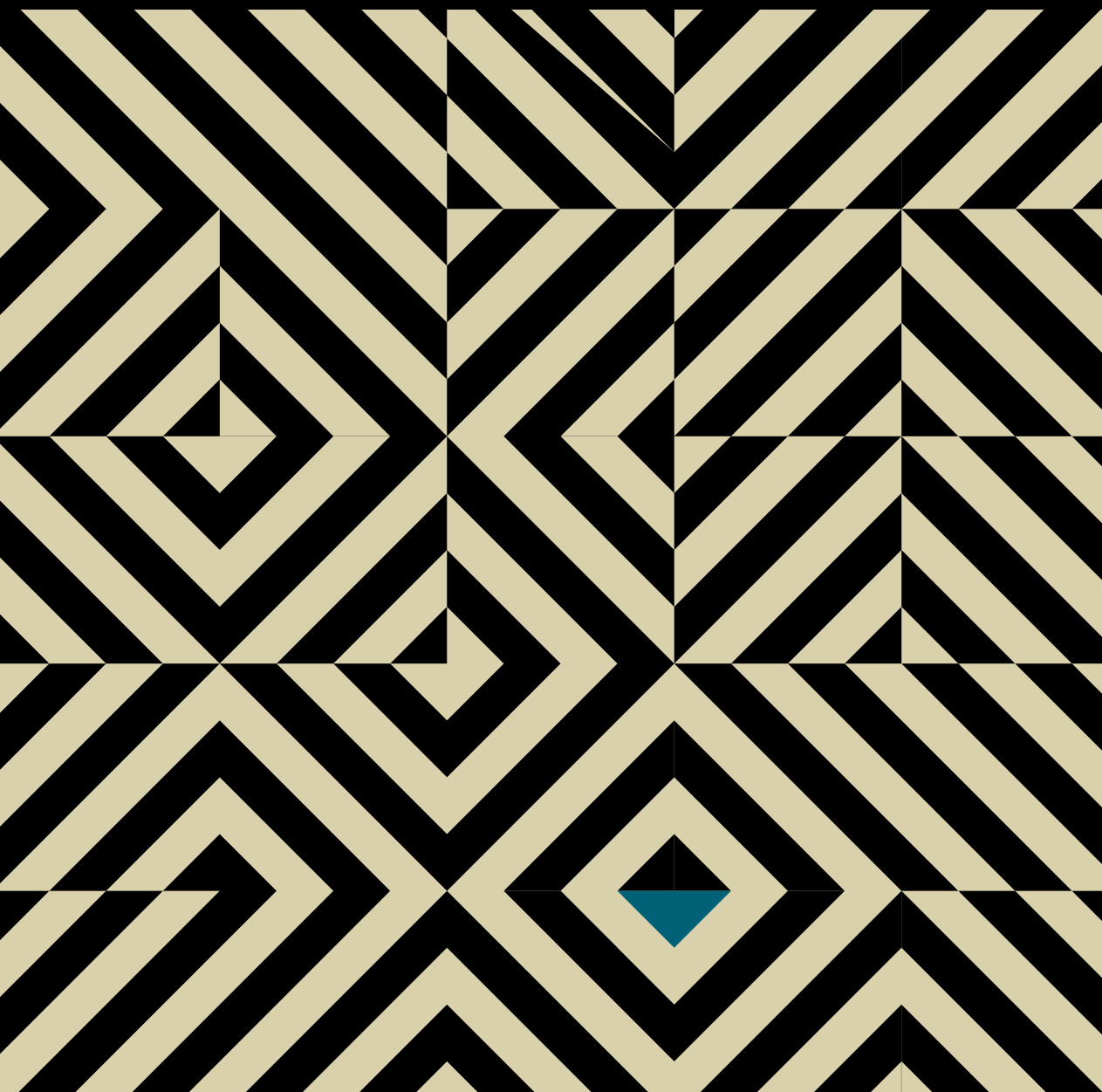


JAKUB CHAVALK A KOL.

ČESKOSLOVENSKÁ FILOSOFIE INDIVIDUALISMU

KOMENTO VANÝ VÝBOR TEXTŮ
Z LET 1918–1948

KAROLINUM



Československá filosofie individualismu

Komentovaný výběr textů z let 1918-1948

Jakub Chavalka a kol.

Recenzovali:

prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

doc. Erika Lalíková, Ph.D.

Tato publikace vznikla v rámci projektu GAČR 19-14180S
Individualismus v československé filosofii 1918-1948.

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Praha 2023
Redakce Kristýna Jelínková
Grafická úprava Jan Šerých
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vydání první

© Univerzita Karlova, 2023

© FHS UK, 2023

© Filosofický ústav AV ČR, 2023

Editor © Jakub Chavalka

Autoři kapitol © Jakub Chavalka (FHS UK): 1-4, 6-8, 19;

Lenka Hanovská (FHS UK): 5, 10; Tatiana Chavalková Badurová (FHS UK): 9;

Milan Petkanič (FF TRUNI): 11; Richard Zika (FHS UK): 12;

Jiří Růžička (FLÚ AV ČR): 13, 14; Ivan Landa (FLÚ AV ČR): 15;

Jakub Marek (FHS UK): 16, 17; Josef Matoušek (FHS UK): 18

ISBN 978-80-246-5705-9

ISBN 978-80-246-5777-6 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

OBSAH

Namísto předmluvy.....	9
Jakub Chavalka: Krátké uvedení do problematiky meziválečného individualismu.....	13
Jakub Chavalka: Masarykova osobnost jako problém individualismu	27
Inocenc Arnošt Bláha: Krásný individualismus	
Edvard Beneš: Masarykův vliv na naši mladou generaci	
Miloslav Trapl: Je Masaryk individualistou?	
Jakub Chavalka: Idealismus života a věcnost realismu	43
František Mareš: Idealismus a realismus v přírodní vědě	
František Mareš: Život – tvůrčí síla	
František Mareš: Pravda v citu	
František Mareš: Národ – jedna mysl	
Jakub Chavalka: Intermezzo: Předběžné vymezení individuality ve vědě, filosofii a umění.....	69
Emanuel Chalupný: Boj za očistu české filosofie a vědy	
Emanuel Chalupný: Jednota filosofická a <i>Česká mysl</i>	
Emanuel Chalupný: Z české psychologie	
Emanuel Chalupný: Křížová výprava <i>Času</i> a její úplné fiasko	
Emanuel Chalupný: Rádlova <i>Hranice vědecké kritiky</i>	
Emanuel Chalupný: Všeobecný vědecký a filosofický význam sporu	
František Tučný: Přes realismus	
František Tučný: O moudrosti vzrůstu, ucelenosti a síly (Problém individualismu)	
Arhur Breisky: Kvintesence dandysmu	
Arhur Breisky: Harlekýn – kosmický klaun (Introdukce k životu básníků)	
Lenka Hanovská: Spory o povahu české filosofie na stránkách <i>Ruchu filosofického</i>	97
Ferdinand Pelikán: Vláda demokracie ve filosofii (K našemu programu)	
Karel Vorovka: Ruch filosofický	
Ladislav Janota: Filosofie a věda	
Alfred Fuchs: Duch filosofický	
Miloš Srb: Tvůrčí meditace hlubin	
Albína Dratvová: Ruch filosofický	
Jakub Chavalka: Parforsní hon profesora Rádla.....	123
Emanuel Rád: O naší nynější filosofii	
Karel Vorovka: O novou českou filosofii	
Tomáš Trnka: Rádlova filosofická nepoctivost (Na okraj knihy <i>Náboženství a politika</i>)	
Vladimír Hoppe: Tužby a cíle české filosofie	

Živan Vodseďálek: Hlavní proudy v současné české filosofii
Ladislav Klíma: Vorovkův *Polemos*. Spory v české filosofii v letech 1919–1925

Jakub Chavalka: Demokratizační princip intuice a filosofie osobnosti	155
Ferdinand Pelikán: Fichte o problému svobody	
Ferdinand Pelikán: O intuici	
Ferdinand Pelikán: Fikcionalismus novověké filosofie zvláště u Humea a Kanta	
Jakub Chavalka: Autognóze a heterognóze: náběh na myšlení individuality prostřednictvím <i>druhého</i>	185
Karel Vorovka: Skepse a gnóze	
Karel Vorovka: Americká filosofie	
Tatiana Chavalková Badurová: Individuum ako transcendentálna bytosť.....	211
Vladimír Hoppe: Duchovní obrození jako základ obnovení světa	
Lenka Hanovská: Filosofie a výchova v životě osobním a národním.....	237
Tomáš Trnka: Diferenciální psychologie	
Tomáš Trnka: Filosofie kultury	
Tomáš Trnka: Idea světa	
Milan Petkanič: K otázce individualizmu na Slovensku (Svätopluk Štúr, Gejza Vámoš, Hugo Szántó)	263
Svätopluk Štúr: Nemecká vôľa k moci	
Gejza Vámoš: Princíp krutosti	
Gejza Vámoš: Argument skutočnosti	
Hugo Szántó: Metafyzické úvahy o zákone entropie	
Richard Zika: Být svou vlastní aureolou; egodeista mezi lidmi	303
Ladislav Klíma: Aforismy a sentence	
Ladislav Klíma: Soucit se zvířaty	
Ladislav Klíma: Novost a originalita	
Jiří Růžička: Individuum literárního textu.....	329
Jan Mukařovský: Individuum a literární vývoj	
Jan Mukařovský: Individuum v umění	
Jan Mukařovský: Osobnost v umění	
Jiří Růžička: Individuum vstoupivší zadními vrátky do dějin	351
Jaroslav Kabeš: Filosofický charakter marxismu	
Jaroslav Kabeš: Marxovo řešení problému radikalismu	
Jaroslav Kabeš: Filosofický vývoj mladého Karla Marxe	

Ivan Landa: František Sedlák a hegelianský individualismus	381
Francis Sedlák: Cesta předběžná a posvátná	
Jakub Marek: Možnosti praktického uplatňování ideálů individualismu v politickém prostoru	407
Edvard Beneš: Vznik a vývoj politického individualismu v dějinách moderní filosofie	
Edvard Beneš: Mravní krize poválečného světa	
Edvard Beneš: Politika vědou a uměním	
Jakub Marek: Československé meziválečné myšlení jako projekt masarykovského humanismu	421
Jan Patočka: Masaryk a naše dnešní otázky	
Jan Patočka: Česká filosofie v meziválečném údobí	
Josef Matoušek: Československá recepce existencialismu jako kulisa debaty o úloze individualismu ve filosofii	445
Robert Konečný: Filosofie nicoty a úzkosti	
Ladislav Rieger: O významu filosofie existenciální	
Vlasta Tatjana Miškovská: Kolem existencialismu	
Václav Černý: Na okraj doby. Zsvěcení do existencialismu?	
Jakub Chavalka: Shrnutí: individualismus mezi světovými válkami	469
O autorech komentářů	477
Summary	480
Bibliografie	486
Jmenný rejstřík	504

Namísto předmluvy

Ještě před tím, než začneme před čtenářem rozvíjet tajuplné a polozapomenuté dimenze individualismu v československé meziválečné filosofii, rádi bychom jej zasvětili do struktury knihy, kterou právě drží v ruce.

Jde o komentovaný výbor textů, které nejsou vždy snadno dostupné. Jednotlivé kapitoly se (až na pár výjimek) profilují kolem jednoho vybraného autora a úvodní komentář je vždy stručným uvedením do jeho díla a způsobu myšlení. Po komentáři následuje reprezentativní výběr textů daného filosofa soustředěný na téma individualismu. Komentáře nemají jednotný charakter, naším záměrem bylo vystihnout specifičnost, svéráz a současně „individualitu“ pojednávaného myslitele; vybrané texty by naopak měly hrát syntetickou roli, neboť uvádějí čtenáře do duchovní a kulturní dobové atmosféry.

Z obecné struktury většiny kapitol se vymykají úvodní a závěrečná, jež mají souhrnný charakter a stojí vůči celku samostatně. Obě nicméně vznikly teprve po vypracování ostatních částí. Jsou jimi tedy podmíněny a pojednávají problém individualismu kontextuálně. Nečiní si nárok systematického vypracování, mají čtenáři spíše sloužit k širšímu uvedení do tématu.

Formát odlišný od většiny ostatních má i druhá kapitola pojednávající o T. G. Masarykovi. Komentářová část je v ní zachována, avšak vybrané texty

nepocházejí z Masarykova pera. Jde o uvedení do komentářů k Masarykovým reflexím individualismu. Nezvyklý formát jsme zvolili jednak proto, že k Masarykovu dílu mají čtenáři poměrně snadný přístup, jednak z toho důvodu, že kromě notoricky známých *Ideálů humanitních* nepojednává nikde Masaryk o individualismu souvisle. Některá z jeho nejpřehlednějších vyjádření k tématu může ale čtenář nalézt v již zmíněných kontextových kapitolách.

Třetí kapitola o Františku Marešovi má již typickou výstavbu. Po komentáři následuje průřez Marešovými knihami. Ladění kapitoly vyznívá konfrontačně; Mareš je vykreslen jako zdatný oponent masarykovského realismu, jenž své pojetí vědeckého postoje založil na kvalitní znalosti Kanta a na obeznámenosti s neaktuálnějším děním v duchovní a intelektuální oblasti. František Mareš nám platí za prvního z řady neprávem zapomenutých myslitelů.

Následující tři kapitoly postihují osobité dobové aspekty, v nichž byl individualismus reflektován. Nejprve jde o nástin perspektiv, v nichž se výslovně upřednostňuje individuuum: Chalupného boj o očistu vědy a filosofie, Tučného inspirace ve Stirnerovi a Nietzsche i Breiského dandysmus a klaunství vyznačuje zaujetí postoje, který lze charakterizovat jako kritiku obecně přijímaného. Ačkoliv jsou texty uvedených myslitelů odlišné, cosi společného v nich přece jen zůstává – a to důraz na autonomii jednotlivce a snaha vyvodit z ní adekvátní konsekvence.

Pátá kapitola zachycuje jedinečnou událost, jež na dlouhou dobu ovlivnila směřování v knize probíraných filosofů – vznik nového časopisu *Ruch filosofický*. Komentář se zaměřuje na obsahovou analýzu konkrétních ročníků časopisu i na vystoupení „mladší filosofické generace“. Texty byly vybírány s ohledem na programové směřování časopisu.

Následuje kapitola ukazující konkrétní dopad, jež s sebou vznik nového časopisu přinesl. Jde o Rádlovu kritiku mladších filosofů a polemiku, která kolem této kritiky vypukla. Ilustrační texty dobře ukazují překrývající se mnohovrstevnatost sporu i tápání při hledání definice výlučně české filosofie.

Další čtyři kapitoly spojuje forma i téma. Postupně se věnují hlavním postavám *Ruchu filosofického*: Ferdinandu Pelikánovi, Karlu Vorovkovi, Tomáši Trnkovi a Vladimíru Hoppemu. Zároveň se odkrývá rozmanitost idejí a koncepcí, jimiž se pokoušeli reflektovat svou současnost. Komentáře postihují jejich vztah k individualismu a točí se kolem pojmů osobnosti, charakteru či intuíce. Texty zrcadlí bádání, která většinou sahala nad rámec činnosti v *Ruchu filosofickém*.

Jedenáctou kapitolou splácíme dluh slovenské filosofii. Na třech výrazných osobnostech slovenského myšlení se vyjevuje meziválečné rozložení sil. Zatímco Svätopluk Štúr se k individualismu stavěl prizmatem masarykovské kritiky a jisté jeho metafyzické nemožnosti, dva méně známí filosofové – Gejza Vámoš a Hugo Szántó – pro něj hledali místo v rámci užší oblasti. Vámoš jej promýšlel v souvislostech mikrobiologie, Szántó v relativistické fyzice.

V mnoha ohledech nejosobitějšímu individualistovi, Ladislavu Klímovi, jsme vyhradili dvanáctou kapitolu. Silně konstituovaná pozice individua v Klímově egodeismu může dobře posloužit jako podklad pro následující kapitoly, ve kterých se individualismus tematizuje v poněkud neobvyklých a snad i nečekaných prostředích.

Ve třinácté kapitole je tímto prostředím strukturalismus Jana Mukařovského a jeho statě o úloze individua v literárním textu a umění vůbec. Ukazuje se, že vykladači opomíjeli tento aspekt Mukařovského analýz, a přehlíželi tudíž důležitý rozměr jeho pojetí struktury.

Rovněž v marxismu bychom obzvláštní důraz na individuum nečekali. Podivuhodná postava Jaroslava Kabeše nabízí ve čtrnácté kapitole jisté poopravení této představy. Dokázal v sobě skloubit erudovanou interpretaci Marxe s otevřeností vůči natolik od dialektiky vzdálenému mysliteli, jakým byl Ladislav Klíma. Komentář i texty se záměrně dotýkají především první roviny Kabešovy osobnosti.

Patnáctá kapitola předvádí na postavě jednoho z mála našich hegelianů, Francisi Sedlákovy, nečekanou syntézu (nejen) *Fenomenologie ducha* s anarchismem. Sedlák žil na svůj vrub v tolstojovské vesničce a odsud koncipoval systém universálně kosmické nápravy veškerého lidství. Pokud bývá za „enfant terrible“ české filosofie považován Ladislav Klíma, Sedlák mu přinejmenším radikalitou postoje zdatně sekunduje.

Naopak šestnáctá kapitola obrací pozornost na figuru více než zavedenou – druhého „filosofa na trůně“, Edvarda Beneše. Na tomto místě upozornujeme především na dosud nepublikovaný text jeho „české“ disertace o vzniku a vývoji politického individualismu.

Bez Jana Patočky by každá kniha o české filosofii zůstala neúplná. V sedmácté kapitole plníme povinnost. Komentář i texty se soustředí kolem Patočkových reflexí české filosofie.

