

Nový, Lubomír

## Masarykovo pojetí člověka a společnosti

In: Nový, Lubomír. *Filosofie T.G. Masaryka*. Vyd. 1. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1962, pp. 9-33

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/119276>

Access Date: 29. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

# I. KAPITOLA

## MASARYKOVO POJETÍ ČLOVĚKA A SPOLEČNOSTI

Při kritice buržoazní ideologie vycházíme zpravidla z obecné zásady, že pochopit vývoj, podstatu a funkci buržoazní filosofie znamená především poznat souvislosti mezi jejími nejabstraktnějšími úvahami a způsobem, jakým obráží společenské problémy, jak se je snaží řešit nebo jak se jim vyhýbá. Tím spíše platí uvedená zásada pro rozbor filosofie Masarykovy, ve které zcela převládají problémy společenskopolitické a sociologické. Jinak ani nemohlo být u člověka, který byl vždy více aktivním buržoazním politikem než kabinetním filosofem, bojovníkem proti marxismu než milovníkem vlastního systému, sociologem a filosofem dějin než gnoseologem. V jeho úvahách je ovšem i filosofie, „systém“ i gnoseologie. Cesta k jejich poznání však vede přes Masarykovo pojetí společnosti a o něm nás lépe než jeho praktická politika poučí jeho filosofie dějin.

### 1. KRIZE BURŽOAZNÍ SPOLEČNOSTI. ZMĚNA „POMĚRŮ“ A ZMĚNA „ČLOVĚKA“

Kdybychom totiž o Masarykově činnosti nic nevěděli a znali jen jeho filosofii dějin, postačil by nám její rozbor k závěru, že Masaryk je „politikem krize“, která zachvátila buržoazní společnost ve světě i u nás při přechodu liberalistického kapitalismu v imperialistické stadium. Je to období rozmachu revolučního hnutí. Počíná Pařížskou komunou (1871) a pokračuje přes dvě ruské revoluce (1905–1907, 1917) k vítězství socialistické revoluce (1917) a socialismu (1936) v Sovětském svazu. Je to dále období krizí buržoazní společnosti. Počíná ekonomickou krizí v sedmdesátých letech, prochází obdobím skepse na „konci století“ k první světové válce, k pádu polofeudálních monarchií, k nástupu fašismu, k velké krizi třicátých let a končí prvními příznaky blížící se druhé války světové. Nepodivíme se proto, že Masaryk, který žije v této době, pocituje krizi buržoazní společnosti jako krizi hlubokou a neváhá ji srovnat s obdobím úpadku starověkého světa. I šíří této krize si uvědomuje. Je třeba pochopit, říká na počátku století, „že se láme starý svět vůbec, že se láme hospodářsky, sociálně, politicky, že se láme stará kultura vůbec...“<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Naše doba XII, únor 1905. – Viz V boji o náboženství, 68.

Toto vědomí krize proniká celou Masarykovu filosofií dějin a projevuje se v ní jako boj historických principů, „protiv“, „disjunkcí“ apod. Analýza těchto základních „protiv“ Masarykovy filosofie dějin nám poví mnoho o tom, co je pro něho „starým světem“ a co světem „novým“ a kde hledá východisko z krize buržoazní společnosti.

Boj starého světa s novým vyjadřuje ve své filosofii dějin jako zápas „*katolicismu*“ s „*protestantismem*“, „*revoluce*“ s „*reformací*“, „*theokracie*“ s „*demokracií*“. Tyto tři základní formule vyjadřují jistý vývoj Masarykových názorů. Jedna vyplývá z druhé a doplňuje předcházející, která tím není zrušena. První termín v každé dvojici označuje tendenci, která je podle Masaryka dějinami překonaná. „Protestantismus“ – „reformace“ – „demokracie“ představují pak linii moderního světa, světa „nového“. Vyočme blíže, co se skrývá za tímto pohybem formulí. Jinak zůstanou mnohé Masarykovy soudy nesrozumitelné (např. výrok, že „revolucionismus“ je „aristokratismus“ a forma „socialismu katolického“).

Nejstarší Masarykova dějinně filosofická formule – „*katolicismus proti protestantismu*“ – byla rozvedena v jeho prvním větším spise, v „Sebevraždě“ (1881). Ve sporu mezi „katolicismem“ a „protestantismem“ – v této podobě ostatně sám tehdy prožíval svou náboženskou krizi – vidí srážku dvou „historických principů“,<sup>2)</sup> které určují charakter politických, hospodářských, kulturních a světově názorových změn v nové době. Moderní princip vidí v „protestantismu“, i když ještě obdivuje „katolicismus“ za to, že svou autoritou zajistil lidem pevný světový názor.

Krizi soudobé společnosti, spojenou s dožíváním feudalismu, chápe tedy především jako krizi světově názorovou, jako krizi náboženského světového názoru. Vlastní „sociální otázkou“ je pro něho problém sebevražednosti, kdežto problém revoluce si ještě neklade. Pozdější jeho řešení je tu jen naznačeno.<sup>3)</sup> Východisko z krize hledá tudíž hlavně ve změně člověka a jeho světového názoru. Neslibuje si mnoho od změny „poměrů“, od politických a hospodářských reform<sup>4)</sup> a proti „praktickým politikům“ klade příklad – Krista, který se „v době politicky a sociálně rozbouřené vzdaluje vši politiky“.<sup>5)</sup> Toto stanovisko, které nás u Masaryka překvapí, později poopravuje.

V devadesátých letech se totiž stává hlavním problémem jeho spisů (od „České otázky“ až po „Otázku sociální“) boj „*reformace proti revoluci*“. Termín „reformace“ navazuje sice svým náboženským obsahem na „protestantismus“, avšak získává nový ideový obsah. Označuje u Masaryka navíc metodu, jíž je třeba řešit společenskou krizi. Tato metoda již nestojí jen proti „katolicismu“, nýbrž hlavně proti odpůrci novému – proti revoluci v dvojitým smyslu. Jednak jde o protifeudální

<sup>2)</sup> Sebevražda, 180.

<sup>3)</sup> Srov. např.: „Katolictví národové se vždycky vyvíjejí skokem, velikými revolucemi, kdežto protestantští národové se vyvíjejí celkem nepřetržitě a klidněji“ (Sebevražda, 211).

<sup>4)</sup> „Rozhodně nezachráni společnost politické a hospodářské koncese, opravy a opravičky“ (Sebevražda, 248).

<sup>5)</sup> Tamtéž. Podtrženo námi.

(protirakouskou) revoluci, kterou odmítá ve prospěch reformem v rámci Rakousko-Uherska. A odmítá ji proto, že hrozí – při rozmachu dělnického hnutí – přerůst v revoluci sociální, ve které vidí hlavní nebezpečí. Tím se do popředí jeho úvah dostává „otázka sociální“; její řešení v podobě dílčích reformem činí součástí „reformace“, kdežto revoluci připisuje zastaralému „aristokratismu“ a „katolicismu“. Revoluční marxismus prohlašuje za taktiku socialismu „katolického“ (francouzského), kdežto „reformní socialismus“ bere na milost jako typ socialismu „protestantského“ (anglického). Boj proti zbytkům feudalismu („katolicismu“) se má stát prostředkem k odstranění půdy pro revoluci.

Rozvoj revolučního dělnického hnutí, které „se organizuje samo a částečně proti nám“ (Ideály humanitní, 19), učí tedy Masaryka dávat před Kristem přednost politickým reformám („Ježíšovi stačila filantropie, my usilujeme o sociální zákony a o zamezení chudoby“), vnucuje mu „sociální“ hesla a požadavky a vede jej k ostřejšímu boji proti klerikalismu.

Tyto prvky jsou rozvedeny v závěrečné Masarykově dějinně filosofické formulaci – „*demokracie proti theokracii*“, na které jsou založeny spisy „Rusko a Evropa“ a „Světová revoluce“. V této formulaci je zachycen rozpad polofeudálních „theokracií“ – Rakousko-Uherska a carského Ruska. Základní protiklad kapitalismu a socialismu se však v ní zároveň zastírá a „likviduje“. Ústředním pojmem, základním politickým kredem a „smyslem“ soudobých dějin se u Masaryka stává „demokracie“ („neustále se reformující demokracie“), kdežto socialistická revoluce je z ní vyloučena jako „aristokratická“ revolta proti aristokracii („bolševici odstranili cara, ne však carismus“). V této – možno říci – permanentní „reformaci“ má však podle Masaryka své místo pravicový socialismus.<sup>6)</sup>

Tento výklad novodobých dějin je ovšem schématem. Nejde jen o nepřesnost pojmu „theokracie“ (bylo už před válkou poukazováno na to, že např. proti pruské a rakouské „theokracii“ nebojovaly jen „demokracie“, nýbrž i ruská „theokracie“). Hlavní vada jeho pojetí spočívá v tom, že jím nelze vyložit vítězství Říjnové revoluce a další rozmach revolučního hnutí. Tyto nejvýznamnější dějinné události se v něm prostě ignorují. Základní Masarykův pojem „demokracie“ pak označuje buržoazní demokracii, která pod heslem třídní „spolupráce“ provádí dílčí reformy v rámci kapitalistické společnosti. Jde o teorii a praxi *buržoazního reformismu* postavenou v období imperialismu proti teorii a praxi *revolučního hnutí*.<sup>6a)</sup> Masa-

<sup>6)</sup> Viz např. Masarykovo srovnání Lenina s Mac Donaldem v Impromptu historique („Masarykův sborník“, I, 32).

<sup>6a)</sup> Buržoazně reformistický postoj k současnosti promítá Masaryk i do výkladu dějinného vývoje našeho národa. Z českých pokrokových tradic se u Masaryka stávají prázdné ideologické formy, které jsou již dobré jen k tomu, aby podle okamžité potřeby podepřely současné zaměření buržoazní politiky (Kl. Gottwald poukázal např. na to, jak Masaryk zneužívá hesla „Tábor je náš program“). Toto zkresení našich dějin je patrné i z toho, iak Masaryk dává přednost bratrství před tábořským radikálismem, Palackému a Havlíčkovi před radikálními demokraty apod. Z české reformace činí odkaz vysloveně protirevoluční (i když v ní zároveň „objevuje“ „sociální prvek“). Např. ve své přednášce o Husovi z r. 1899 pokládá za jednu z hlavních chyb naší reformace to, „že se její

ryk proto nechápe „demokracii“ pouze jako politické zřízení, nýbrž o ní mluví i v širokém smyslu jako o světovém názoru, jako o celé soustavě politických a filosofických názorů.<sup>7)</sup>

Charakteristika podstaty masarykismu jako formy buržoazně reformistické ideologie (její výstižnou analýzu podal např. R. Richta<sup>8)</sup>) má velký význam pro rozbor Masarykovy filosofie. Při orientaci na buržoazní reformy a při snaze opřít se při tom o reformismus a revizionismus v dělnickém hnutí vyvstane totiž nutně otázka, do jaké míry měnit „poměry“ a jaký je vztah mezi změnou „poměrů“ a změnou „člověka“. Tato otázka již velmi úzce souvisí s problémy filosofickými. Analýza příčin krize buržoazní společnosti (jsou špatné „poměry“ nebo jsou špatní lidé?) předpokládá řešení filosofické otázky vztahu mezi společenským bytím a společenským vědomím, mezi objektem a subjektem.

