

LUBOMÍR NOVÝ

MASARYKŮV POMĚR K RUSKÝM REVOLUČNÍM DEMOKRÁTŮM

Masaryk jako odpůrce Sovětského Ruska v slovech i činech je dostatečně znám. Jak však hodnotit jeho vztah k Rusku před první světovou válkou, nebo — přesněji — před Říjnovou revolucí? Jaký je poměr mezi autorem nenávislných článků proti Sovětskému svazu a autorem knihy »Rusko a Evropa«? Osvětlení Masarykova poměru k ruským revolučním demokratům může usnadnit odpovědi na tyto otázky, neboť revoluční demokrati jsou klíčovým zjevem ruské kultury a osvobozenického hnutí 19. století.

Značný význam má nejprve otázka po charakteru vlastní Masarykovy filosofie, neboť své vlastní pojetí filosofie uplatňuje při »kritice« filosofie revolučních demokratů. »Problém objektivismu a subjektivismu je noetický, metafysický a ethicky základním problémem vší filosofie, také ruské,«¹ říká Masaryk. Tedy boj »subjektivismu s objektivismem« bude asi páteří jeho výkladu dějin ruské filosofie. Subjektivismem nazývá Masaryk gnoseologii subjektivně idealistického charakteru a spojuje s tímto termínem jméno Kantovo a Fichteovo. »Veškeré poznání je výkon našeho ducha«² — taková je Masarykova charakteristika subjektivismu. Objektivisty jsou naproti tomu na př. materialisté a mystici (Černyševskij, Solovjev). »Naše poznání je podmíněno a způsobeno věcmi mimo nás, objekty, objektivní skutečností.«³

Pro Masaryka je tedy základní otázkou filosofie otázka gnoseologická (co je v procesu poznání prvotní — subjekt či objekt?), nikoli »metafysická« (prvotnost hmoty či vědomí). Zásadní věc, která nás však vždy zajímá, totiž jaké povahy je onen objekt (materiální či duchovní? — vždyť i bůh mystiků je něčím »mimo nás«) — tato otázka je odsunuta do pozadí. V tom je pozitivistický ráz Masarykova vytyčení základní otázky filosofické. Machisté se obdobně utíkali ke gnoseologii, zavrhující »metafysické« otázky materialistů po objektivní realitě, po »substanci«, která je mimo dosah naší »zkušenosti«. F. Krejčí také nakonec, přes rozdílnost jeho filosofie od Masarykovy, dělí filosofy podle měřítek gnoseologických.

»Extrémní subjektivismus«, t. j. solipsismus (existují jen Já a moje vědomí) Masaryk odmítá jako absurdní, jako »zradu filosofů, zradu vzdělanců vůbec.«⁴ Rovněž »Krajní objektivismus« (na př. marxismus) je podle Masaryka neúnosný, neboť prý popírá aktivní úlohu subjektu. Proto se Masaryk snaží překonat obě »krajnosti« svým »konkretismem«, »pluralismem«: »Nejsem materialista, nejsem monista, nejsem pantheista, ani panentheista, nejsem dualista. Jsem pluralista, všemstvo je mně harmonickou soustavou.«⁵ Nakonec však ukazuje se tento »pluralismus« jako eklekticismus, který má příkrý podstatu Masarykovy filosofie — fideismus.⁶

Vidíme tedy, jaký význam přikládá Masaryk sporu »subjektivismus contra objektivismus« a již tím ovšem skresluje dějiny ruské filosofie,

neboť materialisty a mystiky (objektivní idealisty) klade společně do jednoho »objektivistického koše«. A poznamenává-li Masaryk, že jednou chápe tento boj »noeticky«, jindy »metafyzicky« a »ethicky«, nijak tím toto idealistické schema nepřestává být idealistickým schematem. Naopak, rámeček tohoto schematu se tím jen utužuje a výklad zatemňuje.

I. Logickým výrazem základní filosofické posice Masarykovy je jeho prezíravý a nenávidný odpor k materialismu revolučních demokratů. A hlavně na této půdě se snaží snížit význam jejich filosofie. Především neustále zdůrazňuje, že jsou slabými mysliteli proto, že pouze opisují od západních filosofů. U Gercena na př. uvádí Masaryk na třináct různých západních filosofů i básníků, podle jejichž vzoru prý Gercen vytvářel svůj světový názor. A pokud k nim přidává ještě ruské filosofy a básníky, dovidáme se o nich, že tyto »Rusové« nepředstavují nic jiného než »prvky evropské vzdělanosti... v ruském zpracování«.7 Černyševskij zase měl podle Masaryka tyto »učitele«: Hegela, Feuerbacha, Comta, Fourriera, Proudhona, Benthama, Milla, Owena, Louis Blanca, A. Smitha, Bucklea, Vico, Guizota. Přehlédneme-li tuto řadu jmen, vidíme, kolik je tu různorodých a protikladných postav. Revoluční demokrati nejsou v podání Masarykově v podstatě nic jiného než puští eklektikové.

Za hlavního »učitele« revolučních demokratů pokládá Masaryk Feuerbacha. Tyto vlivy arci naprosto nepopíráme. Je právě velkou zásluhou revolučních demokratů a ctí pro ně, že navázali ve filosofii na vrchol, kterého dosáhla německá klasická filosofie v Hegelově dialektice a ve Feuerbachově materialismu. Odtud však ještě neplyne, že by na př. materialismus Černyševského byl totožný s materialismem Feuerbachovým a že by jej Černyševskij »nekriticky přejal« (Masaryk). Masaryk se opírá o jisté rysy anthropologismu u Černyševského, o výroky Černyševského o jeho poměru k Feuerbachovi a o některé formální shody, jakou je na příklad název Černyševského stati »Anthropologický princip ve filosofii«.

