

Idea pokroku a Masarykova filozofie dějin¹

Miloslav Petrušek

Ohromný pohyb dějin řítí se
s fatalistickou pravidelností do moře časů,
a ovšem k šťastnému konci... Jak? Odkud? Proč?

T. G. M. parafrázuje *Lidskou bestii* Émila Zoly

1.

Při uvažování o kterémkoliv tématu spojeném s Masarykem dlužno klást dnes již podstatnou otázku, která zdaleka nebyla aktuální ani v dvacátých a třicátých letech, ba ani v první polovině let devadesátých, totiž zda řešení problému, který zkoumáme, má přispět k lepšímu poznání osobnosti Masarykovy, nebo zda nás spíše zajímá, nakolik jsou Masarykovy otázky a odpovědi dodnes aktuální – jak a čím. Sociologické klasiky téměř všechny čteme také (ale nejen) právě tímto druhým způsobem a velká renesance Simmelova a Weberova byla motivována tím, že se náhle zjistilo, že v textech více než půl století starých se najdou odpovědi na naše dobové problémy – po velkoměstském životním stylu, po roli byrokracie v moderním státě, po systému vládnutí a moci, po roli kultury, legitimitě a legalitě atd. Nemluvím ani o Marxovi, který se čte jako by byl náš vpravdě současník – a platí to o Balibarovi, Althusserovi, Eagletonovi a celé neomarxistické sociologické levici, která konstituuje jádro tzv. kulturních studií.

Nepůjdu tak daleko, že bych volal po dekonstruktivistickém čtení Masaryka, tedy po tom, aby se Masarykovým textům kladly otázky, které si Masaryk sám klást nemohl, případně aby se v Masarykových textech hledaly motivy nedořečené, skryté, latentní a dnes snad aktuální. Nicméně i takové čtení by bylo možné a třeba i efektivnější než poněkud staromilecké bádání nad nezpochybnitelnými pravdami Masarykových tezí, úvah a nedořečených motivů. A kolik takových motivů se v Masarykovi ovšem najde!

2.

Je na první pohled jasné, že volím-li téma „idea pokroku a Masarykova filozofie dějin“, automaticky jej zařazuji do kontextu, který je pokládán vlivnou částí soudobého sociálního

¹ Vyšlo v: H. Pavlincová a J. Zouhar (uspoř.), *T. G. Masaryk a česká státnost. Sborník příspěvků z mezinárodní vědecké konference pořádané Masarykovou univerzitou ve dnech 4.–5. září 2007 v Brně*. Praha: Ústav T. G. Masaryka 2008, s. 28–42. ISBN 80-86142-30-2

myšlení za anachronický. Koncept „filozofie dějin“ a všechny pokusy o její konstrukci či rekonstrukci jsou pokládány za historicky passé – z postmoderního hlediska jde o partikulárii v plejádě metanarací², protože ostatně co jiného než filozofie dějin jsou marxistické, ale i konzervativní či liberalistické vize, které přece nakonec ústí v jakousi vizi dobře uspořádaného lidského společenství? Dějiny někam směřují – toť trivium každé filozofie dějin, protože i destrukce či cesta k zániku je směřování.

Velký odpůrce Masarykovy filozofie dějin a navýsost konzervativní myslitel Rio Preisner, který v postmoderním myšlení (podobě jako v rockové hudbě, Thomasu Mannovi a frankfurtské škole) viděl ztělesnění degradace a degenerace okcidentálního myšlení a dějinného směřování, pokládal – jistě poněkud paradoxně – za nejpronikavějšího myslitele „pretotalitárního Výmaru“ Oswalda Spenglera. Nemohu si – částečně také z úcty k nedávno zesnulému Rio Preisnerovi (srpen 2007) - odpustit velmi příznačný citát: „Jeho vidění nepronikalo ovšem k podstatě věcí, tím méně k podstatám dějin a kultur. Ale byl s to z matných stínů odvodit celkem rozumný závěr o konci západní kultury. Objev nikoliv nový, nikoliv nečekaný. Patřil k těm těžkomyslným duchům, kteří věští potopu a zároveň ironizují dílo Noemovo, k pyšným prorokům, kteří se nemohou dočkat potvrzení vědecké správnosti svého proroctví. Vše, co Spengler prorokoval, mohl kdokoliv patřit na ulicích střeoevropských měst“ (Preisner 1992: 254).

Ta poslední věta zvláštním způsobem připomíná Masaryka, který i jinak se Spenglerem měl „co do činění“. Ve *Světové revoluci* píše – v zákopech první světové války byly ony „duše umdlené“, o nichž psal ve svých diagnózách krize moderního člověka v období vrcholícího *fin de siècle*, jinými slovy – to, co se odehrálo v letech 1914-1948, bylo opravdu možno spatřit *in nuce* v evropských ulicích jako součást jejich každodennosti. Na okraj poznamenejme – jak jinak viděl evropská velkoměsta velký předchůdce Spenglerův a velký současník Masarykův Georg Simmel inspirovaný Baudelairem, z něhož se napájí dnešní postmoderní vidění světa!

