

[Boj proti pozitivismu v marxismu a u Masaryka, Rádla a Hromádky]

Ladislav Hejdánek

◆ referát, česky, vznik: 27.–28. 5. 1959

◆ paper, Czech, origin: 27.–28. 5. 1959

[Boj proti pozitivismu v marxismu a u Masaryka, Rádla a Hromádky] [1959]

27.–28. 5. 1959

Literatura marxistická?

1. Vladimír Ruml – Jindřich Srovnal: Pozitivismus – nástroj komolení materialistické dialektiky (Nová mysl, duben 1959, č. 4., str. 387–404)
2. Vladimír Ruml – Jindřich Srovnal: Nové problémy marxistické filosofie a staré prohřešky proti materialistické dialektice (Filosofický časopis 7, 299–321, 1959 – č.3)
3. Marie Huláková: K „problému pravdy“ (Tvorba 24, 134–136, 1959 – č.6)
4. M. Gottlieb: Důsledky kabinetní filosofie (Tvorba 24, 207–208, 1959 – č.9)
5. Petr Olšanský: Ještě jednou o důsledcích kabinetní filosofie (Tvorba 24, 257–258, 1959 – č.11)

Úvodem

Především prosím o omluvu své nepřítomnosti; jsem už delší čas nemocen a tato okolnost budiž také omluvou určité neuspořádanosti a neúplnosti mého referátu. Nejde a ani by nemohlo jít o nějakou vážnou práci; nemožnost vyplývá už z povahy článků shora uvedených. Přesto však, doufám, není můj jinak dost kuriosní pokus zcela beze smyslu. Ale to už posuďte sami.

J. L. Hromádka?

Nepositivistu nemůže zůstat pouze při vědecké empirii. (Mas. 76 – pod č.)

Mám hovořit o výsledcích srovnání mezi současným, recentním marxistickým bojem proti pozitivismu (resp. novopositivismu) a mezi hrázi, které proti pozitivismu stavěli Masaryk, Rádl i Hromádka (profesoři). Srovnání samo bude velkou licencí: si licet parva componere magnis. Hlavním naším materiálem bude dvojí podoba článku Vladimíra Rumla a Jindřicha Srovnala, který nejprve vyšel ve 4. čísle letošní Nové mysli a brzo potom s malými obměnami v 3. čísle letošního Filosofického časopisu. Přihlédneme současně k některým menším projevům, které se hbitě vyrojily po stranické schůzi tří filosofických kateder filosoficko-historické fakulty, kde základem jednání byl právě zmíněný obsáhlý referát Rumlův a Srovnalův „Positivistický revizionismus a marxismus“ (oba jsou pracovníky Institutu společenských věd při ÚV KSČ).

Především tedy nutno přiznat, že úroveň Rumlovy a Srovnalovy kritiky je neobyčejně nízká. A nejen to: pomáhají si různými manévry, které mají daleko do serióznosti. Ostatní menší příspěvky jsou jen dalším rozměňováním toho, co bylo řečeno, i když po stránce stylistické jsou nesporně obratnější. Nicméně je nutno se vším tímto materiálem zabývat, i když náš mnohokrát za sebou opustí chuť: konec konců jde o boj proti pozitivismu, a Tondl je jenom nahodilou obětí (ano, musíme to tak vidět, i když nás právě tato okolnost snad nejvíc pobuřuje). Nechme tedy Tondla zcela stranou (pro dnešek) a snažme se vystopovat pojetí pozitivismu, které – doufejme – stojí v pozadí oněch slabých řádek a odstavců.

Problém je zajímavý ještě z jiného důvodu: marxismu byly se strany Masarykovy a jeho pokračovatelů adresovány výtky, že je příliš pozitivistický. Tak čteme u Masaryka, že Marx přijímá od Feuerbacha naturalism a materialism, jen je rozhodněji spojuje s pozitivismem. (OS I, 43) Marx a Engels poznali ve Francii pozitivism, a ten pak měl na jejich názory vliv rozhodný (51). Tento vývoj k pozitivismu je pro Marxe (a Engelse) velmi důležitý (dtto). Už Feuerbach pokračuje v Humovi, a Hume je otcem moderního pozitivismu (dtto). (Také však ze Schopenhauera, Stirnera.) Posléze francouzský pozitivismus na Marxe působil silněji, tím silněji, že se Marx sám pozitivisticky vyvíjel už doma (52).

