

EMANCIPACE MEZI NÁRODEM A HUMANITOU

T. G. Masaryk a specifika
česko-rakouské filosofie

Rozhovor Josepha Grima Feinberga
s Janem Svobodou

V letošním ročníku Kontradikcí Joseph Grim Feinberg mluví s Janem Svobodou o Tomáši Garriguu Masarykovi, jehož odkaz byl během loňského výročí založení Československa hojně oslavován, avšak ne příliš hluboce reflektován. Svoboda, výzkumník ve Filosofickém ústavu AV ČR zabývající se českou filosofií z konce 19. a první poloviny 20. století, publikoval v roce 2017 monografii Masarykův realismus a filosofie pozitivismu (Praha, Filosofie) a v roce 2018 sborník (se spolueditorem Alešem Prázným) Česká otázka a dnešní doba (Praha, Filosofie; v současné době se připravuje anglické vydání). V českém politickém diskursu se na Masaryka často odkazuje; pro některé je modlou národních dějin, pro druhé jen prázným symbolem legitimizujícím stávající řád. Pro mnohé ne-české čtenáře je však tato zásadní postava českých myšlenkových dějin zcela neznámá. V rozhovoru Svoboda přibližuje Masarykovo myšlení a prezentuje složitější obraz člověka, který vedl plodné debaty s předními postavami své doby, včetně Karla Marxe.

Česká otázka a všelidská emancipace

Loni uběhlo sto let od založení Československé republiky a mnoho se mluvilo o prvním prezidentovi Československé republiky Tomáši Garriguu Masarykovi. Pro lidi, kteří se zajímají o české dějiny, byl totiž významným politickým činitelem. Byl však i významným *mysliletem*, který má čím přispět k dnešním filosofickým debatám na světové úrovni?

T. G. Masaryka považují především za myslitele národní emancipace. V návaznosti na své ideové předchůdce a humanisty – náboženského reformátora Jana Husa, zakladatele moderní pedagogiky Jana Amose Komenského nebo zakladatele moderního českého dějepiscevtví a významného českého politika Františka Palackého – hledal schůdnou cestu, jak v souladu se světovými myšlenkovými trendy integrovat český národ do rodiny vyspělých světových národů. Svým celoživotním úsilím se tedy zasazoval o to, aby český národ byl takřkajíc na „vyšší doby“, aby byl signifikantní společenskou složkou, která je připravena specificky spoluurčovat světové kulturní a politické dění. Masarykovo předválečné úsilí o demokratizaci rakousko-uherského monarchistického systému – snaha o jeho modernizaci a další postupnou federalizaci, kterou v knize *Česká otázka* (s příznačným podtitulem *Snahy a tužby národního obrození*; 1895) pracovně nazval „politický“ realismus – během první světové války vyústilo v založení moderního demokratického státu ve střední Evropě – Československé republiky. Povoláním filosof, který téměř třicet let působil jako profesor na pražské univerzitě, naplňuje jako tehdy nikdo jiný platónský ideál filosofa a státníka.

Nelze se proto divit, že Masaryk je pro tuzemskou politickou reprezentaci stále jakýmsi nadčasovým předělem a že jeho jméno bývá i dnes v souvislosti s českou politikou a jejím směřováním často mediálně zmiňováno a nezřídka se skloňuje v různých sociologicko-politických a kulturních kontextech. K jeho zakladatelské osobnosti se hlásí politici z odlišných stran našeho současného politického spektra a více či méně kriticky posuzují jeho nesporné zásluhy o stát. To má v rámci uchování a rozvíjení naší domácí demokratické tradice a vlastně demokracie obecně jistě své oprávnění. Masarykův odkaz našim současným politickým i kulturním elitám je podle mého názoru stále živý právě v tom, že jeho specifické pojetí humanity a demokracie, které důvodně vycházelo z myšlenkového podhoubí české reformace, si kladlo za cíl přispívat ke kultivaci a stabilitě demokracie jako celku. To je z hlediska malého, nicméně opět téměř třicet let fungujícího demokratického státu³ nemalá výzva, která je náročností svého uskutečňování často nepochopená i kritizovaná.

To bylo dobře zřejmé právě v roce 2018, kdy jsme si připomínali 100. výročí české, resp. „česko-slovenské“ státnosti. Z dílčích mediálních hodnocení Masarykovy osobnosti

³ Česká republika byla založena 1. ledna 1993, poté co se v roce 1992 rozpadlo Československo.

se až programově vytrácela původní ideová integrita a potřebná konzistence – tedy ona *autenticita*, jež byla vlastní všem jeho politickým postojům a počinům. Stejně tak zjednodušující výroky a hodnocení Masarykových zásluh o stát, které zaznívaly ze strany představitelů často až protichůdných politických stanovisek a pozic, vzbuzovaly obavu, zda není jeho odkaz už jen jakousi bezobsažnou formální vzpomínkou a v tomto smyslu i zdrojem různých *dezinterpretací*.

Jak ho například dezinterpretovali?

V potřebných kontextech a s potřebným důrazem nezaznívalo, že být nedílnou součástí světové politiky není samozřejmost. Ačkoli českou politiku Masaryk vnímal jako součást národní kultury, resp. jako národní program, stejně tak dobře věděl, že dělat politiku na světové úrovni se neobejde bez všestranně připravených, tj. i odpovědných jednotlivců. A v tomto smyslu pak teprve deklaroval, že má-li být „česká otázka“ otázkou po smyslu české existence, musí být otázkou světovou. V podstatě lze říci, že tím apeluje na českou malost, kterou neviděl jen v nedostatečném všeobecném vědecko-kulturním i filosofickém rozhledu a potřebě orientace na jiné literární zdroje než jen německé. Tuto národní provinčnost a v jejím důsledku pak osobní nezralost jednotlivých politických aktérů úhrnně vnímal jako politickou nevyzrálou českého národa.

A právě v souvislosti s touto vnitřní, reformně-politickou linií Masaryk už v polovině devadesátých let cíleně prosazoval, že je třeba především usilovat o dohodu Čechů s jejich německými krajany a uskutečňovat naši národní nezávislost samosprávně: obecně hovořil o „autonomii ve smyslu self-governmentu“. Právě v této programové snaze o utváření české politiky směrem k jiným národnostem lze už vidět jakýsi zárodek, který poukazuje na Masarykovu moderní představu dalšího politického utváření a směřování budoucí federalizované, čili *Nové Evropy* (název Masarykovy knihy publikované anglicky v roce 1918.)

Co tedy přesně myslel tím „self-governmentem“? Měl podle něho každý národ spravovat vlastní kulturní věci, nebo měl na mysli i teritoriální autonomii? V případě Čechů byla teritoriální autonomie docela komplikovaná otázka, jelikož čeští a němečtí „krajané“ bydleli právě častokrát v těch samých místech...

Masaryk v *České otázce* vycházel z Palackého státoprávního programu. Ten se v podstatě zakládal na účinném propojení myšlenek „přirozeného“ a „historického“ práva. Tedy kromě snahy jednotlivých národů na sebeurčení současně šlo o zvláštní státoprávní postavení českých zemí (v historickém ohledu: zemí „Koruny české“) v rámci monarchie. V souvislosti s Palackého úsilím o její federativní uspořádání, jež mělo ostatně tehdy vytvářet jakousi pomyslnou hráz tzv. pangermánství i panrusismu, Masaryk spolu s Palackým hovoří o potřebě demokratismu ve smyslu „důsledného“ konstitucionalismu čili ústavnosti. Jednalo se především o program politický, o potřebu reformovat tehdejší

Rakousko na základě obecných demokratizačních principů. V zásadě šlo o způsob národní nezávislosti, který na pozadí přirozené dynamiky historického procesu vyvstal jako kýžená možnost integrovat český národ do většího (nadanárodního) sociálního celku, jímž tehdy rakouské impérium bylo, nikoli tedy o jakýsi druh (separativního) republikanismu. Masaryk i Palacký odmítají každé revolucionářství, tj. i v tehdejším dělnictvu se prosazující ideu komunismu.

K Masarykovu pohledu na revoluci se vraťme později, ale co se týče tzv. české otázky...

Právě v tomto nenásilném reformně-politickém smyslu se má česká otázka, a potažmo pak i česká politika stát podle Masaryka nejen jakousi „živoucí“ součástí moderní civilizované politiky světové. Aby byla politikou hodnověrnou a obecně respektovanou, nesmí také ztratit schopnost funkčně se vztahovat ke svému celku – musí být svým vlastním typickým myšlenkovým způsobem či originálním rázem s to světovou politiku účinně, tj. pozitivně spoluvytvářet a tím podstatně spouřčovat. To je pro Masaryka vždy *conditio sine qua non*. A takřkajíc politicky „dovzdělaný“ a politickému světu obecně srozumitelný český politik pak znamená, že si je této sounáležitosti a tvůrčí specifiky vědom.

Z toho vyplývá, že Češi se měli otevřít k světu. Znamená to však zároveň, že svět se měl obrátit na Čechy? V čem podle Masaryka spočívalo ono „české specifikum“, které mělo přispět vývoji celého světa?

