A portrait of Tomáš G. Masaryk, an elderly man with a white beard and glasses, wearing a dark suit and a patterned tie. The background is dark and textured.

NÁROD A DĚJINY
jako sociologický
problém

TOMÁŠ G. MASARYK

KAROLINUM

Národ a dějiny jako sociologický problém

(Výbor textů)

Tomáš G. Masaryk

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Redakce Václav Hozman
Grafická úprava Zdeněk Ziegler
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vydání první

© Univerzita Karlova, 2018

© Masarykův ústav a Archiv AV ČR, v. v. i., 2018

Text © Tomáš G. Masaryk, 2018

Preface © Miloš Havelka, 2018

Na přebalu a frontispisu: Portrét T. G. Masaryka
od německého malíře Otto Peterse z roku 1932
(foto: Oto Palán)

Strany 2-3: T. G. Masaryk a Spolek českých právníků
Všehrd, 1930 (foto: ČTK)

Strana 8: TGM za pracovním stolem, 1930 (foto: ČTK)

Text předmluvy Miloše Havelky (FHS UK) vznikl
za podpory programu Univerzity Karlovy Progres Q20
Kultura a společnost

ISBN 978-80-246-4120-1

ISBN 978-80-246-4140-9 (online : pdf)

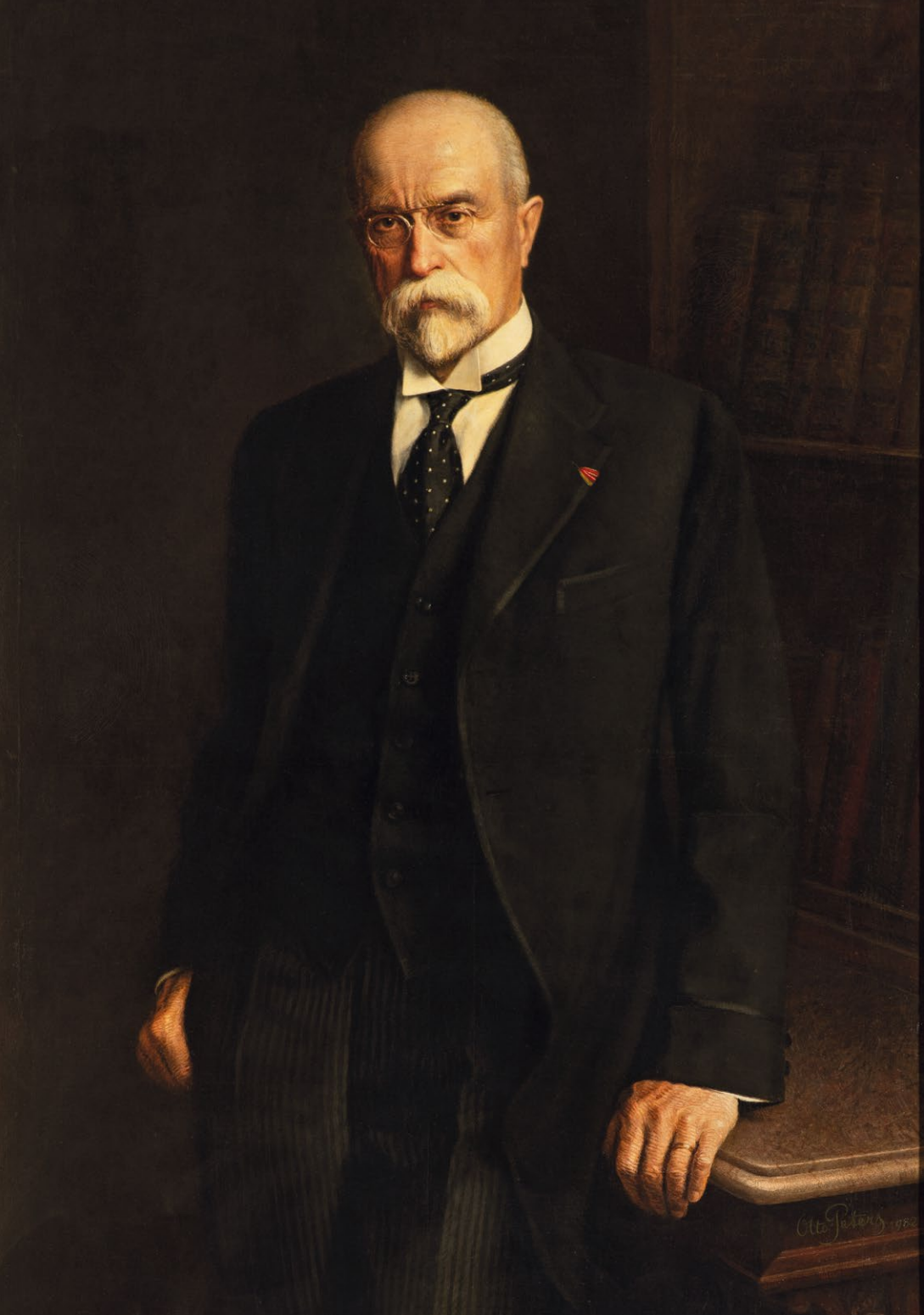


Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum 2018

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

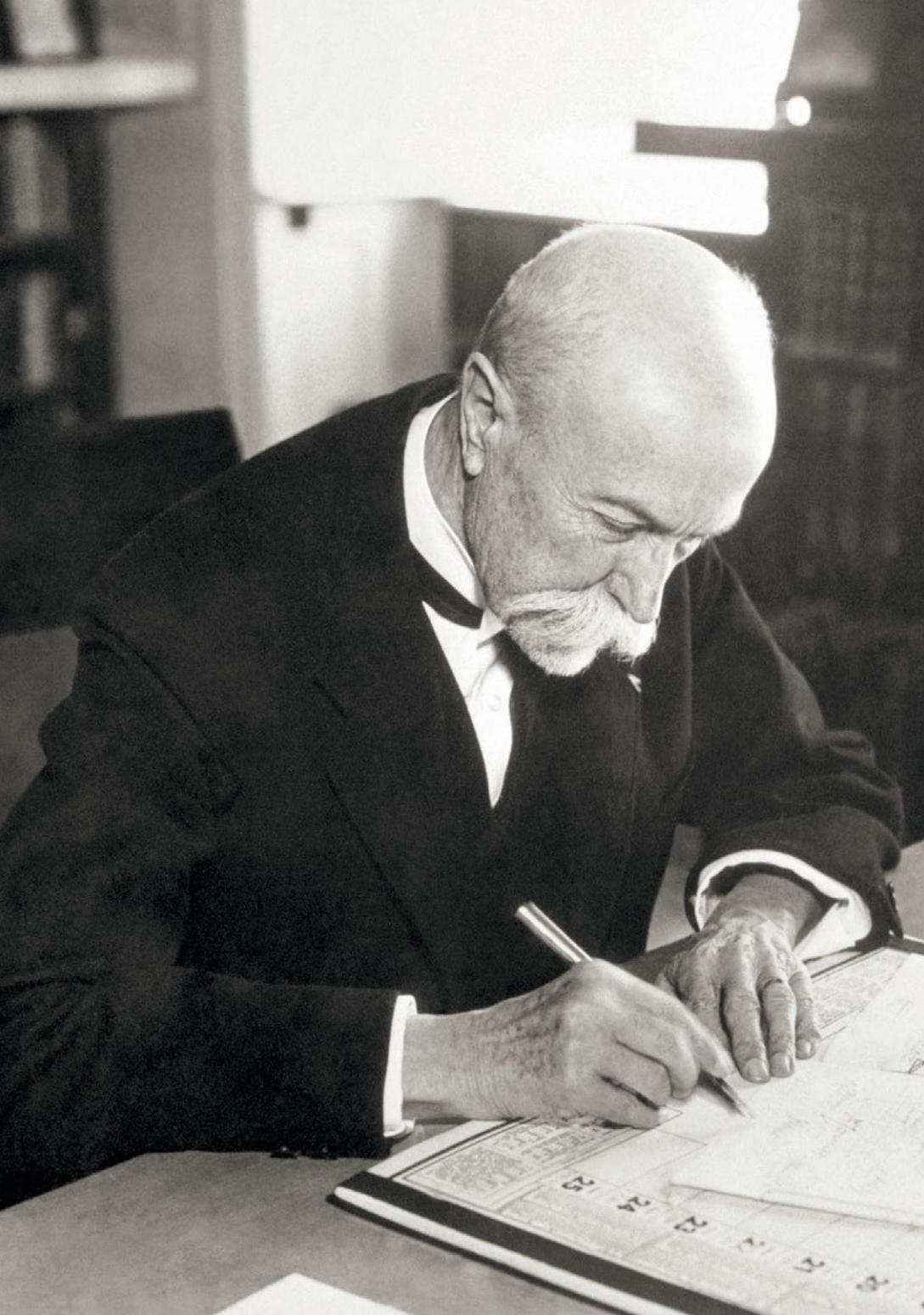








Kniha vyšla za podpory Komerční banky, a. s.





Obsah

Masarykova filosofická sociologie (*Miloš Havelka*) /13

ČÁST PRVNÍ: „OBĚTI KULTURNÍHO BOJE“ /31

1. Vývoj moderní sebevraždy /33
2. K terapeutice moderní sebevraždy /57
3. Příznaky doby přechodní /66

ČÁST DRUHÁ: FILOSOFICKÁ SOCIOLOGIE /75

4. Podstata a metoda sociologie /77
5. Moderní pozitivismus: náboženství je pověra (Auguste Comte) /102
6. Noetický problém v ruské filosofii /122

ČÁST TŘETÍ: OTÁZKY NÁBOŽENSTVÍ

A HUMANITY /131

7. Otázka náboženská a moderní filosofie /133
8. Hlavní zásady etiky humanitní /143
9. Náboženský problém ruské filosofie /149

ČÁST ČTVRTÁ: PROTI MARXOVI:

„REFORMACI, NE REVOLUCI“ /171

10. Organizace třídní společnosti /173
11. Hlavní problémy marxistické politiky /195
12. Bolševictví a komunismus zásadně /232

ČÁST PÁTÁ: NACIONALISMUS BEZ ŠOVINISMU /237

13. Národnost a mezinárodnost /239
14. Česká reformace /264
15. Význam znovuzrození /272
16. Náš úkol a smysl boje /280

ČÁST ŠESTÁ: DUCH DEMOKRACIE

A PRACOVNÍ MORÁLKA /289

17. Demokracie proti teokracii /291

18. Jak pracovat /308

19. Demokracie a humanita /316

Ediční poznámka /341

Masarykova filosofická sociologie

Miloš Havelka

Protože vlastním historickým a společenským faktorem je člověk, musí být každé empirické pravidlo sociologie vyloženo zákony, které jsou čerpány ze studia lidské povahy. Proto se sociologické studium zakládá především na psychologickém pozorování a zkoumání přítomných poměrů: z přítomnosti sociologie proniká do minulosti a budoucnosti. Kdo nerozumí současnému společenskému životu, ten nerozumí starším a starým společností, neboť „lidé jsou to, čím vždy byli...“

