

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 – toť veliký fakt vši té bídě hospodářské a společenské vůbec, bídy hmotné a mravní, kterou všichni a stále máme před očima, ať se díváme na přepych boháčů nebo nouzi proletářů, ať 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*. Dvojí 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; platonská 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 nejpovážlivější 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 vyžděděnců 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 věci 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 hrozně 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 „receptci“ 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 zatmělo. 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 škrtná Bůh: konec (či dokonce zákaz) bohoslužby může být počátkem „kultu osobnosti“. *Nihilismu*, jemuž se ve světě křesťanské civilizace uprazdňuje tam, kde se ztrácí vize 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 Burghardta 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*”.