Otázka, která měla našemu národu otevřít jakousi pomyslnou bránu na kolbiště tehdejšího světového dění, podle Masaryka zní: Co je „česká“ *humanita*? Tuto naši nejvlastnější národní ideu Masaryk nachází s odvoláním na své ideové předchůdce v české reformaci, jejímž předním představitelem byl český náboženský reformátor, zastánce Viklefova realismu Jan Hus. Z následné husitské revoluce pak v průběhu 15. století nově vzniká hlavní náboženské uskupení v Čechách a na Moravě, tzv. utrakvistická církev či kališníci. A dále pak radikálnější hnutí přívrženců myšlenek Petra Chelčického, tzv. Čeští bratři,⁴ kteří hlásali nenásilí, rovnost a důsledný návrat k evangeliu; odmítali církev spojenou s válčením a světskou mocí a věřili ve vedení nezávislých, duchovně uvědomělých a vzdělaných elit – na tzv. církev „skrytou“. Na tyto irénické snahy ostatně navazoval poslední biskup této Jednoty bratrské, právě pobělohorský náboženský exulant Jan Amos Komenský. V souvislosti s formováním moderní české politiky je pak dále uplatňoval Palacký i Masaryk.

⁴ Na prahu 16. století již v Čechách a na Moravě tvořila Jednota bratrská dobře organizovanou náboženskou pospolitost. Po nástupu rekatolizace byli členové Jednoty pronásledováni a vyhánáni ze země. V emigraci se postupně přetvořili na náboženské společenství známé v Evropě a v Americe pod jménem Moravští bratři. V Čechách z nich přežily drobné skupinky v utajení až do následné náboženské tolerance v 18. století.

Husitství, potažmo období české reformace Masaryk vnímal jako období, kdy Češi doslova překročili svůj vlastní stín a téměř na dvě století se stali hybnou silou tehdejších světových dějin. I navzdory všem obvyklým mocenským a materiálním zájmům, s tímto procesem neodmyslitelně spojeným, Masaryk věřil, že šlo o výjimečnou periodu, kdy více než jedno století před reformací Lutherovou zvítězila pravda autority „svědomí“ nad dogmatikou a obskurantismem tehdejší autority církevní moci a český národ se mohl zcela svobodně nadechnout a převzít odpovědnost běhu věcí do svých rukou – nábožensky i politicky se emancipovat.

Do jaké míry lze takto pojímanou nadčasovou ideu jaksi autenticky přenést do naší doby, je dodnes otázkou rozmanitých názorových sporů a konkrétních představ. Jisté je, že tehdy ještě nešlo o formování českého národa v moderním slova smyslu, ale o jakýsi pokus o vytvoření specifického prostředí náboženské plurality jako budoucí předzvěsti kulturní a politické demokratické společnosti. To si Masaryk dobře uvědomoval. Humanitu proto chápe jako cestu – doslova teleoklinně, tj. jako cílený proces –, tedy nikoli jako ukončenou danost. Pojímá ji jako soustavný a trvalý úkol, který lze jako ideál postupně naplnit jen tehdy, pokud vyvineme potřebné úsilí rozlišit i řešit jeho konkrétní dobové podoby. A jenom v tomto principiálním funkčním napětí mezi ideou a prožíváním jejích jednotlivých projevů teprve Masarykovi humanita představuje jeden z nejvyšších mravních ideálů lidství, který se zakládá na tom, co člověku ve vztahu k druhému, a to i přes jeho jinakost, skutečně plnohodnotně odpovídá.

Protože tedy Masarykovo pojetí smyslu českých dějin ideově vycházelo ze svobodomyšlné tradice husitství a v tomto duchu pokračující české reformace – z onoho jejího zvláštního „zletilého“ důrazu na humanitu a svědomí jednotlivce, považoval právě náboženskou *spiritualitu* za nejvlastnější existenciální složku této naší specificky české reformační tradice. Demokracie potom Masarykovi v důsledku znamenala doslova „soustavně“ a opravdově praktikovanou zbožnost – humanita a demokracie jsou mu otázkou „svědomí“, jak často připomínal.

Mezi vědou a vírou

Zní to poněkud překvapivě, že nejvlastnější složkou nejateističtějšího národa Evropy – jak o sobě dnešní Češi rádi tvrdí – je spiritualita. Existuje skutečně kontinuita mezi náboženským pojetím české reformace a jádrem českého myšlení na konci 19. století, potažmo dnešním myšlením?

Slovo „ateismus“ čili „bezbožnost“ v zásadě vyjadřuje už svým etymologickým smyslem jakýsi, řekněme, předběžný negativismus. Masarykovi šlo oproti tomu o pozitivní myšlení, avšak nejen v rámci systematického pozitivismu v Comtově smyslu. Právě v tom Comta také jako modernisticky založený náboženský myslitel přesahoval. Masaryk hluboce

prožíval, že moderní kritický a racionálně uvažující jedinec-individualista nechce slepě věřit v dogmata a tradici. Na straně druhé si ale uvědomoval, že bez rozvíjení vnitřního citového života nebude moderní člověk nikdy celý. Svým celoživotním úsilím se proto pokoušel jedinci otevírat vhodné možnosti tak, aby mohl obnovit ztracený vztah k transcenci. Masaryk byl přesvědčen, že právě tento jeho nejvlastnější existenciální vztah je skutečným garantem mravního jednání a humanisticky orientované etiky vůbec. Ona existenciální potřeba, Masarykovými slovy: nalezení „půdy, na které lze pevně stát a klidně spát“, je podle mého názoru aktuální i v dnešní konzumní společnosti, do níž kromě prchavé touhy po chvilkových prožitcích vnikají různé alternativní náboženské a duchovní proudy. Ty už neodmyslitelně zakotvily v naší kultuře a svým specifickým charakterem ji takříkajíc globálně spoluurčují. A má-li být vlastní podstatou moderní pozitivní politiky nábožensky orientovaná humanita jako záruka politické mravnosti, potřebujeme podle Masaryka náboženství nové, které se bude opírat o pozitivistickou vědu a racionální vědeckost vůbec. I když Masarykovo náboženské východisko bylo ideově spjato s křesťanskou reformací, zůstává právě v dnešní době otevřenou otázkou, zda jakýsi druh náboženského synkretismu není v budoucnosti oním kýženým morálně-politickým předpokladem odpovědného řešení naléhavých a stále se prohlubujících globálních problémů, jako jsou např. světová chudoba (v současnosti spojená s válkami a migrační krizí), intenzivní znečišťování naší planety či ubývání zdrojů vody atd.

Nicméně je třeba si uvědomit, že tento principiální důraz na „svědomí“ jednotlivce, na praktikovanou spiritualitu, má právě v souvislosti s Masarykovým apelem na naléhavost každodenní „drobné“ práce své principiální důsledky. Jeho pojetí demokracie se potom jeví jako koncepce prakticky velice náročná, a tudíž méně intelektuálsky, než je jí někdy z čistě teoreticko-poznávacího pohledu jednostranně přisuzováno. Tento jeho důraz na soustavnou lidskou praktickou aktivitu byl také důvodem, proč opětovně a postupně lépe argumentačně vyzbrojen vstupoval do reálné politiky, ale i důvodem jeho nebojácné a neoblomné kritiky stávajících politických i kulturních poměrů. V náboženské spiritualitě tedy hledal potřebný tmel, který životu, potažmo pak i politice propůjčuje onu neodmyslitelnou mravní integritu a konzistenci. Je však třeba zmínit, že Masarykova nekonvenční víra v potřebu spirituality, jež vyžadovala jakési nové a čerstvější náboženství, vyúsťuje na prahu války v tzv. *antropismus* či *antropologismus*. Onen specifický antropologický obrat je pak možné chápat jako nutnou předjímku nové epochy lidství – čili i nové epochy principiálních postojů člověka-občana –, kterou Masaryk v této době už nevratně spatřuje v překonání staré nefunkční teokracie (potažmo pak aristokracie) *demokracií*.

Masarykův „antropologismus“ byl tedy humanistickým postojem, při němž ale (na rozdíl například od Feuerbacha) nešlo o nahrazení náboženství člověkem?

Jde v podstatě především o to, že se Masaryk odpoutal co do svého objektivističtějšího pohledu na náboženství. Antropologismus měl být filosofickou a vědeckou výpověď

o člověku – o jedinci, jenž je nejen pravým a posledním cílem vědeckého bádání a vědě mírou všech věcí. Zároveň však jedinec stojí v trvalé dialogické výzvě k transcendenci, na níž vědomě „názorově“ participuje, čili je s ní ve stálém existenciálním vztahu, a tím se teprve stává nutným (historickým) předpokladem i zárukou pozitivní budoucnosti. Odpovědnost za smysl dějin tak Masaryk už nevratně světil mravně uvědomělému a odpovědnému jedinci, který nedisponuje jen „vědomím“, ale i bytostnou integritou svého „svědomí“. Je tedy zřejmé, že Masaryk svůj názor na náboženství dále konkretizoval – domýšlel jeho funkci vzhledem k potřebám budoucího demokratického státu.

Současně ale onen trvalý vztah k transcendenci představuje jakousi bazální duchovní konstantu, bez níž nelze Masarykovo myšlení jaksí celostně uchopit. Feuerbachovu kritiku náboženství, resp. jeho programový ateismus proto odmítal jako nedostatečný. Ač Feuerbachově kritice neodpíral jistý dobový humanitní ideový náboj a byl mu pozitivní protiváhou německému idealismu a romantismu, jeho materialistickou filosofii Masaryk vnímal jako jakousi ideologickou zkratku, která není s to konsekventně řešit existenciální potřeby moderního člověka. Masaryk od počátku věřil, že moderní vzdělaný a kriticky uvažující člověk se nachází v hluboké existenciální krizi. Důvodem této krize je právě ztráta víry v transcendenci – jak někdy také říkal: v Prozřetelnost – tedy v to, co moderního jedince „přesahuje“ a poskytuje mu garanci univerzálního smyslu života. Masarykovi jde o to, aby si moderní člověk udělal svou vlastní náboženskou zkušenost, oproštěnou od všech tradovaných a dogmatických omezení. Navzdory novodobé skepsi musí obnovit ztracený vztah k transcendenci a uvědomit si svou konečnost. Masarykovi jako typickému mysliteli krize jde v podstatě o překlenutí dvou povýtce odděleně vnímaných oblastí, k nimž se člověk jako vědomý subjekt ve skutečnosti vztahuje: sféry *vědy* a *víry*. Právě tyto skutečnosti nelze opominout, mluvíme-li o Masarykově emancipačním programu, a zůstává tedy otázkou, zda jej lze v tomto modernizačním duchu aktualizovat i v dnešní době.

