
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 vytěsňování Masaryka jako myslitele pochybeného, druhořadého, v každém případě překonaného. To by předpokládalo pokusit se o psychogram a o *dějiny české inteligence* v našem století, poznamenané destrukcemi shora a zvenčí, a ovšem nepřiliš důstojnou přizpůsobivostí. Mám dojem, že tato smutná kapitola je dnes analogicky vytěsňována 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 soukromníci luzy (*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 extrémami 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 rozlučka 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 citeli antické republiky zdají být sotva víc než institucemi soukromého vlastnictví: „nejvyšším stupněm politického smýšlení je smýšlení soukromého vlastnictví“ [Marx, Engels 1956nn, I: 327]. Ve lví 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 Tocquevilla: 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 „uslintané“ 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, vědění. 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 „ne-kritickému 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 vládá – 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 nánosů 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 moudrosti 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 provázáno politickými revolucemi, nota bene revolucemi utlačovaných; ty se vesměs dostávaly pod kola pokroku. Metafora „lokomotivy“ dějin měla překlenout tento dvojitý 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 vzepřou 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