Je pravda, že v názorech Černyševského jsou zbytky anthropologismu, není to však nic podivného, uvědomíme-li si, za jakých podmínek vypracovával Černyševskij svůj světový názor, jak ostré boje vedl proti tmářské vládnoucí ideologii a jakou průkopnickou práci dělal v Rusku po této stránce. Toto historické měřítko, které je tak závažné pro pochopení jakéhokoliv filosofa, zcela postrádáme v Masarykově hodnocení. Kromě toho je však třeba zdůraznit, že Černyševskij v mnohém směru překonával jednostranný, anthropologický charakter Feuerbachova materialismu. Nezavrhl s Hegelovým idealismem dialektiku, nacházíme u něho mnoho materialistických postřehů v pohledu na dějiny, pokusil se zdůvodnit svazek filosofie a politiky, byl důsledným materialistou a atheistou, nepropadl novému náboženství; tím překonával nedůslednosti a nazíravý charakter Feuerbachova materialismu. — Ještě méně lze Černyševského ztotožňovat s Feuerbachem na základě jeho vlastních výroků, které pronesl o svém vztahu k tomuto mysliteli, a na základě názvu stati. Je třeba názory myslitelů rozebrát a nedělat závěry z toho, co sami o sobě soudí; tato zásada byla ve vědě již dávno probíjována.

Masarykovo podání poměru Černyševského k Feuerbachovi je tedy nesprávné a je výrazem kosmopolitičnosti Masarykovy koncepce dějin ruské

filosofie, již se popírá samostatnost ruských myslitelů a domácí kořeny jejich ideologie. Tím Masaryk snižuje ruskou kulturu a důsledkem toho je paradoxní závěr, že zvláštnost ruské filosofie záleží v její nesamostatnosti a v naprosté závislosti na cizích myšlenkových proudech. Tento postoj k revolučním demokratům, k ruské filosofii i k celé ruské kultuře byl běžný v buržoasní literatuře, i v buržoasní historiografii ruské filosofie. Na př. E. Radlov, ruský buržoasní liberál, píše ve své knize Očerki istorii russkoj filosofii (Petrohrad 1912), že vývoj ruské kultury je proces přenášení západní civilisace do Ruska a že Rusové nemají vlastní samostatnou filosofii.⁸ Proto právem konstatuje Boris Jakovenko, jiný představitel téže kosmopolitické koncepce, že Masaryk v základní koncepci »následuje N. Grota a E. Radlova«.⁹ Masaryk sám ostatně svou příbuznost s Radlovo-ovou koncepcí přiznává.¹⁰

To je jeden způsob, jakým se Masaryk snaží ukázat revoluční demokraty jako slabé myslitele. Druhý způsob tkví v jeho snaze učinit z revolučních demokratů materialisty vulgární. Když na př. hovoří o ideových »učitelích« Gercenových, poznamenává, že jako zdroj »pro neúprosný materialism můžeme uvést Vogta (Gercen jej osobně vyhledal) ...«.¹¹ U Černyševského zase zdůrazňuje, že byl důslednější materialista než Feuerbach,¹² což v Masarykově podání znamená, že Černyševskij byl materialista vulgárnější než Feuerbach.¹³ Pro potvrzení svého názoru o vulgárnosti materialismu Černyševského odvolává se Masaryk na to, že Černyševskij zdůrazňuje neustále jednotu lidského organismu, že bojuje proti pojetí duše a těla jako dvou samostatných substancí a že podtrhuje význam fyziologie pro psychologii. Je pravda, že se Černyševskij dopouštěl chyb při řešení těchto otázek, ne však z nedostatku »kriticizmu«, nýbrž historického materialismu, k němuž nemohl dospět. Přes tuto ohraničenost (a zvláště vzhledem k prvním krokům, které Černyševskij učinil ve směru k historickému materialismu) sehrály jeho materialistické názory významnou úlohu v rozvoji ruské přírodovědy a filosofie, v boji proti nevědeckým a reakčním názorům.

Je třeba připomenout, že ani anthropologický materialismus, na př. Feuerbachův, nelze ztotožňovat s materialismem vulgárním. Anthropologický materialismus byl jednostranný v tom, že na př. otázku vzniku lidského vědomí a jeho poměru k bytí zdůvodňoval pouze přírodovědecky, t. j. chápal vědomí jako vlastnost vysoce organizované hmoty, nedospěl však k poznání úlohy společensko-historických činitelů při vzniku lidského vědomí (úlohy práce), které sehrály úlohu rozhodující; pro svůj metafyzický, mechanistický ráz, pro idealismus v pohledu na dějiny pojmál člověka jen jako součást přírody. I tak však v protikladu k idealismu byl tento materialismus v souhlasu s výsledky přírodních věd tehdejší doby a napomáhal jejich dalšímu rozvoji. A nejen anthropologický materialismus, nýbrž žádný předmarxistický materialismus nelze prohlašovat za materialismus vulgární. Byly v něm chyby, zjednodušení, nedůslednosti, ale i tyto omyly se staly stupněm k hlubšímu poznání a připravovaly půdu pro vznik vědeckého světového názoru.

Bylo by možné namítnout, že Masaryk prohlašoval revoluční demokraty za vulgární materialisty prostě proto, že veškerý materialismus považoval za filosofii vulgární. Je pravda, že pro své buržoasně třídní zaměření stál Masaryk na tomto stanovisku. Vždyť i materialismus Marxův a Engelsův označoval jako materialismus vulgární, — při čemž zvlášť nápadně falšoval jejich názory, když na př. tvrdil, že zakladatelé vědecké filosofie škrtají zcela lidské vědomí, že prý je pokládají jen za iluzi a pod. Masaryk však dobře věděl, v jakém smyslu používají Marx a Engels pojmu »vulgární

materialismus«; proto se domnívám, že Masarykův postup není jen výrazem nenávisť k materialismu vůbec, nýbrž že pro tuto nenávisť zatemňuje obsah tohoto pojmu, který je naprosto jasný; neboť názory německých přírodovědců padesátých a šedesátých let — Vogta, Büchnera, Moleschotta —, kteří ztotožňovali duševní jevy s fyziologickými, nemají nic společného s učením Marxovým a Engelsovým.