Patočka věcně náleží i do kapitoly devatenácté. Záměrem ovšem bylo ukázat další myslitele, kteří se těsně po druhé světové válce obraceli k existencialismu jako možné variantě, pomocí níž by se mohli vyrovnat se světovou katastrofou. Jen málokdo přitom v té době tušil, jakou pohromu dějiny připravily nejen filosofii, nýbrž i samotnému pojmu individua.

Na závěr stručného představení publikace, kterou překládáme čtenáři s nadějí, že mu zpřístupní poněkud přehlíženou dimenzi naší filosofické tradice, pouze přikládám důležité vysvětlení. Kniha je jedním z výstupů projektu GAČR *Individualismus v československé filosofii 1918–1948*. Představuje rozšířené kompendium pro dvousvazkovou monografii, v níž bude filosofie individualismu uchopena na širší a souvisleji provázané bázi.

4. 2. 2021

Jakub Chavalka

Krátké uvedení do problematiky meziválečného individualismu

Jakub Chavalka

Na první pohled nemusí být zcela zřejmé, proč by uvažování o filosofii individualismu mělo začít u T. G. Masaryka. Byl to však právě Masaryk, kdo ve vši naléhavosti nahlédl přechodný charakter soudobého člověka a s bystrou pregnaností vyjádřil napětí pólů, mezi nimiž se v jisté zoufalosti potácí, když prohlásil: „jest jednou z palčivých otázek naší doby, uvědomit si rozpor mezi individualismem a kolektivismem, ať již je tento formulován národnostně, církevnicky, socialisticky a tak dále.“¹ Již z této formulace lze usuzovat, že přes svůj odpor ke krajnímu individualismu, jenž považoval za neudržitelný, choval celkově k východisku v individuu větší náklonnost než k „socialistickému“ kolektivismu, který se mu jevil mnohem přepjatější, neboť se uchyloval k mase a dle Engelsova výroku mu individuum bylo méně než nic.

Ovšem i Masaryk se musel ke svému „střídmému“ individualismu propracovat. V textech psaných pro *Naši dobu* a později shrnutých do souboru *Moderní člověk a náboženství* ještě s převážně souhlasným tónem hovoří o „fanatickém individualismu naší doby“;² míněn je ale pouze individualismus hospodářský,

1 Tomáš Garrigue Masaryk: *Ideály humanitní*, 4. vyd., Praha: Domov 1919, s. 12.

2 Tomáš Garrigue Masaryk: *Moderní člověk a náboženství*, 1. (kniž.) vyd., Praha: Jan Laichter 1934, s. 181.

jenž v osobním prospěchu a úspěchu nalézají důkaz vyvolenosti milostí boží. Určitý obrat směrem k ocenění individualismu silné osobnosti prodělal Masaryk na konci devadesátých let, když se s poctivostí a odvahou sobě vlastní pustil do problému, který se právě v dřívějších studiích vyjevil jako nejnaléhavější – do Marxova pojetí sociálního vědomí třídy. V *Otázce sociální*, jež z četby Marxe a Engelse vzešla, se mnohokrát opakuje souhlas s nutností vyřadit se s bídou, který s sebou nese rodící se masová společnost, avšak mnohem naléhavěji z tohoto souhlasu zaznívá varování před vymazáním osobního sebevědomí, jež jediné může individuovi zaručit integritu svědomí, a tudíž i mravní hodnotu. Masaryk opakovaně zdůrazňuje: „Nechci říci, že by mezi individualismem a kolektivismem byl rozpor nepřeklenutelný; ale říci musím, že marxismus musí problém vztahu masy k individuovi řešit přesněji než dosud. Právě pro socialismus vědecký je toho naléhavě potřebí.“³ Dalo by se říci, že Masarykův střídavý příklon k individualismu pramenil z jeho stále hlubšího přesvědčení, že socialismus nedokáže z vlastních zdrojů překonat svůj hlavní rozpor, tedy otázku, nakolik je přípustné, aby masa pohltila jednotlivce a učinila jej svým prostředkem a nástrojem.

Vůbec se zdá, že na přelomu století byli mnozí jaksi zaskočeni vzestupem nové figury, která svůj původ nachází v umenšování přemrštěnosti subjektivity individua. Byla to nepochybně reakce na patologii sebou samým se zabývajícího jedince, aniž by se ponejprv zpozorovalo, že příkrým odsouzením egoismu se uvolňuje energie protichůdnému nebezpečí. Když poté davové jevy nebylo možno přehlížet, strhly na sebe naopak tolik pozornosti, že se v nich mnozí domnívali nahlížet samu fatalitu moderního člověka: „Nejcharakterističtější zjevem doby, v níž žijeme, jest rostoucí význam kolektivity oproti jedinci. Staré víry se viklají neb řítí, staré sloupy společnosti se jeden po druhém drolí, pouze moc davů nic neohrožuje, prestiž její roste co den. I ve vědě individualismus, který dříve ovládal ekonomii, morálku i právo, musil ustoupiti novým názorům, dnes na každý čin lidský hledíme jako na produkt spíše kolektivity než osoby, a tak individuum všude, jak ve vědě, tak v politice, jest na ústupu, zde před kolektivní bytostí, jíž jest strana neb národ, tam před kolektivní bytostí, jíž jest druh. Budoucí osud světa má dav ve svých nevědomých rukou.“⁴

S davem, sektářstvím a jeho vytěšňováním individua vystoupila před člověka nová otázka: nakolik se od této zjevně znevolňující, avšak přesto svými vnitřními mechanismy mocně působící organizace liší od politické strany, ba dokonce od národa. Před myšlením tedy stál úkol vyrovnat se s psychózou, která dav udržuje pohromadě, natolik rozumným způsobem, aby neutrpěly újmu jiné formy společenství, jež přitom ale vždy stojí na hranici davovosti a masovosti. Proto lze říci, že se jednalo o renovaci legitimní podoby intersubjektivity,

3 Tomáš Garrigue Masaryk: *Otázka sociální* I, 3. (2. čes.) vyd., Praha: Čin 1936, s. 255.

4 Jaroslav Egon Salaba: Sighelova psychologie sekt, *Rozhledy* 7 (1898), s. 638.

jež by se dokázala pokud možno nastálo vyvarovat nebezpečí kolektivního propadnutí nezřízenému nadšení. Kolektivismus, často synonymní se socialismem, se postupně přestal chápat protikladně vůči individualismu a stále více se zdůrazňovalo, že na jedné straně individualitu potlačuje a v tomtéž pohybu na straně druhé generuje individualitu *par excellence* – svého vůdce.⁵

S určitým zděšením se tak dochází ke zjištění, že nepřijatelný liberální individualismus ignorující druhého a vedoucí do společenského atomismu nelze překonat libovolnou formou kolektivismu, jelikož se tím nezabráňuje rozdrolení intersubjektivní vazby a proti všemu předpokladu dochází k produkci individuí, která mají mnohem větší moc, neboť stojí v čele davu a reprezentují ho. Takové kolektivní individuum nelze nařknout z egoismu, avšak zcela jistě na něm nelze nárokovat jinou mravnost než tu, za níž se ustavilo. Kolektivismus bude tudíž vždy ve své jednostrannosti prosazovat tu či onu verzi revoluce. A tato revoluce bude o to nebezpečnější, že za sebou má upřímné přesvědčení mnohých, ve jménu základní ideje umenšených individuí. Ze socialistické revoluce hrozí vzejít panství takto umenšených a otrěs moderního sebevědomí pochází z jistoty, že si po vítězství revoluce tito umenšení svou porobu mnohonásobně vynahradí.

Obnova zájmu o ustavení individua, jež by neopovrhovalo druhými, ale zároveň mělo dostatek „síly“, aby neupadalo do kolektivistického fanatismu revolučního nadšení, na sebe bralo rozličné podoby. V našem kontextu byla navíc situace umocněna dvojznačností politického určení: jednak zde působila silná tendence k emancipaci, jež volala po jednotě a nedělitelnosti Čechů a Slováků. V tomto smyslu se nutně přemýšlelo o individualitě národa. Jednak ale národní individualitě do jisté míry odporoval kolektivní ráz národa jako takového. Najít cestu z tohoto rozporu nebylo snadné a nutně se na ní objevily nejrůznější okliky.

Jednou z nich byla například dekadentní snaha vytvořit uměleckou tvorbou půdu „svrchovaného individualismu“. Do značné míry se jedná o regresivní pohyb, třebaže fundovaný vizemi nové společnosti. Je nanejvýš zajímavé, že dekadence na hospodářské rovině v zásadě souhlasí se socialismem: „nynější evoluce společenská vede ke *kolektivismu*. Aby ten byl co nejdříve přiveděn, má býti dosavadní zřízení společenské pokud možno nejvíce rozrušeno, aby se vbrzku došlo nového, lepšího. Potud jsem s ním zajedno, až potud mohla by i *dekadence* o stejném cíli pracovati.“⁶ Neshody se začínou vyjevovat v *teleolo-*

5 „Jest to dále přírodní zákon, že *shromáždí-li se skupina lidí, podrobují se tito lidé instinktivně autoritě jednoho ze svého středu*. Jest to zákon více než lidský, lze říci vůbec živočišný. [...] Tak má každý salón svého koryfeje, vedoucího konverzací, každá strana politická svého lídra, každá škola vědecká neb umělecká svého mistra, každá sekta svou hlavu, již sektáři jsou poslušni, jako učedníci poslouchali Ježíše. [...] I setkáváme se tu dále se zvláštním zjevem: *prestiž tohoto vůdce jest vůbec v opačném poměru k legitimitě a uvědomělosti jeho volby*. [...] *Síla jeho tudíž spočívá na slabosti vůle oněch, kteří skládají jeho prostředí*.“ Jaroslav Egon Salaba: Sigheľova psychologie sekt, *Rozhledy* 7 (1898), s. 691–692.

6 Neznámý: *Moderní revue* 1, č. 1, s. 70.

gii, kterou kolektivismus a dekadence připisují zrušení soudobého společenského stavu:

Přece název *dekadent*, ti, jimž dáván, berou pouze na ruby, jim je vlastně identický se jmény *individualismu*, *aristokratismu*, nebojíte-li se toho slova, i *anarchismu*. Je to *světový názor*, jak již kolikrátě řečeno. V čem liší se od toho *kolektivistů* nebo *sociálních demokratů*? Ve své *teleologii* – konečné prý *nesociabilitě*: a tím prý je zhoubný. A tady jsem u jádra rozporu – s tím nesouhlasím, to pokládám dnes za nesprávné. V čem se liší dekadence (užívám všady toho jména za adekvátní mu *aristokratismu*, *anarchie*, to je, *svrchovaného individualismu*, poněvadž je běžnějším termínem) od ortodoxního *socialismu*: ten chce nivelizovati, lidi učiniti si co možno rovnými, nejenom hmotně, fyzicky, ale také duševně, intelektuálně – ježto pak nemůže malých a zakrsalých vyhnati do *výše*, chce veliké a vysokovzrostlé sraziti *dolů*. Odtud jeho odpor k *dekadenci*. Zcela přirozeně. Pokud se nesou všechny opravné snahy společenské po ukojení *vyděděných*, chudých a hladových, bude se nutně vždy jednati v *prvé* řadě o *hmotnou* stránku problému: teprve *po* úkoji těla možno mysliti na pěstění ducha (námitky proti tomu vedené až dosud všechny nevydržely rozboru a rozpadly se). Tudíž se správně nastupuje cesta k *cíli kolektivismu hospodářského*. Ano. Nelze odporovati. Je však jiná otázka: možno, smí se vůbec jen mluvíti o *kolektivismu duševním*? – nejsou protiklad a vylučnost v tom zahrnuté patrnými! S tím zrovna počítá *dekadence*. Teleologie její není *antisociální*, nýbrž *antidemokratická* (v tom úzkém smyslu, jak se mu dnes rozumí: jako vládě, moci a rozumu většiny, největšího počtu – hlupáků!). Pracuje dnes stejně jako všichni *kolektivisté*, *sociální demokraté*, a jak se zovou, o vyjití a vyproštění z *přítomného stavu*, chce dnes rovněž dojíti *kolektivismu*: nikoli však jako cíle, nemá ho svým účelem nebo ideálem, nýbrž pouze *prostředkem*. Z něho chce vyrůstí dále, k tomu čistému a svatému ráji, o němž sní všichni uvědomění *individualisté*, všichni *anarchisté*, (rozumí se: *ne* přívrženci *propagandy činu* – smutní, bloudící a tragické oběti dnešního stavu), všichni, kdož hlásí se dnes k aristokratickému smýšlení (slovem, tedy, všechna *dekadence*): *svrchovaně svobodné společnosti svobodných duchů*. Nazval jsem dříve kdysi ty, kdož k tomu směřují, *etickými anarchisty*: v tom smyslu, že jejich dílo spěje za očištěním, uvolněním, co nejvyšším prosvěcením člověka, za jeho *umravněním* – nebo jedině na tom základě lze dojíti toužených konců. Chce umravnění jednotlivce až k té výši, aby nebylo třeba jednotně kodifikované morálky, vnucované a držené nátlakem a mocí *obecná* proti vůli a lepšímu poznání individua. Jedná se nyní o to, je-li tato teleologie dekadence zhoubná, je-li nesociabilní. Tomu neuvěřím nikdy. Stopoval jsem záhadu tu do podrobností, v zahraničních diskusích a výkladech: přece nikdy nebyla *positivně* dokázána společenská nemožnost *čistě svobodných mezi čistě svobodnými*. [...] Společnost skládá se z jedinců: podřaditi individuum celku, k tomu se pracuje nyní. Vyrovnati rozpor ten, uvéstí v rovnost individuum a obecnost, učiniti z nich hodnotu sobě rovnou, k tomu se má a bude pracovati. *Kolektivismus* rozdílný je od *dekadence* v tom, že je sám sobě cílem, jí však pouze *prostředkem*, prvním a nutným krokem k lepšímu. Není tedy *dekadence* ani nesociabilní ani její teologie zhoubnou: *chce všeobecné obrození duchů k plné svobodě v nejvyšších sférách všech oblastí*. Po odvržení a očištění všeho malého, slabého,

chorobného, nízkého, jehož záštitou snaží se býti ještě *kolektivismus*, nebo *sociálně-demokratická organizace společnosti* – nastane říše a vláda velikých, silných a dobrých.⁷

Dekadentní individualismus se tudíž nespokojuje s dosažením hospodářské rovnosti a hmotného zajištění všech lidí, pravá revoluce nastane ve skutečnosti v okamžiku, kdy dojde k naplnění kolektivistického snažení. Bude to revoluce duchovní a teprve tehdy se začne v lidstvu a národě náležitě selektovat. Individualismus ztotožněný s aristokratismem a anarchismem povede ke zrušení duševní chudoby. Jde o jakýsi kolektivismus na druhou; nejprve se jaksi nezdůvodněně dosáhne hmotné rovnosti a nasycenosti, pak se začne opravdový boj. Prakticky by to znamenalo, že anarchisté a dekadenti by mohli spolupracovat se socialismem po celou první fázi přeměny společnosti. Otázka zní, zda by se v „socialistické fázi“ nárok svrchovaného individualismu nevytratil a duchovní aristokratismus nebyl nahrazen ještě brutálnější nivelizací, než jakou nabízí zavržená demokracie. Svrchovaný individualismus dekadentů byl svou podmíněností socialismem vlastně vyhlášením zrušení svobody individua.

Estetizující varianta individualismu v sobě, jak ještě uvidíme, vždy nesla nádechy aristokratismu, jenž nezbytně působil již dlouhou dobu anachronicky. V dané době šlo spíše o to konstituovat individualitu v sobě samé, tedy prozkoumat, za jakých podmínek by byla dosažitelná pro kohokoli. V jednom se ale dekadence nemýlila – ve volání po „umravnění“ člověka, jež však postulovala v podobě dozajista nedosažitelné. Vystihla tím nicméně všeobecnou tendenci, která se stále více drala do popředí; snaha o ustavení silného individua se neobejde bez ohledání možnosti jeho mravní koherence. Otázka individualismu je v poslední instanci otázkou mravní.

Spor mezi individualismem a kolektivismem se rozvíjel i na poli vědeckém. Theodor Novák přednášel 21. května 1898 ve Filosofické jednotě o energetice a pokusil se nastínit, jak by se na ní dal vystavět jednotný princip světové soustavy. Narážel při tom na silně pociťovaný odpor vědců vůči filosofům a naopak. Energetika vychází z elementárního předpokladu *extenze* individua, a to jak v říši hmotné, tak v říši duchovní a pokouší se převést zákonitosti determinismu na člověka, aniž by ovšem redukovala možnost jeho svobody. Z našeho hlediska je podstatný pouze způsob, jakým Novák argumentuje v otázce egoismu a altruismu, přičemž nepřekvapí, že jeho kroky vedou podobnou cestou, jakou kráčeli dekadenti.

