

4



Sociologický časopis

Ročník 34 (1998)

Sociologický časopis

Vydává Sociologický ústav Akademie věd České republiky

Miloš Havelka, šéfredaktor

Číslo připravili Jiřina Šiklová a Miloš Havelka

Redakční rada:

Ivo Bayer, *Fakulta sociálních věd UK, Praha*

Lubomír Brokl, *Sociologický ústav AV ČR, Praha*

Jiří Buriánek, *Filozofická fakulta UK, Praha*

Michal Illner, *Sociologický ústav AV ČR, Praha*

Jiří Kabele, *Fakulta sociálních věd UK, Praha*

Vladimír Krivý, *Sociologický ústav SAV, Bratislava*

Petr Matějů, *Sociologický ústav AV ČR, Praha*

Ivo Možný, *Fakulta sociálních studií MU, Brno*

Jiří Musil, *Středoevropská univerzita, Praha*

Miroslav Novák, *Fakulta sociálních věd UK, Praha*

Miloslav Petrusek, *Univerzita Karlova, Praha*

Ladislav Rabušic, *Fakulta sociálních studií MU, Brno*

Jan Sedláček, *Filozofická fakulta UK, Praha*

Jadwiga Šanderová, *Fakulta sociálních věd UK, Praha*

Ilya Šrubař, *Univerzita Friedricha Alexandera, Erlangen-Norimberk, SRN*

Jiří Večerník, *Sociologický ústav AV ČR, Praha*

Jitka Stehlíková, *výkonná redaktorka*, Mark Worthington, *anglický redaktor*,

Jiří Voženílek, *technický redaktor*, Alena Kropáčková, *sekretariát redakce*

Sociologický časopis (ISSN 0038-0288). Rozšiřuje PNS a. s. Informace o předplatném podá a objednávky přijímá každá administrace PNS, doručovatel tisku, předplatitelské středisko a redakce. Objednávky do zahraničí a od členů Masarykovy české sociologické společnosti přijímá redakce. Tiskne Ústav jaderných informací, Praha 5. Vychází čtvrtletně. Cena 39 Kč, roční předplatné 156 Kč. F 4901.

Czech Sociological Review (ISSN 1210-3861). Vychází pololetně. Cena pro předplatitele v ČR 98 Kč, pro členy MČSS 60 Kč, roční předplatné 196 Kč, pro členy MČSS 120 Kč. Objednávky předplatného přijímá redakce. MK ČR 7212.

Oba časopisy jsou citovány v *Current Contents/Social&Behavioral Sciences (CC/S&BS)*, v počítačové databázi *Social SciSearch* a v aktuálních oznámeních *Research Alert*, publikacích *Institute of Scientific Information (ISI)*, USA. Obsahy obou časopisů (od roku 1993) jsou uveřejněny na Internetu na URL <http://www.soc.cas.cz>

Podávání novinových zásilek povoleno ŘPP Praha, čj. 1043/95 ze dne 20. 3. 1995.

© Sociologický ústav AV ČR, Praha

Sociologický časopis

ROČNÍK XXXIV – 1998

Šéfredaktor:
Miloš Havelka

Redakční rada:

Ivo Bayer, Lubomír Brokl, Jiří Buriánek, Michal Illner, Jiří Kabele, Vladimír Krivý, Petr Matějů, Ivo Možný, Jiří Musil, Miroslav Novák, Miloslav Petrušek, Ladislav Rabušic, Jan Sedláček, Jadwiga Šanderová, Ilja Šrubař, Jiří Večerník

Výkonná redaktorka:
Jitka Stehlíková

Adresa redakce:
Jilská 1, 110 00 Praha 1
Telefon: (02) 24 22 08 42
Fax: (02) 24 22 02 78
E-mail: sreview@soc.cas.cz

© Sociologický ústav AV ČR, Praha

ISSN 0038-0288

Stáří a nespojitý běh života (I. Možný)	3/263
Úvod k diskusi o sociálně teoretických a historických aspektech tzv. „nepolitické politiky“ (M. Havelka).....	4/453
Úvod k monometrickému číslu k výročí 100 let od vydání Masarykovy <i>Otázky sociální</i> (M. Havelka, J. Šiklová).....	4/387
Úvodem k číslu, které je věnováno problému seniorů v české společnosti (L. Rabušic).....	3/259
STATI	
Hrubý, K.: Masaryk a Bernstein.....	4/437
Kalb, D.: Duch Miltona Friedmana. Disidentské poznámky k nové sociální ortodoxii	1/23
Lochman, J. M.: Masarykův zápas s marxismem v teologické perspektivě	4/427
Loewenstein, B.: Marx v Masarykově prizmatu (Tři sondy do <i>Otázky sociální</i>).....	4/403
Mareš, P.: Senioři a politika	3/321
Matějů, P., Vlachová, K.: Role politicky relevantních hodnot ve volebním rozhodování v České republice.....	2/171
Muffels, R. J. A.: Stárnutí a flexibilizace. Hrozba nebo výzva pro sociální stát?	3/285
Musil, J.: Masarykova <i>Otázka sociální</i> , socialismus a soudobý komunitarianismus	4/391
Navrátil, P.: Sociální práce jako sociální konstrukce	1/37
Novák, M.: Je konsensuální „model“ demokracie nejlepší?.....	1/3
Novák, M.: Je konsensuální „model“ demokracie nejlepší? (druhá část)	2/131
Rabušic, L.: Časové aspekty českého důchodového věku.....	3/267
Rabušic, L.: Jsou čeští senioři chudí?.....	3/303
Šrubař, I.: Max Weber a Tomáš Garrigue Masaryk. Dvě diagnózy evropských společností na počátku 20. století	4/417
Vlachová, K., Matějů, P.: Krystalizace politických postojů a politického spektra v České republice.....	2/145
DISKUSE	
Havelka, M.: „Nepolitická politika“: kontexty a tradice.....	4/455
Otáhal, M.: O nepolitické politice.....	4/467
VZPOMÍNKA	
Gad'ourek, I.: Má cesta k Masarykovi a s Masarykem. Několik poznámek o recepci Masarykova myšlení u nás i na Západě.....	4/477
METODOLOGICKÁ RUBRIKA	
Řehák, J.: Kvalita dat I. Klasický model měření reliability a jeho praktický aplikační význam	1/51
Řehák, J.: Kvalita dat II. Přístupy k ohodnocování výzkumných instrumentů založené na modelování kovariančních struktur	2/195
Řehák, J., Bártová, I., Hamanová, J.: Kvalita dat III. Empirické výsledky měření reliability pro vybrané míry a stupnice	3/363
ZE SOCIOLOGICKÝCH VÝZKUMŮ	
Dörr, G., Kessel, T.: Transformace jako proces učení. Příklad nové moderní organizace výroby	2/221
Pácl, P.: Senioři jako čtenáři, posluchači a diváci hromadných sdělovacích prostředků	3/339
Pechačová, Z., Hřaba, J., Bao, W.-N., Lorenz, F. O.: Pocit ohrožení kriminalitou v České republice.....	2/205
Řeháková, B.: Vývoj představ o spravedlivém příjmu.....	1/61
STUDENTI PÍŠÍ	
Katrnák, T.: Problém vztahu religiozity a anomie	1/87
Přidalová, M.: Proč je moderní smrt tabu?	3/347

RECENZE

<i>T. Banaszczyk: Durkheim i protagoniści (J. Sedláček)</i>	2/237
<i>J. Dupâquier (ed.): L'espérance de vie sans incapacité. Faits et tendances. Premières tentatives d'explication (P. Horská)</i>	4/499
<i>J. Gabura, J. Pružinská: Poradenský proces (J. Kapr)</i>	2/246
<i>R. Hood: The Death Penalty. A World-wide Perspective (J. Buriánek)</i>	1/110
<i>H. Jeřábek: Paul Lazarsfeld a počátky komunikačního výzkumu (Z. Vajdová)</i>	4/501
<i>J. Kiliás: Naród a idea narodowa. Nacjonalizm T. G. Masaryka (J. Sedláček)</i>	4/484
<i>E. Kohák: Průvodce demokracií (A. Vodáková)</i>	1/112
<i>N. Kraško: Instytucjonalizacja socjologii w Polsce 1920-1970 (J. Sedláček)</i>	4/503
<i>L. Kropáček: Islámský fundamentalismus (J. Jandourek)</i>	1/108
<i>B. W. Loewenstein: My a ti druzí. Dějiny, psychologie, antropologie (L. Kotačka)</i>	4/488
<i>B. Loewenstein: Projekt moderny. O duchu občanské společnosti a civilizace (K. Müller)</i>	2/235
<i>L. Musil (ed.): Vývoj sociálního státu v Evropě (R. Stošková)</i>	2/240
<i>H. H. Nau (hrsg.): Der Werturteilsstreit (J. Dobeš)</i>	1/116
<i>M. S. Peck: V jiném rytmu (K. Bertelmann)</i>	1/114
<i>V. Peška, A. Marès (eds.): Thomas Garrigue Masaryk, Européen et humaniste (M. Novák)</i>	4/483
<i>J. Příbáň: Sociologie práva (P. Barša)</i>	1/99
<i>P. F. J. Řezáč: Vězeňství v posavadních způsobech svých s návrhem o zdárnějším trestání a polepšování zločinců (J. Uhlík)</i>	1/113
<i>H. Salman: Evropa v novém světle (K. Bertelmann)</i>	2/244
<i>Sociologie mezi historismem a normativismem: Stati Karla Achama (B. Loewenstein)</i>	1/119
<i>R. Stark: The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History (T. Katrňák)</i>	3/380
<i>A. Sulek, J. Styk, I. Machaj (ed.): Ludzie i instytucje. Stawanie sie ładu społecznego (J. Sedláček)</i>	1/102
<i>E. Tarkowska (ed.): Powroty i kontynuacje. Zygmuntowi Baumanowi w darze (J. Sedláček)</i>	3/377
<i>J. Vlácil a kol.: Organizační kultura v českém průmyslu (J. Havlová)</i>	4/497
<i>M. Weber: Autorita, etika a společnost (J. Sedláček, R. Marada)</i>	4/493
<i>E. O. Wilson: O lidské přirozenosti (J. Kamaryt)</i>	1/106
<i>F. Zich, V. Houžvička, M. Jeřábek, Q. Kastner: Kdo žije v pohraničí (A. Andrlé)</i>	2/242

ZPRÁVY A INFORMACE

Druhá evropská konference UNESCO o společenských vědách (M. Illner)	2/254
Forum 2000 – lesk a bída globalizace (I. Reifová)	4/505
Konference o osudech české společnosti 1918-1998 (J. Musil, P. Klvačová)	1/123
<i>K. Olechnicki: Słownik socjologiczny (J. Sedláček)</i>	4/511
Nový zdroj sociologických dat (J. Krejčí)	3/384
Otázky globalizace na XIV. světovém kongresu sociologie (J. Musil)	4/508
Polská Sociologická encyklopedie (J. Sedláček)	2/252
Přemýšlení s Arnoštem Gellnerem – filozofie, antropologie, politika (J. Musil)	2/249
Významná konference (J. Musil)	1/125
Výzvy a podoby urbanismu (L. Kotačka)	1/127
Z činnosti Masarykovy české sociologické společnosti (J. Janyšková)	4/510
Životní jubileum Akihira Ishikawy (M. Illner)	3/383
XIV. Světový sociologický kongres v Montrealu (M. Illner)	4/506

MIMO RUBRIKY

Eduard Urbánek již není mezi námi (J. Sedláček)	3/373
---	-------

<i>Úvod k monotematickému číslu k výročí 100 let od vydání Masarykovy Otázky sociální (Miloš Havelka, Jiřina Šiklová).....</i>	387
--	-----

STATI

<i>Jiří Musil: Masarykova Otázka sociální, socialismus a soudobý komunitarianismus ...</i>	391
<i>Bedřich Loewenstein: Marx v Masarykově prizmatu (Tři sondy do Otázky sociální) ...</i>	403
<i>Ilja Šrubař: Max Weber a Tomáš Garrigue Masaryk. Dvě diagnózy evropských společností na počátku 20. století.....</i>	417
<i>Jan Milič Lochman: Masarykův zápas s marxismem v teologické perspektivě</i>	427
<i>Karel Hrubý: Masaryk a Bernstein</i>	437

DISKUSE

<i>Úvod k diskusi o sociálně teoretických a historických aspektech tzv. „nepolitické politiky“ (Miloš Havelka).....</i>	453
<i>Miloš Havelka: „Nepolitická politika“: kontexty a tradice</i>	455
<i>Milan Otáhal: O nepolitické politice.....</i>	467

VZPOMÍNKA

<i>Ivan Gad'ourek: Má cesta k Masarykovi a s Masarykem. Několik poznámek o recepci Masarykova myšlení u nás i na Západě.....</i>	477
--	-----

RECENZE

<i>Vladimír Peška, Antoine Marès (eds.): Thomas Garrigue Masaryk, Européen et humaniste (M. Novák)</i>	483
<i>Jaroslav Kiliás: Naród a idea narodowa. Nacjonalizm T. G. Masaryka (J. Sedláček)</i>	484
<i>Bedřich W. Loewenstein: My a ti druzí. Dějiny, psychologie, antropologie (L. Kotačka)</i>	488
<i>Max Weber: Autorita, etika a společnost (J. Sedláček, R. Marada).....</i>	493
<i>Jan Vlášil a kolektiv: Organizační kultura v českém průmyslu (J. Havlová).....</i>	497
<i>Jacques Dupâquier (ed.): L'espérance de vie sans incapacité. Faits et tendances. Premières tentatives d'explication (P. Horská)</i>	499
<i>Hynek Jeřábek: Paul Lazarsfeld a počátky komunikačního výzkumu (Z. Vajdová).....</i>	501
<i>Nina Kraško: Instytucjonalizacja socjologii w Polsce 1920-1970 (J. Sedláček).....</i>	503

ZPRÁVY A INFORMACE

<i>Forum 2000 – lesk a bída globalizace (I. Reifová).....</i>	505
<i>XIV. Světový sociologický kongres v Montrealu (M. Ilmner).....</i>	506
<i>Otázky globalizace na XIV. světovém kongresu sociologie (J. Musil)</i>	508
<i>Z činnosti Masarykovy české sociologické společnosti (J. Janyšková).....</i>	510
<i>Krzysztof Olechnicki: Słownik socjologiczny (J. Sedláček)</i>	511

Sociologický časopis (ISSN 0038-0288) vydává čtvrtletně a **CZECH SOCIOLOGICAL REVIEW** (ISSN 1210-3861) pololetně Sociologický ústav Akademie věd ČR.

Cíl a poslání

Sociologický časopis je vědecká revue otevřená odborným a společenským problémům, sociologické teorii a metodologii, přinášející výsledky a interpretace sociologických výzkumů. Zaměřuje se na rozvoj oboru a jeho výuku a zároveň chce být užitečný při řešení praktických problémů české sociální a ekonomické politiky.

Nabídka rukopisů

Redakce přijímá originál a dvě dobře čitelné kopie, které neobsahují jméno ani pracoviště autora, lektorské řízení je oboustranně anonymní. V průvodním dopise uveďte úplnou kontaktní adresu včetně telefonního čísla. Nabídnout rukopis jinému časopisu, zatímco je posuzován našim časopisem, je považováno za neetické.

Formát rukopisu: Rukopisy musí být psány na stroji nebo tištěny na tiskárně počítače a musí splňovat ČSN 88 0220 (úprava rukopisů pro sazbu), tj. řádkování 2, 60 úhozů na řádek, 30 řádek na stránce A4. Tabulky, grafy a obrázky jsou přiloženy za textem. Stati, výzkumné a metodologické texty do 20 stran, recenze do 7 stran, zprávy a informace do 5 stran, anotace 1 strana.

Rozhodnutí o vydání: Rozhodnutí je autorovi sděleno do jednoho měsíce od data přijetí rukopisu. Je-li rukopis přijat, je autor vyzván, aby dodal konečnou verzi rukopisu, jednak na papíře a zároveň na disketě formátu IBM PC, a to buď jako textový soubor ASCII, v kódové tabulce bratří Kamenických nebo Latin2, nebo jako textový soubor ANSI v kódové tabulce ISO 1250. Rukopis obsahuje vedle vlastního textu *abstrakt* (20 řádků), *summary* (80 řádků) a *název stati v angličtině a češtině, abecední seznam literatury a stručnou informaci o autorovi*. Redakce provádí jazykovou úpravu textu. Větší úpravy textu redakce bez souhlasu autora neprovádí.

Adresa redakce: Sociologický časopis, Jilská 1, 110 00 Praha 1, 1. patro, místnost 106, telefon (02) 24 22 08 42, (02) 24 22 09 79, 93, 97, l. 283, 294, fax (02) 24 22 02 78, E-mail sreview@soc.cas.cz. Návštěvní dny v redakci pondělí a čtvrtek 10-16 hod.

Sociologický časopis (Sociological Review) (ISSN 0038-0288) is published quarterly in Czech with abstracts and article summaries in English. The **CZECH SOCIOLOGICAL REVIEW** (ISSN 1210-3861) is published biannually in English by the Institute of Sociology of the Academy of Science of the Czech Republic. Both are printed by the Institute of Nuclear Information. **Postmaster:** Send address changes to the Sociological Review, Jilská 1, 110 00 Praha 1, Czech Republic.

Scope and Mission

The **CZECH SOCIOLOGICAL REVIEW** is a scholarly review open to the discussion of all professional and societal problems, sociological theory and methodology, and the dissemination of the results and interpretation of sociological research. Its attention is directed towards the development of the field and its teaching, while simultaneously striving to contribute to the solution of the practical problems of Czech social and economic politics.

Manuscript Submission

The editors require an original and two legible copies, which do not state the name or workplace of the author, in order for the reading process to be anonymous on both sides. The accompanying letter should contain a complete contact address, including telephone number. Submission of a manuscript to another journal, while it is under review by the **CSR** is deemed unethical.

Manuscript format: Manuscripts must be typed or computer printed (12-point type preferred), double-spaced, with 60 columns (characters) per line, 30 lines to an A4 page. The maximum length of research and methodological essays is 20 pages, 7 pages for reviews, 5 pages for news or information, and 1 page for annotations.

Editorial decisions: Decisions are generally made within one month from the date of your manuscript's arrival at the **CSR** office. If your manuscript is accepted you will be asked to submit your final version both on paper and on a microcomputer floppy disk, either in ASCII or ANSI text-only file. IBM disks are acceptable. The final version should also include a twenty-line abstract and an eighty-line summary, an alphabetised bibliography and basic, relevant curriculum vitae.

Úvod redakce

Vlastně poprvé od revolučních změn roku 1989 se objevuje monotematické číslo *Sociologického časopisu*, které má čistě historicko-teoretický charakter. Je mimořádné také proto, že jeho jádro tvoří materiály, přednesené na valném shromáždění Masarykovy české sociologické společnosti, organizovaném k výročí sta let od vydání *Otázky sociální*, jednoho ze stěžejních Masarykových sociologických spisů. Zprostředkovávat veřejnosti v *Sociologickém časopisu* materiály tohoto typu není zcela obvyklé. Nám se však zdály natolik zajímavé a důležité, že jsme na návrh jejich publikace přistoupili, přičemž jsme se zároveň snažili dodržet (s výjimkou rozsahu) většinu procedur přijímání textů, včetně recenzování a zpracování připomínek recenzentů.

Zvláštní blok statí v tomto čísle je pak nadepsán *Diskuse* a je uveden zvláštní ediční poznámkou, na kterou zde jen odkazujeme.

O vlastní úvod k tomuto číslu *Sociologického časopisu* jsme požádali hostujícího editora Jiřinu Šiklovou, která valné shromáždění Masarykovy české sociologické společnosti organizovala a také obsahově připravila.

Miloš Havelka

Úvod k monotematickému čísle k výročí 100 let od vydání Masarykovy *Otázky sociální*

Snad je to magie čísel, snad jenom náhoda, skutečností však je, že osmičky na konci leto-počtu jsou již „tradičně“ v našich dějinách obsazeny mnoha významnými událostmi. V letošním roce to bylo mnohonásobné (1848, 1918, 1948, 1968...), a tak jsme se právem obávali, že sto let od prvního vydání Masarykovy knihy *Otázka sociální* bude opomenuto. Proto jsme s velkým předstihem, již na jaře 1996, vyzvali všechny členy Masarykovy sociologické společnosti, aby valné shromáždění této společnosti, plánované na listopad téhož roku, bylo věnováno stému výročí vydání této významné a současně vždy opomíjené Masarykovy knihy. Masarykova předmluva k prvnímu vydání je datována 7. prosincem 1898. Podtitul zní „základy marxismu filozofické a sociologické“.

Přestože učení Karla Marxe je v České republice momentálně hodně nepopulární, bylo i toto důvodem pro pořádání konference o tomto tématu. Marxismus bezesporu podstatně ovlivnil naše právě končící století a my, místo abychom se s ním vypořádali, zhodnotili jeho význam i způsoby, jak byla tato filozofie interpretována a k čemu sloužila, stále o tomto tématu mlčíme. Přestože na západních a severoamerických univerzitách je běžně přednášen marxismus a socialismus utopický, křesťanský, katolický, pravoslavný, sovětský i anarchistický, a diskutuje se a čtou se tam knihy Lassalla, Bakunina, Gercena, Plechanova, Kautského, Bernsteina, a samozřejmě i Trockého a Lenina, u nás zatím obdobné kursy neexistují. Marxismus je nadále převážně chápán v ideologické podobě, a proto se o něm nemluví ani jako o jednom z významných a určitou dobu formujících i

deformujících sociálních učení, mezi nimiž bezesporu má marxismus svoje historické místo.

Mnozí současní sociologové a filozofové se setkávali či přímo sami podíleli na tom, že se z Marxových názorů vytvořila „nová falešná ideologie“, a třeba se nechtějí zabývat tímto tématem, aby nemuseli přehodnotit své vlastní, poměrně nedávno proklamované názory, nebo mají dojem, že je to něco triviálně známého. Jiní zase četli pouze Marxe a Engelse, ale nikdy neměli v ruce ty autory, které Marx napadal, ani neznají ty autory, ze kterých vycházel Masaryk. V takové situaci se potom také špatně polemizuje.

Tak vznikají a budou vznikat i bez cenzury další „bílá místa“ a až se mladí studenti opět po letech setkají s někým, kdo bude o marxismu nadšeně mluvit a propagovat ho, nebudou znát odpověď ani pro sebe, ani pro toho druhého. A přitom hluboký rozbor Marxova učení, včetně jeho odsouzení a vyvrácení jeho základních premis z hlediska humanismu a mravního postoje byl vypracován právě v této zemi. Již před sto lety, a dokonce jejím prvním prezidentem.

Jeden z přispěvatelů do tohoto sborníku a současně Marxův oponent, profesor Ga-d'ourek v dopise uvedl, že studium Masarykovy *Otázky sociální* ho trvale vyzbrojilo pro polemiky, které musel vést po své emigraci do Nizozemí s levicově orientovanými intelektuály. A další sociolog, také desetiletí žijící v exilu a působící na univerzitě v Pittsburgu, věnoval po této konferenci několik rozhlasových pořadů Masarykově knize, ve kterých, mimo jiné, uvedl: „Masaryk věděl, že marxismus je vážný, byť vědecky pochybený pokus o zvládnutí chaosu moderní doby, pokus řešení úzkosti a tísně, do které se dostala moderní společnost“. Masaryk samozřejmě odmítá Marxův amoralismus, odmítá třídní boj jako základ pohybu dějin i jeho názor, že vědomí a svědomí jedince, včetně jeho osobní odpovědnosti, má být podřízeno masám či kolektivu, a zdůrazňuje, že socialismus musí mít základ mravní a náboženský a humanitní. Pro T. G. Masaryka nebyla metoda dosažení cíle, včetně revoluce, jenom otázkou taktiky a strategie, ale nedílnou součástí celého problému. Pro Masaryka, jak sám napsal, nebyla otázka sociální či dělnická otázkou žaludku, ale otázkou povýtce duchovní a mravní. „Kdo vidí v otázkách sociálních jen jejich vnější, hospodářskou stránku, je jako někdo, kdo si myslí, že zdrojem tlaku v parním kotli je manometer“, napsal Masaryk a současně i poznamenal, že „dnešní společenský řád má mnohé a veliké vady, které musí být odstraněny, nemá-li se lidstvo vrátit k barbarství“. Další český filozof, Milan Machovec, ještě ve sborníku o T. G. Masarykovi, „vydaném“ v samizdatu v roce 1980 napsal, že Masaryk byl prvním evropským nemarxistou, který již na počátku devadesátých let minulého století pochopil význam marxismu jako uceleného myšlenkového teoretického systému a současně byl prvním, kdo podrobil marxismus rigorózní, ale pozitivní kritice. Masaryk také odmítal principy dialektického a historického materialismu a považoval je za příliš jednostrannou interpretaci historického vývoje, která zbavuje jednotlivce odpovědnosti. „Ekonomické změny samy o sobě nestačí, je třeba provést reformu mravů a názorů“.

Při koncipování valného shromáždění a konference o této knize, domnívali jsme se, že to podstatně oživí zájem o tuto tematiku, vyvolá diskusi, bude to mít na členy sociologické společnosti i na veřejnost obdobný vliv, jaký měla nedávno se konající diskuse historiků o Masarykově knize *Česká otázka*. Ta vyprovokovala diskusi dokonce i na stránkách neobdobného tisku. Nám se toto ale nezdařilo.

Přestože otázky sociální, národnostní, problémy sociální spravedlnosti, včetně mravních otázek bohatství a chudoby a světového trhu, upoutávají pozornost v současnosti, připomenutí Masarykovy knihy *Otázka sociální*, tohoto významu nedosáhlo.

Příčin může být mnoho: v členstvu Masarykovy sociologické společnosti, v orientaci současných sociologů na neteoretické otázky, v jejich praktikismu, potřebě vydělávat peníze různými výzkumy a plněním požadavků grantů, i v jejich nechuti vracet se vůbec k marxismu, a tím i ke své vlastní, nedávné, minulosti.

Přestože byli osloveni všichni členové sociologické společnosti, dostali jsme, až na jedinou výjimku, kterou je Jiří Musil, pouze příspěvky od členů, kteří žijí v zahraničí, kteří jsou či byli v exilu. A tuto skutečnost považují za příznačnou. Ti sociologové, kteří emigrovali, patrně právě „venku“ pochopili jak velikost Masarykovu, tak i to, že marxismus sice není vše vysvětlující filozofií, ani vládnoucí ideologií, ale že přesto je to významná součást dějin světových sociálních teorií, kterou je třeba znát a zaujmout k ní postoj. Původní záměr, přes *Otázku sociální* vyprovokovat polemiku o Masarykově kritice marxismu z pera generace, která znala marxismus v různých fázích jeho interpretace, ideologizace i jako nástroj indoktrinace, se tedy nezdařil. Asi na toto ještě nemají čeští sociologové žijící v republice dostatečný odstup od nedávné minulosti. Čtenář tohoto čísla *Sociologického časopisu* ale může být spokojen, neboť místo předpokládané polemiky či sebekritiky marxisticky orientovaných sociologů dostává do ruky sborník vynikajících, tematicky spojených článků předních sociologů, kteří žili v exilu a v zahraničí, opět se v tomto oboru etablovali a neztratili vztah k zemi, ve které se narodili a stále se k ní i k Masarykovi určitým způsobem hlásí. Takže čtenář nebude zklamán a nesplnění původního záměru nám určitě odpustí.

Jiřina Šiklová

*DEMO GRAFIE

DEMOGRAFIE 4/1998

ČLÁNKY

Milan Kučera, Miroslav Šimek: Vývoj obyvatelstva České republiky v roce 1997
(Z výsledků zpracování Českého statistického úřadu)

XXVIII. konference České demografické společnosti „Současné trendy a vzorce demografického chování – Evropa a my“ (20. 5. 1998)

Jiřina Kocourková: Populační vývoj východní a západní Evropy v letech 1950 až 1990

Jitka Rychtaříková: Současné trendy a vzorce populačního chování východní a západní Evropy

Felix Koschin: Druhý demografický přechod

Ludmila Fialová: Česká republika v kontextu evropského demografického vývoje dříve a dnes

Vladimír Tomšík: Makroekonomický vývoj zemí střední a východní Evropy v období transformace (1990-1997)

Věra Kuchařová: K současné socioekonomické situaci mladých lidí u nás a v západní Evropě

Miroslav Hiršl: Rodiny s dětmi: jejich struktura a vývoj příjmů (1988-1996)

Zdeněk Pavlík: Možné scénáře dalšího vývoje

Alena Nedomová: Romská komunita v České republice (Dokončení)

DISKUSE

Vladimír Roubíček: O terminologii aneb „Střední délka života nebo naděje dožití?“

SČÍTÁNÍ LIDU

Karel Kuča: Poznámky k přípravě statistického lexikonu ze sčítání v roce 2001

ZPRÁVY

PŘEHLEDY

Struktura obsahu *Demografie* v letech 1959-1997

BIBLIOGRAFIE

Budete-li se chtít blíže seznámit s některým z článků, časopis je možno zakoupit či objednat přímo v redakci:

Český statistický úřad, Sokolovská 142, 186 04 Praha 8-Karlín.

Masarykova *Otázka sociální*, socialismus a soudobý komunitarianismus

JIŘÍ MUSIL*

Středoevropská univerzita, Praha

Masaryk's Social Question, Socialism, and Contemporary Communitarianism

Abstract: The article focuses on three issues: on Masaryk's interpretation of Marxism, on his own concept of a social state and on the question of to what extent Masaryk was a communitarian thinker. Masaryk's evolutionary psychologism, his stress on the active role of individuals in society and history, and his conviction that the crisis of modern man cannot be explained by methods of historical materialism, shielded him from the sociological simplifications of Marxism. In his book *The Social Question* he tried to formulate his own conception of a welfare state. The following article interprets his views in this respect as an original version of democratic social reform based on ethical axioms. Masaryk was also too individualistic to be placed among the communitarians of his time, i.e. social conservative schools of thought.

Sociologický časopis, 1998, Vol. 34 (No. 4: 391-402)

Některé otázky se v typu společností, které lze s E. Gellnerem nazvat vědecko-průmyslovými, v různých konkrétních historických situacích opakovaně vracejí. Jde o společnosti vyznačující se vysokým stupněm sociální diferenciací, vysokou soutěživostí a individualismem, velkou sociální i územní mobilitou, politickým, kulturním i hodnotovým pluralismem, rostoucí byrokracií a profesionalizací. Základní znaky těchto společností lze nalézt v západní a střední Evropě a v Severní Americe nepochybně již v 90. letech minulého století. Existují tedy nejméně sto let. A právě skutečnost této základní druhové makrosociální podobnosti – přes všechny známé a mnohokrát popsané rozdíly – nám umožňuje rozumět některým dílům, která byla napsána již před sto lety. A k nim nepochybně patří i Masarykova *Otázka sociální*. Živost a inspirativnost této práce i pro současníky, plyne ovšem především z autorových schopností, tedy z toho, jak na problémy, které sužovaly dobu na konci minulého století, uměl reagovat a jak je uměl zařadit do širokých souvislostí evropského myšlení. Dnes, po uplynutí celého století, lze konstatovat, že jeho kritická analýza teorie socialismu, a zejména marxismu, obstála ve zkoušce času. Postihla poměrně přesně zejména hlavní filozofické a sociologické slabiny tohoto hnutí. Navíc – a to je skrytější dimenze *Otázky sociální* a děl s ní souvisejících – zkoumala implicitně také další větev antiliberálního myšlení, to jest konzervativní kritiku kapitalismu a liberální společnosti. Tato kritika měla také svou silnou sociálně orientovanou dimenzi, ale na rozdíl od marxistů, odmítala liberální teorii nikoliv jako ideologii buržoazie, tj. třídy, která má moc, nýbrž jako ideologii, která pronikla *celou* společností a která byla výrazem modernizace a sekularizace společnosti. Liberálové a socialisté byli a jsou tudíž z hlediska této radikálně konzervativní kritiky blízcí příbuzní. O Masarykově hlu-

*) Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Prof. Jiří Musil, Středoevropská univerzita, Prokopova 9, 130 00 Praha 3, tel. (02) 22 78 09 09, 22 78 16 47, 22 78 21 40, l. 105, 106, fax (02) 22 78 09 09, l. 201, e-mail CEU.Prague@ecn.cz

bokém vhledu do myšlenkového vývoje Evropy svědčí jeho názor, že liberální teoretikové, zejména ekonomové, byli učitelé marxismu [Masaryk 1946a: 21], a zejména souhlas se stanoviskem katolických politiků, že „liberalismus je dítětem protestantismu a otcem socialismu a anarchismu“ [Masaryk 1933, II: 533]. V tomto ohledu Masaryk formuloval přesně a předvídavě stanovisko, které lze nalézt v řadě nejnovějších analýz antiliberálního. Tak například Stephen Holmes ve své *Anatomii antiliberálního* uvádí: „Ve skutečnosti antiliberálové tvrdí jednotně..., že marxismus a liberalismus – i když z povrchního pohledu stojí proti sobě – sdílejí společné předky a jsou tajnými spojenci. Jsou to dva výhonky jedné... tradice, tj. osvícenství“ [Holmes 1993: 2]. K podobnému závěru dospěl i E. Gellner ve svých *Podmínkách svobody* [Gellner 1994].

Existence tohoto třetího aktéra politického a sociologického diskursu o sociální politice si dosud komentátoři Masarykova díla nevšímali. O tom, že si ho byl Masaryk vědom, se lze ovšem přesvědčit pozornějším čtením jeho *Otázky sociální*. A protože soudobé komunitární hnutí na Západě je jakousi současnou verzí tzv. měkkého konzervativního antiliberálního, opakující poněkud jinými slovy argumenty tradicionalistů a konzervativců 19. století, může konfrontace jejich stanovisek s dílem Masaryka přispět k obohacení dosavadních interpretací jeho *Otázky sociální*.

Aktuálnost Masarykovy *Otázky sociální*

Aktuálnost Masarykovy *Otázky sociální* i pro dnešek je na *prvém* místě zaručena samotným *tématem*. Sociální otázka, tak jak ji interpretuje, se totiž dotýká problémů, které jsou inherentní všem tzv. moderním společnostem. Patří mezi ně problém sociální nerovnosti v demokratických systémech, atomizace těchto společností, vztahů demokracie ke kapitalismu a socialismu, role moci v soudobých společnostech a vztahu nacionalismu k univerzalizmu.

Masaryk, na rozdíl od mnoha svých současníků, si byl od samého počátku práce na tomto díle vědom navíc toho, že socialismus je nutno chápat teoreticky jako „úplný a nový názor na svět“ [Masaryk 1946b, I: 4] a prakticky jako „úsilí o nový řád společenský“ [Masaryk 1946b, I: 4]. Považoval socialismus za jednu z nejvýznamnějších výzev moderní doby.

Toto vědomí závažnosti socialistického hnutí, a zejména jeho marxistické varianty způsobilo, že mu věnoval tolik pozornosti a že proto usiloval o jeho hlubší, to jest filozofickou a sociologickou interpretaci. Sociální otázku chápal především jako otázku mravní a spojoval ji s problémy náboženství. Proto neudivuje, že v *Ideálech humanitních* vydaných tři léta po *Otázce sociální*, tj. roku 1901, uvádí samostatnou kapitolu o socialismu konstatováním: „Socialistické hnutí ve svých cílech není než jedním z četných hnutí humanitních“ [Masaryk 1946a: 12]. Tento důraz na filozofický a sociologický výklad socialismu a jeho marxistické verze, a jeho zařazení do kontextu velkých rozcestí a voleb, před kterými stojí podle něho moderní společnosti obecně, jsou nepochybně *druhým* hlavním důvodem, který způsobil, že *Otázka sociální* je stále živým a podnětným textem. Dnes bychom řekli, že T. G. Masaryk si byl velmi dobře vědom krize modernity a že viděl v socialismu jedno z možných východisek. Jak známo, nepovažoval však jeho marxistickou verzi za nosnou cestu z této krize, to ovšem neznamenalo, že by si neuvědomoval obecnou naléhavost sociální otázky.

A konečně, *třetím* důvodem aktuálnosti tohoto díla je *způsob*, se kterým se Masaryk kriticky vyrovnal s marxistickým socialismem. Jeho filozoficko-sociologická kritika

se opírá o dva hlavní argumenty: na prvním místě o odmítnutí přehnaného a nekritického *historicismu* a na druhém místě pak o odmítnutí Marxova *amoralismu*. Historicismus, převzatý z Hegela, se podle Masaryka v rukou Marxe a Engelse přeměnil v pozitivistickou, materialistickou teorii revoluce. Podle Masaryka je skrytým dogmatismem Marxovy teorie právě tato „doktrína revolucionismu“ [Masaryk 1946b, II: 306]. Pojmem amoralismus označuje pak Masaryk Marxovu představu o tom, že nový, sociálně spravedlivý řád společnosti bude výsledkem působení objektivních historických zákonitostí. To bylo pro Masaryka, zdůrazňujícího roli individuálního rozhodování v lidských dějinách a chápajícího lidskou společnost jako interakci mezi subjektivními aktéry a objektivními socio-kulturními strukturami, nejen teoretickou chybou Marxova pohledu na společnost, ale také branou k legitimování revoluce a násilí na jedné straně a spoléhání na automatismus směřování k beztrždní, to jest spravedlivé společnosti na straně druhé. Sociální panteismus Marxovy doktríny se tak spojil s fatalistickým pohledem, který Masaryk považoval za součást tzv. aristokratických forem myšlení. A fatalismus samozřejmě vylučoval individuální rozhodování a zodpovědnost, kterou Masaryk chápal jako jedno z klíčových východisek své filozofie humanity. Čas ukázal, že Masarykova interpretace vztahu jednotlivce a společnosti je sociologicky adekvátnější než Marxův krajní sociologický objektivismus, že Masaryk přesněji definoval povahu sociálních vztahů a že v podstatě předvídatě naznačil směřování sociologie k soudobým teoriím struktury [srv. Musil 1993: 94-95].

Masaryk však – bez ohledu na své zásadní odmítnutí filozofických základů Marxovy sociologie, ale také jeho praktické politiky – přesto na mnoha místech *Otázky sociální* a dalších svých prací,¹ ukazuje na pozitivní podněty, které mu studium teorií socialismu přineslo. To zdůrazňuje přesto, že jeho analýza krize moderního člověka, jak známo, poukazovala na jiné než hospodářské či sociální příčiny této krize. Nejlapidárněji vyjádřil svůj složitý a vnitřně diferencovaný vztah k socialismu a marxismu ve větě, kterou použil K. Čapek ve svých *Hovorech s T.G.M.*: „Já nemám v kapse hotovou sociální doktrínu; řekl bych to tak – ...vždycky jsem pro dělníky a lidi pracující vůbec, často pro socialism a zřídka pro marxism“ [Čapek 1946: 10].

Rekonstrukce Masarykovy sociální doktríny

Vědomí naléhavosti sociální otázky se u Masaryka nepochybně opíralo také o jeho vlastní zážitky z dětství a mládí, ať už jde o zkušenosti dítěte panského kočího, anebo kovářského učně, nebo studenta, který si musí vydělat na studium učením bohatších dětí. Ale již při vzpomínání na své „první sociální dojmy“ vyjadřuje také kritický poměr k lidu, k tomu, že mu schází sebevědomí a hrdost [Čapek 1946: 10].

Intelektuálně se dostal do styku s Marxem na studiích ve Vídni, kdy ve věku 26 let podrobně čte Marxův *Kapitál*. Již tehdy mu byla cizí hegelovská filozofie a historický materialismus autora. To byl sám již uprostřed přemýšlení o krizi moderního člověka a příprav na habilitační práci o sebevraždě. V ní je středem pozornosti duchovní a náboženská krize společnosti a otázka sociální je v podstatě podceňována, jak o tom svědčí i dikce následující věty: „...celá ‚sociální otázka‘ je otázkou, chceme-li být opravdu mravními a rozumnými. Ani boháč, ani chudák, ani zaměstnavatel, ani dělník, není samojediný vinen na dnešní situaci; jsme všichni na ní vinni a za společnou vinu musíme všichni pykat a trpět“ [Masaryk 1930: 68-69]. Je zřejmé, že ani v 80. letech se Masaryk

¹) Zejména v *Ideálech humanitních* a v *Rusku a Evropě*.

nezabýval soustavně socialismem nebo sociální otázkou. Obrat přišel v 90. letech, kdy jeho zájem o socialismus rychle rostl. Již roku 1891 proslovl jako poslanec říšské rady významný projev o sociální otázce, ve kterém vytýkal vládě tvrdý postup vůči dělníkům a kritizoval zákon regulující vztah mezi zaměstnavateli a dělníky. V tomto projevu formuloval myšlenku, kterou později opakovaně vyjadřoval: podstata sociální otázky není jen hospodářská, nýbrž především morální a duchovní [Herben 1946: 50]. Doporučoval řadu praktických opatření, jako bylo povinné pojištění pro stáří a pro případy invalidity. Rostoucí význam sociální otázky v Masarykově myšlení je patrný i ve spisech věnovaných české otázce, které napsal v 90. letech. V středním díle tohoto období, tj. v *České otázce* z roku 1894 napsal: „Otázka sociální není pouze otázkou dělnickou... je otázkou všech... musí být rozřešena celá a pozitivně... otázka sociální je otázka mravnosti-nemravnosti, je otázka násilí a účinné humanity“ [Masaryk 1948: 221-222].

Je zřejmé, že Masaryk se po vydání *České otázky* myšlenkově soustředil na analýzu teorie socialismu, a zejména na analýzu díla Karla Marxe, Bedřicha Engelse, ale také Eduarda Bernsteina a Karla Kautského. Součástí celého díla měly být také dějiny socialistických teorií a hnutí a třetí částí pak „zásady sociální reformy“ [Masaryk 1946b, I: 7]. Tomu sám přikládal značný význam, věděl, že je to nesmírně obtížné a poznamenal: „...nevím, naleznou-li k tomu odvahy“ [Masaryk 1946b, I: 7]. A tak vlastně *Otázka sociální*, která vznikla na základě univerzitních přednášek, je jakýmsi torzem, které však přesto patřilo k předním kritickým a věcným analýzám marxismu na zlomu století. Bylo proto přeloženo do němčiny a zčásti také do ruštiny.

Z životopisných studií je zřejmé, že zkoumání teorií socialismu a zřejmě i politický a myšlenkový vývoj Evropy ke konci 19. a začátku 20. století, dále pak růst agresivního konzervatismu a skutečného zpátečnictví v českých zemích v této době, přibližovaly Masaryka stále více sociální demokracii [Čapek 1946: 128-131 a Herben 1946: 116-123]. To bylo samozřejmě umožněno také vývojem uvnitř samotné sociální demokracie. Pro Masaryka bylo důležité, že revizionisté uvnitř sociální demokracie, zejména Bernstein a další, začali kombinovat marxismus s myšlenkami I. Kanta, čili, že začali zdůrazňovat mravní motivaci socialistického hnutí a opouštěli stanovisko, které Masaryk označoval pojmem amoralismus. Druhou změnou, která umožňovala lidem, jako byl Masaryk, sympatizovat se sociálními demokraty, bylo jejich opouštění revoluční teorie a nahrazování této teorie parlamentarismem, důrazem na prosazení všeobecného volebního práva a na dosahování cílů strany na půdě parlamentu. Toto sbližování mezi Masarykem a sociálně demokratickou stranou trvalo zhruba od poloviny 90. let až do začátku 1. světové války. Je však zapotřebí opakovaně zdůraznit, že Masaryk, vycházející ze své více psychologicky orientované teorie společnosti, ze svého nevysloveného symbolického interakcionismu nebo jakési latentní teorie strukturace,² nikdy nepřijal teoretické východisko marxistického socialismu. Navíc, zejména na základě pozdějšího studia ruského marxismu, odmítal kategoricky jak taktiku, tak i koncepci radikálních socialistických nebo komunistických stran. Přes svůj kritický postoj ke kapitalismu jako hospodářské soustavě jednostranně individualistické, odmítá na rozdíl od radikálního socialismu a komunismu – zestátnňování nebo znárodňování soukromého vlastnictví výrobních prostředků a kategoricky odmítá

²) Z teoretických prací T. G. Masaryka plyne, že byl přesvědčen o tom, že nejhlubší svazky mezi jednotlivci vznikají v oblasti psychické. Ve vědomí každého individua, v jeho nejvlastnějším já, jsou, podle Masaryka, vždy silné elementy sociální.

přímé řízení ekonomiky státem, nemluvě o takových politických konceptech, jako je revoluce, diktatura proletariátu apod.

I když se Masaryk nikdy nedostal k tomu, aby soustavně promyslel a vyjádřil svou sociální doktrínu, lze její základní rysy rekonstruovat z jeho jednotlivých výroků a stanovisek. Východiska této sociální doktríny by však zůstala nesrozumitelná, kdybychom nejdříve neshrnuli jeho názor na liberalismus.

V samotné *Otázce sociální* není ani ucelený výklad politického liberalismu, ani výklad ekonomického liberalismu, což poněkud udivuje. Ale Masaryk současně s přípravou práce o sociální otázce psal své stati o moderním člověku a náboženství, které obsahují hutný přehled jeho interpretace moderní evropské filozofie. Zde také formuloval svůj názor jak na tzv. subjektivismus, tak i na upřílišněný objektivismus. Řečeno zkratkovitě: obojí odmítá a to také znamená, že ve sféře politické, sociální i právní nepřijímá radikální individualismus ani radikální kolektivismus.

Důležité je rovněž to, jak chápe lidskou svobodu. Ve známém sporu mezi negativním a pozitivním pojetím svobody se kloní zřetelně k pozitivnímu pojetí. Jde o autonomii, o směřování k zvoleným a promyšleným cílům. A i když je taková svoboda věcí individuálního rozhodování, má také povahu sociální, není to svoboda od útlatku, nýbrž svoboda k zvoleným cílům. Negativní pojetí svobody, tj. svobody od útlatku, je bližší integrálním liberálům, kteří v stanovení cílů svobodného jednání vidí již omezování lidské svobody.³ Masaryk chce v každém případě sloučit svobodu s řádem a organizací, neodmítá každou autoritu a hierarchii. Svoboda mu neznámá libovůli, právo na to dělat cokoli, co člověk subjektivně chce. Ale zároveň si je plně vědom nebezpečí moci byrokracií, hierarchií a také států. Východisko proto nachází v sebeurčení, samosprávě, a to nejen individuální, nýbrž i skupinové, a řešení vidí v demokratických institucích. Historicky interpretuje liberalismus jako myšlenkové a politické hnutí, které vzniklo z opozice proti teokracii a které mělo vždy blízko k filozofickému racionalismu Johna Locka, ale také liberalismu anglických, francouzských a německých osvícenců. Masaryk zdůrazňuje, že šlo o individualismus na mravních základech, který usiloval o svobodu svědomí, myšlení, učení a bádání, o svobodu tisku, sdružování a shromažďování. A předpokládal úctu k lidské osobnosti a usiloval rovněž o svobodu smluvní a o odstraňování hospodářských omezení.

Masaryk je však kritický k liberalismu 19. století. Vytýká mu mravní lhostejnost, relativismus, spojení s nacionalismem, a zejména to, že liberálové zůstali sociálně nedůslední ve svém chápání práv na svobodu. Bojovali na jedné straně proti nevolnictví rolníků, ale neprosazovali politickou rovnoprávnost průmyslových dělníků. Soudí proto, že liberalismus ke konci 19. století byl již v krizi a tvrdil, že je ho nutno chápat jako přechodný jev. Řešení doby viděl v demokracii. Takové stanovisko ho samozřejmě přibližovalo k socialismu, ale ten mu byl nepřijatelný – zejména v marxistické podobě – pro jeho sociologický objektivismus, mesianismus, nadměrný kolektivismus, podceňování role jednotlivců, důraz na revoluční politické metody, na třídní boj. Byl si velmi jasně vědom

³) Rozlišení mezi negativním a pozitivním pojetím svobody pravděpodobně jako první explicitě použil Isaiah Berlin ve svém pozoruhodném eseji *Dva koncepty svobody*. Esej se opírá o přednášku pronesenou roku 1958 v Oxfordu. Paralelně s Berlinem promýšlel rozdíl mezi negativním a pozitivním pojetím Raymond Aron. Roku 1963 přednesl v Berkeley sérii přednášek o svobodě, mezi jiným „Alexis Tocqueville a Karel Marx“. (V této přednášce použil zmíněného rozlišení. Srv. [Aron 1992: 15-54].)

toho, že socialismus chápaný jako státem řízená ekonomika a případně „plánovaná společnost“, skývá v sobě veliké nebezpečí despotického, byrokratického, autoritativního a nedemokratického systému. Jeho pozice byla tedy velmi složitá, diferencovaná, jak o tom svědčí nejlépe to, že ideově i politicky byl napadán nejen tradicionalistickými katolickými konzervativci a liberály, nýbrž také komunisty a doktrinářskými socialisty.

Do jisté míry byly potíže jeho „střední pozice“ způsobeny i tím, že nenašel sílu a čas, aby formuloval uceleněji a zřetelněji svou sociální doktrínu. Na druhé straně však skutečnost, že se soustřeďoval u všech svých „otázek“ na základní filozofická východiska a na širší souvislosti evropského, a – což je nutno zdůraznit – amerického myšlenkového vývoje, způsobila, že zůstal inspirativní, přesto, že naše dnešní hospodářské a sociální problémy nelze vměstnat do tématických schémat 19. století, se kterými musel ovšem Masaryk nezbytně pracovat.

Masaryk, tak jako všichni intelektuálové a politici doby, ve které žil, se nacházel uprostřed silového pole tří myšlenkových koncepcí: konzervatismu, liberalismu a socialismu. Konzervatismus, tak jak ho poznal v podmínkách rakouské monarchie, odmítal a hledal své místo v prostoru mezi tehdejšími liberalismem a socialismem. Hledání tohoto místa bylo hlavním obsahem jeho vnitřního politického zápasu.⁴ Jeho pozice, pokud jde o konkrétní politická a ekonomická stanoviska, se měnila v důsledku jeho vlastního myšlenkového vývoje, a také v důsledku vývoje evropské společnosti. Přesto však po celou dobu zůstával jeden motiv konstantní, tj. důraz na mravní a v posledku na náboženskou interpretaci sociální otázky.⁵ Proto řada českých autorů označovala jeho názory jako „humanitní socialismus“.⁶ Celé toto úsilí o klasifikování a zařazení Masaryka do nějakých obecných pojmových kategorií nemá valného významu. Účelnější je uvést některé autentické formulace Masaryka k vlastní sociální doktríně:

- „Nedovedu se rozehrát pro centralizaci hospodářskou, stojím v politice i v hospodaření o samosprávu a o federaci. Socialism státní nemám za žádoucí, musí se organizovat samostatná, na státě nezávislá správa hospodářská. Uznávám užitečnost konkurence“ [Masaryk 1946b, II: 23].
- Masaryk zdůrazňoval, že pravá demokracie nebude jen politická, nýbrž také hospodářská a sociální.
- Vývoj směřuje k nějaké nové formě vlastnictví. Masaryk odmítá zrušení soukromého vlastnictví, ale je si zároveň vědom významu vytváření stále větších hospodářských

⁴) V jistém směru se na něj hodí charakteristika tzv. katedrového socialismu, jak ji vyjádřil již v minulém století Adolf Held: „Celý katedrový socialismus postavil proti radikálnímu lpění manšesterské školy na *laissez faire* a proti radikálnímu úsilí sociální demokracie o revoluci, samostatný princip smíření řádu se svobodou“ [Held 1878]. Masaryk by se jistě nepovažoval za katedrového socialistu, působil na něj silně zejména anglický, tj. fabiánský socialismus, družstevní hnutí a hnutí usilující o posílení hospodářských funkcí a politických obcí a tyto směry měly jiného ducha než německý katedrový socialismus.

⁵) Miloslav Trapl [1948] zdůrazňuje, že „Socialismus není u Masaryka pojat mesianisticky; není dějinným posláním jediné třídy (...) myšlenkový základ jeho socialismu je ethický: je to aplikace ideálu humanitárního na vztahy lidí ve společnosti...“

⁶) Miloslav Trapl v citované knize o TGM má kapitolu nazvanou *Hlavní zásady humanitního socialismu* [Trapl 1948: 148].

jednotek a oslabování drobných forem soukromého podnikání. Staví se za rozšíření družstevního a komunálního vlastnictví.

- Žádá, ve shodě s řadou ekonomů jeho doby, reformu práva dědictvého, o které soudí, že již vlastně začala zavedením progresivního zdanění dědictví.
- Podporuje uzákonění tzv. práva na existenci a uzákonění existenčního minima.
- Je pro soustavné zdokonalování sociálního a nemocenského pojištění.
- Doporučuje společenskou kontrolu nad hospodářským životem, odmítá však kategoricky státem řízené (dnes bychom řekli plánované) hospodářství. Naopak, zdůrazňuje pluralitu hospodářských subjektů při zachování různých typů vlastnictví, tj. od soukromého přes družstevní, skupinové, komunální až ke státnímu. Je pro maximální hospodářskou autonomii menších jednotek a skupin. Státní kontrola by se měla ovšem týkat jak výroby, tak směny a úvěrů. Co myslí „kontrolou“, není jasné.
- Cílem těchto hospodářských a právních opatření je mimo jiné odstranění nezaměstnanosti a v hlubším smyslu odstranění proletariátu.⁷ Z tohoto hlediska je zapotřebí rovněž vidět Masarykův důraz na vzdělávání dělníků, na zvyšování jejich sebevědomí a na jejich úplné zařazení do společnosti. Proto tak energicky budoval „Dělnickou akademii“.

Z pohledu marxistické a institucionální definice socialismu, společnost, která by realizovala tyto Masarykovy náměty by nebyla „socialistická“. Tato interpretace je správná, Masaryk nebyl socialista a spíše ho lze označit za radikálního reformátora kapitalismu začátku 20. století. Kdybychom ho chtěli nicméně formálně politicky definovat v souladu s myšlením doby, ve které žil, mohli bychom ho označit buď za sympatizanta pravého, tj. tehdy revizionistického křídla sociální demokracie, anebo za sociálně orientovaného liberála s četnými křesťanskými motivy.

Masaryk a komunitarianismus

Lubomír Nový ve své studii *K vnitřní logice Masarykova filosofického myšlení* [Nový 1994: 89-97] velmi dobře ukázal na hlubší strukturu Masarykova celoživotního myšlenkového vývoje. Na jedné straně lze u Masaryka vyzorovat synchronní propojování filozofie člověka (dimenze eticko-náboženská) s filozofií dějin a politiky, na druhé straně pak diachronní propojení tří základních dějinně-filozofických tezí: „protestantismus-ne katolicismus“, „reforma-ne revoluce“ a „demokracie-ne teokracie“. Skutečnost, že se zabýval sociální otázkou *sub specie* těchto „jádrových“ vztahů a otázek evropské filozofie, dodává jeho analýzám sociálních problémů i dnes naléhavost a živost. Neboť, přiznejme si: konkrétní návrhy jeho sociální doktríny, jak jsou uvedeny v předcházející části, nejsou příliš originální a představují obvyklou sadu námětů na sociální reformu kapitalismu 19. století. Ale protože jsou zdůvodňovány sociálně a historicko-filozofickými argumenty, udržely si svou inspirativnost. Jinak řečeno: jejich zdůvodnění je zajímavější než jejich vlastní obsah.

K podstatným otázkám i vztahům, jak je uvedl L. Nový, lze připojit ještě jednu další. Masaryk se znovu a znovu v různých souvislostech vracel k otázce vztahu objektivismu k subjektivismu a jeho sociologickým stránkám. A to jednak na obecné úrovni, tj.

⁷⁾ K shrnutí Masarykovy sociální doktríny srv. cit. práci M. Trapla, část III, zejm. s. 141-148.

z pohledu vztahu mezi jednotlivcem a společností,⁸ jednak z pohledu vztahu jednotlivce k různým druhům lidských pospolitostí, komunit, např. k národu, církvi, obci, rodině. V tomto směru byl typickým Středoevropanem, neboť málokde byla otázka *Gemeinschaft vis-à-vis* *Gesellschaft* tematizována s takovou úporností jako právě v tomto sociokulturním regionu.

Z hlediska našeho ústředního tématu je důležité zdůraznit již na tomto místě, že Masaryk odmítal jednostrannou filozofickou komunitární interpretaci vztahu mezi jednotlivcem a komunitou. Byl kritický vůči všem formám filozofického a sociologického romantismu, historicismu, ale také vůči dalším formám konzervativních filozofií dějin, které byly kritické k osvěcenskému racionalismu a individualismu. V *Sociální otázce* a také v dílech, která jsou s ní vnitřně propojena, jako např. v *Ideálech humanitních* a v mnoha částech *Ruska a Evropy*, se totiž nezabýval jen analýzou teorie socialismu a marxismu, nýbrž implicitně také analýzou konzervativních sociálních teorií. A ty jsou zcela jistě jedním ze zdrojů soudobého komunitarianismu. Masaryk svým dílem tudíž hledal vlastní polohu v ideovém trojúhelníku, jehož vrcholy byly liberalismus, socialismus a konzervatismus. *Sociální otázku* nelze interpretovat bez této trojvrcholové optiky. A z tohoto hlediska se pro kritickou interpretaci soudobého komunitarianismu stává velmi zajímavou otázka, jak se s tímto typem myšlení vyrovnával autor *Otázky sociální*. Nejdříve však několik nezbytných informací o soudobém komunitarianismu.

Za jeden z nejvýznamnějších myšlenkových soubojů v sociální a politické filozofii současného západního světa, a zejména jeho americko-anglické části, lze označit kontroverzi mezi radikálními liberály, jako je např. Robert Nozick, Will Kymlicka, filozoficky orientovanými liberály, jako je John Rawls, právními liberálními teoretiky, jako je Ronald Dworkin, liberálními politology, jako je Stephen Holmes na jedné straně a komunitariány zastoupenými ve starší generaci Alasdaiem MacIntyrem [1981], Roberto Ungerem [1975], ve střední Charlesem Taylorem [1988], Michaellem Sandelem [1982], Michaellem Walzerem [1983] a řadou dalších. První vlna komunitarianismu probíhala v šedesátých letech a byla inspirována Marxem, soudobý komunitarianismus, který je zde popisován, vychází z filozofie Aristotelovy (např. A. MacIntyre) nebo Hegelovy (R. Unger, Ch. Taylor, M. Sandel) a hlavní díla byla publikována v osmdesátých letech.

V nejstručnější podobě lze shrnout myšlenky komunitariánů do dvou bloků. V *analytické* a *metodologické* části komunitariáni zdůrazňují, že obraz individua, jak ho podává liberální teorie, tj. jako racionálního jedince, který činí svobodně svá rozhodnutí, neodpovídá skutečnosti a je falešný. Jedinou cestou, jak porozumět člověku a lidskému chování, je vidět individua vždy v jejich sociálních, kulturních, ale také historických kontextech. Komunitariáni zdůrazňují model pospolitosti, ve kterém rozhodující roli hrají rodina, sousedství a národ. Důležité je, že zdůrazňují, že každý jednotlivec je rovněž členem historické komunity. Velikou roli zde hraje pochopitelně důraz na tradici, stabilitu a jistotu. V tomto ohledu je navazování na tradiční sociální konzervatismus 19. století zcela zřejmý. Jakýkoliv pokus rozumět chování jednotlivce i v dnešních společnostech znamená nejdříve porozumět komunitám, ve kterých žije, a všem jeho komunitním vztahům.

⁸) Masaryk se k otázce vztahu jednotlivce a společnosti opakovaně vyjadřoval v dílech z různých období svého života. Teoreticky, v rámci formulace svých sociologických názorů v Rukověti sociologie [Masaryk 1900-1901], důležité informace jsou rovněž v díle *Základové konkrétní logiky. Třídění a soustava věd* [Masaryk 1885].

V druhé, *normativní* oblasti, komunitariáni zdůrazňují, že racionalistická a individualistická východiska liberální teorie vedou k eticky neuspokojivým, a dokonce nepřijatelným důsledkům. Mezi ně patří atomizace nebo fragmentace společnosti, rozpad trvalejších vztahů mezi lidmi, relativizace norem chování a v posledku i rozpad morálky. Patří sem také neschopnost vytvářet dobré obce, rezignace na koncept „dobrého života“ – my bychom dnes u nás řekli rezignace na společenské vize. Je to také rezignace na odpor vůči myšlenkám a postojům, které ohrožují mírumilovnou existenci pospolitosti. Opakovaně se zde ozývá myšlenka „dobré a spravedlivé společnosti“.

Jak komunitariáni, tak i liberálové vycházejí z určitého obrazu individua. Podle názorů komunitariánů jsou jednotlivci určeni sociálními vztahy, které determinují postavení i chování individua. Někteří autoři vyjadřují tuto skutečnost pojmem „sociální já“, který staví proti „individuálnímu já“. Z komunitariánského stanoviska je liberální představa o „já“ ontologicky nesprávná. Připouští ovšem, že komunity, které určují postavení a chování individuí, nejsou nutně dobrovolné a také to, že sociální vztahy a pravidla, které v nich existují, nejsou věcí individuální volby. Liberální koncepce „já“ zdůrazňuje individuální práva, racionální a svobodnou volbu a v moderní kantovské podobě také spravedlnost. Společnost je výsledkem interakce a voleb (smluv) mezi jednotlivci.

Důraz na komunitu je spojen i s důrazem na společnou kulturu. Charles Taylor přímo uvedl, že komunita je také společnou kulturou, nejen společnou historií. Společná kultura je mu předpokladem morální autonomie, to jest schopnosti formulovat nezávislá mravní stanoviska.⁹ Důraz na kulturu jednotlivých komunit, mimo jiné také národů, obsahuje nebezpečí relativismu. Liberálové zdůrazňující univerzalistický racionalismus jednotlivce uvádějí, že komunitarianismus nutně vyvolává různé formy „tribalismů“ a sociálního i politického partikularismu. Důraz na komunitní organizaci společnosti a na závislost jednotlivce na komunitě vytváří podle jejich mínění podhoubí pro morálně ospravedlňované konflikty a války.

Po tomto přehledu hrubých obrysů komunitárního myšlení, které je, jak se stále více ukazuje, variantou konzervatismu 19. století, si již můžeme položit naši základní otázku, zda by bylo možné Masarykovu pozici ve středu politického spektra označit za komunitarianismus. Odpověď není jednoznačná. V některých ohledech jsou stanoviska komunitariánů Masarykovi blízká, v jiných s nimi nesouhlasí.¹⁰ Výsledky konfrontace komunitariánské teorie s korespondujícími názory Masaryka, lze shrnout do následujících bodů:

1. Masarykova teorie společnosti je individualistická, odmítá všechny formy krajního sociologického objektivismu, společnost je mu seskupením jedinců, a to jedinců uvědomělých. Odmítá explicitě rovněž různé formy organicismu a sociologického holismu.

⁹) Tak interpretuje Charlese Taylora Shlomo Avineri a Avner de-Shalit v úvodu k nedávno vydanému sborníku [Avineri, de-Shalit 1993: 4].

¹⁰) Až po napsání této stati jsem zjistil, že Antonie van den Beld přednesl v Brně na konferenci o stu letech Masarykovy České otázky přednášku na téma „Masaryk a communitarian thinker?“. Závěry van den Belda jsou prakticky shodné se stanoviskem vyjádřeným v této mojí stati. Masaryka nelze označovat za komunitariána, a když, tak jen do určité míry. Byl příliš „univerzalistický“.