Tyto dva způsoby, kterými Masaryk snižuje význam filosofie revolučních demokratů, jsou dále rozváděny — a tak docházíme k dalším jeho »kritickým« thesím, zlehčujícím ruskou klasickou filosofii.

Vydjeme od Masarykovy charakteristiky »noetické podstaty mystiky«, jak ji podává v kapitole o Solovjevovi: »Mystik obrací svou pozornost výhradně k předmětu poznání, zvláště k Bohu, z filosofie se stává theosofie; mystik se snaží v rozmanitosti věcí postihnout jednotu a přímo jedinstvo, a dualism »já a ne-já« má být zrušen, mystik je radikální monista... Mystik zhrdá empirickým, pojmovým, zvolna pokračujícím poznáním, je netrpělivý, rád by najednou nabyt nejvyššího poznání; mystik nazírá Boha a předměty. Ve snaze po plném vědění mystik ochotně přijímá výsledky poznání, holduje tradicionalismu, zjevení jako hotové učení je mu vítáno.«¹⁴ A na jiném místě píše: »Rusa naučila jeho církev přijímat hotové, objektivně dané zjevení, a proto zůstává noeticky krajním objektivistou, i když již popírá obsah zjevení. Ruští nihilisté jsou empirikové, materialisté a pozitivisté, ale noeticky zůstávají objektivisty v poměru k evropským autoritám, jež si zvolili — přivykli právě objektivní autoritě.«¹⁵ Toto nesprávné ztotožňování revolučních demokratů a mystiků je důsledkem Masarykova názoru na základní otázku filosofickou, jak jsme již o ní mluvili. Masaryk obrací pozornost na to, že oba směry jsou monistické, zastírá však zásadní protiklad mezi monismem materialistickým a idealistickým; zdůrazňuje, že se oba směry obracejí k předmětu poznání, méně však podtrhuje opět to podstatné, totiž to, že pro materialisty je předmětem poznání hmota, příroda, kdežto pro mystiky bůh, realita duchů. Ostatní Masarykovy analogie (netrpělivost materialistů v poznávání, poklonkování před autoritami, útěk od obtížného poznávání atd.) jsou jen pomluvou revolučních demokratů, jak jsme jednak již ukázali a jak je dále zřejmé ze studia ideového vývoje revolučních demokratů (na př. Bělinského, Gercena, Pisareva), který byl naplněn těžkým a usilovným hledáním pravdivého světového názoru.

Na základě těchto falešných předpokladů o stejné »nekritickosti« a stejném »objektivistickém« rázu, materialistů a mystiků vyvozuje Masaryk, že hlavním nedostatkem veškeré ruské filosofie je »nedostatek noetické kritiky«. Tato výtka je Masarykovi dalším prostředkem k tomu, jak snížit materialistickou filosofii revolučních demokratů. Již sám charakter výtky je »protiobjektivistický«, t. j. proti materialismu a mysticismu, které Masaryk považuje za hlavní nebezpečí pro další vývoj ruského myšlení (a nejen myšlení, ale Ruska vůbec). O »subjektivismu« se tu mnoho nemluví, Masaryk se právě domnívá, že Rusko potřebuje více »subjektivismu«, »kriticizmu«. A poněvadž kritika ruského mysticismu (církevnictví, orthodoxního náboženství) je vedena z posic boje za nové náboženství (jak se k tomu ještě vrátíme), obrací se ostří výtky o »nedostatek noetické kritiky« hlavně proti materialismu, proti »solidní materialistické tradici« ruské (Lenin).

Reakční a nevědecký ráz Masarykovy výtky záleží v tom, že se tu Masaryk připojuje k běžným názorům ruské buržoasní historiografie filosofie (na př. Radlova, Geršenzona, později Jakovenka), které hlásaly, že Rusové mají nedostatek smyslu pro theoretické myšlení. U revolučních demokratů se to podle Masaryka projevuje na př. v tom, že jsou pozitivisté a že proto mají odpor ke každé spekulaci, ke každé teorii; žádají prý jen fakta: »jednotlivá fakta, ne filosofie, ne metafysika, ne světový názor, ne theorie, ne iluse, ne žvanění«. ¹⁶ U revolučních demokratů (a to ještě jen u některých, na př. u Pisareva) můžeme však mluvit v krajním případě o materialisticky vykládaném pozitivismu, jemuž právě chybějí zásadní znaky pozitivismu, t. j. subjektivní idealismus a agnosticismus. Jinak revoluční demokrati nemají s pozitivismem nic společného. Černyševskij na př. nejen v podstatě odsoudil Comta a jeho filosofii a sociologii, nýbrž bojoval i proti novopositivistům. Masaryk sám se vyvrací, když spojuje nedostatek theorie u revolučních demokratů s domněle pozitivistickým rázem jejich filosofie, neboť vedle toho, že revoluční demokrati pozitivisty nebyli, je třeba ještě uvést i to, že z pozitivismu vycházejí různí »novější« buržoasní filosofové (na př. empiriokritikové), kterým Masaryk »theoretičnost« neupírá. A právě proti těmto »teoriím«, které se hlavně snažily dokazovat omezenost našeho poznání, vystoupil Černyševskij (na př. v článku Charakter lidského poznání) a postavil proti nim materialistickou teorii poznání; nebyla to sice theorie »kritická«, ale zato pravdivá. Již tento boj Černyševského proti subjektivnímu idealismu a agnosticismu vyvrací pomluvy o nedostatku theoretického myšlení v Rusku, jakož i Masarykovu heslo o revolučních demokratech: »fakta — ne theorie«.