Rovněž Novák jasně nahlíží nemožnost rovnosti všech lidí, vede dle něj jediné k pohodlí, a tudíž k omezení *extense*; je nepřirozená. Jedním dechem ovšem postuluje nezbytnost sociální svobody, bez níž k *extenzi* individua nemůže dojít. Společnost se vyvíjí na základě egoismu, který neplodí nepřátelství, to se objevuje teprve s „láskou, až ve stycích společenských“. Východiskem je mu

7 Neznámý: *Moderní revue* 1, č. 1, s. 70–72.

teze, že každý zná nejprve a nejlépe sebe sama, ve druhých proto hledá právě tuto znalost a společenská vazba znamená opakování této znalosti v druhých. Vzchází zde představa individualismu jako jakéhosi atomismu, v němž dochází k energetickému slučování na základě totožnosti: „čím více si uvědomujeme podobnost s ostatními (shoda, rovnost všech lidí není empiricky pravdivá a pro teorii přinese nanejvýše – pohodlí), tím více i v citech a snahách se mu sblížíme: čím více druhé individuum mne opakuje, tím pevnější může být vzájemný svazek: i stává se tu egoismus základem milující se společnosti.“⁸ Extense individua opakováním v druhých vytváří jakési vyšší společenské individuum, jež se ale symptomaticky reprezentuje v konkrétním individuu, ve vyšším dokonalejším člověku. Tak se individualismus stává dynamikou evoluce a Novák se neomylně žene k závěru, jenž nutně vyplývá z jeho premis:

Vývoj člověka směřuje k tomu, aby se stal nejsilnějším, nejmohutnějším, hlavně po stránce duševní. Nestačí nám člověk, jak dosud trvá, chceme vytvořit typ nový, nadčlověka, toužíme po třetí říši. Egoismus individualistický postuluje, evoluce přísně empirická tvrdí, že nejsou k novému stavu vyvoleni všichni členové lidského pokolení: ale ti, již vystoupí na vyšší stupeň, pozdvihnou ony, již jsou jim nejbližší, zrodí psychicky nové pokolení a evoluce bude postupovati znova. Nová aristokracie ovládati bude svět. Ale jak bude svoboda moci existovati? Ani nyní svobody od nikoho jsme neobdrželi, každý si ji sám dobýtí musí; nikomu nebude bráněno, aby se stal silným, a ti, již toho nedovedou, nemohou ani býti svobodni. A ovládání možno jest i bez donucování: vědecké pravdy přijímáme jen, protože důkazy nás přesvědčují, umělecké výtvoř rovněž samy sebou na nás působí: příští vyšší život bude uvědoměným uměním, hledáním dokonalosti. Ku každému bude voláno: staň se silným, ale každý zasažen bude i vlivy cizími: jak dalece dovede býti svým, záleží na něm samém, na vědomém procítění, neoblomném jeho chtění. Ideál náš, člověk třetí říše, bůh celý v člověku, jest v nedohledné dálce: ale že nedostižný není, dotvrzuje řada velikých mužů, jako Richard Wagner, Henrik Ibsen, Charles Darwin, již blíže k němu přišli, než my ostatní, kteří duchovní svou silou stali se vládci myšlení a činů lidských.⁹

Je podstatné znovu zdůraznit, že tato slova byla přednesena v tehdy jediném filosofickém spolku u nás, a že se tudíž jednalo o jedno z možných uchopení individualismu, které si činilo nárok na platnost z čistě vědeckých a filosofických důvodů. A zároveň je třeba zdůraznit neudržitelnost takového pojetí individualismu. Nikoli jen kvůli blouznění o třetí říši nadčlověka, nýbrž kvůli rezignaci na individuum jako takové. V čem totiž spočívá ono opakování jednoho individua v druhém, jež je základem sympatie a lásky? Nakonec v ničem jiném než v objektivním důkazu vědy a přemáhajícím působení umění, tedy v ústupu individuálnosti před čímsi vyšším, čemu je třeba se podřídít – energie expanduje a individuum jí buď bude poslušno, nebo bude zničeno. V dekadence

8 Theodor Novák: Extense individua jako princip soustavy světové, *Rozhledy* 7 (1898), s. 1120.

9 *Ibid.*, s. 1120–1121.

ci i energetice běží o stejný metafysický princip vytvoření nového typu člověka, jehož přibližná představa se zjevuje v géníích, avšak o tom, jak nového člověka vychovat se neřekne ani slovo. Jde vlastně o rub téže metafysické touhy, která ovládala v té době přísnou přírodovědu; zde se také přiznávalo, že nebyl nalezen ani dokázán kauzální přechod mezi anorganickou a organickou říší, což byla podmínka upřednostňování mechanicismu před vitalismem, avšak to nijak nevyklučuje, že někdy v budoucnu nalezen být může. Aristokratismus nového člověka má ve svém „antropologickém přání“ podobně pofidérní původ.

Ještě než se vrátíme k Masarykovi, nahlédněme problém individualismu z perspektivy, která se Masarykem zaštiťovala, avšak jak poznamenává Edvard Beneš, současně se od něj pro přílišný aristokratický individualismus odkláněla.¹⁰ Dá se říci, že masarykovský realismus, jakkoli měl původně být národním programem, paradoxně vytvořil českou verzi individualismu, který záleží v tom mít za každou cenu svůj vlastní názor bez přílišného ohledu na to, odkud se bere. Jde tedy o individualismus založený nikoli na individuu, nýbrž na odporu vůči ostatním, jakési vydobytí si vlastního postavení, z něhož se neustoupí ani pod tíhou nejpádnejších důkazů. Zbytky tohoto českého „tvrdohlavého individualismu“ zakoušíme ještě dnes, a přitom jeho východiskem měla být „etika sociální“.

O důvodech jejího vzniku pojednává stejnojmenný článek v *Hlídce času* a již jeho začátek signalizuje hluboce antiindividualistické stanovisko: „Kult individua bez zřetele na skutečnosti sociální byl dosavad nejen posvátným dogmatem literatury krásné, kde pod formou estetické výjimečnosti nebo zase pod heslem etické nevázanosti kryla se naivní anebo i pohrdavá neznalost vztahů společenských, ale kult individua jako odkaz minulosti traduje se jako absolutní ještě dnes v mnohých filosofích. Tato individualistická mytologie ponejvíce operuje psychologickými rozklady: jaké pak ideály sociální, když všecko, čím a proč žijeme, není víc než individuální cit, rozum a vůle? Což může být ještě něco nad osobní empirii a nad hrubou potřebu osobní sebezáchovy? Jaký sociální idealismus, když společnost tvoříme my, individua, a když naše ideje lze redukovat takřka na naše nervy!“¹¹ Zde se zcela zjevně individualismu křivdí, neboť v dobově chápaném kultu individua se míní primitivní právo

10 „Poznal jsem, co chtěl říci tou relativností vědeckých tvrzení a dáváním přízvuku na myšlení samostatné, na toleranci, nedogmatářství. Poznal jsem také, že přijímat pravdy z úst jiných a podléhat jejich vlivu není zapření individuality. Že naopak ten náš snad specificky český ‚kriticismus stůj co stůj‘ je nesprávné chápání individualismu. [...] Otevřenost, tolerantnost, vyučovatelská metoda Masarykova nebyla chápána, a z toho právě vyšel onen nepřijemný a nepěkný typ nedemokraticky-aristokratického českého realisty z let 1900, jenž stavěl se na kritické koturny nad vším a jenž svou blaseovaností a hyperkriticizmem odrážel od sebe masy lidí, Masaryka a jeho snahy chápatíci. Zajímavost jest, že i dnes stoupenci, Masarykovi oddaní a upřímní, jsou proniklí aspoň částečně tímto hyperkriticizmem a užívají ho ne tak proti jiným, jako spíše proti – Masarykovi, jeho názorům a filosofii. Aspoň v soukromých debatách a rozhovorech.“ Edvard Beneš: Několik slov o Masarykově vlivu na mládež, *Česká mysl* 11 (1910), s. 213 a 215.

11 U.: *Etika sociální*, *Čas* 28, č. 65 (1914), s. 5.

silnějšího, proti němuž se staví „sociální“ pojem práva rozhodujícího takřka za sebe sama nad jednotlivci.

Povaha celého textu vyznívá jako kritika filosofie a jejího *vita contemplativa* probíhajícího nutně o samotě. Filosofie tak údajně nemá přístup k životu společenství a ani o něj nejeví zájem. Slabina této představy se ovšem vyjevuje hned, jakmile se má ukázat, jak koncipovat „sociálně“. S rostoucím životem společenským má se rozrůstat i množství věd, jež by dokázaly obsáhnout nové předměty, které se před člověkem takto objevují. A právě v tom se ukazují elementární ontologie realismu, jež současně odhaluje i jeho hlavní omezení: „Také ideje jsou věci, ‚res‘ v mysli systematického, vědeckého pozorovatele. To je noetický význam vědeckého realismu: idea (tedy také idea právní, hospodářská, mravní, náboženská, estetická) je věcí, neboť ona v prostředí duševním má tutéž funkci jako věc hmotná v prostředí hmotném.“¹² Realistické ztotožnění věci a ideje znemožňuje rozlišovat sociální skutečnost. Problém zůstává stále tentýž: pokud platí, že: „Fundamentem dosavadní individuální etiky byl fakt individuálního prospěchu. Nyní sociologičtí etikové prokazovali, že svědomí je hlas určitého sociálního svazu. Jak bylo možno ještě dále k obraně individuální etiky dovolávat se principu, který mluvil pro opak?“,¹³ jak rozeznat, ve kterém společenském svazu promlouvá svědomí a ve kterém pouze sektářský fanatismus? Kudy vést linii, jež ospravedlní hlas svědomí? Zjevně se zde myslí na svědomí národní, avšak ani to není dostatečně určité na to, aby se dokázalo vymanit z představy individuálního sebevědomí.

Problém individualismu tedy přetrvává, třebaže se zpochybňuje jeho oprávněnost odkazem na kolektivismus. Jakmile se začne reflektovat jednota a soudržnost jakéhokoli kolektiva, začne se nezbytně objevovat metafora individua jako toho *nedělitelného*, co syntetizuje nesourodé prvky. Vždy se tedy opakuje pohyb od zpochybňování osamocené existence filosofa, který je odtržen od společenství, a toto odtržení má být suplováno a nahrazeno samostatnými vědami; jakmile se ale produkce samostatných věd dostane do vzájemného konfliktu, hledá se syntetické hledisko, které lze najít jedině ve filosofii. Ovšem odmítání individualistické etiky z toho důvodu, že jejím základem je osobní prospěch, znamená redukci individualismu, jako by člověk mohl žít jedině v alternativě: vycházím ze sebe sama, a proto mi je druhý člověk lhostejný, nebo vycházím od druhých, ale proto musím zapomínat na sebe sama. Realistická kritika individualismu založená na primátu sociálního svědomí nedokázala nabídnout nic víc než volbu mezi těmito možnostmi. Tím, že deklarovala aprioritu sociálna, ještě nezdůvodnila oprávněnost jeho volby. Individualismus zde stál jako možnost, která se nabízí každému, kdo považuje společenství za podřízené vládě pohodlných hlupáků. A v tomto pojetí nutné společenské průměrnosti se aristokratismus jevil jako jediná schůdná cesta k novému člověku.

12 U: Etika sociální, *Čas* 28, č. 65 (1914), s. 5.

13 *Ibid.*, s. 6.

Slabost realismu je o to podivuhodnější, že sám jeho zakladatel se o individualismu vyjadřuje kladně, ačkoli byl vždy opatrný vůči tomu, aby jeho chválu nějak nepřehnal. Masarykův náhled na individualismus spočívá v bystrém psychologickém náhledu, že každé jeho přepínání vychází z potřeby odloučit se od druhých, avšak nikoli se záměrem tvůrčí samoty, nýbrž s motivací mít klid a nemuset se ničím zabývat. Krajní individualismus mu proto splývá s lhostejností šosáka, pouze maskovanou za pěkně znějící slova o výjimečnosti a nadřazenosti. Jde tedy o sebeobelhávání, aniž to nutně znamená, že individualismus jako takový lze nahradit paušálním kolektivismem. Rozpor mezi individualismem s jeho zastíranou lhostejností a všetečným kolektivismem nelze dle Masaryka rozhodnout ani z jedné ze zaujatých pozic. Proto mluví o aktivitě, již v sobě musí individuum jaksí rozpohybovat, a toho nelze dosáhnout jinak než ve společenství druhých. Individuum ponechané pouze sobě samému propadne dřív nebo později entropii nudy a zahálky a všechno aristokratické snění o povýšení se nad masy či dav není ničím jiným než rozptýlením se a snahou soustředit alespoň nějak své síly. Jak Masaryk s oblibou říkal, každý se cítí být Napoleoníčkem, avšak z toho ještě neplyne, že je vskutku individuem. Naopak se spíše fetišově schovává za nějaký idol, který se snaží opakovat, a sám ze sebe mu nedává téměř nic. Proto se pro Masaryka stává problém individualismu kardinálním.

Ve *Světové revoluci* říká: „Normální stav společnosti politický a sociální nedá se uskutečnit bez silného individualismu, tj. bez svobodné iniciativy jednotlivců, a to prakticky znamená takový režim, jenž umožňuje rozvoj rozmanitých individualit, fyzicky i duchovně od přírody nestejně nadaných. Nestejná je situace každého individua ve společnosti, nestejně je jeho okolí společenské; jednotlivec nejlépe dovede užít svých vlastních sil a sil svého okolí podle vlastního uznání; rozhoduje-li o člověku člověk jiný a vede-li, je nebezpečí, že se se všech sil vedeného náležitě a plně neužije.“¹⁴ Jak daleko zde stojí Masaryk oproti realismu, jak byl hlásaný *Časem*! Individualismus je pro něj nezbytné východisko, jde jen o to, že nikdy nesmí sklouznout do izolovanosti odmítání druhých. Silná individualita se zakládá na sebeurčení, Masarykův vhlad do této situace důvěřivě předpokládá, že každý je tohoto sebeurčení schopen a že dokáže převzít zodpovědnost za sebe sama. I pro Masaryka se hlavním principem sebeurčení individua stává svědomí, avšak nikoli svědomí společenské, nýbrž individuální.

Teprve důvěra v možnost individuálního sebeurčení zakládá předpoklad myšlení demokracie: „Demokracie nutně a svou vlastní podstatou hájí individualismu – svoboda je cílem a podstatou demokracie, demokracie se zrodila a rodí z moderního individualismu. Proto volení, vybírání reprezentantů je hodnocením; demokracie uznává kvalifikaci a autoritu, jenže autorita v demokracii neznamená politickou a stavovskou vyvýšenost a výsady, nýbrž

14 Tomáš Garrigue Masaryk: *Světová revoluce*, 20. (3. opr.) vyd., Praha: Orbis 1936, s. 203.

politickou a administrační způsobilost, kvalitu odbornickou. [...] Demokracie není rovnost paušální, neuznávající rozdílů kvalitativních – svoboda, rovnost, bratrství neznamena nivelizaci, nýbrž individualizaci, a proto i kvalifikaci.¹⁵ Bez individualismu by tedy demokracie nemohla být demokracií, a ptáme-li se, jak je možné, že se u Masaryka demokratické individuum nezvrhává v nějakou formu aristokratismu a povýšenectví, odpovídá: „Demokracie spočívá na individualismu, ale individualismus neznamena libovůli, nýbrž úsilí o silnou individualitu nejen sebe samého, nýbrž i ostatních občanů. Demokracie je samosprávou a samospráva je sebesprávou – samospráva začíná u sebe.“¹⁶ Právě zde Masaryk zakládá odlišné pojetí individualismu a dá se říci, že teprve jím nabyt individualismus své oprávnění. Nezáleží totiž v tom, že se individuum znechuceně odvrací od průměrného lidství, jako by již prohlédnutí nesvobodného života život osvobodilo. Rozhodující je převzetí zodpovědnosti za vlastní sebeurčení, avšak to nepřijde z nějakého vnitřního zdroje inspirace, sám sebe může člověk určit pouze prostřednictvím druhých. Intersubjektivitu nutnou pro založení silné individuality nazývá Masaryk demokracií; ta mu však nikdy nesplývá s vládou většiny, naopak je podmínkou možnosti každé vlády.

V tomto smyslu vyznívá i poněkud osobnější vyznání: „Jsem velmi rozhodný individualista, ale vím, že nejsem sám a že žiju nejen sebou, nýbrž životem a prací předchůdců a vrstevníků. Praktik, politik, pozorující, přesvědčí se, že je pod slunkem nového málo a že svého nového přináší maličko; mimo to v politice nesmíme myslet jen na organizování, vedení a tvoření, nýbrž také na souřadnost, součinnost a kázeň. Snad každý člověk chce být nějakým tím Napoleoničkem, ale stejně člověk normální poslouchá a poslouchá rád.“¹⁷ Individualismus se pro Masaryka v žádném případě nevyčerpává trváním na vlastní jedinečnosti, stejně individuálním aktem je i podřízení se čemukoli, co by mohlo být chápáno jako konvence nebo naopak vyšší hodnota. Být vždy a veskrze individuální by s sebou neslo například nemožnost promluvit jediné slovo, neboť by se tím již kladlo na člověka břemeno intersubjektivit, a jedná-li se o politiku, byla by vyhraněným individualismem zcela vyloučena. Masaryk velmi dobře chápal, že krajní individualismus ruší sám sebe, neboť žije z nevědomého pocitu, že svět se beze mne neobejde, který je doplněn stejně nevědomou touhou po klidu a pasivitě, z níž je člověk druhým vždy rušen. Z druhé strany ovšem ještě lépe rozuměl nebezpečí, které hrozí, jestliže se v odmítání individualismu začne prosazovat jakýkoli souhrnný obraz člověka. Omyl krajního individualismu vznikající z nesprávného sebezpojetí se mění na normativitu lidství a pasivita jednotlivce je přímo vyžadována, pokud nejde o jeho využití ve prospěch kolektivity.

Masarykův důraz na drobnou práci lze v tomto ohledu číst jako jisté podřízení se poznání, že jedinec nepřináší sub specie aeternitatis příliš mnoho

15 Tomáš Garrigue Masaryk: *Světová revoluce*, s. 540.

16 *Ibid.*, s. 575.