² Velmi konzistentně se proti „konci metanarací“ postavili křesťanští (katoličtí) filozofové. Tak např. Stanley J. Grenz píše: „...pro svou víru v Krista nemůžeme úplně souhlasit s ústředním principem postmodernismu, jak ho definoval Lyotard – s odmítnutím metapříběhu. Lyotardův závěr můžeme uvítat v jeho uplatnění na hlavní předmět jeho analýzy, a to na vědeckou činnost. Opravdu můžeme docela dobře žít bez takových mýtů, jako je pokrok poznání. Nemůžeme však přijmout vztažení Lyotardovy teze na skutečnost jako takovou. Náš svět je víc než jen soubor neslučitelných a konkurenčních místních příběhů... Existuje jeden metapříběh, který zahrnuje všechny národy a všechny doby. Jako křesťané tvrdíme, že víme, co je tím velkým příběhem... Směle prohlašujeme, že ohniskem tohoto metapříběhu je příběh Ježíše Nazaretského, který, jak dosvědčujeme, je vtělený Syn, druhá osoba trojjediného Boha“ (Grenz 1997: 160).

Zůstaneme-li ale u Spenglera, máme již zde před sebou modelově masarykovský konflikt. Masaryk reaguje na Spenglera věcně, ale s razantní kritičností, samozřejmě po bouři Velké války: „Mluvit o úpadku Západu, jak to činili mesianisté slovanští a němečtí, je vědecky neoprávněno; odmítám také teorie o úpadku Němců podobně jako kulturní filosofii Spenglerovu“ (Masaryk 1925: 518). Spengler, podle něhož „čas nelze zadržet“ a „neexistuje žádná možnost rozumného obratu ani možnost chytře se vzdát“ (Spengler 1997: 55), je samozřejmě dějinným pesimistou, pro něhož jen „snílci věří ve východiska“, protože optimismus je přece „zbabělost“. Masaryk, tento „zbabělý optimistický snílek“, věří v návrat Němců k ideám a ideálům Goethovým, Kantovým a Herderovým, v cosi, co se historicky rozhodně neuskutečnilo v té podobě, jakou si Masaryk představoval – po druhé válce se přece kladly explicitě otázky jako variace na Masarykovo téma. Ano, *pars pro toto*, Broch, Thomas Mann, Zweig, Pickard... ti všichni se s údivem ptají, jak mohl národ Goethův, Beethovenův a Kantův klesnout až na dno a stát se předmětem všeobecného mravního opovržení, pravda – jen na čas a ne všemi?

Na věci je zajímavé to, že Masaryk předjímal právě toto tázání v roce 1932 a odpověděl je v intencích své filozofie dějin, svého vidění světa, ale i zkušenosti se světem. Na otázku německého novináře P. Berenda z *Berliner Tagblatt*, „co soudí o případu Hitlerově“, Masaryk odpovídá: „Čtu právě jeho projevy, tady je jeho kniha. Hitlerův případ je německý, a Němci, v tom jsem přesvědčen, rozřeší tento problém správně. Mluvílo se před válkou, v Německu samém, o Kruppovi a Kantovi, také o Výmaru a Postupimi..., že v Německu Kant i Krupp mohou dosáhnout stejné úcty, lásky nebo popularity. Máme nyní vyslovovat jména Kant, Goethe, Beethoven a Hitler jedním dechem?“ (Masaryk 1997: 309).

Myslím, že není vůbec mimo masarykovský kontext, budeme-li hledat odpověď u povolaných, v tomto případě u Maxe Frische, který ji našel v pregnantním navázání (nikoliv explicitním) na jemné simmelovské vidění role kultury v dějinách. Tedy: „Jedno určitě nejde: aby se kultura redukovala na umění, aby si národ namlouval, že má kulturu, protože má symfonie. K rozhodujícím zkušenostem, které naše generace, narozená v tomto století, ale vychovaná ještě v duchu století předcházejícího, mohla učinit na druhé světové války, patří asi ta, že lidé, kteří se dokáží zaujatě a duchaplně bavit o Bachovi, Händlovi, Mozartovi, Beethovenovi, Brucknerovi, dokáží beze všeho vystupovat také jako řezníci; obojí v jedné podobě. Její zvláštní, vždycky viditelnou známkou, je nezávaznost, pečlivé rozlišování mezi kulturou a politikou, nebo: mezi talentem a charakterem, mezi četbou a životem, mezi koncertem a ulicí. Je to takový duch, který dovede myslet na věci nejvyšší a nezabrání

nejnižším, kultura, která je velmi povznesena nad požadavek všedního dne, která plně a naprosto slouží věčnosti... Jak často, když dnes mluvíme o Německu, přijde někdo s Goethem, Stifterem, Hölderlinem a všemi ostatními, které Německo zplodilo: génius jako alibi“ (Frisch 1995: 239). To je Frischova úvaha z roku 1948. Dostí časná na to, aby byla autentická, a dostí pozdní na to, aby byla domyšlená. Frisch, jehož romány bez výjimky patří dnes ke kánonu literatury, která láme modernu v postmodernu tím, jak do centra pozornosti klade důsledně téma identity, zformuloval vlastně variaci na téma „kultura jako nadstavba“. Kultura se mu jeví jako nadstavba, nikoliv však nad ekonomickou základnou, ale zcela v duchu současného uvažování, podle něhož „vysoká kultura“ může legitimizovat i zločin, jako nadstavba nad ne-li zločinnou, tedy indiferentní každodenností. To není málo.

Masaryk evidentně svou vírou v to, že se Německo probudí z odpudivého pangermánského snu díky své „vysoké kultuře“, se dopustil myšlenkové chyby – dobově pochopitelné, dnes jen dějinným vývojem smutně korigované.

