

„Svět dnes potřebuje filosofy  
více než fyziky, protože mu spíše  
chybí moudrost než moc.“

(G. Berger)

Dějiny české společnosti a kultury na konci 19. a v první polovině 20. století nejsou myslitelné bez rozboru Masarykova *myšlení* a působení.<sup>1)</sup> Již naštěstí skončilo období, ve kterém se projevovala tendence k tomu, aby se Masarykova existence v našich dějinách prostě promlčela. Pro marxistický historický rozbor vytvořily se klidnější podmínky, které v případě Masarykově byly obzvlášť potřebné: dluh v této věci byl vzhledem k Masarykově vlivu dvojnásob křiklavý a hrozilo nebezpečí, že návraty k odsunutě problematické budou působit anachronicky anebo povedou pouze od nekritické negace k nekritické glorifikaci a k nepřiměřené modernizaci Masaryka. Historický odstup od Masarykovy doby je dnes již dostatečně dlouhý k tomu, aby zaručil věcnější pohled na Masaryka v širší perspektivě, a naopak zase ještě není natolik veliký, abychom s tehdejšími obdobími ztratili kontakt, přestali mu rozumět a začali je pouze rekonstruovat.

Omezují téma na Masarykovu filosofii s plným vědomím toho, že mnohé aspekty historického vývoje u nás čekají dosud na své marxistické monografické i syntetické zpracování, které je pro hlubší hodnocení Masarykova myšlení a činnosti přímo nezbytné (obecně historické hodnocení první republiky, dějin české kultury i přímo dějin české nemarxistické filosofie 20. století apod.). Historik české filosofie ovšem nebude čekat a může svým rozbohem myšlenkového vývoje u nás nebo jeho jednotlivých představitelů přispět k pokusům o budoucí marxistický syntetický obraz tohoto důležitého období našich dějin, období, které předcházelo periodě socialistického vývoje.

## I.

### Struktura Masarykovy filosofie

Vzhledem k nesystematičnosti Masarykovy filosofie bude pro potřeby naší úvahy nezbytné podat základní obrys výstavby Masarykovy filosofie.

1. Člověk a svět. Celkový pluralistický obraz světa [svět jako soubor jednotlivin, „osobností“<sup>2)</sup>] buduje si Masaryk záměrně na základě „duchovně“; problematika přírodovědy a přírodovědeckého obrazu světa zajímá ho pouze pokud, pokud se nějak vztahuje ke světu člověka, k problémům dezintegrace soudobého člověka a společnosti. Otázka vztahu člověka a světa vystupuje u Ma-

1) Nebudu se zabývat Masarykovým vlivem na slovenskou společnost a kulturu, který byl ovšem značný a měl některé specifické zvláštnosti; jeho rozbor by vyžadoval zvláštní studii.

2) Srovn. např. Masarykův obraz světa v *Základech konkrétní logiky* (Praha 1885): v chemii jsme postaveni „abychom tak řekli, před osobnosti hmotné“ (63); „v biologii ponejprv poznáváme individuálnost v pravém slova smyslu“ (69); člověk jako předmět psychologie a sociologie je „individuem uvědomělým a cítěvdomým: člověk, máje sebevědomí, osobnost svou a hodnotu své osobnosti pocítuje naproti světu“ (133); vcelku pak má „každá jednotlivina ve všemíru své zvláštní místo, je svou samostatnou osobností“ (129).

saryka především jako problém vztahu člověka a (společenských) „poměrů“. Přiznává vlivu poměrů a jejich studiu velký význam, zůstává Masaryk nakonec na stanovisku vysloveně antropocentrickém, a to nejen ve vztahu člověk—společnost, člověk—dějiny (vyložit strukturu společnosti a hybné síly dějinné ze struktury hybných sil lidské psychiky), ale i vůbec ve vztahu člověka a světa: strukturu vědění o celém světě vyložit z poznatků o člověku [„Věcně jednotnost vědění o přírodě a člověku převahou psychologie se utvrzuje, kterážto věda nás nejlépe poučuje o člověckém stanovisku, ze kterého jedině všeliká činnost lidská všeobecně se dá posoudit a ve svých rozličných projevech jednotně pochopiti“<sup>3)</sup>], protože obraz makrosvěta je závislý na obrazu našeho mikrosvěta [„Ten svět malý jest nám obrazem světa velkého, toť logický i filosofický dosah našeho mikrokosmu“<sup>4)</sup>] a sama věda není výrazem překročení lidských možností (tj. neosobním poznáním světa mimo nás), nýbrž je součástí a funkcí naší subjektivity: „S lidsky subjektivního hlediska tíhneme k abstraktním vědám“, nikoli k poznání „věcí samých“.<sup>5)</sup> Toto antropocentrické stanovisko nejvýrazněji vyjádřil Masaryk větou „člověk je vědě mírou všech věcí“ a nazval toto stanovisko „uvědomělým vědeckým antropismem“.<sup>6)</sup> Pozornosti si jistě zaslouží fakt, že po dobu téměř půl století se Masarykův názor v této otázce nezměnil.

2. Konkrétní poznání. — Zřetelem k poznání „celého“ člověka a „plnosti života“ je motivován i Masarykův požadavek poznání konkrétního jako poznání „věcí samých“, jednotliviny v totalitě, na rozdíl od poznání abstraktního (vědeckého), které svou formulací obecných zákonů a svou analytickou činností (ať již je pojata racionalisticky nebo empiricky) je sice významnou zbraní proti mýtům, avšak zároveň rozkládá celostnost poznávaného předmětu a od poznání „věcí samých“ nás spíše vzdaluje, takže nakonec nerozumíme podstatě dvou pro nás nejdůležitějších „věcí“: podstatě člověka a podstatě světa i smyslu jeho dění. V obou směrech přibližuje nás k poznání „věcí samých“ spíše umění svou konkrétní bezprostředností (odtud plyne Masarykovo ocenění „konkrétní psychologie“ v dílech velkých umělců — např. Shakespeara a Dostojevského —, ocenění, které nelze ztotožnit s radikálně romantickými koncepcemi uměleckého poznání).

3. Praxe. — Vědomí hranic vědeckého (abstraktního) poznání, hranic starého racionalismu i empirismu vede Masaryka k teoretickému i praktickému zájmu o problém praxe jako východiska z rozporu mezi subjektivismem a objektivismem, při čemž praxi chápe Masaryk jednak jako „prožívání“ (cit, víra), což bychom mohli nazvat jejím antropologickým polem, cestou člověka „ven ze sebe“, jednak jako práci (tzv. drobnou práci) politickou a veřejnou aktivitu, opíranou teoreticky — kromě poznatků empirických věd — o filosofii dějin. Praxe má tedy význam jednak jako východisko z krizí člověka, jednak jako cesta k reformám společnosti.

4. Filosofie — navazující na vědomí hranic vědeckého poznání — vřazuje se do praxe člověka (filosofie pro život člověka i filosofie pro politiku) jako teleologie, nauka o účelech, o smyslu dění, opět ve dvou významech: jednak jako filosofie člověka (o smyslu lidského života), jednak jako filosofie

3) Tamtéž, 166.

4) Tamtéž, 165.

5) *Versuch einer concreten Logik*, Wien 1887, 269. — „Abstraktní vědy“ pokládá Masaryk za vědy v pravém slova smyslu, za nejvyšší výraz vědecko-teoretického poznání.

6) Tamtéž, 55; *Rusko a Evropa II*, 1933, 634—635.

dějin (o smyslu dějin). Tím se do našeho teoretického myšlení a světového názoru dostává pojem „smyslu“ (na rozdíl od pouhých vědeckých korelací a kauzálních vztahů) a s ním metafysika a zřetel k trvalým hodnotám a normám v dějinách i mimo dějiny a člověka. Toto „hledisko věčnosti“ je měřítkem smyslu dějin (demokracie jako politika sub specie aeternitatis) i smyslu života člověka, humanismu [„člověk člověkovi dovede být ideálem jen sub specie aeternitatis“<sup>7)</sup>]. Náboženství potom, očištěné od mýtů a politického konzevativismu, dovršuje tento pokus o celistvého, harmonického člověka proniknutím jeho myšlení (pokus o teistický výklad světa), citění (náboženský cit) a chtění (náboženství musí se projevovat v praktickém jednání, v politice, ekonomice, kultuře), a tím uplatňuje se též jako harmonizující činitel dezintegrované společnosti.

Z této stručné charakteristiky vnitřní struktury Masarykovy filosofie<sup>8)</sup> je patrné, že představy, které se o povaze Masarykova myšlení upevnily v povědomí lidí, nejsou přesné a zkreslují místo Masaryka v české filosofii 20. století. Mám na mysli zejména různé varianty názoru, že Masaryk patří k filosofii raného pozitivismu (reprezentované zejména Comtem a Millem) doplněné teistickými hledisky.

Masarykovi nelze upřít význam při propagaci pozitivismu u nás,<sup>9)</sup> význam převyšující působení prvních propagátorů pozitivismu, kteří u nás tlumočili ideje pozitivismu jako ortodoxnější pozitivisté než Masaryk (např. J. Mikš). Zvláště v 80. letech přispěl k rozšíření zájmu o Comta (pokládal ho tehdy za jednoho z nejvýznamnějších filosofů 19. století), tematické zaměření Masarykovy Konkrétní logiky připomíná Comta, Masaryk se často (v Konkrétní logice, Rukověti sociologie aj.) dovolává názorů Millových apod. S propagací pozitivismu je u Masaryka spjat zájem o empiristicky orientovanou filosofii (zejména D. Huma), v čemž se ostatně projevuje ještě mnohem širší obecně kulturní Masarykův zájem o myšlenkové a literární tradice anglo-americké, kladené často programově proti dosud jednostranně převládajícím tradicím německé filosofie a kultury. To vše — spolu s výrazným užitím empirismu v Masarykově vlastní metodě filosofování — působilo u nás ve prospěch pozitivismu<sup>10)</sup> a spolytvářelo portrét Masaryka jako pozitivisty.

Masaryk zároveň u nás patřil k prvním kritikům pozitivismu, z latentní krize starého pozitivismu učinil krizi zjevnou, ba dokonce vystoupil s kritikou pozitivismu dříve, než se u nás objevil v rozvinutější podobě (v podobě filosofie Fr. Krejčího), a napomáhal utvářet specifické rysy českého pozitivismu.<sup>11)</sup> Přitom Masarykův kritický postoj k pozitivismu se netýkal ani tak jednořivostí (některých témat, kategorií a metodických postupů pozitivismu se Masaryk

7) *Otázka sociální II*, Praha 1948, 230.

8) O její podrobnější rozbor pokusil jsem se v práci *Filosofie T. G. Masaryka*, Praha 1962.

9) Viz o tom práci J. Cetyla, *Počátky českého pozitivismu* (rkp.) nebo jeho studii *Vývoj českého pozitivismu* (Sborník prací filos. fak. B 13, Brno 1966).

10) Masarykův podíl na rozšíření anglo-amerického myšlení a kultury patří rozhodně ke kladným jevům našeho kulturního vývoje, pomáhal vymanit české myšlení z provincialismu a vřadit naše země do skupiny vyspělých evropských zemí. Úzká hlediska boje proti tzv. kosmopolitismu, uplatňovaná v ideologii 50. let, promítla do vědy příliš přímochaře okamžité politické problémy (zostření vztahů k USA, zejména v souvislosti s válkou v Koreji; počátky západoevropské integrace).

11) Viz o tom J. Cetyl, *Positivismus jako tradice českého myšlení*, Filosofický časopis, 1965, č. 4.

naopak přidržuje) jako spíše celkové povahy této filosofie: kritizoval pozitivismus jako typ scientistního myšlení. Proti němu klade požadavek metafysiky, problémy aktivity člověka, kategorie volby, odpovědnosti, hodnoty, smyslu — všude zde pozorujeme, jak Masaryk překračuje základní pozitivistické zákazy. Při silném vlivu tradice pozitivisticko-empirické (Hume, Comte, Mill) převládají v rodokmenu Masarykova myšlení zřetele k racionální metafysice (Aristoteles, Platon, Leibniz, Brentano) a k problematice člověka s jeho prožitky a krizemi (Pascal, Dostojevskij).