2. Společnost je formována i měněna aktivitami individuí. Ty chápe Masaryk jako aktivní, zodpovědné aktéry, jejichž motivace však nemá pouze racionální, nýbrž do značné míry emocionální bázi.
3. Nikoliv juxta pozice jednotlivce a společnosti, nýbrž: *collectivum inclusive individuum*.
4. Místo komunitních vazeb zdůrazňuje Masaryk sociální organizaci. Jednota individuí je mu dána především organizací. Organizace je přirozeným důsledkem vnitřního života lidí, je to podle Masaryka živý celek myslících lidí.
5. Politické úsilí by mělo směřovat k jasně formulovaným cílům, které by měly být mravně inspirující. Svoboda by neměla být chápána jako svoboda od, nýbrž jako svoboda k (pozitivní pojetí).
6. Konkrétní politická práce se musí vyhnout důsledkům krajního kolektivismu a individualismu.
7. Masaryk zdůrazňoval význam teorie lidských práv. Považoval je za jedno z východisek své politické filozofie: „Být člověkem a uznávat druhého jako člověka v právech, o to běží“ [Masaryk 1946a: 12].
8. Soutěž a racionální ekonomické chování nepovažoval Masaryk za negativní společenské jevy.

Několik závěrů

Masaryk v době svého intenzivního studia a hodnocení teorie socialismu a marxismu vycházel ze dvou pevných bodů. V sociologické teorii se ustálil na pozici, kterou lze označit jako evolucionistický psychologismus, v němž zdůrazňuje aktivní roli individua. Druhou konstantou jeho myšlení bylo přesvědčení, že krize moderního člověka je nejhlouběji krizí náboženskou. Proto nesouhlasil ani s diagnózou, ani s revoluční léčbou průmyslových společností, jak ji navrhoval K. Marx. Nechtěl radikálně měnit základy těchto společností a dával přednost reformě existujícího kapitalismu. Jeho koncepce sociální doktríny je v podstatě výzvou k vytváření sociálního státu chránícího sociálně slabší jedince, kteří se ne svou vinou dostali do obtíží. Kladl důraz na organizaci, legislativu, výkonnou byrokracii a na rozvoj vzdělání a veřejné zdravotní péče. Součástí celkové reformy by mělo být sociální, kulturní i politické zrovnoprávnění žen.

Tato sociální reforma, kterou někdy označoval volně a nepřesně pojmem socialismus, mu byla požadavkem mravním, přičemž i sociální postoje mu byly výsledkem lásky a úcty k jednotlivci.

Důraz na lépe organizovanou společnost vytvářenou zodpovědnými individui však nebyl úsilím o vytvoření komunity. Masaryk také není konzervativním kritikem soudobé liberální společnosti. Tu kritizuje spíše z pozice starší liberální teorie, kterou někdy označoval jako mravní individualismus. V žádném případě neusiluje o pospolitostní organizaci státu a nedal se nikdy svěst k sociálnímu romantismu tradicionalistů. Za pozitivní považoval rozvoj obcí a v tomto smyslu sympatizoval s tzv. komunálním socialismem. Inspirovala ho v tomto směru anglo-americká tradice dobrovolných sdružení a lokální demokracie, kterou chápal jako nejlepší školu konkrétní politické práce.

Celkově lze uzavřít tento pokus o interpretaci jeho myšlenkové pozice v silovém poli politických filozofií konce 19. a začátku 20. století, následující poznámkou. Ačkoliv z krátkodobého hlediska podcenil politickou sílu radikálního marxismu a nevnímal ještě nebezpečí spojení nacionalismu se socialismem, a ačkoliv nepostřehl řadu strukturálních

přeměn průmyslových kapitalistických společností své doby (např. rychlý růst významu kartelů, internacionalizaci ekonomie, změny v povaze průmyslové práce v důsledku nových technologií, postupné oslabování průmyslového dělnictva, vznik nových a nedělnických forem chudoby), z hlediska dlouhodobého byl jeho pohled na sociální otázku a na osudy marxistického socialismu značně předvídavý.

Nedal se rovněž zlákat tehdejšími formami komunitarianismu, to jest konzervatismu, a na základě své analýzy myšlenkového pohybu Evropy a Spojených států formuloval jako dlouhodobý program svou koncepci humanitní demokracie, která zahrnovala také rozvoj sociálního státu. V podstatě se tato jeho představa stala, v západní Evropě po 2. světové válce, skutečností. V řadě otázek se mýlil, některé věci špatně předvídal, avšak základní vývojové trendy – kupodivu odvozované více z pohybů myšlení a kultury než z pohybu ekonomie a techniky – evropského sociálně politického uspořádání, odhadl z hlediska dlouhodobého překvapivě dobře.

JIŘÍ MUSIL je profesorem Středoevropské univerzity v Budapešti a Varšavě a Univerzity Karlovy v Praze. Zabývá se zejména sociologií města a regionů a politickou sociologií s důrazem na střední Evropu. Publikoval několik knih o městech, urbanizaci, bydlení, sociální ekologii a o regionálním vývoji, které byly přeloženy do angličtiny, italštiny, polštiny a maďarštiny. Poslední knihou, kterou vydal, je *The End of Czechoslovakia. Je spolueditorem knihy* Prostorové důsledky transformačního procesu v Německu a u jeho sousedů, která vyšla v SRN roku 1997. Společně se Zdenkem Sudou připravili k vydání knihu *The Meaning of Liberalism – East and West. K jeho trvalým zájmům patří dílo T. G. Masaryka, o němž napsal řadu statí.*

Literatura

- Aron, R. 1992. *Esej o svobodách. Zkoumání moderní civilizace*. Bratislava: Archa.
- Avineri, S., A. de-Shalit 1993. *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Čapek, K. 1946. *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha: Fr. Borový-Čin.
- Gellner, E. 1994. *Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals*. London: Hamish Hamilton.
- Held, A. 1878. *Sozialismus, Sozial-Demokratie und Sozialpolitik*. Leipzig.
- Herben, J. 1946. *T. G. Masaryk*. Praha: Sfínx-B. Janda.
- Holmes, S. 1993. *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MacIntyre, A. 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- Masaryk, T. G. 1885. *Základové konkrétní logiky. Třídění a soustava věd*. Praha: Bursík a Kohout.
- Masaryk, T. G. 1900-1901. „Rukověť sociologie“. *Naše doba* 8.
- Masaryk, T. G. 1930. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha: Čin.
- Masaryk, T. G. 1933. *Rusko a Evropa, sv. I. a II.* Praha: Jan Laichter.
- Masaryk, T. G. 1946a. *Ideály humanitní*. Praha: Čin.
- Masaryk, T. G. 1946b. *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické. Svazek I. a II.* Praha: Čin.
- Masaryk, T. G. 1948. *Česká otázka*. Praha: Čin.
- Musil, J. 1993. „Masarykova sociologická teorie: co je z ní živé“ v Masarykův sborník VIII, Praha: Ústav TGM.
- Nový, L. 1994. *Filosof T. G. Masaryk. Problémové skici*. Brno: Doplněk.
- Sandel, M. J. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. 1988. *Justice after Virtue*. Toronto: University of Toronto.

Trapl, M. 1948. *Masarykův program. Demokracie-socialismus-česká otázka*. Brno: Zář.

Unger, R. M. 1975. *Knowledge and Politics*. New York: Free Press.

Walzer, M. 1983. *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Oxford: Blackwell.

Summary

T. G. Masaryk when analysing the philosophical and sociological foundations of Marxism approached this philosophy from his own position in social theory. There are two important parts of his theory: an evolutionary psychologism stressing the active role of individuals in society and history, and the conviction that the crisis of modern man is not merely a social and political crisis, but mainly a crisis of thought and especially a religious crisis. He rejected Karl Marx's diagnosis of the crisis of modern industrial societies and he also criticised Marx's therapy. Masaryk accepted the foundations of democratic capitalism, he criticised though the libertarian version of market economy and the ethical relativism of some of his liberal contemporaries. In reaction towards radical Marxism as well as towards libertarianism he formulated his own concept of social reform. This concept was based on an intensified role of co-operative, municipal and partly state activities in the economy, and mainly in social services, health care, and old age security. His conception – which he wanted to present *in extenso* in the third volume of *The Social Question*, and which he never presented – can be deciphered in the two published volumes. It was a kind of welfare state concept. The article interprets his views as an original version of democratic social reform based on ethical axioms. Some authors when writing about Masaryk are tempted to classify him as a communitarian thinker. Masaryk was – in my opinion – a moral individualist, who was very near in his social philosophy to the founders of ethical liberalism and thus he was not able to accept the views of his communitarian contemporaries, i.e. social conservative thinkers. The efforts to rank him among communitarians are thus not legitimate.

Marx v Masarykově prizmatu

Tři sondy do *Otázky sociální*

BEDŘICH LOEWENSTEIN*

Kronach/Fischbach, SRN

Marx through Masaryk's Prism

Three Probes into the *Social Question*

Abstract: The essay follows Masaryk's interpretation and criticism of Marxism in three steps. The *first* step is concerned with the opinions of Masaryk and Marx on modern civil society: the reciprocal relations between politics, business, morality, interest-plurality and the whole picture. The *second* point compares Marx's and Masaryk's understanding of history, historicism and progress. Finally, the *third* step includes the thoughts of both concerning the topic of Revolution discourse. The essay makes a comparative examination of the appropriateness of Masaryk's critique and interpretation, and at the same time examines the relevant questions of the topic groups; as well as the thinking patterns of both theorists.

Sociologický časopis, 1998, Vol. 34 (No. 4: 403-415)

Otázka sociální by po stu letech mohla vnuknout pocit marnosti intelektuální práce. Jestliže Masaryk právem konstatoval, že Marx a Engels „filozofovali, jako by nebylo Kanta“, pak by se obdobně dalo říci, že český národ, aspoň po roce 1945, „jednal, jako by nebylo Masaryka“ – nejen jeho kritiky marxismu. Nebylo to jistě především proto, že by se tato kritika v podstatě mýlila. Ostatně se o seriózní důkaz, pokud vím, nikdo nepokusil. Další marxovské bádání o *Otázku sociální* téměř nedbalo. Jak se jí teď po stu letech zabývat? Myslím, že nemůžeme prostě přejít k akademickému dennímu pořádku a komparatisticky zjišťovat míru přesnosti Masarykovy interpretace Marxe, aniž bychom se dotkli *merita věci*. Tou je sociální realita, společenská krize a její východiska, dějiny reálné sociální otázky, které se do velké míry vymkly jak Marxovi, tak Masarykovi. To z pochopitelných důvodů bude v našem rámci možné jen v podobě náznaků.

Jiný žádoucí aspekt zkoumání, ale bohužel ještě méně uskutečnitelný, by bylo sledovat recepci Karla Marxe v českém myšlení. Tato recepce se totiž od počátku odehrávala ve znamení vytěšňování Masaryka jako myslitele pochybeného, druhořadého, v každém případě překonaného. To by předpokládalo pokusit se o psychogram a o *dějiny české intelligence* v našem století, poznamenané destrukcemi shora a zvenčí, a ovšem nepřiliš důstojnou přizpůsobivostí. Mám dojem, že tato smutná kapitola je dnes analogicky vytěšňována jako svého času Masaryk; naopak se u mladé generace v souvislosti s marxismem objevuje podobně ignorantský shovívavý úsměv, který jsme vídali na tvářích adeptů marxismu kolem roku 1948 vůči někdejšímu „filozofovi na trně“. Pravděpodobným společným jmenovatelem bude nejen oportunismus vůči „duchu doby“, ale i banální pohodlnost. „Nedovedeme právě ještě pracovat.“ „Dnes své nejlepší lidi umučí k smrti, zítra jim postaví oltáře.“ [Masaryk 1946, II: 304, 305].

*) Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Prof. Bedřich Loewenstein, Hinterstöcken 15, D-96317 Kronach/Fischbach, BRD.

Prvním bodem, na kterém můžeme sledovat kontroverzi mezi Marxem a Masarykem, je pojetí *občanské společnosti*. Marx tuto společnost chápe v tradici nejen Hegelově jako systém nepolitických potřeb a Smithově jako uvolněné tržní zájmy, nýbrž i v křivém zrcadle konzervativních denunciací (R. Southey, Balzac) a starší satiry (Mandeville: soukromé neřesti jsou veřejné ctnosti). Protože Marxovo myšlení vychází z hegelovské rovnice mezi pravdou a celkem, tenduje k tomu, aby všechny dílčí nároky prohlašoval za uzurpace. Kde není celek – svobodný stát v podobě antické republiky ctnosti, tam se lidé mění v soukromničící luzu (*Privatpöbel*). Mluvicím ztraceného celku je mladému Marxovi filozofie, „duchovní kvintesence doby“, která se stává světskou ve stejné míře, jako svět se stává filozofickým [Marx, Engels 1956nn, I: 117].

Program, pozvednout praktické otázky na úroveň filozofickou, musel být Masarykovi sympatický, přece však se lekal opovržlivosti nároku, takže reagoval Pilátovou otázkou „co je pravda?“ [Masaryk 1946, II: 258], poukazem na Marxův romantický mesianismus, který v sobě skrýval „intelektuální nadutost“ [Ibid.: 261]. Nechyběl ani poukaz na nesvobodu antického státu, který „gilotinuje“ nepohodlné jednotlivce. Stát není Masarykovi ideální totalitou ani jen nástrojem útlatu; Marx a Engels ovšem mezi oběma extrémny kolísali a „přese všecek svůj odpor ke státu nakonec hledali záchranu v něm“ [Masaryk 1946, I: 260; II: 126]. A pokud jde o onu „materiální zbraň“ filozofie, která měla obnovit autentické lidství, pochybuje Masaryk realisticky, zda zubožená masa, anti-elita, v níž jsou soustředěna všechna sociální zla, je s to být nositelkou filozofického programu osvobození, ba „proměny Němců v lidi“ [Masaryk 1946, II: 293nn]. Hodna zapamatování je však i metodická připomínka proti abstraktnímu antropomorfismu, který z masy lidí dělá historický *subjekt*. „Není vědomí kolektivního“ [Masaryk 1946, I: 249]. A pokud jde o projekt definitivní komunistické společnosti, znějí jeho slova přímo prophecy: „Kdo ručí Engelsovi za to, že z budoucího ráje komunistického naši potomkové neutekou zase?“ [Masaryk 1946, II: 76n].

Víme, že Marxova cesta byla poseta dočasnými nebo dočasnými spojenci, kteří selhali v přiřčené funkci páky, již chtěl filozof zvrátit svět: pruský stát, liberální tisk, demokratická opozice a nakonec proletariát. Jeho reálná podoba nás tu nebude dále zajímat: těžko se ubránit dojmu, že zajímal konec konců i Marx jen jako „materiální zbraň“ (jeho) filozofie. Jistě německou dělnickou třídu, která existovala z počátku jen jako svá vlastní anticipace, prohlašoval za teoretika evropského proletariátu. Při setkání se skutečnými dělníky (komunistickým teoretikem Weitlingem) však docházelo ke střetu a rozchodu, protože se nemínili vždy podrobit Marxově panovačnosti; jiní (slezští tkalci 1844) se sice bouřili, ale jen proto, aby udrželi své skomírající domácí řemeslo. O předvoji komunistického převratu, o spojení s filozofií, která by byla hlavou lidské emancipace, tak jako proletariát jejím srdcem, nemohlo být řeči. Přinejmenším byla naprogramována budoucí nedorozumění.

Emancipace nikoli dílčí, nýbrž *lidská* v plném, feuerbachovském smyslu překonání odcizení, byla víc než utopickou skořápkou, ve které dozrál vědecký socialismus. Její problematičnost se neomezuje na zrušení náboženských projekcí popřípadě iluzí, a nedá se také redukovat na obtížnost skoku do říše svobody místo realistických malých kroků, které doporučoval Masaryk. „Taktika ‚ryc nebo nic‘ je pro lidi nemyslitelná, nepředvídatelná. Pro hráče“ [Ibid.: 305n]. Marx na příkladu USA dokazoval, že stát se může emancipovat od náboženství, tj. přestat být „křesťanským státem“, aniž se člověk stal svobodným člo-

věkem ve smyslu zbavení se pověry. Stejně se může stát emancipovat od ostatních rozdílů mezi občany – vlastnictví, vzdělání, druhu zaměstnání, etnické příslušnosti – tím, že je prohlásí za rozdíly nepolitické, irelevantní, soukromé. Tato rozluka moderního právního vývoje se Marxovi zdála polovičatou, ne-li schizofrenní, protože člověk v jejím důsledku žije dvojím životem: reálným privátním a chimérickým pospolným.

Jistě Marx choval filozofickou aroganci vůči zájmovému pluralismu občanské společnosti; navíc v její pluralitu nevěřil. Feuerbach ho naučil hledat klíč k teologii v antropologii: podstatou náboženství není Bůh, nýbrž člověk. A podobně není podstatou státu jeho *idea*, politická ústava, nýbrž reálné difference společnosti. V ní člověk vede egoistický život oddělený od celku, do něhož je zapojen jen imaginárně, totiž prostřednictvím politických iluzí.¹ Skutečný, autentický politický celek se ztratil, a politické instituce se ctiteli antické republiky zdají být sotva víc než institucemi soukromého vlastnictví: „nejvyšším stupněm politického smýšlení je smýšlení soukromého vlastnictví“ [Marx, Engels 1956nn, I: 327]. Ve lvi kůži občana a jeho frázi o blahu státu vězí jen sobecký měšťák. K překonání tohoto dualismu mladému Marxovi nestačilo reformovat politiku popřípadě ústavu, ale bylo třeba zcela zrušit soukromé sféry čili dosáhnout toho, aby vskutku *obecné* zájmy pronikly všechny dosud nepolitické oblasti. Až tímto ztotožněním života společenského a státního se každý člověk stane bytostí „druhovou“ (německá slovní hříčka umožňuje ztotožnit *podstatu*, pravý stav člověka, s individuem ve smyslu biologickém).

V každém případě se Marxovi titánský úkol člověka, být *tvůrcem sebe sama*, nezdá slučitelný se stavem, který „setřesením politického jářma zároveň setřásl pouta, která omezovala egoistického ducha občanské společnosti...“ [Ibid.: 391]; jen teoreticky a pomyslně nadřazuje politiku peněžní moci, zatímco se ve skutečnosti stala její nevolnicí [Ibid.: 396]. Marx, snad z lásky k paradoxům, snad v návalu oidipovské vzpoury proti „otcům“, dal své kritice jen politické emancipace jak známo *protižidovské* vyhrocení: křesťanství vzniklo ze židovství a v modloslužbu penězům, žárlivému bohu Izraele, této člověku odcizené podstatě jeho práce, znovu vyústilo. Problém emancipace židů se mu důsledně stává problémem emancipace světa od „židovství“, tj. od zlišnosti a čachru.²

Tato zárodečná podoba marxismu nemusela být objevena teprve ve 20. letech našeho století; až na některé méně významné texty (*Německá ideologie*, *Ekonomicko-filozofické rukopisy*) byla Masarykovi známa a referuje o ní; chybí však kupodivu zásadnější pokus se s ní vypořádat. Kromě kritiky násilné revoluce, k níž se ještě dostaneme, a skepse vůči konstruovanému proletariátu, který se měl, jako baron Prášil, vytáhnout za vlastní cop z bahna, omezuje se na řadu spíše dílčích poznámek. Masarykovi přirozeně chyběla zkušenost s totalitarismem, pronikajícím podle Marxova návodu všechny nepoli-

¹) Srv. současnou kritiku francouzských politizujících literátů doby Starého režimu z pera A. de Tocquevillo: politický život se odehrává jen v literatuře, která své abstrakce pokládá za relevantní, třebaže produkuje jen názory, nikoli jednání [Tocqueville 1978: 141nn].

²) Protižidovské výpady, které provázejí zvláště Marxovu soukromou korespondenci, nelze asi jen vysvětlovat odporem asimilovaného žida proti neemancipované většině židovské populace, distancí vůči vlastnímu původu, ani jen antikapitalistickou rétorikou, která si volí za předmět svých útoků zaměnitelný objekt. V tomto smyslu byl antisemitský raný socialismus Fourierův, Proudhonův nebo anglického radikála Cobbeta. Pro Künzliho je Marxův někdy velmi nechutný antisemitismus vytěšňovacím manévrem potomka rabinů, který se legitimuje jako prorok revoluce proti útlaku, který židé interiorizovali [Künzli 1966: 212n].

tické společenské oblasti, ba rušící sféru soukromí. Byl vyškolen na Platónovi a Comtovi, takže tíhnul k závaznému řádu na podkladě jednotného, vědeckého názoru na svět. Rozpolcenost a krizovost moderní existence, „parfumovaný indiferentismus tříd vyšších“, „polovičitý liberalismus“, ba i pozdější sociálně demokratickou formuli, že náboženství je věc soukromá [Masaryk 1946, II: 211], pokládal za příznaky doby nehotové, ba krizové. Vcelku marxismus „dává mnohým oprávněným tužbám moderní výraz“ [Ibid.: 257].

Rozhodné námitky ohlašuje Masaryk zejména ve dvou oblastech: pokud jde o roli *náboženství* a význam *etiky*. Především mu je nepředstavitelné, aby pozitivní věda nahradila náboženství, které právě není jen teorií, „světovým názorem“: dává vztahu člověka k člověku hlubší rozměr (*sub specie aeternitatis*) a je tmelem socializace [Ibid.: 190]. Bylo také víc než jen kostýmem světských sporů, popřípadě vzdechem sužovaného stvoření a „opiem lidu“, nýbrž často právě hnací silou i novověkých dějin – od reformační autonomie svědomí až po inspiraci prohlášení lidských práv a motivaci „moderního hospodaření“ [Ibid.: 145, 203]. Sám marxistický socialismus vystupuje „docela jako víra“ a zprostředkovává svého druhu mesianistické naděje [Ibid.: 213]; náboženství tak formuje i ty, kdo se proti němu vzpírají – včetně samotného Marxe, jehož „ženoucí silou“ nebylo osvícené vědecké poznání, nýbrž – ateismus.³ Masaryk především zdůrazňuje *pozitivní* přínosy křesťanské tradice, dokonce u „katolických“ rysů marxismu: „internacionalism..., zavrhování individualismu, filosofický objektivism, přísná disciplina stranická a autoritářství“ [Ibid.: 209]. *Destruktivní* působení fanatismu, kultu vůdců, honu na čarodějnice, pronásledování odpadlíků, ideologické inkvizice roku 1898 nemohl ještě spojit se socialismem. Připouštěl dokonce, že „dnes často mívají náboženství víc a náboženství lepší ti, kdo ho mít *nechtějí*“ [Ibid.: 215].

Masarykovi se svým způsobem líbila Marxova kritika „uslantané“ romantické sentimentality, méně už jeho předpoklad třídní morálky, jeho teze o relativitě dobra a zla, jeho odhlížení od morálních kritérií při posuzování daných poměrů, které nemají jen *ekonomické* vady (a nemohou být jen ekonomicky napraveny) [Masaryk 1946, I: 385]. V praxi se i socialisté musí dovolávat humanity: „Nemáme (...) moderního ideálu jiného“ [Masaryk 1946, II: 221, 230]. „Celý *Kapitál*, celý jeho základ je – *etický*.“ [Masaryk 1946, I: 157].

Společnost právě není jen hospodářským a technickým mechanismem; morální síly jsou stejně reálným jako nutným korektivem, tedy nikoli jen „nadvstavbou“ ve smyslu ospravedlnění daného pořádku. Masaryk své stanovisko formuluje poněkud nepřesně slovy, že „svědomí je tak dobře daný *fakt* jako jiné fakty a zjevy“: svědomí, dalo by se říci, je nesporný *faktor*, ne však přírodní samorost; jde o kulturní *artefakt*, potud skutečně relativní, že lidskost není „evidentní vědomí“, nýbrž závisí na sociálním prostředí, na etických hodnotách, zprostředkovaných výchovou a mravními vzory. Masaryk má však pravdu svým důrazem na to, že „není objektivní dialektiky“ a subjektivní soud se nedá nikdy obejít, což uvidíme v souvislosti s otázkou pojetí dějin a pokroku. Má pravdu i svým odmítáním Marxova „optimistického pesimismu“, který očekával podle zákona negace negace historický skok z vlády totálního sobectví do stejně totální říše altruismu. Realisticky viděl mezi egoismem a altruismem plynulé hranice: fenomén jako *ctižádost* má v sobě např. rysy obojího [Masaryk 1946, II: 226].

³) „Marxova radikální kritika existujícího není motivována pouhou vůlí po ‚změně‘, nýbrž má svůj kořen v prométheovské vzpouře proti křesťanskému stvořitelemu řádu“ [Löwith 1964: 111].

Masarykův nahodile uvedený příklad ovšem trefil do černého. Novodobá občanská společnost stojí a padá s onou kantovskou dynamikou uvolněné ctižádosti, která může nabývat jak charakteru ziskuchtivosti, tak touhy po moci a dalších tradiční etikou proskribovaných lidských „vášni“. Masaryk se – kromě Humea – nezabýval skotskými teoretiky druhé poloviny 18. stol., kteří jako on stáli na rozhraní starších morálních diskursů a osamostatněnými disciplinami historie, ekonomie a sociologie, a argumentovali obdobně jednou poukazem na empirický pozitivní „pokrok“, jednou morální a politickou intervencí. Přílišná váha soukromých zájmů může zajisté ohrozit politický celek, který nutně žije i *jinými* hodnotami než bohatstvím; přesto by podle nich snahy potlačit individuální ziskuchtivost v zájmu tradiční etiky a politické rovnováhy, napáchaly více škody než užítku.

Starší moralisté, argumentoval Adam Smith, označovali nejednou za neřest, co neřestí nebylo; obdobně prohlašoval David Hume přepych za velice relativní a ambivalentní, navíc za ekonomicky užitečný. Nová doba *obrátila* sklon barbarů šetřit spíše svým potem než vlastní krví, soudil Adam Ferguson, a přece se mu trh a práce nestaly jediným znakem moderní společnosti. Nepostradatelné zůstaly zvláště spor a soutěž mezi svobodnými občany; jejich sdružení a hodnoty se vzájemně korigují a udržují v patřičných mezích. Jistě jsou dělbá práce a tržní orientace základním motorem civilizace, nikoli však jediným, výlučným motivem. Hospodářské dění se jim nejeví jako izolovaný, soběstačný a autonomní proces: odehrává se v rámci utvářeném *mimoekonomickými* potřebami a silami. Jistě hospodářství silně determinuje ostatní sociální sféry, ale je také odkázáno na iniciativy a korektivy zvenčí, nemá-li setrvačností upadnout do slepé uličky („korupce“, „dekadence“).⁴

Masaryk se tomuto pojetí občanské společnosti blížil, ale jen blížil. Čtenář očekává aspoň náznak výkladu svobody a řádu, veřejných a soukromých zájmů, souhry sil změny a konzervace, práv většiny a menšiny, trhu a politiky, masy a elit, role odborů a stran. Místo toho stále znovu jen vyvrací Marxovu představu samočinnosti a přírodní zákonitosti ekonomie: lidé by se bez myšlení těžko dostali k chlebu; city a žádosti působí jako hnací síly ekonomie; subjektivní kategorie *užitku*, která tvoří základní faktor poptávky, se nemůže vyhnout etickému soudu apod. [Masaryk 1946, I: 167, 151, 348n]. Vcelku nejsou „výrobní poměry tak na vůli lidí nezávislé, jak to Marx tvrdil“ [Ibid.: 170].

Masaryk tu směřuje správným směrem, třebaže jeho pojmy nejsou vždy přesné. Něco jiného je bezmocnost jednotlivce vůči jednou vládnoucím ekonomickým pravidlům, a něco jiného zasahování politických a dalších mimoekonomických sil do tržních mechanismů – bez ohledu na Haykovy a Friedmanovy teorie škodlivosti těchto zásahů. A zase něco jiného jsou subjektivní motivace, psychologie a očekávání účastníků hospodářského dění.

Masaryk akceptoval dělbú práce, její produktivitu a ovšem možnost civilizačních protivah proti ohlupujícím důsledkům přílišné specializace [Ibid.: 368n]; zejména proti Marxovu monismu viděl postupující *diferenciaci*, osamostatňování jednotlivých oblastí, z nichž hospodářská je jen jednou z mnoha (zájmová, intelektuální, národnostní sdružení se stávají „samostatnou mocí, mocí již mezinárodní, vedle státu a ve státě“) [Masaryk 1946, II: 128]. *Last not least*: ekonomické poměry působí nejednoznačně: „jeden z nouze zoufá, druhého nabádá k činnosti“; „nouze, hlad není silou tvůrčí, není silou poslední“

⁴) Píši o tom např. v Projektu moderny [Loewenstein 1995: 162nn].

[Masaryk 1946, I: 162, 163]. Přes všechny Masarykův realismus se patrně nemýlíme, budeme-li předpokládat určitou ambivalenci vůči sekularizující se, „otvírající se“, pluralizující se společnosti. S A. Comtem ji označoval za nehotovou, „přechodní“ a krizovou; marxismus přitom pokládal spíše za symptom než za vhodnou terapii. Spokojuje se ovšem jen náznaky.

Masarykův cíl, totiž kritické představení marxismu, ale i netrpělivost člověka spíše aktivního než interpretujícího více nepřipouštěly. Jistě by bylo záhodno jeho cyklus přednášek zpřesnit, ztuhnout, prohloubit a zesoustavnět, ale Masaryk asi o téma ztratil zájem, jakmile zhruba řekl, co se mu zdálo nezbytné, byť jen formou dílčích glos, marginálií a příležitostně vsunutých vlastních názorů. I my teď s podobným vědomím obrátíme stránku.

* * *

Historismus 19. století odmítal absolutizovat a dogmatizovat naše hodnoty a orientace; tíhnul k tomu přiřadit všechny ideje k časově a kulturně určitým sociálním útvarům. Tento historismus se do určité míry stýkal s pozitivistickým objektivismem, který se přitom snažil uniknout dobové nejistotě a subjektivitě pokud možno bezpečným, také historickým, věděním. Vědecký historismus ovšem podkopává evropský univerzalismus, starý transkulturní a ahistorický rozum, včetně přirozeného práva a závazných antických kulturních vzorů. Nehledě k pokusům o zvláštní idiografickou noetiku, ztrácí se tím z historie normativní rozměr, takže se dějiny mění v kvazipřírodní proces. Pozitivismus tudíž není alternativou, nýbrž komplementární metodou historického relativismu [Acham 1996, 1997].

Historismus a pozitivismus během 19. století společně rozložily univerzálně platné evropské normy, které vystřídal kognitivní, ale i etický a politický pluralismus. Místo jediné obecné pravdy se hlásí o slovo, tj. uplatňují svou legitimitu, všelijaké pravdy „kontextuální“, ať už dobově vázané, světonázorové, etnické nebo sociálně podmíněné. Pokud jde o Karla Marxe, tak původně striktně odmítal určitý druh historismu, „sprostou skepsi, drzou vůči idejím a do krajnosti podlézavou vůči hmatatelným skutečnostem“, metodu, která „podlost přítomnosti ospravedlňuje podlostí minulosti“; stejným dechem kritizoval „fikci 18. století“, která proti překultivované přítomnosti stavěla primitivnost jako prý autentický stav [Marx, Engels 1956nn, I: 101, 403, 98].

Jsou to formulace pozoruhodné, ačkoli Marx roku 1842 „idejemi“ nerozuměl ideologický doplněk poměrů, nýbrž síly revoltující proti nim; v dovolávání se idealizované minulosti kritizoval konzervativní tradicionalismus, popřípadě romantický návrat do historicky překonaných stadií. Je nicméně překvapivé narazit na řadu styčných bodů s Masarykovou kritikou, obrácenou ovšem proti němu – ať už „historismu upřílišeného“, ať podceňování idejí a psychických sil v dějinách anebo idealizaci primitivní minulosti. Místo mnoha jiných dokladů aspoň jediný: „Historism odvrací naši pozornost k minulosti a velmi často k minulosti nejodlehlejší. Avšak historií není jen minulost, nýbrž také (...) přítomnost“ [Masaryk 1946, I: 180].

Masaryk Marxe místy interpretuje chybně ve smyslu rousseauovském nebo mytickém (od autentického pracomunismu přes bloudění v odcizené formě historické existence k „návratu“ do autentického komunismu budoucnosti), takže pocítuje potřebu argumentovat právě historismem, že co kdysi bylo správné, nemusí být správné jindy [Ibid.: 181]. Podstatnější by bylo bývalo odkrýt radikálně *konzervativní* rysy antikapitalistického pro-

testu, z nichž Marx a Engels (*Postavení dělnické třídy v Anglii*, 1845) vydatně čerpali. Průmyslová revoluce se nejen v Anglii odehrála v ovzduší rozhořčení a nenávisti vůči strojům, velkoměstu, přepychu a „čachru“, a raný socialismus se nesporně orientoval na archaických kategoriích rovnosti, právu na přivlastnění kousku půdy, a ovšem na právu dělníka na celý výtěžek práce [Nolte 1983: 116nn, 126nn, 135nn, 147nn, 170nn]. Marxův myšlenkový systém, přes pozdější adopci průmyslového pokroku a s ním spojených nadějí na katastrofu, se podle slov Nolteových podobá nedokončené racionální stavbě na úzké základně *emocionálních* přesvědčení.

Nesporně oprávněná je jiná Masarykova námitka proti hegelovskému *panlogismu*: „svůj názor o vývoji abstrahoval z logického pochodu myšlenkového“ [Masaryk 1946, I: 70]. Masaryk ovšem žil ve století, které z víry v pokrok udělalo náhražkové náboženství; jeho vlastní prozřetelnostní rezidua mu bránila v důslednější kritice. Kontingenci dějin sám nepřipouštěl, jen proti „brutální logice“ historické nutnosti uplatňoval „nespokojenost svatou“ jako svébytnou historickou sílu. Další významný krok ve směru kritiky historického rozumu mohl otevřít dveře k pochopení subjektivního, selektivního charakteru dějinných koncepcí: „Z toho, co bylo a je, stále vybíráme a směřujeme k budoucnosti lepší.“ [Ibid.: 181]. Zapomněl dodat, že lepší budoucnost je subjektivní projekcí. Ideje, opřené o nadšené stoupence, skutečně dějinami nejednou pohnuly, jenže málokdy, a vlastně nikdy, v zamýšleném směru.

Masaryk právem zdůrazňuje zlobu a hněv jako vůdčí Marxův motiv;⁵ co poněkud nedoceňoval, byla světská eschatologie jeho touhy po Zemi zaslíbené a teleologickou strukturu jeho pojetí dějin. Historická teleologie, a konec konců každý soud o smyslu některých dění, znamená překročit rámec pozitivistického historismu, který, nepřesně řečeno, zná jen „vývoj bez pokroku“ [Masaryk 1946, I: 279; II: 311], moderním žargonem: *non-meliorative cumulative change*“ [Doren 1967: 222n, 257n]. Třebaže nahromadíme sebe větší informační pooly, neobsáhneme různorodost a nestejnomyšlnost pokroků v jednotlivých civilizačních sférách [Masaryk 1946, I: 285] a neznáme budoucnost, která není prostým pokračováním současných trendů, nýbrž i nepředvídatelnou reakcí na ně (a reakcí na tyto reakce). A ještě méně můžeme říci o konečném výsledku, i když se omezíme na předpoklad další obyvatelnosti naší planety.

Metafora „vývoj“, „evoluce“ (*evolutio* doslova značí rozvinutí knižního svitku, lat. *volumen*) předpokládá ne-li stvořitelský plán, tak aspoň archimédovský bod mimo empiricky zjištěné kauzální řetězce [Rapp 1992: 21n]; také užití termínu „pokrok“ implikuje subjektivní hodnotový soud o žádoucím směru našeho kráčení, popřípadě významnosti určité řady událostí (biblických aktů spásy, postupného prosazení práva na sebeurčení, konec konců i užití technického pokroku). Historismus a pozitivismus se v rámci své metody nemohou legitimně odvážit podobných soudů: budou pečlivě oddělovat vědecké výpovědi od vlastních preferencí a idiosynkrazii. Pozitivista může konstatovat *smysl v dějinách* v omezeném a pluralistickém významu víry historických aktérů v konkrétní hodnotové představy (křesťanskou misi, národní stát, světovou revoluci), nikdy však nemůže mluvit o objektivním, natož celkovém *smyslu dějin*.

⁵) Masaryk ji psychologicky odvozuje z pobytu v cizině, který vede prý ke „kyselosti a negaci“; vidí však u Marxe i „dispozici rasovou“ [Masaryk 1946, II: 262]. Pokud jde o Marxovy tirády proti Lassalovi, viz [Raddatz 1975: 256n, 270nn].

Masaryk pozitivistickému historismu vyčítá ztrátu funkčnosti vědy, *l'histoire-pour-l'histoire*. Tomu odpovídá relativismus, v jehož důsledku člověk „potácí se v nejistotě mezi minulostí a budoucností“ [Masaryk 1946, II: 260]; přesný obraz přítomnosti a budoucnosti se mu zdá nutný pro plodnou historiografii, stejně jako pro „dělání“ historie [Masaryk 1946, I: 291]. Marx ovšem se nijak „nepotácel“, jak by odpovídalo jeho „nekritickému pozitivismu“. Naopak: jeho historické dedukce bývají vesměs jednoznačné, a sotva pro „upřílišený historismus“. Snad proto, že si „neuvědomoval, co a kolik víme, co a kolik nevíme“ [Ibid.: 176], hlavně však proto, že jeho konstatovaný ultrapozitivismus, naturalismus a amoralismus [Ibid.: 154n] byly jen instrumentální proměnou „zlosti“ ve světový soud [Ibid.: 157]. Masaryk dobře postřehl, že každé pojetí pokroku předpokládá *mimovědecký* soud o dokonalosti, a ten byl ovšem na Marxův naturalismus neorganicky naroubován. „Materialism (...) není s to, aby vysvětlil smysl dějin a vývoje. Marx přejal z Hegelova pantheismu teleologickou ideu pokroku, ale nepostřehl, že se k jeho pozitivistickému materialismu nehodí“ [Ibid.: 288].

To je jádro věci, které však Masaryk neustálými polemikami proti objektivismu, naturalismu a historizaci všech duchověd zase ztrácel z očí. Masaryk zůstává na povrchu svým důrazem na to, že vědy mají nejen svou dynamiku, nýbrž i statiku, tj. svůj vlastní předmět, svou „věc“ [Ibid.: 177, 102, 89]. To nemyslel jen ve významu comtovského vědosloví, nýbrž diltheyovsky: materialismu chybí psychologie, výklad smyslu a hodnoty událostí. Místo toho se historici – podle Masaryka – spokojují registrováním fakt, sbíráním „lidských dokumentů“ [Ibid.: 175]. „Smysl života a světa nelze vidět, nelze fotografovat, nýbrž jen vyložit“ [Ibid.: 206]. Je však otázka, je-li hledání smyslu úkolem vědy, je-li to v jejích možnostech – pokud tím nemyslíme psychologické vciťování se do historicky jednajících lidí.

Masaryk ze svého hodnotícího stanoviska důsledně varoval před směřováním sociologie s přírodovědou, mechanikou, matematikou, módní zoologií [Ibid.: 108]; v boji o „idiografii“ proti vědám „nomotetickým“, který neprobíhal jen v Německu (Lamprecht), nýbrž i ve Francii (Durkheim) by byl patřil noeticky, tj. svým důrazem na „chápací“ duchovědy, na stranu historismu. V jiném smyslu do tábora historismu patřil ovšem i Marx.⁶ Zcela hegelovsky předpokládal, že jen „falešný subjekt“, pseudosubjekt, ignoruje, že je součástí reality, kterou poznává a posuzuje, popřípadě mění: jeho historicky vzniklá měřítka jsou nutně relativní. Masaryk tuto zásadu na jediném, leč důležitém místě obrací proti mladému Marxovi, který předpokládal, že německá filozofie *předběhla* německou realitu, jsouc tak na úrovni „Dějin“, tj. francouzské revoluce; byla ve skutečnosti jen ideálním doplňkem kritizovaných německých poměrů [Masaryk 1946, II: 290]. Marxova kritika ideologií se zastavila před ním samým: neuvědomoval si svou poplatnost konkrétnímu historickému prostředí, které překračoval hegelovským nárokem na totalitu. V masce empirických výpovědí tak usiloval o něco, co chtěl i Masaryk: (zdánlivé) pochopení *smyslu dějin* jako celku. Masaryk to postřehl slovy, že Marxova „pozitivní věda je přece jen ideologie“, která ovšem není „nadstavbou“ historického materialismu, nýbrž nástrojem, takže „ekonomická ‚base‘ se vládčí – za ideologií“ [Masaryk 1946 I: 213].

Marxova utopie se přitom, v protikladu k novokantovské argumentaci a k Masarykově chápání, neměla uskutečnit hledáním prostředků k eticky žádoucím cílům, nýbrž

⁶) „Právě tuto podmíněnost každé historické existence prohlašuje za jediné nepodmíněné“ [Löwith 1964: 117].

„mimo dobro a zlo“, mimo motivy a cíle jednajících, a přece ve smyslu velkého, mytologického metavyprávění. Marx se slovy distancuje od dějinné prozřetelnosti, jako by „„dějiny“ používaly člověka k dosažení svých cílů (...) ne, dějiny nejsou ničím jiným než činností člověka, který sleduje své cíle.“ [Marx, Engels 1956nn, 2: 111]. Masaryk takováto tvrzení bere vážněji, než si zasluhují, a proto může Engelsovi podsouvat názor, že – „ženoucí silou civilisace je jen lakota a panovačnost“ [Masaryk 1946, I: 240]; pro marxisty imperativ mizí v popisu příběhu, jehož peripetie jsou jakoby lekce, pedagogická cvičení v rámci velké teleologie, jimiž se lidstvo přibližuje konec konců určenému cíli.⁷

* * *

Do naznačeného rámce vzájemně se míjejících argumentací spadá i naše třetí téma, diskurs o *revoluci*. Revoluce, Marxův klíčový pojem, má i u něho daleko k jednoznačnosti. Mladý filozof, jak víme, hledal sílu, která by uskutečnila jeho humanistickou vidinu návratu zvěcnělých, člověku odcizených útvarů – náboženství, státu, soukromého vlastnictví. Protože pochopil, že nestačí, aby myšlenka usilovala o uskutečnění, zkonstruoval si skutečnost, která „směřovala k myšlence“. Zbavit problémy jejich iluzorního nánosu tak v jeho pojetí mělo znamenat „ukázat světu, zač bojuje“, a to byla radikální emancipace. Druhým krokem bylo uvědomovat proletariát, třídu s radikálními okovy, a „přimět ji k tanci tím, že ji zahrajeme její vlastní melodií“. Proletariát je svými životními podmínkami donucen se organizovat a obhajobou svých zájmů veden k „boji třídy proti třídě, který znamená, přiveden k svému nejvyššímu výrazu, úplnou *revoluci*“ [Marx, Engels 1956nn, 4: 196].

Vedle toho Marx ovšem líčí i jiný druh revoluce, jejímž aktérem je buržoazie, třída, která „nemůže existovat, aniž stále vyvolává převraty ve výrobních nástrojích, aniž tedy *revolucionuje* výrobní vztahy, a tím i všechny společenské vztahy“ [Ibid.: 431]. Celá epocha se tak vyznačuje „věčnou nejistotou a pohybem“, rozkladem všech sebe ctihodnějších hodnot a představ, takže dějinný pohyb, „soustředěn do rukou buržoazie“, vlastně reálně provádí to, co ideálně činila osvícenská filozofie: „všechno posvátné je znesvěćováno a lidé jsou nakonec donuceni podívat se na své životní postavení, na své vzájemné vztahy střízlivýma očima“ [Ibid.].

Marx se usilovně snažil oba revoluční pohyby spojit do jediného hegelovského sylogismu. Distancováním se od voluntaristických „pučistů“ typu Blanquiho chtěl dát převratu, o který usiloval dávno, než se začal zabývat ekonomikou, strukturálně historickou dimenzi, totiž úkol překonat rozpory, do kterých se zapředl kapitalistický způsob výroby [Euchner 1982: 66, 116]. Tím měly být utišeny i pochyby o oné síle, která měla sociální revoluci uskutečnit: empirický proletariát. Ten, jako ostatní oběti průmyslové revoluce, chtěl konec konců „otočit kolo dějin zpět“ – získat či udržet maloburžoazní existenci; jeho vstup do revoluce nebyl tak odlišný od „enšpíglovštiny“ selských mas, „třídy, která uprostřed civilizace zastupovala barbarství“ [Marx, Engels 1956nn, 7: 65]. Přinejmenším exploze, kterou proletariát svým „napřimením“ v Marxově výkladu vyvolá, měl kromě utlačovatelského aparátu a námezdního vykořisťování smést zvláště soustavu konkurence. „Nikdo, kdo se pustí do konkurenčního boje“, píše mladý Engels, „neobstojí v něm

⁷) „Jakmile se Marx přesvědčil, že jeho vlastní myšlenka nebyla jeho, nýbrž jeho prostřednictvím hovoří dějiny, mohl také uvěřit, že to, co chtěl sám, chtěly také dějiny (...) [Vlastnil] typickou skromnost proroka, který věří, že jeho vlastní moudrost není jeho, nýbrž moudrostí Hospodina“ [Kolakowski 1974: 25n].

(...), nevzdá-li se všech opravdu lidských citů.“ [Marx, Engels 1956nn, I: 542]. Zrušit konkurenci se proto Engelsovi i později zdá prvořadou nutností, právě v zájmu „mocných a snadno rozmnožitelných výrobních sil“, které přerostly jejich soukromým vlastníkům přes hlavu. Proletářská revoluce čili zrušení soukromého vlastnictví se stává nutností v zájmu dalšího, bezporuchového rozvoje průmyslu a civilizace [Marx, Engels 1956nn, 4: 334n; Bollnow 1954: 90n].

Ve skutečnosti se sociální revoluce nedá zfunkcionalizovat, ba ani harmonizovat s Marxovým schématem zmohutnělých výrobních sil, narážejících na příliš těsné koryto výrobních poměrů; střídání velkých socioekonomických epoch nebylo zpravidla provázeno politickými revolucemi, nota bene revolucemi utlačovaných; ty se vesměs dostávaly pod kola pokroku. Metafora „lokomotivy“ dějin měla překlenout tento dvojí historický pohyb; jestliže akce proletariátu jsou průmyslovým vývojem a rozpory moderní civilizace připravovány a popoháněny, je nejisté, zda bude tento proces, jehož slávu pje Komunistický manifest, po revoluci pokračovat [srv. Masaryk 1946, I: 287]. Posměch Karla Marxe, že „despotické zásahy“ vítězného proletariátu proti buržoaznímu vlastnictví, svobodám, manželství, vlasti atd. ruší jen nadstavbu beztak podkopaného, neudržitelného ekonomického pořádku, zní dodatečně poněkud lehkovážně, nemluvě o zapřísahané vidině budoucího sdružení, v němž „svobodný rozvoj každého je podmínkou svobodného rozvoje všech“ [Marx, Engels 1956nn, 4: 449n].

Masaryk proti Marxově a Engelsově teorii revoluce argumentuje na více rovinách. Především, jak víme, odmítá hypostazovat *Dějiny* na logický subjekt, popřípadě je pojímat jako příběh odvíjející se s fatální jednoznačností, natož jako smyslotvorný mýtus [Masaryk 1946, I: 303]. Budoucnost je vždy spoluvytvářena (i jednotlivými) lidmi, což bychom mohli interpretovat, i když Masaryk tohoto termínu neužívá, jako budoucnost *otevřenou*. „Synergismus“ chápe ovšem nejen jako „sociální“, nýbrž i „metafyzický“ [Ibid.: 309], tedy jako spolupráci s Prozřetelností, což bych zde nechtěl komentovat. Hlavní důraz klade na fakt, že Marx nebyl Newtonem ani Darwinem historie, čili naše znalost dějin přinejmenším nedovoluje stanovit exaktní zákony; také vědecká prognostika a statistické propočty umožňují leda přibližné odhady dalšího „vývoje“, nikdy však jistotu, a už vůbec ne odpověď na etickou otázku, co *máme* dělat. Náš přístup k minulosti, přítomnosti i budoucnosti má vždy aktivní a *selektivní* aspekt; zkrátka „společnost a historie“ nejsou „subjektem pravdy a práva“ [Ibid.: 303, 245].

Jinými slovy, odpadá-li možnost revoluce dějinně filozoficky posvěcovat, a také funkcionalizovat revoluční násilí jako „porodní bábu“, pomáhající na svět historicky nutné nové společnosti, padá závoj marxistické metahistorické rétoriky a my se musíme na revoluce dívat střízlivě, tj. posuzovat je *prakticky* a *eticky*. Celkově se Masarykovi zdá, že dosavadní revoluce kromě velkého rozruchu přinesly málo nového. Dějinné katastrofy, ani Francouzská revoluce, „nemají toho epochálního a obecného významu“ [Masaryk 1946, I: 257, 277; II: 257]. Je to výpověď sporná, ale nakonec správná vzhledem k blouznivým eschatologickým nadějím samotných revolucionářů. Je však i správná potud, že revoluce byly téměř vždy ekonomickou a civilizační slepou uličkou a právě *neznamenaly* urychlení pokroku – Marxem očekávané zmohutnění výrobních sil. Masaryk správně konstatuje, že málokterá revoluce byla úspěšná v konstruktivním významu slova, spíše situaci zhoršily. Skutečný pokrok vyžaduje trvalou, klidnou práci, a do společnosti práce se romantika násilných převratů nehodí. „Historie nedělá skoků“ [Masaryk 1946, I: 407; II: 301, 305].

Každá revoluce, každá revoluční akce se musí tedy *ospravedlnit* – svým sociálním ideálem, ale i praktickým výhledem, že nová zla budou menší než stará [Masaryk 1946, II: 21]. Masarykovo konstatování, že lidé trpělivě snášejí stará zla, bídu, extrémní nerovnost, má význam jednak psychologický, a vyvrací kauzální řetěz „čím hůř, tím lépe“, tj. tím lépe pro revoluci. Má však i význam v rovině „ideové ekonomie“. Naděje na lepší život, s níž se lidé nakonec vzeprou proti archaickým koloběhům toho, co bylo, je a bude, mívá obvykle nábožensko-charismatický ráz. Masaryk to naznačuje v tom smyslu, že nestačí ani revoluční instinkt, ani vůle většiny, ani zjištění, že „dozrál okamžik“; „obecná vůle“ nenahradí myšlení ani kvalitu rozhodování. Masa usiluje o moc, ale „moc nemá být slepá“ [Ibid.: 142, 135, 140n, 254]. Jeho realisticko-moralizujícímu postoji odpovídá zejména otázka po *kritériích*, po oprávněnosti vidiny, za kterou lidé jdou, a v neposlední řadě, *kdo* bude rozhodovat [Ibid.: 22]. Pokud jde o cíle, je Masaryk skeptický o nosnosti naprosté rovnosti a kolektivního vlastnictví bez neegoistické morálky (Marx zná jen hédonismus, Engels lásku chápe pouze fyziologicky!); je zkrátka nejistým podnikem, stavět novou společnost ze starých lidí.

Vysokou míru realismu nakonec prozrazuje Masaryk v poslední otázce. Nic dobrého (pro budoucí rovnost) mu nevěstí už skutečnost hierarchicky vedené strany: „Týmž komandem, jímž se hlásá odpor proti státu, žádá se poslušensství strany, *státu ve státě*.“ [Ibid.: 124]. Jistě – „lid nám nesmí být modlou“, ale revoluce se jím, jeho dobrem, musí legitimovat; Marxův předpoklad konvergence teorie a zájmů lidu zůstává značně hypotetický, a v praxi jen demagogickým heslem. Jednak platí, že se za revolučního rozčilení vůbec málo myslí, takže vůdcové i vedení uprostřed emocí, divadelních efektů, opájení se slovy a siláckými gesty, ztrácejí hlavu, nežřídká doslovně [Masaryk 1946, I: 258; II: 292, 297, 300]. A pak ovšem revolucionáři nejednou bývají morálně defektní osobnosti, hnané chorobnou ctižádostí, tyranskou povahou bez morálních skrupulí, fanatismem a přímo mystickou vírou v zázraky [Masaryk 1946, II: 300]. I svým tajnůstkářstvím jsou spřízněni s absolutismem, proti kterému se bouří.

* * *

Přes řadu podnětných postřehů Masaryk nepodal v *Otázce sociální* teorii revoluce, pokus o sociologický model, jen vybízel k tomu, místo opájení se hesly studovat reálný průběh zejména Francouzské revoluce. Nepřinesl ani přijatelnou koncepci občanské společnosti, a neméně uspokojivou analýzu historismu a problematiky pokroku. Nebylo to *jen* proto, že jeho na svou dobu vynikající úvod do marxismu se kromě poměrně obsáhlých referátů jeho hlavních myšlenek omezuje na glosy a poznámky; ty často vyzývají k domýšlení, ale neskládají se v soustavný alternativní projekt. Masarykovo myšlení je totiž svou strukturou, stejně jako marxismus, „dítětem devatenáctého století“. Touto šifrou chci říci, že Masaryk i Marx jsou netknuti otřesem všech hodnot občanské civilizace, ztrátou jistot a zdánlivé samozřejmosti, kterou nám nadělilo naše dvacáté století. Oba jsou *konec konců* „modernisty“: věří v náhražkovou Prozřetelnost smysluplných dějin a v racionální pokrok jako jejich nejvlastnější kostru; věří v sebeurčení člověka a společenských skupin, ve vědu a v spravedlnost, v hodnotu práce a v lid (Masaryk dokonce razí fatální termín „lidový demokratism“ [Ibid.: 246]).

Nemůžeme proto říci, že „dějiny daly Masarykovi zapravdu“. Dějiny nedávají nikomu zapravdu. Už Marx se ve své idealistické fázi utěšoval vírou, že ideje, na rozdíl od praktických pokusů, se nedají vyvrátit faktickými událostmi. Jistě jsme zažili sebevyvrácení praktického pokusu, který se legitimoval dogmaty z Marxovy dílny, a neztroskotal

zdaleka jen na – Rusku. (Ruské směsi velikášství a zaostalosti, mesianismu a pocitu méněcennosti byl marxismus naopak „šitý na duši“, jak poznamenal A. Gellner.) Budeme po všem přirozeně nakloněni dávat zapravdu Masarykově vizi drobné práce, života proti destrukci, nerozčileného všedního usilování nejen o politické reformy, nýbrž i o nápravu hlav a srdcí, před Marxovou utopií.

Nezapomeňme však na to, že i Masaryk podnikl „platónský“ praktický pokus o uskutečnění své filozofie, a když kolem něho kráčely dějiny, neváhal chopit se okraje jejich pláště. Československá republika nebyla ovšem vytvořena v duchu neromantické drobné práce, zavrhování násilí, falešného heroismu a mučednictví; nepřeceňujme masarykovství státu, kterému militantní humanista jistě pomohl na svět, ale kterému spíše dodával vnější legitimaci a ušlechtilý patos. Kdybychom brali vážně pojem „Masarykovy republiky“, nemohli bychom se ubránit logickému závěru, že projekt ztroskotál nejinak než větší – a pro lidstvo ještě katastrofálnější – experiment s marxisticky legitimovaným státem.

Myšlenky ovšem inspirují nezávisle na svých více nebo méně šťastných realizacích. O ideji občanské společnosti, dějinách a pokroku, násilí a reformě, svobodě jednotlivce a solidaritě celku, budeme nuceni stále znovu uvažovat i mimo akademický rámec dějin idejí. Sociální otázka, nezodpovědný egoismus, křiklavá bída vedle nestydatého přepychu, arogance peněžní moci, to vše nejsou ani dnešnímu světu neznámé fenomény.

BEDŘICH LOEWENSTEIN, *mezioborově zaměřený historik, do roku 1969 vědecký pracovník Historického ústavu ČSAV, vydal četné práce o předpokladech nacismu v Německu (Bismarck, 1968, Středověk dvacátého století, 1969, šlo do stoupy). Emigroval v roce 1979 a v letech 1979-1994 působil jako profesor novějších dějin na Svobodné univerzitě v Berlíně. Hlavní práce posledních let: Projekt moderny (česky 1995, něm. 1987, 1990), Problemfelder der Moderne (1990), Annäherungsversuche (1992), My a ti druzí (1997).*

Literatura

- Acham, K. 1996. „Historismus und Positivismus in ihrer Beziehung zur historischen Soziologie.“ S. 37-56 in *Dilthey und Yorck*, hrsg. von J. Krakowski und G. Scholtz. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Acham, K. 1997. „Historismus-Multikulturalismus-Kommunitarismus.“ S. 155-173 in *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von G. Scholtz. Berlin: Akademie Verlag.
- Bollnow, H. 1954. „Engels' Auffassung von Revolution und Entwicklung.“ S. 77-144 in *Marxismusstudien 3*. Tübingen: Mohr Verlag.
- Doren, C. van 1967. *The Idea of Progress*. New York: Institute for Philosophical Research.
- Euchner, W. 1982. *Karl Marx*. München: C. H. Beck.
- Kolakowski, L. 1974. *Marxismus – Utopie und Anti-Utopie*. Stuttgart: Manesse Verlag.
- Künzli, A. 1966. *Karl Marx. Eine Psychographie*. Wien.
- Loewenstein, B. 1995. *Projekt moderny. O duchu občanské společnosti a civilizace*. Praha: OIKOYMENH.
- Löwith, K. 1964. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Marx, K., B. Engels 1956nn. *Spisy*. Praha: SNPL.
- Masaryk, T. G. 1946. *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické*, sv. I-II. Praha: Čin.
- Nolte, E. 1983. *Marxismus und Industrielle Revolution*. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Raddatz, F. J. 1975. *Karl Marx. Eine politische Biographie*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Rapp, F. 1992. *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tocqueville, A. de 1978. *Der alte Staat und die Revolution*. München: DTV.

Summary

The examination of the first topic (the opinion on *civil society*) points to Marx's search for the ideal entirety which allowed him to condemn the manifestations of modern society. Continuing parallel to this was the search for a material weapon for the realisation of his edifice of ideas. Masaryk also criticises the state of crisis or modern existence, but he neither shares Marx's belief in the universal historical mission of the proletariat, nor the relativistic opinion of class morals and religion as a sheer superstructure of the respective society. Among other things, the essay emphasises the similarities of Masaryk's thinking and the idea of civil society in Scottish moral philosophy, which did not make economic motives absolute, but rather complimented them with moral correctives.

As far as *historicism* is concerned, Marx's as well as Masaryk's views range from ambivalent to critical. However in different ways both were obligated to the 19th century belief in progress and rejected the contingent character of history. Although Masaryk criticised the teleological structure of Marx's thoughts on history, he himself definitely believed in an objective meaning of history; but it could not be reconstructed by positivist methods. This contradiction between a teleological opinion of history and the positivist materialism of Marx is revealed by Masaryk; as well as Marx's dependency on his historical milieu, which he attempted to transcend with a demand for totality. Masaryk's thoughts were indeed analogous.

The term *revolution* has more than one meaning for Marx: on the one side it has to do with radical emancipation from private property, political and social oppression as well as moral misery, on the other hand it has to do with a revolutionising of the production conditions. The locomotive metaphor can only incompletely bridge the gap between these two different historical movements. Masaryk rejects the historical necessity of revolution (and violence as the midwife of a new society). The previous revolutions had no epochal meaning for him in 1898; above all they did not produce the acceleration of progress which is dependent upon quiet persistent work. According to Masaryk revolutions must justify themselves morally; but in times of revolutionary fever people generally lose their head and their standards. In his opinion the revolutionaries are often in the same spirit as the absolutism against which they fight.

Institut für Wissenschaften vom Menschen – Institute for Human Sciences

IWM Junior Visiting Fellowships July-December 1999 & January-June 2000

The Institute for Human Sciences (IWM) is accepting applications from doctoral and post-doctoral candidates from Central, Eastern and Western Europe and the United States for its Junior Visiting Fellowship Program. IWM is an intellectually and politically independent institute for advanced study supported by a community of scholars consisting of Permanent Fellows, Visiting Fellows and Junior Visiting Fellows.

IWM's Junior Visiting Fellowship Program

The program gives promising young scholars in the humanities and social sciences an opportunity to pursue their research in Vienna under the guidance of IWM's Permanent and Visiting Fellows. It is expected that the Junior

Fellows will re-invest their newly acquired knowledge in their home institutions in order to further intellectual and educational activities there.

Doctoral and Post-Doctoral Candidates

Applications are especially encouraged from doctoral candidates who are in the concluding stages of their dissertations or have recently received their doctorates in Philosophy, Political Sciences, Modern History, Sociology, Economics, or International Relations.

Preference will be given to research projects that are thematically related to IWM's fields of

research or policy-oriented projects, in particular:

- * Political Philosophy of the 19th and 20th Centuries
- * Gender Studies
- * Political and Social Transformation in Central and Eastern Europe
- * Reform of the Welfare State
- * Reform of Higher Education and Research

Jan Patočka Junior Visiting Fellowships

Each term one fellowship is awarded in honour of the Czech philosopher Jan Patočka (1907-1977) to a young scholar working on the philosophy of Jan Patočka or in fields related to his work, especially Phenomenology, Political Philosophy, Philosophy of History, and Czech History and Culture. Fellows have access to IWM's Patočka Archive, which was founded in 1984.

Eligibility Requirements

In order to qualify, candidates should:

- * be either in the concluding stages of their dissertation or have recently received a doctorate;
- * work on a research project that corresponds to IWM's fields of research or policy-oriented projects (see above);
- * have a good working knowledge of German and/or English;
- * not be older than 35 years of age at the commencement of the research term.

Deadline

Applications should be sent before the closing date of **February 20, 1999**.

Please address applications to:

Ms. Traude Kastner

Junior Visiting Fellowship Program

Institut für die Wissenschaften vom Menschen

Spittelauer Lände 3, A-1090 Vienna, Austria

tel. (+43 1) 313 58-0, fax (+43 1) 313 58-30,

e-mail iwm@iwm.univie.ac.at,

URL <http://www.univie.ac.at/iwm/>

For full information contact:

Jitka Stehliková

Sociologický časopis

Jilská 1

110 00 Praha 1

e-mail: sreview@soc.cas.cz

Max Weber a Tomáš Garrigue Masaryk

Dvě diagnózy evropských společností na počátku 20. století

ILJA ŠRUBAŘ*

Univerzita Erlangen-Norimberk, SRN

Max Weber and Thomas Garrigue Masaryk

Two Assessments of European Societies at the Beginning of the 20th Century

Abstract: This study compares Max Weber's and Masaryk's concepts of modernisation and democratisation of societies, and demonstrates how the both scholars used these concepts during World War I in order to assess its possible outcome and to examine the chances for social and political development of Central and Eastern European societies in the post-war period. The comparison shows that Weber and Masaryk shared some crucial insights concerning the future of Germany and Russia, but differed in their views on Austria. Finally, it is argued that Masaryk's diagnosis was more precise in the medium-term perspective while Weber's assessment, even if in an unintended sense, was proved correct in the long run.

Sociologický časopis, 1998, Vol. 34 (No. 4: 417-426)

Předmětem této studie je srovnání myšlení Maxe Webera a Tomáše G. Masaryka, dvou univerzitních profesorů a sociologů, kteří – znepokojení osudem svých národů – využívali svých sociologicko-analytických schopností pro politickou praxi.¹ Masarykova politická činnost byla ovšem korunována nesrovnatelně větším úspěchem – přinejmenším za jeho života – než Weberova. Zatímco Max Weber – zaskočen politickými událostmi – umíral v Mnichově, stál Masaryk jako zvolený prezident v čele jím vytvořeného Československa. Přes všechny tyto rozdíly svých osobních osudů mají ovšem oba do značné míry společné profesní, ba i sociokulturní pozadí. Profesní socializace heidelberského i pražského profesora a vídeňského poslance probíhala ve stejné akademické a podobné politické kultuře. Diagnózy své doby, z nichž vycházelo jejich politické myšlení, formulovali oba jako sociologové na základě teorií modernizace společnosti. Odborná profesionalita vede oba k postoji nezávislého pozorovatele, jehož sociologicko-kritická objektivita se nezastaví ani před národními svátostmi: Weber napadá iracionalitu velko-

*) Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Prof. Ilja Šrubař, Institut für Soziologie der Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg, Kochstrasse 4, D-91054 Erlangen, BRD.