Masaryk jako rakouský filosof

V této kombinaci scientismu s náboženstvím, reformismu s opatrným monarchismem lze spatřovat něco specifického pro onen rakouský kontext, ze kterého Masaryk vyšel?

Předně je třeba říci, že Masaryk vyšel z intelektuálního prostředí Vídně sedmdesátých let 19. století, kde vystudoval, profesně působil a které ho významně inspirovalo v jeho tvůrčí literární činnosti; tu později rozvíjel za svého dalšího působení na nově založené české větvi Karlo-Ferdinandovy univerzity v Praze, tj. od roku 1882. Toto vídeňské období nebylo krátké a trvalo celých dvanáct let. Vídeň byla tehdy doslova středobodem monarchie, vládla tam internacionální atmosféra a především byla tamní vláda tehdy značně liberální. Na vídeňské univerzitě, kterou Masaryk tehdy navštěvoval a kde

později také pracoval, působili takoví významní filosofičtí myslitelé, jako byl Franz Brentano, ale také pražský Němec, žák Bernarda Bolzana i Franze Exnera a systemizátor estetického myšlení v tehdejší monarchii velice vlivného Johanna Friedricha Herbart a Robert Zimmermann či brněnský rodák židovského původu Theodor Gomperz, který se později dostal do povědomí filosofické veřejnosti nejen svým významným třísvalkovým dílem *Griechische Denker* [Řečtí myslitelé], ale také, a to je pro nás neméně důležité, jako překladatel Johna Stuarta Milla a propagátor pozitivismu. Se všemi těmito významnými osobnostmi tehdejší doby byl Masaryk v úzkém kolegiálním, ale i přátelském osobním vztahu.

Lze obecně říci, že Brentano, ale svým způsobem i Herbart se v duchu svého racionálního pojetí náboženství ztotožňovali s teismem v tom smyslu, řečeno s Herbartem, že víra „doceľuje“ („*ergänzt*“) vědění. Víra jim zakládá jen „osobní“ jistotu, ne však evidentní poznání objektivní skutečnosti. Proto ten zvláštní modernistický důraz na vědu a vědeckost. Ono napětí mezi vírou a vědou Masaryk nalézal také u Platóna – ostatně filosofa, jímž se po celou dobu svých vídeňských studií zevrubně zabýval. Na příkladu Platóna, ale i Comta se mu stalo dobře zřejmé, že promyšlet ideální stát bez náboženství (v masarykovských intencích potom nábožensky založeného jednotlivce ke státu) nelze.

Tímto úzkým kvalitativním vymezením vztahu jednotlivce a státu, jehož morální vědomí je zaručeno náboženskou vírou v nadčasové etické principy či normy, se vlastně otevírá podstatná otázka: Jakou roli v Masarykově myšlení hrálo pnutí mezi subjektem a objektem, prizmatem vědních disciplín pak onen zvláštní „synergismus“ (Masarykův výraz) psychologie a sociologie? Tato „synergie“, kterou lze ostatně považovat za funkční podstatu celé Masarykovy filosofické koncepce, vyvstává jako nutný vztah mezi prožívajícím subjektem a tím, co mu v prožívané skutečnosti bezprostředně náleží – co jako aktivní sociální subjekt principiálně reflektivně uchopuje, ať už se jedná o jakékoliv ideální jednotliviny našeho objektivního řádu věcí: prostými smyslovými kvalitami a jejich logikou počínaje a konkrétními socio-historickými danostmi či tvorbou nových účinnějších institucí konče; a ve smyslu této zásadní relační souvislosti onu nutnou součinnost pak Masaryk obecně pojímá jako aktivitu lidstva spojující přítomný okamžik s věčností. V souladu se světovým řádem věcí se Masaryk chtěl v duchu svého racionalisticky směřovaného teismu dostat mimo oblast lidské pasivity a hledal nadosobní smysl lidské práce. Život, který se Masarykovi ztělesňuje v nesčetném množství forem a je jimi *in concreto* determinován, Masaryk vnímal jako soustavný tvůrčí proces, na němž se svým typickým způsobem bytí přirozeně podílí i člověk a ve své specifické vývojové pozici je tak trvalým partnerem Boha v procesu této tvořivosti.

Právě na psychologickou metodu a vědeckou metodu vůbec se v tehdejší vídeňské intelektuální atmosféře kladl velký důraz. Osobité pojetí psychologie s jistým ohledem na utilitaristickou filosofii Johna Stuarta Milla a jeho teorii soudu rozpracoval Brentano, ale svým způsobem i stoupenci Herbartova učení, tzv. herbartisté. Ta se tehdy ve Vídni pěstovala doslova „z empirického hlediska“, tedy měla vždy vycházet ze zkušenosti – držet

se jí, jak dokazuje svou psychologií Masarykův učitel Franz Brentano a vlastně svým způsobem i herbartismus – tehdy vládnoucí směr rakouského filosofického myšlení. Na straně druhé to ale byla sociologie, která Masarykovi napomáhala řešit praktické problémy současnosti. Sociologie se stává tvůrčím motivem Masarykova vztahu k Platónovi – Platóna považuje za prvního sociologa –, ale i podnětem k úvahám o jejím nejvlastnějším smyslu; výklad Platónovy sociologie Masarykovi vlastně poskytuje ideový způsob, jímž osobitě obhajuje své vlastenectví („Platón jako vlastenec“, 1877). Moderní sociologické podněty v této době přímo čerpá z A. Comta, ale i J. S. Milla, H. T. Bucklea nebo A. Baina atd.

Už víckrát padla zmínka o herbartismu. Myslím, že tento směr není všeobecně znám, a už vůbec ne, že by představoval dokonce vládnoucí filosofický směr v tehdejší monarchii...

Herbartismem se označovala filosofická škola či směr druhé poloviny 19. století, který navazoval na Herbartovo učení. Nebyl však jen filosofií. Herbart a jeho stoupenci se zabývali širokým spektrem dnes už samostatných oborů, od logiky a jazykovědy, především pak pedagogikou, psychologií a estetikou. V podstatě odmítali všechny náhlé skokové změny, přičemž společnost a její vývoj chápali v širším historickém kontextu. Upřednostňovali především jakousi vývojovou kontinuitu spojenou s oním potřebným dobovým důrazem na vědy a vědeckou metodu obecně, čímž se stavěli do vědomé opozice vůči klasickému německému dialektickému idealismu. Také další z předních vídeňských pedagogů, který měl na Masaryka nesporně velký vliv, byl herbartovec – Robert Zimmermann. Je třeba v těchto souvislostech obecně připomenout, že herbartismus nejen u nás, ale samozřejmě i v celém Rakousku v jistém smyslu pozitivismus takříkajíc „suploval“ – z exaktních věd vycházel. Sám Johann Friedrich Herbart byl v exaktních vědách dobře předběžně vzdělán. Potřeba pozitivismu a empirického přístupu vůbec byla v tehdejším mnohonárodnostním Rakousku velká a myslím si, že nikoli bezdůvodně. Pro tento národnostně rozmanitý a politicky se uvědomující společenský útvar bylo třeba nalézt vhodný způsob myšlení, tedy jakýsi pomyslný ideový rámec, který bude schopen věcně reagovat na dobové společenské problémy a ve výše naznačeném objektivně-vědeckém duchu pak přiměřeně nacházet jednotná a obecně srozumitelná konkrétní řešení. Ne náhodou jak Herbart, tak také Masaryk charakterizují svou filosofickou metodu jako realismus, Masaryk potom i své praktické životní a politické postoje.

Ačkoliv se ve Vídni mluvilo německy, stejně tak jako v Berlíně, myšlenkové podhoubí v Rakousku bylo tehdy jiné než v Německu, a tedy se i jinak ideově vyvíjelo. Také Masarykova *Sebevražda* (1881; původně jeho vídeňská habilitační práce) byla psána v tomto empiricko-pozitivistickém duchu. Vycházela z přísně empiricky podložené statistiky průvodních jevů, z níž pak Masaryk teprve usuzoval, že zvyšování sebevraždnosti obecně poukazuje na krizi moderního člověka. Příklonem k empirickému založení skutečnosti se filosofie měla stát věcnější, více svázanou s realitou. Neměla

být především takřkajíc školskou, a tudíž se snažila oprošťovat od sklonu ke všem spekulativním vzletům – principiálně budovala na zkušenosti. S tím pak také souvisí ostrá kritika Immanuela Kanta, jeho apriorismu, nedostatečného smyslu pro psychologii atd., a to jak ze strany Franze Brentana, tak Roberta Zimmermanna (vlastně už dříve Bernarda Bolzana) i Masaryka. Právě v šedesátých a sedmdesátých letech 19. století byl v Německu usilovně a s nemalým úspěchem hlásán návrat ke Kantovi. I zde je třeba vidět jakousi paralelu s oním striktním odmítáním Kantovy filosofie těmito, řekněme, rakouskými „realisty“.