Opakují: ve filosofickém a vědeckém vývoji Marxově má positivismus důležitost hlavní (52). Marx a Engels od materialismu přešli k pozitivismu (86). Pro pochopení marxismu je velmi důležité, odlišit od Marxova materialismu jeho positivismus; tím důležitější, že si Marx a Engels sami tohoto rozdílu jasně neuvědomili (86). atd. atd. I u Hromádky najdeme taková slova, jako že se stal pozitivismus s nádechem materialistickým a protináboženským filosofií nejširších zástupců dělnických (Masaryk 77).

Za těchto okolností nemůže být bez napínavosti sledovat proti pozitivistickou frontu, která se tvoří v samotném táboře marxistů. Sledujme tedy některé analogie.

Masaryk vytýká Engelsovi, že odpravuje filosofii docela ultrapozitivisticky a klade na její místo pozitivní vědy, a cituje z Anti-Dühringa (vyd. 1949, str. 119): (moderní materialismus) To už vůbec není filosofie, nýbrž prostý světový názor, který se nemá osvědčovati a uplatňovati v nějaké zvláštní vědě věd, nýbrž ve skutečných vědách. (Pokračování Masaryk už necituje: Filosofie je tedy zde „zrušena“, tj. právě tak překonána jako zachována; překonána co do formy, zachována co do svého skutečného obsahu.) Mohli bychom přidat ještě jiný citát z L. Feuerbacha: Hegelem se končí filosofie vůbec (Šimsův překlad str. 24), nebo jinde: Pro filosofii, vyhnanou z přírody a dějin, zbývá pak ještě jenom říše čisté myšlenky, pokud zbývá: učení o zákonech myšlenkového procesu sama, logika a dialektika (dtto, 84).

A co nyní slyšíme z řad marxistů? Oba naši jmenovaní autoři (Ruml a Srovnal) hned prvními slovy, jimiž chtějí charakterisovat pozitivistický revizionismus, praví: Positivistický revisionismus je charakterisován tím, že popírá filosofii jako světový názor. (NM 388, FČ 300).

Oba autoři dále vytýkají pozitivistům, že jsou plochými empiristy a že v podstatě popírají relativní samostatnost logicko-teoretického stupně poznání (dtto, několik FČ řádek 101 dále). Autoři také zdůrazňují, že je třeba řešit otázky, které vyplývají z potřeb vnitřního vývoje filosofie (NM 389, FČ 302).

Tomu je ovšem třeba dobře rozumět: ona samostatnost je relativní, právě tak i vnitřní vývoj je pouze jednou stránkou. Musíme přistoupit k podrobnějšímu rozboru, abychom odhadli smysl thesís, které si navzájem zdánlivě a na první pohled odporují. Vždyť současně s větami, které jsem právě uvedl, se Tondlovi a vůbec pozitivismu vytýká, že problematiku filosofie mění v problematiku jednostranně gnoseologickou, že omezuje filosofii na metodologii věd, speciálně věd exaktních, či dokonce jen na analýzu „řeči“ té které vědy. Vytýká se, že teorie poznání u nich vystupuje oddělena od společenských, společenskovědních a přírodovědeckých předpokladů. Gnoseologie se tak představuje jako samostatná disciplína, která nemá žádnou světonázorovou hodnotu. (FČ 300, podobně NM 388). Konkrétně Tondlovi je vytýkáno, že motem jeho prací je výslovně zdůrazňovaná snaha po zvědečtění filosofie, zatím co skutečným obsahem této snahy je redukce marxistické filosofie na problematiku výlučně gnoseologickou. Pod heslem zvědečtění gnoseologie je tato disciplína fakticky vyjímána z celku marxistické filosofie, tedy i marxismu samotného; tím ztrácí ovšem nejen svou světonázorovou hodnotu, nýbrž i svou hodnotu metodologickou. Je uměle separována od reálných dějin přírodní vědy stejně jako od společenského života a politiky (FČ 313, podobně NM 398). Proces lidského poznání oproštěný od materiálního (společensky výrobního a třídního) podmínění pak vystupuje v pracích Tondlových jako abstraktní „úsilí o pravdu“ a jako neméně abstraktní zápas o svobodu lidské vůle. (FČ 315, NM 399; citováno: Zákl. teorie pozn. 39, K probl. kaus. anal. 48.) Tondl tedy potlačuje problematiku společenského zprostředkování gnoseologických otázek (FČ 316, NM 399). Dokonce se Tondlovi vytýká, že hlásá imanentismus vývoje teorie (FČ 320). A v té souvislosti je Tondlova práce hodnocena jako filosofie uzavřená do kabinetu, bez spojitosti s životem dělnické třídy, v oddělenosti od revoluční strany a jejích politických úkolů.

