde si všímá příkladu některých myslitelů, z nichž zmiňuje Spencera a Durkheima, a chce chápat apriori kategorie, formy času a prostoru atd. jako výsledek kolektivního vývoje a dědičnosti v rámci lidstva.

Nedostatek takového postupu tkví podle něj již v nekritickém převzetí pojmu apriori od Kanta, autoři tak hledají a nacházejí „výklad pro něco, co není“. (OKL, § 8, s. 24) Masaryk dědění apriorních pojmů odmítá, protože podle odborníků na dědičnost se dědí

jen dispozice, ne hotové pojmy. Spencerův výklad se mu tak jeví nejen zbytečný, ale i nemožný. (tamtéž)

Dále se Masaryk zabývá rovněž vynořující se otázkou, jak moc má naše poznání „soupramen v žití – spolužití – společenském“. Otázkou, která je v Masarykově době postupně formulována do oboru sociologie poznání. Masaryk se ovšem k tomuto oboru vyjadřuje jen přes otázku, zda se v průběhu vývoje lidské společnosti nějak zásadně změnily duševní, rozumové, volní či citové kapacity člověka. (Jako příklad zmiňuje starší polemiku o tom, zda Řekové v homérské době viděli všechny odstíny barev jako my dnes.) Na tuto otázku však odpovídá negativně a celkový závěr tohoto paragrafu ukazuje na jeho skepsi vůči dosavadním výsledkům uvedených přístupů, které navíc měly v jeho době jedno velmi konkrétní, potenciálně nebezpečné vyústění ve vynořující se teorii nadčlověka, Masaryk nevidí pro tyto fantazie žádný reálný empirický základ:

„V literatuře předmětu nenalézám důkazu pro tezi, že se duševní kapacita člověka v době, kterou dovedeme empiricky kontrolovat, rozšířila zvýšila, pojem nadčlověka nedá se noeticky nijak zachytit zejména, není důvodu utíkat se k nejistým ještě poznatkům o dědičnosti pro výklad apriori. Pokud jde o jeho výklad jakožto pojem kolektivní, vytvořený společností a jejím vývojem, nutno konstatovat, že posavadní sociologický výklad je velmi nekritický.“
(OKL, § 8, s. 25)

Opozice vůči racionalismu: cit a vůle

Devátý paragraf věnuje Masaryk úvaze nad vždy znovu se vynořující opozicí vůči jednostrannému racionalismu a intelektualismu. Všimá si, že století rozumu přineslo i uznání citu jako samostatné duševní mohutnosti (Sulzer, Mendelssohn a další), a v neposlední řadě Kant podřídil nakonec čistý rozum praktickému: „Tolik kritiky a kritiky a nakonec lev kritiky se zjevuje kdouličkou víry.“ (OKL, § 9, s. 26) Vždy znova se prý objevují poukazy na to, že se zapomíná na city a vůli. Romantika s její zálibou v citech a iracionalismu je opět na vzestupu.

Masarykův pohled na problém je střízlivý: Je pravda, že věda občas vyústí v jednostranný intelektualismus, pravá věda však nemůže obětovat rozum a jeho kritiku, může pouze stát o harmonický rozvoj všech duševních sil a schopností. V nich hraje, domnívá se Masaryk, rozum primát, neboť bez jeho představ a soudů by jiné duševní činnosti nemohly fungovat. To všech neznamená, že má hodnotu pouze rozum, ani že má hodnotu větší. (OKL, § 9, s. 27)

Naopak je častou chybou, že proti přeceňování rozumu se postaví jednostranné přeceňování citu či vůle, jako je tomu v Schopenhauerově i Nietzscheově voluntarismu. Jednostranný racionalismus tak pouze vyvolá opačně jednostranný emocionalismus.

Jinou reakcí je Carlylovo doporučení práce místo skepse a racionalismu, ve směru praxe rozpracoval toto doporučení ve filosofický systém moderní pragmatismus. Podle Masaryka je však i takové řečení opět jednostranné, protože v poznání nelze mluvit o praktické hodnotě poznatků, která je dopředu neznámá, a mnohá, dnes čistá teorie může zítra přinést nezměrné praktické dopady.

Otázka primátu duševních schopností je tedy nesnadná a má mnoho rovin: psychologickou, etickou, filosofickou. Jak psychologie, tak filosofie ji budou teprve muset vyřešit. Nicméně je jasné, že vždy budeme stát o harmonii všech přirozených schopností člověka.

Intuice jako iracionalistický zdroj poznání

Vedle sporů o primát poznání nad ostatními lidskými mohutnostmi se z nechuti k racionalismu vynořují také různé druhy iracionalismu v rámci teorie poznání. Ty mají různé podoby, podle svých autorů stavějí však převážně na tzv. intuici.

Pokud chápeme tento iracionalismus jako iracionalismus „racionální“, vidíme v něm především projev nespokojenosti s rozumem, který neproniká k žádným hlubším tajemstvím světa a života. Vypovídá tedy především o touze člověka „vyniknout ze sebe a proniknout transcendentno“, o „přímém postihování absolutna“ (OKL, § 10, s. 29). Paralelně s tím se proti sobě stavějí věda a náboženství, věda a myth, filosofie a teologie apod.

Podle Masaryka jsou v této touze a ve z ní pramenícím iracionalismu vlastně některé správné prvky, jeho vědecké probádání je však v začátcích nebo se spokojuje s velmi mlhavými pojmy z lidové psychologie, jako je „myslet srdcem“, a je vůči sobě samému značně nekritický. Kritická logická analýza tohoto iracionalismu je tedy podle Masaryka vědeckým úkolem, který nás teprve čeká (OKL, § 10, s. 30).

Apriori citu a vůle

Jinou podobu iracionalismu nacházíme v pokusech o postavení citu a vůle na noetickou rovinu a možnosti dát jim hodnotu podobnou apriori.

Pro Masaryka je nejbližším případem takového pokusu Brentanova teorie mravnosti. U Brentana se city a vůle, které zde tvoří jednu kategorii, dostávají s určitou formou evidence. Masaryk toto pojetí shrnuje: „líbí-li se nám něco, je to dobré, jestliže láska k tomu má charakteristikon té zvláštní evidentní správnosti“ (OKL, § 11, s. 31).

Tímto způsobem má být etické poznání zakotveno v evidenci správnosti lásky a v odporu k určitému jednání a lze tak získat apriorní jistotu a bezpečnost. Etika by pak nebyla subjektivistická, ani hedonistická nebo egocentrická, vyplývala by ze správného etického poznání, nezávislého na metafyzice.

Masaryk se nikde nepokouší o kritické zhodnocení této Brentanovy teorie, kterou zde pouze přesvědčivě referuje. Vyjadřuje se o ní ovšem s respektem, když říká, že Brentano tuto teorii velmi pečlivě propracoval, postupně ji zdokonaloval, jak je vidět z druhého vydání *Von Ursprung sittlicher Erkenntnis*, připraveného Oskarem Krausem 1921. (OKL, poznámka k § 11, s. 31a)

Dalšími autory, které Masaryk k tématu zmiňuje již méně příznivě a stručněji, jsou kantovsky orientovaný Schwarz: *Psychologie des Wissens, Zur Grundlegung der Ethik*, 1900; a dále dle Masarykova hodnocení zajímavý, ale nepřesný Volkelt: *Die Gefühlsgewissheit*, 1922; a v zásadě banální a věcně chybný Meier: *Psychologie des emotionalen Denkens*, 1908 (OKL, poznámka k § 11, s. 31b).

Nadempirické poznání

K Masarykovu přístupu ovšem také patří, že se ve svých noetických úvahách musí vypořádat se všemi zdroji lidského poznání, a tedy i s tradičním dualismem empirie a zjevení.

Především z tohoto podnětu formuluje širší kategorii nadempirického poznání, jehož primárním představitelem je zjevení jakožto poznání předávané náboženskými tradicemi, jako zjevené lidem vyššími, nadlidskými bytostmi. Zajímavé je, že sem kromě inspirovaných Svätých písem Masaryk zahrnuje i „Platonovo učení o ideích a redukci poznání na anamnezi“ (OKL, § 12, s. 32).

Tento protiklad v moderní společnosti vnímá Masaryk jako formulovaný v protikladu filosofie a teologie nebo jednodušeji: vědy a víry.

Masaryk však ve svém výčtu rozlišuje i další specifické instance nadempirického poznání: mystiku, spiritismus a parapsychologii.

Jak je vymezuje a co o nich říká? Je důležité pochopit, jak Masaryk definuje mystiku, aby bylo pochopitelné, co vlastně míní, když se pak o fenomenologii vyjadřuje jako o „mystice na sucho“. Mystika je pro Masaryka reprezentována mystickým zřením nebo intuicí, která mohou být také literárně zachycena, mají však o poznání menší literárního i jinou hodnotu než zjevení. V teologii je možné rozlišovat mystiku oprávněnou a neoprávněnou, Masaryk ovšem považuje za neoprávněnou veškerou mystiku, protože ní vidí „duchovní násilí, jímž se mystik zmocňuje domněle nejvyšších pravd rázem na rozdíl od vytrvalosti induktivní empirie a pozorné argumentace a logiky vůbec“. Ani oba další případy nadempirického poznání – spiritismus a parapsychologii – nepovažuje Masaryk za prameny poznání hodnotné nad empirickou vědu, pokud něco, tak jsou jejich jevy předmětem ke zkoumání psychologů. Obecně však Masaryk míní, že všechny tyto teorie nadempirického poznání mají společný původ v touze po jistotě a bezpečnosti poznání kombinované s leností: „poznání postupné je namáhavé, myšlení právě bolí“, proto se tak ochotně lidé obrací k poznání z autoritativních zdrojů. (OKL, § 12, s. 34)

Jak se to však má s poznáním apriorním? To stanoví v oblasti empirické také některé poznatky jako absolutní a ty pak tvoří axiomatické základy dané vědy. Masaryk se domnívá, že teorie apriorního poznání vznikala do značné míry v reakci na zjevení, v dlouhodobém sporu filosofie a teologie. Především to podle něj platí o teorii vrozených idejí. Masaryk rekapituluje, že vrozené ideje např. Boha či dobra uznávali již stoikové, avšak důkladně teoreticky byly propracovány teprve v novověku Descartem a Leibnizem, aby byly vzápětí zpochybněny Lockem, Humem a dalšími. V Masarykově současnosti, zdá se, upadly v původní podobě do zapomnění. Masaryk si však všímá několika případů, kdy se opět derou na povrch: v teologických snahách o rozpracování náboženských apriori u některých teologů (jmenuje Tröltsche a Otta), nekriticky přijímajících kantovskou apriorní teorii, aby tak přinesli autoritativní důkaz rozumnosti náboženství. Více se však blíží původní podobě vrozených idejí. U Spencera, jak již bylo zmíněno, jsou vrozené ideje interpretovány jako výsledek zděděných zkušeností předků. V moderní psychologii časových a prostorových představ se pak objevuje obdoba vrozených idejí v nativismu.

Úkol fantazie ve vědě a filosofii

Jinou úlohu mezi prameny poznání připisuje Masaryk ve vědě poznání „básnickému a uměleckému vůbec“ (OKL, § 13, s. 35). Také umělec totiž podává svůj názor na svět, liší

se umělcovo poznání jen metodou nebo má i jeho obsah charakter jiných vyšších poznatků? Masaryk se domnívá, že předmět věd i umění, tedy svět a život, zůstává stejný a liší se pouze způsob, „jak umělec svět a život postřehuje a jak své postřehnutí vyjadřuje“ (tamtéž).

Fantazie, nástroj umělcův, však může plnit určitou úlohu i při samotném poznání vědeckém: „to čemu říkáme vědecké hledání, přemyšlování, tvoření hypotheses a předvídání, není možné bez fantasmie“ (tamtéž).

Využití fantasmie, které Masaryk předkládá, se samozřejmě liší podle vědního oboru, takže matematik využije fantasmii jinak než chemik. V neposlední řadě je podle Masaryka na fantasmii odkázán filosof, který se při filosofické syntéze sám stává tvůrcem. Masaryk zmiňuje chápání metafyziky jako „pojmového románu“.

3.1.5 Masarykova vlastní teorie poznání

Masaryk má sice ve zvyku své vlastní názory představovat jaksi mimoděk na pozadí referování o názorech druhých, jak jsme již mohli ve výše referovaných paragrafech vidět. Přesto však nacházíme v OKL i tři paragrafy, kde své noetické názory představuje v zásadě přímo a nejpodrobněji. Jsou to § 7, 14 a 15, které kvůli této jejich povaze zařazují společně na konec našeho expoé. V závěrečném shrnutí se je pokusím ještě krátce rekapitulovat.

Empirický apriorismus

V § 7 OKL přichází pro Masaryka čas, aby podrobněji vyložil a obhájil svou vlastní pozici ve věci apriori, kterou sám ztotožňuje s evidencí.

Jak předesílá, považuje se spíše za pokračovatele Locka a Humea než Kanta, tito empiristé podle něj šli správným směrem, když uznávají apriornost některých relačních poznatků.

Podle Masaryka je jisté, že pojmy podoby nebo kvantity „uznamenáváme pouhým rozumem, a to srovnáním pojmů, resp. věcí jim odpovídajících“ (OKL, § 7, s. 20).

K doložení předkládá tuto – jednu z mála – podrobnou analýzu celého procesu:

„Pojem podoby jistě netkví objektivně na podobných věcech; věci nemají na sobě znaku, který působil by na smysly, abychom z něho měli pojem podoby, vedle pojmu věci smysly postřehovaných. Když například se dívám na dva stromy, srovnání a) s b) mě dává pojem podoby; ten pojem podoby jsem rozumem sám bez empirie vytvořil, když pronáším soud, že a) se podobá b), nebo, že je od něho různé.“ (OKL, § 7, s. 20)

Tato analýza přehledně nabízí jeden z klasických noetických postřehů, který, jak Masaryk poznamenává, objevil už Platon, a byl mu vodítkem pro jeho teorii idejí.

Pro Masaryka je stejný postřeh důvodem k jím zastávanému apriorismu. Ponechává přitom psychologii, aby dále zkoumala rozumovou činnost, ke které přitom dochází, jak pasivní či aktivní je. Je mu přinejmenším jasné, že u jednoduchých předmětů probíhá proces velmi snadno, jaksi sám od sebe, zatímco při srovnání složitých relací, porovnání pojmů „mnohoobsažných, složitých“, třeba – v *Konkrétní logice* – dvou pojmů věd, vyžaduje „veliké logické opatrnosti“ (OKL, § 7, s. 21).

Stanovení rozsahu relačních pojmů a jejich utřídění považuje pak Masaryk za předmět a úkol logiky (noetiky), o kterém se domnívá, že se také zčásti již děje. S tím se také stanovuje rozsah, do jaké míry lze třeba relace kvantity ve vědě upotřebit.

Další druh evidence označuje Masaryk za poznání demonstrativní: „jsou to evidentní sylogismy, jejichž premisy jsou jisté a evidentní. Evidence je proto prostředecná, prostředkovaná pojmem (pojmy) pomocným“ (OKL, § 7, s. 21). Příkladem může být pomocná rovnoběžka, která umožní nahlédnout, že součet úhlů v trojúhelníku se rovná 180 °.

Od těchto evidentních soudů se odlišuje tvoření pojmů pouhým rozumem, které tak zřejmě pro Masaryka tvoří třetí druh apriori. Příkladem je mu známý Humův příklad vynechaného tónu modré: „mysleme si, praví, že jsme poznali modř ve všech odstínech mimo jeden, představme si, že máme před sebou všechny odstíny modré od nejtmaší po nejsvětější, že však jeden odstín byl vynechán, odstín, který nám empiricky nebyl poskytnut. V tom případě, praví Hume, svou obrazností si vytvoříme odpovídající představu“ (OKL, § 7, s. 22). Hume se při použití tohoto příkladu domnívá, že se jedná o výjimku, která nevede k popření jeho teorie. Masaryk se však snaží v návaznosti na další Humovy kritiky ukázat, že takových příkladů je mnohem více, např. doplňujeme rozumem nedokončený tvar nebo melodii, a vůbec: „do veliké míry doplňujeme takto fundamenty smysly poskytované“ (OKL, § 7, s. 22) Uvedené případy se samozřejmě liší mírou jistoty, s níž můžeme domýšlet, co tu není dáno smysly, závisí to na míře a charakteru doplnění: mám-li mít jistotu, scházející část kruhu musí být tak malá, že nedohotovený tvar musí být považován za kruh. Půjde-li místo toho o doplnění melodie, vyvstane u různých lidí různý závěr.

Jsou tu tedy zjevné doklady apriorních aktivit v různých situacích smyslového vnímání. Masaryk ovšem nechápe takto činná apriori jako něco, co empirii teprve umožňuje, čistý rozum nedovede vytvořit nic, co by naši empirii přesahovalo. „Člověk nad svým

rozumem vyniknouti nemůže.“ (OKL, § 7, s. 23) I v noetice plně platí antropomorfismus a sociomorfismus.

Apriori mají hodnotu čistě logickou, nedávají žádné nadempirické poznání. V důsledku toho nemáme žádné apriorní poznání Boha ani základu etiky, jak si to představoval Kant ve svém kategorickém imperativu. Jakkoliv nás čisté apriorní poznání v matematice uvádí v úžas, neznamená to, že je nějak vyšší než empirické poznání: „vidění růže, stromu, slunce a oblohy, čtení o Alexandrovi atd.“ (OKL, § 7, s. 23) Jak bychom chtěli rozsuzovat, říká Masaryk, které z těchto poznání je vyšší?

Tím se Masaryk staví do pozice jakéhosi empirického apriorismu, což je možná výstižnější pojmenování jeho pozice než to, kterému dává přednost: umírněný racionalismus. V poznámce k této části se Masaryk také vyjadřuje k tehdejší otázce psychologismu v logice:

„*Studiu prospělo, že se proti tzv. psychologismu v noetice a v logice brzy zvedl odpor. Rozdíl psychologie a logiky můžeme objasnit jedním příkladem: psycholog, když analyzuje apriorní relace, vyšetřuje co se u vědomí děje, jaký přitom má úkol pozornost a obraznost atd., zkrátka snaží se konstatovat celý komplex psychického dění, logika zajímá logickost, apriornost, evidence, logická platnost tohoto dění.*“ (OKL, § 7, s. 23b).

Masaryk v návaznosti na svůj výklad apriorismu odkazuje na rozsáhlou aktuální literaturu k psychologii myšlení: Messer: *Empfindung und Denken*, 1924, Honecker, *Das Denken*, 1925, Hoenigswald, *Grundlage der Denkpsychologie*, 1925 a několik starších titulů na stejné téma. Zde se na jednu stranu zdá, že Masaryk věnuje velkou pozornost tomu, aby se seznámil s nejsoučasnější literaturou v době práce na tématu (poznámky k literatuře jsou převážně z roku 1926), na druhou stranu se ve výkladu zatím objevují jen myšlenky z děl a úvahy, které Masaryk v převážné míře znal již v období ZKL a PKL.

Právě v poznámce k literatuře se však nyní dále pouští do polemiky s některými novějšími názory v noetice. Zaujala ho totiž Hoeflerova práce *Psychische Arbeit*, 1894, kde Hoefler „obzvláště upozorňuje na rozumovou práci, kde posuzování představ (jejich obsahu) zaručuje evidenci“. (OKL, § 7, s. 23d) Masaryk na tento přístup zvláště upozorňuje v souvislosti „s některými novějšími názory o myšlení, že není aktivní“ (tamtéž).

Tuto pozici, kterou nachází u Rehkeho a Driesche, považuje na jednu stranu za rozumný protipól subjektivismu, pokud však není správně dořešena, může vést místo rozlišování aktivní a neaktivní složky myšlení k odsunutí celého myšlení do neaktivní role. (OKL, §

7, s. 23d) Podle Masaryka je ovšem myšlení – zejména logické – nejen pasivní, ale i aktivní: „v tom přece spočívá význam metody pro logiku i vědu vůbec“ (tamtéž).

Ještě v poznámce k § 7 nazvané Apriori – evidence (intuice) se Masaryk pouští do podrobnější polemiky o pojmu apriori ve vztahu ke Kantovi i novější literatuře.

Především zde za nejvýznamnější autoritu k problému apriori v novější filosofii považuje Brentana a jeho žáky, přičemž kromě již zmíněného *Versuch über Erkenntniss* odkazuje také na jeho psychologii a spisek *O původu mravního poznání*.

Dále doporučuje Brentanova žáka Meinonga a jeho spis *Hume-Studien II*, 1882, kde vykládá a podrobuje kritice Humovy a Lockovy relační teorie a pokusil se o utřídění apriorních relačních pojmů.

Masaryk si všímá historie vymezení pojmu apriori, které historicky znamenalo poznání z důvodu nebo příčiny, první vymezení dvou druhů poznání v tomto smyslu provedl již Platon rozlišením nadempirického a empirického poznání, všechny pozdější noetické teorie na toto vymezení navazují, včetně Kanta, který však toto rozdělení posunul do jiné metafyzické roviny. (OKL, poznámka k § 7, s. 23f)

Dějiny pojmu evidence jsou podobně bohaté, v novověku ho užívá Locke a v Masarykově současnosti především Brentano a jeho škola. Evidence je znakem apriori, nicméně Masaryk si všímá, že Kant rozlišuje i apriori (syntetické soudy apriori), kterým evidenci upírá. Masaryk zdůrazňuje odlišení evidence soudů a pojmů: „Evidence ovšem nalézá se v apriorních soudech, ne v pojmech a představách.“ (OKL, poznámka k § 7, s. 23g) V tom Masaryk kritizuje Kanta, jenž uznával nejen apriorní soudy, ale i pojmy a představy, a protože měl podle Masaryka starou teorii soudů (syntéza subjektu a predikátu), považuje pojmy za apriorní primárně a apriorní soudy z nich vyvozuje, aniž by bylo jasné jak (Masaryk odkazuje na pasáž v *Kritice*, 1. vydání, Kirchmanovo vydání s. 50). Podobně Masaryk kritizuje Kantovo rozlišení apriori a transcendentálního jako neurčité a obecně zarážející, kritizuje neurčitost *Kritiky* jako takové. (OKL, poznámka k § 7, s. 23g)

Pojem intuice znamená podle Masaryka u Locka a Huma to samé co evidence, ovšem vzhledem k jeho mnohoznačnosti doporučuje se mu vyhýbat.

Kritický objektivismus

V § 14 se Masaryk od polemického zkoumání pramenů poznání ve zjevení, mystice a umění dostává k tomu, aby přednesl svůj názor na klíčový noetický spor: subjektivismus a objektivismus.

Masaryk nejprve upozorňuje, že dříve zmíněné případy nadempirického poznání byly zásadně objektivistické, že však existují i pokusy o nadempirické poznání, které končí v subjektivismu. Mezi tyto pokusy počítá Kantův apriorismus.

Masaryk záměrně nepoužívá obvyklejších pojmů realismus a idealismus, ale popisuje protiklad obou pojetí poznání jako protiklad objektivního a subjektivního.

Podle něj každý začíná svůj názor na svět jako objektivista, subjektivismus je naopak pozdější názor, který se v dějinách epistemologie objevuje až v novější době zároveň s individualismem. Objektivismus lze podle něj shrnout do názoru: „že svět vnější je a že v celku je takový, jakým se nám jeví“ (OKL, § 14, s. 37). Již Locke, říká Masaryk, ovšem upozornil na subjektivní prvky v našem vnímání, jako jsou například barvy. Hume a Berkeley pak subjektivismus ještě prohloubili. Kantův pokus obrátit tento subjektivismus v objektivismus tím, že jej zesílí, hodnotí Masaryk, jak jsme již konstatovali, kriticky. Kant sice na nás nezávislým apriori zavádí do subjektivismu jistou formu objektivismu, ale Masaryk se shoduje s Fichtem, že ona objektivní platnost našeho apriorního poznávání není zdůvodněna. Fichta to vedlo k rozvinutí subjektivismu až do absurdních důsledků solipsismu. Masarykovým řešením je postavit vedle subjektivismu hypotézu, jako hypotézu objektivismu, která, jak se zdá, vykládá nakonec svět vnitřní i vnější nejsnáze. Docházíme tak k vědeckému objektivismu, který se liší od původního svojí kritičností, podobně jako se liší obecně vědecké myšlení od nevědeckého.

Masaryk si dále spíše všímá toho, že subjektivismus má různé formulace (od Kanta po Nietzscheho), pokud je však důsledným egocentrismem, má vždy nutně i mravní a sociální důsledky. Jsou upřednostněny osobní city, vůle a pudy, což připravuje půdu brutalismu a pojetí nadčlověka, které Masaryk označuje jako bolševický subjektivismus. Ten pak vede v reakci k bolševickému objektivismu, v němž Marx a Engels anulovali na základě materialismu individuální vědomí a fiktivním kritériem všeho poznání a jednání učinili masu.

Oproti všem těmto postojům se má vědecký člověk podle Masaryka držet kritického vědeckého individualismu, který „v duševní činnosti spolulidí vidí rovnocenné objekty a zároveň potvrzení vlastní duševní individuálnosti; t. zv. concensus gentium sesiluje důvěru v individuální poznání. Věda, řekli jsme, je spoluvědou, souvědou“ (OKL, § 14, s. 39).

Zároveň však Masaryk přiznává, že pro kritický objektivismus není vůbec snadné překonat subjektivismus psychologicky, tedy podat výklad, jak objekt na subjekt působí, jak v něm vzniká aktuální počitek, a jak z něj dál vznikají pojmy a jejich soustavy.

Klíčově je především rozhodnout, do jaké míry je duch aktivní při rozumové a smyslové činnosti. (tamtéž)

S odkazem platonskou pasivní anamnezi a aristotelské rozlišení činného a trpného rozumu považuje Masaryk protiklad subjektivismu a objektivismu za problém táhnoucí se celými dějinami filosofie. Nejlepší vhled do věci podle něj člověk získá studiem Huma, Kanta a německého idealismu.

V soudobé německé filosofii pak pozoruje usilovný boj objektivismu proti subjektivismu, jak dokládá Külpem, Drieschem či Rehmkem, a řadí sem také Meinongovu *Gegenstandstheorie* i Husserlovu fenomenologii. (OKL, § 14, s. 39a)

Na celou situaci pohlíží Masaryk značně kriticky: snahy novokantovců doplnit Kanta o chybějící psychologickou analýzu považuje za neúspěšné. Subjektivismus racionalistický se naopak komplikuje dalšími odrůdami, jako je subjektivismus emocionální (voluntarismus), iracionalismus a pragmatismus. Mezi tyto odnože subjektivismu řadí i Diltheye s jeho nedůvěrou v čistý rozum a postihováním skutečnosti prožitkem (Erlebnis) (OKL, § 14, s. 39b).

Moderní objektivisté pak podle něj často propadají subjektivistickým předsudkům, jak dokládá citací z Külpa,²³ který se nakonec kloní k tomu, že těžiště našich přesvědčení spočívá ve sféře chtění a jednání.

Metafyzický pluralismus

Masaryk se se svými vlastními názory vždy drží v pozadí za vykládanou látkou, a tak jen výjimečně nacházíme pasáže, kde souvisleji a ve sledu argumentů předkládá vlastní metafyzickou pozici, o kterou svou noetiku opírá.

Jedním takovým místem je úvod § 15 OKL, který je jinak nazván metafyzika a logika.

Masaryk zde přehledně řadí jednotlivé noetické teze:

1) Masaryk nejprve předkládá Aristotelův počin vytvoření obecných kategorií, aby jej zdůvodnil přesvědčením, které zjevně sám zastává: svět je složen z jednotlivin, ale poznáváme všeobecné, pojmové.

2) Další východisko vidí Masaryk v Descartově cogito ergo sum: vědomí naší duševní činnosti je nám dáno přímo, „o něm, že je a jakým je pochybovat nelze“ (OKL, § 15, s. 40).

²³ Külpe, Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften 1912—20, 3. sv, str. 176, Einleitung.

- 3) Druhé, co je nám dáno, je objekt, vnější svět, ve skutečnosti mnohost věcí, v první řadě však lidé, jejichž duševní činnost považujeme za víceméně shodnou s naší.
- 4) Naše vlastní duševní činnost v součinnosti s činností ostatních lidí vytvářejí společně hmotné i nehmotné hodnoty, které dohromady tvoří kulturu a civilizaci. Ty jsou pro nás přítomné jako jsoucna vedle jsoucna přírodních.
- 5) Věci neživé, hmotné, rozložené v prostoru přijímáme jako jsoucí s větší pravděpodobností, než by bylo lze přisoudit jiným výkladům.
- 6) Stejně tak pohyb, prostor a čas jsou pro nás s největší pravděpodobností objektivní reality.
- 7) Tyto rozmanité reality jsou ve vzájemných vztazích, poměrech, relacích. Takovou relací je i kauzalita.
- 8) Vztahy jsoucna jak v našem vnitřním, tak vnějším světě podléhají objektivní zákonité pravidelnosti.
- 9) Bylo by chybou, jak to učinil Hume a jak je to často automaticky přijímáno, odvozovat všechno poznání od pojmu příčinnosti. Svět je ve skutečnosti „velkolepou soustavou jednotlivin, každá jednotlivina je organisovanou záležitostí, která se dále vyvíjí a vyvíjí se celek světový“. (OKL, § 15, s. 41). Věci ve světě nejsou jen po sobě, ale také vedle sebe: „je úkolem vědy poznávat, jak jednotliviny na sobě jsou závislémi a jaké pravidelnosti, zákony, lze ustanovit pro organizaci všehomíra a jeho jednotlivin“ (tamtéž). Masaryk je přesvědčen, že přílišné zaměření na sled příčin a následků vede k přehnanému evolucionismu a historicismu, ve kterém se vytrácí „organizace celku – kosmos“ (tamtéž).
- 10) Správné hledisko je: „postihovat věci a jejich vývoj, není vývoje bez věcí a není věcí bez vývoje“. Pojem vývoje lze ještě zobecnit na pojem změny, a dokonce na pouhý pojem pohyb.
- 11) Důsledkem tohoto sledu tezí je postoj, který Masaryk shrnuje jako **metafyzický pluralismus a individualismus**, jenž jako hypotézu považuje za lépe obhajitelný než konkurenční hypotézy monismu.
- 12) Co se týká příčinnosti, rozeznáváme různé příčinné posloupnosti a není jisté, že jsou spolu propojeny. Vedle jednotlivých příčinných zákonů ale platí zákon všeobecný, že vše, co vstupuje do existence, má svou příčinu.
- 13) Většina věcí nemá jednu příčinu, ale soubor příčin – soupříčin.
- 14) Kauzální zákon platí pro vnější svět i pro svět duševní.

15) Pojetí objektivní náhody je nepřijatelné. O náhodě mluvíme tak často jen proto, že nemáme poznání skutečných příčin. Některé snahy hájit indeterminovanou svobodu vůle nebo vůbec indeterminovanost ve světě, však lze chápat také tak, že nahodilost funguje vedle nutných zákonů nebo že zákony platí jen pravděpodobně.

16) Člověk je původně indeterminista a egocentrista očekávající neustále zázraky. Poznání všeobecného determinismu je výsledkem vědy.

Jak se ukazuje v Kantově *Kritice*, otázku poznání nelze řešit odděleně od otázek metafyzického uvědomění o jsovcu a jeho kategoriích. Noetika vede k ontologii. Problém subjekt – objekt koneckonců vrcholí v otázce Bůh – nesmrtelnost.

Masaryk je přesvědčen, že logika, a především noetika, vede nakonec k přesvědčení o teleologickém významu poznání, teleologickém uspořádání světa, subjektu a objektu. Ukazuje to na stručné rekapitulaci této otázky v dějinách filosofie: Platon i Aristoteles nakonec odvozovali poznání z Boha, tvůrce jak světa, tak poznávajícího člověka. V různých artikulacích se toto pojetí táhne celými dějinami filosofie, kdy jedni je v návaznosti na Platona formulují mystičtěji (Plotinos, Augustin), jiní v návaznosti na Aristotela racionalističtěji (Akvinský). Jednotlivému prvku poznání a světa v Bohu se nevyhnou ani Descartes, Leibniz, dokonce ani Berkeley a Malebranch. Jedině Hume neviděl v teismu než nevědecký a pověrečný antropomorfismus a otázkou po smyslu světa, a tím i myšlení se však netrápil. To, že Kant sice odmítne poznání objektu, ale stejně přizná teismus jako zásadu jednotící soustavu poznání „jako by“ bylo poznáním skutečna, tento zásadní průnik noetiky s ontologií jen podtrhuje. S Kantovým řešením je však Masaryk opět krajně nespokojený. Neboť „jeho apriori [...] trčí jako slepé fatum do duchovního života člověka“. Kant má podle Masaryka strach „z libovolné nám vštípené nutnosti subjektivní“, ale to ho vede jen k nerozhodnosti.

3.1.6 **Shrnutí: Hlavní rysy Masarykovy teorie poznání**

V OKL Masaryk spojuje pojetí pravdy jako kritického zkoumání, „uvědomělé skutečnosti“ s pojetím vědy jako eticky závažného konání vědce, bez intelektuální poctivosti nelze dosahovat pravdy. Tímto pojetím na jedné straně může Masaryk zůstat na pozicích pozitivního vykazování objektivních faktů, na druhou stranu se důrazem na pravdu jako výsledek morálního lidského jednání přesouvá důraz od pozitivistické objektivizace k pravdivosti a poctivosti našeho úsilí o poznání. Masaryk nejpozději v roce

1893 v *České otázce* odmítá, že pravdu lze poznávat konstatováním nepochybných faktů: „Fakty ‚se‘ nekonstatují, ale konstatujeme je my lidé, konstatuje je náš rozum – bez rozumu nelze ničeho konstatovat, jak slepý nevidí barev. Konstatovat správně, konstatovat dobře, je již vyložit, nemůžeme konstatovat jen tento nebo onen kousek všehomíra, konstatovat musím celek, složený z těch částí, a konstatovat musíme především rozum konstatující – nemůžeme konstatovat jen tento nebo onen kousek všehomíra, konstatovat musíme kousky všecky, konstatovat musíme celek, složený z těch částí, a konstatovat musíme především rozum konstatující – nemůžeme nekonstatovat celku, vývoje, ideje!“ (Masaryk 1948, s. 325)

Masaryk také předkládá v OKL svou definitivní představu o vědě a vědeckosti. Máme-li ji shrnout, najdeme v ní rysy již známé z raného Masaryka:

- a) Vědeckost spočívá v opatrnosti, kritickosti, uvědomělosti, logičnosti, správnosti.
- b) Jednotlivé obory se liší možnou mírou jistoty, ne mírou vědeckosti dle bodu a).
- c) Věda věnuje rovnoměrnou pozornost malým i velkým věcem.
- d) Morální rozměr vědy lze popsat jako intelektuální poctivost.
- e) Věda vyžaduje také bezpředsudečnost a nestrannost.

Tyto znaky odpovídají již citovanému „chvalozpěvu na vědu“ z PKL, § 6. V OKL však Masaryk přidává několik myšlenek o zakotvení vědy ve společnosti a mechanismech, které s tím souvisejí:

- f) Věda se odehrává neizolovaně jako součást společnosti a je závislá od jejího pokroku i socioekonomických podmínek. Její pokrok probíhá díky diskuzi.

Masaryk tak poté, co v teorii pravdy zasadil pravdu do aktivní činnosti vědce jako člověka, zasazuje i vědu do společnosti jako myslícího a diskutujícího lidského společenství. Oba tyto rysy nejsou v rozporu se základními myšlenkami ZKL a PKL, jeví se ale jako domyšlení některých aspektů Masarykovy následující 50leté životní zkušenosti.

V oblasti teorie poznání zůstává Masaryk na pozici umírněného racionalismu ze ZKL, především ale ve vztahu myšlení a zkušenosti, staví na první místo epistemologii před metafyzickými předsudky vůči jednomu či druhému. Jeho racionalismus je kritický jak vůči hmotě, tak vůči duchu, jako v obou případech nejasných konceptů.

Masaryk v noetice vlastně zcela odmítá Kanta jako neúspěšný pokus odmítnout starou metafyziku i neúspěšný pokus vyrovnat se s Humovou skepsí. Řešení Humovy skepse vidí jinde – v matematických řešeních, a metafyziku, chápanou jako mytickou, chce odmítnout celou. Tato Masarykova pozice byla interpretována často správně spojena

s Brentanovou kritikou Kanta. (Rádl 1924) Zde se ukazuje, že jakkoliv se například Rádl snažil ukázat, že tato Masarykova pozice vůči Kantovi souvisela s jeho raným dílem a postupně se jeho poměr ke Kantovi změnil, je vidět, že na noetické názory to nemělo žádný vliv. Zde uvedená kritika Kanta se shoduje s kritikou, kterou Masaryk přednesl již v roce 1885 v Atheneu v recenzi Durdíkových *Dějin filosofie nejnovější* (Masaryk 1924), z ní také vychází vlastní Masarykovo pojetí apriori.

Vlastní Masarykova pozice je v OKL jím samým vymezena třemi pojmy – empirickým apriorismem, kritickým objektivismem a metafyzickým pluralismem.

Empirický apriorismus opírá Masaryk o existenci tří typů činností, ve kterých náš rozum uspořádává samočinně smyslovou zkušenost: relační soudy (podobnost, různost), demonstrační sylogismy (názorný geometrický důkaz), doplnění zkušenosti (chybějící odstín modré). Tato apriori však Masaryk chápe jako součást empirické zkušenosti plnící roli čistě logickou, nedávají žádné nadempirické poznání. Čistý rozum nedovede vytvořit nic, co by naši empirii přesahovalo. „Člověk nad svým rozumem vyniknouti nemůže.“ (OKL, § 7, s. 23) Rozum je tedy činný v empirii, ne někde před ní nebo mimo ni.

Kritický objektivismus vyplývá z procesu, ve kterém je původní přirozený objektivismus zpochybněn subjektivismem vedoucím k solipsismu. Vedle něj však stále můžeme postavit objektivismus jako hypotézu, která vykládá svět vnitřní i vnější nejsnáze. Docházíme tak podle Masaryka k vědeckému objektivismu, který se liší od původního svojí kritičností, podobně jako se liší obecně vědecké myšlení od nevědeckého. Je také korekcí subjektivismu ústícího v egocentrismus. Vůči němu nabízí pozici kritického vědeckého individualismu, který „v duševní činnosti spolulidí vidí rovnocenné objekty a zároveň potvrzení vlastní duševní individuálnosti“ (OKL, § 14, s. 39). Masaryk sám si je vědom, že objektivismus je obtížné filosoficky obhájit, a vidí v tom jeden z trvalých problémů v dějinách filosofie.

Metafyzický pluralismus (a individualismus) je pak pro Masaryka výsledkem jeho úvah o vědě jako výkladu světa jednotlivin a jejich vzájemných vztahů. Správné hledisko pro něj je: „postihovat věci a jejich vývoj, není vývoje bez věcí a není věcí bez vývoje“.

V OKL nacházíme nejpodrobnější vyličení Masarykovy teorie poznání, pokusili jsme se zde podat její analytický přehled, ale v rámci práce již nebylo v mých možnostech podrobit jednotlivé teze hlubokému kritickému zkoumání. Tento rozbor snad může do budoucna posloužit jako východisko k takovému zkoumání a jako podnět ukazující, že

badatelského materiálu pro rozbor Masarykovy teorie poznání nabízí *Konkrétní logika* ve své poslední revizi poměrně hodně.

3.2 Klasifikace věd

Téma klasifikace vědy a jejího rozvinutí je obecně považováno za hlavní obsah a přínos Masarykovy logiky. To je jistě do určité míry pravda a Masaryk také věnuje klasifikaci věd výraznou pozornost, od pečlivého rozboru historie jednotlivých klasifikací po vlastní originální nápady při třídění jednotlivých věd. Tento obsah by nám však neměl zastírat druhý důležitý aspekt Masarykova zkoumání, a to je otázka postavení filosofie vůči vědám a z ní vyplývající otázka postavení vědy vůči celku lidské zkušenosti a životu společnosti. Dovolím si domnívat se, že tyto otázky, a ne dílčí otázky roztřídění jednotlivých věd, jsou hybným momentem, jak původního Masarykova impulsu k sepsání díla, tak jeho pokračujícího, takřka celoživotního úsilí na jeho rozpracování.

Toto budiž řečeno, podívejme se, jak se Masaryk otázky klasifikace vědy zhostil a jaký pokrok můžeme případně sledovat od prvního do posledního zpracování tématu.

3.2.1 Základní principy Masarykova třídění

Předmětné členění

V záhlaví prvního schématu ze ZKL můžeme číst: „Dle předmětů vědních rozeznáváme tyto samostatné vědy“ (ZKL, s. 34), které je pak v PKL pečlivěji přeformulováno jako: „Samostatným objektům vědění odpovídá sedm přirozených skupin samostatných jednotlivých věd.“ (PKL, s. 35). Masarykovi šlo od počátku o to, aby klasifikoval vědy co nejpřirozeněji. Tento princip ohlašuje již ve své první klasifikaci věd ve *Vysvětlivkách k programu Athenea* (Masaryk 1883, s. 63), kde říká, že mu jde o přirozenou klasifikaci věd, a proto opouští obvyklou klasifikaci dle fakult, považuje takové stanovisko za moderní a přísně vědecké.

Základním rozdělením předmětů podle jejich relací a podle předmětů samých dostává Masaryk v rané podobě skupiny věd: matematicko-přírodovědnou, životovědnou (biologickou) a duchovědnou (psychologicko-sociologickou) (tamtéž). Toto členění z Athenea Masaryk v KL rozčlení do čtyř hlavních skupin:

- (I) Matematika studuje nejobecnější vlastnosti věcí, kvantitu
- (II) Přírodopyt se zabývá anorganickými podstatami

(III) Životozpyt se zabývá organickými

(IV) Duchozpyt má poznat podstatu a činnost ducha

(PKL, § 11, s. 33–34)

Kromě těchto předmětů rozlišuje Masaryk ještě „jazyk, estetickou zálibu a poznání coby poznání samé“ (PKL, § 11, s. 33) jako zvláštní předměty zákládající tři další vědy:

(V) Jazykozpyt

(VI) Estetiku

(VII) Logiku

Proč tyto vědy nejsou součástí duchozpytu a proč z něj vyčleňuje zrovna tyto a ne jiné, je samozřejmě otázkou, kterou ještě u rozboru abstraktních věd kriticky zhodnotíme. Masaryk o nich každopádně říká, že tyto „obory nepřipouštějí žádného dalšího členění“ (tamtéž).

Naopak v oblasti přírodopytu lze vyčlenit pohyb do mechaniky a fyzikální a chemické procesy každý do své vlastní vědy. Duchozpyt lze zase dělit na duchovní jevy individuální a společenské, čímž dostaneme psychologii a sociologii.

Celkem pak rozlišuje Masaryk v základním členění 10 abstraktních věd: matematiku, mechaniku, fyziku, chemii, biologii, psychologii, sociologii, jazykovědu, estetiku a logiku. (tamtéž)

V pozdějším vývoji stupnice se objeví věda náboženská, která bude v různých verzích zařazena samostatně před logiku, nebo se naopak společně s etikou stane součástí filosofie.

Filosofie (jakožto metafyzika) má v Masarykově třídění výsadní postavení jako scientia generalis, postavená na vrchol všech věd. Může se ukázat, že je to trochu znouzectnost, z hlediska předmětu totiž nemá svůj vlastní, a tak jejím předmětem jsou dle Masaryka nejobecnější poznatky ostatních věd.

Méně jednoznačně uvažoval Masaryk o standardních součástech filosofie: logice a etice, právě proto, že mají zjevně svůj vlastní předmět. Logiku v různých přepracováních začlenil buď do filosofie, nebo vyčlenil jako samostatnou abstraktní vědu. V případě etiky nejprve viděl jen praktickou vědu zařazenou buď v rámci sociologických věd, nebo v pozdějších zpracováních v rámci vědy o náboženství. Naopak dle významného článku *Ke klasifikaci věd v České mysli* považoval etiku za natolik stěžejní, že jí přisoudil místo na vrcholu věd v rámci filosofie jako její praktické části. (Masaryk 1902) Toto členění se však promítlo pouze do přechodné pracovní verze klasifikace ze 6. 5. 1928 (v OKL), která

nakonec nebyla konečná. Důvody těchto přesunů opět probereme samostatně v kritickém rozboru postavení jednotlivých věd. Zde nám šlo o princip předmětného členění.

Principu předmětného členění se Masaryk drží i v OKL, kde jej v § 20 zdůvodňuje, když nejprve odmítá členění podle jistoty poznatků (na exaktní a neexaktní) i podle metody. Argumentuje přesvědčením, že lze sice posuzovat stupeň jistoty či pravděpodobnosti poznatků, ale co do vědeckosti jsou si všechny vědy rovny. „Proč by dobře pozorující a správně metodicky postupující psycholog nebo mineralog byl méně vědeckým než matematik?“ (OKL, § 20, s. 48)

Na rozdíl od jiných klasifikací vědy, se kterými se můžeme seznámit v krátkém úvodu do problému klasifikace věd, a které si často berou za hlavní dělicí kritérium různá hlediska noetická, například současník pozdního Masaryka Naville člení vědy na vědy o zákonech, vědy o faktech a vědy o pravidlech (normách), má předmětné dělení vyúsťující v myšlenku vědecké metafyziky tu výhodu, že je již samo nutně ve své struktuře částí této metafyziky.

Existují pochybnosti, zda Masaryk zůstal svému předmětnému členění věrný i v dalším vývoji svého myšlení o klasifikaci věd. Například Fajfr²⁴ v článku *Způsoby myšlení a jejich klasifikace* považuje Masarykovo vytvoření nové vědy o náboženství za zásadní změnu struktury a Masarykovo zdůvodnění: „Kdo náboženství a život náboženský vedle intelektuálního a uměleckého uznává tak, jako uznávám já, musí vedle ostatních speciálních věd uznat také speciální obor teologický, opakují vědecký“ (Masaryk 1902) interpretuje tak, že zde Masaryk přechází na jiný způsob klasifikace, na klasifikaci životů: „rozuměj života náboženského, intelektuálního, uměleckého, etického a patrně, až to neříká, i právního a ekonomického, tedy klasifikací modů myšlení vůbec“ (Fajfr 1927, s. 77). Výtisk Fajfrova článku se dochoval také v Masarykově archivu (Fond TGM L, karton č. 25, č. krabice 584, H.VIII.105), vedle věty o klasifikaci životů dopsal Masaryk tužkou stručné „ne!“ Nemáme proto důvod se domnívat, že by Masaryk za zavedením vědy o náboženství nebo přesunem etiky či logiky, které patří k hlavním změnám klasifikace, viděl jiné než předmětné důvody.

Předmětné členění má zásadní význam pro otázku metody, jak si všímá Peter Simons v *Masaryk and the Classification of the Sciences*, Masaryk stojí ohledně metody mezi dvěma póly: na jedné straně nesouhlasí s těmi, kdo jako Dilthey chtěli vymezit dvě oblasti

²⁴ František Fajfr (1892–1969) český filosof navazující na tradici českého pozitivismu, který se snažil modernizovat. Filosofii chápal jako vědu o vědě. V Masarykovi viděl pozitivistu, který se svými etickými a náboženskými názory pozitivismu vzdaloval.

poznání (přírodovědy a duchovědy), které by se zásadně a nepřekonatelně lišily svou metodou, a na druhou stranu nedává za pravdu ani striktním pozitivistům, jejichž postoj v logickém pozitivismu domýšlí Neurath: vědy mají jen jednu jedinou metodu. Masaryk zachovává jednu ideu vědeckosti napříč všemi obory, zároveň ale dává každému oboru nárok na metodu přizpůsobenou právě jeho předmětu. (Simons 1992, s. 53) Připomeňme, že tuto myšlenku najdeme u Brentana, a označili jsme ji v naší studii jako šestý znak jeho pojetí vědy, který je zřetelný především z jeho přednášky *Über die Zukunft der Philosophie*, 1892.

Členění dle účelu

U každého předmětu lze vědy dále rozčlenit podle „povahy vědění samého“ (PKL, § 9, s. 31). Zde je pro Masaryka nejpodstatnější členění, které zavedl už Aristoteles, totiž na teoretické a praktické. V souladu s aristotelským vymezením považuje Masaryk teoretické vědy za ty, které „hledají pravdu samu o sobě, bez ohledu na její upotřebení“ (tamtéž). Praktické vědy jsou pak „uspořádány pro zvláštní účel“ (tamtéž), jejich další členění proto vyplývá z důvodů ležících mimo samotný předmět.

Dělení teoretických věd

Teoretické vědy se pak dále člení podle povahy poznatků na abstraktní, které poznávají obecné vlastnosti a zákonitosti, a na konkrétní, které poznávají jednotliviny, konkrétní věci samy.

Masaryk dává toto dělení do vztahu k různé terminologii, která se v této oblasti objevuje. Teoretické vědy se obvykle nazývají obecnými, základními, hlavními, primárními. Konkrétní vědy se zase nazývají speciálními, vedlejšími, odvozenými, sekundárními. Někdy se také s ohledem na metody obě řady rozlišují jako vědy analytické (abstraktní) a syntetické (konkrétní). (PKL, § 10, s. 32)

V neposlední řadě jsou konkrétní vědy chápány jako popisné oproti „vysvětlujícím“ abstraktním. Poznání jednotlivin je skutečně především popisem nebo popisem jejich vzniku a vývoje. Od toho také Masaryk odvozuje úzus vyspělých jazyků nazývat konkrétní vědy popisem, dějinami, „a tak se tedy se hovoří o přírodopisu nebo o přírodních dějinách (*Histoire naturelle*)“, zatímco o abstraktních vědách se hovoří jako

vědách jako takových: přírodověda (Natural Science). (tamtéž, srovnej také OKL §24, s. 57)

V dělení na vědy abstraktní a konkrétní lze spatřovat, jak to činí například Patočka (Patočka 2006), základní třídící princip Masarykova a potažmo Comtova systému. Jde totiž o kritérium, které zásadním způsobem zjednodušuje rozmanitost věd a problém klasifikace přesouvá do oblasti věd abstraktních (Patočka 2006, s. 13). Comtovi to umožňuje jeho jednoduchou stupnici šesti abstraktních věd.

Pro Masaryka však má problematika konkrétního zvláštní důležitost. Na rozdíl od Comta definuje konkrétní jako individuální, vztahující se k jednotlivinám, a ne jako aplikované. V důsledku toho vidí v těchto vědách hlavní cíl vědeckého snažení: „konkrétních věd máme málo, tj. soustavného vědeckého zpracování skutečných vědeckých jevů.“ (PKL, s. 169) Konkrétní vědy si tudíž cení více než abstraktní. Ty se sice jeví filosofičtější, ale jsou jen nástrojem, který máme k poznání toho, co skutečně jest. Samy nic skutečného nepoznávají: „Abstraktné vědy, bezmála bych řekl, ani vědami nejsou, zajisté jen zatímným, ovšem nutným, prvním krokem ke skutečnému poznání věci“ (ZKL, str. 124) V budoucnu se tak mají abstraktní vědy čím dál více podřizovat konkrétním, a možná úplně vymizet, takové úvahy alespoň rozvíjí Masaryk v §97 ZKL. Zajímavé ovšem je, že tyto úvahy o vymizení věd abstraktních už se neobjevují v PKL. Ovšem i v OKL nalézáme přesvědčení o zatímnosti abstraktních věd, jako přípravě věd konkrétních (OKL, §24, s. 56).

Se vztahem abstraktních a konkrétních věd souvisí rozšířený omyl, že historici z Gollovy školy a Goll samotný kritizovali Masaryka za podřícení historie (konkrétní vědy) sociologii jako abstraktní vědě. Tento omyl vyvrací Tomáš Hermann ve své stati *Gollovo a Masarykovo čtení Františka Palackého*, kde ukazuje, že Goll si je dobře vědom autonomie historie vůči sociologii u Masaryka a že naopak svůj nárok na historickou vědu do značné míry formuluje na půdorysu Masarykovy Konkrétní logiky. Hermann si všímá, že důraz na autonomii konkrétních věd jako bádání vedeného metodicky z věcí samých a dosahujících poznání „plnosti života a jednotlivých věcí“ je projevem Masarykova konkretismu a jedním z momentů, v nichž „Masaryk prolamuje meze Comtova pozitivismu“ (Hermann 2005, s. 256)

Pojem soustavy a stupnice věd

Stupnici věd přejímá Masaryk od Comta, jak víme přes Brentana a Milla, ale zásadně ji upravuje. Snaží se však přitom zachovat podstatnou myšlenku, kterou tak silně rozvinul Brentano ve své filosofii dějin vědy, totiž, že vědy se postupně oddělují jedna po druhé v okamžiku zralosti, a že v tomto smyslu také každá další věda staví na předchozím rozvinutí ve stupnici předcházejících věd.

Tato posloupnost platí pro sedm hlavních abstraktních věd: matematiku, mechaniku, fyziku, chemii, biologii, psychologii, sociologii. Zbývající vědy – jazykovědu, estetiku a logiku – staví, jak již víme, Masaryk mimo stupnici.

Oproti Comtovi staví Masaryk samostatně mechaniku (v souladu s Machem) a psychologii (podle Milla a Brentana). Klíčovou odlišností od všech uvedených je pak jeho myšlenka postavení filosofie.

3.2.2 Vývoj Masarykova třídění

Masarykovo třídění spočívá od *Základů konkrétní logiky* až po poslední verze schématu v Odstrčilově rukopisu na stejných principech, přesto se schéma třídění několikrát proměnilo. Právě pozornost věnovaná těmto rozdílům může ukázat na některá problematičtější místa Masarykova třídění.

Na tomto místě by bylo pravděpodobně vhodné otisknout nejprve první schéma dělení věd ze ZKL a pak je porovnat s pozdějšími rukopisnými zpracováními. Protože se však schéma ze ZKL jen mírně liší od pozdějšího z PKL, předkládám v příloze pouze toto a pak poslední a nejzralejší klasifikační schéma, k němuž Masaryk dospěl, a od něj zpětně si popíšeme rozdíly oproti předchozím verzím a postupný vývoj.

K tomu je ovšem nejprve potřeba rozhodnout, které zpracování vlastně je nejzralejší a nejpropracovanější. Josef Král, který měl při zpracování své studie o KL k dispozici rukopis z Archivu TGM, bere za poslední verzi tabulku klasifikace ze 6. 5. 1928. Kromě dílčích posunů v podrobnější klasifikaci konkrétních a praktických věd ho přitom překvapuje nové rozdělení filosofie „do filosofie praktické, kterou nyní uvádí výslovně, zahrnuje etiku a vědu (filosofii) náboženskou, kdežto podle dřívějšího názoru, náboženství respektive theologie, byla také jednotným názorem na svět ale nevědeckým“ (Král 1968). Král z toho nakonec usuzuje, že jde možná o provizorní schéma, nikoli ještě schéma hotové, připravené k tisku.

Jakkoli si myslím, že zdánlivý rozpor zachycený Králem spočívá v tom, že Masaryk náboženskou vědou (filosofií) rozumí něco zásadně odlišného od teologického názoru na svět, jak si ukážeme později u samotného pojednání o této vědě, je třeba dát Josefu Královi za pravdu, že nejde o finální schéma. Díky několika dalším verzím dochovaným v Odstrčilově rukopisu je možné sledovat, jak se schéma dále vyvíjelo.

Oproti rukopisu ATGM máme v OKL k dispozici ještě tyto verze: kompletní klasifikace z 19. 4. 1926, kompletní klasifikace ze 6. 1. 1927, Králem zmíněná kompletní klasifikace ze 6. 5. 1928, přepracovaná kompletní klasifikace ze 30. 4. 1930, kompletní klasifikace ze 6.10. 32, nové členění filosofie a logiky ze 30.1. 1933, přepracované členění filosofie a logiky z 28. 2. 1933.

Z přehledu vyplývá, že poslední kompletní členění je ze 6. 10. 1932. V něm se opravdu náboženská věda (filosofie) dostává opět na samostatné místo ve stupnici věd. Naopak filosofie je opět uvedena nerozlišeně na abstraktní a praktickou část a jejím obsahem je opět pouze metafyzika.

Definice filosofie je ovšem, jak vidíme na faksimile v příloze, v rukopisu přeškrtnuta a postupně ji nahrazují verze z 30. 1. 1933 a z 28. 2. 1933. V obou je nově logika začleněna pod filosofii, čímž se mění i původní schéma a číslování závěru stupnice. Upravená celá stupnice je zachována samostatně v deskách s OKL, ale mimo seřazený strojopis, a je spleená ze dvou strojopisů, první odpovídá verzi ze 6. 10. 1932 a pod ním je vložena verze rozdělení filosofie z 30. 1. 1933. Pravděpodobně tedy nepochází od Masaryka, ale je součástí přípravy na vydání OKL.

Za finální verzi můžeme tedy považovat kombinaci kompletní stupnice ze 6. 10. 1932, doplněnou poslední verzí vymezení filosofie a logiky z 28. 2. 1933, která v definici filosofie a logiky obsahuje poslední, rukou psané opravy.

Jak se tedy vyvíjela Masarykova klasifikace od první verze v ZKL až po tuto finální verzi?

Pohledem do přílohy s faksimiliemi původní tabulky klasifikace z PKL a OKL můžeme vývoj sledovat a můžeme si všimnout několika podstatných rozdílů.

Připomeňme, že verzi klasifikace ze ZKL zde nepřetiskujeme, protože mezi ZKL a PKL dochází jen k velmi drobným zpřesněním a doplněním:

a) u konkrétních věd je u fyziky a chemie vypuštěna mineralogie a krystalografie a jsou přehozeny kosmologie s kosmografií. Mluvnice je nahrazena označením dějiny jazyka (gramatika);

b) u praktických věd je k aritmetice přidána teorie průmyslového a napodobujícího umění.

Mezi PKL a OKL dochází přes jednotlivé verze k větším posunům:

Ve stupnici abstraktních věd:

a) Fyzika a chemie se oddělují od mechaniky do vlastního stupně číslo III., a tím se celé číslování stupnice posouvá.

b) Na pozici VIII. se před logikou objevuje náboženská věda (filosofie). Její součástí se stává etika, která byla původně zařazena v sociologii.

c) Logika se v konečné verzi posouvá až na poslední místo za metafyziku jako součást filosofie.

Ve stupnici konkrétních věd dochází k zásadnímu rozpracování stupnice konkrétních věd, které ukazuje, do jakých podrobností se Masaryk jednotlivým vědám věnoval. Není zde třeba tyto výčty zmiňovat jednotlivě, čtenář se s nimi může seznámit na faksimile v příloze. Pozoruhodný je přesun člověkoznanství u psychologie z kategorie konkrétních věd do praktických věd, kde se původně u psychologie nacházela pouze výchova. Podporuje to námitky některých kritiků, např. Flinta, že hranice mezi praktickými a konkrétními obory je vedena velmi arbitrárně, respektive že ji nelze opřít o jednoznačné kritérium pro všechny obory lidské činnosti.

Stupnice praktických věd je také podrobněji rozepsána, takže například místo praktické estetiky je nyní uveden „umělecký průmysl, výzdoba obydlí apod., architektura zahradní atd. Fotografie (film) umělecká, uspořádání uměleckých sbírek a jejich studium“. (OKL, Klasifikace věd ze 6. 10. 1932)

Z našeho hlediska filosofie vědy bychom mohli mít tendenci rozpracování konkrétních a praktických oborů přehlížet a zajímat se pouze o změny na stupnici abstraktních věd, kterým také nakonec budeme věnovat nejvíce času, nicméně neměli bychom přehlížet důležitost a pečlivost, kterou Masaryk věnoval konkrétnímu podřazení oborů. Má to i svůj filosofický význam. Jak si později ještě ukážeme, v Masarykově chápání konkrétnosti vidí např. Patočka jednu z nejmarkantnějších odlišností od Comtova pozitivismu. (Patočka 2006)

V rovině abstraktních věd však vidíme, že hlavní problémy Masarykovi způsobovalo umístění náboženské vědy a logiky a potom otázka, které abstraktní vědě vlastně podřídít etiku jako praktickou vědu, její zařazení se totiž měnilo mezi sociologií, náboženskou vědou a v jedné verzi i filosofií. Podrobněji se těmto problémům věnujeme u jednotlivých abstraktních věd v následujícím rozboru.

3.3 Soustava abstraktních teoretických věd

Masaryk věnuje podstatnou část všech verzí *Konkrétní logiky* (v ZKL je to 90 s. z 232, pokud nepočítáme filosofii) pojednáním jednotlivých abstraktních teoretických věd. Jde mu o objasnění jejich podstaty, aby ukázal, jak zapadají do stupnice.

Pojednání o každé vědě má standardně několik částí, z nichž každá zpravidla odpovídá novému paragrafu: začíná se vždy definicí vědy a jejím předmětem, dále jsou popsány metody, členění a místo v soustavě věd, následuje nástin dějinného vývoje, a nakonec je vždy zhodnocen její filosofický význam.

Pokud srovnáme výklad například s Bainovou a Wundtovou logikou, neučí Masaryk poznatky jednotlivých věd. Zatímco Bain uvádí u matematiky hlavní pojmy, axiomy a postuláty a rozebírá jednotlivé její části tak, že poskytuje objektivně poučný obraz matematiky, Masaryk znalost matematiky nezprostředkovává, ale předpokládá a spíše vypichuje hlavní problémy a polemiku kolem nich, podněcuje ke kritickému myšlení o nich. Protože jeho kniha je úvodem do filosofie, zaměřuje se u každé vědy na její význam pro světový názor a její filosofickou hodnotu. Na druhou stranu nepostupuje ani jako Comte, který samostatnou filosofii neuznává, ale ve svém *Cours de la philosophie positive* již přímo v jednotlivých vědách rozpracovává světový vědecký názor z nich vyplývající. (toto srovnání viz (Král 1968, s. 18)

Pro další pojednání jednotlivých věd je třeba podotknout, že ve třetí úpravě *Konkrétní logiky*, která se nám nejuplněji zachovala v OKL, Masaryk nepřepracovával a nedoplňoval původní text PKL, jak tomu bylo mezi ZKL a PKL, a pak ještě u předválečné revize, ale napsal úplně nový text. Přitom formuloval nově, jasněji, většinou také obsírněji myšlenky, které povětšinou zastával již v původním textu. Někde je samozřejmě doplnil o nové problémy a vývoj, který ve vědách za oněch 40 let, které dělí oba texty, proběhl. Když chceme na následující stránkách nabídnout stručný přehled Masarykova pojetí jednotlivých teoretických abstraktních věd, máme k dispozici dva různé texty, které v zásadě říkají to samé. Při referování postupuji proto tak, že přihlížím současně k oběma textům a citace a parafráze čerpám z obou, podle jejich vhodnosti pro stručný výklad. Pokud se objeví zásadní rozšíření oproti PKL, věnuji mu větší pozornost a i v celkové struktuře výkladu se přidržuji spíše obsáhlejšího textu z OKL.