Masaryk sám takto výslovně otázku „subjektivismu a objektivismu“ klade: „Nás tu právě zajímá rozdíl subjektivismu a objektivismu. Povím své mínění stručně. Vidím pesimism dvojí. Jeden pesimism přivádí člověka k negaci života – v krajním případě k sebevraždě. Je to pesimism lítosti, sebeobžaloby a zoufání – pesimism subjektivní. Duše umdlené (Garborg). Naproti tomu je pesimism objektivní – v krajním případě přivádí k vraždě. Pesimism zlosti, kritiky, vzpoury a vzdoru. Duše otrávené (Dostojevského Raskolnikov nebo Ivan)... Jedni kritisují svět a společnost – objektivisté; subjektivisté kritisují sebe... Egoism tu i tam. Jedni z egoismu umírají, druzí z egoismu zabíjejí... Všichni ti moderní titanové začínají boj proti Nejvyššímu a končí revolucí nebo vlastní smrtí.“<sup>9)</sup>

Zdálo by se, že Masaryk vede vyvážený boj na dvě strany: proti „subjektivistům“, kteří kladou vinu výhradně do nitra člověka, a proti „objektivistům“, kteří činí za společenské zlo odpovědnými – „poměry“. Buržoazní historiografie – a ostatně i Masaryk sám – viděla v tomto postupu nastolení rovnováhy mezi „subjektivismem a objektivismem“, individuem a společností, idealismem a materialismem, vírou a vědou.

Masaryk o tuto rovnováhu skutečně usiloval a v ní hledal řešení soudobé společenské i myšlenkové krize. Protože však žádná podobná rovnováha nemůže existovat, vzešlo z tohoto úsilí jen eklektické kolísání mezi změnou „poměrů“

---

obhájcové dopouštěli násilí“. Podobně i obrozený důraz na vzdělanost, který vyrostl z určité etapy našeho národní osvobozeného boje, přeměňuje ve zbraň buržoazního reformismu, použitou zvláště proti revolučním požadavkům dělnictva („socialisace“ má se provádět „podle stupně vzdělání našeho národa... v míru a vzájemnou dohodou“). V našich podmínkách, kdy národnostní otázka měla tak velký význam, přispěla tato argumentace značně k rozšíření masarykismu, zvláště po roce 1918, a k boji proti revolučnímu hnutí. Buržoazní reformismus, převzatý z ideologie západoevropské buržoazie období imperialismu, předkládal u nás Masaryk jako odkaz našich národních dějin.

<sup>7)</sup> Již v „Otázce sociální“ říká: „Demokratism se musí rozšířit na všeobecný názor na život a na svět. Politika takového demokratismu bude politikou vpravdě životní a světovou – politikou sub specie aeternitatis“ (II, 349). A znovu ve „Světové revoluci“: „Demokracie jako státní forma novodobé organizace společnosti, moderního názoru na svět, moderního člověka“ (542).

<sup>8)</sup> Ve sb. *Filosofie v dějinách českého národa*, 186–220.

<sup>9)</sup> *Otázka sociální II*, 313–316.

a změnou člověka, kolísání, v němž se klade důraz na změnu člověka, na subjektivismus, individualismus, idealismus, víru.

Na Masarykově filosofii dějin je ovšem nápadné, jak od původního důrazu na změnu člověka („Sebevražda“) přechází ke stále častějšímu zdůraznění změny „poměrů“. Samy reformy jsou v první řadě reformami „poměrů“ – politických, právních, hospodářských a sociálních. Protože však jsou změnou v rámci buržoazní společnosti a netýkají se tedy její podstaty, musí Masaryk proti revolučnímu hnutí, usilujícímu právě o zásadní přeměny, položit hlavní důraz na změnu člověka. „Síla dělnického rozumu tu nutí buržoazii, aby proti němu ‚obnovila‘ svůj aktivní (reakční) rozum, jenž by v ‚duši člověka‘ přiznal některé dobré stránky a ‚vinu‘ za špatnost světa rozložil: především (základ) na ‚lidskou slabost‘ a vedle toho též (podružně) na některé nepodstatné stránky zaostalé skutečnosti – tj. vytvořil ideologii ‚proměny člověka i poměrů‘“ [R. Řichta<sup>10</sup>].

Krise buržoazní společnosti je tedy u Masaryka v první řadě krizí „moderního člověka“. Její hlavní příčinu vidí v nesprávném hodnocení světa člověkem, v jeho světovém názoru („egoismus“ a „pesimismus“). V tom shledává podstatu zápasu mezi různými historickými „protivami“, „disjunkcemi“. Hlavní důraz není položen na změnu „poměrů“, nýbrž na změnu „člověka“.

## 2. HUMANISMUS, ANTROPOLOGISMUS

Nepřekvapuje nás tedy, že se Masaryk neustále zajímá o to, „co který filosof říká o *člověku*, o tom, co jest člověk, jaký jest a jaký má být.“<sup>11</sup>) S tímto Masarykovým přístupem ke společnosti se setkáváme na každém kroku. Nejde jen o to, že Masaryk sám od devadesátých let označuje svůj světový názor výslovně jako „humanism“, „humanitism“ a že byl proto znám jako „humanista“ v pojednáních o české filosofii i ve vědomí širokých vrstev našeho národa. Jeho základní postoj ke společenským otázkám byl stejný i v době, kdy výslovně o „humanismu“ nemluví a najdeme jej již tam, kde je obsažena celá jeho pozdější filosofie dějin – v „Sebevraždě“.<sup>12</sup>) Považuje-li Masaryk v devadesátých letech krizi moderní buržoazní společnosti především za krizi „moderního člověka“, pak i zde, v „Sebevraždě“, vyjadřuje stejný postup v postavení základní otázky, v metodě i v řešení: „Co je disponováno a determinováno? Člověk.“<sup>13</sup>)

Centrálním pojmem Masarykových úvah o společenských problémech a východiskem k jejich posuzování je „člověk“. Poznat společnost znamená podle Masaryka

<sup>10</sup>) Filosofie v dějinách českého národa, 217–218.

<sup>11</sup>) Srov. Z. Nejedlý, T. G. Masaryk I, 374.

<sup>12</sup>) Masaryk sám nepovažoval „Sebevraždu“ za epizodický spis. Navazuje na něj o patnáct let později v článkách „Moderní člověk a náboženství“ (1896–1898), v českém vydání z roku 1904 vidí „organické pokračování“ své literární činnosti a v předmluvě z roku 1926 zdůrazňuje, že hlavní myšlenku „drží stále“ (viz Sebevražda, XI, XIII).

<sup>13</sup>) Sebevražda, 69.

poznat člověka, jeho vlastnosti, jeho přirozenost. Věda o společnosti je především vědou o člověku – „antropologií“. S tím souvisí i „atomizace“ společnosti – základní rys Masarykova přístupu ke společnosti. Společnost nechápe jako svébytný celek, řídící se specificky společenskými zákony, nýbrž jako pouhé spojení, souhrn jednotlivců. Společnost je „spojení sui generis stejnorodých individuí“,<sup>14)</sup> říká výslovně. Postupuje tedy od individua ke společnosti.

Zde je nutno poznamenat, že se v tom zcela shoduje s Millem, který toto hledisko vyjadřuje nesrovnatelně přesněji a výstižněji. Mill sice výslovně říká, že sociologie není věda o individuálním člověku, přesto však se mu ve skutečnosti společnost neustále rozbíjí v souhrn individuí a její zákonitosti odvozuje od „zákonů individuálních lidí“. Společenské jevy chápe jako projevy abstraktní lidské „přirozenosti“.<sup>15)</sup>

Tento přístup ke společenským jevům, který je vlastní značné části buržoazní sociologie a filosofie, je charakteristický i pro Masaryka a nazývám jej *antropologickým*. Nemám ovšem na mysli antropologii jako speciální vědu o člověku. Antropologismem nazývám takové pojetí společenských a filosofických problémů, v němž se přehlíží specifičnost společenskohistorických zákonitostí na základě toho, že společnost je pojata pouze jako souhrn jednotlivců a cesta k jejímu poznání je hledána v poznání těchto jednotlivců, člověka, lidské přirozenosti, postupuje se od individua ke společnosti.

Antropologismus je charakteristický pro dějiny filosofie a sociologie od doby rozkladu feudalismu a byl vždy teoretickou oporou různých humanistických a v pozdější buržoazní filosofii i pseudohumanistických koncepcí. Zpravidla je spjat také s různými formami individualismu. Protože však chci označit tímto termínem jistý metodický přístup ke společenským problémům, dávám přednost termínu „antropologismus“ před jinými, příbuznými pojmy jako např. „humanismus“, „individualismus“, které mají spíše význam etický.

Pojem „antropologismus“ se dosud užíval zpravidla v užším významu při hodnocení filosofie Feuerbachovy a Černyševského (příp. jiných ruských revolučních demokratů). V tom případě se jím označovalo jednostranné pojetí člověka jako biologické bytosti, jako pouhé součásti přírody. Toto pojetí není však vlastní jen jim, nehledě na to, že antropologismus nemusí být vždy spjat jen s biologickým pojetím člověka. Termín „antropologismus“ se tedy užívá o filosofii Feuerbachově a Černyševského jen proto, že o něm oba výslovně mluví, a vystihuje se jím pouze jeden odstín předmarxistického materialismu („antropologický materialismus“ na rozdíl od termínu „mechanický materialismus“, použitého v užším smyslu jen na materialismus francouzský) nebo je – jak poznamenává Lenin ve Filosofických sešitech – jen matným opisem pro materialismus. S termínem „antropologismus“

<sup>14)</sup> Versuch einer concreten Logik, 148. Dále jen „Konkretní logika“.

<sup>15)</sup> Srov. Mill, Logik, 497–502.

se však dnes setkáváme v marxistické literatuře i v širším smyslu, kdy označuje abstraktní pojetí člověka vůbec, nejen pojetí biologické.

Sousedství Masaryka s Feuerbachem a Černyševským, ke kterému jsme při našem výkladu dospěli, dává jen vyniknout nespornému faktu, že charakteristika Masarykova postupu jako antropologismu je ještě příliš obecná.<sup>16)</sup> Antropologismus má různé podoby i různou funkci v závislosti na tom, jak je chápán jeho hlavní pojem – člověk. V tom směru je nutno Masarykovo stanovisko upřesnit. Použijeme k tomu stručného srovnání Masaryka s osvícenci.<sup>17)</sup> Není to konfrontace svévolná. Nabízí se především již proto, že antropologismus – podobně jako humanismus a individualismus – v moderní filosofii a sociologii má svůj počátek v osvícenské revoltě proti feudálnímu řádu a jeho světovému názoru. Nebude kromě toho zbytečná proto, že v buržoazní literatuře byl Masaryk často pokládán za dědice velkých osvícenských a humanistických tradic.