3.

Začali jsme vědomě od konce – Masarykův „dialog“ se Spenglerem je samozřejmě z Masarykových „pozdních let“, řečeno s Einsteinem, a je vázán na text *Světové revoluce* z roku 1925. Návrat k Masarykovým duchovním kořenům, jakkoliv nutný, dnes ovšem působí opravdu anachronicky.

Nicméně - mysleme si o Zdeňku Nejedlém cokoliv, ale jeho postřeh, že Masaryk od samotného počátku své vědecké dráhy volí témata, která nejsou vlastně tématy akademickými, jakkoliv názvy prací by k tomu mohly svádět (*Plato jako vlastenec*, *Theorie dějin dle zásad T. H. Bucklea* či *Theorie a praxis* nebo explicitní *O pokroku, vývoji a osvětě*), ale témata politickými, je pozorování přesné a odpovídá celkovému Masarykovu habitu. Když Nejedlý resumuje své deskripce těchto raných textů, konstatuje: „A tak výsledek této práce je nakonec vlastně týž jako předešlé (rozuměj touto prací *Theorii a praxis*), jen ještě daleko určitější. I tu Masaryk vystupuje jako *politik*, ale nejen již také jako politik, nýbrž jako celý politik, jemuž vše ostatní, i věda, jest jen prostředkem k politickému cíli. Proto však i jako vědec se tu silně již politizuje. Nejen že tu vystupuje jako úplný již sociolog, ale i ze sociologie si vybírá tu část, která je politicky nejdůležitější – *filosofii dějin*, jak je tehdy nazývána historie, která hledá zákony dějin a vývoje, na rozdíl od obyčejné historie popisné“ (Nejedlý 1950, sv. 2: 334).

Abychom byli právu vlastnímu zadání – tedy: Masaryk od juvenilí je tématem pokroku doslova uhranut, což má ovšem kromě rozměru politického i rozměr metafyzický v původním smyslu toho slova: „Nebude tedy pokrok člověčenstva neomezený, nekonečný, ale omezený časem. Jest věcí metafyziky určití, k čemu takový vývoj byl...; jsem však přesvědčen, že nadarmo nebyl, jak ve vesmíru nadarmo nic se nečiní... Tolik tedy každý vidí, že z jednoduché – a oko – otázky – po pokroku člověčenstva k nejzavilejším záhadám vědy postupujeme, jelikož tu, jak samo sebou se rozumí, nevyhnutelně k otázce nesmrtelnosti duše a všeho učení, co s tímto souvisí, vedeni jsme“ (Masaryk 1993). Přes všechny plány Masarykovy na čtyřdílné dějiny filosofie a pětisvazkový systém sociologie ovšem nikde nenajdeme systematicky pokus překročit tento v podstatě jen deklarativní výrok o tom, že idea pokroku je svázána s ideou teologického zakotvení našeho světového názoru.

Propojení se sociologií se u Masaryka děje hledáním „neomylných zákonů sociálních“, jejichž vlastní mysl je ovšem v tom, že mají sloužit společenské praxi. Zde Masaryk sdílí (bez ohledu na to, zda v té době již Comta autenticky znal, či nikoliv) roztomile naivní představu, že ti, kteří „řídí osudy národů, by se odpovídajícími studii prokázati měli“, neboť – co bychom as říkali, kdyby každý léčiti chtěl? Nicméně političtí mastičkáři trpění jsou, stýská si Masaryk v textu 130 let starém. V té době ovšem ještě neuvažoval o tom, jak bude fungovat systém demokratický, kde se žádnými studii vykazovat netřeba... U nás rozhodně.

4.

Masarykův kdysi velký politický odpůrce Emanuel Chalupný (mám na mysli jeho útok na Masaryka z roku 1912) v rozpačitém, ale zdvořilém textu z roku 1937 hledá odpověď na otázku – v čem byla vlastně velikost Masaryka jako sociologa? Snad jako jediný měl odvahu – díky svému poněkud koženému způsobu myšlení – říci, že Masarykova zásluha je v integritě jeho osobnosti a v tom, co udělal pro stát (snad i s využitím svých sociologických studií), sociologicky podstatné je však to, že „žádných zákonů sociologických Masaryk neobjevil“ (Chalupný 1937). A přece – ve studii *O vývoji, pokroku a osvětě* (připomeňme jen, že osvětou Masaryk rozumí civilizaci – v anglických překladech Masaryka tomu tak ostatně je) Masaryk sice opakuje neodpověditelné otázky („Je Bůh? Je duše lidská nesmrtelná? Je ve vývoji náš plán? Panuje nutnost zákonitá a pokud se srovnává s lidskou vůlí? Máme se obrátiti k determinismu, nebo indeterminismu? Může organický tvor z látky neorganické

povstati? Z kterého živočicha vyvinul se člověk bezprostředně a jde se živočich ten nachází?³), ale současně formuluje netriviální tezi, která se ve velmi podobné verzi objeví u Durkheima: „Že mravnost člověka jednotlivého i celých národů hlavně od možnosti nebo nemožnosti uspokojit potřeby závisí, dokazují nám život obecný neméně jako dějiny. Celý pokrok není nic jiného než vzbuzování nových potřeb a snaha tyto potřeby uspokojit“ (Masaryk 1993: 62).