¹) V „Max Weber Gesamtausgabe“ (MWG) komentují editoři Weberovu studii „Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland“ na dvou místech poukazem na Masarykovo *Rusko a Evropa*. [srv. Weber 1989: 162, pozn. 61 a 169, pozn. 16]. Jelikož ale Masarykův zmíněný spis vyšel v němčině teprve v roce 1913, nezdá se být pravděpodobné, že by byl Weberovu již v roce 1906 publikovanou studii ovlivnil. Masaryk zmiňuje ve svých *Filosofických a sociologických základech marxismu* z roku 1899 Weberův spis *Römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für Staats- und Privatrecht* z roku 1891. Masaryk argumentuje na tomto místě proti Marxově materialistickému pojetí primární akumulace kapitálu a poukazuje – o sedm let dřív než Weber – na význam protestantské etiky pro genezi kapitalismu [Masaryk 1899: 307, 309]. Ve spise *Rusko a Evropa* odkazuje Masaryk na Weberovu studii *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905), přičemž zdůrazňuje především morální a sociální důsledky této etiky [Masaryk 1992: 472, pozn.2] (za tyto odkazy děkuji M. Petruskovi).

německé rétoriky, Masaryk odhaluje nepravost *Rukopisů* (královédvorského a zelenohorského), které dosud platily jako hlavní důkaz rovnocennosti českého a německého písemnictví, a byly tudíž pro každého vlastence nedotknutelné. Literárně vzal ovšem na vědomí pouze Masaryk Webera – i když jen velmi selektivně. V rodině Weberů nebyl ale Masaryk nikým neznámým: Masaryka pojilo přátelství s Alfredem Weberem, jeho mladším kolegou, který učil v letech 1904-1907 na pražské německé univerzitě. Konec první světové války sebou ale přinesl podstatné ochlazení tohoto přátelství, především ze strany Alfreda Webera.²

Konfliktní evropská situace a z ní vzniklá první světová válka učinily i z Masaryka a z Maxe Webera, zastupujících různé národní zájmy, víceméně protihráče: Weber obhájí zájmy rakousko-uherského spojence, zatímco Masaryk se nachází mezi těmi, kdo podle Webera důrazně podporují a motivují „polskou a českou politiku Dohody, která nás znásilní“ [Weber 1980: 496]. Z této konfliktní situace, kterou je dána i komplementarita obou stanovisek, vyplývá zajímavost srovnání Weberova a Masarykova pohledu na sociální proměny, projevující se během první světové války, a jejich sociologický význam.

Diagnostické instrumentarium, kterého Weber a Masaryk používají, se formuje v rámci jejich představ o modernizaci společnosti. Centrální roli hraje v těchto dvou konceptech demokratizace společnosti jako požadavek a zároveň jako nutná součást její modernizace. Chci zde tedy načrtnout krátce oba koncepty demokratizace a roli, kterou hrají při analýze konfliktních stran v první světové válce – především Německa a Ruska. Nutnost demokratizace moderního státu nevyplývá pro Webera z liberálního – např. Spence-rova – postulátu evoluční symbiózy kapitalismu, parlamentarismu a demokracie. Naopak, názorný příklad jeho vlastního státu, ale i pokroky industrializace v Rusku jsou mu jednoznačným důkazem toho, že se kapitalismus a parlamentárně slabé nebo autokratické režimy dobře snášejí. Z Weberova hlediska je demokratizace v moderní společnosti nutná, protože parlament je jedinou institucí, ve které odborně školení, profesionální poslanci mohou na základě kvalifikovaných, věcných rozhodnutí vytvářet protíváhu proti byrokratickému aparátu [Weber 1980: 350ff, 395]. Odtud se tedy rekrutuje politické vedení země a političtí vůdci, kteří účinně řídí a kontrolují administrativní aparát. Pouze takový parlament může – na rozdíl od tradičních elit honorací, nahodilosti následnictví v monarchii nebo plebiscitně voleného „césarskeho“ vůdce – zaručit kontinuitu kontroly moci, nedotknutelnost občanských práv, a tím i legitimitu státní moci [Weber 1980: 395]. Tím se parlament též stává místem, kde je možno rozhodovat na základě profesionálních vědomostí, a kde se tedy utváří „reálná politika“, a nikoli „politika literátů“. Parlamentarizace znamená pak také existenci stran, ve kterých se artikuluje a organizuje nezávislá občanská společnost, prosazující svou vůli k moci prostřednictvím plebiscitárně podporovaných politických vůdců. Předpoklady pro takový vývoj jsou v Německu – podle Webera – v důsledku oslabení parlamentarismu Bismarckem velmi nedostatečné [Weber 1980: 319]. Přesto zůstává demokratizace v tomto smyslu pro moderní mocenský stát jedinou

²) O vztahu Masaryka a Alfreda Webera viz [Gerlinghoff 1966: 3-11]. Z let společné činnosti na pražské univerzitě pojil oba vědce přátelský svazek. Zraněn ve svých národních citech, odmítá však A. Weber po první světové válce Masarykovu prosbu o spoluúčast na německém vydání *Nové Evropy* a reaguje dotčenou, německo-nacionálně zabarvenou kritikou ve Frankfurter Zeitung na německý překlad Masarykovy *Světové revoluce*. Roku 1948 publikuje A. Weber opět v tisku článek o Masarykovi, ve kterém se dovolává starého přátelství.

přiměřenou racionální formou vlády, na níž musí Německo založit svůj „nárok na světo-
vě-politický význam“, pokud nechce zůstat pouhým byrokraticky dobře spravovaným
„malým kontinentálním národem“ [Weber 1980: 406]. Parlamentární demokracie je
v tomto smyslu efektivní technikou politické moci, která v soukolí státu zajišťuje konti-
nuitu výběru kompetentních vůdců a věčně fundovanou racionalitu politických rozhod-
nutí, udržujících a množících moc státu.

Jako názorný příklad toho, jak může nedostatečná demokratizace ochromit a rozlo-
žit „mocenský stát“, slouží Weberovi podle Mommsena [Mommsen 1989: 46] to, co We-
ber nazývá „Scheinkonstitutionalisierung Rußlands“, tj. pouze „povrchová“ proměna
Ruska v konstituční monarchii.³ Ruský vnitřní odpor proti pokusu o zústavnění autokra-
cie lze od roku 1905 podle Webera vysvětlit nejen třídními zájmy převážně aristokratic-
kých statkářů. Weber vychází rovněž z odporu byrokratického aparátu, který se obává
omezení moci parlamentární kontrolou. Všemoc ruské byrokracie vidí Weber nejen v její
efektivitě, nýbrž i v nekontrolovatelné koluzi byrokratické a autokratické moci, v níž je
princip autokratické zvláště univerzalizován dalekosáhlou byrokratickou správou [Weber
1980: 57].⁴ Z této aliance tedy vychází zájem zabránit pomocí majetkově rozděleného
volebního práva vzniku parlamentu, ve kterém by na základě kontaktů mezi buržoazií a
inteligencí, usilujících o reformy, a zástupci sedláků mohla vznikat spojení mezi kompe-
tentními vůdčími osobnostmi a voličskou bází. Tato aliance se pokouší na jedné straně
blokovat politickou modernizaci ve formě parlamentární ústavy, na druhé straně ale pod-
poruje vývoj průmyslu. V tom vidí Weber vlastní destabilizující faktor ruské společnosti.
I když pro něho neexistuje žádná automatická souvislost mezi industrializací a demokra-
tizací, nepřehlíží, že průmyslová modernizace vždy formuje třídní konflikty jakož i pově-
domí o nich [Weber 1980: 67]. Byrokracie, působící v autokratickém režimu, brání tomu,
aby se mohla „občanská samostatnost“ artikulovat, a tím pracuje sama proti sobě. Alter-
nativou pro řešení konfliktů zůstává pak pouze převrat, revoluce, která ovšem, z nedo-
statku nosné občanské kultury, nemusí být v žádném případě demokratickou, nýbrž může
podržet autokratický charakter. Tato prognóza jednoznačně vyplývá z Weberovy analýzy
situace v Rusku za Kerenského provizorní vlády [Weber 1980: 213].

Weber samozřejmě nepřehlíží, že konfigurace sil, bránících politické modernizaci
v Německu, je velmi podobná. Tím se vysvětluje jeho kritika vilmismu s jeho „plutokra-
cií“, jakož i Bismarckova potlačení vnitropolitické parlamentární kultury [Weber 1980:
311f]. Při analýze ruských poměrů Weber opakovaně uvádí příklady z německé politiky.
Z odporu aristokratických, vojenských a byrokratických elit, bránících posílení parla-
mentu, pro Webera vyplývá i nemožnost věčné, reálné politiky, která je ještě zesílena
protiparlamentárním, velkoněmecko-nacionálním postojem občanských tříd. Obzvláště
v průběhu války se Weber stále více odvrací od velkoněmeckého nacionalismu, zastupo-
vaného především ve Všeněmeckém spolku, s jeho ireálnými imperialistickými nároky.
Weber též odmítá představy těchto kruhů o anexi Belgie a severní Francie, o německém
přístupu k Suezmu a Perskému zálivu pomocí osy Berlín-Balkán-Turecko-Bagdád, čímž by
měl být ruský vliv v Orientu potlačen a anglická hegeemonie zlomena, jakož i představy o

³) Ve Weberových analýzách Ruska z roku 1906 můžeme též vidět obraz byrokracie, která demo-
kratizaci brzdí. Tento pohled také určuje jeho analýzu odporu proti demokratizaci v Německu; viz
[Weber 1980: 67f, 79f, 337ff].

⁴) Nikoli náhodou se tento princip opakuje v Sovětském svazu, jak dokládá Kenn Jowitt svým
pojmem neotradicionalismus [srv. Jowitt 1983].

přímém podmanění západoslovanských území. Obává se, že by mohly být v cizině chápány jako oficiální německé válečné cíle, a zabránit tak vyrovnání zájmů s mocnostmi, které s Německem sousedí [Weber 1980: 158ff.]. Možnost dohody se západními mocnostmi nesmí být dle Webera promarněna, protože by jinak Německu zbylo pouze Rusko jako jediný partner k jednání, na němž by pak bylo Německo z nedostatku jiných koaličních partnerů zcela závislé. Ale právě v Rusku vidí Weber existenční ohrožení Německa. Proto musí Německo dávat pozor, aby vliv Ruska ve střední Evropě nebyl podpořen velkoněmeckými expanzivními plány, které by malé středoevropské národy vehnaly pod ruskou ochranu. V tomto smyslu je Německo nuceno vést válku, protože musí jako (demokratizovaný?) mocenský stát garantovat svobodu sousedních malých států. Německo se musí prezentovat jako osvoboditel a ochránce západoslovanských národů před ruským útlakem a vzít tak zároveň výt z plachet Wilsonovým plánům. Musí být vytvořeno samostatné Polsko, které by bylo Německu přátelsky nakloněno a s ním vojensky propojeno, aniž by tím ovšem byly příliš zasaženy rakouské zájmy. Výsledkem by měl být svaz středoevropských států pod německo-rakouskou ekonomickou a vojenskou hegemonií [Weber 1988: 680f].

Modernizační problémy Rakouska, které jsou srovnatelné s problémy Ruska a Německa, nechává Weber ovšem – s ohledem na spojeneckou solidaritu – nepovšimnuty. Zde se tedy dotýkáme matérie, která je předmětem konfliktu politických zájmů Masaryka a Webera, neboť Masaryk zastupoval zájmy jednoho z oněch západoslovanských národů, pro jehož samostatnost Weber ve svém konceptu západoslovanské politiky neviděl žádný prostor. Za západoslovanské národy mohly totiž být vlastně považovány (s výjimkou části Polska) pouze jednotlivé národní skupiny, které žily uvnitř rakousko-uherského státu. Jejich osud ale Weber ponechává otevřeným, s výjimkou temných zmínek o budoucí nutné federalizaci Rakouska. Tyto poznámky o nutné federalizaci Rakouska [Weber 1980: 175] naznačují sice možnost, že Weber zde viděl podobnou potřebu modernizace a demokratizace jako v Rusku a v Německu. Ale myšlenka, že by se Rakousko vzhledem ke své neschopnosti tento proces realizovat mohlo rozpadnout zůstává pro Webera zcela cizí nebo ji přinejmenším nevyslovuje. Naopak – každé ohrožení hegemonie tohoto spojení se jeví Weberovi ještě v roce 1915 jako dostatečný důvod k vedení války Německou říší [Weber 1980: 124].

Základní myšlenka, která určuje Masarykovo politické jednání, spočívá ovšem právě v přesvědčení, že Rakousko nelze v demokratickém smyslu reformovat. Jaká teoretická úvaha vede Masaryka k této diagnóze? Masarykovo sociologické myšlení je založeno na francouzské tradici Comtově. Proces modernizace společností vidí Masaryk jako přechod od teokratického společenského typu k demokratickému. „Teokracie“ je zde charakterizována nábožensky legitimovanou nadvládou aristokracie a kléru, dělících mezi sebou světsko-fyzickou a duchovní moc. Tato je spojena se stavovskou hierarchizací, rozdělující obyvatelstvo podle rodinného původu do skupin nejrůznějších kvalit, a predestinuje je tak buď k vládnutí nebo k poddanství. Elity se rekrutují na základě narozením daných kritérií, přičemž je vertikální mobilita značně omezena. Kategorie panství a rabství určují vztah elit a národa [Masaryk 1992: 460f.]. Zcela ve smyslu Comtově dochází podle Masaryka k přechodu teokracie k demokracii na základě racionalizace systémů vědění a stylu každodenního života, které sebou přinášejí jiné organizační formy společností. V tomto smyslu pojímá Masaryk modernizaci jako proces individualizace, který je charakterizován přibývajícím reflexivitou nebo – přesněji řečeno – přibývajícím reflexí vlastní zodpovědnosti člověka za své jednání. Reformace a osvícenství jsou – viděno historic-

ky – význačnými fázemi tohoto individualizačního procesu. Oba jsou pro Masaryka nositeli onoho kritického ducha, který osvobozuje člověka z tradičních „teokratických“ společenských vztahů. Zatímco osvícenství staví vztah člověka k přírodě a společnosti na vědecko-systematickou, experimentálně-kritickou bázi, která slouží materiálnímu pokroku [Masaryk 1992: 456f.], znamená reformace, vylučující zprostředkující roli kněze, zvnitřnění morální zodpovědnosti jakož i nutnost jejího argumentativního zdůvodnění tváří v tvář pluralitě náboženských vyznání [Masaryk 1992: 450f.]. Reformace tak představuje fázi individualizace, spojenou s procesem narůstající sebedisciplíny a se systematizací každodenního života, zaměřenou na práci na sobě samém i pro ostatní, motivovanou individuálním, vnitřním popudem a ne nátlakem a mocí (tamtéž). Tak jako je pro Webera protestantská etika spojena s duchem kapitalismu, je pro Masaryka spojena s duchem demokracie.⁵ Tento proces individualizace a demokratizace se samozřejmě uskutečňuje také v katolických společnostech – jako např. ve Francii – kde se církev musí opřít o stát, aby obstála ve sporu různých vyznání, a tudíž je jím i ovládána. Z toho pak vzniká tendence k sekularizaci absolutistického státu, proti jehož nadvládě se pak obrací moc osvícenství a argumentace sociálně filozofická, vycházející z přirozeného práva [Masaryk 1992: 474]. Jako diktatura rozumu může ovšem osvícenství vykazovat také autoritářské a násilné rysy. Demokratizace pro Masaryka ale znamená vyloučení násilí jako prostředku řešení konfliktů. Jelikož se demokracie nemůže vzdát osvícenského kritického ducha a vědeckosti, vyžaduje tudíž morální sebedisciplínu občanů, kterou ztělesňuje ideál reformace. Kde se jí nedostává, tam je snaha ji nahradit umělými prostředky, jak ukazují pokusy o vytvoření nového náboženství v revoluční Francii nebo i v samotném myšlení Comtově.

Z imanentní logiky tohoto modernizačního procesu pak vyplývá, že společnost, která je svým vývojem zdola dostatečně diferencovaná a individualizovaná, vyžaduje novou státní formu, která by vyhovovala občanské vyspělosti a schopnosti svých členů k samosprávě tím, že zruší tradiční rozdělení sociálních skupin ve vládnoucí a ovládané. Demokratická forma státu je v tomto smyslu výrazem společenské a individuální etické zralosti. Stát a jeho organizace zde nejsou samoúčelem, nýbrž službami přiměřenými potřebám společnosti a jejích členů. Účel demokratického státu spočívá podle Masaryka v zachování sociální solidarity ve smyslu Durkheimově a nikoli ve stupňování mocenského potenciálu. Samozřejmě má stát též správní funkce, jejichž nosnou kostrou je i pro Masaryka byrokracie. Sama demokracie je fakticky také oligarchií zvolených vůdců, jejichž schopnost vládnout určuje jejich charisma, tj. i jejich demagogické schopnosti [Masaryk 1925: 471, 496f.]. Ale vznik a úspěch demokratizace na tom nezávisí. Společnosti se stávají demokratickými tehdy, když se každodenní způsob života jejich občanů řídí normami, které ve svých důsledcích volají po demokratické formě vlády. Demokracie tedy předpokládá nejenom odpovídající instituce a mocenské techniky, nýbrž i každodenní úsilí ve smyslu jakéhosi „civilního náboženství“ sebedisciplíny a solidarity. Iniciace a udržování této „malé každodenní práce“ je Masarykovi cílem demokratického politika – cílem reálné politiky malých kroků.

⁵) „Es wäre hier“ – poznamenává Masaryk – „besonders M. Weber und seine Erklärung des kapitalistischen Geistes aus der (speziell kalvinistischen) Reformation zu erwähnen. (Vorsichtshalber betone ich ausdrücklich, daß ich das Problem weiter fasse als Weber und auch in der Erklärung auf andere moralische und soziale Kräfte das Gewicht lege)“. [Masaryk 1992, II: 472, pozn. 2]

Ve společnosti, která dosáhla odpovídajícího stupně individualizace, by tedy měla být – podle Masaryka – na základě dosaženého společenského konsensu forma státu demokratickou. V evropských společnostech Masarykovy doby se ovšem nacházejí ještě silné aristokraticko-autoritární mocenské struktury, které tento proces modernizace blokují. Tyto struktury jsou pro Masaryka částečně totožné s těmi, které popisuje i Weber: Jsou to Weberovy aristokratické, vojensko-byrokratické evropské mocenské elity, které Masarykovi ztělesňují absolutistickou teokracii, především v Rakousku, Německu a Rusku. Obzvláště Rakousko je pro Masaryka státním útvarem, ve kterém forma vlády – již nikterak neodpovídající společenskému vývoji – brání vzniku občanských demokratických společností. Kdyby národní společnosti, shromážděné pod rakouskou nadvládou – argumentuje Masaryk – nebyly již dosáhly imanentní schopnosti demokracie, neměly by ani nárok na samostatnou národně-státní existenci. Takto ale je, zvláště v případě Čechů, ale také Poláků a Slovinců, rakouská nadvláda překážkou modernizace, a musí být proto odstraněna [Masaryk 1925: 30].

Postulovaná kritéria schopnosti demokracie vidí Masaryk – přirozeně – splněna především v české společnosti. V ní vzniklo s husitstvím první reformační hnutí již na začátku 15. století, které bylo násilně potlačeno teprve po roce 1620. Habsburská rekatolizace se odehrávala pouze na povrchu a způsobila ve svých důsledcích kritický postoj k církvi, který urychlil sekularizaci religiozity. Po potlačení české šlechty v roce 1621 se stala českou elitou především občanská vzdělanecká elita, která sice profitovala z katolických vzdělávacích institucí a využívala jich k sociálnímu vzestupu, duchovně se ale přikláněla k osvícenství. Na univerzitách získávala sice německé vzdělání, které ovšem přetvářela osvícenským, později herderovským způsobem. Pro střední Evropu relativně časná industrializace českých zemí umožnila nárůst maloměstského elementu jakož i dělnické třídy, čímž – řečeno moderně – česká společnost získala podobu společnosti s nižšími a středními vrstvami, řízené občanskou vzdělaneckou elitou. Tím podle Masaryka vykazuje takový modernizační stupeň a takovou schopnost demokracie, jejichž další vývoj je ohrožen tradičními mocenskými strukturami Rakouska [Masaryk 1969: kap. 15 a 19].

Z této perspektivy vidí Masaryk vznikající krizi na počátku tohoto století jako modernizační konflikt mezi zastánci „starých“ teokratických struktur a silami „nových“ demokracií. Světová válka pro něho tudíž znamená světovou revoluci, která způsobí modernizační a demokratizační přerod. V tomto smyslu nepatří pak pro Masaryka Německo demokratizované v tomto procesu k poraženým, nýbrž k vítězům. Z toho pro něho vyplývá na začátku našeho století následující obraz situace: Masaryk sleduje pozorně pangermanismus a literární produkci jeho rakouských a říšsko-německých reprezentantů. Jejich imperiální plány, např. zmiňovaný pakt Berlín-Bagdád, pro něj znamenají, stejně jako pro Webera, expanzivní úmysly vilémovské elity. Zrovna tak jako později Weber vidí Masaryk neschopnost těchto elit k realistickému zahraničně-politickému sebeomezení v Bismarckově duchu [Masaryk 1925: 30ff.]. Vzhledem k této situaci očekává Masaryk válku a klade si otázku, jaké modernizační následky – a tím i modernizační možnosti – tato válka české společnosti přinese. Rozhovory o očekávaném poválečném vývoji Rakouska, které Masaryk vede během prvních válečných měsíců ve Vídni, mu jasně ukazují, že v případě vítězství nelze počítat s případnou federalizací nebo demokratizací – spíše lze očekávat vývoj opačný [Masaryk 1925: 26]. Proto dospívá k názoru, že pouze porážka Rakouska by mohla umožnit demokratizaci střední Evropy. O vítězství centrálních mocností Masaryk od začátku války silně pochybuje. Jako poslanec musí několikrát interve-

novat, aby české regimenty obdržely nutné zásobování a lékařské zaopatření, a tím získává představu o neúčinnosti rakouského armádního aparátu v kritické situaci [Masaryk 1925: 21 ff.]. Jako reálný politik, opět zcela ve smyslu Webera, přemýšlí Masaryk, odkud by bylo možné rekrutovat mocenské prostředky, jejichž pomocí by se dala realizovat demokratizace české společnosti. V Čechách nevidí vzhledem k válečnému stavu téměř žádné možnosti. Ale v ruských zajateckých táborech jakož i v českých „koloniích“ v zahraničí tuší onen potenciál, na němž by bylo možné založit politickou pozici spojence se statutem válečného účastníka. Proto Masaryk odchází do exilu, organizuje české legie, které zasahují do bojů na všech evropských frontách na straně spojenců, dosahuje dohody o vzniku česko-slovenského státu jakož i uznání jeho zástupců v cizině a jejich účasti na versailleských mírových jednáních.

Tyto Masarykovy politické aktivity, které jej vzhledem ke složení válečnických stran přivádějí na stranu Ruska, ho v žádném případě ani empiricky, ani teoreticky nezaslepují. Na rozdíl od Webera, který ve své spojenecké věrnosti neaplikuje kritický potenciál svého modernizačního konceptu na rakouské poměry – nebo alespoň ne explicitně – nevyjímá Masaryk Rusko z řady „přežitých“ teokracií. Masaryk se nenechává zaslepit panslovanskou ideologií a neváhá zkoumat Rusko optikou svých teoretických poznatků, ba dalo by se dokonce říci, že je zde vidí – stejně jako Weber – zvláště výrazně potvrzeny.⁶ Masaryk, který Rusko a jeho politickou elitu zná z několika delších pobytů (1887, 1888, 1910, 1917), zde vidí ještě výraznější inkompetenci aristokratických elit než v Rakousku. Stavovský princip rekrutování ruské autokracie, na jehož základě jsou důležité posty obsazovány libovolně podle šlechtického rodinného postavení, brání podle Masaryka od samého počátku každé snaze o profesionálně vyškolenou a systematicky působící mocenskou elitu, jak je tomu možno v demokratických systémech, hodnotících podle výkonu a výkon zároveň požadujících. „Aristokrat panuje – demokrat pracuje“: tak charakterizuje Masaryk tento zásadní rozdíl mezi oběma mocenskými strukturami [Masaryk 1992: 462]. Tomu přiměřeně posuzuje Masaryk také možnost demokratizace v ruské společnosti skepticky. Tato neodpovídá v žádném případě těm modernizačním znakům, které Masaryk formuluje.

Historickou specifikou Ruska nevidí Masaryk pouze v jeho pozdní industrializaci, v absenci střední vrstvy atd., nýbrž ji hledá, věrný svému přístupu, v rovině systémů vědění a jejich normativního působení. Těsné propojení trůnu a církve v byzantské tradici, a tím i nedostatečné oddělení světské a duchovní moci („Caesaropapismus“) způsobilo splnutí pravoslavného náboženství s existující autokracií trvající až do 20. století. Podle Masaryka tato skutečnost vede k tomu, že revoluční opozice proti trůnu vždy přichází spolu se sekularizovanou negací pravoslavlí, která ovšem nezpochybňuje pouze pravoslavlí, nýbrž i etické založení společenské solidarity. Proto je tato opozice vždy spojena s etickým nihilismem, který nenabízí žádnou základnu pro občanskou „civil religion“, tzn. pro demokratickou etiku solidarity a odpovídající způsob života [Masaryk 1992: 470 ff.]. Na jedné straně tedy teokratická elita, neschopná řešit sociální problémy, stupňuje společenské napětí, vyvolává tak permanentní revoluční situaci. Na druhé straně by ale ani hypoteticky úspěšná revoluce, provedená občanskou opozicí, nemohla z nedostatku občanské etiky docílit žádné demokratizace, nýbrž by musela k dosažení svých cílů vyu-

⁶) Protiklad teokracie a demokracie vypracoval Masaryk zvláště důkladně v předposlední kapitole spisu *Rusko a Evropa*, ve které předkládá analýzu ruské duchovně a revoluce roku 1905 jakož i jejich následků. Srv. [Masaryk 1992: 461 ff.].

žít starý byrokratický aparát. „Rusové jsou velmi revoluční, ale málo demokratičtí“, shrnuje Masaryk svou diagnózu, zabývající se Ruskem roku 1913 [Masaryk 1992: 479]. V roce 1917 vidí Masaryk – stejně jako Weber – potvrzení své teze v politice provizorní vlády jakož i v politice bolševiků [Masaryk 1925: 185ff].

Masarykův skeptický a strážlivý pohled na postavení Ruska ve světovém konfliktu demokracie a technokracie se nezakládá pouze na jeho teoretické analýze. Také Masarykovy praktické politické kontakty s ruskou diplomacií během války ho přesvědčují o tom, že nelze v tomto konfliktu očekávat od Ruska žádnou pomoc. Masaryk dochází velmi záhy k názoru, že je třeba ruský vojenský potenciál vzhledem k inkompetenci ruského vojenského vedení a správy hodnotit jako velmi nedostačující. „Panslovanské“ plány, se kterými jej obeznámila ruská diplomacie, ho také přesvědčují o tom, že se ruské zájmy koncentrují buď na pravoslavné slovanské národy – tedy na Srbsko a Bulharsko –, nebo na zcela nerealistické plány, týkající se zřízení českého koridoru až k Jadranu, o jejichž neplodnosti je Masaryk přesvědčen [Masaryk 1925: 15ff]. Další potvrzení své teze o strukturní homologii teokratických režimů vidí v legitimistických námitkách ruských generálů vůči své snaze vybudovat v Rusku české legie.

Z těchto důvodů nemůže být, podle Masaryka, Rusko mocností, s jejíž pomocí by bylo možno realizovat jeho plány pro utvoření demokratického českého národního státu. V žádném případě nevidí Masaryk zájmy malých středoevropských států zastoupeny v Německu nebo v Rusku, jak by to odpovídalo Weberově optice. Naopak vychází z toho, že obě tyto „teokratické“ mocnosti vyvíjejí odpor proti demokratizaci, kterému se lze postavit pouze v alianci se západními demokraciemi. Toto spojení by ale nemělo být v žádném případě výlučné. Mělo by umožnit napřed korektní, později též přátelské vztahy k Německu a k Rakousku [Masaryk 1925: 447]. Budoucí Evropa jako výsledek světové revoluce dané první světovou válkou by podle Masaryka neměla být žádnou dvoutřídní společností vítězů a poražených, nýbrž by měla být společenstvím rovnoprávných demokratických národních států.

Srovnáváme-li Weberovy a Masarykovy teoretické koncepty a z nich vyplývající diagnózy, povšimneme si nejprve jejich komplementarity. Modernizační proces závisí jak podle Webera, tak podle Masaryka na účinku náboženských hodnot a z nich vyplývajících norem pro každodenní život. Racionalizační potenciál těchto norem Weber ovšem spojuje s ekonomickou modernizací, Masaryk naproti tomu s modernizací politickou, demokratizační. Viděli jsme ovšem, že i pro Webera znamená politická modernizace společností jejich demokratizaci, i když oba autoři pojmají „demokracii“ velmi rozdílně. Nicméně oba shodně zjišťují, že tradiční aristokratické, vojensko-byrokratické elity v centrální Evropě modernizaci blokují a že nedostatek demokratických elit stojí v cestě zodpovědné, reálné politice a zároveň podporuje expanzivní nacionalistickou politiku zahraniční. Viděli jsme též, že to je právě tato Weberem kritizovaná pangermánská ideologie a její nositelé, které i v očích Masarykových činí demokratizaci Německa nepravděpodobnou. Demokratický politický pracovní styl se tak pro oba vyznačuje profesionální stálostí, systematickostí a strážlivostí, kterým hlasité nacionalistické výpady jenom škodí. Při analýze Ruska oba shodně vidí, že je zde na základě vnitřního společenského napětí nutno očekávat revoluci, že ale vzhledem k tomuto napětí je zde šance demokratizace nepatrná, naproti tomu ale šance nového autoritárně-byrokratického režimu značná.

Na druhé straně nelze přehlédnout rozdíly, dané teoretickými i biografickými postoji obou učenců. Masarykův modernizační a demokratizační koncept se značně odlišuje

od Weberova pojetí parlamentarismu jako racionální, protože efektivní mocenské techniky. Demokracie znamená pro Masaryka nejenom mocenský nebo státní řád, nýbrž hlavně společenskou změnu, humanizaci společnosti na podkladě občanské rovnosti a solidarity, přičemž si Masaryk umí dobře představit její pokračování v „sociálním“ státu [Masaryk 1925: 474ff]. Proto zdůrazňuje nutné zakotvení demokracie v občanské etice, která podtrhuje autonomii subjektu a z ní vyplývající činnou zodpovědnost za ostatní, tak jak to bylo historicky uskutečněno v protestantské tradici. Proto je demokracie pro Masaryka sice proticírkevní a antiteokratická, ale nikoli protináboženská – je nutno v ní věřit a prožívat ji. V tomto smyslu potřebuje demokracie „civilní náboženství“ jako svůj mravní základ. Toho ale nelze dosáhnout – zde je Masaryk zcela sociologem – ani uměle shora dosazenými institucemi, ani to nelze filozoficky normativně předepsat. Etika může existovat pouze v podobě skutečně prožité sociální solidarity, a tím se stává produktem sociálních procesů. Weberův koncept převážně institučně podepřené demokracie vůdců by byl v Masarykových očích příliš materialistický a mechanistický, aby mohl dosáhnout dlouhodobého trvání – což také dokládají dějiny Výmarské republiky. Z Weberova pohledu by byl Masarykův koncept příliš moralistický, příliš generalizující a nedostatečně zakotvený v analýze konkrétních zájmových skupin.

Co nás tedy učí toto srovnání Weberovy a Masarykovy diagnózy? Ukazuje se, že Weber sice problémy Ruska výstižně charakterizoval, ale kupodivu z nich nevyvodil žádné konsekvence ohledně jeho vojenského potenciálu ani ohledně jeho vnitřní stability za první světové války. Situaci východních „západoslovanských“ sousedů – Poláků a Čechů – hodnotil ale, přinejmenším z krátkodobého hlediska, nesprávně. Nechal bez povšimnutí konsekvence, které by mohly vzniknout z nedostatečné demokratizace Rakouska-Uherska pro další jeho trvání, a následkem toho počítal pouze se znovuvytvořením Polska. Ať už Weber se „západními Slovy“ spojoval cokoliv, každopádně si je představoval jako míček ve hře mezi Německem a Ruskem, přičemž ale přehlédl, že by tyto národy mohly hledat východisko v alianci se Západem, který by jim garantoval cestu k demokratické samostatnosti. Tento mylný pohled vznikl pravděpodobně proto, že Weber odmítal připustit porážku centrálních mocností, a tím i rozpad Rakousko-Uherska. V tomto ohledu lze Masarykovu diagnózu považovat za výstižnější. Dalo by se též říci, že se proto ukázala být správnou, protože předvíдалa realizaci důsledků, ke kterým vedly politické tendence, před kterými Weber varoval. Dlouhodobě se potvrdila ale i Weberova teze, že pro osud západních Slovanů bude mít podstatný význam jejich geopolitická poloha mezi Německem a Ruskem jakož i stupeň německé demokratizace. Takto viděno to byla nedostatečná demokratizace německé společnosti, jejímž následkem mohla ruská hegemonie ovládnout na 45 let nejenom západní Slovy, ale i celou oblast malých středoevropských států. A rovněž ve Weberově smyslu, vidíme dnes tyto země směřovat k nyní demokratickému, západoevropsky orientovanému Německu.

Přeložila Věra Šrubařová

ILJA ŠRUBAŘ studoval filozofii, sociologii a historii v Praze a ve Frankfurtu nad Mohanem. Je řádným profesorem sociologie na Univerzitě Erlangen-Norimberk. Zabývá se sociologickou teorií, zvláště pak interpretativní (fenomenologickou) sociologií, teorií jednání a sociologií vědění, dějinami sociologie, sociologií společností střední Evropy a postsocialistickou transformací. Překládal a vydával německy výbor z díla Jana Patočky a je editorem z pozůstalosti vydávaných spisů Alfreda Schütze.

Literatura

- Gerlinghoff, Peter (Hg.) 1966. *Alfred Weber und T. G. Masaryk. Materialien zu einer deutsch-tschechischen Kontroverse über die Gestaltung Mitteleuropas im Zeitalter der Weltkriege*. Berlin: Berliner Arbeitskreis Europäische Sicherheit und Zusammenarbeit, Veröffentlichungen Nr. 9.
- Jowitt, Kenneth 1983. „Soviet Neotraditionalism: The Political Corruption of a Leninist Regime.“ *Soviet Studies* 35: 319-334.
- Masaryk, Thomas 1899. *Philosophische und soziologische Grundlagen des Marxismus. Studien zur sozialen Frage*. Wien: Konegen.
- Masaryk, Thomas G. 1925. *Die Weltrevolution. Erinnerungen und Betrachtungen*. Berlin: Erich Reiss.
- Masaryk, Tomáš G. 1969. *Česká otázka*. (1. vyd. 1895). Praha: Melantrich.
- Masaryk, Thomas G. 1992. *Rußland und Europa. Russische Geistes- und Religionsgeschichte*. Bd. II (erstmal 1913). Frankfurt/M. Wien: Büchergilde Gutenberg.
- Masaryk, Tomáš, G. 1996. *Nová Evropa (Das neue Europa)*, Brno: Doplněk (erstmal 1920)
- Mommsen, W. 1989. *Einleitung zu Weber*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Weber, Max 1980. *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max 1988. *Zur Politik im Weltkrieg. MWG I/15*. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max 1989. *Zur russischen Revolution von 1905, MWG I/10*. Tübingen: Mohr.

Summary

When comparing Weber's and Masaryk's concepts of modernisation, which they employed to analyse the political and social situation in Europe during and after World War I, some features common to both can be observed. For Masaryk, as for Weber, the process of modernisation substantially depends on the rationalisation of everyday lifestyles under the impact of religious attitudes. Weber stresses the economic effects of this process, while Masaryk focuses more on its influence on politics in the sense of democratisation of societies. However, for Weber too democratisation is an inevitable part of modernisation, even if his concept of democracy is different. In their studies of Russian society, both Weber and Masaryk find evidence that ruling aristocratic, militaristic and bureaucratic elites hinder societal modernisation and they extend these findings to their critical assessments of the situation in Germany (Weber) and in Austria (Masaryk). In this sense, they consider parliamentary democracy as a precondition for a modern state as well as for post-war order in Europe. But despite these common points there are also considerable differences in their doctrines. In Weber's perspective democracy represents above all a rational, efficient technique of leadership and domination in a '*Machtstaat*', which contrasts with Masaryk's concept of democratisation of society as a process of growing individual autonomy and civil moral responsibility. From Masaryk's genuinely sociological point of view, a working democracy depends on the maturity of citizens and their societal relationship, which has to be reached through historic development and cannot be established artificially by imposed institutions. Weber's and Masaryk's positions are also clearly separated by their political concern. Even if Weber's geopolitical insight that a democratised Germany is a precondition for protecting the Western Slavonic nations from Russian hegemony shows some plausibility today, he never thought of separating independent Slavonic states from the body of the Habsburg Empire. Masaryk held the conviction that the Austrian monarchy could not reform itself and therefore had to be replaced by democratic states consisting of its various nations. In the medium-range perspective the post-war development followed Masaryk's, not Weber's expectations. In the long run, however, Weber's prognosis that the fate of Western Slavonic nations depended on the state of democracy in Germany was vindicated.

Masarykův zápas s marxismem v teologické perspektivě

JAN MILIČ LOCHMAN*

Basilej, Švýcarsko

Masaryk's Struggle with Marxism in a Theological Perspective

Abstract: Masaryk's criticism of Marxist theory applies *philosophically* to its one-sided materialism and economism, even though he recognised that it represents a positive reaction to the "suicidal subjectivism of German idealism and Romanticism"; it applies above all, to the absolutist tendencies of the Hegelian constructivism which lies behind the Marxist claim to present the definite 'scientific *Weltanschauung*'. *Sociologically*, Masaryk is not convinced by the Marxian concepts of 'class' and 'revolution'. He pleads for 'reformation' in the sense of a sober democratic process of improvement of human affairs. Consequently, Masaryk opposed the devaluation of human rights in Marxist theory and practice, and underlined the positive implications of religious motives as a spiritual foundation for democracy.

Sociologický časopis, 1998, Vol. 34 (No. 4: 427-436)

Tato studie má svůj původ v podnětech a zkušenostech ze semináře, který jsem ve spolupráci s politologem *Arnoldem Künzli* vedl v zimním semestru 1974/75 na univerzitě v Basileji. Početná skupina teologů, filozofů, sociologů a historiků se v něm zabývala vznikem, průběhem, ztroskotáním a provizorními výsledky dialogu mezi skupinami českých křesťanů a marxistů v šedesátých letech. Aby bylo možno tento bohužel krátkodobý, násilně potlačený jev v západoevropském prostředí lépe pochopit, byla první část semináře věnována pozadí české dialogické tradice, tak jak ji představoval především *T. G. Masaryk*.

V popředí zájmu studentů i docentů stanula Masarykova *Otázka sociální*, přístupná i ve své německé verzi. Ukázalo se, že i v evropském kontextu má toto Masarykovo dílo značnou aktualitu. Masaryk byl prvním akademickým filozofem evropského formátu, který se pokusil o celkový kritický rozbor „základů marxismu filosofických a sociologických“ (jak zní český podtitul a německý titul knihy). Jeho kritika je diferencovaná, leckdy svérázná, živá. Jak právě můj politologický partner Künzli (autor obsáhlé psychografie o Karlu Marxovi) vždy znovu zdůrazňoval, je Masarykovo dílo v řadě svých postřehů právě v souvislosti s tehdy bouřlivými diskusemi o možnostech či nemožnostech marxistického myšlení i po desíteletích až nečekaně relevantní. Mám zato, že to platí také a právě i v teologické perspektivě podnes.

„Sociální otázka – tot' veliký fakt vši té bídy hospodářské a společenské vůbec, bídy hmotné a mravní, kterou všichni a stále máme před očima, at' se díváme na přepych boháčů nebo nouzi proletářů, at' pozorujeme život v městě nebo na venkově, na ulici nebo v domácnosti. Sociální otázka – to dnes znamená neklid a nespokojenost, touhu a strach, naději a zoufání tisíců a miliónů... Dnes sociální otázka konkrétně a prakticky je otázkou

*) Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Prof. Dr. Jan Milič Lochman, D.D., Birmanngasse 14, 4055 Basel, Switzerland.

socialismu; v poměrech našich pak socialismus je hlavně marxismem... Socialismus je dnes *crux* našeho vědění, vědomí a svědomí.“ [Masaryk 1946, I: 3f]

Těmito důraznými větami otevírá Masaryk českou *Otázku sociální*. Pozice, ze které píše, je tu jasně naznačena. Ke slovu se hlásí myslitel, který je do hloubi bytosti zasažen naléhavostí svého tématu: *otázkou sociální*. Dvoji akcent je přitom příznačný: Masaryk pojímá sociální problém velmi široce. Není ideolog, který už předem ví, kde problém vězí, a který ve směru svého vědění stylizuje skutečnost. Otázka sociální, to je reálná bída člověka, a to bída mnohostranná, duchovní a hmotná, individuální a kolektivní. Masarykův zájem nepatří doktríně, nýbrž konkrétnímu člověku. Avšak žádné falešné alternativy: Masarykův konkrétní přístup není pseudokonkrétní. Reálná lidská bída – a to je jeho další akcent – není jen individuální, nýbrž pospolitá, netýká se jen náhodných jednotlivostí, nýbrž společného, ano, společenského osudu moderního člověka. Proto padá u Masaryka ve spojitosti se sociální otázkou vzápětí heslo socialismus a spolu s ním hned v dalším sledu, „v poměrech našich“, marxismus.

Je dobře podržet v našich dalších úvahách v paměti tuto „logiku“ (anebo pojem, který Masaryk sám ovšem nemiloval, tuto „dialektiku“) Masarykova přístupu, chceme-li být jeho zápasu s marxismem právi. Masaryk povede tento zápas na náročné filozofické úrovni. Jeho kniha nezapře svůj akademický původ. Avšak její motiv a její cíl není naprosto jen akademický ve smyslu samoučelného střetání idejí, nýbrž je v nejlepším slova smyslu sociální: jde o zápas o nápravu věcí lidských. Masaryk se nestřetává s marxismem *a priori* „z vnějšku“ – postoj, který kritizuje u dogmatických marxistů – nýbrž bere socialismus, ano, bere marxismus za slovo a zkoumá, zda plní to, co slibuje, měří jej jeho vlastním programem, a odtud formuluje své nejostřejší otázky: je marxismus vskutku práv otázky sociální? Toto je, pokud rozumím, ústřední Masarykova otázka. V jejím duchu ohledává „základy marxismu filozofické a sociologické“. Jakým směrem se přitom bere? Naznačme, ve výběru a zlomkovitě, některé z jeho rozhodujících kroků.

Profesor filozofie začíná pokusem o postižení *filozofické geneze* Marxova myšlení. Dvě známé postavy se přitom biograficky i systematicky rychle prokazují jako rozhodující: idealista Hegel a materialista Feuerbach. Vliv obou hodnotí Masaryk převážně negativně. U Hegela je mu cizí nejen jeho idealistický systém, nýbrž především jeho dialektika. Je mu nepřijatelná nejen z důvodů logických (svým narušením klasického „zákonu sporu“), nýbrž především metafyzických a mravních: při tomto přístupu „přestávají všechna absolutní řešení a věčné pravdy“ [Ibid.: 63].

Proti hegelovské dynamice straní Masaryk spíše statickým prvkům v jsoucnu; plátónská tradice mu zůstane provždy bližší než moderní evolucionismus a historismus (tj. zabsolutnění dějin). To je kritika dosti konvenční. Avšak pozoruhodná a závažná se stává podle mého soudu tam, kde Masaryk ukazuje na filozofický problém, který propuká specificky tam, kde Marx „postaví Hegela z hlavy na nohy“ a převede dialektiku z idealistického kontextu do materialistického, tj. prohlásí dialektiku za základní zákonitosti nikoli ducha, nýbrž materiálního procesu. Tento „převrat“ byl marxisty vždycky oslavován jako vítězství vědy a rozumu (jak Leninovo slovo o „postavení Hegela na nohy“ sugestivně naznačuje). Masaryk ukazuje, jak právě přesun dialektiky z hegelovské oblasti Ducha do marxovské sféry matérie filozofický problém dialektiky neřeší, nýbrž spíše prohlubuje: „Dialektika materialistická je *contradictio in adiecto*“ [Ibid.: 66] – totiž projekce pohybu myšlení do oblasti přírody.

Masarykova kritika hegelovských elementů v marxismu však míří ještě hloub: ne jen ve svém dialektickém provedení, nýbrž ve svém základním předpokladu je mu Hegelova filozofie dějin cizí: v identifikaci dějin s objektivním, ano, absolutním zákonem ducha. A i v tomto směru materialistická verze hegelianismu problém teoreticky i prakticky jen vyostřuje: protože dialektika jakožto univerzální ontologický zákon nyní určuje nejen oblast ducha, dějin, nýbrž také a především procesy ekonomické a přírodní, vystupuje dialektický materialismus s nárokem vědy. Nemá dost na tom být filozofickou teorií, nýbrž pokládá se brzy za univerzální klíč k postižení veškeré skutečnosti. Marxismus je potom víc než filozofie a ideologie, je v posledu „učením všech učením a uměním všech umění“, jedinou skutečnou vědou o přírodě i společnosti. Každá úchyłka od jeho základů je *eo ipso* blud a pavěda. Důsledky tohoto vpravdě totalitního nároku pro vědu a život v údobí stalinismu – a nejen v něm – jsou dnes namnoze známy, ne tak však jeho filozofické kořeny. Je známkou Masarykovy jasnozřivosti, že na tuto povážlivou stránku hegelovského dědictví v marxismu důrazně upozorňoval.

Avšak i Feuerbachovo dědictví v marxismu, především jeho materialismus a ateismus, posuzuje Masaryk převážně kriticky: proti „sebevražednému subjektivismu“ německého idealismu a romantismu je Feuerbach a Marx „reakcí blahodárnou“ [Ibid.: 117]. Avšak jde o upřílišněnou a v posledu nekritickou reakci. Dábla subjektivismu vyháněl Marx v navázání na Feuerbacha jen ještě důrazněji – Belzebubem objektivismu. Masaryk myslí na materialismus Marxův a Engelsův a nazývá jej „*caput mortuum*“ marxismu [Ibid.: 121]. Pojímá jej – podle mého soudu poněkud jednostranně – ve smyslu tuhého pozitivismu. Co mu vytýká?

Masaryk rozlišuje různé aspekty marxistického materialismu. „Materialism metafyzický a psychologický odmítám... naprosto, ale materialismu historického tak naprosto neodmítám. Jsou v něm některé prvky docela správné a oprávněné“ [Ibid.: 125]. To platí nepochybně o základním postřehu Marxově, že totiž ekonomické podmínky mají obrovský vliv na utváření lidského života. Soustředění k otázce chleba, hlavně pak spravedlivějšího uspořádání lidské ekonomiky, je zcela legitimní „materialismus“. Avšak i tato silná stránka marxismu jeví ve svém konkrétním provedení povážlivé slabiny. Narážíme na ně hned v základních marxistických tezích o vztahu mezi ekonomickou a kulturní stránkou lidského života. Je to poměr kauzální? Marx a Engels kolísají v odpovědi na tuto otázku, jak Masaryk řadou citátů z různých stadií jejich vývoje dokládá. Vcelku však převládá sklon k monokauzálnímu výkladu „světa člověka“ z jeho ekonomických podmínek. Známé kategorie „základny“ a „nadstavby“ ukazují tímto směrem, i když se později Engels snažil o diferencovanější, dialektičtější pojetí.

Tomuto ekonomismu marxistické teorie Masaryk se vši energií odpírá. Není prostě práva mnohostrannosti lidského světa a hlavně aktivní a osobité roli duchovních a kulturních hodnot člověka. Ty nejsou nikdy prostým „odrazem“ ekonomických podmínek: je to primitivní noetika a primitivní psychologie. „Výkladem ekonomickým se zastírá plnost a obsahové bohatství dějinných událostí a života sociálního vůbec. Zvláště to platí o náboženství: jistě že v církevních dějinách hrály ekonomické zájmy svou nepodcenitelnou roli.“ Ale vykládá-li marxista například reformaci přímočaře z ekonomických podmínek, pak „trpí prostě historickým daltonismem, nevidí-li, jak Marx to veliké a obsažné kulturní hnutí celého křesťanstva redukuje na praobyčejnou historii kšeftovní“ [Ibid.: 194]. Naproti tomu zdůrazňuje Masaryk, že „vývoj náboženství vývojem hospodaření vysvětlit nelze“ [Ibid.: 201]. Vůbec platí: „Kategorie ethické, esthetické a vědecké jsou neméně reálné než chléb a voda“ [Ibid.: 189]. Ekonomistická tendence historického materialismu

vede v teorii i v praxi k nivelizaci, k redukcionismu při výkladu a organizaci věcí lidských.

Jak hegelovský idealismus, tak feuerbachovský materialismus jsou Masarykovi – o sobě, i v příslušných marxovských variacích – filozoficky problematické. Svým způsobem nejpodstatnější je však jejich kombinace, tak jak ji u Marxe konstatuje a analyzuje. V tomto rozboru i soudu jde Masaryk osobitými cestami. Poukazuje především na typické dvojznačnosti Marxovy filozofie dějin. „Marx, utíká se z pantheismu k materialismu, zůstal, přes všechnu touhu po pozitivismu, hegelovským absolutistou, hegelovským dogmatikem“ [Ibid.: 176]. „Touhou po pozitivismu“ myslí Masaryk Marxův oprávněný příklon ke světu dějin, jakožto ke světu ekonomických podmínek a sil, a zvláště touhu po vědeckém poznání těchto skutečností; proti idealismu, vykládajícímu svět prostě z „idejí“, byl v tom krok k realismu. Avšak tento krok k realismu je zmařen Marxovým materialismem jakožto „vědeckým světovým názorem“. Materialistický výklad světa je – jakožto systém filozofické víry – *eo ipso* ideologií, tj. předpojatým soudem o povaze skutečnosti. „Ideologií není jen nevidět hmoty, kde je, nýbrž vidět ji také, kde jí není“ [Ibid.].

Podle mého soudu postihuje Masaryk v tomto směru skutečně jeden ze zvlášť sporných bodů marxistického myšlení a předjímá jím otázky, jež se dnes ocitají v popředí pozornosti. „Půl století před frankfurtskou školou trefil jádro marxovské problematiky: nárok, že lze metodami exaktních věd, a to znamená právě pozitivisticky, legitimovat biblickými dějinami spásy inspirovanou a Hegelem zprostředkovanou spekulaci a metafyziku dějin“ (A. Künzli). Zde je *crux* marxistické teorie.

V posavadním výkladu jsme se obírali Masarykovým rozбором základních filozofických problémů marxismu. Nemenší pozornost věnuje autor *Otázky sociální* však: „základům marxismu *sociologickým*“. Zvláště na dva komplexy bych chtěl stručně upozornit: na problematiku třídního boje a strategie sociální změny.

„Dějiny všech posavadních společností jsou dějinami třídních bojů“: tato vstupní teze *Komunistického manifestu* je Masarykovi zcela nepřijatelná. Má námitky proti oběma akcentům ve slovech „*třídní boj*“. Tak už motiv *boje* je v marxistické filozofii dějin – a potom v marxistické politické praxi – přeceněn. Masaryk neodmítá myšlenku boje naprosto, ale diferencuje: „Neříkám, že není boje, a neříkám, že není boje třídního. Ale tvrdím, že vedle boje upravují, utvářejí organizaci společnosti také prostředky smírné“ [Ibid.: 238]. Dogmatické zabsolutnění myšlenky boje – důsledek ideologického zabsolutnění „zákona dialektiky“ – vede tedy *a priori* k podcenění konstruktivních možností v politických zápasech – a odtud k neblahé stylizaci politické i lidské skutečnosti, jak později teorie i praxe „zostřeného třídního boje“ drasticky prokázala.

Ostatně ani Marxův pojem *třídy* Masaryka neuspokojuje. Argumentuje jako sociolog. Pochopitelně, že se lidská společnost skládá z rozmanitých tříd a skupin. Marx tedy navazuje na nepopíratelnou realitu. Ale tak jako v případě boje ideologicky stylizuje skutečnost v dogmatický obraz dvou proti sobě vyhraněných tříd. To platí zvláště o třídě proletariátu. Masaryk ukazuje, jak je Marxův obraz této třídy ideologicky konstruován. Interpretuje proslulý Marxův spis *Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva*. Třída „radikálních řetězů“, zbídačelá masa vyděděnců kapitalistické společnosti, je tu právě ve svém nezadržitelně pokračujícím zbídačení předpokladem revoluce. Masaryk komentuje: Toto je hegelovské schéma. „Heglova negace negace pracuje plnou parou. Marx si konstruuje proletariát, třebaže si musí říci, že v Německu průmyslový vývoj ještě proletariát nevy-

tvořil“ [Masaryk 1946, II: 276]. Rozumějte dobře: Masaryk nejde akademicky necitelně kolem nepopiratelné bídy průmyslového proletariátu své doby. Vidí ji velmi živě a sympatizuje se sociálním hnutím. Co však odmítá, je marxistická verze této situace, hegelovské – apokalyptické motivy v pozadí Marxovy interpretace dějin. Tato verze redukuje nepřístojně složitost společenských podmínek, a také mnohostrannost lidské bídy. Převedením veškeré problematiky na schéma třídní není práva reálné roli osobitých motivů v historické, kulturní, náboženské i politické situaci jednotlivých národů. V praktické politice nese tento postoj s sebou sklon podceňovat reálné možnosti mnohostranné a dílčí reformy, evoluční cestu proměny společnosti.

Zde jsme u dalšího, pro Masaryka nad jiné významného tématu v jeho dialogu s marxismem: *strategie sociální změny*. Masaryk nadepisuje své úvahy o tomto problému otázkou „Revoluce či reformace?“. Jeho odpověď je jednoznačná: Masaryk optuje pro *reformaci*. Nevede si přitom doktrinářsky. Nezavrhuje revoluci abstraktním a všeobecným soudem. Jsou revoluce zřejmě oprávněné. Právo na revoluci je např. v americké deklaraci nezávislosti nebezodůvodně pojato jako „právo přirozené“. Proto Masaryk neváhal svou zprávu o svém protihabsburském odboji nazvat *Světová revoluce*. Proti čemu se však rozhodně staví, je každý pokus, revoluci „normalizovat“, tj. povýšit ji na běžný, více méně nutný nástroj politického života. Právě to se děje v klasickém marxistickém myšlení. Zde nasazuje jeho kritika.

Je konkrétně sociologická a zásadně etická.

Sociologická: Masaryk popírá, že by se v podmínkách moderní společnosti mohly základní sociální otázky vyřešit jednorázovým a radikálním zvratem. Postupná reforma může být v praxi velmi svízelná – Masaryk tu nemá jako praktický politik žádné iluze – není však iluzorní. Nástroje moderní demokracie – třeba všeobecné hlasovací právo, o něž Masaryk úspěšně bojoval – skýtají nesporné možnosti pokroku. Jde o to jich pracovitě a energicky využít. Pohrdat jimi a propagovat místo toho totální zvrat je známkou politické nezralosti. „Revoluce je dnes šosáctví“ [Ibid.: 306].

A je tu zásadní etický problém, který varuje před jakýmkoli koketováním s revolucí. „Revoluce znamená zpravidla zabíjet“ [Ibid.: 302]. Proti tomu se bouří zásadní etické přesvědčení: „Musíme zavrhnout všeliké násilí a důsledně – sice se nad násilí nedostaneme. Bránit, hájit se můžeme, máme, musíme. V krajním případě i železem. Ale přitom se musíme vystříhat násilí aktivního nového“ [Ibid.]. Závěr je tedy jasný: „Reformaci, ne revoluci! Bez skutečné nápravy srdce a hlavy, bez nápravy myšlení a mravů můžeme revoluci odstranit d'ábla, ale belzebuba posadíme na jeho místo“ [Ibid.: 306n].

Co však rozumí Masaryk konkrétněji „reformací“? Nasazuje u historického pojmu reformace: hnutí české a světové reformace 15. a 16. století. Vysoce je hodnotí. Jak ve filozofii českých dějin, tak i v politické historii evropského člověka má pro Masaryka reformace klíčové a posud platné poslání. To se ukazuje právě také v souvislosti s otázkou po strategii sociální změny. Není náhodou, že kult revoluce propuká zpravidla v zemích, které nebyly dostatečně dotčeny reformací. Je odpovědí na prostředí absolutistické autority, jak ji v dějinách Evropy nábožensky reprezentovala východní ortodoxie a římské katolictví. Reformace podala příklad jiné náboženské a potom občanské možnosti: možnosti participace všeho „lidu Božího“, a to výslovně a závazně: ve směru nápravy věcí lidských.

Na tento „odkaz reformace“ navazuje Masaryk i ve své politické vizi. V dialogu s marxismem ji nerozvíjí systematicky, a to je jistá slabina jeho díla. Základní směr však

příležitostně naznačuje. V kontrastu k marxistické revoluční tezi staví stále znovu program trpělivé, energické, cílevědomé *práce*. „Práce, práce skutečná, je práce malá, drobná, všední. Drobná práce je skutečně praktická, skutečná práce života – tak zvané veliké činy, činy heroické, také hrdinství revoluce jsou větší ve fantasii než ve skutečnosti. Utopism se překonává prací drobnou. Prací se také překonává revolucionism... Člověka skutečně moderního a pokrokového poznáš podle pracovitosti. Člověk skutečně moderní – toť pracovník. Dělník“ [Ibid.: 304n].

Většině dnešních čtenářů bude tento Masarykův kult práce „malé, drobné, všední“ připadat možná až příliš skromný, neurčitý a jako alternativa „k bronzové skále moci Marxovy“ přímo bezpomocný. Zažil jsem takové hlasy na masarykovském semináři. Jsou pochopitelné a míří směrem, kde lze skutečně klást kritické otázky na Masarykovu adresu. Dříve než tak učiníme, je radno varovat před možným nedorozuměním: Masarykovo vyznání víry v práci není apolitický pragmatismus, a už dokonce ne projev spokojenosti se společenským *status quo* – tedy postoj maloměšťácké rezignace. Právě v bezprostřední souvislosti úvah o práci se Masaryk ukazuje jako radikální kritik své společnosti: „Posud je společnost budována spíš na smrti než na životě. Neumíme ještě žít. Žít plně, pozitivně. Život vlastní udržujeme příliš často smrtí“ [Ibid.: 304]. To je prudká obžaloba „systému“, také a právě „kapitalistického systému“. Avšak právě tu se klade otázka: jak vyjít z tohoto babylonského zajetí? Masaryk odpovídá: revolucionářské „ryc nebo nic“ pranic nepomůže – to je něco pro lidi nemyslicí, rozčilené. Avšak – a ani tento důraz Masarykův nesmíme přeslechnout – ani druhý extrém: přízemní prostřednost. Masaryk ilustruje obojí nebezpečí z českých dějin: „Naše historie je toho veliký, ale smutný příklad: hned Žižkou – hned Komenským (či spíše Chelčickým?). A pak potom vystupují Rokycanové, modlíci se: Dejž nám, milý Bože, v prostředek uhoditi! Hrozná modlitba a naše kletba. To je hrozné tak zvané prostředí zlaté“ [Ibid.: 305].

V této souvislosti staví Masaryk svůj program práce. A tu je zřejmé: ani avanturismus, ani zápečnictví. Osobní a politická práce dospělých občanů k nápravě věcí lidských. O to šlo Masarykovi v jeho teorii a praxi. O to mu šlo v posledu i v jeho dialogu s marxismem.

V čem je aktualita Masarykova zápasu s marxismem? V jakém směru lze hovořit o platnosti jeho příkladu na tomto poli? Může mít studium jeho díla pro nás dnes jiný smysl než jen historický?

Na otázky, zvláště na tu poslední, nemám paušální odpovědi. Dlouhá řada let od vydání jeho díla znemožňuje prostou „receptí“ a generální aplikaci jeho kritiky marxismu. Masaryk psal ve své době „z první ruky“, kdy nebylo ještě bohaté sekundární marxovské literatury, kdy chyběla znalost významných dokumentů Marxova filozofického vývoje: myslím zvláště na „mladého Marxe“ pařížských rukopisů. Odtud by bylo možno některé akcenty Masarykovy analýzy korigovat. Myslím zvláště na Masarykův sklon interpretovat Marxův materialismus převážně ve smyslu objektivismu a pozitivismu. Na druhé straně je ta dlouhá řada vyplněna teoretickými i praktickými „zkušenostmi s marxismem“, jež Masaryk samozřejmě neměl. Z obou důvodů jest tedy nutno Masarykovu knihu chápat zprvu historicky. Avšak jak živý – řekl bych: typicky masarykovsky živý – je tento dokument. A jak mnohé z jeho postřehů a důrazů se ukázaly – právě ve smyslu oněch „zkušeností s marxismem“ – jako nečekaně jasnoživé a tedy aktuální. V tomto smyslu – také právě po zkušenostech z masarykovského semináře – neváhám hovořit

v souvislosti s otázkami po vztahu křesťanství, demokracie a marxismu o platném „Masarykově příkladu“. Pokusím se jej načrtnout ve čtyřech bodech.

1. Vidím v Masarykovi, už *formálně*, příklad demokraticky a křesťansky orientované odpovědi na výzvu marxismu, příklad vpravdě *dialogické existence*. Masaryk byl celým svým zaměřením „sokratovský filozof“, teoretik a praktik dialogického vyrovnávání se s mysliteli minulosti i se svými současníky. Miloval „rozhovory“, nikoli „monology“. To osvědčil právě i ve vztahu k marxismu. Už to, že tento rozhovor – v době, kdy pro akademické filozofy byl sotva na obzoru – vůbec podnikl, je svědectvím o jeho postihu centrálních problémů doby. A způsob, jakým tak učinil, zasluhuje uznání. Masaryk se střetává s marxismem v souvislosti „otázky sociální“: „Nepreparuje“ jej ke svým akademickým účelům. Staví se mu tam, kde je jeho síla: sdílí jeho intenci přestavby společnosti, naslouchá jeho programu. V tom všem však právě z tohoto hlediska klade velmi soustředěně své otázky na adresu Marxova programu této přestavby, formuluje námitky, vyjadřuje pochyby. Jeho soudy jsou ostré, bilance negativní, avšak diferencovaná, a v „zájmu věci“. Vždy znovu varuje před anatematizováním: „Socialism má nevysychající pramen v zřejmých nedokonalostech a nemravnostech mnohých společenských zřízení (...) věčná kritika názorů marxistických tohoto pramene nezastaví (...) Varoval bych odpůrce socialismu, aby z krise v marxismu nečerpali naděje pro strany své“ [Ibid.: 356].