V této perspektivě musíme tedy odlišit dva aspekty: tam, kde se proti Tondlovi zdůrazňuje samostatnost logicko-teoretického stupně poznání a vnitřní vývoj filosofie, tam jde o hráz proti podceňování nebo vůbec popírání samostatné aktivity myšlení; avšak tato samostatná aktivita se současně pevně spojuje s konkrétními praktickými úkoly, slovem s praxí (a ovšem: s praxí dělnické třídy a jeho revoluční strany).

Vzpomeňme nyní pro srovnání především Rádlova komentáře z Děj. fil. II, 561 a dalších stránek. Tam čteme: Romantické hnutí německé nepůsobilo blahodárně; ale působilo – konec konců formovalo politické tendence své doby. Bouření liberálů, materialistů, neznabohů a socialistů, jež přišlo poté, teprv mělo politické cíle. V tu dobu, kolem čtyřicátých let, však nastala mezi učenici reakce proti praktické závaznosti filosofického učení; filosofie se stáhla na university; měla být předmětem odborným, v němž se jedná o otázkách, které mají samy pro sebe cenu... Kant noetik se stal heslem učených spisů. Noetika odloučená od života se stala nejoblíbenější částí filosofie, často vlastní filosofií. V nové noetice vznikala filosofie o „poznání vůbec“, odloučená od pozitivních věd, od přírodovědy, sociologie, politiky atd. V oblasti noetiky takto pochopené se předpokládalo, že pravda jest neutrálně poznatelným objektem nebo vlastností objektu, a jako by bylo možno najít nějaký objektivní mechanismus myšlení, aby jistota pravdy byla zabezpečena. Rádl však říká: v samé podstatě noetiky takto pochopené je chyba. (563) Zabralo by mnoho místa a času, probírat celý komplex Rádlových námitek; stručně zaznamenám jen několik Rádlových thesí.

Rádl ví o tom, že věda ani filosofie se neobejde bez konkrétního vědeckého zájmu společnosti; vědec nepronášá a ani nemůže pronášet pravdu do vzduchoprázdna. Proto má přímo povinnost odpovědně se vyjadřovati i k veřejným otázkám. Rádl ví ovšem i o materiálních podmínkách theoretického zkoumání filosofického a vědeckého. Avšak nehledě k těmto materiálním podmínkám i k morální povinnosti vědce a filosofa, starat se o veřejné otázky, společenská a dějinná vázanost práce vědce a filosofa je zakotvena v samé podstatě myšlenkové práce. Není totiž přímého poznání absolutní pravdy; vědecké poznatky rostou jedny z druhých. Bez vědecké, filosofické tradice není myšlenkové úsilí vůbec možné (anebo zůstává na primitivní úrovni). Pravda vědecká nebo filosofická není tedy v bezprostředním vztahu k věci, o níž platí, nýbrž nutně používá k svému vyjádření materiálu, který poskytují společenské a kulturní podmínky, doba, dosavadní stav vědomostí, myšlenková kapacita současné vědy a filosofie atd. Je omylem se domnívat, že se snad svým myšlením, vědeckým nebo filosofickým, dotýkáme přímo podstaty skutečnosti přírodní a že z vědy a filosofie mluví sama příroda. Věda a filosofie nejsou myšlenkovou reprodukcí přírodní skutečnosti; jsou až po krk ponořeny do duchovního života doby, z něho čerpají podněty, jako řečí se vyjadřují.