Šlo v podstatě o to, aby filosofie plnila svou funkci k vědám, aby v souladu s empirickou skutečností dovolovala profilovat nejobecnější poznatky a jednotlivým vědním disciplínám nabízela potřebný ideový rámec, a to jak po stránce předmětu, tak i metody. O to usilovali také Masarykovi současníci – čeští herbartovci, třeba Josef Durdík. Je však třeba zmínit, že se bylo o co opřít. Tento pozitivní myšlenkový trend byl nastolen ve Francii především Augustem Comtem a v souvislosti s utilitaristickou tradicí dále rozvíjen v Anglii hlavně Johnem Stuartem Millem a s darwinismem pak Herbertem Spencerem atd. To si Masaryk dobře uvědomoval. Navíc pochopil, že nové specifické podmínky pro pěstování tohoto druhu myšlení se podstatnou měrou vytvořily právě za jeho působení ve Vídni. A s touto specifickou realitou byl přímo osobně konfrontován. Můžeme konstatovat: naše novodobá myšlenková tradice je z tohoto úhlu pohledu opravdu jinak ideově založena než klasická idealistická tradice německá, ač se to, řekl bych, nedostatečně zdůrazňuje i nezřídka zaměňuje. Masarykův způsob myšlení, postoje jeho předních učitelů, ale i tehdejší vídeňská intelektuální atmosféra, její charakter poukazují na to, že kulturně-politická situace tam byla opravdu jiná a vyžadovala odlišný myšlenkový přístup ke skutečnosti.

Když byl Masaryk tak úzce propojen s tímto vícenárodnostním rakouským kontextem, proč se od něj časem distancoval a nakonec se stal tzv. otcem české nezávislosti? Neznamenal to pro něj odříznutí od vlastního intelektuálního domova?

To, že došlo k vytvoření nezávislého demokratického státu, podle mě neznamenal odříznutí se od vlastního intelektuálního domova, jak oprávněně naznačujete. A v tehdejší širším, dnes bychom řekli „globálním“ kontextu, jehož byla monarchie neodmyslitelnou součástí, tomu tak vlastně už ani být nemohlo. Masaryk si právě v tomto internacionálním vídeňském prostředí stále markantněji uvědomoval, že moderní člověk byl už neodmyslitelně vtažen do procesu světového civilizačního vývoje. Hrozí, že se stane pouhou loutkou v působivé hře modernizačních proměn, ale i často nepředvídatelných civilizačních zvrátů. Má-li tomu být zabráněno – domníval se Masaryk –, musí moderní jedinec potřebnou duchovní a sociální oporu nacházet ve fungujícím vyspělém společenství, které je mu důvěrně známé a v němž se uvědomuje, ať už více nebo méně odpovědně, jako jeho nedílná dějinná součást – a o to specifičtěji, je-li jedincem početně malého národa. Masaryk už ve svém raném období tyto otázky intenzivně promýšlel.

Východím předpokladem tedy pro Masaryka bylo se s tímto globálním civilizačním tlakem nejprve takříkajíc „pozitivně“ intelektuálně vyrovnat, a potažmo pak i v tomto rakouském intelektuálním prostoru jako myslitel uspět – být takříkajíc „na výši doby“. To, že do českého prostředí přicházel z internacionální Vídně, mu poskytlo důležitý nadhled, myslím tím potřebnou míru kritičnosti, která dovolovala nahlížet stereotypy, jež jsou v daných lokálních společnostech zaběhnuté.

Transcendence a prožívání

Čím Masaryk této tradici sám přispěl? V čem spočívá jeho vlastní teoretický přínos?

V zásadě lze říci, že stěžejním krokem pro pochopení celého Masarykova politicko-filosofického konceptu je jeho pojetí etiky. V knize *Základové konkrétné logiky*⁵ (1885) etiku ještě zařazuje mezi praktické vědy. Je ale příznačné, že na prahu století etiku prohlásil za „jádro“ své filosofie či své „vědecké“ metafyziky.

Je právě z filosofického hlediska zajímavé, že metafyzika jako celkové nazírání na svět pro Masaryka představuje dvojí podstatný úkol. Na jedné straně má vytvářet funkční rámec všech věd – včetně těch, které v budoucnu mají jako konkrétní disciplíny ještě vzniknout nebo se propojit v obory hraniční –, na straně druhé je významně zakomponována do Masarykova pojetí psychologie. Ta však v Masarykově pojetí nepředstavuje úzce speciální disciplínu, nýbrž důvodně přiznává i svůj metafyzický rozměr, a to právě ve spojitosti s pojetím etiky a v nutném gnozeologickém důsledku i náboženství.

Lze to opravdu nazvat v tomto případě psychologíí? Nezačíná psychologie tam, kde metafyzicky zakotvená etika končí?

Metafyzické zakotvení etiky Masaryk odvozuje (podobně jako Brentano) z jejího funkčního transcendentního principu. Každý racionální společenský konsensus musí být v podstatě v souladu s tímto nejvlastnějším osobním principem, a proto nelze v Masarykově smyslu etiku oddělovat od přirozenosti náboženského prožívání. Náboženské prožívání v podstatě znamená dosahování nejvyšších praktických výkonů a právě jeho zvláštní působivá procesualita etice vlastně soustavně uděluje její kvalitativní ráz – její *smysluplnost*. A teprve na pozadí dosahování těchto nejvyšších praktických výkonů se etika vřazuje do rámce psychologické problematiky, přičemž vyniká i další rys původně Brentanovy koncepce – její subjektivně angažovaná stránka čili důraz upřednostňující umravněné rozhodování a jednání.

⁵ Dále jen *Konkrétná logika*.

To bylo také důvodem, proč Masaryk do své obecné stupnice věd vřadil ještě před sociologií právě psychologii a zde, v *Konkrétné logice* ji považuje za vědu „základní“. Vědomí považoval za jev „sui generis“ a „je nám“ podle Masaryka, jak zde jasně říká: „o sobě zajištěno“, čili, jak dále Masaryk vyvozuje, jako „jediná“ věda propůjčuje člověku „absolutní poznání“. Metafyzika jako *scientia generalis*, která má být ve vědách samých už předem obsažena, pak představuje pro vědy a především pro psychologii i trvalou výzvu. Jako završující rámec všech věd ji lze potom vnímat jako jakousi pomyslnou funkční sběrnicí či schránku, která se s vývojem věd nejen kvantitativně, ale právě v souvislosti s psychologií i *kvalitativně* proměňuje, a je tudíž principiálně otevřena i „reálnému“ subjektu.

A právě v kontextu určení praktických věd směrem ke konkrétním jednotlivinám Masaryk hovoří o nižších a vyšších účelech, tedy o teleologickém přístupu k „věcem samým“ či, jak také někdy říká, k „osobnostem“ věcí (pro subjekt). Rozevřením tohoto akčního pole, v němž současně přecházíme k reflektivnímu uchopování jednotlivin pomocí oněch vyšších a nižších účelů, nás Masaryk postupně přivádí ke sféře, v níž je jednotlivinám „vědomě“ propůjčován jejich (teleologický) smysl, a proto „pro subjekt“ existují čistě účelově, tj. přivádějí nás ke sféře naší *existence*.

Na pozadí všech těchto výše naznačených skutečností se tedy stává zřejmým, že Masarykovi nešlo výhradně o propojování abstraktního myšlení se světem konkrétní vědy. Jak už bylo řečeno, Masarykovi šlo o principiální sblížení dvou specifických oblastí naší skutečnosti, sféry „falibility“ (čili „zpochybnitelnosti“) *vědy* a „jistoty“ *víry*, o jejich relacónální *synergii*.

Kritik (tehdejšího) marxismu

Masaryk ale nepropojoval jen odlišné typy vědy a vědění, ale také myšlení vůbec se společenskou praxí. Jak už bylo zmíněno, Masaryk kritizoval poměry, v nichž žil. Je však také známý jako kritik jiného kritika, Karla Marxe. Můžeš nám přiblížit obsah této kritiky Marxe?

Ano, to je správná připomínka. Lze dokonce tvrdit, že Masarykova kritika společenských poměrů byla svou intenzitou, ale i ve své jakési selektivní citlivosti pro řešení aktuálních problémů a potřeb doby tehdy doslova nesmlouvavá – představovala pro Masaryka nejvnitřnější existenciální výzvu. A právě ona neotřesitelná víra v humanitu a kritickou vědeckost, z nichž veškeré jednání a počínání v podstatě vycházelo, je pak i vlastním úhelným kamenem Masarykovy kritiky Karla Marxe a marxismu vůbec. Právě v tomto osobitém kriticko-dialogickém emancipačním duchu pak základní Marxovy teze poměruje svou relevantní nábožensky motivovanou filosofickou koncepcí. Nezřídka se

dovídáme, že byl jedním z prvních evropských akademických filosofů, který se pokusil s Marxovým učením takto obšírně nejen filosoficky, ale i v sociologickém ohledu (na téměř 800 stranách textu) kriticky názorově vyrovnat.

Masaryk se tedy vyrovnal s Marxovou kritikou náboženství?