Redukce nepozitivistické složky Masarykovy filosofie na teistický „doplňek“ pozitivismu nemůže vystihnout základní zaměření jeho filosofie. Tento postup ujal se u nás zřejmě pod značným vlivem Fr. Krejčího (např. ve sb. O Masarykovi, Kdyně 1927). Při jistém zpozitivističtění marxistické filosofie přeměnil dogmatismus 50. let Krejčího myšlenku v obvinění Masaryka z fideismu. Tento nepřiměřený termín zaměňuje osobní zbožnost Masarykova za úlohu, jakou teismus teoreticky v jeho filosofii hraje. Tato úloha není tak významná (Masaryk sám dokonce mluvil o hranicích teistického výkladu světa) a z hlediska náboženství a teologie je dokonce zcela nedostatečná.<sup>12)</sup> Masaryk věřil v boha, přál církvím a náboženství, považoval je za důležitou složku kultury a přikládal jim značný význam v životě člověka a společnosti. Zhodnotíme-li však jeho pojetí „nezjeveného náboženství“, kritiku politiky a ideologie tehdejších církví, nevelký podíl náboženských představ přímo na struktuře jeho filosofie a na základní argumentaci — nikde nenajdeme věcný podklad pro použití tak ostrého termínu, jakým je fideismus (ve smyslu podřízení vědy, filosofie, politiky a umění náboženské víře). Jestliže např. Masaryk hledá konečné zdroje sebevražednosti (i jiných krizí člověka) v nedostatku zbožnosti, pak vždy (a v rostoucí míře) jde mu především o problém mravních jistot, o etickou závažnost a o harmoničnost světového názoru a života člověka i o sociální a politické reformy; nikdy tím nemá na mysli, že by se lidé mohli před reálnými konflikty moderního života spasit pouhou vírou nebo dokonce prostým návratem do lůna církevního konzervatismu, k fanatismu, pobožnůstkářství nebo k překonaným teologickým soustavám.

Hodnocení Masarykovy filosofie jako pozitivismu s teistickými doplňky je zdánlivě potvrzeno faktem, že se Comte vyvíjel směrem k restauraci náboženského hlediska a že tato fáze není příkrým obratem, nýbrž přirozeným vyústěním dřívějších prvků jeho pozitivní filosofie.<sup>13)</sup> Na základě této analogie s Comtem (nikoli s Krejčím) byl by potom Masaryk pozitivistou bez „doplňků“. To však neodpovídá jeho názorům. Masaryk výslovně odmítl nejen „Comtův návrat z pozitivismu do fetišismu“ (Světová revoluce, 1925, 423), ale právem sám ukázal na úzkou spojitost mezi oběma fázemi: „Říká se někdy o mně, že na mne měl největší vliv Comte; snad v sociologii, ale jeho pozitivismus byl mně noeticky příliš naivní. Comte vychází z Humea, ale překonává jeho skepsi tradicí a tzv. obecným míněním. Comteův pozitivismus měl silný vliv ve Francii; věda a vědecká metoda se stále vysoko cení (např. ještě matematik Poincaré!); ale pozitivistická touha po jasnosti a přesnosti snadno upadá v jednostranný intelektualismus. Kult rozumu od Descartesa až do revoluce a do po-

<sup>12)</sup> Viz o tom např. práci J. L. H r o m á d k y, *Masaryk* (Praha 1930), psanou z hlediska protestantské teologie.

<sup>13)</sup> Srovn. např. I. D u b s k á, *Auguste Comte a vytvoření sociologie*, Rozpravy ČSAV 1963, 16—18.

revolučního pozitivismu je v podstatě Kantův »matematický předsudek« a »čistý rozum« a končil také fiaskem jako v Německu — Comte sám se stal fetišistou, divoký romantism následoval tu i tam. I na tu slavenou jasnost francouzskou musí se dát pozor!« (tamtéž, 123—124.)

Právě toto Masarykovo hledisko přibližuje nám základní Masarykův filosofický postoj: Masaryk postřehl úskalí starého racionalismu, který není s to postihnout moderní problematiku a snadno se převrátí ve svůj opak: „Racionalistický ďábel se mění v emocionálního belzebuba“. Z tohoto hlediska se Masaryk rozchází se dvěma nejvlivnějšími filosofickými proudy 19. století — s pozitivismem a s filosofií typu Schopenhauerova iracionalismu.<sup>14)</sup> Masaryk podle tohoto obrazu chápe marxismus jako nesourodé spojení starého racionalismu (osvícensko-pozitivistického) s romantismem (momenty mýtu, antropomorfismus), a v tomto duchu též formuluje si základní filosofický problém jako spor mezi subjektivismem a objektivismem. Perspektiva „nových možností“ kapitalismu na počátku století,<sup>15)</sup> perspektiva (a později i realita) nových možností našeho národního vývoje, kritika polofeudálních vztahů v monarchii i domácí malosti, nové funkce státu a moderní vědy — to vše mluvilo pro hodnotu racionálního poznání a na jeho základě kladlo do popředí instrumentalitu věd a racionálních metod. Zároveň však tato fáze vývoje společnosti, vědy a kultury plodí krize a s nimi hledání hodnot, cílů, smyslu dění. Toto napětí je moderní a ještě v ostřejší podobě charakterizuje 20. století, zvláště s ohledem na rozvoj vědecko-technické revoluce. Masaryk je moderní v tom, že tyto otázky klade (ovšem v podobě úměrné tehdejší problematice). Dále se však nedostává, snaží se pouze zmírnit rozkmit mezi těmito dvěma póly teorie a praxe — mezi rozumem a prožitky, poměry a člověkem, mezi nezbytností rozvinout empiricko-racionální analýzy jednotlivých stránek společenské skutečnosti a nemožností postihnout těmito prostředky racionálně totalitu světa. Protože však Masaryk nebezpečí „teilsystémů“<sup>16)</sup> tuší a chce je překlenout, nemůže z těchto základů dojít jinak než k prázdné totalitě (tzv. hledisko věčnosti je právě prázdnou totalitou), k roztržce mezi hlediskem částí a hlediskem totality, k rozpojení koncepce a metody: „Metoda musí být věčná, vědecká, realistická, ale celek, cíl, koncepce — to je věčná báseň.“

Masaryk si tyto klíčové filosofické otázky nikdy neformuloval v rozvinutější teoretické podobě (a snad k tomu tenkrát u nás chyběly širší historické a kulturní předpoklady); vnitřní rozpory jeho filosofického stanoviska ještě více vynikly tehdy, když se Rádl pokusil vyjít z Masarykových otázek a dát jim teoretičtější podobu. Masaryka nezaujaly teoretické pokusy jeho současníků (ačkoli dnes mají pro řešení těchto otázek klíčový význam): teoretickou dialektiku považoval za slovní hříčky (výjimku tvoří Masarykova pozornost k filosofii dějin — Vico) — ačkoli v novější fázi vývoje nemarxistické filosofie sílí vědomí, že bez dialektiky to nepůjde — a Husserlova snaha o nové racionální metody, o řešení otázek smyslu, významů, praxe šla mimo Masarykovu pozor-

<sup>14)</sup> K charakteristice iracionalismu i z hlediska hodnocení Masaryka viz: L. Nový, *Problémy kritiky iracionalismu*, Otázky marxistické filozofie, č. 6, 1964.

<sup>15)</sup> Viz L. R i c h t a, O podstatě sociologické a filosofické soustavy „masarykismu“, ve sb. *Filosofie v dějinách českého národa*, Praha 1958.

<sup>16)</sup> Mám na mysli pojetí racionality jako empiricky založených dílčích systémů — jak o něm mluví L u k á c s v knize *Geschichte und Klassenbewusstsein* na základě podnětů Marxových.

nost, ačkoli Husserl a Masaryk byli v blízkých osobních vztazích a měli společného učitele Brentana.<sup>17)</sup>

Celková pozitivistická orientace Masarykovy filosofie s moderně naznačenými problémy (kritika scientistního pojetí světa jako světa bez člověka, poznání — hodnocení, dějiny a struktura osobnosti, problém revoluce, vztah etika-politika-sociologie, historická role dělnického hnutí a marxismu, problém mýtů aj.) a s nemožností řešit je na základě jeho teoretických stanovisek vytvořila v naší filosofické kultuře spíše nové plodné duchovní klima než vyhraněná teoretická východiska pro další vývoj české filosofie. Tím spíše vystoupily do popředí dvě dominanty Masarykovy filosofie, které byly úzce spjaty se zaměřením a praktickými snahami Masaryka a znamenaly „konkrétnější“ podobu základní polarity jeho myšlení: *filosofie člověka* a *filosofie dějin*. Filosofie člověka je základem Masarykovy koncepce humanismu a filosofie dějin organicky ústí v politickou koncepci demokracie. Po této stránce je charakteristika Masaryka jako „filosofa humanity a demokracie“ (např. J. Král) přesná, i když svého času přešla do fondu žurnalistických frází.

## II.

### Masaryk, humanismus, marxismus

Filosofie člověka tvoří konstantní složku Masarykovy filosofie, prokazatelnou ve všech fázích vývoje Masarykových názorů. Masarykovo dílo jako celek nevyznačuje se soustavným a systémotvorným úsilím na poli čisté filosofické teorie. Mluvíme-li proto o Masarykově „filosofii člověka“, nemáme na mysli konstituování nových teorií člověka, nýbrž spíše jistý filosofický postoj, který se ve svém zaměření ubírá právě tím směrem, kterým později pracuje tzv. filosofická antropologie anebo početné soustavy antropologické filosofie: problematika člověka je ústředním tématem Masarykovy filosofie (jak ostatně konstatoval výslovně již Zd. Nejedlý),<sup>18)</sup> Masaryk se snaží pojmut problémy denního života člověka jako problémy filosofické (propřétání filosofie člověka se sociologií a psychologií je ostatně charakteristické pro filosofie člověka, nemluvě o podílu psychologie na filosofii existencialismu), k tematice „člověk“ směřují všechny jeho úvahy včetně úvah gnoseologických, a to i tam, kde zdánlivě vystupují u Masaryka do popředí problémy metodologické nebo přímo filoso-

<sup>17)</sup> V poznámce o vztazích Masaryka a Husserla, které začaly v době jejich studií v Lipsku, mluví V. K. Škrach (*Masarykův sborník III*, 367), dokonce o vlivu Masaryka na zaměření Husserlova filosofického studia: Masaryk prý mu poradil studovat novověkou filosofii, zvl. Descarta, anglický empirismus a Leibnize, upozornil ho na Brentanovy přednášky (tj. na rozhodující zdroj Husserlovy filosofie) a způsobil Husserlův přechod k protestantismu. — Snad by o tom řekla více pozdější — i poválečná — korespondence Masaryka s Husserlem, o níž se Škrach též zmiňuje. Vzhledem k povaze Masarykovy filosofie a celého jeho vývoje lze předpokládat, že šlo spíše o vztahy osobní, nikoli o myšlenkové filiace. — Jestliže i tyto osobní vztahy přispěly u nás k rozšíření studia Husserlovy filosofie, jak uvádí Z. Nejedlý („Měli jsme to neštěstí, že Husserl v mládí byl spolužákem Masarykovým. Obrátil se proto na svého slavného spolužáka, když se stal prezidentem, a ten z úcty k jejich společnému vídeňskému profesoru filosofie Fr. Brentanovi ujal se někdejšího kolegy, a Husserle dostal u nás jakési domovské právo. I ve filosofii.“ — *Slovo o české filosofii*, Var 1950, č. 1, 6), pak to můžeme považovat za pozitivní jev, nikoli za neštěstí. Skutečnost, že Husserl zaujal v soudobé filosofii tak vlivné postavení, vyvrací Nejedlého soudy o neplodnosti tzv. školské filosofie a i jinak nabádá nás k obezřetnosti při hodnocení kultury.