V odstupu desetiletí, jež uplynula od doby, kdy tyto řádky byly napsány, máme své „zkušenosti s marxismem“. Nabyli jich ostatně i Masaryk. Jeho nabídka k dialogu byla více méně přehlížena, nebo přímo odmítnuta. Zvláště tam, kde se marxismus stal ideologií státní moci, byl Masaryk přímo anatematizován. Dokonce i filozof takové budoucnosti a takového formátu jako Karel Kosík mohl 1954 napsat: „V českém dělnickém hnutí plnil masarykismus funkci ideologického pramene kontrarevolučního oportunismu a revisionismu. Že masarykismus po roce 1918 skončil jako ideologie imperialistických agentů, může překvapit jen toho, kdo neprohlédl jeho podstatu“ [Cit. in Lobkowitz 1961: 218]. To není dialog, to je anatéma. Tedy žádná iluze. A přece: Masaryk sám ukazuje jiným směrem. Odplácet na doktrinářství doktrinářstvím nemůže být odpovědí demokrata a křesťana.

2. Příkladný je Masaryk i *obsahovým těžištěm* své pozice v dialogu s marxismem: svým permanentním důrazem na *konkrétní lidství*. Masaryk je, jak se všeobecně říká, „filozof humanity“. Tak rozuměl sám sobě. Idea komunity je mu klíčovým pojmem ne jen filozofie českých dějin, nýbrž i mnohotvárným programem vlastního života a díla vůbec. Tak mu rozumějí i autoři masarykovské literatury: Holand'an A. van den Beld, jehož monografie nese typický název *Humanity* [1975], ale třeba i poslední monografie o něm v Československu, Machovcova [1968]: jí je – až jednostranně – Masaryk exponentem „filozofie člověka“. Lidství, které se beze zbytku nevejde do žádného ideologického systému, člověk ve svém osobitém osudu, jeho bytostný zájem, být svéprávným subjektem svých vlastních, svých národních, svých společenských dějin: jemu patří ústřední Masarykův zájem.

Právě Masarykovo vyrovnávání se s marxismem odhaluje přesvědčivě tento centrální zájem Masarykův. Naznačil jsem výše základní body, ústřední „fronty“, ve kterých se Masaryk s Marxem kriticky střetává. Jsou rozmanité, mají však podle mého soudu všechny jeden *cantus firmus*: Masaryk protestuje proti marxismu všude tam, kde má dojem, že tato ideologie stylizuje, redukuje, a v tomto smyslu ohrožuje konkrétní lidství člověka. To platí o jednostrannostech Marxova materialismu, ekonomismu, teorii třídního

boje a revoluce – a ovšem především o „hegelovském konstruktivismu“ v pozadí marxistického světového („vědeckého“) názoru. Tu všude cítí Masaryk tendenci k dogmatickému zploštění neredukovatelné a mnohostranné reality lidského života.

Proti této tendenci v marxismu se Masaryk vytrvale staví. A proti jejím konkrétním důsledkům. K tomu patří např. Marxovo podceňování lidských práv – v jejich teorii (viděl v jejich deklaracích jen polovičatost a pokrytectví), a v průběhu doby také stále více v praxi. Masaryk se staví důrazně na obranu lidských práv. Říká se vším důrazem: „Marx a Engels nedocenili ani politické proklamace práv člověčských, neviděli, že humanitní ideál přechází zákonodárnou kodifikací z říše myšlenek a tužeb v praxi politickou a sociální“ [Masaryk 1946, II: 229]. Konkrétní lidství potřebuje právní ochrany.

Člověk je tedy Masarykovi „mírou všech věcí“, také mírou marxismu. Zde vidím jeden z nejzávažnějších bodů jeho dialogu s marxismem. Marx kdysi formuloval: „Člověk – to je svět člověka.“ Lidská podstata je „souborem společenských poměrů“. Těmito tezemi zahájil novou éru antropologického studia: otázka člověka se neklade izolovaně a abstraktně, nýbrž vždycky též jako otázka po společenských poměrech. To jsou důrazy, které mají svou nespornou platnost. Marxistické myšlení je v tomto směru platným korektivem všeho filozofického i teologického idealismu. A přece: z Masarykova hlediska zaznívá na adresu tohoto zaměření Marxovy antropologie kritická otázka: Je člověk opravdu jen „svět člověka“? Lze lidství člověka v jeho podstatě vysvětlit ze „souboru společenských podmínek“? Neztrácí či neoslabuje se při tomto pojetí cosi nezadatelného: totiž porozumění pro nepřevoditelné, nezadatelné a neopakovatelné lidství? Otázka, jejíž platnost trvá podnes: klasické téma křesťansko-marxistického dialogu.

3. Avšak otázku lze – v rámci téhož dialogu – nyní obrátit: nepřichází v tomto Masarykově humanitním důrazu – v klasickém důrazu křesťanského humanismu – naopak zkrátka onen u Marxe tak silně zdůrazněný moment objektivních, materiálních podmínek, otázka ekonomických a sociálních *struktur*? Vzal Masaryk Marxe v tomto důrazu dostatečně vážně? Pochyby jsou tu na místě. V rámci našeho semináře je můj politologický partner – při vši příkladné otevřenosti pro Masaryka – stále znova vyjadřoval a já nemohl než mu v mnohém směru dát za pravdu. V Masarykově pojetí humanity zůstává otázka společenské struktury a jejího významu pro konkrétní lidskou situaci vcelku nedoceněna. Jeho sympatický důraz na pracovitost a lásku dostává odtud nádech „sentimentality“. Tu lze Masaryka korigovat.

A přece: Masaryk může být jednostranný, není však v žádném případě slepý pro tyto otázky „objektivní humanity“. Citát o lidských právech to již významným způsobem naznačil: právní struktura je pro konkrétní utváření lidství svrchovaně důležitá. A ne jen právní: i sociální. Hned první z Masaryka citované věty ukázaly: Masaryk se ptá po podmínkách společenské situace lidských mas. Jeho evangelium práce a lásky není prostým moralismem: jde o práci politickou a o lásku společenskou, jde o „křesťanství svalové“ [Ibid.: 231]. O lásku demokratickou.

Tím je nadhozeno další klíčové slovo v Masarykově střetání s marxismem: *demokracie*. V něm je významné upřesnění Masarykovy humanitní pozice: Masaryk klade otázku po konkrétním lidství nikoli jako idealistický subjektivist, nýbrž jako realistický demokrat. V jeho důrazu na nezadatelné lidství, v jeho důrazu na pracovitou lásku, nejde o zájmy a ctnosti maloměšťáka („bourgeois“), nýbrž svéprávného občana („citoyen“). Jeho humanita je humanita radikálního demokrata, nekrouží kolem sebe, nýbrž obrací se navenek, míří k spoluobčanům, je politicky angažovaná a sociálně rozevřená. Ještě ve

Světové revoluci napiše: „Pokládám demokracii důsledně a správně prováděnou, demokracii nejen politickou, nýbrž i hospodářskou a sociální, za společenský stav, přiměřený naší době i dosti dlouhé budoucnosti...“ [Masaryk 1938: 200]. Tato rozevřená demokracie vede Masaryka do blízkosti socialistického hnutí – ale vždy podmíněně pojetého: demokratického. Demokratizace společnosti, reálná participace občanů na správě politických věcí, je mu společenským kritériem každého společenského řádu, kapitalistického či socialistického. Dogmatický kapitalismus stejně jako dogmatický (marxistický) socialismus a komunismus jsou mu pod tímto kritériem nepřijatelné.

4. V našich posavadních úvahách o marxismu, demokracii a křesťanství hrál *křesťanský motiv* v Masarykově myšlení zatím jen značně zdrženlivou roli. *Last but not least* musí však být tematizován: jak Masarykovo pojetí humanity, tak jeho program demokracie jsou bez křesťanského zakotvení nemyslitelné. To neplatí jen v obecném smyslu o mysliteli, pro něhož „otázka česká byla otázkou náboženskou“ a který po celý život hledal odpověď na otázku po vztahu moderního člověka a náboženství (o jeho cudné, leč intenzivní zbožnosti osobní ani nemluvě), to platí i o jeho dialogu s marxismem.

Kritické výhrady proti marxismu mají u Masaryka svou stránku náboženskou. Formuluje je nejen tam, kde se kriticky obírá Marxovou kritikou náboženství, nýbrž ještě významněji tam, kde protestuje proti nivelizaci lidství v materialistických a ekonomických základech marxismu. Škrtnutí Boha, jež Marx a Engels podnikli, není pro Masaryka jen vcelku nezávažná kosmetická úprava na našem obrazu světa. Je to radikální ohrožení všeho skutečného smyslu v osobním i společenském životě. „Marx a Engels postavili na místo Boha hmotu a oddali se slepé náhodě... V slepém nicotném světě není místa, není času pro radost a pro lásku. Když umíral Kristus, vypravuje evangelista, stala se tma po vší zemi, a zatmělo se slunce – také vnitro člověka se zatemní, ať už v něm umřel Bůh, anebo ať ho sám zabil. A hegelovská levice usmrtila Boha. I nastala tma, a slunce se zatemňovalo. Člověk odstranivší Boha zasedá sám na jeho trůně“ [Masaryk 1946, II: 316].

Působivá rétorika. Náboženská propaganda? Kdo zná jen trochu Masaryka, ví, že toto u něho nepřipadá v úvahu. Jeho vztah k organizovanému náboženství byl dosti kritický a skeptický. Avšak v politickém a humanitním kontextu – tváří v tvář marxisticko-ateistické verzi této problematiky – se Masarykovi klade otázka náboženská, a to centrálně a nepominutelně. Dvojímu nebezpečí platí. „Dvojčatům“, se kterými se Masaryk po celý život potýkal: titanismu a nihilismu. *Titanismu*, jemuž se usnadňuje cesta tam, kde se škrtá Bůh: konec (či dokonce zákaz) bohoslužby může být počátkem „kultu osobnosti“. *Nihilismu*, jemuž se ve světě křesťanské civilizace uprazdňuje tam, kde se ztrácí víze kristovské lásky. V obou případech se humanita připravuje v manipulovatelný objekt. Tu trpí lidství, tu trpí demokracie. V marxismu jsou prvky, které tento proces podporují – ke škodě demokracie, ke škodě lidskosti.

Proti tomu pozvedá Masaryk svůj hlas: „Mé pak je přesvědčení, že nemůže být zcela správného ideálu humanitního, nemůže být správného socialismu bez základu náboženského – člověk člověkoví dovede být ideálem jen *sub specie aeternitatis*“ [Ibid.: 230].

JAN MILIČ LOCHMAN studoval na vysokých školách v Praze, St. Andrews (Skotsko) a v Basileji. Profesor teologie a filozofie na Komenského evangelické fakultě bohoslovecké v Praze (1950-1968), na Union Theological Seminary (Columbia University) v New Yorku (1968-1969) a na univerzitě v Basileji (1969-1992). Rektor univerzity v Basileji po dvě údobí. Nositel mezinárodní ceny Jacoba Burgharda za humanitní vědy. Autor řady knih, z nichž česky vyšly mj.: *Duchovní odkaz obrození* (Dobrovský, Bolzano, Kollár, Palacký) (1964); *Otče náš* (Křesťanský život ve

světle modlitby Páně) (1993); Desatero – Směrovky ke svobodě (Nástin etiky pod zorným úhlem Desatera) (1994); Krédo (Základy ekumenické dogmatiky) (1996); O smysl křesťanských svátků (1997).

Literatura

Beld, A. van den 1975. *Humanity. The Political and Social Philosophy of T. G. Masaryk*. The Hague: Mouton.

Lobkowitz, N. 1961. *Marxismus-Leninismus in der ČSR*. Dodrecht.

Machovec, M. 1968. *Tomáš G. Masaryk*. Praha: Melantrich.

Masaryk, T. G. 1938. *Světová revoluce*. Praha: Čin.

Masaryk, T. G. 1946. *Otázka sociální*, sv. I., II. Praha: Čin.

Summary

Masaryk was one of the first European academic teachers who recognised the importance of the philosophical and sociological theories of Karl Marx. He shared with Marx a passionate interest in the ‘social question’ understood as “the overwhelming fact of all the economic and social, material and moral wretchedness which we see before us”. However, he was convinced that the “philosophical and sociological foundations of Marxism” were ambiguous, and for the effective solution of the social question partially counterproductive. Masaryk’s conflicts with Marx are various, but they all have a common *cantus firmus*. Masaryk argues against Marx, when he thinks that his ideology threatens and reduces the concrete human being. This applies to the one-sidedness of Marxist materialism, its economism, its theories of class conflict and revolution – and above all to the ‘Hegelian constructivism’ which lies behind the Marxist totalitarian *Weltanschauung*. In all this, Masaryk senses tendencies towards a doctrinaire levelling down of the irreducible and many-layered reality of human life. Part of these tendencies is Marx’s devaluation of human rights, the theory, and, later, the practice of them. In the theory of those rights Marx saw only ineffective, half-hearted, even hypocritical idealism. Masaryk was a determined defender of human rights. Concrete human life needs the protection of law. Masaryk’s critical reservations about Marxism have their religious side. His attitude to organised religion was critical enough. But in the political and humanist context, particularly in his quarrel with the Marxist’s atheist view, Masaryk renders the religious question as central. It is topical from two points of view, namely in connection with the “terrible twins” Masaryk spent his life opposing, titanism and nihilism. The temptation of titanism lies in the door on which God has been deleted: the extinction or forbidding of religious perspective predisposes to the totalitarian absolutisation of secular institutions. The temptation of nihilism grows, where in the environment of ‘Christian civilisation’ the vision of the love of Christ is lost. In both cases humanity is laid out as a manipulable, one-dimensional object. Then humanity suffers and political life loses its spiritual foundation. Masaryk pleads for a “democracy *sub specie aeternitatis*”.

Masaryk a Bernstein

KAREL HRUBÝ*

Basilej, Švýcarsko

Masaryk and Bernstein

Abstract: This paper presents parallel criticism on Marx's theory by two different thinkers at around the end of the 19th century: Thomas G. Masaryk – a Czech philosopher and author of *The Social Question* (1898) – and Eduard Bernstein, a theorist of German Social Democracy, author of *Evolutionary Socialism* (in German: *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgabe der Sozialdemokratie*, 1899). Starting from a different philosophical point of departure, Masaryk and Bernstein came to the same conclusion that Marx's theory needed philosophical, economic, social and psychological revision. Bernstein and Masaryk rejected the materialistic conception of history, as well as the theory of class struggle and of the early collapse of capitalist system. They both concluded that revolution was unnecessary and that socialism could be achieved by a process of gradual reform by parliamentary means.

Sociologický časopis, 1998, Vol. 34 (No. 4: 437-451)

Proti proudu

Masaryk a Bernstein – dva z mnoha kritiků marxismu, kteří mají podnes aktuální význam. Jejich myšlenky, překrucované a potlačované diktaturami a ideologiemi nacismu a komunismu, mají po stu letech mnohem větší vliv, než měly v době, kdy byly publikovány. Tehdy byli oba napadáni, a to nikoli jen z nepřátelských táborů, nýbrž i z kruhů jim blízkých. Masaryka obviňovali nesocialisté, že propaguje socialismus, Bernsteina zase napadali socialisté, že jej zradil. A přece se mělo nakonec ukázat, že opravdovost a poctivost jejich myšlení přinesla trvalejší plody než dogmatismus jedněch a slepá zaujatost druhých.

Ačkoli v jejich názorových východiscích byly značné rozdíly (Masaryk byl podle svého doznání stoupencem teisticky pojatého sociálního synergismu; Bernstein naopak vycházel z antropocentrického humanismu), a také jejich politické zaměření se lišilo (Masarykův realismus směřoval ke kulturní, mravní a sociální reformě společnosti na půdě demokracie, kdežto Bernstein jako příslušník marxistickou ideologií proniknuté strany se teprve po letech k reformistickému pojetí myšlenkově propracovával), v jejich závěrech nacházíme mnoho příbuznosti.

Na konci 19. století oba kritizují Marxův historický materialismus s jeho katastrofickým scénářem vývoje společnosti, odmítají teorii zostřujícího se třídního boje, užívání revolučního násilí, které je jim spíše destrukcí než cestou k zlepšení lidského údělu, oba požadují usilovat o reformu systému parlamentárními prostředky namísto snění o „komunistickém ráji“.

Oba také přisuzují konkrétnímu, individuálnímu člověku mnohem vyšší hodnotu než neosobním ekonomickým faktorům, které podle marxismu téměř fatalisticky určují

*) Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Dr. Karel Hrubý, Thiersteinerrain 90, CH-4059 Basel, Switzerland.

vývoj společnosti a dějin. Nejblíže však jsou si oba kritikové Marxovy (a Engelsovy) teorie v tom, že socialismus musí být zdůvodněn morálně, že musí být garantem větší svobody a humanity na jedné straně a na druhé straně pak účinnou hradbou proti sociální křivdě a snižování lidské důstojnosti proti všem – i proti marxistické teorii!

* * *

Oba se narodili v roce 1850. Masarykova cesta šla přes kovářského učedníka na studie do Vídně a odtud na českou univerzitu do Prahy. Bernstein začal jako učedník a poté úředník v bance, než se stal politickým redaktorem sociálně demokratických listů. Zůstal po celý život eklektickým autodidaktem.

Jako dvaadvacetiletý se stal členem německé sociálně demokratické strany dělnické stojící pod vlivem Lassallovým. Roku 1879 ho Engelsův *Anti-Dühring* přivedl k marxismu. Po vydání zákona proti socialistům v roce 1878 odešel do Curychu, kde redigoval exilový časopis *Sozialdemokrat*. Ale i tam byl Bismarckovou vládou sledován; odešel proto do Londýna, kde blízce spolupracoval s Engelsem. V roce 1890 byl sice protisocialistický zákon v Německu zrušen, ale Bernsteinovi nebylo dovoleno vrátit se do vlasti. V knihovně Britského muzea v Londýně – ve stejných prostorách, v nichž připravoval Marx svou teorii historického materialismu – studuje Bernstein vývoj společnosti a konfrontuje svůj pohled s názory Marxovými. Dochází však k odlišným závěrům. Po Engelsově smrti (1895) své kritické názory publikuje nejdříve v řadě článků v časopise *Die Neue Zeit* (1896-1898). Později na podnět redaktora časopisu Karla Kautského (který s ním vedl o některých bodech polemiku a posléze se vlivem Bebelovým od Bernsteina odvrací) vydává v roce 1899 své kritické názory souborně knižně [Bernstein 1984]. Požaduje tu revizi některých Marxových omylů, což mu vynáší nadávku „revizionisty“, osočení ze zrady dělnického hnutí a socialismu a izolaci ve straně.¹ Sjezd v Hannoveru v roce 1899 se od jeho názorů hlasitě distancuje. Ani po roce 1901, kdy je mu konečně povolen návrat do Německa, nedaří se mu získat ve straně větší vliv. Je sice zvolen za poslance (1902-1918 a 1920-1928), ale do vývoje socialistické teorie už výrazněji nezasahuje. Umírá 18. prosince 1932 – krátce předtím, než se Hitler zmocní vlády.²

Teprve po II. světové válce se reformističtí socialisté znovu vracejí k jeho myšlenkám. Německá sociální demokracie konfrontovaná s „revolučním marx-leninismem“ (*nota bene* v pokleslé podobě stalinského teroru a imperialismu) se propracovává k novému programu, v němž se zřiká Marxových dogmat a přiklání se k prozíravě kritickým názorům Bernsteinovým. Godesberský program z roku 1959, po němž následuje posun na revizionismus a reformismus prakticky ve všech tradičních sociálně demokratických a socialistických stranách, je velkou satisfakcí Bernsteinovy alternativní koncepce socialismu, který se radikálně liší od komunistického utopismu, mocenského centralismu a státního donucovacího systému.

¹) Z nejvážnějších oponentů byli: Parvus (pseud. Alex. Helphanda) a Rosa Luxemburgová, která na Bernsteinovy názory reagovala spiskem *Sozialreform oder Revolution?* [Luxemburg 1899]. Také Plechanov a později Lenin revizionistický přístup Bernsteinův ostře odmítli.

²) Literatura o Bernsteinovi je velmi početná. Zmiňuji alespoň [Heimann a Meyer 1978, Grebing 1977, Meyer 1977, Gustafsson 1972, Miller 1964: 222nn, Schelz-Brandenburg 1992].

* * *

Masarykův zájem o sociální problematiku byl zřetelný od počátku jeho publicistické činnosti. Dotýká se jí už ve svém habilitačním spisu *Sebevražda* [Masaryk 1881],³ ale zejména ve svých pracích a projevech z počátku devadesátých let. V *České otázce* [Masaryk 1895] už dochází k vyhraněnému názoru, že řešení sociální otázky je základním úkolem činné humanity, která je mu smyslem českých dějin – tím se stává otázka sociální naléhavou součástí i otázky české.⁴

V polovině devadesátých let si Masaryk také uvědomuje, že otázka sociální není jen záležitostí politické praxe a sociální reformy společnosti, nýbrž že v dělnickém socialistickém hnutí se projevuje i silný vliv teorie marxistické, která ve svých základech (tj. v díle K. Marxe a F. Engelse) představuje názor cizí nejen duchu humanismu, na němž stavěl svou otázku po smyslu českých dějin, ale i duchu evropské filozofie. Ta je materialismem, dialektikou a nekritickým revolucionismem vedena k destruktivismu a historickému fatalismu. Před touto civilizační deviací chce varovat. Začíná soustavněji studovat (a kritizovat) spisy Marxovy a Engelsovy a věnuje pozornost i mladším marxistům. Seznamuje se při té příležitosti s články Eduarda Bernsteina v *Die Neue Zeit*, v nichž nachází nejen paralelitu názorovou, ale i zásadní příbuznost v hledání pravdy, padni komu padni!

Masaryk sledoval Bernsteinovy články velmi pozorně a některé jeho argumenty přejal i do své kritiky marxismu, již věnoval svou *Otázku sociální*. V prvním svazku knihy na s. 151 píše: „Bernstein ve svých člancích v *Neue Zeit* podává vůbec dosti pronikavou kritiku Marxe. Budeme se Bernsteina dovolávat častěji.“ [Masaryk 1947, I: 151].

Bernstein naopak se ve své knize *Die Voraussetzungen des Sozialismus* (1899) o Masarykovi a jeho knize nezmiňuje; je pravděpodobné, že ji v té době neznal (německy vyšla teprve v roce 1899, kdy Bernsteinova kniha byla už hotova). Mohl však znát Masarykovu brožuru *Die wissenschaftliche und philosophische Krise des gegenwärtigen Marxismus*, která vyšla jako německá verze Masarykova článku ve vídeňském časopisu *Die Zeit* v prvním čtvrtletí 1898. Na tuto brožuru Masaryk sám upozornil redaktora *Die Neue Zeit* K. Kautského, který byl tehdy s Bernsteinem v úzkém pracovním i přátelském vztahu (i když později v diskusi „o revizionismu“ se od něho distancoval).⁵ Lze mít zato, že Kautsky Bernsteina na to upozornil. Masaryk sám žádal v dopise z 18. května 1898 Kautského o sdělení Bernsteinovy adresy [Šolle 1995: 155-156]. Zda ovšem došlo k přímému kontaktu, nevíme. Lze však předpokládat, že i kdyby Bernstein Masarykovy názory v té době znal, sotva by v bouřlivé diskusi o revizionismu, kdy proti němu stála téměř celá

³) Na str. 62 je už formulován základ pozdějšího pojetí *Otázky sociální*: „Die ganze ‚sociale Frage‘ ist die Frage, ob wir wahrhaft sittlich und verständig werden wollen“.

⁴) O tom, jak se vyvíjel Masarykův zájem o socialismus a o jeho pozdější kritice marxismu, viz [Vozka 1930-1931; Modráček 1930, II: 91-98; Hoffmann 1988: 143-157; Beld 1975: 69-100; Čapek 1969: 96-97]. U Čapka je také Masarykův výměr vlastního socialismu: „Můj socialismus, to je jednoduše láska k bližnímu, humanita. Přeji si, aby nebylo bídy, aby všichni lidé slušně žili prací a v práci, aby každý měl pro sebe dost místa, *elbow-room*, jak říkají Američané. Humanita, to není bývalá filantropie: filantropie jenom pomáhá tu a tam, ale humanita hledí opravit poměry zákonem a řádem. Je-li toto socialismus, tož dobrá“ [Čapek 1969: 97]. Nejvydatnějším zdrojem je ovšem Masarykova dvousvazková kritika marxismu, *Otázka sociální* [Masaryk 1947].

⁵) Masarykův dopis K. Kautskému z 18. května 1898, v němž zaslání studie zmiňuje, otiskl Z. Šolle [1995: 155].

strana i jeho přátelé, považoval za účelné dovolávat se názoru profesora z nesocialistického tábora.

Materialismus

Z filozofických prvků marxismu byl oběma podezřelý zejména materialismus. Masaryk jej zcela odmítal; na materialistickém základě nelze vybudovat účinnou morálku, materialismus bez samostatného života duchovního je amoralistický a jednostranný. Bernstein naproti tomu, který po roce 1879 pod vlivem Engelsova *Anti-Dühringa* materialismus marxistické doktríny přijímal nejprve bez zřetelných výhrad, cítil brzy jeho úzké hranice a postupně se pokoušel o jejich překonání.

Masaryk, který k teorii marxismu přistupoval více z pozice filozofické, postřehoval Marxovu závislost na Feuerbachovi. Feuerbach sám vyšel z Hegelova panteismu a krok za krokem přecházel v materialismus. Kritikou náboženství přešel na pozici antropologickou: člověk a příroda jsou jediným univerzálním předmětem filozofie. Tento antropomorfismus Marx od Feuerbacha přejímá a s ním i naturalismus a materialismus [Masaryk 1947, I, par. 6]. Hlavní podíl na Marxově materialismu však přisuzuje Masaryk vlivu francouzského a anglického pozitivismu s jejich sklonem k objektivismu. „Objektivismus ovládá Marxovo myšlení všecko. Příkladem toho je teorie hodnoty. Marx vylučuje ze své teorie hodnoty jakýkoli element subjektivní, chce mít měřítko hodnoty jen objektivní, a proto hledá neosobní práci, která by se dala porovnávat a měřit čistě objektivně.“ [Ibid.: 117].

Marxismu podle Masaryka chybí psychologie – vědomí je chápáno jen jako odraz vnějšího světa. Ale myšlenka není jen odrazem, je víc, je samostatným fenoménem, který na svět působí, je schopna ho přetvářet. Marx redukuje všechny síly sociální a historické na hospodaření, ekonomický materialismus vede k prohlášení individuálního vědomí za iluzi [Ibid.: 199]. Uznává se jen vědomí třídní, kolektivní [Ibid.: 202]. Masarykovi však vývoj historický je vývojem člověka vědomého – je-li individuální vědomí iluzí, pak ovšem je iluzí všecko a především – také materialismus ekonomický [Ibid.: 203]. Neboť: „Vědecký socialista má komunistický hospodářský řád už nyní ve své představě (...) to znamená, že ekonomická ‚základna‘ marxistická není bází, nýbrž ‚nadstavbou‘, ekonomická ‚báze‘ se vláčí – za ideologií.“ [Ibid.: 213].

Tyto psychologické nedostatky mají původ v Marxově metafyzice, v materialismu. Materialismus metafyzický i psychologický Masaryk odmítá. Prohlašuje ho za *caput mortuum* marxismu, kterého se socialisté musejí vzdát [Ibid.: 121]. A domnívá se, že někteří už tuto cestu skutečně nastoupili: „Nepochybuji ani dost málo, že soudným marxistům je Marxův a Engelsův materialismus poněkud těsný“ [Ibid.: 122], – přičemž má na mysli mj. právě vývoj Bernsteinův.

Pro Bernsteina by ovšem přesněji platilo, že mu byl materialismus těsný v té „klasické“ podobě, jak ho podal Marx zejména v předmluvě ke *Kritice politické ekonomie*. Na tomto materialismu mu vadí především neúprosný determinismus. Že podle něj je to pohyb hmoty, který určuje tvorbu idejí a zaměření vůle – a tak jsou tyto stejně jako všechno dění v lidském světě materiálně nutné. „Přenesení materialismu do výkladu dějin znamená tedy tvrdit předem, že všechny historické pochody a historický vývoj jsou nutné.“ [Bernstein 1984: 30-31]. Materialista je mu kalvinistou bez Boha – vše je předem určeno, ne sice Bohem, ale celkem dané hmoty a silovými vztahy jejích částí.

Obsahem Marxovy předmluvy ke *Kritice politické ekonomie* je v podstatě tvrzení: Způsob výroby podmiňuje sociální, politický a duchovní proces života vůbec. Není to vědomí člověka, které určuje bytí, nýbrž naopak je to společenské bytí, které určuje vědomí. Proto se změnou ekonomické základny dochází rychleji či pomaleji k přeměně ohromné nadstavby, tj. právních a politických zřízení, jimž odpovídají určité formy společenského bytí [Ibid.: 31]. Tak to ostatně formuloval i Engels v *Anti-Dühringu*: poslední příčiny všech společenských změn a politických převratů nevězí v hlavách lidí, nýbrž ve změnách způsobu výroby a směny [Ibid.: 32].

Ale právě Engels dal Bernsteinovi podnět k pochybnosti o platnosti této jednostranné závislosti. Ve svých pozdějších pracích Engels určující sílu výrobních poměrů omezuje. Nejvýrazněji ve dvou dopisech z roku 1890 a 1894,⁶ kde dochází k závěru, že tato závislost není jednosměrná, nýbrž že mezi „základnou“ a „nadstavbou“ je působení *vzájemné*. Bernstein cituje z Engelsova dopisu z roku 1890: „Politický, právní, filosofický, náboženský, literární, umělecký atp. vývoj spočívá na vývoji ekonomickém. Ale tyto všechny procesy reagují vzájemně na sebe i na ekonomickou základnu.“ [Ibid.: 33].

Z toho vyvozuje, že Marx a Engels přisuzovali původně neekonomickým faktorům a jejich zpětnému vlivu na výrobní poměry značně menší působnost ve vývoji společnosti než ve svých pozdějších spisech. I když ekonomika hraje v historickém vývoji i nadále rozhodující roli (podle tohoto Engelsova konstatování), mají i neekonomické síly v něm svou působnost. Kdo dnes používá materialistickou teorii dějin, je podle Bernsteina povinen užívat ji v její vyvinutější formě a nikoli v původní podobě, jak ji nalézáme v dřívějších spisech Marxe i Engelse. To znamená, že je povinen vedle vývoje a vlivu výrobních sil a výrobních poměrů plně přihlížet k právním a morálním pojmům, historickým a náboženským tradicím každé epochy, k vlivům geografickým i jiným vlivům přírodním, k nimž patří i *povaha člověka a jeho duchovní vlohy* [Ibid.: 34, zvýraznil K. H.]. To je pozice Masarykovu pojetí blízká, i když vůči materialismu ne tak nesmiřitelně odmítavá.

V závěru své knihy, v níž se Bernstein vypořádává s celou řadou předsudků a neověřených dogmat marxismu, prohlašuje nakonec i on materialismus (jak se pod vlivem marxismu chápal v tehdejší sociální demokracii) za zavádějící ideologii; opovrhování ideálem, povýšení materialistických faktorů na všemocné síly vývoje, je podle něho osudným sebeklamem marxismu [Ibid.: 219].

Masaryk v *Otázce sociální* tento Bernsteinův vývoj hodnotí s uznáním a na doklad Bernsteinova odvratu od materialismu cituje z jednoho Bernsteinova článku [Bernstein 1897-1898, Masaryk 1947, I: 152] tato slova: „Všecek materialismus historický neodčiní faktu, že jsou to lidé, kteří dělají svou historii, že lidé mají hlavy, a že dispozice hlav není věcí tak mechanickou, aby byly ovládány jen stavem hospodářským.“ Není pochyby, že Bernstein tu byl Masarykovi vítaným svědkem proti materialismu, protože sám z marxismu vycházel a sám se k odmítnutí materialistického pojetí propracoval.

Dialektika

Jestliže v kritice materialismu jsou akcenty obou ještě odlišné, v přístupu k dialektice se jejich pozice silně sbližují. Oba považují dialektiku za neorganický, zbytečný a zavádějící prvek celé marxistické teorie – a odmítají ji jako nevhodnou metodu nazírání vůbec.

⁶) Otištěné v *Socialistischer Akademiker* v říjnu 1895.

Masaryk se ve své kritice obrací proti dialektice jako metodě vědecké. Vytýká jí, že nedbá rozdílu mezi objektem a poznáním: Kant se ještě snažil vymezit poznávací činnost psychologicky a noeticky, vymezit, co je našeho, co máme zvenčí – Hegelova dialektika rozdíl mezi poznáním a objektem už nedělá, Hegelovi všechny protivy „dialekticky“ splývají. „Věta sporu, o kterou se všechno myšlení opírá a kterou všechny filozofie uznávají za nejvyšší zákon myšlení, neplatí, pojem protivy je podstatnou součástí pravdy. To, co jest, myslí Hegel, zároveň také není, proto, že všechno vlastně jen vzniká a stále vzniká – starý Herakleitos se svým „všecko teče“ měl pravdu.“ [Masaryk 1947, I: 65]. Marxův materialismus má stejně jako Hegelova filozofie týž hlavní zdroj dialektiky: neuznává totiž větu o sporu. Masarykovi není proto dialektika i ve způsobu materialistickém ničím jiným než „hokus-pokusem“. Marx a Engels podle něho „touto metafysickou pavučinou převlékli svůj materialistický kožich zcela zbytečně.“ [Ibid.: 63]. Nepoznali, že se jim dialektika nehodí: „To je vážnější fakt než mnohé odpory a nesrovnalosti v jednotlivostech u Marxe a Engelse přirozeně se dostavující. Zde jde o rozpor v noetickém odůvodnění celého systému.“ [Ibid.: 68]. Marx a Engels, vytýká Masaryk, přijali metodu metafyzické a noetické soustavy naprosto cizí a sobě protivné.

Bernstein argumentuje podobně: je si dobře vědom rozdílu mezi dialektikou Hegelovou a Marxovou. Připomíná si z Engelsova „Feuerbacha“ věty: „Zatímco Hegel chápal dialektiku jako sebevývoj pojmu, stala se Marxovi dialektika pojmu vědomým reflexem dialektického pohybu skutečného světa, čímž hegelovská dialektika byla opět „postavena z hlavy na nohy““. Ale s tím „převratem“ z hlavy na nohy to Bernsteinovi není tak jednoduché jako Engelsovi. Jakmile totiž opustíme půdu empiricky zjistitelných skutečností a začneme o nich uvažovat, octneme se ve světě odvozených pojmů, a jestliže pak následujeme zákony dialektiky, jak je stanovil Hegel, octneme se dřív, než si to uvědomíme, opět v oprátce „sebevývoje pojmu“. A pro Bernsteina právě zde leží největší vědecké nebezpečí hegelovské logiky rozporů, nebezpečí dvojznačnosti, nebezpečí svévolného konstruování vývoje [Bernstein 1984: 47]. Hegelova dialektika je mu tím nejzrádnějším v Marxově doktríně, je to překážka, léčka, která leží v cestě správnému chápání věcí. Nedbání zásady sporu, to stálé ano – i ne, a ne – i ano, zabraňuje poznat závažnost jednotlivých změn. „Velký klam Hegelovy dialektiky tkví v tom“, říká Bernstein [Ibid.: 62], „že není nikdy zcela v nepravu... Neodporuje si, protože podle ní každá věc v sobě nese svůj protiklad.“ A dále na téže stránce: „Co Marx a Engels vykonali velkého, vykonali nikoli s pomocí hegelovské dialektiky, nýbrž jí navzdory.“

Dialektika je Bernsteinem stejně jako Masarykem jako metoda pro socialistickou teorii naprosto nevhodná definitivně odepsána.

Historický materialismus

Nejvíce ruší Bernsteina dialektika aplikovaná na teorii vývoje společnosti a na běh lidských dějin, tzv. historický materialismus.

Bernstein odmítl Marxovo tvrzení, že vývoj společnosti k socialismu je zákonitý, a tedy nutný. Že probíhá jako boj vzájemně se potírajících tříd, které jsou produktem výrobních sil a ekonomických poměrů své epochy, jimiž je i výsledek tohoto souboje předurčen. Proti tomuto fatalismu zdůrazňoval Bernstein význam lidského prvku, lidského spolupůsobení, význam zralosti proletariátu a jeho organizace, význam vědomí v praxi dělnického hnutí a potřebu strategie přiměřené situaci a možnostem. Marx očekával zstavení rozporů mezi proletariátem a buržoazií, očekával stále větší koncentraci kapitálu na úkor situace proletariátu, očekával mizení středních tříd a stále častější a hrozivější krizi

kapitalistického systému. To vše nakonec mělo vést ke katastrofickému konci kapitalismu a k jeho přeměně v socialismus. Ale Bernstein takové hodnocení pokládá za utopismus – Marx se stal nakonec zajatcem doktríny a ztratil kontakt se skutečností [Ibid.: 208-209].

Teorie postupného zbídačování proletariátu za kapitalismu, teorie zostrujícího se třídního boje a nutného zhroucení kapitalismu se dostala do konfliktu s fakty. Kapitalismus zvládá své krize, je flexibilní, projevuje větší životaschopnost, než mu Marxova teorie přisoudila. Životní úroveň dělnictva se zlepšuje, lepší se i jeho právní a politické postavení; střední třídy sice mění svůj charakter, ale nejsou likvidovány, vztahy ve společnosti se neredukují na polarizaci stále menšího počtu velkokapitalistů a stále více chudnoucího proletariátu.

Marxova teorie je poznamenána radikalismem blanquismu, v jehož programu byl pád buržoazie, její porážka a násilné vyvlastnění proletariátem. To je spekulativní doktrína, která idealizuje proletariát a revoluci posuzuje optimisticky jako otevření cesty k novému, lepšímu společenskému řádu. Marx tuto blanquistickou nauku – vinou dialektiky – přejal. Bernstein se této doktríně vzepřel. Vítězství socialismu nevidí jako imanentní ekonomickou nutnost, nýbrž jako výsledek růstu společenského bohatství, respektive společenských výrobních sil *společně* s všeobecným sociálním pokrokem, zvláště pak *s morální a intelektuální zralostí dělnické třídy* [Ibid.: 211]. Marxova katastrofická koncepce, z níž cesta k socialismu vede přes revoluci a násilné vyvlastnění buržoazie, je Bernsteinovi zbytkem utopismu, který s sebou marxismus ke své škodě vláčí. Sám vidí schůdnější cestu k povznesení proletariátu v zápasu o sociální reformu na půdě parlamentní demokracie. Demokracie je předpokladem socialismu – je nejen prostředkem k jeho uskutečnění, nýbrž i samotnou jeho podstatou [Ibid.: 168 a 170].

To je právě to převratné v Bernsteinově „revizionismu“: ne revoluci, ale denním zápasem – také na půdě parlamentu – mohou pracující dosáhnout důstojnějšího života, rozšíření svých práv a vyšší životní úrovně. Změna ekonomického systému není tak naléhavá jako *reforma* daných poměrů, jako rozšíření demokracie politické i na půdě hospodářské. To je alternativa k dogmatickému marxismu, kterou Bernstein doporučuje. Navzdory tomu, že dogmatičtí marxisté ho proto viní ze zrady socialismu.

Zatímco Bernsteinovi jde o to upozornit na nezbytnou změnu v taktice a chování sociální demokracie (zejména německé), Masaryk posuzuje historický materialismus z obecnější roviny filozofické. I on vychází z Marxovy předmluvy ke spisu *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, kde podmíněnost „nadstavby“ ekonomickou „základnou“ je pojímána jako nesporný fakt. Masaryk o této železné závislosti má své pochybnosti. Jemu „otázkou hlavní“ je: Jsou poměry ekonomické příčinou kulturního života a jsou jen ony reální? [Masaryk 1947, I: 171].

Marxe vedl materialistický dogmatismus k tomu, že přehlédl význam duševna, že historickou empirii nahrazoval fantastickou dedukcí a materialistickou konstrukcí, že v podstatě zůstával hegelovským absolutistou, hegelovským dogmatikem [Masaryk 1947, I: 176]. Marx ze svého materialistického pozitivistického stanoviska odmítal ideologii a zvláště etiku a utkvěl jen na ekonomice. Bez etiky je však Masarykovi vývoj člověka a společnosti neúplný: „Soudu etickému podléhá všechna činnost praktická a teoretická, také jednání a konání politické a hospodářské. Neříkám, že se etickými normami hospodářské jevy mají vykládat, nemyslím, že se pouhým kázáním lásky k bližnímu dá zorat pole a napéci chleba – ale tolik je jisto: všechno jednání, *inclusive* hospodářské, má být mravné, má-li jednání být mravné vůbec. Opakuji: to neznamena, že etika má ekonomice předpi-

sovat; ne, etika jen žádá od všech lidí, tedy i od lidí vytvářejících hodnotu a pracujících, aby byli lidští a mravní. (...) Toho Marx a Engels při svém pozitivismu a materialismu nepochopili. Odsud jejich nepřírozená snaha, posuzovat všechno lidské jednání jen hospodářsky. Odsud pak ovšem nutné fiasko tohoto krajního materialismu, a proto jeho pozdější zmírnění.“ [Ibid.: 355].

Marxova chyba je, že materializuje Hegelovu dialektiku a přehlíží význam duševna, a zejména rozumu, pro svobodu člověka. Masaryk se dovolává Kanta, který v rozumu vidí sílu aktivní, tvůrčí a sdílí s ním mínění o významu rozumové činnosti pro vývoj člověka a společnosti. Šlo mu v první řadě o otázku: „Do jaké míry jsme pány svého života individuálního, svého života historického? Do jaké míry jsme na přírodě a na vnějším světě nezávislí, do které míry jsme – jedním slovem – svobodní?“ [Ibid.: 208, viz též Masaryk 1881: 236].

Také Marxovi jde o svobodu, ale pojímá ji – kolektivně. Masarykovi však právě individuální vědomí a svědomí je nezbytnou podmínkou svobody, a také odpovědnosti, kterou od člověka vyžadujeme. „Všecka historie“, argumentuje Masaryk, „nemůže mi dát přesvědčení, že tak a jinak jednat mám a musím – svědomí, pocit povinnosti nedává žádná historie; žádné pojetí dějin sebezpřesnější a vědecktější nemůže nahradit etiku, tak jako historií nelze nahradit ani logiku. Vývoj historický, vývoj kolektivní neodčiňuje individuální myšlení a poznání, neodčiňuje svědomí.“ [Masaryk 1947, I: 299]. A dodává: „Také já, já se svým vědomím a svědomím jsem historie!“

Materialistický fatalismus je mu nepřijatelný, neboť stojí na pozici zcela odlišné: „Sám si vykládám svět a historii theisticky: theistický determinismus je mně pak synergismem nejen sociálním, ale právě i metafysickým.“ [Ibid.: 309].

Nejen filozoficky, ale také sociologicky odporuje tvrzením Marxovým. Marx si podle něho věc značně zjednodušuje, když všechny nekapitalisty označuje jako antagonickou třídu, kterou staví proti proletariátu. „Není té protivy třídní, kterou Marx požaduje. Není ani těch hospodářských krisí, jejichž pravidelný návrat Marx předpokládal přímo kalendářně.“ [Ibid.: 276]. Marxův historický katastrofismus se nekoná [Ibid.: 388]. Protivky mají sice význam v logice, v estetice, v životě společenském, ale to neznamená, že tu existuje nějaký *obecný historický zákon protiv* (zvýraznil K. H.), jak tvrdí Marx.

Masarykův soud o historickém materialismu je blízký soudu Bernsteinovu. Konstrukce protikladných tříd, které jsou vývojem ekonomiky vedeny k nevyhnutelnému střetu ústímu v zničení kapitalismu a nastolení socialismu, je pro výklad historie a vývoje společnosti nedostatečná. Kapitalismus se nezhroutí vlastní protivou, je schopen vývoje, kritéria Marxova jsou pro skutečnost ochuzující, jednostranná.

„Podle Marxe (zejména podle I. svazku *Kapitálu*) rozpadá se moderní společnost na dva světy, vlastně na hospodářské peklo a na hospodářské nebe; ovšem toto nebe se nakonec stává peklem také.“ [Ibid.: 374].⁷ Zajímavá dialektika! Peklo kapitalismu se mění v nebe komunismu – které se člověku stane peklem!

Masaryk předjímavě pochopil, že člověk zbavený svobody, své individuality, podřízený jen „železnému zákonu dialektického vývoje“, vykládaného dogmatickými mar-

7) Proti katastrofismu Marxovu argumentuje Masaryk podobně jako Bernstein: „Marx prorokoval, že kapitalistická společnost brzy upadne; toto své proroctví zakládal na domnělém poznání, že kapitál se pořád více a více koncentruje, že malé živnosti a menší průmysl mizí a dělnictvo se ničí, takže nastane převrat, co nevidět. Marx prorokoval špatně...“ [Ibid.: 297].

xisty, se nakonec v schématu zkolektivnění dostává do pekla nesvobody, manipulace a zotročení. Proto je mu sympatická Bernsteinova snaha o to, aby sociální demokracie odmítla teorii katastrofismu a věnovala se usilovné práci reformní parlamentní cestou.

S poukazem na Engelsovo pozdější přiznání, že hospodářské poměry mají sice určující vliv, ale nikoli jediný, a s ohledem na korektury mladších marxistů (včetně Bernsteina) dochází Masaryk k závěru, že „ekonomický materialism postupem doby tak vyprchal, že z něho nakonec nezbyvá nic jiného než učení, že ekonomické poměry v historii hrají mnohem větší úlohu, než si dějepisci před Marxem byli vědomi [Ibid.: 187].

Revoluce

S historickým materialismem odmítali Masaryk i Bernstein i teorii revoluce a koncept diktatury proletariátu.

Masaryk byl už ve svých dřívějších spisech proti násilí a revoluci zcela zásadně. Revoluci považuje za hrubý politický primitivismus, který se protíví vývoji a pokroku. Proti ní staví reformaci, která se netýká jen postupné úpravy společenského systému, ale především člověka: náprava srdce a hlavy, myšlení a mravů je hlavní osou jeho reformismu – také sociálního.

Z tohoto hlediska posuzuje i Marxovy a Engelsovy názory na revoluci. Myšlenka revoluce podle Masaryka nevyplývala organicky z Marxovy teorie ekonomické, nýbrž byla jimi přijata dříve, než Marx vypracoval svou teorii. Stala se jim kategorickým imperativem politického boje proletariátu. V *Komunistickém manifestu* (1848) se násilný převrat dosavadního společenského řádu prohlašuje za jedinou cestu k dosažení komunistického cíle. Také celý I. svazek *Kapitálu* je apelem k povstání proti násilnictví kapitálu. Ale po tom, „zda by mohla revoluce uskutečnit žádoucí ideál humanity vůbec a zda by jej mohla uskutečnit tak obecně a v jediném okamžiku, po tom se Marx neptá. O tom, že revoluce není jen praxe, nýbrž také násilný čin, to jest, že třeba káže zabíjet – o tom si Marx nedělá už vůbec žádných skrupulí.“ [Masaryk 1947, II: 297].

Marx nedoceňuje individuum, to je u něho podřízeno deterministicky historickému vývoji společnosti určenému vývojem výrobních sil a poměrů. I proletariát Marxův je neosobní hegelovskou konstrukcí. A ačkoliv Masaryk jinak hodnotil Marxův (a Engelsův) myšlenkový výkon i praktické působení vysoko,⁸ nechává se strhnout k nemasarykovské pointě: „Na proletářskou kostru hegelovsky tu zkonstruovanou a vši lidskosti zbavenou navěšují se později v Kapitále nejnutnější ekonomické a statistické cáry.“ [Ibid.: 297].

Masaryk ovšem nepopírá, že Marx časem od svého revolučního radikalismu upouští, III. svazek *Kapitálu* je už koncipován mírněji. Katastrofický koncept však ho stále přivádí k revoluci. Od roku 1867 se však dostalo německému dělnictvu pomoci všeobecného hlasovacího práva nové politické zbraně. Revoluce už nebyla jedinou cestou k dosažení cíle, jak to prohlašoval ještě *Komunistický manifest*. To po Marxově smrti pochopil Engels. I když se myšlenky na revoluci (resp. práva na ni) zcela nevzdal, vyslo-

⁸) Na str. 264-265 II. svazku [Ibid.] čteme: „Pro poznání a pro pochopení pravého významu socialismu, pro podání a pro pochopení sociální otázky dělnické a proletářské učinili Marx a Engels velmi mnoho – jejich zásluhu v té věci nelze cenit dost vysoko. (...) Jejich výkon zasluhuje vřelé uznání.“

vil se krátce před svou smrtí v roce 1895 pro využití zákonných prostředků v boji proletariátu.

Po Engelsově smrti, poznamenává Masaryk, se mezi marxisty vede o revoluci živá diskuse. „Nejrozhodněji a nejodkrytěji zavrhuje revoluci Bernstein a odůvodňuje své veto odmítáním Marxovy teorie katastrofy.“ [Ibid.: 281]. Tato diskuse je Masarykovi důkazem, „že v marxismu a socialismu vůbec nastává v názorech o politické taktice obrat ve prospěch taktiky nerevoluční.“ [Ibid.: 286]. To byl jistě závěr předčasný. Sociální demokraté se sami revoluční myšlenky ještě nevzdávali. A Leninovým působením se „taktika revoluční“ měla stát dokonce osudem a civilizační deviací velké části světa na mnoho desetiletí. Teprve tváří v tvář sovětskému terorismu a hospodářskému zaostávání „revolučních režimů“ se socialisté ve své většině revoluční taktiky zcela odřekli.

Také Bernstein vytýká, že idea revoluce je v Marxově teorii neorganická – Marx ji přijal z blanquismu. Už v *Komunistickém manifestu* přijal blanquistickou víru v nezměřitelnou tvůrčí sílu politického násilí a jeho výrazu: revolučního vyvlastnění. Ačkoli si Marx na rozdíl od blanquistů a jiných demagogů uvědomoval, že dělnická třída ještě nedosáhla zralosti nezbytné k jejímu osvobození a že také nové ekonomické podmínky nejsou k tomu zralé, vracel se k revoluční taktice vždy znovu a znovu. Namísto skutečných poměrů, které by revoluci dávaly vyhlídku na úspěch, dostává se u něho do popředí blanquistická vůle k revoluci (to postřehl i Masaryk, který to však vysvětloval jinou závislostí). Bernstein před tímto revolučním voluntarismem varuje: přes intelektuální a politický pokrok proletariátu není jeho připravenost ještě taková, aby mohl převzít sám politickou vládu. Je třeba brát dělnictvo jako takové, jaké skutečně je. A dělníci nejsou ani tak všeobecně zbídačeni, jak to předvídal *Komunistický manifest*, ani nejsou ještě prosti předsudků a slabostí, jak si revolucionáři namlouvají. Bernstein má také vážnou pochybnost, že vývoj produktivních sil již dosáhl takového stupně, aby se mohlo přikročit k odstranění tříd [Bernstein 1984: 216]. Je tedy na místě uvážit, co nabízí cesta revoluční a čeho lze dosáhnout cestou zákonnou. A Bernsteinovo srovnání výhod i rizik jedné i druhé cesty nenechává na pochybách, že preferuje aktivity vedené demokratickými prostředky. Demokracie je mu „prostředkem k vybojování socialismu i formou jeho uskutečnění“ [Ibid.: 154]. Je třeba využít všeobecného hlasovacího práva k rozšíření demokracie. V pokroku kulturním, morálním i právním, ve vzdělání dělnictva a ve využití parlamentní demokracie vidí Bernstein spolehlivější cestu k socialismu než v utopismu revolučním.

V tom mu mohl Masaryk jen přitakat.

Diktatura proletariátu

Později, v roce 1920 vystoupili oba kritici marxistické revoluční teorie proti bolševické revoluci v Rusku také politicky.

Bernstein v doslovu k novému vydání svých *Voraussetzungen* z roku 1920 se znovu vrací k tezi, že socialismus lze uvést v život jen na určitém (vysokém) stupni hospodářské znalosti i přiměřeného uvědomění a vzdělání proletariátu – jinak hrozí proletářský terorismus, nesvoboda a svévolná diktatura vůdců. Bolševici podle něho tyto předpoklady ignorovali a pokoušejí se nahradit významnou fází sociálního vývoje svévolnými politickými akty. Bolševická diktatura proto nemá nic společného s marxovskou „diktaturou proletariátu“, nýbrž je ve skutečnosti diktaturou jedné strany, která se za podpory jen části proletariátu v příznivém okamžiku zmocnila vlády a pomocí naverbovaných gard a za

použití teroristických opatření všechny ostatní politické strany, ať socialistické či nesocialistické, potlačila [Bernstein 1984: 226].

Také Masaryk, který v roce 1920 zasáhl do sporů mezi reformisty a revolučním křídlem v sociální demokracii, označuje revoluci v Rusku shodně s Bernsteinem za politickou, nikoli hospodářskou a sociální [Masaryk 1990]. Lenina podpořili podle něho unavení vojáci, když prohlásil, že válka má být stůj co stůj skončena. Tím Lenin zvítězil, nikoli tím, že podle Marxe postihl světovou situaci kapitalismu a socialismu [Ibid.: 19]. Diktatura, kterou bolševici vyhlásují, není diktaturou proletariátu podle Marxova učení, nýbrž diktaturou vůdců, oligarchií, diktaturou nad proletariátem [Ibid.: 25]. Bolševici se dovolávají Marxe, ale ve skutečnosti jdou za Bakuninovou mystickou vírou v revoluci. Jsou doktrináři a jejich polemika je scholastikou v nejhorším smyslu slova [Ibid.: 29]. Praktikují diktaturu teroristicky – v tom se Marxe dovolávat nemohou [Ibid.: 31]. Nestojí pevně na mravních základech a proto vyvozují ze svého absolutistického učení a programu zásadu, že k dosažení domněle správného cíle je každý prostředek dobrý [Ibid.: 68].

Masaryk odmítá na základě svých dřívějších poznatků i osobní zkušenosti s ruskou revolucí považovat naši situaci za obdobnou situaci v Rusku. Odmítá proto také ruské metody. Naše situace je jiná, naše tradice jsou jiné, dělnictvo u nás má silnou stranu zastoupenou ve vládě a v parlamentě. Naší cestou není revoluce, ale parlamentní demokracie.

* * *

Není divu, že Bernsteinův revizionismus i Masarykův etický socialismus byly svým neúprosným kritikem trnem v oku stoupencům Leninovy revoluční teorie. Oba byli proto v období komunistické diktatury dáni „na index“. Psát o nich bylo možno jen za cenu překrucování jejich názorů a zneuctění jejich osobností. Boj s masarykismem a sociálně demokratickým revizionismem se stal marx-leninským propagandistům nadlouho přitažlivým a komunistickou stranou honorovaným úkolem. Tím spíše, že Bernsteinova revize i Masarykova kritika marxismu se staly zdrojem odporu proti sovětskému modelu expandujícímu do dalších oblastí. Bernsteinovy názory našly silnou odezvu v Godesberském programu (1959) německé sociální demokracie (SPD) a ovlivnily i program Socialistické internacionály a většiny tradičních sociálně demokratických a socialistických stran.

I u nás byly Masarykovy myšlenky a revizionismus bernsteinovské provenience považovány za stále „nebezpečí“, které muselo být potlačováno. A to nejen v běsovém období padesátých let. Ještě v letech, kdy po blamáži stalinského terorismu se začalo i mezi komunistickými intelektuály uplatňovat méně nesmiřitelné hledisko ke kritice marx-leninských dogmat, tažení proti masarykismu a sociálně demokratickému reformismu nepřestávalo.⁹ Měnily se jen kontrasty. Od monumentu Stalinova se přecházelo ke

⁹) Např. [Jičínský 1965], kde o kritice diktatury proletariátu píše: „Při obhajobě a odůvodňování reformistických koncepcí obraceli se jejich hlasatelé proti sovětské diktatuře proletariátu, která prý ignorovala fakt, že úkoly při socialistické přeměně hospodářství budou obtížné a vyžadují si delší časové údobí než vlastní změna v mocenských poměrech. (...) Přitom „zapomněli“, že ony ekonomické a administrativní problémy socialistické výstavby *nelze řešit bez mocenského převratu, bez diktatury proletariátu*.“ [Ibid.: 99, podtrhl K. H.]. Podle autora je třeba reformistickou kritiku leninského pojetí diktatury proletariátu kategoricky odmítnout [Ibid.: 101]. Znovu proti masarykismu a revizionismu vytáhli komunističtí „normalizátoři“ po Pražském jaru: viz kolektiv sovět-

skulpturám Leninovým. V Leninovi se hledala očista zvráceností „kultu osobnosti“.¹⁰ Jeden mýtus měl být nahrazen mýtem – dřívějším. Ale i ten se rozpadl, když se politická a ideová základna komunismu v devadesátých letech našeho století zhroutila. Kritika marxismu, kterou před sto lety provedli Bernstein a Masaryk, se ukázala teoreticky i politicky jako oprávněná.

Shrnutí

Masaryk i Bernstein docházejí v kritice marxismu k závěrům velmi podobným. Oba zpochybňují materialismus jako jednostranný, úzký a filozoficky nedostatečný základ k pochopení podstaty a vývoje společnosti. Odmítají dialektiku jako cizí, zbytečný a zavádějící prvek v marxistické teorii. Odmítají katastrofismus a násilnou revoluci jako cestu k vysněné „beztržní společnosti“. Proti neosobním silám určujícím s fatalistickou nutností vývoj společnosti zdůrazňují nezbytnost lidského faktoru, rozumu a morálky. Socialismus jim není teoreticky zkonstruovaným cílem, nýbrž formou vývoje společnosti směřující k větší svobodě, spravedlnosti, vyšší životní úrovni, vyšší kultuře – a také k větší sociální odpovědnosti a vzájemné solidaritě.

Jejich kritika vychází z odlišných pozic. Masaryk uvažuje o marxismu jako humanistický filozof, Bernstein jako angažovaný socialista. Masaryk k této kritice přistupoval už s vypracovanou filozofií humanismu, teisticky pojatého osobního i sociálního synergismu, a vnášel do studia některé své hotové názory z dřívějších svých studií, které si v konfrontaci s marxismem z velké části znovu ověřoval, upevňoval a upřesňoval. Posuzoval marxismus jako vnější výzvu, která hrozila zavést politickou filozofii a dělnické hnutí na cesty evropskému myšlení cizí a vývoji společnosti nebezpečné. Pochopil nesmírnou váhu této teorie a chtěl na její chyby upozornit a před jejími destruktivními následky včas varovat.

Bernstein, který se k marxismu nejprve důvěřivě přimkl, odhaloval vlastním studiem a úvahami některé jeho slabosti a snažil se tento teoretický prospekt socialismu zbavit některých chyb, korigovat jej skutečností. Jako aktivní socialista hledal pro sebe a pro svou stranu spolehlivější, adekvátnější orientační systém. Časem – aniž přestal uvažovat jako socialista – byl svými studii veden k odmítnutí klíčových prvků Marxovy teorie a vymezil předpoklady socialismu ve shodě se skutečným vývojem.

Oba myslitele spojuje odpor proti názoru, že historie společnosti – a tím i každého jednotlivce – je závislá na vývoji neosobních faktorů ekonomických. Trvají na svébytnosti lidského ducha, na podílu člověka při utváření vztahů ve společnosti, na jeho odpovědnosti za sebe i druhé. Oba také zdůvodňují socialismus – morálně. Nejvhodnějším rámcem pro další vývoj společnosti – i pro pokrok sociální – je jim demokracie.

Bernstein viděl smysl své práce v povznesení a osvobození dělnictva politickou a kulturní aktivitou. Zůstával loajálním členem německé sociální demokracie i poté, co jeho „revizionismus“ byl odmítnut a strana se i nadále – alespoň v teorii – hlásila k marxismu.

ských a čs. autorů, *Současný pravicový revizionismus, kritická analýza*, zejm. kap. XXI, autor: L. Hrzal [*Současný...* 1973].

¹⁰⁾ Leninův kult – kult revoluce a diktatury proletariátu měl koncem padesátých a v šedesátých letech překrýt stíny stalinismu. Kremelské archivy zpřístupněné po rozpadu Sovětského svazu však odhalují Lenina jako duchovního původce komunistického teroru, který neváhal vydávat příkazy i k masovým likvidacím kulaků, popů a jiných nepřátel, dodáváje „čím více, tím lépe“ [Pipes a Brandenburger 1996].

V tom smyslu rozhodující byl pro něho zápas sociálně znevýhodněné části společnosti o občanské i sociální vyrovnání. Masaryk naproti tomu kladl otázky obecněji: nejen spravedlnost sociální, ale důstojný, plodný a smysluplný život všech – to je smysl jeho práce vědecké i politické. Zůstával i při kladení otázky sociální nadtřídním humanistou; třebaže dával zřetelně najevo svou sympatii všem, jimž byla odpírána spravedlnost – také sociální –, posuzoval člověka i společenské instituce univerzalisticky: *sub specie aeternitatis*.

Masarykova kritika marxismu byla vedena především z pozice filozofické, sociologické a psychologické. Ale byl v ní i silný zřetel náboženský, který u Bernsteina nenacházíme. Bernstein je fundovaný v kritice hospodářské a polemice politické; nedostatek erudice filozofické je ale plně vyvážen úsudkem „zdravého rozumu“. Není pochyby, že Bernstein svými články v *Die Neue Zeit* poskytl Masarykovi řadu podnětů. Sociologický a hospodářský rozbor současného kapitalismu, opřený o statistické studie, kritika teorie nadhodnoty i závažné námitky proti katastrofismu Marxovy teorie poskytl Masarykovi vítané (a hojně citované) argumenty zapadající do jeho vlastního kriticizmu. Naproti tomu Masaryk svým univerzalistickým zaměřením dával kritice marxismu dimenzi celocivilizační, rozšiřoval ji v diskusi o smysl života jedince i společnosti vůbec.

Paralelita této kritiky umožnila komplexnější pohled na marxismus, zejména upozornila na nebezpečné důsledky jeho radikalismu. Jeho pozdějšímu tažení pod jménem Leninovým však nezabránila.

Masarykova kniha způsobila trochu myšlenkového rozruchu v českých politických kruzích; posílila reformistické křídlo socialismu u nás; měla i vliv na sociální politiku I. republiky. Po II. světové válce však velká část českých a slovenských politizujících intelektuálů považovala Masarykovu knihu za překonanou, v lecčems zjednodušující a naivní. Jejich založení sejevila přitažlivější radikální koncepce marx-leninismu (v „kompetentní“ interpretaci Stalinově) zneužívající marxistickou teorii ke svým mocenským záměrům.

Bernsteinovo myšlenkové dědictví měl potkat jiný osud. Ač dlouho znevažován, stal se posléze revizionismus a reformismus většinovým názorem sociálně demokratických a socialistických stran Západu. Konfrontovány s tristní skutečností komunistických diktatur, staly se Bernsteinovy myšlenky nejen zdrojem kritiky marx-leninských dogmat, ale vytvářely základ pro koncepci alternativního demokratického a humanitně orientovaného socialismu. Právem mohl Bruno Kreisky o Bernsteinovi prohlásit: „Ve skutečnosti byl on tím velkým politickým reformátorem, nikoli Marx“.¹¹

I dnes – přes některé dobové podmíněné nedostatky – zůstává studium Masarykových i Bernsteinových názorů na socialismus aktuální a vděčnou četbou. Snad právě proto, že historická zkušenost s důsledky Marxova radikalismu, jehož „rozvití“ se ujal Lenin a jeho stoupenci, nakonec ukázala, jak včasná a prozíravá – byť ve své době málo povšimnutá – byla tehdejší kritika marxismu obou autorů.