Masaryk chtěl na pozadí svých filosoficko-náboženských transkripcí přiblížit svou specifickou představu náboženství humanitu modernímu sekularizujícímu se člověku. To dosvědčuje nejen tematické zaměření jeho přednášek z praktické filosofie, jež na pražské univerzitě pravidelně a dlouhodobě vedl, a dále pak hlavně studie *Moderní člověk a náboženství* (1896–1898) – ostatně mladšími autory posuzovaná jako „nejmasarykovšější“ práce – či spisek *V boji o náboženství* (1904), ale právě také jeho odmítavě kritický postoj vůči specifickému druhu materialismu marxistické dialektické filosofie v *Otázce sociální* (1898).⁶ V podstatě nejsilnější výtkou proti marxismu z Masarykovy strany tehdy bylo, že v procesu poznávání nedoceňuje aktivní roli subjektu. Tato principiální výtka souvisí s Masarykovou vírou či reflektovaným přesvědčením v jakousi řeckně procesualní teleologii lidství, v onu působivou „cílesměrnost“ světa a života, jež umožňuje poznávajícímu subjektu pronikat k samému smyslu i hodnotě jednotlivých věcí, tj. k oněm nižším a vyšším účelům, a tím skutečnost vlastně v tomto působivém tvůrčím a sociálně orientovaném duchu takřkajíc „oduchovňovat“, jak jsme výše už částečně naznačili. Toto „smysluplné“ stanovení hodnoty čili vědomé uznání její užitečnosti a vhodnosti vždy tedy v podstatě předpokládá reflektivní výkon jednotlivého subjektu – jeho, jak Masaryk říká, „uznávající úsudek“, a tudíž nejde jen o jakousi pouhou „odosobněnou“ objektivní hodnotu. A právě v onom „nedosobněném“ původním smyslu, jenž je vždy neodmyslitelně spojen se subjektivním výkonem „usuzujícího“ jedince, Masaryk považuje Marxovo „učení“, že „pouze práce tvoří hodnotu“, za „očividně“ nesprávné.

Nesvědčí to ale spíš o nepochopení Marxova pojmu „hodnoty“, jenž je pojmem ekonomickým? Nejde o Marxovo vysvětlení kulturních nebo duševních „hodnot“ v obecnějším smyslu...

Možná. Nicméně je třeba mít na paměti, že jde z Masarykovy strany o kritiku filosofickou a sociologickou. Na bezmála sto stranách textu se s touto problematikou dosti podrobně vyrovnává. Zdůrazňuje zde, že se Marx kategorii užitku a hodnotícím soudům „vyhýbá“. Užitečnost jako kategorii ekonomickou Masaryk považuje v samé své podstatě za kategorii subjektivní a etickou, neboť „užitečné“ primárně odvozuje z našich potřeb,

⁶ Německé vydání vychází hned následující rok (1899); anglicky (zkráceně) v překladu E. V. Koháka v roce 1972.

přání a chtění, ze skutečnosti, o niž více či méně vědomě usilujeme. V každém případě lze důvodně vycházet z toho, že Masaryk byl ovlivněn nejen Brentanovou teorií soudu, ale asi také do jisté míry metodologickým subjektivismem rakouské (ekonomické) školy, jejíž působnost nabývá svého významu už na počátku sedmdesátých let 19. století.⁷

Už jsme také stručně mluvili o tom, že Masarykova nábožensky opodstatněná etika se postupně stává kvintesencí filosofie, resp. jeho „vědecké“ metafyziky a je ve smyslu i oněch nejvyšších praktických výkonů vlastním noetickým fundamentem psychologie. To ale ve svém neodmyslitelném důsledku znamená, že společenskou rovnost občanů Masaryk obecně chápe jako rovnost primárně nábožensko-duchovní a teprve z této prapůvodní nadčasové roviny jaksi bezprostředně vyvěrá ono krédo rovnosti mravně uvědomělých, a tudíž svobodných jednotlivých lidských duší. V tom je třeba vidět kořen Masarykova univerzalizmu a současně vlastně odpověď na to, proč v principu odmítá přijmout každou dílčí (čili „časnou“) ideologii, jež do popředí své koncepce staví kolektivní vědomí a neklade potřebný důraz na vědomí i svědomí jednotlivce, ať už se jedná o vírou v pokrok tehdy inspirovaný pozitivismus, či o něco později marxismus.

Společenský kolektiv chápal Masaryk jako „dílčí“, přičemž jednotlivce chápal jako celek?

Dá se to tak říct, ale s jistým upřesněním. Masaryk vždy kladl principiální důraz na konkrétní specifiku národní povahy. To se ale nevylučuje s tím, že společnost obecně vnímá jako soubor svobodných a odpovědných jednotlivců. Člověk je tedy „mírou všech věcí“ a teprve prizmatem míry jeho humanity, jejíž ráz právě z historického hlediska určuje i ona národní specifčnost, se jednatelce dobírá k otázce sociální (či potřebě „socialismu“ obecně), čili pak k zásadnímu problému, jak exaktně řešit reálnou bídu člověka. U Masaryka proto vždy jde o problém komplexní: má nejen stránku hmotnou, ale i duchovní, je problémem individuálním i společenským a nelze na něj najít jednoznačné objektivní řešení dle stanovených ideových návodů, jež předepisují ty či ony ideologické doktríny.

⁷ Vznik tzv. rakouské školy je spojován s vydáním knihy Carla Mengera *Základy národohospodářské nauky* (1871). Metodologický subjektivismus stoupců prvních generací této psychologicky orientované ekonomické školy (Eugen Böhm-Bawerk, Friedrich Wieser) vychází z principiální metodologické teze, že proniknout do hospodářských jevů a porozumět jim lze jen tehdy, pokud je chápeme jako výsledky jednání individuů. Pouze jednání jednotlivců je rozumové a vychází z vlastního cíle. Společnost a třídy jsou považovány za abstrakce. Každý hospodářský celek a jeho vývoj tedy tato škola chápe jako výsledek jednání jednotlivců a vlastní poslání ekonomie vidí v analýze principů chování individuů. Nepopírá existenci objektivních zákonů, nicméně je považuje za výsledek spontánní aktivity svobodně jednajících subjektů, nikoliv za projevy objektivních hospodářských zákonů. Tato škola zastává názor, že ekonomické jevy jsou pojímány jako jevy subjektivní, a tudíž v podstatě určovány subjektivními preferencemi jednotlivých subjektů.

Není to poněkud překvapující pozice pro sociologa (neboli sociologizujícího filosofa), odmítat historicko-společenskou konstruovanost morálních a duchovních principů?

Ve smyslu klasického objektivistického pozitivismu je to jistě oprávněná námitka. Ne však z pohledu Masarykova, řekněme, pozitivního vnímání skutečnosti, resp. principiální, ale také specificky reflektované role, jež v jeho systému a třídění věd hraje psychologie. Právě toto jakési „zesubjektivizování“ celého Masarykova vědeckého systému, jež pak nutně podmiňuje i ono pojetí specifčnosti národních povah, je také důvodem, proč svůj transcendentně ukotvený apel subjektivní odpovědnosti takřkajíc „k nápravě věcí lidských“ považuje v duchu svého důrazu na „drobnou“ práci za lék proti každému druhu objektivisticky směřovaného „utopismu“ (Comtův finalismus nevyjímaje), jak Masaryk zdůrazňuje.

V této jeho jakési kritické metodě postupného a rozvážného odkrývání konkrétního problému takřkajíc „pod úhlem věčnosti“ („*sub specie aeternitatis*“ – Masarykův výraz) je obsaženo i Masarykovo pojetí víry v lidskou práci. Vychází-li totiž ona duchovně ukotvená víra v ideál humanity z upřímné a nesobecké lásky k bližnímu jakožto normativní sankce, je také právě tato nábožensko-duchovní rovina oním původním nadčasovým zdrojem smyslu i hodnoty Masarykova pojetí neutuchající (drobné) lidské práce, ale také potřebné tvůrčí sociální motivace směřované k našim bližním. Jde mu tedy o jakési nadčasově ukotvené uchopení smyslu a hodnoty lidské práce, o jakýsi „životní“ postoj spočívající ve svobodném, ale i trvalém převzetí odpovědnosti jednotlivce za tento povýtce lidský tvůrčí fenomén.

Stává se tedy postupně zřejmé, že Marxovu jaksi úzce sociologicky pojatou (monokauzální) metodu, resp. jeho teorii základny a nadstavby, která vykládá svět člověka čistě jako „reflex“ či „ukazatel“ jeho ekonomických podmínek (Masarykovy výrazy), považuje Masaryk ze svého specifického myšlenkového pohledu za noeticky, ale i psychologicky nedostačující. Kategorie etické, estetické i vědecké jsou mu stejně tak reálné jako fakta objektivní reality – jako „chléb a voda“. Navíc podle Masaryka třídní boj neodpovídá skutečným historickým, kulturním, náboženským, ale ani reálně politickým „snahám a tužbám“ jednotlivých národů: tedy upřednostňuje reformaci před revolucí. V tom se podobal Bernsteinovi a na sklonku života i Engelsovi. Ačkoliv Masaryk předpokládal, že země zasažené protestantismem inklinují k revolučním zvrátům menší měrou, současně si také uvědomoval, že právě americká deklarace nezávislosti pokládá revoluci za „právo přirozené“. Také zde je třeba spatřovat jisté myšlenkové konotace s jeho pozdějším pojetím tzv. *světové revoluce* (název stejnojmenné knihy z roku 1925). Masaryk si nicméně dobře uvědomoval, že státní a politickou nezávislost nelze uskutečňovat bez potřebného striktního důrazu na nutnost prosazování lidských práv – na jejich neodmyslitelný humanitně zaměřený ideový náboj předcházející každou zákonodárnou kodifikaci, onen důraz, jenž Marx ani Engels podle Masaryka nedocenili. Právě důraz na lidská práva, na jejich principiální uchopení i v nutných sociálních, potažmo pak

také ekonomických i kulturních kontextech, olamuje hrot možného nařčení Masarykovy koncepce z jakési prvoplánové naivity či moralistického sentimentalismu a řadí Masaryka k předním průkopníkům lidských práv především v této sociální oblasti.