<sup>18)</sup> T. G. Masaryk, I. díl, 1949, 374.

fické problémy matematických a přírodních věd (Konkrétní logika). Ústřední téma „člověk“ formuluje Masaryk od počátku (od Sebevraždy 1881) jako problém duchovních krizí člověka a jeho světového názoru, jako problém psychologické a světonázorové desintegrace osobnosti člověka. Toto hledisko trvá v celém průběhu Masarykova života, i když se s rostoucím vědomím širších souvislostí těchto krizí člověka rozšiřuje o pozornost k aspektům politickým a sociálním (tento aspekt dokonce jakoby později převažoval, neruší však centrální antropologický zřetel, tak jako naopak vědomí sociálních a politických souvislostí objevuje se již na počátku, např. v Sebevraždě, i když zatím v zárodečné podobě a bez střetnutí s marxismem).

„Krizovým“ postavením otázky vyjařuje Masaryk dobovou tendenci, kdy se člověk stává sám sobě problémem (hádankou), snaží se v dobových jevech vidět situace obecně lidské, zajímají ho — nikoli bez vlivu náboženství — právě trvalé složky života člověka a je velmi charakteristické, že v tom se ocitá v myšlenkovém kontaktu s dramaty Shakespearovými, s filosofií Pascalovou a zvláště s dílem F. M. Dostojevského, které se právě pro tyto své rysy zaktualizovalo na situace člověka 20. století.

Z moderní problematiky člověka najdeme u Masaryka nemálo témat. Ve stručných tezí uvedu alespoň některá z nich:

a) Člověk jako ústřední téma všeho filosofického, vědeckého a kulturního snažení; etika jádrem filosofie; politika, dějiny a mravní hodnocení.

b) Téma totálního člověka, osobnost a její struktura, desintegrace i harmonizace; člověk a instituce.

c) Téma společenské a filosofické úlohy ideologií (vyjádřeno u Masaryka jako problém mýtů, antropomorfismu a fetišismu).

d) Kritika fetišizace rozumu, vědy, společenských zákonitostí, „poměrů“, faktů; v dějinách nic „se“ nestane, ale člověk to musí udělat (srovn. s teoretičtější podobou, v jaké vysloví tuto myšlenku fenomenologie, podle níž „factum“ = „actum“).

e) Téma aktivity člověka, osobnost a dějiny („Já jsem také historie“), téma mravní volby a nepřenosné osobní odpovědnosti člověka.

f) Metodický předpoklad, že obraz člověka, vytvořený moderní literaturou, má nemalou hodnotu sociologického faktu než fakta politické nebo ekonomické či demografické povahy.

Zaměření Masarykovy koncepce problematiky člověka opravňuje nás k tomu, abychom Masarykův humanismus nepovažovali za pouhé pokračování humanismu reformačního nebo osvícenského (Herder) anebo za pouhou českou (a ovšem nedokonalou) variantu Comtova „náboženství humanity“. Sílicí zřetel Masaryka k sepětí humanismu s problematikou politickou a sociální odlišuje Masaryka i od běžných hledisek náboženského humanismu tehdejších církví (i když vnitřní sebekritika církví je tehdy již jednotlivými představiteli připravena, např. Kierkegaardem, ale to je opět jako v případě Dostojevského jeden z těch zjevů 19. stol., který se dočká širšího ohlasu a filosofického zhodnocení až ve 20. století). Masarykovo postavení problémů (méně již jejich řešení) předznamenává problematiku člověka 20. století, která bude rozvinuta a na vyšší filosofické úrovni podrobněji propracována filosofickými antropologiemi.

Ve sporu o pojetí humanismu a metody řešení humanisté Masarykovi vždy vytýkali, že chápe člověka příliš abstraktně, nehistoricky, že přezírá třídní rozvrstvení lidí a úlohu jejich zájmů, a že proto jeho humanismus je pokrytecký, moralistní a má přímo funkce kontrarevoluční (zastírá nehumánnost

a nemorálnost kapitalismu a považuje revoluci proti němu za nehumánní a nemorální). Není pochyb o tom, že Masarykovo pojetí humanismu a jeho zapojení do kontextu Masarykovy politické ideologie i praxe vycházelo z rozdílných, v mnoha případech přímo opačných hledisek než stanoviska socialistické levice a ovšem než stanoviska tehdejšího marxismu. Masarykovo hledisko reformismu, v nejlepším případě hledisko buržoazně demokratické levice schopné dohodnout se se socialistickými stranami nemohlo se nedostat do konfliktu se snahami revolučními a s teorií marxismu.

Přes nespornost tohoto základního faktu a konfliktu, který se u nás postupně rozvíjel,<sup>19)</sup> se nedomnívám, že toto politicko-ideologické hledisko stačí vyčerpat. Samo hodnocení Masaryka jako politika, zvláště v období I. světové války a I. republiky, není dosud všestranně provedeno, archivní materiály nebyly zpracovány, vydány a zhodnoceny. Zatím se ukazuje, že bude nutné diferencovaně analyzovat různé aspekty jeho praktické politiky (např. opouští se dnes příliš jednostranné hodnocení jeho podílu na vzniku samostatné ČSR; jeho snahám se připisoval pouze antikomunistický a ve vztahu k západním velmocem služebný význam) i politické ideologie.<sup>20)</sup> Tím spíše nepostačí odbýt těmito hledisky Masarykovu filosofii, nepostačí konfrontovat Masarykovu filosofii člověka s politickou praxí první republiky anebo dokonce celý význam Masarykova myšlení hodnotit pouze z hlediska pozdějšího postavení Masaryka jako presidenta ČSR.

V jedné věci — zůstaneme-li na poli čistě politickém — však již dnes lze s jistotou konstatovat pozitivní ideové působení Masarykovy filosofie člověka, a tím je její nesporný antifašistický vliv — fakt, který později, od 30. až do 50. let hrál po mém soudu závažnou a nedocenenou roli.<sup>21)</sup> Masarykova koncepce člověka, úzce spojená s koncepcí demokracie, se všemi svými slabiny a vadami, kritizovatelnými ve vnitřním sporu o další vývoj republiky, byla v teoretickém a praktickém ohledu v příkrém rozporu s teorií a praxí fašismu a stala se významnou ideologickou silou, která postavila většinu našeho národa proti fašismu, ve Španělsku i za okupace.

Důležitým ukazatelem pro nutnost širšího zhodnocení významu Masarykovy filosofie člověka může být její vliv na českou (i slovenskou) kulturu, na její humanistickou, demokratickou a později antifašistickou orientaci, na levicové smýšlení většiny inteligence. V ovzduší Masarykova myšlení — kromě silného vlivu socialistických myšlenek, reality Sovětského svazu a jeho nové kultury — vyrůstala významná díla české literatury a umění, která nastolila otázky širokého dosahu a trvalé hodnoty, pro něž se stala živou součástí i naší kulturní přítomnosti (např. K. Čapek, Fr. Langer, Osvobozené divadlo, F. X. Šalda,<sup>22)</sup>

<sup>19)</sup> Závisel na rozvoji vnitřních konfliktů, na formování komunistického hnutí, na stupni osvojení marxismu i na tom, jak postupně opadávaly iluze o charakteru republiky. a beze zbytku určit naši hodnotící pozici vůči Masarykově filosofii.

<sup>20)</sup> Jediná práce, která se touto tematikou speciálně zabývá [Z. Jičínský, *K politické ideologii buržoazní ČSR*, NPL 1965], diferencovaný přístup bohužel neuplatňuje.

<sup>21)</sup> Mám tím na mysli např. skutečnost, že orientace komunistického hnutí na široce založený boj proti fašismu otevírala možnosti nejen pro získání politické hegemonie v úzkém smyslu, ale — ve smyslu Gramscioho koncepce — i na poli kultury (kde fašismus znamenal ohrožení základních hodnot národní a světové kultury).

<sup>22)</sup> Přitom myšlenkové zaměření díla většiny těchto umělců bylo v 50. letech přijímáno nepříznivě (zvl. K. Čapek); oceňujeme-li dnes tyto kulturní hodnoty, je tím dán další nepřímý důkaz ve prospěch zásady, že opomíjení širších kulturních významů Masarykova díla není déle možné (a to tím spíše, že Nejedlý např. před válkou hodnotil Masaryka pozitivněji než K. Čapka).



abych uvedl alespoň některá jména reprezentující často velmi rozdílné útvary kulturní tvorby). Bylo by ovšem bláhové dokazovat, že tvorba těchto umělců pouze ilustrovala Masarykovo myšlení. Chci pouze říci, že Masarykovo myšlení posilovalo v celé naší kultuře humanistické tendence, projevovalo se v zřeteli k prostému člověku, v odporu k fangličkářství, nacionalismu, mýtům, zkrátka v zaměření kultury, které bychom mohli nazvat civilním humanismem.<sup>23)</sup>

Úzce politickými hledisky a „žakovskými“ vztahy nelze tím spíše měřit vliv Masarykova humanismu na vývoj vlastní české filosofie. Mnoho filosofů se vyvíjelo jiným směrem, šlo dál, pracovalo teoretičtěji a filosofičtěji, opíralo se o významnější představitele evropské filosofie. Avšak i zde česká filosofie a sociologie v rozdílných představitelích projevuje zřetelný vztah k humanistickým aspektům Masarykovy filosofie (a to i při kritickém vztahu k Masarykovi — J. L. Fischer): v celkové struktuře Rádlovy filosofie, v pracích J. B. Kozáka, v zaměření a dalším vývoji Hromádkovy teologie, v zřetelích politických, etických, světonázorových u představitelů českého pozitivismu (Krejčí, Tvrdý), v české sociologii (zvl. v etickém aspektu Bláhovy sociologie) i v práci pražského filosofického kroužku. Značné působení Masaryka projevilo se v tom, že u nejdůležitějších filosofických proudů nenalzáme biologizující mýty, snahy o fetišizaci státu, filosofický aristokratismus, lhostejnost k širším problémům politickým, sociálním, pedagogickým, etickým. Masaryk poskytl jistý myšlenkový rámec, který naši kulturu rozhodně nepostavil někam na evropskou periferii.

Těchto několik aspektů Masarykova myšlenkového vlivu jsem chtěl připomenout ve prospěch tvrzení, že při jeho hodnocení nevystačíme s úzce pojatými politickými hledisky. Masaryk nebyl pouhým českým Chamberlainem, Keren-ským anebo Rooseveltem, pouze postavou na politickém kolbišti, nýbrž zaujímá významné místo v české kultuře,<sup>24)</sup> pro něž jsme povinni najít věcné a kladné hodnocení, i když politická struktura, jejímž byl nejvyšším představitelem, patří již dávné minulosti.

Masarykův humanismus, Masarykovo pojetí člověka mělo a má své hranice, pro které by byl návrat k Masarykovi neplodným utopismem.

První závažnou mezí Masarykovy koncepce člověka — mezí, pocíťovanou již na počátku první republiky — je nedostatek teoretičnosti a filosofičnosti. Masaryk otevřel v mnoha ohledech cestu českému filosofickému a sociologickému myšlení 20. století, avšak filosofie nemohla se na tomto stadiu zastavit. Zastírat tuto skutečnost znamenalo by posvěcovat u nás tradiční a škodlivou nechuf k obtížné systematické práci na poli filosofické teorie,<sup>25)</sup> omezovat filosofii na životní maxima a zapomínat na nezvratný fakt, že již v době Masarykově a tím spíše později vytvořilo se množství propracovaných nemarxistických filosofii,

<sup>23)</sup> Mezery našich znalostí o konkrétních souvislostech mezi Masarykem a tvorbou našich umělců pocházejí zejména z 50. let: historická a memoárová literatura, edice a jiné publikace z té doby se pochopitelně zmínkám o Masarykovi vyhýbají.