Cílem srovnávací analýzy je tu jednak postihnout historický vývoj ve vnímání vědy v jednotlivostech i celku, mezi prvním vydáním KL a jejím posledním přepracováním. Jednak se zaměřuji obsahově na ty části Masarykova pojednání jednotlivých věd, které

jsou podstatné pro Masarykovu filosofii věd jako takovou, a otázky, které si vůči ní kladu v úvodu této práce. Z toho důvodu neshrnuje následující analýza rovnoměrně všechny části Masarykova výkladu. Části o vymezení jednotlivých věd, jejich metodách a filosofickém významu a většinou také rozbor hlavních problémů dané vědy referuji podrobněji, ale především z historických pasáží, z členění vědy do konkrétních a praktických věd a z formálních popisů vztahů věd na stupnici vybírám jen to v tomto ohledu podstatné.

3.3.1 Matematika

Samostatnost matematiky jako vědy nevyžaduje podle Masaryka žádný důkaz. Jejím předmětem je kvantita, tedy číselné, prostorové a časové relace. Tento předmět je naprosto odlišný od ostatních věd. Výlučnost matematiky spočívá v tom, že v ní duch vytváří svou tvořivou silou říší poznatků a intuitivně poznává nutnost svých soudů a úsudků.

V rozlišení tohoto apriorního poznání od aposteriorních poznatků ostatních věd se Masaryk odvolává na Huma. Přitom nepovažuje apriori za vrozené formy, ale za pojmy, které si duch může tvořit sám vlastní silou vedle pojmů získaných vnímáním. Pro Masaryka je rozsah možných apriorních představ široký, je jím vše, co duch „samočinně vytváří srovnáváním, analýzou a syntézou pojmů nabytých zkušeností“ (PKL, § 28, s. 74).

Jistotu apriorních poznatků určujeme stejně jako jistotu empirických poznatků, tedy např. podle zásady totožnosti, sporu a vyloučeného třetího.

Apriorní myšlení jako takové je samozřejmě zajištěno pouze v sobě a jistota jeho shody ze zkušeností. Přičemž jistotu vnějšího světa považuje Masaryk za realisticky věrohodnou a vzájemná konzistence apriorních nebo empirických poznatků se zkušeností je v obou případech testována stejně: shodou s empirií. (PKL, § 28, s. 75)

V důsledku této úvahy není pro Masaryka rozdíl mezi apriorní matematikou a ostatními vědami rozdílem stupně, neboť tvoření apriorních poznatků logickými metodami z empirických faktů probíhá i v ostatních vědách. Rozdíl je tu spíše v povaze předmětu, kdy kvantitativní relace jsou natolik jednoduché a určité, že z nich naše představivost a pojmotvorba dokáže snadněji vytvářet jisté poznatky. Cit zde zasahuje nejméně, aby kalil soudnost, a nejběžnější matematické relace se vyskytují na všech předmětech, že z nich odvozené matematické pojmy i díky trénování od mládí jsou do jisté míry fixovány ve své apriornosti. (tamtéž)

Proto se také stávají matematické definice a důkazy logickým ideálem a matematický jazyk uznávaným vzorem oproti mnohmluvným vědám, do nichž značně zasahuje cit, jako je třeba estetika. (tamtéž)

Není to však tak, že by apriornost matematiky vyplývala ze subjektivních, apriorních nazíráních forem času a prostoru, s tím Masaryk zásadně nesouhlasí. V PKL toto pojetí připisuje stručně Kantovi, v OKL (§ 51, s. 156/1) věnuje podrobnější rozbor tomu, proč tento názor z Kantova učení vyplývá spíše, než že by ho Kant přesně a výslovně formuloval. Každopádně Masaryk s touto diskontinuitou mezi matematikou a ostatními vědami, která by tu vznikla, nesouhlasí a připisuje ji, jako již v pasáži o noetice, Kantovu zaměňování logických a psychologických podmínek poznání. Na jiném místě říká, že kantovské pojetí zatemnilo a „zmystičtilo“ problém tím, že z apriornosti matematiky udělalo cosi výlučného.

Možnost matematiky a každé další vědy „je dána receptivností vědy a tvořivostí ducha“, jistoty je v matematice i v ostatních vědách dosahováno přes stejná logická pravidla. (PKL, § 30, s. 76)

Masaryk se zabývá také poměrem matematiky k logice, z různých pohledů na jejich vzájemný poměr volí ten, že matematika je samostatnou vědou s vlastním předmětem a matematizace předmětů ostatních věd jejich měřením a kvantifikací z ní dělá jejich obsahový podklad. Zatímco logice podléhají všechny vědy co do pravidel myšlení, ale pro žádnou není obsahem. Matematika pouze jako nejrozvinutější a první rozvinutá věda sloužila vždy jako ukázka logického myšlení.

V našem výkladu vynecháme jistě poučné dějiny vývoje matematiky, kterým nicméně Masaryk věnuje v PKL dvě strany knižního textu a v OKL 7 stran strojopisu. Snad jen tolik, že v OKL také zmiňuje novější matematický vývoj u Hilberta, Cantora a i neukleidovské geometrie a Einsteina. Byť vše pouze stručně glosuje, když neukleidovské geometrie a Cantorovu Mengenlehre uvádí jako příklady pokročilé abstraktnosti matematiky, kterou kvituje, protože si všímá, že moderní přírodověda si už s dřívější názornou matematikou a geometrií nevystačí, jak ukazují právě Einsteinovy aplikace neukleidovské geometrie na mechaniku (OKL, § 35, 167).

Pozoruhodné je, jak rozsáhlou literaturu k oboru matematiky Masaryk uvádí, komentovaný seznam literatury má čtyři strany zahrnující i výše zmíněné autory a problematiky, stejně jako literaturu k historii matematiky, včetně knih o matematice přírodních národů. Na první straně tohoto seznamu najdeme odkazy na knihy o filosofii matematiky, kde se ukazuje, že Masaryk své odmítnutí kantovského pojetí matematiky

podkládá mimo jiné Couturatem, kde tento dokazuje analytičnost věty $5+7=12$, a také Brentanovým *Versuch über Erkenntniss*, vydaným posmrtně Krausem v roce 1925, kde Brentano provádí důkaz analytické povahy Euklidova 11. axiomu. (OKL, § 35, 169/2a) Význam matematiky pro filosofii je dlouhodobě uznáván, matematika je pro filosofii vzorem jasného a přesného myšlení. Na druhou stranu může matematika ohrozit vědecké myšlení, když napodobení její metody v jiných oborech místo pozorování přináší předčasnou argumentaci a apriorní konstrukci pojmů. (PKL, § 33, s. 82) Tyto tendence matematizovat i vědy, kterým to nepřísluší, leží Masarykovi na srdci i při posledním přepracování v OKL, když odmítá Humovu myšlenku, že pouze matematika je vědou, a Kantovu snahu obhájit přírodovědy jejich matematizací. (OKL, § 36, s. 169/2) V krátkém dovětku k významu matematiky v OKL také Masaryk vyzdvihuje význam matematiky pro výchovu a vzdělávání a podporuje snahy středoškolských učitelů rozšířit středoškolské penzum z matematiky. (OKL, § 36, s. 169/3) (Dnes by byl zřejmě příznivcem zavedení povinné státní maturity z matematiky.)

3.3.2 Mechanika

Mechanika zůstává velmi obecnou a abstraktní vědou, protože pohyb, jímž se především zabývá, může být uchopen s velkou jasností a na všech smyslových i imaginárních předmětech. Zatímco však v PKL Masaryk definoval mechaniku jako vědu o pohybu hmoty a hybných silách (PKL, § 34, s. 83), v OKL ji od počátku definuje jako vědu o pohybu a rovnováze neživých těles, neboť jak říká podle principu d' Alemberta, lze každý dynamický problém redukovat na statický problém. (OKL, § 57, s. 170)

Mechanika je stále apriorní vědou ve výše vylíčeném smyslu, ale v omezenější míře než matematika. Mechanik již musí bedlivě pozorovat a měřit a spojovat indukci s dedukcí. (PKL, § 34, s. 83) Masaryk odkazuje na Planckovo odmítání přísně deduktivního výkladu mechaniky, na druhou stranu vymezuje své pojetí mechaniky i proti pokusům, jako jsou například Kirchoffovy *Vorlesungen über Mechanik*, 1876, formulovat mechaniku jako čistě popisnou vědu v duchu humovského pozitivismu. (OKL, § 59, s. 176) Podle Masaryka je pojem síly, respektive energie, dán stejně zkušenostně jako pojem pohybu (tamtéž).

Dělení mechaniky na abstraktní a konkrétní část provádí Masaryk odlišně od Comta, když abstraktní část podle něj zkoumá spíše obecné zákonitosti pohybu, konkrétní pak pohyb fyzických těles, např. nebeskou mechaniku.

Z hlediska uspořádání na stupnici věd stojí mechanika na druhém místě za matematikou, z mnoha důvodů především však pro své rozvinutí plně využívá plody matematiky a geometrie, jak se prý vyjádřil Leonardo da Vinci: matematika nachází v mechanice svůj ráj. (PKL, § 37, s. 84). Na druhé straně je mechanika úzce spřízněna s fyzikou, až ji někteří, podle Masaryka neoprávněně, považují za součást fyziky. Také neoprávněně se někteří moderní přírodovědci snaží převést celý svět na mechanický výklad, podle Masaryka jim pojem změny mylně splývá s pojmem pohybu. (tamtéž) Podle Masarykova názoru „pohyb a klid jsou docela jiného rázu než například teplo nebo magnetismus“ (OKL, § 60, s. 178), proto mechaniku od fyziky odděluje. Pokud tyto fyzikální fenomény vykazují také pohyb, je samozřejmě mechanika pro fyziku přirozeným podkladem, jako to odpovídá pojmu stupnice abstraktní věd (tamtéž).

Podobný význam má pak mechanika v dalších vědách, jako jsou fyziologie, nebo dokonce psychologie. Nikdy nejde o to redukovat fenomény těchto věd na pohyb, ale pohybová složka těchto fenoménů může být pomocí mechaniky vědecky uchopena. (OKL, § 60, s. 178) V PKL se Masaryk domníval, že v duchovědách má však mechanika pramalý význam, nanejvýš může být ve svém dělení předobrazem sociální statiky a dynamiky v sociologii. (PKL, § 37, s. 85).

Její celkový filosofický význam je však značný, je praobrazem vědy, ve které lze s jistotou predikovat, a je tak, jak říká Laplace, lidskou náhražkou božské vševědčnosti. Pojem vědeckého zákona nejspíše vznikl a může být nejsnáze demonstrován na mechanice a praktické uplatnění předvídání např. v astronomii podstatně přispělo k rozvoji vědeckosti moderního myšlení (PKL, § 39, s. 85). Také z ní moderní logika odvodila pravidla moderního vědeckého vysvětlování speciálních jevů obecnými zákony, např. pohybů těles z gravitačního zákona. (PKL, § 39, s. 86) Takto se Masaryk vyjadřoval o významu mechaniky v PKL. Poněkud zvláště uzavírá Masaryk nové pojednání mechaniky v OKL paragrafem, ve kterém vyzdvihuje filosofický význam mechaniky takto: „Filosofický význam mechaniky je dán významem pohybu pro člověka a celý život. Život je právě v pohybu, celý život je prací, pohybem. Ve věčném kolotu věcí člověk touží po klidu a snaží se dosáhnout rovnováhy.“ Paragraf dále pokračuje poukazem na to, že na důležitost spočinutí a pevného bodu poukazyval již Aristoteles a odvinul od něj svůj argument pro teismus. (OKL, § 62, s. 181) O původním významu mechaniky pro rozvoj vědeckého myšlení a pojem vědeckého zákona nepadne ani slovo. Naštěstí je tento paragraf výjimkou v jinak střízlivém přepracování původní vědecké práce a vlastně si díky němu můžeme uvědomit, jak překvapivě věcný a vědecky pečlivý Masaryk jinak zůstává,

přestože by věku 76 let a v pozici uctívané ikony moudrého „tatička“ národa měl vlastně na výše uvedený styl tak trochu nárok.

3.3.3 Fyzika

Oproti relativně jednoduchému vymezení předmětu fyziky v PKL, „vlastnosti a změny hmoty v jejím molekulárním složení, tedy tvrdostí, pružností, soudržností atd., pak teplem a světlem, elektřinou, galvanismem, elektromagnetismem a magnetismem“ (PKL, § 40, s. 86), si v roce 1926 Masaryk všímá, že hranice fyziky směrem k mechanice je více rozostřená, když se do ní často klade akustika a obecně se mění názory o podstatě fyzikálních procesů, stále však lze fyziku vymezit jako soubor vnitřně souvisejících skupin jevů mezi mechanikou a fyzikou, mezi něž patří i ty výše uvedené. (OKL, § 64, s. 183)

Z úvah o dělení fyziky je asi nejzajímavější, jak Masaryk vymezuje abstraktní fyziku. Říká, že jejím úkolem je hledat vymezení a vzájemnou souvislost fyzikálních sil, že jejím vlastním předmětem jsou smysly nepostižitelné atomy. Oproti tomu předmětem konkrétní fyziky jsou v přírodě pozorovatelné věci a jevy. (OKL, § 64, s. 184)

Na moderní fyzice vadí Masarykovi přílišná matematizace a domnívá se, že Faraday jakožto nematematik reprezentuje moderní fyziku lépe, než to činí mnozí současní fyzici. Fyzika prostě není beze zbytku matematikou a Masaryk považuje takový přístup za omyl. Jde mu o to, že matematickému fyzikovi sice matematické vztahy symbolizují fyzikální jevy, ale to neznamená, že ve fyzice nejde o smyslově názorné jevy. (OKL, § 65, s. 185)

V poměru fyziky k ostatním vědám uvádí Masaryk různé příklady, kde fyzika je oporou vědám ve stupnici nad ní, ale u sociologie konstatuje, že označování sociologie za sociální fyziku je již přežitě a vyplývalo z neurčitosti, která ve vznikající sociologii panovala. (OKL, § 65, s. 186)

se opět dostává do silné polemiky s nastupujícími trendy ve fyzice, když má shrnout metody fyziky. Považuje ji především za hlavní induktivní vědu, pracující s pozorováním, dále za vlastní doménu experimentů a až za třetí také za deduktivní vědu, jak tomu je podle něj s každou rozvinutější vědou. Tyto dedukce musí být následovány indukční verifikací. Příkladem je například Leverrierův objev Neptuna na základě výpočtů. (OKL, § 66, s. 188)

Dále Masaryk uvádí srovnávací metodu, a myslí tím použití analogií, jako je „astronomie atomu“ (OKL, § 66, s. 188), kdy má nejspíše na mysli Rutherfordův model atomu,

nazývaný také „planetární“, z roku 1911, následovaný pak v roce 1913 Bohrovým modelem atomu, za který dostal Bohr v roce 1922 Nobelovu cenu.

Vysvětlování „složitosti jevů složitých z jedinců malých“ (OKL, § 66, s. 189) považuje za přirozené a dělení molekul na atomy a v nich dále na elektrony a možná i další částice se mu jeví oprávněné v tom, že se jedná o skutečná tělíška, a ne o hypotetické fikce.

Právě prostupování moderní fyziky skutečnými fikcemi však pozoruje s nedůvěrou. Vybudování moderní fyziky na hypotézách, které se odpojují od názornosti empirické verifikace, považuje za důsledek pozitivismu a jak říká humeismu (řadí sem např. Macha). Úsilí o nenázornost považuje za nesprávné a dovolává se přitom Plancka. Sklon k matematizování fyziky spojuje s tímto úsilím: „Tento divný nihilism nenázornosti chytá se matematiky jako záchrany“ (OKL, § 66, s. 189).

Vyvrcholení této „mathematickosti“ ve fyzice vidí v něčem jiném než v teorii relativity:

„Je to nepochopení matematiky a jejího užívání v těchto vědních oborech, ve který kvantifikace, měření a sčítání je dáno. Těmto fyzikům matematickým aritmetické a geometrické formule stávají se symbolem, za kterým defacto se skrývá smyslová obraznost. Nezřídka tento směr upadá v matematický mysticism, hledající jako staří pythagorejci v čísle podstatu fyzikálních jevů.“
(OKL, § 66, s. 189)

Tento rozsáhlejší citát zde uvádím, protože vystihuje Masarykův postoj k jednomu ze zásadních obrátů ve fyzice, ke kterému došlo právě za Masarykova života, v rozmezí mezi napsáním PKL a novým zpracováním konkrétní logiky v OKL. Fyzika konce 19. století a fyzika 20. let 20. století jsou jako dvě odlišné vědy. První: klasická fyzika se zdála být zakončena Maxwellovou jednotnou teorií elektromagnetismu, kinetickou teorií, propracováním termodynamiky. Většina obvyklých jevů byla uspokojivě vysvětlena a neočekávaly se nové objevy. Tato dokonalá budova se začala bořit, když při výzkumu okrajových jevů došlo k několika zásadním objevům, počínaje již v roce 1881 Michelson-Morleyovým experimentem, Hertzovým popisem fotoelektrického jevu v roce 1887, Thomsonovým objevem elektronu 1897. První dva z těchto jevů uspokojivě vysvětlil teprve Einstein v jeho zázračném roce 1905. Objev elektronu vedl k hledání odpovídajícího modelu atomu, které vyústilo v rozvoj kvantové fyziky.

Zdá se, že Masaryk podobně jako velké množství jeho současníků, včetně samozřejmě a možná především, klasických fyziků samotných, měl velké potíže tyto změny vstřebat a zařadit je do svého vědeckého obrazu světa. To není nepodstatná okolnost vypovídající o Masarykovi samotném, ale má přímý dopad na udržitelnost jeho představy jednotné vědecké metafyziky, která má být předmětem filosofie.

Z výše uvedeného vyplývá, že Masaryk neměl ani tak problém, s dalšími objevy jemnější struktury atomu, tedy objevem elektronu jako takového. Problém však měl s tím, že se fyzika musela čím dál hlouběji uchýlovat k nenázornému matematickému vyjádření, aby zachytila zvláštní chování elektronů a dalších jevů. Tento krok není pro Masaryka dostatečně zřejmý a odůvodněný.

Seznamme se s Masarykovým hodnocením Einsteinovy teorie z pozice poučeného a intelektuálně poctivého současníka:

„Pokud se Einsteinových teorií týká, nezdá se mi, že jeho teorie je vlastním jednotivem fyziky, jak to bylo řečeno, je to právě nepochopování a přeceňování matematiky vůbec. Co do věci samé nedovedu si o Einsteinovi a jeho následcích udělat úsudek, ale tolik vidím, že se do této teorie neprávem vnáší extrémní relativism. Tento relativism vidím i u těch fyziků, kteří odmítají teorii relativní, považují axiomatické položky fyziky pokládají za konvencionální. I to je myslím názor přepjatý.“ (OKL, § 66, s. 190)

Masaryk ještě upřesňuje, že právě Einsteinovu teorii relativity a Bohrovu teorii spektrálních čar považuje za přepjatý ultrapozitivismus v tom, že se spokojuje se stanovením co možná všeobecných zákonů a rezignuje na věcný a kauzální výklad, a jeho ideálem je nenázornost. Masaryk považuje tuto matematizaci za podobné přecenění fyziky, jakého příkladem je Spinozův pokus vyložit etiku způsobem matematických důkazů. (OKL, § 67, s. 192)

Bez ohledu na tento vývoj považuje Masaryk fyziku za hlavní pramen filosofie „po stránce věcné i metodické“ (OKL, § 68, s. 194). Je pramenem přesného pozorování, což není v rozporu s tím, že moderní fyzika dávno překonala možnosti našich smyslů, a stala se tak abstraktní, když se odpojila od noetického světa běžného člověka. Nemusí se proto vzdát realismu, naopak možnost měřit a nepřímo pozorovat atomy a elektrony je pokrokem oproti jejich roli pouhých užitečných fikcí.

Naopak se Masaryk domnívá, že moderní fyzika se vzdaluje humovskému a kantovskému strachu ze subjektivity, když ukazuje, že fyzikální pojmy síly a hmoty nejsou neoprávněné, i když prýští ze smyslů. Fyzika jim atomovou teorií dává objektivistický základ. Jiné vyvrácení pozitivistického strachu z antropomorfismů vidí Masaryk v příkladu Maxwellova démona, který byť jako myšlenkový experiment dokládá, že svět se nedá vyložit pouhým pohybem. (OKL, § 68, s. 195).

Jiným, filosoficky inspirativním objevem moderní fyziky je pro Masaryka zákon entropie „poznání, že při všech fyzikálních pochodech v dané soustavě sluneční vniká více tepla, než se dá zpět převést na jiné druhy energie“. Z této druhé termodynamické věty, jak Masaryk vysvětluje, má plynout důsledek, že „v dohledné době nastane všeobecné

umrtvení teplem“. Tento fenomén tepelné smrti vesmíru byl v Masarykově době považován za vyvrácení představy nekonečně dlouho existujícího vesmíru. Masaryk také spekuluje, zda tu není pak nutná nějaká představa počátku tohoto jednosměrného procesu způsobeného mimosvětským zásahem. Tedy jakási moderní fyzikální obdoba Aristotelova nehybného hybatele. Proti tomu by samozřejmě určitě něco namítali pozitivisté, jako např. Mach. (OKL, § 68, s. 196). Masaryk tyto úvahy nepředkládá jako pevně zformované, spíše je zpovzdálí sleduje a komentuje, aby ukázal, kde se fyzika stává oním pramenem filosofie (metafyziky).

K této kapitole o fyzice je ještě třeba podotknout, že jakkoliv jsou Masarykova vyjádření k moderním fyzikálním teoriím relativně stručná a zčásti odmítavá, předkládá v poznámce o literatuře k této kapitole opět obsáhlý komentovaný seznam, kde uvádí množství děl zahrnujících originální odborné výklady relativistů, popularizační výklady různých autorů, noetické a filosofické rozbory a také kritická a zdrženlivá díla.

Ve dvacátých letech probíhala právě o Einsteinově teorii ještě živá diskuze, jak Masaryk sám poznamenává v úvodu k poznámce. Einstein publikoval roku 1905 svou speciální teorii relativity a roku 1915 obecnou teorii relativity, jejich přijetí však bylo jen pozvolné, takže když Einstein dostal v roce 1922 Nobelovu cenu za fyziku, obdržel ji oficiálně za vysvětlení fotoelektrického jevu s dovětkem „a za příspěvek k teoretické fyzice“ pro případ, že by na teorii relativity přeci jen něco bylo.

Masarykův postoj je přinejmenším stejně zdrženlivý: není schopen věcně rozhodnout, zda na tom něco není, ale z výše uvedených důvodů se mu tento vývoj ve fyzice nelíbí. Největší metafyzický přerod své doby, učiněný na základě přísné vědy a potvrzený empirickým výzkumem, tak Masaryk nepochopil, jak sám přiznává, nebylo to ostatně v silách většiny jeho současníků.

3.3.4 Chemie

Při vymezení předmětu chemie vychází Masaryk z tehdy obvyklé definice, že předmětem chemie je slučivost/rozlučivost hmoty, nazývaná také afinita (OKL, § 69, s. 197), která je odlišná od fyzikálních přeměn, dochází k ní na úrovni „atomů a molekul“ (tamtéž), přičemž nová sloučenina získává vlastnosti, které slučované prvky vůbec neměly. (PKL, § 46, s. 92)

Jak v PKL, tak v OKL si Masaryk klade otázku, co je podstatou této slučivosti, a v obou případech považuje odpověď na tuto otázku za zatím neobjasněnou. Uvádí spekulace,

kteřé v ní vidí jakousi molekulární mechaniku. V té době ještě nebyl dopracován a obecně přijat model atomu, a nebyl tak také znám princip chemických vazeb (Linus Pauling dostal za výzkum chemických vazeb Nobelovu cenu až v roce 1954).

Pozdní Masaryk si v OKL k vymezení této vědy dovolí opět i jednu volnější analogii: Chemie by mohla být označena za „psychologii hmoty“ v tom smyslu, že se pomocí ní dobíráme vnitřních vlastností hmoty, a tak poznáváme jednotlivé prvky, z nichž je hmota vlastně složena (OKL, § 69, s. 198). V PKL je jen zmínka, že chemik v laboratoři „stojí před osobnostní hmoty“. (PKL, § 51, s. 95)

Zároveň si stejně jako u fyziky všímá, že jedno z hlavních úsilí vědců – zjednodušit a sjednotit výklad světa – se promítá do snahy zredukovat počet prvků. Není jasné, k čemu tím odkazuje, protože toto určitě není ani tehdy cílem analytické chemie.

Ve vztahu k zařazení chemie na stupnici Masaryk nepochybuje o jasné hranici směrem k biologii, ale klade si otázku, jak se bude dále vyvíjet vztah chemie a fyziky. Tak, jak fyzika proniká hlouběji do jádra hmoty, ukazují se i chemické síly elektrickými jevy (Masaryk si všímá, že to tvrdil už Helmholtz), a tak je otázka, zda nebude nakonec chemie zcela pohlcena fyzikou. Na druhou stranu se například Mach domnívá, že v konečném důsledku chemie pohltní fyziku. Masaryk přiznává, že vývoj vědy opravdu ukazuje hluboké prolínání obou věd, jeho hledisko je však takové, že kdyby i v budoucnu obě vědy, nebo dokonce všechny tři abstraktní přírodní vědy, včetně mechaniky, měly splynout pod jednu zastřešující přírodní vědu, budou mít vždy každá svůj obor a své metody a svou stupniční samostatnost. (OKL, § 71, s. 200)

Metoda chemie se sice také vyznačuje značným důrazem pozorování, měření a vážení s velkou přesností, její důraz je však v tom, co Masaryk nazývá analýzou a syntézou.

Analýza je v Masarykově pojetí cestou ke zjednodušení mnohosti chemických jevů do systému a řádu prvků (periodická tabulka), vlastním cílem chemie je však syntéza, která jednak verifikuje analýzu, jednak je sama tvůrčí (OKL, § 72, s. 202). Zde myslí Masaryk zřejmě na pokroky syntézy v organické chemii, která již dokázala syntetizovat hroznový cukr a močovinu a slibovalo se od ní mnohé pro zemědělství, a tím i pro „řešení sociálního problému“, tedy hladu. (OKL, § 73, s. 205)

Na rozdíl od fyziky je chemie více odkázána na laboratorní prostředí, a proto je experimentální i její čistá abstraktní větev. (OKL, § 72, s. 202)

V historii chemie si Masaryk již všímá i objevu radioaktivních prvků a jejich dopadů na původní tezi o neměnnosti prvků a atomů. (OKL, § 73, s. 205) Je vidět, že Masaryk obdivuje bouřlivý pokrok, kterým přírodní vědy právě procházejí, domnívá se, že pokud

v matematice člověk zažívá ideál vědy a v mechanice predikce, v chemii můžeme okusit lidsky omezenou všemohoucnost. Myšlenka, že chemická syntéza dokáže napodobit přírodu, je pro něj ohromující. V pasáži o významu chemie v tomto ohledu nacházíme jednu chronologickou nejasnost na listu datovaném v OKL dnem 21. 12. 1926, čteme: „Co toto píši, zpráva přichází z Anglie o přeměně radia v helium a chemik anglický Ramsay uvažuje o snech starých a jak jsme dávno myslili odbytých alchymiků“ (OKL, § 74, s. 206). Problém je v tom, že tento objev učinil Ramsay v roce 1895 a tato skutečnost by měla být Masarykovi známa nejpozději v roce 1904, kdy Ramsay získal Nobelovu cenu za objev vzácných plynů a psalo se tehdy jistě i o jeho objevu pozemského helia přeměnou z radia. To by ukazovalo na to, že část o chemii je starší, a byla součástí ještě předválečné revize, její vzhled a ani ostatní obsah to však nepotvrzují. Je také možné, že tato zpráva se k Masarykovi dostala z nějakého důvodu až v době revize ve 20. letech, když se začal o chemii opět zajímat. Literatura ke kapitole o chemii jinak obsahuje i tituly z roku 1926, zde tedy datování souhlasí.

Z chemických zákonů si Masaryk všímá Mendělejevova periodického zákona a uvažuje o jeho monistické interpretaci, že by totiž hmota byla ve své podstatě jediná a homogenní. Oproti fyzice se domnívá, že v chemii má pozitivismus svůj úkol, aby čelil přetrvávající mytičnosti, a zdá se mu, že zde nemá sklony k subjektivismu jako ve fyzice. (OKL, § 74, s. 208) Silný důraz vidí i v chemii v rámci zjednodušení a sjednocení obrazu světa.

3.3.5 Biologie

Svůj rozbor biologie jako vědy ve stupnici abstraktních věd zahajuje Masaryk v OKL, víceméně přepisem prvního paragrafu z PKL, nesoucího se zejména v duchu polemiky mezi mechanismem a vitalismem. Samostatnost biologie se opírá o to, že životní jevy se více odlišují od chemických než chemické od fyzikálních. Někteří se sice domnívají (Masaryk v PKL odkazuje na O. Schmidta), že život (buňku) jednou vytvoříme na základě chemie. Mnozí však prohlašují aktivní autonomii živého tvora za projev zvláštní energie. Masaryk se sice domnívá, že samostatnost biologie by byla nezpochybnitelná v obou případech, a nestaví tak svůj výklad přímo na argumentech vitalismu, říká však, že toto pojetí činí nezávislost biologie zjevnější, a sám je ilustruje odkazem, který nás nenechává na pochybách, kam se Masaryk přiklání:

„Částice železa – abychom použili pro naše protichůdné mínění slov význačného fyziologa – není touž věcí, prochází-li v meteoritu vesmírem, či v kole lokomotivy pádí po kolejích, nebo protéká-li v krvince básníkovou skrání: právě o tuto skrání se jedná, totiž

o to, že organizace individuální živé bytosti vyžaduje něco více než fyzikální shluk, tolika a tolika částic.“ (PKL, § 52, s. 95)

Na tuto polemiku v roce 1926 navazuje: „Tak asi napsal jsem v roce 1885, zdůrazňuje takto svůj názor protimechanický a protimaterialistický, [...] v době, kdy mechanický názor na svět a život byl rozšířený a směrem revoluce 1848 radikálně agresivní.“ (OKL § 75, 209–210) Soudobá situace se mu však jeví odlišně: „Dnes mechanism a materialism je v biologii téměř překonán“ (tamtéž), a to především v tom nejpodstatnějším ohledu: „organism nepokládá se za stroj“ (tamtéž).

Právě rozdíly mezi strojem a organismem Masaryk pečlivě vyjmenovává:

Stroj vykonává práci jen jedním směrem	x	Organismus pracuje všemi směry
Stroj pracuje pod řízením organismu	x	Organismus je samosprávný
Organismus lépe reaguje na vnější vlivy	x	Stroj reaguje velmi omezeně
Organismus kompenzuje porušenou část vypadne šroub	x	Stroj je nepoužitelný, sotva z něj
Organismus se vyvíjí	x	Stroj se nevyvíjí

Proto se Masarykovi zdá přiměřené mechanicismu naroveň stavět vitalismus. Jak si však všímá, existují různé formulace mechanicismu i vitalismu, stejně jako různé kompromisní postoje, a tyto verze se rozcházejí v pohledu i na tak základní otázky, jako je zákon zachování energie. (OKL, § 75, s. 210).

Masaryk by se pro svůj odpor k primitivnímu mechanicismu přihlásil spíše k vitalismu: „kdyby se neobával, že pojem vitalismu je velmi neurčitý“ (OKL, § 75, s. 211). „Nemůžeme tedy tvrdit s Králem, že se Masaryk „přihlašuje opět výslovně k vitalismu“ (Král 1968, s. 125) a má k němu jen terminologické výhrady. Spíše se zdá, že Masaryk přes odpor k mechanicismu nenachází verzi vitalismu, která by ho uspokojila. Domnívá se, že v biologii stále panuje myth a mytičnost, a to jak na straně mechanistické (zde za něj považuje nekritický darwinismus), tak na straně vitalistické. (OKL, § 79, s. 223)

Za vlastní metodu biologie považuje srovnávání (OKL, § 78, s. 220), ale nezbytná je i kombinace ostatních metod, přičemž vedle experimentování (OKL, § 78, s. 221) vidí místo i pro dedukci a apriorní soudy: „Z koncensu organismů dovedný biolog usuzuje z jednoho jevu jev druhý, pátraje po vzájemnosti organické, z jedné kosti vytvoří si geniální vědec celé zvíře“ (tamtéž). V PKL zmiňuje v této souvislosti Goetha: „Goethovy geniální dohady jsou obecně známy, [...] nejpřesnější empirie znamená spíše hledání, než

nalézání.“ (PKL, § 53, s. 96) Je to zřejmě s ohledem na Goethovu morfologii, které by skutečně odpovídal princip, že celek se promítá do každé části, a lze tedy z části (kosti) odvodit celek (zvíře), není však jisté, do jaké míry by to Masaryk považoval zároveň za apriorní soud ve smyslu, v jakém apriori uznává. Cestu z mytičnosti biologie každopádně spíše vidí v rozvoji experimentální biologie a obecně ve zpřesňování biologické metody i pod vlivem zpřesňování metod fyziky a chemie. (OKL, § 79, s. 223)

Kvituje, že biologové také usilovně pracují na propracování filosofie biologie, a k tomu přidává poznámku, která, pokud mu dobře rozumím, směřuje k jinde požadovanému filosofickému odbornictví, tedy k tomu, aby filosofii dané vědy dělali spíše odborníci, ovšem filosoficky v ní vzdělaní. Říká totiž: „Dnes biologie, jakož i dříve má dvojí tvářnost, totiž jestli je pěstována lékaři nebo mlékaři, přírodozpytci nebo filosofy.“ (OKL, § 79, s. 224)

Kapitola o biologii obsahuje také Masarykovu polemiku s darwinismem, z níž zde shrnuji hlavní body:

1) Biologie přináší jasný pojem účelnosti, kterou darwinismus neguje nebo ji nemotorně vykládá jako mechanickou hru nahodilých sil. Oproti tomu se jeví přizpůsobování organismu okolí jako teleologické.

2) Otázka vzniku života: přes veškeré úspěchy se nedaří napodobit. I jediná buňka je komplikovaný mikrokosmos, a tak stále platí, že živé vznikne jen ze živého. Samovolný vznik života se tak zdá nepravděpodobný, stejně jako jeho přinesení na zem meteority nebo jeho věčná existence. Proto zbývá nějaká forma stvoření – byť i tady vyvstává otázka souladu s druhým termodynamickým zákonem a s přírodními zákony vůbec.

3) Platí disjunkce teleologie x náhoda. Pokud Darwin přijímá účelnost teleologie, nemůže ji vykládat mechanicky, jak se snaží. Je to taková teleologie zjemněná bojem o přežití.

Masaryk vidí za úspěchem darwinismu kombinaci psychologických a historických vlivů: popularizovaný vědecký materialismus se zálibou v mechanickém výkladu, odpor proti církevnímu náboženství zneužívanému státní mocí a konečně fantastičnost tíhnoucí k domněle jednotnému vědeckému názoru na svět. Darwinismus je tak pokračováním starší mytické a mystické přírodní filosofie. Je takovou pravou „přírodovědeckou robinsonádou“. Darwinova selekce bojem o život se zdá lidem realistická, ale ve skutečnosti se vůbec nevyskytuje v takové míře, jakou Darwin potřebuje. (OKL § 80, s. 227)

Pojem boje sám mu přijde nejasný: Je to boj mezi druhy nebo mezi individui téhož druhu a druhu jiného? Zničí se bojem vždy jeden soupeř? Nejsou časté případy, že se utuží oba? A zvítězí vždy schopnější? (OKL § 80, s. 228)

Darwinisté na druhou stranu přijdou Masarykovi velmi přizpůsobiví, jako by mohli být začlenění do každé teorie: etiky, práva a politiky, socialisté je přijali jako učení demokratické (mylně), přizpůsobili se i pozitivnímu náboženství, i když (až na výjimky) jsou proti náboženství. Proto se Masarykovi zdá, že darwinismus vlastně nemá metodu a nakonec musel ustoupit lamarckismu a neolamarckismu a novému evolucionismu, které kladou větší důraz na pečlivé pozorování, morfologii. (OKL § 80, s. 229) To odpovídá přesvědčení rozšířenému právě jen v období 1880–1920, že darwinismus se jako vysvětlující model vnitřně vyčerpal, toto období nakonec skončilo moderní syntézou darwinismu a genetiky ve 20.–30. letech, a s tím spojeným nástupem neodarwinismu.

Tyto úvahy opět Masaryk podkládá rozsáhlou literaturou k celé polemice (OKL, s. 232a–c, tentokrát ze 3. 1. 1927).

3.3.6 Psychologie

Psychologii trvalo déle, než se osamostatnila jako věda. Kant se domníval, že nikdy nemůže být vědou, protože se nemůže opírat o matematiku ani experiment. Comte jí upíral samostatnost, protože v ní není možný metodický základ vědy – pozorování třetí osobou. Proto byl ochoten připustit ji jen jako součást biologie. V PKL ještě Masaryk proti těmto přetrvávajícím názorům psychologii hájí argumentem, že ačkoliv je méně přesná než biologie, jde o obdobný rozdíl v přesnosti jako mezi biologií a chemií i mezi jinými sousedními vědami stupnice navzájem. Za druhé je předmět psychologie – vědomí – předmětem sui generis, a je to zajištěno Descartovým cogito ergo sum. (PKL, § 58, s. 102) V OKL již se Masaryk omezuje v úvodu na konstatování, že navzdory Kantově a Comtově významné autoritě se dnes psychologie obecně považuje za vědeckou a samostatnou. (OKL, § 81, s. 233/1)

Při vymezení předmětu psychologie se v OKL již Masaryk neodvolává na Descarta. Předmět charakterizuje stále jako „vědomí – duševní dění, duševní jevy, duševní činnosti – jichž jsme si bezprostředně vědomí“ (tamtéž), ale říká, že jeho charakterizování vlastnostmi, jako např. že tyto jevy nejsou prostorové, není tak podstatné jako samotné uvědomění si rozdílu mezi duševním, subjektivním a přírodním, objektivním (tamtéž). Jde mu tedy stále o psychologii jako vědu na půdě subjektivního vědomí. Podle Masaryka

předmětem psychologie primárně není duše, ale to neznamená, že se její podstatou nemá psychologie vůbec zabývat. Vztah přirovnává ke vztahu fyziky a chemie ke hmotě, ovšem s rozdílem metody a vědecké přesnosti. (OKL, § 81, s. 234)

V rukopisné poznámce v OKL řazené jako s. 233/2 Masaryk dodává, že už Leibniz zavedl i pojem nevědomí, často také označovaný jako podvědomí, a z toho pojmu pak Hartmann udělal celý systém. Masarykovi přijde, že je to zástupný pojem pro vše, co v duševním dění a činnostech nedokážeme jasně vysvětlit. Často takto nevědomí nahrazuje například instinkt. Celou problematiku staví stranou jako zatím značně nejasnou.

Pro vymezení předmětu je tentokrát zajímavé i to, jak Masaryk dělí předmět psychologie mezi abstraktní a konkrétní větve. Abstraktní psychologie má mít před sebou úkoly jako: třídění duševních jevů, určení vzájemného vztahu duševních jevů (zahrnuje otázku primátu rozumu, vůle či citu) a obecně pátrání po podstatě duševních činností vůbec. V konkrétních vědách považuje za konkrétní psychologie tyto: psychologii lásky, náboženství, hospodaření (ekonomie), matematiky, zařazuje sem také Jaspersovu *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) jako psychologii filosofie a filosofů. K tomuto legitimnímu oboru uvádí ještě Herzbergovu *Zur Psychologie der Philosophie und d. Philosophen* (1926) (OKL, § 82, s. 235). Zároveň sem patří i o úroveň obecnosti výš stojící vývojová psychologie. Obecně tedy platí, že abstraktní psychologie se zabývá jednotlivými prvky vědomého duševního života a jejich vztahy a konkrétními, všemi ucelenými vědomými procesy na všech úrovních konkrétnosti. (OKL, § 82, s. 236)

V poznámce k dělení psychologií zde uvádí Stumpfovu *Tonpsychologie* jako příklad konkrétní psychologie a vysvětluje i Brentanovo dělení psychologie na psychognosii, která podává popis všech psychických jevů, zatímco genetická psychologie má zkoumat zákony, za nichž psychické jevy vznikají. (OKL, § 82, s. 236b, poznámka pod čarou) Masarykovi zde uniká, nebo ji vědomě vynechává, podstatná dělicí čára mezi oběma typy psychologie, totiž že ta první se pohybuje na poli vědomí, druhá hledá vnější podmínky psychických jevů mimo vědomí samotné. Viz kapitola o Brentanově psychologii výše.

Do praktických oborů psychologie pak Masaryk počítá pedagogickou psychologii, ale také např. fyziognomii, grafologii a tehdy rozšířenou teorii managementu: taylorismus. (OKL, § 82, s. 239)

Místo psychologie ve stupnici věd není tak samozřejmé, jak tomu je u ostatních věd. Připomeňme, že Comte, od nějž základy Masarykovy stupnice pocházejí, ji vůbec za vědu nepovažoval. Naopak někteří jiní filosofové ji považují za základ všech ostatních věd v tom ohledu, že vlastně všechny poznatky i jejich osvojování jsou psychickými jevy. Na

druhou stranu, říká Masaryk, nás historie poučuje, že matematika a přírodověda nejsou ve svém rozvoji závislé na psychologii. Zabývají se totiž obsahem pojmů a představ o předmětech svého bádání, psychologie se pak zabývá podstatou pojmů a představ samých (OKL, § 83, s. 240). Proto neslouží psychologie metodicky ani věcně za podklad jiným vědám, ale staví se ve stupnici za biologii podle složitosti svého předmětu (tamtéž).

Samostatnost psychologie a biologie obhajuje Masaryk argumentem, že i kdyby byla duševní činnost zároveň biologickou, chemickou, fyzikální činností, nejsou tyto pochody v těle zároveň duševními jevy, je mezi nimi rozdíl a to rozdíl obdobný, kvůli kterému neovitalisté odporují mechanismu. (OKL, § 83, s. 241)

Touto otázkou se ovšem dostáváme k psychofyzickému problému: vztahu duše a těla. Masaryk je toho názoru, že tento problém není současnou vědou vyřešen, ale dospěli jsme k přesnějším pojmům jak o duši, tak o těle: „lépe je rozčleňujeme, analyzujeme a jejich složitost a mnohoobsažnost si uvědomujeme“ (tamtéž). Podle Masaryka se neurčité pojmy duše a těla stávají na obou stranách stále přesnějšími, přičemž si především uvědomujeme, jak složitými orgány vlastně mozek, mícha a nervy jsou. Při současném stavu poznání se zdá Masarykovi hypotéza příčinného vztahu duše a těla oprávněná a odmítá psychofyzický paralelismus i materialistický mechanismus. (tamtéž)

Stejně jako již v PKL odmítá dále Masaryk ideu nějaké prostřední vědy mezi biologií a psychologií, jak ji navrhovali Spencer v *Principles of Psychology* (aestho-fyziologie) nebo Wundt, který dal za předmět své „psychologii fyziologické“ hranici mezi vnitřní a vnější zkušeností. Pro Masaryka to nedává smysl, protože mezi duší a tělem není žádný prostřední předmět, a tudíž ani žádné „mezivědi“ (OKL, §v83, s. 242). Nelze takový předmět myticky konstruovat. Zároveň odmítá myšlenku fyziologické psychologie jako ambice zvědečtit psychologii tím, že najdeme přesnou fyziologickou formulaci duševního pochodu: K čemu nám bude matematicko–přírodovědná formulace Goethova Fausta, když jí bez vnitřního prožití nebudeme rozumět? (OKL, § 83, s. 243) Podle Masaryka by takové poznání sice jistě zpřesnilo psychologii, ale nelze říci, že kvůli němu máme „úplné poznání lidské duše“, jak tvrdí Wundt.

Masaryk trvá vůči biologii na tom, že nemůže být pro psychologii tím, čím pro ni samou je chemie, proto, „že tu běží o zvláštní jevy sobě protivné, o pochod nervový /biologický/ a o jev psychický: fyziologický pochod patří fyziologii, duševní duševně“. Masaryk tedy zůstává na pozici, kterou otevřel svým vymezením vědomí Descartes, a kterou objevem intencionality pro psychologii obnovil Brentano: svět psychických jevů je svět sám v sobě a je nesouměřitelný s fyzickými jevy. Mohli bychom také mluvit o čisté psychologii,

Brentano tak činí a Husserl tuto myšlenku dopracovává v čisté fenomenologii. Masaryk sice na fenomenologii pohlíží s nedůvěrou, ale domnívá se, že nadšení pro fyziologickou psychologii obecně dost upadlo a čistá psychologie získává převahu. (OKL, § 83, s. 244/1). Přinejmenším sdílí ohledně vědomí subjektivistické východisko do té míry, že snahy popsat fyziologicky duševní pochody jsou pro něj nepochopitelné.

Kromě toho také pochybuje a dovolává se při tom Gausse a Friesse, že lze psychologické jevy úspěšně kvantifikovat. O tom ostatně pochyboval i Kant, ten z toho ovšem vyvodil, že psychologie nemá tudíž nárok být vědou. (tamtéž)

V úvahách o významu psychologie pro sociologii si všímá ustavujícího se oboru sociální psychologie, Němci tehdy označované „Völkerpsychologie“, vedle toho věnuje pozornost Diltheyovým myšlenkám k psychologii, která by podle něj měla být více popisná a rozčleňující a srovnávací místo, aby svévolně konstruovala vysvětlení vyšších psychických činností z nižších. (OKL, § 83, s. 245). Podle Masaryka je to jen požadavek po ustavení konkrétní a praktické filosofie a nedocení abstraktní psychologie podobně, jako by různí lidé zaměřeni na praktické využití věd, jako třeba architekt, mohli mít sklon podceňovat abstraktní vědy, z nichž ale v posledku pramení jejich poznatky. (OKL, § 83, s. 246). Problém je samozřejmě v tom, že konkrétní a praktická psychologie nejsou ještě vědecky zformovány. Skutečnými konkrétními psychology jsou prý dnes básníci a umělci vůbec. Většina praktické psychologie se nachází v krásné literatuře. To ale neznamená, že psychologie by měla být uměním, ale že by se měla praktická a konkrétní psychologie zvědečtit. (tamtéž)

Pozorování duševního života

Metody psychologie jsou empirické, ale jsou pozorováním duševního života. Zde si je Masaryk vědom již zmíněné Comtovy pochybnosti, zda lze duševní život pozorovat. Comte vznáší námitku, že se nelze rozpoltit v pozorovaného a pozorujícího, a z ní dochází k již zmíněnému závěru, že vědecká psychologie je nemožná. První, kdo Comtovi oponoval, byl už jeho žák Mill, který se domnívá, že můžeme pozorovat ve vzpomínce: to, čemu říkáme vědomí, je převážně paměť, protože přítomné vědomí je jen neustálý přechod do minulosti, evidence vědomí náleží podle Milla také paměti. (OKL, § 84, s. 247) Zdá se, že Masarykovi stačí toto Millovo vyvrácení Comta, neodvolává se na Brentanovo řešení zmíněné výše, přestože je nepochybně musí znát a měl by si být vědom, že Brentano naopak pozorování ve vzpomínce odmítá jako nejbohatší zdroj omylů. Každopádně se Masaryk domnívá, že vnitřní empirie je možná, a prohlašuje

s Wundtem, že to díky bezprostřední dostupnosti vnitřní zkušenosti činí z psychologie „zkusnější vědu než samu fyziku“ (tamtéž).

Masaryk sám se domnívá, že v určitých případech je možné i přímé pozorování, tedy sebe pozorování, a že spíše závisí na okolnostech, v klidném stavu bude takové pozorování snazší než v záchvatu zlosti. (tamtéž)

Za metodický pramen považuje Masaryk i pozorování druhých lidí, které dělí na dvojí: přijímání svědectví druhých o jejich vnitřní činnosti a sledování vnějších projevů jejich vnitřní duševní činnosti. (tamtéž) Ovšem vnější pozorování je pro něj neoddělitelné od vnitřní zkušenosti, neboť vše, co takto vnímáme, interpretujeme ve světle našeho vlastního vnitřního života. (OKL, § 84, s. 248) Proto je pro něj i spor o to, který z obou typů pozorování má mít v psychologii primát, zbytečný, protože mezi nimi vidí neustálou oscilaci. Přesto považuje pro vývoj moderní psychologie za primární subjektivismus: „Důležitý je vývoj moderního subjektivismu a jeho důsledky pro psychologii – subjektivistů obírá se vlastním vědomím více než objektivista“ (OKL, § 84, s. 249/1).

Metodicky je ovšem třeba uvědomit si, říká Masaryk, že člověk podléhá objektivizaci a subjektivizaci zároveň: subjektivizuje vnější děje, například duševní pochody druhých, lidí nebo zvířat, podle vlastního nitra, a objektivizuje obsah svého nitra po vzoru přírodních dějů. Do obojího se může vkrádat mytizování. (tamtéž)

Dobrý popis konkrétních psychických jevů je velmi nesnadný a kromě přesného pozorování vyžaduje i slohové mistrovství, proto jsou dnes, jak již bylo výše řečeno, konkrétními psychology básníci a umělci. Do budoucna si Masaryk slibuje více od čisté deskriptivní nebo také fenomenologické psychologie (tamtéž). Deskripce ale podle něj nemůže probíhat ve smyslu pozitivistického omezení, aby věda nevykládala, jen popisovala, i proto, že někdy není možný v psychologii popis, ale jen opis jevu a dostatečný poukaz na podmínky a symptomy pro toho, kdo chce daný jev reprodukovat ve svém vědomí. (OKL, § 84, s. 249/2)

Další metodické kroky v psychologii jsou:

- a) srovnávání vedoucí ke zevšeobecňování,
- b) experiment pro určité oblasti hraničící s fyziologií,
- c) analýza pozorovaného vědomí hledající jeho základní prvky,
- d) indukce a generalizace.

Zákony, ke kterým mohou tyto metody dospět, jsou také jen empirické jako v ostatních vědách, bez ohledu na bezprostřednost, s jakou je nám vědomí dáno, si musíme být vědomi, že svému vědomí přece nerozumíme tak, jak by se zdálo. Masaryk zde uvádí

příklad asociačních zákonů, které sice popisně známe, ale jejich podstatě nerozumíme o nic více než podstatě gravitace. (OKL, § 84, s. 249/3) Zde vidíme opět působit Masarykův velmi umírněný racionalismus, představený již v úvodu ZKL a PKL. Ač to zde výslovně neříká, možnost apodiktické jistoty poznatků mu v psychologii jistě přijde velmi vzdálená.

To ostatně vyplyne i z velice střízlivého způsobu, jakým pro psychologii připouští dedukci a predikci: „Dedukcí stanovíme v psychologii zákony pro speciálnější případy a empirií dedukce své verifikujeme: často jako v historii bývá tento logický pochod obrácený, že totiž dedukujeme pro známé již případy.“ (tamtéž) O apiori, byť bychom tento pojem mohli u Masaryka použít na každou obecnou zákonitost použitelnou pro dedukci, nepadne tentokrát ani slovo.

Své místo mají v psychologii samozřejmě hypotézy: hypotéza duše, hypotéza psychofyzického poměru, hypotézy pro výklad různých psychických jevů. Jako oblíbenou hypotézu současnosti zmiňuje Masaryk Freudovu psychoanalýzu „podávající domnělý výklad všeho duševního dění pudem pohlavním“. Je to pro něj právě jen jedna z hypotéz možných proto, že „podstata duše a její činnosti je nám tak neznámá“. Řadí ji tak mezi předchozí pokusy vysvětlit veškerý duševní život egoismem nebo zase egoismem a altruismem či u Marxe hospodářským materialismem. (tamtéž) Byť Masaryk nenabízí podrobnější metodologickou analýzu, asi není náhodou, že tu vedle sebe uvádí několik typických hypotéz, které mají společný nedostatek v absenci falzifikovatelnosti. V přehledu historie psychologie si všímá, že si dlouho držela mytický charakter a vyvíjela se společně s filosofií a držela si spíše spekulativní charakter. Snahu ji vědecky reformovat připisuje jako neúspěšnou Herbartovi a šťastnější Benekemu, kterého považuje za prvního reprezentanta moderního psychologického snažení (OKL, § 85, s. 254). Další podněty pro střízlivější psychologii přinášel rozvoj přírodních věd a speciálně fyziologie. Za podstatné považuje Lotzeho *Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele* (1852) a po něm Fechnerovu *Psychophysiku* (Masaryk v OKL (tamtéž) vzpomíná, jak mu Fechner v Lipsku ukázal svou psychofyzickou laboratoř, kterou měl celou srovnanou na stole pod oknem ve své světničce). Ve Wundtovi, který je v dnešním školském podání označován za zakladatele moderní psychologie, vidí spíše popularizátora fyziologické psychologie, který obohatil psychologii jen několika truismy okrášlenými fyziologickou terminologií, nad nimiž se nelze ubránit úsměvu (OKL, § 85, s. 254–255/1).

Na druhou stranu zde Masaryk vyzdvihuje zásluhy F. Brentana o psychologii, čímž jak poznamenává Král, částečně maže svůj dluh, kdy svého učitele v souvislosti s psychologii v původní KL i jindy přecházel mlčením. Když se ovšem podíváme na to, co konkrétně Masaryk o Brentanovi píše: „zdůraznil empirický ráz moderní psychologie, nevyhýbaje se otázce metafyzické nesmrtnosti“, vidíme jen klišé spojované s počátky působení Brentana na Vídeňské univerzitě a jeho inaugurační přednáškou (viz výše), které ovšem Brentano nikdy uspokojivě nenaplnil. Kromě toho zmiňuje Masaryk jen Brentanovu elementární klasifikaci duševních jevů a kritiku předchůdců se závěrem, že tím výrazně přispěl k rozvoji psychologie. (OKL, § 85, s. 254–255/1) Nemohu se ubránit dojmu, že Masarykovo dřívější mlčení má hlubší důvody: buď v Brentanovu psychologii příliš nepronikl, a znal ji jen povrchně, protože se s Brentanem již dříve vnitřně rozešel, nebo z ní podstatné metody, jako jsou nepřímé pozorování psychických jevů (které výše ignoruje v diskuzi s Comtem) a tvoření apodiktických apriorních soudů, ve svém realismu a umírněném racionalismu nepřijímal.

Tak jako odmítá darwinovský evolucionismus v biologii, považuje ho za nepatřičný i v psychologii. Všimá si, jak se tento proud spojil s původním mechanistickým a materialistickým proudem myšlení, vedoucím přes Feuerbachovu antropologii a Marxovu a Engelsovu sociologii, aby se stal miláčkem davů: „lidé se přímo těšili, že psychologie a sociologie se stávaly zoologií“, přitom ale tento vášnivý naturalismus a materialismus nevznikly z vědeckých a logických potřeb (OKL, § 85, s. 255/2). Masaryk za nimi, jak už jsme zjistili výše, vidí spíše potřebu silného přírodního mýtu rezonujícího se zdánlivě realistickými přesvědčeními typu „život je boj“. V důsledku toho Masaryk nedoceňuje, co by srovnávací zkoumání člověka se zvířaty mohlo přinést a dívá se na díla tím směrem zaměřená (Darwin, *Výraz emocí u člověka a u zvířat*, 1872; Romanes, *Mental Evolution in Man*, 1899) jako na pouhé konstrukce.

Při hodnocení filosofického významu psychologie odmítá psychologismus ve smyslu subjektivistického popření objektivní platnosti logiky a vidí jeho slabiny ve sklonu k egoismu a solipsismu. Také se opět dostává k psychofyzickému problému a podrobněji líčí svůj názor nejprve na duši samotnou: „přijímám hypotézi existence zvláštní, samostatné duše a jejího posmrtného trvání“, a poté na její vztah k tělu: „v našich dnech množí se v psychologii i filosofii zastánci vzájemnosti, vzájemného vlivu těla na duši a duše na tělo. Přijímám tuto teorii“ (OKL, § 86, 258/2). Je tedy interakcionista, přičemž jmenuje na svou podporu Boltzmana a Macha jako fyziky, kteří se domnívali, že toto pojetí není ve sporu s přírodními zákony o hmotě a energii. Jako přímé zastánce teorie

pak jmenuje Brentana, Stumpfa, Driesche a Jamese. (OKL, § 86, s. 258/3) A opakuje svůj odsudek materialistického monismu jako mýtu „Materialismus není než jednou z soustav novodobého mythu; pojem hmoty mytická fikce, zabstraktnělý bůžek, nemám-li říci fetiš.“ (tamtéž)

K psychologii Masaryk uvádí zatím nejrozsáhlejší přehled literatury na 12 stranách strojopisu, pečlivě roztříděný a okomentovaný podle problémů a postojů k nim. Seznam je datovaný ke dni 21. 7. 1927 a obsahuje díla do roku 1927. (OKL, s. 258/3a-1)

3.3.7 Sociologie

Sociologie je společně s psychologií oborem, v němž jedině se Masaryk cítí alespoň zčásti odborníkem, jak zmiňuje již v předmluvě k PKL (s. 9). Tomu odpovídá i rozsah pojednání o této abstraktní vědě. V PKL je to zdaleka nejširěji pojednaná věda (39 tiskových stran, 72 x 36 zn. = cca 2 500 zn./str., celkem 72 000 zn.), následovaná s odstupem psychologií s 14 tiskovými stranami. V OKL jde opět o nejdelší pojednání abstraktní vědy na 66 stranách strojopisu, i když je vlastně stručnější než v PKL, protože sloupcový strojopis určený pro korektury má 30 x 33 znaků = 1 000 zn./str., tedy celkem 66 000 zn. Opět druhá psychologie naopak nabyla na objemu na 42 stran strojopisu. Podobně se, jak již bylo zmíněno, rozrostly i ostatní vědy.

Rukopis paragrafů o sociologii seřazený Odstrčilem vznikl podle jeho obsahu od 26. 11. 1927 do 6. 12. 1926. Tedy v relativně krátkém čase, přičemž některé paragrafy mají více verzí, z nichž Odstrčil vytvořil poslední verzi, číslovanou novou řadou čísel stran od 1 do 66.

Rozsah pojednání o sociologii také odráží fakt, že v Masarykově pojetí je sociologie vlastně všemi, v konkrétním smyslu společenskými, vědami. Tento pojem však nehodlá používat, protože již tehdy začíná zahrnovat i ty duchovědy, které se společností jako takovou nemají mnoho společného (psychologie, logika, estetika, jazykověda i filosofie). V Masarykově pojetí, které má v tomto ohledu docela logiku, patří do společenských věd, a tedy do sociologie: historie, ekonomie, kulturologie, antropologie, právo, politologie, a to jako konkrétní vědní obory, k nimž je obecnou vědou abstraktní sociologie. V PKL řadí do této oblasti jako praktickou vědu i etiku.

V OKL si Masaryk pochvaluje, že sociologie se mezitím už etablovala jako uznávaná samostatná věda i na německých univerzitách a u nás, což považuje za posun oproti 70.–80. letům 19. století, kdy jako začínající sociolog narážel na odpor vůči sociologii, kterou

si i vzdělání lidé, jak píše, pletli se socialismem. (OKL, § 87, s. 1) Přitom již v PKL tento odpor připisuje spíše praktikům a politikům. Nicméně více než 40 let, které mezi oběma verzemi uplynulo, samozřejmě mělo na pojmání sociologie svůj vliv.

To je zjevné i na vymezení předmětu sociologie, kde se v PKL (§ 65, s. 115–116) v několika prvních odstavcích drží Masaryk především Comta a jeho vymezení sociologických jevů i rozdělení na sociální statiku a dynamiku. Toto Masaryk v OKL opouští a ozřejmuje předmět sociologie vlastním výkladem. Obecně lze začít od toho, že předmětem sociologie je společnost, tj. ale pojem abstraktní, stejně jako třeba ve fyzice hmota, konkrétněji je společnost „de facto organisace organizací“ (OKL, § 87, s. 1). Individuum je totiž vždy nějak organizováno, minimálně rodinou, případně rodem, a sociologii jde o to, vystihnout, jak individua tvoří celek, čím se stává bytostí společenskou a co zůstává v individuu individuálního. Protože obojí je obtížně rozlišitelné a vazby mezi individui a společností a mezi individui navzájem mají charakter vzájemné závislosti, Masaryk zde odkazuje na anglický pojem interdependence. Právě tyto vazby jsou předmětem sociologie (OKL, § 87, s. 2).

Schopnost sociologie tvořit jasné pojmy je ovšem od počátku podkopávána silným sklonem k mytičnosti, kterou lidé v této oblasti mají. Instituce a organizace jsou antropomorfizovány, vlastnosti individuí jako duše, duch či vůle jsou připisovány národům a institucím. Úkol sociologie spočívá v tom, „toto mythické nazírání nahradit vědeckým“ (OKL, § 87, s. 2–3).

Podle Masaryka je rozdíl od různých historických pohledů mytologizujících společnost a připisujícím jí jakési samostatné vlastnosti správný pohled na společnost ten, že „jen individua tvoří společnost a že společenský celek není než spojením individuálních sil“ (OKL, § 87, s. 4). Individuum ve společnosti je jiné než izolované, má něco navíc a toto něco navíc je právě předmětem sociologie, není to totiž nic mytologického, ale chování, které lze psychologicky analyzovat a pochopit (tamtéž). Masaryk se tak mimo jiné brání tomu, aby v „organizaci organizací“, kterou společnost je, byl spatřován organismus (OKL, § 87, s. 1), to už považuje za nepodložené mytizování.