17 *Ibid.*, s. 398.

nového, avšak to vůbec neznamená, že by měl rezignovat na jakoukoli činnost. Naopak to jediné, co mu zbývá, je jednat. Nikoli tak, jako by na jeho jednání ležel osud světa, nýbrž s vědomím, že svým jednáním může utvářet své blízké okolí, ať je to jeho rodina, obec nebo národ. V drobné práci si člověk může vypracovat sebeurčení, které z něj učiní silnou individualitu, aniž by proto musel být egoistou, který pro pocit sebe sama musí někoho jiného pokořit, ale zároveň bude mít dost mravní síly, aby odolal svodům fráze a otrlosti, jimiž se ohání každý kolektivismus. Pouze na takto utvořených individuích lze postavit demokracii a formu vlády, která si může činit nárok na spravedlnost. A to platí i o veškeré možné revoluci:

Demokracie si osobuje právo individuální iniciativy a toto právo platí zvláště pro revoluci. O oprávněnosti revoluce nerozhoduje účast masy v revoluci – rozhodující jest její motivace, vycházející od těch, kdo uznali, že revoluce je nutná, kdo toto přesvědčení vyslovili a akci zahájili a vedli. Je třeba vždy dokázat, že revoluce skutečně vyhovuje pravým zájmům lidu, že skutečně znamená pokrok demokratického vývoje a že byla nutná.

Moderní právo iniciativy přiznává individuálnímu rozumu, citu a vůli roli vůdčí. Vzdle legitimních a oficiálně uznaných vůdců lidstva – lidé potřebují vůdce, nejen myslitelů – vystupují ve všech oborech lidí, kterým se dostává vedení nebo kteří si je přímo a vědomě osvojují.

Právo iniciativy zahrnuje také individuální odpovědnost. Kdo praví: svoboda, právo na iniciativu, praví zároveň: osobní odpovědnost. Já a vždy jen Já je odpovědno, nikoli většina, nikoli všichni – to je moderní pokrokový individualismus, kdežto starý člověk se zabarikádjuje a schová za církev, za stát, za národ, za stranu, za většinu, nebo dokonce za lidstvo.¹⁸

Jistě, Masaryk myslel osobní odpovědností především svědomí a považoval jej za tak fundamentální fenomén, že mu nebylo třeba dále se o něm rozepisovat. Nicméně spojení individualismu s odpovědností je přesně onen moment, v němž Masaryk nepochybně překonává dobové chápání individualismu v přesprávně úzkém vymezení egoistického zájmu. Vskutku individuální je převzetí zodpovědnosti; zodpovědnosti za vlastní život, jenž může skončit v zásadě kdykoli, a proto nelze toužit po klidu, nýbrž musí mu být vnucena aktivita, a s ní i odpovědnost za život druhého, neboť je ve své smrtelnosti odkázán na sourodý úděl.

Je pravda, že Masaryk své pojetí individualismu často upozadoval, částečně zřejmě proto, že se hrozil jeho krajních podob, které se mu zdály stejně přepjaté jako socialismus s jeho antiindividualismem a kolektivismem. Ale spojení individuality se zodpovědností prostupuje celé jeho myšlení. Již v *Ideálech humanitních* se vyslovuje zcela jasně: „Veliké zlo je, že žijeme v myšlence,

18 Tomáš Garrigue Masaryk: *Rusko a Evropa II*, 2. opravené vyd., Praha: Jan Laichter 1930–1933, s. 667–668.

co řekne o mně souseď. Ale o to běží, mít svůj úsudek, svou individualitu. Odhodlejme se být svými! Nežijme na cizí účet, na cizí svědomí.¹⁹ Individualismus záleží ve vymezení se vůči druhým a může být snadné překročit jistou hranici, za níž se druhý lhostejně ztrácí. Mnohem snazší je ale učinit si z druhého a všech vlastního soudce; potom bude zcela oprávněné začít pociťovat zášť a druhého ze svého života apriorně vyloučit. Demokracie pro Masaryka znamenala žít na vlastní svědomí, převzít za svou individualitu zodpovědnost.

V masarykovské perspektivě lze do značné míry mluvit o krizi třicátých let jako o krizi individualismu. Není zde místo pro podrobnější rozbor celkové duchovní situace. Ve stručnosti lze naznačit, že mnozí pociťovali, že vzrůstající se kolektivismus, ať již socialistický nebo fašistický, vyrůstá z podceňování individuality, ze ztráty odpovědnosti za sebe sama. Demokracie pozbyla svého mravního rázu a zvrhla se do masovosti.

Na závěr tohoto úvodu proto uvádíme alespoň dva hlasy, jež volají po individualismu již zcela otevřeně, aniž se obávají, že by snad mohl při přepínání vést k titanismu. I ten by byl totiž snesitelnější než vláda davu, jíž se upřímně obávali myslitelé na počátku století.

F. X. Šalda ve svém *Zápisníku* z let 1934–1935 píše:

Je jistě pravda, že umění západní je siré a ochořelé, že se dostalo do slepé uličky autoanalýzy a rozkladného atomismu psychického. Ale vina toho není nikterak v individualismu, nýbrž právě naopak: ve *zradě* individualismu jako víry v *celkovost*, v *osobnost a tedy* již něco *nadosobního*. Individualismus není a nesmí být jen analytický; v stejné a mnohem vyšší míře musí být i syntetický; pravý individualismus osobu umocňuje v osobnost, v *úsobu*, kterou dává do služeb útvarů ještě vyšších, státu, národa, lidství. Kde schází tento mohutný, všechno převažující syntetický rys, tato víra v řadu osobností hierarchicky odstíněných, tam není pravého individualismu. A ochořela-li západní poesie, osiřelo-li a zpustlo-li západní umění, je toho příčina v nedostatku právě této *víry* individualistické. Nimravá a hračkářská sebeanalýza, která rozdrobuje celky a propadá modloslužebničení detailu a je fascinována hmotným detailem, neposvěcené hračkářství pochybných virtuosů, vzrůst mechanické pověry atomistické a nedostatek *víry* v člověka *celkového* a oddaného vyšším účelům a zřetelům zavinily úpadek západního umění a západní poesie.²⁰

Ještě naléhavěji ale zní apel Ferdinanda Peroutky. Možná je to proto, že byl napsán o několik let později a nereflektoval pouze umění a poesii, nýbrž zaměřil se na celkovou duchovní situaci doby:

Je to choroba rozjitřené vůle k moci. Fašismus i komunismus jsou poválečné zjevy, vzniklé z poznání, že napřažený revolver má v sobě jakousi neodolatelnost. To jest je-

19 Tomáš Garrigue Masaryk: *Ideály humanitní*, 4. vyd., Praha: Domov 1919, s. 59.

20 F. X. Šalda: Tedy o tom individualismu a kolektivismu, in: *Šaldův zápisník VII, 1934–1935*, Praha: Melantrich 1934, s. 147.

diná idea, s níž mnoho lidí se po válce chtivě vrhlo do politiky. Fašismus i komunismus věří v násilí a kašlou na ostatní. Jsou to specialisté v dobývání moci. Spása světa závisí na tom, aby se moci přestalo dobývatí tímto způsobem. Tato ideologie, v rudém nebo hnědém zabarvení, už dosti dlouho vládne, abychom se mohli ptáti, koho učinila šťastnějším. Ty, kteří chvíli byli u moci.

Náprava, skutečná náprava přijde teprve zase od ožiti sebevědomého evropského člověka, jehož osobnost a samostatnost budou dosti silny, aby nepodléhaly davovým nákazám. Mnoho pošetilců se po válce dlouho posmívalo individualismu, neboť taková byla móda. Zde máte ukázky světa bez individualismu, ukázky výkonů davů, které podlehnou každé agitaci. Kdo sám v sobě nic není, jak by dovedl nalézt v sobě odolnost proti tyranům a proti chytrákům? Pozorujice tyto tábory lidských mravenců, kteří v hromadnosti ztrácejí pocit odpovědnosti, a proto ve svém zuření leckdy ztrácejí i lidskou podobu, jsme v pokušení volati: ať žije individualismus! Neboť individualismus a rozumovost nikdy neklesly tak hluboko, jako tato hromadnost a tato instinktivnost. Nikdy nevystavily svět nebezpečím tak nesmírným.²¹

Zde již nelze přeslechnout zoufalé volání o pomoc. Osud byl však na dlouhou dobu zpečetěn.

Tento výbor sleduje filosofii individualismu v období, jež jsme výše v krátkosti zmapovali. Třebaže se může zdát, že meziválečné Československo nebylo orientováno individualismem a že většina zde pojednávaných filosofů byla pozapomenuta do jisté míry právem, osudy naší země zcela jasně dokazují, že se jednalo o významný směr myšlení, jehož znovuzpřítomněním se odhaluje mnohé z našich vlastních dějin. A jedině udržováním dějinné paměti lze určitě poznávat, kdo jsme a kým se máme stát.

21 Ferdinand Peroutka: O komunistech – bez delikátnosti, *Přítomnost* 14 (1937), s. 354–355.

Masarykova osobnost jako problém individualismu

Jakub Chavalka

Osudy československého meziválečného individualismu se začaly formovat na přelomu devatenáctého a dvacátého století a již v zárodečné podobě se objevily zásadní problémy, které jej provázely i později. Předně se začalo problematizovat samotné vymezení pojmu individuum a bytostné rozpory, jež s sebou nese, odhalily, že individualistický postoj ke světu a společnosti bude vždy predeterminován tím, jak se definuje či alespoň tuší pojem člověka. Rovněž se velmi záhy ukázalo, že individualismus vznáší naléhavou otázku po silném jedinci, čímž se celá problematika individua přenesla do oblasti specificky české a v konkrétní reformulaci zněla: je český národ schopen vydat ze sebe velké a silné osobnosti, jež by přesahovaly jeho úzké a takřka provinciální poměry? Individualismus byl tudíž brzy transponován do nároku svébytné kultury, která by vymezovala národnost v její odlišnosti a jedinečnosti. Ke kulturní dimenzi individualismu, jež považovala objevení se silné osobnosti za symptom vlastní živoucnosti, se zcela přirozeně přidružilo zkoumání minulosti, jež mělo prokázat, že zde existuje jistá kontinuita, a pokud vzešli z našeho národa význační jedinci dříve, nutně to musí být možné i dnes a v budoucnosti. Individualismus také vyvolal potřebu nově promýšlet povahu společnosti a vymezit v oblasti její působnosti hranice individuální svobody.

Všechny výše uvedené úkoly spojené s individualismem krystalizovaly na začátku dvacátého století do úsilí o vytvoření národního programu, jenž by neprominutelně prokázal oprávněnost existence české a slovenské literatury, vědy, filosofie a náboženství. A právě tvorba národního programu odhalila ve své nejvýraznější postavě paradox či přinejmenším ambivalenci individualismu. Sama představa národního programu v sobě přece nese výzvu k jisté individualizaci, tedy vyhranění se vůči ostatním. Zároveň jde ale o jedinečnost celku, který je tvořen individui, a intencí je tu syntetizovat tato individua, tedy do jisté míry jejich jedinečnost omezit. Napětí mezi těmito dvěma stanovisky charakterizuje myšlení individualismu při jeho zrodu.

U Masaryka lze sotva hledat nějaké příliš emphatické volání po individualismu. Z velké části je to dáno tím, že za jeho hlavní stoupence považoval Nietzscheho a především Stirnera. Individualismus mu proto splýval s krajním subjektivismem, relativismem a titanismem, jež v jeho perspektivě představovaly stěžejní příznaky krize moderního člověka. Když potom Masaryk hledal východisko z antropologické nouze, postavil se jaksi samovolně na pozici, jež krajní individualismus striktně potírala. Jeho realismus je vystaven jako antipod individualismu: oproti po moci bažícímu jedinci staví lidstvo, proti geniálnímu tvůrci drobnou práci, proti individuální vůli prozřetelnost a proti mýtům minulosti věcnost přítomnosti. Právě z toho důvodu, že se Masaryk vůči individualismu v jeho krajnějších podobách explicitě ohrazoval, neměl v česko/slovenském programu žádné konkrétně vyhrazené místo.

Přesto právě Masaryk signifikantně ztělesňuje sporný moment individualismu jako takového, a to nejméně ve dvou aspektech. Jednak sám v *Ideálech humanitních* doslova zmírňuje svou kritiku individualismu těmito slovy: „Tím není řečeno, že úsilí mnohých moderních individualistů po vypěstění silné *individuality* je neoprávněno. To je docela něco jiného než hlásání krajního *individualismu*. Individualismus mírný, individualismus opravdu filosofický a etický chce, aby se *ve společnosti společným úsilím*, na základě lásky, vypracovaly určité *typy, karaktery, osobnosti*.“¹ Odsouzení si nezasluhuje individualismus vůbec, nýbrž jedině to, co definuje jako individualismus krajní, chceme-li stirnerovsky extrémní. Jelikož se už v dalším textu k řečenému nevrací a i jinde se nastoleného problému jen náznakovitě dotýká,² zůstává v jeho výkladu in-

1 Tomáš Garrigue Masaryk: *Ideály humanitní*, 4. vyd., Praha: Domov 1919, s. 30–31.

2 Za aluzi na citované místo lze považovat tyto pasáže z *Otázky sociální*: „Nevidím právě absolutního dualismu egoismu a altruismu; vedle egoismu a proti němu je například ctižádost, žádost nového a jiné city a vášně, které příkrou protivu mezi egoismem a altruismem ruší. Nemohu-li tedy vidět mezi individuem a společností protivu absolutní, naprosto nepříjímám absolutního kolektivismu; nepřihlašuji se na druhé straně tím, že stojím o silné vypracování vlastní individuality, nijak k absolutnímu egoismu, protože individualismus a egoismus není totožný. Ostatně není všecek egoismus špatný a společnosti neužitečný. Tím se nevypisuje prémie na egoismus – odmítám jen krajní etický dualismus.“ Tomáš Garrigue Masaryk: *Otázka sociální III*, 3. (2. čes.) vyd., Praha: Čin 1936, s. 226; a „Demokratismus není jen soustava politická, ale také mravní a především mravní. [...] Tato etika nebojí se iniciativy. Dnes více než dříve potřebujeme lidí, kteří se nebojí vzít na sebe odpovědnost – tu je potřeba rozvahy moudré a nerozčilené. [...] Moderní etika se dívá na život jednotlivce a lidstva sub

dividualismu významná mezera. Naznačená otázka, jak vychovat charaktery a mravní osoby, nasměrovala linii, po níž se pohybovalo pozdější promyšlení individualismu.

Jistě lze namítnout, že Masaryk na tuto otázku víceméně odpovídá celým svým dílem a *životem*. Pak je ale třeba uznat, že individualismus profiluje pozadí Masarykova myšlení a snad i proti jeho vědomému záměru je v něm neustále přítomen. Tím se dostáváme k druhému avizovanému aspektu Masarykova vlivu na filosofii individualismu. Je totiž nesporné, že v Masarykovi vystoupila jedna z prvních velkých a silných individualit našeho kulturního a veřejného prostoru. Bez ohledu na to, jak se Masaryk o individualismu vyjadřoval, stal se pro mladší myslitele a filosofy performativem či archetypem, na němž bylo možno stopovat a luštit hádanku jeho osobnosti. Pravděpodobně proti své vůli představoval nezapomenutelnou výzvu, s níž se musela mladší filosofická generace chtít nechtě popasovat. I v tom lze vidět důkaz Masarykovy velikosti.

Texty Inocence Arnošta Bláhy³ a Edvarda Beneše,⁴ které nám poslouží jako doklad reflexe Masarykova poměru k individualismu v duchu „nemasarykovském“, byly oba zařazeny do sborníku vydaného v roce 1910 k Masarykovým šedesátinám. Osvětlují, jak byl v prvních desetiletích minulého století individualismus tematizován, a současně odhalují poněkud odvrácenou stránku tehdy šedesátiletého budoucího prezidenta.

Arnošt Inocenc Bláha poukazuje na dvojí smysl pojmu individualismus, přičemž Masaryka velebí jako reprezentanta takzvaného „krásného“ individualismu.

Individualismus oprostil individuum od tlaku a násilí společenských tradic k vůli svobodné práci ve prospěch kolektivního ideálu společnosti. To jest krásný jeho smysl. Neboť jednotlivec hospodářsky vyčerpaný a vykořisťovaný byl k ideálu nové společnosti chladný a lhostejný. Byl-li utlačen politicky, nemohla v něm vyrůstí nutná pokroková a mravní tradice, jež je základem budoucí autonomnosti.

Náboženská poslušnost, netolerance a fanatismus, jakož i myšlenková zaostalost a mravní formalismus budily v něm nechuť a nedůvěru vůči svobodnému a ideálnímu

specie aeternitatis - věří v pokrok, věří, že sociální solidaritou vypracují se stále silnější a silnější individuality. Individuality, ne egoisté." Ibid., s. 233-234. K motivu výchovy individua pak: „Dobrá výchova a dobré učení má být co nejindividuálnější; v tom děláme u nás řadu pokusů, ale já bych jich dělal ještě víc, ale právě individualizace školy vyžaduje - těch peněz!“ Karel Čapek: *Hovory s T. G. Masarykem*, 3. vyd., Praha: Fr. Borový 1937, s. 27.

3 Arnošt Inocenc Bláha: Krásný individualismus, in: *T. G. Masarykovi k šedesátým narozeninám*, ed. Edvard Beneš - František Drtina - František Krejčí - Jan Herben, Praha: Grosman a Svoboda 1910, s. 63-67.

4 Edvard Beneš: Masarykův vliv na naši mladou generaci, in: *T. G. Masarykovi k šedesátým narozeninám*, s. 243-250.

stylu nového života. Dnes už je každý člověk v jistém smyslu individualistou. Není už možná vláda bez přímé či nepřímé účasti lidu, a pokud ta vláda je, dává si ji jednotlivec sám; lidé bohatnou individuálním důvtipem; upadá náboženství ve starém slova smyslu, s kolektivní svojí organizací, a bude-li napříště náboženství existovati, pak jedině ve formě náboženství soukromého, individuálního. Člověk je to, co ví, co dovede, co žije.

Krásný individualismus zůstal ovšem majetkem silných. Jen ti jej pojali jako těžkou a trpělivou životní povinností, dovedli ho pochopit jako novou vědeckou metodu vlastního života, porozuměli mu ve smyslu živého vztahu filosofie k životu. Jím individualismus znamenal ne teorii, ale hlavně praxi. Vypracovat svoji vlastní osobnost, empiricky zkoumat jeho hodnotu ve vztazích ať k jednotlivcům, ať ke společenským celkům užším či širším, učinit tyto vztahy silné energií vlastního, těžce vybojovaného lidství, učinit je teplé vroucností vlastního citu. Tento krásný individualismus znamenal socializaci vlastního já po všech jeho stránkách.