T. G. Masaryk, *Pokus o konkrétní logiku*, § 66

„Jen málo zemím bylo v moderních dějinách dopřáno štěstí, mít mezi svými politickými představiteli osobnost tak mimořádnou, jako byl Tomáš Garrigue Masaryk,“ píše kanadský politolog Hubert Gordon Skilling ve své masarykovské biografii z roku 1994 a pokračuje: „Není divu, že se stal za svého života a na vrcholu své úspěšné politické dráhy, jako prezident, bezmála idolem veřejnosti, že vyrostl do takřka nadlidských rozměrů... V zahraničí ho často označovali za ‚filosofa na trůně‘, za zosobnění Platonova ideálu..., za muže vědy, který se ujal moci a řídí stát. Současně je však jen velmi málo zemí, jejichž vládcí by svého velkého předchůdce tak zneuctili svými urážkami, třikrát po sobě se pokusili ho vymazat z paměti dějin a pomluvit jeho život i dílo.“¹ Dobře komprimováno – s ohledem na Masarykův význam i na peripetie dějin jeho působení – a zároveň nejširší výzva pro nové pročitání Masarykova díla a možná i pro jeho diferencovanější výklad, což může znít troufale, pokud si ovšem nepřipomeneme stále trvající nejednotu názorů na povahu celku jeho díla, o jeho těžištích, o jeho detailech a případně o jeho vlivu a působení.

Byl Masaryk jen vzdělaným a kultivovaným politikem vzešlým z akademického prostředí, jak ho spolu se svými následovníky vykládal po určitou dobu Zdeněk Nejedlý, případně politologem, který nakonec založil repub-

1) Skilling, Gordon H.: *T. G. Masaryk. Proti proudu, 1882–1914* (1994). Praha: Práh 1995, s. 9.

liku a sehrál jednu z rozhodujících rolí v novém uspořádání střední Evropy po první světové válce (Wickham Steed)? Anebo byl především myslitelem a filosofem, jak s řadou dalších (Jaroslav Opat, Miloš Trapl, Lubomír Nový, Milan Machovec²) připomíná v uvedeném citátu také H. G. Skilling? Lze přistoupit na Masarykovu charakteristiku jako romantického filosofa dějin, jíž ho označoval hlavní proud dobové akademické historiografie (Josef Pekař, Max Dvořák a do jisté míry i Jaroslav Goll)? Anebo bylo jeho dílo neseno především nábožensko-morálním zájmem, jak se Masaryka snažili ukazovat např. J. B. Kozák, J. L. Hromádka, Jaroslav Šimsa, jehož hlediska se reifikovala zejména v pracích o ruském myšlení? Dokonce i zajímavá (pouze německy vyšlá) monografie o Masarykově díle Otakara A. Fundy³, usilující o sjednocení podobných rozdílných hledisek, překvapivě opomíjí to, čemu zde chceme věnovat hlavní pozornost, totiž Masarykovu sociologii.

Ne že by se jednalo o oblast zcela neprozkoumanou. Už před válkou psali zasvěceně o Masarykově sociologii Josef Král, Emanuel Chalupný, Inocenc Arnošt Bláha, Josef Ludvík Fischer, Antonín Obrdlík, Mykyta J. Šapoval ad., a po válce Karel Galla, Juliana Obrdlíková a Josef Macků, nehledě na důležitý sborník z tzv. „hodonínských konferencí“ *Tomáš Garrigue Masaryk a sociologie*⁴. Jen na okraj by se měla připomenout kapitola z monografické studie teoretiků dnešní střední generace sociologů Marka Skovajsy a Jana Balona *Sociologie ve službě tvorby národa. Odkaz Tomáše Garrigue Masaryka*,⁵ kladoucí ovšem větší důraz na institucionální dějiny české sociologie.

2) Ke stabilizaci obrazu Masaryka jako především filosofa výrazně přispěl svými *Hovory* Karel Čapek, (Čapek, Karel: *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha: Ústav TGM a Archiv AV ČR 2013), který se v jejich třetí knize *Myšlení a život* sice dotazuje na Masarykovu *noetiku* a *metafyziku*, na jeho pojetí *politiky*, *náboženství* a *křesťanství*, ale zcela vypustil – s výjimkou *národa* – sféru sociální, respektive Masarykovu sociologii a její témata sebevražednosti, prostituce a alkoholismu, a také dimenzi Masarykových reflexí dějin a jejich údajných závazků. Obraz prezidenta, který ještě v době vzniku „Hovorů“ zaujatě komentoval polemické texty o „smyslu českých dějin“, byl takto Čapkem pro národ intelektuálně poněkud neutralizován, světonázorově univerzalizován a nepochybně umravněn.