I francouzské osvícenství vychází z názoru, že poznat společnost znamená především studovat přirozenost člověka. Encyklopedisté např. znají vedle „vědy o přírodě“ už jen „vědu o člověku“. V jejich „Názorném systému lidského vědění“<sup>18)</sup> se zřetelně odráží postup od člověka ke společnosti, od všeobecně lidského ke společensko-historickému. Jejich pojetí člověka je sice právě tak abstraktní jako Masarykovo, mělo však v dějinách svůj velký progresivní význam vyplývající z toho, že šlo o ideologii ještě pokrokové buržoazie, jejíž boj tehdy splýval s progresivním vývojem celé společnosti.

Osvícenská ideologie klade člověka proti teologickému světovému názoru, abstraktně lidské proti božskému. Tento postup je formou přechodu od pseudoproblematiky vztahu člověka k bohu ke skutečným problémům člověka ve společnosti (*ateismus*). V tomto směru působí později i Feuerbach (místo „theologie“ – „antropologie“) a ruská revoluční demokracie. Marxismus dovršuje a překonává tuto myšlenkovou linii přeměnou „kritiky nebe v kritiku země“.

Proti člověku jako dítku božímu postavili osvícenci člověka jako dítko přírody. Matkou všech jeho vlastností a schopností – od citů přes morálku až po rozum – je podle nich příroda; lidské je to, co je v souladu s ní (*naturalismus*). Toto hle-

<sup>16)</sup> Termín „antropologismus“ je tedy společný pro pokrokové, osvícensko-materialistické (monistické, protiteistické) pojetí člověka a společnosti i pro pojetí reakční. To není na závadu ani to nelze pokládat za ahistorismus. Právě v tom, že jde o společný termín – netvrdím, že by se nemohl najít vhodnější – vidím jistou výhodu pro rozbor Masarykovy filosofie. Je tím možno naznačit souvislost Masaryka s pokrokovou předmarxistickou filosofií, ukázat degeneraci osvícenského humanismu, individualismu a antiklerikalismu a zároveň poukázat na úzký vztah Masaryka k reakčním tendencím v buržoazní filosofii po Marxovi (např. tzv. filosofická antropologie, reakční využití Feuerbachova antropologismu aj.), tj. k iracionalistickým snahám o postžení „celého člověka“, o „zlidštění“ náboženství atd., které se tváří také „monisticky“ a „protiteisticky“. Termín „antropologismus“ spojují tak s rozbohem změn v pojetí člověka a užívám ho tedy právě v zájmu historismu. Ve filosofii ostatně běžně užíváme i jiné termíny společné pro pokrokovou i reakční filosofii (např. naturalismus, empirismus, humanismus – humanistická revize marxismu).

<sup>17)</sup> Mluvím-li v dalším textu o „osvícencích“, mám na mysli jejich nejvýspělejší představitele – materialisty a ateisty 18. stol.

<sup>18)</sup> Viz D. Diderot, Prospekt encyklopedie – Pojednání o krásě.

disko lehce ústí u značné části osvícenců v materialistickomonistické pojetí člověka: psychické je projev, vlastnost fyzického (přírody), materiálně ve společnosti je viděno ve fyzické stránce člověka (*materialismus*). Opět najdeme tuto stránku u Feuerbacha („člověk a příroda jsou základní pojmy mé filosofie“) a ruských revolučních demokratů (Černyševskij o „jednotě lidského organismu“).

Antifeudální a materialistický ráz tohoto antropologismu vede konečně k postavení otázky o vztahu člověka a „poměrů“, „okolností“. Přestože tu osvícenci v důsledku metafysickomaterialistického pojetí vztahu fyzického a psychického upadají do idealismu a do bludného kruhu (jak o něm mluví Plechanov), jsou tyto názory zaměřeny ke změně sociálních poměrů. Odtud vede přímá cesta ke kritickým názorům utopického socialismu a přes něj i k marxismu. Důraz na změnu společenských poměrů najdeme v podobě boje proti „hnusné ruské skutečnosti“ u ruské revoluční demokracie. U ní se objevují silné tendence k prolomení antropologických hranic ve směru k historickému materialismu.

Osvícenské pojetí člověka charakterizované ateismem, naturalismem a materialismem ústí v překonání antropologismu materialistickým pojetím dějin a společnosti. Tato cesta, vyznačená francouzským materialismem a utopickým socialismem, Feuerbachem a ruskými revolučními demokraty, je dovršena vznikem marxismu. Masarykovo pojetí člověka míří proti celé této linii. Radikálně však popírá pouze její zakončení – revoluční marxismus, kdežto ostatní její složky najdeme u něho v úpadkové podobě.

Tato přeměna funkce antropologismu je všeobecně způsobena změnou společenského postavení buržoazie, která přestala být mluvčím společenského pokroku. Do jeho čela se naopak dostává proletariát, takže abstraktní člověk buržoazní ideologie plní již funkci vysloveně apologetickou: krize buržoazní společnosti je líčena jako krize člověka vůbec, zánik kapitalismu jako zánik společnosti. Masarykovo pojetí člověka vyjadřuje tento základní přesun v buržoazní ideologii, spjatý s novým vztahem k náboženství – s jeho restaurací. U Masaryka se to projevuje mj. tím, že náboženskou ideu vtěluje do všech svých dějinně filosofických formulí. Restaurace náboženství v moderní buržoazní filosofii není však vždy jen prostým návratem k jeho dřívějším, např. středověkým formám (novotomismus).

Platí to i o Masarykovi, který výslovně tomismus odmítá. Volí jinou cestu, jak ukazuje i celý vývoj jeho vlastního náboženského stanoviska. Od prosté katolické víry, občas znovu v pochybnostech utvrzované (vliv F. Satory), přechází jeho pozornost k některým neortodoxním výkladům katolicismu (M. Procházka, F. Brentano) a přivádí jej k protestantismu (studia v Lipsku, vliv ženy – americké unitářky, vstup do evangelické církve); ani s ním však necítí pevné církevní svazky, takže nakonec požadavek nového náboženství – který vyslovil již dříve [„Sebevražda“]<sup>19)</sup> – formuluje jako nutnost vytvořit náboženství mimo rámec tehdejších církví. Zároveň

<sup>19)</sup> „Naše doba je pro nové náboženství jako stvořena“, 251.

bojuje proti klerikalismu, hlavně katolickému, nevyjímá z něho však ani protestantismus.

Příčinu těchto změn – a zároveň výrazný znak Masarykovy formy obnovy náboženství – nutno hledat především v tom, že Masaryk přistupuje k těmto otázkám důsledně z hlediska *buržoazního individualismu*. Zde byla hlavní příčina jeho přechodu k protestantismu. Již v „Sebevraždě“ cení si na něm právě „nábožensko-mravní individualismus“.<sup>20)</sup> Tím zůstává zdánlivě zachován osvícenský důraz na lidské proti božskému, individuum proti universalismu, svobodu člověka proti církevnímu dogmatismu, demokracii proti absolutismu a středověké hierarchii, světské i duchovní. Avšak z osvícenského ateismu zbývá mu pouze antiklerikalismus, antiklerikalismus ve jménu a ve prospěch náboženství, antiklerikalismus jako odpor proti náboženské lhostejnosti, v církvi i mimo církve.<sup>21)</sup>

Jestliže osvícenci rušili božské ve jménu lidského, pak Masaryk ve jménu obecně lidského božské obnovuje a ve srovnání s Feuerbachem znovu do „antropologie“ vnáší „teologii“. Pro Masaryka je náboženství „k žití tak potřebné jako vzduch“,<sup>22)</sup> náboženská se stává atributem člověka, lidskosti.<sup>23)</sup> S náboženstvím jako by člověk ztrácel kus svého lidství, klesal buď pod úroveň člověka, nebo usiloval o to, aby byl „nadčlověkem“, titánem, sám bohem.

Antropologismus je tak u Masaryka úzce spjat s náboženstvím. Náboženství se „zlidšťuje“, člověk se „znáboženšťuje“. Mezi postupem buržoazního sociologa, který říká, že „lidé jsou tím, čím lidé vždy byli“ (Masaryk), a náboženským hodnocením člověka jako věčně hříšné a od přirozenosti zlé bytosti je úzká ideologická souvislost a metodická shoda. Náboženství redukuje společenské zlo na hříšnost člověka, buržoazní sociologie převádí sociální rozdíly buržoazní společnosti na rozdíly obecně lidské. V obou případech se převádí společenskohistorické na obecně lidské.

Náboženská ideologie tu prodělává při svém přechodu z ideologie feudální v buržoazní jisté změny, ne ovšem v podstatě učení, nýbrž v důrazu na jedny stránky a v potlačení jiných. Za středověku byla typicky universalistickým učení, v němž se člověk, jednatel ztrácel. V buržoazním návratu k náboženství převládá však právě protiuniversalistická argumentace. Používá se nejen v protestantismu, ale často i v táboře katolickém. Církve se hlásí mezi přední obránce práv individua, svobody osobnosti atd. proti – revolučnímu hnutí a marxismu, který prohlašují právě za nový universalismus, za učení zastaralé, ba středověké, s „moderní demokracií“ neslučitelné, absolutistické atd.

<sup>20)</sup> Sebevražda, 180.

<sup>21)</sup> „Katolicismus v zájmu náboženství a mravnosti musí být překonán... Mám v otázce náboženské jediného odpůrce, a to je – indiferentismus, indiferentismus v církvi, indiferentismus mimo církve“ (Inteligence a náboženství, 141).

<sup>22)</sup> Moderní člověk a náboženství, 57.

<sup>23)</sup> „Slovo ‚náboženství‘ značí mně stejný úkol jako slovo ‚člověk‘ — ‚moderní člověk a náboženství‘ je mně velká tautologie: moderní – člověk – náboženství – z každého tohoto slova šklebí se na mne táž trojjediná sfinx“ (tamtéž, 4).

Tyto názory – jak jsme viděli – velmi výrazně vyslovil Masaryk a církve dnes argumentují podobným způsobem: „Svět se všemi svými rostoucími perspektivami skrývá v sobě strašlivé nebezpečí: může přerůst měřítka a síly člověka a vytvořit nové formy otroctví nebo vše nivelisovat na úroveň bezejmenné masy, kde se universalismus stane synonymem beztvárnosti a anonymnosti.“ Církve v západních kapitalistických zemích se tu tváří jako obhájci člověka: „Křesťanství je slučitelné s každým režimem, který ctí člověka a lidskou svobodu“; proto se „křesťan bojí režimu, založeného na ateistickém materialismu, ne z ekonomických, nýbrž z humanitních důvodů“. Nebudeme rozebírat míru pokrytectví těchto slov, jde nám pouze o způsob argumentace a ten je – jak citáty ukazují – shodný s hlavním směrem politické ideologie současné buržoazie. Masarykovo zlidšťování náboženství není tedy pouhým přežitkem v jeho myšlení, zbytkem víry dětství, okrajovou stránkou jeho ideologie, nýbrž je výrazem nové formy obnovy náboženství v podmínkách imperialismu.