Jak má tedy sociologie postupovat? Analýzou sil, které působí na společenskou vzájemnost v jednotlivých společenských útvarech (OKL, § 88, s. 5). Patří sem psychologická analýza sil, kterou provádí sociální psychologie, dále analýza vlivu přírodních sil – prostředí i historických sil souvisejících s vývojem lidské společnosti v čase. (OKL, § 88, s. 6) V souvislosti se zkoumáním vlivu prostředí si Masaryk všimá, že „nejnověji v Americe vznikla zvláštní psychologická škola behavioristů“, a považuje

za správné zvolit čistě objektivní zaměření při zkoumání „milieu“, ovšem subjektivní vnímání by mělo vedle toho sloužit jako další hledisko. Masaryk nepovažuje za možnou psychologii zcela rezignující na introspektivní zkoumání vědění, proto se mu behaviorismus nezdá celkově správný.

Masaryk v OKL odmítá Comtovu terminologii sociální statiky a dynamiky, kterou používal v PKL, jako zavádějící. Místo statiky považuje za vhodnější termín sociální struktura a dynamiku považuje za filosofii dějin, kterou ještě rozlišuje na formální a materiální. Ve formální filosofii dějin není obsažena žádná historie, ale noetický rozbor pojmů, které historiografie používá, jako jsou čas a jeho plynutí, změny, jejich příčiny a zákony, a pak pojmy konkrétnější jako epocha, společenský stav atd. (OKL, § 89, s. 8) Materiální filosofie dějin pak obsahuje filosofický přehled historie lidstva či jednotlivého národa a státu jako „pokus o postižení smyslu těchto dějin“ (OKL, § 89, s. 9). Protože konkrétní dějiny jsou pojmově závislé na abstraktní sociologii, vznáší Masaryk požadavek na vysoké školy, že „historik má být vzdělán sociologicky, tedy také filosofií dějin“ (tamtéž).

Mezi konkrétní sociologické vědy nepatří jen politologie jako státověda, ale Masaryk zavádí také výslovně také „církevědu“ jako obor zkoumající církvev jako společenskou organizaci vedle státu s odůvodněním, že po většinu historie je státní a náboženské zřízení úzce propojené. (OKL, § 90, s. 11) Tato myšlenka není v OKL nová, objevila se již v PKL (§ 67, s. 125) v souvislosti se zavedením nové vědy o náboženství, v OKL však je důležité, že církevědu do ní Masaryk nezahrnul, ale chápe její téma stále jako součást sociologie.

Na druhou stranu v OKL již chybí návrh na zřízení ještě další konkrétní sociologické vědy, která by zkoumala intelektuální – vědeckou a uměleckou – organizaci společnosti. (PKL, § 67, s. 125)

Nejdůležitější vztahy v rámci stupnice má sociologie k psychologii, provázání je tak úzké, že existují tábory zastánců názoru, že veškeré společenské dění je duševní, tedy psychologické, a sociologie je jen aplikovanou psychologií, nebo naopak, že každé individuum je natolik provázáno se společností, že individuální psychologie je jen abstrakcí.

Obojí je podle Masaryka nepochopením stupničního vztahu psychologie k sociologii: společenské dění je projevem života individuí, proto je psychologie sociologii základem ve smyslu, v jakém je chemie základem biologie nebo matematika základem fyziky. Ostatní vědy ve stupnici níže jsou sociologii základem v klesající míře, biologie může

nabídnout analogii s organismem, která je ovšem pouze analogií a nesmí se přeceňovat. Masaryk tak odmítá organicismus a jmenovitě odsuzuje použití této analogie v díle Paula von Lillienfeld, který společnost považuje reálně za organismus. (OKL, § 91, s. 14) Přírodní vědy mají v sociologii jen nepatrné využití, včetně matematiky, která se dá použít okrajově třeba v demografii, ale její využití v sociologii není valné a není přínosné, jak Masaryk hodnotí na příkladu pokusů o matematickou ekonomii, která podle něj nepřinesla žádný zisk. S vědami ve stupnici výše nachází naopak sociologie řadu společných témat, jako jsou význam řeči pro lidské soužití s jazykovědou nebo význam umění pro společnost s estetikou. (OKL, § 91, s. 16)

Po stránce metod je si Masaryk v OKL více než v PKL vědom, jak složité vlastně je jejich použití na komplexní jev společnosti, proto začíná poukazem na obtížnost sociologického pozorování, proto ji kromě důrazu na přesnost často doplňuje statistika, jako vlastně sociologická indukce přinášející přesné vyčíslení četnosti sociologických faktů, což je samozřejmě možné jen pro některé obory. (OKL, § 92, s. 18) Sociologické pozorování by mělo být rovnoměrně zaměřeno na významné a méně významné jevy a je třeba si být vědom, že pozorování je vždy minulostí, buď vzdálenější, nebo v případě přítomnosti velmi blízké, ale přesto minulé. Pro vztah jednotlivin a obecného lze s úspěchem použít symptomatologii, tedy uchopení určitého faktu nebo skupiny faktů jako symptomů určitého obecného jevu. Experiment se v sociologii uplatní zřídka a asi nejbliže se mu dostáváme, pokud cíleně vyhledáváme pro pozorování ve společnosti určité jevy, na nichž své hypotézy ověřujeme. Další metoda je srovnávací, kterou lze dospět k vytvoření stupnic například vzdělanosti.

Jak je to ale se sociologickými, potažmo historickými zákonitostmi, které ve svém zkoumání společnosti hledáme? Masarykova odpověď na tento tehdy široce přetřásaný problém je taková, že pokud uznáváme determinismus pro historické děje i pro duševní život, nemůže zpochybnit ani zákonitosti fungování lidské společnosti (OKL, § 92, s. 21). Přitom je třeba rozlišit zákonitosti historického vývoje a zákonitosti vyplývající ze struktury.

Přesnost zákonitostí navrhoval Comte měřit tím, jak přesně lze v daném oboru předvídat, to lze ve společnosti dost obtížně, i když určitá míra predikce podle Masaryka možná je (OKL, § 92, s. 22). Příkladem je vývojový zákon, tedy zákon, že se obecně dosahuje v jednotlivých oblastech společenského života postupného pokroku. Tuto skutečnost však nestačí konstatovat, je třeba „síly a soupříčiny, vyanalyzovat, které vývoj a pokrok způsobují“ (OKL, § 92, s. 23).

Podstatu této historické metody však Masaryk vidí ne v predikci do budoucnosti (post deductionem, která je dostupná přírodovědci, ale po Millově vzoru ve verifikaci ante dedukcionem, tedy ze starší historické události je vyvozena mladší, a tím je verifikována). Výkladem v sociologii rozumíme především psychologickou analýzu a konstrukci společenského dění. Je ovšem mnoho událostí, které můžeme pouze konstatovat, protože jejich příčiny jsou nám nedostupné: Proč vypukla světová válka právě v roce 1914? Proč ji vyhrály mocnosti Dohody? Proč byli Češi a Slováci osvobozeni? V historii není jen jedna příčina. Místo ní jsou tu soupeřící příčiny.

Celkově má celé pojednání o metodách sociologie v OKL méně nadšení nad novou moderní vědou, ke které je v PKL přistupováno s budovatelským úsilím a inovativními návrhy, a více zralého uvědomění nad komplexností problémů stále nové, ale již etablované vědy. Nicméně v závěru opakuje Masaryk stejný apel, jaký přednesl již v PKL: sociologii více prospěje důkladná monografická práce než snaha o budování ucelených sociologických systémů (OKL, § 92, s. 25; PKL, § 66, s. 119).

Za samotné pojednání o metodách sociologie zařadil Masaryk v OKL ještě jeden speciální paragraf k jednomu tématu: noetika a metoda historiografie. Problém, který je v jeho době stále součástí odborné diskuze, které se sám před lety účastnil. (OKL, § 93, s. 26) Proto chce čtenáři nastínit alespoň tolik, kolik se týká sociologie, a tím i filosofie dějin:

Jaký předmět má vlastně historie? Je jasné, co je předmětem dějin matematiky nebo dějin umění, ovšem čeho historií je historie bez dalšího označení? Masaryk se domnívá, že historií par excellence je historie států. „Předmětem historie, stručně řečeno, je stát a jeho politika vnitřní a vnější.“ (OKL, § 93, s. 26) A zde naráží Masaryk na problém: zatímco totiž historik matematiky musí být vzdělán v matematice, historik jako takový je jen málokdy vzdělán ve státovědě, ale spíše v paleografii a starých jazycích. Státovědě se v podstatě učí až ze své historie, jako by se učitel – analfabet – naučil číst a psát až při učení dětí. (OKL, § 93, s. 27) Pojetí státu i jeho funkce se přitom v dějinách měnilo a s tím se měnilo i zaměření historie, dnes je stát organizátorem veškeré společenské činnosti a záběr historie se rozprostírá ve všech oblastech života společnosti. Vznikají tak dějiny kultury, kulturologie a kultura samotná stává se hlavním předmětem dějin.

Vědecká historie se snaží postihnout genezi svého předmětu, kulturního stavu. Přitom historik sleduje spolupůsobící příčiny a dospívá k pojmu soupeřící příčiny. Tyto soupeřící příčiny lze odhalovat psychologickou analýzou pochodů jednotlivců při utváření států, dále z vlivu fyzické geografie, náboženství a ekonomie, aniž by bylo možné zodpovědět jednoznačně

otázku, která z těchto sil má primát? Do zkoumání společenských hybných sil je ještě třeba zahrnout problém významných osobností (Masaryk říká velikých mužů). Tak lze podle Masaryka vytyčit prostor historického bádání.

Pozitivismus při tomto bádání odmítá hodnocení a nabízí jen konstatování. Masaryk se jednak domnívá, že takový přísný pozitivismus neexistuje: Sebeprísnejší pozitivista se nevyhne souhlasu či nesouhlasu se svými fakty, a pokud jde o fakta, nejsou i pohnutky k činům stejnými fakty jako samotné činy? (OKL, § 93, s. 32) Navíc jednání, věda a umění jsou pro lidi hodnotami. Jak je můžeme vyjmout a zacházet s nimi jen jako s fakty? Co k tomu pozitivistu opravňuje? Masaryk prostě nenachází rozumné oprávnění pro pozitivismus v dějinách lidské kultury.

Stejně tak nesouhlasí plně ani s relativismem, který se podle něj z pozitivismu někdy odvozuje. Význam institucí je sice relativní vzhledem ke své době, ale některé instituce tu zároveň budou vždy se stejným významem, protože „lidé jsou, čím vždycky byli“. (OKL, § 93, s. 32–33)

Nakonec se Masaryk vymezuje i vůči přepjatému historismu, který nazývá historicismem, chápe ho jako „přepjatou zálibu v minulosti, spojenou s neschopností rozumět přítomnosti a budoucnosti“. (OKL, § 93, s. 33) Samotný historismus vidí jako smysl pro historii a zálibu v ní a nevidí jej problematicky. (tamtéž)

Důležité je, co z tohoto postoje a jeho přepjaté podoby dovozuje Masaryk metodicky: Pokud je pravda, že historik má jen svou vlastní dobu přístupnou přímému pozorování a může v ní provádět analýzy sil a dovozování, a pokud je zároveň pravda, že minulost vnímáme vždy pod vlivem svého antropomorfismu, v tomto případě sociomorfismu, pak každé poznání minulosti musí začít od kritického pochopení vlastní přítomnosti. (OKL, § 93, s. 34) Pokud tomu tak není, je to často nedostatkem politické svobody, který přesnému kritickému popisu přítomnosti brání, a historik před ním uniká do minulosti. (tamtéž)

Tyto vývody Masaryka opravňují, aby formuloval svoji tezi: „sociologie, a speciálně tedy také filosofie dějin, je historii základem (ve smyslu konkrétní logiky), že historie je sociální vědou konkrétní“. (OKL, § 93, s. 35)

Specifikem jsou dějiny vědy: dějiny vědy jsou podle Masaryka součástí každé vědy, takže dějiny matematiky jsou součástí matematiky a dějiny biologie jsou součástí biologie. (tamtéž) Přitom si Masaryk všimá určité stupnice v charakteru těchto dějin: zatímco dějiny matematiky by mohly být vyprávěny, aniž by se použilo jmen jednotlivých osobností (Pythagorova věta je název poučky, ne historický fakt), v dějinách biologie se

již zdají jednotlivé teorie neoddělitelně spjaté se svými propagátory a nelze o nich, alespoň jak se Masaryk domnívá, mluvit bez jejich biografii. Vyvrcholení této škály vidí ve filosofii, což prý odpovídá tomu, že dějiny filosofie jsou často považovány za filosofii samu, a naopak (OKL, § 93, s. 36).

Dějiny sociologie vidí Masaryk jako dějiny společenských představ a konceptů, od nejstarší minulosti přírodních národů přes starověké blízkovýchodní a asijské kultury, podrobněji je však líčí až od starých Řeků a Římanů. Nemůžeme se zde věnovat detailům, jen zmiňme, že za zakladatele sociologie považuje Vica a v Comtovi vidí jejího modernizátora, především mu přičítá zásluhu na jasném důkazu možnosti sociologie jako abstraktní vědy, a to především předložením jeho zákona tří stadií, úspěšně aplikovatelného na různé oblasti společenského vývoje, který Masaryk považuje v různých modifikacích za stále platný (OKL, § 93, s. 49). Kromě Comta se Masaryk vyjadřuje uznale i o dalším pozitivistovi Herbertu Spencerovi, ve kterém vidí přírodovědce oproti historikovi Comtovi a představitele anglosaského induktivního myšlení. (OKL, § 94, s. 50) Dějiny sociologie jsou podány velice podrobně, přesně v souladu s tím, že tento obor je Masarykovi nejbližší, rozebírá zde vývoj v jednotlivých zemích, včetně českých zemí. Vyvrcholení dosavadních dějin oboru pak vidí v tématu a události světové revoluce, která byla ve svých důsledcích 1. světovou válkou. V ní sociologické téma par excellence, na které však v *Konkrétní logice* není dostatek místa (OKL, § 94, s. 62).

Vztah sociologie a filosofie závisí podle Masaryka na chápání jedné i druhé. Jeho pojetí sociologie je její chápání jako abstraktní vědy o všem společenském v životě, která má pod sebou konkrétní vědy i praktické obory, jako je třeba politika.

Různé části filosofie pak mají se sociologií různé vztahy: Sociologií jsou obohaceny např. logika a noetika v otázkách „rozumu historického“ a v samotných metodických otázkách zkoumání společnosti. (OKL, § 95, s. 63) Metafyzika zase čerpá ze sociologie pojetí člověka a společnosti, které v ní nemůže chybět. Etika a filosofie náboženství zase nejsou oddělitelné od jejich uskutečnění v jádru lidské společnosti. (tamtéž)

Od tohoto místa přechází výklad postupně v obhajobu důležitosti hodnot pro společnost jako takovou, až se na dalším pozoruhodném místě v OKL opět přehoupneme z roviny vědeckého pojednání do jiné, tentokrát připomínající spíše politický testament a končící jedním ze silných Masarykových politických apelů:

„demokracie ovšem nezávisí na institucích, ale na lidech a to na lidech, na mužích - na mužích vzdělaných, pochopujících, že politika demokratická je mravní povinností občanů, nikoli prostředkem obohacovacím a panovačným. Problém politiky zní od počátku světa: po dobrém – po zlém, demokracie – demokracie opravdová – se rozhoduje pro alternativu prvou“ (OKL, § 95, s. 66)

Masarykovo pojetí demokracie je pro něj totiž neoddelitelné od mravní hodnoty, proto je jejím uskutečněním: „tu běží o podstatu [...] demokracie, pojímané jako uskutečnění Ježíšova příkazu lásky k bližnímu“. (OKL, § 95, s. 64) Masaryk tento poměr nazývá etickým zdůvodněním demokracie a kvůli němu nelze oddělit studium uspořádání společnosti ani od náboženství, pro něž je mravnost „podstatným prvkem“. (tamtéž) Jen na okraj uvádím, že součástí rukopisu OKL není v tomto případě přehled literatury k sociologii, přestože na něj Masaryk v textu konkrétně odkazuje, a s největší pravděpodobností tedy vznikl, ale nedochoval se.

3.4 Vědy mimo stupnici

Po sociologii se dostáváme do oblasti věd, které Masaryk označuje v PKL jako vědy mimo stupnici: jazykověda, estetika a logika. Nově k nim v OKL přibývá věda o náboženství a logika se v posledních variantách schématu přesouvá do filosofie.

Existence věd mimo stupnici je důsledkem Masarykova předmětného principu třídění. Jeho důsledkem je, že vedle věd hierarchicky seřaditelných do stupnice se mohou v důsledku existence význačného svébytného předmětu konstituovat mimo stupnici vědy o tomto předmětu. Tyto vědy mají samozřejmě své vztahy ke stupničním vědám, ale vzhledem k omezeným možnostem prostorových schémat nelze jejich postavení ve stupnici prostorově zachytit. (PKL, § 71, s. 145)

Zatímco v PKL jsou jazykověda a estetika pojednány velice stručně, v OKL se jim dostává podrobnějšího rozpracování.

3.4.1 Jazykověda

Předmětem jazykovědy je jazyk jako zvláštní předmět vědeckého studia. Pro Masaryka samostatný vědní předmět vedle člověka a přírody. Používá přitom širší vymezení jazykovědy jako vědy o komunikaci vůbec, jazykem rozumí „každou soustavu znaků, jimiž člověk dává najevo, co se v něm děje“. (OKL, § 96, s. 1) Nejde tedy jen o mluvu a o zvukové projevy vůbec, ale i o projevy neverbální: gesta, výrazy obličeje, postoj těla.

Masaryk i jinak poukazuje na širší rozměr jazyka: přízvuky, rytmus, ... Nesouhlasí proto s omezením jazykovědy jen na psaný jazyk a oceňuje „novější studium fonetické“ (OKL, § 96, s. 2).

Jazyk považuje za nástroj nejen myšlení, ale také citů a chtění. Vztah k logice pak popisuje rčením: mnoho jazyků, jedna logika. Všimá si otázky vývoje jazyka a jejího vyústění v otázku po prvotním jazyku. (OKL, § 96, s. 3)

Ve zkoumání konkrétního jazyka vidí konkrétní odvětví jazykovědy a v návodech pro jeho použití pak její praktickou část. Teoretickou abstraktní jazykovědu považuje za filosofii a psychologii jazyka a její příklady nachází u Martyho (OKL, § 97, s. 5).

Na pojednání postavení jazykovědy ve vztahu k ostatním vědám můžeme lépe vysledovat důvody Masarykova vyčlenění věd mimo stupnici: „jazyk je vedle člověka a přírody předmětem zvláštním, výtvozem člověka a společnosti, jak poměr jazyka ku přírodninám je zvláštní, tak zvláštní je také poměr jazykovědy ku vědám posud pojednaným“. (OKL, § 98, s. 5)

Vztah k jednotlivým vědám pak není stupniční, ale je dán vždy konkrétním prolnutím oboru dané vědy do části problematiky jazyka: psychologie zkoumá psychologické základy řeči, a tím problém prvotního jazyka, biologie zase osvětluje fungování všech orgánů podílejících se na řeči, sociologie zkoumá vývoj jazyka atd. (OKL, § 98, s. 6)

Odlišuje filologii od jazykovědy. Filologii považuje za polyhistorii založenou na dědictví antické kultury, která se s rozvojem moderního vědění proměnila postupně v historii antické kultury a literatury, mezitím se z vědecky pěstované filologie jazykověda oddělila jako samostatná věda. (OKL, § 99, s.10)

Masaryka v jazykovědě zjevně fascinuje otázka prvotního jazyka, ke které se průběžně vrací v jednotlivých paragrafech o jazykovědě. Domnívá se, že použitím historické metody, kterou představil v sociologii – porozuměním přítomnosti – mohu sestupovat hlouběji do minulosti, do její geneze, a je tak možné rekonstruovat pro jednotlivé jazykové skupiny jejich prajazyky: praslovanštinu, pragermánštinu, a z nich pak nakonec bude možné odvodit prvotní jazyk. (OKL, § 100, s. 14) Přes vědomí, že toho ještě nelze nyní dosáhnout s vědeckou a faktickou přesností, se domnívá, že z tohoto cíle nesmí jazykověda slevit, neboť je to cíl, „k němuž jazykověda směřuje“. (tamtéž)

Filosofické problémy jazykovědy vidí ve vztahu gramatiky a logiky, nebo šířeji vzato slova k myšlence. Ten se tematizuje například ve významu vícejazyčnosti ve vědě a filosofii, o němž si klade některé otázky (OKL, § 101, s. 21). V závěru si všimá i zakrývající role jazyka vůči pojmům a věcem samým. (OKL, § 101, s. 22)

Literatura k jazykovědě zabírá šest stran strojopisu a je datována na den 12. 3. 1928, přičemž skutečně obsahuje i jedno dílo ze samotného roku 1928 (O. Funke, *Studien zur Geschichte der Sprachphilosophie*). Obsahy děl nejsou podrobněji komentovány a díla jsou pouze částečně roztříděna podle témat. (OKL, § 102, s. 22/1–6)

3.4.2 Estetika

Masaryk odmítá definici estetiky jako vědy o krásném jakožto příliš úzkou. Krása, pravda a dobro byly upřednostňovány jako kategorie natolik, že došlo k zakrytí dalších rozměrů, které umění zprostředkuje: pathos, humor, satira, tragika, komedie. Dále tu jsou distinkce v rámci pojmu krásna: pěkné, jemné, vkusné atd. Proto je přiměřenější mluvit o estetickém jako o předmětu estetiky, který zahrnuje vše, čím se estetika zabývá (OKL, § 102, s. 1). Masaryk nás naštěstí neponechá pouze s touto dokonale kruhovou definicí. Dále se totiž podrobně zabývá zkoumáním procesu estetického vnímání, intuitivního uchopení pravdy umělcem. (OKL, § 102, s. 3) Básník je zároveň myslitel, ale jeho poznání je jiného druhu než poznání vědce nebo filosofa. Toto poznání umělec procesem tvorby přetváří v umění. Tento proces tvorby bývá někdy přirovnáván ke hře, což je podle Masaryka také důležitý pojem moderní estetiky. (OKL, § 102, s. 4)

Masaryk se domnívá že estetický smysl je dán každému, samozřejmě v různém stupni. Nabízí také zajímavou paralelu: zatímco pojmy amatérismus a diletantství pocházejí z estetiky, ale jejich použití ve vědách a filosofii dává dobrý smysl, šlo by po vzoru konceptu polovzdělanosti pro oblast vědění mluvit o polouměleckosti pro obor umění. (OKL, § 103, s. 5)

K význačným problémům estetiky řadí ještě analýzu estetické záliby: co se nám obecně líbí – kruh a jiné pravidelné tvary, rytmus, rým, některé barvy. Jedná se často o dále nezdůvodnitelná fakta daná podobně jako apriorní poznatky. (OKL, § 103, s. 6)

Tyto základní a obecné výzkumy můžeme zařadit do abstraktní estetiky, které Masaryk také říká obvyklá filosofická estetika nebo obecná věda o umění. Konkrétní jsou pak vědy o jednotlivých uměních, např. poetika, věda o architektuře, malbě atd. (OKL, § 104, s. 7) Do praktické estetiky počítá pak Masaryk veškerou technickou praxi, která se řídí estetickými hledisky. Může to být estetika stavitelství, zahradnictví, interiérů (u Masaryka výzdoba obydlí) a v neposlední řadě umělecký průmysl. (OKL, § 104, s. 8)

Podobně jako u jazykovědy je nejdůležitější podkladní vědou estetiky psychologie, protože ta nabízí analytické nástroje pro estetické vnímání a duševní prožívání. Hned druhou v pořadí je sociologie, která nabízí nástroje pro uchopení uměleckého vývoje.

Ostatní přírodní vědy slouží přímo k osvětlení té stránky estetických jevů, která spadá do jejich oboru (biologie – fyziologie, fyzika světla a zvuku). Z toho se vymyká matematika, která slouží stavitelství a výtvarnému umění i prakticky. Jazykověda se s estetikou prakticky prolíná ve slovesném umění. (OKL, § 105, s. 10)

Zajímavé jsou pro nás Masarykovy požadavky na metodu estetiky. Když totiž říká, že estetika musí postupovat empirickou metodou (OKL, § 106, s. 12), můžeme díky tomu získat lepší porozumění Masarykovu pojetí empirismu, který má být uplatněn napříč vědami, včetně filosofie – metafyziky.

Chybou ve starší estetice byla podle Masaryka převaha deduktivního myšlení nad induktivním, kdy se dedukovala kategorie krásna z pojmu světa a z ní se dedukovalo dále. To musí být nahrazeno pozorováním a indukcí, úsilím o objektivitu, odmítnutím mnohomluvného diletantismu a přesností psychologické analýzy, o níž se možnost empirické estetiky opírá. Do toho může vstoupit experiment, ovšem jako v psychologii jsou reálné dosavadní výsledky experimentální metody poměrně malé (OKL, § 106, s. 12–13). Zvláštní pozornost je zde třeba věnovat normativitě estetických poznatků: na jednu stranu platí, že umělci se žádnou normativní estetikou neřídí, na druhou stranu je přirozené, že každá věda formuluje své zákony a normy. Prosté konstatování faktů nestačí, nehledě k tomu, že je podle předchozích metodických vývodů jako takové nemožné. (OKL, § 106, s. 14)

Vztah estetiky k filosofii je velmi blízký již od doby, kdy byla původně její součástí, aby se postupně rozrostla v samostatnou vědu. Estetická záliba je natolik všeobecná, že je pevnou součástí „celkového pohledu na svět a na život“ (OKL, § 108, s. 24). Zároveň je tu úzký vztah k náboženství a k uchopení transcendentna, na druhé straně je zde i konfliktní vztah k druhé zásadní složce náboženství mravnosti. Ve vedení lidí hraje umění svou roli, proto má i význam politický, od toho se odvíjí otázka vztahu estetiky a demokracie. Umělecky se často hlavní otázky moderní doby – náboženské a mravní – řeší lépe než vědecky. Z toho plyne pro pozdního Masaryka vysoký význam umění (OKL, § 108, s. 28). V raném období v PKL viděl význam estetiky především v uchopení samostatné dimenze člověka a života, která souvisí se vztahem člověka ke krásnu. Domníval se, že umělecké a vědecké vzdělání se navzájem podporují, a měla by být proto rovnoměrněji pěstována. (PKL, § 81, s. 154)

3.4.3 Věda náboženská

Na tomto místě zařazujeme podle posledního řazení ze 6. 10. 1932 vědu o náboženství jako samostatnou vědu před logiku, která v PKL následovala hned po estetice jako třetí samostatná věda mimo stupnici.

Myšlenka vědy o náboženství se objevuje prvně v předválečné revizi, ze které se v rukopisu v ATGM, jak již uvádíme, výše zachovaly tyto paragrafy: začátek § 124 a konec § 127 (charakteristika katolicismu), celý § 128 (charakteristika theologie protestantské), z § 132 část o cestě z krise, z § 133 část o nemythické mravnosti, § 134 o reformaci základů náboženství, § 135 cíle reformačního hnutí, tj. jaké bude nové náboženství, § 136 kritika starého náboženství, § 137 a 138 předmět a rozdělení náboženské vědy, § 139 její poměr k filosofii, § 140 vznik její, § 141 literatura.

V OKL pak máme v náboženské vědě (filosofii) zdaleka nejrozsáhleji zpracovanou vědu, některé paragrafy ovšem máme ve více verzích, takže podle zvolené verze se rozsah pohybuje někde mezi 120–160 strojopisnými stranami.

Tato význačná pozornost věnovaná náboženství je jedním ze základních posunů sledovatelných na srovnání raných a pozdních verzí konkrétní logiky. Masaryk důvod zformulovat již v roce 1902, v článku *Ke klasifikaci věd v České mysli*, kde říká, že ten, kdo „život náboženský vedle intelektuálního a uměleckého, uznává tak, jako uznávám já, musí vedle ostatních speciálních věd uznat také speciální obor theologický; opakují vědecký“. (Masaryk 1902) Masaryk věnoval problému náboženství značnou pozornost již na konci 19. století, jak dokládají články a statě z let 1896–1898 v *Naší době* otištěné v knize *Moderní člověk a náboženství* a pak samostatný spis *V boji o náboženství*.

Práce nejprve na předválečné revizi a poté na 3. revizi mu umožnily toto téma promyslet optikou konkrétní logiky. Tedy pod zorným úhlem hledání místa tohoto třetího pilíře lidského života, který se na jednu stranu stejně jako umění vymyká vědeckému zpracování, na druhou stranu nemůže být vynechán z logického uspořádání našeho poznání světa a z našeho celkového názoru na svět a na život.

Výsledkem jsou rozsáhlé úvahy o náboženství, jeho podstatě, struktuře, problémech, vývoji i jeho roli v moderní společnosti, které samozřejmě odrážejí Masarykovy názory na náboženství známé odjinud, ovšem v širí i detailu rozpracování nejsou s ničím jiným v tomto tématu v Masarykově díle srovnatelné. I vzhledem k tomu jim věnujeme samostatnou kapitolu Věda a náboženství.

3.4.4 Logika

V posledním rozvrhu klasifikace věd z 28. 2. 1933 tvoří logika součást poslední vědy filosofie a to společně s metafyzikou. Přitom si zachovává kompletní členění na abstraktní, konkrétní a praktické vědy.

12 Logika

Logika abstraktní noetika
podstatnou částí

Logika konkrétní – vědopis:
třídění a soustavnění věd

Logika praktická – návody
ku vědeckému pracování,
vzdělávání, čtení; zásady
popularizace věd a
filosofie, encyklopaedie,
bibliologie (knihovnictví),
muzejnictví, atp

(OKL, schéma z 28. 2. 1933, nečíslováno)

K tomuto přesunu došlo až v poslední verzi a do té doby tvořila logika dlouho poslední vědu v posloupnosti věd před filosofií. Tuto skutečnost můžeme zatím bez podrobnějšího zkoumání považovat za jeden z dokladů důležitosti, kterou Masaryk logice přisuzoval.

Nejprve se podívejme, jaký výklad o logice nabízí Masaryk v PKL. V PKL chápe Masaryk logiku jako „sebeuvědomování skutečného, správného vědeckého myšlení a poznání“ (PKL, § 85, s. 157), takže je „soustavou skutečných pochodů správného myšlení a tím zároveň kritikou nesprávného“ (PKL, § 82, s. 154).

Metoda logiky je apriorní ve smyslu brentanovské apriorní vědy.

Praktickou logiku chápe jako poučení o správném používání logických pravidel v nejrůznějších oblastech, sylogistiku, teorii argumentace, ale v širším smyslu slova i návody k vědecké práci, včetně třeba poučení, „jak máme psát číst a psát knihy, jak máme dělat výpisky atp.“ (PKL, § 83, s. 155)

Abstraktní logika odpovídá především teorii poznání, kterou Masaryk podobě jako Ueberweg považuje za neoddělitelnou součást logiky se zdůvodněním: „Jak by logika mohla dávat pravidla pro správné vědecké poznání, kdyby sama nepojednávala o vzniku a podstatě vědění?“ (PKL, § 83, s.155)

Konkrétní logika se pak překrývá s tradiční „naukou o metodě“, ovšem zasazenou do kontextu klasifikace věd pojaté jako logické rozčlenění a promyšlení vzájemných vztahů

jednotlivých oblastí poznání. (PKL, § 84, s. 156) V důsledku toho má konkrétní logika v Masarykově pojetí několik význačných vlastností:

Jen přes její celkový pohled lze poznat vědeckou metodu v její úplnosti.

Odhaluje uspořádání jednotlivých věd do stupnice, která určuje, jak jedna věda může sloužit jiné jako logický nástroj (PKL, § 84, s. 156).

Zároveň má ukazovat, jak obsah vědy odpovídá historickému vývoji, a z této minulosti může i vyvodit, „kterým směrem se má dát budoucí práce a jak se to má stát“ (PKL, § 84, s. 156). Je tedy filosofií dějin vědy.

A konečně má také určovat „filosofickou hodnotu jednotlivých věd [...] a podává takto přirozenou soustavu veškerých věd a zajišťuje jednotu – nikoliv totožnost – veškerého vědění“ (PKL, § 84, s. 157). Je tedy také filosofií vědy jako takové.

Tyto vlastnosti dávají Masarykem koncipované logice specifické postavení mezi soustavou věd, nemůže totiž sloužit žádné vědě za základ a přitom musí být všechny vědy i logika sama logicky zpracovány. (PKL, § 8, s. 157) Vlastně tak nemá v soustavě své místo, protože není s žádnou vědou provázána jako její vysvětlující základ.

Podle Masaryka se zdá, že musí být vždy sama pěstována jako abstrakce z konkrétních postupů myšlení, proto předpokládá existenci a zvládnutí konkrétního oboru poznání, zároveň může být v úplnosti abstrahována jen ze všech praktických, abstraktních a konkrétních oborů poznání dohromady. Protože ovšem takoví univerzální odborníci prakticky neexistují, připadla konstituce logiky nejčastěji filosofům za přispění filosofických odborníků z různých oborů. (PKL, § 85, s. 158) To podle Masaryka vedlo k řazení logiky pod filosofii, které se ovšem ve světle jeho úvah o soustavě věd zdá jako nesprávné. Filosofie i konkrétní logika mají svůj vlastní obsah a podávají věcné poznání.

Přesuňme nyní svou pozornost k dalším verzím. Předválečná revize se zachovala jen fragmentárně, např. § 145 s nástinem vývoje logiky, zatímco verze z Odstrčilova rukopisu nám nabízí kompletní zpracování, včetně některých předchozích verzí.

V OKL totiž máme k dispozici hned dvě verze prvních paragrafů kapitoly o logice a to z let 1925 (21. 11.) a poté 1928 (28. 4.). V těchto paragrafech se Masaryk obrací k logice zcela nově a snaží se reflektovat její převratný rozvoj od doby publikace PKL.

V rukopisu se dochoval jakýsi úvod k paragrafům o logice z 21. 11. 1925, který obecně vymezuje oblast logiky jako noetiku a metodiku. Pokud je na něm něco zajímavého, pak snad fakt, že několikrát explicitně rozpracovává otázku teorie pravdy, která byla položena Masarykovi Čapkem pravděpodobně v březnu téhož roku. Jde tak možná o určitou formu

odpovědi na toto setkání (viz kapitola 2.2.4): „Otázka po podstatě pravdy je otázkou jistoty a bezpečnosti vědění, poznání.“ „Otázka po hledání pravdy dostáváme se ku vyšetřování metody, jak název správně říká, cesty, kterou k pravdě dospíváme.“ (OKL, Logika a logika konkrétní, 25. 11. 1925, s. 1) Obě jsou hlavní části logiky: noetika a metodologie jsou tak vztaženy k otázce pravdy a z konkrétní logiky samotné se stává odpověď na Čapkovu otázku po teorii pravdy.

Paragrafy zapisované o tři roky později, počínaje 23. dubnem 1928, se již plně věnují především novějšímu vývoji v oblasti logiky od přechozího zpracování v PKL. Tento překotný vývoj však podle Masaryka na první pohled vypadá především jako vnesení naprostého chaosu do pojmu předmětu i metod logiky.

Proto začíná svůj výklad logiky zevrubnější úvahou o její podstatě a vývoji. Vrací se ke své původní definici z PKL, že logika je vědou o správném myšlení a kritikou myšlení, poznání a jeho metod. Rekapituluje, jak se logika z jeho pohledu historicky posouvala od deduktivní sylogistiky k induktivním metodám, a nezapomíná zmínit zpřesnění indukce pomocí matematiky a počtu pravděpodobnosti. Další úkoly a obsahy logiky pak podle něj vyplývají z potřeby sdílet poznání.

Stejně jako v PKL je pro něj logika vědou ve specifickém postavení, zde ji označuje jako vědu, která je vždy formální, i pokud se jedná o moderní indukční logiku. Nikdy totiž neposkytuje ostatní vědám obsah, na kterém mohou dále stavět, ale vždy se zabývá správnou formou jejich stavby. V tomto smyslu by se mohla jevit i nadbytečná, protože v každém oboru přece myslíme a nějak shromažďujeme poznatky i bez znalosti logických pravidel (OKL, § 109, s. 4). Identifikace způsobů myšlení byla historicky podstatná především v počátcích rozvoje věd, proto se mohlo zdát třeba Kantovi, že logika se od Aristotela nikam dál nevyvíjela, nyní vidí Masaryk její další úkoly v „intensifikaci, v ujasňování a zpřesňování“ (OKL, § 109, s. 4).

Masaryk již od PKL zastává názor, že součástí logiky je teorie poznání, noetika, v OKL věnuje celý § 110 tomu, aby tento svůj názor obhájil, činí tak častým postupem, kdy historickou rekonstrukcí **od** Descarta dále ukazuje, jak se podle něj rozvíjela noetika zdánlivě nezávisle na logice, aby pak vedle této historicky podmíněné situace postavil svůj, podle něj logicky správnější poměr noetiky k logice jako její abstraktní části, kterou v konkrétní oblasti doplňuje metodologie nebo nauka o vědě jako její konkrétní provedení, konkrétní logika. (OKL, § 110, s. 7) Jak také zdůrazňuje, patří k charakteru noetiky, že je jako celá logika formální vědou bez vlastního věcného obsahu. „Noetika, opravdu vědecká, není než zvědečtění t. zv. zdravého rozumu“ (OKL, § 110, s. 8).

Touto argumentací zůstává Masaryk ohledně postavení logiky beze změn na svých pozicích z roku 1885. Proto může být zajímavé podívat se, jak se vyrovnává s vývojem, který se v logice od té doby udál na poli, ze kterého kdysi sám vyšel: na poli brentanovské psychologie, z níž mezitím vzešla husserlovská fenomenologie. V OKL tomu obsáhle věnuje § 111, začíná právě Husserlem „V posledních letech soustředěno mnoho filosofického zájmu k Husserlovi a jeho fenomenologii“ (OKL, § 111, s. 9). Je s ním ovšem velmi rychle hotov. V Husserlově pojetí fenomenologie, které interpretuje jako „průpravu k čisté logice nebo-li noetice, vědě čistě apriorní jakožto podmínce vědy vůbec“ (OKL, § 111, s. 9) vidí ihned představu s kantovskými kořeny, vedoucí jen „k pochybené metodě, jakési mystice na sucho, zabezpečující zření podstaty věci (Wesenschau)“ (OKL, § 111, s. 9). Sdílnější o důvodech odmítnutí fenomenologie a jí kladených problémů není, lze se ovšem domnívat, že se na ni vztahuje jeho obecný odpor ke spekulacím. Protože je metoda pochybená, nemá podle Masaryka žádný vliv na pojetí logiky a její poměr k noetice, nicméně to lze ještě podrobněji doložit rozbořením doktrín brentanovské školy (Masaryk se výslovně odvolává na Oskara Krause, vydavatele a komentátora Brentanových spisů, se kterým byl v té době v kontaktu). (OKL, § 111, s. 9) Fenomenologii lze podle Masaryka v tomto kontextu vnímat jako plod popisné (deskriptivní) psychologie a jako taková je součástí metafyziky.

Tato snaha metafyziky podat ontologii je podle Masaryka legitimní a referuje o práci Brentanových žáků. Jednak interpretuje Meinongovu Gegenstandlehre a její výsledky, nezdá se mu však být samostatnou vědou, protože všechny předměty si rozebírají jednotlivé vědy a obecný předmět zůstává logice jako pojem, který ovšem nevyžaduje dalšího zkoumání. Pro Gegenstandlehre by tak podle Masaryka zůstal jen jediný neurčitý předmět: „něco“. (OKL, § 111, s. 11)

Masaryk proto přechází k výsledkům jiného Brentanova žáka, Carla Stumpfa, a vysvětluje jeho rozdělení věd na tři zvláštní neutrální vědy: fenomenologii, eidologii a všeobecnou vědu o poměrech, relacích. Jakkoliv Masaryk nezpochybňuje existenci těchto oblastí, ukazuje, že jejich postavení vůči logice a noetice je u Stumpfa i jeho žáků nejasné a že v konečném důsledku se lze bez něj obejít. Některé dílčí jevy jako problém rozdílu mezi jevem a skutečností, subjektem a objektem musí jistě řešit logika, jiné jevy a jejich roztřídění však případnou metafyzice. (OKL, § 111, s. 12)

Není podle něj na překážku, že různou rovinou stejného jevu se budou zabývat různé vědy: psychologie podá popis jevů, logika a noetika jejich význam pro poznání a metafyzika jejich věcnou hodnotu. Některé dílčí části ontologie pak připadají dílčím

vědám, aniž ty by musely řešit metafyzické nebo logické problémy. Tak například fyzika rozliší fyzické a fyziologické barvy, protože tyto pojmy dostane z metafyziky do svých základů, aniž by musela řešit problém subjektu a objektu. (OKL, § 111, s. 13)

V pojetí dělení teoretické a praktické logiky se Masaryk neliší od PKL, podrobněji se rozepisuje o úkolech praktické logiky, kam nyní výslovně řadí i popularizaci vědy a klade na ni značný důraz. (OKL, § 112, s. 16)

V pojetí konkrétní logiky a někdy pro ni používaném termínu vědověda se Masaryk vymezuje vůči Fichtemu, v jehož pokusu vnímá jen rozpracování Kantova apriorismu, naopak se vcelku identifikuje s Bolzanovým pojetím, s tou odlišností, že výslovněji odlišuje praktickou a abstraktní logiku, které Bolzanovi splývají s vědovědou v jednu. (OKL, § 112, s. 18)

Svou konkrétní logiku označuje za inspirovanou Platonovým sporem se sofisty o postavení filosofie, tedy problémem, který vidí v moderní době formulován ve vztahu filosofie a speciálních věd (OKL, § 112, s. 18). Promýšlení konkrétní logiky pak přirovnává k maieutice, tedy umění porodnickému ve vztahu k pojmům: přirozenou klasifikací věd a určením vzájemného jejich poměru maieutikou představuje spletitou vzájemnost věd vůbec, zejména věd abstraktních (OKL, § 112, s. 18).

Speciální pozornost si zaslouží Masarykovo pojetí metody logiky, kterou označuje jako apriorní, „po případě intuitivní“ (OKL, § 114, s. 22). Znovu upozorňuje, že apriorní v jeho pojetí nevylučuje empirii (viz kapitola o teorii poznání), především v konkrétní a praktické, ale i v abstraktní logice.

Asi nejkonkrétněji popisuje Masaryk tento proces zde:

„V logice konkrétní apriornost se zjevuje v srovnávání jednotlivých věd a jejich vzájemnosti. Jestliže například uvžuju o poměru chemie k biologii, mám představu a velmi složitou o chemii a o biologii. Srovnáváním obou věd a výsledek toho srovnávání podává opět představu velmi složitou. Výsledek toho srovnávání, zrelacionování, je složitý poznatek apriorní.“ (OKL, § 114, s. 23)

Možná nám z tohoto popisu není ještě podstata apriornosti takového poznatku příliš jasná. Masaryk dále vysvětluje, že je třeba si uvědomit, že poměr dvou věd si nelze představovat prostorově, ale abstraktně logicky. Každopádně je zřejmé, že apriorní poznatek o apriorním poměru chemie a biologie, jak ho jinde Masaryk formuluje, je výsledkem naprosto konkrétních, podrobnou empirií obou oborů získaných, představ, které jsou v duchu porovnávány. Jak vlastně toto porovnání v duchu probíhá a co se při něm děje,

není, jak připouští sám Masaryk, vůbec snadné psychologicky popsat. (OKL, § 114, s. 23)

Moderní logik by měl „přihlížet k stavu současného poznání, podávaného vědami. Pozorováním vědeckého myšlení v různých vědách bude postihovat podrobněji metodu věd jednotlivých a srovnáním odváží se ke generalisaci“ (OKL, § 114, s. 24).

Charakteristické pro naši dobu je, že na rozdíl od antického období nestačí pravidla logiky formulovat na zásadách obyčejného myšlení, ale že je třeba se podrobně a přesně zabývat vědeckým myšlením (OKL, § 114, s. 24).

Rozsáhlý § 115 je věnován historickému vývoji logiky, který Masaryk zpracovává velmi podrobně na 22 stranách (číslovaných znovu od s. 1 s tím, že číslování pak pokračuje v § 116–118). Nemůžeme a ani nechceme ho zde celý rekapitulovat. Za povšimnutí ale stojí, že zde Masaryk na rozdíl od PKL zmiňuje významně a pozitivně Brentana a jeho přínos pro psychologii a logiku soudu. Cení si i psychologických postřehů jeho žáků – Stumpfa, Meinonga a Husserla, byť z jejich teorií nic použitelného nepřijímá a Husserla výslovně kritizuje za návrat ke kantovskému transcendentalismu. (OKL, § 115, s. 18) Pozitivně zmiňuje Bolzana, v němž brentanovci objevili svého předchůdce v teorii soudu a vyvracení německého idealismu.

V § 116 se ještě dostáváme k cenné podrobnější úvaze o konkrétní logice a k jejímu postavení uvnitř logiky. Masaryk se domnívá, že pokus o konkrétní logiku v jeho pojetí mohl být podniknut až v moderní době, kdy se konstitovala soustava věd, kterou teprve bylo možno logicky organizovat, systematizovat, má jít totiž, jak i jinde zdůrazňuje, o „přirozenou klasifikaci, kterou by vzájemné poměry věd po stránce věcné a methodické logicky vynikaly“ (OKL, § 116, s. 23). Následně se Masaryk dostává k tomu samostatnému výkladu dějin pokusů o konkrétní logiku. Zde věnuje nejrozsáhlejší pozornost Bolzanově *Wissenschaftslehre*, která je mu z pokusů o konkrétní logiku svým pojetím zjevně nejbližší a v době psaní PKL ji ještě neznal. Kvituje jeho snahu pojmout logiku jako pravidla výslovně vědecké práce a myšlení, na druhou stranu se s ním rozchází v členění tématu vědecké práce mezi abstraktní a konkrétní logiku, kde Bolzano zastává pojetí všeobecné vědovědy o vědě obecně a speciální vědovědy, kterou však dále nerozpracovává. Tím mu ovšem podle Masaryka konkrétní logika splývá s abstraktní a vzhledem k didaktickým požadavkům, které na ni klade, i s praktickou (OKL, § 116, s. 27). Aby nepodal neúplný obraz v této oblasti, přidává Masaryk ještě několik odstavců o *Logice* jinak kritizovaného Kanta. Toho interpretuje tak, že praktickou či technickou logiku z *Logiky* ztotožňuje se speciální logikou z *Kritiky*. V obou pak vidí obdobu

konkrétní logiky, ovšem zasaženou transcendentalismem, protože i praktická logika má abstrahovat od subjektů i objektů. (OKL, § 116, s. 30)

Samozřejmě zde Masaryk neopomíjí ani Comta a jeho příspěvek ke konkrétní logice. Jednak oceňuje jeho vlastní klasifikaci a její logické uspořádání v soustavě pozitivní filosofie, jedna považuje za cenný příspěvek ke konkrétní logice to, že pod Comtovým vlivem různí odborníci podávali „filosofie“ svých oborů (Cournot, Poincaré, Duhem a další) (OKL, § 116, s. 32).

§ 117 Význam logiky vidí Masaryk propedeutický pro filosofii i vědu s tím, že některými svými otázkami po podstatě poznání a pravdy nutně míří do oblasti metafyziky.

Logika v konkrétní logice

Pokud se tedy podíváme na pojetí logiky napříč postupnými revizemi, vidíme, že neprobíhají zásadní obraty a že Masaryk se svého výchozího pojetí logiky drží i přesto, že reflektuje, že se tato ocitla uprostřed zásadních debat.

Jeho recepce se vztahuje především na kontinentální tradici. Je dobře obeznámen s pracemi brentanovské školy a Husserla. Nijak ovšem nereflektuje práce B. Russela, G. E. Moora nebo vídeňského kruhu.

Kapitola o logice má samozřejmě ve všech verzích významné postavení tím, že zároveň obsahuje vymezení hlavního tématu celého díla: konkrétní logiku. V tomto ohledu přináší OKL zasazení původní rané ideje do širšího historického kontextu. Významné je uvedení do vztahu k Bolzanovi, se kterým se Masaryk evidentně důkladněji seznámil až v mezidobí.

Kromě toho nám novější revize přináší zpřesnění vztahů mezi logikou a metafyzikou, do které Masaryk řadí fenomenologii. Ohledně metody zde nalzáme jedinečný konkrétní příklad, jak si Masaryk představoval použití apriorní metody (viz výše).

Celkově je díky poválečné revizi mnohem zřejmější, že Masaryk vidí v konkrétní logice ne vědu, která určuje vědě, jak má vypadat, ale filosofující vědu, která domýšlí sebe sama, zpřesňuje své výzkumy a způsoby bádání do celkového systému, který ale vědu nikdy nepředchází, jen vzniká z její reflexe a systematizace.

Tento klíčový koncept Masarykovy filosofie vědy musíme postavit vedle pojmu vědecké metafyziky a jednotného vědeckého světového názoru, který jako zdánlivé vyvrcholení díla přinášejí kapitoly o filosofii a vědě.

3.5 Filosofie a vědy

3.5.1 Jednotný vědecký názor na svět

Vyvrcholením Masarykova schématu věd je filosofie. Na její definici pracoval Masaryk do poslední chvíle (čímž mám na mysli, že patří s datem 28. 2. 1933 k nejpozději datované položce rukopisu). V poslední i předposlední verzi zařadil také Masaryk do filosofie logiku. Protože však nepřepočal kapitolu o logice oproti období, kdy ji ještě považoval za vědu řazenou mimo stupnici, jako poslední ze všech abstraktních věd, majících předmět, pojednali jsme tuto kapitolu samostatně v původním pořadí. Na naše závěry o filosofii to bude stěží mít vliv.

Finální definice filosofie nakonec zní takto:

IX. Filosofie

II Metafyzika

pokus o vědecký jednotný názor na život a na svět, pokus o postižení smyslu života a světa, pokusy dle dob a individualit velmi rozmanité. Dvoji hlavní typy: starší – řecký – podávající výklad o hlavních a základních problémech: „metafyzika“ jako část „filosofie“ vedle jiných věd „filosofických“, logika, psychologie, etika a duchověda vůbec, proto „filosofie prvá“ /Aristoteles/; názvem královna věd označila se hodnota a poměr ke všem vědám jako základ. V době nové (dnes) ustaluje se vědeckost, kritickost, poznání je dáno vědami odbornými více a více specializovanými.²⁵ není žádného zvláštního metafyzického a filosofického poznání nad poznání vědecké, tj. věd odborných speciálních. Moderní metafyzika může být syntézou hlavních poznatků všech věd než základem věd. Ovšem, metafyzika nová a starší všelijak se kombinují. Vždy metafyzika a filosofie pokládána za moudrost. (OKL, schéma z 28. 2. 1933, nečíslováno)

(OKL, schéma z 28. 2. 1933, nečíslováno)

Filosofii se zde dostalo stručného, ale precizně formulovaného vymezení: „vědecký jednotný názor na život a svět“, „metafyzika, která je syntézou poznatků všech věd“ (viz výše).

²⁵ Absencí kurzivy jsem zvýraznil část, která je dopsaná tužkou a nahrazuje tento původní text: „metafyzika stává se vědeckou“. Výměna těchto formulací u Masaryka mi přijde výmluvná a jejich obsah směřovatelný pro správné chápání jeho pojetí „metafyziky“ a zároveň upozorňující na možná tradiční nedorozumění, kterých si byl zjevně vědom.

Toto vymezení filosofie se nezměnilo od ZKL, kde je filosofie či metafyzika „jednotným názorem o světě vědeckým“ (ZKL, s. 161), a jejím obsahem je „soustava všech učení, pravidel a zákonů, společných všem vědám (ZKL, s. 162). Vyplývá to z Masarykovy úvahy, že když „celý vesmír rozdán jest jednotlivým vědám“ (ZKL, s. 152), může předmětem filosofie být jen tento vesmír jako soustava věcí, „která poznána chce být ve své celistovosti“ (tamtéž), a se filosofie obírá „světem celkovým“ (tamtéž). „Filosofie je proto souborem všech věd“ (tamtéž), Masaryk v ZKL dokonce přichází s návrhem, jak by tato soustava vědecké filosofie měla být vytvořena: „Kdyby se totiž nějaká korporace vědeckých odborníků, představujících ve své úplnosti lidskou vševědocnost, sjednotila na pojmu filosofie a přijala vůdce pro práce své konkrétnou logikou, mohla by nám podati o světě jednotný názor vědecký, jaký na ten čas vědě možný jest.“ (ZKL, s. 163)

Lubomír Nový považuje tuto myšlenku jednotného světového názoru za pokračování myšlení ze *Sebevraždy* a snahu nabídnout lidstvu v krizi úplnou, nepolovičatou vzdělanost. (Nový 1994)

Vymezení filosofie jako rámcové vědy vyvolává otázku, zda toto vymezení nemá být dáno již na začátku celého zkoumání, a Masaryk si tuto otázku samozřejmě klade (OKL, 9. 2. 1929, § 116, s. 1). Jako důvod pro umístění kapitoly o filosofii až na závěr nakonec uvádí potřebu nejprve vymežit jednotlivé vědní obory, podstatu vědy a význam její klasifikace. Teprve z toho lze předkládané vymezení filosofie vyvodit. Masaryk tedy postupuje obdobně jako Brentano v *Entmutigung* (Brentano 1929a), když z původní Comtovy stupnice odvodí prostor pro filosofii. Zároveň však dospívá k jinému závěru, protože vědeckou psychologii, která Brentanovi s filosofií ještě splývala, klade jako samostatnou vědu. Masaryk tedy jde v procesu „očišťování“ filosofie jako zárodečné vědy od jednotlivých, samostatně etablovatelných oborů o krok dále a to, co mu tak zůstává, se od filosofie v Brentanově pojetí zásadně liší.

Sledujme pro přehlednost celou argumentaci, kterou v OKL provádí, aby tuto svou hlavní myšlenku znovu představil čtenáři:

Pokud se totiž podržíme „vědeckosti, vědeckého a vědního odbornictví“ a přitom si položíme otázku: „Je filosofie také věda, tj. má také svůj obor a svou metodu jako vědy speciální?“ (OKL, § 116, s. 1), pak si předně uvědomujeme, že filosofii nelze vyjmout z nároku na vymezení v rámci vědecké přisnosti a vědeckých nároků při aktuálním rozvoji vědních oborů, rostoucí specializaci vědy a roli, kterou věda hraje v moderní

době. Prostě nelze očekávat vymezení filosofie, které by nemuselo dostát těmto vědeckým kritériím.

Jsme podle Masaryka v podobné situaci jako Platon, který měl nově definovat filosofii vůči sofistům, jenom dnes proti sobě máme nesrovnatelně větší rozsah vědeckého poznání i staletí vývoje teologie a filosofie. (OKL, § 116, s. 2)

Mimo jiné máme také stovky existujících definic a z některých z nich se Masaryk pokouší vyjít a podrobuje je kritice. Používá definici Külpeho-Messera, kteří považují filosofii za soubor „filosofických disciplín a to předně disciplín všeobecných: metafyzika, noetika, logika a disciplín speciálních: filosofie přírodní – psychologie – etika a filosofie právní: estetika – filosofie náboženství – filosofie historie“. Toto pojetí rozlišuje metafyziku obecnou (ontologie) a speciální (metafyziku přírody – kosmologii) a metafyziku ducha (psychologii). Logika a noetika jsou pro Külpeho naukou o vědě. Estetika a etika naukami o hodnotě.

Masaryk na tomto pojetí kritizuje několik věcí: Psychologie zde figuruje v metafyzice i ve speciálních vědách. Filosofie přírodní je zaměňována s kosmologií a velmi nepřesně se zde vymezuje poměr všech disciplín.

Jiný pohled na strukturu filosofie nabízí pohled na přehledovou příručku filosofie, *Handbuch der Philosophie* vydanou Baeumlerem a Schröterem, když se podíváme na členění tohoto souboru pojednání od celkem 25 filosofů, uvidíme následující obrázek:

Obor se člení do šesti částí:

- 1) Disciplíny základní: filosofie jazyka – noetika – logika – metafyzika.
- 2) Příroda – Duch – Bůh: filosofie matematiky a přírodovědy – metafyzika přírody – logika a systematika duchových věd – duch ve svých dějinách. Filosofie náboženská (katolická – evangelická).
- 3) Člověk a charakter: estetika – etika – psychologie – pedagogika – filosofická antropologie.
- 4) Stát a dějiny: filosofie společenská – filosofie hospodaření – filosofie právní – filosofie státní – filosofie dějin – filosofie kultury, která se rozpadá na vědu o kultuře a metafyziku kultury.
- 5) Myšlenkový okruh Asie: kultura Asie přední – kultura indická – kultura čínská – metafyzika Východu a řecká filosofie.
- 6) Východ a Západ.

Zde, zdá se, máme před sebou ještě širší pojetí filosofie s větším důrazem na jazyk, stát, právo a kulturu a jejich srovnávání. Samozřejmě je třeba vzít v potaz, že se nejedná o

ucelený koncept jednoho filosofa, ale o uspořádaný sborník, který tak spíše mapuje aktuální práci v oboru. Ale to je právě pro Masaryka důležité. Když má z těchto definic či spíše ze širokých výčtů něco vytěžit pro svoji definici filosofie, vybírá tyto znaky (OKL, § 116, s. 5):

- 1) existuje a je uznávána obecná část filosofie od Aristotela nazývaná metafyzikou;
- 2) existují a jsou uznávány filosofické vědy a filosofie (metafyziky) jednotlivých věd a z jejich rozsahu vidíme, že filosofií se rozumí celkový názor na svět;
- 3) filosofií se rozumí poznání „jaksi hlubší“ než poznání věd speciálních.

Masaryk se domnívá, že tyto tři znaky jsou společné i jiným definicím filosofie, z nichž tyto dvě vybrané prostě jen reprezentují „novodobé myšlení o filosofii“ (tamtéž).

Problém s filosofií ovšem potom je, jak může být vedle zvláštních speciálních věd samostatná obecná nespeciální věda? Co může filosofie být vedle speciálních věd? Může mít jako věda svůj předmět, když si ostatní vědy již rozdělily svět do posledního detailu? Masarykova (nám již známá) odpověď je, že filosofie jako věda svůj předmět přesto má: „jestliže se vědecky zabývá světem jako celkem, když vědy speciální se zabývají jen jednotlivou částí tohoto celku“. (OKL, § 117, s. 6)

Filosofie by tedy mohla být jakousi syntézou speciálních věd. Masaryk se přitom domnívá, že o filosofii v tomto smyslu se dosud nikdo nepokusil. Jaké jsou hlavní znaky tohoto nového pokusu?

- 1) Celkovým nebo **jednotným názorem na svět** se rozumí „jakýsi zvláštní souhrn nejvšeobecnějších apod. označovaných pouček o poznání světa. (OKL, § 117, s. 6)
- 2) Filosofie však není encyklopedickou příručkou, ale **vědou o principech**. (tamtéž)
- 3) **Výběr** těchto principů a způsob jejich definice **umožňuje rozmanitost filosofie**. (tamtéž)
- 4) Metodou této filosofie je „synthese rozmanitých pouček a poznatků“. Syntéza tu ovšem přichází po výběru a hodnocení, není to tedy mechanická, ale **tvůrčí syntéza**. (tamtéž)
- 5) Pouze v tomto smyslu lze mluvit o filosofii jako o **hlubším poznání**. (OKL, § 117, s. 7)
- 6) Názor, který filosofie předkládá, musí být vědecký čili empirický a to znamená, že musí být **empirická její metafyzika**. (OKL, § 118, s. 8)

V bodech 1) a 2) vidíme, že hlavní názor na postavení filosofie vůči vědám a její hlavní definice zůstávají stejné jako v ZKL a PKL, stále mluvíme o souhrnu nejvšeobecnějších principů popisujících celek světa.

Ovšem v bodě 3) a 4) přidává Masaryk dvě nové informace: tato filosofie může být rozmanitá, protože je výsledkem tvůrčí syntézy, které předchází výběr a hodnocení poznatků věd. Toto pojetí je na první pohled zarážející, protože nám není jasné, jak je v souladu s ještě před chvílí deklarovaným požadavkem na vědeckou přísnost. Určité náznaky můžeme najít v kapitole o noetice, ovšem stejně nám možnost různých jednotných vědeckých pohledů na svět jako celek připadá podivná. Reaguje snad Masaryk na různorodost filosofických škol? Vždyť zároveň říká, že o filosofii v tomto smyslu se ještě nikdo nepokusil.

Bod 5) a 6) nás opět vedou do známých vod k pojmu metafyziky, o které ovšem víme, že jde právě o soubor nejobecnějších poznatků. Požadavek nezdůrazněný v ZKL se zde objevuje jako výsledek rozpracovanější teorie poznání v OKL.

3.5.2 Filosofie implicitní – filosofické odbornictví

Možná více než uvedený soubor znaků vypovídá o této nové Masarykově koncepci filosofie jeho rozbor vztahu speciálních empirických věd a filosofie. Masaryk jej začíná ohlédnutím do dějin filosofie: První význačný novověký filosof Descartes byl matematik a přírodovědec, Leibniz byl matematik, stejně tak Pascal. Locke byl psychologem, Comte sociologem. Z moderních filosofů je Helmholtz fyzikem, Brentano a Stumpf psychologové, Mach fyzik, Driesch botanik atd. (tamtéž) Tento trend vlastně sledujeme od počátků filosofie. První filosofové byli kosmologové, Sokrates etik, Platon vzdělaný matematik, Aristoteles byl vůbec zakladatelem mnoha věd. (OKL, § 118, s. 9)

Z toho Masaryk formuluje princip, že každý „filosof musí být odborníkem v jedné nebo více vědách“. Právě odborným vzděláním si totiž osvojí vědeckost, vědeckou metodu a také si uvědomí rozdíl mezi odbornictvím a diletantstvím.

Přitom není možné, aby byl dnes někdo odborníkem ve všech nebo výrazně více vědách najednou. Ovšem „filosof po vševědoucnosti touží, v každé filosofii je tento prvek“ (OKL, § 118, s. 9).

Přitom se od sebe filosof a odborník v nějaké vědě zásadně liší. Filosof, pokud má být odborným filosofem dle výše uvedeného požadavku, bude vždy odborníkem v nějaké vědě, třeba jen v části vědy. Odborník však nebude vždy filosofem. (OKL, § 118, s. 10)

V tom spočívá rozdíl mezi pouhým odborníkem a filosofickým odborníkem. Některý odborník podle Masaryka obětuje život studiu určitého druhu brouků a zcela se spokojí s tímto výsekem světové reality. Jiný odborník ale může studovat svůj obor s vědomím

své odbornické omezenosti a rozvíjet jej „sub specie universi, ba aeternitatis“ (OKL, § 118, s. 10).