<sup>24)</sup> Nepůsobí nijak násilně, jestliže F. X. Šalda v r. 1935 znovu přetiskuje starší stat z roku 1910 „T. G. Masaryk v moderní kultuře české“.

<sup>25)</sup> Masarykův odpor (téměř programový) k systematické filosofii a filosofické subtilitě našel svérázné pokračování v boji Z. Nejedlého proti tzv. školské filosofii a v dogmatické kritice teoretické filosofické práce, tentokrát již přímo na půdě marxismu a ve jménu „praxe“.

jimž se Masarykova filosofie člověka nemůže vyrovnat (Max Scheler, existencialismus, fenomenologie aj.).

Druhou mezi Masarykovy koncepcí člověka, podstatnou právě z hlediska našeho tématu, je nedocnění humanistického smyslu marxismu a možnosti jeho demytologizujících funkcí v teorii i praxi. Masaryk nepřehlédl, že marxismus chce být „reálným humanismem“.<sup>26)</sup> Masaryk to však pokládal spíše za nedůslednost nebo zbytek feuerbachovství a v pochopení teorie marxismu nedostal se za obraz marxistického myšlení, poskytovaný II. internacionálou, na rozdíl od myslitelů, vycházejících z jiných společenskopolitických pozic a z jiných zdrojů teoretického myšlení (např. Lukács). Poslední fakt upozorňuje nás znovu na nedostatek teoretičnosti Masarykovy filosofie: studium novější a teoretičtější filosofie (např. německé duchovnědy, Hegelovy filosofie a novohegelovství) lépe umožňovalo — a to i nemarxistickým myslitelům — pochopit význam a modernost kritických teoretických funkcí marxismu (pro sociologii vědění, pro historiografii apod.) a nevidět v něm pouze pozitivistický fatalismus, vulgární materialismus, amoralismus nebo novou mytologii.

Hranice Masarykova stanoviska projevují se nakonec i v pojetí marxismu jako nekritické mytologie a celého hnutí jako teokratické rebelie proti teokracii. Bránilo mu pochopit „manipulativnost“ 20. století, skutečný mechanismus ekonomických a politických sil, rozehrávaný za kulisami slov. Morální odsudek machiavellismu, odpor proti revoluci a proti marxismu jako teorii politicko-mocenské strategie vyjadřoval hranice Masarykova obrazu reality 20. století. Masaryk nedocnil skutečnou váhu třídních interesů, mocenských zájmů, politických výpočtů — celé té mašinerie politiky, kterou se snažil vyjádřit Lenin, a která byla realitou 20. století a již nestačilo čelit mravním patosem. Tato realita sama zničila republiku, vedla ke druhé světové válce a rozštěpila svět. Stala se otevřenější, reálnější a cyničtější než mohlo Masarykovo myšlení teoreticky postihnout.<sup>27)</sup> I zde došlo k významným transformacím nemarxistického myšlení — směrem k analýze společenských mechanismů i nových situací člověka.

Ze všech těchto důvodů musel jít vývoj filosofického myšlení dále a jinam než Masaryk a tím spíše nemohlo nedojít k polemice marxistické. Dogmatismus však neumožňoval rozvinout samostatné tvořivé a marxistické pojetí člověka v konfrontaci s masarykovskou tradicí. Macešský vztah k Masarykovi byl tu pouze odvozen z mnohem tragičtějšího faktu — z macešského poměru marxismu k sobě samému. Tím snáze objevilo se vážné riziko, že s oprávněnou — avšak nedostatečně fundovanou — kritikou mezi Masarykova myšlení dojde (a částečně došlo ve vědomí lidí, v politické a právní teorii a praxi, v pojetí vědy a kultury aj.) k diskreditaci důležitých intelektuálních a mravních hodnot humanismu a demokracie (odbornost a demokracie, úcta k osobnosti a k názorům druhého, právní jistota, svoboda vědeckého bádání a umělecké tvorby, neokázalá občanskost aj.), příznačných jak pro kontinuitu českého myšlení, tak i pro tradice autentického myšlení marxistického.

<sup>26)</sup> V tom se ostatně v té či oné míře v naší kultuře a povědomí inteligence nikdy nesetřelo vědomí o humanistických cílech marxismu: dlouho se však pohybovalo na úrovni pocitu, že marxismus je humanismus, kterému „něco chybí“.

<sup>27)</sup> Vývoj moderního umění a literatury signalizoval hlubší krize, kritičtější situace člověka i tvořivější protest proti nim, než si Masaryk uvědomoval a než vystihuje jeho hodnotící termín „dekadence“ (k níž by potom patřili Modigliani, Erenburg i Picasso).

## Filosofie dějin

Druhá dominantna Masarykova myšlení — filosofie dějin — je rovněž velmi významným podkladem pro konfrontaci s marxismem, pro marxistický pokus o kritické vyrovnání s dosavadní českou myšlenkovou tradicí. Mluví pro to mnoho vážných důvodů.

Především *spojitost filosofie člověka a filosofie dějin v Masarykově myšlení*: filosofie dějin tu doplňuje a v jistém smyslu i koriguje koncepci člověka a Masarykův důraz na statiku, na neměnné hodnoty, na trvalé složky lidské existence. Filosofie člověka je naopak koncepcí, která vždy — i když v pozadí — leží v základech Masarykových úvah dějinně filosofických. — Konfrontace se nabízí tím spíše, že vnitřní souvislost mezi filosofií člověka a dějin je příznačná i pro marxismus, ba dokonce filosofie dějin tvoří výraznou složku *specificky marxistické koncepce světa* a v době Masarykově byla — na rozdíl od filosofie člověka — obecně pokládána za specificky marxistickou doménu. Filosofií dějin Masaryk beze sporu vchází do okruhu eminentně marxistické problematiky. — Zajímavost této konfrontace je navíc podtržena tím, že vzájemné přechody mezi filosofií dějin a filosofií člověka anebo dokonce vyústění antropologických východisek ve filosofii dějin jako v kulminačním bodu celé filosofie nacházíme v té či oné podobě u nejdůležitějších představitelů *moderní nemarxistické filosofie*: problematika dějin, dějinnosti, smyslu dějin u Heideggera, Jaspersa, Sartra, Merleau-Pontyho. — Kromě toho není snad třeba zdůrazňovat, že podoba Masarykovy filosofie dějin a její společenské funkce musí zajímat českého marxistu právě pro své výrazné *politicko-ideologické zaměření*, úzce spjaté jak s hodnocením politických snah a vývojových perspektiv v Masarykově době, tak i s úvahami o smyslu dějin ruských a zvláště českých, jimiž Masaryk výslovně navazuje na *tradiční* českou problematiku smyslu českých dějin, rozvíjenou zejména od doby národního obrození přes Palackého až do současnosti.

## 1.

Chtěl-li se Masaryk utvrdit ve své filosofii dějin, ve svém hodnocení dějinných proudů, jimž připisuje budoucnost (*demokracie metodou reformní*, opřena o tradice *protestantské reformace*) a které odkazuje do minulosti (*teokracie*, opřena o *katolický* typ náboženství a plodící *revoluce*), potom nemohl najít lepší předmět zájmu než Rusko. Zde byl typ „katolického“ náboženství a církevnictví (pravoslaví) nejvlivnější a nejkonzervativnější, teokracie zde byla — nejteokratičtější a zároveň revoluce — nejradikálnější ze všech zemí v Evropě. Masarykova filosofie ruských dějin přesahuje proto Rusko, „ruská otázka“ je sama již otázkou „Rusko - Evropa“, filosofie ruských dějin nemůže nebyť filosofií světových dějin, dovedenou až k problémům současnosti. Masaryk tu má možnost uplatnit všechny své základní myšlenky: odsouzení revoluce jako teokratické vzpoury proti teokracii, hodnocení marxismu (a materialismu) jako naivního realismu a „náboženství naruby“, pojetí diktatury proletariátu jako diktatury menšiny, mytizace mas, neomylnivci a sektářství atd. Má tu možnost rozvést své náměty proti marxismu a komunismu, které se nedaly uplatnit proti zakladatelům marxismu a komunismu (odtud Masarykova snaha prohlásit „bolševictví“ za naprostý odklon od marxismu), a dokazovat, že komunismus se nehodí pro vyspělejší podmínky Československa.

Základní vadou Masarykovy koncepce bylo hodnocení nejnovější fáze dějin jako sporu demokracie s teokracií. Tato formule byla příliš ovlivněna pohledem na pád Rakouska-Uherska a zejména carského Ruska, byla však příliš málo přiléhavá na poválečný vývoj Evropy, na problém koloniálních zemí, na vznik a vývoj fašismu a především na hodnocení role SSSR a komunistického hnutí. Masaryk nedocenil komunistické hnutí jako zápas o nové formy demokracie, o moderní průmyslovou a sociální strukturu, o novou kulturu a ovšem — jak už jsme uvedli — o nové pojetí humanismu. Je např. zajímavé, jak při paušálních kritikách „bolševictví“ sám často cítí, že se do jeho schématu nehodí Lenin. V polemice s ním a v nejostřejších kritikách „bolševictví“ je nucen právě u něho oslabit své oblíbené výtky a uznat Leninovu sebekritičnost, pracovitost, smysl pro politickou pružnost, věcnost.<sup>28)</sup>

Postupem času, kdy se s krizemi v kapitalistických zemích, s nástupem fašismu a s bojem proti němu stále více ukazuje, že SSSR a komunistické hnutí jsou trvalým faktorem dějin 20. století, mění svůj pohled na „Rusko“ nemálo těch, kteří byli myšlenkově Masarykovi blízcí (u nás např. J. L. Hromádka, Čapek při hodnocení nové ústavy SSSR r. 1936 anebo švýcarský teolog F. Lieb v knize *Cesty Ruska*). K pozoruhodným historickým faktům patří tu paradox, že na Západě roste povědomí o demokratických a humanistických snahách SSSR a komunismu právě v době, kdy se uplatňují nejtragičtější podoby stalinských deformací.

Naše snahy o historické objasnění těchto faktů nezbytně vedou k otázce, zda by z tohoto hlediska mohly mít pro nás Masarykovy rozborů ruských dějin poznávací hodnotu. Domnívám se, že k Masarykovi nutno přistoupit i zde diferencovaně; nelze hájit vše, co bylo předmětem Masarykovy kritiky.

Především považuji za nezbytné následovat Masarykova příkladu v položení otázky: pokusit se — ovšem na jiné politické, teoretické a metodologické základy — o historický a dějinně filosofický rozbor tak důležité fáze komunistického hnutí, jakou byl vývoj v Rusku a v SSSR, se zřetelem ke složitosti Ruska předrevolučního a porevolučního v celé historické šíři, tj. včetně kulturních dějin,<sup>29)</sup> i se zřetelem k vnitřním konfliktům ve vývoji sovětské společnosti, vědy a kultury po r. 1917. Toto studium, vedené věcným a odpovědným způsobem, může jen přispět k pochopení obtíží komunistického hnutí, zbavit stalinskou etapu iracionálnosti, právem zhodnotit obdivuhodné úsilí sovětského lidu a sovětských komunistů a najít přiměřená řešení pro dnešní dějinnou situaci.