Z těchto formulací je patrné, že Masaryk kritizoval typ marxismu, který se docela liší od mnoha marxismů, které známe dnes...

Masarykova kritika je kritikou konce devadesátých let 19. století. Neopírala se o některé Marxovy rané práce, jako např. *Ekonomicko-filosofické rukopisy* (Paříž, 1844) či *Grundrisse* (Londýn, 1857–1858), které vyšly dlouho po vydání Masarykovy *Otázky sociální*; stejně tak výběr sekundární literatury byl v porovnání s dneškem značně omezený a v mnoha podstatných ohledech a ideových finesách nerozpracovaný. Masaryk si nicméně vysoce cenil Marxova tvůrčího obratu k otázce sociální, oceňuje potřebnou pozitivní pozornost, již věnoval vlivu ekonomických podmínek na utváření lidského života a přitom neopomenul zdůraznit protihumanistický ráz a nedůstojnost lidské bída – vlastně Marxovo úsilí propojovat teorii s praxí. V tomto ohledu považuje marxismus (resp. „socialismus“) za jeden z naléhavých „ideálů humanitních“ své současnosti. Odmítá však názor, že etika vyvěrá jen a pouze z možností a potřeb určité třídy lidí. Takovou etiku, ať už ji nazýváme buržoazní nebo proletářskou, Masaryk chápe jako, jak říká, „amoralism“, protože je pro něho vždy etikou nedostatečně principiálně odůvodněnou, a tedy nedůslednou, a proto ze své vlastní podstaty doslova „nenázornou“ – neboť je ve smyslu marxismu ideologicky odvozena povýtce právě z materiálních potřeb uvědomujícího se tzv. čtvrtého stavu, jak se v souvislosti se sociální komplexností (spíše pod vlivem pozitivismu) označuje průmyslový proletariát. Toto emancipační úsilí, které Masaryk vnímal jako jednu z dobových snah spojených s další nutnou humanizací společnosti, nechtěl řešit jaksi skokově, revolučně, ale reformně. Masaryk v podstatě upřednostňoval jakousi celostní důmyslnou snahu o prohlubování odbornosti a kompetentnosti založenou na vědeckém přístupu a vědeckosti vůbec, jejímž cílem bylo navazovat na vše historicky pozitivní, a to tedy včetně pozitivního potenciálu spojeného s přirozenou lidskou habitualitou. Masarykův smysl pro obecnou rovnost byl primárně duchovního charakteru. Vycházel z vědomí vyšší mravnosti založené na praktikované lásce k bližnímu, na obecné sympatii a toleranci, jež principiálně určovala směřování každé Masarykovy vědecké aktivity. Duchovní rovnost tedy chápal ve smyslu existenčního vztahu jedince či jedinců k transcenci a jedině tímto personálním zpřítomňováním podmiňoval původní vědomí rovnosti, resp. možnost jejího permanentního uvědomování. Jeho principiální východisko byl živý existenciální prožitek transcende, který předchází každou teorii. V podstatě kriticky odmítal všechna tvrzení, která toto transcendentní citové ukotvení podle Masaryka postrádají.

Masaryk a světová revoluce

Masaryk tedy nevezl za svůj onen myšlenkový proud radikální reformace, který hlásal sociální rovnost právě z duchovních pozic? Mám na mysli např. ideál komunismu prvních křesťanů, který chtěli pozdější křesťanští revolucionáři napodobit.

Sám Masaryk zastával názor, že na tuto přirozenou sociální nerovnost už poukazuje sama dělba práce – ona přirozená a nutná pracovní součinnost. Upřednostňoval proto spíše rovný přístup k pracovním příležitostem tak, aby se jednotlivec mohl svobodně vzdělávat a pracovně se rozvíjet – takřkajíc *nabývat štěstí*. V podobném socializačním duchu už tento nutný emancipační proces promýšleli (i jej předvíдали) také někteří další pozitivisticky zaměření myslitelé jak v Evropě, tak v obou Amerikách nebo Asii. A celkem úspěšně. Vznikají kupříkladu různé pozitivistické spolky pro dělnictvo a ke konci 19. století měly tyto pozitivistické tendence i aktivní vliv na řešení otázky otroctví. Ostatně sám Masaryk spolu s tehdejší vůdčí osobností sociální demokracie Josefem Steinerem zakládá Dělnickou akademii (1896), vlastně nejstarší think tank v Čechách. Nicméně představa jakéhosi velekněze kultu lidství, do níž se v období své tzv. druhé kariéry vyprofiloval Auguste Comte, byla Masarykovi cizí. Všechny sklony zavánějící absolutní mocí striktně odmítal. Šlo mu o emancipační úsilí ve smyslu demokratizace stávající společnosti, tehdy do vypuknutí světové války v podstatě o postupnou demokratizaci rakouské federace. Řešení sociální otázky viděl v celé škále postupných společenských reform, ruku v ruce s pozitivním vzděláváním a mravní výchovou dělnictva. Jeho reformní úsilí tedy nesměřovalo k myšlence demontáže či snad zrušení státu, ale ani primárně ke změně vlastnických vztahů. Přestože práci Masaryk považoval za pouhý prostředek k etickému naplňování svých cílů, stává se otázka *Jak pracovat?* (název Masarykových přednášek z roku 1898)⁸ „otázkou všech otázek“. Jeho realismus tedy nevycházel z představy, že práce přetváří jen empirický svět. Uvědomělá práce je především duchovním úsilím – je prostředkem vnitřní proměny člověka, který nevratně pochopil, jak Masaryk říká, svůj „poslední“ účel, jímž je trvalé uskutečňování ideálů lid-skosti.

Onen duchovní či spirituální rozměr Masarykova myšlení, z něhož jeho normativní etika v principu vyvěrala, měl pak své nutné konsekvence v rovině filosofické. Ač se Masaryk o Marxe zajímal už za svého pobytu ve Vídni, vlastní filosofické a sociologické „základy“ marxismu podrobuje důsledné kritice až v *Otázce sociální*. Masaryk jaksí už tradičně odmítal Hegelovu dialektiku. V tom se podobal jak Bolzanovi, tak Brentanovi. Oproti vědeckému přístupu a vědeckosti vůbec ji považoval za jakousi neoprávněnou

⁸ T. G. Masaryk, *Jak pracovat?* (Praha: Čin, 1926).

idealistickou substrukci či heuristickou fikci, za „tajemný krám idealistické scholastiky“, jak říkal. A z pozice marxismu navíc zcela neoprávněnou, protože se z noetického hlediska vlastně stává takříkajíc dialektikou doslovně – „naruby“. Proč? Byl především toho názoru, že Marx chce Hegelovu dialektiku aplikovat na svou materialisticko-objektivistickou metodu, a to právě bez odkazu na jakoukoliv, řekněme, asubjektivní (v kantovském smyslu pak transcendentální) skutečnost, v níž musí být každá dialektika jaksi a priori založena. To podle Masaryka Marx dluží německému idealismu, a tudíž je materialistická dialektika „*conradictio in adiecto*“.

Onen marxismus z konce 19. století byl později často kritizován za svůj „positivismus“...

Abychom mohli potřebnou měrou postihnout význam Masarykova vyjádření, že Marxův materialismus je vlastně pozitivismem, resp. „ultrapozitivismem“ (jak také v *Otázce sociální* dokonce nepokrytě tvrdí), je tedy třeba si položit onu „kriticky“ směřovanou otázku, zda hybné historické síly jsou skutečně nezávislé na ryze lidském čili psychologickém uvědomění, jak tvrdí klasický pozitivismus. Vycházíme-li tedy z toho, že lidské jednání je svobodné, lze pak z hlediska jeho zaměřenosti k určitému účelu oprávněně tvrdit, že k poznání lze obecně docházet jen v aktu přetváření světa ve smyslu onoho trvalého vztahu mezi subjektem a objektem. To ovšem má i své noetické důsledky. Masaryk vždy v podstatě vychází z bezprostřední „reálné“ zkušenosti subjektu, která je osobně prožitá, a tudíž vědomě zpřítomňovaná jako určitá životní kvalita. Tato životní kvalita je významná pro naši existenci právě proto, že je předpokladem i východiskem naší nejvlastnější životní orientace, neboť dává naší existenci smysl i hodnotu, tj. je doslova existencí „smyslu-plnou“. Je-li tedy akčním prostorem Masarykovy realistické koncepce přirozená dynamika skutečnosti čili „žitý“ svět – svět našeho „bezprostředně vnímaného“ života není světem bez subjektu. Vždy už předem předpokládá existenci konkrétního aktivního jednotlivce, který rozmanitost objektivních daností vnějšího světa podstatně zakouší – je se svým okolím či (snad trochu archaičtěji, avšak o to výstižněji) „osvětím“, s nímž takříkajíc „obcuje“, ve funkčním vztahu. To na jedné straně znamená, že se jednotlivec se svým okolím vždy více či méně intenzivně identifikuje, a současně se tím ale, na straně druhé, stává v dané situaci onou (obecnou) kvalitou, skrze niž je jako (konkrétní) subjekt identifikován, světu srozumitelným.

Prožívající subjekt a prožívání vůbec nelze proto v těchto naznačených souvislostech od Masarykova realismu jaksi abstraktivně odpreparovat. A tato skutečnost je pak podle mého soudu výchozí pro pochopení Masarykovy kritiky pozitivismu vůbec a toho, co Masaryk považoval za Marxův materialistický pozitivismus. Masaryk mimo jiné Marxovi vytýká nedostatečný smysl pro „plnost života“, že „s city nechce mít nic společného“, že jeho materialismus je „humanitou bez lásky“, a je tudíž oním „amoralismem“.