Svědčí o tom i Masarykův vztah k otázce přeměny společnosti, ke společenským reformám a spojení i těchto snah s náboženstvím. Masaryk se totiž neomezuje na hlásání vnitřní obrody člověka. Jestliže osvícenské představy o abstraktním člověku se u něho mění ve zlidštěné náboženství, pak i druhá stránka osvícenské ideologie – snahy o změnu „poměrů“ – nachází v jeho přístupu k člověku a náboženství své místo.

Jako buržoazní reformista a aktivní buržoazní politik klade Masaryk na reformy daleko větší důraz než představitelé oficiálního náboženství, důraz o to větší, čím více narůstá revoluční hnutí dělnictva a přibližuje se rozpad Rakousko-Uherska. Pro tento aktivní poměr k politice a společenským reformám se rozchází značně i s těmi církevními kruhy, které by jeho stanovisku měly být nejbližší – s představiteli protestantismu u nás. Charakteristická je v tomto směru jeho polemika kolem brožury „V boji o náboženství“. Hlavní argumenty obrací proti pasivitě církevního náboženství, proti lpění na rozumově neudržitelných dogmatech, proti nezájmu o naléhavé problémy politické, sociální, kulturní.<sup>24)</sup>

Náboženství má být tedy v souladu s jistou společenskou aktivitou, tedy nikoli evangelickým útekem od politiky. Nemá být ovšem ani absolutistickou diplomacií katolické církve v Rakousku a pravoslavné církve v carském Rusku. Společenská aktivita „moderně pojatého náboženství“ se má ubírat směrem buržoazního reformismu.

Pro Masarykovo pojetí člověka a náboženství to znamená, že náboženský život člověka není chápán trpně, nýbrž aktivisticky; náboženství se nemá redukovat na vnitřní obrodu člověka, ale samo má být činností, „životem sub specie aeternitatis“, „synergismem“, tj. spoluprací člověka s bohem při uskutečňování boží obce na zemi.<sup>25)</sup>

<sup>24)</sup> Viz V boji o náboženství, 68—70.

<sup>25)</sup> Otázka sociální I, 309.

Z ortodoxního hlediska církevního byla ovšem poslední myšlenka kacířská,<sup>26)</sup> přesto však orientace na změnu společenských poměrů, na společenské reformy, která je s ní spjata, neodporuje základnímu hledisku náboženskému, které hlavní těžiště přenáší na vztah člověka k bohu a na vnitřní obrodu člověka. Ukazuje to opět soudobá ideologie církví, které se pod tlakem revolučního hnutí a rozporů kapitalismu také zmiňují o dílčích reformách kapitalistického řádu. Tak např. Vatikán mluví – při odpovědi na otázku po vztahu „náboženské víry a osvobození lidstva“ – o „nutných podmínkách skutečného osvobození a skutečné svobody“. Mezi nimi uvádí „pokrok vědy a techniky výroby“ a „postupné zrušení ekonomických a sociálních rozdílů“. Sociálně politický obsah této argumentace je podobně jako u Masaryka v podstatě buržoazně reformistický. Jejím filosofickým základem je pojetí „poměrů“ jako „vnějších faktorů“, „podmínek“, bez nichž není sice společenský pokrok možný, ale které jsou vzhledem k člověku něčím čistě vnějším, netýkají se podstaty člověka a společnosti. Proto se tu rozlišuje pokrok na „vnější“ a „vnitřní“ s důrazem na pokrok „vnitřní“, pokrok v oblasti duchovního života jednotlivce.

Touto cestou je znovu uveden v plnou platnost náboženský důraz na vztah člověka k bohu (smysl života člověka vzhledem k bohu), na vnitřní obrodu člověka, na jisté hodnoty, které existují mimo historii, mimo poměry, mimo člověka. Základem těchto názorů je starý náboženský dualismus hmotného a duchovního, vnitřního a vnějšího, v našem případě dualismus „člověka“ (jako duchovní bytosti) a „poměrů“. Tímto způsobem se slučuje se starým postupem důraz na reformy a dílčí přeměny společenských poměrů. To je právě hledisko „moderního pojetí náboženství“ (Masaryk), tj. pojetí náboženství v epoše imperialismu, jak je Masaryk již na přelomu století proti církvím v Rakousku prosazoval.

### 3. PSYCHOLOGICKÝ ANTROPOLOGISMUS

Pojetím náboženství jako atributu lidské přirozenosti se Masaryk podstatně odlišuje od osvícenského nazírání na člověka a tím dospívá i k jinému pohledu na vztah člověka k přírodě – na vztah, který hrál důležitou roli v osvícenském pojetí člověka vyjádřeném v naturalismu a materialismu.

Masarykovy úvahy opět připomínají názory osvícenské; zdálo by se, že i on může říci s Feuerbachem: „Příroda a člověk jsou základní pojmy mé filosofie.“ Metodický postup v „Sebevraždě“ je založen právě na představě, že společenské jevy mohou být způsobeny jednak faktory přírodními, jednak působením a vlastnostmi člověka samotného.<sup>27)</sup>

Tato vnější shoda ustupuje však ihned do pozadí při bližším pohledu na vnitřní náplň obou koncepcí člověka a na jejich společenskou funkci.

<sup>26)</sup> Srov. J. L. Hromádka, T. G. Masaryk, 165.

<sup>27)</sup> Sebevražda, 5.

Osvícenský naturalismus upevňuje svazek člověka s přírodou tím, že přerušuje svazek člověka s bohem. Člověk je vyňat z nadpřirozených souvislostí (prozřetelnost, stvoření) a zasazen do přirozených souvislostí vývoje světa, přírody. Proto ústí toto pojetí člověka v materialismus, v názor o prioritě fyzického před psychickým, v materialistický monismus. Z toho potom vyplývá, že člověka – který je produkt přírody, a poznává ji smysly – dělají „okolnosti“, prostředí, do něhož je zasazen. Osvícenský názor – třebaže je mechanickomaterialistický – připravuje pojetí člověka jako produktu společenskohistorických vztahů.

Masaryk však základní předpoklady tohoto přechodu – materialismus a důraz na změnu „poměrů“ – odmítá. Jeho boj proti osvícenskému naturalismu je především bojem proti materialismu. Původní osvícenská harmonie člověka a přírody se ruší. Člověk a příroda se rozdvoují v samostatné oblasti.

Pojmout člověka jako bytost společenskou – tj. poznat specifiku společenskohistorického vývoje na rozdíl od vývoje přírody – to předpokládá ovšem v jistém smyslu člověka a přírodu „rozdvojit“. K tomu však je třeba překonat antropologické pojetí člověka, mimo jiné i metafysickomaterialistickou redukci vztahu člověka a přírody na vztah fyzického a psychického.

Masaryk však na této redukci trvá, zbavuje ji pouze jejího materialistického obsahu. Poměr přírody a společnosti se mu též zužuje na poměr „přírodních“ (biologických, fyzických) vlastností člověka a vlastností, které jej činí bytostí odlišnou od přírody. Na místo osvícenského materialistickomonistického řešení této otázky klade však pouhý paralelismus. „Mezi duchovními a jistými fyzickými (nervovými) procesy existuje ovšem paralelismus a snad též kauzální závislost. Zkušenost však učí, že právě nejjemnější a nejrozvinutější duchovní procesy – na nichž mají vědy největší zájem – nelze fysiologicky demonstrovat“.<sup>28)</sup> Můžeme prý sledovat pouze funkcionální závislost mezi psychickými a fyzickými jevy – a to ještě jen na nejjednodušších psychických stavech (počítky) –, „kdežto oblast citů a vůle tomuto zkoumání uniká“.<sup>29)</sup> Psychično biologicky (přírodovědecky) nevysvětlíme, uzavírá Masaryk, to už je jiná oblast světa.<sup>30)</sup>

Výklad lidského vědomí nelze ovšem provést pouze prostředky biologie (fyziologie). Naděje Černyševského, že vyložíme člověka jen pomocí toho, co o něm říkají přírodní vědy, se nesplnily. Jeho základní materialistické přesvědčení ovšem další vývoj přírodovědy potvrdil (fyziologie vyšší nervové činnosti), avšak další cesta kupředu v poznání člověka byla spjata s historickomaterialistickým překonáním antropologismu: vědomí člověka není pouze funkcí mozku a odrazem vnějšího světa (přírody), ale i odrazem společenského bytí.

Masaryk však nemůže hranice antropologismu překročit, může mu dát pouze jiný výklad. Ubírá se po cestě pozitivistického řešení vztahu psychického a fyzického,

<sup>28)</sup> Konkrétní logika, 125.

<sup>29)</sup> Tamtéž, 127.

<sup>30)</sup> Srov. tamtéž, 137.

řešení, v němž původní osvícenský materialistický monismus upadá v agnostický paralelismus, který se spokojuje studiem korelací mezi „možností počítku“ a „stavem vědomí“, nepouštěje se do jejich „metafysického“ výkladu.

Masaryk však potřebuje světový názor, potřebuje „metafysiku“. Proto se u pozitivistického paralelismu nezastavuje. Říká sice v jeho duchu – např. ve shodě s Millem<sup>31)</sup> – že „v přírodě máme jevy mechanické, ve společnosti a historii duševní“<sup>32)</sup> ale jen proto, aby ostře vyhranil metafysický, substanciální protiklad hmoty a vědomí; přeměňuje psychofysický paralelismus v *dualismus* hmoty a vědomí. „Naproti každému ... působení vnějšího světa stojí duševní celek, který *není* *vytvorem vnějška*; my i vnější svět jsme *stejně samostatní*, náš poměr je poměrem vzájemného působení, ne prosté závislosti.“<sup>33)</sup> – „Vědomí a hmota jsou dvě zvláštní a zásadně odlišné kategorie.“<sup>34)</sup> Náboženský dualismus hmotného a duchovního, vnějšího a vnitřního je znovu uveden v platnost. Rozdvojení člověka a přírody je prostředkem pro restauraci náboženství.

S osvícenským naturalismem odmítá Masaryk i pozdější formy naturalismu v buržoazní filosofii, které již mají – na rozdíl od osvícenských názorů – zcela jiný obsah a společenskou funkci. Odspolečensňují člověka a společnost tím, že redukují společenské zákony na „přírodní“: sociální podmíněnost je nahrazena přírodními vlivy, třídní boj „bojem o život“, uvědomělá lidská činnost „životním elánem“, dějiny společnosti „tokem života“. Společenské rozpory nabývají nezvratného a fatálního rázu. Skutečné společenské problémy se mytizují. Uvedené koncepce odvádějí od aktivní činnosti, od přeměny společnosti.