Masaryk doporučuje Huma a Kanta, »kriticismus« jako lék pro ruskou filosofii (a Rusko vůbec). Tím se vlastně shoduje opět s ruskou buržoasní historiografií, podle níž filosofická reakce v Rusku znamenala počátek období rozkvětu skutečné, »theoretické«, »evropské« filosofie (Radlov, Vvedenskij, Losskij, později Jakovenko). Právý smysl poslání »kriticismu« v Rusku odhaluje nám Masaryk sám, když říká: »... kriticizm je však hrob materialismu. Mladší marxisté mluví proto již o návratu ke Kantovi.« ¹⁷ Tedy: musí padnout materialismus a s materialismem i marxismus-revoluční theorie, neboť krise v této teorii je krisí v celé soustavě. ¹⁸ To je nakonec hlavní smysl celé knihy Rusko a Evropa. Má tentýž smysl jako Otázka sociální: proti marxismu, proti theoretickým základům revolučního hnutí. ¹⁹

V tomto Masarykově zaměření najdeme klíč k odpovědi na otázku, proč Masaryk ve své knize věnuje tak málo pozornosti těm postavám, které do Ruska přinášely jim tak doporučeného Huma a Kanta a které proto byly v ruské buržoasní literatuře zařazeny mezi ty pravé reprezentanty skutečné ruské filosofie, jako na př. Solovjev, Vvedenskij, S. Trubeckoj, M. Karinskij, Lopatin, machisté a j. Masaryk z nich vybírá jednoho — Solovjeva — a tomu věnuje daleko více místa než na př. Černyševskému. Zvláštní postavení Solovjeva u Masaryka je dáno tím, že Solovjev je Masarykovi prvním ruským filosofem, který »pochopil význam Kantova kriticismu«. O ostatních však najdeme pouhé zmínky. Příčina tkví podle našeho názoru v tom, že se mu tito filosofové zdají příliš odtržení od revolučního hnutí, příliš málo účinní pro boj proti němu; Masaryk vystupuje tu jako bojovný idealista a bojovný buržoasní politik; proto více hovoří o eserech, o menševicích, o Savinkovovi, o Černovovi; tam doufá nalézt větší pomoc proti revolučnímu hnutí.

Tím se stal Masaryk daleko nebezpečnějším nepřítelem marxismu a revolučního hnutí než Lopatin, Losskij a j., i když jejich úlohu nemůžeme

podceňovat. Zdánlivě abstraktní filosofické (gnoseologické) otázky mají u Masaryka velmi konkrétní politický smysl, na př. právě ona výtka ruské filosofii z »nedostatku noetické kritiky«. Masaryk zcela ústrojně přechází od směřování materialismu a idealismu ke stírání hranic mezi revolucionáři a carismem: netrpělivost v poznávání vyúsťuje mu v netrpělivost v jednání a odtud pramení podle něho násilnický carismus i bořitelství revolucionářů; odtud též vyvozuje, že prý revolucionáři mají s carismem společnou vlastnost — lenošivost, odpor k drobné práci, která prý je podstatou demokracie a kterou Masaryk staví proti revoluci. Carismus i revolucionáři shodují prý se též ve svém autoritářství; pro jedny je autoritou car a církevní bůh, pro druhé na př. Marx (později Lenin). Tak bychom mohli pokračovat dále a ukazovat všechny Masarykovy zdánlivě hluboké, ale ve skutečnosti prázdné, falešné analogie. V jejich světle se stává jasnou vnitřní souvislost mezi Masarykem před Říjnou revolucí a Masarykem-prezidentem. Vždyť ty různé výpady, že »bolševici odstranili cara, ale neodstranili carismus«, analogie mezi Leninem a carem, mezi komunistickou stranou a pravoslavnou církví byly jen variantami myšlenek z »Ruska a Evropy« a theorie »demokracie« v této knize byla již tehdy obhajobou »demokratičnosti« buržoasní diktatury.

II. Jinou formulací výtky o »nedostatku noetické kritiky« je Masarykova these o »nevěřecké víře« revolučních demokratů. »Nihilista²⁰ je od základů nevěřící, ale věří v žábu, v kabel (Hercen) anebo v železnici (Bělsinskij); nihilistický ateista a materialista věří ve svůj atheism a materialism, často věří fanaticky a zrovna tak slepě, jako slepě věří jeho pravověrní protivníci. Nihilista zaměňuje předmět své víry. Jako dítě, jako hoch věří naukám katechismu, ve vyšších třídách střední školy a na universitě věří naukám Feuerbachovým a Moleschottovým... Nevěřící nihilista je věřící, jako se z nevěřícího mohamedána stává věřící křesťan. Tato nevěrecká víra je dokonce přímo příznačná pro ruský filosofický vývoj.«²¹ Masaryk přidává se k Turgeněvově povýšenecké výtce, že Gercen klečí »mysticky před ruským ovčím kožichem.«²² Masaryk tu nejen znovu falšuje filosofické názory revolučních demokratů, které líčí jako školáky, ministrující u velkých kněží (Feuerbach, vulgární materialisté) při filosofické mši, a o nichž tvrdí, že jejich světový názor je plodém nekritického »věření« v různé modly (materialismu, přírodní vědy), nýbrž nad to ještě za takovou jejich modlu považuje i Rusko, ruský lid. Láska revolučních demokratů k Rusku, jejich přesvědčení o síle a revolučnosti ruského lidu je pro Masaryka jen jistý druh modloslužby. Totéž však říkal Masaryk i o marxistech, kterým vytýkal, že prý dělají z proletáře, z lidových mas boha. Znovu se nám tu potvrzuje, že Masarykův protidemokratický postoj je již starého data.