Jak se tedy ukazuje, jakási syntéza Masaryka, resp. Masarykova realismu s Marxem je neuskutečnitelná bez onoho primárního důrazu, jehož východiskem je svobodný a odpovědný, a tudíž fungující mravní subjekt. Každý odklon od tohoto principiálního

východiska je neslučitelný s životním postojem Masarykova realismu. I když ze sociologického hlediska Masaryk neupírá marxismu jeho pozitivní motivaci a emancipační potenciál, v podstatě marxismus chápe jako krizový jev. V tom je z mého pohledu smysl Masarykovy kritické argumentace proti marxismu, ale také podstata pozitivní kritiky jeho dalších vývojových podob, jako právě tzv. „austromarxismu“, který u nás teoreticky propagoval Bohumír Šmeral. Ostatně Masaryk připomíná ve *Světové revoluci*, že sám Šmeral na poradě Internacionály v roce 1917 nezakrýval, že drtivá většina dělnictva je pro samostatný český stát v rámci federativního Rakousko-Uherska, a že tedy dělnictvu nejde jen o autonomii kulturní ve smyslu austromarxismu. A není právě v tomto kontextu nezajímavé připomenout, že už vlastně sám Marx jaksi kriticky předjímal ony specifické podoby státoprávních tendencí vedoucí k dalšímu možnému politickému osamostatňování národů v rámci monarchie, což se projevilo v jeho negativním hodnocení historického vývoje v Čechách v roce 1848. A lze říci, že tyto jen jaksi partikulární státoprávní tendence Marx z hlediska svého univerzalistického pojmání dějin považoval za protirevoluční. To bylo také důvodem, proč Čechy tehdy neviděl zrovna v příznivém světle a spolu s Engelsem kritizoval kontrarevolučnost, ale i panslavismus⁹ v postojích rakouských Slovanů. Marxova poměru k slovanským národům se Masaryk obecně dotýká a hodnotí jej ve *Světové revoluci*.

Masaryk ale patrně neměl o nic menší potíže než Marx s ohledem na řešení pnutí mezi emancipací národní a všelidskou. Když došlo k vytvoření Československa, Masaryk ho koncipoval jako multietnický stát, který měl pěstovat kulturní pestrost a poskytovat rovná práva všem svým občanům. Zároveň však bylo Československo státem *Čechů a Slováků*, na symbolické úrovni tedy nikoliv státem ostatních národností, které na území bydlely. I mnozí Slováci posléze nebyli přesvědčeni, že jsou v novém státě považováni za rovnocenné občany.

Ano, o tento rozpor, který naznačuješ, skutečně šlo. Ale na vině přece nebyla Masarykova demokratická koncepce. Smyslem Masarykova pojetí filosofie dějin nebyla pouze emancipace českého, potažmo pak slovenského národa. Šlo vždy primárně o emancipaci člověka – člověka občana – v moderním smyslu.

Ale přece nezaložil stát „Humansko“, nýbrž stát Československo, v němž téměř třetinu obyvatel netvořili ani Češi, ani Slováci. Nejde přece jen o rozpor i uvnitř Masarykova

⁹ 2.–12. června 1848 se v Praze konal Slovanský sjezd, kterému předsedal František Palacký. Kromě umírněných tzv. „austroslavistů“, mezi něž Palacký patřil, se sjezdu účastnila frakce tzv. radikálních demokratů prosazujících větší míru nezávislosti českých zemí na Rakousku. Účastníkem sjezdu byl také Michail Alexandrovič Bakunin. I přes nejednotnost v postojích jednotlivých národů sjezd přijal Manifest sjezdu Slovanského k národům Evropským, v němž deklaroval jako hlavní myšlenku právo na sebeurčení národů.

pojetí emancipace? Může se člověk plně emancipovat, když se ocitá v situaci, že je označen za příslušníka menšiny ve státě, který je státem jiných?

Ideál se často odklání od reality. Masarykova filosofie českých dějin je však koncepcí proto, že je z mého pohledu koncepcí především vzorovou, tak jako v podstatě byla česká reformace vzorem pozdější reformace německé. Masarykovi šlo vždy o ideu, „o práci pro myšlenku“, jak říkal, o její postupné a obecné přijetí. To už je neodmyslitelný úděl filosofů, právě ta idealita a praktická variabilita. Ač se jeho obraz v běhu historického vývoje proměnil, Masaryk nadále pevně věřil ve svůj ideál, v onu postupnou reformní či revolučně-reformní demokratizační obnovu. A stejně tak byl přesvědčen, že tento ideál lze nadřadit partikulárním nacionalistickým zájmům, že je tedy prakticky možné tento svůj ideál postupně uskutečnit právě ve funkčním demokratickém státě, který v podstatě považoval za jakési médium humanity se všemi těmi pozitivními atributy, které jsi zmínil.

Masarykův odkaz

Navzdory tomu, že Masarykovo myšlení bylo daleko od marxismu, Masaryk byl uznáván některými marxisty, například, pokud se nemýlím, právě Bohumírem Šmeralem nebo budoucím komunistickým ministrem školství a osvěty Zdeňkem Nejedlým. Jiní myslitelé, jako třeba J. L. Fischer, našli u Masaryka spíš inspiraci k vytvoření nemarxistické levice. Co považuješ za cenné a co třeba za rozporuplné, co vyšlo z těchto (věrnějších i volnějších) interpretací Masaryka?

Ano, už jako student práv Šmeral přímo podpořil Masarykův odvážný kritický postoj v době hilsneriády. Veřejně se v prospěch Masarykova názoru vyjádřil ve studentském časopisu a nepřerušil s ním styky ani v době, kdy se stal prezidentem. Stejně tak Nejedlý. Ač původně Nejedlý vyšel z Gollova pozitivistického historismu, jaksi po Masarykově vzoru se stále zřetelněji přikláněl k jistému druhu filosofující historie. Smysl českých dějin však Nejedlý vnímal (odhlédneme-li tedy od jeho studentských počátků) jako úsilí národnostně-buditelské, nikoli v podstatě jako snahu nábožensko-emancipační. Po první válce se s neangažovaným objektivistickým pozitivismem (jakožto „liberalismem“ – viz stať „Konec liberalismu v dějepisectví“, 1921) důvodně zcela rozloučil a své pojetí národa pak orientuje, jak víme, v duchu jakéhosi národního socialismu. Příklon k národním tradicím zaznamenáváme také u Stalina a je otázkou, v jakém smyslu lze Nejedlého vlastně považovat za marxistu. Přestože levicovým intelektuálem byl, do KSČ vstupuje až v emigraci v Sovětském svazu roku 1939.

Co se J. L. Fischera týče, nelze nevidět, že jeho strukturální filosofii můžeme skutečně pojímat jako jistou alternativu či originální ideový pokus o doplnění marxismu

ve smyslu kritiky tehdy vládnoucí podoby kapitalistického řádu a buržoazní demokracie vůbec. I přes zjevné Fischerovy sympatie k ruské bolševické revoluci a obhajobu sovětského společenského modelu se však myšlenkově neztotožňuje s marxistickým, resp. marxisticko-leninským myšlením. I když lze říci, že Fischerův strukturalismus v podstatě představuje jakýsi specifický model socialistického systému, zakládá se na principech strukturální demokracie, a tudíž se opírá o svobodného a harmonicky vyvinutého jednotlivce.

J. L. Fischer se Masarykem zevrubně zabýval a kriticky ho promýšlel celý svůj život, jak lze dohledat v třetím svazku jeho *Výboru z díla* (2013). Stejně jako Masaryk byl především nesmlouvavým kritikem své doby a příznačné podoby jejího demokratického směřování. Na konci 19. století a koncem dvacátých let 20. století ovšem demokracie vykazovala ve svých vývojově-historických fázích různé krizové jevy, na jejichž typiku bylo třeba klást potřebný kritický důraz. V čem ale potom Fischer jaksi úzce navazoval na Masarykovo myšlení? V podstatě můžeme konstatovat, že kromě Masarykova aktivistického pojetí „drobné práce“, které ve své rané myšlenkové fázi Fischer zprvu nacházel v revolučně pojatém a voluntaristicky směřovaném pragmatismu (ostatně vlastně obdobně jako např. Karel Čapek), lze jak Masaryka, tak Fischera považovat především za myslitele „krize“. Její důvody oba tito naši myslitelé objektivně opírali o vědecky zdůvodněné a sociologicky fundované argumenty, nicméně jejich principiální filosofická východiska byla diametrálně odlišná. Krizi, kterou koncem dvacátých a počátkem třicátých let ve společnosti Fischer identifikoval, obecně vnímal jako krizi strukturální, resp. jako krizi fungování stávajících demokratických struktur, nikoli jako krizi moderního a citově neukotveného člověka-jednotlivce. Lék na překonání této krize tedy nehledal v individualistickém „antropologismu“ v Masarykově smyslu, ale právě v obecné filosoficko-sociologické analýze těchto stávajících disfunkčních, k „patologii“ tíhnoucích demokratických struktur jako celku, a potažmo pak v hledání strukturálních možností jejich systémové revitalizace. V tomto zásadním strukturálním vědeckém ohledu (nevyklučujícím předvídání potenciálních negativních společenských jevů) už ale nelze přímo hovořit o emancipaci národní, ale vlastně o emancipaci státně-systémové, jíž nelze upřít její univerzalistický ráz. Tyto univerzální a proměnlivě dynamické původní struktury pak představují kýžené (asubjektivní) funkční rámce srozumitelnosti jakožto možnosti naší (subjektivní) orientace.