3) Funda, Otakar A.: *Thomas Garrigue Masaryk. Sein philosophisches, religiöses und politisches Denken*. Bern – Frankfurt am Main – Las Vegas: Peter Lang 1978.

4) *Tomáš Garrigue Masaryk a sociologie*. Sborník příspěvků z II. ročníku semináře Masarykova musea v Hodoníně, 18. listopadu 1993. Hodonín 1994.

5) In: Marek Skovajsa, Marek, Jan Balon, Jan: *Sociology in the Czech Republic. Between East and West*. London: Palgrave-Macmillan 2017, s. 13–27.

Dostatek studií existuje také o genezi Masarykovy sociologie a jeho inspiracích v dobové sociologii, o jeho (většinou kritickému a sebevyme-
zujícímu) vztahu k pozitivistickému objektivismu (A. Comte) a indukcionismu (J. St. Mill), k sociálnímu (L. Gumplowiz, G. Ratzendorf, A. Small, W. G. Sumner) i psychologickému (Lester F. Ward) evolucionismu a „biologismu“, resp. darvinismu vůbec (H. Spencer, TGM k němu připočítával např. také „nadčlověka“ Friedricha Nietzscheho) a také k ruskému „sociologickému subjektivismu“ (P. L. Lavrov, N. Michajlovsky, N. I. Karejev).⁶

I když byl Masaryk o dobové sociologii a sociální filosofii dobře informován, nelze nevidět, že jeho vlastní pojetí sociologie bylo značně neakademické. Opakovaně hovořil o svém „konkretismu“, jemuž je třeba rozumět jako „důrazu na jednotliviny, ...z nichž je svět ve skutečnosti složen“⁷, jako upřednostňování zvláštní vývojové a systémové situovanosti jevů a problémů, jejich zřetelnosti co do působení. „Konkrétní vědy mají za předmět jednotliviny v jejich konkrétní totalitě.“⁸

Konstituce jednotlivin jako předmětů sociologického zkoumání i jejich vztahování k teoretickým poznatkům byla ovšem u Masaryka často osobní a jejich vnímání se opíralo o jeho vlastní morální přesvědčení. Poněkud provokativně lze konstatovat, že Masarykovo pojetí obecné sociologie bylo funkcí jeho vlastního chápání a hodnocení problémů života, jeho vlastního způsobu kladení otázek i snah o jejich řešení. Pro Masarykův „konkretismus“⁹ bylo také důležité odlišování formalizované a zvěčněné podoby idejí na jedné straně oproti autentickým, individuálním životem a niterností

6) Viz k tomu např. Musil, Jiří: Masarykova sociologická teorie: co je z ní stále živé. In: Jaroslav Opat (ed.). *Masarykův sborník VIII*. Praha: Ústav TGM 1993, zejm. s. 98–93.

7) Masaryk, T. G.: *Pokus o konkrétní logiku. Třídění a soustava věd* (1886). Praha: Ústav TGM a Masarykův ústav a Archiv AV ČR 2001, s. 31.

8) Tamtéž, s. 88. Pojem „konkrétní totalita“ sice dosvědčuje Masarykovu orientaci v dobových diskusích (G. von Bellow, W. Dilthey, C. Menger, G. von Schmoller, F. Rachfahl ad.) o přechodu od zkušeností k pojmům, jehož předpokladem byly požadavky obsahové „kompletizace“ zkušenosti a „výkladové „totalizace“ zjizitelných vztahů, on sám ho však dále nerozvíjel.

9) Může se jistě zdát paradoxní, že v *Pokusu o konkrétní logiku* Masaryk své pojetí „konkrétnosti“ vykládá výlučně z protikladu k vědám abstraktním („abstrahujícím zákony a pravidla“), které jsou však jen „...nutnou bází [věd] konkrétních“ (s. 165), jen prostředkem poznání jednotlivin, a ještě v *Hovorech* zdůrazňoval specifičnost logického protikladu poznání abstraktního a konkrétního, a to oproti Čapkově snaze podřídit je problémům vztahu teorie a praxe (srov. např. s. 133). Nepochybně by se zde dal vysledovat metodologický rozdíl, který pro Masaryka existoval mezi „abstrakcemi“ a „idejemi“, resp. mezi „vědou“ a „metafysikou“, resp. mezi vědou a filosofií.