Své oprávnění má otázka vztahu mezi marxismem a jeho podobou v Rusku, otázka vztahu mezi specifičností a mezinárodní hodnotou marxismu v Rusku a v SSSR. Také záměna materialismu za naivní realismus je dnes věcí nepopíratelnou, jakož i deformace v pojetí role politické strany a socialistického státu. Například i při veškeré naší kritičnosti k Masarykově schématu (teokracie revolucionářů proti teokracii carismu, naivní víra materialistů proti naivní víře pravoslavi) nelze popřít skutečnost, že polární protiklady se nejen vylučují, ale navzájem se též ovlivňují. Ve vývoji myšlení povaha filosofie

<sup>28)</sup> *O bolševictví*, 1921, str. 23, 24, 39; *Světová revoluce*, 1925, str. 212, 215, 571. I jinak Masarykovi nelze upřít střídmost při hodnocení situace v Rusku, věcný a široký rozhled po mezinárodních vztazích, znalost kultury jednotlivých států.

<sup>29)</sup> Srovn. např. publicistický pokus J. Karjakin a, *Antikomunismus, Dostojevskij a dostojevština* (Otázky míru a socialismu, 1963, č. 5), věnovaný předmětu, který má i pro hodnocení Masaryka značný význam.

protivníka spoluurčuje též povahu naší odpovědi. Bude to platit i pro vývoj marxismu: proti Masarykově ideologii vyrostl český marxismus a koncepce Nejedlého, proti Crocemu a na bázi hegelovských tradic formuje se marxismus Gramsciho, proti pravoslaví, ruskému machismu a na bázi tradic revoluční demokracie utváří se i filosofie Leninova. Protivníci jsou spojeni společnou historickou půdou.

Nezastaral ani problém Ruska a Evropy (příp. marxismu a evropské kultury), i když dnes působí v jiné podobě. Proti „Ostforschung“ je třeba zdůvodnit, proč marxismus (komunismus, SSSR) je také Evropa. Patří např. Dostojevskij k evropské nebo k ruské (ve smyslu „východní“) kultuře? Dostojevskij, který tak rád pracoval s vyostřenou polaritou Západu a Východu, Evropy a Ruska, stal se sám součástí evropské a světové kultury. Marxismus a komunismus nejsou „východní“ ideologií a hnutím proti evropské kultuře a tradici, nýbrž jiným polem evropské kultury, z níž vyrostli. Mají-li být nadále budoucností i pro Západ, musí hodnoty západní kultury asimilovat.

Podobně i studium některých „religiózních“ momentů ve vývoji komunismu a marxismu zasluhuje věcnější pozornosti než pouhé odmítnutí tohoto problému. V tom směru nutno využít podnětných myšlenek Gramsciho o obtížích boje za hegemonii, za překonávání dualismu „vysoké“ kultury a lidového vědomí, o možnostech přeměny samotné filosofie marxismu v „předsudek“ a v „pověru“ starého materialismu.<sup>30)</sup> Bylo např. vůbec možné pustit se do boje proti carismu, sledovat cíle tak vzdálené ruské skutečnosti, přemáhat nepředstavitelné obtíže i izolaci a nevnést do komunistického přesvědčení některé „religiózní“ nebo „mesianistické“ momenty?

Jestliže se při dnešní konfrontaci s Masarykem nadále objevují tak důležité a současné otázky, pak i při nesouhlasu s Masarykovou interpretací nelze popřít, že si položil vážné problémy.

Pro marxistického historika i filosofa je neméně důležitou otázkou Masarykova filosofie českých dějin. Bude ještě vyžadovat nemálo společné badatelské práce. Z hlediska účelu naší stati nebudu se zabývat rozbořem Masarykovy filosofie českých dějin, nýbrž soustředím se především na to, jak filosofové českých dějin hodnotili Masarykovo místo v našich dějinách.

Ve filosofii českých dějin — v souladu se svou filosofií dějin evropských — klade Masaryk oprávněný důraz na naši reformaci, zejména na husitství (teprve později bere v úvahu i vlivy osvícenské), a vyzdvihuje do popředí humanistický a demokratický ráz našich historických tradic. Původní nábožensko-mravní interpretaci husitství rozšiřuje o zřetel k jeho momentům sociálním a snaží se dokázat, že odkazem našich dějin jsou reformní metody historické aktivity (zde teprve později připouští taktiku násilnou, nepřejímaje ovšem nikdy revoluci socialistickou). Tím i Masarykova filosofie českých dějin — podobně jako dějin ruských — přesahuje rámec minulosti našeho národa, přechází v úvahy o jeho přítomnosti a budoucnosti, o jeho místě v soudobé „světové revoluci“, pojatém jako československá „neustále se reformující demokracie“ (v protikladu zejména k „bolševictví“).

Pro značný vliv Masarykovy filosofie českých dějin na politickou ideologii i na spory v české historiografii pokusili se představitelé českého marxistického myšlení o to, aby se s ní v obou směrech vyrovnali. Okruh problémů byl

<sup>30)</sup> Srovn. např. A. Gramsci, *Historický materialismus a filosofie B. Croce*, Nová mysl 1957, č. 12.

velmi široký: historická fakta a kompetentnost filosofie dějin; reformace či protireformace; češství-němectví; povaha české reformace a význam husitského hnutí (náboženský, národnostní, mravní či sociální?); místo a úloha reformace, osvícenství, katolické protireformace ve filosofii českých dějin; problémy metodologie: motivy náboženské, mravní, národnostní, sociálně ekonomické; mírná či násilná taktika (Rašín, marxisté, Masaryk); otázka vývoje Masarykových názorů (na taktiku, na úlohu osvícenství, na sociální aspekty husitství); celkové ohodnocení místa a pozic Palackého, Masaryka, Pekaře. Česká marxistická kritika, zejména Z. Nejedlý a K. Konrád, učinila nemálo pro marxistické zvládnutí alespoň základních aspektů této tematiky.

Kurt Konrad při své práci na dějinách husitského revolučního hnutí zajímá se o širší problematiku pojetí českých dějin a o metodologii historie. V té souvislosti věnuje ve svých konceptech<sup>31</sup> část výpisků a komentářů právě sporům o smysl českých dějin (Palacký, Masaryk, Pekař, Rašín, Goll, Slavík, Werstadt), které ústí v pokus o marxistické pojetí dějin, opřené o snahu tvořivě použít metodu historického materialismu. Klade-li např. proti metodě nemarxistické historiografie ideu třídního boje jako důležitý metodologický princip, nechápe myšlenku třídního boje dogmaticky jako schéma historické nutnosti, nýbrž právě naopak jako cestu k pochopení aktivity lidí v dějinách, k poznání struktury společnosti i filosofických, morálních, světonázorových projektů. V dějinných zápasech lidí vtiskuje se dějinám smysl, samy o sobě dějiny nemají smyslu. Toto pojetí zaměřuje Konrád proti vulgarizujícímu ekonomismu i proti pojetí historie jako čistě duchovních dějin.

Na tomto základě vyrůstá Konrádův obraz husitství jako významné periody našich dějin, k jejímž vrcholným projevům patří selsko-plebejský radikalismus táboritů a pražské chudiny vedené Janem Želivským. Zdůrazňuje sociální a třídní obsah husitské revoluce a jeho zprostředkovaný výraz v proudech náboženských. Touto metodou se zároveň v podání marxisty Konráda neruší duchovní a mravní odkaz husitství, dávající smysl boji proti fašismu „ve jménu demokracie skutečné a důsledné“.

Při hodnocení Masaryka Konrád nepochybuje o tom, že Masaryk je buržoazní myslitel a politik, který idealisticky chápe dějiny a podřizuje jejich chod nábožensko-etickému hledisku. Zároveň však Konrád chápe velmi dobře anti-fašistický smysl Masarykova myšlení, jeho místo na levici buržoazní demokracie a jeho snahu vyrovnat se s marxismem na základě znalostí, což klade Konrád do protikladu k obecně nízké znalosti marxismu i u těch, kteří se marxismus snaží vyvracet; proti nim právem vyzvedává mnohem teoretičtější a vzdělanější historiky evropské, kteří též dovedli lépe ocenit, příp. využít Marxových myšlenek (Troeltsch). Konrád však nepřilíš přesně označuje Masarykovu filosofii, resp. metodologii „za metodu povrchní francouzské sociologie a ještě povrchnějšího pragmatismu“ (pragmatismem je tu asi míněn prakticko-politický užitelný poměr Masaryka k historii, tedy spíše jistý postoj než filosofická idea). Celkově z toho vyplývá, že Konrád, počítaje Masaryka k buržoaznímu táboru, nepovažuje Masaryka za „zlého ducha“, nýbrž za kus historické epochy.

Obdobný obraz Masaryka podává Z. Nejedlý ve své velké monografii (T. G. Masaryk) a četných statích o Masarykovi i ve studiích věnovaných problematice

<sup>31</sup> *Dějiny husitské revoluce*, NPL, Praha 1964. — Již na jejich první uspořádání (R. Beck je připravil pro nakladatelství Naše vojsko r. 1950, vyšlo však pouze několik signálních výtisků) navazovala česká marxistická historiografie.

smyslu českých dějin.<sup>32)</sup> Již v roce 1913 vyslovuje se ke sporu o smysl českých dějin (k Masarykovi, Kroftovi, Gollovi, Pekařovi) jako historik: připouští Masarykovy odborně historické omyly, hájí však jeho právo na formulaci filosofie dějin, a navíc vykládá v této stati svůj vlastní „pokus o filosofii českých dějin“, který je psán ještě nemarxistou, avšak nalézáme tu již známý pozdější zřetel Nejedlého ke světské, nenáboženské, sociální a revoluční interpretaci husitství (spolu se zajímavým pokusem polemizovat proti chápání poreformační doby jako pouhého temna, jako přeryvu kontinuity našich dějin).

Po vzniku republiky řadí Nejedlý — stejně jako Konrád a dříve než on — Masaryka jednoznačně do tábora buržoazního, nesocialistického, avšak považuje ho za představitele jedné etapy ve vývoji české buržoazní společnosti, za dovršitele jejích snah a za analytika její krize. Snaží se tím Masaryka historicky umístit, „historizuje jej a tím ubírá jeho vlivu více síly než použitím neadekvátních prostředků“ (S. Strohs).<sup>33)</sup> Po II. světové válce pak Nejedlý dotváří (v jistém smyslu masarykovsky) až do socialistické přítomnosti filosofii českých dějin („Komunisté — dědici pokrokových tradic českého národa“) i filosofii dějin české filosofie („Slovo o české filosofii“).

Do přítomnosti sahá i vliv Masarykovy filosofie českých dějin na filosofii nemarxistickou, v jejíž transformacích projevují se historické přesuny od doby, ze které vyrůstala Masarykova filosofie dějin.

Emanuel Rádl, jedna z vůdčích postav české filosofie mezi dvěma válkami, byl snad jediným Masarykovým „žákem“ v tom smyslu, že svým osobitým způsobem navazoval na všechny základní motivy Masarykova myšlení. Jeho prodloužení Masarykových úvah působí konzervativněji, což nevyplyvá po mém soudu z toho, že by snad Rádl měl pravcovější politické názory než Masaryk, nýbrž z toho, že Masarykova východiska i metoda postavila Rádla v nové situaci mezi dvěma válkami před pesimističtější pohled na tehdejší krize. Rádl je teologičtější a posunuje těžiště své filosofické koncepce poněkud jinam než Masaryk. Zesiluje Masarykův dualismus imanence dějin a transcendence nadčasové pravdy a mravnosti; dějinnost je u Rádla relativnější a naddějinnost absolutnější než u Masaryka. Tematika filosofie dějin hraje u Rádla pod vlivem Masaryka značnou roli: přispěla ke korekci původního Rádlova zaměření na filosofii biologie a projevila se i v přímých úvahách Rádlových o filosofii dějin, ať již šlo o filosofii českých dějin (O smysl našich dějin), o problematiku Západ — Východ (Západ a Východ) nebo o vztah Češi - Němci (Válka Čechů s Němci), aktualizovaný zejména fašistickým ohrožením naší republiky.