KAREL HRUBÝ *studoval na Filozofické fakultě Karlovy univerzity. V padesátých letech byl odsouzen k 10 letům vězení, po propuštění pracoval jako dělník. V roce 1968 odešel do exilu, působil ve Švýcarsku jako sociolog; žije v Basileji. Autor řady studií o Masarykovi a editor sborníku T. G. Masaryk in Perspective, Comments and Criticism (SI'U-Press 1981; spolu s M. Čapkem). V letech*

¹¹) *Der Spiegel*, Nr. 14, 4. 4. 1983, s. 132.

1984-1991 redaktor čtvrtletníku SVU Proměny. O politické aktivitě exilové sociální demokracie
Léta mimo domov, 1996.

Literatura

- Beld, Antonie van den 1975. *Humanity. The Political and Social Philosophy of Thomas G. Masaryk*. The Hague: Mouton.
- Bernstein, Eduard 1897-1898. „Kritische Zwischenspiel.“ *Neue Zeit* 15, sv. 2, vyd. K. Kautsky.
- Bernstein, Eduard 1984. *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, 8. vyd. (1. vyd. 1899). Berlin-Bonn: J. H. W. Dietz.
- Čapek, Karel 1969. *Hovory s TGM*, 7. vyd. Praha: Čs. spisovatel.
- Grebing, H. 1977. *Der Revisionismus. Von Bernstein zum Prager Frühling*. München: Beck-Verlag.
- Gustafsson, Bo 1972. *Marxismus und Revisionismus, E. Bernsteins Kritik des Marxismus und ihre ideengeschichtlichen Voraussetzungen*, 2 sv. Frankfurt a. M.: Europäische Verlaganstalt.
- Heimann, H., Th. Meyer (Hrsg.) 1978. *Bernstein und der Demokratische Sozialismus*. Berlin/Bonn: J. H. W. Dietz.
- Hoffmann, Roland J. 1988. *T. G. Masaryk und die tschechische Frage*. München: R. Oldenbourg.
- Jičínský, Zdeněk 1965. *K politické ideologii buržoasní ČSR*. Praha: NPL.
- Luxemburg, Rosa 1899. *Sozialreform oder Revolution?* Leipzig: G. Heinrich.
- Masaryk, T. G. 1881. *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*. Wien: Carl Konegen.
- Masaryk, T. G. 1895. *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození*. Praha: Čas.
- Masaryk, T. G. 1947. *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické. I, II*, 6. vyd. Praha: Čin.
- Masaryk, T. G. 1990. *O bolševictví*. Praha: Evropský kulturní klub.
- Meyer, Th. 1977. „Bernsteins konstruktiver Sozialismus.“ In *Bernsteins Beiträge zur Theorie des Sozialismus*. Berlin/Bonn: J. H. W. Dietz.
- Miller, S. 1964. *Das Problem der Freiheit im Sozialismus*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlaganstalt.
- Modráček, František 1930. *Masaryk und der Sozialismus. Festschrift Th. G. Masaryk zum 80. Geburtstag*, II. Bonn: F. Cohen.
- Pipes, Richard, David Brandenburger (eds.) 1996. *The Unknown Lenin. From the Secret Archive*. New Haven/London: Yale University Press.
- Scholz-Brandenburg, Till 1992. *Eduard Bernstein und Karl Kautsky. Entstehung und Wandlung des sozialdemokratischen Partei-Marxismus in Spiegel ihrer Korrespondenz 1878-1932*. Köln: Böhlen-Verlag.
- Současný pravicový revizionismus, kritická analýza* 1973. Praha: Svoboda.
- Šolle, Z. 1995. *K. Kautsky a Československo*. Praha: Archiv Akademie věd ČR a Masarykovy dělnické akademie.
- Vozka, Jaroslav 1930-1931. „Masarykova cesta k socialismu.“ S. 81-85 in *Vůdce generací II*. Praha: Čin.

Summary

At the end of the 19th century Marx's theory was analysed by two different thinkers: Masaryk and Bernstein. Although reviewing from different points of view, they arrived at similar conclusions: that Marx's theory was in many aspects wrong and needed to be critically revised.

Thomas G. Masaryk, at that time Professor of Philosophy at the Charles University in Prague, examined Marx's theory from the philosophical, sociological and psychological point of view; he

resolutely rejected the materialism and the dialectic in Marx's philosophy and consequently the historical materialism as well. According to Masaryk, socialism should not simply be identified with Marxism. Marxist materialism and mechanism is narrow-minded and in many aspects unacceptable. The social question is not only an economic question, but also a spiritual and a moral one; socialism is understood by him as a programme for a higher social justice and morality. The ideal of humanity demands not a revolution, but a social, political and moral reform. For Masaryk, the individual is not lost in the multitude as he is for Marx and Engels. By contrast, he believed in the creative spontaneity of the individual who freely sets his own goals and may thus overcome even the weight of so-called objective factors.

Eduard Bernstein, a publicist and theorist of German Social Democracy and for some time a close collaborator of Friedrich Engels, was an ardent 'Marxist' before his scepticism on some of Marx's theorems arose; he analysed Marxism as a devoted socialist.

Bernstein started his revision of Marxism by abandoning the theory of capitalist collapse. In his opinion, Marx's forecast of the unavoidable collapse of capitalism in some near future was wrong. There was no clear tendency towards proletarianisation; there was no growing acuteness of capitalist contradictions – the 'catastrophe' theory of Marx was based on the wrong assumptions. In the existing conditions, social revolution had no chance of success. Social reform of the capitalist system by means of parliamentary democracy was a more promising path to the future than violent revolution. Bernstein – like Masaryk – was arguing against materialistic determinism as well as against the dialectic, which both led to an abstract (and incorrect) construction of reality.

Bernstein and Masaryk rejected violent revolution and the dictatorship of proletariat. For Masaryk humanity does not require revolutionary violence in the manner of Marxism. For Bernstein revolution is unacceptable because society had not (yet) attained the required degree of development of the productive forces for the abolition of classes.

Consequently, when the Bolshevik revolution broke out in Russia, both Masaryk and Bernstein warned the Western proletariat against the way of Bolsheviks. They pleaded with emphasis on a reformist approach to the social problems in European countries. Masaryk concluded that the Bolshevik revolutionary methods and state terrorism did not accord with Marx's theory; Lenin and the Bolsheviks deviated from Marxist orthodoxy in the mere pursuit of power. There was no dictatorship of the proletariat in Russia – it was the dictatorship of the Party's leaders and bureaucracy, not that of the workers; the Bolshevik regime would end in tyranny. This warning of Bernstein and Masaryk met with lukewarm response; however, the later experience with Bolsheviks in Russia and Eastern Europe bore out their predictions.

Revue pro politiku a kulturu PROGLAS

Ročník IX (1998), číslo 7

OBSAH

EDITORIAL

František Mikš: Soumrak hochštaplerů

ČESKÁ POLITIKA

Petr Fiala: Opoziční smlouva a strategie českých politických stran

Bohumil Pečinka: Opoziční smlouva: východisko z krize nebo mocenská dohoda?

Hana Marvanová: Je překonané dělení na pravici a levici?

Vladimír Čermák: O listopadové revoluci trochu jinak

POLEMIKA

Michal Fousek: Několik poznámek na obranu ideálu

Ze zahraničí / Mezinárodní vztahy

Velká Británie: první rok vlády labouristů

Agnieszka Magdziak-Miszewska: Rusko: marasmus nebo diktatura?

FILOSOFIE XX. STOLETÍ

Pavel Floss: O smyslu etiky dnes

TÉMA

Pavel Švanda: Máme se věčně stydět?

Jan B. Uhlíř: Ladislav Rašín a Výbor na obranu republiky

DOKUMENT

Jiří Knapík: Film a ideologie

KNIHY, O KTERÝCH SE MLUVÍ

Jan Holzer: Ideologická mytologie Druhé republiky

Jan Suchánek: Humanistický Hajaja

LITERÁRNÍ PŘÍLOHA 3/1998

Jiří Látal: Apollinaire, člověk a básník

Michel Estève: Aktuálnost G. Bernanose

Ivan Slavík: Můj Claudel

Božena Neumannová: Byla jsem ženou slavného muže

Jiří Kuběna: Úzká brána

Karel Křepelka: Hora horování? Horování hory!

Mojmír Trávníček: Pašije podle Víta Slívy

Petr Bubeníček: Vyprávím, tedy jsem

Vydává Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK)

Mendlovo nám. 1a, 603 00 Brno

Úvod k diskusi o sociálně teoretických a historických aspektech tzv. „nepolitické politiky“

Až dosud jsme v rubrice *Diskuse* publikovali materiály a texty co do rozsahu spíše kratší, a co do obsahu zaměřené převážně k problémům vnitřní situace a rozvoje oboru. Tentokrát bychom se chtěli pokusit o otevření diskuse čistě teoretické, a sice k problému tzv. „nepolitické politiky“ (resp. „politiky apolitické“ či „antipolitiky“), který je už delší dobu, vlastně od listopadu 1989, předmětem zájmu a diskusí, i když zatím jen žurnalistických, případně politicko-doktrinálních. Monotematický charakter tohoto čísla, věnovaného stému výročí prvního vydání Masarykovy *Otázky sociální*, se nám k tomu navíc zdá být folií nanejvýš vhodnou, neboť Masaryk patří v českém prostředí k nejpůvodnějším formulátorům této problematiky vůbec.

Oba předkládané texty, *O nepolitické politice* Milana Otáhal a „*Nepolitická politika*“: *kontexty a tradice* Miloše Havelky vznikaly více než před rokem jako podklad pro diskusi na semináři Ústavu pro soudobé dějiny, pro publikaci byly přepracovány do podoby statí a v časopisu prošly recenzním řízením. První text má ambice teoreticko-filozofické a pokouší se koncept zařadit jednak do širšího proudu evropských úvah o povaze politična, jednak do kontextu úvah domácích, odvíjejících se vlastně už od Karla Havlíčka Borovského. Druhý příspěvek má charakter historicko-politologický a je věnován kritické analýze postavení, možností a používání „nepolitické politiky“ v období normalizace.

Miloš Havelka

NOVÝ OBRAZ BUDOUCNOSTI

(Rethinking the Future)

**Přední osobnosti světového managementu a sociálního myšlení
o budoucnosti podnikání, konkurence, řízení a trhu**

Editor: Rowan Gibson

Předmluva: Alvin a Heidi Tofflerovi

Předmluva k českému vydání: Gilles Bérrouard

Z anglického originálu přeložil Pavel Medek

Šitá vazba, 264 str. doporučená cena 290,- Kč

Vychází 3. prosince 1998

Tato kniha je jedinečným místem setkání vynikajících duchů dnešní doby, svazkem původních příspěvků čelných světových představitelů teorie podnikání a managementu a dalších společenských disciplín – již výčet jejich jmen vyvolává dojem návštěvy „dvorany slávy“:

Charles Handy, Stephen Covey,
Michael Porter, C. K. Prahalad, Gary Hamel,
Michael Hammer, Eli Goldratt, Peter Senge,
Warren Bennis, John Kotter,
Al Ries a Jack Trout, Philip Kotler,
John Naisbitt, Lester Thurow, Kevin Kelly.

V ojedinělém souboru myšlenek a úvah autoři vymezují nové paradigma radikálních změn v ekonomickém prostředí a společnosti vůbec, které lze v prvních desetiletích jedenadvacátého století očekávat. Reflektují tak nutnou změnu východisek, předpokladů i způsobů myšlení, mají-li naše podniky a instituce v prostředí globální hyperkonkurence, v podmínkách vzrůstající neurčitosti, diskontinuit, chaosu a paradoxů postindustriálního světa přežít a prosperovat.

Zkoumají i všechna podstatná témata, která s adaptací na měnící se podmínky souvisejí – ať již jde o změny v povaze práce, procesy učení, odklon od tradičních hierarchií, demokratizaci moci, proměnu velkých podnikových organizací i národních států v globální síť, roli vůdčích osobností a podnikové kultury při zvyšování výkonnosti nebo o tvorbu strategií zajišťujících konkurenční výhodu na trzích zítřka, které budou ovlivňovány novými demografickými jevy, novými globálními strukturami a novými technologiemi.

V jednom svazku tohoto světového bestselleru tak čtenář dostává do ruky celou „knihovničku“ pronikavých myšlenek a úvah vůdčích osobností současnosti a zároveň i určitý rámec a sjednocující perspektivu tohoto plastického obrazu naší budoucnosti.

MANAGEMENT PRESS, Domažlická 11, 130 89 Praha 3,
tel. (02) 670 97 206, 697 62 45, 670 97 277, FAX (02) 697 62 46,
e-mail: mgmtpress@mgmtpress.cz, <http://www.mgmtpress.cz>

„Nepolitická politika“: kontexty a tradice

MILOŠ HAVELKA*

Sociologický ústav AV ČR, Praha

'Non-Political Politics': Contexts and Traditions

Abstract: This text aims to give more detailed support to the following theses. (1) The Central European image of 'non-political politics' has a longer history than the history of Czech dissent. (2) Its evolution should be viewed in the wider historio-sociological and historio-politological connections of the cultural changes of this century. (3) There are differences between the older Czech (Masaryk-style) approach of 'non-political politics' as a programme of socialisation of Czechs, and the later dissident approach which is not identical with the concept of 'civil society'. (4) In the background of Václav Havel's approach to politics it is impossible to overlook the existential approach to politics of Jan Patočka, whose basic concept of '*shaken foundations*' is a structural analogy to Heidegger's analyses of the phenomenon of 'fear' (*Angst*) and has a metaphysical meaning.

Sociologický časopis, 1998, Vol. 34 (No. 4: 455-466)

„Stejně zřejmý je i důvod, proč musí být společnost založena na lži. Pravda je na společenském řádu nezávislá a neslouží nikomu, a když se jí nekladou překážky, podkope nakonec respekt vůči všem daným mocenským strukturám. Pouze „předvybrané“ či „předvynalezené“ a potom rituálem nebo posvěcením zakonzervované myšlenky mohou spolehlivě udržet specifickou organizační výstavbu. Volné informace by ji zničily... Jinými slovy, rozum nemůže sám o sobě vytvořit konsensus tvořící základ společenského řádu.“ [Gellner 1994: 32]

Tento text si klade za cíl podrobněji prokázat následující teze: (1) Problém „nepolitické politiky“ má delší dějiny, než jsou dějiny českého disentu. (2) Jeho vývoj je proto třeba vidět v širších historicko-sociologických a historicko-politologických souvislostech procesů racionalizace, modernizace a globalizace soudobého světa, než jak se to u nás děje. (3) Existují jednoznačné rozdíly mezi starším českým (masarykovským) pojetím „nepolitické politiky“ jako programem socializace Čechů a mezi pozdějším pojetím disidentským. (4) Teoreticky důležitější než výklady tohoto pojmu u Václava Havla se zdá být vypracování základů existenciálního pojetí politiky z aktu „otřesení“ u Jana Patočky, které vychází z Heideggerových analýz fenoménu „bázně“ (*Angst*) a má význam metafyzický (tj. především „nepsychologický“) [Srv. Patočka 1979: 219].

*) Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Doc. Miloš Havelka, CSc., Sociologický ústav AV ČR, Jilská 1, 110 00 Praha 1, tel. (02) 24 22 08 42, fax (02) 24 22 02 78, e-mail havelka@soc.cas.cz

„Nepolitická politika“ a „krize politična“

S tezí o „konci politiky“, objevující se od konce 50. let zejména v USA, jsme se nejčastěji setkávali v souvislosti s nutností udržovat mocenskou rovnováhu a jako s reakcí na stále jednoznačnější prosazování expertních rozhodnutí ve veřejné sféře. Připomeňme ty fenomény, jimž se v průběhu let věnovala analytická pozornost: omezení strategických možností jednání v důsledku rozvoje vojenských technologií; podvazování svobody politických rozhodnutí a odstranění konstitutivních rozdílů skupinových, třídních, profesních atd. zájmů argumenty odborných expertů; jen kompenzační charakter politického realismu; mizení politického étosu i vůdcovských kvalit; lobbyismus a snižování účasti na volbách; předvolební ideologizace idejí a jejich následná neutralizace v oportunně-pragmatickém jednání; vzájemná závislost stran a volebních seskupení atp.

„Politika je na konci“, tvrdilo se, poněvadž byrokrati, experti a technokrati moci, ekonomové i novináři, ale především politici samotní, zkrátka všichni, kteří se v terénu politiky pohybují politiku vlastně zadusili, neboť ji svázali přísnými pravidly; prostor jejich zápasů asanovali, zracionalizovali a přesně vytrasovali sféru jejich možností.

Už na konci světové války vytyčil problémy tohoto druhu Max Weber a analyzoval je jako následek „kapitalisticko-racionálních věčných tlaků“ a používal v této souvislosti metaforu o „železném podrobení“ se nutnosti (*eisernes Gehäuse der Hörigkeit*) ekonomických pravidel [Weber 1921: 63]. Tím zároveň poukazoval na rozvolnění původní jednoty svobody a politiky, čehož důsledkem podle Webera bylo vytlačení lidské svobody („kauzality ze svobody“ v Kantovském smyslu) do nerelevantních oblastí života [Weber 1922: 133].

Na Webera navazoval svým konceptem přítomnosti jako „epochy neutralizací a odpolitizování“ konzervativce Carl Schmitt [Schmitt 1940]. Po teologii, vědě, absolutistickém státu atp. se podle něj novými „centry“ sociálního života staly ekonomika a nakonec technika, jejíž „imanence“, fakt, že je zcela „neutrální“ a pouze „jen nástrojem a zbraní“, že „slouží každému“ a je „kulturně slepá“ [Ibid.: 127], umožňuje sice se vším se spojit a všechno ovládat, ale za cenu zvláštního způsobu zjednodušování. Technika moci tak podle Schmitta začíná nahrazovat politiku, přesněji řečeno: „decentralizuje“ a „neutralizuje“ ji.

V poslední době se obavy tohoto druhu zdají být ještě zvýrazněny. V procesech globalizace světové ekonomiky dochází ke zřetelnému odpoutání ekonomického a politického rozhodování, neboť nadnárodní a nadstátní sítě produkce a obchodu se vydělují z politické pravomoci států, v jejichž rámci se původně ekonomika sebeorganizovala jako „národní hospodářství“. Jinak řečeno: rozhodování ekonomických elit, vlastníků ekonomické moci se prostorově rozšiřuje a řídí se spíše „technikou zisku“ než státním či národním zájmem, přičemž ale státům samým zůstaly jejich původní politické (a také sociální a kulturní) funkce [srv. k tomu např. Třeštík 1998: 3].

Přehlédnout by se v této souvislosti neměla ani obhajoba „nepolitického člověka“ u Thomase Manna. Vyrůstala z jeho („patriotických“) kritik vznikající moderní masové společnosti a masové kultury, jež Mann ovšem označoval poněkud matoucimi pojmy „demokracie“, „buržoazie“, „Západ“, „civilizace“ atp. Podle něj v nich zmizel „každý rozpoznatelný rozdíl mezi tím, co se jednotlivce týká, a co se ho netýká“ [Mann 1919: 451]. Západní demokracie, v níž dominuje buržoazie – míněny byly zejména Anglie a Francie – je podle něj nepřátelská jak duchu, tak i kultuře. Demokracie je mu totiž především dominancí sociální sféry a pouhým „panstvím politiky“. A politika Mannovi zna-

mená „minimum kompetence“ [Ibid.: 291]. Je prý proto „falešné, když se zaměřuje nad-individuální se sociálním, když se do sociálního zcela přesouvá: tím se z ohniska pozornosti dostává právě to, co je nadindividuální metafyzicky; vždyť je to právě osobnost a nikoli masy, která je nejvlastnější nositelkou všeobecná...“ [Ibid.: 232]. A to se podle něj týká také národa, který – na rozdíl „od lidstva jakožto součtu individuí“ – je podobnou „metafyzickou bytostí“ a nositelem kultury, jejíž „hodnota, důstojnost i dráždivost... jsou vypracovány v právě tom, co ji odlišuje od ostatních“ i od toho, „co mají všechny národy společné a co je pouhou civilisací“ [Ibid.: 232].

Nadvládě politična, jež podle Manna barbarsky usiluje propojit ducha s politikou, je proto třeba unikat, a sice zejména tak, že se každý umělecký, a zejména každý duchovní čin programově postaví proti politicko-sociální sféře [Ibid.: 236]. „Nepolitičnost“ mu však nebyla něco pouze negativního: „Nechci parlamentní a partajní hospodářství, které způsobily zrušení veškerého národního života politikou... Nechci politiku. Chci věcnost, řád a slušnost.“ [Ibid.: 246.].

S ozvěnami této kulturně kritické koncepce se pod nadpisem „antipolitika“ setkáváme také v pozdním maďarském disentu, konkrétně u György Konráda. S ohledem na souvislost se stanoviskem Th. Manna shrňme jeho chápání antipolitiky už zde, ačkoli by její výklad spíše patřil do následující pasáže o „nepolitice“ v reálném socialismu: Konrádovo personalistické východisko se opřelo o konzervativní pojetí autonomie individua v situaci historicko sociálního napětí mezi *mocí ducha* a *mocí státu*. V tomto smyslu se ovšem otázka možností a smyslu intelektuální distance od politiky klade v jakémkoli společenském systému. Jádrem Konrádovy antipolitiky je proto hledání radikálně odlišných možností jednání, a sice takového, jež by neakceptovalo oficiální (tj. tehdy reálně-socialistickou) politiku, ale jež zároveň nepropadalo politické rezignaci. Konrádova antipolitika musela být proto z principu věcí radikálně osobní a privátní a je – jak Konrád opakovaně zdůrazňuje – „stanoviskem obětí“ [Konrad 1987: 17]. Nechce formulovat programy, aniž usilovala někoho vést nebo „socializovat“; byla vlastně nemožnou v jakékoli skupinové podobě, neboť se jí nejednalo o *polis*, ale pouze o individuum, o jeho svobodu, nezávislost a samostatnost, o jeho záchranu před politickou omezeností a masovým poddanstvím. Jejimi prostředky měly být „civilní společenská sebeobrana, nenásilný odpor, trvání na důstojnosti a svobodě osoby, opozice proti hypertrofii státu právě tak jako proti vojenskému a policejnímu aparátu, odpor proti revolučním rétorikám, jejichž prostřednictvím je neustále podporována centralistická moc... Z antipolitiky proto „nelze rekrutovat žádné (politické) předvoje“ [Konrad 1985: 8], spíše je základem vytváření kulturní sítě kroužků přátel a paralelní společnosti; zaměřuje se proti standardizovaným prvkům řeči v silácké komunikaci, jde jí o „samostatné používání základních pojmů a zjemnělou solidaritu s těmi, kteří se pohybují stejným směrem“ [Konrad 1987: 19]. Pouze na této půdě totiž podle Konráda může vznikat „nepodobivá kultura a tvořivá samostatnost“ [Konrad 1985: 202]. Antipolitik je „samozřejmě disidentem“, neboť mu jde „sebeobranou buržoazního individua proti všemoci státu“, zdůrazňuje se však, že „myslí jinak než ostatní disidenti, neboť není žádným reprezentantem, nýbrž jen strážcem moci ducha“ [Ibid.: 209].

A vedle úvah tohoto typu, jako jiný proud a vlastně jako reakce na shora uvedená pojetí obsahového vyprazdňování politické sféry, na omezování jejich možností a případně na barbarizaci kultury politikou, lze uvést soudobé pokusy o „znovunacházení“ či dokonce „vynalézání politična“ (jak zní překlad názvu jedné z posledních knih mnichovského sociologa Ulricha Becka [1994]) v situaci tzv. *reflexivní modernizace*.

Beck vyšel ze zjištění, že v procesech modernizace mají všechny (sociální, ekonomické, kulturní atd.) proměny zvláštní, jednosměrný, dopředu orientovaný a permanentní charakter („pokroku“), což znemožňuje, aby se tyto změny jakkoli institucionálně *fixovaly*, jak k tomu docházelo v předmoderních společnostech, schopných vytvářet si vlastní *tradice*. Takováto fatální „otevřenost“ (v Popperovském smyslu) vůči vlastním proměnám staví společnosti před nutnost jejich stejně permanentního a stejně otevřeného zvládnání; což podle Becka zakládá nutnost vzniku a pokračujícího rozvoje komplementárních procesů společenské sebereflexe. Také ta se dnes musí institucionalizovat stále novým a efektivnějším a zároveň netradicionálním způsobem. Ale právě tímto se moderní společnosti zároveň otevírají pro změny další. Nutnost společenské sebereflexe je proto právě tak *důsledkem* modernizace společnosti, jako jejím *předpokladem*. A politika se stává médiem obojího: „vyvazování“ (*disembedding*) ze starých institucí, a zároveň i nové institucionalizace, tj. „znovunavazování“ (*re-embedding*), jak tuto permanentnost popisuje britský sociolog Anthony Giddens [1994: 13-14].

Právě poukazem na tyto obecnější souvislosti bych chtěl zpochybnit v českých kritikách až příliš samozřejmé odmítání tématu „apolitické politiky“ jako legitimní filozofické perspektivy pro analýzu moderní politické sféry, a zejména pak ne vždy zcela korektní diskvalifikaci problému morálky v politice (např. Weberovo odlišení „etiky podle zodpovědnosti“ a „etiky podle smýšlení“ je totiž např. možné charakterizovat jako jednu z možností Giddensova „*re-embedding*“).

Starší pojetí „nepolitické politiky“ v českém prostředí

Koncept „nepolitické politiky“ má u nás poměrně dlouhou tradici a vyrůstal přinejmenším ze tří zdrojů:

1) Především to byla specifická „*neúplnost*“ české společnosti (přesněji řečeno: její stratifikační „nevyváženost“), jež byla dlouho zřetelná zejména ve srovnání s tehdy politicky i kulturně „konkurující“ společností německou. Souvisela se zvláštnostmi českého národního vzestupu a vůbec se složitostí procesu transformace předmoderního středoevropského měšťanstva v moderní společenskou třídu, přičemž důležitou roli hrály také odlišnosti středoevropské industrializace. Ta byla oproti západní Evropě nejen opožděná, ale vytvářela také poněkud odlišnou sociální strukturu, zřetelně více maloměšťáckou a velkoselskou (viz k tomu např. vznik specifických profesí kovo- a dřevo-zemědělců: srv. k tomu [Horská-Vrbová 1970, zejm. kap. IV]). V této souvislosti se často upozorňuje na absenci nejvyšších tříd (na což poukazoval už kdysi Havlíček), např. české velkoburžoazie, nebo alespoň na slabost (resp. rozptýlenost) jejich vlivu a působení, jako tomu bylo v případě „národní“ šlechty (ta byla v politickém i kulturním životě sousedního Polska nebo Maďarska nositelkou univerzálnějších – tzn. nikoli jen pragmatických či utilitárních – hodnot a reprezentantem jejich jiné hierarchie). O Čechách se proto hovořívalo jako o národu „maloburžoazním“ či „středostavovským“, což, jak poznamenal historik Jan Křen, zanechalo svou pečeť i na české kultuře, která je sice údajně „...silná v obecné vzdělanosti, ale také se silným sklonem k průměrnosti a konvenci“ [Křen 1993: 83]. Jan Patočka v této okolnosti viděl důvody absence „konzervatismu velkého stylu“ v české politické kultuře a XIX. století charakterizoval jako etapu „malých českých dějin“ [Patočka 1980: 73]. Pro sociologii by jistě bylo zajímavé sledovat, zda právě odtud nepochází onen zvláštní český egalitarianismus, jehož analýza, – jak ukazují třeba práce Pavla Machonína (viz jeho pojetí minulého režimu jako extrémního spojení egalitářství s přerozdělováním)

či Petra Matějů – se dnes zdá nezbytná pro porozumění českému vývoji po II. světové válce [Machonin 1995, Matějů a Vlachová 1995, Havelka 1995].

2) Překvapivý úspěch národního obrození a jedinečný *ekonomický vzestup* v XIX. století na jeho konci vedl k tomu, že se česká politika dostala před problém odůvodnění nového poměru mezi sebestoprvující se českou národní společností a tehdejší státem. Na rozdíl od jiných se česká společnost v průběhu XIX. století neemancipovala tak silně od státu (což bylo jedním z obecných předpokladů pro vytvoření občanské společnosti), ale emancipovala se takřkajíc proti státu, který pro české politické vědomí ztělesňoval výlučně německo-rakouskou, případně německo-maďarskou politickou vůli. V případě českých politických aspirací se tedy nejednalo výlučně nebo jen o otázku obnovy českého historického státního práva, ale také o evropsky univerzální problém politické modernizace tehdejšího státu (jak se to pokoušel formulovat třeba Josef Kaizl) a o jeho nutnou vnitřní demokratizaci (jak to spíše viděl Masaryk). Faktickému ekonomickému postavení českých zemí a v nich stále zřetelnějším prosazování a produktivě české společnosti, spojující sociální a ekonomickou emancipaci svých vůdčích tříd s požadavky emancipace nacionální, neodpovídalo tedy v tehdejší mnohonárodním Rakousko-Uhersku skutečné *postavení politické*.

To bylo limitováno nejenom nacionalismy, (tj. problémy česko-německých vztahů), ale, což je důležitější, také obecně systémově. Napětí mezi *univerzalitou společenskosti* a *individualitou národa* bylo v českých zemích navíc podtrženo vznikem dvou konkurujících národních společností, české a německé, a nakonec vedlo k faktickému podrobování občanské emancipace požadavkům nacionálním, přinejmenším k silnému propojování nacionalismu a liberalismu. Politická struktura tehdejší monarchie se přitom opírala o elity, jejichž původ, orientace i hodnoty byly v zásadě *předkapitalistické*, dokonce můžeme říci: feudální, a to pak např. znemožňovalo jakoukoli diskusi třeba o republikánských či radikálně demokratických představách.

Ekonomicky nejproduktivnější složka státu, buržoazně občanská třída měla např. nejen omezený vliv ve sféře nejvyšší státní správy, ale také fakticky nulový podíl v těch oblastech, které se tehdy považovaly za politicky rozhodující, tj. v armádě a v zahraniční politice, kde dominovala šlechta. Napětí mezi ekonomikou a mocí pak bylo navíc zakonzervováno zvláštním postavením státní byrokracie, která se od dob tereziánsko-josefinských reforem rozvinula v relativně samostatnou sociální vrstvu a utvořila centralizující a germanizující transmissi absolutistické státní moci. (Jak známo, až téměř do konce století bojovala česká politika o jazykové počestění státní správy na českém území i v tzv. „vnitřním úřadování“.)

Takovýto vývoj si vytvořil odpovídající politické struktury, které byly nacionalističtější než v západní Evropě. Rozhodující roli hrály princip historický a jazykový. Latentní protiklad národního (pospolitého) a společenského (občanského), ale také kulturního (duchovního) a civilizačního (ekonomického) v neúplně konstituované české národní společnosti vedl před koncem století nejen k reprodukci národních napětí, ale také ke zřetelné *partikularizaci politična*, jehož byla *nepolitická politika* zřetelným výrazem.

3) Podceňovat by se neměla ani tehdejší celková *situace duchovní*. Historické završení českého vzestupu se totiž odehrávalo v době, která byla v Evropě chápána jako krizová. Tu se u nás jako krizi moderního člověka pokoušel opakovaně vyložit T. G. Masaryk, přičemž důležitou složkou jeho pojetí byla kritika liberalismu.

Filozoficko teoretickým základem pro vyplnění hodnotového vakua po „hodnotoborném“ boji rukopisném a zároveň i „pozitivní“ alternativou k politickému liberalismu a jeho centrálním pojmům se měla v českém případě stát obecně jeho *formulace náboženenského smyslu českých dějin*; a na každodenní rovině odlišné pojetí politické práce, přesněji řečeno: zalidňování nižších pater politiky.

O „apolitické politice“ se ovšem začalo hovořit dávno před prvním pokusem o její konceptuální zachycení v *České otázce* [Masaryk 1895], již Bedřich Loewenstein nazval „manifestem nepolitické politiky“ [Loewenstein 1995]. Pojem se explicitně objevil jako bonmot počátkem 90. let ve vídeňském parlamentu a jeho autorem byl tehdejší ministerský předseda hrabě Eduard Taaffe. O něco později s ním začal pracovat Masaryk, který ho ovšem spolu s programem „drobné práce“ a s „problémem malého národa“ převzal od Havlíčka (viz poslední kapitolu monografie o Havlíčkovi z roku 1896; [Masaryk 1997: 299-329]). Havlíčka Masaryk sice považoval za tvůrce termínu „nepolitika“ pro označení „politiky nesamostatného národa“ [Ibid.: 299, 301 an.], poukazoval však také na Havlíčkovo ovlivnění dobovými polskými úvahami („organická práce“ pro národ a „práce na základech“ národa – „praca organiczna“ a „praca u podstaw“ srv. k tomu také [Bachórz a Kowalczykowa 1994: 775-778]).

Také u Masaryka tvořila jádro nepolitické politiky konstruktivní „malá práce pro národ“, v níž se měla spojit „positivita“ s „humanitou“ i s morálitou, neboť: „Pracovat, to znamená vzdorovat zlu...“ [Masaryk 1901: 59]. Avšak Masarykovy charakteristiky nejsou vždy a zcela jednoznačné, např. v *České otázce*: „Česká politika musí přestat být „politikou“, (...) musí býti založena na hlubší všestrannější práci kulturní, musí být praktickým užitím politického a obecného vzdělání vůbec. A toto vzdělání nebylo a ještě není. Čeští politikové musí (...) to dovésti, aby pro věc národa užili všech vymožeností ustavičně pokračující vědy moderní“ [Masaryk 1895: 168 a 181]; podobně ve *Světové revoluci*: „Rakousko a jeho dynastii jsem nikdy neodsuzoval jen politicky, ale také mravně. V tom také spočívá rozdíl mého pojetí tzv. pozitivní politiky; (...) vždycky jsem byl stoupencem politiky s kulturou, byl jsem vždy pro pravou demokracii, nikdy bych se nemohl spokojit s pouhou tzv. poslaneckou politikou. Svůj boj jsem chápal jako odpor proti politické a kulturní uzavřenosti a omezenosti, proti kocourkovství, a musel jsem ho vždy vést dvojím směrem, proti Praze a proti Vídni zároveň...“ [Masaryk 1925: 393] atp.

Vyjádřeno v jazyce moderní sociologie neznamenaají „apolitická politika“ a „drobná práce“ vlastně nic jiného než program specifické „socializace“ Čechů (a v programu „organické práce“ také Poláků), a sice výrazně modernizační. (Podobným socializačně-integrativním heslem byly v té době „národní emancipace“ a na sociální úrovni, i když s jinými intencemi, také „třídní boj“.)

Masarykovi se v programu „drobné práce“ nejednalo jen o integraci co největšího počtu individuí do národního celku, nýbrž, jak naznačují shora uvedené charakteristiky, především o zvyšování všeobecného vzdělání, o vnitřní *kultivaci* lidí, o výuku a akceptování *schopností a dovedností* moderního života, o návyk *občanské odpovědnosti* atp.

Kulturní, sociální a ekonomické aktivity měly podporovat zrání národa. Politický liberalismus, orientovaný na národní emancipaci a prosazování občanských práv, a také politický marxismus tak byly Masarykem nahrazovány a většinou přímo překonávány programem *sociální meliorace*, či, jak se to snažil postihnout Otto Urban, liberalismem kulturním, jehož plodem bylo pronikavé zvýšení obecné vzdělanosti vůbec (chápané jako předpoklad realizace občanských svobod i případné změny organizace společnosti) a ve

srovnání se zbytkem tehdejšího mocnářství i překvapující vstřícnost k některým novým problémům doby: otázce sociální, otázce náboženské, otázce ženské atd. [srv. Urban 1995: 15].

Nelze ovšem nevidět, že většina těchto trendů byla od poloviny minulého století podporována postupnou proměnou vídeňské vládní politiky. Ta měla nahradit dosavadní habsburský absolutismus (s jeho zřetelně tradicionalisticky-antinacionalistickým působením), a programové oslabování politické emancipace ovládaných národů chtěla kompenzovat podporováním jejich kulturního rozvoje. Antropolog a sociolog Arnošt Gellner tento pokus nedávno analyzoval a označil ho jako „nepřímé formy vlády“ (*indirect rule*), a dokonce uvěřil, že by se mohly stát pozitivním modelem také pro řešení současných národnostních konfliktů [srv. k tomu např. Gellner 1994: 74-81].

Masaryk později pojem nepolitické politiky jakoby opustil, – nepochybně tu hrála roli také možnost jejího „jen“ kompenzačního výkladu (politika mimo politiku) a větší důraz položil na přirozenou *morální dimenzi každé politiky* vůbec. A ve dvacátých letech, v knize *Světová revoluce* její nosnou složku, „drobnou práci“ ještě těsněji propojil programem demokracie: „Demokracie je režimem života a pro život, žádá práci a je režimem práce a práce je klidem a zpravidla prací drobnou. Práce překonává aristokratism i revolučnost...“ [Masaryk 1925: 570].

Původně náboženská interpretace pojmu humanity v koncepci *smyslu českých dějin* se tedy postupně proměňovala a novou podobu dostávala programovým zdůrazňováním historicky a sociálně systémového pojmu *demokracie*, jehož obsah je pro Masaryka nakonec „netoliko politický, ale také hospodářský a sociální“, a také podtržením role mravně sebezodpovědné osobnosti. A pojem „nepolitická politika“ se tak u Masaryka stále více a stále zřetelněji stával tím, čím chtěl být i původně: jen prostředkem dlouhodobé internalizace přesvědčení o světodějnosti demokracie, humanity a zodpovědné osobnosti.

Masarykův pojem „nepolitická politika“ se v průběhu tohoto století v českých dějinách několikrát navrátil, i když s poněkud pozměněným názvem („antipolitická“ či „apolitická“ politika), obsahem i a funkcemi, vždy ale v souvislosti s národními aktivitami v situaci ohrožení: po mnichovském diktátu se ho v Peroutkově *Přítomnosti* pokusil znovuoživit Zdeněk Smetáček, svou roli hrál jak známo také později u Václava Havla.

„Nepolitická politika“ v „reálně existujícím“ socialismu

Nepolitická politika zde měla dvojí podobu, jednak *objektivní likvidace* politické sféry, jednak *subjektivní reflexe* jejího vyprázdnění. V prvním případě se jednalo o takový „koniec politiky“, k němuž docházelo takřikajíc napříč systémem a který zasahoval všechny sféry systému. Rostl jednak z totalitárního pojetí řízení společnosti, jednak z vědomí (shora naznačených) objektivních procesů velmocenské polarizace světa. V určitém smyslu je dokonce možné tvrdit, že právě zde, v totalitárních společnostech východní Evropy, došlo k vyprázdnění politična naprostému, a sice v důsledku principiálního *oddělení* privátní a veřejné sféry (tj. vlastně občana a politiky) v tzv. diktatuře proletariátu, a současně jako následek stále zřetelnější dominance zahraniční politiky. Ta, jakož i jednostranný důraz na její mocenské komponenty, měla systémotvorný charakter, neboť zároveň sloužila jako vnější abstraktní princip vnitropolitické integrace (argument vnějšího ohrožení). Vcelku se už nejednalo tolik o politicko-ekonomickou *reprodukcí* určité podoby politiky (a skrze ni i společnosti), ale pouze o *reprodukcí moci*, a nakonec jen o ideo-

logicko-mocenské prosazení specificky (imperiálně) hierarchizovaného politického seskupení, což svůj nejzřetelnější výraz nakonec našlo v tzv. *Brežněvově doktríně*.

Původně ovšem byla likvidace politična ideologicky obestavěna filozoficko dějinnou teorií „zvědečtění“ socialismu, vírou, že údajně vědecké odhalení „přírodních“ zákonitostí historického vývoje marxismem-leninismem vlastně dělá každou politiku nadbytečnou. Podle tohoto v zásadě osvícensko-*pozitivistického* přesvědčení se zdálo možné, že se věda bude přímo propojovat s politikou, politická teorie s politickou praxí, že se ideje budou ve skutečnosti samy realizovat svou vlastní silou a že to, co je (*Sein*), bude bezprostředně navazovat na to, co býtí má (*Sollen*).

A na druhé straně, z hlediska spíše občanského, tedy jako *subjektivní reflexe* vyprázdnění politické sféry, vznikala potřeba nosné alternativy. Takřikajíc „zespodu“ problém přesně popsal např. Václav Havel, když v říjnu 1989, dva měsíce před „sametovou revolucí“, v interview pro samizdatový časopis *Sport* řekl: „40 let byla v této zemi politika likvidována jako specifická forma lidské činnosti“. V ústech socialistických politiků se pomalu proměnila „...v nudnou nekonečnou frázi, které není možné se jednoduše zbavit. Všichni zjišťujeme, že politikum tvoří také rockový koncert, mše nebo výstava obrazů. Všechno je najednou trochu politické, kryptopolitické, ve všem se objevuje závan politična. A jestliže nějaký spisovatel celý svůj život píše to, co si myslí, a jestliže říká pravdu tak, jak ji vidí a bez ohledu na to, zda se to líbí vládě nebo ne – pak se samozřejmě stává politickým fenoménem *par excellence*.“ [Havel 1989a: 3].

Jen na okraj bych zde chtěl zdůraznit, že u Václava Havla se sice s explicitním pojmem „antipolitická politika“ skutečně setkáváme jen zřídka, že – jak on sám tvrdí [Havel 1994: 1] – tento termín „použil v době předlistopadové pouze dvakrát, navíc v uvozovkách“, a to pro vysvětlení smyslu „disidentského úsilí“ [Ibid.], avšak zároveň nelze přehlédnout, že problém „antipolitické politiky“, totiž budování předpokladů politiky (jakožto formulace a realizace občanských i skupinových zájmů) v situaci její objektivní nemožnosti dobře znal už ze šedesátých let. V pozdějších hodnoceních časopisu *Tvář* se např. konstatuje: „Předvedli jsme nový model chování: (...) bojovat ‚právě‘ jen za (...) konkrétní věci“ [Havel 1989b: 76, podobně 77].

S úvahami, že „nepolitické věci“ otevírají možnost jiného přístupu k politice se pak u Václava Havla můžeme setkat také v období „pražského jara“. A v období „normalizace“ znova, byť se zřetelnou snahou, aby vlastní pojetí „antipolitické politiky“ demarkoval od původní perspektivy Masarykovy, jehož „nepolitická“, „drobná práce... pro národ“ už podle Havla v pookupační situaci normalizace nemůže sloužit ani systému, ani bližnímu a pro antipolitický boj s politikou normalizace se stala vlastně irelevantní [srv. Havel 1990: 98].

„Antipolitickou politiku“ Václav Havel kladl do blízkosti sféry „předpolitické“, případně aktivit „zdola“ a rozuměl jí politiku nikoli „jako technologie moci a manipulace s ní nebo jako kybernetické řízení lidí nebo jako umění účelovosti, praktik a intrik“, ale byla pro něj politikou rostoucí „z naléhavosti občanství“ [Havel 1989c: 106], jedním ze způsobů, „...jak hledat a dobývat v životě smysl; jak ho chránit a jak mu sloužit“. Zde šlo o politiku jako „praktikovanou mravnost“ a jako „službu pravdě“ [Ibid.: 57].

Na první pohled se Havlovo stanovisko od Konrádovy „antipolitiky“ příliš neliší, i zde jde nakonec o konflikt ducha a moci, o hledání autentické pozice intelektuála ve světě a mimo oficiální politiku. To se může zdát překvapivé s ohledem na fakt, že Václav Havel (jak např. dokládá velice zralá úvaha z jara roku 1968 [Havel 1968] o opozici jako

nepominutelném předpokladu demokratizace politického systému) velice dobře rozuměl mocenským aspektům politického jednání i rozhodování. Od Konráda je ovšem Havel odlišný opakovaným důrazem na lidskou spolupráci, na občanskou komunitu, na „polis“ atp.: svět je pro něj méně sférou pouhé tvorby a svobody a více sférou spolužití. Už sama Havlova předpona „anti-“ naznačuje specifickou zaměřenost a negaci, nejde o bezprostřední „a-“političnost Konrádovy „antipolitiky“ (či ve smyslu Thomase Manna), ostatně stejně jako „nepolitické politiky“ Masarykovy. Jen na okraj: Konrádovi je asi bližší stanovisko Vaculíkovo z *Českého snáře*, odmítající ve jménu vlastní svobody (a tvorby) nechat se manipulovat vlastním „disidentstvím“.

Pojem „antipolitické politiky“ přitom u Havla (podobně jako u Masaryka) nebyl vykládán ani zcela přesně, ani zcela jednoznačně. Jednou byl spíše vyvoditelný z jeho kritiky ideologií („jakožto mocenské interpretace skutečností“ a „hlavního nástroje rituální vnitromocenské komunikace“ [Havel 1990: 65 a 64], jindy z kritiky politického strnictví ve jménu politické role zralých osobností (srv. [Havel 1989b: 19]; právě to bylo napadáno zejména v době polistopadové), ale měl i svou dimenzi „více politickou“ jakožto „hlavní zázemí jakékoliv nezávislé a alternativní politiky“ [Havel 1990: 79]; a někdy se jakoby přibližoval pozici Masarykově a jeho chápání nepolitické politiky jako svého druhu socializace a politické výchovy, i když s avantgardistickým přídechem (třeba když Havel hovoří o působení disidentských skupin na společnost: „nezávislé iniciativy oslovují ‚skrytou sféru‘; demonstrují ‚život v pravdě‘ jako lidskou a společenskou alternativu a probojovávají mu prostor; pomáhají – (...) – povznášet občanské sebevědomí“, neboť „život v pravdě“ sám má vedle dimenze mravní (a dále „noetické“ a „existenciální“) také „zřetelnou dimenzi politickou“ [Ibid.: 118 a 73]).

Je zřejmé, že pozdější výklady „antipolitické politiky“ jako něčeho, co bytostně souvisí s tzv. „občanskou společností“, anebo co ji dokonce zakládá, postihují v nejlepším případě jen její jeden aspekt. Spíše se naopak zdá, že se jedná o zcela samostatné oblasti, jejichž vztah je spíše asymetrický: rozmach jednoho (antipolitické politiky) souvisí s absencí druhého, případně existence jednoho (občanské společnosti) vlastně nevyžaduje druhé (antipolitickou politiku), neboť v ní nevystává potřeba budovat „paralelní kulturu“ jako obranu proti utlačujícím oficiálním strukturám. Pojem byl zřetelně vázán na (dnes nedoceňované) Havlovy analýzy „posttotalitního politického systému“ (který podle něj „vyrostl na půdě historického setkání diktatury s konzumní společností“ a který byl charakteristický právě „absencí ‚normální‘ politiky“ [Havel 1990: 71 a 125]); a ze snahy o rozklad tohoto systému měla vyrůst také její síla.

Kritizovat proto „politiku“ Václava Havla po roce 1990 jako „antipolitickou“ musí vést nutně k neporozumění jak jeho záměrům, tak také určitým objektivním sociálním zájmům postkomunistické společnosti, a nakonec i jeho „prezidentské“ politice vůbec, která je přece politikou v nejsilnějším smyslu slova. Zavádějící je proto také vymezování antipolitické politiky jako jakési jen výlučně moralistní pozice v konfliktu s nemorálním pragmatismem boje o moc, jak se s tím setkáváme u Havlových kritiků zprava i zleva (jako patrně vůbec prvního mezi nimi lze zmínit Ivana Svitáka, který nepolitickou politiku vykládá jako „zajetí“ disentu „do vlastních rozporů“ a Havlovy teze dokonce jako „pseudoteoretické floskule zelených“ [Sviták 1989: 149 a 150]).

Pojetí „antipolitické politiky“ ovšem mělo u Václava Havla ještě jiný, *univerzálnější a radikálnější smysl*, u něhož je třeba se zastavit. „Antipolitická politika“ totiž také vystupovala jako zvláštní druh *kritiky kultury a civilizace* a byla interpretována jako po-

čátek (a první prostředek) tzv. „existenciální revoluce“: jakožto „existenciální revoluce“ (...) je nepolitická politika „perspektivou mravní rekonstituce společnosti“ [Havel 1990: 129], přinejmenším prostředkem pro odhalování „závoje, do něhož člověk může zabalit své ‚propadnutí jsoucnu‘, své zvnějšnění a svou adaptaci na daný stav“ [Ibid.: 61], ve kterém jsou proti sobě postaveny „politický systém a intence života“ [Ibid.: 62]. A tuto revoluci Havel považoval za „jediné skutečné východisko z krize moderní společnosti“, projevující se „krizí duchovní, mravní, existenciální“: (...) od zoufalých ekologických vyhlídek přes absurdní prázdnotu vyspělé konzumní společnosti až po politický marasmus různých zjevných i skrytých diktatur“ [Ibid.: 260]. Přechod od existenciálního (které je pro něho vždy sférou „před-politického“ [Havel 1989c: 113] k antipolitickým formám moci vyrůstajícím „zdola“ ličil následovně: „Čím důkladněji post-totalitní systém znemožňuje na rovině faktické moci jakoukoli alternativní (...) nezávislou politiku, tím zřetelněji se těžiště jeho potenciálního politického ohrožení přesouvá do oblasti existenciální a ‚před-politické‘: ‚život v pravdě‘: – aniž o to většinou přímo usiluje – se stává jediným přirozeným zázemím a východiskem všech aktivit, které působí proti směru ‚samopohybu‘ systému. A i když posléze takové aktivity přerostou rámec, charakterizovatelný jako pouhý ‚život v pravdě‘ – promění se v různé paralelní struktury, hnutí, instituce, začnou samy sebe reflektovat jako politikum, vykonávat reálný tlak na oficiální struktury a začínají *de facto* působit do jisté míry na rovině faktické moci...“ [Havel 1990: 59, Havel:1989c: 78].

Zde Václav Havel navazoval na Jana Patočku a jeho „existenciální pojetí“ politiky. Ta se Patočkově zdála spojena s filozofií společným prazákadem možnosti distance (svobody), „rozeprě a boje“, možností „otřesení naivní jistoty smyslu“, jež otevírá „nesamozřejmost skutečnosti“ [Patočka 1990b: 17]. Tento prazáklad Patočka charakterizuje jako „záblesk, který ukazuje v temnotě rozbřesk“ a zároveň i „temnotu“ – je to „vynoření veškerenstva, ale z temna, které k němu patří a které blesk jenom roztrhne, ale nepřemůže“ [Ibid.: 13]. Jen z tohoto záblesku se rodí pravá filozofie, i rozpoznání, že „život není pouze pro život“ [Patočka 1990a: 52] a to, co Havel popisuje jako „vystoupení ze života ve lži“ [Havel 1990: 72], je jen moralizující výklad této Patočkovy existenciálie.

Na tomto základě pak u Patočky dochází k odlišení „předdějinného světa“ a „světa dějin“, jejichž zlom pro něj není událostí historickou, ale právě existenciální. Nejednalo se proto o žádnou periodizaci, případně o typizaci pohybu světových dějin, nýbrž o fenomenologii dvou možností smyslu lidského jednání: V situaci „předdějinného světa“ je člověk podle Patočky zcela určován anonymní nutností, žije v neproblematickém „smíru s univerzem“ a jeho neautentický život je jen „prací“ a „obstaráváním“. Reprezentantem „předdějinného světa“ je v nejlepším případě intelektuál, tj. víceméně profesionál, který tuto situaci vyslovuje, aniž vyžaduje zvláštní odůvodnění své vlastní pozice. Naproti tomu „svět dějin“ a „dějinnost“ (jakožto kategorie sebevědomého a tvořivého života) vznikají teprve prostřednictvím *jednání* ze svobody a pro svobodu – a zároveň z *vědomí* svobody a jejich rozhodujícími projevy jsou politika a filozofie. Je to sféra „člověka ducha“, pro něhož svět neexistuje svým samozřejmým, neproblematickým způsobem, ale právě jen v „otřesení“; „duchovní člověk“ je vždy na cestě, která ho vede směrem do nekonečné různosti: „Tak jako se v politickém jednání člověk vystavuje jeho problematičnosti, tomu, že jeho důsledky jsou nedohledné a každá iniciativa přechází vzápětí do cizích rukou, tak se ve filosofii člověk vystavuje problematičnosti bytí a smyslu jsoucího“ [Patočka 1990a: 74].

Patočkův výklad „otřesenosti“ je třeba vykládat jako strukturní analogii k popisu fenoménu „úzkost“ (*Angst*) u Martina Heideggera [Heidegger 1996: 212-229, 372-378]. Oproti starším výkladům (třeba u Schellinga či Kierkegaarda, kteří „úzkost“ – resp. „bázeň či „strach“ – spojovali s problémem transcendence), Heidegger filozofoval na půdě radikální konečnosti člověka. Ten je u něho ponechán výlučně sám sobě, své vlastní fakticity, v níž si uvědomuje svou „svobodu ke smrti“, uvolněnou z každého spolehnutí na lidskou „masu“ (*man*).

Člověk jako osamělá, jako jen vržená možnost bytí zakouší radikální nejistotu o sobě samém i o světě, ale tím, že vydrží pohled do nicoty a obtočí v ní, zároveň zakusí i (jedinou) autenticitu svého pobývání ve světě. Ten se pro člověka stává podle Heideggera světem teprve „v úzkosti“ (pro Patočku „v otřesení“), a stává se jím pro každého z nás pouze na základě naší ochoty vystavit se nicotě (nejistotě a otřesenosti) jako našim nejvlastnějším možností.

Z liberalistických a pragmatických pozic je možné tuto perspektivu kritizovat jako ne zcela demokratickou v tom smyslu, že se opírá o představu vzniku elit z filozofického zpracování exkluzivního zážitku (otřesení), případně ji ironizovat jako *pokus o záchranu metafyziky v politice*.

Nelze tedy přehlédnout, že u Václava Havla a v českém disentu 70. a 80. let se oproti Masarykovi výrazně změnilo filozoficko-teoretické pozadí konceptu „anipolitické politiky“, zejména ten její aspekt, který umožňoval specifickou intelektuální excelenci a exkluzivitu jejich stoupenců (i když ta nebyla vždy přijímána zcela samozřejmě, jak např. dokládá diskuse o statečnosti na počátku 80. let – srv. k tomu např. [Havel 1990]). Po listopadové revoluci byl její koncept poměrně rychle opouštěn, neboť byl konfrontován s realitou, již už nebylo možné obsáhnout jediným intelektuálním gestem. Záhy se začalo ukazovat, že pro moderní demokratický systém, privatizaci a rekonstrukci ekonomiky či budování moderní společnosti je sice myšlenka autenticity osobního života důležitá, že však pro ně není podmínkou dostačující, že naše situace není metafyzická, ale spíše pragmatická. Což by ovšem na druhé straně samozřejmě nemělo vést k difamování pokusů o připomínání občanských ctností, národních a veřejných zájmů anebo hodnot přírody a kultury.

MILOŠ HAVELKA absolvoval Filozofickou fakultu dnešní Masarykovy univerzity v Brně. V letech 1968-1970 pracoval jako kulturní redaktor v brněnských denících. Od roku 1970 působil jako vědecký pracovník v různých ústavech Akademie věd v Praze a v Brně. Specializoval se na dějiny idejí a systematické problémy sociální filozofie. Vydal, poznámkami opatřil a uvedl publikaci *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*, jejíž druhý díl nyní připravuje. V roce 1998 vydal rozsáhlou úvodní studii k překladu *Sociologie náboženství Maxe Webera*. Od roku 1994 je šéfredaktorem Sociologického časopisu a *Czech Sociological Review*.

Literatura

- Bachórz, J., A. Kowalczykowa 1994. *Słownik literatury Polskiej XIX wieku*. Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakład narodowy imienia Ossolińskich.
- Gellner, E. 1994. *Encounters with Nationalism*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Giddens, A. 1994. *Kritische Theorie der Spätmoderne*. Wien: IWM.
- Havel, V. 1968. „Na téma opozice.“ *Literární noviny* I, č. 6 (4. IV. 1968): 4.
- Havel, V. 1989a. „Rozhovor s Václavem Havlem.“ *Sport*, září 1989, samizdat.
- Havel, V. 1989b. *Dálkový výslech*. Praha: Melantrich.

- Havel, V. 1989c. *Do různých stran. Eseje a články z let 1983-1989*. Praha: Lidové noviny.
- Havel, V. 1990. *O lidskou identitu. Úvahy, fejetony, protesty, polemiky, prohlášení a rozhovory z let 1969-1979*. Praha: Rozmluvy.
- Havel, V. 1994. „Ztráta paměti.“ *Lidové noviny*, 13. IX. 1994.
- Havelka, M. 1995. „Recenzentovy pochybnosti o jedné tezi výše uvedeného článku.“ *Sociologický časopis* 31: 240-243.
- Heidegger, M. 1996. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH.
- Horská-Vrbová, P. 1970. *Kapitalistická industrializace a středoevropská společnost*. Praha: Academia.
- Konrad, G. 1985. *Antipolitik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Konrad, G. 1987. *Stimmungsbericht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Křen, Jan 1993. *Historické proměny češství*. Praha: Karolinum.
- Loewenstein, B. 1995. „Manifest nepolitické politiky. Česká otázka po 45 letech.“ *Sociologický časopis* 31: 463-471.
- Machonin, P. 1995. „Úvod do problémů vertikální sociální mobility 1988-1993.“ Přednáška v Masarykově dělnické akademii 21. XI. 1995.
- Mann, T. 1919. *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Berlin: G. Fischer.
- Masaryk, T. G. 1895. *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození*. Praha: Čas.
- Masaryk, T. G. 1996. *Karel Havlíček. Snahy a tužby politického probuzení*. Praha: Ústav TGM.
- Masaryk, T. G. 1901. *Ideály humanitní*. Několik kapitol. Praha: Čas.
- Masaryk, T. G. 1925. *Světová revoluce. Za války a ve válce 1914-1918*. Praha: Čin a Orbis.
- Matějů, P., K. Vlachová 1995. „Od rovnostářství k zásluhovosti? Česká republika mezi dvěma ideologiemi distributivní spravedlnosti.“ *Sociologický časopis* 31: 215-239.
- Patočka, J. 1979. „Mají dějiny smysl?“ *Studie*, č. 63: 214-232.
- Patočka, J. 1980. „České myšlení v meziválečném období.“ *Proměny XXV*: 72-82.
- Patočka, J. 1990b. „Duchovní člověk a intelektuál.“ *Souvislosti* 1: 9-18.
- Patočka, J. 1990a. *Kacířské eseje k filosofii dějin*. Praha: Academia.
- Schmitt, C. 1940. „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen“ (1929). S. 120-133 in *Positionen und Begriffe*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Sviták, I. 1989. „Smysl Charty '77.“ Pp. 148-154 in *Dialektika dějin*, ed. Ivan Sviták. Köln: Index.
- Třeštlík, D. 1998. „Chytré tomahavky startují: návrat do středověku?“ *Literární noviny IX*, č. 36 (9. září 1998).
- Urban, O. 1995. „Český liberalismus v 19. století.“ Pp. 15-28 in *Český liberalismus*, ed. J. Havránek, M. Sekera a M. Znoj. Praha: TORST, edice Texty a osobnosti.
- Weber, M. 1921. *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Weber, M. 1922. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr (Siebeck).

O nepolitické politice*

MILAN OTÁHAL**

Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, Praha

On a Non-Political Politics

Abstract: The representative of dissent in Czechoslovakia was Václav Havel, who in his articles and essays analysed Czech society after 1969. His attention, however, was directed only towards the existential problems of man; the means of solving the crisis he sought outside politics and formulated thus non-political politics. He understood it as an instrument to assert 'life in truth' as an existential problem, but did not connect it with the question of power. Accordingly, he saw the way out of the crisis in existential, not political, revolution. This conception, which has been subject to criticism both before and after November 1989, influenced not only the strategy of the struggle against the normalisation regime, but even its transformation into a democratic system.

Sociologický časopis, 1998, Vol. 34 (No. 4: 467-476)

Nepolitická politika nabyla společenské důležitosti v jisté fázi vývoje komunistického systému, zvláště v období, kdy občané ztratili naději, že by mohli oponovat moci Sovětského svazu a domácích komunistických vládců – v Československu tomu tak bylo po roce 1968 –, kdy se společnosti zemí sovětského bloku ocitly v hluboké krizi, která měla i morální rozměr. Občané, kteří se nechtěli se situací smířit, si kladli spolu s J. Kuroňem otázku, „co dělat, když nejde nic dělat“ a východisko nacházeli „v mravním životě, nikoli v politické opozici“ [Stokes 1993: 21, 22]. Ústup od politiky a ne-politika je typický „pro marginalizující se skupiny, osvojující si zároveň nárok na řešení celospolečenských problémů“ [Vašíček 1990]; k nim možno zařadit i intelektuály, kteří v určité době představovali opozici, cítili se ve svém boji osamoceni a hledali cestu, jak reagovat na komunistický režim, s nímž se nechtěli smířit. V politickém systému založeném na ideologickém teroru považovali intelektuálové za nejdůležitější věc záchranu lidské duše. Společně s A. Solženicynem sdíleli přesvědčení, že pro všechny, kteří nechtěli poskvřnit svou mysl a duši „všudypřítomnou lží“ se „život v pravdě“ stal „morálním pravidlem“ [Tismaneanu 1987: 5, Dalos 1991: 182].

I když reakce střeoevropských intelektuálů na společenské poměry byla zprvu podobná, tj. „nepolitická“, záhy se mezi nimi prohlubuje diferenciacie, která byla podmíněna především společenskými poměry v jednotlivých zemích. Polák Adam Michnik se od počátku angažoval v politické opozici, která měla velmi širokou sociální základnu. Na rozdíl od V. Havla a G. Konráda „píše s vědomím, že ho lidé budou číst pro bezprostřední politickou orientaci“ [Ash 1992: 8]. Jeho práce jsou politicky daleko vyhraněnější, otevřené polemikám a na rozdíl od ostatních dvou byly mnohem více vystavovány tvrdým zkouškám [Ash 1992: 8]. Michnikova činnost a uvažování mělo politický charakter

*) Tento text je rozšířeným úvodním slovem k diskusi o nepolitické politice, která se konala v listopadu 1997 v Ústavu pro soudobé dějiny AV ČR.

**) Veškerou korespondenci posílejte na adresu: PhDr. Milan Otáhal, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, Vlašská 9, 118 40 Praha 1, tel. (02) 57 32 03 01, fax (02) 57 32 04 65.

a proti totalitnímu režimu bojoval politickými prostředky, což dokazovala i jeho aktivní účast na vzniku a činnosti Solidarity.

Zcela jinou osobností byl Maďar György Konrád. Neprošel vězeňskou zkušeností jako V. Havel a A. Michnik, v pozadí jeho esejů „neslyšíme bouchání vězeňských dveří, ale cinkání šálků v kavárně Landtman“ [Ash 1992: 9]. Žil střídavě v Maďarsku a na Západě a jeho kontakty i znalosti maďarské společnosti byly mizivé. Izolovanost od každodenních starostí obyvatelstva způsobila, že se distancoval od politiky; jeho koncepce antipolitiky staví proti politice evropskou kulturu navazující na její humanitní tradice. Antipolitiku charakterizoval jako „...étos občanské společnosti. Občanská společnost je opak vojenské společnosti“ [Konrád 1979: 89]. Konrádův vliv na společnost byl minimální, vývoj se ubíral jinými cestami, než o kterých uvažoval. Měl mnohem blíže k V. Havlovi než A. Michnikovi.