Masaryk připomíná, že již mnozí filosofové jako třeba Comte nebo Buckle kritizovali úzkou odbornost speciálních vědců. Podle něj však není třeba se nad tím rozčilovat, existence úzce specializovaných vědců je přínosná. Je však třeba, aby vedle sebe existovaly všechny tři typy: odborník, filosofický odborník a filosof. (tamtéž)

Nazvěme pracovníě toto pojetí *implicitní filosofie* ve vědách. Filosofický odborník totiž nemusí podle výše uvedeného explicitně filosofovat, stačí když provádí svou vědu a studuje svůj obor určitým způsobem s oním výše uvedeným pohledem „sub specie universi“.

Tento Masarykův koncept v sobě obsahuje dva důležité prvky, z nichž každý je svým způsobem cenný.

Za prvé říká Masaryk, že odbornictví je protikladem diletantství po stránce vědeckosti a metody a že odbornictvím v nějaké vědě se filosof teprve odborníkem po stránce vědy a metody stává. Masaryk to nebere jako doporučení, spíše to konstatuje jako nutnost: „filosof musí být odborníkem v jedné nebo více vědách“. (tamtéž)

Dalo by se skončit u toho, že tento požadavek je rozumný a že v rámci Masarykova pojetí filosofie odráží určité praktické zkušenosti s nedostatky tehdejší filosofie. Můžeme se ale také podívat na logické důsledky tohoto pojetí: Filosofie tedy jako by podle Masaryka neměla své vlastní odbornictví, na ní samotné se vědě a metodě učit nelze. Filosofie přitom nepochybně má u Masaryka svůj předmět: celkovost světa právě jako celku. Na té si ale zřejmě nelze osvojit vědeckou metodu. Ostatně Masaryk v OKL navrhuje pro filosofii novou vlastní metodu tvůrčí syntézy.

V konečném důsledku to ale znamená, že filosofie není až tak samostatnou vědou, jak o ní Masaryk mluví, že se může ukázat, že tu ani nemůže být samostatná filosofie, pokud nikdo nemůže být filosofem, aniž by byl odborníkem, a že filosofie vždy bude jen způsobem, jak dělat vědu „sub specie universi“.

Byť Masaryk počítá, bude možné také takového filosofického odborníka označit i přímo za filosofa, zřejmě pokud se bude věnovat budování celkového vědeckého názoru na svět jako takovému. Protože však jako jedinec stejně nebude schopen obsáhnout víc než něco málo za hranice svého oboru, těžko vytvoří nějakou samostatnou filosofii o celku světa.

Za druhé je samozřejmě důležité rozebrat celé pojetí dělání vědy v nějakém oboru sub specie universi. Co to vlastně znamená? Jde o aplikaci Masarykova etického principu sub specie aeternitatis, sám říká, že by aeternitatis mohlo i zde figurovat. Co však tento princip

znamená ve vědě? Masaryk říká, že takový odborník si je vědom omezenosti svého odbornictví a svůj obor vzdělává výše uvedeným způsobem. Je tu tedy vědomí omezenosti a nějaká touha po celkovosti, jak říká Masaryk „vševědoucnosti“, po které vždy touží filosof, ale odborník ji mít nemusí, jen může. Můžeme si v zásadě představit dvě možnosti, kterými může odborník překračovat hranice svého oboru: jednak může chtít zobecnit své poznatky natolik, že budou v daném oboru nejjobecnější a mohou teoreticky, byť ne vždy, vypovídat něco o světě za hranicemi oboru. Nebo může zkoumat základy, východiska, hlavní pojmy svého oboru a jejich případnými úpravami ve světle svých věcných bádání posouvat i naše poznání světa obecně. Svým způsobem jde o jedno a to samé, o rámcové koncepty, ve kterých každý obor pracuje. Dalo by se souhlasit s tím, že ten vědec, který je schopen reflektovat a dále utvářet konceptuální rámec svého oboru, je filosofem daného oboru, je v něm Masarykovými slovy filosofickým odborníkem. Oba prvky Masarykova konceptu filosofického odborníka nás však, jak vidíme, nepřivedly k pochopení, jak by pak měla vznikat ona filosofie o sobě, v Masarykově představě jakási obecná metafyzika celku světa. Podívejme se proto nyní na její bližší expozé.

3.5.3 Filosofie explicitní – metafyzika

Obecnou částí filosofie, a tím *explicitní filosofii* je u Masaryka, jak jsme viděli výše v definici, metafyzika. Masaryk výslovně mluví o metafyzice „empirické, induktivní, nedogmatické, hypotetické“ (OKL, § 119, s. 11).

Jako „filosofický názor na celek světový“ mohou být formulovány hlavní, co nejvšeobecnější principy, zároveň však jako metafyzika doby specializovaných věd musí moderní metafyzika podat i jejich hlavní principy. (tamtéž) To vede k rozlišování obecné a speciální metafyziky. Jako konkrétní ilustraci předkládá Masaryk tento přehled obsahu moderní metafyziky:

všeobecná

filosofie logiky (noetiky, konkrétní logiky, praktické logiky)

ontologie („její částí je fenomenologie, obzor duševně názorného, kdežto ontologie je obzorem, seznamem skutečností věcných“)

speciální

filosofie (metafyzika) přírodovědy, biologie, psychologie, sociologie, politiky, pedagogiky, jazykovědy, estetiky, etiky, teologie (OKL, § 119, s. 11)

Pro členění speciálních metafyzik uvádí Masaryk číslované schéma 11 hlavních oborů, přičemž předjímá námitku, že vynechává třeba filosofii botaniky nebo geografie s tím, že hlavní rozpracované vědní obory jsou vědy abstraktní a že jejich metafyzika jako základ vědecké metafyziky minimálně do začátku postačí. Počítá s tím, že rozsah a obsah filosofie se pak bude přirozeně měnit s vývojem vědeckého poznání (OKL, § 119, s. 12), a s tím se může měnit členění její speciální části.

Oproti publikovaným verzím v ZKL a PKL nám zde Masaryk nabízí asi nejkonkrétnější vymezení obsahu filosofie jako metafyziky a najednou vidíme, že většinu tvoří filosofie jednotlivých vědních oborů, a to včetně filosofie logiky, kterou Masaryk považuje za obecnou metafyziku.

Postavení logiky bylo pro Masaryka problematické, jak jsme zmínili v OKL, do poslední chvíle váhal a zvažoval zařazení logiky zpátky do filosofie. Považovat filosofii logiky za obecnou metafyziku by ostatně v případě logiky jako speciální vědy nedávalo smysl. Tato nejednoznačnost panuje i v prvních vydáních (ZKL a PKL), v nich Masaryk nejprve pojednal logiku jako speciální vědu mimo stupnici, a dokonce přímo prohlásil: „Filosofie je ovšem stejně málo konkrétní logikou jako logikou abstraktní, neboť musí podávat poznání světa“ (PKL, s. 164), pak o ní ovšem v kapitole o filosofii mluví jako o její součásti: „Logika a metafyzika obě jsou tedy filosofické disciplíny. Logika je, jak se říká, formální vědou, metafyzika reálnou vědou.“ (PKL, s. 202)

Jediná část obecné metafyziky, které neodpovídá žádná speciální věda, je ontologie, o které původně ve strojopise není žádné vysvětlení, ručně psaná poznámka pak dodává výše uvedené rozdělení na obzor duševně názorného a seznam věcných skutečností.

Víc o této obecné části nevíme, a tak můžeme dojít k závěru, že v praxi zůstává Masarykova filosofie – metafyzika, filosofií jednotlivých oborů speciálních věd. Nejistota, zda jediný zbylý předmět pro filosofii po rozdělení celého světa do speciálních věd, totiž svět jako celek, nezmizel právě tímto rozdělením, se mění v jistotu. Vědecká filosofie celku světa nemůže být než celkem vědy, přitom věda tento celek zdaleka netvoří. Naše obavy, zda vůbec dokáže filosofický odborník opustit svůj obor a stát se filosofem, se tím umocňují.

Problém prázdnoty vědecké filosofie bývá obvykle zastřen tím, že se za její obsah považují některé speciální vědy považované za filosofické: logika, noetika, etika případně estetika. Masaryk trvá na tom, že skutečným obsahem filosofie nemají být žádné filosofické vědy. Důsledkem jeho vymezení filosofie je, že nejsou speciální vědy

filosofičtější a méně filosofické. To se pak podle Masaryka vztahuje i na chybné pokusy učinit centrální filosofickou vědou psychologii, která ústí v psychologismus. Podobně odmítavé stanovisko má vůči sociologii a jí odpovídajícímu sociologismu, který vnímá především u Comta. U obou těchto věd tedy Masaryk jasně trvá na jejich samostatnosti. Složitější je situace u logiky, noetiky, etiky a případně estetiky. V strojopisné verzi OKL končí poslední odstavec § 120 konstatováním: „A stejně není ani logika ani aesthetika ani žádná jiná věda filosofickou respektive více nebo méně filosofickou.“ (OKL, § 120, s. 15/1) Tuto větu však Masaryk nakonec tužkou škrtl a rukou dopsal dva odstavce, v nichž nakonec uznává místo logiky a noetiky (pro Masaryka část logiky abstraktní) v rámci filosofie: „Pokud logika a od Kanta i noetika jsou mnohým vědou obzvláště filosofickou a hlavními částmi filosofie; logika svou všeobecností a abstraktností je blízko filosofii (metafyzice)“ (OKL, § 120, s. 15/1). Stejně tak estetika a etika společně s filosofií náboženství jsou opět akceptovány do pozice věd „obzvláště filosofických“ (OKL, § 120, s. 15/2). Jak víme, poslední známý stav schématu věd počítá s logikou zařazenou v rámci filosofie vedle metafyziky. Když k tomu přidáme Masarykovo rozhodnutí o zařazení etiky mezi filosofické vědy již v roce 1902 v České mysli, které pak opět přehodnotil, ukazuje se problém filosofických věd jako jeden z nejdéletrvajících problémů Masarykova třídění.

Dalším hlediskem, které může přispět k vyjasnění Masarykova pojmu filosofie, je přesnější určení vztahu mezi filosofií a speciálními vědami.

Masaryk se jasně staví proti tomu, aby tento poměr byl vnímán jako poměr základní vědy k vědám speciálním. V jeho pojetí stupnice poměr základovosti existuje: Psychologie je v určitém jasném smyslu základem pro sociologii, chemie pro biologii. Ovšem filosofie neurčuje v tomto smyslu fyzikovi pojem hmoty, nebo dokonce pojem magnetismu či elektřiny. Fyzik, chemik a ostatní vědci přemýšlejí samostatně o hmotě na základě pozorování a určují její podstatu. Metafyzika jen shrnuje nejobecnější pojmy a principy, pokud jsou potřeba k syntéze celkového názoru na svět. Metafyzika je tak pro speciální vědy základem logickým, ne věcným. Samozřejmě existence filosofických odborníků povede k tomu, že například filosoficky vzdělaný fyzik může podávat filosoficky cenné definice hmoty. (OKL, § 121, s. 16)

Každopádně je namístě střízlivost při hodnocení významu filosofie pro ostatní vědy. Masaryk se kloní k Machovi, který jí přisuzuje význam spíše pomocný než rozhodující.

Masaryk se také vcelku stručně vypořádává s argumentem, že filosofie je základem pro vědy, protože je nezávislá a bezpodmínečná. Myslí tím zjevně na požadavky filosofie jako apriorní vědy. Protože však jeho pojetí apriori není oborově omezené, jak jsme viděli v kapitole o teorii poznání, může Masaryk bez dalšího rozšířit tuto nezávislost a bezpodmínečnost na vědu a vědy vůbec. (OKL, § 121, s. 17)

Masaryk neakceptuje ani pojetí filosofie jako předcházející vědy, jeho pohled na historii vědy a filosofie mu totiž ukazuje trvalou současnou existenci obou, během níž se ovšem vzájemný poměr různě proměňoval. Nelze ani říci, že filosofie předpokládá ostatní vědy a ty zase potřebují ji, protože taková definice vztahu je buď nejasná, nebo nicneříkající. Masaryk nakonec dospívá k vlastnímu jasně formulovanému názoru na tento poměr: „Filosofie je obsažena ve vědách, je v nich implicate, avšak lze ji také ustanovit explicite; a v tom případě představuje filosofie pokus o jednotný, ovšem vědecký názor na svět.“ (OKL, § 121, s. 17)

Masaryk přitom nepopírá proces, při kterém se v průběhu rozvoje odbornosti a specializace vydělovaly postupně další a další vědy z filosofie jako určité mateční vědy. Příkladem toho jsou pro něj právě psychologie a sociologie v poslední době. (OKL, § 121, s. 18)

Filosofie však díky tomu není žádnou královnou věd, tento aristokratický poměr podle Masaryka dnes musel nahradit poměr demokratický. (tamtéž)

Masaryk ještě jako shrnutí formuluje svou definici filosofie volněji: „filosofové se pokouší o vědeckou syntézi pojmů o souvislost pojmů a ovšem i věcí“. (OKL, § 121, s. 18)

3.5.4 Filosofická metoda – tvorba

Masaryk nám stále dluží podrobnější výklad o metodě filosofie, která by měla spočívat v tvořivé vědecké syntéze pojmů. V tomto ohledu nám určitou vyjasňující perspektivu může poskytnout jeho pojednání vztahu filosofie a duchovních činností, „které se pouhým rozumem nedají vyložit“: umění, mravnosti a náboženství. Tedy třem vědám: estetice, etice a teologii (OKL, § 122, s. 19).

Estetika je v Masarykově třídění samostatná věda se stabilním postavením základní speciální vědy. V jejím případě Masaryk ani nezvažoval její zařazení mezi jiné projevy kultury do sociologie, ani ji nikdy nepovažoval za součást filosofických věd. Je to pro něj dáno především primárním hlediskem předmětného třídění, kde esteticko vyvstává jako

navýsost svébytný předmět, nezařaditelný jednoznačně pod jinou abstraktní vědu. (viz kapitola o Estetice) Proto také Masaryk polemizuje s pokusy vidět v estetice součást filosofie, nebo dokonce její základ (Masaryk zmiňuje wagnerovce H. v. Steina), které by v důsledku vedly k tomu, že bychom umělce museli prohlásit za filosofy, možná dokonce za jediné pravé filosofy, a racionální filosofii bychom museli zcela ignorovat (OKL, § 122, s. 19).

V jednom ohledu se však filosofie s uměleckou tvorbou srovnávat může, a to je pozoruhodně právě proces syntézy: „filosofie je konstrukcí a v tom je zvláštní tvoření, proto se může toto s procesem tvoření srovnávat“ (tamtéž). Jde však o analogii, ne o totožnost.

Analýzy tvůrčího procesu ostatně nejsou ze strany estetiků ani filosofů pro Masaryka dost přesné. Kritizuje, jak jsme již dříve viděli, pojetí intuice. A přidává při této příležitosti i příklad Volkeltův, který tvrdí, že ve filosofii má intuitivní jistota vědecký status. Toto spojení je podle Masaryka nejasné a Volkeltův návrh, aby byla intuitivní jistota ve filosofii neustále kontrolována rozumem, mu na jednoznačnosti nepřidává. Masaryk u pojmu intuice vychází na jedné straně z anglosaské tradice Huma a Locka, u kterých vidí pojem intuice ztotožněný s evidencí, na druhé straně je velmi opatrný k pojmům intuice, které by měly přesahovat hranice běžného rozumu, můžeme zde asi pomyslet na Bergsona, i když výslovně ho nikde nejmenuje. V prvním pojetí je pojem intuice redundantní, v druhém případě je nejasný, a byť může mít své oprávnění, vyžaduje hlubší prozkoumání z pozic psychologie a noetiky (viz OKL, § 10), než ho bude možné brát vážně. Každopádně se Masarykovi nezdá, že by intuice, a jak se dále ukáže, i představivost a fantazie hrály ve filosofii nějakou podstatně odlišnou roli, než jakou přiměřeným způsobem hrají i ve všech ostatních vědách. (OKL, § 122, s. 20)

Při zkoumání postavení vědce a umělce (pro Masaryka je tu exemplární Goethův Faust) nakonec dochází Masaryk k závěru, že oba, filosof i básník, si mohou klást podobné otázky a oba mohou vyjadřovat ideje, jen to každý z nich činí jinými prostředky a s jiným výsledkem. (OKL, § 122, s. 21)

K filosofii tento poznatek můžeme vztáhnout také přes psychologickou analýzu filosofů: pokud připustíme, že Platon a Aristoteles reprezentují dva obecné typy filosofů, pak Platon je více filosof umělec a Aristoteles naopak filosof vědec. Tomu odpovídá, že Platon jako umělec operuje s mýtem a zároveň má hluboké náboženské zájmy. Aristoteles je střízlivější a racionalistický, specialista v mnoha oborech, a i když jeho metafyzika obsahuje i teologii, jedná se především o přísně pojmovou stavbu. Masaryk sice

nezapomíná ani na Platonovu zálibu v matematice s tím, jak se srovnává tato apodiktická vědeckost s uměleckým tvořením, se ovšem dostatečně nevyrovnává (OKL, § 122, s. 22). Přestože psychologie podle Masaryka odvedla již kus práce při zkoumání procesů vědeckého myšlení obecně, o vědecké metodě ve filosofii ještě zdaleka nemáme jasno. Hlavní komplikace spočívá právě v syntetickém tvořivém charakteru filosofie jako celkového náhledu na svět.

To by nás nemělo vést ke zdůrazňování iracionalismu ve filosofii. S klidem můžeme podle Masaryka například odmítnout freudovskou analýzu platonského pojetí filosofického erotu jako nevědeckou. Také mysticismus a okultismus, do kterého upadají některé části filosofie, především ty věnované nadsmyslovým skutečnostem, není opodstatněný.

„Myth“ je bohužel ve filosofii občas stále přitažlivější než věda (OKL, § 123, s. 24). V důsledku toho se stále někdy, říká Masaryk, „metafyzika pojímá jako více méně umělecká, básnická symbolizace nepoznatelného a někdy i samého poznání. Odsud také uspokojení hledané a nalázané v slovech a frázích“ (tamtéž).

Masarykovi samozřejmě nejsou tyto pokusy vzorem, dokáže ale, jak se domnívá, vcelku dobře chápat jejich motivaci: „Málo lidí – a platí to i o filosofech odbornících – dovede pochopit, že nejen svět nýbrž i vlastní duch a duše jsou nám hádankou. My prostě ani svět ani sebe samých nedovedeme plně pochopit a vědecky vyložit.“ (OKL, § 123, s. 24)

Právě zde podle něj pramení všechny tendence o filosofický iracionalismus nebo alespoň o filosofické zracionalizování iracionalismu.

Podle Masaryka ukazuje psychologická analýza dostatečně přesvědčivě, že „filosofické tvoření tak jako vědecké je rozumové, intelektuální“. Kde má psychologická analýza mezery je v podrobnějším rozboru, jak se na filosofické, ale i odborné vědecké práci spolupodílejí tvůrčí, umělecké a literární schopnosti, které „sjednocování různých poznatků, konstrukce soustavy jako pojmového celku“ vyžaduje (OKL, § 123, s. 25).

Vědecký charakter filosofie je ovšem mimo pochybnost: „Zkrátka – i ve filosofii nemůžeme se vzdát vědecké přesnosti“ a od něj se také odvíjí požadavek na odbornictví filosofa v jiné speciální vědě: „Jen odbornictví zachrání filosofa před různými druhy a formami okultismu, mysticismu a mystickosti.“ (OKL, § 123, s. 25)

Tak se nakonec o metodě filosofie opět nedozvídáme víc než to, že je třeba ji odvozovat od vědy a vědecké metody ve speciálních vědách na druhé straně, že dává překvapivě prostor tvůrčímu procesu podobnému umělecké, ale přísně racionální tvorbě. Toto pojetí filosofické syntézy pro nás zůstává záhadou, kterou bude snad ještě částečně osvětlit

nějakým vztažením tohoto problému k celku Masarykova myšlení, na které jsme zde neměli prostor.

Masaryk se v kapitole o filosofii, byť to na začátku § 123 slibuje, nestihne věnovat vztahu k etice a náboženství. Kapitola sice ještě obsahuje § 124, ale ten je věnován úvahám o vlivech osobnosti, národa, společenského uspořádání, časové epochy a dalších na podobu konkrétní filosofie. Jedná se spíše o soubor tematicky poskládaných postřehů, které nemají další význam pro celkové pojetí filosofie u Masaryka.

3.5.5 Shrnutí: Hlavní problémy Masarykova pojetí filosofie

Vymezení vědecké filosofie je hlavním cílem *Konkrétní logiky*. Kvůli němu, jako svého druhu úvod do filosofie, byla dle Masarykova prohlášení napsána. Základní Masarykovo vymezení filosofie zůstalo ve všech verzích KL stejné: Filosofie je jednotný vědecký názor na svět jako celek.

Tomuto výsledku důsledně domyšleného procesu specializace odborných věd a jejich vyčleňování z filosofie, se kterým přichází mladý Masaryk v roce 1885, nelze upřít jistou originalitu. Brentano ve své vývojové stupnici věd našel novou filosofii v psychologii, ta měla jako apriorní věda odpovídat na filosofické otázky. Comte sice viděl podobně jako Masaryk ve filosofii vcelku lidské vědění: „La philosophie positive est l'ensemble du savoir humain, disposé suivant un certain ordre qui permet d'en saisir les connexions et l'unité et d'en tirer les directions générales pour chaque partie comme pour le tout.“ (Littré 1864, s. 42) Vzhledem k pozitivistickým omezením nemohla být ale ničím nad toto vědění samotné. Nemohla mít za předmět svět jako celek, protože takový předmět metafyziky pro Comta neexistoval. Masaryk tak ve své ideji filosofie jako vědy hledá vlastní pozici mezi Brentanem a pozitivismem, a jak si všímá Rudolf Haller ve svém zkoumání vlivu Brentana na Masaryka: „Masaryk kombinuje souhlas s ideí evoluce jednoty věd s brentanovskou myšlenkou jednoty vědomí a snaží se první podepřít druhým.“ (Haller 1992, s. 18) Tato Hallerova myšlenka také dobře vysvětluje, proč Masaryk přesto, že řadí psychologii mezi speciální vědy, přiznává jí stále zvláštní statut při vytváření jednoty vědění: „musíme považovat psychologii za onu vědu, která může nejlépe sjednotit veškeré vědy v jednotný názor“ (PKL, s. 199).

V OKL můžeme tuto myšlenku najít v podobě, do které uzrála během skoro padesáti let, které Masaryk měl na její domyšlení. Ukazuje se přitom, že i ve finální podobě Masaryk „některé její problémy jen naznačuje, ale nezpracovává ji, ani nepodává soustavný

přehled jejích problémů“ .(Král 1968, s. 139) Král si dokonce klade otázku, zda je filosofie metafyzika tím samým, co vědecký světový názor utvářený částečně ve speciálních vědách, pokud jsou se zřetelem k celku. Na tuto otázku odpovídá, zdá se, Masaryk v OKL kladně, když do metafyziky zařazuje i filosofie (metafyziky) jednotlivých speciálních věd.

Vzhledem k tomu, že Masaryk nikdy jiný pozitivní obsah své metafyziky nenabídl, můžeme mít za to, že ji v praxi lze považovat za propojení filosofii speciálních věd. Tedy v podstatě za způsob, jak dělat vědu „sub specie universi“. Idea samostatné vědecké metafyziky zůstává i po 50 letech pro Masaryka něčím, o co „se zatím nikdo nepokusil“.

Král si všímá Masarykovy nedůslednosti, se kterou řadí občas do filosofie i logiku, noetiku, někdy i etiku, a uzavírá, že v Masarykově pojetí se filosofie rozpadá do několika oborů umístěných různě v schématu třídění věd a vyjadřuje pochybnost, zda tento výsledek povede ke kýženému jednotnému názoru na svět a na život. (Král 1968, s. 141) Celkově přijde Královi a my s ním musíme souhlasit, pojem a předmět filosofie neurčený přesně a nedopracovaný.

Zároveň si nemyslím, že to brání v pochopení Masarykova konceptu: věda je jediným poctivým, přesným a kritickým způsobem, jak zpracovávat zkušenost, proto na ni nemůžeme rezignovat a nemůžeme ani hledat poznání světa jinde než ve zkušenosti, zároveň toužíme po jednotném celkovém pochopení našeho světa a života a na tuto touhu také není třeba rezignovat. Toho, že jednotná metafyzika nebude nikdy hotová, si je Masaryk vědom, stejně tak i toho, že bude vždy zkreslená odborností toho kterého filosofa. Masaryk určitě nepatří k těm, kdo by přeceňovali možnosti lidského rozumu, toho malého světélka na zadečku světlušky. (PKL, § 5, s. 24)

K této interpretaci můžeme ovšem připojit také jiný standardní výklad pojetí světového vědeckého názoru u pozdního Masaryka, který najdeme u J. L. Hromádky. Ten si všímá jiných důrazů u Masaryka např. v *Otázce sociální* a dokládá, že u Masaryka nakonec o podobě světového názoru nemusí rozhodovat jen holá věda: „Musíme s tím, co je a bylo, počítat, ale stejně je fakt, že z toho, co bylo a je, stále vybíráme a směřujeme k budoucnosti lepší... Proto běží o rozumové posouzení všech věcí nehledě k tomu, kdy byly a kdy jsou; a stejně běží v praxi o rozhodnutí pro věci, ať byly či nebyly, ať jsou či nejsou...“ (Masaryk 1896, s. 150) a „K faktu patří také vyložení jeho smyslu – historie nesmí být pouze pečlivou registraturou lidských dokumentů, nýbrž výkladem jejich smyslu, tudíž smyslu života vůbec“ (Masaryk 1896, s. 144). Z toho Hromádka vyvozuje, že jednotnost vědění neleží v jednotnosti poznávaných věcí, že řád našeho vědění tkví

v ideji, nikoliv ve věcech, že pokud usilujeme o jednotný a celkový názor na svět, „tato jednotnost je předem ideou našeho rozumu“ .(Hromádka 2005, s. 108)

Hromádka to vnímá jako posun v Masarykově myšlení od pozic *Konkrétní logiky*: „Důsledně z těchto předpokladů Masarykových je nutno i stupnici vědní a poměr věd a filosofie formulovat jinak, než jak učinil Masaryk v *Konkrétní logice* a *Rukověti sociologie*. Filosofie není logickým shrnutím vědeckých výsledků v ucelený názor světový, nýbrž logický, methodický, noetický; ano i metafyzický předpoklad vědecké práce“ . Masaryk ovšem,(Hromádka 2005, s. 108) Masaryk ovšem jak vidíme, v tomto smyslu svoji KL nepracoval, i když k tomu měl prostor. Na druhou stranu připojil do OKL tezi o metodě filosofie jako „tvůrčí syntezí“, která těmto předpokladům odpovídá. Zůstává ovšem v napětí k původní zachované koncepci filosofie jednotící obecné principy speciálních věd. Masaryk se totiž, jak vidíme výše, nadevše obává pronikání mýtu do této filosofické tvorby, proto proti ní opět akcentuje vědecký charakter filosofie: „Zkrátka – i ve filosofii nemůžeme se vzdát vědecké přesnosti“. A tuto vědeckou přesnost zaručí jen odbornictví filosofa v jiné speciální vědě: „Jen odbornictví zachráni filosofa před různými druhy a formami okkultismu, mysticismu a mystickosti.“ (OKL, § 123, s. 25) Filosofie tedy nemůže být methodickým základem vědy, naopak věda je methodickým základem filosofie.

Těžiště tak nakonec musíme vidět v Masarykově rozlišení filosofického a nefilosofického způsobu, jak dělat speciální vědu, odbornictví. Masaryk zde popsal filosofii jako nárok na pochopení všeho, „vševědoucnost“, úsilí o zkoumání širších souvislostí, propojení a smyslu jednotlivých poznatků. Tento nárok nemůže a nemusí být nikdy plně uspokojen, a je téměř jisté, že nikdy nenajde své vyjádření v „jednotném světovém vědeckém názoru“, přesto může být nárokem legitimním a jeho opomenutím by věda něco podstatného ztratila.

3.6 Mýtus a věda

Tuto samostatnou kapitolu chci věnovat tématu, které rezonuje noetickými i vědovědnými úvahami *konkrétní logiky*: vztah mýtu a vědy.

V prvních dvou zpracováních *Konkrétní logiky* bylo toto téma explicitně uchopeno a alespoň v nástinu předneseno ve 4. knize. Nepropracovanější pozornosti se mu dostalo v předválečné revizi, kde je klíčovou součástí noetických úvah první knihy. V poválečné revizi ustupuje sice do pozadí a tvoří pouze jeden paragraf, to už však nedopovídá

významu, který mělo pro celkové formování Masarykova vědeckého a filosofického myšlení.

3.6.1 Mýtus a věda v Základech a Pokusu

V ZKL jde především o § 134 v rámci kapitoly „Filosofie a teologie (věda a náboženství). Vývoj ducha vědeckého“ V PKL je pak tato přepracovaná kapitola přímo nazvána „Mýtus a věda“. Dodejme, že v OKL je tématu také věnován jeden paragraf, a to § 3, pojednaný v kapitole o teorii poznání. Části úvah o protikladu filosofie a teologie se pak v OKL objevují v kapitole o náboženské vědě. Jaké jsou hlavní teze problému u Masaryka?

Celý problém je zasazen do kontextu poměru filosofie a teologie, potažmo vědy a náboženství. Protiklad filosofie a teologie nevidí Masaryk jako přirozený a nutný antagonismus, protože zbožnost považuje za cit, který navazuje na každý světový názor, a náboženství lze podle něj formulovat i jako pozitivní náboženství. (PKL, § 131, s. 204) Protiklad však panuje mezi idejemi a metodou: Věda důvěřuje zkušenosti a rozumovému vysvětlení a vše ověřuje, snaží se být objektivní a připouští svobodné bádání a kritiku. Teologie je stručně řečeno: závislá na zjevení, plná tajemství, neomylná (deduktivní) ve svém výkladu, opírá se o autoritu a tradici. Masaryk v nich vidí protiklad konzervativního a progresivního. (PKL, § 131, s. 205)

Teologie má také ještě tu vlastnost, že se jedná o většinový populární názor zaměřený především na praktický život, zatímco filosofie/věda je vyhrazena určité elitě a získává i teoretické poznatky.

To vše jsou vnější znaky odpovídající určitému dějinnému stavu. Podstatu vztahu mýtu a vědy musíme ovšem hledat v jejich postupném historickém vývoji. Pro Masaryka je prvním stádiem, stádiem primitivního člověka s omezenými materiálními i kulturními prostředky. Tento člověk na nízkém stupni vývoje nicméně musel řešit stejné otázky, jaké řešíme dnes s mnohem rozvinutějšími prostředky. Jak se orientoval v této své nouzové situaci? Podle Masaryka musel přijít s nějakým svým světovým názorem, s obecnou teorií věcí, které musely být dost jednoduché, ale i dostatečně dobré „pro žití i umírání“. (PKL, § 132, s. 206)

Základ této primitivní filosofie vidí Masaryk „ve spontánním sklonu člověka personifikovat všechny jevy“ (PKL, § 132, s. 206). Člověk na tomto stupni vývoje vysvětluje všechno dění analogicky podle svých vlastních vnitřních procesů. A jako bytost především volní, jednající, k tomu používá analogii své vůle. Zároveň vnímá sebe

jako jednotnou bytost a tuto jednotu předpokládá i od světa. Takový je tedy prvotní, mytický obraz světa. (tamtéž)

Teprve pozvolna se člověk učí pozorovat, a tím skýtá základy k vědeckému světovému názoru. Nejprve začíná od několika jednoduchých faktů, ale pozornost postupně sílí. Dochází ke srovnávání a měření. Pozorování vede k analýze a ke studiu částí. Vedle toho sílí schopnost abstrahovat, vytvářejí se abstraktní a obecné ideje. „Úžas, matka mýtu, ustupuje pozornosti, matce vědy.“ (PKL, § 132, s. 207)

Tento proces vrcholí tím, že nad personifikujícím mýtem převládne vědecké pojetí a vysvětlení, které „každý jev studuje o sobě a vysvětluje ze sebe [...] každý jev je myšlen ve spojitosti s ostatními jevy, a proto je převeden na obecné zákony“ (PKL, § 132, s. 207). Pak ovšem přichází zajímavý moment: „věda [...] dospívá od sekundárních příčin k primárním a konečně k poslední příčině, kterou si ovšem můžeme představit jenom antropomorficky, neboť při všem sebelogičtějším myšlení nemůže člověk překročit sebe sama, je prostě měrou věcí“ (tamtéž). Zdá se tak, jako by se věda nakonec oklikou vrátila k původnímu mýtu. Pro Masaryka je to ovšem návrat jenom zdánlivý: „logicky školený rozum krotí původní mytický sklon a nahrazuje spontánní impulzivní zvyk uváženými úsudky“. Existuje tak rozdíl „mezi mystickým teismem davu a teistickými názory takového Leibnize“ (tamtéž).

Masaryk se samozřejmě zabývá i historickým vývojem vědeckého ducha a vidí v něm paralelu s osobním vývojem jedince. Proto jsme si každý mytickým stádiem prošli a máme také stálou tendenci se k němu vracet. Myslet přesně ve všech oborech nás může donutit jen „největší logická kázeň“ a i pak se alespoň rádi utíkáme k mytickému myšlení do umění zejména poezie. (PKL, §1 33, s. 209)

V tomto pojetí lze každý pokrok vědy zároveň vidět jako odpovídající ústup od mýtu. Tak pohlíží Masaryk například na vývoj matematiky jako jedné z prvních exaktních věd jako na zákonitý, protože apriorní kvantitativní relace, byly pro svou obecnost a abstraktnost nutně méně dotčeny mýtotvornou fantazií. Byť i zde je mýtus činný, jak ukazuje třeba pythagoreismus, posvátná čísla apod. Nicméně zde vidí Masaryk hlavní důvod, proč vědecký vývoj začíná matematikou a postupně se oddělujícími dalšími abstraktními vědami.

Z toho vyplývá i možné smíření mýtu a vědy: „Proto snad přestane zápas vědy a mýtu, jakmile duch proškolený v abstraktních vědách dospěje k vědecké konkrétnosti, neboť pak se snad dají šťastně sjednotit obě základní síly poznání, obrazotvornost a fantazie.“ (PKL, § 134, s. 210) Obrazotvornost, zde nejspíše znamená vědeckou představivost jako

základ vědeckého myšlení. Zároveň vnímá Masaryk tento zápas již od počátku pozitivně. Vidí, že věda se v mýtu utkává nejen s negativní chybnou vědeckostí, ale s pozitivním protivníkem, s elánem splétat stále znova dohromady vlákna jednoho velkého celkového obrazu světa. V tom smyslu interpretuje Goethův výrok, že celé dějiny světa jsou bojem víry s nevěrou.

Z tohoto protikladu mýtu a vědy pak u raného Masaryka vyplývá protiklad teologie a filosofie. „Neboť teologie je orgánem mýtu, filozofie je orgánem vědy“ (PKL, § 135, s. 211).

3.6.2 Další zpracování tématu mýtu a vědy

Nyní se podívejme blíže na to, jak se k tématu vědy a mýtu vyjadřuje Masaryk později.

19. prosince 1950 zpracoval pracovník Ústavu TGM Jaromír Červenka průvodní zprávu k fragmentu, který byl objeven při zkoumání Masarykovy literární pozůstalosti. Červenka zde tento německy psaný fragment datuje někam brzy po roce 1907 a již jsme zmínili při referování o přípravě 2. vydání KL, že podle Červenky byl tento fragment snad přípravou na německy psanou práci o noetice, kterou chtěl Masaryk zpřístupnit své názory v této oblasti širšímu odbornému publiku. Práce nebyla dokončena vzhledem k nárůstu Masarykovy politické činnosti po roce 1907. Některá témata, kapitola o filosofii a teologii, se však objevila v Rusku a Evropě, v německém vydání roku 1913.

Červenka při svém bádání zpracoval také fragment českého textu o Mýtu a vědě, který vcelku jednoznačně identifikoval jako část předválečné revize KL, datovatelný okolo roku 1902 a obsahující paragrafy 20–31 této revize:

§ 20 Vedle a proti výkladu vědeckému výklad nevědecký: mytický /anthropomorfism/. Historický přehled názorů o mythu a mythickosti: Plato - Euhemerus - Lukrec - Eusebius - Vico - Hume - Kant - Comte - Feuerbach - Tylor a Spencer.

§ 21 Rozdíl mythickosti a vědeckosti po stránce theoretické /učení - metoda/ a praktické. Mythická a vědecká praxe hospodářská, politická, sociální. Mravnost a náboženství. Umění. Jazyk. Dvojí celkový duch: mytický a vědecký

§ 22 Odvoj mythickosti, vývoj vědeckosti: historický proces desanthropomorfizační: myth negativní, věda pozitivní. Stádí mythického odvoje. Specialisace vědy „má význam pro vývoj vědeckosti“. Napřed v mathematice u přírodní vědě, později i duchovědě v theorii i praxi. Vývoj umění odhodlaný.

§ 23 Myth a mythickost v současně vědecké theorii a praxi. Věda jakožto noetický a logický ideál, v historické skutečnosti mythičtí pěstitelé a představitelé vědy.

§ 24 Mythickost současné filosofie.

§ 25 Myth v theologii /a náboženství/; theologie orgánem mythu, filosofie orgánem vědy.

§ 26 Myth oprávněn a nutný? Užitečný? Boj mythickosti a vědeckosti jako polovičatost, nerozhodnost. Ospravedlňování mythu sentimentální romantikou.

§ 27 Vědomé užívání mythu je nemožné. Podstata vědeckého uvědomování: úsilí po jasnosti a methodické přesnosti: ideál pravdivosti a poctivosti.

§ 28 Protiva mythu a vědy protivou víry v zjevení a přesvědčením o platnosti empirie a apriorních poznatků. Zjevení a poznání a priori. Síla víry v zjevení.

§ 29 Proti mythické víře stojí skepse a kritika; ale kritika překonává skepsi usilujíc o víru zdůvodněnou, o přesvědčení. Historický význam Humův a Kantův. Kritika není negací a nihilismem. Criticism charakter doby.

§ 30 Criticism doby je krisí, přelomem duchovního světa starého a úsilím o svět nový. Tento stav historicky daný musí být analysován noeticky a také psychologicky. Psychologie víry a speciálně nedověry.

§ 31 Noetická analýza: historicky dané krise možná tím, že krise historická je zároveň krisí individuálního vědomí. Vědomí a paměť.

Jak ukazuje fragment německého textu o mýtu a vědě, pracoval na této části Masaryk ještě v roce 1907 a zřejmě se ji snažil představit širší veřejnosti jejím překladem do němčiny. Rozvržení textu se poněkud liší od zachovaného českého fragmentu, a Červenka se proto domnívá, že mohlo jít o přípravu samostatné publikace o noetice v němčině. Král považuje práci za součást další práce rukopisu KL a všimá si vedle odkazu na Lippsovu *Mythenbildung und Erkenntnis* (1907) také zmínek o Vaihingerově filosofii „jakoby“, jejíž ucelený výklad *Philosophie des Als Ob* vyšel až 1911, což by poukazovalo na ještě pozdější práce na rukopisu. (Král 1968, s. 110)

Červenka zpracoval i další fragment doplňující torzo této revize o větší část, § 33–35 KL. Jak již víme, Červenka (a rovněž Král v šedesátých letech) měl ještě k dispozici i § 1–19 předválečné revize s noetickými úvahami, o jejichž dalším osudu dnes není nic známo. To je jistě škoda, ovšem vzhledem k tomu, že tyto části Masaryk pro OKL opět zásadně přepracoval a noetické problémy důkladně probírá, zatímco problému mýtu a vědy již věnoval jen menší pozornost, je právě předválečná revize nejbohatším a nejzajímavějším badatelským zdrojem k Masarykovu myšlení o mýtu a vědě a můžeme být vděční, že se právě tato část zachovala.

Umožní nám to zabývat se nyní podrobněji obsahem výše uvedených § 20–35.

Protiklad mýtu a vědy

Proti vědeckému výkladu stojí podle Masaryka výklad ne-vědecký. Schválně zde nepoužívá pojem nevědecký, aby poukázal na antitezi k vědeckosti, na rozdíl od její pouhé privace. Ne-vědecký výklad je možné označit jako mytický, ovšem to je právě

slovo, které si vyžaduje důkladné vysvětlení. Jeho geneze je jednoduchá: Člověk má přirozenou touhu po poznání a to poznání úplném, dokonalém, jdoucím k jádru každé věci. Ovšem vědecky neškolený člověk „není té diskrece a zdrženlivosti schopen, kterou věda u výkladu jsoucna vyžaduje“ (RKL, §20, s. 1). Místo toho má přirozený sklon pojímat věci „sub specie sui“ podle analogie sebe sama a předpokládat v každé věci bytost sobě podobnou, a tak pohybující se věci i účinky neviditelných sil považuje za dílo živých bytostí. Tento dětský sklon se objevuje i u dospělých a nevyhýbá se ani mužům vědy, byť samozřejmě byl již v antice částečně podchycen a o jeho původní čisté podobě nás dnes dobře poučují studia přírodních národů (RKL, §20, s. 1).

Tento přirozený sklon k mýtu a věřivosti má nejprve přirozenou tendenci sílit a rozvíjet se bohatě do systému víry, do společensky dále udržovaného a posilovaného. Jeho metodou je oboustranná analogie, jejími projevy antropomorfizace jevů i realizace a objektivace výtvorů vlastní fantazie. Prvotní nezdrženlivost, nedočkavost a netrpělivost v touze po poznání tak vede k celým systémům mytického myšlení. (RKL, §21, s. 3)

Věda

nepoznáváme jádro věcí, máme jen hypotézy nesmyslových věcí

vědeckost je subjektivní

kritika, kriticismus

porovnávání, experimentování, počítání, měření, abstrakce, verifikace dedukcí, empirií

výklad věci ze sebe pozorováním analogie nic nedokazuje, jen něco nabízí k ověření

počtem pravděpodobnosti

syntéza po analýze a s ní, stálá verifikace

konsenzus důvodů logický, neosobní

fantazie podléhá kritickému rozumu

tradice odůvodněná, kriticky ustalovaná

empirie dostupná, poznatky všeobecné, demokratické

pravdivost ve všem, nahrazování starého novým

Mýtus

poznáváme jádro věcí, také nesmyslových věcí: Boha

mytičnost je objektivistická

slepá víra, naivní věřivost, pověra

analogie, nerozvážná apercepce

syntéza nahodilou asociací

fantazie smyslová

konsenzus z dané mytičnosti, posílené autoritou, tradicí a násilím

zjevení a tajná učení, aristokratické poznání

kritika vědy vede ke snaze udržet staré alegorickým symbolickým výkladem nebo rovnou násilnými, v zásadě lživými konstrukcemi

(RKL, §21, s. 3–4)

Pro Masaryka je charakteristika mýtu širší než jen náboženská pověra, je to každá situace, kdy se vědění považuje za zjevení a vědoucí jsou vyvyšováni, nejen kněží, ale i králové, politici či lékaři se podle něj považují za znalé věcí, jiným zcela neznámých.

Mytické myšlení tíhne k spektakulárním poznatkům, skutečná věda sbírá i poznání všední, nepatrné. Názory mytické jsou autoritativní a je jedno, zda autoritou je Bůh, církev, Kant nebo Goethe. (RKL, §21, s. 5)

Praxe mytického a vědeckého myšlení: Problém svobody

Pro Masaryka zároveň nikdy nejde jen o teorii protikladu mýtu a vědy, vztahuje problém i na umění a praxi.

Mytičnost je v praxi indeterministickým fatalismem, který se u mytického člověka projevuje lehkovážným konstruováním kauzálních příčin vkládaných za děje místo skutečných, méně znatelných souvislostí na jedné straně a vírou ve vlastní absolutní svobodu na straně druhé, která paradoxně nevede k píli a trpělivé práci, ale ke snaze dosáhnout všeho hned za pomoci vyšších bytostí. Politicky a hospodářsky se mýtus projevuje jako násilí, ať už ve prospěch jednotlivce, církve, kasty, či třídy státu.

Člověk myslící vědecky by podle Masaryka měl naopak konat na základě všeobecného determinismu, předvídání, vědecky počítat a měřit, být pracovitý hospodárný, nevěřit v zázraky, ale ve své výsledky a ve společné. Společensky by měl vystupovat jako demokrat a rovnostář.

V těchto dvou odstavcích máme v konkrétních znacích popsánu Masarykovu pozici ohledně svobody vůle. I z jiných děl víme, že Masaryk je důsledný determinista a přitom člověku přiznává svobodnou vůli v rozsahu odpovědnosti za jeho činy a schopnosti usilovat o uskutečnění svých cílů. Tato pozice je tedy kompatibilistická a to v tomto rozsahu tezí:

a) podmínkou reálně účinné svobody je deterministický chod světa,

b) lidská svoboda spočívá v tom, že člověk volí prostředky a podniká kroky k naplnění svých cílů,

c) podmínkou praktického využití této reálné svobody je vědecké uvažování o příčinách a účincích jevů i našeho jednání.

Teorii vysvětlující kompatibilisticky mechanismus, jak vedle sebe mohou současně platit a) a b), tedy jádro každé kompatibilistické teorie, bychom u Masaryka hledali marně. Jako v jiných otázkách je pro něj důležitější popsat přijatelně konkrétní instance jeho tezí a jejich soulad se žitou zkušeností než vymýšlet teoreticky propracovaný systém v pozadí. Zároveň je zřejmé, že za podstatnější v otázce lidské svobody považoval Masaryk pochopení c), protože to má na konkrétní uskutečnění lidské svobody podle něj klíčový význam. (RKL, §21, s. 5→6)

Celkovost mýtu a vědy a jejich vzájemná provázanost

Pro Masaryka je důležité, abychom pochopili, že mýtus a věda nejsou jen protikladem náboženství a vědy, že jde o dva duchy, kteří žijí v člověku a v jeho celkovém životě vedle sebe. „Myth není jen logickým omylem, je právě celkovým myšlením a žitím“ (RKL, §21, s. 7).

Důvod je zřejmý: Mýtus koření hluboko v lidské touze po poznání, v jejím nároku na to, aby poznání bylo absolutní, aby poznalo vše až do jádra věcí. Zároveň ve své nezdrženlivosti, netrpělivosti a velikášství skutečnému poznání brání, a musí být korigován vědeckým myšlením.

Proto proti sobě nestojí mýtus a vědeckost jako dva nemísící se protiklady (Masaryk používá přirovnání perský Ahriman a Ormuzd), takový dualismus si představují lidé, kteří oba póly vědomě nechopili. (RKL, §21, s. 7) Ve skutečnosti bude i ten, kdo si rozdíl náležitě uvědomil, zůstat při vší své vědecké snaze „v některých oborech a pojmech mythický“ (RKL, §21, s. 7).

Proto platí: „ve vědě je myth a v mythu je věda“ (RKL, §21, s. 7). Vědci jsou často mimoděk mytology a mytologové užívají ve svých mýtech vědecké názory. Pro Masaryka je příkladem Comte, který se přes veškerý filosofický pozitivismus nakonec uchýlil k tomu, co Masaryk nazývá fetišistickým mýtem, tedy k tomu, že učinil nakonec z pozitivismu náboženský kult. (RKL, §21, s. 7) Druhým výrazným příkladem je Kant, který zase přes filosofický kriticismus nakonec přináší apriorismus jako „abstraktní myth“ a považuje subtilní antropomorfismus za odůvodněný. (RKL, §21, s. 7) Kantův

mysticismus vidí Masaryk na jiném místě i v tom, že jeho apriorní prvky poznání „ukazují ke svému mytickému původu také tím, že se pokládají za vyšší než empirické“ (RKL, §28, s. 18).

Vzájemná dynamika mýtu a vědy

Tato provázanost mýtu a vědy platí i časově. Podle Masaryka je již od počátku historického vývoje lidského ducha v malém množství přítomna vedle mýtu i vědeckost. Přes nutné prolínání existuje časově jasná posloupnost vzájemného vztahu mýtu a vědy. Masaryk používá, aby tuto dynamiku vystihl, termíny vývoj vědeckosti a odvoj mytičnosti.

Vývoj a pokrok vědeckosti určuje odvoj mytičnosti, protože historický vývoj jako celek je procesem neustále „desanthropomorfisace“ (RKL, §22, s. 9). Mýtus se proto také svým způsobem historicky vyvíjí (odvíjí), stává se z konkrétních a dílčích mýtů abstraktním a systematickým, přechody tu jsou ovšem jemnější a četnější, než aby bylo možné dělit ho na stadia, která uvádí Comte, lze však uznat animální fetišismus a teologický monoteismus jako jeho krajní body. (RKL, §22, s. 9)

Vývoj vědeckosti neprobíhá rovnoměrně, ale po oborech, proto člověk nikdy nebyl a není ve všech oborech vědecký nebo mytický. Některé věci se lidskému poznání vnucovaly tak přesně a přirozeně, že je bylo nemožné antropomorfizovat a mytologizovat. Důsledkem toho ovšem je, že vědecký matematik může být mytologem v sociologii apod. (RKL, §22, s. 9) Vývoj se tu děje v míře odpovídající stupnicovitému charakteru soustavy věd, takže v matematice je přesnosti dosaženo dříve než obecně v duchovědách (RKL, §22, s. 10).

Ovšem i na dnešní úrovni vědy jsou lidé, a tedy i vědci stále zároveň vědečtí i mytičtí. Jak konstatuje Masaryk: „ideál vědy nemytické se in concreto vědci, učenci, vzdělanci atd. neuskutečňuje“. (RKL, §23, s. 10)

Lidé mají totiž stále stejné sklony: „jsou zázračiví a hledají nezvyklé a podivuhodné“ (RKL, §23, s. 10). Masaryk zmiňuje několik příkladů takových mytologických výstředností: francouzské Lourdy, spiritismus, Taxilovu mystifikaci, tedy nejprve příklady, kde mytičnosti podléhá oblast teologie a náboženství, jejíž samotná existence a vliv v tradiční podobě jsou důkazem pokračující nadvlády mýtu. Zároveň ovšem nachází i mnoho příkladů, kdy mytičnosti propadá oblast vědy. Jednak je obecně příkladem tohoto sklonu nadšené fantazírování, hypotézy a plány nad každým dalším objevem, kterému

propadá nejen široká veřejnost, ale nechávají se strhnout i vědci. Hlubší problémy trvající mytologizace vidí pak u Darwina a jeho vykladačů, kteří prý často nabízejí „čirý myth“. Tato kritika přitom nemíří tolik na věcnou správnost evoluční teorie, jejímž částečným odpůrcem, jak víme, Masaryk byl a klonil se spíše k lamarckismu. Jde mu spíš o zbožštění neurčitých principů vedoucí nakonec ke zbožštění celé vědy nebo přírodních zákonů (uvádí Haeckela za biologii a Cottu za geologii). (RKL, §23, s. 11)

V duchovědných oborech vidí takových problémů ještě více, znovu zmiňuje zbožštění autorit, např. Goetha, ale i mytické myšlení o pojmech státu, národa, církve, práva. Poznává, „jak to vypadá v hlavě průměrného poslance“! (RKL, § 1“ (RKL, §23, s. 12)

Věda, upozorňuje Masaryk, je právě jen abstrakcí, ideálem. Skutečnost jsou jednotlivci pracující pro vědu a zároveň mytický. Upozorňuje na vliv spolků a korporací (univerzit) a různých klik ve vědě. Věda je také vírou, neboť jak říká Masaryk, středoškolský mladík věří Haeckelovi stejně, jako dřív věřival svému katechetovi. Věda je sice kritickou vírou, ale kolik lidí skutečně tuto kritiku provádí? A pokud kritizuje, činí tak vědecky nebo stojí proti sobě jen mytické myšlení proti jinému mýtu? Také učenost by se neměla zaměřovat s vědeckostí. (RKL, §23, s. 12) Ve vědecké praxi jsme prostě stále vydáni mnoha návykům oslabujícím vědeckost na straně společnosti.

Zároveň je sklon k mytičnosti zakořeněn hluboko v lidské přirozenosti: v naší zálibě v ojedinělém, úžasném, fantastičnosti, materialistické smyslovosti, nepozorování věci, nepozornosti utíkající se silou zvyku k analogiím (RKL, §23, s. 13).

Jak Masaryk konstatuje:

„Noetika a logika nemůže nám dát jiného pravidla, nežli pracovat přesně vědecky, kriticky a uvědoměle. Věda, zase a stále opakujeme, je vědět, co víme a co nevíme. Věda záhady hledá řešit a vyložit, myth spokojuje se podivem, úžasem, rozčilením“ (RKL, §23, s. 13).

Zbytek je na nás a našich chabých schopnostech a dovednostech. Masaryk uvádí také několik knih, které neustálý soubor mythu a vědy i uvnitř vědy dokumentují. Nejvíce si zde cení díla Ernsta Macha *Die Principien der Wärmelehre historisch-kritisch entwickelt*, 2. vyd., 1900 (RKL, §23, s. 13).

Mýtus ve filosofii

Specifickou kapitolu ve vztahu k mýtu tvoří filosofie. Víme, že Masaryk mluví o filosofii jako o orgánu vědeckosti a že i v jeho pojetí v odvěkém sporu mýtu s vědou stojí proti

sobě jako hlavní představitelky teologie a filosofie. Je si však zároveň vědom, že filosofie je ještě náchylnější k svodům mýtu než jednotlivé vědní obory (RKL, §24, s. 14).

Je tomu tak podle něj ze dvou hlavních důvodů:

Za prvé jsou předmětem filosofie předměty nesmyslové a jejich vztahy, přičemž tento obor je rozsáhlejší a neprobádanější, než by se mohl na první pohled jevit. (RKL, §24, s. 14)

Za druhé usiluje filosofie o všeobsáhlost a o jednotný celkový pohled na svět a život a při tomto úsilí také lehko upadá „v mythickou pojmotvornost a násilnost“. (RKL, §24, s. 14) To se ještě stupňuje, pokud se při tom filosofie neskromně snaží být královnou věd a podávat jakési hlubší poznatky než speciální věda. (RKL, §24, s. 14)

V důsledku toho jsou podle Masaryka všechny novější filosofické systémy více mytické než vědecké. Tím má samozřejmě na mysli systémy německého idealismu, vidí ale stejné sklony i von Hartmanna nebo Nietzscheho (RKL, §24, s. 14).

Jedinou obranu proti těmto nebezpečím spatřuje Masaryk v tom „být přesně vědeckým specialistou v některém oboru lidského poznání a osvojit si přesnou metodu vědeckou a usilovat o filosofii vědeckou“ (RKL, §24, s. 14). Jde tedy o výše popsanou úlohu a roli filosofického odborníka.

Úloha mýtu a nezadržitelnost myšlení

Masaryk si je vědom, že současný stav vede nutně také otázkám, zda se lze vůbec bez mýtu obejít. Zdá se, že se bez něj stále nedovedou obejít teologové a také věda samotná je prý příliš chladná, skeptická a analytická. Srdce a cit se jí tak prý nedají uspokojit a ani vůle se nezdá posilovat. Jako by určitá míra iluzí byla pro život nutná (RKL, §26, s. 15). Masaryk popisuje různé příklady tohoto volání od Rousseaua přes Goetha po Tolstého a všimá si, že často se u těch samých objevuje i volání po rozvoji vědy. Neopomene zmínit ani Comta s jeho pozitivní filosofií, kterou nakonec obrací v mytický systém.

Podle Masaryka je toto rozkročení mezi probuzenou vědeckou kritičností a ještě hlubokým zakořeněním mýtu ve zvycích i v lidské přirozenosti znamením doby: „Prožíváme zvláštní polovičatost, nerozhodnost, boj ducha vědeckého a mythického.“ (RKL, §26, s. 16)

Jak na tuto polovičatost máme reagovat a co je její příčinou? Masaryk má jasno v tom, že tento odpor čelí jen některým stránkám vědy, a to spíše než jí samotné, tak nedostatkům

vědecké výchovy jako takové. I pokud ale připustíme, že věda má určité „romantické nedokonalosti“, nelze z toho vyvodit, že ji lze nahradit mýtem. (RKL, §27, s. 17)

Tyto nedokonalosti také nejdou proti víře, citu či vůli jako takovým, ale proti jejich mytickým korelátům. Všechny výtky se tedy nakonec redukuje na to, že věda ničí mýtus. Jenže to je proces oprávněný a, jak ukazuje Masaryk, nevratný:

„Jakmile člověk svou mytickost v protivě k vědeckosti postřehl, duch jeho se již nemůže zastavit; vědění, jak již bylo řečeno, nerodí se z pádu, ale právě z postřehování protiv a nesrovnalostí a zejména z pochopování protivy mythu a vědy. Toto uvědomování nedá se zastavit, proto vědomě mythu užívat nelze, nelze ho bránit proti vědě.“ (RKL, §27, s. 17) A o kus dál dodává: „kdo jednou začal myslet vědecky, již přestat nemůže“ (RKL, §27, s. 17). Jak tomu máme rozumět? V čem je tento proces, který je, jak sám Masaryk říká, často ještě nezralý a polovičatý, nevratný? Důvody jsou podle Masaryka v teoretické podstatě protivy mýtu a vědy. V následující pasáži líčí podstatu vědy a procesu, kterým postupně vítězí nad mýtem, natolik výmluvně, že si to myslím zaslouží delší souvislou citaci:

„Věda nad mythem zvítězí netoliko prospěšnou mocí, kterou skýtá člověku na přírodou a samým sebou, věda zvítězí především theoreticky. Předně zvítězí empirie na mytickou analogii a zvítězí evidence, intuice axiomatických a vůbec apriorních poznatků; protivou proti mythu věda pořád více stává se úsilím o jasnou a metodickou přesnost získávanou pozorováním a pozorností. A právě tato jasnost a přesnost, to vědecké uvědomění, vítězí nad tmou, a smím-li tak říci, egoistickou tautologií mythu. Vědeckost, věda je nezadržitelným úsilím o pravdivost, věda toť intelektuální poctivost a intelektuální smělost. Myslet je domyslit a domyslit bolí, ale právě proto se nedá zadržet. Věda je svou poctivostí nejen silnou oporou rozumnosti, ale mravnost je její nejvydatnější podmínkou. Nevědomě člověk mythu užívá, ale vědomě ho užívat nemůže.“ (RKL, § “ (RKL, §27, s. 18)

Pasáž tvoří závěrečné tři odstavce § 27 a v celistosti ji zde přetiskuji celou nejen proto, že obsahuje podrobný výčet dílčích znaků vědeckosti, ale proto, že v její souvislosti a postupné gradaci snad můžeme zažít, že tu máme co do činění s jednou z nejsilnějších vůdčích idejí Masarykova myšlení.

3.6.3 Shrnutí: Mýtus a věda v kontextu Masarykovy filosofie vědy

V Masarykově filosofii hraje antagonismus mýtu a vědy dvojí roli: Zaprvé je součástí jeho filosofie vědy, kde je důležitý jak pro prvotní vymezení vědy v této polaritě, tak pro sledování přetrvávající mytičnosti ve vědě.

Zadruhé je, jak si všimlo již množství interpretů, podkladem jeho filosofie demokracie: „Masaryk odůvodňuje demokracii sociologicky, a podstatou tohoto odůvodnění je názor, že demokracie je výsledkem společenského vývoje, jež Masaryk resumuje myšlenkou antagonismu vědy a mythu.“ (Fajfr 1924, s. 106)

V *Konkrétní logice* a jejích revizích se setkáváme s oběma důrazy. Téma se nejprve s prvním důrazem na vědu objevuje v ZKL a je jedním z mála, které je pro PKL významněji rozšířeno a zpřesněno. Především v předválečné revizi je toto téma velmi rozsáhlé, věnují se mu, jak jsme viděli, § 20–35 a je zde naznačen i jeho význam ve filosofii demokracie. V OKL se s ním naopak výslovně setkáme v kapitole o noetice v jednom jediném paragrafu. Nepoměr je to značný, ale jeho důvody nejsou na první pohled zřejmé.

Není tomu určitě tak, že by Masaryk od antagonismu ustoupil, pouze ho zestručnil na dvě rámcová témata: celkový pokrok ve vědě, zrání člověka i lidstva od čarosvěta dětství k deterministickému světovému řádu dospělosti. Víceru témat, která v RKL tvoří paragrafy o mýtu a vědě, také nacházíme v noetických paragrafech tam, kde Masaryk polemizuje s různými noetickými směry, nebo v kapitole o filosofii, když se snaží ukázat na pravou povahu filosofické tvorby a odlišit ji od pronikání mýtu do filosofie. Stejně tak se mytickým sklonům v jednotlivých vědách věnuje v jim vyčleněných paragrafech. A velmi silně toto téma zaznívá v kapitole o náboženské vědě. Můžeme tedy říci, že věda a mýtus jsou probírány méně koncentrovaně a explicitně, ale že se stále objevují rozptýleně a implicitně v jednotlivých oborech.

Pokusíme se nyní vyzdvihnout a zhodnotit několik aspektů tohoto antagonismu:

Mýtus je obecná metoda lidského myšlení, která povšechně vykládá svět a život přes svá hlediska: osobní, lidské nebo společenské. Jejím výsledkem jsou ukvapené analogie, slepá důvěra ve smysly, výmysly a libovolné fantazie. V RKL tyto aspekty Masaryk probírá didakticky z pohledu vědecké metody v § 20–21 a přináší asi nejpodrobnější rozpracování problému do jednotlivých znaků obou protiv.

Mýtus není věcí minulosti a náboženství, uplatňuje se i v přítomnosti ve všech oblastech: v náboženství, vědě, filosofii i politice, všude tam, kde „nepozornost a překotná fantastika se uplatňuje na úkor pečlivého, pozorného, pilného svědomitého zkoumání, analysování věcí a událostí“ . V RKL(Hromádka 2005, s. 64) V RKL je toto téma propracováno na příkladech, v OKL je Masaryk doplňuje i o analýzu některých nových zjevů ve vědě a filosofii.