Uvedené Masarykovy názory o »nevěřecké víře« mají však ještě jiný smysl: mají podepřít jeho these, že ruská otázka je otázka náboženská. Znovu stírá hranice mezi revolučními demokraty a idealisty, mystiky, popy. Chce tím dokázat, že ruští revoluční demokrati nebyli tak velcí ateisté, jak by se zdálo, a že náboženství, boj o boha je vlastní všem ruským myslitelům a tvoří jisté specifikum ruské filosofie. »Co v Rusku myšlenkově je originálnější, jest v podstatě náboženská filosofie.«²³ Proto také považuje Masaryk Dostojevského za ústřední postavu ruské filosofie,

kteřá umožňuje pochopit celé Rusko. Je to vlastně opět jen důsledná aplikace jeho kosmopolitického pohledu na ruskou filosofii, podle něhož filosofie revolučních demokratů, jakož i marxismus v Rusku jsou projevem »západnictví«, jsou zjevy importované ze zahraničí, bez domácích kořenů. Obdobné názory jsou prastaré, byly již součástí oficiální »theorie národnosti« (samodržaví, pravoslavi, národnost), proti níž tak ostře vystoupil Bělinskij ve svém Dopisu Gogolovi; později se staly majetkem ruských liberálů a najdeme je na př. u Radlova v uvedeném knížce o ruské filosofii z r. 1912; byly nejrozšířenější představou o Rusku na Západě.

Masaryka ovšem nelze v této otázce ztotožňovat s obhájcí pravoslavi a samodržaví. Právě v jeho boji proti nim viděli mnozí pokrokový význam Masarykovy činnosti. Tak na př. E. Rádl vidí v Masarykově propagaci Kantova kriticismu zdravý boj proti ruskému mysticismu, theokracii a absolutismu.²⁴ To je samozřejmě nesprávné, neboť Masaryk neustále zdůrazňuje, že nestačí »pouhá negace« církevního náboženství, ale že je třeba vytvořit náboženství nové, »kritické«, opírající se o víru v osobního boha a v nesmrtnost duše. V Masarykově době není však v Rusku ani u nás hlavním rozporům rozpor mezi carismem (feudály) a buržoasní demokracií, nýbrž rozpor mezi proletariátem a vládnoucími třídami (feudály a hlavně buržoasií). Proletářské hnutí je v Rusku i u nás jediným důsledným odpůrcem carismu a absolutismu se všemi jejich ideologickými oporami. Proto hnutí mladé buržoasie za oddělení teologie od filosofie, za racionalisované náboženství již v Masarykově době dávno ztratilo svůj relativně pokrokový ráz; theorie o »kritickém« náboženství jsou nyní součástí vlivu reakční buržoasní ideologie na proletářské hnutí, t. j. na důsledně demokratické hnutí proti carismu, absolutismu. Již z těchto důvodů nebyly Masarykovy snahy o »kritické« náboženství v tak zásadním rozporu s klerikalismem (a to již před I. světovou válkou, o pozdější době ani nemluvě), jak bylo často tradováno. Uvedeme-li na př. Masarykovy dopisy moravským theologům z let 1896—1901²⁵ (v nichž upozorňuje katolické kněze m. j. na nebezpečí socialismu) nebo obšírnou stať Methoděje Kubička »Marxův vědecký socialismus a budoucí společnost«, otiskovanou v klerikální Hlídce 1906—1908 (kde je Masaryk citován proti Marxovi jako nejvyšší autorita), — vidíme, že přes dílčí rozdíly (církevní dogmata: »kritická« víra) stojí s nimi Masaryk v jednom protirevolučním táboře.

Blíže pohled na Masarykovy názory na otázky náboženství v Rusku znovu potvrzuje správnost našich závěrů o reakčnosti těchto Masarykových snah. Vždyť tehdy v prvním desetiletí našeho století již sama ruská pravoslavná církev pokoušela se o jisté reformy v církvi a pocítovala nutnost přiblížit náboženství životu. Vedly ji k tomu tytéž snahy jako Masaryka: strach ze silícího revolučního hnutí. Masaryk se nadarmo nezajímal živě o »bohostrůjce« v Rusku, o osudy křesťanského socialismu, t. j. o otázky poměru socialismu a náboženství, jak byly v Rusku rozvířeny v letech po porážce revoluce 1905. Je charakteristické, že v dekadenci vidí Masaryk především náboženskou skepsi. Říká, že existuje dvojí ateismus, dvojí skepse, dvojí pesimismus: »Jeden pesimismus přivádí člověka k negaci života — v krajním případě k sebevraždě. Je to pesimismus lítosti, sebeobžaloby a zoufání — pesimismus subjektivní. Duše umdlené (Garborg). Naproti tomu je pesimismus objektivní — v krajním případě přivádí k vraždě. Pesimismus zlosti, kritiky, vzpoury a vzdoru. Duše otrávené (Dostojevského Raskol-

nikov nebo Ivan). Tomuto pesimismu se říká nihilism, anarchism.«²⁶
 »Egoism tu i tam. Jedni z egoismu umírají, druzí z egoismu zabíjejí.«²⁷
 »Jedni kritisují svět a společnost — objektivisté; subjektivisté kritisují sebe...«²⁸ A tito subjektivisté (dekadence) a objektivisté (Marx) chtějí být titany. A »všichni ti moderní titanové začínají boj proti Nejvyššímu a končí revoluci nebo vlastní smrtí.«²⁹ Obdobný obraz rozvádí Masaryk v knize Rusko a Evropa v kapitole o Ropšinovi-Savinkovovi³⁰ a i tam se dovolává opět Dostojevského, s nímž se v těchto základních thesích ztotožňuje.