(mravností) posvěcovaným způsobům jejich prožívání na straně druhé, jak se to ukazuje v protikladech jako humanita a humanismus, náboženství a církve, věčnost a situace, rozumnost a rozumovost atp.

V české veřejnosti (i odborné) se ale sociologická perspektiva výkladů Masarykova díla a působení příliš neprosadila,¹⁰ jakkoli je zajímavá svým analytickým i sociálně a kulturně kritickým potenciálem, vypovídajícím také o Masarykově mentalitě a jeho pojetí vědeckosti. Z jiné strany Masarykova sociologie informuje o jeho výchozích lidských zájmech a skutečných postojích, a to možná více než všechny Masarykovy životopisy či pokusy o rekonstrukci „jeho filosofie“.

Proto je jistě zajímavé na tomto místě zdůraznit, že výklady Masaryka jako sociologa se oproti domácímu prostředí, jež je vnímalo a vnímá většinou jen akademicky, zřetelněji prosadily v zahraničí. Jako příklad uvedme rané připomenutí Masarykovy *Sebevraždy* v úvodu ke stejnojmennému dílu Émile Durkheima z roku 1897 nebo edici Masarykovy *Sebevraždy* v roce 1970 pořízenou Anthony Giddensem v řadě *Zrození sociologie*, opatřenou vydavatelovým rozsáhlým a zasvěceným úvodem.¹¹ Jistou pozornost Masarykově sociologii věnovala také edice textů ke smyslu českých dějin,¹² vydaná a uvedená bývalým členem pražského lingvistického kroužku René Welekem, a do jisté míry také monografická studie izraelského politologa Zvi Batschy.¹³ Zmínit lze i knihu o Masarykově teorii státu a státního práva

10) Možná to souviselo s akademickou nedůvěrou v sociologii, která byla v oné době považována za „novou“ a příliš povšechnou vědu, údajně vtačující bohatství dějin, kultury a pospolitého života do zjednodušujících a abstraktních kategorií. Např. Jaroslav Vlček, vydavatel časopisu *Osvěta*, odmítl Masarykovi (ještě jako studentovi) vydat příspěvek *O samovraždě (1875)* a o čtyři roky později také teoretičtější *Statistiku a sociologii: Příspěvek k logice a methodice*. Dnes jsou oba texty ztraceny. Je také známo, že první (sociologickou) kapitolu své habilitace Masaryk musel vypustit, aby otupil odpor vídeňské akademické veřejnosti, odmítající disciplinární pohled sociologie respektovat. Lze mimo jiné připomenout, že habilitační spis o sebevraždě čekal na svůj zjednodušující a nepřesný překlad v nakladatelství Josefa Leichtra déle než 20. let, a zamyslet by se bylo třeba také nad důvody, které vedly k odlišnostem v původním německém i v českém vydání *Sebevraždy* mezi válkami.

11) Thomas G. Masaryk: *Suicide and the Meaning of Civilisation*. London – Chicago: The University of Chicago Press 1970.

12) *The Meaning of Czech History by Tomáš G. Masaryk*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1974.

13) Batscha, Zvi: *Eine Philosophie der Demokratie. Thomas Masaryks Begründung einer neuzeitlichen Demokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.