Masaryk z tohoto předpokladu vyvozuje svou pochybnost o tom, zda lidstvo mravně pokročilo či nikoliv a odpovídá jednoznačně: „Náš dělník žije poměrně lépe než středověký hrabě žil. Hmotné a zdravotní zabezpečení naše je mnohem lepší než to, jehož se předkům dostávalo. Nicméně však nejsme spokojeni, jak nesmírné množství sebevražd denně dokazuje. Tato zevšeobecnělá nechuť k žití zakládá se na lichých a nemravných potřebách, které ukojeny býti nemohou. Je tedy otázka, zdali člověčenstvo v mravnosti pokročilo, zdali vůbec v tomto ohledu pokračuje“ (tamtéž: 62).

Masaryk otevírá problém samozřejmě správně a v souladu s obdobným uvažováním svých předchůdců, současníků, ba následovníků. Nemohl ovšem znát Marxovy *Rukopisy Grundrisse*, kde je rozpracována teorie onoho – použijme bataillovského označení – „prokletého koloběhu“ *potřeba – výroba – směna – spotřeba – potřeba...* a kde je vyložen dokonce koncept „nepravých potřeb“, tolikrát použitý i zneužitý. Pro Masaryka právě ony „liché a nemravné potřeby“ jsou prapříčinou toho, že v oblasti mravní nedosahujeme pokroku. Marx měl názor přesně opačný, protože v růstu potřeb viděl stimulaci rozvoje výrobních sil a v jejich růstu pak předpoklad materiálního blaha společnosti. Durkheim ostatně tématu věnuje asi poprvé pozornost ještě v jiném kontextu, totiž v analýze relace „saturace potřeb – růst lidského štěstí“ (srv. Durkheim 2004: 198n.). Nicméně ony nepravé potřeby byly Masarykovi východiskem moralistní kritiky – jako by se (budiž prominuto) v něm ozýval chudý chlapec ze slovácké vesnice. Problém sám ale nikdy, zdůrazňuji - nikdy - nezmizel z repertoáru sociologického diskursu a samozřejmě zcela nového rozměru nabyt ve společnosti konzumní, kde základní potřeby jsou saturovány (a to i tehdy, přijmeme-li ideu tzv. dvoutřetinové

3 Jde zajisté o otázky metafyzické a nezodpověditelné, nicméně – jak to, že přesně tytéž otázky si klademe i my dnes a nepokládáme je vůbec za naivní? Komplementem problému nutnosti je problém chaosu, téma svobody lidské vůle má v sociologii podobu teorie racionální volby, existence „plánu“ v našem stvoření se dnes diskutuje se smrtelnou vážností v teorii „velkého designéra“, evoluční teorie je znovu a znovu podrobována testování teoretickému i empirickému, ba v posledních letech se utkává s novými nálezy nových živočišných předchůdců člověka atd. Stačí Masarykovy otázky přepsat do „soudobého tvaru“, aby vynikla jejich trvalá aktuálnost. Ta nedokládá Masarykovu výjimečnost, ale výjimečnou trvalost některých metafyzických témat. A to pomíjíme dnes svrchovaně živou diskusi o fenoménu „cyborg“ – spojení lidské bytosti a technického vybavení v jedno monstrum.

společnosti). Ralf Dahrendorf, který jako jeden z nemnohých i dnes přijímá Kantovu tezi, že „lidský rod neustále postupuje k lepšímu“, vyzývá své čtenáře, aby byli k sobě čestní a připustili, že se „většině lidí ještě nikdy u nás nedařilo tak dobře“ (Dahrendorf 2003: 13). Dahrendorf nicméně korektně připojuje svá tři ale – ale co štěstí?, ale pro všechny?⁴, ale vždycky? Nebudeme ahistoricky konfrontovat texty od sebe vzdálené jeden a čtvrt století, za poznámku ale stojí, že centrální pojem Dahrendorfův, totiž svoboda jako základní předpoklad pokroku a štěstí, se u Masaryka neobjevuje.

Poznámka k nepravým potřebám je ale na místě, i když je ahistorická. Pokládám pro současnou společnost – a v jejím rámci řešíme „Masarykův problém“- za nejefektivnější návrh, který formulovala Maria Hirszowiczová (2007). Ve společnosti, v níž jsou základní potřeby saturovány, jsou „pravé“ všechny potřeby, o nichž saturovaný člověk ví a chce je uspokojit a současně si je vědom toho, že a jak této saturace může legitimně dosáhnout (to je implicitní variace na Mertonovo téma konformismu). Nepravé potřeby jsou pak ty, které vznikají tehdy, když se člověk dozvídá o tom, jak je uspokojit, aniž dříve potřebu takové saturace potřeboval, tedy – o „potřebě“ vlastně nevěděl. Že je nepravá potřeba produktem masové komunikace, především reklamy, je samozřejmé.

Mělo-li mít toto ahistorické srovnání věcný smysl, pak v tom, že Masaryk pokládal již ve své době některé potřeby za nepravé a „liché“, ba za „nemravné“ – možná bychom dnes mohli dodat, že nepřispívaly ke zvětšování lidského štěstí. Ale tomuto durkheimovskému problému vyhněme se obloukem.

5.