Tato forma odspolečensnění člověka je v rozporu s hlavním společenskopolitickým zaměřením Masarykovým. Biologický mýtus ruší antropologické pojetí člověka, individuuum se v něm ztrácí, a již proto jej nemůže přijmout. Masarykovu pojetí společnosti je dále cizí spekulativnost těchto koncepcí, jejich odtrženost od skutečných problémů buržoazní společnosti, které Masarykovi jako aktivnímu politikovi leží na srdci především. On právě volá po změnách, po reformách, po vyvinutí velké společenské aktivity. Má-li být proto uznána nutnost alespoň částečné přeměny společnosti, nelze společenské kategorie rozplývat v biologických, sociologii podřizovat biologii.

V souladu s tímto Masarykovým postojem je i jeho malý zájem o otázky přírodovědy, o její další vývoj a o filosofické otázky s ním spjaté. Pokud se zajímá o tyto výsledky, pak jen v souvislosti s důsledky, jaké mohou mít některé poznatky přírodovědy pro pojetí společenských problémů. Masaryk často varuje před přeceňováním významu přírodovědy pro poznání společnosti a pro vybudování světového názoru. Je v tom ovšem vyjádřen jeho odpor k materialistickému a ateistickému

31) Srov. Mill, Logik, 465–466.

32) Rukověť sociologie, Naše doba VIII, 737.

33) Sebevražda, 353. Podtrženo námi.

34) Konkretní logika, 125.

využití poznatků přírodovědy; Masaryk se snaží dokázat, že moderní věda není materialistická a že její poznatky nejsou v rozporu s náboženstvím.<sup>35)</sup> V jeho důrazu na společenskovední poznání je ovšem obsaženo i správné tušení toho, že pro vybudování světového názoru je rozhodující způsob řešení společenských problémů, jak ostatně mohl poznat zřetelně na marxismu. V tom smyslu právě zdůrazňuje, že současná doba není „přírodnická“.<sup>36)</sup>

Totéž sociálně politické hledisko, které Masarykovi brání přijmout uvedené formy buržoazního naturalismu, činí jej i odpůrcem marxismu – jediné teorie, překonávající naturalismus. Vzhledem k buržoaznímu charakteru svého reformismu nemůže se připojit k základní revoluční změně společenských poměrů. Spolu s tím nemůže přijmout marxistické učení o objektivním charakteru společenských zákonů, o dialektické jednotě přírody a společnosti apod. Naopak, právě v těchto stránkách marxismu spatřuje – naturalismus: „Marxovi jsou ‚zákony historické – přírodní‘ právě jen přírodní.“<sup>37)</sup> Protože rozumí pod pojmem „přírodní zákon“ proces, který probíhá nutně, neodvratně, nezávisle na subjektivních snahách lidí, je hlavním obsahem jeho kritiky marxistického „naturalismu“ odpor k učení, které zdůvodňuje *nevyhnutelnost* pádu současné buržoazní společnosti, opíraje se o objektivní zákonitosti společenského vývoje.

Buď má pravdu Marx a pak je např. sebevražednost nutným výsledkem objektivních zákonitých rozporů buržoazní společnosti a nelze ji v jejím rámci odstranit (to však Masaryk nemůže připustit) – nebo je sebevražednost zcela nezávislá na „poměrech“ a pak ji opět nelze odstranit. Masarykovo stanovisko je naproti tomu buržoazně reformistické: dílčí změny „poměrů“, nesahající na základy buržoazní společnosti, a obroda člověka. Uvedené spory, projevující se ve filosofii jako problém vztahu mezi svobodou a nutností, subjektivním a objektivním, končí tak u Masaryka tím, že metafysicky oddělí svobodu a nutnost, subjektivní a objektivní, vědomí a hmotu a stanoví mezi nimi pouhé vzájemné působení při současném zachování jejich nezávislosti jako dvou „stejně samostatných“ veličin. Nemůže proto provést to nejdůležitější: stanovit správně určující stránku v tomto vzájemném působení. Nemůže-li se již tomu vyhnout, přikloní se k názoru o určující úloze subjektu, vědomí. Jakákoli zmínka o nutnosti ve společenském vývoji, v němž se přece také uplatňuje vědomí, spadá mu tak okamžitě vjedno s „naturalismem“, s přenášením přírodních zákonů do společnosti.

Proto také nemůže přijmout ty složky materialistického pojetí dějin, které sahají na základy buržoazní společnosti svou kritikou jejich základů ekonomických. Dialek-

---

<sup>35)</sup> Moderní člověk a náboženství, 55n.

<sup>36)</sup> „Celkový obraz doby není přírodovědný. Kdo to říká, nezná právě těch četných a rozmanitých oborů práce duchovědné“ (Moderní člověk a náboženství, 60). Na důkaz toho uvádí rozmach studií v oboru psychologie, sociologie, práva, historie, poukazuje na rozvoj literatury, aktivizaci církví, na sociální a národnostní problémy a uzavírá: „Historickou by se naše doba mnohem dříve mohla zvat než přírodnickou.“ (Tamtéž.)

<sup>37)</sup> Otázka sociální I, 392.

tičnost vztahu mezi přírodou a společností, mezi přírodním, lidským a společenským zůstává mu skryta (odtud rozporuplnost jeho úvah).<sup>38)</sup>

Masaryk pochopil velmi dobře jen to, že marxistické pojetí dějin je teoretickou oporou revolučních přeměn společenských a že se spojuje s hnutím proletariátu. Proti němu je nucen postavit opět abstraktní pojetí člověka, ne však v naturalistickém provedení, které odmítá. Odspolečenštuje, dehistorizuje člověka prostředky jinými, které by nestíraly specifický rozdíl mezi člověkem a přírodou a jež by vystihly „to, co činí (sociální jevy) společenskými a historickými“.<sup>39)</sup> Není obtížné Masarykovu odpověď najít. Již jsme totiž poukázali na to, že se Masaryk při řešení těchto otázek opírá o dualismus hmoty a vědomí. V souhlasu s tím mluví o přírodovědě jako vědě o hmotě, kdežto nauky o společnosti považuje za vědy o „duchu“, „duchovědy“ (jak to ostatně bylo běžné i u jiných směrů v tehdejší filosofii a sociologii – např. u novokantovců, Diltheye aj.).

Tím získává Masaryk základnu k celkem snadnému odmítnutí naturalistické (např. organistické) koncepce společnosti z týchž důvodů, jako odmítl redukci lidské psychiky na fyziologii člověka. Specifičnost společenských jevů – na rozdíl od přírodních – vidí proto především v tom, že jde o jevy *psychické* povahy a tím také určuje zvláštnost onoho spojení individuí, jejich organizace, k níž dochází ve společnosti: spojení toto je „převážně psychologické“.<sup>40)</sup> Na základě téhož dualismu fyzického a psychického (argumentuje totiž tím, že „není duše bez těla“) odmítá však i „mythickou redukci sociálního procesu na duševní proces“;<sup>41)</sup> společenské jevy jsou ovlivňovány i jistými přírodními faktory (geografické podmínky, fyzická organizace člověka).

Společenskými jevy se tak zabývá jednak psychologie (jako jevy psychickými), povahu přírodních faktorů studuje pak přírodověda. Čím je vedle nich sociologie? Není-li sociologie „užitá psychologie“ – jak namítá proti Spencerovi („sociální jevy jsou sice samy o sobě zároveň jevy psychické, avšak sociologie studuje na nich to, co je činí společenskými a historickými“;<sup>42)</sup> co potom tedy činí sociální jevy „společenskými a historickými“?

Tuto otázku nelze řešit v mezích antropologismu, a proto i Masaryk je v této věci neúspěšný. Pro pojetí společnosti jako souhrnu individuí se mu společnost rozpadá na „člověka“ a na „poměry“, „podmínky“, na vnější vztah mezi nimi. Každý pokus o charakteristiku „společenské organizace“ ústí ve výčet různých faktorů, které abstraktního člověka v jeho jednání podmiňují, ovlivňují. Tak nachází Masaryk kromě vlivu biologických činitelů („biologická organizace obyvatelstva“) i vliv

---

<sup>38)</sup> Vytýká Marxovi, že klade proti sobě přírodu a historii, zároveň ho však obviňuje z redukce společenských zákonů na přírodní; Marxe – kterému neustále vytýká historismus – poučuje zároveň o tom, že i příroda má historii.

<sup>39)</sup> Konkrétní logika, 163.

<sup>40)</sup> Konkrétní logika, 148–149.

<sup>41)</sup> Konkrétní logika, 167.

<sup>42)</sup> Tamtéž, 163.

faktorů hospodářských a sociálních, organizace národní a státní, mravní a intelektuální. Antropologismus je tak u něho spjat s empirickým studiem všech těchto činitelů. To mu dovoluje v jistých mezích některé stránky společenského života poznávat. Ovšem, právě jen v jistých mezích, které jsou určeny tím, jak daleko může postoupit buržoazní ideolog v úsilí o společenské přeměny. Pohybují se pouze v mezích přeměny jednotlivých stránek společenského života: reformy politické, změna formy státu, dílčí reformy ve školství, v organizaci vědy, v pojetí náboženství a jeho vztahu ke státu atd., tedy taková oblast činnosti, která je typická právě pro politickou aktivitu Masarykovu. Neochota sáhnout na základní vztahy mezi lidmi je zároveň i nepřekročitelnou překážkou v poznání těchto vztahů. Proto se „poměry“ redukuje na mnohost faktorů, postihují pouze empirickou, povrchovou stránku dané společnosti.

Masarykovi přitom nechybí pojem společnosti. Studiu těchto „poměrů“ věnuje mnoho pozornosti a to právě dává jeho filosofii onen typický „sociologický“ a politický ráz a odlišuje ho od mnoha pozdějších buržoazních filosofů. Antropologizaci v jeho pojetí společnosti je třeba hledat jinde.

Rozbití společenských vztahů na mnohost faktorů činí totiž z člověka něco vedle nich. Proto *podstatu* empiricky zjišťovaných společenských vztahů hledá Masaryk právě v poznání tohoto abstraktního, z konkrétně historických souvislostí vyňatého člověka jako nositele těchto vztahů i předmětu vlivu těchto faktorů. Vnější charakter vztahu člověk – poměry vidím u Masaryka v tom, že „poměry“ nejsou objektivními, zvláště ekonomickými vztahy mezi lidmi vznikajícími v procesu jejich působení na přírodu (v tom smyslu mluví Marx o člověku jako souhrnu společenských vztahů), nýbrž jsou to jednak přírodní vlivy, jednak produkty lidské činnosti (státní a politická organizace, kulturní a hospodářské poměry), jejichž podstatu musí pak odvodit z vlastností těch, kteří je vytvořili, tj. z vlastností lidí. V tom smyslu je třeba chápat Masarykovu otázku, kladenou proti marxismu: „což nejsou ‚poměry‘ také lidé?“ Psychologizace společenských jevů se tak u Masaryka projevuje v tom, že podstatu, obsah vnějších společenských poměrů vidí v psychických vztazích mezi lidmi, v psychických vlastnostech lidí, a tedy v psychologii. Sociologie se tím stává v podstatě vědou o vnějších podmínkách a faktorech společenské organizace, psychologie pak vědou o jejich podstatě.