Znovu se nám ukazují motivy Masarykova boje o »kritické« náboženství: revoluce je vzpoura proti bohu. Který ruský pop, který český klerikál by s touto základní myšlenkou nesouhlasil? A dále vidí Masaryk, že dekadence je jev nezdravý, který oslabuje boj proti revolučnímu hnutí. Dát buržoasii »zdravý« světový názor — to je druhý motiv. Tedy sice doporučuje »kritické« náboženství proti »dogmatickému«, ale v zájmu společného boje proti »neznabožské« revoluci. Tento reformismus na nábožensko-ethickém základě je hlavním zájmem Masarykovým.

Kromě toho máme tu Masarykovu »subjektivní metodu v sociologii« jako na dlani, neboť podle něho kořeny revoluce tkví v hlavách lidí, v »objektivistickém« psychickém založení revolucionářů. Masaryk tu nejen nepřipustně psychologizuje, ale zároveň i »ethisuje«: Revoluce je totéž jako vražda; a poněvadž je přikázáno »nezabiješ«, revoluce je nepřipustná, nemravná.

Uvedené místo je ještě zajímavé i s hlediska Masarykova poměru k Dostojevskému. Masaryk v úvodu ke knize Rusko a Evropa zdůrazňuje, že v mnohém nesouhlasí s Dostojevským. Nešlo tu však o zásadní nesouhlas, jak je vidět z uvedeného místa, nýbrž o rozdíly dílčího rázu. V článku »Z nejnovejší náboženské filosofie ruské« z r. 1907 (Naše doba, str. 429) klade si Masaryk otázku: Bělinskij či Dostojevskij? Atheismus či náboženství? V knize Rusko a Evropa odpovídá: Dostojevskij, náboženství, ale náboženství »kritické«. To je celý rozdíl mezi Masarykem a Dostojevským v otázce náboženské, tak významné pro světový názor obou. A pouze v mezích tohoto dílčího rozdílu uznává pak Masaryk jisté kladné zásluhy revolučních demokratů: říká-li, že Bělinskij je hlasatelem pokrokových myšlenek a že Černyševskij měl svým způsobem pravdu v boji proti Jurkevičovi, pak zde souhlasí s nimi pouze potud, pokud jde o kritiku oficiálního církevního náboženství (a ovšem též pokud jde o kritiku samoděržaví, s nímž se mohl Masaryk jako buržoasní liberál v podružných otázkách shodovat. Vždy však dával slovům revolučních demokratů svůj reformistický obsah). Ve světle tohoto poměru Masaryka k Dostojevskému je zcela logické, že Masaryk chválí »věchovce« za to, že ve své pomlouvačné knize hlásali odvrát od tradic revolučních demokratů a že »předkládají inteligenci problém náboženský.«³¹ Vytyká jim pouze nedostatek upřímné náboženské víry.

Znovu je tím potvrzeno, že hlavní zájem Masarykův v boji o nové náboženství byl veden snahou zachránit náboženství jako účinnou zbraň proti revolučnímu hnutí, ale oficiální zdiskreditované náboženství takovou zbraň nebylo. Proto Masarykova teorie »kritického« náboženství byla nejen nevědecká (»kritická« víra v osobního boha a nesmrtnost duše je stejně nekritická a vědecky nepodložená jako tatáž víra, zakotvená v církevních dogmatech), ale i hluboce reakční a fakticky nijak ideologické opory absolutismu nenarušovala. Masaryk stál tu v jedné frontě s filosofickou reakcí v Rusku, která vedla tažení proti revolučně demokratické materialistické a atheistické tradici ruské.

S Masarykovým schematem »subjektivismus : objektivismus« se nesetkáme jen v gnoseologii a v otázkách náboženských, nýbrž i v ethice. Zde Masaryk srovnává revoluční demokraty s marxismem a vychází mu, že jsou »ethičtější« než marxismus, který prý je »amoralistický«. Masaryk připisuje tu marxismu mechanický determinismus (»krajní objektivismus«) a opakuje známé pomluvy, že prý pro marxisty to, »co se nedá zvážít a ohmátat jako zlato a chléb, nemá ceny«. Je to samozřejmě překroucení marxismu, který naprosto nepopírá aktivní úlohu idejí a člověka, svobodu jednání; popírá pouze absolutní svobodu vůle, chápanou ve smyslu úplné nezávislosti člověka na objektivních podmínkách (Masaryk to věděl a nemohl zastříti, snaží se tedy z tohoto rozporu uniknout tím, že připiše tento rozpor marxistům jako rozpor mezi teorií a praxí, mezi slovy a skutky).

Revoluční demokrati se prý této chyby nedopustili, jsou »ethičtější«. Tak na př. když hovoří Masaryk o tom, že Černyševskij kladl důraz na »filosofickou ethiku« proti církevnímu náboženství a jeho ethice, dodává: »To činili Hume a Kant, to činili všichni významnější filosofové nové doby a to činili zvláště také socialisté, kteří pojímali základnu socialistické reformy ethicky a nábožensky.«³³ A na jiném místě: »Bernstein vyslovuje jen uznanou pravdu, jestliže chce socialismus odůvodnit subjektivně, nikoli objektivně, ethicky, nikoli historicky.«³⁴

Masaryk tedy klade proti sobě ethické, subjektivní zdůvodňování socialismu proti historickému, objektivnímu. Tím chce říci v podstatě toto: Socialismus není historicky nutný společenský řád, hlavní příčina bídy není ve vykořisťovatelských poměrech, v objektivních podmínkách, ale v hlavách lidí, ve špatné morálce, v nedostatku náboženské víry. Proto revoluce, násilné zrušení vykořisťovatelských výrobních poměrů není mravně oprávněná. K nápravě je třeba změnit morální profil lidí. Revoluce je totožná se zločinem, vraždou. Revoluce je především problém ethický: Politika je podřízena ethice, neboť »ethika stanoví hlavní účely životní, stanoví tedy také účely a cíle sociálně politické a hospodářské.«³⁵