Masaryk se s tématem pokroku explicitě a vážně utká ještě dvakrát. Nejprve v kontextu kritiky marxismu, podruhé v kontextu tzv. formule pokroku, kterou navrhl ruský „subjektivní sociolog“ Michajlovskij. V případě marxismu je Masaryk věcně neúprosný, protože je přesvědčen, že celá Marxova (a Engelsova) vize budoucího vývoje stojí na primitivních filozofických předpokladech: „Výklad sociologický musí být doplněn nakonec výkladem

⁴ Téma marginalizovaných v konzumní společnosti je stále ožehavější. Jednu z posledních svých prací věnoval tématu Zygmunt Bauman, který píše mj.: „jev chudoby nelze redukovat na ztrátu přístupu k materiálním statkům a případně tělesnou vadu. Chudoba je přece také určitou kondicí sociální a psychickou: stejně jako se kvalita lidské existence měří podle standardů důstojného života přijatých v dané společnosti, nezpůsobilost je dodržovat je sama o sobě příčinou stresů, utrpení a pokoření. Chudoba znamená vyloučení z toho, co se označuje jako normální život“ (Bauman 2006: 77). V této souvislosti připomínám jiného velkého Poláka Bronisława Gieremka, který v knize *Slitování a šibenice* (1999) píše velmi přesvědčivě o „etice chudoby“ středověké společnosti, jež uměla žít se svými chudými. My to neumíme... Masaryk by asi tomuto motivu dobře rozuměl.

metafyzickým. Marx to jistě viděl; positivism spojil s materialismem. Materialism však, myslím, není s to vysvětlit smysl dějin a vývoje. Marx přejal z Hegelova pantheismu teleologickou ideu pokroku, ale nepostřehl, že se k jeho výkladu nehodí; na každý způsob je u něho víra v pokrok nevysvětlitelné dogma“ (Masaryk 1946, sv. I: 288). Masaryk klade ony „metafyzické otázky“ zcela jednoznačně a v podstatě správně: „Jak může a má vyplynout z účinků slepého instinktu, z lakoty a z panovačnosti, podivuhodný řád, který se v historii nachází u Marxe a jeho adeptů? Jakmile byl nutný, povstal Napoleon i jiní velcí mužové – jakmile byla pro stanovení historického materialismu doba zralá, musel být objeven – takové a podobné uklidňovací prostředky kritickému rozumu nestačí“ (tamtéž: 289).

Masaryk otevírá ještě jednu velkou otázku, která byla marxismu vždycky nemilá, totiž otázku po úloze „velkých osobností“ – to téma se táhne celým 19. stoletím, píše o něm stejně tak Carlyle jako Tolstoj, Plechanov jako Taine. Je ovšem poněkud zarážející, že ani soudobá „new history“ ani jiné varianty postmoderní historiografie při všem svém kriticizmu vůči „antikvovanému dějepiscetví“ minulého období (kam patří neomarxismus, škola Annales, postrankeovský pozitivismus, narativní dějepiscetví, historická antropologie či mikrohistorie) nedokázala zformulovat jedinou rozumnou tezi na toto opravdu velké téma: proti stovkám a tisícům historicko-biografických textů o „velkých osobnostech“ (od solidních studií po kramářské šunty) nemáme k dispozici nic – jenom nakonec toho Plechanova a závěr *Vojny a míru*. A přitom tušíme, že obojí „je špatně“...

Masaryk postřehl a vytkl marxismu taky historický relativismus – „všeliké stadium vývoje historického má svou relativní oprávněnost, absolutně oprávněno není žádné“ (tamtéž: 286) – snad s tím, že pouze „komunism je sociálním stavem absolutním“, což arci vyvolává otázku – přestane ve společnosti pokrok? Poučení z Fukuyamy nás varuje, abychom si takové otázky – otázky spojované s „koncem dějin“ – vůbec jen kladli. Na druhé straně onen relativismus, který Masaryk shledává jako variaci na zákon negace negace, není tak úplně beze smyslu: „Marx a Engels spojují svůj pojem pokroku s pojmem odkroku. Engels přijímá při výkladu negace negace pojetí Rousseauovo (?), podle kterého každý nový pokrok civilisace je současně odkrokem. Engels to ukazuje na vývoji rovnosti, respektive nerovnosti: Civilisace pokračuje, ale každý její pokrok je zároveň novým pokrokem nerovnosti; konec konců jsou si všichni rovni v nerovnosti, všichni se totiž stávají závislími na libovůli a násilí vládnoucího... Dobrá stránka kapitalismu je v tom, že podněcuje jednotlivce k výrobě, že tato výroba je hojná, že zdokonalila stroje a tak dále – zlá stránka se jeví v hospodářské nerovnosti a v degeneraci dělníka a konec konců i kapitalisty, tou nerovností způsobené“ (tamtéž: 280).

Masarykův odsudek marxovského teleologismu a naivní víry ve světlou komunistickou budoucnost jako završení dějinného pohybu můžeme přijmout, ostatně obecně se tak dávno již stalo⁵. Na druhé straně marxovský podnět poukazující na „dialektiku“ či dnešním jazykem „ambivalenci“ moderního kapitalismu není myšlenkově sterilní, jakkoliv tato ambivalence má dnes značně odlišnou podobu.

6.