Ve stejném smyslu podotýká Hromádka (Přelom 80), že ani nejdokonalejší pojmy nás nepřivedou do přímého kontaktu se skutečností, v níž žijeme.

Tedy pro shrnutí: mezi obojí kritikou pozitivismu, kterou se zabýváme, je poměrně široký souhlas pokud jde o výtku odtrženosti teorie poznání od společenského procesu, zkoumání lidského poznání bez přihlédnutí k jeho společenské podmíněnosti (v terminologii marxistické – Gottlieb v Tvorbě č. 9, str.208). Cesty se počínají poněkud rozdělovat, jakmile půjde o tzv. historismus. Marxisté vytýkají Tondlovi a vůbec pozitivismu nehistorické chápání filosofických otázek. (Gottlieb, Tvorba 9, str. 208), vůbec nehistorismus (dtto 207). Ruml a Srovnal píše, že pozitivismus je neslučitelný s konkrétně historickým přístupem k filosofické problematice (FČ 300, NM 388). Tondlovi vytýkají, že charakteristickým znakem jeho metody je ahistorismus, tj. že v jeho speciálních pracích z dialektického materialismu je ignorován obecný požadavek marxistické dialektiky požadavek přistupovat ke zkoumané látce konkrétně historicky (FČ 302). Všechny tyto formulace mají společné pozadí, které bychom ovšem musili vyanalyzovat spíše z klasiků marxismu pro povrchnost všech pisatelů, z nichž nyní čerpáme: tím pozadím je přesvědčení, že historickým přístupem a historickou

analysou si otevřeme možnost přiřadit určité ideologické prvky zcela určitým historickým epochám, mimo něž ztrácejí svůj smysl a platnost. Jinými slovy: tzv. historický přístup objektivuje, zpředměťuje ony ideologické prvky, vykládá je ze společenských podmínek, dokonce je na tyto podmínky a vůbec historické okolnosti redukuje atd. Výsledkem je absolutní relativisace platnosti veškerých ideologických prvků s výjimkou těch, jejichž platnost vyplývá z podmínek a okolností současných (v tom případě je jejich zdůvodnění zcela pragmatické). Proti tomuto historismu se už Masaryk ostře brání. Vůbec můžeme konstatovat, že smyslem Masarykova, Rádlova i Hromádkova důrazu na historickou konkrétnost (a tento důraz je u Rádla a Hromádky ještě mnohem silnější než u Masaryka) je spíše poukaz, že jenom při nejdůkladnějším pochopení, za jakých okolností ta či ona filosofická, vědecká, náboženská a pod. these byla pronesena, můžeme porozumět tomu, jak oslovuje nás, tedy jaká je její platnost (či neplatnost) pro naši dobu a konkrétně pro naši osobu. Historický přístup tohoto typu se tedy naprosto liší od historismu marxistického. Zatímco marxistům je historismus methodou oslabování významu, relativisování platnosti, zneškodňování, tedy ve skutečnosti methodou distance, odstupu, je na druhé straně důraz na dějinnou konkrétnost zcela naopak methodou očištění od staletého prachu, methodou vzkříšení, oživení starých thesů a názorů, methodou jejich zpřítomnění a aktualizování, přeložení do běžného jazyka s co největší přesností, tedy ve skutečnosti methodou přístupu a porozumění.

Nesmíme si ovšem myslet, že Tondl se nějak blíží této methodě historického přístupu, jestliže je kritisován z posic historismu jakožto metody historického „odstupu“. Tondl opravdu do velké míry zkoumání historických okolností zanedbává a pokouší se celý dějinný vývoj překlenout svými abstrakcemi, které by ve své obecnosti byly nezávislé na tomto vývoji a které by platily vždy a všude. To je právě jeho pokus o zvědečtění filosofie; a tento pokus nemůže nevyvolat ostré kritiky z jedné i z druhé strany.

Rozdíl, který jsme uvedli, je ovšem mimořádně důležitý. Je to v pravém slova smyslu rozcestí, na němž se další cesty kritiky pozitivismu dost prudce rozcházejí. Ovšemže najdeme ještě po nějakou dobu některé obdobné rysy, ale vždycky už budou spojeny s celou řadou rysů odlišných.