Antagonismus také, ač se týká myšlení, není jen teoretický, ale je i praktický. „Věda nebo mythus Masarykovi znamená vždy celý život, naše myšlení i praxi.“ (Fajfr 1924, s. 106) V RKL to Masaryk potvrzuje, když říká: „Myth není jen logickým omylem, je právě celkovým myšlením a žitím“ (RKL, §21, s. 7). Kromě toho rozpracovává i teorii svobodného jednání vztahu determinismu a indeterminismu. Vědecké myšlení se v ní stává podmínkou reálné svobody. (RKL, §21, s. 6)

Proces postupného odmytizování postupuje jednotlivými vědami od matematiky a k sociologii, které se tak posouvají od mýtu k vědecké kritičnosti. S tím se mění výchova i vzdělání a moderní společenské ideály: Masarykovy politické ideály humanity a demokracie lze číst jako společenské vyjádření sklonů a potřeb jedince, který se vlivem postupujícího ideálu myšlení vymaňuje ze zajetí mýtů aristokratické, národní nebo církevní politiky.

Interpretace u Hromádky je taková, že antagonismus je pozitivistické povahy v tom, že Masaryk přes své výhrady ke Comtovi pojímá vývoj lidského ducha jako „stále pokračující vymaňování kritického a přesného myšlení z mythotvorného a antropomorfního výkladu světa...“ (Hromádka 2005, s. 63) To jistě správný postřeh o společné půdě, kterou Masaryk s pozitivismem našel, na druhou stranu nesmíme podceňovat důkladné osvojení a transformaci, kterou tento ideál přesného a kritického myšlení u Masaryka prodělal. Masaryk sám Comta nakonec odmítá právě z pozice tohoto ideálu, když v něm nachází příliš mytického, a stejně tak odmítá výše i další „ismy“ moderního světového názoru jako neuvědoměle mytické.

Je důležité si připomínat, že minimálně v předválečném období byl pod povrchem Masarykových zevních činů silný ideál noetický nebo spíše metodický, obraz nezastavitelného kritického myšlení, které uvědomováním, jasnou metodickou přesností pozorování, trpělivostí, intelektuální poctivostí a smělostí posouvá nezadržitelně náš obraz světa i náboženské, politické a mravní poměry, které z toho vyplývají. Bylo by nesmírně zajímavé, byť naprosto mimo rozsah a možnosti této práce, sledovat tuto tezi o primátu noetického ideálu napříč Masarykovým dílem. Tolik však můžeme bezpečně tvrdit, že i z poslední verze OKL vyplývá, že Masaryk nehodlal tento ideál opustit, ale spíše jej chtěl aplikovat hlouběji do všech oblastí lidského života.

Následující kapitolu budeme věnovat problému vztahu vědy a náboženství a Masarykovu pojetí vědy o náboženství, které jsou právě vyjádřením Masarykova chápání pronikání tohoto ideálu do oblasti náboženství. Zbývající paragrafy (§ 29–31) zatím probíraného

úvodu RKL se navíc věnují výrazně právě tématu vztahu mýtu a víry, takže relevantní části z nich budeme moci zařadit přímo k tématu.

3.7 Věda a náboženství

Na následujících stránkách se pokusím rozsáhleji popsat a kriticky reflektovat Masarykovy hlavní body konceptu „náboženské vědy“, a tím postihnout i hlavní rysy jeho uvažování o „vědě a náboženství“. Navážeme tím na krátký úvod o Masarykově zpracování tohoto tématu, který je součástí kapitoly 3.2.3. Vědy mimo stupnici v části Věda náboženská, a ze kterého vyplývá, že to bylo v kontextu práce na KL téma natolik významné, že si zaslouží zpracování v samostatné kapitole.

Na to, že se Masaryk tématem intenzivně zabýval, poukazuje již fakt, že se název tohoto oboru několikrát proměnil. Na strojopisu v OKL čteme „Theologie (věda filosofie náboženská)“ (OKL, § 109, s. 98) v rámci ručně psané poznámky tužkou, tedy způsobem, jakým Masaryk prováděl všechny další doplnění a opravy textu, je název upraven na „Věda (filosofie) náboženská a theologie“. Tužkou je také list datován na 30. 5. 1930. To odpovídá datování předposlední verze klasifikačního schématu, v něm je ovšem použit ještě původní, na stroji psaný název „Theologie (věda = filosofie náboženská)“. Změna názvu je tedy pozdější a objevuje se v posledním známém klasifikačním schématu ze 6. 10. 1932, kde vypadá následovně „Věda (filosofie) náboženská (theologie)“. Z toho je vidět, že Masaryk stále hledal přesné terminologické uchopení svého konceptu, aby ho co nejlépe vymezil vůči již zažitým označením.

Druhá věc, ve které Masaryk váhal, je již zmíněné samotné zařazení vědy do klasifikace. V předválečné revizi řadí vědu o náboženství za estetiku a před logiku. Stejně ji řadí i v dochovaných verzích klasifikačního schématu z 19. 4. 1926 „Theologie /: věda /filosofie/ náboženská :/“ a ze 6. 1. 1927 „Theologie /věda nábož./ /filosofie/“. V klasifikaci ze 6. 5. 1928, která je poslední dochovanou v ATGM, ovšem najednou za estetikou následuje rovnou logika a v rámci filosofie nacházíme následující bod „Filosofie praktická: Ethika a filosofie /Věda/ náboženská“. Jak jsme již zmínili, tento přesun vyvolal u profesora Krále otazníky nad tím, jak se pak Masaryk vyrovná s protívou vědy a mýtu, který reprezentují na jedné straně filosofie a na druhé straně teologie. O tom však můžeme pouze spekulovat, protože Masaryk v dalších verzích klasifikace zmíněných již výše řadí náboženskou vědu (filosofii) opět mezi estetiku a logiku. Ovšem v poslední verzi označení nakonec mění pořadí termínů a teologii klade jen na konec do

závorky. To může odrážet postupný posun důrazu od teologie k filosofii (náboženství) jako dvěma pólům, které podle úvah o vědě a mýtu považoval Masaryk za protivy.

Samotný text úvodních paragrafů pojednání nové vědy k tomu nabízí dostatečnou látku na přemýšlení. Zajímavým způsobem máme již úvodní paragraf s představením předmětu nové vědy k dispozici ve dvou verzích – v jedné psané jako vymezení náboženské filosofie a v druhé psané jako vymezení teologie postupně přecházející v náboženskou filosofii:

V textu datovaném 8. 1. 1930 pod názvem *Věda (filosofie) náboženská a theologie* Masaryk říká: „v poslední době ustálila se filosofie náboženství, neboli věda o náboženství, jako součást filosofie“ (OKL, § 125, s. 30/1),²⁶ a dodává: „ačkoliv i theologové již podávají filosofii náboženství“ (tamtéž). Mezi obory je tedy zřetelný rozdíl.

Další podstatné rozlišení lze vést mezi vědou o náboženství a filosofií náboženství, přičemž Masaryk chápe, že na první se pohlíží jako na vědu o vývoji historického, empiricky daného náboženství a na druhou jako na zkoumání ideje náboženství (tamtéž). On sám ovšem mezi vědou o náboženství a filosofií náboženství rozdíl nedělá, což dává najevo právě označením „věda (filosofie) náboženská“. Důvody si vzápětí vysvětlíme níže.

Zřetelně vnímáme, že do Masarykova zpracování problému se tu již promítá dobová snaha vytvořit pro zkoumání náboženství vědní obor po vzoru nově etablovaných společenských věd. Proto zde zmiňuje také psychologii náboženství a srovnávací vědu o náboženství jako moderní trendy. Situace v terminologii i vymezení předmětu tohoto vznikajícího oboru je však zjevně velmi nepřehledná.

Masaryk přistupuje k problému z pozic klasifikačních zásad konkrétní logiky a domnívá se, že tak může do věci vnést jasno: Musí tu předně být samostatná náboženská věda (filosofie), která je samostatnou abstraktní teoretickou vědou o náboženství, a tu je třeba odlišit od konkrétních a praktických věd. Proto se věda o náboženství neskládá z dějin náboženství a psychologie náboženství, jak se například domnívá evangelický teolog Paul Kalweit v *Einführung in die Religionsphilosophie*, 1921. Ty jsou právě tím, čím jsou, věda o náboženství tu existuje samostatně, dějiny náboženství a psychologie jsou k ní ve

²⁶ Číslování paragrafů zde nenavazuje na estetiku končící § 108. Jde o verzi, v níž měla věda o náboženství následovat až za paragrafy o filosofii končící v OKL § 124. To potvrzuje i číslování stran, které zde navazuje na číslování kapitoly o filosofii, to končí stranou 29/2, zde začínáme stranou 30/1. Je zde i časová posloupnost, kapitola o filosofii je datována 9. 4. 1929.

stejném poměru, jako jsou dějiny matematiky k matematice nebo sociální psychologie k sociologii. Předmětem vědy o náboženství je podstata náboženství. Protože tato základní věda abstraktní je v mnoha oborech nazývána filosofií oboru, nemá smysl rozlišovat mezi filosofií náboženství a základní vědou o náboženství. Zároveň ji ale Masaryk odlišuje od části metafyziky (filosofie), věnované této vědě. Pokládá ji tedy za vědu samostatnou, nikoliv filosofickou. (OKL, § 125, s. 30/3, verze z 30. 1. 1930)

3.7.1 Věda (filosofie) náboženská – pozdní verze

Teologie a filosofie

Při tomto rozvržení je především potřeba vymezení náboženské vědy (filosofie) vůči teologii. To Masaryk dělá v OKL velmi zevrubně, již od počátku však nabízí výchozí rozlišení: „theologie posud pravidlem je naukou náboženskou se stanoviska určitého náboženství [...] věda (filosofie) náboženská podle historicky dané situace, není církevní, naopak je rozporu s teologií církevní“ (tamtéž). Všimněme si, že tento protiklad zde považuje Masaryk pouze za historicky daný. Filosof a teolog vycházejí z odlišného stanoviska, oběma však jde o podstatu náboženství a je v zásadě důsledkem historické situace, že se dostávají do rozporu. Tato interpretace Masarykova dělení by vysvětlovala výše popsanou oscilaci mezi termíny teologie a filosofie při vymezení vědy k jednomu společnému předmětu. Problém si však zaslouží hlubší rozbor, ke kterému nám Masaryk nabízí v dalších paragrafech kapitoly o náboženské vědě dostatek materiálu.

Masaryk se především pojmu teologie nechce jen tak vzdát a nechce jej přenechat teologům. V jiné verzi prvního paragrafu kapitoly o náboženské vědě, zpracovaného původně pod názvem „Theologie věda (filosofie) náboženská“ (OKL, verze z 30. 5. 1930, § 109, s. 98),²⁷ vysvětluje Masaryk filosofické kořeny pojmu teologie u Aristotela, kde označovala „hlavní část [...] metafyziky, jednající o Bohu“ a zároveň nejstarší filosofii: „staří žili v theologumenech“ (tamtéž). Dále si Masaryk bere bez výhrad za vzor křesťanskou teologii jako „nejpracovanější a vědecky a filosoficky nejvyšší“, aby na ní ukázal, co je předmětem teologie: Bůh, celý obsah náboženství, teorie náboženství a náboženského života a zároveň praktický návod k němu. Masaryk dále tematizuje zvláštní poměr teologie a vědy (filosofie) náboženské: „stály a doposud stojí příkře proti sobě, avšak na druhé straně v nové době se sblížují a splývají někdy tou měrou, že se

²⁷ Číslování paragrafů navazuje na kapitolu o estetice, číslování stran však zřejmě na její předchozí verzi.

neliší než terminologií“ (OKL, § 109, s. 99) Náš názor, že Masaryk vidí protiklad teologie a náboženské vědy (filosofie) jen jako historicky daný a dočasný, se tedy potvrzuje. Potřebujeme však ještě odpověď na otázku, co je podstatou onoho zmiňovaného sblížení historických protiv.

Začněme od protikladu teologie a vědecké filosofie metafyziky obecně. Obě mají za obsah celkový názor na svět a na život.

Základem tohoto názoru je u teologie (na příkladu křesťanské) Starý a Nový zákon a jeho výklad, církve v různé míře různým způsobem toto dědictví rozpracovávají i do tímto dědictvím přímo formovaných nebo alespoň ovlivněných křesťanských věd, považují se za dědičky této tradice a odvozují z ní svoji autoritu. (OKL, § 109, s. 99–100) Metodicky to znamená, že teologie vykládá dané Boží slovo, dedukuje, objasňuje, obhajuje (v polemice s vědou), systematizuje. Církevními zásadami jsou obecnost, tradice a všeobecný souhlas. (OKL, § 109, s. 101). Jejich noetická základna je zjevená, absolutní, jednou provždy daná a nadpřirozená.

Věda a filosofie oproti tomu mají za svůj základ rozum a zkušenost, které se neustále rozvíjejí a zdokonalují. Filosofie tedy indukuje, zobecňuje, hledá nové poznatky, snaží se o výklad světa a života a nabízí k tomu své hypotézy a uznává pokrok a vývoj. (OKL, § 109, s. 101) Ve filosofii stojí proti nadpřirozenému zjevení přirozený rozum.

Potud se jedná o vcelku standardní pojetí teologie a filosofie, která nacházíme i v raném Masarykově díle, včetně PKL. Ovšem pozdní Masaryk se při pohledu na moderní teologii domnívá, že tím celý příběh nekončí, že máme co do činění i se vzájemným vlivem, takže například protestantské církve prošly procesem vzájemného se vyrovnávání požadavků zjevení a požadavků rozumu, výsledkem čehož vlastně mezi jejich dogmatikou a požadavky rozumu není valný rozdíl. Masaryk má na mysli především pokrokovou protestantskou německou teologii. (OKL, § 109, s. 103) Toto prolínání platí zřejmě především co do obsahu.

Po stránce metody a směru, ducha zůstávají oba přístupy v nesmiřitelném protikladu: „co zoveme duchem, směrem smyslem teologie a vědy nedá se logicky sjednotit. Je prostě fakt, že teologie a její základ, duch a směr je v rozporu s vědou a filosofií“ (tamtéž). Když má nakonec Masaryk celou argumentaci shrnout, formuluje kupodivu poměr opět nově: filosofové mají přirozenou teologii, ale ta podle názoru teologů člověku nestačí a je třeba nadpřirozené teologie, teologie zjevení. Přirozená teologie je od teologů uznávána jako užitečná, ale nedostatečná, platí středověká maxima: *philosophia ancilla theologiae* (OKL, § 109, s. 104).

Tím ovšem není Masaryk s poměrem teologie a filosofie stále hotov a v následujícím paragrafu vykládá jejich historický protiklad: zde naopak mluví o tom, že tento protiklad není „dočasný, ale věčný“ (OKL, § 110, s. 106). Po vylíčení celého vývoje vztahů filosofie a teologie až po současnost však opět konstatuje: „jsou ve všech církvích theologické směry, přijímající moderní vědu a filosofii ve větší nebo menší míře, jsou již theologické směry, které se od filosofie liší jen terminologií. Theologie se těmito směry nahrazuje filosofií“. (OKL, § 110, s. 110) Tento přechod je sice pozvolný, ale podle Masaryka neoddiskutovatelný.

To, co jsme zde již rozebrali jako starší verzi prvního paragrafu kapitoly o náboženské vědě (OKL, § 125, s. 30/1–3), nakonec Masaryk zařazuje v doplněné podobě jako § 111. Na konstatování výchozího rozdílu mezi náboženskou vědou (filosofií) a teologií: teologie je náboženskou naukou se stanovisky určitého náboženství, náboženská věda (filosofie) není církevní, naopak je s církevní teologií v rozporu (OKL, § 125, s. 30/3), navazuje nyní podrobnější výklad: jednota obou věd je dána jejich společným předmětem a jako nemůže být dvojitá pravda, nemůžou být dvě vědy o stejném předmětu.

Je tu určitá škála: mezi dvěma krajnostmi – ortodoxní teologií katolickou a radikálně liberální teologií filosofickou – jsou početné stupně ortodoxnosti a liberálnosti (OKL, § 111, s. 113). Podstatný rozdíl ovšem vidí Masaryk v tom, že teologie vždy řeší a obsahuje i praxi duchovenstva, zatímco náboženská filosofie jako taková je praxe prostá.

Církevní teologie každopádně obhajuje své postavení a úlohu vykladačky zjevení tím, že podává logický systém poznání určitého předmětu, přičemž některé základní poučky musí do tohoto systému přejímat z „poznání Božího“ – ze zjevení. Toto zjevení dovede hájit a vyvracet námitky proti němu, a stejně tak ukazuje, jak jsou zjevené pravdy obsažené jedna v druhé, a snaží se je převést na jeden princip. To je nepochybně úkol církevní teologie. Otázka ovšem zůstává, říká Masaryk, zda je či jsou tu dostačující důvody pro přijímání zjevení. Věcnost a vědeckost nemůže být dána jen systematizací pouček. Podle Masaryka však problém teologie pochopíme jen v kontextu výkladu náboženství jako takového, ke kterému proto přechází dříve, než otázku definitivně zodpoví. (OKL, § 111, s. 115)

Metoda studia náboženství

Ještě předtím je však třeba předložit a obhájit metodu nové vědy: Masaryk se domnívá, že náboženství může nejlépe studovat na křesťanství, protože to prožil, stále s ním a v něm žije (OKL, § 112, s. 116). Doporučované studium náboženství primitivních nebo

starověkých národů považuje za hodnotnou průpravu, ale namítá, že v něm nelze dosáhnout potřebné přesnosti. I zde platí jeho pravidlo, že historickou minulost můžeme pochopit jen do té míry, do jaké chápeme přítomnost a její kulturní obsah. (tamtéž) Bez ohledu na to, že zakladatelé a myslitelé křesťanství jsou již také minulostí, jsou stále mnohem dostupnější naší psychologické analýze jejich duchovního života. Zdrojem pro psychologické zkoumání náboženského života mohou být samozřejmě také obyčejní lidé. Je zde možnost uplatnit i metody experimentální psychologie. Masaryk zde uvádí jako příklad luteránského teologa Karla Girgersohna a nemá námítky proti jeho postupu, pouze si všímá, že i on doplňuje pozorování pokusných subjektů sebeanalýzou Augustina.

Je pak přirozené, že psychologie náboženství zkoumá osoby nábožensky cítící, stejně jako psychologie umění zkoumá umělce. Zde Masaryk lehkou rukou přeskočí z metodických úvah do kritické analýzy, když začne rozvíjet postřeh, že opravdový náboženský život, ale nemusíme nutně u každého náboženského člověka najít: „Je právě mnoho lidí, kteří náboženství, uměleckost, mravnost, vědeckost, řekl bych, vnějšně, ale i vnitřně napodobují, a kteří těchto duchovních stavů a nadání mají v míře nepatrné.“ (OKL, § 112, s. 118) Rovnou se také pouští do svého druhu vizí: „Kdyby všichni kněží a kazatelé, všichni theologové a filosofové náboženství měli opravdový zájem o náboženství, kdyby doopravdy byli zbožnými – kde by náš svět již byl!“ (tamtéž)

Celkově se Masarykovi jeví, že jako v jiných oborech překrývají psychologie a historicismus věc samu. Jako metodický přístup mu tedy zůstává umírněná psychologická a historická analýza, vedená od pochopení přítomnosti do minulosti přes rozbor významných představitelů náboženství i popis všeobecných náboženských jevů. Zkoumání náboženství se pak rozpadá na zkoumání objektivního náboženství z hlediska institucí, prvků a společenských funkcí a subjektivního z hlediska psychologické analýzy osobního náboženského prožívání.

Objektivní náboženství / předmětný rozbor náboženství

Náboženství a zbožnost musíme podle Masaryka chápat jako svébytný duševní stav vedle mravnosti, estetického nazírání atd. Pokud se totiž mluví o trojici – pravda, krása a dobro – jako o rámci duchovního života člověka, vynecháváme cosi podstatného: „Zapomíná se takto na svaté, svatost, na duševní stav náboženský.“ (OKL, § 113, s. 120)

Základní hlavní předměty, které zkoumá věda o náboženství, jsou v krátkosti:

1) Víra v objektivní jsoucnost božství, a tím v transcendentno a také nesmrtelnost duše.

- 2) Věrouka, učení a dogmata.
- 3) Poměr člověka k transcendentnu po teoretické i praktické stránce. Sem patří například protiklad filosofického a mystického vztahu k božství.
- 4) Tajemno jako obsažené v transcendentnu,
- 5) Náboženská praxe: kult v širším slova smyslu (bohoslužba, modlitba, askeze, ...).
- 6) Mravnost jako součást zbožnosti.
- 7) Náboženské umění.
- 8) Náboženští géniové, vůdčí duchové uznávaní v náboženství obdobně jako géniové v umění a vědě,
- 9) Kněžstvo a církve a její poměr k státu a společnosti.
- 10) Problém nezbožnosti a bezbožnosti a problém pravdivosti náboženství – spor náboženství a filosofie. Náboženská krize.
- 11) Náboženství jako praxe a realizace smyslu života.

Masaryk se také vrací ke své specifikaci náboženství jako nadějnosti, která se objevuje již v *Sebevraždě*: „V náboženství člověk si uvědomuje svoji závislost na objektu (světě, osudu, božství, apod.) náboženství mu skýtá důvěru, naději. Náboženství je v podstatě nadějností.“ (OKL, § 113, s. 122)

Definice náboženství

Má-li předložit definici, což Masaryk nepovažuje za úhelný kámen vymezení oboru, vědom si toho, že definic může být spíše více, každá je nedokonalým pokusem vystihujícím lépe jen jednu stránku věci. Sám však navrhuje vidět podstatu náboženství, v prostém uznání existence božstva nebo božstev, a podle jeho mínění podoba takového uznání pro moderního člověka bude spočívat v teismu, respektive monoteismu: „ve víře a přesvědčení, že Bůh je a že řídí vesmír a že jej stvořil“. (OKL, § 114, s. 123)

Masaryk rozlišuje náboženský teismus a filosofický teismus. Filosofický teismus je výkladem světa, vědeckou hypotézou (jako panteismus nebo materialismus). Náboženský teismus je osobním pocíťováním našeho vztahu k Bohu.

Nesmrtelnost duše

Víra v existenci duše a její nesmrtelnost tvoří podstatnou část víry ve všech náboženstvích. Je to nepochybně klíčová životní otázka. Zároveň je zde rozdíl mezi filosofickou vírou a náboženským uvědoměním a prožitím víry v nesmrtelnost duše.

Masaryk zde v této souvislosti zmiňuje rozšířený spiritismus jako důkaz horečné touhy získat o této otázce hmatatelný důkaz. Samotný spiritismus a jeho oprávněnost však nehodnotí. Všimá si také, že ve Starém a Novém zákoně je o nesmrtelnosti jen velmi málo a i teologové se jí málo zabývají.

Podle Masaryka je idea nesmrtelnosti pro filosofii i náboženství důležitější, než se zdá. Vidí v ní totiž: „filosofický (metafyzický) základ individualismu a demokratické rovnosti“. (OKL, § 115, s. 125) Odmítá ideu „podmíněné“ nesmrtelnosti za mravní, intelektuální či jiné zásluhy. Víra v Boha a nesmrtelnost je pro něj protijedem na postoj, který nazývá titanský solipsismus. Teismus považuje za objektivistický, v protikladu ducha a světa lze doplnit Boha za druhý člen, ne za první.

Teismus také znamená transcendentní pluralismus, nábožensky jde o poměr člověka k transcendentním bytostem. Speciálním případem pluralismu je pak dualismus Boha a ďábla. (OKL, § 116, s. 126)

Víra ve zjevení

Víra ve zjevení je podle Masaryka typickým rysem náboženství, byť existují malé skupiny (unitáři a některé protestantské směry), které se víry ve zjevení de facto vzdaly. Masaryk vnímá náboženskou krizi právě jako boj o zjevení. Vývoj myšlení, vědy a kritičnost podle něj vede k tomu, že si člověk uvědomuje, „že s Bohem není spojen přímo, smyslově, že se Bůh nezjevil a nezjevuje“. (OKL, § 117, s. 127)

Dalším druhem zjevení je inspirace, tedy vliv Boha na duši, kterým působí sepsání Svätých písem. Teorie inspirace se postupem myšlení precizovaly a diferencovaly, dodnes však nejsou uspokojivě vyřešeny.

Druhým zjevením je i mystická extáze a po praktické stránce potom zázrak. Tato víra v zázraky přetrvává jako nevykořenitelná. Určitými formami víry ve zjevení je i obliba spiritismu a okultismu. Masaryk opakovaně zmiňuje výslovně A. C. Doylea a jeho nadšení pro spiritismus jako nejvýznamnější náboženskou událost po Kristu. (OKL, § 117, s. 129) Pro Masaryka je to spíše doklad síly náboženské touhy po zázracích a zjeveních, sám v nich však nevidí podstatu náboženství, jak ukazuje jak reflexe existence víry bez

zjevení, tak důraz samotných náboženských myslitelů, zde Ježíše, na náboženství bez proroctví a zázraků. (tamtéž)

Masaryk se zde snaží kriticky reflektovat zdroje náboženství a problémy s nimi spojené, jako je spor o ukončenost zjevení apod. Nevěnuje se však těmto otázkám se zápallem, se kterým by je chtěl vyřešit, ale provádí spíše přehledové mapování náboženské oblasti, do kterého pravidelně přidává své vlastní postoje k dílčím otázkám.

Subjektivní náboženství

Náboženství jako víra

Masarykova psychologická analýza subjektivní roviny náboženství začíná u otázky víry. Víra je považována za hlavní prvek náboženství nebo se s ním přímo ztotožňuje. Otázky, proč tomu tak je, a co je víra, jsou tak prvním problémem k analýze.

Masaryk se přiklání k názoru, že víra je duševní mohutností vedle představování, citů a vůle. To je distinkce mezi vírou a představováním, zastávaná již Millem. Brentano pak podle Masaryka toto pojetí upřesnil, když jasně ukázal, že víra je po psychologické stránce soud. (Masaryk nepředkládá Brentanovu argumentaci, zřejmě ji považuje za dostatečně známou.) (OKL, § 118, s. 130)

S vírou se pojí řada otázek, například psychologické měření její intenzity, stupně, síly, se kterou se projevuje. Noeticky je tu otázka postavení víry vůči ostatním soudům, neboť všechno naše poznání se skládá z rozmanitých soudů, tedy obecně z víry. Úkolem noetiky je mimo jiné určení jistoty jednotlivých soudů, což vede k rozlišení různých druhů empirického a neempirického poznání (OKL, § 118, s. 131). Přitom opět narazíme na protiklad filosofického (vědeckého) teismu a zjeveného (teologického) teismu. Filosofický teismus je vybudován na logických základech, důvodech. Protiklad mezi vědou a vírou vyvstává vůči teologickému teismu, s vírou ve zjevení, se kterou náboženství identifikuje většina teologů. O tomto protikladu platí, co Masaryk říká o protikladu teologie a filosofie, vědy a víry v noetických pasážích.

Podstatnou součástí problému je ovšem vývoj filosofického ducha, jak říká Masaryk dějinám myšlení, v jejich průběhu především slábne původní naivní věřivost člověka a posiluje kritický duch (OKL, § 118, s. 131). Tak jako vládla nekritická věřivost ve všech oborech lidského poznání, vládla i v oblasti náboženství. Tomu odpovídají původní náboženské představy, v nichž se božství lidem zjevovalo v rozmanitých podobách.

S postupnou racionalizací ustupovala naivní věřivost kritickému zkoumání. Projevem toho je posun od polyteismu k monoteismu a spor vědy a filosofie s vírou. Prostor pro zjevení se historickou kritikou zúžil natolik, že i teologie se posunula k názoru, že zjevení již ustalo, zatímco filosofie a věda zastávají pozici, že žádné nikdy nebylo. (OKL, § 118, s. 132)

To, že se víra stala synonymem náboženství, považuje Masaryk za důsledek historického a psychologického vývoje náboženství. Pozoruje to na křesťanství, ve kterém je Starý zákon víceméně prost pojmu víry, ta se objevuje až v Novém zákoně, kde ji Ježíš a apoštolové staví mimo jiné proti helénistickému skepticizmu Řeků a Římanů, a v tomto kontextu jim tento nový důraz dává smysl. Další posunutí víry do popředí náboženství provedl Luther v reformaci. Rozmanité chápání pojmu samotné víry je pak důsledkem tohoto ztotožnění víry s náboženstvím. Náboženství je totiž vnitřně velmi rozmanité a víra bývá ztotožňována s různými jeho stránkami. Pavel, první křesťanský teolog, spojoval víru s nadějí a láskou. Víra je u něj „jisté očekávání věcí nadějných a důkaz neviditelných“ (Ž 11,1). Masaryk zde podle vlastních slov opravuje podle nových překladů kralických. Tato pasáž bývá překládána různě, Masarykova verze se z moderních překladů téměř doslova shoduje s *Českým studijním překladem Bible*, Zeliny a Jartyma (1. vyd, 1994), pouze místo jistého očekávání používá tento překlad ve shodě s ekumenickým a kralickým termín „podstata“. Masaryk chápe tuto Pavlovu definici víry jako v souladu se svým pojetím náboženství jako nadějnosti a poukazuje na její odlišnost od chápání víry logikou a psychologií.

Teologická definice víry, byť různorodá, by se dala podle Masaryka shrnout jako poslušné přijímání „božského zjevení, tradic i písmem dochovaného“ (OKL, § 118, s. 132). Jako příklad za sto jiných užívá slova sv. Bernarda z Clairvaux proti Abelardově dialektice: „Fides piorum credit, non discuit“. Náboženská víra se tak zpravidla redukuje na víru v učení, které podává příslušná církev. Odvolání na autoritu Boží zde nakonec vyústí ve požadavek poslušnosti vůči autoritě církve.

Podobně se buduje autorita jiných společenství a útvarů: států, národů i vědeckých oborů. „Proti víře, vštípené autoritou a autoritami vůbec, stojí poznání vědecké, opřené o důkazy“ (OKL, § 118, s. 133). Z toho vyplývá tradiční protiklad víry a vědy, teologie a filosofie. Pokusy obojí usmířit záhy vyústily ve scholastické pojetí dvojí pravdy, které svou autoritou podpořil podle Masaryka nakonec i Kant svou tezí, že hlavní náboženské pravdy se nedají poznat rozumem, jen vírou. (tamtéž)

Náboženství jako praxe

Do analýzy náboženství jako subjektivního jevu vstupuje jako zásadní odlišnost mezi filosofií/vědou a náboženstvím praktický aspekt. Náboženství není jen teorií, ale vždy i praxí. V důsledku toho se náboženství „nezakládá jen na důvodech, ale i na pohnutkách“ (OKL, § 119, s. 135). Přání je v něm odůvodněně otcem myšlenky: člověk hledá útěchu v osamělosti, slabosti a konečnosti pozemské bytosti, hledá pomoc „in concreto“. Není samozřejmě žádná praxe bez teorie, a tak není ani náboženství bez filosofie nebo teologie, ale nelze přehlížet, že: „Náboženství je nejen odpovědí na smysl světa, života, nýbrž zároveň prostředkem zajišťujícím život. Život věčný.“ (tamtéž)

Z tohoto praktického, životního aspektu náboženství vyplývá, že více než víra může být pro náboženského člověka důležitá boží blízkost, míra, do jaké se cítí úzce spojen s božstvím.

Mystika

Touha po blízkosti s Bohem se nejsilněji projevuje v mystice, což je v Masarykově pojetí úsilí o „zvláštní duševní a tělesný stav, v němž člověk se cítí s božstvím spojený přímo, zří božství (není to obyčejné vidění) a cítí se s ním více méně jedno“ (OKL, § 120, s. 136).

Toto úsilí se obvykle staví jak proti filosofii, tak proti tradiční víře a náboženství. Objevují se však i případy mystiků, kteří nezavrhují vědu a rozum, ale snaží se s nimi své mystické prožívání spojit, příklady nachází Masaryk u Řeků a v protestantské mystice. Od mystiky lze odlišit intuici: „přímé postihování bez smyslů a pojmů“, jak se objevuje u některých filosofů a teologů, pojem však zůstává neurčitý.

Z racionálního hlediska nelze podle Masaryka tyto formy blízkosti s Bohem vyloučit, hypoteticky si lze ovšem představit, a nelze je vyloučit, i jiné trvalé poměry mezi Bohem a individuem jak v přítomném životě, tak na věčnosti.

Masaryk reflektuje, že většina církví nějakým způsobem mystiku uznává za podstatnou složku náboženství, že však je obtížné odlišovat mezi oprávněnou a správnou mystikou a patologickými stavy, v nichž není božství prožíváno de facto, ale klamně, přičemž také stavy nepochybně existují a možná hojněji než ty pravé. Masaryk ovšem předpokládá, že i tato „psychopatická“ mystika hrála v dřívějších dobách při nedostatku psychologického pochopení v náboženství podstatnou roli. (OKL, § 120, s. 138)

Podle jeho názoru docházíme psychologickým studiem mystických spisů a osobností k názoru, že mystika je anormálním vystupňováním stavu nazývaného kontemplace.

Kontemplace jako soustředění myšlení na Boha a na jeden předmět vůbec je stavem podle Masaryka normálním, ale snadno přecházejícím v hypnózu. V takovém ohledu se pak mystika ukazuje být „sebeznásilněním kvůli nábožnickému labužnictví“, které se snaží božství dosáhnouti „trainingem“ podle mystických příruček. (OKL, § 120, s. 137)

Je zjevné, že tento způsob mystiky nemá Masarykův obdiv a úctu, a jen k dokreslení zavržení hodného oboru mu stojí za zmínku, že často jsou stavy dosahovány pomocí omamných prostředků. Samozřejmě, říká, jsou různé typy mystiky podle církví a kulturních okruhů.

Zároveň se podle něj ukazuje, že mystika přerůstá mimo okruh náboženství, neboť se setkáváme s národnostní mystikou: „mythické pojmání vlastní rasy a národnost sub specie božství“, přírodní mystikou, mystikou lásky (včetně pohlavní lásky).

Současnou oblibu mystiky připisuje Masaryk dobovému subjektivismu, jenž se rozvíjí v reakci na racionalismus od 18. století v hnutí romantismu.

K pronikavé analýze fenoménu Masaryk dospívá, když upozorňuje na prvky materialismu až fetišismu v mystice: mystik zhmotňuje duchové, zduchovňuje hmotné a odmítá chladný rozum ve prospěch teplého citu.

Taková kliše pro Masaryka nemohou být projevem správného náboženství, proto mystiku jako platnou součást náboženství odmítá a upozorňuje i na její protisvětskost zhoubnou pro morálku, protože snadno vyústí v mravní nihilismus. Připouští nicméně, že jsou různé stupně a druhy mystiky, pasivnější i aktivnější, a jejich rozbor a dílčí zhodnocení by ovšem vyžadoval psychologickou analýzu jdoucí rozsahem nad rámec knihy. (OKL, § 120, s. 140) Nadšení a bohatý duševní obsah však podle něj určitě nejsou neoddělitelné od mystiky, byť k sobě zjevně mají z obou stran blízko, jak ukazuje poezie mystiků i mystické sklony romantických básníků. (OKL, § 120, s. 141)

Poměr člověka k Bohu a jeho proměny

Víra není podle něj rozhodujícím prvkem náboženství také proto, že nejde předně o víru v Boha, ale o poměr k němu.

Masaryk proto nabízí jakou součást zkoumání subjektivního náboženství také určitou sociálněpsychologickou analýzu možných poměrů člověka k Bohu.

Nejprve tuto dimenzi ilustruje opět na příkladu z křesťanství, když popisuje převládající nálady Starého a Nového zákona.

Starý zákon předkládá představu Boha převážně jako pána a krále, vůči němuž v člověku převládá bázeň a strach. Bůh dává skrze Mojžíše zákony a vyžaduje poslušnost.

Nový zákon přináší jiný význam slova Pán. Ježíš, jemuž toto označení většinou náleží, zbožnost pojímá jako lásku k Bohu a k bližnímu. Bůh je láska a náboženská nálada Nového zákona je smíření, spočinutí duše a pokora.

Tato nálada a její chápání samozřejmě prochází v různých dobách proměnami. Celkově ale vidíme zřetelnou proměnu náboženského vztahu k Bohu uvnitř křesťanství.

Prvky strachu a hrůzy z posvátného se však vracejí jak v různých proměnách křesťanství (reformace), tak se objevují u jiných například přírodních (u Masaryka primitivních) náboženství. Ke srovnávání náboženství těchto přírodních národů s naším Masaryk poznamenává, že je naprosto správné použít zkoumání přírodních kultur pro lepší pochopení fenoménu náboženství, ale je absurdní vznášet na základě tohoto bádání nároky na naše náboženství, jaké by mělo být (OKL, § 121, s. 145). To ale neznamená, že se prvky a nálady přírodních náboženství nevyskytují v některých polohách současného náboženství.

Silným motivem zbožnosti, říká Masaryk, je poznání vlastní tělesné slabosti a je také obecně známo, že náboženství se lépe daří v dobách zlých a pro člověka tísnivých. Teismus a křesťanství především lze považovat za optimistické náboženství plné naděje. (OKL, § 121, s. 145)

Náboženství se pak liší podle stupně vzdělání a společenské situace věřících: na nižším stupni kultury jde více o hmotnou pomoc a očekávání hmotných zázraků, starozákonní poměr je v zásadě smluvním poměrem, a to oboustranně. Na vyšších stupních kulturního vývoje sse vztah stává eticky neegoistickým a neutilitárním. Hlavní rovinou náboženství se stává mravnost. (OKL, § 121, s. 146)

K náboženství také patří nálada vážnosti, serióznosti, která však nevyklučuje radost. Masaryk rozumí tomuto poměru skrze Ježíšův příklad: „není zpráv, že by se byl kdy smál, ba ani usmál; ale jeho náboženství je charakterizováno nadějností, vnitřním klidem a jistotou, neznající strachu“ (OKL, § 121, s. 147). Život je přeci jen vždy těžký a čelit mu vyžaduje od náboženství určitou vážnost.

Přece však přináší jinou náladu moderní doba: „demokracie znamená jinou náladu, lidé se stávají svobodnějšími, usilují o rovnost a humanitu“. (tamtéž) To vede k proměně moderního vztahu k Bohu: na jedné straně vidíme pod dojmem vítězného pokroku ve všech oblastech nárůst „moderního titanismu faustovského“, na druhou stranu může týž pokrok vést „k filosofické diskrétnosti, skromnosti a pokoře“ (OKL, § 121, s. 148).

Náboženství a kult

Důležitou charakteristikou masarykovské vědy o náboženství je také jeho chápání ritualizované náboženské praxe, o které podává přehled, a formuluje vůči ní určité postoje.

„Bohoslužbou, obřadem, kultem (budu užívat slova kult, protože neurčuje pojmu tak jednostranně jako slovo ‚služba‘ a název obřad je zase mnohoznačný) člověk vyjadřuje svůj vztah k Bohu a transcendentnu prakticky.“ (OKL, § 122, s. 149)

Masaryk uznává kult za integrální součást náboženství od počátku jeho vývoje, nepovažuje však za správný názor, že náboženství mohlo vzniknout z kultu. Podle jeho mínění je už v kultické praxi přítomná teorie, která ji předchází i provází, a teprve postupným rozvojem a kultivací náboženství se zřetelně odděluje. Co tedy sledujeme, není vznik náboženství z kultu, ale postupné vyžívání a členění primární podstaty náboženství. (OKL, § 122, s. 149)

Základní tezí, kterou Masaryk o vztahu kultu a náboženství předkládá, je, že vývoj kultu a jeho zušlechťování také podstatně souvisí s narůstajícím důrazem na mravnost, která postupně kult do značné míry nahradí. V raných stádiích náboženství naopak mohly existovat kulty, které byly hrubé a nemravné.

Dalším význačným rysem kultu je záliba v archaičnosti a tradici, která se postupem času stává nesrozumitelnou, a při tom se tato nesrozumitelnost výrazně podílí na atraktivitě kultu (příkladem je pro Masaryka latina v římskokatolickém kultu). Masaryk to vysvětluje tajuplnou neuchopitelnou povahou transcendentna, která je v kultu vyjadřována symbolicky a nesrozumitelné archaické prvky jsou často nejlepšími nositeli symbolů.

V hodnocení významu kultu Masaryk uvádí názor teologů, že náboženství bez kultu snadno zakrňuje, ale nevyjadřuje se k němu. Jeho vlastní představa o zbytnosti či nezbytnosti kultu pro moderní náboženství zde tedy zůstává nevyřešena. (OKL, § 122, s. 150)

Nabízí však analýzu jednotlivých prvků kultu a některých jeho dalších aspektů:

Na jaké prvky lze kult analyzovat? Podle Masaryka je odpověď na tuto otázku nesnadná, nicméně stručně předkládá jednotlivé výčty: modlitba, oběť, askeze (různých forem a významu), dále patří ke kultu svatyně a doby čili svátky.

V křesťanství (katolickém a ortodoxním) patří ke kultu svátosti, které jsou považovány za přímé spojení s Bohem, mají tedy v rámci tohoto náboženství klíčový význam.

Kult se vždy prováděl umělecky a krása kultu patří k důvodům, proč se i dnes lidé drží kultu, i když už ztratili náboženskou víru. (OKL, § 122, s. 151)

Kult má u Masaryka primárně význam pro vyjadřování a prožívání citů zbožnosti, vedle učení, dogmatu, a činí tak stejně nedokonale jako dogma. Kult je vždy vzhledem k neuchopitelnosti božství vnímán jako nedostatečný. (OKL, § 122, s. 152)

Z této potřeby vznikala pravděpodobně již ve starověku mysteria, která měla přinášet bezprostřednější zážitek splynutí s Bohem. Byla jakýmsi kultem a náboženstvím zasvěcenců a sehrála významnou roli i ve vývoji křesťanství (OKL, § 122, s. 152). Kvetla totiž v posledních stoletích před Kristem i v prvních stoletích po Kristu, a ač byla perského, egyptského či helenistického původu, ovlivnila křesťanství v jeho základních pojmech spasení, spasitele, prostředníka mezi člověkem a Bohem, eschatologií a svátostí (OKL, § 122, s. 153). Mystické a mysterijní prvky přetrvávají v náboženství dodnes a Masaryk je více vidí v katolickém kultu než u protestantů. Masaryk vůbec považuje katolicismus za náboženství více iracionální, mystické a mysterijní než protestantismus. Některé iracionální prvky v kultu ale, jak uznává, pramení z potřeby vyjadřovat v kultu náboženské city: „člověk zbožný chce se nějak vyjádřit a proto někdy bez kritického myšlení dává průchod svým citům“ (OKL, § 122, s. 153).

V těchto souvislostech zmiňuje Masaryk také magii. Pokud se totiž člověk jednostranně zaměří na vztah s božským a zanedbává své ostatní duševní schopnosti, vzniká z náboženství po teoretické stránce teosofie, mystická a mytická filosofie, soustředující se na božství, a po stránce praktické teurgie čili magie. (OKL, § 122, s. 153)

Ta je ostatně „na nižším stupni osvěty“ často vším náboženstvím. A to potud, pokud jde člověku prostřednictvím modlitby, darů, obětí o dosahování pomoci a zázraků od božských či nadsvětských bytostí, v něž věří. Pokud je člověk indeterministou, věří na zázraky, jimiž „božství mu v každé chvíli může pomoci kvůli němu měnit běh přírody a života jednotlivců a národů“ (OKL, § 122, s. 154). Postupný rozvoj vědeckého a kritického myšlení však vede k chápání deterministických zákonů přírody, tím se mění ráz modlitby, magie z kultu ubývá, až se ztrácí úplně.

Určitý význam však magie vždy v kultu hraje, neboť člověk je přirozeně věřivý, a „ne snadno se vzdává původní zázračivosti“ (OKL, § 122, s. 155).

Náboženství a mravnost

Klíčovou otázkou náboženství je pro Masaryka vztah náboženství a mravnosti. Víme, že v otázce zařazení etiky jako centrálního oboru pro lidský život váhal mezi zařazením mezi praktické vědy, a to původně v PKL pod sociologii, později právě k vědě o náboženství, a zařazením do filosofie jako její integrální součásti. V rozporu se záměrem ohlášeným v roce 1902 v *České mysli* je nakonec etika ve finální klasifikaci z roku 1930 opět praktickou vědou a to pod náboženskou vědou (filosofií).

Jak Masaryk tento vývoj a finální postavení etiky zdůvodňuje, můžeme zjistit právě v pasáži o mravnosti v předkládané kapitole. O její důležitosti svědčí, že jí věnuje celé tři paragrafy (123–125), ve kterých postupně vcelku detailně vyloží své pojetí mravnosti.

Mravnost je pro Masaryka podstatnou složkou náboženství a zároveň je odlišná od zbožnosti: „je rozdíl mezi dobrým a svatým“. (OKL, § 123, s. 156) Zbožnost je vědomé rozvíjení vztahu člověka s božským. Mravnost se týká vztahu člověka k člověku. Člověk v tomto smyslu nemá etické závazky vůči Bohu, protože mu nemůže nijak prospět ani uškodit. To samozřejmě neznamená, že nemá vůči Bohu povinnosti.

Masaryk tu vychází z Ježíšova novozákonního učení, které činí první povinností lásku k Bohu, ale druhou povinností hned je láska k bližnímu, a jak dodává tato druhá povinnost, je první rovna. Jinde v NZ ji Ježíš klade nad zákon a proroky a stejně postupuje sv. Pavel, když lásku považuje za největší ze ctností před nadějí a vírou. Jan pak říká dokonce: „kdož nemiluje bratra svého, kterého viděl, Boha, kteréhož neviděl, kterak může milovat“. (Jan 1 4,18). O tohoto učení o lásce k bližnímu a k sobě („Miluj bližního svého jako sebe samého“) vychází Masaryk při svém rozboru nábožensky zakotvené etiky i etiky vůbec, je si však vědom, že náboženství „dlouho nebylo mravným ve smyslu Ježíšova přikázání lásky. Ukazují to mnohé pasáže ze Starého zákona, ale nelidské či nemravné prvky najdeme i v náboženství starých Řeků a Římanů“. (OKL, § 123, s. 158) Samozřejmě i starší formy kultu mohly mít mravní přínos a přísnost a askeze mohly postupně směřovat k mravnímu zušlechtnění, už ve Starém zákoně se také objevuje vyjádření, že milosrdenství je nad oběti, hlavní směr mravního vývoje však vidí Masaryk v přikázání lásky, které do náboženství zavedl Ježíš, když zároveň na minimum zjednodušil kult. (OKL, § 123, s. 158)

Jaký vliv má na mravnost samotný teismus? Masaryk je toho názoru, že víra v Boha jako stvořitele vede nutně k synergismu: poznávat běh světa a lidské historie a podle toho poznání dobře jednat. Jednání se vztahuje ke světu a ten je předmětem různých věd, jejichž poznatky se při něm musíme řídit, celé však podléhá příkazům etiky.

Synergismus je tak zároveň náboženský i etický. Vyplývá z teismu a etika mu dodává pravidla. (OKL, § 123, s. 159)

Konkrétněji je synergismus určen teismem jako praktický optimismus, dává světu a lidskému snažení smysl.

Neméně důležitá je také víra v nesmrtelnost, jejíž etický smysl vidí Masaryk v tom, že zajišťuje lidské duši nejvyšší hodnotu a rovnost všech před nejvyšším. (OKL, § 123, s. 160) Teismus a víra v nesmrtelnost tak společně zaštiťují náboženskou demokracii, rovnost.

Humanismus

Masaryk se domnívá, že z náboženského přikázání lásky k bližnímu se od renesance odděluje humanismus jako mravní a právní požadavek nezávislý na církevním náboženství a jeho rozvoj vede nakonec k tomu, že Hume i Kant založí své filosofie na etice. U Huma a dalších tím začíná požadavek mravnosti „přirozené“, nezávislé na náboženství. (OKL, § 123, s. 161)

Tento požadavek Masaryk na jedné straně chápe mimo jiné i jako důsledek mravního úpadku středověké i novověké církve, na druhé straně považuje představy těchto myslitelů o náboženství za chybné. Například Hume podle něj chybně odkládá celé náboženství jako antropomorfismus, což neodpovídá skutečnosti (tamtéž).

Zde by se mohlo zdát, že původem humanistické etiky v náboženství nepřipouští Masaryk nezávislost etiky na náboženství, to ovšem pravda není: s existencí mravnosti nezávislé na náboženství je Masaryk srozuměn: „je možná a je“. Nicméně mu přijde, že pokud člověk správně rozumí náboženství a uznává jeho oprávněnost, nevidí pro nezávislou existenci etiky důvod, proto: „není mravnosti bez náboženství (přirozeného)“ (OKL, § 123, s. 161).

Masaryk, aby ještě ozřejmil poměr etiky a náboženství, vypráví příhodu, kterou, jak říká, má od lékařů:

„Do nemocnice přivezou přejetého muže: sestra ošetřovatelka, katolická jeptiška, shání kněze, aby těžce krvácejícího vyzpovídal a dal mu poslední pomazání; ošetřovatelka světská shání doktora, aby poraněnému zastavil krváčení. Kněz, přivolaný jeptiškou, dokončí svůj obřad v domění, že zahránil jednu duši a poraněný umírá vykrvácením; doktor, přivolaný sestrou ošetřovatelkou, zastaví krváčení a poraněný je zachován na živu.“ (OKL, § 123, s. 162)

Masaryk tu dává jasně najevo, že tam, kde se náboženství rozchází s prakticky účinným humanismem, dává přednost humanismu.

Etika lásky

Náboženský fundament křesťanské i humanistické mravnosti ovšem nemůže spočívat na autoritě Ježíše, který neučil jako vědec (zákoník), ale jako prorok. Je úkolem filosofie i teologie „ukázat, jaký je noetický fundament lásky k bližnímu, humanity“.

Masaryk se hlásí k Humovu učení, že láska k bližnímu „je sama sebou a v sobě posvěcena“, že je mezi city tím, čím jsou apriori v oblasti rozumového poznání. Není ji tedy třeba dokazovat, ale vysvětlit. (OKL, § 124, s. 163)

To, že cit lásky k bližnímu není třeba zdůvodňovat, totiž neznamená, že nemůžeme rozumově formulovat etický princip. Jednak není citu lásky, který by se nevázal na předchozí představy a soudy, a jednak není možné lásku účinně projevit bez dalších představ a soudů. Bez nich není láska účinná, jak etika žádá. (tamtéž)

Masaryk vznáší na etický princip několik dalších nároků: není formální, ale materiální, protože obsahuje rozdíl mezi dobrem a zlem, láskou přece nelze bližnímu činit zlé, a není ani svědomím, které je jen jeho mravní uvědomění ustálené výchovou a vlastním mravním úsilím.

Ve snaze vymezit lépe tento humanitní ideál lásky k bližnímu přistupuje také Masaryk k několika upřesněním: vyloučení hmotného i duchovního násilí (lež) nevyklučuje obranu, protože aplikování pacifismu v rozsahu, v jakém jej zastává Tolstoj, by bylo ve svých důsledcích nelidské. Masaryk zde vzpomíná své diskuze s Tolstým na toto téma.

Humanismus není ani sentimentální, protože sentimentálnost je egoismus, ne láska, nevyžaduje podle Masaryka doslovné milování nepřítelů, ale spravedlnost vůči němu.

Moderní humanistická ctnost je tolerance, Masaryk zde mluví o toleranci názorové, kterou tak postrádal středověk, ale i o toleranci vůči cizímu a nezvyklému, postavené proti instinktivní neofobii a xenofobii. (OKL, § 125, s. 165)

Masaryk se také na závěr vyjadřuje k trestu smrti, když říká, že co jej ospravedlňuje, není utilitární odstrašení, ale expiace, tedy usmíření bezpráví vraždy výkupným vlastního života. (OKL, § 125, s. 166) To je stejný argument, jaký známe z *Hovorů*, na rozdíl od nich však se zde Masaryk nevyslovuje pro pozdější zrušení trestu smrti všeobecným souhlasem obyvatelstva, ale říká, že „snad přijde doba, kdy nebude vražd, tudíž ani trestu smrti“. Text je datován 5. 8. 1930 a Masaryk se v něm jeví o něco mlhavější než v Čapkových *Hovorech s TGM* (1928–1935).

Láska k sobě

Příkázání lásky k bližnímu má ovšem v novozákonní podobě ještě jeden zásadní aspekt, který přebírá i humanismus. Máme milovat bližního svého jako sebe samého. To vyvolává otázku, co je touto láskou k sobě? Je jí egoismus a může egoista milovat bližního? Jaký je vztah humanismu a egoismu?

Masaryk opovrhuje egoismem jako etickým principem, který bývá propagován jako jediný praktický. Zkušenost podle něj poučuje, že egoisté jsou krátkozrací, nepraktičtí a hloupí. Zároveň zatímco láska k bližnímu je bezprostředně a každému ospravedlněna citem, egoismus není. (OKL, § 125, s. 167)

Lásku k sobě vykládá Masaryk jako požadavek, „aby se každý co neúčinněji staral sám o sebe, aby bližního zbytečně neobtěžoval; každý si pomáhej sám, buď nezávislým, samostatným, svobodným“. (OKL, § 125, s. 167)

Pro Masaryka je nejdůležitějším, že kvůli náboženskému zakotvení nemůže ani tato aktivní a sebevědomá láska přejít v titánství: „Nejsem jen já. Jsme já – ty – my a jsme si sub specie eternitatis všichni rovni a rovnocení.“ (OKL, § 125, s. 167) Na druhé straně vylučuje láska „nábožensky posvěcená“ i stoickou apatii a fatalismus. (tamtéž)

Správná láska k sobě se tak u Masaryka nakonec dá formulovat jako péče o vlastní charakter, který se sám utváří právě všim naším konáním, a tím vůči druhým. (OKL, § 125, s. 168)

Církev a náboženství

Masaryk se dále zabývá církevním uspořádáním náboženství. Je to pro něj téma relevantní jak sociologicky, tak z hlediska vědy o náboženství. Proto je věda o církvi, církevěda, zařazena v obou oborech. V sociologii jako zkoumání vlivu náboženství a církevní organizace na sdružování lidí a utváření společnosti obecně. Ve vědě o náboženství tvoří církevěda samostatnou konkrétní vědu o konkrétních problémech existence náboženství. Masaryk přehledově uvádí tyto problémy: chápání církvi a jejich antipodů (sekt a herezí), funkce a postavení kněžstva, vztah církve a státu a jejich společný vývoj, vztah církvi k dalším společenským entitám, jako jsou národ, socialismus atd. (OKL, § 124, s. 177)

Velice podrobně se Masaryk věnuje vývoji vztahu církve a státu, které staví do kontextu vývoje státního uspořádání od teokracie k demokracii. Nutným důsledkem tohoto procesu je nakonec odcírkvenění státu (OKL, § 124, s. 179), tedy odluka církve od státu, která byla jedním z Masarykových dlouhodobých politických témat i v době, kdy politicky

reálná už vůbec nebyla, jak podrobně dokumentuje například Petr Žák v práci T. G. Masaryk, římskokatolická církev a katolicismus s důrazem na období 1918–1935. (Žák no date, s. 41 - 48) Masaryk o tomto tématu mluvil i na konci 20. a počátkem 30. let, kdy přestalo být politicky průchozím, právě s klidem myslitele, který je přesvědčen o dějinné logičnosti tohoto vývoje.

Historický vývoj náboženství

Masaryk také věnuje značnou pozornost vývoji náboženství, neboť se snaží ukázat, že tento proces lze shrnout následovně: „Vývoj náboženství spěje k duchovnosti, lidskosti, racionalisaci teologie a náboženské praxe“ (OKL, obsah kapitoly Vývoj náboženství).

Tyto historické výklady zde nemůžeme z prostorových důvodů reprodukovat, ale odrážejí názory známé z jiných Masarykových děl (*Světová revoluce*).

Náboženství a umění

Úsek vědy o náboženství obsahuje ještě připravený neočíslovaný paragraf o vztahu náboženství a umění, kde Masaryk na příkladech ze společného vývoje náboženství a umění ilustruje některé své předchozí myšlenky. (OKL, § nečíslovaný, s. a–ch)

Konkrétní věda o křesťanství

Poslední složkou v rukopisu kapitoly je strojopis zjevně z jiného psacího stroje, nadepsaný II. Křesťanství, 1. Křesťanství, jak studovat metodicky, a poté paragraf nadepsaný II. Křesťanství, psaný stejným strojopisem jako většina OKL a datovaný 4. 11. 1931, který obsahuje přepracovanou a rozšířenou verzi předchozího.

O prvním strojopisu se můžeme domnívat, že pochází již z předválečné revize a byl dále rozpracován v poválečné revizi.

Text vypadá jako torzo zamýšlené analýzy jednotlivých konkrétních náboženství. Může nám přijít zvláštní, jako Masarykův pokus vymezit podstatu křesťanství poté, co byla (na příkladu křesťanství) vymezena podstata náboženství vůbec. Přesně tím však text je. Pokud Masaryk navíc zamýšlel analyzovat komparativně i jiná náboženství, nedostal se k tomu, a o to paradoxnějším torzem text zůstává.

V úvodu Masaryk vysvětluje přesně tento problém: „analysí křesťanství jako náboženství nejdokonalejšího, je určen obsah filosofie náboženství“. (OKL, neparagrafovaný strojopis zařazený za § 124, s.1) Nicméně potřeba ujasnit si podstatu křesťanství vyplývá i z toho, že vedle něj existují jiná náboženství a že ono samo je vnitřně různorodé.

Metodicky jsou zdrojem křesťanství jeho náboženské knihy a poté teologická literatura. Zatímco v první předválečné verzi zkoumání specifikuje Masaryk, se kterými jazyky mohl a se kterými nemohl při zkoumání pracovat, ve verzi z roku 1931 mluví spíše o porovnání jednotlivých hlavních církví a křesťanství v zemích, které navštívil. Zdá se, že tedy ustoupil od původního záměru opřít své zkoumání náboženství i o textovou primární kritiku. Více než toto původní vymezení záměru se bohužel na třech stranách nedochovalo. Můžeme se domnívat, že další analýza by měla podobu podrobné kritické rekapitulace vývoje křesťanství, jak ji můžeme najít ve zbytcích předválečné revize v AÚTGM. Určitý obrázek nám může poskytnout také vymezení konkrétních věd o náboženství v celkovém klasifikačním přehledu. Zde čteme v poslední verzi ze 6. 10. 1930:

„Křesťanství a jiná náboženství: Dogmatika (věrouka podle náboženství a církví), nauka o církví, nauka srovnávací o konfesích = symbolika (katolicism, protestantism, pravoslavi atd.); výklad SZ a NZ (celého – částí); dějiny dogmatů, církví atd. (všeobecné-speciální). Dějiny náboženství (všeobecné-speciální).“ (OKL, schéma klasifikace věd ze 6. 10. 1930)

3.7.2 Věda o náboženství – raná verze

Zatímco zatím představená konečná podoba vědy o náboženství představuje spíše věcný rozbor fenoménu v kontextu Masarykova myšlení, pohled do zachované rané verze této kapitoly ještě z předválečné revize nám umožňuje sledovat živější podhoubí Masarykova náboženského myšlení, kterému nechybí ani reformní úmysly vůči samotnému náboženství.

Zachovaná podoba předválečné revize

V Archivu TGM se nachází strojopisný opis obsahující začátek § 124, úplné § 127 a 128, konec § 131, úplné § 132–140 a § 141 s poznámkami k literatuře. Celkem se jedná o 61 stran strojopisu.

Obsah těchto paragrafů se od konečné verze v OKL liší velmi výrazně a srovnání těchto odlišností nám pomůže odhalit, jak se postupně vyvíjel Masarykův vztah k náboženství a jeho postavení ve společnosti.

Obsahová analýza předválečné revize

§ 124 Věda a náboženství

Na rozdíl od OKL je v předválečné revizi klíčovým tématem náboženská krize. I celý problém protikladu vědy a náboženství je vnímán jejím prizmatem: „prožíváme náboženskou krizi, která se po stránce teoretické jeví v chronickém antagonismu vědy, filosofie a theologie“ (RKL, §124, s. 1). Téma mýtu a vědy je tu úzce propojeno s osudem náboženství.

Katolicismus

Masaryk se pouští do podrobnějších rozborů vývoje mytičnosti v rámci náboženství a vysvětluje, že se mytičnost nejvíce projevuje v katolické teologii, kterou její mytické základy vedly s logickou nutností k odmítnutí nejen protestantismu, ale i vědy a k „reprezinaci středověku“, symbolizované návratem k tomismu jako oficiální filosofii na tridentském koncilu. Vůbec vidí Masaryk v katolické teologii nejsilnějšího reprezentanta protivědeckého mytického stavu náboženství. „Tzv. „věda katolická“ není než kritika a k tomu scholastická kritika moderní vědy“ (RKL, §127, s. 1). Reflektuje sice různé nuance katolicismu a reformní proudy uvnitř něj, ale přesto dospívá k názoru, že „Vědomě nelze být katolíkem a vědcem“. (tamtéž) Tento soud se nevztahuje na náboženství obecně, ale právě na jeho protivědecký mytický stav, který Masarykovi symbolizuje katolicismus konce 19. a začátku 20. století. Je to však pro něj stav, který je v rámci vývoje náboženství i společnosti již překonán: „mythický pohled na svět je již překonán, vlastní soustava a orgán mýtu, je vniterně překonána“. (tamtéž)

Protestantismus

Protestantská teologie je podle Masaryka zřetelně méně „mythická“ než katolická. Připisuje to několika faktorům: roli reformátorských osobností, oslabení knežství a hierarchie, odstranění mytické víry v transsubstanciaci i posílení determinismu. (RKL, §128, s. 1)

Kvůli tomu je protestantismus oprávněně považován za racionálnější a kritičtější, ale zůstává stejně rozpolcený, jako svůj dogmatický základ přebírá Písmo a dogmatický požadavek víry. (RKL, §128, s. 2)

I přes veškerý další vývoj, který kvůli racionalismu a kriticismu vedl nutně také ke stále větší rozstříštenosti, chybí podle Masaryka i těm nejpokrokovějším proudům protestantismu, jeho nejmodernější teologii, „poslední slovo odhodlanosti, zřící se mythu,

pokud si ho uvědomil, úplně a právě odkrytě“ (RKL, §128, s. 2). V této situaci rozpolcenosti je protestantská teologie proto, že sice pochopila „že myth se držet nedá, ale v bázní o náboženství, ..., pomáhá si jezuitsky.“ (RKL, §128, s. 6) Jesuitismem Masaryk v případě protestantů obdobně jako u katolíků rozumí apologetický postoj, který rezignuje na své vedoucí postavení, ale udržuje svou pozici při životě negací a vynalézavou kritikou pozice vědy a filosofie. Z toho pak v obou teologiích vznikají obdoby teorie dvojí pravdy a postulace speciálního „náboženského poznání“ vedle vědeckého a filosofického poznání. (RKL, §128, s. 5)

Rozbory vztahu moderní teologie k mýtu nejsou bohužel dokončeny, protože se nedochoval závěr paragrafu 128 a dochovaný text pokračuje až k závěru § 131. Podle obsahu RKL jsou témata nechovanané části včetně závěru § 128:

„Vleklost krize: střídavé sílení ortodoxie a teologie liberální. Charakteristická vzájemnost protestantismu a liberalismu.