Mohu zabít člověka? Tak klade otázku revoluce Masaryk. A připisuje tento způsob kladení otázky i revolučním demokratům, zvláště Bělinckému a Gercenovi. Byl jeden Rus, který se takto ptal. Byl to však odpůrce revolučních demokratů — Dostojevskij (Zločin a trest). Masaryk tedy revolučním demokratům nepřipustně připisuje dostojevštinu. Ti však kladli a řešili otázku docela jinak. Již tradičně (Radišev!) považovali revoluci za akt nanejvýš mravný. Za nemorální nepovažovali boj proti útlaku, nýbrž právě tento útlak. A nejen útlak, ale i líbivá slova a nelidské činy buržoasních liberálů, ne nepodobných Masarykovi. Gercen psal: »Žádejte místo lásky k lidstvu nenávisť ke všemu, co se válí na cestě a brání jít kupředu.«³⁶ Revoluční demokrati, kladli si otázku o poměru jednotlivce ke společnosti, o historičnosti mravních norem, o metafysičnosti protikladu egoismu a altruismu a j. Takové ethické problémy nadhazovali a pokoušeli se je řešit. Vedle toho se neustále snažili zdůvodnit nový společenský řád a revoluční přechod k němu jako historickou nutnost.

Socialismus musí být zdůvodněn především historicky, máme-li zůstat na půdě vědy o společnosti. Znamená to, že ethická měřítká škrtneme? Neznamená, ale tato měřítká jsou odvozena právě ze zdůvodnění historického. Mravné je to, co napomáhá společenskému pokroku, vítězství nového spo-

lečenského řádu, který působením objektivních zákonů ve vývoji společnosti je historickou nutností. To je objektivní kritérium toho, co je dobré, co zlé, co mravné a co nemravné. Jestliže podle Masaryka ethika stanoví cíle politické, kdo stanoví tuto etiku a co je kritériem její pravdivosti? Nakonec bůh nebo consensus omnium nebo jednotlivec (na př. Masaryk sám). To však je jen jiná forma projevu Masarykovy »subjektivní metody v sociologii«. Masarykovo »ethisování« historie není jen pokus přenést konkrétní otázky sociologické na abstraktní pole ethických příkazů (buržoasních), nýbrž je to i projev útěku buržoasního sociologa od vědy o společnosti, od skutečného poznání společnosti k subjektivismu. V tom je také nevědecký a reakční ráz těchto Masarykových názorů. Otázku nelze klást, zda »ethika« či »historie«, nýbrž zda jsme na půdě morálky buržoasní, humanismu slov, idealismu nebo na půdě morálky komunistické, humanismu skutečného, na půdě historického materialismu, vědy o společnosti.

S Masarykem stojí tu tedy v jedné frontě reformistické theorie »ethického socialismu« a Masaryk s nimi pomlouvačně spojuje názory revolučních demokratů, které chce tak postavit proti marxismu. Není to jediný způsob, jakým se Masaryk snaží učinit z revolučních demokratů liberály. Na př. revolučnost Černyševského omezuje na období kolem reformy 1861, stírá rozdíly mezi revolučními demokraty a liberály (slavjanofily a západníky), snaží se Gercena odtrhnout od skupiny Černyševského a pod.

*

Takové jsou hlavní rysy Masarykova poměru k ruským revolučním demokratům, které se rozrůstají v celou koncepci dějin ruské filosofie. Ta spočívá na těchto hlavních základech: 1. protiklad Ruska a Evropy, poevropšřování Ruska a jeho kultury; 2. »nedostatek noetické kritiky« a smyslu pro theoretické otázky; 3. smysl pro praktické otázky, projevu-jící se v pozornosti k ethice, k politice, k náboženství.³⁷ Tyto základy Masarykovy koncepce neodpovídají skutečnému vývoji a významu ruské filosofie. Je to koncepce kosmopolitní, ne nová, založená na filosofických představách vládnoucích v tehdejší buržoasní filosofii a vycházející z názorů na dějiny ruské filosofie, rozšířených v ruské buržoasní historiografii.³⁸

Masaryk dějiny ruské filosofie skresluje, pojímá je zcela nevědecky; kniha »Rusko a Evropa« je hlavně obrácena proti teorii a praxi revolučního hnutí a v tom organicky navazuje na »Otázku sociální«; Masarykovy názory se přimykají k názorům ruské filosofické reakce, která se pokoušela spolu s revoluční teorií marxismu zlikvidovat i dědictví ruské klasické filosofie. Proto Masarykovy názory na Rusko, zvláště na ruské revoluční demokraty, nebyly ani před Říjnovou revolucí pokrokové a staly se zcela zákonitě ideologickou zbraní buržoasie v pomlouvačných kampaních proti Sovětskému svazu a v boji proti našemu revolučnímu hnutí. Jeho pojetí ruské filosofie je zcela pádným důkazem toho, že nemůžeme hovořit o dvou obdobích vývoje jeho názorů — pokrokovém a reakčním —, jejichž mezíkem by byla Říjnová revoluce.