Možné dotvoření Masarykovy filosofie dějin do naší současnosti nacházíme u J. L. Hromádky. Převažují v něm sice specifické zřetele teologické, tím však se obraz pohybu masarykovského myšlení nezkrsluje, protože Hromádkovo pojetí teologie umožňuje, aby se teolog, akcentující zřetele ortodoxní teologie a transcendentnost boha mnohem více než Rádl (a ovšem než Masaryk), pustil s minimem zábran na pole vysloveně neteologické. Hluboké transformace ve světovém vývoji od II. světové války posunují dokonce Hromádkovo myšlení blíže k Masarykovi než k Rádlovi v tom smyslu, že filosofie dějin hraje u teologa Hromádky větší roli než u filosofa Rádla.

<sup>32)</sup> *O smyslu českých dějin*, Praha 1952.

<sup>33)</sup> *Česká marxistická filosofie do roku 1938*, Filosofický časopis 1965, č. 4, 583. Zde najdeme i jiné podnětné Strohsovy poznámky k marxistické interpretaci sporu o smysl českých dějin.

Hromádka totiž — vycházejí ze svého přirozeného primárního zájmu o situaci církvi, o vztah církev - svět — rozšiřuje svou filosofii církevních dějin (včetně českých, tj. nezbytně i včetně jisté formy filosofie českých dějin) v obecnou filosofii dějin, resp. ve filosofii současné epochy. Masarykův podíl bych tu viděl zejména ve snaze klást si dějinně filosofické a přímo politické otázky se značnou dávkou kriticismu. Pro historii vlivu Masarykova myšlení je zde pozoruhodný zejména fakt, že od rámce Masarykovy filosofie dějin může nemarxistický a nekomunistický myslitel jít poměrně daleko ve vědomí společenských změn (což je nepřímý důkaz o možnosti progresivních transformací Masarykovy myšlenkové tradice). Základní obrysy Hromádkovy filosofie současných dějin by se totiž daly shrnout asi do těchto myšlenek: skončilo konstantinovské období světské moci církve; život společnosti v polovině 20. století se neodvratně a stále více sekularizuje; pojem křesťanského státu (a analogicky: křesťanské společnosti, křesťanské civilizace) zastaral, protože končí hospodářská, politická a kulturní hegemonie Západu; komunismus, SSSR a nastupující rozvojové země působí na dějiny 20. století jako jejich trvalý faktor; mírové soužití, jediné možné východisko, zahrnuje v sobě nutnost překonat antikomunismus včetně antikomunismu nábožensky motivovaného; tím se neruší svébytná pozice teologa vůči komunismu a marxismu, specifičnost příspěvku teologie k zápasům o humanizaci světa.<sup>34)</sup>

Svým vlivem na českou nemarxistickou filosofii i na formulaci samostatných hledisek marxistického pojetí českých dějin znamená Masaryk důležitou etapu v přechodu od Palackého pojetí českých dějin k pojetí marxistickému. Ve sporech o smysl českých dějin nezaujímal Masaryk stejné místo jako historikové Pekař nebo Goll, tj. pro nás není již jen autorem jisté filosofie českých dějin, nýbrž zároveň politikem, který se snaží svou koncepci realizovat. Je tedy osobností českých dějin jako Palacký. Nelze podat kritiku Masaryka a jeho filosofie českých dějin, aniž bychom nevyložili naši vlastní filosofii českých dějin, jejíž součástí bude — s Palackým — i osobnost Masarykova.

## 2.

Tradičním termínem „filosofie dějin“ lze označit — na rozdíl od historické vědy — jeden z hlavních úseků základní filosofické tematiky, jdoucí za hranice jednotlivých speciálních věd o společnosti a dějinách (historické disciplíny, ekonomie, sociologie, dějiny kultury) a zabývající se *teorií dějin*, která zahrnuje problém ontologický (co jsou dějiny a jak jsou možné),<sup>35)</sup> gncseologický (co o nich víme, co o nich můžeme vědět, s jakou jistotou, jakými poznávacími prostředky atd.) a aspekt praktický (jak se dějiny tvoří), aspekt, úzce související s oběma předchozími; v nich je kromě toho obsažena i problematika antropologická (povaha bytí, poznání a aktivity člověka). Druhá rovina dějinně filosofické problematiky vychází z předchozího okruhu problémů (zvláště z otázky smyslu dějin, tj. otázky nejen po „logice“ vývoje dějin, nýbrž i po jejich hodnotě), má však mnohem „konkrétnější“ podobu: od otázky po smyslu dějin (příp. po smyslu světového vývoje a života člověka) k otázce po *smyslu*

<sup>34)</sup> Momenty kontinuity a diskontinuity ve vývoji od Masaryka k Hromádkovi pokusil jsem se blíže určit ve stati *K filosofii a teologii českého protestantismu (Masaryk, Rád, Hromádka)*, Sborník prací fil. fak., B 10, Brno 1963.

<sup>35)</sup> Srov. rozlišení předmětu historie a filosofie v knize K. K o s í k a, *Dialektika konkrétního*, Praha 1963, 158.



*dosavadních dějin*, omezených nějak *časově* (např. od středověku po současnost) nebo *prostorově* (oblast společné kultury, kontinent, stát, národ).

Z tohoto velmi rámcového dělení je patrné, že Masaryk pěstoval především „konkrétní“ podobu filosofie dějin: problematika vývoje evropských dějin (od reformace jako jejich výchozího bodu až po současnost), otázka smyslu českých dějin („Česká otázka“), vývojových tendencí novodobých ruských dějin a odtud přes problém „Rusko a Evropa“ k otázce soudobých světových dějin první třetiny 20. století („Světová revoluce“).

Přítom je třeba uznat oprávněnost námitek odborných historiků (uznává je např. již Nejedlý v r. 1913) proti Masarykově výběru historických faktů a proti některým jeho interpretacím (např. kritika Masaryka za nedocení role osvícenství v našich dějinách nebo poukazy Trockého na nesoulad mezi koncepcí ruských dějin, založenou na Dostojevském, a Masarykovým výkladem starších period dějin Ruska). Masaryk se většinou opírá především o dějiny kultury (což jest postup sám o sobě velmi záslužný, zejména tím, že čelí zúžení historické práce na politické a právní dějiny) a tím výslednice jeho úsilí nabývá povahy filosofie dějin. Nejde tedy o odborně historickou syntézu.

Mnohem více přihlíží Masaryk — vedle dějin kultury, zejména dějin filosofie, literatury a náboženství — k aspektům sociologickým, případně — moderněji řečeno — též k momentům sociálně psychologickým. Sociologie se tu uplatňuje v širokém slova smyslu, spíše ve svých dějinně filosofických základech než v podobě empirické sociologie. K této lze počítat nanejvýš spis o sebevraždě a propedeutický výklad Rukověti sociologie. V tom smyslu založil Masaryk českou sociologii spíše tím, jaký význam sociologii přikládal v moderní společnosti, než vlastní badatelskou prací speciálně sociologické povahy. Při pozdějším procesu zempiričtění české sociologie však Masaryk pozitivně působil tím, že sociologii odkazoval na nutnost hlubších filosofických základů. V tom tkví aktuální rys Masarykova myšlení, srovnáme-li ho se současnými snahami na Západě vypracovat solidnější dějinně filosofické základy sociologie. Masaryk je navíc moderní i tím, že dovádí filosofii dějin až do současnosti a nejbližší budoucnosti, k filosofii epochy,<sup>36)</sup> a co do záběru (méně již ve svém konkrétním obsahu a ve stupni teoretičnosti) lze ji srovnat s dnešními pokusy o filosofii epochy (Mounier, Jaspers, Guardini aj.).

Věnuje-li Masaryk mnohem méně pozornosti vlastní teorii dějin, pak to ještě neznamená, že by žádnou neměl. Zabýval se jí také — zejména při kritickém střetnutí s marxistickým pojetím dějin —, při její realizaci ukazují se však opět hranice Masarykovy teoretické filosofie. *Východiskem* jeho filosofie *dějin* je koncepce člověka, formulovaná výslovně *protihistoricky*: Masarykův důraz na statiku, „věc samu“, trvalé složky života člověka a trvalé hodnoty projevuje se v myšlence, že člověk v dějinách zůstává stále týž, psychologie člověka má být klíčem k pochopení společnosti a dějin. Za těmito snahami proráží neustále problém hodnot a dějin (problém, který je dodnes teoretickým oříškem) i pokusy o nouzová řešení, jakými je „hledisko věčnosti“ nebo odkaz

<sup>36)</sup> Filosofii epochy rozumím úvahy o povaze dnešní doby, o jejích vývojových tendencích, o typu jejího člověka — krátce pokusy dovést filosofii dějin k přítomnosti a blízké budoucnosti a naopak — situovat přítomnost (přesněji: nedávnou minulost a blízkou budoucnost) do historie. Zcela jiný význam má termín „filosofie epochy“ u J. P. Sartra, který tak označuje ten typ filosofie, v níž se nejadekvátněji vyjádřily rysy epochy, filosofie, která je teoretickým vědomím epochy, např. marxistická filosofie pro poslední století.

na „prozřetelnost“. Přitom se Masaryk vlastně neustále dovolává dějin (rozpor, na který upozornil již J. L. Fischer), závaznosti poznaného smyslu dějin apod. Tento bludný kruh vyrůstá z rozpojení Masarykovy filosofie člověka a filosofie dějin (na toto rozdvouzení navázal zejména Rádl), které bylo neustále prohlubováno rizikem, že přejde v pouze utilitární politickou ideologii, v manipulativní sociologii a v koncepci humanismu, která při vši upřímnosti bude pouhou kompenzací této utilitárnosti a manipulativnosti.

Masarykovu filosofii dějin lze ovšem odbýt a její úskalí zdánlivě vysvětlit tím, že nemá s vědou nic společného: není to vědecký rozbor, nýbrž pouze politická ideologie, přizpůsobená proměnám Masarykovy politické praxe. Marxismus — tak lze pokračovat v této úvaze — ostatně neuznává žádnou filosofii dějin. Pojem filosofie dějin pokládá za součást pojmové aparatury nemarxistického myšlení, a to ještě spíše jeho starších fází. „Filosofie něčeho“ (filosofie umění, filosofie přírody) prozrazuje vždy spekulativnost myšlení a neschopnost řešit daný problém vědecky; patří k přežitkům staré metafysiky. My naproti tomu řídíme se vědou a vědeckou filosofií. Vědecká filosofie stanoví nejobecnější zákony pohybu dějin, speciální společenské vědy pak na jejím základě poskytují dostatečnou oporu našemu jednání.

Tento myšlenkový pochod, odmítající možnost marxistické filosofie dějin, považují za nesprávný. Domnívám se, že marxistická filosofie dějin má své oprávnění, a to nejen jako teorie dějin (jako marxistické pojetí dějin), nýbrž i v rovině konkrétnější, kdy dotváří práci historiografickou několika směry: jistým způsobem hodnotí průběh dějin včetně zvláštního zřetele k vědomí epoch, k ideálům a jejich výsledkům (v tom smyslu existuje úzká vazba filosofie dějin na dějiny filosofie jako koncentrovaného teoretického vědomí epochy); koncipuje určité vývojové tendence současné epochy do budoucnosti; oba předchozí aspekty činí součástí jistého projektu, tj. vyjadřuje určité cíle dějinné aktivity. Pctud je ústředním problémem filosofie dějin otázka smyslu dějin. V marxistickém smyslu je ovšem zbhavena teologického zřetele, např. ve smyslu ploché teleologie (tj. jako směřování dějin k božským určením) nebo ve smyslu pružnějších pokusů vázat božská určení na jejich realizaci skrze činnost člověka (Teilhard de Chardin), což se konec konců sejde na jedné rovině buď s jedno-  
směrným kauzálním pojetím, — které sice dějinný proces nechápe jako nadpřirozený, ale jako proces mimolidský, neodvratně směřující dopředu skrze nutné zřetězení příčin a účinků, — anebo s „dialektičtější“ variantou historické nutnosti realizující se v činnosti člověka (schematizovaný Hegel a dogmatizovaný marxismus).