Můžeme to ilustrovat na příkladu náboženství, tedy společenského jevu, který má pro Masaryka velký význam. „Sociologický výklad náboženství vyžaduje analýsu psychologickou. Ovšem vidíme, co je psychologické a co sociologické, psycholog bude analyzovat cit náboženský, představy náboženské; sociologa zajímá vznik a vývoj náboženských organizací, najmě církve, vývoj náboženství, politická moc náboženství atd.“<sup>43</sup>) Psychologie tak vykládá, co je náboženství, v čem je jeho podstata, sociologie podává pak výklad o objektivaci tohoto citu do různých spo-

---

<sup>43</sup> Rukověť sociologie, Naše doba VIII, 173.

lečenských útvarů (církvi), sleduje jeho úlohu v dějinách, jeho vnější historii. Tento postup vede k tomu, že náboženství je vyloženo jako jistá přirozená potřeba člověka; společenskohistorické příčiny jeho vzniku a tedy i závěry o jeho zániku jsou odsunuty stranou, nutnost existence náboženství je postavena mimo diskusi; zbývá jen možnost přeměny jistých historických forem, do nichž se tato přirozená potřeba člověka vtělila (reforma církvi, příp. náboženství necírkevní).

Podstata společenských poměrů je tak převedena na individuální psychiku člověka. Rozdíl mezi nimi je v tom případě pouze kvantitativní: je to rozdíl mezi individuálně psychickým a „hromadně“ psychickým, „hromadně“ jevy sociální mají tytéž příčiny jako jevy individuální (psychologie a sociologie jsou pro Masaryka základními vědami o společnosti, tj. „duchovědami“). Zákony, které platí o člověku, jednotlivci, platí i pro společnost, tj. pro celé skupiny jednotlivců. „Bez vědomí není žádné historie, bez psychologie žádné sociologie – ba ani historického materialismu. Všechna rozmanitost a plnost života sociálního a historického je sama sebou činností duševní – společnost je společenství vědomých individuí.“<sup>44)</sup> Masaryk odmítá naturalistický antropologismus, nemůže přijmout jeho překonání v podobě historického materialismu, obrací se proto k *antropologismu psychologickému*.

Výstižnou formulaci svého stanoviska podal Masaryk v „Otázce sociální“: „Všechny uvedené sociologické kategorie<sup>45)</sup> redukuji se tudíž nakonec na rozmanité činnosti duševní; a všechny tyto činnosti samy redukuji se na tři základní kategorie duševní: na činnosti rozumové, na rozmanité city a konečně na rozličné formy chtění. Rozum (k rozumu počítáme vněmy, představy, soudy a jiné činnosti), city (velmi rozmanité), chtění (chtěním rozumíme rozličné snahy a tak zvané slepé pudy až k chtění docela uvědomělému) jsou tedy poslední a hlavní prvky duševní, a tudíž i sociální. Všechna rozmanitost a plnost duševního života individuálního a sociálně historického redukuje se konec konců na tyto tři hlavní kategorie činností duševních...“<sup>46)</sup>

Tyto názory Masaryk ovšem nezpracoval v nějakou sociologickou soustavu, avšak výstižně charakterizují jeho přístup ke společenským problémům. Třebaže je pravda, že Masaryk je filosof nesoustavný, nedůsledný atd., tuto koncepci uplatňuje velmi důsledně, ve všech případech, kde se mu naskytne příležitost. Tak např. vědu charakterizuje pamětí, umění obrazotvorností;<sup>47)</sup> Engelsův výrok, týkající se vztahu mezi relativním a absolutním poznáním („hlavní pákou veškerého pokroku rozumového je rozpor mezi úsilím o úplné poznání světa a nemožností tento úkol splnit“), vykládá v tom smyslu, že prý hybnou silou je podle Engelse „touha po poznání“;<sup>48)</sup>

<sup>44)</sup> Otázka sociální I, 206.

<sup>45)</sup> Jako hlavní kategorie uvádí: náboženství a církev, mravnost; umění, věda, filosofie; stát a právo; národnost a jazyk; hospodaření a organizace sociální; biologická organizace obyvatelstva (Otázka sociální I, 200).

<sup>46)</sup> Otázka sociální I, 206–207.

<sup>47)</sup> O studiu děl básnických, 12 a 17.

<sup>48)</sup> Otázka sociální I, 241–242.

v marxistickém učení o třídním boji vidí názor, že hybnou silou dějin je „ziskuchtivost“, historický materialismus nazývá „teorií hladu“,<sup>49)</sup> Marxovy myšlenky o primátu praxe sblížuje se Schopenhauerovými spekulacemi o primátu „vůle“.<sup>50)</sup> Tuto metodu Masaryk ostatně uplatňuje už ve svých prvních článcích („Plato jako vlastenec“, „Theorie a praxis“.<sup>51)</sup> Proto sleduje se sympatiemi Platonův pokus o aplikaci psychologického poznání o člověku na poznání společnosti. To je jeden z významných důvodů, proč zde Platona prohlašuje za prvního sociologa (řadí jej vedle Comta) a i později vyslovuje se o něm příznivě.<sup>51a)</sup>

Příklady nebudeme rozmnožovat. K Masarykovu hodnocení úlohy rozumu (věda, filosofie), citů (etika, umění) a vůle (jednání) se vrátíme později. Zatím postačí poukázat na hlavní důsledek Masarykova psychologismu pro pojetí společenských problémů, jak se nám ukazuje na jedné ze základních sociologických otázek: co je určujícím činitelem dějin, jaké jsou hybné síly dějin. Odpověď má velké praktické důsledky především pro toho, kdo chce společnost měnit. Masaryk se k těmto lidem počítá.

V jeho pojetí se otázka hybných sil dějin přeměňuje v problém, která z uvedených duševních činností hraje rozhodující úlohu: „Psychologie řeší otázkou po primárnosti duševních činností otázkou, co je vlastní vis motrix, co je vlastní hybná síla duševní, a tudíž i sociálně historická.“<sup>52)</sup> Odpověď nepovažuje Masaryk za snadnou, v zásadě se však kloní k názoru, že člověk je spíše praktická než teoretická bytost,<sup>53)</sup> tj. že se člověk řídí ve svém jednání spíše cítěním, přáními, tužbami než rozumovou úvahou, jinak by se „samy sebou vymoženosti ducha jeho zachovávaly a člověčenstvo nekráčelo by křížovou cestou vášní a bludův“.<sup>54)</sup>

Hlavním teoretickým a společenským důsledkem Masarykovy metody je tak *psychologické odspolečenštění* člověka a společnosti.

Tato forma odspolečenštění má jisté přednosti před naturalistickým pojetím člověka a společnosti, je formou jemnější. Ruší zjednodušující ztotožnění společenského procesu s přírodním, analogizování mezi přírodou a společností. Budí dojem, že lépe postihuje specifičnost člověka a společenských jevů a že ponechává volné pole působnosti pro aktivní činnost člověka, pro jeho mravní rozhodnutí; jednotlivci se neztrácejí v celku. A jestliže se naturalistické koncepce zdají méně subjektivní

<sup>49)</sup> Tamtéž, 165.

<sup>50)</sup> Tamtéž, 207.

<sup>51)</sup> „Obdoba jednotlivce a celého shromáždění mnoha osob tak veliká jest, že na základě pravé psychologie velmi mnoho právem řešiti můžeme“ (Teorie a praxis, Doležal – Masarykova cesta životem, 187). „Historik . . . musí tedy dbáti na zákony, jež mu věda dává o člověku, jakožto tvorů, jehož celé počínání vysvětluje buď psychickými neb fyzickými úkazy; proto musí dbáti *psychologie* a všech spřízněných věd a pak neméně přírody . . .“ (Tamtéž, 189.)

<sup>51a)</sup> V souladu s cílem své práce nepovažoval jsem za nutné řešit tradiční otázku Masarykova poměru k Platonovi, která má pro pochopení Masaryka jen dílčí význam a je pouze svědectvím toho, jak daleko do minulosti se buržoazní ideologie ve své krizi vrací.

<sup>52)</sup> Otázka sociální I, 207.

<sup>53)</sup> Konkrétní logika, 235.

<sup>54)</sup> Základové konkrétné logiky, 6–7. Dále jen „Základy konkrétní logiky“.

a vědecktější, pak proti nim může psychologický antropologismus postavit svůj „vědecký“ postup, totiž empirické zkoumání poměrů v jejich mnohosti, od faktorů přírodních až po morální. Prohlašuje v tom případě svůj postup za daleko vědecktější, za skutečné poznání toho, co je člověk, za poznání bez „metafysiky“, spekulací, analogizování, zjednodušování.

Masaryk proto s oblibou adresuje výtku „simplismu“ či „primitivismu“ těm koncepcím, které se snaží vyložit společnost jedním principem. Zjednodušením není však pouhý výklad jedním principem ani určení jedné stránky společenských vztahů za podstatnou. O zjednodušení můžeme mluvit tehdy, je-li ignorován celý komplex společenských vztahů a za základní vybrán vztah odvozený, druhotný, nepodstatný. Zjednodušuje-li naturalismus společenskou problematiku tím, že přeceňuje úlohu geografických a biologických faktorů, pak psychologický antropologismus není o nic menším zjednodušením, protože redukuje společenskohistorický proces konec konců na psychické vlastnosti člověka. V obou případech podstata společenských jevů uniká. Psychologický antropologismus je tedy také „simplismus“ a má výrazně subjektivistický a idealistický charakter.

Podstata psychologického odspolečenštění tkví v tom, že konkrétně historické společenské vztahy se rozplývají v kategoriích všelidsky psychického. Psychologizací ztrácejí společenské jevy svůj konkrétně historický obsah. To neznamená, že by jej Masaryk nebral v úvahu, počítá s ním, ovšem v té podobě, jako počítá s „poměry“. Vlastní historický obsah společenských jevů je mu něčím vnějším, psychologický přístup teprve odhaluje vnitřní smysl událostí, protože se týká všelidského. Všelidské vztahy jsou prvotní, skrze vnější historické přeměny se prosazující.

V tomto duchu např. klade na jednu rovinu revoluční dělnické hnutí a dekadenci. Ví, že mezi oběma jevy jsou rozdíly, ty však ustupují v Masarykově pojetí do pozadí; v obou případech vidí vzpouru, „vzpouru proti Bohu“. Téhož druhu jsou jeho analogie mezi leninismem a carismem, mezi komunistickou stranou a církví, mezi vraždou a revolucí.