A konečně poznámka k Masarykově kritice díla významného ruského sociologa Nikolaje Konstantinoviče Michajlovského (1842-1904), který se problémem pokroku zabýval již v roce 1869 (*Što takoje progress?*) a který několik let před Gustavem le Bonem navrhl teorii davového chování (*Geroji i tolpa*, 1882). O tom, že Michajlovskij byl osobností v Rusku své doby mimořádně vlivnou, svědčí konec konců i to, kolik pozornosti věnuje kritice Michajlovského Lenin: celé dvě generace u nás znaly jméno Michajlovského vlastně jen ze dvou Leninových textů – *Kdo jsou přátelé lidu a jak bojují proti sociálním demokratům* (a *Jakého dědictví se zřikáme*). Oba Leninovy texty jsou psány bohužel příliš „leninsky“, než aby je bylo možno vážně zakomponovat do jakékoliv odborné úvahy: polemika je vedena aprioristicky a Michajlovskij je zpodoběn jako v podstatě duchovně méněcenná bytost, která není s to porozumět z marxismu ani elementární poučce. Ve skutečnosti samy Leninovy texty (srv. Lenin 1975, sv. 1: 87-157 a 216-224) dokládají, jak hluboce Michajlovskij marxismus studoval a znal a jak plytké jsou Leninovy námitky a výhrady, ostatně omezují se na v podstatě jen verbální útoky a apodiktické opakování „klasických“ pravd; věcně nepřinášejí naprosto nic nového.

Masaryk je Michajlovským mimořádně zaujat a jeho „subjektivní metoda“ jej sice fascinuje, ale odmítá ji ve jménu svého tradičního odporu vůči jakémukoliv relativismu. Rekonstruuje ji takto: „Každé individuum je členem historicky dané skupiny lidí, třídy, sdílí názory a přání této třídy. Zcela jinak posuzuje a vidí věci sociální a historické feudál a zcela jinak socialista: na které stanovisko má se postavit vědecký myslitel? Michajlovskij připouští, že společenské postavení člověka vždycky napovídá rozhodnutí – jak je přesto možná vědecká sociologie?“ (Masaryk 1996, sv. 2: 134). Citujeme záměrně: Masarykův text je z roku 1912, Michajlovského z roku 1869. Do Mannheimovy *Ideologie a utopie* (1929) zbývá ještě půl

⁵ Pravděpodobně nejpřesvědčivěji u Poppera v jeho slavné *Bídě filozofie* a potom ve druhém svazku *Otevřené společnosti*. Podobné motivy ale najdeme taky u Arona, Berlina a jiných.

století. Michajlovskij v polemice s comtovskou „pozitivistickou nezúčastněností“ (Masaryk užívá pěkného termínu „impassibilita“) geniálně anticipuje problém „dialektiky podstaty a jevů v jeho pozdním řešení – ač sám vyškolen na comtovsko-marxovské „tvrdé sociologii“: „Svět není takový, jak se nám jeví, jak se jeví našim omezeným smyslům. Nicméně – podstata je věčná tma. Není absolutní pravdy, je pouze pravda pro člověka a za hranicemi lidské přirozenosti není pro člověka pravdy... Naše vjemy jsou pouze symboly, znaky reality“, píše ve studii *Co je pokrok?* (srv. Michajlovskij 1998; cit. podle Miněnkov 1994: 57).

Tento gnoseologický exkurs je samozřejmě taky originálním vstupem do Michajlovského filozofie dějin – ač dobově poplatná, přece jen podstatně méně spekulativní a „lidštější“ než koncepce Michajlovskému soudobé. Kromě „formule pokroku“ a gnoseologických základů „subjektivní sociologie“ (která pobuřovala Lenina a Plechanova vedla k věčné polemice) rozpracoval v několika pracích z let osmdesátých a devadesátých velké ruské téma – hrdina a dav, což je ostatně taky téma dějinně filozofické. A i zde je Michajlovskij 15 let před zakladatelem „psychologie davu“ Gustavem Le Bonem: sociálnímu životu a dějinám nelze podle Michajlovského porozumět, jestliže nerozumíme interakci mas a vůdců, odtud velká studie *Geroji i tolpa*. Hrdinou v Michajlovského smyslu mohou být pravda i darebové a podvodníci, pojem je použit „pozitivisticky“ k označení osobnosti, která v pravý čas uvede do pohybu mas – lhostejno zda k cílům blahodárným nebo zločinným. Nejde tedy o to, jaké kvality má osobnost sama o sobě, ale o to, zda je mocna udělat krok, který masa čeká, a je-li ochotna a schopna ji vést ve směru, v němž vedena býti chce. „Davem budeme označovat masu, která je schopna nechat se unést příkladem, lhostejno zda pozitivním nebo nízkým, mravným nebo indiferentním“ (tamtéž: 68). Dodáme-li, že základním mechanismem, který uvádí masu („tolpu“) do pohybu, je nápodoba („podražání“), pak je obdoba s Le Bonem úplná.

Skutečnost, že Michajlovskij anticipuje některá významná sociologická témata, samozřejmě nedokládá jenom jasnozřivost Michajlovského a jeho sociologický cit - Masaryk jej ostatně přesně postřehl svým dokonalým porozuměním „subjektivní metodě“, kterou hájil proti marxistům: „vědecká psychologie a vědecká sociologie jsou již ustaveny“, takže není důvodů zpochybňovat „možnost sociologie založené na psychologii“ (Masaryk 1996, sv. II: 135), což ovšem ještě v *Rukověti sociologie* (1901) radikálně odmítal. Dokládá navíc potenciál ruské sociologie, kterou bolševici dokonale zmasakrovali – Leninův text z roku 1894 měl být již tehdy varováním: věčně v něm totiž není nic, absolutně nic, je modelem budoucích *Dějin VKS(b)*, které prosluly jako slovník politických nadávek.