§ 129 Theologie pravoslavná, ruská. Je důležitým problémem filosofickým: náhlý přechod od mythu k negaci mythu. Reforma Petrova jen praktická. Vliv teologie katolické a protestantské. Ruská reformace vnitřnější v slavjanofilství. Krásná literatura ruská řeší problém náboženský /Puškin-Tolstoj/. Problem nihilismu a jesuitismu. Rusko bez reformace a kriticizmu.

§ 130. Theologie unitářská. Vlastně jen filosofii náboženství, ale bez kriticizmu. Pod vlivem protestantismu theologického i náboženského. Nedostatek tvůrčí síly náboženské.

§ 131. Krise theologická krisí náboženskou. Moderní anarchism a skepse. Formy a stupně skepse. Skepse katolická – protestantská – pravoslavná. Skepse jako celkový duševní stav Skepse a pessimism. Pessimism zlobný – zoufající. Nervosnost a psychosnost doby, také dvojí typ. Moderní sebevražednost. Vražda a sebevražda problemem moderního titanismu literárního a filosofického boj o boha. Boj o boha bojem o člověka: krise náboženská krisí mravní. Prakticky a speciálně ethický význam mythickosti: mravnost mythická hlavně nepoznáním a neceněním člověka. Mythická nepracovitost: aristokratism a otroctví. Mravní dualism katolické theokracie. Tato theokracie končí mravním úpadkem. Reformace velikým pokrokem, ale nestačí, proto je také mythická. Nový ideál humanitní. Tento ideál dnes musí být nemythický. Podstata mravnosti a ethiky nemythické: uvědomělá láska k bližnímu spoluprací. Skepse nečinnosti: přesvědčení pro ethiku pracovitosti energie. Dnešní mravní krise: romantism utopického nadčlověctví. Analyse romantické rozčilenosti v ruské literatuře: typický význam ruského nihilismu. Ethika života proti ethice smrti.“

(RKL, Obsah, s. XV)

Dochovaný závěr § 131 pak obsahuje zřejmě závěr rozboru nemytické etiky od bodu „Podstata mravnosti a ethiky nemythické etiky“.

Klíčovým bodem Masarykových úvah v RKL je však § 132, který se dochoval, a jehož heslovité shrnutí v obsahu začíná slovy „Jak z krise ven?“ Masaryk se nejprve vyrovnává

s pozitivistickým pohledem na věc, podle kterého krize náboženství znamená, že společnost, která se až doposud vyvíjela s náboženstvím, se bude dále vyvíjet bez něj. Pouhé mizení náboženství by se však podle Masaryka dalo bez krize, ta naopak signalizuje „vývoj, hledání náboženství vyššího“ (RKL, § 132, s. 1).

Pro Masaryka náboženská krize „neznamená, že je doba beznáboženská – nikoliv je velmi náboženská, ale nábožensky nehotová, rozdvojená, rozlomená“ (RKL, § 132, s. 1). Tím nechce nijak popírat, že jsou jako ostatně vždy lidé bez náboženství a lidé vůči náboženství lhostejní. Jako druhý stav chápe liberalismus, který je „náboženským indifferentismem a v tomto smyslu je směrem a duševním stavem tak hrozným, protože mrtvým“ (RKL, § 132, s. 2).

Ve svém realismu Masaryk samozřejmě nepopírá, že člověk se dokáže bez náboženství obejít, ale je pro něj otázkou, zda je takový člověk „dokonalý, celý“? Podle něj není, neboť „jedna jeho mohutnost duchovní zůstává nevyvinuta a hlavně nedostává se mu pravého důstojného centra“. Masaryk tuto námitku formuluje jako důsledek svého pojetí náboženství, které právě v předválečné revizi nachází jednu z nejdůležitějších formulací:

„Náboženstvím člověk sbírá všechny své duševní síly k pravému životu, náboženství je sůl duchovního života, náboženství určuje člověku místo v nekonečnosti a věčnosti, a kdo své místo našel, našel tím smysl svého žití a usilování – žije a žije v rovnováze. Ne v klidu – klid je také na hřbitově, život je ruch a ruch stále rostoucí, ale náboženství nám dává svatý směr, člověk nábožný je si vědom svého životního úkolu, za tím úkolem směřuje, neztrácí své dráhy, třebaže by se na chvíli mýlil.“ (RKL, § 132, s. 2)

Z této naléhavé a dynamické obhajoby smyslu náboženství v lidském životě můžeme lépe pochopit, co má Masaryk na mysli, když říká v roce 1902 v *České myslí*: „Kdo náboženství a život náboženský vedle intelektuálního a uměleckého uznává tak, jako uznávám já“ (Masaryk 1902).

Nemáme tu sice před sebou definici náboženství, ostatně, pokud se ji Masaryk pokouší podat, rychle ji rozvine konkrétností do značné šíře, která vydá minimálně na 24 bodových paragrafů *Analýzy náboženství z Hovorů* (Čapek 1938, s. 190), nebo ji najdeme podrobněji rozpracovanou ve výše rozebrané třetí revizi.

Výsadou předválečné revize však je, že zde Masaryk přistupuje k tématu s živým nadšením reformátora, který vědom si důležitosti věci, vyzdvihuje jak tuto důležitost, tak cesty k jejímu uskutečnění navzdory vnímané krizi.

Proto tu nacházíme výše uvedenou obhajobu role náboženství: náboženství je centrálním bodem duchovního života, kolem něž se soustřeďují veškeré síly a hlavní životní potřeby ukotvenosti lidského života. Tato důležitost pro Masaryka trvá navzdory tomu, že

jednostranně prožívané náboženství může narušit svou harmonickou součinnost s ostatními složkami lidského života, i navzdory palčivé historické zkušenosti, jak byla tato centrální role náboženství v lidském životě zneužívána. (RKL, § 132, s. 2)

Pro ještě lepší pochopení role náboženství v moderním životě je důležité jej jasně odlišit od toho, čím náboženství není. Masaryk tomu věnuje v předválečné revizi celý § 133:

1. Náboženství není mýtus. Náboženství od svého počátku mýtus reprezentovalo a bylo mytické, to však neznamená, že nemůže existovat náboženství bez mýtu. Úplně opuštění mýtu je sice představa obtížně uchopitelná i pro mnohé filosofy usilující o reformu náboženství: Kant například navrhol jen subtilnější antropomorfismus, Comte se při konstrukci pozitivního náboženství nakonec vrací k fetišismu (RKL, § 133, s. 1). Sklon k mysticismu a okultismu patří i k neodmyslitelným projevům Masarykovy současnosti – raného 20. století, z níž autor vypichuje dekadenci a symbolismus vedle záliby „v okkultismu vůbec, spiritismu, v sektách a náboženstvích exotických a mystických (buddhismus, druidismus, magismus atd.)“ jako „neklamná signa temporis“ (RKL, § 133, s. 2). Masaryk za tím vidí strach z jasného a přísného myšlení. Protože „myslit jasně, poznávat zákonitosti přírody a ducha, předvídat a spoléhat sám na sebe“ je stále pro většinu příliš těžké, připouští se vždy trochu pověry a magie i tam, kde se proti jiným pověrám a mýtům bojuje. Proti mýtům tak nestojí jen věda, ale i jiné mýty (RKL, § 133, s. 2).

Ani různé novodobé formy důrazu na cit a vášeň podle Masaryka nepřispějí k odmytologizování náboženství, a naopak vytvářejí specifické, citovou vzrušeností přímo charakterizované formy náboženství, jakými je například metodismus. Obecně různé formy romantického zbožnění citu mají pravdu jen v tom, že se nelze vyvíjet jednostranně intelektuálně, ovšem jejich závěr, že je třeba proto zavrhnout vědu a myšlení, je veskrze mylný (RKL, § 133, s. 6).

2. Náboženství není ani fantazijní nebo vzpomínkový obsah života představ. Je třeba, aby nám náboženství nesplynulo jen se vžíváním se do vědomí velkých náboženských myslitelů a jejich náboženských stavů. Takové náboženství ve fantazii (RKL, § 133, s. 7) je pak vlastně jen náboženstvím „v replice cizího svědomí“ (tamtéž) a není autentické.

3. Náboženství není mravnost. Mravnost je totiž normou vztahu člověka k člověku, náboženství je vztahem člověka k Bohu. Opravdové náboženství se sice musí projevovat mravností (RKL, § 133, s. 8), ale „zbožnost a mravnost jsou různé“ (RKL, § 133, s. 8).

4. Náboženství není vědou. Náboženství sice není, jak řečeno výše, proti rozumu, kterému se přičí pouze mytická stránka v náboženství, ale jakkoliv náboženství neplyne pouze z citu a vůle, neplyne ani pouze z rozumu (RKL, § 133, s. 10). Přehlížení tohoto rozdílu vede většinou spíše k zatahování náboženských potřeb do filosofie, především v metafyzice a etice. (tamtéž) Vniká tak odrůda „filosofů kazatelů“. Masaryk jmenovitě uvádí například Schopenhauera s jeho „potřebou metafyzickou“ anebo Haeckelovu představu, že filosofie má být zprostředkováním mezi náboženstvím a vědou. (RKL, § 133, s. 11) Masaryk zároveň nezapomíná zdůraznit, že ani teologie sama si nemůže dělat nárok být vědou (tamtéž).

5. Náboženství není umění. O odlišnosti náboženství a umění mluví Masaryk především s ohledem na rozšířený dojem, že když se někteří umělci věnují náboženským tématům, lze hledat v umění jakousi náhradu náboženství. (RKL, § 133, s. 12) To ovšem v Masarykově pojetí možné není, protože náboženství nesplývá s uměním stejně jako nesplývá s mravností. Jen se v obojím vyjadřuje.

Z těchto záměn náboženství za jiné jevy, v nichž vidí znamení doby, vyvozuje Masaryk, že náboženská krize není vlastně „úpadkem náboženství, naopak hledáním a tvořením náboženství nového a vyššího“, a právě proto zdůrazňuje střídavě různé dílčí prvky náboženství. (RKL, § 133, s. 12)

Krok z krize

Jak však může být náboženská krize překonána? Pro Masaryka je to „novou a skutečnou reformací základů“ (RKL, § 134, v číslování dochovaného strojopisu s. 536).

Obdobou a příkladem může být stará filosofie, která se diferencovala na jednotlivé vědy, a nová vědecká filosofie čeká na „novou tvůrčí synthesi vědeckou“ (RKL, § 134, s. 536), „tak náboženství nemythické čeká, na novou tvůrčí synthesi náboženskou“ (tamtéž). Je tomu tak proto, že náboženství již nemůže stačit na nové úkoly, které mu nachystala doba. Teologická kritika však zatím podle Masaryka nemá co nabídnout. (RKL, § 134, s. 536) Nové náboženství se totiž podle Masaryka bude muset obejít bez zjevení: „Nové náboženství se musí vzdát mythu – zjevení“ (RKL, § 134, s. 537). Taková myšlenka ovšem bude pro mnoho lidí příliš radikální: „Nezjevené náboženství, to znamená nezjevený Bůh a je to idea tak nová, že jí málo lidí náboženských je schopno“ (tamtéž).

V čem tato radikálnost především spočívá? Kritika zjevení se dosud zaměřovala na jeho negaci, význam kritiky zjevení pro náboženskou pozici ale nebyl domyšlen. Ten je přitom obrovský: „Nezjevený Bůh – to znamená nebyvalé osamostatnění člověka; ale to lidé

ještě nesnesou. Snesou zjeveného Boha a Boha vůbec negovat, ale nesnesou pomyšlení, že člověk v tomto životě s Bohem v přímém styku není a nikdy nebyl“ (tamtéž).

„Člověk v tomto životě s Bohem v přímém styku není a nikdy nebyl“, to je skutečně radikální rozchod s náboženskou tradicí. Právě to ale Masaryk myslí smrtelně vážně. Vidí v tom nový směr vývoje náboženství, překonání monoteismu. Masaryk si všímá, že Comte považoval za nutné překonání monoteismu, nadmonoteismus, který se zdráhal chápat jako ateismus, i když mnozí jeho žáci tyto rozpaky nesdíleli. Pro Masaryka je tento nadmonoteismus překonáním tradičního, především katolického monoteismu, který podle něj skutečným monoteismem nebyl, a teprve tímto vývojovým krokem se může dále vyvíjet do vlastně teprve skutečného a přitom velmi mnohotvárného monoteismu.

Úkolem a poznávacím znakem nového náboženství má být to, že nabídne „nový životní obsah a životní ideály“ (RKL, § 134, s. 538).

Tento přechod od zjeveného k nezjevenému náboženství považuje Masaryk za nejvýznamnější vývojový přechod v historii náboženství. (tamtéž)

Jde o klíčovou myšlenku Masarykovy filosofie dějin v kontextu ideje „boje o náboženství“: Přechod od zjeveného k nezjevenému náboženství je jeho „největším přelomem historickým“, který byl však již po pozitivní a negativní stránce předem předchozím vývojem připraven (tamtéž).

Nové náboženství

Masaryk v tomto duchu nejen nastiňuje podstatu tohoto přelomu, ale také předkládá v § 135 předválečné revize svoji pozitivní vizi nového reformovaného náboženství:

1) Nezjevené náboženství bude bez mýtu a mystiky. Pro moderního náboženského člověka to bude vyžadovat rozhodnutí mezi kritickou uvědomělostí a různými útěšnými formami toho, co Masaryk nazývá teologickým a filosofickým jezuitismem (RKL § 135, s. 1).

2) Antropomorfní a sociomorfní Bůh v něm ustoupí duchovnímu Bohu. Tyto podoby Boha jsou totiž stále určitými formami materializace. Stejně tak nesmrtelnost duše přestane být pojímána materialisticky, jako pokračující existence nějakého jemnohmotného útvaru. (tamtéž)

Sociomorfním Bohem rozumí Masaryk pojetí Boha jako monarchistického patriarchálního a absolutistického panovníka. Toto pojetí má nahradit demokratický a republikánský Bůh.

Nové náboženství tak posvětilo individualitu a bude více subjektivnější než mytický objektivismus, jeho jádrem bude víra v nesmrtelnost, v osobní věčný život. V tom vidí Masaryk jádro náboženství: „Náboženství je stálá touha po nekonečnosti, touha po žití a žití věčném, je nadějí, že toho života dosáhneme, je přesvědčením, že ho již dosahujeme.“ (RKL § 135, s. 2)

3) Protože podstatou náboženské krize je mravní krize, musí nové náboženství nabídnout novou mravní autoritu. Ta však nemůže být než „čistě člověcká: rozum a cit“ (RKL, § 135, s. 3). Ohledně této nové etiky odkazuje Masaryk na své vývody v nedochovaných částech předválečné revize (§ 3 a 15). Zde je ovšem krátce shrnuje:

a) formálním principem etiky je sankcionování lidského chování citem, „jisté city a jejich kvalita samy v sobě jsou ospravedlněny“ (RKL, § 135, s. 3);

b) materiálním principem „je přikázání člověckosti, humanity“. Jako bytosti společenské totiž cit především formuje člověku hlavní a přední pravidlo mravní: „miluj bližního svého jako sebe samého“;

c) láska k bližnímu může být nezištná a účelem sama v sobě ne „prostředkem k účelům egoistickým“ (tamtéž);

d) povinnost má však člověk i k sobě samému, a tak jeho city pozitivně sankcionují dobré charakterové vlastnosti jako pravdivost, čestnost, spolehlivost aj.

Těmto principům říká Masaryk humanitní, člověcké ideály, a odkazuje zde na svoji stejnojmennou publikaci. Odpovídají také etickým principům, které podrobněji rozvádí v kapitole o náboženství v OKL a které jsme pod titulkem Náboženství a mravnost shrnuli výše v této kapitole.

Masaryk přitom zdůrazňuje, že humanitní etiku nelze oddělit od náboženství. Lze ji samozřejmě oddělit metodicky a teoreticky zpracovat etiku nezávisle na náboženství a je to tak z vědeckého hlediska i žádoucí (RKL, § 135, s. 5). Ovšem věcná souvislost mravnosti a zbožnosti tím není dotčena. Ve skutečném životě „uvědomění mravní, nutí člověka k rozhodnutí v otázce náboženské – uvědomělý člověk chtějí nechtějí odpoví si na otázku po svém postavení světa a vůči světu“ (RKL, § 135, s. 4). Implikace je tedy opačná, než bychom zprvu čekali: mravně uvědomělý člověk se rozhoduje pro náboženství. Masaryk tak může požadovat, že „nové náboženství podřídí kult mravnosti“ (RKL, § 135, s. 5). Nemá proto mít sváteční kult, přitom ovšem i všední a malé povinnosti bude zbožný člověk vykonávat u vědomí věčnosti (tamtéž): „Věčnému věčné není lhostejné. Zbožnost spojuje člověka s člověkem nejen s Bohem“ (tamtéž). Masaryk tuto mravnost staví do protikladu ke způsobu, jakým lásku k bližnímu hlásají křesťanské

církve žehnající zároveň bodákům i dělům. Na mravnosti tradičního náboženství, kterou označuje jako mytickou, je mu protivný především aristokratický kvietismus, nemytická etika musí být demokratická, sociální, politická a národní (RKL, § 135, s. 6). Akcentuje tedy politický a sociální rozměr nové etiky.

Klíčovým pojmem vymezujícím protiklad s mytickou etikou je uvědomělost. „Pravá láska je uvědomělá, nemůže být již mythicky slepá“ (RKL, § 135, s. 5). Kritická uvědomělost je tím, co definuje demokratický a sociální charakter lásky k bližním. V protikladu k tomu jsou tradiční církve ochranitelkami mytické mravnosti. Nové náboženství ale „nesmí stát na straně mocných, jako dnes při nich stojí církve“ (RKL, § 135, s. 7).

Očekávání, která Masaryk klade na nové náboženství, tím nekončí: další revoluční změny má přinést ve vztahu ke vzdělanosti a výchově, které vtiskne nové ideály, v pohledu na pohlaví a manželství, kde přinese rovnost rolí ženy a muže, matky a otce. Osvobodí ženy také nábožensky a zruší zde primát mužů „odkazující k mytické násilnosti“ (RKL, § 135, s. 8).

Vůči křesťanské tradici je na jednu stranu Masaryk kritický, když říká, že náboženské potřeby a život nejsou obsaženy v evangeliích, ale je třeba je vyvinout ze současnosti, na druhé straně se domnívá, že Ježíš vyčnívá výrazně nad ostatní náboženské představitele a říká těm filosofům, kteří v odporu proti pozitivnímu náboženství počínají vychvalovat Buddhu, Konfucia a jiné proroky: „Ježíšovi se nevyrovná z nich žádný“ (RKL, § 135, s. 8).

Nové náboženství každopádně nebude potřebovat církve, bude nestátní, individuální a subjektivní a bude prospívat ve svobodných náboženských společenstvích. Učení takového náboženství bude především „formulování vyšších cílů a úkolů životních“ a v tom smyslu si každý uvědomělý člověk bude moci napsat své vlastní krédo (RKL, § 135, s. 9).

Když Masaryk v těchto reformní energii nabitých paragrafech zformuloval požadavky a očekávání, která má vůči novému náboženství, přechází v paragrafech 136 až 138 k teoretickému pozadí chápání náboženství a jeho vývoje.

Nejprve věnuje § 136 ujasnění poměru ke starému náboženství: „je tudíž jasno, že nám přijímajícím plně myšlení vědecké, myth a jeho slepá víra je nemožná [...] nezbyvá než uvědomění a přesvědčení. Všechna křesťanská mythologie [...] nám již nestačí, protože

vědou a filosofií již je překonána a nadobro“ (RKL, § 136, s. 1). Masaryk tedy odmítá víru jako mytologický prvek náboženství. Zároveň není ochoten ani k žádným kompromisním usmiřovacím pokusům, otázka náboženská je pro něj v tomto ohledu „především otázkou poctivosti“ (RKL, § 136, s. 1).

Tím, co musí Masaryk z křesťanství odmítnout jako mytologické, je, jak ukazují další odstavce § 136, celá kristologie, tedy důsledné teologické rozvedení „mytického názoru o božství Kristově“. Jeho kořeny chápe v dobově podmíněné neschopnosti přijmout nezjeveného Boha a ve sklonu chápat vztah božského a pozemského světa materialisticky. Důsledkem je „nepěkná a hrubá genealogie bohočlověka“ (RKL, § 136, s. 2).

Staré náboženství je tedy především „ještě příliš materialistické, nedosti duchovní“ (RKL, § 136, s. 2). Výsledkem tohoto převládajícího materialismu je pak teokratická podoba katolické i pravoslavné církve. Církev povyšuje materialistický kult nad mravnost a náboženství se stává jen mytologickou technologií spásy. Ani protestantismus nedokázal v tomto náboženství reformovat, byť jeho důraz na Ježíšovo lidství byl krokem správným směrem (RKL, § 136, s. 3). Zůstává však polovičatostí a to i moderní podobě, kdy na jedné straně „dělá komplimenty vědě“ a na druhé straně končí na stejných pozicích jako katolicismus. Podle Masaryka se kritika nemůže zastavit u Písma, ale musí se jejím předmětem stát samo náboženství a jeho zakladatelé, ty včetně Ježíše je třeba vnímat v jejich historickém prostředí a domýšlet náboženství a mravnost jako takové a současné. Kritika Ježíše a jeho učení jako dokumentu doby ovšem neznámá, že by si ho Masaryk málo považoval. Naopak pro něj „nejvyšším učitelem náboženským“, kterého staví nad Konfucia i Sokrata, neboť „byl genius náboženský. A náboženství jeho bylo ideálně duchovní a proto nemystické“ (RKL, § 136, s. 7). Masaryk zastává tezi, že Ježíš byl nedostatečně pochopen pro nedostatečnost jeho posluchačů a pro „mythickou apotheosu“. Teprve nemytické nazírání může plně rozvinout jeho učení. Ježíš je tedy Masarykovi centrální náboženskou a duchovní postavou. Je to ovšem Ježíš demytizovaný, zbavený božství, duchovní člověk, ne materializovaný Bůh.

Teorie vědy o náboženství

Závěrečné paragrafy 137 až 139 věnuje Masaryk teoretickému vymezení vědy o náboženství, jejího obsahu jako abstraktní i konkrétní vědy, jejímu vztahu k filosofii a historickému vývoji, který předcházal jejímu vzniku.

Ve vědě o náboženství vidí abstraktní základní obor náboženského bádání. Za její předmět označuje „zbožnost, její rozmanité projevy a účinky individuální i společenské“ (RKL, § 137, s. 1). Jde jí tedy o psychický život náboženský, zatímco teologie objektivisticky vychází z teismu a daného zjevení. Zatímco teologie tím má náboženské normy dány, věda o náboženství je „hledá a ustanovuje empiricky“ (RKL, § 137, s. 1). Není tedy novou mytologií (pro Masaryka je v tomto smyslu mytologií i teologie), ale její kritikou. Za metodu přitom má k dispozici především psychologii a její analýzu, nesmí však ztrácet ze zřetele intelektuální rozměr náboženství a hledat je jen v citu nebo ve vůli, jak k tomu psychologie náboženství mylně směřuje (RKL, § 137, s. 2).

Výsledkem analýzy mají být jednotlivé prvky zbožnosti, její různé intenzity a kvality. Cestu k poznání těchto kvalit vidí Masaryk v takzvaném vžívání. Tedy vžíváním do učení Ježíše a sv. Pavla by měly být určitelné různé kvality jejich učení. Zachycení a charakteristika těchto kvalit mají být jedním z předmětů vědy o náboženství a mohou posloužit například k rozlišení různých vlivů uvnitř evangelií (RKL, § 137, s. 2). Rovněž by měla být psychologie schopna odlišit v náboženství anormální prvky, podle Masaryka například různé formy mysticismu.

Dalším nástrojem vědy o náboženství se má stát sociologie, která má zkoumat již dříve rozebíraný vztah náboženství a společnosti, v institucionalizované podobě vztah církve a státu. Protože pod sociologií chápe Masaryk i dějiny, připadá jí i úkol zmapovat vývoj náboženství. Při této příležitosti Masaryk explicitně říká, co shrnuje jeho přístup k náboženské krizi: Že totiž náboženství i dnes prochází vzestupným vývojem, ne úpadkem. Tento vnitřní vývoj náboženství však není dostatečně analyzován: „neanalysují se přeměny, které se v lidech dály a dějí, když nábožensky dosahují vyššího stupně“ (RKL, § 137, s. 3). Protože takto není analyzována ani náboženská současnost, nebyla pochopena ani náboženská krize. „...vzniklo mylné mínění o úpadku dokonce o přestávání náboženského života“ (RKL, § 137, s. 3).

Masaryk zmiňuje jako pomocné vědy i přírodní vědy. Bohužel se o nich vyjadřuje dosti nejednoznačně, když říká na jednu stranu, že poskytují poučení náboženské vědě o uspořádání vesmíru a výklad životních jevů. Na druhou stranu říká, že náboženské záhady teismu a nesmrtelnosti se řešily příliš jednostranně vědecky a protinábožensky (RKL, § 137, s. 4).

Abstraktní věda o náboženství a její cíle

Klíčovým místem pro určení poměru, ve kterém se Masarykova věda o náboženství nachází vůči tehdejšímu stavu vzniku religionistiky i vůči jejímu dnešnímu pojetí, je § 138 RKL, kde Masaryk vymezuje cíle abstraktní větve své nové vědy: „Abstraktní věda o náboženství obsahuje poučení o podstatě a vývoji náboženství; jako každá věda podává netoliko historický a psychologický výklad, nýbrž i pozitivní učení náboženské; napomáhá tím vývoji náboženství“ (RKL, § 138, s. 1). V rámci vnitřní logiky Masarykovy klasifikace je tento nárok pochopitelný a jeho problematičnost není Masarykem ještě reflektována.

Konkrétní obory náboženské vědy vidí Masaryk v tomto pojetí jako historii teologie, dogmatiku a výklad a kritiku různých náboženských textů (RKL, § 138, s. 1).

Praktické obory jsou pak především etika a dále liturgika a to, co Masaryk nazývá pastorálka, přičemž je zjevné, že se jedná o praxi péče o šíření a rozvoj náboženství (vnitřní misie, úkoly duchovního, kazatelská rétorika apod.) (RKL, § 138, s. 1).

Poměr filosofie a vědy o náboženství

Podle Masaryka se historický spor filosofie s mytologií obsaženou v teologii nevyřeší ani překonáním náboženství ani jeho ztotožněním s filosofií, ale nahrazením mytologické filosofie novou vědou o náboženství a zaujetím správného poměru filosofie k této nové vědě: „odvěký spor s mythem totiž přestane“ (RKL, § 139, s. 1). Představa tohoto poměru je také důvodem, proč Masaryk nemluví o filosofii náboženství, aby se vyhnul zmatení.

Nutnost vzniku vědy o náboženství vidí Masaryk v samotném sporu filosofie a vědy s náboženstvím jako důsledek sílícího vědeckého myšlení. Historii tohoto vývoje podává Masaryk krátce v § 140 RKL. Můžeme ji shrnout přibližně v těchto krocích:

- a) Přípravu moderní vědy vidí v protestantismu a filosofickém deismu, racionalismu a osvícenské filosofii (RKL, § 140, s. 1).
- b) Druhým milníkem je rozvoj kritiky náboženských textů. Klíčové přitom bylo pochopení mytičnosti a jejího poměru k vědě (RKL, § 140, s. 1).
- c) Souběžně probíhá filosofická sekularizace etiky (např. Pascal) a z etického hnutí se formuluje humanismus konce 18. století.
- e) Politické revoluce oslabují společenský vliv církevních institucí, což vyústí v politický a filosofický liberalismus 19. století (RKL, § 140, s. 2).
- f) Filosoficky mají největší podíl na negativním odstranění mytičnosti z teologie Kant a Hegel.

g) Postkantovská filosofie umožňuje vznik nezjeveného náboženství, a tím i nové „přesné nemythické vědy o náboženství“ (RKL, § 140, s. 3), která však zůstává nehotová.

Směr, který v tomto stručném vývojovém náčrtku Masaryk vědě o náboženství vymezuje jako pozornější zkoumání poměru vědeckosti a mýtu: „z mytologie vybírat prvky vědecké“, a protože „mytologie obsahuje prvky vědecké, věda prvky mytické“ (RKL, § 140, s. 4), lze úkol uchopit i opačně a odhalovat mytické prvky ve vědě. Masaryk to zde dále nerozvíjí, ale jeho poukazování na perzistenci mýtu v moderní filosofii i vědě, nechává tušit, že tento úkol považoval za obzvlášť žádoucí.

3.7.3 Shrnutí: Masarykova filosofie náboženství ve světle Konkrétní logiky

Jiná Patočka v stati *Masaryk a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva* ukazuje rozdíly v Masarykově a Husserlově chápání náboženství, a tím se dotýká i otázky filosofičnosti Masarykova pojetí náboženství jako takového:

Husserl, i když nebyl v pojetí náboženství příliš explicitní, může podle Patočky nabídnout jen bledý intelektualismus: Náboženství je pro něj špatně převlečená filosofie, místo které má filosof něco lepšího. Masaryk již v *Sebevraždě* význam náboženství explicitně a důkladně propracovává a vidí v něm především cit důvěry a lásky v odevzdanosti světu. Pokud jinde mluví o „metafyzice lidu“, nemyslí to jako Husserl. Patočka dokládá citátem z *Hovorů*: „Náboženství je životní... vědomí závislosti člověka na božství, ... důvěrou a nadějí, nadějnost je podstatou náboženství ... není jen pochopováním smyslu celého života, je zároveň náladou prýšticí z tohoto pochopování života a světa“ (Čapek 1938, s. 237) své vlastní vymezení náboženství u Masaryka: „Pro Masaryka je náboženství vzpruhou aktivního života, žitého v pozitivním vztahu k univerzu jsoucího“ (Patočka 1936, s. 11). Toto vymezení se podle mého dobře shoduje s tím, co známe již ze *Sebevraždy* a výše, v poslední revizi KL to nacházíme podrobně rozpracováno v paragrafech věnovaných náboženství jako životní praxi, náboženství a mravnosti, náboženskému citu lásky.

Spolu s Patočkou si však klademe otázku po filosofickém zdůvodnění tohoto vztahu a chceme porovnat Patočkovu odpověď s tím, co nám ukazují pozdní revize KL. Patočka nepochybuje, že pro Masaryka je základní zdůvodnění tohoto subjektivního vztahu důvěry objektivistické. Je jimi theismus, objektivistický teologický názor o Bohu, říká Patočka, „vysoko povzneseném nad tento svět, jako samostatné inteligenci a absolutní moci“. Subjektivní stránka, říká Patočka, by pro citlivého filosofa, jako byl Husserl, ještě

byla přijatelná, ovšem objektivistický teologický podklad by pro něj byl nepřijatelný. Ostatně nejen pro Husserla, upozorňuje Patočka na příkladu Masarykova žáka Rádl, který odpreparoval jedno od druhého: Víra je pro něj ryzí spolehnutí na příkaz nám osobně, jeho božskost vnímá, ale objektivní tvrzení o Bohu odmítá. Masaryk sice spojuje subjektivní a objektivní, ovšem činí tak podle Patočky jen silou své osobnosti, ne objektivní závazností filosofické koncepce. Zůstává tím ve filosofii krize, která ji definitivně nepřekonává (Patočka 1936, s. 12).

Takový je hlavní Patočkův soud o Masarykově filosofii náboženství a zároveň hlavní problém Masarykovy filosofie náboženství. S ním zápolil nejen Rádl, ale i další Masarykovi současníci a obdivovatelé, jako byli Ernest Denis, který považoval Masaryka za „nesnesitelného“ mystika a realistu zároveň, či Ferdinand Peroutka, podle kterého „Masaryk lpěl na religiozitě s těžko vysvětlitelnou tvrdošijností“. Podle Ivo T. Budila „Masarykův poměr k náboženství mátl mnoho jeho stoupenců a interpretů. Vypadal jako projev intelektuální nedůslednosti nebo kognitivní disonance, to znamená jako nepochopitelná snaha udržet pohromadě dva světonázory, které se vzájemně vylučovaly“ (Budil 2017).

Jiná skupina interpretů však tuto disonanci nevnímá jako primární a nabízí čtení Masarykovy filosofie náboženství s důrazem na onen subjektivistický prvek. Klasickým interpretem Masarykovy náboženské filosofie je Josef Lukl Hromádka, autor masarykovské monografie z roku 1930, který vykládá Masarykovy náboženské postoje také jako reakci na krizi moderního člověka: „náboženství má sloužit modernímu člověku v jeho intelektuální přesycenosti, myšlenkových pochodech, má mu pomoci ze subjektivistické osamocení, z nejistoty a tápání, z nervosní rozčilenosti, klidu, radosti a pracovitě naděje“ (Hromádka 2005, s. 122). Přitom ji vidí jako určenou názorem na aktivitu, spontánnost a svéprávnost lidského ducha, centralnost postavení jeho ducha, přesvědčuje Masaryka „o teleologii ve světě, o duchovém cíli veškerého života“ (tamtéž, s. 123). Proto je podle Hromádky idea Boha jako duchového pořadatele světa u Masaryka druhotným pojmem. Teistická hypotéza vyplývá z pozorování světa a lidského ducha jako nejpravděpodobnější hypotéza. Masaryk tedy vyvozuje teismus racionálně ze zkušenosti s duchem, rozumem a svědomím. Zkušenosti mravního života ho přesvědčují o nesmrtelnosti ducha a nutí ho, aby žil „sub specie eternitatis“. Proto není na prvním místě idea Boha, ale idea nesmrtelnosti (tamtéž, s. 124). Hromádka si všimá, s jakou jistotou Masaryk mluví o osobní odpovědnosti, o spontánní aktivitě lidského ducha, o ideálu lidství, ale jen matně a náznakově, když se dostává k ideji Boha. Proto označuje

jeho teismus za primárně filosofickou teorii, která má kořeny společné s antickým monoteismem, a Hromádka jí vyčítá, že tento bezkrevný pojem Boha je dalek Bohu Písma působícího bázeň a úzkost, jak před ním obstojíme. Křesťanství podle Hromádky formovalo Masarykovu morálku a jeho humanitní ideál, ale ne jeho pojem Boha (tamtéž, s. 125).

Hromádka tak shrnuje: „Náboženství Masarykovo je vědomím osobní odpovědnosti sub specie aeterni, uvědomělou a promyšlenou láskou, demokratickou spoluprací na uskutečnění ideálu humanitního. Je to náboženství kritického racionalismu proti všeho druhu naturalismu, náboženství osobní svéprávnosti proti pantheistické rozbředlosti, náboženství mravní aktivity proti mystické kontemplaci a estetickému požitkářství, náboženství pravdivosti proti lhostejnosti a relativismu“ (Hromádka 2005).

Podobně Lubomír Nový tvrdí ohledně problémů souvisejících s Masarykovým pojetím náboženství, že u Masaryka nelze hledat „sentimentální filosofii náboženství a mravnosti: jde především o energetickou eticko politickou výzvu, vyžadující odpovědné činy, opřené o vnitřní opravdovost“ (Nový 1994, s. 13).

Nový vnímá Masarykovo náboženství hlavně jako vnitřní korektivní součást antropického principu. Antropismus (pojem použitý u Masaryka ve spise Rusko a Evropa) znamená, že „člověk je pravý a konečný cíl předmět všeho bádání“ (tamtéž, s. 16). A protože člověku vždy hrozí titánství nebo faustovství, pokušení být Bohem, místo člověkem, je právě hledisko věčnosti, pohled sub specie aeternitatis, pro Masaryka zdrojem opravdové zbožnosti, takové, která „nesmí být v rozporu s vědou a kritickým rozumem, opírá se ale o víru v osobního Boha a nesmrtelnost duše, popírá zjevené náboženství, kritizuje církevnictví a klerikalismus“. Podstatné při tom však je, pokračuje Nový: „Člověk může být člověku člověkem jen z hlediska věčnosti. Masarykovo hledisko věčnosti je uznáním nesuverénnosti člověka, odkazem na nadčasové hodnoty, postojem, který nemusí být nutně spojen s příslušností k určitému náboženskému vyznání“ (Nový 1994, s. 16).

Otakar A. Funda (Funda 1991) poukazuje na to, že Masaryk používá terminologii víra a náboženství přesně opačně, než tomu je v protestantské teologii od poloviny 20. století. Pokud rozlišíme tři běžná užití slova náboženství: a) zkušenost člověka s přesahem mravního nároku; b) soubor představ o nadpřirozenu; c) kulturně historický útvar, pak Masaryk označuje jako náboženství ten první a soubor představ jako víru. Masaryk přitom z pozice náboženství pochopeného jako život pod zorným úhlem věčnosti odmítá víru

jako soubor supranaturálních představ. „Náboženství není víra“, říká Masaryk (Masaryk 1904).

Funda také ukazuje, že Masaryk přesto zůstává vězet v moderní době, protože se domnívá, že člověk potřebuje pro mravní přesah onu jistotu jako záruku smyslu života a světa, záruku smyslu mravního jednání. V tomto smyslu je Masarykův teismus racionální, je jím ona racionální teologie, víra v teismus a nesmrtelnost. Masaryk si myslí svět determinovaný, řízený prozřetelností, protože je to pro něj méně absurdní než nazírat svět jako indeterminovaný. „Teismus je Masarykovi rozumnou hypotézou“ (Funda 1991, s. 44). Funda vymezuje tento postoj vůči postojům založeným na pozdější kontinentální filosofii, které, jak říká, odhalují, že údělem postmoderního člověka je přijetí nejistoty i nezajištěnosti posledního smyslu a přitom se člověk stále „odvažuje paradoxu činů naděje“ (tamtéž).

Existují i interpreti, kteří Masarykovu filosofii náboženství vykládají jako neracionalistickou, postavenou na vnitřních intuitivních prožitcích a přirovnávají ji k ruským náboženským filosofům: „Masaryk přijímá intuitivní vnímání čisté skutečnosti, které Losskij a někteří realisté nazývají mystickým“ (Toth 2001, s. 25).

Tvrzení, že Masaryk přijímá takovéto intuitivní poznání, není v souladu s našimi vývody v kapitole o noetice. Že je však v jádru Masarykovy filosofie náboženství jeho vlastní náboženská zkušenost, že jeho život sub specie eternitatis vyrůstá z osobních „mystických“ prožitků, zpochybňovat nehodlám. Předmětem filosofické analýzy ale může být jen způsob, jak tuto zkušenost Masaryk formuloval do své náboženské filosofie. Toth v tomto ohledu razí tezi, že to, co Patočka považuje za nepřekonatelný filosofický rozpor a Funda za projev ustrnutí v modernismu, je v rámci Masarykova myšlení konzistentní, prakticko-filosofický postoj: obhájit humanitní ideály pomocí eklekticky použité kombinace pozitivistické i platónské argumentace (Toth 2001, s. 123). Jakkoliv nejsem schopen souhlasit s Tothem, že pokud někdo použije pro své konzistentní prakticko-filosofické cíle systematicko-filosoficky nekonzistentní argumentaci, stává se tím jako filosof konzistentní, jde o možnou interpretaci toho, co Masaryk dělá: Nestará se o jednotný teoretický rámec svých tezí, ale připravuje jim půdu ze dvou stran, dvojí nespojitou argumentací. Znamenalo by to pak, že se Masaryk v zásadě ani nesnaží o fúzi pozitivismu a náboženství, jak se domnívá Patočka, ani o modernizaci platonismu, jak to interpretuje Rádl, ale stojí se svou tezí mezi těmito dvěma myšlenkovými proudy, z nichž každý k jejímu vývoji přispěl, aniž by se v ní mohly spojit jinak než tím, že ji zvenčí negativně vymezují.

Přehled interpretací tak ukazuje určitou škálu problematičnosti vnitřních rozporů Masarykovy filosofie náboženství.

- 1) Otázka vnitřní konzistence Masarykových filosofických a náboženských názorů (Patočka, Rádl);
- 2) Otázka založení náboženství výhradně z prakticko filosofického postoje (Hromádka);
- 3) Otázka života sub specie eternitatis jako vnitřního korektivu humanismu (Nový);
- 4) Otázka zakotvení Masarykových náboženských představ v racionální metafyzice (Funda);
- 5) Otázka iracionalismu v Masarykových náboženských ideách (Toth);
- 6) Otázka, zda Masaryk vůbec o konzistentní filosofii náboženství usiluje (Toth).

Když se nyní podíváme na tyto námi vybrané problémy a jejich možné interpretace ve světle výše přestavených textů, můžeme k některým těmto problémům připojit vlastní pozorování.

Mnohé z názorů Masaryka na náboženství uvedených v námi zkoumaných textech se obsahově neliší od názorů přednesených již ve statích *Moderní člověk a náboženství* (1896–1898) a ve spise *V boji o náboženství* (1904) i v rámci jiných děl a ve velmi pozdní formě zopakovaných a částečně domyšlených v *Hovorech s TGM* (1935).

Pojetí náboženství, které Masaryk výše předkládá, vykazuje rysy shrnuté přehledně výše například Hromádkou a Fundou:

Náboženství je životní smysluplnost, nadějnost, opírající se o filosofický teismus zahrnující víru v nesmrtelnost (OKL, § 115), prozřetelné řízení světa, a nalézající svůj vzor v Ježíšovu učení činné lásky k bližnímu (OKL, § 123).

V tomto ohledu nacházíme především v OKL velmi podrobné rozpracování jednotlivých aspektů tohoto pojetí náboženství, které je obsahově podobně s pojetím náboženství v *Hovorech s T. G. M.*, ale je rozsáhlejší, argumentačně strukturované a propracované s ohledem na vědecký rozbor problematiky. Už jenom proto můžeme OKL považovat za cenný zdroj pro bádání v problémech Masarykovy filosofie náboženství.

Také v RKL můžeme najít unikátní pasáže, které můžeme vztáhnout k problému jednotné filosofické teorie náboženství u Masaryka, a můžeme se pokusit nahlédnout, zda mohou k pochopení situace nějak přispět. RKL je zajímavá v tom, že obsahuje asi nejzapálenější obhajobu nutné reformy náboženství a přitom formulovanou v kontextu vědeckého díla pečlivým argumentačním jazykem. Takovým argumentačně zajímavým místem je například pasáž z RKL o nezjeveném náboženství:

V § 134 mluví Masaryk o tom, že náboženskou krizi překoná jen nová reforma jeho základů, ke které směřuje dějinný proces demytologizace náboženství, značený těmito významnými přechody: „od náboženství pohanského a židovského ke křesťanství, přechod od katolicismu k protestantismu, přechod od protestantismu k deismu a unitářství“, z nichž žádný však „nebyl tak veliký jako přechod o náboženství zjeveného k nezjevenému“ (OKL, § 134, s. 538). Má jít o největší historický přelom. Masaryk v něm domýšlí svůj základní požadavek znějící: „Nové náboženství musí se vzdát mythu – zjevení“ (OKL, § 134, s. 537) do důsledků – nezjevené náboženství znamená nezjevený Bůh a je si vědom, že je to „idea natolik nová, že jí málo lidí náboženských je schopno“ (tamtéž). Proč? Protože to v důsledcích znamená ztrátu přímého kontaktu s Bohem: „člověk v tomto životě s Bohem v přímém kontaktu není a nikdy nebyl“, což sice znamená pro člověka veliké osamostatnění, ale toto osamostatnění většina prožije jako „velké osamocení“ – ztrátu Boha jako všemohoucího čarodějného pomahatele (tamtéž). I z těchto vyjádření už cítíme, že onen zmíněný teismus, který pro Patočku figuruje v Masarykově myšlení jako sporný nefilosofický relikt, který je podle Fundy racionální metafyzikou zanikajícího modernismu a který podle Hromádky Masarykovi vyrůstá ze zkušenosti aktivního lidského ducha, je tímto dějinně filosofickým požadavkem úplného zbavení náboženství mýtu velmi radikálně omezen.

Další Masarykovo rozpracování tato omezení potvrzuje, když předkládá v § 135 předválečné revize (podrobněji viz její rozbor výše) svoji pozitivní vizi nového reformovaného náboženství:

- 1) Kritická uvědomělost má přednost před jakýmkoliv útěšnými formami mýtu a mystiky (RKL § 135, s. 1).
- 2) Duchovní Bůh nahradí antropomorfního a sociomorfního Boha. Tyto podoby jsou totiž stále určitými formami materializace.
- 3) Duchovní nesmrtelnost. Nesmrtelnost duše přestane být pojímána materialisticky jako pokračující existence nějakého jemnohmotného útvaru (tamtéž). Víra v nesmrtelnost ale stále má podobu osobního věčného života. V tom vidí Masaryk jádro náboženství: „Náboženství je stálá touha po nekonečnosti, touha po žití a žití věčném, je nadějí, že toho života dosáhneme, je přesvědčením, že ho již dosahujeme“ (RKL, § 135, s. 2).
- 3) Nová etika „čistě člověcká: rozum a cit“ (RKL, § 135, s. 3), tvořená humanitními ideály: jak jsme viděli, je sankcionována citem a jejím materiálním principem „je přikázání člověckosti, humanity“, a protože cit nám jako její hlavní a přední pravidlo mravní říká: „miluj bližního svého jako sebe samého“. V důsledku lásky i k sobě samému

naše city pozitivně sankcionují dobré charakterové vlastnosti jako pravdivost, čestnost, spolehlivost aj.

Vidíme tedy, že v základech Masarykova nového náboženství stojí tato dynamika: kritická uvědomělost, kterou jinde Masaryk označuje jako naprostou intelektuální poctivost, odstraňuje mýtus, což se projevuje jako zduchovnění pojmu Boha a nesmrtelnosti. Ten druhý dokonce získává primát: „Náboženství mythickému theism byl učením hlavním; náboženství nemythickému hlavním přesvědčením bude nesmrtnost“ (RKL, § 135, s. 2). Vztah tohoto duchovního náboženství k etice je ten, že náboženství „posvětil individualitu, osobnost“, a stane se tak základem nové humanitní etiky úcty a lásky k člověku v sobě i v druhých.

Můžeme se samozřejmě ptát, zda by spolu s mýtem neměla být kritickou uvědomělostí odstraněna i víra v duchovního Boha a v duchovní osobní nesmrtelnost. Ano, to je stále ten klíčový problém Masarykovy filosofie náboženství. Jak to, že demytologizace teologie, její hluboké kritické promyšlení neodstraňuje i Boha a nesmrtelnost? Že dochází k proměně a ne k odstranění těchto pojmů, je pro Masaryka natolik samozřejmé, že to vlastně ani příliš nevysvětluje. Naznačuje sice, že demytologizovaný pojem Boha bude méně důležitý než pojem nesmrtelnosti, ale stále jsou pro něj nezbytné pro plnou hodnotu lidského života a individuality. Posvátnost lidství vyžaduje nějaké posvěcení, zakotvení ve smyslu světa. A toto posvěcení se u Masaryka zdá být zakotveno v metafyzice teismu a nesmrtelnosti. To je onen moment, na který naráží Patočka, a který Funda označuje za pozůstatek moderní racionální metafyziky.

Na druhé straně tu máme onen radikální nárok na kritickou uvědomělost, na absolutní intelektuální poctivost ústící v úplnou dematerializaci, naprosté zduchovnění obou těchto klíčových pojmů. Je přitom zřejmé, že Masaryk si uvědomoval, jak radikální proměnu, jaký obrat ve vývoj náboženství, příchod „nezjeveného náboženství“ představuje. Jaká nesmrtelnost to vlastně je, pokud nenese ani stopy nějaké pokračující jemnohmotné existence? Jaký je to Bůh, se kterým člověk v tomto životě nikdy není a nikdy nebyl v kontaktu?

Myslím, že můžeme Masarykovo myšlení právem charakterizovat, tak, že v něm toto napětí není explicitně adresováno, a způsoby, jak mluví o teismu a nesmrtelnosti na více místech svého díla, vykazují znaky metafyzických konstrukcí, které jako by byly účelově použity k domněle nutnému zakotvení navazující humanitní etiky. Přinejmenším Masaryk nenabízí dostatečný teoreticko-filosofický rámec, do kterého bychom mohli společně nároky nezjevenosti náboženství a trvání na teismu a nesmrtelnosti zasadit.

Masaryk ovšem nebyl brilantní teoretický myslitel, byl však poctivým a energickým myslitelem lidské zkušenosti. Tu poctivost mu upírat nechceme, a nelze si ani úplně představit, že by účelově nějaké koncepty zapracoval do svého myšlení, i když by si byl vědom jejich neudržitelnosti. Co když v jeho vlastní myslitelské zkušenosti byly tyto pojmy natolik proměněny, že mohly zároveň nadále figurovat v kritické lidské zkušenosti sebe sama a plnit svůj úkol posvěcení člověka, posvěcení lidství a humanitních ideálů? Nebyli bychom první, kdo by si tyto pojmy tak vykládal. Lubomír Nový píše: „Pojmy „věčnost“, „nesmrtelnost“, „prozřetelnost“ u Masaryka po mém soudu neoznačují substance, metafyzické, transcendentní formy bytí, přečtitelné, popsatelné, dogmaty či vědeckými tezemi vymežitelné anebo nám zjevené, mysticky či myticky nazíratelné. Chápal bych je spíše jako regulativní ideje, jako vědomí o tom, že jsou, nikoli výpověď o tom, jaké jsou. Jde o hledisko, o způsob myšlení, cítění a jednání – sub specie“ (Nový 1994, s. 86).

Masaryk nám pak sice stále dluží jejich vysvětlení, které v tradici brentanovského aristotelismu, v níž filosoficky vyrostl, nebylo možné. Zároveň však nezůstává jen myslitelem beznadějně uvízlým v konstruktivní metafyzice minulosti, ale také upřímně hledajícím myslitelem dotýkajícím se už svým úsilím o nové ideály člověka, něčeho, co bylo, jak říká Funda, v plnosti domyšleno teprve dalšími protestantskými teology 20. století, jakými byli Dietrich Bonhoeffer, Rudolf Bultmann, Paul Tillich, Herbert Braun (Funda 1991, s. 44).

K této myšlence lze připojit ještě jedno téma, kde je možnost zkoumat revize *Konkrétní logiky* zvláště přínosná: Za specifickou tezi, která se, pokud je mi známo, jinde nevyskytuje, můžeme považovat formulaci vztahu náboženské vědy a teologie v úvodních paragrafech kapitoly o náboženství v OKL, kde se nám podařilo ukázat, že na více místech se lze domnívat, že Masaryk považoval sice protiklad filosofie a teologie za (dle východiska) nesmiřitelné protivy, ale že se zároveň domníval, že tento protiklad je historický a že obsahově musí teologie při plném zvědečtění splynout s náboženskou vědou (filosofií). Logika této úvahy je jasná: Věda i pravda jsou jen jedna a nelze mít dvojí různou vědu o stejném předmětu (OKL, § 111, s. 113). V hypotetickém případě, kdyby se teologie zcela zvědečtila, nemohla by se než obsahově shodovat: „jsou ve všech církvích theologické směry, přijímající moderní vědu a filosofii ve větší nebo menší míře, jsou již theologické směry, které se od filosofie liší jen terminologií. Theologie se těmito směry nahrazuje filosofií“ (OKL, § 110, s. 110). S jediným rozdílem, že by teologie

obsahovala i praxi duchovenstva. Toto zvěděčtění Masaryk vztahuje i na zjevení, které by zvěděčtění teologie musela opustit.

Tímto nám ovšem Masaryk říká něco zásadního i o své náboženské vědě: pokud se teologie může v tuto vědu v zásadě beze zbytku proměnit, může tato věda také být s praktickými mezerami ohledně personálního fungování náboženství jako společenské instituce nahradit teologii. Náboženská věda u Masaryka není vědou o náboženství, jako není matematika vědou o matematice, je v tomto smyslu náboženstvím samotným. Je náboženstvím, které si vědecky rozumí.

Takto můžeme lépe porozumět obsahu jednotlivých paragrafů, jejich bezprostřednosti a naléhavosti ve věci jednotlivých předpokladů náboženství, postojů a ideálů.

Když Christian von Ehrenfels v roce 1929 vyzývá Masaryka, aby založil „nový katolicismus“, ten to odmítá s tím, že se na to nehodí, že nikdy ani neformuloval „nějaké věčné credo“. (Pauza 1993) Máme-li však u Masaryka přesto hledat něco, co by odpovídalo jeho požadavku „nového náboženství“ ze *Sebevraždy*, jsou to tyto kapitoly o náboženské vědě v revizích KL. Není pravda, že by neobsahovaly i věčné krédo. Z toho Masarykova je v nich vše: osobní nesmrtelnost, svět řídicí prozřetelnost a ježíšství jako náboženství činné lásky. Samozřejmě nejsou náboženstvím jako celek, obsahují však v myšlenkových liniích vše, co by podle Masaryka člověk mohl potřebovat pro uspořádání svého osobní náboženství, případně pro obnovu toho společenského. Těžko si lze představit, že by Masaryk mohl nebo chtěl nabídnout něco víc. Odpovídá tomu i zřetelná změna důrazů mezi oběma revizemi *Konkrétní logiky*. Zatímco v předválečné RKL ještě volá navenek po reformě náboženství a své myšlenky k ní předkládá jako návod, v OKL částečně možná povzbuzen vývojem, který pozoruje v některých protestantských církvích, již jen klidně vykládá své obdobné myšlenky spolu s názorem, že k nim jednou teologie musí rovněž dospět.

4 OHLASY A VLIV KONKRÉTNÍ LOGIKY

Největší znalec *Konkrétní logiky*, prof. Josef Král, podnikl ve svém *Úvodu ke konkrétní logice*, výše zmíněném úvodu plánovaného vydání základů na konci 60. let, nejúplnější pokus o zmapování všech dílčích českých i zahraničních ohlasů Masarykových knižních vydání *Konkrétní logiky*, tedy ZKL a VCL. Díky němu tak víme velice podrobně o mezinárodních i českých ohlasech knihy v době jejího vydání i později. Drobnější recenze v následujícím přehledu referuji podle Králova *Úvodu*, rozsáhlejší ohlasy jsem znovu zhodnotil podle pramenů.

4.1 Světové ohlasy

Po vydání VCL, které byly určeny mezinárodní odborné veřejnosti, se projekt konkrétní logiky skutečně setkal s docela velkým ohlasem. Kromě ohlasů uznávajících erudici autora a práci, kterou si dal se zmapováním aktuálního stavu věd, šlo však většinou o reakce nepochopení nebo konfrontace s vlastním, pevně zakořeněným myšlenkovým světem.

V anglosaském světě zmínil hlavní filosofický časopis *Mind* Masarykovu knihu v krátké pozitivní noticce, spíše než v recenzi, která nicméně ocenila, že kniha je výsledkem rozsáhlého studia, v jednotlivostech je přesná a nestranná a čerpá mnohé z anglosaských autorů a myšlení (*Mind*, 1887, s. 356).

4.1.1 Německé recenze

V německojazyčném světě vyšly celkem čtyři hlavní recenze: Schubert von Soldernova, Schädelova, Witteho a Thila.

Richard von Schubert-Soldern byl v Praze narozený rakouský filosof epistemologického solipsismu a byl v té době mimořádným profesorem na Univerzitě v Lipsku, jeho recenzi si mohou přečíst i dnešní čtenáři PKL, protože je spolu s Masarykovou odpovědí součástí vydání ve *Spisech TGM* (Masaryk 2001a). Původně vyšla v *Literarische Centralblatt*, 1887, č. 41. Kritika je vedena po dvou liniích, jednak kritizuje Masarykovo použití Comta jako plné vnitřních rozporů, jednak kritizuje Masaryka společně s Comtem, že nepochopili, že má-li filosofie obsahovat nejabstraktnější poznatky ostatních věd, musí jim předcházet jako nejabstraktnější věda sama, totiž teorie poznání. Masaryk se cítil povinován na ni reagovat, především proto, aby ukázal, jak dalece se autor mýlí jak s Comtem, tak s obsahem konkrétní logiky, která například vůbec neučí, že obsahem

filosofie jsou nejabstraktnější vědecké poznatky. Schubert-Soldernovy recenze se chytly Masarykovy nepřátelské národovecké kruhy a v *Národních listech* vyšel o něm uštěpačný článek: „*Vědec*“ *Masaryk – od Němců odbyt* (NL, 15. 10. 1887). Naopak Čas ve stati *Vlastenecká policie – filosofuje* (1887, s. 331–333) odmítá zkreslování některých cizojazyčných kritik *Konkrétní logiky* a uvádí je na pravou míru (Král 1968, s. 60).

Další německá kritika vyšla v *Deutsches Literaturblatt*, X, 1887, a jejím autorem byl L. Schädell, který sice ocenil Masarykovu sečtělost a důkladné zpracování jednotlivých věd, ale nenašel v jeho uspořádání žádný zakládající filosofický názor, jen jakousi podivnou směs Comta a Descarta, a tak mu celá práce nakonec přišla zbytečná.

Propracovanější a věcnější kritiky vyšly v německých filosofických časopisech, i když i ty byly spíše odmítavé. Christfried Thilo v *Zeitschrift für exacte Philosophie* (XVII, 1890, s. 114–120) zcela odmítá konkrétní logiku z herbartovských pozic, a tak vlastně jeho hlavní výtkou je nesoulad konkrétní logiky s herbartismem.

J. Witte v *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik* (sv. 95, 1889, s. 123–134) přináší asi nejvstřícnější, i když odmítavou kritiku. Odmítavá je jeho kritika v tom smyslu, že nesouhlasí se samotným dělením věd na abstraktní a konkrétní, protože tento rozdíl není ve věcech samotných, ale v uspořádání našich představ, v důsledku toho by třídil vědy podle toho, do jaké míry jsou výsledkem duchovního úsilí, a ne pouze pasivní deskripcí, a projevují tak více či méně ideál vědění. Stanovisko recenzenta se tak zdá být spíše idealistické a nemůže se potkat s Masarykovým převažujícím pozitivismem. Po stránce kvality zpracování Witte Masarykovu knihu oceňuje a přiznává jí i cenné dílčí postřehy. Král se domnívá, že jde o nejvstřícnější a nejvěcnější německojazyčnou recenzi knihy vůbec (Král 1968, s. 66).

4.1.2 Další cizojazyčné recenze

Král nám zprostředkoval i recenze díla z dobového odborného tisku – ruského, polského, italského a maďarského – které dnes téměř nelze sehnat. Jsou to: příznivá ruská recenze E. L. Radlova a kritičtější polská S. Dicksteina, italské Henriho Morseliho, Vadala-Papale a Icilia Vanniho, a maďarská Jos. Budaye.

Ernst Leopoldovič Radlov se s Masarykem spřátelil v roce 1882 jako student filosofie ve Vídni, jejich přátelství pokračovalo v době Masarykova pražského působení i po Radlovově návratu do Ruska, kde ho Masaryk při svých cestách navštěvoval. Radlov postupně publikoval díla o ruské filosofii a Masaryk od něj celkovou charakteristiku ruské

filosofie přebíral, neboť si ho vážil jako pečlivého, sečtělého, byť nepříliš originálního myslitele (Král 1968, s. 67). Radlova recenze (*Žurnal ministerstva prosvěščenija*, 1887, s. 414–416) je proto velmi vstřícná, vyzdvihuje Masarykovu intelektuální poctivost a pracovitost, jeho pozici označuje za natolik důsledné přepracování Comta, že se může považovat za originální příspěvek k třídění věd, jeho pojetí filosofie jako jednotného světového názoru, složené z poznatků všech abstraktních věd přijímá, ale pokládá je nepřesně za výsledek psychologie jako jednotící vědy, což neodpovídá Masarykovu pojetí, kde filosofie čerpá ze všech věd přímo, respektive prostřednictvím jejich filosofických odborníků. Celkově je recenze příznivá, nekritická snad i kvůli vzájemnému přátelství, ale Králem je hodnocena jako věcná (Král 1968, s. 69).

Dicksteinova recenze v polském *Ateneu* (*O najnowszych probach klasyfikacyi nauk*, Ateneum, 1889, s. 259–277) je zajímavá tím, že hodnotí Masaryka v porovnání s Wundtovou klasifikací. Zde dává recenzent přednost Wundtovi a hájí ho proti Masarykovým námitkám, že Wundtovi chybí zásady klasifikace. Celkově ale považuje *Konkrétní logiku* za solidní přehled duševního rozvoje v mnoha oblastech lidského vědění (Král 1968, s. 70).

V Itálii vzbudil VCL pozornost u filosofů a sociologů podobného zaměření. Henri Morselli, autor knihy o sebevraždě, ze které Masaryk sám čerpal, přiznává ve své studii *La Filosofia monistica in Italia*, 1887, že naopak on našel mnoho podnětů v *Pokusy o konkrétní logiku*. Především ho zaujaly paralely pozitivistické snahy o syntézu všech věd u řeckých myslitelů a jejich obnova u Komenského. Morselliho monismus je totiž stejně jako Masarykova filosofie sjednocením všech empirických poznatků a principů věd do jednoho univerzálního celku. Morselli ovšem tento celek nevnímá jako víceméně tradiční metafyziku, ale jako výsledek evolucionismu (Král 1968, s. 71).

Dále se Masarykově dílu věnovali dva italsí sociologové: Vadala-Papale, ve své studii o Romagnosim spíše pouze pochvalně zmiňuje, že Masaryk zahrnul Romagnosiho a jiné italské myslitele do dějin sociologie. Illio Vanni (*Prime linee di un programma critico di sociologia*, 1888) chválí knihu i její záměr podat mimo jiné soustavu sociologie, i když s vymezením sociologie jako abstraktní vědy nesouhlasí, a se Spencerem ji považuje za konkrétní. Král u obou těchto recenzí musí zmírnit jejich přehnaně příznivou prezentaci v článku v *Čase* (*Vlastenecká policie filosofuje*, 1889/III, s. 153/4), kde byly prezentovány, tak že Italové se od Masaryka mnohému učí. Obě jsou totiž sice pochvalné, ale určitě tito myslitelé Masarykovi nic nedluží (Král 1968).

