

Otázka sociální

Za jeden z nejvýznamnějších problémů, které vyvstaly v devadesátých letech, pokládám vedle poměru k náboženství otázku sociální. Na začátku devadesátých let existuje u nás již organizovaná a programově vyhraněná sociální demokracie. Atmosféru doby vystihuje pověsný Nerudův fejeton o 1. máji roku 1890. Pozice sociální demokracie jako dělnické internacionální strany však byla v českých poměrech komplikovaná neukončenou politickou emancipací českého národa. V ní stále dominovala hesla národní jednoty a svornosti, přestože už nemohla odpovídat skutečnému stavu rozvinuté české společnosti na konci devatenáctého století.

Vedle sociální demokracie však vznikají i struktury další — od křesťanských sociálů až k anarchosyndikalistům. Složitost situace je reflektována i v našem myšlení. V druhé polovině devatenáctého století k nám od sedmdesátých let postupně proniká marxismus.⁷⁷ Znalosti marxismu byly zpočátku neucelené, byl pokládán především za politickou a ekonomickou teorii, za sociální učení dělnictva. Tak ho také popularizovali například Ladislav Zápotocký a Pankrác Krokoška, který uveřejňoval ukázky z Marxova Kapitálu v letech 1885–1886 v brněnském časopise Rovnost. Josef Hybeš v roce 1896 pod názvem Jak povstalo vykořisťování člověka člověkem populárním způsobem vyložil Engelsovu práci Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu. Koncem devadesátých let se u nás uplatnil i vliv Bernsteinovy kritiky marxismu, kterou Eduard Bernstein vyjádřil ve spise Předpoklady socialismu a úkoly sociální demokracie (1899). Část tehdejšího vedení naší sociální demokracie (František Soukup, František Modráček ad.) i pod jeho vlivem pokládala marxismus za překonaný. Na konci 19. století ovšem u nás působil rovněž austromarxismus (Karl Kautsky, Viktor Adler, Max Adler ad.),

⁷⁷ Srv. I. Dubský: *Pronikání marxismu do českých zemí*. Praha 1963; *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení (od r. 1848 do r. 1948)*. Praha 1989.

který obsahoval i požadavek kulturní a teritoriální autonomie národů v habsburské monarchii. Tento proud ovlivnil například na počátku 20. století Bohumír Šmeral, který zastával koncepci přeměny Rakouska-Uherska v demokratickou federaci národů.

Na sociální problémy reagují další směry. V rámci katolického myšlení je pozoruhodné úsilí postihnout tyto problémy v rámci tzv. křesťanského socialismu, jehož představitelem u nás byl již od poloviny 19. století vlastenecký kněz Matěj Procházka, profesor brněnského německého gymnázia, který výrazně ovlivnil i T. G. Masaryka během jeho brněnských studií. Procházkův spis *Otázka dělnická* z roku 1872 vyšel jako samostatná kniha v roce 1898.⁷⁸ V devadesátých letech se pro katolickou sociální nauku stala inspirativním momentem encyklika *Lva XIII. Rerum novarum* z roku 1891. Jistě i pod jejím vlivem se společenskou problematikou zabýval brněnský profesor teologie Robert Neuschl (1856–1914) ve své *Křesťanské sociologii* (1898). Vycházel z toho, že problémy, do kterých se moderní společnost dostala, jsou zaviněny jejím odklonem od náboženství.

Zajímavé jsou i osudy našeho anarchismu.⁷⁹ Do našich zemí pronikaly anarchistické názory od 80. let, hlavně však v létech devadesátých. Zpočátku byly přijímány především jako projevy extrémního filozofického individualismu. Ani politická podoba hnutí, jejíž vznik je u nás spjat s odstředivými tendencemi v sociální demokracii, však nepřinesla klasický anarchismus bakuninovského typu, známý ze Španělska, Ruska a Balkánu. U nás doznívaly obrozenské zápasy, které se mísily s hnutím sociálním. I hnutí českých anarchistů si v atmosféře protestu a nesouhlasu

⁷⁸ O Procházkově osobnosti a jeho názorech na sociální problematiku píše obsáhle Z. Nejedlý ve svém díle T. G. Masaryk — viz Z. Nejedlý: T. G. Masaryk I/1. Praha 1930, s. 177–193.