Proti tomuto typu staví individualistu „upadlého“, jenž navenek dává znát svou jedinečnost a výlučnost, avšak v podstatě je vyprahlý a prázdný. Jeho zastánci „přijali z individualismu jen vnějšek“, neboť „nepěstili své já rozumové a citové, nýbrž pouze své vlasy, své nehty, své pudy“.

Vyšli z národa sedláků, dělníků a řemeslníků a vyřkli své pohrdlivé: Odi vulgus profanum. Epigonsky a bezkrevně napodobit cizí bohému, zrazovat lásky, oprostít se od pravidel, nevykonat kus pořádné práce, tomu řekli: umění života. Postavit se na vysoký koturn l'art pour l'artismu a skončit v Čertových kopytech, tomu řekli smysl pro umění.

Povýšili za dogma jen své já instinktivní, to já, v němž žije kus duše rasy a starých animálních náklonností. Svůj individualismus pojali čistě spekulativně, pokud jim ještě zbyly schopnosti ke spekulování, docela ve smyslu starých nevědeckých, filosofických škol. Tak se na nich vymstilo pohrdání přítomností, že myšlenkově stali se studeným přežitkem středověku. Nic by se v nich a kolem nich nezměnilo, kdyby se nazvali nominalisty či averroisty. Nepostavili svůj přijatý názor ve vztah k teplému životu svého okolí a ustydlí bezmocně na svém smutném Simeonově sloupu. Nepochopili, že individuum je něčím jen svým pozitivním vztahem k rodině, společnosti, národu.

Jsou ještě dnes mezi námi. Potkáte tyto individualisty s rozčuchanými vlasy, myšlenkami a city za každým pátým kavárenským stolkem. Existují-li u národů velkých, jest jejich existence odpustitelným luxusem, u nás znamenají ucpávání studnic národní síly. Neboť nevytvořili nic ani v sobě, ani kolem sebe, a když přece přicházejí do praktického života, stávají se z těchto radikálů teorie docela krotcí občané, jdoucí poslušně pode jhem starých, společenských tradic.

Pomíjivost a povrchnost „špatného“ individualismu se tak projevuje zejména tím, že s postupujícím věkem ochabuje a v mládí revoltující estét vzhlížející se v sobě samém později zabředá do konvence a mění se ve spořádaného maloměšťáka. Krásná individualita naopak s rostoucím věkem zraje a dospívá do mravně ucelené osobnosti, jež prospívá celé společnosti.

Důležitou Bláhovou tezí je, že určitý nárok individualismu se klade už na každého, neboť znamená vystoupení ze stínu zkostnatělého zvyku a tradice. Výraz jedinečnosti zakládá lidství člověka. Musí být ovšem životný, aniž by představoval pouhé excesivní gesto.

Masaryk je u nás první filosof krásného individualismu, první individualista činu, činu, jenž má všechny příznivé vlastnosti socializovat se a umožnit nový vývoj. Vybojoval sebe sám proti všem, svojí filosofií přivedenou v úzký vztah k životu, učí vybojovat nové české já, novou českou rodinu, nový český národní život. Vypracoval v sobě a pro všechny české já po všech jeho stránkách. Syntetizoval v sobě českou minulost – Husa s jeho náboženskou opravdovostí, Chelčického s jeho humanitním ideálem, Komenského s jeho snahami pansofickými, přeloženými ovšem do 20. století, Havlíčka s jeho neohrožeností činu a odporem proti mučednictví.

Vybuďoval v sobě harmonického člověka, jemuž jest potřebou věda, umění, literatura, filosofie, politika, mravnost i náboženství. Učinil jej vzorem českého života. Ne tedy formální esteticismus s mravním bohémstvím, ne náboženský agnosticismus s praktickým ulpíváním na pověrách a fetišismu, ne politickou práci bez mravní odpovědnosti – ale všechny stránky života v sobě harmonicky usmířit, je v sobě promyslit a procítit a hlavně – žít. Tím vnesl do českého života osobní opravdovost, založenou vždy na vědecké metodě. Tak se stal buditelem českého života individuálního a odtud i rodinného a společenského, neboť individualismus, jež on hlásal, nebyl nikdy dostředivý, ale vždy odstředivý, nebyl nikdy jen kvantitativní, to jest dosažení největšího množství egoistických svobod a výhod, nýbrž i kvalitativní, to jest na základě těch svobod a výhod zlepšení a zušlechtnění svého já k vůli společnosti a pro společnost. Byl to individualismus společenské solidarity.

Masarykovi se dle Bláhy zdařilo najít rovnováhu mezi jedinečností a společenskou působností, proto se klade za prototyp moderního Čechoslováka. Dokázal vypracovat sám sebe do harmonické osobnosti, jež udává ráz kulturního a společenského života.

Masaryk vybojoval sebe pro sebe, ale vybojoval též sebe pro svůj národ. Ukázal, že jednotlivec může mít pravdu proti všem, jako ji měl Rembrandt proti svým současníkům, kteří ho zneuznávali, jako ji měli Hus a Galileo proti svým soudcům. [...]

Posuzujeme-li jeho vystoupení v českých dějinách sociologicky, můžeme konstatovat všechny jevy, jež provázejí vystoupení silného individua, předkládajícího davu novou myšlenku a novou mravnost. Za těch určitých okolností, za nichž Masaryk proti ní vystoupil, byla česká společnost davem, jehož city a myšlenky směřovaly k jednomu cíli. [...]

Masaryk nezávítězil nad davem tím, že přišel jako jeho dobrodinec, nýbrž kategoričností své pravdy. Tak vybojoval sebe pro národ, pravdou, kterou našel, obrodil jeho život. Dnes jeho pravdy, jeho ideje staly se již citem, stávají se tradicí. Tak jedinec myslí za národ a racionalizuje národ. Tak jedinec vypracovává nejen názor, ale i city společnosti.

Neboť nelze popřít, že Masaryk dal nový obsah českým citům náboženským, rodinným, českému vlastenectví. [...] Dá se vysvětliti jenom nedovzdělaností české společnosti, že u nás jsou sváděny krvavé boje, hraničící se ztrátou existence, o věci u národů kulturních samozřejmé. Souvisí to též s malostí a domáckostí českých poměrů, že otázky, týkající se celého národa, jeho pověr a nepravdy jeho dějin, nemohly býti projednány klidnou, veřejnou diskusí bez osobních hořkostí a pouličních demonstrací. Ale dnešní vývoj věcí zároveň je dokumentem, že mír, obhajovaný křečovitě a nespravedlivě, byl jen na povrchu a pod ním že už začínalo zdravé kvašení českých duší. A jestli už něco v české duši vykvasilo, jest to jen zásluhou toho krásného individualismu, znamenajícího pěstění sebe pro ideály společnosti, jehož prvním hlasatelem a vzorem jest u nás *Masaryk*.

Jak se sluší na sborník k narozeninám, vyznívá tón Bláhova textu převážně oslavně. Jde o bilanci Masarykova díla a života, aniž by rozsah článku umožňoval rozvést příčiny a důsledky zjevivší se krásné individuality. Přesto je na místě se tázat: jak je Masaryk vůbec možný? Jaké jsou podmínky vzniku krásné individuality? Na své kritické vyslovení si tyto otázky musely ještě nějaký čas počkat. Dozrál až po vystoupení mladší filosofické generace.

Edvard Beneš v témže sborníku pojímá Masarykův individualismus odlišně a hlavně méně apologeticky. V tom se zdá jeho příspěvek rozváznější, ačkoli je rovněž ostřejší vůči hrdinovi syžetu. Beneš nachází individualismus v Masarykově vyučovací metodě, v tom, jak dokázal své posluchače přesvědčit, že mají a musí samostatně, sami za sebe, a tudíž individuálně myslet.⁵ V první části článku se proto Beneš zaobírá především tím, jak byly Masarykovy názory přijímány studenty a jak se „ujímaly v celém ostatním životě“. Beneš píše:

Zdá se mi totiž stejně důležitým, *jak* Masaryk na mládež působil, *jakým duchem* to nebo ono jí podával, jako to, *co* jí podával. Forma a metoda vyučování Masarykova měla na studentstvo jistě veliký vliv. Člověk se může tvrdošjně zasazovati o proražení tím nebo oním svým názorem při té nebo oné otázce; proto není ještě dogmatářem. Záleží na tom,

5 Poněkud odlišný pohled na Masarykovo pedagogické působení předkládá Emanuel Chalupný: „Místo toho v době, kdy nové směry odvrátily pozornost mládeže od starého výborného herbartovce Josefa Durdíka, zůstával na fakultě pouze Masaryk, jehož vynikající přednosti měly neutěšený rub ve zvláštní antipatii proti mnoha největším myslitelům, v tékavosti, neucelenosti přednášek a naprosto nedostatečném vedení semináře. On odstranil zastaralý herbartismus, ale odstranil i mnoho dobrého a schopného pokroku. Studenti si u něho zvykali poslouchat zajímavé přednášky a improvizace, ale kdo se nedisciplinoval sám k práci vlastní, pozitivní, pravidelné, ten k ní tam nebyl vychován. [...] Neboť Masaryk nabádal sice výmluvně k ‚tvůrčí syntéze‘, ale sám k ní nepodal příkladu ani metody, v posledních letech pak odbočoval od filosofie vůbec jinam.“ Emanuel Chalupný: *Fejetony*, Praha: Fr. Borový 1913, s. 60–61. Nicméně to hlavní zůstává: Masaryk mnohé inspiroval, nikoho řádně nevychoval, neboť předpokládal, že každý jeho žák nalezne vnitřní kázeň sám za sebe, jako to učinil on. Později bez rozpaků Chalupného výtky potvrdil: „A snad i proto jsem nebyl pravý pedagog, že jsem po celý život vychovával jen sebe sama.“ Karel Čapek: *Hovory s T. G. Masarykem*, s. 92.

jaký je v celku jeho charakter, jak zejména člověk vědec důkazy přijímá a důkazy podává. Po této stránce čtíme jen Masaryka! Známe všichni, jak úzkostlivě vždy precizoval a precizuje: „Já myslím, pokud mohu vidět, soudit, možno, že se mýlím“ atd. To vždy jistě upoutávalo pozornost jeho posluchačů. A k tomu vždy dodával: „Myslete sami o věci, je dlužno dívat se kriticky na otázku, dělejte sami závěry a dle nich suďte a jednejte, jednejte samostatně a na vlastní zodpovědnost. Tohleto o věci soudí jiní, takhle o tom smýšlím já; jděte a suďte sami. Snad i vy dojdete k jiným závěrům.“ A tak dával Masaryk stále důraz na možnost omylu a na relativnost tvrzení a zároveň tím podporoval rozpětí individuální u svých žáků, nabádal je k myšlení a k jistému, zdravému individualismu. Jeho úryvkovitost v nadhazování různých problémů hnala ještě více k samostatnému myšlení.

Pro toto vše je Masarykův vliv na mládež předem rozkladný a kritický. Jeho žáci podléhali silnému sugestivnímu jeho působení, tato stránka jeho vlivu nejvíce na ně, zvyklé dogmatářství ze středních škol a u jiných profesorů vysokoškolských, působila. Z tohoto kriticizmu každému nejvíce utkvělo v mysli. Proto Masaryk si vychoval řadu lidí, kteří brzo se vesměs proti němu obraceli a obracejí. Stál vždy tolik proti bezmyšlenkovitosti, a proto nemá spoustu slepých stoupenců a následovníků, kteří by bez kritiky vše, co on a realismus český říká, přijímali.

Konstatuje, že se program realismu pevně uchytil jako metoda myšlení, a proto se mu zdá pozoruhodné, že se přesto tak pomalu rozšiřuje, jakkoli je schopen představit si důvody, které k tomu vedou.

Máme u nás na všech stranách plno dogmatářství: vědecké, filosofické, náboženské, společenské atd. Náš respekt, nám skoro již vrozený, před nedemokratickým rozškatulkováním společnosti, jest nejrozšířenější druh takového dogmatismu. V takovém prostředí Masaryk těžce byl chápán také u studentů, kteří nedovedli se povznést k tolerantnosti a nedogmatickosti Masarykově. Jeho metodu nutně musili chápati jinak nežli měli, nevědecky – dogmaticky. *Nedovedli chápat individuálnost jinak nežli odlišnost* a udělali si z té odlišnosti dogma. Proto jako chápali metodu Masarykovu nesprávně, proto v ní našli zbraň proti němu samému a obrátili ji hned proti němu. Proto měl Masaryk tolik žáků, kteří ho nechápali nebo kteří proti němu revoltovali.

Tento jev, který částečně ukazuje, proč idey Masarykovy u nás prorážejí si *zjevně* celkem velmi pomalu cestu, podporován byl ještě jinými dvěma důvody: 1. Osobní egoismus každého z nás a touha po rozvíti individuálnosti, každému vrozená, jež přirozeně u mladých studentů je nejsilnější a velmi dobře přiléhala k vyučovací metodě Masarykově; 2. Masarykovo vzdělání, duševní síla, převaha jeho nad okolím, a to převaha jak po stránce intelektuální, tak i v osobním životě, jednání a vystupování.

Důvod ale paradoxně shledává také v Masarykově individualismu, neboť je přesvědčen, že větší část Masarykových žáků u něj načerpala možná až příliš kritického ducha, jež nyní bez váhání obracejí proti vlastnímu původci, neboť Masaryk „svou vyučovací metodou dal [...] žákům svým do ruky zbraň

a možnost, aby vždy a za každé příležitosti se proti němu postavili, tím způsobil, že z jeho školy vycházeli lidé, kteří sice znali a věděli o ohromné jeho práci a o jeho významu pro český život, kteří však bývali proniklí přespříliš vědomím o relativnosti vědeckých bádání a filosofických nauk a o možnosti všecko zkritizovat. Svou metodou Masaryk dodával nedosti připravené a ne vždy dobře chápající mládeži ducha příliš individualisticky kritického [...],“ který ovšem nevhodně koinciduje také s vrozenou „sobělibostí“ studentů, na což má Beneš sám ještě živé vzpomínky:

Ještě dnes vzpomínám, jak vycházel jsem z přednášek Masarykových povznesen a s chutí do myšlení a vší práce, když jsem slýchal, že já a jiní, my všichni, můžeme mít pravdu proti němu, že můžeme různým těm problémům stejně rozumět a k lepší pravdě sami dojít.

Tento vyvolaný pocit u studentů se brzo jevil jako přehnaný. Pozoroval jsem, jak sobělibost ta u studentů ponenáhlu stoupala a jak počali myslit o sobě více, než bylo možno a správně. Překvapoval jsem sám sebe, jak chtěl jsem stůj co stůj nalézt nesprávnost v tvrzeních Masarykových. Pod vlivem jeho slov jsem si docela nevědomky stavěl určité teze předem, jež jsem pak proti němu dokazoval. On tvrdil to nebo ono, já cítil potřebu říci něco jiného, po případě opak. Totéž mohl jsem pozorovat u svých kolegů. Hleďme na náš život veřejný a uvidíme, jak odlesk tohoto procesu najdeme často i se všemi jeho nepěknými stránkami.

Otevřenost, tolerantnost, vyučovatelská metoda Masarykova nebyla chápána a z toho právě vyšel onen nepřijemný a nepěkný typ nedemokraticky-aristokratického českého realisty z let 1900, jenž stavěl se na kritické koturny nad vším a jenž svou blasevaností a hyperkriticizmem odrážel od sebe masy lidí, Masaryka a jeho snahy uznávající.

Beneš zároveň pojmenovává zvláštní rys českého individualismu:

Z lidí vyšlých z Masarykovy školy rekrutuje se také největší počet těch, kteří stojí nad stranami. Příčinou je ten zvláštní jejich individualismus. U nás pak, u malého národa, je příčina ještě jiná. Je těch stran a škol u nás příliš mnoho. V jednotlivých hnutích působí se od osoby k osobě. Lidé, pracující pro ty neb ony idey, příliš je vidí zosobněny v exponujících se vůdcích. U Němců, Francouzů, Angličanů, Rusů jde se více za zásadami a ideami; u nás se zásady konkretizují v osoby a jde se za osobami, právě pro tu malost, pro ten úzký a takřka intimní život, v němž straníci příliš zblízka se znají. U nás zneprátelení se s důležitou osobou jedné školy znamená také skoro vždy rozejít se se školou celou a boj proti ní. Jsme příliš malí. A lidé, takto chápaným individualismem proniklí, soudí, že vstoupí-li do té nebo oné školy a strany, že se příliš podrobují těm vůdcím individualitám a zříkají se tím individuality své. Tož raději nevstupují a libují si ve své pohodlné neodvislosti. To je také jedna z příčin, proč početně realismus a idey Masarykovy pomalu rostou.

Benešovou pointou má být nepochybně tvrzení, že česká inteligence ještě nedorostla individualismu Masarykova ražení a utápí se buď v indiferentismu, nebo v povýšenosti. Autonomní kultura proto dle Beneše vznikne teprve poté, co překoná jednostranný kriticismus a negativismus, což se prozatím nezdařilo. Zhrubnutí veřejného a politického života přičítá tedy Beneš nedostatečně pochopenému individualismu.