Tak je tomu už s onou otázkou relativní samostatnosti logicko-theoretického stupně poznání a s důrazem na vnitřní vývoj filosofie, o nichž jsme se již zmínili. Jistě tu jde Rumlovi a Srovnalovi o to, opřít se epifenomenalismu (což ovšem nemůže být namířeno proti Tondlovi); proti Tondlovi je však namířeno jiné ostří. Oba autoři mu vytýkají, že popírá roli subjektivního faktoru v dějinách, protože se pro něho tento subjektivní faktor pohybuje v rámci individualisovaného vědomí (FČ 307,306). To je významná okolnost: Tondlovi se vytýká, že chápe subjekt pouze jako individuum (dtto 306, NM 393–4). Z toho je zřejmé, že oné relativní samostatnosti filosofie nesmíme rozumět ve smyslu relativně samostatné lidské aktivity, tj. aktivity filosofických osobností, ale spíše ve smyslu hegelovském, tj. ve smyslu myšlení neosobitého. Nechme stranou, nakolik je uvedená kritika oprávněná, pokud jde o Tondla; rozhodující je okolnost, že tu jde o imanentní (ovšem relativní) samostatnost filosofie jako ideologického fenoménu, v němž individuální aktivita zaniká nebo je pomíjena. Bohužel přes řadu výtek, které se víjí k Tondlově práci o „Problémech pravdy“, nikdo z kritizujících si nedal práci s pozitivním výkladem (byť sebestručnějším) o povaze pravdy. Přece však je zhruba jasno v jedné věci: vztah individua k pravdě, tj. osobní úsilí o poznání, postižení pravdy, vnitřní napětí, živé svědomí, osobní odpovědnost atd. – to vše je zcela cizí pro problematiku pravdy v marxismu. V tom smyslu se marxismus ocitá na jedné platformě s pozitivismem, jemuž před nějakými třiceti roky adresoval Hromádka tuto výtku: Positivism podlamuje osobnost, čině z ní produkt a výsledek přírodního dění, vysvětluje lidské svědomí i ideály jako funkce biologické, popíráje platnost a závaznost rozumových i mravních norem, zbavuje člověka odpovědnosti a rozumové i mravní svéprávnosti. (Mas. 208).

Jako ukázkou konkrétní aplikace oné historisující metody si můžeme uvést způsob, jakým oba jmenovaní autoři čelí Tondlovu pokusu (a je to ovšem starší záležitost, několikrát přetřesená již v onom seriálu diskusních příspěvků v Literárních novinách 1957–8) o oživení původního Marxova a Engelsova pojmu ideologie (jak ho bylo použito zvláště v Německé ideologii, ale i jinde). Ani původní projevy Svitákovy a jiných v Lit. novinách a pozdější projevy Tondlovy o znovuzavedení staršího Marxova a Engelsova pojmu, ani na druhé straně projevy jejich odpůrců neobsahují nejmenší zárodek pokusu o přesnou analýsu onoho pojmu ideologie, který ovšem byl velmi poplaten Hegelovi a zvláště Feuerbachovi. Tato okolnost je příznačná: je dokladem toho, že na obou stranách stojí ideologové právě v tom původním Marxově a Engelsově smyslu. Neboť co znamenala ideologie v tomto původním smyslu? Byla „falešným vědomím“ (vžitéjší překlad než klamně, mylné vědomí). Fenomen falešného vědomí je kupř. u Feuerbacha popsán asi takto: je to vědomí, které si sebe nesprávně interpretuje, je to sebevědomí člověka, které se však sobě samému prezentuje jako něco jiného než co vskutku jest, totiž jako vědomí boha, tedy vědomí předmětu jiného, než je člověk. Marx a Engels toto Feuerbachovo pojetí aplikovali na společnost: ideologie je pro ně už společenské vědomí, nikoli individuální jako pro Feuerbacha. Nicméně podstatný rys zůstává zachován: je to opět vědomí, jehož skutečný předmět se nekryje, ale naopak liší od předmětu míněného. Pro Marxe a Engelse je samozřejmé vycházet ze skutečné činnosti lidí a z jejich skutečného životního procesu také vykládat vývoj ideologických odrazů a ozvuků tohoto životního procesu. I mlhavé výtvary v mozcích lidí jsou nutné sublimáty jejich materiálního životního procesu, který je spjat s materiálními předpoklady. Lidé tedy produkují své představy, ideje atd. (Něm. ideol., Spisy 3, str. 40). Ale ovšem tyto ideje naprosto nemusí odpovídat svému skutečnému původu; zvláště se nejen člověk jednotlivec, ale dokonce celá epocha může mýlit v pojetí samy sebe. Ba je tomu tak, že se docela pravidelně mýlí, že každá epocha má ilusi o sobě samé. Rozhodující pro vládu určité ideologie není však její gnoseologická, nýbrž její praktická cena; dokud ideologie slouží vyvíjející se společnosti (společenské třídě), do té doby si může namalovat, že je něčím jiným, než skutečně jest. Vedle tohoto falešného vědomí existuje však pokračující věda: tato pozitivní věda je zobrazením praktického činného uplatňování, praktického vývojového procesu lidí (Něm. ideol. 41). Tak je věda postavena proti ideologii a její vítězství znamená definitivní porážku každé ideologie. „Jakmile se začne zobrazovat skutečnost, ztrácí samostatná filosofie půdu pro svou existenci.“ (dtto, 41).