⁷⁹ Srv. R. Wohlgemuthová: Příspěvky k dějinám českého anarchistického hnutí v letech 1900–1914. Praha 1971; T. Měšťánek, J. Zouhar: Protináboženské tendence v českém anarchismu. *Ateizmus*, 9, 1981, č. 3, s. 275–293; V. Tomek: *Ideologie českého anarchismu*. Praha 1988; V. Tomek: *Český anarchismus*. Praha 1990.

uchovává jistý národní akcent: myšlenky destrukce státu spojuje většinou s konkrétním postojem protirakouským. Vliv evropského anarchismu na naše anarchistické hnutí nebyl přímý (i když zde určitou zprostředkující roli mezi naším a zvláště německým anarchismem sehrál německý anarchistický vůdce Johann Joseph Most). Například Bakunínovy anarchistické myšlenky se k nám dostávaly značně opožděně, některé jeho práce byly přeloženy až pětadvacet let po jeho smrti. Spíše než pod přímým vlivem idejí evropského anarchistického hnutí, jež byly přijímány spíše jako exotický import, se tedy anarchistické hnutí v Čechách formovalo na přelomu 80. a 90. let z různých opozičních proudů v české sociální demokracii a z příslušníků Omladiny na začátku 90. let. Spojovala je radikalistická negace a revolta, nesouhlas s autoritou státu a církve a důraz na autonomii individua. Pokusem o ideové sjednocení anarchistických stanovisek byl Manifest anarchistů českých (1896). Rovněž nelze říci, že by se nové hnutí rozšířilo do všech průmyslově významných oblastí, v podstatě zůstává omezeno na dvě centra: pražské a severočeské. Působilo mezi malou částí horníků a severočeských textilních dělníků a další výraznou skupinu tvořili pražští intelektuálové. Ani početně nebyla základna jeho členů a příznivců nijak široká: například v roce 1905, po ustavení hlavních organizací, sdružovala a ovlivňovala anarchistická seskupení asi 2000 osob, počítaje v to i volně existující vzdělávací a odborářské spolky s anarchizujícími tendencemi.

K sociálním otázkám se vyslovili téměř všichni příslušníci tzv. generace devadesátých let a další myslitelské osobnosti té doby. Problém sám byl mnohdy traktován explicitně, mnohdy však implicitně v rámci jiné problematiky. Tak je tomu například v jedné ze statí F. V. Krejčího *Literatura a lid*, která vyšla v *Rozhledech* v roce 1893 a která je věnována úvahám nad společenskou funkcí literatury. Krejčí se domnívá, že heslo „umění pro umění“ má své oprávnění pouze u výjimečných básníků, „izolovaných duševních aristokratů“, pro které je kontakt se svě-

tem „bolestným a již nemají pro něj než pohrdání“.⁸⁰ Největší a nejkrásnější úkol literatury je být „prospěšnou“ co největšímu počtu lidí. To není podle Krejčího tendenčnost ani služebnost literatury — nejde o to, aby sloužila konkrétnímu národnímu, politickému, sociálnímu hnutí, ale o to, jak Krejčí uvádí, „aby nesloužila jen třídám majetným, ale i nejnižším třídám lidovým, proletariátu“.⁸¹ Krejčí je přesvědčen o tom, že emancipační snahy proletariátu mají vedle svých aspektů materiálních, politických a mocenských, vedle úsilí o sociální spravedlnost a rovnost, rovněž aspekt kulturní, výchovný a vzdělávací: „...otázka sociální není jen otázkou žaludkovou, nýbrž i kulturní a mravní“.⁸²