Než i přes tuto zvláštní individualizaci naší mladé generace, která prošla posluchárnami Masarykovými a která tolik se nalokala jeho kriticismu, jeho metody vyučovatelské, jeho realistického nazírání na vše a ve všem, celkový vliv Masarykův na vnější náš život byl hluboký. Vytvořil si celou řadu stoupců, kteří budovali na jeho základech, ale celým svým vystupováním a způsobem svého vyučování vyvolal mezi svými posluchači stejně zapřísáhlé odpůrce. Ti stejně jako jeho stoupenci po českých vlastech hlásali odpor, po případě boj proti němu, a tak působil Masaryk, řekl bych, pozitivně i negativně stejně mocně. Výsledek toho jest, že celá dnešní naše společnost a česká veřejnost jedná, myslí, soudí, pracuje realisticky, ačkoli donedávna realismus jako stranu dosti ostře odmítala. Podívejme se na náš hospodářský, sociální a zejména politický život dnes a před dvaceti lety! Zvláště po stránce politické jest tento realismus vůbec vžit českému lidu, a to i u těch stran, které mu dříve tolik odporovaly a jichž historie obsahovala plno prvků realismu protichůdných - hleďme jen na příklad na dnešní vývoj mladočešství.

[...] je překvapující, že ten veliký vliv realismu nemá takové výsledky, jaké by se mohly a měly čekat a že početně zůstával realismus stále slab. Mladá generace podléhala sice Masarykovi, *přijala skoro vesměs jeho metodu*, ale zůstala často velice cizí jeho ideám, jeho zájmům, cílům a intencím. [...] Ale táž inteligence na druhé straně často a často zůstává onou omezenou a maloměšťáckou inteligencí, proti níž realismus zdvihl tak rozhodný boj. Realistický svět český chtěl kdysi býti novým světem českým, novou společností českou, oduševnělejší, hlubší, životnější, opravdovější. Po této stránce vliv realismu zdá se mi dosud být dosti nepatrný.

Beneš ostatně rok před napsáním statě obhájil na pražské univerzitě disertaci na téma původu a vývoje moderního politického individualismu, k tomu blíže na příslušném místě této publikace.⁶

S ohledem na příští kapitolu se nyní krátce obraťme na veřejností nedostatečně vystiženou stránku Masarykova myšlení, kterou Beneš vyzdvihuje. Dle něj se totiž v Masarykovi snoubí se značně pragmatickým realismem nikdy nepřiznaný idealismus, jenž je charakterizován jako osobní přesvědčení o mravní nutnosti vítězství pravdy.

Celá mladá generace vyšlá od Masaryka nedovedla totiž chápat a vycítit jeden veliký rys jeho povahy, který mně byl ode vždy nejcennější, který mně *osobně* znamenal vždy nejvíc a který pro mne a mé vlastní nazírání i chápání života byl rozhodujícím: jeho

6 Viz kapitolu 16, kde je uvedena část Benešovy disertace i komentář k ní.

velký *idealismus*. Jeho zaujetí pro pravdu, víra v pravdu a v konečný její triumf, jeho bezpečnost a klidnost, s jakou vždy šel za dobrem, jež *musilo* dříve nebo později zvítězit – to musí naučit hodnotit život jinak nežli se obvykle hodnotívá, to musí naučit být také optimistou a zvláštním individualistou, jenž hledá sice kritérium svého jednání ve svém vlastním svědomí, ale neuzavírá se tím vnější společnosti. Masarykův optimismus a idealismus žene k práci, k radosti ze života a při tom k vážnému chápání jeho, k touze po něčem větším, vyšším, lepším. Víme, že idealismus má nebezpečné stránky, že k ideálům musí být člověk hodně kritickým, aby se nestal neživotným snílkem a romantikem, ale víme také, jak mládež potřebuje ideálů, jak mladá generace bez ideálů znamená budoucí dekadenci v celém životě národním, jak mládež bez ideálů znamená příští stagnaci, omrzelost, blaseovanost – z toho buď skepsi a rozvrat duševní a mravní, nebo naprostý materialismus, požívačnost a konečnou tělesnou i duševní zchátralost. Masarykův idealismus a optimismus vždycky dovedl nadchnouti k práci a vyšším snahám, dovedl zaplašiti každou únavu, dovedl mládeži zejména dávat potravu pro celý život. Jsa podporován a omezován kritickou metodou Masarykovou tento idealismus a optimismus nikdy se nemohl stát mládeži nebezpečím nebo přímo neštěstím. V říše snů od skutečného života ji nikdy neodnášel – vždyť Masaryk ho hlásal právě ve věcech tak životných, při problémech, týkajících se každého co nejužěji, ve věcech denního jejich života, v otázkách chleba, v otázkách mravních a jiných. A tam, kde by byl býval příliš chápán jednostranně, byl by skutečný život prvním svým dotykem každého uzdravil.

Tento Masarykův optimismus a idealismus zůstal, myslím, od mladé generace, přímo k jeho žákům se hlásící, skoro úplně nepochopen. Masaryk ho nikdy otevřeně nehlásal, nikdy z něho nečinil článek svých teorií – všude ho jen skoro tajně podkládal svým myšlenkám a názorům a z celého jeho působení jen mimochodem, ale za to tím silněji vyzívá. Je třeba si ho vyabstrahovat, skoro ho vycítit. A když při svých přednáškách Masaryk studenty skoro zavaloval spoustou otázek a problémů nových a neznámých, tito nikdy neviděli a často nemohli ani vidět ten jeho idealismus, *jenž konec konců byl vždy jediným motivem, aby se vrhal do všech těch bojů, které ve svém životě probojoval.*

Nevyřčený, ale o to znatelnější idealismus zakládá realistický program, a právě tento rys dosavadní realisté až na vzácné výjimky nenahlédli. Proto jim chybí opravdové etické úsilí a jednota mravní osobnosti, které sami na Masarykovi, ať již otevřeně či potají, všichni obdivují. To má široké konsekvence:

Že v naší inteligenci dosud frivolně se mluví a myslí o ženě, o prostituci, o ženské a pohlavní otázce, že ona ještě dnes tři čtvrti svého života utápí přímo v alkoholu, je vinou těchto žáků Masarykových, kteří sice dobře se naučili jeho individualismu, ale nechápali jeho idealismu a optimismu. Je pořád pravda, že kdyby dobří lidé nebyli vlastně lenoši, že by zlých už ani nebylo. Mladá generace, vyšlá z Masarykovy školy a přímo nebo nepřímo se k němu hlásící, měla by pochopit jeho idealismus, měla by se ho stejně nalokat jako jeho individualismu – a pak by šla jistě s radostí v osvětovou práci mezi nejširší vrstvy lidové. I v této věci v poslední době nastává značná náprava.

„Možno tedy resumovati celý vliv Masarykův takto,“ uzavírá Beneš:

Masaryk po jedné stránce zaujal naši mladou generaci a celou inteligenci skoro úplně. A prostřednictvím jejím a za pomoci žurnalistiky celý náš veřejný život: realismus jako *metoda* opanoval v celém našem životě politickém, sociálním a hospodářském úplně. Po vnější stránce Masarykův realismus dnes triumfuje. Ale jako vzor individualistického kriticizmu Masaryk od nedostatečně připravené naší mládeže docela chápán nebyl a chápán býti nemohl. [...] Proto do značné míry se naše inteligence z doby Masarykovy vyvíjela jinak nežli by bylo bývalo žádoucí: tak se stalo, že *pro veřejný život, zejména život politický, měla mnohem menší význam nežli míti mohla a míti měla.*

Poodkryjeme-li na okamžik roušku budoucího dění, uvidíme, že většina kritiky vznášené ze stanoviska realismu a pozitivismu vůči mladší filosofické generaci, stavěla právě na námitce idealismu. Za jedno z nejtěžších provinění mladých filosofů se pak pokládal nezájem o Masarykovu filosofii. Benešův článek však proféticky naznačuje, že kritika v podobném stylu spíše dogmaticky obhajovala vlastní pozice. Hlubší příčina toho, proč vazba Masarykova idealismu a jeho krásného individualismu upoutala pozornost až v meziválečné době a proč oba zde otištěné texty zůstaly tak dlouho pouhou kuriozitou, leží naopak o desetiletí dříve. Příští kapitola se ji pokusí zmapovat.

Třetí text, který použijeme ke srovnání, má v jistém smyslu posloužit jako potvrzení výše předložených tezí. Stať, jež vyšla nedlouho po Masarykově smrti v *Naší době*,⁷ zjevně reaguje na inklinaci meziválečné intepretace Masarykova díla. V monografiích Františka Fajfra, Zdeňka Nejedlého a Josefa Ludvíka Fischera se zdůrazňuje Masarykův individualismus tak intenzivně, že se téměř blíží krajnímu individualismu, jež Masaryk tak radikálně zavrhoval.⁸ V tom, že se Trapl pokouší obhájit Masarykův smysl pro kolektivitu, se obráží jisté duchovní ovzduší těsně před vypuknutím druhé světové války. Zdá se, že v československém intelektuálním prostředí začala převládat tendence odsunout Masaryka stranou aktuálního dění a učinit z něj sice váženou, avšak přeci jen překonanou relikvii.

Tomu odpovídá už tón, jakým Trapl svou stať otevírá:

7 Miloslav Trapl: Je Masaryk individualistou?, *Naše doba* 44 (1936–1937), s. 266–273.

8 Tuto výkladovou linii „založil“ jaksi mimovolně Emanuel Rádl, jenž ve sborníku k Masarykovým šedesátinám otiskl studii *Masaryk a Nietzsche* (později součást Emanuel Rádl: *Úvahy vědecké a filosofické*, Praha: Grosman a Svoboda 1914, s. 98–128). Dokládá v ní, že mezi oběma filosofy existuje, přes dílčí rozdíly, celková myšlenková shoda. Rádl byl poměrně zarytým přívržencem realismu, ve snaze Masaryka ještě více zvelebit však nevědomky přispěl ke zrelativizování jeho přísné distance od Nietzscheho, a tudíž od krajního individualismu.

Otázku, jaký jest a jaký má být poměr člověka-jednotlivce ke kolektivu, lidské osobnosti k celku společenskému a sociálním institucím, nazval T. G. Masaryk před několika desítkami let hlavním sociálním a politickým problémem, který máme řešiti. Toto své rozpoznaní podal v době, kdy jen nemnozí mohli chápat celý dosah, ba osudovost otázek, skrývajících se v těch dvou prostých slovíčkách: jednotlivec a společnost. Tzv. základní (lidská) práva občanů byla tehdy zabezpečena v ústavách většiny států civilizovaného světa a bylo možno doufat, že se k jejich zdokonalení a prohloubení dospěje cestou pokoje, přirozeným užitím výbojů moderní vědy, techniky a vzdělanosti vůbec. Těžké otazníky a bolestné úvahy, jež poukazovaly na hluboké rozpory v nitru této hrdé, rychle pokračující evropské kultury, mohly se tehdy zdáti většině vzdělanců přepjatými a neodůvodněnými. Kolik lidí porozumělo tenkrát, jak časové, akutní jsou např. Masarykovy úvahy o moderním člověku a náboženství, když před 40 lety vycházely v *Naší Době*?⁹

Jak jinak vidíme věci dnes, na konci druhého desetiletí poválečného! Nechci dnes uvažovati o tom, jak málo zabezpečenými se ukázaly ty domněle pevné hodnoty evropského člověka ze začátku 20. století, nechci psáti o nejistotách nábožensko-mravních, uměleckých a literárních, hospodářských i duchovních, ani o pochybnostech a nesnážích dnešní mladé generace. Podívejme se jen letmo na přítomný stav problému individualismu a kolektivismu! Šestina světa smazala pro udržení revoluční kázně a ve jménu emancipace pracujících valnou část práv a svobod člověka-jedince, jež nám vybojovalo úsilí celých staletí. Nemusím snad ani podrobněji líčiti, jak naložily s právy myslící a tvořivé osobnosti země, kde triumfoval nacionální imperialismus nebo mystika rasová, země Petrarcova, Kantova a Beethovenova. Bezohledné potlačení kritického jednotlivce ve jménu suverénního národa nebo státu – toť odpověď, kterou nám na otázku naši dala nejmocnější revoluční hnutí dvacátého století.

Trapl prohlašuje vyvracení Masarykova individualismu za marné. Přesto se mu zdá, že tato stránka Masarykova myšlení bývá zbytečně přetěžována a ukazuje „sociálně vlídnější“ roviny jeho myšlení.

V této situaci chápeme dnes plně význam Masarykova rozpoznání, že otázka individualismu a kolektivismu je stěžejním sociálně-politickým problémem doby. Ale měli bychom dnes lépe oceniti fakt, že Masaryk svým životním dílem ukázal nám cestu k řešení problému, že nám aspoň naznačil, jak lze uvést v soulad tvůrčí rozpětí a svobodnou kritiku osobnosti s oprávněnými zájmy a normami nadřaděných celků, jak smířiti touhu po svobodě s naléhavou potřebou řádu a kázně v životě sociálním. Toto veliké Masarykovo úsilí o překonání individualismu a kolektivismu jako nebezpečných protikladů v současném kulturním světě není dosud uznáváno: nejen že se nedoceňuje jeho myšlenková hodnota, ale neuznává se jako fakt.

Nakolik se mu to daří, zde není otázkou. Spíše je třeba věnovat pozornost určitému výkladovému posunu, který proběhl od roku 1910. V té době byl

9 Autor naráží na statě, které v průběhu let vycházely v *Naší době* a později (1934) byly sebrány do knihy *Moderní člověk a náboženství* (pozn. editora).

Masarykův individualismus považován za projev jeho silné osobnosti a demokratické otevřenosti pro různé perspektivy, z nichž lze deliberativně odhalit pravdu. O necelých třicet let později se již Masarykův individualismus pocituje jako obtížný a v kulturním prostředí jej spíše diskvalifikuje. Tato transformace důrazu prokazuje jisté protiindividualistické naladění, které může být vztaženo na Masaryka stejně jako na mladší filosofickou generaci, jež měla za sebou v té době skoro dvacet let působení. Názorům zástupců „antiindividualismu“ dopřává Trapl sluchu v následujících pasážích.

Ve své knize *Masaryk a Comte*¹⁰ (s. 51) tvrdí F. Fajfr, že Masarykovo pojetí humanity je čistě individualistické, neboť Masaryk při něm nemyslí na lidstvo jako celek, ale na „člověckost“, na člověka-jedince, jehož duše je nesmrtelná, bez ohledu na společnost (na rozdíl od kolektivisty Comta). Fajfrovo tvrzení plně přejímá i Masarykův životopisec, Zdeněk Nejedlý, jenž v dosud vyšlých svazcích svého monumentálního životopisu nakreslil nám svého hrdinu jako individualistu nesmlouvavého, ba extrémního. Masaryk, který jest Nejedlému především politikem měšťanstva v době počínající jeho krize, zná prý ve své sociální filosofii toliko člověka-jednotlivce a jeho práva i potřeby. Kolektiva jsou prý mu pouhými abstrakcemi, na něž se člověk rád odvolává, aby unikl vlastní odpovědnosti. Ve skutečnosti nejsou prý podle Masaryka ničím reálním, jen člověk-jedinec znamená něco či vlastně všecko. (T. G. M., I/1, s. 252 n.¹¹) Značnou oporou jeho stanoviska jest mu ovšem Masarykova kritika Funck-Brentana, kde mladý Masaryk zašel ve svém individualismu vskutku nejdále. I ve spise *Sebevražda*,¹² kde stojí v popředí činitele sociálně-psychičtí a obecně kulturní, vidí Nejedlý plod krajního individualismu. Krátce – podle Nejedlého Masarykovi „člověk-jedinec je základem, východiskem i měřítkem, i kde mluví o něm samotném, i kde ho staví do rodiny, do rodu, do příbuzenstva. I tu všude jde o jedince, co on a jak on. Odtud také to Masarykovo až snad překvapující akcentování egoismu.“ (T. G. M. III., s. 239, v rozboru přednášek o praktické filosofii.¹³)

A podobně vyznívají i úsudky J. L. Fischera v partii díla *Krize demokracie*, věnované Masarykovi (I. s. 139 nn.¹⁴) i v jiných jeho pracích. Masarykovo pojetí demokracie trpí podle názoru Fischerova vnitřními rozpory, jež nevyhnutelně vyplývají z Masarykova etického individualismu, který jest jeho základním etickým stanoviskem. Každý rád jeví prý se Masarykovi nutně jako poddanství, jinak nedovede si ho představit. Proto zůstává krajním individualistou v oblasti politické, sociální i náboženské; tento strohý individualismus stojí prý v cestě každému pokusu o řešení hlavních problémů sociálně-filosofických, jehož prvním předpokladem je potlačení, resp. omezení individualismu.

10 František Fajfr: *Masaryk a Comte*, Kdyně: Okresní sbor osvětový 1925. Viz též níže Patočkův text *Česká filosofie v meziválečném údobí* (pozn. editora).

11 Zdeněk Nejedlý: *T. G. Masaryk I, 1850-1882*, Praha: Melantrich 1930. Viz též níže Patočkův text (pozn. editora).

12 Tomáš Garrigue Masaryk: *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*, Praha: Jan Laichter 1904. Viz též níže *ibid.* (pozn. editora).

13 Zdeněk Nejedlý: *T. G. Masaryk III, Na pražské universitě 1882-1886*, Praze: Melantrich 1935 (pozn. editora).

14 Josef Ludvík Fischer: *Krize demokracie. Kniha prvá, Svoboda*, Brno: Index 1933 (pozn. editora).

(Srv. též Fischerovy *Glosy k české otázce*, s. 36 nn.,¹⁵ Sociologická revue I. s. 21 nn., Index II. č. 3.¹⁶)

Všichni tři uvedení autoři tvrdí v podstatě totéž: vidí v Masarykovi výlučně bojovníka za práva osobnosti a odpůrce společenské autority, pevných vazeb nadindividuálních. Jejich pojetí Masaryka není sice u nás obecným, má však silný vliv na značnou část našich vzdělavců. Vždyť i někteří žáci neb pokračovatelé Masarykovi (uvádím zejména Em. Rádlu) jej do značné míry sdílejí. Silné opory tomuto mínění poskytli ostatně – Masaryk sám. Řekl o sobě nejednou, že jest individualistou (naposledy v hovorech s Karlem Čapkem).