Michajlovského teorie pokroku je založena na comtovském předpokladu, že je možná univerzální teorie pokroku, čímž se nám dnes přirozeně vzdaluje: „Chceme vybudovat takovou teorii pokroku, která bude jedním principem zachycovat minulé, současné i budoucí“ (cit. podle Miněnkov 1994: 70). Progresivní pohyb se děje jako pohyb k ideálu nebo idolu – rozlišení je důležité: ideál je „nutný a důležitý jako maják, je orientační hvězdou, je pohybem v předpokládaném směru“, zatímco idol je objekt úcty, který se pokládá za nedostižný. „Formule pokroku“, jak tomu říká Michajlovskij, je čtverého druhu (Masaryk uvádí tu podstatnou): první částí formule je „boj za individualitu“, druhá část odhaluje tendence tohoto boje jako boje sociálního v kontextu vzájemné interakce sociálních sil. Nejdůležitější je třetí část: „Pokrok je postupné přibližování k totalitě individuí (tak Masaryk překládá sousloví „celostnosť nedělimych“ – a uvádí ruskou verzi), k dělbě práce co možná úplně a všestranné mezi orgány a k dělbě co nejmenší mezi lidmi. Všecko, co zdržuje tento pohyb, je nemravné, nespravedlivé, škodlivé a nerozumné. Mravné, spravedlivé, rozumné a užitečné je jen to, co zmenšuje rozmanitost společnosti, a právě tím posiluje rozmanitost jednotlivých členů“ (Masaryk, tamtéž: 71; Masarykův překlad naprosto souhlasí s Michajlovského ruským originálem, srv. Miněnkov 1994: 76).

Michajlovskij se tak pokouší řešit vztah mezi individuem a společností, své ústřední téma, jakkoliv formule sama byla napadena Lavrovem a jinými (Lenin si jí blahovonně nevšiml). Michajlovského formule ale byla úzce vázána na Durkheimovu koncepci dělby práce, která byla přesně opačná svou intencí i formulací – Michajlovskij Durkheimovu koncepci odmítne a Masaryk dodává – „je jiná otázka, zda tím formule byla zachráněna a zda se stala určitou“ (tamtéž).

Závěr

Masaryk celou svou koncepcí filozofie dějin jako hledání jejich smyslu a v souvislosti s ní načrtnutou ideou pokroku (konfrontovanou zejména s Bucklem, darwinismem, marxismem, Durkheimem a Michajlovským) patří konec konců do 19. století. Je tedy na první pohled úplně antikvován – a nejen ve světle postmodernismu. Pomineme-li dějinně filozofické pokusy některých ruských emigrantů (zejména Nikolaje Berd'jajeva, jehož porevoluční činnost by stála za samostatnou úvahou, srv. Berd'jajev 1994), pak zůstávají podle Sorokinova výčtu (Sorokina samotného dlužno přičíst) stále ještě Arnold Toynbee, Walter Schubart, F. S. C. Northorp, Alfred Kroeber a my bychom nutně ještě dodali Karla Jasperse a Othmara

Spanna. Ostatně Raymond Aron, který napsal studii *Rozčarování z pokroku*, vydal v roce 1938 velkou knihu *Introduction à la philosophie de l'histoire*, která je na jedné straně radikální kritikou spekulativní filozofie dějin „hegelovského stříhu“ a marxovského dědictví Hegelovy *Filozofie dějin* (česky 2004)⁶, na druhé straně je de facto filozofickohistorickým pokusem zdůvodnit „vědeckou historii“ a zejména vyložit problém pravidelností („les régularités“) a kauzality v dějinách. Aron se samozřejmě nemůže vyhnout velkému tématu determinismu, ale současně otevírá některá nová (snad v důsledku války na dlouhou dobu zapomenutá) témata, jako je pluralita historických perspektiv a interpretačních systémů, historického relativismu atd. (srv. Aron 1986).

Nelze pominout Karla Jasperse, jehož idea „osového času“ či „osové epochy“ je dodnes vzrušující, i když nikoliv všeobecně přijatá. Ale že jde o filozofii dějin *par excellence*, není samozřejmě pochyb, a to ani kdyby se text psaný v roce 1948 nejmenoval explicitě *Zdroje dějin a jejich cíl. Filosofie dějin* Othmara Spanna z roku 1932 zůstává poněkud neprávem ve stínu, nepochybně také proto, že. Spann byl a dosud je příliš přímočaře spojován s nacionálním socialismem, u nás např. J. L. Fischerem (srv. Fischer 1932) a nedávno Martinem Jeřábkem (Jeřábek 2004), kteří ve Spannově koncepci stavovského uspořádání, společnosti vyložené ve spise *Der wahrte Staat* (1921), spatřovali předobraz nacistické skladby totalitní společnosti. Spann sám byl nicméně v roce 1938 nacisty sám zatčen a vězněn, ale po válce – pokud vím – nebyl úplně rehabilitován. Mimochodem – z celé koncepce Spannovy je asi dodnes nejzajímavější kapitola o „velkých osobnostech“, individualitách, které musí disponovat silou intuice, schopností iniciovat změnu a být ochotny k oběti (Spann 2005: 336). Dělí je na „zakladatelské či pokračovatelské, nazíravé (světci a mudrci) a jednající (hrdinové, státníci)“.