Mluvčím nezávislých intelektuálů byl podle T. G. Ashe dramatik Václav Havel, který se stal představitelem disentu a symbolem odporu v Československu. „Z jeho prací“, uvádí, „nás ovane z ticha venkovského domu nebo vězeňské cely (...) klidný hlas člověka, jenž měl hodně času na osamělé rozjímání, hlas autora divadelních her, okolnostní a příkazem svědomí přinuceného k roli ‚disidenta‘, jenž však v žádném případě nemá naturel politického aktivisty“ [Ash 1992: 7]. Jiní autoři jej charakterizují jako člověka soustředěného na sebe a své nitro [Simmons 1993]. Přesně vystihla tuto vlastnost E. Kantůrková: „Teze o životě v pravdě měla i jinou vadu, škvíru, jíž do ní vniká nebezpečí. Je šita na sebestřednou míru Václava Havla, muže, který posuzuje lidi a svět prismatickým světlem svého já“ [Kantůrková 1994: 205-206].¹

V Havlových úvahách hrála důležitou roli také jeho vězeňská zkušenost. Vězení bylo pro něj shromaždištěm lidí nějakým způsobem přecházejících, nezařaditelných, prostě se nějak vymykajících. „Ten běžný, konzumní člověk“, řekl V. Havel v besedě v roce 1987, „který žije tak, jak se má, a bezděky ztělesňuje ideál, o který totalitní moci jde, ve vězení obvykle nekončí. Jeden přechází tím, že ze žárlivosti bodl svou ženu nožem, druhý tím, že bojuje za lidská práva. Oba se vymykají ideálu státního člověka“ [*O divadle II* 1987: 6]. V cele pro dvacet čtyři lidí se podle jeho názoru lze setkat s mnohem větším počtem příběhů než na několikatisícovém sídlišti [Havel 1989c: 118]. Havel klade důraz na „přecházející“ nad řadovými občany, což vystihl F. Pavlíček, který na to reagoval: „Společným jmenovatelem chartisty a sadisty v kriminále není žádné přecházení, ale důkaz otrlosti režimu. *De iure* i *de facto* tak vraha vyvyšuje (tj. V. Havel – pozn. M. O.) nad zastánce lidských práv (...) U nás je přece dost lidí, kteří nijak nepřecházejí, nekončí ve vězení, a přece vyhovují základním mravním nárokům“ [*O divadle II* 1987: 67, 68].

Havlova zkušenost a jeho reakce na vězení je tedy odlišná od Michnikovy. V. Havel se ve vězení zabýval filozofickými problémy [Havel 1985] a tamní pobyt posílil jeho zájem o existenciální problémy člověka, Michnik reagoval i ve vězení intenzivně na společenskou situaci a snažil se nacházet východiska z ní [Michnik 1986].

V. Havel se začal velmi záhy společensky angažovat, především v oblasti kultury, ale i politicky, zvláště v roce 1968. Pro další vývoj disentu byl důležitý názorový konflikt

¹) E. Kantůrková dále pokračuje: „Cítit se mírou světa je nebetyčná odvaha i těžká odpovědnost, takových lidí není mnoho a může si to dovolit a nebýt vypískán pro směšnost jen velická osobnost; Havel je takovou osobností a jeho odvaha být světu měřidlem je zdrojem jeho charismatu“ [Kantůrková 1994: 205-206].

mezi členy redakce časopisu *Tvář* koncem 60. let. Směr „realistický“ představoval E. Mandler a „radikální“ reprezentoval V. Havel.² Podle něho bylo podstatou sporu střetnutí svobodnomyslného jedince s organizovanou skupinou vyžadující jistou disciplinu, kterou nazval „partgrupou“ [Havel 1986: 101-102]. B. Doležal charakterizoval diskusi jako spor koncepce realisticky cílené politiky s koncepcí politiky nepolitické [Čas... 1993: 234]. Mezi Havlem a Mandlerem existovalo nejen osobní napětí, ale i podstatné názorové rozdíly na řešení společenské situace. Zdá se, že v tomto konfliktu mezi „realismem“ a „radikalismem“ spočívaly i zárodky politického a nepolitického přístupu k společenským problémům.

Angažovanost V. Havla se projevila také záhy poté, co se stal G. Husák generálním tajemníkem ústředního výboru KSČ a po zostření normalizačního kursu. Ihned po násilném potlačení demonstrace 21. srpna 1969 vystoupil veřejně, když spolu s dalšími devíti osobnostmi vydal *Manifest deset bodů*, který vyjadřoval stanovisko komunistických i nekomunistických intelektuálů. Autoři se sice přihlásili k socialismu, ale jako první po nástupu G. Husáka vytyčili požadavky lidských a občanských práv. Zdůraznili, že jejich programem není negace, a vyzvali spoluobčany, aby k obhajobě svých práv využívali stávajících institucí [Proměny... 1993: 282-289], a to v okamžiku, kdy státní instituce brutálně potlačily lidové hnutí a nové politické vedení použilo všech mocenských prostředků k likvidaci jakékoli opozice. Tento vztah k režimu, který za jiné politické situace vyústil v požadavek dialogu, byl tedy zakódován již zde.

Novému vedení komunistické strany se podařilo upevnit normalizační režim rozsáhlými čistkami a zlikvidováním opozice policejními prostředky. Prostřednictvím tzv. společenské smlouvy, která dala lidem možnost, aby se realizovali v soukromé sféře a přestali se zajímat o veřejné záležitosti, dosáhlo pak toho, že se lidé přizpůsobili životu v reálném socialismu; ve společnosti se jakoby nic nedělo.

V roce 1975 napsal V. Havel Gustávu Husákovi dopis, v němž se pokusil analyzovat tehdejší společenskou situaci a jímž vstoupil do širšího povědomí doma a zvláště v zahraničí. Jeho čin představuje jistý kvalitativní zlom, neboť ostatní odpůrci režimu se tehdy zaměřili na protesty proti perzekucím vůči sobě a jiným občanům. V úvodu dopisu se V. Havel ptá, zda se skutečně podařilo režimu získat podporu obyvatelstva. Připouští, že se na první pohled může zdát, že se konsolidace podařila, ale „*vnitřně naše společnost nejen vůbec konsolidována není*, ale upadá naopak do stále hlubší krize, do krize v lecčems nebezpečnější než všechny, jež z naší historie pamatujeme“ [Havel 1990a: 20]. Klade si pak otázku, proč se vlastně lidé chovají tak, jak se chovají a odpovídá, že je k tomu žene strach. Lidé mají hlavně strach o svou existenci a pouze z pokrytectví vyjadřují svůj kladný postoj k režimu. Začali se stranit veřejných záležitostí a všechnu energii a zájem soustředili do soukromí, orientovali se především na materiální stránku svého soukromého života. Tato situace vedla podle Havla k „postupné korosi všech mravních norem“, k tomu, co nazval „krizí lidské identity.“ Vnější konsolidace dosáhl tedy režim jen „*Za cenu duševní a mravní krize společnosti*“ [Havel 1990a: 30]. Havlova teze o klíčové úloze strachu nevystihovala komplikovanou situaci ve společnosti, jak upozornil E. Mandler: „Přesvědčení, které bylo základem *Dopisu Gustávu Husákovi*, že se lidé konformují ze strachu, bylo jen částí pravdy, a domněnky, že *jenom* strach přiměl lidové vrstvy, aby

2) O tomto sporu viz blíže [Havel 1986] a rozhovory s B. Doležalem, E. Mandlerem a K. Štindlem [Čas... 1993].

nekladly normalizačnímu režimu odpor, je jednostranné. Strach byl jedním z mnoha činitelů situace, v níž široké vrstvy obyvatelstva obnovily svou víru v socialismus, nyní již v *reálný socialismus*, vedený KSČ“ [Mandler 1995b: 82].

Za tehdejších podmínek bylo jistě velmi obtížné provést analýzu společnosti. „Jen mimořádně poučený politik a myslitel“, napsal E. Mandler, „by býval mohl fundovaně odpovědět na většinu oněch otázek, které Havel vyslovil nebo naznačil – a to tím spíše, že právě bez takových témat, jako je úloha KSČ, totalita, ruská okupace a podobně, o kterých se veřejně mluvit opravdu nedalo, byla diskuse o stavu československé společnosti zkreslená“ [Mandler 1993: 12].

Ve svých úvahách nevěnoval V. Havel téměř pozornost objektivní situaci, v níž lidé žili a která významně ovlivňovala jejich postoje. Strach, který byl podle jeho názoru důležitým faktorem ovlivňujícím chování lidí, hrál úlohu především v počátcích tzv. normalizace, kdy režim používal otevřeně násilných prostředků. Po upevnění moci se však hlavním nástrojem ovládání lidí stala tzv. společenská smlouva. Na její význam upozornil jiný představitel disentu Milan Šimečka. Podle jeho názoru je motivace základního postoje obyvatelstva k normalizačnímu režimu dána „jejich existenčním včleněním do systému, jejich ekonomickou a vlastně i komplexně lidskou závislostí na totální všemohoucnosti státu reálného socialismu“ [Šimečka 1979: 171]. Tzv. společenská smlouva je „základem stability reálného socialismu. Zajišťuje pořádek ve státě spolehlivěji než drahé a zbytečné dohlížecí orgány. Základní podmínkou pro funkci této smlouvy je míra požitků, které může stát povolit občanům v privátní sféře. Jinak řečeno, v tomto obchodě musí dostat občan za svou adaptaci slušné zboží“ [Šimečka 1979: 180]. Režim zabezpečoval obyvatelstvu základní sociální jistoty i jistou životní úroveň, která patřila v rámci sovětského bloku k nejvyšším. Právě toto sociální pohodlí,³ které lidem vyhovovalo a na něž si zvykli, je vázalo k režimu a výčitky svědomí tuto vazbu neoslabovaly.

V. Havel zúžil ve svém dopise rozbor složité společenské situace na analýzu člověka a jeho vnitřního vztahu k normalizační skutečnosti a politickou realitu Československa popsal „takřka výhradně nepolitickými pojmy, většinou volenými z morálního aspektu“ [Mandler 1995a: 3], rozbor politických mechanismů nahradil tedy na některých místech morálními úvahami. Zdůraznil existenciální problémy a východisko z krize nalézal v existenciální a nikoli politické revoluci. Předpokládali bychom proto, že tento základní text o stavu společnosti dá popud k úvahám v disidentském hnutí; nestalo se tak, naopak byl bezvýhradně přijat, což také vydává svědectví o stavu české opozice v polovině 70. let. Dopis G. Husákovi měl podle Mandlera, „svou problematiku a zřejmě bylo zapotřebí, aby jej autor spolu se svým okolím kriticky posoudil (už jen úvahy o ‚korozi‘ morálky byly natolik obecné, že po několika letech nemohly stačit k popisu skutečnosti). To se ovšem nestalo a česká intelektuální opozice jako obvykle postupovala bez reflexe, její emotivní reakce na dopis Husákovi pouze potvrzovala vžitou praxi“ [Mandler 1993: 12].

V roce 1979, kdy v Chartě 77 probíhala diskuse o jejím významu a dalším zaměření, zveřejnil V. Havel esej *Moc bezmocných* [Havel 1990b: 55-133].⁴ Analyzoval v něm

³) Mnozí ekonomové [Turek 1995] používají tohoto výstižnějšího termínu místo „sociální jistoty“.

⁴) Kritický rozbor eseje provedl E. Mandler [Mandler 1993, 1994, 1995a, 1995b], z filozofického hlediska P. Rezek [Rezek 1991]. V poslední době se Havlovými filozofickými úvahami zabýval A. Tucker [Tucker 1997]. Po zveřejnění Havlovy eseje k ní zaujali stanovisko také někteří autoři

normalizační systém a podal interpretaci Charty 77 a její koncepce, která pak ovlivnila celý disent. Charta tak získala „východisko v podobě netradiční, zcela nové politiky“ [Mandler 1995b: 88].

Krizi společnosti chápal V. Havel primárně jako morální krizi individua. Charakteristickým rysem normalizačního režimu byla skutečnost, že člověk musel „žít ve lži“, východiskem z krize tudíž byl „život v pravdě“. Toto sebeuvědomění, tuto autenticitu však Havel chápal „jako nepolitickou záležitost“ [Rezek 1991: 55]. Podle něj, jak to dokládá příběh vzniku Charty 77, „nejvlastnějším zázemím a východiskem pohybů a hnutí, která postupně nabývají politický význam, nebývají v posttotalitním systému události bezprostředně politické nebo konfrontace různých zřetelně politických sil a konceptů, ale že tyto pohyby vznikají docela jinde: v daleko širší oblasti ‚předpolitické‘, kde se konfrontuje ‚život ve lži‘ s ‚životem v pravdě‘, tj. nároky posttotalitního systému se skutečnými intencemi života“ [Havel 1990b: 81]. Konflikt mezi nimi „se tedy nepromítá do konfliktu dvou sociálně od sebe ohraničených komunit“, nýbrž probíhá v každém člověku. Proto také konfrontace „opoziční“ síly s danou mocí má jinou podobu než v otevřené společnosti nebo „klasické“ diktatuře: není to původně vůbec konfrontace na rovině faktické, institucionalizované a kvalifikované moci, opřené o ty či ony přímé mocenské nástroje, ale na rovině docela jiné: na rovině lidského vědomí a svědomí, na rovině existenciální“ [Havel 1990b: 74-75]. Podmínkou *sine qua non* takových změn ve společnosti, aby každý člověk mohl „žít v pravdě“, je přeměna jednotlivce, která se uskutečňuje v rovině existenciální, nikoli politické.

Východiskem z krize společnosti je existenciální revoluce, jejímž „nejvlastnějším prostorem však může být jediné lidská existence v nehlubším slova smyslu. Teprve odtud může přerůst v nějakou celkovou mravní – a nakonec ovšem i politickou – rekonstrukci společnosti [Havel 1990b: 126-127]. V. Havel sice uznává důležitost skupin a jednotlivců, „kteří se nikdy nevzdávají bezprostředně politické práce a kteří jsou kdykoli připraveni převzít i bezprostřední politickou odpovědnost“, zdůrazňuje však, že jestliže „ke koncipování alternativních politických modelů a programů a privátnímu zakládání politických stran má společnost tak lhostejný, ne-li přímo nedůvěřivý poměr“, pak je v tom i „kus zdravého společenského instinktu: jako by lidé cítili, že opravdu je už ‚všechno jinak‘ a že opravdu se musí také všechno jinak dělat.“ V posttotalitním systému je „skutečným polem potenciální politiky (...) trvalé a kruté napětí mezi komplexními nároky tohoto systému a intencemi života, totiž elementární potřebou žít alespoň do jisté míry v souladu sám se sebou...“ [Havel 1990b: 84, 85].

V. Havel chápe politiku nikoli jako nástroj společenských změn a řízení společnosti, k čemuž je ovšem třeba moci i politických programů a politických stran, nýbrž jako prostředek k prosazení pravdy, umožnění „života v pravdě“; v tom podle mého názoru spočívá charakteristický rys nepolitické politiky. Jeho cílem není klasická parlamentní demokracie, distancuje se také od tradičních masových politických stran, které jsou nositeli politiky, a navrhuje jejich nahrazení novými strukturami, které vznikají *ad hoc*, zdola jako výsledky „autentické společenské ‚samo-organizace‘“ [Havel 1990b: 130], jak ji představují právě disidentské skupiny a paralelní polis. V oblasti ekonomické Havel věřil „na *samosprávný princip*, který jediné asi může poskytovat to, o čem snili všichni teoretici socialismu, totiž skutečnou (tj. neformální) účast pracujících na hospodářském rozho-

dování, a pocit skutečné odpovědnosti za výsledky společné práce“ [Havel 1990b: 130-131]. Jeho ideálem je společnost, kterou nazval postdemokratická, jež by měla umožnit žít každému jedinci v souladu sám se sebou. Havlovy názory se blíží utopickým představám, které předpokládají, že k uskutečnění ideální společnosti není třeba politiky, nýbrž přeměna člověka.

Protože však lidé žijí v určitých společenských podmínkách, vzniká otázka, jak je V. Havel ve svých úvahách o existenciální revoluci respektoval a do jaké míry z nich vycházel. Sám upozornil na důsledky, které bude mít vzpoura zelináře⁵ jako pokusu o „život v pravdě“. Postih bude především existenční, bude zbaven místa vedoucího, naděje na cestu do Bulharska se rozplyne, další studium jeho dětí bude ohroženo. „Nadřazení ho budou šikanovat, spolupracovníci se mu budou divit“ [Havel 1990b: 72]. V. Havel tak postavil řadového občana před neřešitelné dilema: buď „žít v pravdě“ a být perzekvován, nebo „žít ve lži“, mít pokoj a podílet se na výhodách socialismu. Kolik asi lidí V. Havel ovlivnil, takže se rozhodli pro první variantu? Odpověď na tuto otázku dal další vývoj společnosti, ale nepřímou i on sám, když později v roce 1991 napsal: „Návrat svobody do prostředí *veskrze morálně rozloženého* (zvýraznil M. O.) vyvolal výbuch všech možných lidských špatností“ [Havel 1991: 94]. Příčinou pádu komunistického režimu nebyla existenciální revoluce; z nedávných výzkumů vyplývá, že významnější úlohu v tomto procesu sehrál jednak ten proud disentu, který se orientoval na politické prostředky, jednak aktivní vystoupení lidu, rozpad mocenského centra a mezinárodní situace. K odstranění totalitního systému vedla „politická“, nikoli „nepolitická“ politika. V. Havel byl však přesvědčen o opaku ještě v roce 1991: „Komunismus“, napsal, „byl poražen životem, myšlenkou, lidskou ctí“⁶ [Havel 1991: 98].

Moc bezmocných sehrála klíčovou úlohu v orientaci podstatné části disentu a rozhodujícím způsobem ovlivnila jeho přístup k totalitnímu systému. „Troufám si říci“, napsal v září 1989 P. Rezek, „že Havlův esej *Moc bezmocných* byl právě textem, a s ním i celá koncepce života v pravdě, který poskytl útěchu všem bezmocným, nebo jistě jejich většině. Tím byla ve své možné aktivitě politická, skutečná či potenciální, opozice vlastně ukolébána, protože přijala iluze o své skutečné moci. Výsledkem je dnešní bezmocnost bezmocných. Ona sugerovaná moc byla totiž jen mocí „nepolitickou“, ale tedy jen kvazimocí – nicméně zaručovala pocit nadřazenosti neboli přechýlení nad těmi, kteří žijí ve lži. Potřebu nebýt stádním člověkem, narušit šed' jednotvárnosti nelze nikomu zazlívat, ale stěží lze souhlasit s tím, že by někdo takovým svým pokusem o uspokojení své potřeby ostatním poskytl náhražku politického života, že k tomu jednoduše dodá: „já nic, já intelektuál“. Aby Havel vyčníval, vypracoval myšlenku života v pravdě, a aby svou bezmoc povýšil, dal jí určení moci (...) Havlovy výklady poskytl útěchu potenciální opozici, že stačí protestovat, bouřit se ve jméno identity, autentičnosti, pravdivosti“ [Rezek 1991: 101-102, 103].

Analýza krize české společnosti, jak ji provedl V. Havel ve svých esejích se zabývala pouze jednou stránkou, tj. jedincem a existenciálními problémy. Proto i jeho odpověď byla jednostranná, neboť byla zaměřena na řešení pouze těchto otázek. Prostředky,

⁵) Na příkladu zelináře, který vyvěšuje do výkladu heslo „Proletáři všech zemí, spojte se“, vysvětluje V. Havel problém adaptace občanů, kteří se stávají nejen objektem, ale i subjektem ovládnutí.

⁶) P. Fidelius se ptá: „Nezdá se vám podivné, kde se vzala síla pravdy, svědomí a odpovědnosti v ovzduší „veskrze morálně rozloženém“? [Fidelius 1992].

jež navrhoval, hledal v oblasti mimo politiku a položil tak základy nepolitické politiky. Ve svých úvahách se také pokusil přímo definovat, co chápe pod pojmy politika a nepolitická politika. „Jsem příznivcem ‚antipolitické politiky‘“, napsal. „Totiž politiky nikoli jako technologie moci a manipulace s ní nebo jako kybernetického řízení lidí nebo jako umění účelovosti, praktik a intrik, ale politiky jako jednoho ze způsobů, jak hledat a dobývat v životě smysl; jak ho chránit a jak mu sloužit; politiky jako praktikované mravnosti; jako služby pravdě; jako bytostně lidské a lidskými měřítky se řídící starosti o bližní. Je to asi způsob v dnešním světě krajně nepraktický a velmi těžko aplikovatelný“, přiznává a dodává: „Přesto nevím o žádném jiném“ [Havel 1989a: 49]. Dále konstatoval: „Ano ‚antipolitická politika‘ je možná. Politika ‚zdola‘. Politika člověka nikoli aparátu. Politika rostoucí ze srdce, nikoli z teze“ [Havel 1989a: 51]. V roce 1991, tedy v době, kdy již byl prezidentem, použil znovu pojmu ‚nepolitická politika‘, kterou ztotožnil s ideou ‚života v pravdě‘ a s ideou ‚politiky podřízené svědomí“ [Havel 1991: 101].

V souvislosti s tímto problémem se zabýval i vztahem politiky a morálky. Tím, že chápe politiku jako praktikovanou mravnost, morálku vlastně povyšuje nad politiku. Morálka je však soubor norem a zásad, jimiž se v životě řídíme, zatímco politika je spojena s problémem moci, která je nutná k správě věcí veřejných. Politika může být mravná a nemravná, ale zůstává politikou. Havlův boj proti nemravné politice je však ve skutečnosti bojem proti politice jako takové. Politika se ztrácí a zůstává jen mravnost. Když V. Havel „vymezil politiku morálními a filozofickými kategoriemi a přejmenoval ji“, napsal I. Sviták, „aniž se setkal s jejím ústředním problémem, pak samozřejmě zmizela politika jako teorie a praxe moci a její morální substitut zaujal její místo“ [Sviták 1984: 121].⁷

Důsledkem Havlova pojetí politiky je také to, že nerozlišuje mezi individuálním a veřejným. Ve svých úvahách vychází z jednotlivce a kategorie, jako jsou autenticita, identita a pravda, vztahuje k jedinci, nikoli k společnosti jako celku. Východisko, které nabízí, odpovídá tedy jednotlivci, který chce ‚žít v pravdě‘, ale politika je věcí veřejnou a vztahuje se k obci, tedy k společnosti.

V období před listopadem 1989 se Havel ve svých úvahách vyrovnával s moderním státem a moderní politickou mocí, po revoluci přímo definoval, co chápe pod politikou: „Skutečná politika, politika vskutku hodná toho jména, a ostatně jediná politika, které jsem ochoten se věnovat, je prostě službou bližnímu. Službou obci. Službou i těm, kteří přijdou po nás. Její prapůvod je mravní, protože je to jen uskutečňovaná odpovědnost k celku a za celek“ [Havel 1991: 98]. V tomto pojetí mizí rozdíl mezi „politikem a dobrovolným charitativním pracovníkem“ [Fidelius 1992]. V. Havel vědomě rezignuje na roli reformátora či revolucionáře a zůstává mu jen role nabadatele [Vašíček 1990]. Téměř úzkostlivě se vyhýbá spojení politiky s mocí, ale „tím, že vytěšňuje otázku moci, míjí se nutně s pravou povahou svého předmětu“ [Fidelius 1992]. Otázka moci je základní otázkou politiky a důležitým předpokladem i pro službu obci; bez ní nelze realizovat představy ani vykonávat službu obci. „Kdo o moc opravdu nestojí“, napsal Fidelius, „ten nepatří do politiky, ale na kazatelnu“ [Fidelius 1992]. Příčinou Havlova negativního vztahu k moci je skutečnost, že redukuje politiku na pouhou technologii moci. K tomuto závěru dospěl především na základě analýzy totalitního systému, i když jej zobecňuje i na západní společnost [Havel 1989a: 39-43]. Na moci nevidí V. Havel nic pozitivního. „Ne-

⁷) Sviták v této stati podrobil kritice Havlovu úvahu *Politika a svědomí* [Havel 1989a]. Havel na ni reagoval v *Letním přemítání* [Havel 1991: 97-98].

přítomnost touhy po moci je mu dokonce známkou zvláštní způsobilosti k politice“ [Fidelius 1992]. Důsledkem toho, že se soustředil na problémy mravní, bylo přehlížení konkrétních společenských podmínek, v nichž lidé žili. Jeho program, podobně jako Konrádův, nebyl určen řadovým občanům, nýbrž intelektuálům, jichž se problémy, kterými se zabývali, bezprostředně dotýkaly.

Havlova koncepce politiky se promítla i do pojetí role disidenta, kterou chápal také nepoliticky. Disident podle jeho názoru „neoperuje totiž vůbec ve sféře faktické moci. Neusiluje o moc (...) Nejvlastnější východisko jeho ‚politického‘ působení je tedy v oblasti mravní a existenciální. Vše, co dělá, dělá vlastně v prvním plánu kvůli sobě: cosi se v něm prostě vzbouřilo a už není schopen ‚žít ve lži‘“ [Havel 1989b: 81]. Tím jsou ovšem jeho politický význam a úloha silně omezeny. Disidentem se totiž stává každý člověk, který se rozhodne ‚žít v pravdě‘ a jeho úkolem není boj proti konkrétní moci ani působení na lidi v tomto směru; tím se však vzdal své společenské úlohy.

Teoretické úvahy o existenciální revoluci a politice nabývaly velkého významu zvláště po nástupu M. Gorbačova, v době, kdy se i u nás boj o moc s představiteli komunistického režimu stával aktuální; na pořadu dne byla politická revoluce. Po roce 1987 začaly vznikat nezávislé organizace, které se přihlásily k politice jako nástroji boje proti normalizačnímu režimu. Pod tlakem událostí si i V. Havel uvědomil nedostatečnost mravního postoje. „Minula doba“, napsal, „kdy pouhý mravní postoj, pouhé držení pravdy navzdory zlému světu je tím jediným, co nějak substituuje, nahrazuje skutečnou politiku“ [Havel 1989e], která však na rozdíl od Polska byla u nás „zrušena jako konkrétní lidská činnost, ale rozlila se na to konto do obecného společenského okolí, takže nakonec zjišťuješ, že politikum je i rockový koncert, mše nebo výstava obrazů“ [Havel 1989e]. I když všechny tyto činy a události mohly mít a měly politické důsledky, nemohly nahradit politickou aktivitu a politické činy v boji s režimem. Charakterizoval sice, co vše bylo v období tzv. normalizace politikou, ale ani v této již kritické době ji nespojoval s problémem moci. Protože byl stále přesvědčen, že žádnou z krizí, ekonomickou, politickou či ekologickou, „nelze vyřešit jinak než překonáním této krize mravní, totiž překonáním oné ďábelské ideologie a lidské i občanské rezignace“ [Havel 1989f]; proto kladl důraz především na takové činy, jako jsou humanitární pomoc východoněmeckým uprchlíkům, sbírky na pomoc Arménii, či známky rodící se pospolitosti na různých shromážděních, které sice pomáhaly bezprostředně lidem, ale s politikou jako nástrojem společenských změn neměly mnoho společného. Ostatně ještě v září 1989 prohlásil, že nikdy nebyl „a ani dnes nechce být politikem, to jest mužem, jehož hlavní profesí je dělat politiku, bojovat o hlasy voličů, zastávat zájmy některé strany proti straně jiné (...) docela by mě bavilo být kingmakerem, ale nebavilo by mě být kingem“ [Havel 1989e].

Reflexe o nepolitické politice nabývala velkého významu v době akutní krize, kdy se boj o moc stal bezprostředním. Sám V. Havel po návratu z vězení zaznamenal změnu. Podle něj již vedení KSČ nebylo schopno situaci zvládnout, neboť „dnešní moc se opravdu ocitá na jakémsi rozcestí (...) je jakoby zahnána do kouta, neví přesně, co má dělat a počíná si trochu chaoticky, trochu hystericky: dělá kontroverzní věci“ [Havel 1989d]. Před disidentem stál úkol využít situace a použít všech prostředků k svržení normalizačního režimu. Jedním z nich byly i demonstrace; Havel však z obavy před možnou konfrontací nevyzval občany k účasti na demonstraci 21. srpna 1989; domníval se, že veřejnost by měla vykonávat tlak na vládu takovými prostředky, jako jsou petice, a disident by měl raději rozšířit v mnohatisíkových exemplářích svůj návrh ústavy. Havlův vztah k problematice moci ovlivnil podle mého názoru i jednání mezi Občanským fórem a premiérem

federální vlády po 17. listopadu 1989. V první fázi, až do vytvoření vlády 15:5, netrvalo Občanské fórum na převzetí ani na podílu na výkonné moci; chtělo pouze na vládu rekonstruovanou Ladislavem Adamcem vykonávat nátlak ve směru demokratizace.

Nepolitická politika podle některých autorů, kteří se touto problematikou zabývali, ovlivnila i průběh transformace normalizačního režimu v demokratický systém; tento problém však již není předmětem našich úvah.

* * *

Nepolitická politika byla shodnou reakcí na krizi společnosti ve všech zemích střední Evropy v době, kdy intelektuálové byli představiteli opozice. Nebyli spjati s každodenním životem řadových občanů a vlivem tehdejších podmínek byli zahrnutí na okraj společnosti. Vývoj v Polsku a Maďarsku se ubíral odlišně od vývoje v Československu a tamní opozice přešla záhy k politickým metodám boje; jejím cílem byla nikoli obroda člověka, ale boj s komunistickým režimem o moc. Pro velkou část českého disentu byla nepolitická politika prostředkem řešení společenské krize, ovlivnila charakter boje o moc a následnou transformaci. Jedna z příčin spočívala v tom, že u nás nevzniklo masové lidové protikomunistické hnutí a intelektuálové nedokázali svými koncepcemi ovlivnit širší veřejnost; sami zůstali slabí, takže nemohli s režimem bojovat o moc. Hledali proto východisko jinde, tj. v existenciální revoluci, v mravní obrodě společnosti.

MILAN OTÁHAL vystudoval Filozofickou fakultu UK a od roku 1955 byl vědeckým pracovníkem v Historickém ústavu ČSAV v Praze, kde se zabýval dějinami první republiky. Jako vedoucí oddělení nejnovějších dějin byl hlavním redaktorem Přehledu československých dějin 1945-1948, jehož sazba byla po roce 1970 rozmetána. V roce 1970 byl propuštěn z politických důvodů a v období tzv. normalizace se podílel na vydávání samizdatových Historických studií. V únoru 1990 se vrátil do Historického ústavu a od vzniku Ústavu pro soudobé dějiny ČSAV v Praze pracuje zde jako vědecký pracovník a věnuje se dějinám tzv. normalizace, disentu a sametové revoluce. O tomto tématu přednáší na Masarykově univerzitě v Brně. Naposledy publikoval knihu *Opozice, moc, společnost. Příspěvek k dějinám tzv. normalizace (ÚSD AV ČR a Maxdorf 1994)*.

Literatura

- Ash, Timothy Garton 1992. *Středoevropán volbou*. Praha: Institut pro středoevropskou politiku a kulturu.
- Čas Demokratické iniciativy 1987-1990 (sborník dokumentů). 1993. Praha: Nadace Demokratické iniciativy pro kulturu a politiku.
- Dalos, Györge 1991. „Über die Entwicklung der Träume.“ In *Demokratischer Umbruch in Osteuropa*, hrsg. von Rainer Deppe, Helmut Dubiel und Ulrich Rödel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fidelius, Petr 1992. „Morálka a politika, pokušení a alibi.“ *Literární noviny* 3, č. 21.
- Havel, Václav 1985. *Dopisy Olze (červen 1979-září 1982)* (Praha 1983). Toronto: Sixty-Eight Publishers, Corp.
- Havel, Václav 1986. „Dálkový výslech. Rozhovor s Karlem Hvížd'alou.“ *Rozmluvy*.
- Havel, Václav 1989a. „Politika a svědomí“ (1984). Pp. 33-51 in *Do různých stran. Eseje a články z let 1983-1989*, uspořádal Vilém Prečan. Scheinfeld-Schwarzenberg: Čs. středisko nezávislé literatury.
- Havel, Václav 1989b. „Anatomic jedné zdrženlivosti“ (1985). Pp. 57-83 in *Do různých stran. Eseje a články z let 1983-1989*, uspořádal Vilém Prečan. Scheinfeld-Schwarzenberg: Čs. středisko nezávislé literatury.

- Havel, Václav 1989c. „Příběh a totalita“ (1987). Pp. 108-129 in *Do různých stran. Eseje a články z let 1983-1989*, uspořádal Vilém Prečan. Scheinfeld-Schwarzenberg: Čs. středisko nezávislé literatury.
- Havel, Václav 1989d. *Interview s Rádiem Svobodná Evropa 15.července 1989* (pisemný záznam). Praha: Archiv ÚSD AV ČR, sbírka RFE.
- Havel, Václav 1989e. „Rozhovor.“ *Sport I*, č. 3, říjen 1989 (samizdat).
- Havel, Václav 1989f. „Hodina mezi zkrachovancem a politikem.“ *Lidové noviny* 2, č. 10, říjen 1989 (samizdat).
- Havel, Václav 1990a. „Dopis Gustávu Husákovi“ (1975). Pp. 19-49 in *O lidskou identitu. Úvahy, fejetony, protesty, polemiky, prohlášení a rozhovory z let 1969-1979*, uspořádali a k vydání připravili Vilém Prečan a Alexander Tomský. Praha: Rozmluvy.
- Havel, Václav 1990b. „Moc bezmocných“ (1979). Pp. 55-133 in *O lidskou identitu. Úvahy, fejetony, protesty, polemiky, prohlášení a rozhovory z let 1969-1979*, Uspořádali Vilém Prečan a Alexander Tomský. Praha: Rozmluvy.
- Havel, Václav 1991. *Letní přemítání*. Praha: Odeon.
- Kantůrková, Eva 1994. *Památník*. Praha: Český spisovatel.
- Konrád, György 1979. *Antipolitik. Mitteleuropäische Meditationen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mandler, Emanuel 1993. *Ideologie osvobození a vznik nepolitické politiky* (rukopis).
- Mandler, Emanuel 1994. *Naše svoboda – osvobození a vznik nepolitické politiky* (rukopis).
- Mandler, Emanuel 1995a. *Naše svoboda – osvobození a Havlova doktrína Charty 77* (rukopis).
- Mandler, Emanuel 1995b. „Intelektuálové na cestě k nepolitické politice.“ *Soudobé dějiny* 2: 65-92.
- Michnik, Adam 1986. *Letters from Prison and other Essays*. Berkeley: University of California Press.
- O divadle II*. 1987. (samizdatový sborník).
- Proměny pražského jara. Sborník studií a dokumentů o nekapitulantských postojích v československé společnosti 1968-1969*. 1993. Brno: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.
- Rezek, Petr 1991. *Filozofie a politika kýče*. Praha: Institut pro Středoevropskou kulturu a politiku, OIKOYMENH.
- Simmons, Michael 1993. „V. Havel by britské volby nevyhrál“ (rozhovor). *Lidové noviny* 28. dubna 1993.
- Stokes, Gale 1993. *The Walls came tumbling down. The Collaps of Communism in Eastern Europe*. New York: Oxford University Press.
- Sviták, Ivan 1984. „Devátá vlna.“ Pp. 109-122 in *Nesnesitelné břemeno dějin. Novosvětská symfonie*. Praha: Orbis.
- Šimečka, Milan 1979. *Obnovení pořádku. Příspěvek k typologii reálného socialismu*. Köln: Index.
- Tismaneanu, Vladimir 1987. *The Crisis of Marxism. The Poverty of Utopia*. London and New York: Routledge.
- Tucker, Aviezer 1997. *Fenomenologie a politika. Od J. Patočky k V. Havlovi*. Olomouc: Votobia.
- Turek, Otakar 1995. *Podíl ekonomiky na pádu komunismu v Československu*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.
- Vašíček, Zdeněk 1990. „Úskalí nepolitické politiky.“ *Nová Přítomnost*, č. 8.

Má cesta k Masarykovi a s Masarykem

Několik poznámek o recepci Masarykova myšlení u nás i na Západě

My Way to Masaryk and with Masaryk

A few remarks concerning the reception of Masaryk's thoughts in the Czech Lands and Western countries

Cesta k Masarykovi

Snad to bylo způsobeno válkou. K Masarykovi jsem přilnul již na střední škole. Bylo mi osmnáct, když jsem v roce 1941 přečetl více než šestisetstránkovou *Světovou revoluci* a vypsal si z ní více než devět stránek výpisků. Nepotřeboval jsem k tomu návodů jako *Jak pracovat*, i když jsem toto didaktické dílko četl o několik měsíců později. Také ještě jako „teenager“ jsem zhltal knihu *Moderní člověk a náboženství*, jedno z mála děl, které jsem později četl i v anglickém vydání a doporučoval přátelům. Následovaly některé menší spisky: *O ženě* a *V boji o náboženství*. Pak shledávám výpisky z dalších prací politických: *Novou Evropu* jsem četl ku dvacátým narozeninám, v červenci 1943. Po ní následovala hned *Otázka sociální*.

Nebylo snadné se k ní dostat. Brněnský rodák, vyrůstal jsem na Slovácku a gymnázium absolvoval u samých slovenských hranic, ve Strážnici. Po maturě byly vysoké školy zavřené; dal jsem se zapsat na bývalý English Institute v Brně, pod okupací překřtěný na Školu moderních řečí, kde jsem sledoval tříhodinový kurs angličtiny denně, zastíraný jednou hodinou němčiny týdně. Kamufáž se nevydařila a Němci „nasadili“ po čtyřech měsících, kvůli rodilým Britům mezi docenty celou již anglicky mluvící třídu, do místní zbrojovky. A bylo to tady, kdy co by masarykovský nekuřák, jsem vyměnil svůj příděl na tabák za dvě kila sádla, a ta pak, od hladovějšího intelektuála, za dva díly *Otázky sociální*.

Sotva kdy byla kniha tak intenzivně studována: nacisté, konkrétně členové Werk-schutzu rekrutovaní z řad sudetských Němců, nás drželi v továrně po dvanáct hodin denně (vlastně nočně: dal jsem přednost nočním směnám před střídáním směn, jež by zne-možnilo sledovat jakékoliv kursy). A tak v odpoledních hodinách jsem louskal jednotlivé kapitoly *Otázky sociální*, které jsem pak u soustruhu znovu probíral v mysli, abych se uchránil ducha ničící monotónnosti dlouhých nočních hodin.

Jak už z volby knih vyplývá, nebylo to jen povrchní vlastenectví válečných dob, co mne k Masarykovi poutalo. Vedle otázky náboženské přistoupil do středu zájmu i problém noetický. Také ještě na gymnáziu jsem se začel do Davida Humea, ovšem ještě v českém překladu. Intrigoval mne Masarykův poukaz na skepsi a její překonání proba-bilismem. A hned po skončení války jsem se začel do Tvrdého, brněnského masarykov-ce; jak jeho *Teorie pravdy*, tak i *Masarykův hlavní problém noetický* mne poutaly neméně než přednášky A. I. Bláhy a J. L. Fischera. Šel jsem tak daleko, že jsem si i *System einer concreten Logik* vypůjčil z brněnské univerzitní knihovny a důkladně prostudoval. Vše to mělo vliv i na celoživotní osudy...

Praxe, jak jsem se učil z Tvrdého, nepokulhávala za teorií. Také ještě na Slovácku jsem aktivně vystoupil z katolické církve: ne z nevěry, ale právě z odporu proti nábožen-skému indiferentismu, proti kterému Masaryk tak horlil. A o politické akci se, jako oby-

čejný pěšák, nechci příliš rozpisovat. Byly odbojové skupiny jak ‚západního‘, tak i ‚východního‘ zaměření, organizovaly se ‚slow-down‘ akce ve zbrojovce, pašovaly se zbraně. Již před koncem války nás vedoucí odbojové skupiny upozornil na nebezpečí hrozící republice po ukončení válečných akcí. A tak jsem prostudoval *Otázky leninismu* a analyzoval sovětský postoj k varšavskému povstání a k Maďarsku. V. Chalupa popsal velmi výstižně nejen cíl komunistů, ale i jejich strategii: kombinovaný nátlak zdola (přes dělnické závodní milice, sověty vyzbrojené) a shora, přes ministerstva, hermeticky uzavřená ostatním stranám. A pracovali jsme, mladí studenti z Brna, proti připravovanému puči, intenzivně: obklopili jsme západní účastníky Světového kongresu studentů 1945 dobrými demokraty, prolomili komunistickou hegemonii ve studentských spolcích (já byl zvolen prvním nekomunistickým předsedou Spolku posluchačů Masarykovy univerzity), navazovali kontakty v demokratické cizině, burcovali veřejné mínění objektivními rozbory politické situace i aktivní prací ve stranách. Jak známo, přes pochody studentů na pražský hrad, boj o demokracii byl prohrán. Poněvadž se mi nepodařilo intelektuálně vyvrátit Masarykovu kritiku marxismu (o jeho postoji k ruskému mnichu/revolucionáři ani nemluvě!), věděl jsem, že pro mne, novopečeného sociologa, v zemi není místa. A tak již v květnu 1948 jsem vandroval u Mariánských Lázní přes hranice, podpíraje právě letos Masarykovým řádem vyznamenaného starostu Sokola Dr. A. Hřebíka. V aktovce jsem měl jednu náhradní košili, dvě plechovky UNRRA a 11 sešitů výpisků z 320 posledně čtených knih.

Jsou to tyto výpisky, které dnes leží přede mnou a umožňují mi rekonstruovat vlastní studium Masaryka. Po měsících strádání v Německu, kde právě probíhala měnová reforma, jsem se dostal k přátelům do Holandska.

Recepce Masaryka u nás

Je těžké bez kvantitativního výzkumu, který dnešní sociologie skýtá, vyhodnotit vliv jednotlivého myslitele, byť i byl ‚duchovním vůdcem národa‘, na myšlení, citění a jednání lidí. Historikové to mají snazší více méně tím, že namísto lidí berou v úvahu národ jako ‚agregát‘, jako celek. A soud je pak zdrcující: jak nazvat ‚masarykovským‘ národ, který v tajných volbách (1946), půl století po vydání *Otázky sociální*, hromadně obejme marxismus (přes 43 % komunistických hlasů v Čechách o marxistech mezi sociálními demokraty ani nemluvě!), odřekne příslušenství k Západu nabízejícímu Marshallovu pomoc a přes zvěrstva Rudou armádou zejména na východní Moravě spáchaná, necelých 40 let po publikaci *Ruska a Evropy*, nekriticky idealizuje a zbožňuje ‚východní bratry‘? Národ, který pod nařčením z kolektivní viny odsune, často za nedůstojných okolností, celou etnickou skupinu sudetských Němců, přes něž v minulosti přejímal též prvky západní civilizace?

Kde národ zklamal, hledá se často vina a chyba u jeho duchovních vůdců. Byl tu Beneš, Drtina i mnozí jiní věrní Masarykovu odkazu ve vedoucích postaveních. Vím však, že zejména pokud se způsobu odsunu týče, pozice humanitních politiků byla velmi oslabena sovětskou propagandou: každý, kdo hlásal slušný postoj k Němcům, byl nařčen z kolaborantství. Kde byla nutnost bránit národ proti ve vlastním středu se vzrůstající diktatuře, obránci humanity často museli volit mezi dvěma zly. Ale jen starší mezi námi se dostali po rychlém vystudování do Prahy, kde se pokoušeli ovlivnit vládní orgány a ústřední vedení opozice.

V Brně, na filozofické fakultě, kde jsem po válce studoval, byl Masaryk jistě přítomen. Zmínil jsem se již o profesoru Josefu Tvrdém, kterého nacisté za války umučili a

jehož duch na fakultě bylo silně cítit. I sociolog A. I. Bláha byl masarykovec, k čemuž se explicitně hlásil. Byl humanitní etik, který, i když sám bez vyznání, mi osobně radil číst dílo Gerarda van der Leeuwa, který na pozvání a dobrozdání J. L. Fischera obdržel čestný doktorát Masarykovy univerzity. „Chcete-li poznat, o čem náboženství jedná, čtete jeho *Die Fenomenologie der Religion!*“, byla jeho přátelská rada. Sám velkým hrdinou nebyl. Za komunistického puče si mne dal zavolat do pracovny a úpěnlivě mne žádal, aby studenti nešli do ulic, neb prý ví od kolegy Trávníčka, že komunisté mají příkaz střílet do davu.

J. L. Fischer, jehož poutavé semináře četby filozofických klasiků jsem míval velmi rád, byl také masarykovec. Převzal v principu rozdělení věd z konkrétní logiky, i když se úzkostlivě střežil filozofického redukcionismu, proti němuž stavěl svou kvalitativní filozofii jednotlivých říší poznání. Ne *„mathesis universalis“*, ale svéráznost každého vědního oboru měla být směrodatná pro naše poznání. Fischer byl dobrým publicistou. Vím ale, že se mne velmi dotkl po puči 1948 jeho článek v *Lidových novinách*, že „po noci plné vnitřního boje, dospěl k názoru, že budoucnost náleží komunismu“. Stěžoval jsem si na to profesoru Van der Leeuwovi, když už nebyl ministrem, ale přednášel nám v Leidenu. Cestou na nádraží, kam jsem ho doprovázel, zvedl ukazováček a profesorsky mne pokáral: „Gad'ourku, nikdy nesmíš soudit a posuzovat lidi, než zemřou!“. A ukázalo se, že měl pravdu. Na Světový kongres sociologů v Evianu v roce 1966 se dostavili jak profesor Král z Prahy, tak i Fischer, a oba se ke mně, exulantovi, veřejně hlásili.

S posluchači jiných fakult to bylo jiné. Právníci, kteří zejména hráli silnou roli v našem odboji, a po stránce znalosti politického dění mne daleko předčili, se k Masarykovi hlásili v politice, ale, aspoň v Brně, se s jeho světovým názorem neztotožňovali. V. Chalupa, hlavní organizátor protikomunistického odboje před pučem 1948, pracoval na teorii politiky, pojímané po vzoru Englišovy ekonomie. Nás masarykovce nazýval *„naivními realisty“*, v ostrém noetickém kontrastu s brněnskou školou právní, hlásající (dle jeho pojetí) *„kritický idealismus“*: kauzální nazírání je z noetického hlediska rovnoprávné s nazíráním teleologickým (národního hospodářství či politologie) a i s nazíráním normativním (věd právních). Vliv vídeňského Kelsena a místního Weyra byl zcela zřetelný. O otázkách noetických se diskutovalo za večerů, diskuse však na jednotu politické akce vlivu neměly. Snad ale právní filozofové přespříliš odváděli tehdejší kolegy právě od četby Masaryka, za jehož prezidentství jim Masarykova univerzita postavila krásnou fakultu.

A ještě jedna poznámka k recepci Masaryka u nás mi musí ze srdce. Měl jsem a mám pochopení pro sociology či intelektuály, kteří z existenčních důvodů Masaryka zrazovali. Byli tu však i jiní, od ministra Nejedlého po četné stranické propagátory a pisálky jak v *Rudém právu*, tak v *Rovnosti*, kteří se k stalinistické verzi marxismu hlásili spontánně. Neznali Masaryka? Či se jim podařilo argumenty jeho *Otázky sociální* vyvrátit? Mně samému se Masaryka překonat nepodařilo, a tak pro mne u nás nebylo místa.

Recepce Masaryka v Holandsku a na Západě

Vybaven ve dny komunistického puče získanými diplomy z filozofie (sociologie) a angličtiny a jedenácti sešity s výpisky z knih, mladý exulant v Holandsku si teprve uvědomil velikost Masarykova světového názoru. Až v lednu 1949 nabyly přednášky oficiálního rázu a sociologii bylo možno studovat po *„kandidaats“* (asi tak naše první státnice) na právnické fakultě. Samozřejmě, že mi mé studie v Brně neuznali. Ale přece jen jsem dostal od ministerstva školství dispensaci: na základě druhé státnice na Masarykově univer-

zitě mi dali přípravnou zkoušku práv darem, s dovětkem, že se nikdy nestanu právníkem a nepokusím se práva studovat. O sociologii se všeobecně soudilo, že je to nová věda, teprve po druhé válce vzniklá.

Současně se studiem, které jsem se rozhodl v Leidenu opakovat, jsem dostal již v září zaměstnání: stal jsem se dokumentaristou, povolání, o němž k mému štěstí, zaměstnavatel toho nevěděl více nežli já sám. Pídlil jsem se prostě na Institutu pro preventivní lékařství po potřebné literatuře pro vědce pracující na polích bakteriologie, fyziologie, toxikologie a i psychiatrie a psychologie. Znalost Masarykovy konkrétní logiky mi přišla velmi vhod, i když jsem ji musel doplňovat poznatky z Deweyho a jiných. Zajímavé, že Holandsko postrádalo *positivism* ve svém uspořádání věd. Zatímco sociologie (navzdory rané práci R. Steinmetze a za války tragicky zesnulého a do Bláhovy *Sociologické revue* přispívajícího Bongera) neexistovala, byla 'parapsychologie' uznaným oborem, jakož později i 'metabletica' tj. obskurní nauka o pohybu všech jevů. Díky zejména činnosti Akademie věd se situace až později vykrystalizovala.

Snad právě díky náskoku, který Masaryk skýtal, jsem navzdory celodennímu zaměstnání již v červnu 1951 znovu vyštudoval jako první student sociologie v Leidenu. Habilitoval jsem již v roce 1953 prací o Československu, v nočních hodinách podniklé. A Institut preventivního lékařství sociologa rád hned uznal: organizoval jsem výzkumy v 'poli' (Sassenheim), první celonárodní ankety (kuřáckých zvyků a požívání alkoholu), absence v průmyslu atd. atd.

I tu byl zpočátku vliv Masaryka ještě silný. Víím, že mezi jednotlivými rozsáhlými pohovory v mé tulipánové vesnici (interviewovali jsme tam reprezentační soubor 404 občanů) jsem, na radu Masaryka, pročetl celou Millovu logiku (*System of Logic; Ratiocinative and Inductive*) v anglickém Everymanově vydání.

Ale tu přišel zlom. Na poli metodologie jsem se hodně od Masaryka odchýlil. Namísto analýzy sekundárních (jinými posbíraných) údajů učil jsem se (a učil Holandany) sbírat a konstruovat data vlastní. A namísto induktivní logiky J. S. Milla jsem se zahloubil do metodologie Sira Karla Poppera, v Nizozemí hodně propagovaného psychologem A. D. de Grootem. I pojetí kauzality se hodně změnilo, hlavně pod vlivem anglického myslitele J. L. Mackieho (*The Cement of Universe. A Study of Causation*, Oxford University Press, 1974). To vše však Masaryka, který další pokrok vědy a výzkumu spíše předvídal, než brzdil dogmatickými názory, nevyvrátilo, naopak, jeho principiální vědecký světový názor utvrzovalo.

Zabrán výzkumem nizozemské společnosti v rámci Institutu pro preventivní lékařství, byl jsem, zejména vzhledem k znalosti a zkušenosti na metodologickém poli, povolán již v roce 1958 jako profesor na universitu v Groningenu. Zde proběhlo první desetiletí v plodné výzkumné a didaktické činnosti. Koncem let šedesátých však přišel zlom; ze Spojených států se i do Holandska přelila vlna studentských protestů, kterou jsem v duchu nazýval 'západní kulturní revolucí'. A bylo to v této době, kdy jsem si opět aktuálnost Masaryka, a zejména jeho *Otázky sociální* uvědomil. Co začalo jako protest amerických studentů proti vojenské službě ve Vietnamu, vyústilo v odpor proti všemu úsilí bránit komunistické agresi či podporovat obranyschopnost Západu. Spolu s hašišem a novými psychedelickými drogami, které měly nahradit kouření a alkohol v ustavené společnosti ('*established society*', '*establishment*'), rostl odpor proti autoritě jakéhokoliv druhu. Tím pozvolna radikální hnutí byla přijímána hnutím tradičně proti 'západní' spo-

lečnosti zaměřeným: marxisticky orientovanou, v západních komunistických stranách organizovanou, levicí.

Na univerzitách to byly zejména katedry psychologie a sociologie, které se octly pod vlivem marxistů. Čtyři až pět organizovaných členů strany dokázalo díky své anonymitě a politickému nezájmu studentských mas opanovat výbory studentských spolků. A bylo to v tuto dobu, kdy pod heslem decentralizace studenti dosáhli i kvantitativní rovnoprávnosti ve všech řídicích orgánech univerzity. A tu stačili jeden či dva marxisticky smýšlející filozofové či historici mezi docenty, aby se prosadila dokonce i jmenování profesorů dle stranického diktátu. Situace v zemi, kde komunistická strana nejen nebyla zastoupena ve vládě, ale nedosáhla ani pěti procent hlasů ve volbách, byla absurdní. Marx byl hlásán ze všech stran. Vzpomínám si, že jsem jeden učební rok musel žádat tři docenty prvního ročníku sociologie, aby aspoň trochu koordinovali své přednášky. Všichni tři si totiž zvolili za předmět přednášek „úvod do marxistické sociologie“. Což byl Masaryk zcela neznámý? Nebyl.

Z místní univerzitní knihovny, která má dnes již dva miliony svazků registrovaných na počítači, jsem si vypůjčil *Die philosophische und sociologische Grundlagen des Marxismus. Studien zur socialen Frage* (Videň, Konegen Verlag, 1899) a dal knihu číst kolegovi, profesoru sociální historie na naší katedře. Ten byl doslova ohromen údivem: tak ostrou kritiku marxismu prý ještě nikde nečetl. Nevím, všiml-li si data vydání – sedmdesát let před časem, kdy Nizozemí marxismus začalo „objevovat“.

Co se mne zvláště dotklo, byla univerzální recepce Marxe a stejně univerzální neznalost Masaryka. Studenti přejímali i Marxe bez nuancí, jak byl podáván v Moskvě tištěnými příručkami. I o několik let později, kdy už hnutí proti „*establishmentu*“ bylo na ústupu, jeden z mladších kolegů z Královské akademie věd (jejímž členem jsem již před ním byl) se nedal mnou odradit od návrhu k zavedení marxistické sociologie do povinného *curricula* na všech univerzitách. Sám byl členem konzervativní odnože Kalvinistické církve (Gereformeerde Kerk). Návrh neprošel a po roce 1989 marxismus ze škol zmizel.

Nepopisuji zde jen provinciální poměry nizozemské. V srpnu 1974 jsem byl pozván *American Sociological Association*, abych na jejich roční konferenci v Montrealu v Kanadě přednesl referát. Kongres se konal v nejvyšším poschodí přepychového hotelu Královny Alžběty, plném křišťálových lustrů a plyšových křesel. Angličan T. Bottomore byl zvolen čestným předsedou společnosti a držel v největším sále slavnostní proslov – o důležitosti marxismu nejen pro vývoj společnosti, ale i sociologie. Jeho závěrečná slova, která vzbudila salvu potlesku, mi dodnes utkvěla v paměti: „Kdyby se Marx nebyl narodil, byl by musel být vynalezen!“ V duchu jsem vzpomínal na starého pána v sále zcela nepřítomného, manžela paní Garrigue, jak by se na krajany své ženy, dnes novopečené revolucionáře popijející minerální vodu z křišťálových karaf, jistě ironicky usmál. Vždyť Masaryk nikdy historickou zásluhu Marxe nepopíral; proti nekritické recepci marxismu co by vědy, neb dokonce světového názoru, vyslovil však ve své *Otázce sociální* nepřekonatelné výhrady.

Závěrečná poznámka

My masarykovci byli považováni v době, kdy marxismus v sovětském pojetí stál v zenitu své moci, za neexistující, nacházející se „na smetišti dějin“, jak nám uprchlíkům ze střední Evropy marxističtí kolegové na univerzitách neváhali veřejně nadhodit. Aniž bych

chtěl upadnout do podobného historického determinismu, chtěl bych poukázat na téměř úplné zborcení právě jejich koncepcí a ideologie v devadesátých letech.

Neznaje budoucí pozici kolotoče světové historie, lze jen vyslovit naději, že 21. století přijme Masarykův duchovní odkaz intenzivněji, než tomu bylo v druhé polovině století dvacátého, doma i za hranicemi.

Ivan Gad'ourek

CZECH SOCIOLOGICAL REVIEW

CONTENTS OF VOLUME VI (1998), NUMBER 1

Introduction

ARTICLES

Rabušic, L.: The Poverty of the Czech Elderly – Myth or Reality?

Buriánek, J.: 'Soft' Deviance or Erosion: The Forming of Organisational Culture

Leudar, I., Nekvapil, J.: On the Emergence of Political Identity in the Czech Mass Media:
The Case of the Democratic Party of Sudetenland

Fassmann, H., Hintermann, C.: Potential East-West Migration

FROM SOCIOLOGICAL SURVEYS

Kreidl, M.: Changes in the Perception of Poverty and Wealth: The Czech Republic,
1991-1995

Tuček, M., Harmádyová, V.: Structural Changes and Social Mobility 1988-1995
in the Czech and Slovak Republics

DEBATE

Patočka, J.: From Marxist Revolution to Technological Revolution

REVIEWS

Ivan Gabal (ed.): The 1990 Election to the Czechoslovak Federal Assembly. Analyses,
Documents and Data (K. Vlachová)

Czech Germans, or German Czechs? (O. Šoltys)

**Vladimír Peška, Antoine Marès (eds.):
Thomas Garrigue Masaryk, Européen et
humaniste**

Paris. Etudes et Documentation Internationales
& Institut d'études slaves 1991, 318 s.

Tento sborník, vydaný francouzsky pod vedením Vladimíra Pešky a Antoina Marèse v roce 1991, tvoří především akta mezinárodního sympozia „T. G. Masaryk, Evropan a humanista“, které v Paříži tamní Národní institut slovanských studií pořádal ve spolupráci s Ukrajinskou svobodnou univerzitou už koncem roku 1980 (tj. 11 let předtím, než vyšla knižně) u příležitosti 130 let od Masarykova narození.

Není náhodou, že spolupořádající instituci byla právě Ukrajinská svobodná univerzita. Jak se můžeme dozvědět i z „biobiografie“, která je ke knize připojena a jejímž autorem je Vladimír Peška – jehož mimochodem Václav Černý považoval svého času za jednoho ze svých nejnadějnějších žáků –, byl to právě prezident Masaryk, který pomohl Ukrajinské svobodné univerzitě, aby se v roce 1921 usadila v Praze. Je sympatické, že ani v době, kdy už dávno nemohla v Praze působit, na tuto Masarykovu pomoc nezapomněli její představitelé, kteří mezitím našli útočiště v Mnichově. Vysvětluje to také, proč jsou v této knize vedle Čechů a Francouzů nejpočetněji zastoupeni Ukrajinci (např. W. Kosyk, který tam měl referát „Masaryk a ruská revoluce“).

Vynecháme-li zahajující slavnostní projevy prezidenta Národního institutu slovanských studií Y. Milleta a rektora Ukrajinské svobodné univerzity W. Janiwa, skládá se sborník z pěti částí. Z nich hlavní dvě tvoří texty referátů pronesených na zmíněném sympoziu: první pod názvem „Základní ideje, problémy společnosti“, druhá je označena „Slovanský a západní svět“.

Třetí částí jsou „Vzpomínky a svědectví“ (mj. text projevu, který v roce 1937 pronesl Léon Blum v československém rozhlasu), čtvrtá část se nazývá „Dokumenty“ a konečně pátou částí je již zmíněná biobibliografie T. G. Masaryka.

V knize jsou zastoupeni mnozí znalci Masarykova díla, z nichž řada se už několik měsíců před konáním pařížského sympozia zúčast-

nila v květnu 1980 české čtyřdenní masarykovské konference pořádané ve švýcarském Interlakenu místní skupinou československé Společnosti pro vědu a umění (SVU). Na této české konferenci se vedle Jana Miliče Lochmana, který byl v té době jedním z „rotujících“ rektorů Basilejské univerzity, Erazima Koháka z Bostonu, Jaroslava Krejčího z Lancasteru, předčasně zesnulého slovenského sociologa a publicisty Branislava Štefánka žijícího v Německu a dalších, včetně Karla Hrubého z pořádající švýcarské skupiny SVU, zúčastnil i nizozemský autor Antonie Van den Beld. S těmi všemi s výjimkou Hrubého (který se z jazykových důvodů francouzské akce nezúčastnil) se pak setkáme i na pařížském mezinárodním sympoziu (pokud mě však paměť neklame, Kohák v Paříži nebyl a jeho příspěvek tam byl jen přečten).

Pro úplnost dodejme, že zkrácené verze referátů české masarykovské konference v Interlakenu vyšly jako svazek 17, č. 4/1980 časopisu *Proměny*, vydávaného SVU ve Spojených státech. Velká část těchto referátů z české konference SVU tvořila také jádro sborníku, který v roce 1981 SVU vydala anglicky ve Spojených státech pod vedením Miliče Čapka (USA) a Karla Hrubého (Švýcarsko) pod názvem *T. G. Masaryk in Perspective. Comments and Criticism*. Tento anglicky psaný sborník je doplněn mj. o stati Miliče Čapka, Václava Černého, Romana Jacobsona, Jiřího Kovtuna, Jana Patočky a Reného Welleka. (Je známo, že podobně jako do tohoto v USA anglicky vydaného sborníku editoři zařadili Černého a Patočku, oplatili jim to mírou vrchovatou domácí disidentští autoři pod vedením Milana Machovce zařazením řady příspěvků exilových autorů do svého podrobného samizdatového sborníku *Masaryk a naše současnost*. Dokládá to, že se domácímu komunistickému režimu nepodařilo zpětrhat všechny kontakty mezi představiteli domácí a exilové vědecké a akademické obce.)

Pisatel těchto řádek se ocitá v nepohodlné a pro něho nezvyklé situaci „pamětníka“ (Jiný, generačně starší a akademicky významnější účastník interlakenské konference i pařížského sympozia, tehdy v Lancasteru působící Jaroslav Krejčí, nedávno publikoval vzpomínky *Mezi demokracií a diktaturou. Domov a exil – Voto-*

bia, Olomouc 1998 —, kde mj. oceňuje roli svého přítele z exilové sociální demokracie Karla Hrubého při organizování evropských symposií SVU. S myšlenkou pořádat ve Švýcarsku evropské konference pro česky mluvící účastníky skutečně přišel Hrubý, který však v roce 1980 ještě nebyl předsedou švýcarské skupiny SVU, jak uvádí Krejčí. Jako tehdejší člen výboru švýcarské skupiny SVU upozorňuji, že funkci předsedy zastával v té době historik umění a hudby Mojmir Vaněk, bývalý pracovník kanceláře prezidenta republiky Beneše. Dnes už zesnulý Vaněk tehdy působil na ženevské univerzitě a měl velké zásluhy na propagaci české a slovenské kultury u švýcarské veřejnosti.), protože se jak interlakenské české konference, tak pařížského mezinárodního symposia zúčastnil, jeho referáty jsou uveřejněny v recenzované francouzské knize, v anglicky psaném sborníku i v českém zmíněném monotematickém čísle časopisu *Proměny*. Zatímco jeho interlakenský referát „Zamyšlení nad Masarykovou kritikou marxismu“ (samozřejmě i jeho anglický překlad „Some Thoughts on Masaryk's Critique of Marxism“) je vzhledem k povaze publika české interlakenské konference do jisté míry popularizační, má francouzský referát „T. G. Masaryk, critique du marxisme“ uveřejněný v recenzované francouzské publikaci akademický ráz a je také rozsáhlejší.

Z francouzských prominentních účastníků pařížského symposia je třeba jmenovat zejména významného historika a specialistu na české a slovenské dějiny Bernarda Michela, který ve svém důležitém referátu právem poukázal na komplexnější a rozpornější charakter vývoje

Masarykova myšlení, než se tradovalo za 1. republiky. Také si zaslouhuje vyzvednout kratší, ale podnětný příspěvek specialisty na slovenské literatury Michela Acouturiera, nazvaný „Masaryk a Dostojevský“. Za zmínku rozhodně stojí pozoruhodný referát „Masaryk a československý socialismus“, jehož autor Jacques Rupnik ještě v té době nebyl zdaleka tak známý jako dnes.