Z této diskuse plyne i nový náhled na Masarykův individualismus:

Je to individualismus *sociologický*, pokud se opírá o dané skutečnosti sociální, pokud dokazuje, že jednotlivci byli, jsou a budou vlivnými činiteli celkového vývoje lidstva, že byli a jsou činitelem tvůrčím a iniciativním. Ale Masaryk je také individualistou *etickým*, jestliže hodnotí lidské jedince jako něco, co má být respektováno a podepřeno ve svém tvořivém úsilí. Nelze popírat, že Masaryk při posuzování lidí klade důraz právě na ony prvky, jež jsou podstatnými znaky pojmu „individua“: na *uvědomění* sebe sama, a to jako jednotky osobité, odlišné od celého světa, tedy na *individualitu*. Neboť jen bytost uvědomělá, svébytná a charakterově propracovaná zaslouží si čestného názvu osobnosti. Býti „svým“ a jednati uvědoměle, tj. konec konců podle promyšleného programu, za nějž ručím svým svědomím, to jsou nejdůležitější požadavky, kladené Masarykem na každého „slušného“ člověka-pracovníka. Jeho idea humanitní jest postulátem silné, opravdové osobnosti, spojující osobitost s uvědomělou energií. Opakem osobnosti v tomto smyslu jest individuum nevyvinuté, nedůsledné a pasivní. A naopak: osobnost vynikající, génus a vůdce jest ve své podstatě jen vyšším stupněm individuality, to jest samostatnosti, iniciativy a osobité tvůrčí síly. Duch opravdu tvořivý a silný nepodléhá trpně veřejnému mínění a tradičním názorům, není bezmocným produktem prostředí, nýbrž dovede proti vnějšímu nátlaku společnosti postaviti svoji pravdu, své nové poznání a lepší chtění. Tím ovšem nevyjímá Masaryk ani největšího génia ze složité kauzální podmíněnosti, z determinismu přírodních a sociálně-historických faktorů, ale vidí správně dějinný význam silné osobnosti. Jeho stanovisko se zde ovšem stejně liší od carlylovského „kultu hrdinů“ jako od krajního antiindividualismu Marxova, Bucklova nebo Lamprechtova.

Je ale důraz na svobodného jednotlivce „posledním slovem“ jeho pojetí sociální filosofie, resp. umenšuje individualismus v jakémkoli ohledu důraz na závazky sociální, ptá se Trapl dále.

Protiklad mezi individuem a společností jest Masarykovi toliko logickou abstrakcí, společnost sama, nebo lépe řečeno: různé společenské organizace jsou stejně konkrétní

15 Srov. Josef Ludvík Fischer: *Glosy k české otázce*, Kdyně: Okresní sbor osvětový 1926 (pozn. editora).

16 Jde o články *Dvě kapitoly o Masarykově sociologii* a *Masaryk a demokracie* (pozn. editora).

a reálné jako jedinec sám. Není společnosti bez individuí ani individua bez četných a rozmanitých vztahů ke kolektivním celkům. Jest těžkým omylem tvrditi, že by kolektivní celky byly Masarykovi pouhými abstrakcemi, jak to činí Nejedlý. Právě naopak: Masaryk jako profesor sociologie i jako politik a spisovatel působil právě konkrétností, s níž dovedl podati a vyložití spletité vztahy sociální; vzpomeňme jen jeho pojetí rodiny a rodinných vztahů v přednáškách o praktické sociologii nebo jeho líčení vztahů státu a církve, národnosti a umění, literatury a náboženství!

Podobně nevystihuje skutečnosti ani tvrzení Fajfrovo, že v Masarykově ideji humanitní není vzat zřetel na lidstvo jako celek. A přece Masaryk opětovně a s důrazem rozlišil dvě složky humanitní ideje: humanitu ve smyslu intenzivním, ideu etické osobnosti, a humanitu ve smyslu extenzivním, jež z úcty k osobnosti lidské a z přirozené sympatie k bližnímu odvozuje důsledky pro vztahy jedince k lidstvu, jakožto základ etiky sociální. Tak stává se Masarykova humanita ideou lidstva v celém jeho rozsahu, ideou celku, jemuž má jedinec s láskou sloužiti, tvoříc v jeho učení složku sociální, ba socialistickou. Masarykova humanita ukládá nám všem láskyplnou součinnost především v nejbližším okruhu rodiny, obce, spolkové práce, ale rozšiřuje požadavek ten, zvláště u vůdčích osobností, přes hranice státní, jazykové, národnostní i rasové, třídní i náboženské. Vrcholnou ideou Masarykovy humanity je tudíž organizace lidstva.

Stejně tak není rozpor mezi světem jednotlivce a veřejnou sférou, „etikou osobnostní“ a „sociální“. Trapl pro to nachází celou řadu důkazů, a to zvláště v Masarykově pojetí demokracie (na rozdíl od J. L. Fischera):

Jak známo, jest Masarykovi demokracie pojmově protikladem aristokratismu. Bylo by ovšem nesprávné a povrchní, kdybychom chtěli tvrditi, že aristokratismus se svým důrazem na silné jedince jest individualismem, demokratismus jako učení o hodnotě a právech lidu pak principem kolektivistickým. Není tomu tak: Masarykův demokratismus jistě není protiindividualistický, vždyť jde o program, jenž má zaručiti právo býti svobodnou individualitou co možná všem, nikoliv pouze privilegované menšině, jak činí aristokratismus. Demokratická myšlenka zrodila se z individualismu reformace, jejím základem jest etika křesťanská. Jest v její podstatě dbáti všech opravdových individualit v životě společenském, odlišných skupin národních, třídních, náboženských a kulturních. Masaryk-demokrat bojuje za práva osobnosti. Jenže každé z těchto práv individuálních jest přímo nerozlučně spjato s povinností, se závazkem služby společnosti, práce veřejné a kulturní. Cílem a smyslem té svobodné kritiky a diskuse, již zdůraznil Masaryk jako nezbytný prvek demokratismu, jest přece dohoda, dorozumění a z něho vyplývající *součinnost* jedinců i kolektivních skupin, zkrátka práce pro cíle nadosobní. Masaryk opětovně podtrhl, že demokratismus jest pracovním názorem na svět a princip práce je zřejmě principem sociálním. Právě tou demokratickou součinností individuí a různých složek celku se má uskutečňovati humanita.

Jako klíčová se nakonec jeví „součinnost“ jednotlivých prvků.

Až na některé nesnáze v oblasti náboženské jest nyní náš obraz jasný: rozený individualista Masaryk dopracovává se hlubokého smyslu i pochopení pro reality sociální a volá všude po organizaci, součinnosti a řádu – od *Sebevraždy* až po *Světovou revoluci*. Společnost je mu konkrétní realitou, závazky k ní etickým příkazem. Odmítá individualistický anarchismus ve všech jeho formách; v oblasti politické je pro silný, nikoli však jednostranně centralistický ani všemohoucí stát; volá po ukázněné, láskou pevně stmelené rodině, jejímuž řádu musí muž i žena podříditi své choutky osobní; od každého dospělého jedince žádá spolupráci v obci, straně, kulturních a sociálních institucích; podřizuje osobnost státu a národu, neobětuje však její individualitu. V oblasti hospodářské sleduje s rostoucími sympatiemi i činně podporuje snahy socialismu o lepší organizaci výroby, směny i spotřeby statků, zamítá rozhodně liberální „laissez faire“. Ve škole doporučuje spojení individualizaci metod vyučovacích se socializací výchovy. Ve své filosofii dějin odmítá kult silných osobností i odbojný titanismus všech odstínů. Respektuje lidský egoismus, ale proti němu chce posilovati v lidech altruismus, slabší sice, ale stejně přirozený základ všeho soužití. Dobře zná význam organizace, solidarity a ideového konsensu. Oceňuje význam souvislosti s kolektivem předků, je pro tradici a pro uvědomělé navazování na minulost, ovšem bez nekritického historismu. Jestliže uznává a ctí silné jedince, kteří – často ve jménu krajního individualismu – revoltovali proti společenským řádům a tradicím, činí to zejména proto, že v nich vidí budovatele (byť i bezděčné) řádu nového a lepšího.

Je důležité, že ani jeden z autorů, o nichž Trapl pojednává, do mladší filosofické generace nepatří. Její vlastní vyrovnání se s Masarykem proběhlo, jak ukážeme, mnohem dříve a mělo ladění zcela odlišné, třebaže rovněž značně kritické. V žádném případě nevytýkala Masarykovi individualismus, spíše se nedokázala vypořádat s rozporem mezi jeho vědeckou analýzou a vzýváním Prozřetelnosti. Masarykovu osobnost však do jednoho uznávali a byli fascinováni tím, jak ze sebe utvořil silné individuum. Výrazná kritika Masaryka, nikoli však pro jeho individualismus, nýbrž pro materialistické tíhnutí jeho realismu, zazněla, jak naznačeno, již na začátku století.

Traplův text nicméně názorně ilustruje, jakými proměnami filosofie individualismu procházela v meziválečném období. V jistém smyslu se dá říci, že hermeneutika individua do značné míry určovala, jak se ten který myslitel bude k Masarykovi stavět.

Idealismus života a věcnost realismu

Jakub Chavalka

HLEDÁNÍ PRINCIPÍ VĚDECKÉHO ŽIVOTA

Po tomto úvodu, v němž se ukázalo, že problém individualismu byl nedílnou součástí Masarykova myšlení a života, se obracíme k mysliteli, který se pokusil vypracovat protichůdné stanovisko již o desetiletí dříve, než Beneš objevil skrytou stránku Masarykovy osobnosti, avšak nehodnotil ji tak příznivě, neboť se mu jevila jako neslučitelná s jeho realismem. Pokud přijmeme Bláhovo tvrzení, že v Masarykovi vstoupila do českého myšlení první krásná individualita, můžeme nyní sledovat, po jakých stezkách se v něm téměř zároveň objevila druhá. Zcela oprávněně lze předeslat, že v napětí mezi těmito dvěma osobnostmi krystalizoval charakter mladší filosofické generace.

František Mareš představuje v kontextu české vědy a myšlení na přelomu devatenáctého a dvacátého století zcela výjimečnou postavu. Vzděláním i povoláním byl fyziolog, a to se také podepsalo na způsobu, jakým začal působit v odborných kruzích. Patřil totiž k obnovitelům původně Purkyňova časopisu *Živa* a v 90. letech 19. století pracoval jako jeho redaktor. V průběhu času se ale stále více projevoval Marešův svérázný naturel, jenž se odhaloval zejména v jeho nespokojenosti se zavedeným provozem vědy a rostoucím tíhnutím

k promýšlení celkové povahy založení vědecké metody, jež nazýval „principiemi vědeckého života“. V tomto sklonu měl patrně k Masarykovi blíže, než si byl ochoten přiznat, jelikož se oba stejně vášnivě vzpírali „přírodovědcovně“¹ sbírající fakta pro fakta sama.

Mareš nakonec z redakce *Živy* odešel, neboť pocítoval neochotu kolegů alespoň připustit závažnost nevyjasněných principů. Příčiny, podmínky i důsledky této roztržky později shrnul v „Proslovu“ ke knize *Idealismus a realismus v přírodní vědě*, která měla již explicitně filosofickou ambici a svým názvem znamenala otevřenou výzvu Masarykovi. Jednalo se o jednu z prvních kriticky filosofických reflexí Masarykova realismu, a třebaže přímo Masaryka se týká pouze několik stran, lze velmi dobře vysledovat jejich radikálně polemické ostří.

NÁMITKY VŮČI REALISMU

Předně je třeba upozornit na to, že Mareš pojal realismus velice široce a po svém. Jistě byl občas k Masarykovi nespravedlivý, ale do značné míry to bylo dáno filosoficky vágním určením realismu u Masaryka samého. Snad by dokonce nebylo příliš troufalé tvrdit, že teprve Marešova kritika zavadala podnět k filosoficky přesnějšímu uchopení realismu, což obzvláště u Emanuela Rádl² mělo neblahé konsekvence pro mladší filosofickou generaci. Ale o tom na příslušném místě.³ Prozatím můžeme konstatovat, že Marešova kniha měla na české myšlení výrazně dynamický efekt.

Marešova kritika realismu stojí na třech hlediscích: 1) realismus se neliší od naturfilosofie, pozitivismu a v důsledku materialismu; 2) k vědě získáme náležitý přístup z Kantovy pozice; 3) Masarykův praktický recept „drobné práce“ je stejně zavádějící jako nereflektovaná věda. Všechna tři hlediska spolu organicky souvisí, a proto je lze v tomto stručném uvedení probrat vcelku.

1 Výraz použil Masaryk v recenzi Marešovy knihy: „V tom jsem s autorem docela za jedno a také mu věřím, že v naší neveliké obci vědecké a literární je dosti povrchního materialismu. [...] Profesor Mareš chce nám svou knihou povědět, jak se vědecky myslí a co vědecké myšlení je, ovšem vědecké myšlení správné. Profesor Mareš ukazuje, že správná metoda vědecká, také přírodovědecká, nespočívá v tom nekritickém, více méně pasivním, nahodilém nalezení nějakého faktu nebo faktečku, nýbrž v uvědoměném faktů hledání. [...] Proti této a takové přírodovědě stojí přírodovědcovina, to neúčelné přestávání na jednotlivém faktu, domnění, že ten fakt o sobě bez souvislosti s velkým celkem má význam světový, víra, že nahodilé nalezení jednotlivého faktu člověka již spasí. Metodicky tato ševcovina není než slepý empirismus, empirická slepota vůbec.“ Tomáš Garrigue Masaryk: Prof. Mareše *Idealismus a realismus v přírodní vědě*, *Nová doba* 8 (1900–1901), s. 702.

2 Rádl obvinil Mareše z toho, že svou knihu psal pod vlivem tzv. náladové skepse, čímž mínil, že nepodává rozumové argumenty a řídí se převážně nevědomými zdroji vycházejícími z neustrážené afektivity. Shledával v tom příčinu Marešovy nestálosti a pochybovačnosti. Viz Emanuel Rádl: O náladové skepsi, *Česká mysl* 2 (1902), s. 324–333 a 422–431. Později Rádl přenesl tuto kritiku na mladší filosofickou generaci, neboť Mareše považoval za jejího učitele.

3 Viz kapitulu 6.

Pro Mareše je spor mezi idealismem a realismem na půdě vědy neřešitelný, jelikož je výrazem antinomie lidské mysli. V dějinách se bude pravděpodobně vždy střídat vůdčí princip, dle nějž se utvářejí jednotlivé epochy. S ohledem na poznání rozhodují o tom, který princip převládne, vždy zájmy vůle.⁴ V rámci antinomie zaujímá roli teze idealismus, jenž postuluje, že poznávat můžeme pouze představy, které jsou naším výtvořem, a ke skutečnosti, jak je sama o sobě, nemáme přístup. Zájem přimlouvající se za toto pojetí chápe Mareš jako mravní a náboženský. Antitezi představuje realismus, který předpokládá, že počítky člověku bezprostředně poskytuje skutečnost, aniž by při tom byla jakkoli činná lidská mysl. Zájemem vůle je zde prakticky upotřebitelný rozum, třebaže se dle principu dostává ke slovu až sekundárně. Avšak pro Mareše neprominutelně platí, že zabezpečeným usazením se ve světě není vyčerpán úděl člověka, a trvá na hlubším založení lidské existence.

Mareš usuzuje, že teze i antiteze přináší nepřekonatelné problémy; idealismus vždy stojí na hraně solipsismu, realismus se zase točí v kruhu, neboť chce rozumem vysvětlit rozum. To ovšem platí pouze na poli poznání, jakmile se přeneseme do oblasti metafysiky, situace se radikálně mění. Realismus, který uznává jedině zkušeností daná fakta, musí nějak popisovat skutečnost a při tom sahá k hypotézám, jež zkušenost přesahují (atom, hmota, příčina, totalita veškerenstva), aniž by prohlédl, že na místo bezprostřední danosti předkládá metafysické konstrukty. Idealismus se naopak může ze skutečnosti takřka stáhnout a hledat její popis v „uznání prvotnosti a samobytnosti dějů duševních“, jež „znamenalo by pád přírodovědeckého realismu“.⁵ Idealismus tedy dle Marešova soudu umožňuje autonomní subjektivitu, jež garantuje lidskému individu svobodu, kdežto realismus nabízí prostřednictvím neuvědomělého transcendentálního zdání negativní antropologii určující člověka zvnějšku a bez možnosti sebeutváření individua.

Příklon individua k jedné straně sporu „nerozhodují důvody a vědění, nýbrž povaha a vůle člověka“.⁶ Masarykův realismus znamená již předchůdné rozhodnutí o povaze skutečnosti a člověka a toto metafysické rozhodnutí vždy nevyřčeně spolupůsobí při navrhování programu českého života.

Říká-li Masaryk: „Věci, ne vývoj!“, nepojímá to Mareš jako boj za pravdivou minulost, ale jako doznání, že se věčnost dává bezprostředně v podobě fakt a že vývoj, kterému by sám rozuměl jako tvořivému výrazu autonomie, Masaryk abstrahuje v zájmu metafysicky hypostazovaného objektu. Stejně tak realismem vyhlášená „literární revoluce“, jež měla zvědečtit české společenské poměry, Marešovi indikuje neoprávněné nahrazování autonomie svobodné mravní osoby metafysickou hypotézou bezprostřední skutečnosti, kterou je

4 „Spor mezi idealismem a realismem je nerozluštitelný, jakožto výraz antinomie lidské mysli. Zájmy vůle člověka rozhodují, na kterou stranu se dá; poznávající intelekt podrobí se vůli a shledá důvody k libosti vůle.“ František Mareš: *Idealismus a realismus v přírodní vědě*, Praha: Fr. Řivnáč 1901, s. 371.

5 *Ibid.*, s. 307.