Tematika, která je pro konkrétní filosofii dějin nejcharakterističtější — (např. otázka národního charakteru, politické a kulturní orientace, tradic a dědictví, problém typu soudobého člověka, pluralita kultur — v tom smyslu je filosofie dějin též filosofií kultury —, filosoficko-etická motivace cílů a prostředků zahraniční politiky — zahraniční politika = pokračování historie, přeměna historického vědomí v projekt —, i otázka, zda sama snaha o filosofii dějin není výrazem zaostalosti nebo zvláštní situace národa) —, v různém stupni překračuje rámec historiografie a jejich metod (i když ovšem rozvoj její badatelské práce předpokládá): filosofie dějin přechází ve filosofii epochy, ba dokonce ve filosofii budoucnosti<sup>37)</sup> — jednak tím, že prodlužuje dějiny do

<sup>37)</sup> Srovn. např. Bergerovu koncepci „prospektivy“: „La Prospective n'est ni une doctrine ni un système. Elle est une réflexion sur l'avenir, qui s'applique à en décrire les éléments d'une méthode applicable à notre monde en accélération... Elle ne vise pas

přítomnosti a budoucnosti, jednak tím, že právě proto musí se opírat o analýzy „nehistorických“ (relativně stálých) struktur ve společnosti (demografie, sociologie, ekonomie, psychologie). Snad by se toto překročení dalo vyjádřit takto: historie (dějiny) děje se ovšem v totalitě, protože však pro *přítomnost* je moment *projektu* vzhledem ke skutečnému *děni* dějin podstatně důležitý (směrem k minulosti, která se nemůže „odestát“, má už význam pouze pro interpretace a reinterpretační, tj. pro *historiografii*, na samotných dějinách se již nemůže nic změnit), „rozkládáme“ historii v rovině historického *jednání* a historického *poznání* do řady dílčích aspektů a oborů, ve kterých jednáme a které chceme poznat (sociologie, kybernetika, ekonomie, kulturní politika, mezinárodní vztahy, psychologická válka atd.); zde již nevystačíme s metodami historické vědy. Filosofie dějin může mít velký význam obecně filosofický jako podstatná součást základní (ontologicko-gnoseologické) problematiky filosofie, význam teoreticko-metodologický pro historické bádání [tj. instrumentální vzhledem k vědám], význam teoreticko-projekční [tj. programový vzhledem k praxi i k celkovému zaměření vědeckého bádání].

Co jiného jsou dokumenty o „charakteru epochy“ než právě pokusem o jistou filosofii dějin, filosofii epochy? Jde jen o to, že dlouho byly tyto úvahy často jen prodloužením již hotového politického schématu. Filosofie dějin, filosofie epochy má proto podle mého mínění velký význam pro orientaci komunistického hnutí, pro sepětí politické teorie se speciálními vědami, s filosofií, s celou kulturou. Filosofie dějin si nemůže činit nárok na exaktnost, přesahuje možnosti empirických nebo kvantitativních metod, nemůže nabýt povahy matematických pravd. Může se však na kvalifikované úrovni s užitím poznatků sociologie, sociální psychologie, historických a kulturně historických věd pokusit na lepší úrovni řešit otázky, které si stejně, avšak s mnohem menší teoretickou a metodologickou výbavou kladou prostí lidé i politikové, umělci i historikové. V tom přece komunistická politika chtěla být vždy něčím víc než technikou dobytí a udržení moci. Dnes již méně spoléháme na uzavřenost, hotovost naší pravdy, reálněji a věcněji posuzujeme naše možnosti: více faktů a ovšem i více kritické racionální analýzy. Odpovídá to lépe nejen našim kulturním tradicím, ale i charakteru celé naší epochy.

Přeměna filosofie dějin ve filosofii epochy vede dokonce za hranice společenských věd, neobejde se např. bez analýz biologických. A odtud z druhé strany dojdeme opět k nejzákladnějším filosofickým otázkám, ke koncepci světa, k problematice člověka a světa: v tom marxistická filosofie dějin není jedním z „oddílů“ nebo „disciplín“, na něž „aplikujeme“ základní filosofické teze (v tom byl právě omyl představ o historickém materialismu jako aplikovaném dialektickém materialismu), nýbrž — spjata s koncepcí dějnotvorné činnosti člověka — patří k základní filosofické problematice marxismu (dialektika přírody a dějin, ústřední význam historické praxe).<sup>38)</sup>

Jestliže se tímto směrem pohybuje dnešní filosofické snažení v marxismu, pak se tím vytváří skutečná teoretická základna pro vyzrálejší odmítnutí Masary-

à satisfaire notre curiosité, mais à rendre nos actes plus efficaces. Elle ne veut pas deviner, mais construire...“ [cit. podle A. Cuvillier, *Anthologie des philosophes français contemporains*, P. U. F., Paris 1962, 255].

<sup>38)</sup> Mehring tušil tuto pravdu, když marxistickou filosofií ztotožnil s historickým materialismem, nepochopil však, že „historický materialismus“ je pro marxismus polem, na kterém je nutno řešit *celou* problematiku světa a člověka, a ustrnul na dualismu historického materialismu a přírodovědeckého materialismu.

kovy filosofie i pro nové pochopení dějin marxismu. Nelze historizovat Masaryka a nehistorizovat tím i minulost marxistické filosofie.

Z těchto hledisek nabývá Masarykova kritika historismu poněkud jiného významu, než jak ji chápali dřívější marxističtí kritikové Masaryka.

V Masarykově kritice historismu, pokud je vyjádřena formulí „věci — ne vývoj“ (tj. zkoumat především věci samy, strukturu věcí, např. co je společnost, co je člověk), je ukryta složitá otázka vztahu mezi výkladem strukturálním a genetickým. Masaryk nedokázal jít dál za roztržku mezi strukturou a pohybem; bránilo mu v tom vědomí, že pohyb a vývoj — v pozitivistickém výkladu — chápal se zpravidla jako něco vnějšího ve vztahu k podstatě věcí. Masarykovo hledisko není tedy prostým popřením myšlenky vývoje, nýbrž je motivováno snahou, aby myšlenka vývoje nezakrývala poznání věcí samých, jejich podstaty.

Historismem rozumí dále Masaryk — zejména ve filosofii českých dějin — vadu našeho národního života, projevující se ve snaze zdůvodnit národní bytí prostým odkazem na minulost. Sám tento princip nedodržel,<sup>39</sup> přece však alespoň dokázal korigovat své stanovisko (i v otázce „násilí“). Smyslem kritiky tohoto historismu je důležitá myšlenka, že musíme neustále nově tvořit dějiny a že z minulosti beze zbytku nevyvodíme, co dělat dnes.

Kritika marxistického historismu (pro nás byla vždy jedním z hlavních projevů Masarykova antimarxismu) se při bližším pohledu ukáže jako útok proti představě, že člověk je pouze produkt měnicích se poměrů, faktorů, zákonů a jiných sil mimo člověka. Masaryk sice vyšel z tradiční psychologie, dospěl však alespoň ke stanovisku, že pohyb dějin nevyvodíme z neměnné psychiky člověka, nýbrž že osou dějin je měnící se člověk, tvořící dějiny a sebe sama. Masarykova kritika historismu — Marxe v ní kritizuje v jedné řadě s Comtem — postihuje pouze jisté podoby marxismu, avšak míří v podstatě tam, kam míří i autentický marxismus.

Trockij např. v recenzi knihy Rusko a Evropa<sup>40</sup>) interpretuje nepřesně Masarykovo výroky o Kantovi jako moralistní mistrování dějin, vyplývající z příslušnosti Masaryka k „normativní“ filosofii kantovců. Masarykovo doporučení Kanta je však vedeno jinými hledisky, která jsou marxismu blízká přinejmenším svým antropocentrismem: „Rus žil dosud zcela objektivisticky, věřil v nejvyšší autoritu církve a státu, theokracie... Kant a jeho nástupci odkazují ho k jeho vlastním duševním silám a praví mu, že to je činnost jeho vlastního rozumu, ne boží zjevení, jež vytvořila obsah vědy, filosofie a náboženství, že tvůrcem všeho společenského života není Bůh, nýbrž člověk!“ (Rusko a Evropa, II, 1933, 687). A ještě výraznější formulace téže myšlenky: „Vyslovil jsem se v těchto studiích často proti historismu, zvláště také proti Comtovi a proti Marxovi, že se člověk mění nejen fysicky, nýbrž i duševně ve stadiích vývoje, následujících za sebou pod vlivem zvláštních, objektivních sil historických. Podle mého názoru se vyvíjí, vytváří člověk sám, a toto sebetvoření počíná od prvopočátku dějinného vývoje; stručně řečeno — nadčlověk není noeticky zaručen, nová doba znamená jen, že se plně rozvíjejí síly, vyvinuté dosud méně“ (tamtéž, 687). — „Člověk, opakuji, vytváří se sám v daných poměrech přírod-

<sup>39</sup>) Např. i kdyby pro celé naše dosavadní dějiny byla charakteristická taktika reformní, proč by měla platit i v současnosti? Národ, který vždy přišel ke své revoluci „až v den jejího pohřbu“, nesmí nikdy dělat revoluci včas?

<sup>40</sup>) N. T r o c k i j, *Profesor Masaryk o Rusku*, Der Kampf 1914, čes. překlad Masarykův sborník I, 1924—1925, 78—86.

ních a společenských; věřím tedy s Bělinským ve svobodu člověka v jeho dějinném vývoji; člověk, nikoli chronologie, nikoli prostranství a čas tvoří podstatu člověka. Vždy znovu docházíme k otázce: subjektivism versus objektivism, a já se rozhoduji pro mírný subjektivism a provádím tento názor v těchto studiích důsledně, noeticky a methodologicky“ (tamtéž, II, 689).

Korelace mezi myšlenkami „vědeckého antropismu“ a „dějin jako sebevytváření člověka“ je nápadná, zajímavým způsobem dokresluje obraz Masarykovy filosofie člověka a filosofie dějin, umožňuje nám pochopit mnohé motivy filosofické kritiky (např. proč jako filosof *dějin* kritizuje *historismus*), i když tuto myšlenku nepřeceníme, protože sice naznačila východisko z dualismu člověka a poměrů, nikdy však u Masaryka tento dualismus nepřekročila a nenašla u něho přiměřené teoretické rozvinutí.

Přítom je pozoruhodné, že právě tyto Masarykovy úvahy vzbudily již na počátku 20 let pozornost J. Kohna,<sup>41</sup> např. ve stati „Masaryk, Marx, Spengler — Otázka školy Masarykovy“ (Masarykův sborník I, 1924—25, 202—206): Kohn rozvíjí Masarykovu formulaci, že „dějiny jsou dějinami lidského sebebudování“, prohlašuje, že „Masaryk stavěl demokracii proti technokracii“ (206), dilema doby vidí v rozcestí „buď humanism anebo golemism“ (206; zajímavý podnět: velmi volným termínem „theokracie“ označuje Masaryk vlastně jakékoli petrifikované ideje a instituce, vystupující proti lidem jako cizí síla) a domnívá se, že „škola Masarykova by dala studiím marxistickým nový a pro celou přítomnost osvěžující popud, kdyby studovala Marxovu filosofii jako dokument k dějinám lidského sebebudování...“ (205).