Když si Krejčí položil otázku, jaký je vztah naší literatury k našemu lidu, nejprve zkoumal samotný obsah kategorie lid. Pravými lidovými vrstvami jsou pro něho městský a venkovský proletariát, „tedy dělnictvo tovární, řemeslné a zemědělské i nižší vrstvy maloživnostnictva a rolnictva, jež působením dnešního stavu hospodářského řady proletariátu stále rozmnožují“.⁸³ Konstatuje, že některé představy o lidu přetrvávají z doby našeho obrození, že za český lid je pokládáno rolnictvo, které stojí proti šlechtě a německému či poněmčenému měšťanstvu. „Český sedlák byl a zůstává dosud typem českého člověka z lidu.“⁸⁴ Situace je však zcela jiná. Na venkově došlo k oddělení zámožnějšího rolnictva od rolnictva nižšího a dále k proletarizaci malých rolníků. Proto nemůže být typem českého rolnického lidu furiantský zámožný sedlák, „hrdý na své hospodářství, jak jej známe z naší idylické vesnické literatury“,⁸⁵ ale rolník, který žije v obtížných ekonomických podmínkách, „stlačovaný vždy víc na nízkou úroveň proletariátu“.⁸⁶ Do našeho národního života byly

⁸⁰ F. V. Krejčí: *Literatura a lid*. Cit. dle: *Čítanka českého myšlení o literatuře*. Praha 1976, s. 116.

⁸¹ Tamtéž, s. 117.

⁸² Tamtéž, s. 117.

⁸³ Tamtéž, s. 118.

⁸⁴ Tamtéž, s. 119.

⁸⁵ Tamtéž.

⁸⁶ Tamtéž.

uvedeny „zástupy průmyslového proletariátu, jež stále rostou“, „živel nový“, který „životu národnímu záhy se odcizil“. ⁸⁷ Krejčí to dává za vinu „povětšinou“ národní společnosti, protože se dívala od začátku na tovární dělnictvo „cize a s nedůvěrou“, jako na prvek, který nesplynul s vývojem národním, kterého si dlouho nikdo nevšímal „ni ze stránky hmotné ni kulturní“, ⁸⁸ který si „žil svým vlastním životem“ a stával se stále více součástí širšího hnutí internacionálního. Socialistické myšlenky se k nám šířily pozvolna, přece však vedly ke vzniku politické strany, sociální demokracie, „s kterou dlužno počítat“, ale celý tento proces probíhal „za plné nevšímavosti národní literatury, žurnalistiky, politiky“. ⁸⁹ Výsledkem je skutečnost, že proletariát je „sociálními snahami svými od snah národních odcizen a blíže spříbuzněn se svými soudruhy v cizině“. ⁹⁰

Sama literatura se zajímá o lid pouze jako o rolníky a řemeslníky, „nejlepší naši básníci pracují jen pro uzounký kruh obecnstva, ve spodních vrstvách jest sotva jméno jejich známo“. ⁹¹ Krejčí otázku vztahu literatury a lidu vyhrocuje v tom smyslu, že naše literatura vyjadřuje „především duševní obzor buržoazie, a jejím zájmem...slouží“. ⁹² Konstatuje výraznou polarizaci české společnosti — na jedné straně nespokojený proletariát usilující o svou politickou, hospodářskou a kulturní emancipaci, na straně druhé buržoazie se snahou o zachování současné sociální a hospodářské situace. Když uvažuje Krejčí o literatuře a jejích úkolech v této situaci, domnívá se, že „povstává literatura, zabývající se především lidem, vyjadřující jeho zájmy a tendence a mající především za úkol na lid působiti aneb pozornost ostatních tříd k němu obrátiti“. ⁹³ Celá Krejčího úvaha odráží jasně novou sociální skutečnost, ukazuje na proměny sociální struk-

⁸⁷ Tamtéž, s. 120.

⁸⁸ Tamtéž.

⁸⁹ Tamtéž, s. 121.

⁹⁰ Tamtéž.

⁹¹ Tamtéž.

⁹² Tamtéž, s. 122.

⁹³ Tamtéž, s. 125.

tury české společnosti a upozorňuje na „neudržitelnost“ situace. Tato „neudržitelnost“ radikalizuje některé sociální skupiny.