6 *Ibid.*, s. 1.

nutné odhalit vědecky ověřenými fakty. Marešovi se později jeví literární revoluce realismu prováděná výhradně tiskem spíše v intencích mocenského nároku než mravního úsilí.⁷

Masarykova klasifikace věd předvedená v *Konkrétní logice* se musela dle Mareše nutně odvolat na počet pravděpodobnosti, čímž „staví své *realistické* hledisko, které je přec jen problematické, proti idealistickému, které jest jisté; a tak dostává se k jakémusi dualismu.“⁸ Tento dualismus je symptomem pozitivistické snahy rozdělit bytí na jednotlivé okrsky a každému z nich přidělit náležitou vědu, jež jej bude „drobnou prací“ spravovat. Zpětnou syntézu těchto metafysicky konstruovaných okrsků nelze očekávat od filosofie, nýbrž se musíme spolehnout na idealisticky koncipovanou Prozřetelnost. Masarykův realismus tak Marešovi vyznívá v tom smyslu, že neuváženě mísí pozitivismus s idealismem, aniž by byl schopen explikovat, jak se na základě počtu pravděpodobnosti lze dobrat syntetizující funkce Prozřetelnosti. Drobnou práci určenou realismem za český národní program lze potom pojímat analogicky k bezradnosti jeho metodického principu. Do téže bezradnosti však vede realistická literární revoluce i její ahistorismus, a to z toho důvodu, že stojí na nevyjasněných principech vlastní teorie.

EXAKTNÍK A TVŮRČÍ BADATEL

Jak řečeno výše, Mareš uchopil masarykovský realismus se značným interpretačním nasazením a ne vždy zcela dostal jeho skutečným intencím. Nepochybným ale zůstává, že nabídl českému myšlení novou dimenzi pro reflexi,⁹ což

7 „Realismus dosáhl politické moci, ale užívá jí podle svého původního programu, ne pro národ, ježto nacionalismus, *‘nás’* nejvíce ohrožuje, nýbrž pro *lidství bez rozdílu národnosti*. Realismus neužívá své moci *hmotným násilím, útlakem*, nýbrž podle své staré metody, kterou u nás počal literární revoluci, *tiskem*. Pomalu nebude u nás tisku, který by nesloužil této moci. Hlavní zbraní této moci jsou *slova*, vystřelovaná olovem písmenek na všechny strany, s takou prudkostí a určitostí, aby postižený zůstal ohromen. Slova, která se opět a opět opakují, jako by je vysílala *sama pravda*, slova plná autority. Ovšem, pravda realismu se mění podle toho, jak se mění věci, což je právě vlastní realismu, kterýž hledá pravdy ve věcech. [...] Nejtěžší slova vrhá realismus proti *osobám*, které se nepodvolují jeho ‚režimu‘ a znají prázdnotu jeho slov. Neboť záleží na tom, aby *lidé* mysleli, že jsou těmi slovy ony osoby ubity. Tisková služba realismu vystřílela zvláště také proti mně již tolik těžkých slov, že by se mohlo zdát, že je rozbito nejen celé mé dílo, nýbrž ubita i osoba, kterou viní, že je plna záští, závisti a nenávisti k vedoucím osobám realismu. [...] Vystupuji proti *realismu* jakožto filosofickému, vědeckému a politickému směru. Vystupoval jsem proti němu od počátku, v dobách, kdy tento směr neměl u nás žádné politické moci; důkazem můj spis *Idealismus a realismus* z r. 1901 a spory o *Kanta*, které z toho pošly. Tisková služba realismu, dosáhnuvšího moci, dává mi svými útoky právo, abych se o *realismu* vyslovil znova a nepokrytě; neboť neskláním se před žádnou jinou mocí, než jen před mocí pravdy.“ František Mareš: Realismus u nás, in: *Otázky filosofické, národní a sociální v politice*, Plzeň: Československá národní demokracie 1923, s. 45–46.

8 František Mareš: *Idealismus a realismus v přírodní vědě*, s. 177.

9 „Nejsem filosof z profese; jsem básník, tvůrce slovesný vlastní produkcí i kritikou. Ale jako tvůrce slovesný bojoval jsem boj v lecčems obdobný boji Marešovu proti dogmatickému realismu, který přečeňoval skutečnost předmětnou a předmětné poznání konstatováním pozorovatelským na úkor prvořadě pravdy tvořivého svéprávného nitra, a byl jsem jím proto a jsem

mu umožnila především jeho nadprůměrná znalost Kanta, o nějž svůj výklad idealismu výrazně opíral. Slouží ke cti Masaryka i Krejčího, že ve své polemice položili důraz právě na Kanta a snažili se prostřednictvím zpochybnění jeho kritické filosofie vyvrátit Mareše. Ten si to ovšem nedal líbit, a tak vypukl takzvaný spor o Kanta, jehož podrobná analýza je podána jinde.¹⁰ S odstupem jednoho století lze říci, že fyziolog ve znalosti Kantova učení daleko předčil oba filosofy, což se později potvrdilo v tom, že Masaryk svůj postoj ke Kantovi obsáhle revidoval, v Krejčího překladu *Kritiky čistého rozumu* v 30. letech 20. století a především ve skutečnosti, že mladší filosofická generace považovala vyrovnání se s Kantem za prubířský kámen vlastní způsobilosti věnovat se filosofickému životu.

Koncentrovaný výklad vlastní pozice podává Mareš až v „Závěru“ své knihy.¹¹ Vědce přesvědčené o tom, že nejlépe naplní svou úlohu pilným bádáním, které se jaksi samovolně sjednotí do všeobíjajícího světónázoru, označuje za věřící, již se na místo autority církve odvolávají na vědu, a žárlivě si tak střeží vlastní autoritu. Zkušenost a rozum znamenitě slouží k zajišťování života, nesmí se však považovat za samoučel, neboť pak vedou k hypostázím, čímž jsou zavedeny na scestí transcendentálního zdání, a samy se zaplétají do vlastních rozporů. Skutečné hledání pravdy však musí být tvořivé, vědci nepřisluší úloha diváka, který pouze registruje pozorované, musí ke skutečnosti přistupovat jako soudce, který rekonstruuje to, co se událo, a prvním svědkem tohoto řízení je on sám. Rozumem a zkušeností vykazatelná skutečnost přechází v tvořivém bádání k stanovování toho, co má být, a teprve v této oblasti je oprávněně klást otázku pravdy. Pýcha vědy svedené vlastními úspěchy je falešná, neboť jedině tvorba naplňuje požadavky života. Úkol vědy se naplňuje v opatrování prostředků k životu, účelem je život sám. Důraz přitom Mareš klade na souvislost mezi tvorbou a porozuměním či osmyslněním života. „Pravý pozitivista a exaktník nepřipouští žádných lidských výkladů nejen z účelů, nýbrž ani z působících příčin, což jmenuje metafysikou a fetišismem; má-li člověk potřebu pochopiti souvislost zjevů a porozuměti jejich základu, nechť hledá její ukojení jinde; exaktní věda nemůže mu v tom ničím přispěti. Člověk takovou potřebu skutečně má a nedá si ji vymluviti; lidská mysl požaduje jednotné poznání dle ideje totality, hledá výklad, vyhovující formám lidského rozumu; člověk nespojí se nikdy s hromadou fakt, jakou mu předkládá pozitivní věda, nýbrž bude vždy tato fakta sestavovati v architektonickou budovu jednotného poznání, dle idejí své mysli a forem svého rozumu. Tato lidská syntetická činnost nedá se z vědy vyloučiti; věda jest a zůstane *lidskou* vědou, a nemůže se postavit

jím proto i dnes ještě kaceřován. I mohu z tohoto stanoviska snad vroucněji než jiní pochopiti osvobodivou činnost Marešovu a vystihnouti její závažnost a dosah.“ F. X. Šalda: František Mareš osvoboditel, in: *Kritické projevy X*, Praha: Československý spisovatel 1957, s. 179–180.

10 Srov. Josef Král: Spor o Kanta, *Ruch filosofický* 4 (1924), s. 241–262. Na Krále bezprostředně reagoval Karel Vorovka textem Několik poznámek ke sporům o Kanta, *Ruch filosofický* 4 (1924), s. 262–267.

11 Stále je řeč o knize z roku 1901 *Idealismus a realismus v přírodní vědě*.

vedle nebo nad člověka, jak žádají pozitivisti. Tato syntetická činnost lidské *mysli a rozumu ve vědě představuje se vědeckými teoriemi...*¹² Zdá se tedy, že syntetická činnost, která probíhá mimo rámec zkušenosti a zásadně se podílí na konstituování teorií prostřednictvím principů, reprezentuje Marešovi onu tvorbu v zájmu života.

Je zcela mimo jakoukoli pochybnost, že Mareš neměl na začátku století zcela jasno v otázce, kam nasměrovat filosofickou alternativu k realismu. V průběhu dalších desetiletí se Mareš intenzivně snažil své stanovisko vyjasnit. S důrazem na skrytý význam individualismu budeme tuto snahu na několika textech sledovat.

MRAVNÍ URČOVÁNÍ HODNOT

Po ukončení sporu o Kanta¹³ vydal Mareš v roce 1904 drobnou knihu *Naturalismus a svoboda vůle*, kde otevřeně napadl ideu humanity. Nikoli v tom smyslu, že by humanismus sám o sobě neměl hodnotu, nýbrž proto, že ještě nijak nedokazuje mravní svobodu. Soucit a láska k bližnímu nevystupují dle Mareše z všeobecně biologické souvislosti, člověk je sdílí s ostatními živými bytostmi a jejich účelem je zachování a rozmnožení života. Na vskutku mravní úroveň se člověk dostává teprve tehdy, je-li schopen sám sobě stanovit účely, jež přesahují přírodní určení, což Mareš spojuje se schopností zapřít sebe sama, resp. sám sebe překonat. Účel, jež člověk může takto sám sobě předepisovat, Marešovi postupně splývá s hodnotou, která musí být mravní, jelikož vystupuje nad kauzální souvislost přírody. Stále častěji se proto v Marešových textech objevuje otázka, zda může být člověk tvůrcem takových hodnot, a potvrzuje se mu tím oprávněnost jeho dikce: pravda nad skutečnost. Neboť hodnotu si člověk musí ukládat ze své svobody, nikoli v důsledku všeobecně biologické zákonitosti.

Hlásání humanismu, který se Marešovi jeví ve formě tautologického imperativu: lidé, buďte lidmi, vyplývá z naturalismu či realismu jakožto symptom jejich světonázoru založeného na pusté nesmyslnosti příčinného dění. Soucit a láska k bližnímu reagují na mravní odpor, který samy vyvolávají neschopností podat smysluplný výklad lidského života. Jejich východiskem je antropologický předpoklad, že každý se přirozeně řídí jedině egoistickými zájmy, a považují tudíž už pouhé odhlédnutí od sebe sama za mravní akt sebepřekonání. Marešův předpoklad tvořivosti života vyrůstá z odlišného antropologického modelu. Většina lidí jedná dle zásad humanity zcela přirozeně, neboť podstatou přírody není egoismus, jak předpokládá determinismus naturfilosofie, nýbrž zachování jedince prostřednictvím celku a naopak. Příroda sama vyzývá k altruismu, jehož účelem je zachování a rozmnožení života. Pokud máme před-

12 František Mareš: *Idealismus a realismus v přírodní vědě*, s. 285–286.

13 Mareš spor oficiálně uzavřel roku 1903 spisem *Konec sporu o idealismus a realismus v přírodní vědě, který pozvedli profesori B. Raýman a T. G. Masaryk*, Praha: nákl. vl. 1903.

pokládat možnost svobodného jednání, musí člověk altruismus transcendovat a přeložit sám sebe do jiného řádu účelů. V tom se jednak znovu osvětluje argument, kvůli němuž Mareš podezíral Masaryka ze skrytého materialismu, jednak se přenáší pozornost na již výrazně vitalistický motiv Marešovy filosofie.

NOVÝ TITUL INDIVIDUA

Když se v roce 1913 Mareš stal rektorem pražské Ferdinandovy-Karlovy univerzity, zvolil za téma své nástupní řeči spor mezi mechanismem a vitalismem. Jeho výkladová pozice se použitím nových pojmů příliš nezměnila, časem se ovšem precizovala. V přednášce *Život - tvůrčí síla* již jasně zaznívá, že onou tvůrčí silou či činitelem je právě syntetická schopnost, která organizuje lidské vnímání a na základě „pohybové citlivosti“ umožňuje člověku zasazení do jeho okolí a světa. Rozumová zkušenost se zabývá pouze statickým obrazem skutečnosti, od něž nemůže přejít k tomu, co tuto skutečnost zakládá ve formě niterně probíhajícího děje. Každá živá bytost se Marešovi jeví jako auto-poetická jednotka, která sice fyzicky závisí na okolním světě, s nímž si kauzálně vyměňuje látky, avšak vždy to činí ve jménu celku, jímž sama je a jímž se projevuje život. Působením příčin tedy lze úspěšně popisovat vztahy, jimiž živá autopoetická bytost vstupuje do vztahů se svým světem, nijak se tím ale nezachycuje činnost funkční struktury organismu probíhající během těchto vztahů a způsobující, že neživé látky účinkují v těle naprosto odlišně než v přírodě a účelně slouží jeho záměrům.

Vztaženo na člověka znamená uznání vitalistického „životního činitele“ možnost svobodného jednání a nutnost zdokonalování sebe sama jakožto mravní osoby. Zdá se, že právě v konceptu autopoetické jednotky živého organismu vstupuje do Marešovy filosofie individuum, třebaže se nikdy nejedná o individuum vytržené z kontextu svého prostředí a zkušenosti. Ve svém kantovsky laděném myšlení Mareš vyžadoval po individuu mravní výkon, tedy jakési uvědomění si sebe sama, jež rezultuje do sebepovýšení v zásadě nahodilého jedince k řádu mravního vědomí. Mareš od jisté doby kladl stále větší důraz na bezprostřední prožívání sebe sama, které považoval za vodítko k nalezení „životního činitele“ v jádru každého individua. Individuální subjektivita se tak odhaluje v citové intuici, která může a měla by člověku zajistit přístup do původně „temné komory“ jeho nitra. Intuice citu nevede u Mareše k anarchii krajního subjektivismu, nýbrž k odhalování toho, v jakých procesech člověk *utváří* zkušenost. Rovněž člověk je autopoetická jednotka, liší se však od zvířat tím, že může transcendovat své vztahy k prostředí a najít zdroje tvorby uvnitř sebe sama. Tak se Marešovi nakonec vyjevuje, že principem lidské tvorby, uvědoměním si života, musí být mravní zdokonalování sebe sama.

Marešova pozice je specifická tím, že klade rovnítko mezi životem a mravností. To, čím život v člověku promlouvá, je mravnost. Mechanismus, a lze snadno

dovodit, že i positivismus a realismus, naopak klade za východisko smrt, jelikož vždy chtějí vycházet ze zkušenostních fakt, aniž by jakkoli tematizovaly proces, jímž se k faktům dochází. Zkušenost, která nám dává fakta, chápe Mareš dynamicky, každá zkušenost nabízí vždy již krystalizovaný proces, který začíná svalovou činností a přechází přes akty pozornosti až k sjednocovacím úkonům vjemové rozmanitosti. Zkušenost znamená pohyb a faktum je vždy něčím, co stojí na konci takového složitého pohybu. Fakty proto nelze zodpovědět elementární otázkou, kterou dle Mareše pokládá v jeho současnosti spíše fyziologie a biologie než filosofie: Co je život a jak se v něm máme zařadit?

Masarykova silná osobnost představuje v jistém smyslu náhodu, jejímž modelem je Masaryk sám. Jeho požadavek, aby všichni dosáhli k jeho úrovni, nemohl uspět právě pro jeho výjimečnost a těžko dosažitelnou mravní výši. Mareš se celým svým dílem snažil ukázat, že silné individuum, jež mu zastupovala k mravnímu sebevědomí dojrálá osoba, vědomá si důstojnosti své i druhých, vychází z principů samotného života a že práce, kterou člověk sám na sobě v tomto směru vykonává, je nejvyšší hodnotou, již může vtisknout své individualitě. „*Individuum*, dospěvši rozmyslem ku překonání přírodních pudů a k oceňování hodnot všeobecně platných, získává *nového titulu*: již ne ‚individuum‘, nýbrž *osoba, persona*.“¹⁴ Jedním ze základních motivů vzniku tohoto komentovaného výboru je snaha ukázat, že filosofie individualismu byla u nás ve většině případů spojena s mravním přechodem od fyzicky daného individua k mravně uskutečněné osobě.

K textům ze tří krátce přiblížených knih přidáváme pasáž ze spisu *Pravda v citu*, kde Mareš podává jakousi „fenomenologii citu“, a předkládá tedy čtenáři takřikajíc průvodce na cestě intuice, a novinový článek *Národ - jedna mysl*, ve kterém naznačuje politické konsekvence svého pojetí citu a intuice jakožto tvořivých činitelů národního života a rovněž přibližuje poměr, v němž se nachází individuum ve svém biologickém určení vůči mravní osobě, tedy individuu ve formě sebou samým určeného sebevědomí.

Průřez dílem Františka Mareše nemůžeme začít jinde, než u jeho prvotiny.¹⁵ Již v úvodním *Proslovu* se Mareš dotýká zásadního významu fyziologie, která se na jedné straně stýká s morfologií, fyzikou a chemií, avšak na straně druhé do ní náleží výzkum subjektivních životních dějů, smyslových pocitů a duševních výkonů vůbec. Tak se fyziologie zdá být tou oblastí vědy, kde se setkává realistický pohled na svět s idealistickým, a právě od ní se pro její specifické místo

14 František Mareš: *Natura a kultura*, in: *Pravda nad skutečnost*, Praha: Spolek českých mediků 1918, s. 137.

15 František Mareš: *Idealismus a realismus v přírodní vědě*.