V *Maďarském filosofickém obzoru (Magyar philosophiai szemle)* vyšla recenze Józsefa Budaye, který knihu chápe jako rozvinutí myšlenek A. Comta o moderním úkolu filosofie. Buday obzvlášť vyzdvihuje kapitolu o mýtu a vědě a rozvoji filosofického ducha. Celkově vidí v knize publikaci přínosnou i pro toho, kdo nebude souhlasit se všemi názory autora, i tak si však podle recenzenta odnese mnoho poučení a zajímavých podnětů (Král 1968, s. 72).

4.1.3 Flint: *Philosophy as Scientia Scientarum*

Skotský teolog a filosof Robert Flint vydal v roce 1904 v jednom svazku svou studii *Philosophy as Scientia Scientarum* (63 s.) a rozsáhlou *A History of Classifications of the Sciences* (273 s.). V ní zařazuje do historického úseku From Masaryk to Karl Pearson obsáhlý referát PKL. Celkově se jedná o jedno z nepříznivějších zahraničních hodnocení Masarykova díla.

Flint, který mylně datuje Masarykovo české vydání do roku 1866,²⁸ věnuje rozboru *Konkrétní logiky* 12 stran (s. 272–283) a vcelku podrobně o ní referuje. Předesílá přitom, že považuje za škodu, že dílo nebylo z německé verze přeloženo do dalších světových jazyků, protože se jedná o jeden z nejlepších úvodů do mnoha vědních oborů, jakkoliv prý Masaryk přiznává odbornost jen sociologii. Vysoce si tedy cení jeho celkového přehledu, důkladného studia, a především důrazu na dle Flinta hodnotnou anglickou a francouzskou literaturu. První výtka, kterou Masarykovi činí, se pak týká toho, že zcela přehlíží velmi zajímavé italské autory (Flint 1904, s. 273). To je výtka, kterou lze pochopit od autora, který sám ve své historii třídění věd díla od italských autorů zařazuje velmi důkladně (Vico, Romagnosi, Ventura, Conti a další, celkem 19 italských autorů). Je také pochopitelné, proč Masaryk z italských autorů příliš čerpat nemůže.

Flint v rozboru v zásadě nezpochybňuje východisko Masarykovy klasifikace, že členění věd a vzájemné vztahy vycházejí z jejich předmětu. Za hlavní rozlišení považuje členění věd na teoretické a praktické a za dílčí pak členění teoretických dále na abstraktní a konkrétní. Zde přichází první zásadnější Flintova výhrada, která směřuje k obsahu Masarykovy kategorie praktických věd. Zde dochází pro Flinta neoprávněně ke směšování umění (Arts) a věd (Sciences) (Flint 1904, s. 275). Masaryk definuje

²⁸ Jde však zřejmě jen o přehlédnutí, Flint si je jinak ve své argumentaci dobře vědom časové souslednosti Masarykova díla a jím použité literatury, když například předkládá domněnku, že Masaryk byl v řazení mechaniky ovlivněn Machovým dílem z roku 1883 (viz níže).

praktickou vědu jako takovou, kde je úsilí zaměřeno na dosažení nějakého užitečného cíle, a rozlišuje těchto sedm kategorií praktických věd:

- A. počty a měření; deskriptivní geometrie; teorie průmyslového a napodobujícího umění;
- B. technologie v nejširším smyslu (využití přírodních sil);
- C. fyzická výchova a léčení živých tvorů (fytotechnika, zootechnika, medicína a hygiena);
- D. výchova charakteru a rozumu (pedagogika, didaktika); politika – etika (jako věda o dokonalém vedení života);
- E. praktická gramatika (znalost jazyků);
- F. praktická estetika;
- G. praktická logika.

V kategoriích se nachází nejméně 12 oborů, z nichž některé spadají dle Flinta do kategorie věd a jiné jsou čistými uměními. Rozlišení mezi arts and sciences je pro Flinta klíčové a bez ohledu na jejich často úzké propojení nelze jedno zaměňovat za druhé. Nehledě ke kulturní podmíněnosti členění na arts and sciences v anglosaském světě, dotýká se zde Flint jednoho z klíčových problémů Masarykovy kategorie praktických věd.

Flint považuje za hlavní myšlenkový zdroj Masarykova schématu Comta, byť uznává, že Masaryk nepřebírá nic bez uvážení a že se nakonec s Comtem rozchází, když místo jeho lineárního schématu zavádí podvojně. Ztrácí tak podle Flinta jednu z hlavních výhod, které přispěly k rozšíření Comtovy klasifikace: jednoduchost (Flint 1904, 275). Na druhou stranu mu přiznává, že díky důkladnému přezkoumání Comtových podnětů vyjasňuje místa, která Comte ponechal temná (Flint 1904, s. 276). Jde především o rozdělení abstraktních a konkrétních věd a dále stati věnované jednotlivým vědám stupnice abstraktních věd. Podle Flinta je dělení na abstraktní a konkrétní vědy zavedené Comtem a převzaté Littrém i Spencerem používáno bez vyjasnění jeho základu, předměty žádné z věd nejsou pouze abstraktní nebo pouze konkrétní. Proto také dělení ani nevedlo k žádnému jednoznačnému výsledku. Jeho použití ale může posloužit k tomu, aby se lépe ukázala úzká provázanost jednotlivých věd, jejich vzájemná hierarchická posloupnost je totiž zřetelná na stupnici abstraktních věd. Právě tuto stupnici pojednal Masaryk podle Flinta lépe a přesněji než Comte, a proto se věnuje její krátké rekapitulaci se svými komentáři.

Neopomíná zmínit, že idea hierarchie věd byla podle Masaryka prvně zřetelně vyložena v Komenského *Pansophiae Diatyposis* (1645).

1. Matematika: Flint sice Masaryka chválí, že na patnácti stranách podává asi nejzrevrubnější úvod do matematiky, jakého jen může být matematický neodborník schopen, a také přidává impozantní výčet Masarykem použité literatury. Poukazuje však na pominutí vnitřního členění matematiky na dílčí vědy s velmi odlišnými předměty a často protichůdnými metodami, aritmetika a geometrie jsou přece velmi odlišné od kalkulu a kinematiky (Flint 1904, s. 278). Dobře zvládnutý je však podle něj výklad o zvláštním postavení matematiky vůči všem ostatním vědám.
2. Mechanika: Zde by se Flint pravděpodobně klonil k zahrnutí oboru mezi matematické vědy a domnívá se, že Masaryk tak nečiní zřejmě pod vlivem Machovy argumentace z *Die Mechanik in ihrer Entwicklung* (1883). Uznává však, že mechanika svým konkrétním zaměřením stojí, odděleně či neodděleně, na rozhraní mezi matematikou a fyzikou.
3. Fyzika: Kromě referování obsahového vymezení předmětu fyziky Flint zdůrazňuje, že zde Masaryk odmítl Comtův pokus o vnitřní řazení fyzikálních věd jako neúspěšný, a sám od této snahy upouští.
4. Chemie: Flint se pozastavuje nad tím, proč by chemie neměla být řazena mezi fyzikální vědy, když má zatím s fyzikou tolik společného. Bez vlastního hodnocení však uvádí Masarykovu definici chemických procesů jako těch, které mění samu materiální podstatu látky, a to hluboce a trvale, jako například vznik vody z vodíku a kyslíku.
5. Biologie: Všimá si především vztahu nástrojnosti fyziky a chemie k této vědě i Masarykova zdůraznění újmy, kterou biologii působí snahy vysvětlit život čistě materialisticky, a z toho plynoucí záplavy pouhých dohadů a rozporuplných teorií. V důsledku toho se mu zdá metoda biologie ještě daleka pevného ustavení.
6. Psychologie: Zde upozorňuje na to, že pro Masaryka jde o základní duchovní vědu, a věnuje se jí proto velmi důkladně.
7. Sociologie: To, že Masaryk považuje sociologii za korunu vědecké hierarchie, připisuje Flint vlivu ostatních pozitivistů a popisuje i jeho převzetí Comtova dělení na sociální statiku a dynamiku.

Flint uzavírá svůj rozbor stručným referováním o abstraktních vědách zařazených mimo stupnici a uvedením výčtu konkrétních věd. Ze závěrečných filosofických kapitol si všímá pouze toho, že Masaryk neřadí teologii mezi vědy, ale píše o ní „respectfully“ a přiznává jí vytvoření podmínek pro vědecký pokrok v minulosti. Celkové hodnocení vystihuje povahu Masarykova díla jako cenného výchozího nástinu problematiky, ne jejího definitivního zpracování: „He has written a valuable treatise, and discussed in it with varying degrees of lucidity and thoroughness a great number of questions and problems as to the classification and organisation of the sciences. That he has often failed to arrive at definite or accurate conclusions, I am not prepared to deny. To excite thought, however, is often a greater benefit than to satisfy it.“ (Flint 1904, s. 283)

4.1.4 Bliss: *The Organization of Knowledge*

V roce 1929 vydal H. E. Bliss respektovaný přehled dosavadních klasifikací věd pod názvem *The Organization of Knowledge and the System of the Sciences* (Bliss 1929), kde Masaryka řadí na závěr comtovských třídění věd.

Bliss sice neměl k dispozici samotnou knihu, a hodnocení tak provádí podle Flintova rozboru, ale má k Masarykovu třídění několik hodnotících a kritických postřehů, které stojí za zmínku.

Nepozdává se mu Masarykovo oddělení logiky od matematiky mimo stupnici, vzhledem k jejich velmi blízké příbuznosti. Klíčový problém všech comtovských dělení věd vidí v rozlišení abstraktních a konkrétních věd. Zde si všímá, že Masaryk dělí nejprve vědy na teoretické a praktické, aby pak teoretické byly ještě rozděleny na abstraktní a konkrétní a pak stejně všechny vzájemně provázány. Celkově v tom vidí schematické dělení podle špatných principů, které v důsledku rozděluje, co k sobě patří (Bliss 1929, s. 356),

Nicméně přiznává Masarykovi přínos v tom, že propojil různé předchozí třídící principy do jedné soustavy a domýšlel je do více detailů než jeho předchůdci. Podařilo se mu tak vytvořit téměř tzv. křížové třídění, podle Blisse pokročilejší formu klasifikace vědění, vytýká mu však, že tak učinil nedůsledně (Bliss 1929, s. 357).

4.2 České ohlasy

České dobové ohlasy na knihu byly rozděleny ostřeji do dvou táborů. Příznivě psali o knize Seydler, Krejčí a Vychodil, nepříznivě Zába, Konečný a většina katolických teologů. Vzhledem k tomu, že se jim opět velmi podrobně věnoval Král ve své studii,

přináším zde především pro přehled a celkový obraz recepce jejich stručné shrnutí s oporou právě v Králově díle.

4.2.1 Odborná vědecká kritika (Seydler, Raýman)

Recenze Augusta Seydlera je zajímavá v tom, že se jedná o někoho, koho bychom mohli snad označit za prototyp Masarykova filosofického odborníka: profesor teoretické fyziky a astronomie na české univerzitě byl redaktorem *Athenea* a byl orientovaný ve filosofii i ve vědě obecně, jak také tento referát ukazuje.

Seydler shrnuje *Konkrétní logiku* v podrobné recenzi na pokračování v *Atheneu* (III/1885, V. únor 1886, s. 174–8; VIII–IX, květen–červen, s. 370–374) a doplňuje ji svými souhlasnými a nesouhlasnými poznámkami. Shodnou se s Masarykem v respektu k velkolepé stavbě comtovského pozitivismu, ale i ve snaze k jeho realistickým úpravám, aby nebyla věda příliš duševně zploštěna. Z těch nesouhlasných, které pro nás mohou být dále podnětné, uvedme tolik, že podobně jako další nesouhlasí s vyprázdněním filosofie a podle svého mínění by do ní řadil logiku jako abstraktní, metafyziku jako konkrétní a etiku jako praktickou vědu. Stejně tak nesouhlasí s označením filosofie jako vědy všeobecně ustavené ze speciálních věd tak, že by se jednalo o jakousi jejich axiomatiku. Axiomy je totiž třeba chápat jako principy stojící u počátku vědeckého myšlení jako jeho apriorní podmínky, a ne na jeho konci jako výsledek. Jak upozorňuje Král, Seydler si je dobře vědom kontextu, ve kterém je Masarykova kniha především snahou o reformu a pevnou vědeckou organizaci, a nedá se jí upřít etický náboj, snažící se o posun společnosti od polovičatosti odhalené v *Sebevraždě* ke skutečně moderní sebevědomé společnosti (Král 1968, s. 74).

Bohuslav Raýman v *Chemických listech* (1886, X, 109) podrobil kritice především kapitulu o chemii, kde hájil proti Masarykovi dělení chemie na organickou a anorganickou a odmítl jeho dělení podle chemické složitosti jako nemožné. Na druhou stranu, jak vyzdvihuje Král, chválil pedagogický význam knihy i její úmysl (Král 1968, s. 75).

4.2.2 Krejčí, Zába a herbartismus

Vstřícný posudek o knize uveřejnil také František Krejčí (*Peagogium*, VIII, 1886, s. 224–7, s. 277–280), píše jej jako žák Durdíka, a tedy z herbartovských pozic. Přitom vidí její přínos právě v tom, že k nám přináší nové podněty z anglo-francouzské filosofické tradice, ke které se vyjadřuje s respektem. Krejčí nemůže souhlasit s vyprázdněním

pojmem filosofie, ani mu z herbartovských pozic nesedí zařazení etiky pod praktické vědy ani její podřízení sociologii. Také vyloučení logiky, jazykovědy a estetiky mimo stupnici považuje za logickou chybu stupnice. Každopádně knihu Krejčí označil za podnětnou a povzbuzující k novým a jistě nekončícím úvahám (Král 1968, s. 78).

Jiný herbartovec a Durdíkův žák, Gustav Zába (Krok, 1887, s. 364–6 a s. 329–31), již tak vstřícný nebyl, a jeho úvahy o *Konkrétní logice* byly mnohem kritičtější: spis nemá prý jednotný myšlenkový ráz a stanovisko, Comta jednou přijímá, jednou odmítá a nepřináší nic nového než opakování už jinými provedené kritiky Comta, dále se Zába dopouští hlavně jízlivostí a osobních útoků, aby skončil v druhém díle své recenze odsudkem spisu jako vědecky nicotného a bezvýznamného (Král 1968, s. 79).

4.2.3 Katolická kritika

Král také věnuje prostor tzv. katolické kritice reprezentované Vychodilovou recenzí v *Literární hlídce* (1886, III, s. 206–8, 237–9), rovněž recenzi pravděpodobně Petra Špičky v *Časopise katolického duchovenstva* (XVII, 1886, s. 288–297) a celé 240stránkové knize Ar. F. Konečného *Jak píše prof. dr. Masaryk o katolické vědě a víře?* (1891). Všechna tato díla mají společné to, že se zaměřují především na obranu pozic katolické teologie a dogmatiky proti domnělým i skutečným bodům Masarykova díla, tedy především na kapitoly o mýtu a vědě, a potažmo filosofii a náboženství, případně na vliv pozitivismu jako takový. Liší se převážně mírou důstojnosti a věčnosti, kterou si byli schopni v této polemice zachovat. (Zde především uznávaný aristotelik Vychodil vyčnívá nad ostatní.) Protože tato ortodoxní obhajoba nepřináší příliš podnětů pro rozbor samotné KL, nebudeme ji zde podrobněji opakovat, to ostatně činí ve své studii Král (Král 1968, s. 82–93), ale můžeme její intenzitu považovat za jeden ze symptomů kontextu, do kterého Masarykovy názory vystupovaly. V tomto ohledu je samozřejmě možné ptát se, jakou roli tento kontext sehrál v odkládání druhého předválečného vydání KL, které obsahovalo velmi radikální vizi reformy náboženství, a ve kterém jsou části věnované historii náboženství velmi propracované, a byly pravděpodobně onou nedokončenou částí, na kterou se čekalo. Masaryk na druhou stranu své názory na moderní podobu náboženství nijak netajil a publikoval je běžně.

4.3 Pozdější rozbory vlivu díla

4.3.1 Nejedlého pojednání v Masarykově životopise

Jedním z nejpodrobnějších pojednání *Konkrétní logiky* v českém prostředí je Nejedlého rozbor ve IV. svazku Masarykova životopisu. (Nejedlý 1937) Přestože tento rozbor není často filosoficky fundovaný, zasazuje Masarykovo dílo do tehdejšího vědeckého, společenského, kulturního a politického kontextu, a v tomto smyslu je vhodné ho krátce reflektovat.

Nejedlý věnuje rozboru *Konkrétní logiky* v knize 73 stran (s. 172–245), pokládá ji totiž vedle *Sebevraždy*, kterou chápe jako dílo sociologicky praktické, za stěžejní Masarykovo teoreticky vědecké dílo: „myšlenkově jedna z nejbohatších a vědecky vůbec nejcennější“ z Masarykových knih (Nejedlý 1937, s. 218). Mluví o ní v superlativech jako o díle epochálním a reformním, zakládajícím u nás jakoby celou novou univerzitu (tamtéž).

Přitom rozděluje dílo na dva celky, jeden věnující se samotnému třídění věd a jejich charakteristice, druhý tvořený čtvrtou knihou, považuje za pokračování analýzy moderní společnosti. Když prochází jednotlivé části knihy, snaží se většinou spíše o popularizující přiblížení se obsahu knihy nespécializovanému čtenáři. Pokud připojuje nějakou kritiku, pak spíše zřídka, a jde především o kritiku idealismu, který Nejedlý Masarykovi připisuje a který kritizuje ze svých pozic dialektického materialismu. S tímto Nejedlého hodnocením mimochodem nesouhlasí Král (Král 1968, s. 99) a je zajímavým dokladem obnovených ideologických tlaků na sklonku šedesátých let, že Král raději v rukopisu vyškrtl několik zmínek, kde s Nejedlým nesouhlasí, po kritice jednoho recenzentů, dr. Zdeňka Javůrka.²⁹ (Posudek prof. Ludvíka Svobody z 5. dubna 1970 reagující na posudek dr. Javůrka, AV ČR, Fond Josefa Krále, signatura III. 4, inv. č. 514, karton číslo 12). Věcný rozbor Nejedlého kritiky ovšem ponechal beze změn.

Kritika Nejedlého mířila na doplnění stupnice o psychologii, kterým se prý i ze sociologie učinila duchovněda, a celá Comtova stupnice postavená jen na rostoucí složitosti předmětu dané vědy se tak rozpadá na dvojstupnici, a její vědeckost klesá (Nejedlý 1937, s. 182). I samotné pojetí psychologie jako vědy o vědomí jako jevu „sui generis“ bylo pro Nejedlého idealistické. To je sice pochopitelné, ale spíše ideologické stanovisko, se

²⁹ Zdeněk Javůrek (*1930), český filosof, se zabýval různými aspekty problematiky dialektiky v dějinách filozofie a zejména v rámci marxistické filozofie, otázkami metod přírodních a společenských věd a také kritikou některých nemarxistických filozofických koncepcí, v letech 1954–1990 působil na FÚ ČSAV.

kterým tu nemusíme polemizovat – důvody pro takové založení psychologie jsou obšírně vyloženy v kapitole o Brentanově ideji vědecké filosofie.

Co se týká charakteristiky věd, našel podle Nejedlého Masaryk oporu v Comtově šestisvazkovém *Cours de philosophie positive*. Comte se však věnoval především obsahu jednotlivých věd, zatímco Masaryk se zaměřoval na linii metodickou a logickou a vylíčil podrobnější stupnici s více vědami, v tom je prý jeho dílo „velmi původní“ (Nejedlý 1937, s. 2017).

Nejedlý Masarykovo dílo zasazuje především do českého kontextu a vyzdvihuje jeho význam pro rozvoj české vědy. Někdy až přehnaně: „Počíná nové období české vědy“ (Nejedlý 1937, s. 245). S propagací významu díla pro českou vědu a kulturu se však víceméně spokojuje. Nepouští se ani do hlubší filosofické analýzy jak Masarykových filosofických úvah v druhé části, tak problému třídění věd v části první. Můžeme ho tedy považovat především za popularizační dílo vyzdvihující až přeceňující dobový význam knihy.

4.3.2 Patočkovy studie k Masarykovi

Zřejmě filosoficky nejhlubší rozbor Masarykova myšlení s nemalou pozorností věnovanou právě *Konkrétní logice* a nejdůslednější snahu vztáhnout Masarykovo úsilí jak k českému kontextu a úsilí o národní filosofii, tak k vývoji evropské filosofie jako celku, najdeme u Jana Patočky, především v jeho studiích *Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva*, *Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar* a *Kolem konkrétní logiky*.

První dvě studie se dotýkají témat Masarykova díla, prolínajících i *Konkrétní logikou* a jejími revizemi: noetika a vztah ke Kantovi, filosofie náboženství, mýtus a věda, obecná filosofie dějin. Patočkovy postřehy jsou v nich často tím filosoficky nejcennějším, co k promýšlení těchto témat v masarykovské literatuře nacházíme. Hojně z nich proto čerpám v kapitolách věnujících se uvedeným tématům, v této kapitole však chci věnovat pozornost textu výslovně zaměřenému na *Konkrétní logiku*.

Hlavním Patočkovým textem k našemu tématu je studie *Kolem konkrétní logiky*, tato studie napsaná roku 1952 byla publikována v samizdatovém sborníku v roce 1977 a poté až v roce 2006 v *Sebraných spisech J. Patočky*, sv. 12, nazvaném *Češi II*. Například Josef Král ji měl od Patočky zapůjčenou v době psaní *Úvodu ke konkrétní logice* v roce 1968 a Patočka mu v dopise, se kterým mu vracel jeden exemplář *Úvodu*, říká, že zde činí jeho

studii příliš velkou čest. Král opravdu studii ve své práci shrnuje, podle mého názoru ale naprosto pomíjí její hlavní filosofické teze.

Patočkova je dle mého asi nejhlubším filosofickým vyrovnáním se s *Konkrétní logikou* ve vztahu k otázce třídění věd. Patočka vysvětluje Masarykovu spojitost s Comtem i jejich odlišnosti a oba společně je uvádí do vztahu k dějinám evropské filosofie, přičemž se jednoznačně a fundovaně vyjadřuje i k samotným předpokladům klasifikace věd a jejich nutným důsledkům.

Patočka jde od začátku textu rovnu k jádru vědeckého třídění, když poukazuje na dvě distinkce, na kterých celá Masarykova klasifikace věd stojí: První je antické rozlišení teorie a praxe, druhá je moderní distinkce abstraktního a konkrétního. Ta pochází od Comta, a umožnila mu zjednodušit mnohost věd a vytvořit jeho základní stupnici.

Podle Patočky je však tato distinkce u každého z obou myslitelů jinak provedená. Když Comte myslí konkrétno, jde mu o aplikaci obecných zákonů, pro Masaryka je konkrétno poznáváním jednotlivin.

To má ovšem dalekosáhlé důsledky: V praxi je třeba botanika často studiem konkrétních kombinací abstraktních zákonitostí o výživě, růstu a rozmnožování, ale tyto kombinace jsou stále obecné. Comte je tedy opatrnější a přesnější. Masaryk vymezuje konkrétno velmi úzce, a na tom staví i svou kritiku Comta. Reálně ale pracuje s Comtovým výměrem, jinak by nemohl geometrii, botaniku ani zoologii prohlásit za konkrétní.

Důvod je logický: Masarykovo rozlišení je disjunktivní, protože konkrétnost chápe jako singularnost. Comte mluví o obecném a zvláštním, které ale disjunkci netvoří. Pro Comta jsou abstraktní vědy na nejvyšším stupni obecnosti nějakého oboru jevů. Bere nejvyšší stupeň obecnosti jako abstraktní a jemu podřízené nižší stupně jako konkrétní, i když je v tom ještě hodně obecného. (Patočka 2006, s. 15) Masaryk začíná na opačném konci u jednotliviny, ovšem nemůže být důsledný, jinak by všechny vědy byly abstraktní (tamtéž, s. 16).

Základy pro členění na konkrétní a abstraktní vědy ovšem podle Patočky musíme hledat v předmětném rozčlenění jevů – Comte i Masaryk vycházejí z předvědecké stupnice: neživá příroda, život, život lidský ve společnosti, Masaryk s Millem vkládají před společnost ještě psychično. Patočka se ale ptá: Neměla by věda sama rozhodnout o kategoriích? Je život jen složitější fyzikální proces? Pak by byla biologie vědou konkrétní. Comte považuje za rozhodující princip složitost, ale nedomýšlí, že bez kategoriální distinkce je biologie jen chemií a fyzikou (Patočka 2006, s. 17).

Masaryk si je problému stupnice jsoucen dobře vědom, jak ukazuje jeho vyjádření k soustavě věd konkrétních v ZKL: Masaryk zde cení konkrétní vědy výše než abstraktní. Skutečná vědeckost může vyplynout jen od zkoumání konkrétna. Abstraktní vědy jsou pro něj jen provizorní, první krok ke skutečnému poznání věcí (ZKL, s. 126).

Comtova stupnice je tedy jen proto „přirozená“, protože se nám tak aktuálně jeví. Předmětné členění je dané naší předvědeckou zkušeností a věda ho má postupně proměňovat vědeckou prací od věcí k jevům. Comtův dogmatismus vidí Patočka v tom, že chce určitý stav této jevové základny zafixovat. Ta je však vždy jen dočasná a s ní i klasifikace věd.

Masaryka lze však podle Patočky kritizovat stejně, jen z opačného důvodu, jevové kategorie považuje za předmětné, protože si myslí, že jsou zakotvené ve věcech samých, věří, že věda již „dosáhla onticky vyhovujícího učlenění“ (Patočka 2006, s. 19). Věří, že životní jevy jsou zvláštní kategorií pro sebe a vědomí je jev sui generis, nejde teď o to, zda to tak vsutku je, ale o to, že neponechává prostor procesu, v němž by se to zjistilo. Tím mu ovšem, jak si všímá Patočka (tamtéž, s. 20), vzniká nepřekonatelný rozdíl mezi vědami přirozené stupnice a vědami ustavenými historicky a uměle. Dodejme, že ten je přitom navýsost problematický, a bývá většinou hodnotitelů Masarykova třídění kritizován. Patočka tak zřejmě postihl hlubší filosofickou příčinu této zvláštnosti Masarykovy stupnice.

Podle Patočky je to každopádně jinak a každá věda je v jistém smyslu ustavená „historicky a uměle“. U žádné vědy si také nikdy nejsme jisti, jestli už jsme na konci cesty a dosáhli jsme jejího „pravého ryze objektivního vymezení“ (Patočka 2006, s. 21).

Patočka to ukazuje na příkladu vymezení matematiky u Comta, pro kterého je matematika v zásadě nepřímé měření veličin. Taková definice je ale dnes již zastaralá, předmětem matematiky nejsou jen kvantita, to byla jen matematika ovlivněná svou úlohou v mechanice. Comte pomíjí axiomatizaci a její explikační schopnosti: zapojení jevů do jednotné deduktivní souvislosti. Jeho matematika je paradoxně karteziánská. Matematika ale může být i zápasem o axiomatizaci faktů, které nelze plně zachytit a redukovat.

Comte ovšem tuto podobu matematiky jako obecné axiomatizace přehlízet musí, kdyby totiž geometrie a mechanika nebyly jedinou konkrétní matematikou, „Celá skutečná věda by se pak znovu rozpadla do nepřehledná disciplín zabývajících se jednotlivostmi a z druhé strany v úsilí o co možná jednotnou logizaci a matematizaci skutečnosti“ (Patočka 2006, s. 23).

To má důsledky i pro Masaryka: „I zde rozdíl abstraktních a konkrétních věd je osou celého pojetí: základní přesvědčení, že existuje cosi jako ‚definitivní hierarchie fenoménů‘, nese tuto klasifikaci, zatímco možná běží jen o pouhý předsudek: klasifikovat vědy je možno tehdy, existují-li skutečně vědy, a nikoli jen věda, v ideji jednotná, v konkrétním projevu vázaná ke zkoumáním o předmětech původně klasifikovaných toliko quad nos, vzhledem k našim zájmům a potřebám.“ (tamtéž)

Patočka si v závěrečné části své studie klade otázku, jaký byl tedy význam Comtova a Masarykova úsilí o vědeckou klasifikaci z hlediska vývoje moderní filosofie a vědy? Domnívá se, že v kontextu této otázky by bylo potřeba přezkoumat skutečná zdůvodnění teze o skončení „metafyzického období“: Jaké jsou Comtovy motivy? Některé kořeny v britském empirismu, jiné v metafyzickém racionalismu 17. stol. (odbor k hypostazovaným entitám). Boj proti metafyzice je společný velkému myšlenkovému proudu od 16. století a patří do něj Comte stejně jako Kant a Hegel, jen každý v jiném proudu tradice a pojmosloví. Podle Patočky empiricko-historický pohled umožní oddělit, že v tažení proti metafyzice jde specificky o metafyziku aristotelsko-scholastickou, která tak proniká naši racionalitu, že si to jen stěží uvědomujeme. Nové názory se tak, říká Patočka, odlévaly ve starých kadlubech a mnohé moderní a radikální myšlenky v sobě nesou zbytky toho, s čím bojují (Patočka 2006, s. 25).

Aristotelská metafyzika podle Patočky „je pokus o filosofii jako proniknutí bezpečným a nutným věděním k prvním počátkům jsoucna, umožňujícím jeho soustavné a podrobné a celkové pojmové vyčerpání. Toto celkové, vyčerpávající a definitivní věděním má se prostírat na jediné úrovni: na niveau objektivního názoru. ‚Metafyzik‘ umožňuje pohled na universum jako na celek. Z tohoto celku pak vyplývá i determinace významu a určení jeho částí: metafyzika je zároveň naukou o tom co jest, i o tom, co má být.“ (Patočka 2006, s. 26) Metafyzika tedy není věda o nadsmyslném, metafyzika nám říká, „co konec konců jest: v metafyzice zachycujeme jsoucno bez zkřivení a obalu, ‚pravdivé‘, ‚odhalené‘, ‚pravé‘. A právě toto odhalení pak umožňuje základ univerzální a objektivní vědy.“ (tamtéž)

Tento „základ“ je ovšem jen pojmovou rekonstrukcí světa biologicky podmíněné zkušenosti. Výsledkem je umělý řád, hotový a daný z určení našeho aktuálního myšlení a zkušenosti. Tento umělý řád v aristotelské podobě byl zdiskreditován a odmítnut. Idea univerzální vědy ale přežila přes různé proměny až do počátku 19. století.

Právě Comtova pozitivní filosofie je projevem monumentální důvěry v jednotu celkového lidského vztahu k univerzu a v jednotu obrazu světa. Nechce být obrazem reality v jejích pravých základech, přesto věří v pravé, pevné definitivní poznání, pokud se budeme držet smyslové reality (Patočka 2006, s. 29).

U Masaryka v *Konkrétní logice* tento latentní aristotelismus ve spojení biologickým vitalismem a duchovědnou psychologií přechází v otevřený. Navíc uvedeným rozlišením mezi abstraktním a konkrétním navazuje Masaryk na Leibnize, který navazuje na Aristotela (Patočka 2006, s. 30).

Podle Patočky ovšem vývoj vědy v 19. a 20. století potvrdil, co v 18. století nedokonale vyjadřoval Kant: skutečnost vědění není jednota, ale distinkce. Není žádný objektivní všeobsáhlý systém. Došlo k přechodu od metafyziky k non-metafyzice, do myšlení neustálé revize (Patočka 2006, s. 31).

Nakonec se ukázalo, že absolutní vědu nelze postavit ani na vědomí. Sebevědomí je absolutní fakt, ale jeho obsah je relativní, je podmíněný. Jestli ovšem není možná ani tato redukovaná metafyzika, rozpadá se myšlenka jednoty teorie a praxe, a s tím přichází krize hodnot. Věda nemůže říci člověku, co má dělat (Patočka 2006, s. 32).

Zde se podle Patočky vrací ke slovu Kant – objektivně neurčený člověk musí sám rozhodovat, realita celkového smyslu a významu není vyloučena, jen není objektivně dána. V tom, uznává Patočka, Masaryk překročil meze pozitivismu, když pochopil, že svědomí je také fakt, ovšem fakt nikoli vyčtený ze světa, ale pravda, kterou jsme. (tamtéž) Patočka ve své studii poukazuje důkladnou filosofickou analýzou na nevyslovené předpoklady celého podniku postcomtovské klasifikace věd, a v podstatě jej odmítá jako nesmyslný podnik. Zároveň ukazuje, že v Masarykově realismu jsou vedle silně zakořeněného aristotelského dědictví i zárodky radikálně nového myšlení.

K autorizovanému strojopisu uvedené studie existuje ještě několik rukopisných listů, které byly ve stejném svazku uveřejněny jako dodatek, zde doplňuje Patočka svoji úvahu o shrnutí do tří tezí:

- 1) Klasifikace věd u Masaryka a Comta je metafyzickým reliktem – náhražkou vědění o posledním definitivním vědění.
- 2) Předmětná klasifikace naráží na dilema, že buď klasifikujeme jevově, a tedy zdánlivě, nebo se snažíme o klasifikaci věcí, ale ta není nikdy definitivně dána.
- 3) Vědy jsou motivovány životně a metafyzicky netvoří samy ze sebe logickou soustavu, možná k ní směřují, ale nelze klasifikovat, co je v pohybu (Patočka 2006, s. 395).

K tomu Patočka připojuje úvahu o metafyzických ideálech, které motivují vědy. Mluví o tom, že věda má metodologické tělo a metafyzickou duši. Tato „duše“ tkví v tom, že věda nemůže fungovat bez ideálu, nestačí jí čistě praktická funkce (tamtéž).

Metafyzické ideály jsou ale pro vědu pouze instrumentální, nesplývají s ní ve významovou jednotu. Věda užívá metafyziky, aniž by přestala být vědou.

Tím se dostává k tomu, že poukazuje na odlišnost ideálů přírodních a společenských věd. Zatímco u přírodověd je to ideál jednotné dedukce jsoucna – tedy snaha přikrýt veškerou danost sítí dedukcí z obecných a abstraktních principů, duchovědy jsou ovládány ideálem „prohloubené orientace v lidském světě“. Přírodovědy a duchovědy jsou obojí vědy v silném smyslu, i když mají odlišné metafyzické ideály. Jejich základní dualita je důležitá pro samou povahu vědy.

„Pozitivisty by asi řekl, že duchovědy dosud nedosáhly žádoucího stupně pozitivnosti. Ve skutečnosti by manifestoval pouze metafyzický ideál přenesený z oboru přírodního.“ (Patočka 2006, s. 397) Podle Patočky však „Duchovědný pluralismus ideálů ukazuje, že věda není schopna proniknout jednotě ani idea liter, jak myšlenka jednotné vědy je sama metafyzickým reliktem, který buď zůstane trčet v abstraktnosti, nebo bude znásilňovat živou realitu vědeckého úsilí“ (tamtéž).

Ještě jeden zajímavý text od Patočky můžeme v souvislosti s *Konkrétní logikou* zmínit, jedná se o text z roku 1968 podepsaný společně s J. Navrátilem jako návrh příslušným místům: *O potřebě obnovit činnost Ústavu T. G. Masaryka* (1968) (Patočka 1968). Patočka zde vytyčuje možné úkoly Ústavu na přehledu problémů vyplývajících z Masarykova díla a nabízí své asi nejpozdější, stručné a výstižné hodnocení *Konkrétní logiky*, jejího pojetí, významu a aktuálnosti (tamtéž, s. 246). Patočka zde řadí *Konkrétní logiku* do problematiky vědecké metodologie a teorie poznání, a konstatuje hned úvodem, že situace v této oblasti od doby vydání KL „posunula se tu značně“. Předně Masarykovo pojetí logiky jako vědosloví, metodologie má své předpoklady, což je zřetelnější, když v pozdním zpracování přihlíží prý Masaryk více k Bolzanovi a ukazuje se, že vztah mezi logikou a vědoslovím není slovním spojením konkrétní logika dosti jasně určen, už i proto, že protikladný pojem abstraktní má příliš mnoho významů, než aby se koncepce věd dala postavit na protívě pojmů konkrétní – abstraktní (tamtéž, s. 247).

Patočka spojuje Masarykovu koncepci s Comtovou, který stupnici abstraktních věd vytvořil, a i přes Masarykovu snahu o větší kritičnost jim oběma vytýká tyto tři základní nedostatky:

- 1) neujasněnost vztahu mezi logikou a metodologií (viz výše);
- 2) přílišný empirismus v teorii poznání (vedoucí k nepochopení role matematiky a logiky);
- 3) přecenění přirozenosti přírodovědeckých kritérií a společenskovedních umělostí (každá vědecká klasifikace je v jistém smyslu umělá).

Potřebu vědecké systematiky a sjednocení ale považuje Patočka za aktuální i na konci 60. let a domnívá se, že Masarykovi při jeho revizích KL šlo právě o toto sjednocování spíš než o jeho konkrétní podobu (tamtéž). Vidí v tom jedno z míst, kde lze na Masaryka aktuálně navázat.

Patočka v programu masarykovského bádání dále přechází od *Konkrétní logiky* k noetickým problémům obecně a výslovně jmenuje problém humovské skepse a vypořádání se s ní stejně jako vypořádání se s Kantem. Masaryk se mu oproti výše citované práci z roku 1936 jeví aktuálnější: „Při všem odlišném pojetí Huma je Masarykova formulace, že Kant v podstatě Humovi neodpověděl, dnes opět přijímána“ (tamtéž).

Další otázkou úzce související s konkrétní logikou, která má být stále na programu, je téma obecné filosofie dějin jako vývoje od mýtu k vědě, téma, které zahrnuje spor teologie a filosofie, teokracie a demokracie, téma demokratické revoluce. K tomuto tématu, které je po přípravě v *Sebevraždě* v KL prvně explicitně artikulováno, má Patočka tyto poznámky (tamtéž, s. 248):

- 1) problém mýtu chápaného jako antropomorfismus zůstává dodnes živý, protože na vztahu přirozeného a vědeckého nazírání se ukazuje, že proces vědecké objektivizace nelze dovést až do úplného konce;
- 2) zároveň je Masarykova koncepce pokroku příliš idealistická a příliš poplatná Comtovi;
- 3) i když některé subjektivistické prvky naopak neprovádí do hloubky jako třeba analýzu lidské historičnosti.

Tak před nás Patočka na několika stranách staví stručně hlavní body svého hodnocení Masaryka v oblasti problémů nějak se dotýkajících *Konkrétní logiky*. Myslím, že jimi můžeme Patočkovu hodnocení *Konkrétní logiky* uzavřít.

4.3.3 Králova studie k *Základům konkrétní logiky*

Nejobsáhlejší interpretaci Masarykovy *Konkrétní logiky* sepsal na konci 60. let 20. století Josef Král. Patří však ke spletitým osudům Masarykova díla, že ani tento výklad nebyl nikdy publikován, byť k tomu měl velmi blízko.

Studie se zachovala v rukopisné pozůstalosti Josefa Krále v Archivu AV ČR a to ve stavu strojopisu opatřeného již poznámkami k sazbě a posledním poznámkami a úpravami před sazbou.

Jedná se podle Králova vyjádření o kratší verzi jeho monografie o *Konkrétní logice* a měla být publikována jako úvod vydavatele, k novému vydání *Základů konkrétní logiky* v Akademii v roce 1968.

Král člení svůj text do jedenácti kapitol, ve kterých postupně představuje: ideu konkrétní logiky (1.) v kontextu třídění věd (2.), její hlavní problémy (3.), genealogii (4.) a přijetí (5.) včetně navazujících českých, tzv. masarykovských třídění věd (6.). Poté se věnuje historii příprav 2. a 3. vydání (7. a 8.) a celkovému zhodnocení Masarykova přínosu k tématu (9.). Navazuje ještě rekapitulací svých vydavatelských zásad (10.) a vybranými doplňky z rozšířeného *Pokusu o konkrétní logiku* (11.).

Co se týká rozsahu jednotlivých kapitol, je vidět, že těžiště práce je ve zmapování genealogie Masarykova třídění, přijetí konkrétní logiky a jejím vlivu na česká třídění věd (kap. 4.–6., celkem 100 s. ze 160s. studie). Cca 25 stran věnuje Král úvodu do třídění věd a jeho hlavním problémům u Masaryka (kap. 1–3). Obdobný počet pak rozborům předválečné a poválečné revize KL (kap. 7 a 8) a zbývajících 10 stran tvoří celkové zhodnocení KL (kap. 9).

Vzhledem k pozici Masarykova současníka měl Král výjimečnou pozici k práci na historických souvislostech, genealogii, kontextu, recepci a dozvucích *Konkrétní logiky*. V tomto ohledu se proto práci těžko může něco vyrovnat, jedná se bezesporu o nejcennější vhled do veškerých souvislostí vzniku a vývoje díla a v relevantních pasážích proto z Královy práce neváhám čerpat.

Zároveň Král nabízí i jeden z možných pohledů na význam *Konkrétní logiky*, který je již více ovlivněn jeho vlastní filosofickou pozicí jako jednoho z představitelů českého, právě Masarykem silně ovlivněného pozitivismu.

Jedním z projevů této pozice je i celkový důraz na konkrétní logiku jako na třídění věd, který se projevuje i v popisu českých pomasarykovských třídění věd, který Král předkládá, a kterého využíváme v další kapitole.

Tento důraz se ještě silněji projevuje v Králově monografii *Základové konkrétní logiky a třídění věd*. Toto dílo nepřijala Ediční rada ČSAV k tisku a doporučila z něj pouze zapracovat některé myšlenky do úvodu ke schválené publikaci *Základy konkrétní logiky*. (Dopis nakladatelství Academia, prof. Královi z 19. 7. 1967)³⁰ V Archivu AV ČR ve Fondu Josefa Krále je však dochováno ve verzi strojopisu s četnými rukopisnými opravami a vpisky.³¹ V tomto podrobnějším díle věnuje přibližně 70 stran rozboru Masarykova třídění a stupnice abstraktní věd. Na dalších 50 stranách pak probírá specificky problém filosofie a problém vědy a mýtu. Na těchto prvních 120 stran analýzy díla navazuje 20 stran o historii knihy a dalších cca 200 stran věnovaných především historii předchozích třídění věd, recepci a vlivu masarykovského třídění, pozdějším tříděním věd až po současnost. Obsahově tedy problém třídění věd i nad rámec KL představuje samotné těžiště Královy práce V celkovém hodnocení Král ovšem vedle příspěvku Masaryka k třídění věd vyzdvihuje i jiné aspekty, které se objevují i v závěru jeho úvodní studie (Král 1968, s. 142):

- 1) Masarykův pokus v comtovské linii vypracovat soustavu věd.
- 2) Vytvoření a pojmenování konkrétní logiky místo metodologie.
- 3) Určení pojmu vědecké filosofie jako vědeckého světového názoru.
- 4) Nástin propojení filosofie jako tradiční metafyziky a vědeckého pojetí.
- 5) Určení poměru vědy a náboženství, resp. filosofie a teologie.
- 6) Prosazení těchto bodů a zejména klasifikace věd do českého myšlení.
- 7) Základní formulace vztahu vědy a filosofie.

Masarykovo určení pojmu vědecké filosofie a směru, kterým se ubíralo, vnímá Král takto: „Určil také blíže neb alespoň do určité míry znaky vědecké filosofie ve směru, který by smířil neb vyrovnal tradiční pojetí filosofie jako metafyziky s pojetím vědeckým resp. pozitivistickým.“]

4.3.4 Česká pomasarykovská třídění věd

Sociolog **Emanuel Chalupný** vyšel ve svém prvním třídění věd v *Úvodu do sociologie* (1905, s. 25n) z Masarykovy úpravy Comtovy stupnice. Později v *Sociologii I* (1906) a upraveném druhém vydání z roku 1927 uvádí sice Masaryka jako učitele, ale svou konečnou verzi třídění považuje za vlastní autentickou úpravu Comta. Tato úprava spočívala v tom, že do Comtovy stupnice přidal za sociologii ještě psychologii a logiku,

³⁰ Signatura III.4, inv. č. 514, karton číslo 12.

³¹ Signatura III.4, inv. č. 514, karton číslo 13.

takže celou stupnici šlo při kruhovém znázornění považovat za uzavřený kruh, kde se psychologie a logika stýkají jako poslední a první věda stupnice. (Král 1968, s. 108/6) V tomto Chalupného třídění pokračoval bez podstatnějších úprav i jeho žák Kameníček. Jiný přístup k problematice inspirovaný velmi silně masarykovským tříděním představuje **Emanuel Rádl**. Ten v *Moderní vědě* (1926) přejímá comtovsko-masarykovskou stupnici, ovšem přepracovává ji následovně:

Na první místo na stupnici řadí logiku, etiku a estetiku jako vědy o elementárním vědění, o tom, co platí a zároveň platit má.

Dále řadí matematiku, aritmetiku a geometrii, kterou na rozdíl od Masaryka počítá mezi abstraktní vědy, také dále se jeho rozdělování abstraktních a konkrétních věd liší od Masarykova, a z toho vyplývají mnohé odlišnosti stupnice. Rádl například dělí abstraktní fyziku mimo jiné na optiku, ovšem akustiku již považuje za vědu konkrétní. Sociologie je pro něj praktickou vědou zařazenou pod abstraktní psychologii. Filosofie má jako konkrétní vědy dějiny jednotlivých vědních oborů a teologie zase dějiny náboženství.

Hlavní rozdíl je tedy v zavedení normativních věd a jejich předřazení na první místo stupnice a poté v rozlišování, zda je daný obor vědou abstraktní nebo konkrétní. Podle Krále je většina větších změn, ke kterým tak dochází, obtížně obhajitelná, a některé menší jsou zase natolik nepodstatným rozdílem mínění, že celkem zůstává Rádl na pozicích Masarykových. (Král 1968, s. 108/9) S tím by se samozřejmě dalo souhlasit, jen pokud bychom společně s Králem zcela odmítli Rádlovo zavedení normativních věd, které, byť se samozřejmě radikálně rozchází s pozitivistickým základem comtovsko-masarykovského třídění, nelze paušálně odmítnout jako neodůvodnitelné, nýbrž je třeba v něm vidět jiný přístup k otázce normativity, kterou si takto Masaryk vůbec nepoložil. Nakolik je to přístup správný, zde nemáme prostor posoudit. Zajímavý je pro nás již tento rozdíl, který odhaluje jeden z neřešených problémů Masarykovy filosofie jako takové.

Myslitelem, který pracoval s Masarykovým tříděním způsobem bližším Královu pojetí, je **Josef Tvrđý** (1877–1942), ten ve svém pozdním díle *Logika* (1937) představil logicky propracovanou stupnici věd, kterou sám označoval za masarykovskou, kterou však doplnil několika modifikacemi podle novějšího vývoje v oboru: zapracoval Blissovo dělení vědy na vlastní vědu a její historickou část a Jaspersovo dělení duchověd na obecné a kulturní a praktických věd na praktické a dogmatické. Kromě toho dělí tvrđý abstraktní vědy na ideální (logika, matematika, algebra) a reální (přírodovědy a duchovědy). Větší změnu přináší zavedení kulturních a obecných duchověd, které Tvrđému umožnilo začlenit Masarykovy vědy „mimostupniční“ do stupnice abstraktních věd: Duchovědy

obecné (sociologie, psychologie), duchovědy kulturní (jazykověda, obecná srovnávací věda jazyková, estetika, etika, náboženská věda, pedagogika, logika (vědosloví).

Logika se tak dělí na formální, která nic nepředpokládá a stojí před všemi vědami, a logiku jako vědosloví, která naopak předpokládá všechny vědy jako svůj materiál a metody. Tím je ovšem logika roztržena na začátek a konec stupnice věd, když zároveň nelze popřít silnou vnitřní jednotu jejích témat. Není tedy toto roztržení stejný problém, jaký Tvrdý vytýká, těm kteří dělí psychologii na fyziologickou (zvířecí) a psychologii složitějších lidských duševních pochodů? Zatímco Tvrdý se domnívá, že to v případě logiky provést lze, jeho argumentace není například pro Krále přesvědčivá, a měl by se rozhodnout pro jednoznačné umístění na začátek nebo na konec (Král 1968, s. 108/10). Na druhou stranu se Tvrdeho umístění logiky na začátek i konec lineární stupnice velmi blíží kruhovému pojetí inovované comtovské stupnice, jak jsme je zmínili výše u E. Chalupného, a které původně zavedl Thomas Whittaker ve svém článku v *Mind* v roce 1903 (Whittaker 1903).

Zajímavějším než dílčí rozdíly v třídění věd by mohl být způsob, jakým Tvrdý navázal na Masarykovo pojetí filosofie jako vědy o jednotném vědeckém světovém názoru. Tvrdeho příspěvkem, jakkoliv sporným, je přenesení jeho podrobnějšího členění naznačeného výše, nad filosofii, která u něj stejně jako u Masaryka uzavírá stupnici věd. Filosofii dělí podle Krále na: „abstraktní: metafyziku, strukturální: noetiku, filosofii matematiky, přírodní, společnosti (práva a státu), jazyka, hodnot, umění, mravnosti, náboženství, na geneticko-historickou: dějiny filosofie, na praktickou a to v užším slova smyslu: praktickou filosofii (vědeckou) a praktickou filosofii dogmatickou“ (Král 1968, s. 108/15). Toto dělení sice vnáší do pojetí filosofie větší členitost, vyvolává však také mnoho otázek, například vzhledem k tomu, že Tvrdý již vyčlenil z filosofie etiku jako kulturní duchovědu, co je pak obsahem praktické filosofie? Těchto otázek vyvstává více ve smyslu, jak se vymezené oblasti překrývají či jak mohou samostatně existovat, a Tvrdý na ně nedává ve svých výkladech uspokojivé odpovědi.

Tvrdeho pokus rozvinout Masarykovo třídění, zdá se, ukazuje na jeden z problémů klasifikace věd obecně, pokud totiž učiníme právě to, co je na Tvrdeho pokusu pozitivní, tedy vezmeme v potaz další vývoj v oblasti klasifikace věd a ve vědě obecně za období padesáti let, které uplynuly mezi Masarykovým *Pokusem o konkrétní logiku* a Tvrdeho logikou, získáme mnohem diferencovanější pojem klasifikace, tento pojem však zároveň začne ztrácet svou vnitřní osvětlující strukturu, jednotící celky a jejich vzájemné vztahy.

Klasifikace věd, která sleduje jak vývoj svého vlastního pojmosloví, tak jednotlivých věd, se postupně rozpadá do rozdrobené deskripce, jejíž jednotící význam se vytrácí.

K dalším českým teoretikům vědní klasifikace můžeme zařadit Tvrdého žáka **Miloslava Fendrycha** (*Přírodní vědy, studie o jejich povaze, klasifikaci a terminologii*, 1945), který však minimálně podle Králova hodnocení nabízí především didaktický výklad a systematizaci Tvrdého východisek. Velkou pozornost pak věnuje terminologii. (Král 1968, s. 108/17)

V neposlední řadě patří k Masarykovým následovníkům v oblasti třídění věd i samotný **Josef Král**. Ten přejímá v zásadě principy i celek Masarykova třídění, pokusil se však o několik změn. Především neřadí již estetiku a jazykovědu jako vědy mimo stupnici, ale počítá je za konkrétní vědy v oblasti sociologie, kterou chápe jako celkovou duchovědu o skladbě a vývoji lidské společnosti a jejích kulturních výkonech. (Král 1968, s. 108/18). Tomu odpovídá řada konkrétních věd na straně kultury a jejích hlavních složek, za které Král považuje: řeč, písmo, vědu a filosofii, náboženství, umění, mravnost, právo, hospodářství, techniku, výchovu. Proto může mezi tyto vědy konkrétní zařadit z Masarykových abstraktních věd jazykovědu, estetiku i vědu o náboženství. Další konkrétní vědy přebírá z Masarykem vymezených konkrétních věd, jako třeba ekonomiku, nebo z praktických věd, jako je pro Masaryka „písmověda“. Pro vědu o intelektuální, umělecké a mravní organizaci společnosti používá stejně jako Masaryk v poslední revizi *Konkrétní logiky* pojem kulturologie, který pochází od německého filosofa a chemika Friedricha Wilhelma Ostwalda, kde ovšem označoval celou společenskou vědu, tedy sociologii jako takovou. Jako samostatnou abstraktní vědu řadí Král do stupnice logiku, ovšem vynechává z ní noetiku, kterou řadí do filosofie (Král 1968, s. 108/19).

Konkrétní logika měla v českém prostředí vliv i na některé badatele, kteří Masarykovy myšlenky nepřejali, ale byli jím podníceni k vlastní práci.

Tak například český filosof práva **František Weyr** byl tím, že v konkrétní logice postrádal normativní vědy, veden k tomu, aby rozpracoval v *Základech filosofie právní* svou vlastní teorii a třídění normativních věd. (Weyr 1920, s. 33) Přitom je třeba poznamenat, že Masaryk se opravdu pojmem normativity nezabývá jako takovým, ale zřejmě proto, že ho má zahrnutý pod pojem praktických věd jako takových. Od tohoto podnětu by bylo možné rozvinout úvahu o otázce, do jaké míry jsou praktické vědy ve své oblasti skutečnosti nějak podřazeny abstraktním a konkrétním vědám a do jaké míry jsou vědami velmi svébytnými a v zásadě klíčovými, jako například u Masaryka – etika.

Obdobně se ekonom **Karel Engliš** cítil nucen rozšířit dělení věd do tří skupin a přidat k vědám teoretickým a normativním ještě skupinu teleologických věd. Tedy věd zkoumajících jednání za určitým účelem, typicky tedy ekonomické jednání. (Engliš 1930) V Masarykově pojetí praxe oproti tomu platí, že praktické vědy jsou zároveň normativní a teleologické. Problematickou zůstává především otázka teoretického uchopení normativity a teleologičnosti jako takové a úzkého propojení teoretických poznatků s normativním a teleologickým jednáním.

Také pro **Jiřinu Popelovou** se *Konkrétní logika* stala podnětem k rozpracování třídění a soustavy duchověd, byť se při něm řídila jinými idealistickými vlivy, zejména německým novokantovským filosofem Heinrichem Rickertem. Popelová například nesouhlasí s řazením jazykovědy a estetiky do abstraktních věd (Popelová 1936, s. 42). Na podobný problém reaguje výše uvedený Král a postupuje obdobně jako Popelová, sám Masaryk ostatně zdůvodňuje vyčlenění věd mimo stupnici spíše historickými důvody než logickým opodstatněním. Mohli bychom navrhnout i tezi, že Masaryk zde vyčlenění věd mimo stupnici považoval za přechodný stupeň, odpovídající jejich aktuálnímu vývoji více než jejich konečnému určení, jak o tom ostatně mluví například v textu *Vysvětlivky k programu Athenea* (Masaryk 1883, s. 63).

5 ZÁVĚR: FILOSOFIE A VĚDA Z POHLEDU *KONKRÉTNÍ LOGIKY*

Will Durant, americký filosof a spisovatel, napsal v roce 1931 Masarykovi dopis, v němž líčí, jak postupný pokrok vědy a poznání připravil člověka o všechny jeho naděje a jistoty, až téměř zlomil jeho ducha. A sugestivně se ptá, zda nakonec největším omylem lidstva nebylo hledání pravdy. Ta nás totiž neosvobodila od ničeho než od iluzí, které nás utěšovaly, a omezení, která nás chránila. Neučinila nás šťastnými: „for truth is not beautiful, and did not deserve to be so passionately chased.“, naopak, zdá se, že nám vzala každý rozumný důvod k existenci, kromě okamžitých potěšení a triviálních tužeb. (dopis Duranta Masarykovi ze 3. června 1931, AÚTGM, Fond TGM L karton č. 21, č. krabice 580)

Durant dopisem stejného znění obeslal mnoho světových myslitelů a politických vůdců, aby se jich zeptal na jejich vlastní názor na smysl života a na věci, které jim dávají sílu vést ten jejich. Šlo o podklad k jeho knize *On Meaning of Life*, která skutečně roku 1932 vyšla. Masarykova odpověď v archivu není a není jasná, zda odpověděl. V knize alespoň žádná zmínka o jeho odpovědi není. Skoro se nechce věřit, že by Masaryk nereagoval, jde přece o jeho životní otázku po vztahu vědy a krize smyslu lidského života, na kterou se zaměřuje již v *Sebevraždě* a pracuje na ní celý život. Není ale náhoda, že si Masaryk dopis založil do složky pokladů ke kapitole Filosofie ve své revizi *Konkrétní logiky*, na které tehdy stále pracoval. Poslední revizi KL za masarykovskou odpověď na otázku po vztahu vědy a krize smyslu lidského života určitě můžeme považovat.

Jeden z klíčových prvků Masarykovy celoživotní filosofické pozice je pevná důvěra ve vědu, která může být nástrojem pravdy aniž přestane podporovat celek lidského života v celé jeho šíři, včetně mravnosti a náboženství. Dovolím si tvrdit, že celoživotní práce na *Konkrétní logice* a směr, kterým ji Masaryk především rozpracovával, tomu nasvědčuje, byla nesena právě potřebou podpořit důvěru v tento koncept racionální vědeckosti, která dle předmětu adaptuje své metody, nevyhýbá se však ničemu, co je pro rozvoj lidství v jeho plnosti potřeba.

Asi nejdůležitější jednotící myšlenkou při pohledu na celoživotní cestu Masaryka konkrétní logikou je, že to, co Masaryk považoval za vědu, jeho ideál jemného, přesného, poctivého, opatrného, kritického myšlení, proniká celým jeho dílem, všemi tématy, o kterých psal a na kterých pracoval, všemi ideály, o které usiloval. Tento ideál nelze zařadit pod nějakou filosofickou školu, není pozitivistický, není brentanovský, je univerzálnější. Jde o formulaci vědy jako etického ideálu, kterou lze oddělit od zúženého pojetí

vykazovaného fakta v pozitivismu, i Brentanova pojetí psychologie jako půdy nové filosofie. Jak poznamenává nestor české sociologie Jiří Musil, hlavní charakteristiky tohoto nároku na vědeckost: kritičnost, racionalita, nemytičnost, by i dnes obstály jak gnoseologické a metodologické pozice současné vědy (Musil 2000, s. 3). Masaryk tento ideál rozvinul svým osobitým způsobem, promyslel jej či spíše propracoval svým osobnostním typem praktického myslitele a zanechal nám cenné dědictví v záznamu svého promyšlení mnoha klíčových otázek pod zorným úhlem tohoto ideálu.

Jan Šimsa ohledně *Konkrétní logiky* napsal, že kdyby byla dopracována, mohla v našem filosofickém myšlení sehrát „úlohu pomníku nad scientistickým a pozitivistickým myšlením 19. století“ (Šimsa 1993). Tento názor odráží jednu z možných interpretací, že *Konkrétní logika* především reprezentuje v Masarykově myšlení relikty tradiční metafyziky a Masarykovu neschopnost se od něj odpoutat. Filosoficky pregnantně jej formuloval samozřejmě především Jan Patočka ve své stati *Kolem Konkrétní logiky*. Domnívám se, že v OKL před sebou máme dopracovanou *Konkrétní logiku*. Přesto nemůžeme dát Šimsovi za pravdu. Domnívám se, že *Konkrétní logika* vedle relikty minulosti také ve všech svých verzích postupně zpřesňuje Masarykovo pojetí vědy jako reprezentanta vědomého, kritického myšlení a racionality vůbec, které je dostatečně oddělitelné od pozitivismu a i zbytků tradiční metafyziky u Brentana. Za tímto pojetím netvoří dokončená *Konkrétní logika* pomník, ale naopak ukazuje, jak lze vědeckost a racionalitu pojímat nedogmaticky a stále aktuálně.

Vedle této eticky pojaté a pečlivě formulované koncepce vědeckosti a racionality však vidíme v jednotlivých verzích *Konkrétní logiky* i ta témata, kde Patočkova kritika jde k jádru věci, a ani dokončení *Konkrétní logiky* na tom nic nezmění. To jsou témata systematizace vědeckého poznání pomocí třídění věd a myšlenka jednotného vědeckého světového názoru.

Podívejme se nejprve na otázku **klasifikace věd** jako takovou. Josef Král v ní viděl hlavní téma a věnoval jí výraznou část obou svých prací o konkrétní logice. Také Masarykovi současníci a následovníci se do značné míry zaměřovali na kritiku a rozvoj jeho třídění. Hlavní problémy byly většinou spatřovány jednak v dělení abstraktních věd stupničních a mimo stupnici, které se po kritice mj. Tvrdého, Krále a dalších nezdá jako udržitelné. Druhý hlavní problém třídění se ukázal v dělicích liniích mezi abstraktními a konkrétními vědami i mezi konkrétními vědami a vědami praktickými. Samotný vývoj Masarykova třídění ohledně zařazování etiky, logiky a vědy o náboženství i kritika jeho pokračovatelů ukázaly, že rozdělení často nelze nezávisle a přesvědčivě zdůvodnit. V jádru je problém,

na který pokazuje Jan Patočka: stupnice jevů a stupnice předmětů, ze kterých by rádi vycházeli v prvním případě Comte a v druhém Masaryk, není přístupná předvědecky a v zásadě se vždy ustavuje až s vývojem vědy, a tedy historicky. (Patočka 2006)

Důraz na klasifikaci věd se také postupně vytrácí z filosofie vědy 20. století. Patočka jeden z důvodů vystihl, když o Comtovi a Masarykovi napsal: „Klasifikace věd je u těchto myslitelů metafyzickým reliktem – je náhražkou vědění o posledním pomocí vědění o definitivním, nebo alespoň vědění (v zásadě) definitivně učleněného“ (Patočka 2006). Druhým důvodem je, že vývoj vědy ukázal, že naše vědění je v zásadě fragmentární a naděje na jeho sjednocení pomocí soustavy věd již nejsou přitažlivé, jako byly v Masarykově době (Moural 1991, s. 115). Dnešní význam klasifikačních systémů tak nepřekračuje oblast organizace vědění, tedy informatiky a knihovnictví.

Při hodnocení Masarykovy *Konkrétní logiky* jako klasifikace věd je ale také třeba vzít v potaz, že Masaryk sám viděl svoji soustavu jako časově podmíněnou aktuálním stavem rozvoje jednotlivých věd, a nešlo mu tedy tolik o její konkrétní podobu. Její hlavní smysl můžeme spíše vidět v hodnocení vývoje jednotlivých věd, jejich metod a v promýšlení vzájemných vztahů, tedy ve filosofii jednotlivých oborů s přesahem k celku vědy, a zde Masaryk nabízí sice dobově podmíněný, ale relevantní pohled současníka na vývoj vědeckých oborů až do pozdních 20. let 20. století, který stále aktivně sledoval.