Odhalení funkčnosti těchto principiálních dynamických struktur však předcházelo intenzivní tvůrčí období, kdy se Fischer jako mladý a levicově orientovaný intelektuál vyrovnával s negativní zkušeností první světové války. Nové generaci mladých intelektuálů se doslova zborčil svět a nebylo v silách tehdy vládnoucího objektivistického pozitivismu (jehož předním představitelem u nás byl František Krejčí a jehož žákem ostatně byl i J. L. Fischer) nabídnout pozitivní řešení. Právě v posledních válečných letech a prvních letech poválečných Fischer nalézal řešení stávající neutěšené sociální situace v revolučně interpretovaném pragmatismu. V něm viděl potřebný a čerstvý tvůrčí náboj, který má schopnost svět proměňovat takřkajíc k obrazu svému, a jako představitel ne-

marxistické levice právě v tomto filosofickém směru hledal možnost účinného naplnění své voluntaristické touhy k činu. Navíc byl Fischer přesvědčen, že oproti abstraktnímu pojmání pravdy a přemíře intelektualismu svým požadavkem přísné empiričnosti pragmatismus propůjčuje pojmu humanismu nový, praktický a lidský ráz. Otevíral tedy Fischerovi kýženu možnost nově promýšlet otázky subjektu a subjektivity vůbec, a tedy i problematiku lidských práv atd., tj. být oním aktivním spolutvůrcem přetváření stávající hodnotové skutečnosti. Výsledkem jeho počáteční usilovné filosofické práce je principiální přechod od voluntaristického pragmatismu k strukturalistické filosofii. Je snad třeba ještě dodat, že Fischer stejně jako Masaryk pečlivě studoval Augusta Comta, a jistě ne náhodně. Je jedním z předních českých myslitelů, který byl schopen Masaryka nejen kriticky promýšlet, ale také originálně a v moderním duchu doby domýšlet. Právě na Fischerovi se dobře v jistém směru potvrzuje Rádlůva výzva pro budoucí filosofickou generaci: „Masaryk jako pionýr prosekává jen nejhlavnější cesty a starost o podrobnosti ponechává druhým: taková jest už metoda pionýrů.“¹⁰

Co tím Rádl myslel? Které cesty prosekával? Po kterých cestách se lze třeba vydat ještě dnes? Nehrozí zároveň, že lidé Masaryka berou spíš jako afirmativní symbol než jako zdroj kritického přístupu k současnosti?

Rádl nás otevřeně nabádá, abychom z Masarykových výkladů vybrali a druhým předložili filosofické jádro jeho myšlení. Masarykův tzv. realismus považuje za „pokus o radikálně nové základy moderního myšlení“.¹¹ Uvědomuje si, že přílišnou izolovaností ve světě jednotlivec podléhá vášním a agresivitě a že tyto slepé síly odcizeného a opuštěného člověka v potřebě volby vedou ke ztotožnění se s ideologickou doktrínou, která se může prokázat jako pouhý „surogát objektivní jistoty“.¹² V Masarykově duchu nás proto vyzývá, abychom každou takovou naši volbu – tj. vlastně to, o čem mluvíme nebo píšeme – vždy osobně prožili. Principiální etická konsekvence, jež z tohoto ryze osobního a syntetizujícího pojmání skutečnosti plyne, podle Rádla předchází každou arbitrární libovůli a svým způsobem preferuje mravní kontinuitu jedince, v Masarykových souřadnicích pak: vědomě volit dobro.

Masarykův realismus Rádl neztotožňuje ani s objektivisticky zaměřeným pozitivismem, ale ani s idealismem, pro nějž je svět pouhou subjektivní představou. V tom se svým specifickým pojetím synergismu Masaryk nápadně podobá Husserlovi, který v souvislosti s vlastní filosofickou koncepcí významně promýšlel a charakterizoval krizi jednostranného zaměření evropských věd, ale také transcendentální fenomenologie.

¹⁰ Emanuel Rádl, „T. G. Masaryk“, in: Will Durant, *Od Platona k dnešku. Vývoj filosofie v jejích velkých představitelích*, přel. V. J. Hauner a H. Sýkora, české vydání revidoval a doplnil Emanuel Rádl (Praha: Sfinx Bohumila Jandy, 1937), s. 434 n.

¹¹ *Ibid.*, s. 458.

¹² *Ibid.*, s. 459.

Ta podle Husserlových slov nesmí odhlížet od své „teleologické funkce“, čili má být (v souvislosti s myšlenkou „normativního vedení“) vyjádřením, shrneme-li: „filosofické ideje evropského lidství“ jakožto „vyšší“ lidskosti a jejího „teleologicko-historického“ smyslu.¹³ Přivádí nás tedy ke kritickému zamýšlení nad Husserlovým výrokiem vyřčeným už v jeho *Idejích I*, že právě fenomenologové jsou „pravými pozitivisty“.¹⁴ Ostatně právě Edmund Husserl považoval Masaryka za svého „mentora a přítele“. Masaryk poznal Husserla, ještě jako studenta matematiky a astronomie, za svého ročního pobytu v Lipsku (1876–1877). Objevil v něm talentovaného filosofa a upozornil Husserla na svého vídeňského učitele Franze Brentana, a později se Husserl stal, jak známo, Brentanovým žákem. Dokonce Masaryk v Husserlovi probudil zájem o *Nový zákon* a Husserl pak později konvertoval k protestantismu. Husserl byl prostějovský rodák, tedy jeho krajan, což bylo Masarykovi sympatické.

Rok po Masarykově úmrtí právě Husserlův žák a přední český filosof Jan Patočka napsal: „Masaryk by měl být životním problémem každého myslícího Čecha.“ V čem si tato povýtce symbolická výzva zachovala svoji filosofickou platnost? Jistě dnes už nejde o to, úzce se soustředit jen na českou filosofii a nevidět takřikajíc pro stromy les. Jednou z účinných cest je domýšlet právě Masarykovo myšlení v širších tematických souvislostech světových myšlenkových proudů. Masaryk nám v tomto směru naznačoval cestu. Nejenže se ve svých vědeckých studiích jako realista vždy kriticky vyhraňoval, ale také se nechal pozitivně inspirovat *ideály humanitními* (stejnomená kniha z roku 1901) své současnosti. Sám se také přičinil k začleňování českého myšlení do širšího kontextu vývoje evropské filosofie. Právě v německé verzi *Konkrétné logiky* představuje pansofické učení Jana Amose Komenského, srovnává Komenského s Augustem Comtem a pro jeho pojetí „logiky“, jež v podstatě odhaluje paralelu mezi stupňovitým uspořádáním světa a jeho stupňovitým poznáváním, pak Komenského označuje za Comtova přímého předchůdce.¹⁵ Oproti dřívějším literárním snahám postihnout Komenského jako myslitele a pedagoga teprve Masaryk právě na pozadí svého pozitivního konceptu třídění a soustavy věd přesvědčivě doceneňuje Komenského jako filosofa.

Nicméně nebezpečí jakéhosi ideového vyprázdnění a redukce Masarykova celoživotního myslitelského tvůrčího úsilí na pouhý národně-vlastenecký symbol, jak správně připomínáš, tu nejen hrozí, ale tato obava, jak mohu soudit, je tu dnes doslova reálně přítomna. Nezasahuje jen sféru kulturně politickou. Obecný hlubší nezájem o Masaryka jako filosofa lze v současnosti vyzorovat především u nastupující mladší generace

¹³ Edmund Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přeložil Oldřich Kuba (Praha: Academia, 1972), s. 13 n.

¹⁴ Edmund Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, přeložila Alena Rettová a Petr Urban (Praha: OIKOYMENH, 2004), s. 51.

¹⁵ Tomáš G. Masaryk, *Pokus o konkrétní logiku*, in *Spisy T. G. Masaryka sv. 3*, ed. J. Srovnal, (Praha: Masarykův ústav AV ČR, Ústav T. G. Masaryka, 2001), s. 59–62. Jde o český překlad přepracované rozšířené německé verze *Konkrétné logiky*. Do češtiny přeložili Karel Berka a Jindřich Srovnal.

českých myslitelů. Masaryk byl přitom nejen v době před první světovou válkou, ale především v období meziválečném a také v prvních třech letech po druhé světové válce kriticky recipován a pečlivě pozitivně promyšlen z rozmanitých ideových pozic domácího, ale i zahraničního filosoficko-intelektuálního spektra. Jakési oživení zájmu o Masaryka zaznamenáváme v šedesátých letech především prostřednictvím marxisticko-reformního filosofa Milana Machovce. Všeobecný veřejný intelektuální zájem se pak oficiálně probudil po roce 1989. Současně však bylo třeba ve všech směrech intelektuálně dohnat kontinuálně rozvinutý Západ, avšak přitom neopomenout vlastní jedinečná specifika domácí filosofické tradice. K této specifice českého myšlení patří i vhléd do onoho zvláštního „reformního“, potažmo pak i „reformě-revolučního“ charakteru naší domácí emancipační tradice, ať už je tento typický dějinný postoj motivován nábožensky nebo v čistě sekulárních souřadnicích. V tom dnes vidím jednu z hlavních výzev, již Masaryk odkázal modernímu českému myšlení: hledat vhodné cesty, jak na tuto naši národní tradici pozitivně intelektuálně navazovat a v potřebném v historickém kontextu ji účinně myšlenkově rozvíjet.