Nebudeme se nadále zdržovat u výkladu těchto dosti známých věcí; podívejme se raději, jakou funkci by měla aktuální aplikace tohoto pojetí mezi dnešními marxisty. Znamenala by (a tyto závěry už byly provedeny a zveřejněny) roztržku mezi marxismem jako vědou a marxismem jako propagandou. Vědecky pracující marxista by se distancoval od politického „zneužívání“ výsledků své práce, nadto často nepochopených nebo zkreslených. Jinými slovy: oživení starého Marxova a Engelsova pojmu by vskutku nemohlo nést k posílení pozitivistických tendencí. Ovšem již u samotného Marxe a Engelse mají uváděné these poněkud pozitivistický charakter. Ale tím, že jsou vyloženy historicky, tj. třídně, dostávají pravý smysl. Čteme: Široké používání termínů „vědy“ a „ideologie“ v Marxově a Engelsově Německé ideologii má své oprávnění. Je podmíněno zákonitým historickým postupem formování marxismu: procesem postupného vydělování vědecké filosofie a vědy o společnosti z celku buržoasní filosofie a ideologie vůbec. (FČ 320). Proč jde Tondlovi o to, aby za zcela jiných historických podmínek restituoval používání těchto termínů tak, jak se vyskytují v této práci? táží se Ruml se Srovnalem. A odpovídají: jde o to, aby byla zastřena pozitivistická podstata jeho koncepce. Vznik neideologického vědomí je u Marxe spojen s revoluční komunistickou praxí. U Tondla naopak vyniká schopností neideologického vidění třídně nepodmíněné individuum. (Tamtéž.)

Chtěl bych se ještě zmínit o Rádlově stanovisku v otázce nejen obecně historické, ale konkrétně třídní podmíněnosti vědy, ano v otázce třídnosti vědy (i když, jak víme, dnes jsou marxisté opatrnější v posuzování třídnosti vědy, která není součástí ideologie; tím spíše je však předložený citát významný i

zajímavý): „Po ruské revoluci se snažili někteří ruští spisovatelé konstruovat také zvláštní třídní vědu, rozeznávající vědu měšťáckou, dělnickou, komunistickou. I toto rozeznávání má svůj smysl; jednak jest pravda, že každé myšlenkové období, dostatečně propracované, má své speciální zájmy vědecké; věda renesanční jest jiná než osvícenská a jiná než pozitivistická; jednak má se vědec snažit, aby vědu svoji veřejně uplatnil a uvedl v praktický soulad s ideály svého prostředí, a je-li komunistou politicky, aby jím byl i vědecky, anebo, nemůže-li býti komunistou vědecky, aby jím nebyl ani politicky.“ (Moderní věda 1926, str. 68.)

Pochopitelně jsem pominul celou řadu bodů, které by si také zasloužily srovnání. Vybral jsem jen několik otázek, o nichž jsem měl dojem, že jsou poněkud reprezentativní. Nyní, na konci svého referátu, bych chtěl položit do vašeho rozhovoru, kterého se, žel, nemohu zúčastnit, několik otázek i poznámek rázu prognostického.