Současně se ovšem setkáváme i s postoji a názory opačnými, vycházejícími ze pseudoelitářských pozic. Tak například Arnošt Procházka v článku Umění a lid otevřeně prohlašuje: „Lid nemá s uměním ničeho společného. Neexistuje umění pro lid. Vůbec a naprosto ne. Poněvadž lid umění nepostrádá, nepožaduje — nepotřebuje. Poněvadž lid jako takový, jako celek, jako masa, jako demokratické množství, jako vír a směs a hemžení utilitaristních, materialistických instinktů a chtíčů nemá pro umění zájmu, pochopení — smyslu. Nechce nikdy, jako nikdy si nezádal, požitkův uměleckých.“⁹⁴

Ovšem radikalizace sociální otázky se stala faktem a T. G. Masarykovi podnětem k významnému spisu *Otázka sociální*, který vyšel v roce 1898. Podobně jako v *České otázce* a *Naši nynější krizi* dokázal vystoupit proti radikalismu nacionálnímu a odmítnout radikalizaci pokrokového hnutí, zde se vyrovnává s marxismem jako radikalismem sociálním a hledá jiné postupy při řešení sociální otázky. Naznačil je ostatně už ve svých zmíněných předchozích pracích. V závěru *České otázky* zdůrazňuje, že otázku sociální nelze chápat pouze jako otázku dělnickou, že to není otázka jedné třídy nebo kasty, ale otázka mravní, otázka všech. „Otázka sociální je otázka mravnosti — nemravnosti, je otázka násilí a účinné humanity.“⁹⁵ Masaryk ví, že „dnes běží především o program sociální“,⁹⁶ chápe, že „úkol je mravní a především mravní: neběží o to, získat dělníky, jak se říkává myšlenke národní, ale o to, zjednávat v celé společnosti naši cit pro spravedlnost“.⁹⁷ Masaryk reaguje na skutečnost, že dělnictvo jako nově vzniklá kolektivita je v rámci sociální demokracie mezinárodně organizováno. Výtky o beznárodnosti dělnictva odmítá. Zdůrazňuje, že odmítá filozofický a sociologický program soci-

⁹⁴ A. Procházka: *Meditace*. Praha 1912, s. 10.

⁹⁵ T. G. Masaryk: *Česká otázka*, cit. vyd., s. 180.

⁹⁶ *Tamtéž*.

⁹⁷ *Tamtéž*, s. 181.

ální demokracie, odmítá materialistický názor na svět, historický materialismus, dělá ovšem rozdíl mezi filozofickými zásadami a jednotlivými spravedlivými sociálními a politickými požadavky. Marxovu kritiku zde pokládá za oprávněnou a vcelku správnou, jeho pozitivní teorie však podle Masaryka nemá větší hodnotu než nejrůznější koncepce jiné. Hlavní problém sociální otázky vidí v obrození mravním.

Masarykův spis *Otázka sociální*, který vyšel v prosinci 1898 u Jana Laichtera s podtitulem *Základy marxismu filozofické a sociologické*, je významný svou polemikou s marxismem. Masaryk si v něm uložil ukázat, že marxismus není jen otázkou národohospodářskou, ale že je pokusem o celou filozofickou soustavu a že je pro tehdejší dobu a pro řešení sociální otázky mnohem důležitější, než se připouští. *Otázka sociální* pak vyšla německy v roce 1899 ve Vídni v nakladatelství Carl Konegen pod názvem *Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus. Studien zur socialen Frage* (na překladu se podílel i otec Závěše Kalandry MUDr. Břetislav Kalandra) a z tohoto německého vydání, které se od prvního českého vydání liší, bylo pořízeno vydání ruské *Filosofskija i sociologičeskija osnovanija marksizma. Etjudy po socialnom voprosu*, které vyšlo v roce 1900 v Moskvě. Masarykova *Otázka sociální* měla značný ohlas a vyvolala četné polemiky, například s marxisty II. internacionály.

Masaryk pokládá Marxovu filozofii za racionalistický pozitivistický materialismus, ve kterém není místa pro cit, ve kterém jsou všechny stránky lidského života redukovány na stránku ekonomickou, z jejichž proměn jsou vyvozovány všechny ostatní společenské poměry a vztahy. Masaryk odmítá představu, že napětí mezi bohatstvím a chudobou by byly hlavní a poslední silou mravní a rozumovou, klade otázku, zda výrobní poměry a biologické potřeby člověka mohou být historickou hybnou silou. Historie se nemůže obejít bez sociologického a filozofického základu, materialismus je však podle Masaryka psychologicky a noeticky vadný, Marxova a Engelsova filozofie eklektická. Masaryk zejména nesouhlasí s odvozováním náboženství z economic-