Samozřejmě, že definitivní „pád filozofie dějin“ je spojen s postmodernismem, ostatně Otto Marquard napsal již v roce 1973 knihu *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (reeditováno 1982). Gianni Vattimo se ptá – a co se vlastně v minulosti, tedy v dějinách stalo? Nic kromě toho, čemu jsme my, Evropané, dnes nebo kdykoliv jindy připsali nějaký význam – tu bitvy, tu smlouvy, tu pády režimů (srv. Vattimo 1994: 338n.). A Zygmunt Bauman uzavírá – jako poučení z minulosti a co doplněk k Masarykově úvaze o možném pokroku mravnosti: „Žádný triumf nad nelidskostí nedokázal, jak patrně, učinit svět bezpečným pro jeho humánní rozvoj. Mravní vítězství se nekumulují; v opozici vůči všem vyprávěním o pokroku, dějiny

⁶ Zde zvláště upozorňuji na zasvěcený doslov Milana Sobotky, který vysvětluje některé Popperovy dezinterpretace Hegela jako prekurzora totalitarismu.

nepochodují po přímé linii; včerejší zisky nejsou znovu investovány, ba ani prémie kdysi udělené si nelze znovu vzít. Stále znovu, v každé zákrutě dějin, v každém následném pohybu ve skladbě sil, strašidlo nelidskosti se vrací z vyhnanství“ (Bauman 1996: 311).

Závěr poněkud pochmurný, ale asi realistický.

Literatura

- Aron, Raymond. 1986. Introduction à la philosophie de l'histoire. Paris: Gallimard
- Bauman, Zygmunt. 1996. Etyka ponowoczesna. Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN
- Bauman, Zygmunt. 2006. Praca, Konsumpcjonizm i nowi ubodzy. Kraków: Wydawnictwo WAM
- Berďjajev, Nikolaj Aleksandrovič. 1994. Filosofija svobodnogo ducha. Moskva: Respublika
- Dahrendorf, Ralf. 2003. Hledání nového řádu. Přednášky o politice svobody v 21. století. Praha – Litomyšl: Paseka
- Durkheim Émile. 2004. Společenská dělba práce. Brno: CDK
- Fischer, Josef Ludvík. 1933. Krise demokracie. Kniha druhá: Řád. Brno: Nákladem Indexu a Pokrokového obzoru
- Frisch, Max. 1995. Deník (1946-1949). Praha: ERM
- Gieremek, Bronisław. 1999. Slitování a šibenice. Dějiny chudoby a milosrdenství. Praha: Argo
- Grenz, Stanley J. 1997. Úvod do postmodernismu. Praha: Návrat domů
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2004. Filosofie dějin. Pelhřimov: Tiskárna Pelhřimov
- Hirszowicz, Maria. 2007. Skąd, ale dokąd? Społeczeństwo u progu nowej drogi. Warszawa: Sic!
- Chalupný, Emanuel. 1937. Masaryk jako sociolog. Sociologická revue, roč. 1937 (též nákladem vlastním)
- Jaspers, Karl. 1993. Smysl i naznačeníje istorii. Moskva: Respublika
- Jeřábek, Martin. 2004. Konec demokracie v Rakousku, 1932-1938. Politické, hospodářské a ideologické příčiny pádu demokracie. Praha: Dokořán
- Lenin, Vladimir Iljič. 1975. Vybrané spisy v pěti svazcích, sv. 1. Praha: Svoboda
- Masaryk, Tomáš Garrigue. 1925. Světová revoluce. Praha: Čin
- Masaryk, Tomáš Garrigue. 1946. Otázka sociální, sv. I. a II. Praha: Čin
- Masaryk, Tomáš Garrigue. 1993. Juvenilie. Studie a stati 1876-1881. Praha: Ústav T. G. Masaryka
- Masaryk, Tomáš Garrigue. 1996. Rusko a Evropa, sv. II. Praha: Ústav T. G. Masaryka
- Masaryk, Tomáš Garrigue. 1997. Cesta demokracie, sv. IV. Praha: Ústav T. G. Masaryka

- Masaryk, Tomáš Garrigue. 1998. Přednášky a studie z let 1882-1884. Praha: Ústav T. G. Masaryka
- Miněnkov, Grigorij Jakovlevič. 1994. Vveděnije v istoriju rossijskoj sociologii. Minsk: Ekonompress
- Nejedlý, Zdeněk. 1950. T. G. Masaryk: Mladá Morava, Ve světě. Praha: Orbis
- Preisner, Rio. 1992. Česká existence. Praha: Rozmluvy
- Sorokin, Pitirim. 1963. Modern Historical and Social Philosophies. New York: Dover Publications, Inc.
- Spann, Othmar. 2005. Filosofija istorii. Sankt-Petěrburg: Izdatělstvo Sankt-Petěrburgskogo universitěta
- Spengler, Oswald. 1997. Člověk a technika. Praha: Neklan
- Vattimo, Gianni. 1994. The Postmodern: A Transparent Society? In: The Polity Reader in Social Theory. Cambridge, UK: Polity Press