POZNÁMKY

- 1 Rusko a Evropa, II, 1933, str. 592.
- 2 K. Č.: Hovory s T. G. Masarykem, III, 1935, str. 34.
- 3 Tamtéž.
- 4 Tamtéž.
- 5 Tamtéž, str. 59.
- 6 Srv. o tom článek K. Kosíka, »O sociálních kořenech a filosofické podstatě masarykismu«, Filosofický časopis ČsAV, 1954, č. 3. — Masarykovo filosofické stanovisko blíže nerozobírám, neboť se to vymyká z rámce tohoto článku.
- 7 Rusko a Evropa, I, 1930, str. 586.
- 8 Srv. recenzi na uvedenou Radlovovu knihu v České mysli, 1923, str. 299.
- 9 B. Jakovenko, Dějiny ruské filosofie, Praha 1938, str. 4.
- 10 Viz o tom na př. Masarykův sborník I, 1924—1925, str. 251—234. Zde se dovídáme, že Masaryk nejen přejal základní koncepci dějin ruské filosofie od Radlova, ale že též použil Radlovovy monografie o Solovjevovi a že byl vůbec s Radlovem v úzkých stycích. Radlov ovšem velmi pochválil Masarykovu knihu o Rusku.
- 11 Rusko a Evropa, I, str. 585. — Gerценův poměr k Vogtovi byl pouze vztahem k příteli, který se ujal jeho syna, a k přírodovědci. Srv. o tom Česnokov, Světový názor Gercenův.
- 12 To jsou rozpory u Masaryka, neboť se zároveň neustále snaží dokázat totožnost filosofie Černyševského a Feuerbacha.
- 13 Podle Masaryka, rozdíly mezi Černyševským a Feuerbachem »většinou padají na vrub nedostatku kritiky u Černyševského«. (Rusko a Evropa, II, str. 53—54). Masaryk ovšem chválí Feuerbachovy ústupky idealismu, zvl. v otázkách náboženství a ethiky.
- 14 Rusko a Evropa, II, str. 346—347.
- 15 Tamtéž, str. 591.
- 16 Tamtéž, str. 129.
- 17 Otázka sociální, II, 1948, str. 256.
- 18 Tamtéž, str. 358.
- 19 Pro ilustraci protirevolučního (a v tomto zaměření společného) působení obou knih uvádíme úryvek z časopisu Naše doba z r. 1935, kde píše Jaroslav Šimsa v článku »Masaryk a mladá inteligence poválečná«: »Tehdy (t. j. ve dvacátých letech. Naše pozn.) jsme byli plni Masarykových problémů... V té době bylo zvláště obtížné mladému inteligentu odevzdat se vlivu Masarykovu protože na nás na všechny dorážela ruská revoluce... Tehdy vyšel spis »Rusko a Evropa« česky a se »Sociální otázkou« otfásal marxistickou dogmatikou, kterou innozí z nás už už přijali...« (str. 338—339).
- 20 Tento termín Masaryk velmi často používá, zde rozumí »nihilisty« revoluční demokraty. Jinde však mluví o celém »problému nihilismu«, který prý stojí před mysliteli nejen Ruska, ale i západní Evropy. Tohoto termínu se užívalo v nejrůznějších významech nejen u Masaryka, ale též na př. u Mikše, Štěpánka, kteří nazývají »nihilisty« jednou všechny revolučními demokraty, jindy jen Černyševského, Dobroljubova a Pisareva, jindy opět jen Pisareva a jeho druhy. Vylíčit historii tohoto termínu, jak se ho používalo v naší literární kritické, filosofické literatuře v 2. pol. 19. století a počátkem tohoto století, bylo by velmi zajímavé a užitečné.
- 21 Rusko a Evropa, II, 132—133.
- 22 Tamtéž, I, str. 612.
- 23 »Z nejnovější náboženské filosofie ruské«, Naše doba, XIV, 1907, str. 326.
- 24 Masarykův sborník, I, 1924—1925, str. 97—105.
- 25 Masarykův sborník, I, str. 71—74.
- 26 Otázka sociální, II, str. 313.
- 27 Tamtéž, str. 316.
- 28 Tamtéž.
- 29 Tamtéž, str. 315.
- 30 Rusko a Evropa, II, 559—580.
- 31 Tamtéž, str. 553.
- 32 Otázka sociální, II, str. 156.

³³ Rusko a Evropa, II, str. 104.

³⁴ Tamtéž, str. 421.

³⁵ Otázka sociální, I, 300.

³⁷ »Praktický«³⁸ ráz ruské filosofie líčí Masaryk ovšem v nesprávném světle, jak jsme viděli na př. v ethice.

³⁸ Obdobná koncepce se stala u nás vládnoucí. Srv. na př. článek J. Tvrdeho »Filosofie u Slovanů«³⁹ ve sborníku Slované III, 1929; podobně i Bidlo, Pelikán a j.

ОБ ОТНОШЕНИИ МАСАРИКА К РУССКИМ РЕВОЛЮЦИОННЫМ ДЕМОКРАТАМ

Автор, анализируя отношение Масарика к русским революционным демократам, поставил своей целью содействовать решению вопроса о прогрессивности взглядов Масарика на Россию до первой мировой войны.

В статье показывается тот факт, что Масарик в нескольких отношениях искажал взгляды революционных демократов: он стремился показать их только неполноценными учениками западных мыслителей, свести их философию к вульгарному материализму и присудить им недостаток смысла для теоретических вопросов. Стремясь уменьшить значение атеистического направления их взглядов и сблизить их в этике с реформистическими теориями „этического социализма“, он неправильно трактовал практический характер их философии.

Автор статьи упоминает также о концепции Масарика, касающейся истории русской философии, и оценивает ее как концепцию космополитическую, основанную на господствующих в тогдашней буржуазной философии представлениях и исходящую из распространенных в русской буржуазной историографии взглядов (Радлов).

Автор кроме того показывает, что книга „Россия и Европа“ направлена главным образом против теории и практики революционного движения и что она таким образом органически продолжает тему сочинения „Социальный вопрос“. Далее автор обращает внимание на то, что взгляды Масарика близки взглядам сторонников русской реакционной философии, стремящейся — особенно после поражения революции 1905 г. — ликвидировать вместе с революционной теорией марксизма и наследие русской классической философии.

На основании приведенных фактов приходит автор к заключению, что взгляды Масарика на Россию, именно на революционных демократов, не были прогрессивными ни до Октябрьской революции и что нельзя говорить о двух стадиях развития его взглядов — т. е. прогрессивной и реакционной, пределом которых являлась бы Октябрьская революция.

(Přeložila L. Orálková.)