Je ovšem velikou svízeli, že snad k samotné podstatě takovýchto kritik, z nichž jedné nyní padl za oběť Ladislav Tondl, náleží určitá vágnost, nepřesnost, nepromyšlenost a nedomyšlenost, neurčitost formulací, malý smysl pro logiku i styl atd. atd. Většina důležitých jednání zůstává pro publikum v pozadí a na veřejnost se dostanou podivné slátaniny, narychlo pořízené a zdaleka nemíněné jako vlastní polemika či diskuse. Proto je nejen obtížné, ale přímo nemožné na pouhém základě takových článků a projevů usuzovat na skutečný vývoj další diskuse či dokonce na vývoj celého marxistického filosofického myšlení u nás. Přece však si můžeme formulovat otázku, která ovšem přiznávám – předpokládá přece jenom určitou samostatnost a svébytnost filosofického myšlení. Je to tato otázka: může být skutečný význam filosofie zaručen, aniž by se připustilo, že některé (alespoň některé) kořeny filosofického zkoumání, některé metody filosofické mají platnost a dosah, které přesahují a vymykají se pragmatickému posuzování? Mám za to, že při veškeré dějinné vázanosti a společenské podmíněnosti každého filosofického úsilí jde o cíle, které znamenají přetváření společenského procesu, a to – při všemožném využití daných hybných sil a při všem nutném respektu k realitě, kterou si nevymýšlíme ani nekonstruujeme – přetváření alespoň v jistých rysech nevyplyvající z imanentních, předem daných tendencí dosavadního společenského vývoje. Jinými slovy: mám za to, že filosofické myšlení je nebo alespoň může být tvůrčí v tom smyslu, že znamená (nebo alespoň může znamenat) program na takovou reformu světa (hovořeno s Ráblem), která by sama o sobě nikdy nemohla nastat, ale která by na základě jiného programu mohla být prováděna také jinak, lépe či hůř. To za prvé.

Viděli jsme odmítat s pozitivismem také empirismus. Ale empirismus není představován jen Lockem, Humem apod., ale vyvíjel se a bral na sebe rozmanité tváře. Pragmatismus je vlastním dítětem empirismu. Zdůrazňování praxe samo o sobě nemůže být lékem proti empirismu – dokonce ani utišujícím lékem. Je možno postavit solidní hráz proti empirismu a pozitivismu, aniž bychom exaktně analysovali a našli bod, v němž se lidské myšlení emancipuje z pouhé doprovodnosti tzv. materiálních procesů a v němž se stává pořádkajícím ohniskem, organizační jiskřičkou, která byť v sebemenším rozsahu zvládá a umožňuje i prakticky zvládat všechny ty okolnosti a podmínky a využívat jich k cílům, které nejsou vlastní dané skutečnosti, ale které jsou v souhlase s lidským posláním?

Mám za to, že skutečné marxistické řešení (ne tedy jen nějaký horkou jehlou sláтанý článek) všech těchto otázek je možné jen za jednoho předpokladu: že se věnuje mnoho času a úsilí otázce aktivity nejen lidského myšlení, ale vůbec aktivity ve smyslu ontologickém. Jak to napsal Masaryk: Co vlastně hýbe člověkem, ať už ho studujeme jako individuum nebo jako člena sociálního a historického celku? V čem tkví konec konců duševní aktivnost člověka, a ještě více než aktivnost (nástroj je také aktivní a přece „pasivní“, to jest je hnán parní silou nebo rukou), jeho spontánnost? Jak velká je tato spontánnost, to jest do které míry je člověk hnán vnějším okolím, osudem, Prozřetelností? Do které míry jsme pány svého života individuálního, svého života historického? Do které míry jsme na přírodě

a vnějším vývoji nezávislí, do které míry jsme – jedním slovem – svobodní?“ (OS I,208). Na tuto otázku, byť jinak, moderněji formulovanou, je třeba odpovědět. Podle odpovědi lze bezpečně odhadnout, máme-li či nemáme-li naději, zda se ubráníme pozitivismu moderní vědy.