Připomeňme také dva paralelní a komplementární referáty editorů této knihy (a organizátorů pařížského symposia) Vladimíra Pešky (Role Francie při intelektuálním formování T. G. Masaryka) a Antoina Marèse (Masaryk, jak ho viděli Francouzi). (Je namístě připomenout dlouhodobý zájem Antoina Marèse o české a slovenské dějiny. Těchto zkušeností může nyní využít jako nový ředitel Francouzského střediska pro výzkum ve společenských vědách (CEFRES) v Praze.) Tito dva autoři mají zásluhu na tom, že francouzský sborník přes počáteční finanční těžkosti nakonec přece jen po letech knižně vyšel.

Zvláště je třeba upozornit na dva zajímavé příspěvky dnes již zemřelých zahraničních účastníků pařížského symposia: dojemné vzpomínky Hughua Setona-Watsona na Masarykovu spolupráci s jeho otcem R. W. Setonem-Watsonem a na důležitou přednášku Johanna Wolfganga Brügela „T. G. Masaryk a Němci“.

Snad i tato příliš osobně laděná a nostalgii poznamenaná recenze čtenáře přesvědčila o reprezentativnosti a bohatosti tohoto francouzského masarykovského sborníku.

Miroslav Novák

Jaroslav Kilias: *Naród a idea narodowa. Nacjonalizm T. G. Masaryka*

Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar 1998, 228 s.

Ponechat bez povšimnutí skutečnost, že v Polsku vyšla kniha o významné oblasti Masarykovy teoretické i praktické činnosti, by bylo projevem naší ignorance a v jistém smyslu i nevděku. Vždyť přece toho, co „o nás“ z per zahraničních sociologů v cizině vychází, není příliš mnoho. Studie J. Kiliase *Naród a národní*

idea. Nacionalismus T. G. Masaryka stojí za pozornost tím spíše, že vyšla v zemi, kterou lze bez nadsázky nazvat sociologickou velmocí, a vstupuje tudíž do badatelského prostředí, jehož teoretické i metodologické nároky jsou mimořádně vysoké. Mladý autor si jistě mohl vybrat téma i osobnost pro současnou polskou sociologii i širší veřejnost atraktivnější a z hlediska utváření svého obrazu i postavení v rámci polské sociologické obce vlivnější. Zvolil-li přesto masarykovskou tematiku, musíme si toho vážit o to více, že Masarykovi zatím v Polsku vůbec,

ani mezi jeho sociology v žádné historické etapě mnoho zájmu věnováno nebylo. Z Masarykových větších prací vyšla v polštině pouze *Světová revoluce* (1930), jejíž edice má však podle Kiliase vzhledem k vadnému překladu omezenou hodnotu. Roku 1980 vydal P. Bodnar v samizdatu výbor z Masarykových textů. Z prací publikovaných o Masarykovi v meziválečném období považuje Kiliase za nejdůležitější stat' H. Batowského z roku 1930, nazvanou *T. G. Masaryk a Polsko*. Bibliografie recenzované knihy obsahuje z masarykovských studií polských autorů již pouze knihu K. Kierského *Masaryk a Polsko* (1935), stat' J. Tomaszewského *Masarykovo pojetí demokracie a československá zahraniční politika* (1995) a populární životopisnou knihu J. Gruchaly *T. G. Masaryk* (1996), která si však podle Kiliase všímá teoretické aktivity čs. osobnosti jen málo.

Kiliase se nedomnívá, že by Masaryk dnes mohl v Polsku mimo kruhy bohemistů a historiků idejí získat popularitu. Jeho hlubší znalost může dokonce, jaksi paradoxně, od něho odradit, a to proto, že např. Masarykovo pojetí národa se zdá být vzdálené tomu pojetí, jež je polskými vědci a publicisty nejčastěji prezentováno a v němž nezfídka dominují reifikovaným způsobem chápané kategorie národní kultury a identity. Ani jiné Masarykovy klíčové politické ideje, např. proti katolíkům výrazně zaměřená koncepce demokracie, by nerozšířily řady jeho stoupenců. Kiliaseovi se však nezdá, že by právě tento druh popularity byl pro Masarykovu tvorbu nutný. Polský autor by byl rád, kdyby jeho studie byla užitečná jako příspěvek k poznání Masarykova díla, a tím i k poznání sociálního myšlení sousedních národů především pro ty, kteří se v Polsku na tuto problematiku specializují. Jsem přesvědčen, že z hlediska svého metodologického i teoretického zpracování má Kiliasova kniha všechny předpoklady přinejmenším toto poslání splnit.

Recenzované dílo bylo napsáno v rámci autorova doktorského studia a jako doktorská práce bylo úspěšně obhájeno. Pro českého čtenáře není bez zajímavosti, že Kiliasovým školitelem byl jeden z nejvýznamnějších současných polských sociologů J. J. Wiatr, dobře známý také u nás, mj. i proto, že v šedesátých letech byl spolu s Z. Baumanem nepřekláda-

nějším polským sociologem v Československu. Recenzentem práce byl velmi dobrý znalec české i slovenské sociologie W. Winclawski, který kromě jiných děl napsal i knihu *Lid, národ a sociologie. Studie o genezi slovenské sociologie* (1991), a dále historička sociologie J. Kurczewská, autorka např. práce *Národ v polské sociologii a ideologii* (1979) a spoluautorka monumentálního díla *Sto let polské sociologie* (1995). A konečně nelze přehlédnout, že konzultantem práce byl i polský historik J. Tomaszewski, jemuž je masarykovská tematika blízká. Jakkoli se to může zdát z hlediska recenzování Kiliasovy knihy nadbytečné, uvádím tato jména zcela vědomě a záměrně, abych tím zdůraznil nezanedbatelnou skutečnost, že čtyři vynikající představitelé soudobých společenských věd v Polsku neváhali svými znalostmi, vedením, radami i kritickými připomínkami přispět ke vzniku práce o velkém československém mysliteli. Zmíněná sestava vysokoškolských profesorů vypovídá jistě mnohé i o kvalitě samého doktoranda a jeho díla.

Na otázku, proč si zvolil jako téma své analýzy z celého Masarykova myšlenkového dědictví právě problematiku národa, odpovídá Kiliase přesvědčivě. Domnívá se, že národ patřil k ústředním objektům zájmu T. G. Masaryka a studium týkající se této tematiky může být podle něho východiskem pokusu o syntetické pojetí masarykovské činnosti, a to jak akademické, tak praktické. Zdá se mu, že problém národa je jedním z klíčů k celé Masarykově tvorbě.

Musím se přiznat, že hned při prvním pohledu na recenzovanou knihu jsem byl překvapen, a dokonce i zaskočen jejím podtitulem. Spojování nacionalismu s T. G. Masarykem se mi zdálo nepatřičné. Sám autor již na začátku knihy konstatuje, že „titul práce se může stát zdrojem dosti vážných nedorozumění“ (s. 9), a proto rozsáhlou úvodní část první kapitoly, nazvanou *Co to je „nacionalismus“?*, věnuje právě této problematice.

Píše, že když uvažoval o možných názvech své práce, připouštěl, že by mohl použít formulace „Masarykova koncepce národa“. Tuto alternativu však zavrhl, a to proto, že označuje pouze jevy čistě intelektuální povahy a nevztahuje se na širší problémový kontext,

který je ve společenských vědách kategorií nacionalismu vlastní. Kromě toho by takový titul nevysvětloval, o jakou koncepci národa jde. Zda o ideologickou, nebo snad vědeckou, např. sociologickou. Použití termínu nacionalismus podle Kiliase tento problém odstraňuje. Pro orientovaného čtenáře musí být prý víceméně jasné, o čem práce může být. Naproti tomu jiný uvažovaný název „Masaryk jako nacionalista“ autor odmítl, a to proto, že by mohl být chápán v běžném, pejorativním smyslu.

A tak Kilias uvádí, že k podtitulu dospěl po hluboké analýze alternativ. Přesto připouští, že jeho aplikace v polském kontextu se může setkat s určitými problémy vzhledem k tomu, že v polské vědecké literatuře týkající se národa i v běžném myšlení byla kategorie nacionalismu používána především jako termín obdařený silně negativní konotací, označující takový druh ideologie, respektive politického hnutí, který se nesprávným způsobem odvolává na kategorii národa.

Kilias v této souvislosti považuje za zajímavé, že v české literatuře se termín nacionalismus, i když není zcela neutrální a může vyvolávat negativní asociace, objevuje o něco častěji i bez tak silné hodnotící konotace. Není však od ní natolik osvobozen, že by byl chápán jako čistě popisný bez dalších upřesňujících komentářů, a to i v mimovědeckém kontextu.

Nejsem si jist, zda celá tato Kiliasova úvaha je dostatečně přesvědčivá a zda zejména rozdílné hodnocení významu pojmu nacionalismu v české a polské literatuře odpovídá skutečnosti. Vzhledem k závažnosti termínu použitého v podtitulu jsem považoval za nutné (i na úkor informace o jiných částech recenzované knihy) Kiliasovu argumentaci relativně rozsáhle reprodukovat. V rámci plurality možných chápání pojmu nacionalismu, která polský autor ve zmíněné podkapitole uvádí, mu však patrně musíme přiznat právo připsávat tomuto termínu (jak to v celé knize v souvislosti s Masarykem činí) „význam pouze a výlučně čistě neutrální, popisný, a zároveň široký a nevztahující se jen na nějaký konkrétní typ politických ideologií“ (s. 11). Kilias se domnívá, že takovéto pojetí nacionalismu začalo v polské terminologii zdomácňovat asi teprve poté, kdy v Polsku vyšel roku 1991 překlad

knihy E. Gellnera *Nations and Nationalism* (1983, česky 1993).

Kromě předmluvy a závěru obsahuje Kiliasova kniha sedm kapitol. O obsahu první z nich, nazvané *Úvodní otázky*, jsem se již částečně zmínil. Důležité je v ní dále autorovo upozornění, že se bude v celé práci „zabývat nacionalismem T. G. Masaryka v zásadě výlučně jako určitou teoretickou koncepcí národa (...), nikoli postojem Masaryka jako vyznavače či stoupence nějakého, byť dokonce vlastního, nacionalismu“ (s. 33). Poslední část této kapitoly je věnována tvorbě TGM na pozadí jeho životopisu.

Druhá kapitola, nadepsaná *Masarykovská koncepce národa*, podává výčet charakteristických atributů národa v Masarykově pojetí. Kilias mezi ně řadí území, rasu, národní charakter, jazyk, kulturu, literaturu a umění, filozofii a ideu národa a konečně náboženství, přičemž podle jeho mínění za nejdůležitější Masaryk považoval atributy třetí, čtvrtý a poslední. Kapitola se dále zabývá Masarykovým pojetím vztahu národa a státu, problematikou délky existence, počátku a dynamiky vývoje národa, rolí, jakou v životě národa hraje jeho okolí, znaky příslušníka národa i otázkou, zda z hlediska typologie šlo u Masaryka spíše o koncepci národa politického, či kulturního, přičemž se autor přiklání k druhé alternativě.

Třetí kapitola má název *Důsledky masarykovské koncepce národa: politický program* a podrobně rozebírá vztah Masarykova pojetí národa k politické činnosti, analyzuje některé základní pojmy masarykovského politického programu, jako je vnitřní politika, kulturní politika, nepolitická politika, drobná práce a přirozené právo, a všímá si rovněž Masarykova pojetí Československa jako národního státu.

Čtvrtá kapitola věnuje pozornost *filozofii českých dějin*. Autor v ní zejména stručně reprodukuje známou diskusi, jejímž předmětem byl spor o smysl českých dějin, a konstatuje, že Masarykova koncepce, a to ani v rámci kanonického pojetí jeho knih z devadesátých let, není jednoznačná.

Pátá kapitola se zabývá *slovenskou otázkou*. Autor píše, že Masaryk byl jednou z nejdůležitějších postav v dějinách Slováků. Upozorňuje na jeho tzv. slováctví, jinak řečeno, na to, v jakém smyslu se považoval za Slováka.

Dospívá k názoru, že v Masarykových výrociích o Slovácích jako národu jsou rozpory a že tato absence jednoznačnosti činí pokus o arbitrární jednolitou interpretaci masarykovské koncepce slovenské otázky riskantní. Přesto však o ni usiluje, snaží se však při vyvozování závěrů zachovat maximální opatrnost. V druhé části kapitoly autor analyzuje Masarykův slovenský program, rozebírá pojem „čechoslovakismu“ jako program pro národ i stát a zmiňuje se i o jeho kritikách.

Šestá kapitola si pod názvem *Nacionalismus v činnosti* všímá problému vztahu Masarykovy teorie k jeho politické činnosti. Kiliasevi se zdá, že způsoby recepce, asimilace a reinterpretace Masarykovy tvorby mohou být pro sociologa neobyčejně zajímavé a zároveň konstatuje, že jsou málo prozkoumaným badatelským polem. Proto zde uvádí několik otázek, jaké si podle něho musí položit badatel zabývající se problematikou vlivu masarykovského nacionalismu a slibuje, že na některé z nich se možná v budoucnosti sám pokusí odpovědět. Jde o takové otázky, jako zda Masaryk-politik postupoval vždy podle doporučení Masaryka-ideologa, zda byl ve své činnosti vždy věrný *explicite* formulovaným teoretickým koncepcím, o specifický a velmi zajímavý badatelský problém Masaryka jako předmětu zvláštního lidového kultu („tatíčkovství“), o závislost forem Masarykovy recepce na typických představách jeho recipientů, o problém vlivu TGM na zahraniční ideology a vědce. Kiliase v této souvislosti upozorňuje na metodologické těžkosti spojené s programem systematického studia osvojování masarykovského nacionalismu jednotlivými kruhy veřejnosti, přičemž klíčový je zde problém příslušných ukazatelů.

Poslední kapitola je Kiliasevým *pokusem o rekonstrukci masarykovské koncepce malého národa*. Autor shledává, že jde o jednu z nejpodstatnějších otázek, již se Masaryk zabýval v mnoha pracích. Důvod její důležitosti je nasnadě: je to problém českého národa. Masa-

rykovo chápání termínu malý národ není podle Kiliase jednoznačné. Je možné rozlišit tři jeho významy: (1) kvantitativní, (2) geopolitický a (3) specifický masarykovský, respektive subjektivní. Klíčové slovo pro definici malého národa je samostatnost. Autor tento třetí význam považuje za svůj přínos k celé interpretaci. Malým národem by byl národ nesamostatný. Je to národ, který nepanuje nad svým osudem, je objektem, nikoli subjektem vlastních dějin, což nemusí být nutně spjato s tím, zda má vlastní státnost. Je to také národ, který si klade neadekvátní cíle. Takže to není jen problém malého, ale každého národa. Uvědomí-li si národ svá omezení a své skutečné možnosti i hodnoty a ovládne-li svůj osud, přestane být malým.

Recenzovaná kniha je doplněna jmenným rejstříkem a bibliografií, v níž nechybí žádné významné Masarykovo dílo, ani žádná významná práce o Masarykovi.

Dobrá orientace v české a slovenské historii i v českých a slovenských ideově politických proudech sledovaného období je pro Kiliase samozřejmostí, stejně jako znalost českého jazyka. Pokud se tu a tam objeví chyba v psaní českých jmen a názvů knih, nemusí to být vždy vina autora, ale někdy i technického zázemí publikace. Ostatně něco podobného se občas přihází i nám, píšeme-li o polské sociologii.

Ve své recenzi (i vzhledem ke stanovenému rozsahu) jsem nemohl hlouběji analyzovat některá místa knihy, která by to zasloužila. Šlo mi v ní hlavně o to informovat naši sociologickou veřejnost, a zejména naše „masarykology“ alespoň v základních rysech o jejím obsahu, s přesvědčením, že jde o práci významnou a pozoruhodnou, která by jim neměla uniknout, zaslouží si jejich odborný rozbor a některé její podněty je snad mohou inspirovat i k novým cestám jejich badatelského úsilí.

Jan Sedláček

**Bedřich W. Loewenstein: My a ti druzí.
Dějiny, psychologie, antropologie**

Brno, Doplněk 1997, 354 s.

Historik moderních dějin zahrnul do tohoto sborníku 20 esejů v posledních letech porůznu publikovaných. Ústředním tématem knihy je fenomén efektivního zbudění vědomí příslušnosti ke kolektivu, provázeného averzí až nepřátelstvím k lidem do kolektivu nepříslušejícím; pregnantněji to vyjadřuje titul knihy. Není divu, že historik moderních dějin soustřeďuje pozornost na onen druh perverze kolektivní identity, který se ve 20. století vyžíval způsobem pro lidstvo a lidství nejzohoubnějším: na nacionalismus. Nejčastěji zastoupeným tématem statí je národní identita a nacionální ideologie, často v časovém a územním zúžení na problematiku českou a německou. Dalšími náměty jsou funkce a hodnota občanské společnosti, fenomén revoluce, nahlížený zejména pod zorným úhlem sociálně psychologických mechanismů jeho geneze a psychologické, resp. antropologické zdroje a sociální podmínky kolektivní nenávisti k cizím.

Tematicky pestrý sborník si zachovává jednotu specifickými rysy autorova přístupu, vyjádřeného podtitulem: k vysvětlení vzniku a projevů kolektivní sebestřednosti a nenávisti využívá autor poznatků sociologie, historie sociální, politické, ekonomické a kulturní, psychologie a antropologie kulturní i biologické.

Nejvýrazněji se tento přístup uplatňuje v klíčové studii knihy, nazvané stejně jako celý svazek. Pokud jde o nacionalismus, autor má výhrady k strukturalistickému výkladu z funkčních potřeb státně centralizované industriální společnosti (výhrady vůči známé teorii Arnošta Gellnera se opakují i v jiných esejích této knihy). Zmiňuje se o přednacionalistických formách masových kolektivních antipatií a upozorňuje na společenský genetický kořen, antropologický základ psychického prožitku vztahu „my-oni“. S odvoláním na etologické poznatky připomíná dvojjedinou funkci individuálního prožitku: vědomí kolektivní identity („my“) přispívá ke kognitivní orientaci ve zkušenostním prostoru a zároveň jednotlivci poskytuje emocionální oporu pocitu bezpečí před neznámým, nebezpečným „cizím“. Jinak ovšem

autor varuje před absolutizací vlivu biologických kořenů na etnocentrické ohraničování. Jde pouze o tendence k chování, které poskytují značně volný prostor pro různé formy jeho „naplnění“ – z toho vyplývá proměnlivost „definice cizího“, závislých na sociálních zkušenostech koncentrovaných do konkrétních kulturních vzorců vnímání a chování. Navíc i ony antropologické zdroje zahrnují vedle strachu, odstupu a nepřátelství k cizímu i tendence ke zvědavosti až náklonnosti k cizímu, které se podílejí na vzniku mezikolektivní spolupráce včetně spolupráce interetnické.

Zároveň autor jednoznačně hodnotí nacionalismus jako jev v historické i psychické dimenzi spíše primitivní a retrogradní. Jde o infantilní, tedy iluzorní útěk do zatuchlého tepla klanové mentality, který jen překáží vytváření autonomní, silné individuality vůči cizímu a jeho „výzvy“ na vlastní odpovědnost přijímající – tedy osobnosti odpovídající ideálu občana občanské společnosti. Je jedním ze znaků kultury právě překonávání uzavřenosti do ulity kolektivní identity; důvěrné pokrevní vztahy, příliš mnoho kolektivní intimity brání v individuálním i společenském růstu, ve vytváření rozumné veřejnosti.

Zpochybňiv takto kulturní hodnotu afektivního prožitku kolektivní příslušnosti vůbec, vyslovuje autor pochybnosti i o rozumnosti a správnosti řady kolektivních úsilí vycházejících z citění národního, tradičně spíše legitimizovaných až glorifikovaných. Týká se to například snah diskriminovaných menšin, ohánějících se „abstraktním kritériem spravedlnosti“ v boji za „absolutizované právo skupinové svrchovanosti“. Své pochybnosti vyjadřuje autor otázkou patrně spíše řečnickou, zda „jsme“ rozbižením multietnických státních útvarů typu c. k. monarchie, britského impéria, Sovětského svazu (sic!) a Jugoslávie „získali lepší možnosti řešit základní životní otázky malých etnik, než jaké existovaly předtím“. Nepřekvapuje proto, že v celé stati, ba knize je jen málo míst, která přiznávají jistou užitečnou úlohu národnímu citění; i v těchto místech jde pak o ocenění slabě dávkované, a týká se spíše mobilizujícího účinku na aktivitu kolektivu národně se definujícího než kulturního obsahu a přínosu akce samotné.

Esej obsahuje i zamyšlení nad tím, co si se zapeklitým problémem národní identity jako virtuálním pachatelem xenofobie vůbec počít. Autor rezignovaně konstatuje, že se i nadále budeme „ustrašeně zařazovat do skupiny a pod ochranou jejich symbolů“. Před tímto antropologicky daným sklonem se však nesmí „ideově a kulturně politicky kapitulovat“; je třeba jej kulturně „sublimovat“ s ohledem na to, že „konstrukt etnický homogenního národa se jako nejvyšší orientační bod“ už nehodí, jsa „příliš malý a zároveň příliš velký pro intelektuály, manažery i pro prosté lidi“.

K otázce zdrojů nacionalismu se autor vrací v esejí *Starý příběh*. Proti Gellnerově strukturálně funkcionalistickému výkladu klade důraz na mentální dispozici vyplývající z archaické potřeby sociální a citové bezpečnosti v nereflektované jednotě kolektivu, civilizací pouze překryté a jako „paleopsychický signál“ vstupující do hry v krizových momentech moderní občanské společnosti, kdy jsou masy zbaveny psychické opory tradičních hodnot a uplatnění individuálních zájmů je zproblematizováno počáteční nerovností životních šancí. Zklamané masy se pak uchylují k náhražkovému útočišti participace na národní pospolitosti, uspokojující potřebu bezpečí i uznání a legitimizující nenávisť k nepříteli. Autor ovšem zdůrazňuje, že ani tento výklad nacionalismu „není pravda celá“; v každém případě se však tento mechanismus dokáže uplatnit nezávisle na působení požadavků vyplývajících z „funkčních interdependencí“ občanské společnosti.

I v této stati autor pranýřuje iracionální povahu nacionalismu, fetišismus adorace národních symbolů a imaginárnost pospolitosti, která postrádá konkrétnost opřenou o bezprostřední meziindividuální kontakty, charakteristické pro komunitu. Zdůrazňuje však opět, že ani moderní člověk není pouhý *homo oeconomicus*, racionálně sledující individuální prospěch, a uznává, že navazování na tradice je „samozřejmě předpokladem každé identity“. Jde však o to, aby vztah k minulosti nebyl vinou své iracionality „kontraproduktivní“ pro racionální fungování občanské společnosti.

V esejí *Animal symbolicum?* se podrobněji analyzuje rituální, mysticky sjednocující úloha symbolické funkce různých předmětů a aktivit

(dům, automobil, fotbalové mužstvo, hymna, jazykový fetišismus atp.), včetně národa jako domněle reálné entity. Autor tyto iracionální konstrukty neodsuzuje tak šmahem jako Freud (podle něhož jde o psychopatické regres do mentality hordy), a byť váhavě („budeme mít jisté pochopení“) jim přiznává i pozitivní úlohu. Týká se to však především kognitivně orientační a kolektivně identifikační funkce symbolů; už jen shovívavě konciliantní je autorovo pochopení pro „odlehčovací výkon symbolů“ u lidí „přetěžovaných ideálem duchovní a mravní svobody“ a pro „metaracionální potřeby mas“. Pragmaticky se však staví k instrumentálně užitečné funkci symbolů v občanské společnosti, neboť jakožto „poukazy na různost prostorů lidské zkušenosti (...) otvírají životní danosti směrem k přehlíženým možnostem“ (s. 119) – snad je touto krutě zaumnou formulací míněn jistý inovativní potenciál symbolů.

Autor dokonce přiznává až jakousi ontologicky kladnou hodnotu orientaci na symboly v tom, že dalšímu *brave new world* založenému na dělbě práce, který se nestará o hodnoty, nýbrž o výkon bez ohledu na to, co je jeho výsledkem – zda likvidace odpadků nebo lidí, proměňuje lidi v unuděné roboty – že „naší milé (...) mnohomluvné, o všem diskutující permissivní liberální společnosti“ připomíná, že „horizontální hemžení potřebuje také vertikalismus symbolických hodnot“. I demokracie jsou tudíž „odkázány na symboly a mýty“ v těch oblastech, které „nemohou být funkcionalizovány pro utilitaristicky pochopitelné cíle“. Jde o oblasti, jejichž hodnoty a aktivity mají principiálně iracionální povahu (náboženství, umění) – vždyť „hodnoty předpokládají víru“. Pokládá (patrně s ostnem vůči postmodernismu) „odhalování nepřeložitelných symbolových jazyků za (...) v podstatě kontraproduktivní“ a vyslovuje se proti „zarovnávací (...) nediskursivních symbolových oblastí“.

Žádnou z těchto pragmaticky až existenciálně motivovaných dispencí však Loewenstein neuděluje iracionalitě národního citění. Zdůrazňuje, že hodnoty sice předpokládají víru, leč také věrohodnost, kterou je třeba stále ověřovat „jazykovým zdůvodněním“ a „veřejnou rozpravou“; „živé signály“ mají posilovat, nikoli nahrazovat „tichý hlas rozumu“. (Požadavek „jazykového zdůvodnění“ se ovšem

nezdá plně souhlasit s autorovým poukazem na kontraproduktivnost odhalování „nepřeložitelných symbolových jazyků“. Je také otázka, není-li součástí „veřejné rozpravy“ i ono „roztlačování hodnot“, které Loewenstein jinde liberalismu vytýká.) Ochrana si proto zaslouží pouze hodnoty, nikoli kdejaké jejich symboly, mezi něž řadí autor i nacionalismus, který nelze racionálně zdůvodnit a který svým emocionálním nábojem rituální sounáležitosti vede ke kolektivní nevraživosti.

Jako příklad takového nacionalismu, z úzkosti maloměstských a venkovských vrstev zrozeného, uvádí autor české národní hnutí 19. století, s Palackým jako příkladem heroizující a martyrologické fetišizace národních dějin, včetně fetišizace národního jazyka jako posvátné hodnoty, i s Masarykem jako konec konců zastáncem herderovské fikce duchovně-etnické jednoty a etnického charakteru české národní identity. Podotýká pouze, že němečtí historikové a politikové tenkrát postupovali stejně.

Stat' *Sapere aude* rozvádí antropopsychologické detaily xenofobie vůbec a národní zvlášť (projekce vlastních chyb do obrazu nepřítele; pronásledování cizích jako nástroj stmelování kolektivu) a připomíná jejich uplatnění v intelektuálně tak vyspělém 20. století jako doklad nezdařeného civilizování přírody v člověku samotném. Nějaké „spolehlivé řešení“ však v dohledu nevidí a vyjadřuje jen víru, že se lidé postupně naučí rozumně se domluvit.

Na méně obecné teoretické úrovni a v rozmanitém tematickém zacílení se téma nacionalismu vyskytuje v řadě dalších esejů věnovaných různým rysům národní emancipace české a německé.

Ve stati *Manifest nepolitické politiky: Česká otázka po 45 letech* Loewenstein na rozdíl od převládajících interpretací Masarykova díla kladoucích důraz na to, že Masaryk vyžaduje pro národní hnutí mravní zdůvodnění a poslání. Masaryka (vedle obvyklých pochval) kritizuje za to, že byl v dané věci nedůsledný a dělal „značné ústupky národnímu substancialismu“. Stejně jako Palacký a čeští nacionalisté vůbec pokládal národ za něco samozřejmě existujícího, přirozeně daného, s čímž má dokonce Prozřetelnost cosi v plánu. I Masaryk zde podle Loewensteina ustupoval „vysoko se

vzdouvajícím“ národním emocím a byl jim poplatný i ve své mylné představě o svébytnosti české národní kultury, nejsou s to „prohlédnout romantickou ideologii o národních charakterech“.

Studie *Divadelnost, historismus, měšťanská reprezentace* je zajímavým kulturně historickým pokusem o vystižení specifických rysů české kultury 19. století, které autor odvozuje ze slabosti tehdejší české buržoazie. Esej *Světová válka a koncepce státu* obsahuje mimo jiné kritiku chyb tehdejší politiky českých Němců, rakouské vlády a české politické reprezentace domácí i zahraniční včetně Masaryka, vesměs podlehnuvších „ideologickému vědomí“ při interpretaci smyslu války a proměškavších příležitost k uspořádání vztahů mezi státem a českými Němci. Autor ovšem připouští, že bylo tehdy těžké „sesednout si po všem, co se stalo, a rozumně pohovořit o společné budoucnosti“.

Velmi kriticky soudí Loewenstein chování Čechů a jejich politické reprezentace i po 1. a 2. světové válce v esejí *Revoluce? Několik úvah o sociálních krizích obecně a o českých zejména*. Popírá nejprve historickou nutnost revoluce jako cesty k demokracii a s důrazem na iracionální prvky působící při zrodu, v průběhu a jako následek revolucí konstatuje neproduktivnost většiny revolucí. Většinou šlo o krize řešitelné mírovými prostředky dohody a kompromisu, což platí i o českých krizích-převratech z roku 1918, 1945, 1948, 1968/69, ba i po roce 1989, kdy Češi „upadají do pouhé etnicity“ a „liberální a demokratický začátek nejednou utonul ve vodách nacionální a populistické demagogie“. Následkem etnických a ideologických čistek je ztráta „šarmu“, svérázu Čech vytvářeného plodným „napětím vyplývajícím z pluralismu skupin, kultur a způsobů života“.

Vývojem idey patriotismu od osvícensky kosmopolitního pojetí až k její nacionální transsubstanciaci se zabývá esej rozebírající názory několika německých intelektuálů na rozhraní 18. a 19. století.

Studie *Občanská a národní orientace v polovině 19. století* se zabývá ztroskotáním rakouské říšské myšlenky; na ztroskotání nese vinu i úzký nacionalismus rakouských Němců a Maďarů. Autor zde zdůrazňuje, že souvislost

mezi modernizací (industrializací) a etnogenezí či nacionalismem není tak zákonitá, jak postulují strukturálně funkcionalistická teorie A. Gellnera: politická aktivita reprezentantů obou národních hnutí byla značně nezávislá na reálných hospodářských zájmech, a rozpad feudálních vazeb nabízel i jiné hodnoty a formy pospolitosti než jenom národní.

Ve statí *Identita, zapřená minulost a neschopnost truchlit* se Loewenstein zamýšlí nad neschopností nacionalistů kriticky posoudit chyby, jichž se vlastní národ v minulosti dopustil, a nad vlastními provinčeními „truchlit“. I když vychází z Mitscherlichových kritiky zaměřené vůči poválečné mentalitě v Německu, obsahuje stať i analogické výtky adresované Čechům, zejména v souvislosti s vyhnáním Němců.

Klíčovým tématem řady statí je liberální občanská společnost a její politická kultura. V jedné z nich (*O politice, zájmech a populismu*) upozorňuje autor na nutnost „civilizačního strávení“ negativních důsledků jinak progresivního jevu – modernizace. Řadí k nim zbytečné soukromých materiálních zájmů, oslabení morálních norem chování, nerovnost šancí na pozadí ideologie volných možností pro všechny, elitářské pojetí svobody, která lidovým masám mnoho nepřináší atp. Autor neakceptuje tezi „soukromé nečesti-veřejné ctnosti“ a zdůrazňuje nutnost kontroly chování mimoekonomickými hodnotami. Veřejné zájmy musí liberální politika hájit nikoli prostřednictvím technokracie či expertokracie, nýbrž veřejným diskursem, který se nesmí zvrhnout v „zájmovou agenturu“. Uplatněním vyšších hodnot je nutno korigovat dysfunkční důsledky dílčích zájmů a jednostranné racionalizace. Pokud se to nedělá, hrozí nebezpečí, že z nespokojenosti lidových mas bude těžit populismus, jemuž je věnována podrobnější pozornost v samostatné statí (*Totalitarismus a moderna*). V občanské společnosti mají zmíněný úkol v „popisu práce“ především intelektuálové, u nichž lze předpokládat znalost širších souvislostí a hlubší povědomí o obecných hodnotách (esej *Intelektuálové a totalitní pokušení*).

Co chvíli si autor klade metodologickou otázku správného přístupu k historickým jevům. Jednou z odpovědí je multidisciplinarita, kterou sám v knize uplatňuje; druhou je pově-

domí o značné individualitě těchto jevů, uvolňující je z tuhé vývojové zákonitosti. Ve statí *O subjektivním v dějinách* se daný aspekt historiografické metodologie stává vlastním tématem, byť i znovu využit k obraně občanské společnosti. Vstupní teze studie podtrhuje relativní nezávislost subjektivních idejí na objektivní situaci, která vymezuje pouze hodně široké mantinely uspokojování materiálních potřeb společnosti, ponechávající dostatek prostoru k uplatnění potřeb druhotných, včetně kulturních imperativů, které dodávají životu smysl a jsou proto stejně nezbytné. Historicky relevantní chování celých společností nelze vysvětlit pouze materiálními motivy (autor například upozorňuje na úlohu aristokratické normy „cti“, vyžadující „satisfakci“ za urážku, v příčinném komplexu vzniku I. světové války).

Metodologicky to pro historika znamená, že chování aktérů v minulosti nelze hodnotit dnešními měřítky: Loewenstein však připojuje významný dodatek, že „tuto správnou zásadu není radno přehánět“. Neomezuje se však na tuto jakoby nevinou, historický relativismus relativizující poznámku, nýbrž s vehemencí jinak v knize spíše výjimečnou prohlašuje, že posledním slovem politiky a historiografie nemůže být „kapitulace před postmodernistickou, všeho smyslu zbavenou libovůlí“. Postmodernismus leží autorovi zřejmě v žaludku stejně jako A. Gellnerovi, s nímž jinak nejednou nesouhlasí.

Metodologické zásady, které autor formuluje, jsou pak svého druhu pokusem o kvadraturu relativistického kruhu. Na jedné straně konstatuje fakt plurality hodnotových soustav, z nichž leckteré jsou „napájeny“ tradičními představami, s reálným světem evidentně nesouhlasícími. Přesto je nedosažitelným, ba nežádoucím cílem dosáhnout racionální kritikou nějakého definitivního „osvobození“ člověka od všech kolektivních ideologických klamů: i sekularizovaná občanská společnost má své ideové fetiše, mezi něž patří i lidská práva. Sebevědomé individuum občanské společnosti je však schopné kritické reflexe vůči cizím i vlastním rituálům, a díky tomu lze dosáhnout aspoň vzájemné tolerance a dialogu směřujícího k nalezení společně sdílených hodnot. Historik a demokratický politik nemá historické jevy pouze „etologicky registrovat“,

nýbrž hodnotit, nikoli však podle omezených kritérií, jako jsou například takzvané racionální zájmy či požadavky fungování tržního mechanismu, nýbrž podle kritéria historicky a kulturně nadřazeného – kritéria humanity. Autor ovšem opět „relativisticky“ přiznává, že i tento „civilizační kód“ stojí se svým hodnocením na „nejisté půdě“.

Typem historika, jehož metodologické zásady i morální profil odpovídá Loewensteinovým představám, je zřejmě Golo Mann, jak lze soudit z obsahu nekrologu jemu věnovaného. Český čtenář by však asi uvítal osobní autorův názor na řadu nejen „kritických a trpkých“, ale i dosti jednostranně zacílených Mannových soudů na adresu Čechů, jejich politických *šengajstů* Masarykova typu, a *Kleinstaateri* malých, k národní emancipaci se deroucích národů (rozumí se, že středoevropských; skandinávským obvykle táž výtku adresována nebývá).

Jak patrně, v tomto sborníku se historie vskutku pouze etologicky neregistruje. Za témata a jejich zpracováním je patrný hlavní motiv: zděšení intelektuála nad nelidskostí v mezilidských skupinových vztazích, provázející dějiny od minulosti vzdálené přes nedávnou až k současnosti neaktuálnější, a jeho úsilí o nalezení cesty z ďábelského kruhu vzájemně se posilujících kolektivních nenávistí. Z toho pramení volba nacionalismu jako tématu většiny esejů, ale i často tematizovaná občanská společnost jako uspořádání nabízející východisko, včetně kritiky některých rysů jejího fungování, které by ji mohly přivést do slepé uličky vlastní nehumánnosti anebo k porážce od nepřátel.

Kniha je souborem esejů, nikoli systematickou monografií o fenoménu meziskupinového, především mezietnického nepřátelství. Všímá si v různém disciplinárním osvětlení jeho ideologických podob a psychologických mechanismů, věnuje pozornost zvláště teoriím vysvětlujícím nejkrajnější, k diabolizaci a zničení protivníka směřujících variant daného jevu. Vyhraněnosti základního motivu knihy odpovídá důraz kladený téměř výhradně na negativně hodnocené aspekty a důsledky etnické definované kolektivní příslušnosti včetně české. Případné kulturní přínosy národně motivovaného hnutí jsou sotva zmíněny, a u jeho

ideologie se klade důraz na její vědeckou neudržitelnost.

Soustředění se na negativní rysy vyplývá do jisté míry z volby hlavního tématu knihy. Ve statí o občanské a národní orientaci v 19. století se hovoří o promarněné historické šanci koexistence dvojí loajality – vůči nadřazenému, širšímu rakouskému státnímu útvaru, a vůči užšímu kulturnímu národu. Je-li tímto kulturním národem míněno v Meineckově smyslu společenství etnické se definující, pak by se to zdálo naznačovat, že autor takovému národně se vymezujícímu společenství přiznává – na rozdíl od tóniny ostatních statí – i jisté pozitivnější působení nebo aspoň neškodnost. Je však nápadné, že jinak se v celé knize už pojem kulturního národa neobjevuje. Není vlastně divu: etnické vystupuje v této knize v podobě veskrze nekulturní: jako skladiště vědecky neudržitelných mýtů a paliva doutnajícího jiskrami nacionalismu. Možná i proto složitá problematika konkrétního uspořádání vztahu mezi etnické se definujícím společenstvím a občanskou společností v knize dotčena není.

Autorův postoj k české národní mytologii navazuje v mnohém na průkopnické demystifikační dílo autorského kolektivu Podivena, byť bez jeho ostentativně masochistických rysů a s větším pochopením historika pro tehdejší „víry“, možnosti a omezení dané situace, a tudíž i s poněkud častějším připomenutím, že ti hlavní tehdejší „druzí“ nebyli v daném punktu o moc lepší. I v této knize to ovšem slízne celý národní Slávin od Kollára přes Palackého k Masarykovi včetně. V celkovém kontextu je to důsledné: jestliže se ještě nedávno kladl důraz na Masarykův chvályhodný boj proti vlastenčení a na jeho požadavek humanistického osmyslení národní myšlenky, zde se ukazuje, že i Masaryk patří konec konců do stejné základní kategorie jako jeho nacionalističtí odpůrci: s fanglemi nebo proti nim, s humanistickými ideály nebo šovinismem, všichni to vlastně byli pošetílci, kteří drželi na národní jazyk, nějak mlhavě věřili v dějinnou, ne-li dokonce genetickou linii národní existence, a neměli moc rádi Němce.

Mezi německými intelektuály probíhá zejména od roku 1990 živá diskuse o národní identitě, její potřebě či zbytečnosti a jejich žádoucích formách. U nás dává tato horká

brambora o sobě vědět jen příležitostně, například v podobě nedostí artikulované v souvislosti s česko-německým „prohlášením“. Z polemik lze odvodit, jak značná vzdálenost dělí postoj autora této knihy od postoje valné části naší populace, které by se občanské společnosti v podobě v této i jiných publikacích prezentované asi jevilo společenstvím prožitkově značně anemickým. Rizika určité odtazičnosti tohoto konceptu je si vědom i autor, soudě podle občasných varování před rozumářským mentorstvím, josefínskou suchostí atp. Čtenář by proto asi uvítal úvahu o tom, jakou dávku kolektivních emocí a jaký podíl etnického ingredientu v ní si organismus občanské společnosti může dovolit bez nebezpečí smrtelné otravy jedem nacionalismu, ba která by dokonce – pokud vůbec – případně mohla jeho vitalitu i posílit. Sborník se však soustřeďuje převážně na symptomy a patogenезi otravy již probíhající, nikoli na její prevenci konkrétními formami sublimace.

Text knihy občas trpí důsledky autorova respektu k různým názorům na danou věc.

Vlastní názor je často skryt za formulaci precízně zaumnou, takže drsnější, odbornictvím nezatižená čtenářská nátura by asi leckdy zatloučila po ráznějším prohlášení. Četba je naopak osvěžena bohatstvím ilustrujících detailů, i když se v jejich pestrém listovní někdy ztrácí většinou základní argumentace. Ke konci knihy si čtenář pochutná na causerii *O dějinách a smíchu*.

Po redakční stránce se najdou v knize drobnější nedostatky (v seznamu literatury občas chybí autor v textu citovaný; seznam literatury je někde zpracován v abecedním pořádku německého originálu); v eseji o revoluci měl autor ozřejmit některá místa v textu, srozumitelná pouze účastníkům konference, na níž byl prezentován (Seibtův dotazník?; osm uvažovaných témat-krizí?). Jde o zcela drobné vady díla poučného, vysoce aktuálního a stimulačního. Fyzický průběh četby může bohužel vést k rozpadu svazku na jednotlivé listy.

Lubomír Kotačka

Max Weber: Autorita, etika a společnost

Praha, Mladá fronta 1997, 296 s.

Z hlediska vydávání překladů klasické sociologické literatury do češtiny byl rok 1997 mimořádný. Těžko bychom totiž hledali v celých dějinách naší sociologie etapu, v níž by během jednoho roku vyšla tři díla z této tematické oblasti. Nejenže byla již počtvrté publikována klíčová a svého času neobyčejně vlivná studie Gustava Le Bona *Psychologie davu* (předchozí české překlady vyšly roku 1897, 1947 a 1994), ale objevily se, a to je mnohem významnější, i dva výbory z díla autorů, kteří jsou dnes všeobecně považováni za klasiky sociologického myšlení, a to M. Webera a G. Simmela. Jakkoli se to může zdát být vzhledem k místu obou těchto myslitelů v dějinách světové sociologie nepochopitelné, jde ve Weberově případě teprve o druhý knižní překlad do češtiny (prvním byla jeho malá, byť obsahem velmi závažná studie *Politika jako povolání*, vydaná roku 1929), v případě G. Simmela pak vůbec o první jeho publikaci v českém jazyce. Svědčí to o tom, jak obtížné (i když v různých dobách

z různých důvodů) u nás vždy bylo vydávat práce i těch nejvýznamnějších představitelů světové sociologie 19. a začátku 20. století.

Editoři výborů stáli před nelehkým úkolem. Museli vybírat z díla autorů, jež je neobyčejně rozsáhlé a také značně různorodé. Jan Škoda, pořadatel, překladatel a autor předmluvy weberovského výboru (odborně lektoroval Miloš Havelka), zvolil pro něj název *Autorita, etika a společnost* a podtitulem *Pohled sociologa do dějin* naznačil, na který aspekt Weberovy tvorby se v něm chce hlavně zaměřit. Kromě úvodní stati *Sociální příčiny zániku antické kultury*, která je otištěna téměř celá, se další části knihy skládají hlavně z rozsáhlejších či méně rozsáhlých fragmentů Weberovy práce *Hospodářství a společnost*, zaměřených na základní pojmy weberovského chápání mocenských struktur, jako je panství, legitimita, byrokracie, patriarchalismus, patrimonialismus a charisma, dále na sociologickou problematiku města a zvláště mocenských vztahů, jež se v něm vytvářely v antice a ve středověku, a konečně na hospodářskou etiku některých světových náboženství. Ze *Sebraných statí*

k sociologii náboženství byla vybrána část věnovaná roli západní racionality při vzniku kapitalismu a klíčové místo z *Protestantské etiky a ducha kapitalismu*, zaměřené na ekonomickou úlohu protestantského asketismu.

Výsledný dojem z takto koncipovaného výboru není jednoznačný. Na jedné straně je jistě pozitivní, že konečně z Weberova díla některé rozsáhlejší fragmenty v českém překladu vyšly. Zainteresovaní zájemci z řad širší čtenářské veřejnosti a zejména studenti sociologie i některých příbuzných společenských věd si budou moci na jejich základě prohloubit a rozšířit znalost jistých základních Weberových myšlenek a pojmů, s nimiž se už setkali v různých učebnicích sociologie. Poslání publikace bych tedy spatřoval spíše v této funkci, tj. být jakousi „čítankou“ doplňující již jinde získané vědomosti. Naproti tomu si nejsem jist, zda výbor může splnit ono poslání, které mu připisuje jeho editor. Že se totiž do něj „s použitkem a s užitkem začte čtenář bez předběžného odborného historického či sociologického vzdělání“ (s. 17), a že tudíž výbor pomůže Weberovo dílo popularizovat. Obávám se, že toto očekávání je nadsazené. Studovat Webera bez předchozího uvedení do jeho způsobu uvažování, tvorby pojmů, pojetí sociální reality, metodologie vědecké práce i do některých dalších stránek jeho často značně specifických myšlenkových postupů se mi zdá téměř nemožné. Úsilí potenciálního odborně nepřipraveného čtenáře nadto bude patrně ztíženo i fragmentárností vydaného textu. Vnucuje se otázka, zda když už se našlo nakladatelství, jež bylo ochotné s podporou zahraniční nadace klasické sociologické dílo vydat, nebylo by bývalo vhodnější publikovat některou ucelenou Weberovu práci, z níž by si možná čtenář vytvořil o Weberových názorech mnohem přesnější představu než z těchto fragmentů.

Je poněkud překvapivé, že v seznamu literatury, který je v závěru knihy uveden a obsahuje devět prací samotného Webera (z toho dvě v anglickém překladu), čtyři práce o něm a dvě příručky dějin sociologie, chybí slovensky vydaný výbor z Weberova díla, nazvaný *K metodológii sociálnych vied* z roku 1983. J. Škoda se o něm nezmiňuje ani v předmluvě, ačkoli to byl ve své době ediční počín neobyčejně cenný a ačkoli to, co na Slovensku v této

tematické oblasti (a nejen v ní) vycházelo, běžně a samozřejmě vstupovalo i do českého kontextu. Nadto porovnáme-li zmíněný slovenský výbor s recenzovaným výběrem českým, nelze se ubránit názoru, že obraz, který o Weberově tvorbě z příslušného obsahového okruhu přináší, je komplexnější, výmluvnější a plastičtější, i když je to zajisté dáno i jeho asi o třetinu větším rozsahem. Vzhledem k ucelenosti jednotlivých textů i k tomu, že v nich na rozdíl od českého výboru není vynechán poznámkový aparát, je rovněž odborně spolehlivější a lépe využitelný.

Překvapí i to, že ve zmíněném seznamu je Szczepaňského práce *Sociologie. Vývoj problematiky a metod* uvedena v polštině, i když roku 1967 vyšla ve slovenském překladu.

Z faktických chyb, které recenzovaná kniha obsahuje, si dovoluji upozornit pouze na to, že *Politika jako povolání* nevyšla česky ve druhé polovině třicátých let, ale roku 1929, a že *Protestantská etika a duch kapitalismu* byla publikována původně časopisecky ve dvou pokračováních v letech 1904-1905.

I přes uvedené výhrady však zejména jako učitel dějin sociologie knihu *Autorita, etika a společnost* hlavně jako doplňkovou učební pomůcku vítám.

Jan Sedláček

Zatímco němečtí kolegové jsou už nějaký čas postupně zásobováni jednotlivými svazky kompletní řady sebraných spisů Maxe Webera, naše sociologická a intelektuální obec bere za vděk pozvolným zacelováním nejcitelnějších mezer v česky vydaném Weberově díle. Současné vydání ukázek z Weberova rozsáhlého díla je v tomto směru záslužným počinem: už proto, že vůbec prvním tohoto druhu po roce 1989. Ukázky vybral, přeložil, uspořádal a předmluvou doplnil PhDr. Jan Škoda.

Úvodní poznámka v předmluvě k recenzované práci, podle níž jde o klasika oboru u nás po padesát let neexistujícího, však vyžaduje jistě upřesnění. Sám Weber dostal v českém prostředí příležitost tvarovat či ovlivnit některé sociology (pokud připustíme alespoň jejich existenci) už dříve. Koncem 60. let se podařilo zprostředkovat jeho práce českým čtenářům především cestou vysokoškolských skript. Patřilo ke koloritu naší situace, že ze-

jména skripta vydaná Vysokou školou politickou ÚV KSČ obsahovala dokonce některé jeho zásadní studie se sociologie politiky (z nichž část je obsažená i v právě vydaném výběru) – nicméně přece jen v mizerném, téměř nečitelném překladu. Dala se mezi nimi najít i proslulá Weberova přednáška *Politika jako povolání*, jejíž nové slovenské vydání jsme přivítali – už s ohledem na nesnadnou dostupnost zmíněných skript – na počátku 90. let. Ovšem i před rokem 1989 jsme na tomto poli těžili z aktivity slovenských kolegů. Především od roku 1983, kdy vyšel pozoruhodný výbor Weberových metodologických studií – *K metodologii sociálních věd* – který dodnes slouží jako životný a důkladně propracovaný koncept poznávacích nástrojů teoretické sociologie coby nehodnotící vědy.

Uvedený slovenský výbor z roku 1983 však už obsahuje také některé významné Weberovy práce ze sociologie náboženství. Ihned první z nich – obecná úvaha o povaze moderní západní racionality a kapitalismu – se pohřichu kryje s úvodní statí příslušné části právě vydávaného českého výběru. (Ve slovenském případě je navíc kompletní, a to i pokud jde o poznámkový aparát.) Jen několik stran nového textu – ovšem důležitých – si čtenář nové publikace přečte v následujících ukázkách z Weberovy patrně nejznámější práce ze sociologie náboženství: *Protestantská etika a duch kapitalismu*, jejíž významná část je rovněž k dispozici ve slovenském vydání. Tolik pro srovnání a orientaci českých zájemců.

Publikace *Autorita, etika a společnost* ovšem nepředstavuje Maxe Webera v prvním plánu jako metodologa, nýbrž především jako historizujícího sociologa politiky, města a náboženství; třebaže formální členění práce – rozdělené do oddílů: „Ze sociálních dějin,“ „Ze sociologie mocenských struktur“ a „Ke vztahu kulturního klimatu k ekonomice“ – se s touto charakteristikou zcela nekryje. Sociologické rozbory městského života najdeme totiž jak v prvním, tak ve druhém oddíle. Kapitolám z politické sociologie je potom věnována zejména první část druhého oddílu a hospodářskou etikou různých náboženských systémů se zabývá oddíl třetí. Přes věčné zaměření vybraných ukázek z Weberova díla snad ale nebude od věci, představíme-li si je zde jako ilustrace

Weberových metodologických a gnoseologických východisek.

Kratší první oddíl knihy, pojednávající o sociálních příčinách zániku antické kultury, osvědčuje Weberovu důkladnou historickou erudici. Již tady ale zároveň vyniká především jeho sociologický nátlak. Poskytuje vhled pod povrch dějin prezentovaných skrze nárazové politické události. Koriguje všeobecně vžitou představu odvozující hybné síly dějinných proměn od velkých revolucí, reforem, bitev, procesů, manifestů, aktů založení či rozpadu politických útvarů. Vykládá zánik antické kultury podle vzorce, který půl století před ním použil Tocqueville v pojednání o zániku starého režimu koncem 18. století. Tj. nachází zárodky tohoto zániku, které postupně jako celek nabývaly povahy dějinné tendence, daleko dříve, než byl zpečetěn politickým rozpadem římské říše: nachází je v postupných a vzájemně provázaných změnách sociální struktury, uspořádání hospodářských vztahů, forem a chápání vlastnictví, životních stylů, vojenské organizace atd.

Weber zde tak podobně jako Tocqueville odhaluje nenápadný půvab sociologie: sleduje spodní proudy historických procesů tak, že je představuje na pozadí proměn každodenního života. Tyto proměny jsou však zpravidla těmi, kteří je zažívají, jen těžko pozorovatelné v jejich dějinném kontextu. Schopnost je takto vystihnout – a to nakonec i retrospektivně – vyžaduje značnou dávku sociologické imaginace. Kultivace takové představivosti skrze četbu Weberových textů nám poskytuje myšlenkovou perspektivu, v níž může každý snáze pochopit sebe sama jako historickou osobnost, ve svém dějinném zakotvení a působení. Sociologie se zde tedy představuje jako svého druhu demokratický intelektuální podnik, ovšem také poněkud cynický: takové porozumění pro nás totiž nemusí být vždycky příjemné.

Weber osvědčuje sociologickou představivost na historickém materiálu i dále, například při analýze dějinného formování městské obce. Vůbec zájem o fenomén města – jenž hraje ústřední roli také ve zmíněném pojednání o zániku antické kultury – je pro Webera příznačný a ilustrace tohoto zájmu v předložené publikaci je jejím velkým přínosem. Weber sleduje tento fenomén v několikerém kontextu:

vedle kulturního dopadu městského správního, ekonomického a sociálního uspořádání pojednává například o městu v souvislosti s proměnami právního vědomí a právních forem, v souvislosti s proměnami hospodářského života atd.

Skutečnost, že tu v různých kontextech čteme o městu jednou jako o předpokladu oněch proměn, podruhé jako o jejich následku, poukazuje k dalšímu výraznému rysu Weberovy sociologie: k její gnoseologické pružnosti, nedogmaticčnosti. K ní se ostatně Weber hlásí výslovně na několika místech, a nikoli jen ve svých metodologických spisech. V našem případě patrně nejvýrazněji v *Protestantské etice*.

Záměrně jsem tu použil dnes už poněkud archaický pojem gnoseologie pro obecná poznávací východiska, abych je odlišil od Weberem naopak poměrně přesně vymezených metodologických způsobů či nástrojů sociologického zkoumání (tj. především známého konceptu ideálních typů). Gnoseologická pružnost znamená u Webera zejména možnost protisměrného kauzálního vysvětlování sociálních jevů: tj. například uznání, že můžeme sledovat vliv určitých ekonomických faktorů na náboženský život právě tak legitimně a s nárokem na vědeckou platnost jako vliv náboženské etiky na ekonomické vztahy a chování. Žádný z těchto přístupů si nemůže uzurpovat poznávací prioritu: Weberova sociální věda slouží v první řadě k pochopení skutečnosti, kterou zkoumá, nikoli jako aréna pro intelektuální souboje zkoumajících.

Obecněji řečeno jde vůbec o možnost kauzálního vysvětlování jevů ve světě, který sám o sobě je vlastně neustále proměnlivou látkou života. Ve světě, v němž nepůsobí jednosměrné 'původní' příčiny s vlastními 'nezcitelnými' následky. Ve světě, v němž naopak proti sobě neustále působí spíše chaotická změt' tlaků a jejich usouvztažnění, identifikace jednou jako příčin a podruhé jako následků, je záležitostí selekce a klasifikace prováděné poznávajícím subjektem, abych užil (novokantovského termínu a zasadil tak Webera do myšlenkové tradice, ze které v tomto ohledu vycházel.

Weberův konstruktivistický přístup k sociologickému poznání přitom není bez praktických implikací. Především zbavuje sociologii

přehnaných ambicí být vodítkem sociálního reformátorství, spíše ji představuje jako nástroj jeho zreflexivnění. Činí tak ve dvojím smyslu: za první tím, že u sociálních problémů, jež mají být řešeny, poněkud komplikuje vztah příčiny a následku (problém může být vztažen k různorodým příčinám, následky mohou být chápány zároveň jako příčiny atd.); za druhé tím, že u provedených historických reform odhaluje především jejich dalekosáhlé nezamýšlené důsledky, jež jsou zpravidla velmi vzdáleny původně zamýšleným a často nedosaženým cílům. Je vlastně obecným poznávacím znakem Weberovy sociologie, mnohokrát patrným i v představovaném výběru, že jde především o vědu o nezamýšlených (a často ani zpětně neuvědomovaných) důsledcích lidského – sociálního, kulturního, ekonomického, politického atd. – jednání. Právě v tomto ohledu je *Protestantská etika* nejen skvělým příkladem historické sociologie, která napomáhá pochopit naši současnost, nýbrž také neocenitelnou lekcí o povaze sociologického poznání samotného.

Weber představil svůj výklad kapitalismu jako produktu protestantské etiky výslovně coby alternativu k Marxovu historickému materialismu. V recenzovaném výběru však například najdeme alternativní výklady i k jinému druhu materialismu: k antropologickému vysvětlování vývoje kultury z technických inovací, jak je najdeme u Morgana nebo Malinowského. Když Weber mluví o proměnách bojových technik, neodvozuje tyto jednoduše z vynálezu nových druhů zbraní, nýbrž z obecnějších sociálně kulturních proměn, jež se odrážely v prostředí jednotlivých válečických skupin. Teprve tyto proměny – třeba zrušení stavovských privilegií a opuštění etiky individuálního heroismu – podle něj například dovolily uplatnit taktiku, při níž mohly být efektivně využity střelné zbraně.

Kapitola o disciplíně jako formativním sociálním fenoménu představuje další výsostné Weberovo téma: téma racionality (zejména moderní), jejího charakteru, institucionálních forem a sociálních účinků. Racionalita sama o sobě je přitom zřídka titulním předmětem Weberových studií. Najdeme ji ale jako téma roztroušené v nejrůznějších kontextech. A to (jak naznačuje příklad válečnické disciplíny) nejen tam, kde Weber pojednává o moderní byrokra-

cií, pozitivním právem, tržní ekonomice nebo vědě – což jsou pro něj čtyři hlavní institucionální formy moderní racionality. Ony nejlépe ztělesňují principy formálnosti (neosobnosti, věčnosti) a instrumentálnosti (účelovosti) pravidel, podle nichž se v jejich rámci jedná.

V představovaném výběru najdeme pozoruhodné úvahy o povaze moderní racionality zejména v ukázkách Weberových studií o byrokracii a kapitalismu. Svým způsobem se oba tyto texty doplňují: zatímco v prvním případě Weber vychází z jednotlivých projevů racionalizace správy v technickém, intelektuálním a sociálním smyslu a dopadu, ve druhém případě zasazuje téma do dějinně kulturních souvislostí, aby mohl obecně odlišit charakter specificky moderní (okcidentální) racionality od principů, které určovaly sociální, ekonomickou, politickou a intelektuální praxi jiných epoch a kultur.

V případě rozboru moderní byrokracie, jakož i v následujících analýzách patrimoniálního a charismatického panství, máme zároveň možnost sledovat na konkrétních příkladech způsob, jakým Weber používá již zmíněných ideálních typů coby poznávacího nástroje teoretické sociologie. Přesněji řečeno, právě v těchto případech můžeme sledovat způsob jejich formování. Vidíme zde jasně, že Weber při jejich tvorbě nevychází pouze z tzv. objektivně pozorovatelných charakteristik institucí, jejichž ideální typ sestavuje: tj. například v případě byrokracie z organizačních technik, dělby práce, hierarchické struktury, způsobů komunikace atd. Při základním rozlišení ideálních typů – zde typů legitimního panství – vychází především z porozumění motivacím aktérů, kteří skrze tyto instituce jednají. Vychází z očekávání (a tomu odpovídajících interpretací), jež tito aktéři chovají vůči jednání druhých v daném institucionálním kontextu a tím mu dodávají smyslu, stability a funkčnosti.

Konstrukce ideálních typů je tak vlastně jistým druhem hermeneutiky: přejímáním interpretační perspektivy aktérů, jejichž jednání má určitý pojem označovat, jakož i systematizací jejich očekávání, aby tato tvořila logicky či principiálně koherentní celek. (Právě koherence očekávání a interpretací totiž dodává odpovídajícím institucím legitimitu v očích jednajících.) Právě toto je způsob, jakým tvorba ideálně typických pojmů může jediné čelit intelektuální libovůli badatele. Nicméně možnost jisté arbitrarности zde stále zůstává problémem: už třeba při volbě referenční skupiny či ideálního typu jednajícího, jehož perspektivu přejímáme. Možné důsledky konstrukce právě určitého ideálně typického pojmu pro pochopení historických jevů lze sledovat i v předložených Weberových studiích. Čtenář/ka závěrečných textů z hospodářské etiky náboženských systémů může například nabýt dojmu, že autor trvá na vlastní definici kapitalismu, aby mohl snáze obhájit základní tezi o vlivu protestantství na něj (a naopak vyloučit nebo zeslabit třeba vliv judaismu).

Weberovy analýzy nejsou jistě prosty sporných míst ani po stránce věcného hodnocení sociálních a historických fenoménů. Jejich celková atraktivita a přesvědčivost však pramení jinde. Jsou především důsledkem teoretického zaujetí, ale i střídavosti a badatelské disciplíny. Právě tyto vlastnosti mu umožnily zachytit charakter historických epoch v každodenní praxi politických, správních, ekonomických, příbuzenských, vzdělávacích a jiných institucí. Weber se tak elegantně vyhnul nástrahám prvoplánové filozofie dějin a společnosti, aby nám obojí pomohl pochopit zevnitř a o to důkladněji.

Radim Marada

Jan Vlášil a kolektiv: Organizační kultura v českém průmyslu

Praha, CODEX Bohemia 1997, 210 s.

Transformace společnosti otevřela před českou ekonomikou problémy dosud nevídané, nebo v minulosti záměrně přehlížené. S nimi přicházejí nové pojmy a přístupy do povědomí od-

borníků nejen společenskovědního typu, ale také do řad velmi různorodého praktického managementu. Pojem organizační kultura není v západoevropské a americké odborné literatuře žádnou novinkou a v dílčí podobě se s ním mohl seznámit i český čtenář. Co však odlišuje práci kolektivu autorů pod vedením J. Vlášila, je zasvěcenost do aktuálního stavu českého

průmyslu a možnost využít sumu dat, získaných sociologickým výzkumem z let 1995-1997.

Empirické údaje představují ojedinělou sociologickou dokumentací převratných změn, zkoumaných na mikroekonomické a mezoeconomické úrovni. Podobná situace se už pravděpodobně nebude opakovat a zachytit transformaci společnosti v celé škále jejích souvislostí patří k povinnostem sociologie. Opačný historický proces, zespolštění z padesátých let, se jí zdokumentovat nepodařilo.

Práce o organizační struktuře respektuje logiku prvního kroku a nezbytného předpokladu pro odpovědné formulování závěrů o změnách v české ekonomice a jejích sociologických aspektech. Nejprve je třeba daný stav poznat a analyzovat. Těžiště knihy spočívá proto ve druhé části, která je rozsáhlou a věcnou informací o formování a manažerském využívání organizační kultury v českých podmínkách. Autoři při tom vycházejí ze sociologických výzkumů, na kterých se sami podíleli a respektují i výzkumy jiné, pokud se zabývají obdobným tématem, tj. vztahy k významným faktorům, kterými je organizační kultura determinována. Vidí je zejména v sociální situaci českých podniků, v postojích zaměstnanců k organizační změně a k politickým orientacím a preferencím. Není vinou autorů, že poslední jmenované ukazatele se i přes velmi rychlou práci nakladatelství staly historickou hodnotou, protože ve světle politických událostí z přelomu roku 1997 a 1998 jsou údaje o politických postojích z doby před dvěma roky pro značnou část respondentů minulostí.

Třetí část knihy rozebírá organizační kulturu v dalších, speciálnějších souvislostech, kupříkladu s inovačními procesy, s rozvojem regionů, prvky deviance nebo se vstupem zahraničních vlastníků a managementu do českého průmyslu. Představuje také do určité míry odlišné pojetí organizační kultury a podnikání z pera autorů jiných realizovaných výzkumů, než jsou ty, které tvoří jádro druhé části. Z uvedeného je zřejmé, že vymezení ústředního pojmu je velmi široké, a to přispívá k jeho pochopení jako efektivního nástroje řízení a otevírá cestu k možnostem praktické aplikace. Přehled teoretických názorů, jak jsou shrnuty v odborné literatuře, a některých praktických

zkušeností zahraniční provenience v knize nechybí. Je zařazen, jak se sluší a patří, spolu s vymezením pojmu organizační kultura v kontextu jevů jí podobných do první, úvodní části publikace.