Přesto se ještě vraťme k jeho **pojetí filosofie jako vědy o celku světa**. V PKL ještě Masaryk navrhoval, aby se jejího vypracování ujalo konsorcium vědců – filosofů z jednotlivých vědních oborů. Metafyzika založená na všech vědách je v zásadě obrazem světa v souladu se všemi vědeckými poznatky. Masaryk byl sice k její podobě zdrženlivý: „Jak by moderní filosofie nebo metafyzika musela být vlastně organizována, aby odpovídala moderním vědám, o tom zde nemůže a nemá být pojednáno, neboť o tom nás poučuje čin, logika jen praví, jak by to bylo třeba provést. Ovšem mluvení je snazší než konání.“ (Masaryk 2001a, s. 202) Přesto jedním z nejzajímavějších postřehů, které skýtá pohled na celek vývoje *Konkrétní logiky* je, že za padesát let práce na *Konkrétní logice* nepřibyla k nové metafyzice, k celkovému vědeckému světovému názoru ani čárka.

Přibýlo mnoho pojednání, kde se Masaryk snažil ukázat, že věda může vědeckými metodami odpovídat na otázky života a že v tomto odpovídání tvoří celek. Tento celek však není nikde mimo vědu. Filosofie tak zůstává neviditelnou, implicitní, jediné, kde je zjištělná, je ve **filosofickém odbornictví** v tom obtížně uchopitelném způsobu, kterým vědec vztahuje svou část vědeckého bádání k celku, ale také ho prohlubuje, a tím neustále proměňuje jeho základy, východiska, a tím i možnosti, kam dojít. Filosofie je v tomto

pojetí neviditelná, ale přitom má své nezpochybnitelné místo, je nepřehlédnutelná. Není viditelná sama o sobě, ale jako vnitřní a často ještě dílčí filosofie (Masaryk by řekl metafyzika) vědy tu je přítomna v každé vědě, která je důsledně svou vlastní filosofií (metafyzikou). V tomto smyslu tedy o metafyzice mluvit můžeme a lze souhlasit i s tím, že je v Masarykově smyslu apriorní, protože pořádá zkušenost, a empirická, protože přitom zkušenost neopouští. Na rozdíl od Masaryka se mi však nezdá smysluplné formulovat tuto metafyziku obecně mimo vědní obory, lze ji pouze myslet v jejím vztahu k celku.

Masarykova filosofie vědy obsahuje silný důraz na **boj vědy s „mýtem“**, který můžeme chápat jako důraz na kritické myšlení. Tento důraz se projevuje požadavkem nepřimýšlet do pojmů nic, co by nebylo odůvodněné skutečností, např. nepřimýšlet pojem organismu do společnosti místo přiměřenější organizace. Kritické přezkoumávání se u Masaryka projevuje jak ve vztahu k náboženství, které je v jeho pojetí původním domovem mýtu, tak vůči zdánlivě vědeckým představám, jakými je mechanický materialismus v biologii. Ve vztahu k náboženství neústí rozvoj uvědomělosti a ústup mýtu v nahrazení náboženství, ale v jeho proměnu v tzv. nezjevené náboženství důsledně zbavené mýtu.

Kapitoly o **náboženské vědě**, které Masaryk zařazuje do obou nepublikovaných revizí, obsahují podrobnou charakteristiku tohoto nového náboženství, ale i obecné úvahy o povaze a vývoji náboženství ve všech jeho aspektech a vztahu teologie a vědy. V zásadě mají představovat plně vědecky zpracované náboženství, které zároveň zůstává náboženstvím, byť v teoretické rovině, bez náboženské praxe.

Masarykovo dílo si tak nejen v náboženství, ale i v samotném vztahu vědy a filosofie uchovává své typické napětí mezi zdánlivě neslučitelnými protiklady, které bylo problémem pro mnoho interpretů. *Konkrétní logika* toto napětí neodstraňuje, spíše potvrzuje, že zůstalo přítomné v celém Masarykově díle a že není jen obrazem postupného vývoje. V této práci jsem se snažil ukázat, že je spíše důsledkem určitého noetického ideálu, který Masaryk uchopil inspirován Brentanovým i Comtovým impulsem k vědecké filosofii, ale uplatňoval ho autenticky a konzistentně. Ne všechny teoretické souvislosti tohoto uplatňování dokázal jasně formulovat. Ale to patří k jeho charakteru praktického myslitele. Právě díky němu však vnímal velmi přesně jeho důsledky pro vědu, společnost, kulturu i náboženství. Právě v úsilí o formulování životních postojů postavených na maximální možné kritické uvědomělosti, můžeme vidět Masarykův filosofický význam. Jako v zásadě poslední filosofické dílo a svého druhu filosofický testament, na rozdíl od *Hovorů s T.G.M.* psaný vlastní rukou, může poslední

revize *Konkrétní logiky* přispět k dalšímu bádání a snaze o pochopení tohoto úsilí i jeho problémů.

Jedním zajímavým tématem by bylo sledování polaritý vědy a mýtu v politickém životě. Nezažíváme například nyní po období relativně racionální, vědecké politiky obrat k politice mýtu? Masarykova jednoznačná identifikace vědy s demokracií a mýtu s autoritářstvím se v tomto kontextu může ukázat výmluvnější, než by se na první pohled zdálo. Dnes se opět k Masaryka dovolávají různé části společnosti. Kdybychom si ze setkání s jeho celoživotní prací na *Konkrétní logice* odnesli jeho přesvědčení, že pečlivé, racionální, uvědomělé a kritické myšlení je základní podmínkou pro smysluplný a šťastný život svobodného jedince i demokratické společnosti, mohla by snad alespoň o naši budoucnosti platit slova, kterými Masaryk uzavřel svou *Konkrétní logiku*:

„Je třeba nejprve zasít; zrát setbu neuvidíme, ještě méně budeme sklízet plody. Vliv pravé filosofie na společnost, byl vždy nepřímý: teoretik pracuje pro budoucí pokolení a je to jeho osud a jeho povolání, aby připravil budoucnost.“ (PKL, s. 222, poslední věty)

Pokud bych tedy měl shrnout své závěry do několika přehledných problémů a tezí k nim zastávaným, byly by to tyto:

A. vnitřní souvislost Masarykova myšlení v *Konkrétní logice* a jeho pozdějších názorů

1) Masaryk je myslitel překvapivě konsekventní, jeho politické a kulturní přesvědčení je možné číst jako důsledky jeho noetických přesvědčení.

2) Domnívám se dokonce, že toto lze trochu složitější cestou vysledovat i v jeho názoru na náboženství, který se jeho současníkům jevil často jako vnitřně rozporný.

3) Téměř celoživotní práce s tématem konkrétní logiky pomáhá tuto kontinuitu uchovávat a dává nám ji v archivních materiálech nahlédnout.

B. Dnešní význam Masarykova myšlení v *Konkrétní logice* můžeme vidět

a) v jeho překvapivě svěžím a ideologicky nezatíženém pojmu vědeckosti,

b) v propracování pojmu mytičnosti jako protikladu vědeckosti, ale zároveň v bytostně lidském sklonu, který stále proniká vědu, kulturu, politiku i náboženství,

c) v realistickém pojetí vztahu filosofické a vědecké odbornosti v postavě filosofického odborníka.

C. Momenty, ve kterých je naopak Masarykovo myšlení dnes obtížně obhajitelné

a) samotná myšlenka konkrétní logiky jako přirozeně daného systému věd, na kterém by bylo možné hledat shodu (jak ukazuje historie klasifikace věd před i po Masarykovi),

- b) obecně účelnost klasifikace věd, nad rámec účelů organizace poznání (knihovnictví),
- c) pojetí filosofie jako jednotného vědeckého světového názoru a s tím související představa empiricky dosahované metafyziky.

6 POUŽITÁ LITERATURA

Archivy

Archiv Ústavu T. G. Masaryka (AÚTGM), Fond TGM, Praha

Archiv AV ČR (AAVČR), Fond Josefa Krále, Praha

Sbírkový a dokumentační fond Emanuela Rádla (SDFER) – Sbírka uchovaná Josefem Navrátillem -dočasně deponováno při katedře filosofie a dějin přírodních věd PřF UK a knihovně Filosofického ústavu AV ČR, Praha

Díla Tomáše G. Masaryka (řazená dle roku prvního vydání nebo vzniku)

1881 Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty.

1883 Vysvětlivky k programu Athenea.

1883. Blaise Pascal, jeho život a filosofie.

1883. Počet pravděpodobnosti a Humova skepse.

1884. Teorie dějin podle zásad T. H. Buckla

1885 Josef Durdík: Dějiny filosofie nejnovější.

1885 Základové konkrétné logiky

1887 Versuch einer concreten Logik

1895 Česká otázka.

1896 Otázka sociální.

1898 Moderní člověk a náboženství.

1901 Rukověť sociologie.

1902 Ke klasifikaci věd.

1904 V boji o náboženství.

1902-1907 Pokus konkrétní logiky. Druhé vydání, rukopis

1925–1933 Pokus konkrétní logiky. Druhé vydání, rukopis

2001 Pokus o konkrétní logiku. Český překlad

Ostatní literatura (včetně citovaných děl TGM dle citačního odkazu)

BAUMGARTNER, Wilhelm, 1995. Von der Naturphilosophie zur Naturwissenschaft im Würzburg. *Brentano-Studien. Internationales Jahrbuch der Franz-Brentano-Forschung*. vol. 6.

BLISS, H E, 1929. *The Organization of Knowledge and the System of the Sciences*. New York: H. Holt and Company.

BRENTANO, Franz, 1874. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Wien: Duncker & Humblot.

BRENTANO, Franz, 1926. *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*. Leipzig: Meiner.

BRENTANO, Franz, 1929a. Über die Gründe der Entmutigung. In: Oskar KRAUS, ed. *Über die Zukunft der Philosophie*. Leipzig: F. Meiner, pp. 85–100.

BRENTANO, Franz, 1929b. *Über die Zukunft der Philosophie*. Leipzig: F. Meiner.

BRENTANO, Franz, 1982. *Deskriptive Psychologie*. Leipzig: Meiner Verlag. ISBN 3787305653.

BUDIL, Ivo, 2017. T. G. Masaryk a občanský stoicismus | MotejlekSkocdopole.com. In: *MotejlekSkocdopole.com* [online]. [16. February 2018]. Retrieved z: <https://www.motejlekskocdopole.com/t-g-masaryk-a-obcansky-stoicismus/>

ČAPEK, Karel, 1938. *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha

ČAPEK, Karel, 1969. *Čtení o TGM*. Praha: Melantrich.

ENGLIŠ, Karel, 1930. *Teleologie jako forma vědeckého poznání*. Praha: F. Topič.

FAJFR, František, 1924. Masarykova filosofie demokracie. *Masarykův sborník*. vol. I, no. 2. Praha: Čin

FAJFR, František, 1927. Způsoby myšlení a jejich klasifikace. *Filosofie*. vol. 3, no. I, pp. 75–79. Praha

FLINT, Robert, 1904. *Philosophy as Scientia Scientiarum*. Edinburgh and London : W. Blackwood and sons

FUGALI, Edoardo, 2012. Trendelenburg, Brentano und die Aristoteles-renaissance. In: Ion TANASESCU, ed. *Franz Brentano's Metaphysics and Psychology*. B.m.: Zeta Books. ISBN 9786068266459.

FUNDA, Otakar A, 1991. Masarykovo náboženské myšlení. In: *Rozum a víra*. Praha: FÚ ČAV

GÖTZ, František, 1925. Masaryk a umění. In: Lucie MERHAUTOVÁ and Luboš MERHAUT, eds. *Čtení o T. G. Masarykovi*. Praha: Masarykův ústav AV ČR - Ústav T. G. Masaryka

HALLER, Rudolf, 1992. Brentannos Spuren im Werk Masaryks. In: *TG Masaryk und die Brentano-Schule: Beiträge zur gleichnamigen Symposium vom 15.-17. October 1991*. B.m.: Filosofický ústav Československé akademie věd.

HERMANN, Tomáš, 2005. Gollovo a Masarykovo čtení Františka Palackého. In: Bohumil JIROUŠEK, Josef BLÜML and Dagmar BLÜMLOVÁ, eds. *Jaroslav Goll a jeho žáci*. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Historický ústav.

- HERMANN, Tomáš, 2006. *Sbirkový a dokumentační fond Emanuela Rádla. Inventář*. Praha: Katedra filosofie a dějin přírodních věd Přírodovědecké fakulty UK v Praze a Ústav pro soudobé dějiny Akademie věd ČR Oddělení pro dějiny vědy.
- HROMÁDKA, Josef Lukl, 2005. *Masaryk*. Brno: L. Marek.
- IERNA, Carlo, 2015. Making the Humanities Scientific. In: *The Making of the Humanities – Vol. III. Brentano's Project of Philosophy as Science*, pp. 1–12.
- JACQUETTE, Dale, 2004. Brentano's concept of intentionality. In: *The Cambridge Companion to Brentano*. B.m.: Cambridge University Press.
- KOZÁK, J. B., 1935. *Masaryk filosof*. Praha
- KRAUS, Oskar, C STUMPF and E HUSSERL, 1919. *Franz Brentano: Zur kenntnis seines lebens und seiner lehre*. München: CH Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- KRÁL, Josef, 1947. *Masaryk filosof humanity a demokracie*. Praha
- KRÁL, Josef, 1966. Konkrétní logika a třídění věd. Archiv AV ČR, Fond Josefa Krále, signatura III.4, inv. č. 514, karton číslo 13
- KRÁL, Josef, 1968. Úvod vydavatelův k Základům konkrétní logiky. pp. 1–178. Archiv AV ČR, Fond Josefa Krále, signatura III.4, inv. č. 514, karton číslo 12
- KREJČÍ, F, 1930. *Filosofie posledních let před válkou*. Praha
- LITTRÉ, Emile, 1864. *Auguste Comte et la philosophie positive*. ISBN 1000016272.
- MASARYK, Tomáš Garrigue, 1883. Vysvětlivky k programu Athenea. *Athenaeum, listy pro literaturu a kritiku vědeckou*. vol. I, no. 3.
- MASARYK, Tomáš Garrigue, 1896. *Otázka sociální*. Praha
- MASARYK, Tomáš Garrigue, 1901. Rukověť sociologie. *Naše doba*. vol. VIII, no. 7.
- MASARYK, Tomáš Garrigue, 1902. Ke klasifikaci věd. *Česká mysl*. vol. III, no. 1, pp. 1–2.
- MASARYK, Tomáš Garrigue, 1904. *V boji o náboženství*. Královské Vinohrady: Jan Laichter.
- MASARYK, Tomáš Garrigue, 1924. Spor o Kanta. *Masarykův sborník*. vol. I, no. 2, pp. 135–145. Praha: Čin
- MASARYK, Tomáš Garrigue, 1948. *Česká otázka*. Praha: Čin
- MASARYK, Tomáš Garrigue, 1998a. *Přednášky a studie z let 1882-1884*. B.m.: Masarykův ústav AV ČR - Ústav T. G. Masaryka.
- MASARYK, Tomáš Garrigue, 1998b. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. B.m.: Masarykův ústav AV ČR - Ústav T. G. Masaryka.

- MASARYK, Tomáš Garrigue, 1998c. Teorie dějin podle zásad T. H. Buckla. In: *Přednášky a studie z let 1882-1884*. Praha: Ústav T. G. Masaryka.
- MASARYK, Tomáš Garrigue, 2001a. *Pokus o konkrétní logiku*. Praha: Masarykův ústav AV ČR - Ústav T. G. Masaryka.
- MASARYK, Tomáš Garrigue, 2001b. *Základové konkrétné logiky*. Spisy TGM. Praha: Masarykův ústav AV ČR - Ústav T. G. Masaryka.
- MEINONG, A, 1965. *Philosophenbriefe. Aus der Wissenschaftlichen Korrespondenz von Alexius Meinong*. Salzburg
- MEZEI, B M and Barry SMITH, 1998. *The Four Phases of Philosophy*. B.m.: Rodopi. ISBN 9789042005440.
- MOURAL, Josef, 1991. Masaryk a Základové konkrétné logiky. In: Miroslav PAUZA, ed. *Rozum a víra*. pp. 109–115. Praha: FÚ ČAV
- MULLIGAN, Kevin, 2004. Brentano on the mind. In: Dale JACQUETTE, ed. *The Cambridge Companion to Brentano* [online]. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 66–97. ISBN 9780511999918. Retrieved z: doi:10.1017/CCOL0521809800.004
- MUSIL, Jiří, 2000. T. G. Masaryk a soudobé pojetí vědy. In: *Tomáš Garrigue Masaryk a věda*. Hodonín: VII. ročník semináře Masarykova muzea v Hodoníně.
- NEJEDLÝ, Zdeněk, 1937. *T. G. Masaryk*. Praha
- NOVÝ, Lubomír, 1993. Problémy s Masarykem-filosofem. In: *Po cestách naléhavosti myšlení*. Rekapitulační teze o filosofii T. G. Masaryka.
- NOVÝ, Lubomír, 1994. *Filosof T. G. Masaryk*. Brno: Doplněk
- OLŠOVSKÝ, Jiří, 1995. Masarykova Konkrétní logika. *Filosofický časopis*. vol. 43, no. 1, pp. 50–65. Praha
- OPAT, Jaroslav, 1990. *Filozof a politik Tomáš Garrigue Masaryk 1882 - 1893*. Praha: Melantrich.
- PALOUŠ, Radim, 1994. *Česká zkušenost*. Praha: Academia. ISBN 9788020004949.
- PATOČKA, J, 1936. Masaryk a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva. In: *Tři studie o Masarykovi*. pp. 1–10. Praha
- PATOČKA, J, 1968. O potřebě obnovit činnost Ústavu T. G. Masaryka. In: *Češi II*. Sebrané spisy, Svazek 12, Praha: OIKOYMENEH
- PATOČKA, J, 2006. Kolem konkrétní logiky. In: *Češi II*. Sebrané spisy, Svazek 12, Praha: OIKOYMENEH
- PATOČKA, J and J POLÍVKA, 1993. Úvod do fenomenologické filosofie: ze záznamů přednášek proslovených ve školním roce 1969-70 na filosofické fakultě Univerzity Karlovy. Praha: ISE.

- PAUZA, Miroslav, 1993. Von Ehrenfelsova výzva T. G. Masarykovi k založení tzv. reálného katolicismu. In: *Náboženství v českém myšlení. První polovina 20. století*. B.m.: Filosofický časopis, pp. 5–10.
- POPELOVÁ, Jiřina, 1936. *Poznání kulturní skutečnosti*. Praha
- RÁDL, Emanuel, 1924. Masaryk a Kant. *Masarykův sborník*. 8. vol. I, no. 1, pp. 97–105. Praha: Čin
- ROLLINGER, Robin D, 2004. Brentano and Husserl. In: Dale JACQUETTE, ed. *The Cambridge Companion to Brentano* [online]. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 255–276. ISBN 9780511999918. Retrieved z: doi:10.1017/CCOL0521809800.012
- SCHMIT, Roger, 2002. Brentano et le positivisme. *Archives de philosophie*. B.m.: Centre Sèvres, 1.6. vol. Tome 65, no. 2, pp. 291–309.
- SCRUTON, Roger, 1989. Masaryk, Kant and the Czech Experience. In: *T. G. Masaryk - (1850 - 1937)*. pp. 1–9. London: Macmillan
- SIMONS, Peter, 1992. *Masaryk and the Classification of the Sciences*. In: *TG Masaryk und die Brentano-Schule: Beiträge zur gleichnamigen Symposium vom 15.-17. October 1991*. B.m.: Filosofický ústav Československé akademie věd.
- SMITH, Barry, 1996. *Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano*. B.m.: Open Court. ISBN 9780812693072.
- SOUBIGOU, Alain, 2004. *Tomáš Garrigue Masaryk*. Tran. Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: Paseka.
- SVOBODA, Jan, 2013. *Masarykův realismus a filosofie pozitivismu*. B.m. Olomouc.
- SVOBODA, Jan, 2017. *Masarykův realismus a filosofie pozitivismu*. Praha: Filosofia.
- ŠIMSA, Jan, 1993. Masarykovo pojetí pravdy. In: *Masarykova praktická filosofie*. Praha: Masarykova společnost
- TOTH, Daniel, 2001. *Masarykova filosofie náboženství*. Hradec Králové: Gaudeamus. ISBN 80-7041-555-X.
- WEYR, František, 1920. *Základy filosofie právní*. Brno: A. Píša.
- WINTERS, Stanley B, ed., 1989. *T. G. Masaryk - (1850 - 1937)*. London: Macmillan.
- ZOUHAR, Jan, 2002. Masarykova filosofie a současnost. In: Josef ŠMAJS, ed. *Bratislavské přednášky*. Brno: Bratislavské přednášky, pp. 37–48.
- ZOUHAR, Jan, Helena PAVLINCOVÁ and Jiří GABRIEL, 2005. *Demokracie je diskuse ...* Olomouc: Nakladatelství Olomouc
- ZUMR, Josef, 1998. *Máme-li kulturu je naší vlastní Evropa*. 1st ed. Praha: Filosofia.
- ŽÁK, Petr, 2011. *T. G. Masaryk, římskokatolická církev a katolicismus s důrazem na období 1918 – 1935*. Olomouc. b.n.

7 SEZNAM PŘÍLOH

Příloha č. 1: Inventář Archivu ÚTGM k tématu konkrétní logiky

Příloha č. 2: Inventář Fondu Josefa Krále v Archivu AVČR

Příloha č. 3: Faksimile tabulky klasifikace věd z OKL

PŘÍLOHY

Příloha č. 1: Inventář Archivu ÚTGM k tématu konkrétní logiky

Fond TGM L – kartony ke konkrétní logice

Fond TGM L karton č. 18, č. krabice 577

H.I 1 a 2

Z vazby uvolněný výtisk Versuch, rozdělený do desek po kapitolách a částečně nastříhaný a nalepený na nové listy s rukopisnými doplňky

H.II 4

Mechanika – listy s poznámkami a výstřižky z Deutsche Literaturzeitung s recenzemi knih k tématu například v čísle 21/1931, Werner Heisenberg Die Physikalischen Prinzipien der Quantentheorie, Leipzig Hirzel, 1930

H.III 2–37

výstřižky z novin k tématu fyzika 1930–1933, jedna tenká knížka

HIII 38–50

výstřižky z novin k tématu fyzika 1930–1933, jeden časopis

H.IV 1–17

Chemie – výstřižky z novin, články, recenze

např. článek Boh. Součka Alchymie dvacátého století v Přítomnosti, s.105

Oldřich Stránský, Vztah dnešní chemie k filosofii, ČM XXI, 1925

H.VI

6/2

Psychologie a Biologie

výstřižky z novin, články, recenze, stručné rukopisné poznámky

Fond TGM L karton č. 19, č. krabice 578

H.VII 1

Filosofie dějin – strojopis § 103, s. 886–894, výstřižky z let 1922–1929, rukopisná hesla a osnovy

H.VII 3

Ehrenfels

Korespondence – rukopisná i strojopisná, Ehrenfelsova studie o Československém státu a hra Die Mutter des Legionärs (1925)

H.VII 4

Společenské vědy – sociogeografie, národní hospodářství, výstřižky z novin, články, recenze, stručné rukopisné poznámky z let 1924–1931

H.VII 4

Společenské vědy – Primitivové, Vývoj náboženství, Sociologie
výstřižky z novin, články, recenze, stručné rukopisné poznámky z let 1924–1931

Fond TGM L karton č. 20, č. krabice 579

H.VII 6

Sociologie – Historie

výstřižky z novin, články, recenze, stručné rukopisné poznámky z let 1922–1930
strojopis, s. 1–7 k historii a historicismu

Rozvázaný a částečně nastříhaný Versuch kap. Sociologie

Ekonomika

recenze z DLZ prosinec 1921, Max Schmidt, Grundriss der ethnologischen Volkswirtschaftslehre

Politika

výstřižky z novin, článek Arnold Gysin, Politik als Wissenschaft, Basel, recenze, stručné rukopisné poznámky z let 1924–1927

H.VII–7

Rukověť sociologie – sebrané vytržené otisky z Nové doby 1900, spojené dohromady, Právo, Stát – výstřižky z novin, články, recenze, stručné rukopisné poznámky z let 1921–1928

H.VII–8

Antropologie, Sociologie

výstřižky za novin, články, recenze, stručné rukopisné poznámky z let 1924–28

H.IX

Hudba, Estetika, Literatura

výstřižky za novin, články, recenze, stručné rukopisné poznámky z let 1926–32

Fond TGM L, karton č. 21, č. krabice 580

H.X–1

Logika

výstřižky z novin, články, recenze, stručné rukopisné poznámky z let 1930–32

H.X–2

Logika, Noetika

stručné rukopisné poznámky, odkazy na literaturu, recenze z let 1928–1929

H.X–3

Praktická logika – dialektika (kontroverze)

stručné rukopisné poznámky, články, odkazy na literaturu, recenze z let 1928–1929

kniha Logik für Kaufleute

H.XI–6

Filosofie

stručné rukopisné poznámky, odkazy na literaturu, recenze z let 1929–30

recenze Martin Heidegger, Was ist Metaphysik od Paula Hofmanna DLZ Heft 23, 1930 s. 1063–1068, která končí konstatováním, že pro Heideggera je metafyzika „lediglich ein Sich-selbst-Missverstehen der Philosophie“

H.XI–7

Etika/Filosofie

Strojopisný přepis článku Ke klasifikaci věd, Česká mysl, III., 1902, s.1–2

4 čísla Philosophie und Leben 1–4/1927, Hrsgb. Prof. Dr. August Messer Giesser

Hans Pichler, Weisheit und Tat, 1923

H.XI-8

Filosofie

články

Häberlin Paul, Die Grundfrage der Philosophie, Basel 1914

Keyserling Hermann, Spannug und Rhythmus, 1922, Darmstadt

August Messer Philosophie und Leben II. Jarhgang Heft 4

Nicolai Hartmann: Die Philosophie des deutschen Idealismus II. Teil, recenze z DLZ, Heft 45, 1931

Will Durant, dopis Masarykovi a světovým vůdcům k otázkám na život a filosofii, 3. června 1931

Materiály k Filosofickému kongresu v Praze 1934

Rádl dopis z 3. 11. 1930 a článek Filosofický sjezd v Oxfordě a v Praze, Naše Doba, listopad 1930

Dopisy Dr. Hugo Fischera 11. 11. 1930, 11. 4., 11. 6, 19. 12. 1931 k mezinárodnímu fil. kongresu v Praze.

Fond TGM L, karton č. 22, č. krabice 581

H.XI-9

Filosofie a vědy

stručné rukopisné poznámky, odkazy na literaturu, recenze v DLZ z let 1925–30

např. titulní list a obsah z Handbuch der Philosophie Hrsg. Baeumler und Schröter

2 x Pozvánka na VIII. Mezinárodní filosofický kongres v Praze 1934, ve čtyřech jazycích

H.XII-1

Historie filosofie

stručné rukopisné poznámky, odkazy na literaturu, recenze z let 1931–32

H.XII-2

Rozsáhlý strojopis Dějiny filosofie

Hlava 20–45, s. 256–506

Stoicism, Epikureismus, Skepticismus, Filosofie v Římě, Čtvrté údobí řecké filosofie, Vědy v. I.–III. století po Kristu, Židovsko-řecká filosofie, Obnovení pythagoreismu a platonismu, Novoplatonism,

29) Páté údobí řecké filosofie. Zánik řecké filosofie

30) Všeobecná charakteristika řeckořímské filosofie a její hlavní výsledky

Díl druhý: Filosofie středověká

31) Vznik a vývoj křesťanství

31b) Rozklad a úpadek polytheismu v říši římské

32) Boj polytheismu v římské říši s křesťanstvím. Pronásledování křesťanů. Zánik polytheismu

33) Boj polytheismu s křesťanstvím, jak se jeví v literatuře

34) Vznik a vývoj křesťanství. Křesťanství a řecká filosofie

35) Praliteratura křesťanská

36) Učení a církve věku apoštolského

37) Gnosticism

38) Manicheism

39) Vznik katolické církve. Katolicism

40) První základové dogmatiky. (Apologeté a škola alexandrijská)

41) Ustavení katolického dogmatu

42) Další vývoj katolické církve

43) Rozpadení katolické církve

44) Islám

45) Židé v diaspoře

H.XII.–3

Materiály k přípravě mezinárodního filosofického kongresu – téma Slovanská filosofie

Recenze a rukopisné poznámky k tématu filosofie a dějin ducha – zřejmě k dějinám filosofie okolo 1931

H.XII. –4

Historie filosofie

výstřižky z novin, články, recenze, stručné rukopisné poznámky z let 1926–1930

H.XII. –5

Historie filosofie (řecká, římská, orient, patristika)

výstřižky z novin, články, recenze, stručné rukopisné poznámky z let 1926–1930

dopis Hugo Fischera z 15. 4. 1926, červeně opatřený poznámkou EPOCHÁ VÁLKA

Fond TGM L, karton č. 23, č. krabice 582

H.XII.6

Historie filosofie (novodobá a současná)

recenze z DLZ, stručné rukopisné poznámky z let 1926–1930

H.XII.7

Historie filosofie (Mythologové, Mystika, Scholastika, Utopie, ...)

výstřižky z novin, články, recenze, stručné rukopisné poznámky z let 1919–1932

např. Američtí fundamentalisté proti evoluci, článek z Přítomnosti

kapitola Nástin vývoje filosofického ducha z Versuch

H.XIII

Depeše o italské knize o Voltairovi: Labriola: Voltaire e la filosofia della liberazione

dopisy Hugo Fischera opatřené poznámkami jako filosofie dějin, filosofie Nietzsche

dopis Oskara Krause z 31. 12. 1930 k vydání Brentanovy Wahrheit und Evidenz

korrespondence Oskar Kraus

další podklady k filosofii a filosofii dějin

Rádl: Präsidentenwahl, 15. 5. 1927 v Die Wahrheit s poznámkou „ffie dějin: č. otázka“

Kapitola z Versuch Soustava věd praktických a rozpracované rukopisné poznámky

k přepracování kapitoly

Kapitola z Versuch O soustavě věd konkrétních a rozpracované rukopisné poznámky

k přepracování kapitoly

výstřižky a recenze knih k tématu 1929–1930

H.XIV–2

Theologie

strojopis E. Rádl: Kritische Bemerkungen zu E. Brunners Schrift „Das Gebot und die

Ordnungen“

H.XIV–10–21

Strojopisy Brentanových prací o náboženství, dopis Brentana Plenerovi
dopisy Hugo Fischera Masarykovi a Škrachovi

H.XIV–2–40

Texty k české filosofii
kapitoly ze Světové revoluce k náboženské otázce

Fond TGM L, karton č. 24, č. krabice 583

H.XIV.43–48

Oskar Kraus, Zur Kritik von Bertrand Russels „Analyse des Geistes“
výstřižky a recenze chemie a fyzika, 1927–1930

Blätter für Deutsche Philosophie Heft 1/Band4 – ad Jazykověda (ročník 1930)

Blätter für Deutsche Philosophie Heft 3–4/Band4 – ad fil. základy matematiky, vydavatel
je Hugo Fischer

H.XIV.49–96

různé výstřižky a recenze neroztříděné

sborník vydaný Hans Volkeltem z XI. kongresu experimentální psychologie ve Vídni,
1929

H.XV

Pedagogika

různé články, recenze a výstřižky

H.XV (stejně číslo složky)

Pedagogika

různé články, recenze a výstřižky a korespondence

Fond TGM L, karton č. 25, č. krabice 584

H.XVIII.18–121

Strojopis Christian Ehrenfels: Konkrete Logik (allgemeine Methodologie und Systematik der Wissenschaften) in Ausführung des VCL von TGM, Wien 1887 verfasst von CE, Prag 1920

texty ke klasifikaci věd: Krejčí, Bařek, Fajfr

jinak recenze, poznámky a výstřiřky k různým vědám a tématu apriori, evidence, mystika

Záznam o diskusi o apriorismu v Jednotě filosofické

H.XVIII.122–276

Poznání, Noetika, Realisms

recenze, poznámky a výstřiřky z let 1926–1931

Recenze Heidegger, Von Wesen des Grundes, 1929

H.XVIII.277–367

Věda, Psychologism, Dějiny věd

výstřiřky za novin, články, recenze, stručné rukopisné poznámky z let 1926–1932

Logika – přepracované výstřiřky VCL a ZKL

Sociologie – strojopis předválečné revize ZKL § 105–110 s. 339–364

Věda a náboženství – strojopis předválečné revize ZKL § 12 4 – 141 s drobnými mezerami

Filosofie – rukopisem doplněné výstřiřky ze ZKL

Fond TGM L, karton č. 26, č. krabice 585

H.XIX.2–5

Aestetika – strojopis revize shodný s verzí v OKL

Poznání a věda – strojopis revize předcházející před verzí v OKL b, rukopisné poznámky zde jsou v OKL již zpracovány v strojopise

Psychologie – shodný s OKL, včetně datování literatury 21. 7. 1927

Filosofie – zde uvedený strojopis je v OKL doplněn rukopisnými poznámkami

H.XIX.1

Filosofie/metafyzika/theologie: Náboženství – různé verze úvodních paragrafů, jinak verze textově shodná s OKL, ale číslovaná, jako by následovala až po logice § 125–143, místo 116–130, různé verze některých paragrafů

Dále rozsáhlá část II. Křesťanství ve více verzích a více kopiích od některých verzí, původ křesťanství a jeho vývoj

Fond TGM L, karton č. 27, č. krabice 586

S.II.1–99

Náboženství a mravnost – výstřižky, články, korespondence a stručné rukopisné poznámky

také dopis Polzera-Hoditze z 25. března 1922, adresovaný Hochverehrter Herr Staatskazler s pozvánkou na Vídeňský West-Ost kongres – rozsah je cca od 1922 do 1931

Dopisy Hugo Fischera

H.XIX. 6–7

Sociologie, Jazykověda, Estetika – strojopis verzí z OKL bez případných oprav a rukopisných poznámek

H.XX. 4–33

Addenda k otázce poznání rukopisné a strojopisné poznámky a osnovy k noetice, hodně o mystice

Dopis Waltera Hergla, Praha z 13. II. 1922 s dotazy ke Konkrétní logice

Evropeistika – dopisy od Hugo Fischera

H.XX.34–59

Dvě zprávy ze studentských konferencí International Student Service– Bierville, leden 1929 (Židovská otázka na univerzitách) a Drážďany, duben 1929 (Indicko-evropské setkání)

Fond TGM L, karton č. 28, č. krabice 587

S.IV.1–103

Náboženství, Katolicismus, Protireformace, Pravoslaví, Etika – poznámky, výstřižky, recenze

S.IV.104–122

Náboženství, Katolicismus – poznámky, výstřižky, recenze 1928–31

Strojopis § 130 s. 181–213 Theokracie a demokracie

S.IV.123–164

Umění – poznámky, výstřižky, fotografie, recenze 1926–1931

Ad Slované – poznámky, výstřižky, recenze 1926–1931

Ad Prehistorie – primitivové obsahuje zprávu z výzkumů věstonického naleziště s nalepenými fotografiemi v dobré kvalitě, včetně nálezového stavu věstonické venuše před očištěním a dokumentace průzkumných prací

S.VI.5–8

Albert Wesselski: Der Sinn der Sinne, 1934 strojopis eseje o nejstarších dějinách, zaslané prezidentu republiky ke zhlédnutí

Strojopisy Hovorů s TGM

S.VII.2–4

rukopisná osnova filosofické vědy

Fond TGM L, karton č. 29, č. krabice 588

S.IX.3–8

Náboženství – pastorační dopis švédského krále Gustava na rok 1929, s překladem

Sborník Orient und Occident – téma ruský člověk a církve

S.IX.9–37

Náboženství – výstřižky, články recenze k tématu mravnosti a náboženství

kniha Martin Dibelius, Evangelium und Welt, 1929

S.IX.38–69

Krise mravnosti a náboženství – výstřižky, dopisy (Hoditz k Memorandu, 1930), recenze, články z let 1925–1930, dopis prof. Pepperela Montagua z Columbia University, kterým mu zasílá dva články
rukopis k tématu

S.IX.70–162

Krise náboženství, ateismus

Rukopisné poznámky, výstřižky, články Pepperela Montagua Promethean challenge to Religion,

strojopis kapitoly 17. o reformě náboženství „ted' po válce“, číslovaný 687–708

§ 127 o Mythu a náboženství

Texty o Brentanově filosofii náboženství

rozstříhaná kapitola Mythos a věda z Versuch

S.X.3–98

ad Myth

rukopisné poznámky, různé výstřižky a recenze z tisku včetně Prager Zeitung z 1921, jinak převážně 1925–1930

Fond TGM L, karton č. 30, č. krabice 589

S.XI.1–46

Protestantismus

rukopisné poznámky, různé výstřižky a recenze z tisku, dopisy z let 1924–1930

S.XI.47–207

Dějiny náboženství, idea humanity

rukopisné poznámky, různé výstřižky a recenze z tisku, dopisy z let 1928–1932

S.XI.208–266

Náboženství

rukopisné poznámky, různé výstřižky a recenze z tisku, dopisy z let 1924–1931

S.XVI.13–15

Náboženství

Arnošt Kraus: O českých deistech – historie českých náboženských reformistů, 1924+
Restituční stroj – článek o kopírovacím stroji na mapy od štábního kapitána Sousedíka
věnovaný prezidentovi

S.XVI.17–18

Rozbor života a díla Karla Weinfurtera, 22. IV. 1931

Souček, Komenský a české písemnictví jeho doby, nástupní rektorská přednáška
Stanislava Součka

S.XVI.19–31

Náboženská statistika Československa z let 1910 a 1921

Hromádkův článek v Kostnických Jiskrách o zbožnosti paní Masarykové

Prof. J. B. Kozák – dopis Masarykovi s výkladem jeho filosofické pozice na vztah vědy
a náboženství

Křesťanská revue: Moravská zbožnost

Českobratrská církev evangelická – výňatek ze zprávy pro synod 1927

Fond TGM L, karton č. 31, č. krabice 590

S.XIX.2–45

různé výstřižky, články a recenze k životu v Československu: vztahy Čechů a Němců,
náboženství, ...

SXX.4–17

Ruské náboženství

výstřižky, články, poznámky +-1930

S.XXI.2–80

Etika – výstřižky, poznámky, dopisy, články, recenze z let okolo 1930

S.XXIV.1–73

Náboženství – výstřižky, poznámky, početné recenze 1929–1932

S.XXIV.74–157

Ehrenfels – reforma náboženství, články a dopisy Masarykovi

Poznámky k dějinám církve a náboženství – Ježíš a Pavel

S.XXIV.258–275

Rukopisné poznámky a texty k dějinám náboženství, křesťanské literatuře, primitivním náboženstvím

Fond TGM L, karton č. 32, č. krabice 591

S.XXV.4–33

Právo – rukopisné poznámky, výstřižky, články, recenze

Humanita – rukopisné poznámky, výstřižky, články, recenze

Vězeňství – rukopisné poznámky, výstřižky, články, recenze

Náboženství a stát – rukopisné poznámky, výstřižky, články, recenze

6/1 V

Psychologie – rozstříhaná kapitola Versuch, rukopisné poznámky, výstřižky, články, recenze

V

Biologie – Psychologie

rukopisné poznámky, výstřižky, články, recenze

6/4 – VIII

Jazykověda – rukopisné poznámky, výstřižky, články, recenze

XVII.1

3. revize KL

Titul Předmluva 16. XI. 1926

Soustava a organizace vědy § 25–35 z 4. 3. 1927

Historická skica třídění věd §3 6–48

Obsah

Schéma klasifikace věd

XVII.2

3. revize KL

§ 1–16 Poznání a věda 4. 3. 1927

§ 17–24 Dělbá vědecké práce

§ 25–35 Soustava a organizace

Dopis Hugo Fischera červen 1933

§ 109–117 Logika 23. IV. 1928

Fond TGM L, karton č. 33, č. krabice 592

XVII.3

3. revize KL

Matematika, Mechanika, Fyzika, Chemie, Biologie, Psychologie, Dějiny logiky,
Filosofie

XVII.4

3. revize KL

Literatura ke všem kapitolám

Sociologie

Aestetika

Jazykověda

1a1

Logika – recenze, články, rukopisné poznámky 1926–1931

XVII.5

Rukopis všech poznámek o literatuře

ad Čapek?

1,5 strany strojopisu ke vztahu konkrétního a abstraktního poznání

Příloha č. 2: Inventář Fondu Josefa Krále v Archivu AV ČR

signatura III.4, inv. č. 514, karton číslo 12.

2 x Králem opoznámkovaný a uspořádaný otisk prvního vydání ZKL 1885

čísla 3003 a 3004

Králova zkrácená studie Úvod k základům konkrétní logiky

ve dvou verzích, z nichž ta dle korektur pozdější čítá 145 (je to více, některé strany jsou podřazeny např. 108/1–14) strojopisných stran.

Kromě toho jsou zde 9stránkové zásady pro vydání ZKL shrnující ediční pravidla.

Celý spis je již připraven k vydání, včetně typografických poznámek a obrazových příloh.

Vydání mělo vyjít ve stejné edici Filosofická knihovna jako třeba Hegelovy Dějiny filosofie II., které jsou zde použity jako podklad návrhu obálky.

Dvě útlé složky obsahují korespondenci, kterou Král vedl s Akademií ohledně vydání.

inv. č. 514, karton číslo 13

Strojopis dochovaných částí předválečné revize Konkrétní logiky, včetně fragmentů o Mythu a vědě českých i německých a Červenkových zpráv k nim.

Pracovní verze různých kapitol Úvodu k Základům konkrétní logiky

Základové konkrétní logiky a třídění věd – celá nevydaná studie JK

inv. č. 515–536, karton číslo 14

Královy práce a polemiky s články o Masarykovi

Metafyzika – studie

Etika – studie

Noetika – studie

karton, č. 15

Lindner

TGM – Rusko a Evropa, Sociální otázka

Příloha č. 3: Faksimile tabulky klasifikace věd z PKL a OKL

6.5.19.

KLASIFIKACE A ŠÍPNICE VĚD.

Podle vědních předmětů lišíme skupiny a jednotlivé vědy:

<u>theoretické:</u>		<u>praktické:</u>
abstraktní	konkretní /všeobecné-speciální/	
I. 1. Arithmetika	A Geometrie	a. Počítáctví a měřictví /geodésie a j./, deskriptiva.
II. 2. Mechanika/věda B o pouhém pohybu a klidu	B Mechanika těles /hutných, tekutých, kapalných - o hutnosti těles a pružnosti - hydrostatika a hydrodynamika, aerostatika a t.d., astronomie /implicitě geografie, t. zv. mathem./, /mechanická, mathematická/.	b. Strojnictví /nástroje a stroje v zemědělatví, průmyslu, vojenství a t.d./
III. 3. Fyzika	C Klimatologie, meteorologie, geofyzika, astrofyzika /podle těles různé obory/, kosmofyzika /: astronomie po této části:/.	c. Technické využití fyzikálních energií.
4. Chemie	D Mineralogie s krystalografií, geochemie, astrochemie, kosmochemie; geografie /fyzická/, kosmologie /s kosmogonií/.	d. Technika /technologie/ chemická.
IV. 5. Biologie	E Anthropologie, zoologie, botanika, biogeografie /geografie biolog./, evolucionistika.	e. Medicina s hygienou, zootecnika, fytotechnika.
V. 6. Psychologie	F Psychologie konkrétní: psychologie poznání, vůle a citu; celkové stavy duševní: nuda, hloupost ap.; psychologie geniálnosti atp., psychologie dětství, stáří atp.; psychologie pohlavní, psychologie vývojová a dědičnosti; Snění, hypnosa; Psychologie zvířecí; para-psychologie.	f. Lidoznalství /psychognose/: charakterologie /psychologie diferenciální/ fysiognomika, grafologie a p. biografie /zásady/; psychotechnika /taylorism/ psychologie slepých, hluchoněmých a p.; psychologie kriminalistická; psychologie v medicíně /a psychiatrii/; sexuologie /s psychoanalýs/; paedagogika a didaktika /s psychologíí paedagogickou/.

7. Sociologie	G Mesologie/:anthropogeografie/: ,populacionistika, ethnologie, státověda, církevověda, polit. ekonomie a věda finanční, kulturologie. Dějiny /všeobecné - speciální/.	g. Politika v nejširším ob- jemu: politika vnitřní a zahraniční /parlamentní, sociální, výchovná atd. po- dle správních oborů, pub- licistika, právovéda, vězen- ství. Vojenství.
VI.8. Jazykověda	H Mluvnice /všeobecné - spe- ciální/ a fonetikou, dějiny jazyka a jazyků, etymologie slovníky /vědecké/.	h. Mluvení: učení se jazykům /mluvnice praktické/: slov- níkářství praktické; návody jaké řeči užívat v par- lamentě, kodifikace zákonů a p. - Písmověda.
VII.9. Aestetika	I Vědy o jednotlivých uměních /poietika, o architektuře a td./ - věda o umění všeo- becná.	i. Umělecký průmysl, výzdoba obydlí a p., architektura zahradní atd. Fotografie /film/umělecká. Uspořádá- ní uměleckých sbírek a jejich studium.
VIII.10. Logika /ab- straktní, noeti- ka podstatná část/	K Logika konkrétní: třídění a soustava věd /vědo- věda/	k. Logika praktická: návody ku vědeckému pracování a vzdělání, popularisace věd a filosofie, encyklopaedie, bibliologie /knihovnictví/ musejnictví.
IX. F i l o s o f i e jako celkový a jednotný názor na svět a na život /:názor vědec- ký:/ <u>Metafyzika.</u> Filosofie praktická: Ethika a Filosofie /Věda/ náboženská.		

OBR. 1: OKL, 6. 3. 1928, SCHÉMA S ETIKOU NÁBOŽENSKOU VĚDOU VE FILOSOFII

KLASIFIKACE A STUPNICE VĚD.

Podle vědních předmětů lišíme skupiny a jednotlivé vědy:

Theoretický:			Praktický:
	abstraktní	konkrétní (všeobecné - speciální)	
I.	1. Arithmetika	A Geometrie	a. Počítání a měřítví (geodesie a j.), deskriptiva.
II.	2. Mechanika (věda o pohybu a klidu)	B Mechanika těles (hutných, tekutých, kapalných - o hmotnosti těles a pružnosti) - hydrostatika a hydrodynamika, aerostatika a t. d.; astronomie (mechanická, matematická).	b. Strojnictví (nástroje a stroje v zemědělství, průmyslu, vojenství a t. d.)
III.	3. Fyzika	C Meteorologie, klimatologie, geofyzika, astrofyzika (podle těles různých oborů), kosmofyzika.	c. Technické využití fyzikálních energií.
	4. Chemie	D Mineralogie s krystalografií; geografie jako nauka o povrchu zemském; geochemie, astrochemie, kosmochemie. - Geologie (dějiny země). - Kosmologie (s kosmogonií jako dějinami vesmíru).	d. Technika (technologie): fyzikální, chemická.
IV.	5. Biologie (s anatomii a fyziologií)	E Anthropologie, zoologie, botanika, biogeografie (geografie biolog.), evoluční statistika.	e. Medicina s hygienou, zootechnika, fytootechnika.
V.	6. Psychologie	F Psychologie konkrétní (duševní): psychologie poznání, vůle a citu; psychologie umělecká a náboženská; celkové stavy duševní: humor, satira, sentimentálnost, náuda, naivnost, hloupost a p.; psychologie temperamentu, genialnosti atp.; psychologie dětství, stáří atp.; psychologie pohlavní, psychologie vývojové a dědičnosti; snění, hypnosa. Psychologie zvířecí. - Parapsychologie.	f. Lidoznanství (psychognose): charakterologie (psychologie diferenciativní), fysiognomika, grafologie a p.; biografie (základy); psychotechnika (taylorism); psychologie slepých, sluchověnémých a p.; psychologie kriminalistická; sexologie (s psychoanalýzou); pedagogika a didaktika (s psychologičeskou pedagogikou); věsenství.
	7. Sociologie	G Sociologie (anthropogeografie, geografie politická - geopolitika), populacionistika, ethnologie, státověda (dálešitá část o církvi), polit. ekonomie a nauka finanční; kulturelogie. Dějiny (všeobecné - speciální).	g. Politika v nejširším významu: politika vnitřní a zahraniční (parlamentní, sociální, výchovná a t. d. podle správných oborů), publicistika, právo, státověda, věsenství. Vojenství.
VI.	8. Jazykověda	H Mluvnice (všeobecné - speciální) s fonetikou, dějiny jazyka a jazyků, etymologie, slovníky (vědecké). Filologie - historicky ustavený soubor nauk o jednotlivých, hlavně kulturně a výchovně dálešitých, jazycích, resp. literaturách v nich.	h. Mluvení: učení se jazykům (mluvnice praktické); slovníkářství praktické; návody, jaké řeči mluvit v parlamentě, kodifikaci zákonů a p. - Filosophie.
VII.	9. Aesthetika.	I Nauka o umění všeobecná; nauky o jednotlivých uměních (poetika, o architektuře atd.) -	i. Umělecký průmysl, výzdoba obydlí a p.; architektura zahraniční atd. Fotografie (film) umělecká. Uspořádání uměleckých sbírek a jejich studium.
VIII.	10. Theologie (věda o filosofie náboženská)	K Dogmatika (věrouka) podle církvi: kristologie podstatnou částí. Nauka o konfesích (katolicism, protestantism, pravoslavi atd.). Vykład N. a St. Z. (celého - částí). Nauka o církvi. Dějiny dogmatů, církvi atd. (všeobecné - speciální). Dějiny náboženství (všeobecné - speciální).	k. Liturgika (kult - bohoslužba); ethika. Pastorační (pastorální medicína a p.), katechetika, misijní činnost (vnitřní - mimo církvi), homiletika, apologetika (polemika - křesťanská); církevní právo; církevní politika.
IX.	11. Logika (abstraktní, nečistá podstatná část)	L Logika konkrétní: třídní a soustavěná věda (vědoopis).	l. Logika praktická: návody ku vědeckému pracování a vzdělání, šíření, popularizace věd a filosophie, encyclopedie, bibliologie (knihovnictví), musejníctví atp.
	X. 12. Filosofie = celkový, jednotný, vědecký názor na svět (a na život) = metafyzika.		

OBR. 2: SCHÉMA ZE 30.5. 1930, OKL

Opis 3 6/8. 32

KLASIFIKACE A STUPNICE VĚD.

Podle vědních předmětů lišíme skupiny a jednotlivé vědy:

<u>Theoretické:</u>		<u>Praktické:</u>
abstraktní	konkrétní (všeobecné - speciální)	
I. 1. Arithmetika	A Geometrie	a. Počítáctví a měřičtví (geodesie a j.), deskriptiva.
II. 2. Mechanika (věda o pohybu a klidu)	B Mechanika těles (hutných, tekutých, kapalných = o hutnosti těles a pružnosti) - hydrostatika a hydrodynamika, aerostatika a t.d.; astronomie (mechanická, matematická).	b. Technika (technologie): účelné přeměň- ání a využívání přírody (hmoty a jejich sil) na theoretickém základě matema- ticko-přírodovědeckém a přírodopisném.
III. 3. Fyzika	C Meteorologie, klimatologie, geofyzika, astrofy- sika (podle těles různé obory), kosmofyzika.	c. Medicína s hygienou, sooteknicka, fytotechnika.
4. Chemie	D Mineralogie s krystalografií; geografie jako nauka o povrchu zemské; geochemie, astrochemie, kosmochemie. - Geologie (dějiny země). - Kosmo- logie (s kosmologií jako dějiny vesmíru).	
IV. 5. Biologie (s ana- tomí a fyziolo- gií)	E Anthropologie, zoologie, botanika, biogeografie (geografie biolog.), evolucionistika.	
V. 6. Psychologie	F Psychologie konkrétní (duševní): psychologie poznání, vůle a citu; psychologie umělecká a náboženská; celkové stavy duševní: humor, sa- tira, sentimentálnost, nuda, naivnost, hlou- post a p.; psychologie temperamentu, geniál- nosti a t.p.; psychologie dětství, stáří a t.p.; psychologie pohlavní, psychologie vývojová a dědičnosti; společenských organizací (národ- nosti a t.d.); snění, hypnosa. Psychologie zvířecí. - Parapsychologie.	f. Lidoznalství (psychognose): charakte- rologie (psychologie diferenciatní), fysiognomika, grafologie a p.; psychotechnika; psychologie slepých, hluchoněmých a p. psychologie kriminalistická; psychologie v medicíně (s psychia- trií); sexuologie (s psychoanalýzou); pedagogika a didaktika (s psychologií pedagogickou); vězeňství.
7. Sociologie <i>organizace a vývoj / dějiny / společnosti</i>	G Mesologie (anthropogeografie, geografie poli- tická - geopolitika), populacionistika, ethno- logie, státověda (dějinná - stát - a národní), po- lit. ekonomie a nauka finanční, kulturalogie. [Kulturalogie. Dějiny (všeobecné - speciální celé kul- tury, států a t.d.); biografie.	g. Politika v nejširším objemu: politika vnitřní a zahraniční (parlamentní, sociální, výchovná a t.d. podle správ- ních oborů), publicistika, právověda, všeňství. Vojenství.

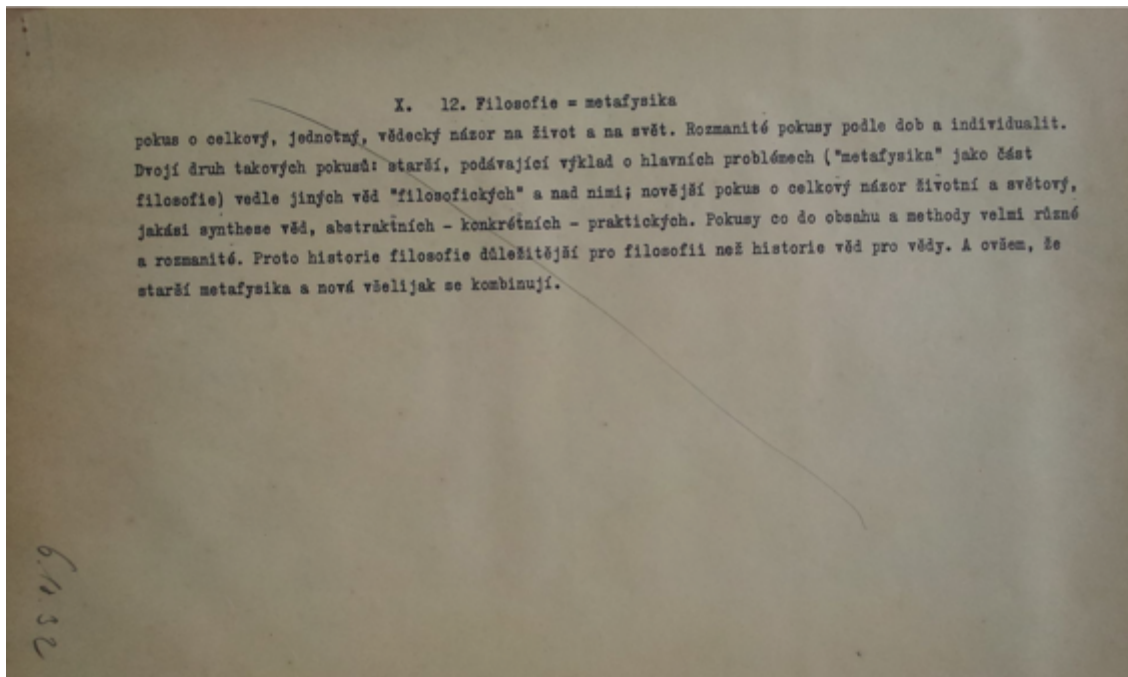
6. 8. 32

6.10.32

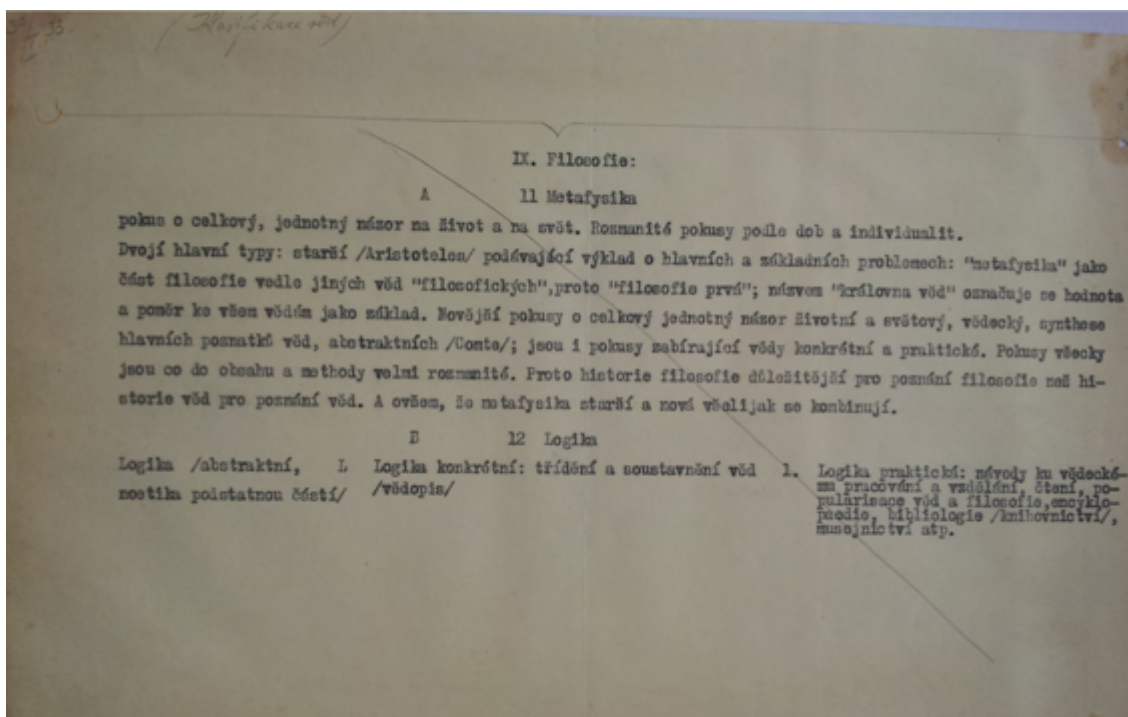
VI.	8. Jazykověda	H Mluvnice (všeobecné - speciální) s fonetikou, dějiny jazyka a jazyků, etymologie, slovníky (vědecké). Filologie - historicky ustavený soubor nauk o jednotlivých, hlavně kulturně a výchovně důležitých jazycích, resp. literaturách v nich.	h. Mluvení: učení se jazykům (mluvnice praktické); slovníkářství praktické; návody, jaké řeči užívat v parlamentě, kodifikaci zákonů a p. - Písmo-pis.
VII.	9. Aesthetika.	I Nauka o umění všeobecná; nauky o jednotlivých uměních (poetika, o architektuře a t.d.): <i>Dějiny umění (všeobecné - speciální)</i> .	i. Umělecký průmysl, výzdoba obydlí a p.; architektura zahradní a t.d. Fotografie (film) umělecká. Uspořádání uměleckých sbírek a jejich studium.

6.10.32

VIII.	10. Věda (filosofie) náboženská (theologie).	K Křesťanství a j. náboženství. Dogmatika (věrouka) podle náboženství a církví. Nauka srovnávací o konfesích = symbolika (katolicism, protestantism, pravoslaví a t.d.). Vykład N. a St. Z. (celého - částí). <u>Nauka o církví</u> . Dějiny dogmatů, církví a t.d. (všeobecné - speciální). Dějiny náboženství (všeobecné - speciální).	k. Liturgika (kult-bohoslužba); etika - Pastorační (pastorální-mo-dlejší a p.), katechetika, misijní činnost (vnitřní - mimo-církevní), homiletika, apologetika (polemika - irenika); církevní právo; církevní politika (stát a církev). <i>etika - Pastorační (pastorální-mo-dlejší a p.) misijní činnost (vnitřní - mimo-církevní)</i>
IX.	11. Logika (abstraktní, noetika, podstatná část).	L Logika konkrétní: třídění a soustavnění věd (věšopis)	l. Logika praktická: návody ku vědeckému pracování a vzdělání, čtení, popularisace věd a filosofie, encyklopaedie, bibliologie (knihovnictví), musejnictví a t.p.



OBR. 3: OKL, 6.10.1932, POSLEDNÍ CELÉ SCHÉMA VĚD (ZDE A NA PŘEDCHOZÍCH 2 STRANÁCH)



OBR. 4: OKL, 30.1.1933, PŘEDPOSLEDNÍ DEFINICE FILOSOFIE

28.2.33.

IX. Filosofie:

11 Metafysika

^{vědecký} pokus o celkový, jednotný názor na život a na svět; pokusy podle dob a individualit velmi rozmanité. Dvojí hlavní typy: starší ^{-řádky-} podávající výklad o hlavních a základních problémech: "metafysika" jako část "filosofie" vedle jiných věd "filosofických" ^{logika, psychologie, etika, a} ^{důležitější} proto "filosofie první" /Aristoteles/; názvem "královna věd" označila se hodnota a poměr ke všem vědám jako základ. V době nové (dnes) ^{metafysika stává se vědeckou: není žádného zvláštního metafysického a filosofického poznání vedle a nad poznání vědecké; t.j.} věd odborných, speciálních. ~~Metafysika stává se vši filosofií. Moderní metafysika je spíše syntésí hlavních poznatků vědeckých než základem věd. Historie filosofie je důležitější pro poznání filosofie než historie věd pro poznání věd. Ovšem, metafysika (starší a nová) všelijak se kombinují. Vědy metafysika (a filosofie) pokládána za moudrost.~~

12 Logika

Logika /abstraktní/:
noetika podstatnou částí

Logika konkrétní: třídění a soustavnění věd (vědy)

^{Praktická část starší logiky (Aristotelův);}

Logika praktická: návody ku vědeckému pracování, vzdělání, ^{veřejný} čtení; popularisace věd a filosofie, encyklopedie, bibliologie (knihovnictví), musejnictví stp.

OBR. 5 : OKL, 28.2.1933, POSLEDNÍ DEFINICE FILOSOFIE