Psychologické odspolečenštění, psychologický antropologismus je tak zároveň *antihistorismem*, který je vyjádřen ve známém a Masarykem často opakovaném hesle jeho „realismu“: „věci, ne vývoj!“ V pojetí společnosti to právě znamená: psychika abstraktního člověka, nikoli „vnější“ historické souvislosti a přeměny. Proto je zcela přirozený jeho přechod od „teoretické“ psychologie k „praktické“ – etice, jak to formuloval proti Marxovi: „neběží prostě o protivu přírody a historie, nýbrž o protivu nebo rozdíl přírody a mravnosti.“<sup>55)</sup>

#### 4. JEDINEC A SPOLEČNOST, ETIKA A HISTORIE

Již jsme se zmínili o tom, že atomizací společnosti na souhrn individuí, oddělením člověka od „poměrů“ stává se Masarykův přístup ke společnosti individualis-

<sup>55)</sup> Otázka sociální I, 392.

tickým. Již jeho pojetí vztahu mezi psychologii a sociologií je založeno na jistém řešení poměru mezi jednotlivcem a společností. Problém vztahu individua a společnosti považuje dokonce za základní problém sociologický a přímo i prakticko-politický.<sup>56)</sup>

Masaryk tu vychází z dualismu hmoty a ducha, mechanického (příroda) a psychického (člověk, společnost). Jeho záměna protikladu příroda – historie za protiklad příroda – mravnost je tak provedena tím způsobem, že vztah mezi přírodou a společností redukuje na vztah *živelnosti a uvědomělosti*. To je smysl jeho citovaného výroku, že „bez vědomí není historie“ a že „společnost je společenství vědomých individuí“. Proti přírodě a historii, vnějším „poměrům“ jako oblasti hry „slepých“ sil (přírodních, ekonomických nebo ideálních jako např. spekulativní „vůle“ a jiné mýty) staví *individuum s jeho uvědomělosti a aktivitou*.

Pro charakteristiku jeho stanoviska můžeme uvést dva výrazné výroky. „Já jsem také historie. Je chyba pozitivismu, že pro samou historii a samé počítání s fakty a dokumenty zapomíná na vědomí, jako by to nebylo faktem, nebylo stejně pozitivním. A to stále předvídaní toho, co ‚se‘ stane – nestane ‚se‘ pouze, ale já to musím udělat, já se musím rozhodnout svou vůlí a svým svědomím.“<sup>56)</sup> Jinde pak proti Marxovu stanovisku (historický materialismus nemůže „dělat jednotlivce odpovídným za poměry, jejichž výtvorem jednatel sociálně jest, ať se sebevíce nad ně subjektivně povyšuje“ – Kapitál I) namítá: „Což nejsou ‚poměry‘ také lidé a – každý z nás sám?“<sup>57)</sup>

Setkáváme se tu s důležitým faktem. Masaryk nejprve sám oddělil člověka od „poměrů“. Poté, aniž zrušil vnější charakter těchto poměrů, sám chce člověka učinit součástí „poměrů“, zdůvodnit, že je aktivním a uvědomělým jejich spoluvůrcem. Jeho kritika pozitivismu je oprávněná, ne však kritika marxismu, jehož podstatu mu zastírá představa, že jde zase jen o pouhou obměnu stanoviska pozitivistického. Tím obchází základní marxistickou myšlenku, že lidé, přestože jsou bytosti vědomé, podléhají ve své činnosti jistým objektivním zákonům, že proces, v němž „dělají“ své dějiny, probíhá konec konců nezávisle na tom, jak si jej uvědomují, a že těmto objektivním zákonům podléhá i způsob, jakým si jej uvědomují. Lidé mohou dělat své dějiny tím uvědoměleji, čím hlouběji poznávají tyto zákonitosti. To je také hlavní smysl Marxova výroku, který Masaryk cituje a jež nepochopil: úzké sepětí marxistického „objektivismu“ s aktivismem, s úsilím o přeměnu společnosti nedovede si vyložit jinak než jako rozpor mezi teorií a praxí revolučního hnutí.

Pochopit jej nemůže proto, že při atomizaci společnosti nevidí dějinný pohyb jako pohyb mas, společenských tříd. Zná jen na jedné straně „poměry“, na druhé

---

<sup>56)</sup> „V postižení a vyložení poměru individua a společnosti je *celé tajemství sociologie*: umět říci, co je společnost a co je vlastně individuum – neboť zřejmě není společnosti bez individui a není individua bez společnosti. V určení tohoto poměru nevyčerpává se toliko sociologická teorie, nýbrž také politická praxe.“ (Otázka sociální I, 212. Podtrženo námi.)

<sup>56)</sup> Ideály humanitní, 49.

<sup>57)</sup> Otázka sociální I, 309.

straně abstraktního člověka. Změny společenské jsou mu jen dílčími změnami poměrů. Buržoazní reformy předpokládají ovšem jisté empirické poznání „poměrů“ a proto jeho pojem „uvědomělosti“ má i tento obsah. Avšak v prvé řadě znamená u něho „uvědomělost“ nikoli poznání objektivních zákonů vývoje společnosti, nýbrž mravní vědomí, mravní hodnocení a rozhodnutí.

Dokladem toho je Masarykovo řešení vztahu individua a masy, na něž se mu konkretizuje otázka vztahu jednotlivce a společnosti. V té věci kritizuje marxistické učení o rozhodující úloze mas v dějinách. Zdůrazňuje proti němu, že prý rozhodující úlohu hrají „kritičtí jednotlivci“, kdežto hnutí mas a tříd je už jen důsledkem jejich činnosti.<sup>58)</sup> Nejdůležitější na tomto odmítnutí je důvod, který Masaryk ve prospěch svých názorů uvádí: „Žádná a sebevětší masa nezaručuje sama sebou pravdy a jistoty, posud žádná masa nedovedla myslet, myslet musili (třeba pro masu) jednotlivci, a ti mysleli v soukromí, o samotě, na poušti. Všecka činnost skutečně tvůrčí vzniku svého v masách neměla a nemá.“<sup>59)</sup>

Jednotlivci ovšem hrají a vždy budou hrát ve společnosti důležitou úlohu. Není také pochyby o tom, že se společnost a masa skládá z jednotlivců. V tom však není jádro Masarykova sporu s marxismem, i když by jej Masaryk rád takto vylíčil, vytýkáje marxismu, že prý škrtá jednotlivce a individuální vědomí.<sup>60)</sup> Na podstatu polemiky ukazuje ta skutečnost, že si Masaryk nedovede ze svého antropologického hlediska představit marxistické učení o rozhodující úloze mas a o třídním boji jinak než jako uznání nějakého „kolektivního vědomí“. Marxismus prý „antropomorfisuje“ kolektiv, třídy, masy, dělá z těchto skupin jednotlivců samostatnou bytost nadanou vlastním, nadindividuálním vědomím.

Jak vysvitá z této argumentace, napadá Masaryk hlavně základní marxistickou myšlenku, že vědomí, myšlení lidí má společenský charakter a že společenské vědomí je odrazem společenského bytí, že způsobu života jistých společenských skupin, tříd odpovídá i jistý způsob myšlení, uvědomování si svého společenského postavení. Bez historie není vědomí a bez poznání této podmíněnosti nelze uvědoměle zasahovat do historie. Společenskohistorická podmíněnost vědomí se projevuje nejvýrazněji právě v těch oblastech, které jsou nejtěsněji spjaty s problémy společenskými (a o těch mluví Masaryk především).

Masarykovo „individuální vědomí“ je však právě míněno jako *vědomí nepodmíněné*, odtržené od společenskohistorické podmíněnosti, „osvobozené“ od ní a takto postavené proti ní jako vědomí, myšlení získané „v soukromí, o samotě, na poušti“. A mluví-li Masaryk tak často o kritice a kriticizmu, pak se mu *kritickým* stává právě toto „osvobozené“, tj. odspolečněštěné vědomí, které se v co největší míře zbavilo „antropomorfismu“ a „sociomorfismu“. Zatím nás nezajímá, jaké důsledky z toho plynou pro pojetí myšlení a poznání, zvláště společenského. Na tomto místě

<sup>58)</sup> Otázka sociální I, 257–258.

<sup>59)</sup> Tamtéž, 254.

<sup>60)</sup> Např. Otázka sociální I, 202.

chceme jen zaznamenat, jaký to má význam pro osvětlení Masarykova pojetí společnosti.

Masarykovy poznámky o vztahu individuálního a „kolektivního“ vědomí jsou nesené tím, jak řešil vztah člověka a „poměrů“, psychologie a sociologie, individua a společnosti. V podobném duchu klade i protiklad *etického* a *historického*, etiky a historie. Tím, že Masaryk považuje vztah individua a společnosti<sup>61</sup> za základní (ne-li jediný) problém sociologie, podsunuje na místo základních otázek sociologických (objektivní zákonitost společenského vývoje, vztah společenského bytí a společenského vědomí, hybné síly dějinného vývoje, zákonitosti vztahu společnosti a přírody, zákony pohybu společenských skupin) základní otázku etickou, jíž je právě problém vztahu individua a společnosti.

Úzká souvislost mezi touto etizací historie a Masarykovým odspolečenštěním člověka a „kritického vědomí“ tkví v tom, že vyšším stupněm onoho historicky nepodmíněného vědomí se u Masaryka stává *svědomí*, morální hodnocení a rozhodnutí. Je-li v Marxově poznámce o odpovědnosti jednotlivce vyjádřena priorita poznání objektivních zákonitostí společenského vývoje, pak v Masarykově stanovisku je vyslovena priorita morálního hodnocení.

To neznamená, že Marxovo stanovisko je intelektualistické. Nebylo by např. správné tvrdit, že socialismus se stává lidem mravním cílem teprve poznáním společenských zákonitostí (komunismus je nutným vyšším stupněm historického vývoje a tedy proto – učiním z něho cíl svého snažení). Poznání a mravní hodnocení jde ruku v ruce. Masy lidí prakticky, tj. činy i morálně odsuzují kapitalismus i bez znalosti marxistické teorie. Avšak teprve hnutí, které se zároveň opře i o teoretické poznání, může úspěšně revoluční změny provádět. To platí ovšem i pro myšlení a činnost každého jednotlivce. Kromě toho je třeba připomenout, že samo mravní vědomí je odrazem reálných rozporů společenského bytí, je produktem historie. Masaryk proto neprávem klade mravní vědomí a svědomí proti historii a proti poznání historických zákonů. Činí ze svědomí „nezávislého“ soudce historie, který si empirickým poznáváním společnosti jen vypomáhá.

Toto stanovisko dobře vyjadřuje základní Masarykův sociálně politický postoj. Umožňuje především do jisté míry zeslabit odspolečenštění člověka, totiž zmírnit naprostý odklon od změny společnosti, od politiky (i buržoazní) k pouhé spekulaci, k výlučné psychologizaci nebo biologizaci společenských problémů. Toto zdánlivě paradoxní tvrzení lze dokázat na Masarykově recenzi Russellovy knihy „Principles of Social Reconstruction“.<sup>61</sup> Některé rysy biologismu a psychologismu, jimiž Russell společenské otázky odspolečenšťuje,<sup>62</sup> odmítá Masaryk jednak „pro neurčitý psychologický základ“ (nikoli pro samotnou psychologickou metodu!), hlavně však

<sup>61</sup>) „Filosofie pacifismu“, v časop. The New Europe, 1917. Česky: Masarykův sborník III, 1929, 146–152.