Tento zajímavý doklad dalšího možného působení Masarykovy filosofie (u Kohna jsou Marx a Masaryk spojení proti Spenglerovi) vrací nás k zamyšlení nad dosavadní polemikou marxismu proti Masarykovi, nad některými novými jejími předpoklady.<sup>42</sup>

Ve vyhocené revoluční situaci na přelomu století, vrcholící Říjnovou revolucí, v zápase o „převrat poměrů“ pohybuje se konfrontace marxismus - Masaryk v této polaritě: revoluce nebo reformismus, diktatura proletariátu nebo buržoazní demokracie, materialismus nebo idealismus, poměry nebo člověk. Další krok marxismu (spjatý zejména s hledáním marxistické teorie pro období po vítězné revoluci a pro podmínky průmyslově vyspělých zemí, a stále více ovlivňovaný antifašistickým bojem) je již vymezen poněkud jinak: „důsledná demokracie“ (Konrád), nový typ demokratické struktury (teorie lidové fronty a lidové demokracie), role kultury v získání politické hegemonie (Gramsci), marxistická filosofie jako teoretická dialektika a filosofie praxe (Lukács, Gramsci) — o toto nové pojetí marxismu a úkolů komunistického hnutí se nyní zápasí. Tento vývoj byl přímo v centru marxismu, v SSSR, podlomen ve svých slibných počátcích (Luppol, Děborin, Asmus aj.) stalinským dogmatismem. Český marxismus si postupně na Leninovi a Marxovi a v podmínkách značně rozvinuté demokratické a humanistické kultury osvojuje autentický marxismus,<sup>43</sup> je schopen počátků tvořivého myšlení v oboru dějin filosofie a kultury,

<sup>41</sup> Je záslužné, že J. V y s k o č i l ve stati *Filosof dějinně ontologického pojetí humanity* (Filosofický časopis 1965, č. 4) upozornil na tuto svéráznou a zajímavou postavu české filosofie mezi dvěma válkami.

<sup>42</sup> Podrobnější rozbor historie marxistické kritiky Masaryka tu není možné provést. Na výkladu jejího vývoje by totiž dnes bylo možné postavit výklad celých našich dějin od konce minulého století.

<sup>43</sup> Srovn. *Strohs, Marxisticko-leninská filosofie v Československu mezi dvěma válkami* (Praha 1963), nebo cit. studie ve *Filosof. časopise* 1964, č. 4.

v umění i historiografii (Kabeš, Reiman, Urx, Václavek, Teige, L. Svoboda a ovšem Nejedlý aj.). Ve filosofii dějin např. Konrád a Nejedlý posunují výklad smyslu našich dějin ke zhodnocení sociálních aspektů husitského hnutí a jeho selsko-plebejských proudů. Formulují adekvátní filosofii dějin v etapě boje proti fašismu a o socialistickou republiku (Konrád — plebejskou demokracií čelit fašismu, Nejedlý — komunisté jsou dědici pokrokových národních tradic). Právě v okamžiku, kdy končí období, které ještě mohlo z těchto výsledků těžit, tj. když doznívá boj proti fašismu a je rozhodnut boj o charakter republiky, právě v tomto okamžiku zastihuje náš vývoj vrchol stalinského dogmatismu (zdánlivě potvrzovaného naší revoluční situací a zostřením mezinárodních vztahů). Tvůrčí síly marxistické teorie byly tedy podvázány právě tehdy, kdy jich bylo nejvíce třeba pro řešení nové problematiky. Nejedlého koncepce, mající dosud svůj význam jako rozvinutí filosofie českých dějin do období socialismu, počátkem 50. let zastarává, stále více z ní vyniká jakási symbióza fatalismu (nezadržitelný postup českých dějin ke komunismu), staromilského národovectví a úzkého pojetí „lidovosti“, „pokrokovosti“ a „tradice“ (platí též o zaměření „Slova o české filosofii“). Kultovní izolace socialistických zemí má svou paralelu v utvrzování národní izolace a tradicionalismu. Teprve od poloviny 50. let rozvíjejí se tvořivé síly marxistické teorie. „Českou radikální demokracií“ otevírá K. Kosík nové cesty dějinám české filosofie (i filosofii českých dějin); R. Richta jde mnohem hlouběji v historizaci Masarykovy osobnosti než Nejedlý a — snad to lze tak nazvat — podniká závažné pokusy o filosofický rozbor naší epochy (vědecko-technická revoluce). R. Kalivoda významným způsobem rozvíjí filosofický význam husitství a problematiku historické metodologie (na vyšší úrovni než Konrád, na jehož podněty navazuje). Filosofie českých dějin, budovaná takto na bázi dějin české filosofie,<sup>44</sup> směřuje tak svými specifickými prostředky tam, kam je zaměřeno celé úsilí naší teoretické fronty: zvládnout specifiku našich poměrů. Nejde zde o žádnou filosofii národní uzavřenosti (to nikdy nechtěl ani Masaryk). Dnes, více než kdy jindy, je „česká otázka“ spjata s vývojem komunistického hnutí a s celým vývojem světovým, filosofie českých dějin s filosofií epochy, se zápasem o moderní komunistickou variantu průmyslové společnosti. Studium minulosti českého myšlení umožní nám lépe formulovat naše dnešní snahy, změnit staré pojetí kultury jako převodové páky hotové politické koncepce v autonomní podíl kultury na spolutváření této koncepce.

#### IV.

##### Závěry

Celá tato studie nečiní si nárok na to, aby se pokládala za syntetický závěr. Chtěla pouze vyslovit několik hypotéz a několik otázek, jimž se při marxistickém hodnocení dějin české filosofie nevyhneme. Pouze s touto výhradou lze mluvit o „závěrech“.

1. Masarykův význam v dějinách českého myšlení je historicky omezen povahou jeho filosofie i samotným faktem, že filosofické náměty Masarykovy nemají potřebné teoretické rozvinutí. Byly předstiženy vývojem nemarxistické filo-

---

<sup>44</sup>) Neuvádím významné práce J. Popelové, J. Patočky a dalších historiků české filosofie pouze proto, že v této souvislosti chtěl jsem připomenout pouze ty práce, které se bezprostředněji vážou na tematiku Nejedlého a Konráda, a zabývají se „počátkem“ a dnešní fází, tj. dvěma rozhodujícími póly filosofie českých dějin.

sofie i stupněm rozvinutosti filosofie marxistické, za hranicemi i u nás. Nemohou být proto filosofickou látkou, k níž bychom se vraceli jako k bezprostřednímu teoretickému podnětu pro řešení dnešních filosofických úkolů.

2. Masarykův význam v dějinách českého myšlení je kromě toho omezen politickými stanovisky, která v obsahu, metodách i vlivu Masarykova myšlení vyjadřují pohyb i konzervatismus tehdejší buržoazní společenské struktury. Ani zde nemá „návrat“ k Masarykovi smysl, a to jak vzhledem k jiným a novým problémům naší socialistické společnosti a kultury, tak vzhledem k dnešním transformacím soudobé buržoazní společnosti a mezinárodních vztahů vůbec.

3. Svým podílem na vývoji české filosofie otevřel Masaryk cesty moderním formám nemarxistického myšlení u nás i progresivnímu vývoji české marxistické filosofie, která se tvořivým způsobem — v polemice a konfrontaci s působením Masaryka — snažila teoreticky formulovat otázky, spjaté s přechodem k socialistické společnosti. I při tomto přirozeném a nezbytném konfliktu a skrze něj existuje živá kontinuita mezi Masarykovým myšlením a naší dnešní filosofickou problematikou.

4. Masaryk patří k vlivné tradici české filosofie, orientované na humanitní obory, transformuje tradice českého humanistického myšlení a ve své době posílil kritický vztah české filosofie k pozitivisticko-naturalistickým a mechanistickým proudům ve filosofii. Tato tradice má nemalý význam pro současné filosofické postižení problematiky člověka uprostřed vědeckotechnické revoluce, filosofického významu umění, psychologie a sociologie, i pro specifické uplatnění filosofie v naší společnosti.

5. Masaryk rozvíjí tradiční českou tematiku filosofie dějin, odkazuje k aktuálním otázkám filosofie epochy, upozorňuje na velký význam filosofie a celé kultury pro politiku i na důležité místo vědy v demokracii, což patří k ústředním problémům dalšího rozvoje společenské struktury v naší socialistické demokracii.

6. Masaryk posílil v českém myšlení smysl pro pojetí kultury i politiky jako tvorby, smysl pro praktickou orientaci filosofie, pro aktivní postoj člověka ke světu, opřený o kritické myšlení i o víru v možnosti člověka, postavenou proti skeptické póze. V těchto souvislostech položil řadu aktuálních otázek teorie a praxe: problém mravní volby, odpovědnosti a angažovanosti člověka, a komplex otázek, spjatých s tématem „hodnoty a dějiny“.

Soudobý marxismus má dnes dostatek teoretických předpokladů pro věcný kritický rozbor Masarykova myšlení i pro asimilaci všech jeho plodných námětů, aniž by se vracel k politickým a filosofickým stanoviskům, která již patří minulosti.

myslí J. Klofáč a V. Tlustý ve stati „Dialektický zákon rozporu a proces poznání“ (FČ 1960, č. 5, str. 737).

To je zkreslování podstaty věci. Logické myšlení se přece nezabývá rozporností skutečna tím, že od ní abstrahuje, že si jí nevšímá. Myšlení se přece naopak snaží v tyto rozpory vniknout, odstranit je, ale poněvadž to nelze, musí předat slovo dialektice, která je s to je vysvětlit, nikoli však též odstranit. A při tom (ta ironie!) i dialektik, rozpory v objektivním skutečnu shledávající a řešící, se přece řídí a musí se v úkonu svého myšlení řídit, chce-li správně myslet, normami formální logiky, musí tedy respektovat i princip sporu či zásadu o vyloučení rozporu! Zásada vyloučení rozporu má potom *absolutní platnost* pro naše myšlení — a ne, že nemá (str. 739)! To by jen pošetilec mohl popírat. To není přeceňování formální logiky, jako nemůže jít ani o její podceňování (str. 739), nýbrž musí jít o to, vysvětlit, proč při důsledném dodržování zásad formální logiky docházíme jednak k nutnosti uznat rozpornost v podstatě skutečna a proč ještě můžeme při tom věřit, že nás ta to [formální] logika dovede ke správnému obrazu světa, proč to vůbec není galimatyáš, když ji při kreslení tohoto obrazu světa musíme rozšířit v logiku dialektickou, která je s ní v zásadním rozporu!?

Shora načrtnutým řešením byl by konečně též západní propagandě vzat vítr z plachet v jejich pomluvách, že dialektický materialismus popírá nebo zlehčuje platnost logických principů jakožto norem, což prý odporuje zdravému rozumu. — Nikterak. — Právě dialektický materialismus může takto dokázat, že jedině on je schopen dovršit vyřešení odvěkých problémů, počínaje Zenonovou aporií a Kantovými antinomiemi konče. Ty, jak známo, rozřešil Hegel svou dialektikou a dialektickému materialismu zbývá v tomto směru dořešit jen problém poměru vědomí a hmoty, aby v jeho železné jednotlosti nebylo jednoho neurčitého místa.

Josef Zeman

---

FILOSOFICKÝ ČASOPIS. Vydává vědecké kolegium filosofie ČSAV, Příkopy 29, Praha 1 - Staré Město, dod. PÚ 01, tel. 230-819 — Rozšiřuje Poštovní novinová služba, objednávky a předplatné přijímá PNS, ústřední expedice tisku, administrace odborného tisku, tř. Obránců míru 2, Brno. Lze také objednat u každé pošty nebo doručovatele. Objednávky do zahraničí vyřizuje PNS — ústřední expedice tisku, odd. vývoz tisku, Jindřišská 14, Praha 1 — Tisk Středočeské tiskárny, n. p., Praha 2, Hálkova 2 — Časopis vychází šestkrát ročně — Cena výtisku Kčs 7,50, předplatné na celý rok Kčs 45,—, § 6,—, £ 2,30,0 — Rukopis tohoto čísla odevzdán do tiskárny v listopadu 1965. Číslo vyšlo v lednu 1966.

A-22\*61020

© ACADEMIA, nakladatelství Československé akademie věd, 1966.