kých poměrů, přestože Marx podle něho pokládal náboženství za nejvyšší ideologii, nejvíce vzdálenou ekonomické základně. Masaryk chápe například naši reformaci především jako hnutí mravní a náboženské. Měla jistě své hospodářské následky, ale reformátorům šlo o nápravu života, to bylo jádrem a podstatou reformace. Ukazuje, jak na člověka působí v každém okamžiku řada vlivů, jejichž vzájemný vztah je velmi složitý, a tyto příčiny vyvolávají neméně složitou síť účinků. Dokazuje, že náboženské city, mravnost a tvůrčí schopnosti mají svou samostatnou podstatu a hodnotu, že jsou nezávislé na ekonomických poměrech. Marxův antropomorfismus podle něho nemůže vystihnout celou podstatu náboženství, stejně jako není možné proti náboženství stavět pozitivní přírodní vědu. Masaryk postrádá v marxismu soustavnou filozofii revoluce. Nejúplněji je podle Masaryka vyložena v Tezích o Feuerbachovi, ale i tam více kriticky než pozitivně. Marx a Engels byli nejprve v názorech na revoluci důsledně hegelovci, později své názory pod vlivem darwinismu nevědomky modifikovali. Tak Masaryk rozumí Marxově tezi o stálém třídním boji v kapitalistické společnosti. Marxovo pojetí revoluce chce být vědecké, chce přinést politický převrat, ale nezahrnuje etický postoj, a tím nevede ke skutečnému přetvoření společnosti od základů. Moderní revolučnost nelze podle Masaryka odvozovat pouze z proletariátu, ale ze všech společenských tříd. Má svůj zdroj v nespokojenosti se starými poměry náboženskými, církevními, politickými, filozofickými, sociálními a ekonomickými. Masaryk připomíná Goethova Fausta, Byronova Manfréda, Mickiewiczova Konráda, Dostojevského Ivana a jiné literární postavy, které vyslovují ideje a tužby ve jménu své doby, ale ty se nedají redukovat na hospodářské poměry nebo nespokojenost, stejně jako jejich mnohdy krvavý boj není bojem hospodářským.⁹⁸ Navíc podle Masaryka život není jen bojem, ale mezi lidmi existuje vzájemnost, pocit lidskosti.⁹⁹ Člověk se navíc rozvíjí také individuálně a pro Masaryka je klíčovou otázkou

⁹⁸ T. G. Masaryk: *Otázka sociální I*. Praha 1947, s. 236–237.

⁹⁹ Tamtéž, s. 237.

postižení a vyložení vztahu individua a společnosti, vysvětlení, co je to společnost a co je individuum. Podle Masaryka Marx s Engelsem individuum potlačili.¹⁰⁰ Přitom vynikající jednotlivci mají v nejrůznějších oblastech lidské činnosti větší vliv a význam než masy, protože pokrok se neuskutečňuje jen souhrnem daných prvků, nýbrž tvůrčí syntézou, která dává vzniknout novým myšlenkám a činům.¹⁰¹ Jiný vážný problém, který není podle Masaryka Marxem vyložen, je rozdíl a vztah mezi prací duševní a fyzickou. Masaryk vytýká Marxovi, že redukoval složitosti společenského života na problémy ekonomické, na nespravedlnost plynoucí z vykořisťování a z majetkové nerovnosti, a že zcela opomenul možnosti skutečného vývoje společnosti a jejího postupného zdokonalování. Marxova teorie hodnoty je podle Masaryka vědecky neudržitelná, jednostranná, nicméně má svou zásluhu v tom, že odkryla cenu drobné práce, ukázala význam práce jako reálného usilování člověka proti romantismu a sentimentalitě. Masaryk neuznává absolutní rovnost, neuznává myšlenku komunismu.

V kontextu našeho myšlení devadesátých let je Masarykova Otázka sociální dokladem úsilí zaměřeného proti radikalismu, dokladem úsilí vyřešit sociální problémy v rovině etické, revolucí hlav a srdcí, jako součást české otázky.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 248.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 303.