<sup>62</sup>) Masaryk mu sám vytýká, že jeho základní pojmy společnosti, státu, církve, vlády atd. jsou „příliš abstraktní“ a že „historického pochodu, sociálního vývoje a pokroku si nevšímá“ (tamtéž, 148).

právě s odvoláním na etiku. „Russell myslí, že slepý pud útočnosti zaráží příroda rovněž slepým pudem odporu k útočnosti, ale je tu také *mravní přesvědčení, probloubené zkušenosti a studiem lidské přirozenosti*, že se člověk musí stavět na odpor útočnosti.“<sup>63)</sup> – „Každý čin je posuzován ethicky, se zřetelem k svému motivu; je tedy rozdíl, *nejen psychologický, ale i mravní*, mezi útočným násilím a obranou.“<sup>64)</sup>

Hlavní ostří je ovšem zaměřeno proti marxismu a revolučnímu hnutí (je charakteristické, že Masaryk nečiní patřičný rozdíl mezi marxismem a terorismem, příp. anarchismem.<sup>65)</sup> Nejčastěji totiž mluví o protikladu etiky a historie při kritice marxistického zdůvodnění názoru, že socialismus je vyšším společenským řádem přicházejícím s historickou nutností, a že revoluční svržení kapitalismu je proto aktem historické zákonitosti. Proti tomu právě Masaryk uvádí, že socialismus je nutno zdůvodnit „ethicky, nikoli historicky“.<sup>66)</sup> Změna „poměrů“ se tak podřizuje změně „člověka“, revoluční přeměna objektivních vztahů mezi třídami – „revolucí hlav a srdcí“. V tom je hlavní praktickopolitický smysl Masarykovy „etizace“ historie. V politické praxi to např. znamenalo obrátit se v době bojů o charakter I. republiky k dělníkům s výzvou, že „je potřeba hlav a ne pěstí“ (O bolševictví, 10), a vystoupit tak na obranu buržoazie.

Tento důsledek odtržení vědomí a svědomí od společenskohistorických souvislostí je docela nutný. Každý filosof může se dovolávat všelidských, nehistorických mravních norem a kritického, společenskými vztahy nezkaleného vědomí, nemůže se však sám od těchto vztahů – „ať se sebevíce nad ně subjektivně povyšuje“ – osvobodit, přestat být členem konkrétní společnosti a nevdechnout tak „absolutním“ normám a „nepodmíněné“ kritice jistý relativní společenský obsah, nesáhnout ke kritériím, které vládou v dané společnosti a společenské třídě. Tak je tomu i v případě Masarykově.

V jeho postavení „kritického“ jednotlivce proti masám jsou totiž vyjádřeny iluze buržoazní inteligence o jejím rozhodujícím místě ve společnosti. Ta má být právě tou vrstvou, která se nejvíce „osvobodila“ od antropomorfisace“ společnosti, od mýtů, tj. od třídního vědomí. Výslovně o tom čteme v „Hovorech“: „Venkovan je i dnes objektivističtější než městský člověk, dělník než intelektuál.“<sup>67)</sup> Tato stupnice rolník - dělník - inteligent, založená na odspolečenštění člověka a poznání, mluví jasně ve prospěch hegemonie inteligence.

V Masarykově řešení vztahu jednotlivce a společnosti nachází tak svůj výraz *maloburžoazní ideologie*. Problém vztahu jednotlivce a společnosti je mu především problémem poměru buržoazní inteligence k širokým vrstvám lidovým, a proto se

---

<sup>63)</sup> Tamtéž, 150. Místo, podtržené námi, skvěle ilustruje symbiózu mezi etizací historie a empirickým poznáním společnosti, i samotné antropologické stanovisko Masarykovo.

<sup>64)</sup> Tamtéž, 151. Podtrženo námi.

<sup>65)</sup> Např. ve „Světové revoluci“ (213) praví, že leninismus spíše připomíná Bakunina než Marxe.

<sup>66)</sup> Rusko a Evropa II, 104 a 421.

<sup>67)</sup> Hovory III, 23. — „Objektivističtější“ = více podléhající mýtům, náboženským i politickým.

jím nejvíce zabývá tam, kde mluví o soudobém masovém hnutí dělnictva („Otázka sociální“, „Rusko a Evropa“). A na tomto základě klade si otázku ještě konkrétněji jako problém vlivu buržoazních politiků na masy, jejichž hnutí se rozrůstá, na lid, který „se organizuje sám a částečně proti nám“: „Jak zaručit znaleckému odborníkovi, jak nadanému geniálnímu individuu zaručit vliv na mínění a názory mas, a to v oborech všech, speciálně také v politice?“<sup>68)</sup> Maloburžoazní charakter etizace historie je rovněž zřetelně vyjádřen v totožnosti stanoviska Masarykova a Bernsteinova (etický socialismus).

Tímto sousedstvím buržoazního reformismu a pravicového socialismu je však naznačena i další stránka třídního obsahu Masarykovy koncepce. Najdeme v ní totiž stránky, které znamenají *přeměnu maloburžoazní ideologie v ideovou zbraň imperialismu*. Nejde např. jen o jeho zmínky o vládě „odborníků“<sup>69)</sup> (tj. v praxi i průmyslových kapitánů, jakým byl např. Preiss). Celá jeho koncepce humanismu a demokratismu připravovala u nás nynější imperialistickou ideologii a praxi „demokratického socialismu“, „metody lidských vztahů“ mezi kapitalisty a dělníky, „lidového kapitalismu“, tedy tu ideologii a ta opatření, která vycházejí vstříc maloburžoazní mentalitě.

Maloburžoazní původ má i jeho pojetí *aktivity* člověka. Velmi úzce souvisí s protikladem etického a historického, s řešením vztahu jednotlivce a společnosti.

Aktivita je především postavena proti historismu (tj. proti zdůvodnění revoluční aktivity objektivními zákonitostmi vývoje společnosti) s odůvodněním, že tento historismus je fatalistický, že vede k pasivitě, že na místo rozhodnutí a jednání člověka klade „slepý“ proces historický. Tento požadavek aktivity, který je v souladu s úsilím o reformy buržoazní společnosti, je sice adresován především marxismu, kterému Masaryk vytýká fatalismus, ve skutečnosti je však obrácen proti tomu typu aktivity, k němuž marxismus vede. S požadavkem aktivity obrací se tak vlastně k buržoazním silám a jejich nečinnosti, k těm silám, které nechápou, že proti revoluční aktivitě je třeba postavit aktivitu buržoazního reformismu. Odtud pak plyne důležitý rozdíl mezi Masarykem a těmi buržoazními koncepcemi, které pojmají svět pasivisticky anebo se utíkají ke spekulativní pseudoaktivitě.

Charakter této aktivity je určen bojem proti hlavnímu odpůrci, v souladu s pojetím vztahu individua a společnosti. Není společenskou aktivitou, hnutím mas, třídním bojem. Je to reformní úsilí jednotlivců. Proti „*velkým akcím*“ – jak Masaryk nazývá revoluční hnutí – se klade „*drobná práce*“, tj. aktivní účast na dílčích přeměnách buržoazní společnosti. Takto pojatá práce – v souladu s empirickým přístupem k poznání společnosti – je práce bez historické perspektivy opírající se o abstraktní morální cíle. Pravicově socialistickým protějškem této buržoazní koncepce je heslo „hnutí vším – konečný cíl ničím“. Jde o práci, která se abstrahuje od ekonomických vztahů, za nichž se koná, nehledě na to, že tu má Masaryk na

<sup>68)</sup> Otázka sociální I, 256.

<sup>69)</sup> Ve „Světové revoluci“ vytýká vládě sovětů „neodbornost“.

myslí především nikoli práci výrobní, nýbrž práci obrodnou na poli kulturním, osvětovém a politickém.

Tím také jeho požadavek aktivity míří nejen k dílčím změnám buržoazní společnosti, k opravám poměrů, ale je i důležitou součástí hlavního úkolu – „obrody“ člověka, jednotlivce. Aktivita, drobná práce má vyvést buržoazní inteligenci z duchovní slepé uličky, do níž zašla v důsledku krize buržoazní společnosti: „Carlyle dával radu, abychom praktickým jednáním a prací *unikali skepsi*; podobně i Dostojevskij říká v Běsích *nihilistovi*, aby si dobyl Boha prací – tuto myšlenku si můžete vybrat z Comtova historismu a sociologismu. Ostatně, nebránil se sám Hume *proti své skepsi* svou etikou?“<sup>70</sup>) V základě této aktivity neleží optimistická perspektiva přeměny světa, společnosti, ale pocit skepse a snaha vymanit se z ní, aniž by však byly odstraněny její skutečné příčiny.

Masarykovým buržoazně reformistickým politickým stanoviskem je tak určeno jeho pojetí společnosti. Nazvali jsme je psychologickým antropologismem. Ponechává se v něm místo pro dílčí přeměny a empirické studium společenských vztahů jako vnějších „poměrů“, „faktorů“, a proto vedle nich zůstává abstraktní člověk. Hlavní zdroj společenského pohybu je přenesen do psychiky člověka, základní příčina krize buržoazní společnosti je hledána v hlavách lidí, v krizi „moderního člověka“ a jeho světového názoru. Hlavním východiskem se proto stává úsilí o „harmonického člověka“, o odstranění těch činitelů, které jeho duchovní život rozkolísávají.

Podstatu krize buržoazní společnosti vidí tak Masaryk v disharmonii mezi rozumem, citem a vůlí „moderního člověka“, mezi těmito různými složkami jeho přirozenosti. Jedni prý pěstují kult rozumu („myšlení bez srdce“ – Raskolnikov, Marx), druzí vyzvedávají vůli, avšak vůli „slepou“ (Schopenhauer), třetí se utíkají k citu, resp. k sentimentalitě. Vyjít z této duchovní krize, do níž buržoazní intelektuálové upadli v období krize buržoazní společnosti při jejím přechodu k imperialistickému stadiu, stává se jednou ze základních snah Masarykových.

Odtud potom pramení ona roztržštěnost Masarykova filosofování, jeho boj a kritika na všechny strany. Jednou proti Kantovi za jeho přílišný racionalismus (Kant „zapomněl na cit“), jindy doporučení Kanta „příliš mystickým“ Rusům. Comtovi vytýká, že zapomněl na etiku a estetiku. Odmítá „racionalistického ďábla“ i „emocionálního belzezuba“. Vydává se na tažení proti „polovicitosti“, proti všemu „upřilíšenému“, volá po „synthesi“ (např. Huma, Kanta, Comta, A. Smetany) atd.

Tyto snahy nám umožňují pochopit Masarykovo pojetí vědy a poznání i charakter celé jeho filosofie, jak vyplývá z dalších kapitol.

---

<sup>70</sup>) Moderní člověk a náboženství, 129. Podtrženo námi. – Ve spekulativnější formě klade podobně i K. Vorovka proti „skepsi“ – „gnosi“, která znamená z hlediska praktického „každý akt víry na nejisté půdě, každý prchavý pokus realizovat poznání dobra a zla“ (Science, philosophie, religion, Ruch filosofický, 1925).