Knih *Organizační kultura v českém průmyslu* pracuje s vhodnou koncepcí předáváníí výsledků sociologického výzkumu širší veřejnosti a svým obsahem zaplní jisté bílé místo na knižním trhu tím, že se kvalifikovaně orientuje na českou společnost, která je svým způsobem specifická, jako ostatně každá společnost v procesu změn a schematický přenos zahraničních zkušeností s organizační kulturou by jí neprospěl. Na předloženém textu je cenné přihlídnutí k dosavadnímu zpracování tématu v odborné literatuře a ještě cennější krok za ni, totiž vazba na sociologický výzkum v českých organizacích a konkretizace obecné roviny teoretických tezí na průmyslový podnik, což není právě objekt, vyhledávaný našimi sociologickými teoretiky. Při jeho sestavování se spojila skupina autorů (J. Buriánek, J. Kadeřábková, P. Kuchař, I. Mazálková, K. Müller, I. Nový, R. Růžicka, M. Tuček, J. Vlácil), kteří navíc reprezentují kromě tří nejvýznamnějších pražských pedagogických pracovišť se sociologickou orientací (FPH VŠE, FF UK, FSV UK) také sociologický výzkum (SoÚ AV ČR, IZV UK). Všichni mají zázemí v pedagogické praxi i výzkumné zkušenosti z konkrétních podniků, a tím i mimořádné předpoklady pro vytyčený úkol: zobecnění výsledků výzkumu a jejich zprostředkování čtenářům s různým předchozím odborným zázemím, od studentů sociologie přes pracovníky různých institucí až po výkonné manažery z průmyslu.

Seskupení několika autorů a určení diferencovaným čtenářům skrývá určitě nebezpečí a klade mimořádné nároky na editorskou práci. Při snaze o mnohostrannost přístupu a „barevnost“ zpracování se obtížně dosahuje vzájemného logického propojení, vnitřního skloubení jednotlivých částí. Jistou nejednotností trpí i recenzovaná kniha, jejíž jednotlivé kapitoly se liší hloubkou teoretického zázemí i šíří empirických podkladů a také formou, kterou jsou předávány. Zatímco některé části jsou bližší vysokoškolským skriptům (část o organizační kultuře a podnikatelské praxi), jiné připomínají závěrečné zprávy výzkumného úkolu (*Sociální*

situace v průmyslových podnicích, Postoje zaměstnanců k organizační změně). To však není celkové užitečnosti na závalu – každý z čtenářů si může vybrat to, co potřebuje. Navíc má text vnitřní „kompatibilitu“ tím, jak se odvíjí od ústředního tématu a i při sledování tohoto záměru dbal J. Vlášil na zachování osobitosti stylu jednotlivých autorů.

Publikace o organizační struktuře přinesla ucelenou zkratku současného pojetí tématu, jeho vývoje v sociologické teorii i analýzu české situace, včetně takových jevů, které zatím nebyly sociologií průmyslu téměř vůbec postiženy, jako jsou prvky deviace nebo interkulturní konflikty, související se vstupem zahraničního kapitálu. Ke zvýšení didaktického účinku knihy přispívá shrnutí každé kapitoly, početné tabulky a grafy a pravděpodobně by prospělo ještě doplnění stručných definic základních odborných pojmů, které bývají při snaze o popularizaci a při publicistickém používání mnohdy jaksi „rozostřeny“. Ocenili by

to zejména uživatelé z řad sociologických laiků.

Knih *Organizační kultura v českém průmyslu* stojí za přečtení, je poučná, zajímavá a místy dokonce zábavná, i když interpretace a argumentace některých tezí může být zpochybněna konfrontací s osobními zkušenostmi. Rozhodně jsme dostali do rukou text, který seriózně, na teoretické bázi a s využitím údajů z průmyslových podniků podává výklad důležitých sociálních jevů, které se sice v době makroekonomických velkých třesků zdají být méně efektní, ale tím víc jsou o životě podstatné části populace. Poslouží jako podklad k dalším úvahám sociologů, studentům nejen sociologických oborů jako studijní pomůcka a manažerům z praxe přinese poznání leckdy netušených souvislostí i inspiraci k pochopení společenského kontextu, ve kterém přijímají svá rozhodnutí.

Jitka Havlová

Jacques Dupâquier (ed.): L'espérance de vie sans incapacité. Faits et tendances. Premières tentatives d'explication

Paris, PUF 1997, 286 s.

V sociologické řadě publikací vydávaných francouzským nakladatelstvím PUF vyšel na konci roku 1997 sborník, který jeho uspořadatel Jacques Dupâquier uvádí slovy: „Stojíme na prahu nového demografického dobrodružství.“ Není náhodou, že právě on se postaral o vydání obsáhlého materiálu konference konané v prosinci 1995 v Paříži o průměrné naději na délku života, kterého se dnešní člověk může dožít v plné autonomii, aniž by byl odkázán na péči svého okolí. Historická demografie, k jejímž hlavním reprezentantům v Evropě Dupâquier již po léta patří, se dnes spontánně obrací k přítomným a budoucím problémům populace, jako by v jejich objasňování chtěla nalézt smysl svých dlouholetých pracných výzkumů demografického chování lidí v dávné minulosti.

Dupâquier vidí nové vědecké dobrodružství v odhalování příčin a důsledků tzv. demografického stárnutí dnešního obyvatelstva západních zemí. Po dvě stě let se ve Francii měnila naděje dožití v 60 letech u mužů i u žen

jen málo. Demografická revoluce se vyznačovala především poklesem měr úmrtnosti u dětí a lidí v produktivním věku. Ještě v roce 1963 šedesátiletý Francouz měl naději dožití 15,4 let a Francouzka 19,4 let. V polovině devadesátých let však naděje dožití francouzských mužů v 60 letech byla již 19,7 a u stejně starých žen 24,9. Francouzští demografové vypočítali, že tímto tempem by v polovině 21. století naděje dožití u šedesátiletých mužů byla 26 let a u žen 31 let. Vzhledem k poklesu plodnosti v posledních třiceti letech ve Francii je při tomto vzestupu naděje dožití lidí tzv. „třetího věku“ nevyhnutelným proces demografického stárnutí obyvatelstva, o němž se ostatně již několik let mluví v masmédiích i ve vládách při jednáních o důchodovém zabezpečení.

V České republice byla v polovině devadesátých let naděje dožití u mužů v 60 letech o 4 roky nižší než ve Francii a u žen přibližně o 5 let. Přesto jednání pařížské konference o stárnutí při zachování přijatelné kvality života připomíná i mnohé problémy středoevropským sociologům, demografům i lékařům známé, či takové, s nimiž se v budoucnosti bezpochyby seznámí. Prozatím ovšem zde není tak běžné, aby například český badatel jako francouzský

prováděl vnitřní dělení „třetího věku“ na osoby „mladšího“ stáří (60 až 74 let), u nichž životní kapacita je ještě v uspokojivé míře zachována, a na osoby skutečně staré (nad 75 let). Ti teprve jsou považováni za starce, pro něž čím dále tím častěji se užívá označení osoba „čtvrtého věku“. Podle Dupâquierova úvodu ke sborníku právě čtvrtý věk svým způsobem ohrozí rovnováhu společnosti 21. století. Dnes je ve Francii mezi všemi přeživšími šedesáté narozeniny 30 % osob „čtvrtého věku“, v roce 2020 to má být 35 % a v roce 2050 již 51 %. Nedojde-li mezi tím ke zvýšení plodnosti obyvatelstva, nastane překerná situace v důchodovém zabezpečení, zejména až po roce 2006 začnou využívat ve Francii dnes nové sociální vymoženosti odchodu do důchodu v 60 letech silné ročníky poválečného baby-boomu. K tomu přistoupí neustálé zvyšování výdajů na zdravotnictví, spojené s pokrokem medicíny. Již dnes všeobecné zdravotní pojištění vydává na osobu osmdesátiletou čtyřikrát tolik než na čtyřicátníka. S rostoucím počtem osob nad 80 let výdaje tedy rostou. Například ve Velké Británii došli demografové ke zjištění, že ve skupině 85-89letých je třeba počítat s 20 % osob zcela odkázaných na péči okolí, avšak vezmou-li se všechny nároky na pomoc v této skupině, tedy i potřeby drobných služeb usnadňujících život ve stáří, pak je třeba počítat v této skupině s 85 % potřebných. Podobných zjištění je zatím velmi málo a jejich závěry se liší mezi jednotlivými západními zeměmi. Jediné, co vyplývá ze všech těchto šetření stejně, je vyšší podíl dožití „při dobrém zdraví“ u mužů než u žen v obecné naději dožití 65letých osob.

Není toho tedy málo, co demografové, lékaři, sociologové, psychologové mají současným společností odhalovat, zkoumat či vysvětlovat o stále mohutnější skupině osob „třetího a čtvrtého věku“, které při všech obtížích stáří jsou nicméně stále ještě tvůrci i uživateli společných hmotných i kulturních zdrojů, členy rodin, občany a voliči politických stran. Několik desítek odborníků shromážděných na konferenci se také o to snažilo, seč mohlo, a sborník otiskuje jejich příspěvky v plné šíři včetně následné diskuse. Vzniká tím pestrý obraz problému, s nímž už dnes a snad ještě více pro budoucnost musejí počítat rodiny i vlády a politické strany. Zároveň ovšem jde o specifické

problémy jednoho každého oboru společenských i lékařských věd. Proto se na konferenci lékaři zabývali možnostmi medicíny uchovat kvalitu života ve stáří, gerontologové a psychologové etickými problémy autonomie ve stáří, demografové historií a charakteristikami dlouhověkosti, sociologové dopady stárnutí obyvatelstva na vývoj rodiny i společnosti. Našeho čtenáře jistě nejvíce zajímají metody anket a výzkumů. Francouzští sociologové i gerontologové využívají vedle svých i řady anket podniknutých v Anglii, kde dal podnět ke studiu problémů „třetího věku“ zakladatel anglické historické sociologie Peter Laslett, na konferenci přítomný a diskutující. Pokud jde o výsledky anket, obecně přijímaný názor na problém „třetího věku“ se ve francouzské sociologii patrně zatím rozpadá na dosti protichůdná tvrzení. O tom svědčí například diskuse mezi socioložkami Françoise Cribierovou a Anne-Marie Guillemardovou, když první ve svém příspěvku spíše zdůraznila pozitivní obraz vlastní životní situace u převážné části důchodců, zatímco druhá mluvila více o nové rizikové oblasti, která vzniká ve společnosti i v rodině s rostoucím počtem osob odkázaných pro stáří na pomoc a o jejich obavách ze života v závislosti, byť i na vlastních dětech. Podle Guillemardové je již dnes ve Francii právě tolik rodin, které mají v péči dítě mladší dvou let, jako rodin pečujících o trvale nemocného starého člena. Otázka závislosti ve stáří se podle francouzských sociologů nemůže vyřešit nějakým sociálním opatřením. Dnes je ještě ve francouzské skutečnosti zastíněna situací, kdy mezi mladšími důchodci je poměrně silná skupina těch, kteří měli možnost v době poválečné prosperity zajistit si bohaté stáří a chtějí si ho užít. Naproti tomu skupina těch, kteří vzhledem k vyššímu věku už své prostředky vyčerpali a stávají se pro zdravotní problémy přítěží rodiny či společnosti, teprve narůstá.

Do klíčové pozice se tedy na konferenci dostal příspěvek ženevského profesora sociologie Christiana Lalive d'Épinay o víracích hodnotách naší doby vůči stáří. Vycházejí ze švýcarské skutečnosti nezaložil své názory na současné problémy stáří na výsledcích anket, nýbrž na filozofické úvaze, co vlastně stáří pro dnešního člověka znamená. Vidí čtyři záchytné body problému stáří. Předpokladem je trvající

pocit života. Ať v jakékoli kvalitě, člověk pořád ještě žije. Sám demografický termín naděje dožití, který mohl vzniknout až v době, kdy již církev tak tvrdě neprosazovaly závislost člověka na vůli boží, vzbuzuje pocit jakési dočasné nesmrtnosti. I když s rostoucím věkem klesají léta naděje dožití, přece stále ještě něco zbývá. Prvním bodem je ve stáří trvající požadavek vývoje k životnímu štěstí. Ženevský sociolog se odvolává na pasáž o společnosti, přisuzovanou ve *Velké francouzské encyklopedii* Diderotovi, kde se říká „Veškerá ekonomie lidské společnosti se opírá o obecný a prostý princip: chci být šťasten.“ Druhým opěrným bodem stáří je podle d'Épinaye všeobecné penzijní pojištění v dnešních západních společnostech. Je to přece jenom životní jistota a vede k pocitu zasloužené odměny za celoživotní práci, tím spíše, že pro průmyslovou společnost práce znamenala totéž, co pro dnešní společnost pocit štěstí. Třetím bodem je autonomie ve stáří, kterou je třeba uhlájit. To ovšem není možné bez čtvrtého opěrného bodu – zdraví. D'Épinay si však dobře uvědomuje, že oba poslední opěrné body, kterým především byla konferen-

ce věnována, jsou velmi vratké. Proto jeho příspěvek končí jakoby do ztracena, i když jeho filozofické zaměření patrně přispělo k pozitivní stránce vyznění konference, která byla především jakýmsi inventářem problémů, před nimiž současná společnost stojí spíše bezradně než rozhodně.

Pro teologické vědy studující současnost považují za důležité zjištění, že jak v závěrečném příspěvku gerontologa Roberta Mouliase o etice stárnutí, který hájí právo starého člověka na nemoc a závislost, tak ve zmíněném Lalive d'Épinayově vystoupení, není téměř řeč o smrti a o vztahu náboženství k problémům stáří. Pouze Lalive d'Épinay otiskuje spolu se svým textem fotografii plakátu, který dala vylepit v roce 1993 ve Fribourgu švýcarská náboženská společnost při evangelizační kampani. Je na něm francouzsky vytištěno „Věř v Pána Ježíše a budeš spasen ty i tvoje rodina“. Jakýsi lidový filozof či obyčejný čmáral po zdech přeškrtl slova „v Pána Ježíše“ a nahradil je slovy „věř v sebe“. Podle d'Épinaye tím vyjádřil základní princip filozofie naší doby.

Pavla Horská

Hynek Jeřábek: Paul Lazarsfeld a počátky komunikačního výzkumu

Praha, Karolinum 1997, 183 s.

Znám autorův obdiv k dílu Paula F. Lazarsfelda a před nějakým časem jsem byla nečinným svědkem jeho snahy přivést do Prahy někoho z Lazarsfeldova okruhu, představit ho české sociologické veřejnosti a připomenout tak, jaké autoritě se tento vědec těšil a stále těší. Jsem tedy velice ráda, že Hynek Jeřábek dostal jinou příležitost seznámit českou veřejnost s osobností Paula Lazarsfelda a napsal tuto knihu. Poskytnul tak, nejen nějaké stovce posluchačů jedné přednášky, ale posluchačům několika fakult a dalším lidem, a to na dlouhou dobu, možnost seznámit se s jedním obdobím v Lazarsfeldově práci. Těm, kteří o to stojí, může být knížka učebním textem některých věcných poznatků z oblasti masové komunikace i metodologických poznatků se širší platností. Nebo také sbírkou příkladů toho, jak zvolit vhodný metodologický aparát a jak ho účinně využít.

I zdrojem informací o tom, jak to chodívá v byznysu „věda“.

V šesti z osmi kapitol seznamuje knížka čtenáře s komunikačními výzkumy, které Paul Lazarsfeld inicioval, vedl, sehnal na ně peníze nebo aspoň inspiroval v Evropě a v Americe ve 30. a 40. letech. O jednotlivých výzkumech informují jednotlivé kapitoly velmi podrobně a tak, jak byly realizovány v čase. Máme tak možnost sledovat, jak se objevovala nová témata, jak se rozšiřoval metodologický aparát a že se tak dalo v těsné souvislosti s historickými událostmi, jimiž se svět prodíral do druhé poloviny 20. století a s metodologickými i technickými inovacemi, které šly ruku v ruce s rozšiřujícími se soubory sociologických dat. První kapitola zasazuje komunikační studie do kontextu Lazarsfeldova života i profesní kariéry a zdá se mi, že není dost přehledná. Poslední, 8. kapitola, velmi přehledná, shrnuje přínos Lazarsfelda a jeho období komunikačního výzkumu pro sociologii. Paul Lazarsfeld stál u počátku kvantifikace ve společenských vědách (analýza latentních struktur). A jeho metodolo-

gickým krédem bylo přesvědčení, že neexistuje jediný určitý přístup k sociologickému výzkumu. Sdílel je se Znanieckim, Sorokinem, Beckerem, ale i Guttmanem a Doodem. Ve 30. letech bylo takové krédo interpretováno jako vystoupení proti radikálnímu empirismu ve střetu empirismus versus racionalismus. Bylo založeno na vědomí toho, že každý fakt má v sobě symbolický prvek, že každá představa nese prvek konceptualizace a respektování organizační role teorie pro jakýkoliv výzkum. To, že neexistuje jediný určitý přístup k sociologickému výzkumu, znamená také jinou věc: empirický sociologický výzkum si nárokuje důvěryhodnost, i když nedokazuje svá tvrzení statistickými daty, tabulkami, grafy, exaktně spočtenými koeficienty a neumí říci, jak velkou chybu je zatíženo to či jiné zjištění, i když statistické zobecnění není jeho výsledkem (parafráze 2. odstavce na s. 170).

Věnujme se však kapitolám 2. až 7. V oněch 30. a 40. letech bylo nejčastěji zkoumaným masovým médiem rádio: experiment v rakouském rozhlasu *Hlas a osobnost* v roce 1931; v tomtéž roce *Studie posluchačů vídeňského rozhlasu* – RAVAG (dojemný osud této studie, která se dočkala kompletní publikace v roce 1996); *Princeton Radio Project*, startující v roce 1937. Dvě ročenky výzkumu rozhlasu v letech 2. světové války, jak o nich informuje autor knížky ve 4. kapitole, představují paletu dalších výzkumných témat (specifické posluchačské skupiny, analýza hudebního vysílání, efektivní předávání důležitých zpráv v podmínkách války, rysy totalitního vysílání, výzkum posluchačů ve Velké Británii, dopolední seriály a jejich posluchači) a také nové výzkumné metody (analýzátor programu, obsahová analýza, panelová analýza). Téměř napínavým čtením je podrobný popis dvou studií: *Invaze z Marsu*, studie paniky způsobené vysíláním rozhlasové inscenace, a *Masové přesvědčování*, studie toho, jak populární rozhlasová komentátorka přiměla Američany k nákupu válečných obligací. U té první studie bych jenom uvedla na pravou míru, že autorem novely *Válka světů* je anglický spisovatel H. G. Wells (např. také autor knihy *Dějiny světa*) a režisérem rozhlasové inscenace onoho 30. října 1938 byl americký herec a producent Orson Welles (na jehož účtu je např. i film *Občan Kane*).

Komunikační výzkumy mají jeden svůj vrchol v reprezentativních výzkumech obyvatelstva USA z let 1945 a 1947, s výběrovými soubory o 2,5 a 3,5 tisících respondentech (kapitola 6.). Postoje k rozhlasu, překrývání publika jednotlivých médií, reklama ve vysílání, které programy – kteří posluchači – to byly obsahové okruhy obou výzkumů. Nechybělo ani inženýrské téma – jak zlepšit rádio do budoucna. V této kapitole je třeba zvláště ocenit Jeřábkovu reprodukci Lazarsfeldovy metodologické úvahy, věnované zjišťování postojů k reklamě v rozhlasu; jedná se o vskutku učebnicový příklad, jak nad daty uvažovat a jak s nimi pracovat.

Ani 7. kapitola nezůstává v přitažlivosti informací, které nabízí. pozadu, i když se ne všechny popsané výzkumy zabývají rozhlasem. Výzkum Bernarda Berelsona se zabývá významem novin pro své čtenáře a byl realizován jako kvalitativní studie; Berelson využil období stávky pracovníků distribučních firem novin, aby se lidí v hloubkových rozhovorech zeptal, jaký význam pro ně noviny mají. Můžeme si být jisti, že odpovědi respondentů v opravdové situaci „nemám noviny“ mají poněkud jinou validitu, než kdyby tato situace byla otázkou představitosti, a tedy i závěry budou mít jinou spolehlivost. Ovšem kritické úvaze je třeba doporučit Berelsonovu domněnku o tom, že kvalitativním výzkumem odhalená hypotetická určení je možno podrobit kvantitativní verifikaci v méně intenzivním reprezentativním šetření (u Jeřábka s. 153). Posledním referovaným výzkumem je studie R. Mertona o „mezilidském ovlivňování a komunikačním chování v místní komunitě“. Jak Jeřábek tento výzkum uvádí na s. 156: v tomto výzkumu už lze vypořádat novou koncepci; bere v potaz osobní mezilidskou komunikaci a zpochybňuje přesvědčení o síle masových médií. Tento výzkum také ukazuje na nové téma sociologie 50. a 60. let; jsou jím otázky moci a vlivu.

Knihu doporučuji studentům společenských věd, i těm z nás, kteří už nebudeme mít nikdy čas, abychom si ve všech těch zajímavých studiích, o nichž H. Jeřábek píše, četli, přestože už nejsou nedostupné. Knížka je dobře přístupná i těm, kteří si chtějí o lidech kolem sociologie nebo o sociologickém výzkumu jenom číst. Pár fotografií a dokumentů z Ar-

chivu P. Lazarsfelda dovoluje zdání známosti s významnou postavou sociologie. Formální

připomínka: text knížky by si myslím zasloužil ještě jednu jazykovou korekturu.

Zdenka Vajdová

Nina Kraško: *Instytucjonalizacja socjologii w Polsce 1920-1970*

Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN
1996, 284 s.

Recenzovanou knihu lze považovat za vhodný doplněk nedávno vyšlé práce *Sto let polské sociologie*, o níž *Sociologický časopis* informoval ve 4. čísle z roku 1997. Ostatně i na jejím vydání se Nina Krašková podílela. Jakoli ani v ní nemohly být otázky institucionalizace sociologie v Polsku zcela pominuty, nebyl to hlavní předmět jejího zájmu. Tím se stal až v této nové knize, která je dalším cenným příspěvkem ke zpracování dějin polské sociologie.

Nejde samozřejmě o první polskou studii, která se touto problematikou zabývá. Většina jiných prací na toto téma se však týká pouze jednotlivých sociologických center nebo vybraných sociologických institucí. Recenzovaná kniha se od nich liší tím, že zachycuje institucionalizaci polské sociologie v daném časovém úseku komplexně a relativně vyčerpávajícím způsobem.

Rok 1920 zvolila autorka jako výchozí proto, že to byl rok vzniku první katedry sociologie v Polsku, a to na Filozofické fakultě Poznaňské univerzity. Autorka nepopírá, že sociologie se na vysokých školách v Polsku začala učit již dříve, avšak na žádné z nich nešlo o výuku odborných sociologů, ale pouze o doplněk vzdělávání studentů jiných společenských, respektive humanitních věd.

Složitější je to podle jejích vlastních slov s odpovědí na otázku, proč jako druhý časový mezník zvolila rok 1970. Stalo se tak proto, že v tomto roce byly dovršeny výrazné institucionální změny vyvolané reakcí mocenských orgánů na vystoupení studentů a některých vysokoškolských učitelů v březnu 1968 i později v souvislosti s intervencí vojsk Varšavské smlouvy v Československu proti politice existující vlády a proti omezování svobody slova. Druhým důvodem přijetí tohoto data byla přístupnost archivních materiálů, která je v Polsku

možná po třiceti letech od událostí, jichž se týká.

Ke své práci autorka použila trojí druh pramenů. Byly to předně publikované oficiální materiály i články, polemiky a diskuse uveřejněné ve vědeckém tisku, za druhé údaje z publikovaných úředních dokumentů a dokumentů veřejného života, tj. ze seznamů přednášek, seznamů osob působících na vysokých školách a z informací týkajících se vědeckého života ve vědeckých a kulturně politických časopisech, a za třetí archivy jednotlivých vysokých škol, Polské akademie věd i archivy státní a stranické.

Tyto prameny autorka obohatila rozhovory se sociology, kteří se na probíhajících událostech vědeckého i veřejného života výrazně podíleli nebo byli jejich svědky. Autorka uvádí celkem osmnáct jmen, z nichž některá jsou dobře známá i u nás. Mám na mysli zejména Z. Bauman, A. Kłosowskou, S. Nowaka, A. Schaffa, J. Strzeleckého, J. Szackého, W. Wesołowského a J. J. Wiatra. Pro každého z nich připravila odlišný dotazník, v němž se soustředila na okolnosti, které respondentu byly známy.

Výsledkem zpracování shromážděných pramenů je relativně vyčerpávající obraz vzniku, vývoje a nejrůznějších peripetií nejdůležitějších polských sociologických institucí v uvedeném padesátiletí. V souladu s periodizací, jež je polskými sociology všeobecně přijímána, dělí autorka dané období do těchto sedmi etap: (1) léta mezi první a druhou světovou válkou, charakterizovaná počátky akademické sociologie; (2) doba druhé světové války, kdy byla institucionalizace sociologie přerušena; (3) léta 1944-1948, kdy se zčásti navazuje na předválečný institucionální stav a kdy zároveň probíhá spor o kánon sociologie mezi marxisty a stoupenci jiných orientací; (4) osudy sociologických institucí na přelomu čtyřicátých a padesátých let (období stalinismu); (5) etapa obnovy sociologických institucí po roce 1956; (6) šedesátá léta, kdy dochází ke stabilizaci sociologie jako akademické disciplíny;

(7) situace po roce 1968, kdy se všechny sociologické instituce stabilizují.

Každé z těchto etap autorka věnuje jednu kapitolu, v níž podrobně popisuje stav, personální složení, obsah činnosti i organizační změny vysokoškolských kateder sociologie, centrálních, resortních a regionálních sociologických výzkumných ústavů i sociologických časopisů. Informuje rovněž o tom, jaké vycházely nejdůležitější sociologické knižní publikace. Předmětem jejího zájmu je i činnost Polské sociologické společnosti, průběh sociologických sjezdů, podíl polských sociologů na činnosti Mezinárodní sociologické asociace a jejích kongresech i další jejich styky se sociology jiných zemí. Nedílnou součástí výčtu těchto skutečností je popis politického pozadí, jež se na jejich konkrétní podobě a průběhu zejména v poválečném období mnohdy rozhodujícím způsobem podílelo.

Ačkoli šlo často o události z hlediska osudů sociologických institucí i jednotlivých sociologů velmi dramatické, autorka je popisuje věcně, objektivně a s velkou mírou tolerance. Téměř zcela se zdržuje hodnotících soudů; fakta, četné dobové citace aktérů zmíněných událostí, zásahy mocenských orgánů i to, kdo

kdy zastával v polských sociologických institucích jaké funkce, kdo kdy koho vystřídal apod., považuje zřejmě za dostatečně výmluvné.

V knize je několik zmínek i o české a slovenské sociologii. Autorka např. uvádí, že do vůbec prvního polského sociologického časopisu vycházejícího od roku 1930 a nazvaného *Przegląd Socjologiczny* přispíval od jeho počátku I. A. Bláha, že na začátku dubna 1967 se ve Smolenicích konalo první setkání polských a čs. sociologů za účasti osmnácti osob z Polska a padesáti z Československa, a že čtvrtého sjezdu polských sociologů, konaného koncem roku 1969 (který byl prvním sjezdem po velkých institucionálních změnách vyvolaných politickými událostmi roku 1968), se zúčastnili i sociologové z univerzit v Praze, Brně a Bratislavě.

Knihy je doplněna jmenným rejstříkem a rozsáhlým (dvacetistránkovým) rejstříkem institucí.

Studie Niny Kraškové je dalším významným svědectvím toho, jak velkou pozornost dějinám vlastní disciplíny polští sociologové zejména v posledních letech věnují.

Jan Sedláček

Forum 2000 – lesk a bída globalizace

Je to všude, každý o tom mluví a nikdo přesně neví, co si o tom má myslet. Co je to? Každý účastník letošního Fora 2000, jež ve dnech 11.-15. října již podruhé hostily prostory Pražského hradu a prezident Václav Havel s podporou japonské Nippon Foundation, by na tuto hádanku odpověděl bez zaváhání. Je to globalizace – klíčové téma smelující rozpravu letošního Fora 2000.

Je-li svět smrštěn na globální vesnici, pak se tu věru sešlo důstojné obecní zastupitelstvo – organizační výbor a jeho *spiritus agens* profesor Jiří Musil na základě pozvání prezidenta Havla svolali do Prahy představitele všech geografických kursů a mnoha intelektuálních diskursů: vědeckého, politického, ekologického, ekonomického či náboženského (což má Forum 2000 konec konců v „popisu práce“). K neočekávanějším hvězdám letošního programu patřily takové osobnosti jako první dáma USA Hillary Clintonová, bývalý americký ministr zahraničí Henry Kissinger, člen Evropské komise Hans van den Broek, rabin londýnské Westminster Synagogue Alberth Friedlander, futuroložka Hazel Hendersonová, čínský disident Wei Jingsheng, ruský bojovník za lidská práva Sergej Kovaljov či polský filozof, politolog, publicista a šéfredaktor deníku *Gazeta Wyborcza* Adam Michnik. Globální obec sociologická či sociálněvědní se tu však tentokrát bohužel nijak prestižním zastoupením pochlubit nemohla (i když česká nepochybně ano), přesto však nemůžeme nezmínit švýcarského teologa Hanse Kuenga (u nás známého především hledáním spirituality v „postkonfesiční“ době), polského filozofa Leszka Kolakowského (působícího na univerzitě v Oxfordu), amerického sociologa Amitaie Etzioniho (proslulého tím, že se o postmoderní společnosti zmiňoval již v roce 1968 ve slavné knize *The Active Society*), tureckého filozofa Mehmeta Aydina či indického politologa a psychologa Ashise Nandyho. Kdo by nepostrádal především Ulricha Becka, který je v současnosti – především zásluhou své nedávné knihy *Globalisierung (Soziologische Probleme)* pokládán za teoretika globalizačních procesů *par excellence*, nebo Anthonyho Giddense s jeho

Living in PostTraditional Society (vydáno společně s Beckovou statí o reflexivní modernitě a Lashovou úvahou o vztahu estetiky, struktury a komunity v *Reflexive Modernity*)? Ani jeden z nich však bohužel nemohl dokonce ani opětované pozvání přijmout. (Byli totiž marně očekáváni již loni.)

Klasické chápání globalizace jako procesu geneze nového typu problémů, které překračují či, přesněji řečeno, nerespektují a ignorují hranice národních společností, dalo vzniknout klasické, ale vyčerpávající tematické struktuře jednání. Pojmenování těchto nových typů problémů tedy inspirovalo jednotlivé diskusní kapitoly a hovořilo se proto o protichůdných tlacích kooperace a konfliktu v rámci světového společenství a o roli politických systémů, o ekonomické variantě globalizace, možnostech národních států a rovnováze zájmů globálních a regionálních, o environmentalistické reakci na globalizaci ekologických rizik či o globalizaci jako kulturní nivelizaci a kulturní hegemonii silných a bohatých.

Forum 2000 samo sebe nedefinuje jako vědeckou konferenci a nelze od něj očekávat více, než má vepsáno ve svém „erbu“ – být volným prostorem pro synchronní setkání různých a jinakostí. Otázkou zůstává, zda takové poslání není přece jen trochu luxusem v situaci, kdy se totéž odehrává denodenně v nesrovnatelně větším měřítku a za nesrovnatelně levnější peníz na všech internetových a jiných komunikačních trasách. Opustíme-li však merkantilistické hledisko (tedy otázku „vyplatí se to?“), je třeba konstatovat, že Forum 2000 – právě proto, že není vědeckou konferencí – má svůj půvab v časoprostorové jednotě mnoha nekompatibilních „režimů řeči“, kdy vedle vědecké argumentace nacházíme politologickou úvahu následovanou takřka modlitbou či meditací. Moralizující, apelativní či normativní tón tedy na Foru 2000 není výjimkou, snad jako projev podobnosti či souznění mezi hosty a hostitelem Václavem Havlem. Pravděpodobně největší míru sebereflexe v tomto směru předvedl právě sociolog Etzioni, když pravil, že společnost má tendenci ze sebe hodnotové žebříčky vyvrhovat, uzavírat je do rezervací a přesouvat je na fóra, jako je toto.

Velkou pozornost si pod vlivem rezonance asijské a ruské krize na světových trzích vy-

sloužilo téma propojování a závislosti národních ekonomik. Na protest proti redukci globalizace na planetární finanční toky přišel britský sociolog a politolog Krishan Kumar s konceptem „globalizace s lidskou tváří“. (Kumar se zapsal do povědomí sociologické obce již před dvaceti lety polemikou s Danielem Bellem, ztvárněné v pronikavé knize *Prophecy and Progress* věnované analýze pojmu a problému industriální společnosti.) Prohlásil také, že technokratičtí ekonomové řídí svět bez souvislosti s politickým systémem a že propojením finančních toků je možné generovat tak velké množství peněz, až přestává korespondovat s reálnou hospodářskou situací a zbožím se stávají celé země. Podobně se vyjádřil i Henry Kissinger: „Komunikační technologie a ekonomie jsou globální, vědomí však globální není. Politické vědomí se pohybuje na jiné úrovni obecnosti než ekonomické vědomí.“ A přidala se i Hillary Clintonová, řkouc, že globalizace se nemůže stát náhražkou za humanizaci.

Hojně byly také artikulovány obavy o osud regionů, zachování jejich specifity a autonomie, což je téma, k němuž se pregnantně vyjádřil mj. chilský ekonom Osvaldo Sunkel, který dialekticky poznamenal, že globální trhy nemohou v dlouhodobém měřítku přežít bez uchování regionální mentality, jež je „výrobní základnou“ mnoha hodnot a atributů potřebných i na globální úrovni.

K dalšímu diskutovanému tématu zachování vyváženosti kulturních okruhů v propojeném světě náchylně k akceptaci západního kulturního „imperialismu“ promluvil s použitím pozoruhodné metafory indický politolog Ashis Nandy. Podle něj již není aktuální říkat, že jistá (vyvinutější) kultura je budoucím sta-

vem jiné (méně vyvinuté) kultury, která do tohoto stavu ještě nedospěla. Za příměr si pro ilustraci zvolil moderátora diskuse: „Je to jako kdybych tvrdil, že já jsem již tím, k čemu se tady pan doktor Gabal teprve musí dopracovat, že jsem Gabalovou budoucností. Z takové definice sebe sama bych potom mohl odvozovat, že jsem povolán pana doktora Gabala ovládat, řídit jej a radit mu, jak přestat být Gabalem.“ (K otázce moderátorství je třeba zdůraznit, že značnou část panelů s úspěchem „kormidlovali“ právě čeští sociologové (a jeden slovenský), vedle již zmíněného Ivana Gabala také Jiří Musil a Martin Bútora.)

Tolik ukázky tematické, žánrové, disciplinární i teritoriální různosti řečníků Fora 2000. Utilitaristé, kteří úspěch každého podnikání posuzují odpovědí na otázku „a k čemu to vlastně slouží?“, by se uspokojivé odpovědi asi nedočkali. Forum 2000 žádný krátkodobý, viditelný a tím méně měřitelný efekt zkrátka nemá, zvláště uvážíme-li, že dnešní společnosti nejsou vtěleny v platónské státy a že účastníci Havlových rozprav mají ve svých domovech autoritu nanejvýše morální či intelektuální, ale jen výjimečně také exekutivní. Věříme-li však, že vše, co je veřejně vyřčeno a veřejně mediálně šířeno, také kdesi ve veřejné (byť stále se smršťující) sféře sedimentuje, soud nad užitečností podobných debatních kroužků už není tak jednoznačný. A věříme-li, že světu, který se stále náruživěji zabývá převážně globální cirkulací finančních toků, zboží a informací, je třeba čas od času odporovat manifestací vnímavého naslouchání, používání jazyka a intelektu a difúzi spirituality, je tento soud ještě méně jednoznačný.

Irena Reifová

XIV. Světový sociologický kongres v Montrealu

V létě letošního roku, od 26. července do 1. srpna, se konal v kanadském Montrealu XIV. kongres Mezinárodní sociologické asociace (ISA). Jeho programové zaměření bylo vymezeno mottem „Sociální poznání: odkaz, výzvy,

perspektivy“, rámec byl slavnostní, protože asociace letos slaví 50. výročí svého vzniku.

Program kongresu se rozpadal do dvou odlišných částí – světa teoreticky zaměřených prezidentských zasedání a sympozií a světa nepřehledné tříštiny zasedání desítek výzkumných výborů, pracovních skupin, tematických skupin, ad hoc skupin, workshopů apod. Obsah prezidentských zasedání a sympozií byl volen tak, aby navazoval na programové zaměření

kongresu a dotýkal se obecných problémů sociologie. Přednášely na nich většinou významné osobnosti – pokud ovšem do Montrealu vůbec přijely (mnozí z významných světových sociologů nebyli v Montrealu přítomni: jen namátkou, scházeli např. Ulrich Beck, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Ivan Szelényi, Wolfgang Zapf). Naproti tomu jednání výzkumných výborů apod. se většinou týkala úzce zaměřených témat daných specializací těchto komitétů. Většinu účastníků tvořili jejich trvalí členové, scházející se i v mezidobí mezi kongresy ISA; Montrealský kongres byl pro ně jen jednou z příležitostí ke společné diskusi.

Prezidentská zasedání byla věnována jednak ceremoniálním záležitostem – slavnostnímu zahájení kongresu, oslavě padesátého výročí ISA, jehož se účastnila i řada dřívějších představitelů této organizace, a představení jejího nově zvoleného prezidenta, jednak odborným tématům. Zásadní programové poselství obsahovala rozsáhlá přednáška odstupujícího prezidenta ISA Immanuela Wallersteina *Odkaz sociologie, budoucnost společenské vědy*. Další prezidentská zasedání se konala k tématům *Poznávání společnosti a mnohost jazyků a kultur* a *Budoucnost sociologie a společenských věd v 21. století*.

I. Wallerstein (překlad jeho vystoupení bychom rádi v některém z příštích čísel *Sociologického časopisu* uveřejnili) vyslovil názor, že intelektuální hranice mezi jednotlivými společenskými vědami, na mysl měl zejména sociologii, politickou vědu a ekonomii, se na sklonku 20. století stále více prolamují a že vývoj směřuje ke sjednocení (resp. znovusjednocení) těchto oborů do jediné společenské vědy. Tento vývoj je však brzděn jejich institucionalizovanou fragmentací a zájmy jež fragmentaci udržují. Do společného fondu přispívá sociologie „kulturou sociologického myšlení“, jejíž základy položili E. Durkheim, K. Marx a M. Weber. I. Wallerstein vysvětlil, v čem tato kultura spočívá, a upozornil na řadu hledisek, které mohou tuto kulturu problematizovat.

Symposií bylo šest a jejich program vyhlížel následovně:

Symposium I. *Měníci se identity a společenský řád*, s následujícími tématy jednotlivých zasedání: Demos versus ethnos; Gemeinschaft a Gesellschaft; Náboženství mezi univerzalis-

mem a fundamentalismem; Gender a měnící se sociální role.

Symposium II. *Práce a technika*, s tématy jednotlivých zasedání: Determinanty účasti na trhu práce; Nové technologie a organizace práce; odcizení a naplnění; Práce a životní cyklus; Práce v 21. století.

Symposium III. *Kvalita moderního života: klady a zápory*, s těmito tématy: Města: střediska tolerance nebo násilí?; Spotřeba a volný čas: honba za štěstím?; Kulturní projevy a seberealizace.

Symposium IV. *Nerovnoměrný vývoj: příčiny a důsledky*. Dílčí témata: Měníci se centra a periferie; Rozsáhlé migrace: měnící se společností; Lidská práva a nerovné životní příležitosti; Zhoršování životního prostředí a globální nerovnosti.

Symposium V. *Přírodní parametry společenské existence*. Dílčí témata: Nové zdraví a environmentální zdraví: rizika a ohrožení; Bioinženýrství a právo na život; Nová orientace ve zdraví: případ Kanady; Bioidentity a sociální interakce.

Symposium VI. *Společenské vědy a moc: jaký užitek pro sociální poznání?* Dílčí témata: Materiální základna vědy a výzkumu; Ideologie a společenské vědy: ošidný vztah; Praktické politiky a užitá sociologie; Odkaz 20. století a univerzalizace sociologie.

Jednáním kongresu prolínalo několik průřezových otázek, které bychom právem mohli považovat za jedny z klíčových problémů soudobé sociologie jako vědního oboru i jako instituce. Kde jsou a v čem vlastně spočívají hranice mezi sociologickým studiem společnosti a pohledy ostatních společenských věd? Je vůbec možné tyto hranice definovat? Lze sociologicky analyzovat soudobou společnost bez zasvěcené znalosti jejích dějin a dlouhých vývojových trendů? Je tedy možná sociologie bez historie? Neztváří se v dalekosáhlé tematické specializaci jednotlivých sociologických disciplín a empirických výzkumů identita sociologie jako oboru? Je možné trvat na univerzálním, kulturně a civilizačně invariantním sociologickém poznání, nebo je toto poznání natolik kontextové, že snaha o univerzální sociologii je zavádějící? Není klasická sociologie natolik specifickým produktem euroatlantického prostředí, že její přenos do jiných civi-

lizačních okruhů není možný? Jak si má ale sociologie poradit se studiem sociálních důsledků globálních procesů, které jsou již svou povahou univerzální? Bude, resp. má být dorozumivacím prostředkem mezinárodní sociologie jediný jazyk, totiž angličtina, nebo je nutné zasazovat se o mnohojazyčnou komunikaci ve více světových jazycích? Znamená preference angličtiny diskriminaci jinojazyčných sociologů, nebo jim naopak umožňuje podílet se na společném poznatkovém bohatství? Je vůbec prakticky možné provozovat mezinárodní sociologii ve více jazycích, aniž by se rozpadla do izolovaných jazykových okruhů? Tyto problémy se v Montrealu pochopitelně nevyřešily, i když z více úst k nim jednoznačná stanoviska vyslovena byla.

Nepočetná skupina českých účastníků kongresu sestávala z Věry Majerové (Česká zemědělská univerzita), Jiřího Buriánka a Richarda Růžičky (oba Filozofická fakulta UK), Michala Illnera (Sociologický ústav AV ČR) a Jiřího Musila (Středoevropská univerzita). Masarykova česká sociologická společnost využila nabídky organizátorů kongresu a uspořádala samostatné zasedání na téma *Česká sociologie dříve a nyní*, spojené s výstavkou publikací a poskytováním informací o českých sociologických pracovištích. J. Musil přednesl referát *Sto let české sociologie – pohled do minulosti*, M. Illner hovořil na téma *Česká sociologie ve víru postkomunistické transfor-*

mace, V. Majerová na téma *Česká sociologie k přeměně zemědělství a venkova*. Asi desítku účastníků tohoto zasedání jevila živý zájem a horlivě diskutovala.

Proběhly také volby do řídicích orgánů Mezinárodní sociologické asociace. Jejím novým prezidentem byl zvolen dosavadní místopředseda, italský sociolog Alberto Martinelli, členem výkonného výboru se jako jediný z bývalých komunistických zemí stal profesor krakovské univerzity Piotr Sztompka. Bylo také stanoveno místo příštího kongresu ISA, kterým bude v roce 2002 australské Brisbane.

Montreal, jedno z „nejevropštějších“ měst severní Ameriky, vytvořil pro kongres přátelské a příjemné prostředí. Výtečně organizované setkání se těšilo zřejmě podpoře oficiálních míst provincie Québec a z úst místních politiků představitelů, kteří přišli účastníky pozdravit, bylo možné slyšet četné náznaky, že myšlenka na osamostatnění provincie není zdaleka mrtvá. Několik tisíc přítomných sociologů se celkem pohodlně vešlo do montrealského kongresového paláce a prostor nedaleké univerzity. Onen příznačný stres, jaký bývá obvykle spojen s podobnými obřidy kongresy a často odrazuje od účasti, tu téměř nebyl cítit. Někteří pamětníci považují montrealský kongres za nejúspěšnější z posledních světových setkání této organizace.

Michal Illner

Otázky globalizace na XIV. světovém kongresu sociologie

Montreal, červenec 1998

I když otázky globalizace nebyly hlavním tématem kongresu, o globalizaci se na kongresu diskutovalo v řadě sympozií a zasedání výzkumných výborů ISA. Jedno z *ad hoc* zasedání se přímo otázkou globalizace zabývalo. Kromě toho se téma integrace národních společností do větších celků vracelo i v jednáních plenárních, zejména v závěrečném panelu, který byl věnován budoucnosti sociologie a sociálních věd v 21. století.

K nejzajímavějším jednáním nepochybně patřilo *ad hoc* zasedání 05, kterému předsedal Volker Bornschieer z Curychu a Christopher

Chase-Dunn ze Spojených států. John Markoff věnoval svou přednášku globalizaci a budoucnosti demokracie. Ke konci 20. století dochází k přeskupení moci, a to vede k novým formám politické akce. Především se přenáší celá řada rozhodovacích procesů z národních států na nadnárodní instituce. Některé jsou formálně ustaveny, jiné nikoliv. Z hlediska klasické teorie demokracie se vynořuje velmi ostře problém zodpovědnosti národních vlád vůči občanům a kromě toho je zřejmé, že organizační formy strategie a taktiky, které byly používány různými sociálními hnutími – tak důležitými v procesu demokratizace států – se velmi těžce mohou uplatňovat v nadnárodní sféře.

Velmi složitou analýzu o vztahu mezi globalizací, obchodem a politickými konflikty

prezentovali Michael V. Nicholson a Christian S. Gleditsch. Jako kdyby se vracelo staré spencerovské téma o roli obchodu a obchodníků v politických procesech moderního kapitalismu.

Roland Robertson z Univerzity v Pittsburghu se zabýval významem pojmu globalizace a zdůraznil jeho mnohorozměrnost. V dnešní době převládá především jeho ekonomické a neoliberální chápání. Podle Robertsona však toto úzce ekonomické pojetí globalizace nelze přijmout. Má také významy kulturní a sociální. Rozboru významu pojmu globalizace se věnoval uceleně rovněž Leslie Sklair z London School of Economics. Sklair tvrdí, že existují čtyři soutěžící koncepce tohoto pojmu. Bud' je chápán jako formování (1) světových systémů, (2) globální kultury, (3) globální společnosti anebo (4) kapitalistického globálního systému. Veliké nejasnosti panují při rozlišování pojmu globální a mezinárodní, případně nadnárodní. Sklair to ilustroval na příkladu přeměny multinacionálních korporací na globální nadnárodní korporace.

Bulharský sociolog Nikolaj B. Genov se ve svém příspěvku zabýval malými společnostmi v globalizačních procesech. Hovořil v této souvislosti o „The New Melting Pot“. Svízelná je zejména situace malých společností v periferních polohách a procházejících společenskou transformací. Měl tím zřejmě na mysli řadu postkomunistických zemí.

Pozoruhodný byl příspěvek Volkera Bornschiera, který se zamýšlel nad otázkou životnosti globální tržní společnosti. Bornschier byl jeden z mála referujících, u kterého nepřevládá kritický postoj ke globalizaci. Je to zřejmě dáno tím, že jde o sociálně liberálně orientovaného ekonomického sociologa. Nicméně i on upozornil na dva hlavní deficity liberální koncepce globální společnosti. Prvním je neschopnost liberální ekonomie řešit uspokojivě otázky prostředí a druhým je problém sociální spravedlnosti. Jakékoliv budoucí liberální řešení světové integrace se musí s těmito dvěma nedostatky vyrovnat. John Hartman rozdával zajímavý příspěvek o sblížování a rozlišování ekonomik v dnešním světě.

Další příspěvky se zabývaly tím, jak teorie globalizace vyřazuje starší názory na sociální změnu (Giovanni Arrighi), jak globalizace

působí na násilné konflikty (R. Gissinger a N. Gleditsch) a konečně, ucelený pohled na globalizaci prezentoval známý britský sociolog John Urry. Jádrem jeho příspěvku byla analýza toho, jak globalizace transformuje konvenční názory na občanství. Urry je přesvědčen, že vzniká víceúrovňové občanství, a zdařilo se mu poukázat na některé zajímavé důsledky takto nově chápaného občanství v globálních společnostech.

Mezi cenné dokumenty, které byly distribuovány, patřila práce o dlouhodobých trendech globalizace mezi rokem 1800 až 2000. Autory této práce byl Chase-Dunn, Kavano a Nikitin.

Druhou velkou skupinou, která se zabývala globalizací, byla tematická skupina 06, která zkoumala teorii vztahu mezi globálním a lokálním. Jejimi účastníky byli autoři, které i u nás dobře známe. Na prvním místě je zapotřebí uvést Zdravko Mlinára z Univerzity v Ljublaně, dále pak Johna Urryho, Martina Albrowa a kromě toho byli poskytnuty pozoruhodné příspěvky Krzysztofa Ostrowského a Henry Teune z Pensylvánské univerzity. Tito autoři, kteří přistupují tradičně k sociologickým otázkám z pozic sociální ekologie, se zaměřili na vztahy mezi regiony a světovým systémem. Mary Josephine Huth z Daytonu se zabývala reakcí měst na globalizaci ke konci našeho století.

Mimořádnou pozornost vzbudilo zasedání výzkumného výboru „Ekonomie a společnost“, věnované srovnávání světových systémů. Na tomto zasedání promluvil Andre Gunder Frank z univerzity v Torontu, který je znám svými provokativními názory na vývoj světového systému. Jde o autora neomarxistické orientace, navazujícího kriticky na Immanuela Wallersteina, tvůrce konceptu světového systému. Gunder Frank ve svém příspěvku v Montrealu konstatoval, že dosavadní koncepce světového systému centrováno na Evropu, případně na to, co se označuje pojmem západní svět, je neadekvátní. Světový systém existoval před jeho západní formou a Wallersteinova koncepce vycházející z rozvoje západního kapitalismu postupně vtahujícího jednotlivé části světa do svého rámce, je jenom koncepcí interpretující poměrně krátké období evropského novověku. Před tímto evropským „světovým systémem“ existovaly jiné systémy vzájemné výměny

zboží i na překvapivě velké vzdálenosti a Frank zdůrazňoval, že převážnou část těchto neevropských světových systémů tvořily systémy čínské. Z jeho výkladu bylo zřejmé, že předpokládá, že v budoucnosti se svět opět vrátí k tomuto čínsky orientovanému světovému systému. Pozoruhodné na Frankově přednášce bylo jeho nepřímé tvrzení, že koncepce K. Marxe, M. Webera i I. Wallersteina ztrácejí postupně na platnosti, protože jsou vybudovány na jednostranně evropské optice.

Ostatní přednášky tohoto výzkumného výboru „Ekonomie a společnost“ byly podstatně méně podnětné. Přesto práce Toma Halla a Christopera Chase-Dunna byla z hlediska sociologické teorie i metodologie zajímavá svým důrazem na nutnost vysvětlovat osudy jednotlivých regionů světa, jednotlivých regionálních společností vždy z perspektivy globálního systému. Autoři se vlastně snažili obhajovat novodobou formu evolucionismu a toho, co nazvali institucionálním materialismem. Jejich práce je symptomatická pro soudobé obnovení evolucionistických teorií.

V uvedených třech zasedáních nepochybně tematika globalizace, světového systému, transnacionálních institucí hrála rozhodující roli. Globalizace však byla jakýmsi pozadím celé řady jiných jednání, z nichž je zapotřebí uvést sympozium I, zaměřené na měnící se identity a sociální řád a také na zasedání prezidenta, které se věnovalo sociálnímu vědění a četnosti kultur a jazyků. Obecně je zapotřebí zdůraznit, že otázka jazyků tvořila jednu z důležitých částí celého kongresu. Byla jedním z důkazů, jak rychle postupující funkcionální globalizace stimulovaná mezinárodním obchodem a finančními transakcemi se začíná dostávat do napětí s ustálenými kulturními a jazykovými hranicemi. Na jedné straně je patrná velká dynamika rozšiřování angličtiny a na druhé straně je patrná rostoucí obava francouzských, španělských a vlastně také německých regionů z potlačování jejich jazyků jako nástrojů vědecké, obchodní i kulturní komunikace.

Jiří Musil

Z činnosti Masarykovy české sociologické společnosti v roce 1998

Ve dnech 19.-20. února se konala celostátní konference *Osudy české společnosti 1918-1998* v budově Akademie věd ČR v Praze. V programu rozděleném do čtyř tematických okruhů (vývoj sociální a prostorové struktury, etnické otázky, politický systém, kulturní dimenze české společnosti) a dvou panelových diskusí o tom, jak se jeví česká společnost zvenku a jak je tato společnost připravena na evropskou integraci, vystoupilo několik desítek sociologů a představitelů příbuzných disciplín. Z příspěvků konference byl vydán sborník.

Sekce sociální patologie uspořádala ve dnech 14.-15. května v Kašperských Horách seminář *Dny sekce sociální patologie 1998* s programem zabývajícím se problematikou prevence, deviací u mládeže a organizovaného zločinu. Sborník příspěvků je v tisku.

Dne 21. května se konala v Jeronýmově koleji v Praze I konference *Veřejné mínění v soudobé společnosti*, kde hlavní slovo před-

cházející živé diskusi patřilo představitelům agentur IVVM, SOFRES-FACTUM a STEM.

V kanadském Montrealu se ve dnech 26. července-1. srpna konal *XIV. světový sociologický kongres*, kterého se zúčastnili také členové naší Společnosti (viz příspěvek J. Musila a M. Illnera v tomto čísle). MČSS uspořádala k tomuto kongresu seminář dne 19. listopadu, kde vystoupili účastníci kongresu.

Sekce sociální antropologie zahájila v druhé polovině roku sérii tzv. *gellnerovských seminářů*, věnovanou kulturním aspektům vývoje moderní české společnosti. Bližší informace podá PhDr. Petr Skalník, CSc., Ústav pro Blízký východ a Afriku FF UK, Celetná 20, Praha I, tel. 2449 1111.

Nově přijatí členové MČSS v roce 1998

Luděk Brož – student etnologie FF UK

Mgr. Lenka Holá – Pedagogicko-psychologická poradna, Mohelnice

Doc. JUDr. Jiří Příbáš – Právnická fakulta UK, Praha

PhDr. Petr Skalník, CSc. – Ústav pro Blízký východ a Afriku FF UK, Praha

Hana Synková – studentka etnologie FF UK

PhDr. Zdeněk Uherek, CSc. – Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR, Praha

PhDr. Hana Vykopalová, CSc. – Právnická fakulta UP, Olomouc

Zemřelí členové MČSS

JUDr. Helena Nováková, nar. 1909, zemř. 4. 1. 1998

Doc. PhDr. Eduard Urbánek, CSc., nar. 1931, zemř. 13. 9. 1998

Upozorňujeme členy MČSS, že mají opět možnost získat zlevněné předplatné *Sociologického časopisu* (80 Kč) a *Czech Sociological Review* (120 Kč) na rok 1999. Objednávky přijímá redakce.

Jana Janyšková

Krzysztof Olechnicki, Pavel Załęcki: *Słownik socjologiczny*

Toruń. Graffiti BC 1997, 264 s.

Pro znalce vynikajících tradic i vysoké úrovně, již se ve všech hlavních oblastech činnosti vyznačuje v posledních čtyřiceti letech polská sociologie, bylo vždy poněkud překvapivé, že mezi bohatstvím knih jejích reprezentantů stále chyběl sociologický slovník. Kdykoli jsem v minulosti s polskými sociology začal o této záležitosti hovořit, zdůvodňovali absenci takového díla mimořádnou náročností jeho obsahové i organizační přípravy. Zatímco střední a starší polské sociologické generaci tato okolnost zřejmě poněkud svazovala ruce, zaplnili existující a všeobecně dosti výrazně pocítovanou mezeru polského sociologického písemnictví dva příslušníci generace nejmladší, která bývá vždy odvážnější a méně spoutaná zámrami. Autory prvního sociologického slovníku vydaného v Polsku jsou dva nedávni absolventi studia sociologie na toruňské univerzitě Mikuláše Koperníka.

První z nich, Krzysztof Olechnicki, ukončil studium v roce 1995, když před tím studoval rovněž na Sředoevropské univerzitě v Praze a na univerzitě v Lancasteru. Na své mateřské vysoké škole získal titul nejlepšího absolventa a roku 1996 mu Polská sociologická společnost udělila prestižní cenu Floriana Znanieckého za nejlepší magisterskou práci ze sociologie. Paweł Załęcki absolvoval o rok dříve a také on o rok dříve získal zmíněnou cenu. Oba jsou již polské sociologické veřejnosti známi svými vystoupeními na vědeckých konferencích doma i v zahraničí a prvními

studiemi v domácích i zahraničních časopisech. Oba rovněž připravují knižní vydání svých přepracovaných a doplněných magisterských prací. Jejich společným pracovištěm je dnes Ústav pro výzkum kultury Sociologického institutu na toruňské univerzitě.

Na slovníku začali pracovat již během studia, přičemž se hned od počátku setkali s podporou svých učitelů prof. W. Winclawského a prof. J. Muchy, který je také autorem stručného úvodu ke slovníku. O výsledku jejich práce se mimořádně pochvalně vyjádřil i prof. W. Kwaśniewicz, jenž byl spolu s J. Muchou recenzentem díla.

Hlavním motivem, proč se do tak náročné práce pustili, bylo, že jim již jako studentům chyběla snadno přístupná základní pomůcka, z níž by mohli bez větších obtíží čerpat elementární informace z oblasti sociologické terminologie. Věděli sice, že se připravuje původní polská několikasvazková sociologická encyklopedie, na její vydání bude však třeba si ještě několik let počkat. Jejich slovník má také jiné poslání. Lze jej spíše označit za malý a určený především studentům sociologie a příbuzných oborů, žurnalistům, učitelům a politikům, kteří potřebují pouze úvodní a základní informace v dané oblasti.

Z celkové koncepce slovníku plyne, že autoři se hlásí k tomu, co je v Polsku nejčastěji nazýváno humanistickou sociologií a co zde má od dob Znanieckého bohaté tradice i vliv. Sociální skutečnosti chápou „tu část člověku dostupné reality, která zahrnuje významy jevů, procesů, idejí, situací a předmětů. Tyto významy vznikly díky tomu, že zmíněné entity zís-

kaly znaky, které předtím neměly a jež byly určeny v průběhu sociálních interakcí“ (s. 7).

Autoři zdůrazňují, že jejich slovník je jednou z možných variant, a to variantou vysloveně autorskou. Uvádějí rovněž, že jejich cílem bylo vyjadřovat se prostým jazykem a očistit jej od zbytečných terminologických extravagancí. Při výběru hesel se řídili jak jejich důležitostí, tak vlastním hodnocením frekvence jednotlivých termínů. Pomocí jim byla obsahová analýza nejvýznamnějších sociologických děl i zahraničních příruček a slovníků. Slovník obsahuje i hesla z hraničních oblastí, zejména mezi sociologií, kulturní antropologií a sociální psychologií. Aby se vyhnuli, jak píší, „zbytečným a neelegantním diskusím“, není ani jedno heslo věnováno současným žijícím polským sociologům. Slovník se snaží být světonázorově neutrální. Pokud nebylo možné formulovat definice zcela oproštěné od hodnocení, zvolili autoři takovou variantu, která jasně ukazuje jejich preference, a to tak, aby je čtenář mohl od popisné části snadno oddělit. Kromě

hesel věcných, biografických a institucionálních obsahuje slovník i několik hesel bibliografických, zaměřených na nejvýznamnější světové i polské sociologické časopisy.

Jistou dílčí představu o autorských preferencích i o rozsahu záběru slovníku může dát čtenářům naší recenze seznam jmen žijících sociologů, jimž jsou věnována samostatná hesla. Patří mezi ně P. L. Berger, B. Basil, P. M. Blau, L. A. Coser, R. Dahrendorf, H. Garfinkel, A. Giddens, J. Habermas, C. Lévi-Strauss, S. M. Lipset, T. Luckmann a R. K. Merton.

Zdá se, že *Sociologický slovník* splní poslání, které si jeho autoři předsevzali. A i když jistě není bez nedostatků a rozvine se o něm asi mezi polskými sociology diskuse, může to být dobrá příprava pro další obdobné nebo i rozsáhlejší pokusy. I v tomto případě totiž platí, že jeden realizovaný čin je cennější než deset sebelepších, ale neuskutečněných projektů.

Jan Sedláček

Sociological Review

4

CONTENTS

Introduction to the mono-thematic issue: Hundred Years since Masaryk's <i>The Social Question</i> was published (Miloš Havelka, Jiřina Šiklová)	387
ARTICLES	
Musil, J.: Masaryk's Social Question, Socialism, and Contemporary Communitarianism	391
Loewenstein, B.: Marx through Masaryk's Prism	403
Šrubař, I.: Max Weber and Thomas Garrigue Masaryk	417
Lochman, J. M.: Masaryk's Struggle with Marxism in a Theological Perspective	427
Hrubý, K.: Masaryk and Bernstein	437
DISCUSSION	
Introduction to Discussion on Social-Theoretical and Historical Aspects of so-called Non-Political Politics (M. Havelka)	453
Havelka, M.: 'Non-Political Politics': Contexts and Traditions	455
Otáhal, M.: On a Non-Political Politics	467
REMINISCENCE	
Gaďourek, I.: My Way to Masaryk and with Masaryk	477
REVIEWS	483
NEWS AND INFORMATION	505

Sociologický časopis

4

OBSAH

Úvod k monotematickému číslu k výročí 100 let od vydání Masarykovy Otázky sociální (Miloš Havelka, Jiřina Šiklová)	387
STATI	
Musil, J.: Masarykova Otázka sociální, socialismus a soudobý komunitarianismus	391
Loewenstein, B.: Marx v Masarykově prizmatu	403
Šrubař, I.: Max Weber a Tomáš Garrigue Masaryk	417
Lochman, J. M.: Masarykův zápas s marxismem v teologické perspektivě	427
Hrubý, K.: Masaryk a Bernstein	437
DISKUSE	
Úvod k diskusi o sociálně teoretických a historických aspektech tzv. „nepolitické politiky“ (M. Havelka)	453
Havelka, M.: „Nepolitická politika“: kontexty a tradice	455
Otáhal, M.: O nepolitické politice	467
VZPOMÍNKA	
Gaďourek, I.: Má cesta k Masarykovi a s Masarykem	477
RECENZE	
Vladimír Peška, Antoine Marès (eds.): Thomas Garrigue Masaryk, Européen et humaniste (M. Novák)	483
Jarosław Kilias: Naród a idea narodowa. Nacjonalizm T. G. Masaryka (J. Sedláček)	484
Bedřich Loewenstein: My a ti druzí. Dějiny, psychologie, antropologie (L. Kotačka)	488
Max Weber: Autorita, etika a společnost (J. Sedláček, R. Marada)	493
Jan Vlášil a kolektiv: Organizační kultura v českém průmyslu (J. Havlová)	497
Jacques Dupâquier (ed.): L'espérance de vie sans incapacité. Faits et tendances. Premières tentatives d'explication (P. Horská)	499
Hynek Jeřábek: Paul Lazarsfeld a počátky komunikačního výzkumu (Z. Vajdová)	501
Nina Kraško: Instytucjonalizacja socjologii w Polsce 1920-1970 (J. Sedláček)	503
ZPRÁVY A INFORMACE	505