Radana Haina,¹⁴ žijícího ve Švýcarsku, zajímavou nejen odkazy na Masarykovu sociologii, ale také výklady opomíjeného Masarykova republikánství, spojující jeho sociologii se státovědou. Snad nejvýrazněji však zahraniční zájem o Masarykovu sociologii dokládá bezmála čtyřsetstránkový výbor jeho sociologických a sociálně-filosofických textů, který připravili kanadští sociologové Alan Woolfolk a Jonatan B. Imber pod titulem *Konstruktivní sociální teorie. Tomáš Garrigue Masaryk*.¹⁵ Úvod ke knize napsal americký politolog a sociolog Alan Wolfe (1942), v době vydání výboru ještě profesor na Boston College a ředitel Boisi Center for Religion and American Public Life, dnes emeritovaný. Od něho iniciativa na vydání výboru z Masaryka asi také vzešla.¹⁶

Nečekaná charakteristika v názvu publikace ale míří jinam, než kam by se na první pohled mohlo zdát. Nejde o přiřazení Masarykovy *sociální teorie* do dnešního silného proudu sociologického konstruktivismu, ale o zdůraznění „konstruktivnosti“ Masarykových analýz a kritik sociálního a politického světa, ve kterém žil, o vyzvednutí jeho sociologicky podloženého morálního a politického aktivismu. Či, jak to editoři poněkud složitě shrnují v mottu k celé publikaci: „Konstruktivní se sociologická teorie stává tehdy, jestliže se používá jako kritická síla a kulturní plán na znovudobytí terapeutického myšlení o světě.“¹⁷

Tomu také odpovídá předložený výběr Masarykových textů i uspořádání této knihy, které se o uvedenou publikaci opírá. Postupuje od problematiky vztahů mezi sociologií, její civilizační situací a „sebevraždou“ jako Masarykovým klíčovým problémem (*Oběti kulturního boje*), přes doklady

14) Hain, Radan: *Teorie státu a státní právo v myšlení T. G. Masaryka* (1999). Praha: Karolinum 2006.

15) Woolfolk, Alan – Imber, Jonatan B. (eds.): *Constructive Sociological Theory. Thomas G. Masaryk*. New Brunswick (USA) – London (U. K.): Transaction Publishers 1994.

16) Alan Wolfe byl považován za „radikálního centristu“, měl blízko k prezidentu Billu Clintonovi, na jehož některých projevech se podílel. Ve své době patřil k nejcitovanějším americkým společenským vědcům. Ačkoli se Wolfe sám považoval za ateistu, dobře vnímal význam a působení náboženských přesvědčení i kohezivní funkce náboženství ve společnosti. Masaryk se podle něho snažil působit dvojím směrem: „...reflexí toho, co se stalo, a ovlivňováním toho, co bylo možné“ (tamtéž, s. XI), a vyzvedal zejména jeho kritiky revoluce a marxismu a výklady ruských duchovních dějin.

17) Jeho autorem je pensylvánský sociolog a kulturní kritik Philip Rieff (1922–2006), znalec freudismu a evropské sociální filosofie na přelomu století. Rieff přišel s pojmem „terapeutické kultury“, ve které se výpovědi o společnosti současně stávají možností zlepšovat její stav.

specifik Masarykova pojetí sociologie jako filosofické sociologie (*Filosofická sociologie*)¹⁸, k jejíž konstrukci se vlastně vztahuje většina Masarykových výkladů a kritik sociálního, národního i politického života. Výběr dále dokládá klíčový význam náboženství v této koncepci (*Otázky náboženství a humanity*) i její možnosti kritiky marxismu (*Proti Marxovi*) a nacionalismu (*Nacionalismus bez šovinismu*). Poslední část výboru *Duch demokracie a pracovní morálka* poukazuje na Masarykovo přesvědčení o komplementárnosti základních hodnot života a způsobů jeho utváření.

Masarykovo myšlení bylo dobově situováno do dvou důležitých a zároveň vnitřně propojených sociálních procesů. Jeden měl charakter obecně civilizační, druhý byl historicky individuální: máme zde na mysli jednak dokončení první fáze okcidentálních modernizačních procesů industrializace, urbanizace¹⁹ a demokratizace, doprovázených sekularizací a nacionalizací, a jednak završení politického a ekonomického vzestupu českého etnika, které probíhalo takřikajíc *ex nihilo* vlastně po celé 19. století. Obojí svým způsobem rozkládalo zděděné, v zásadě v barokní době vzniklé „malé“ struktury sociálního života a formy bezprostřední kolektivity, regionální společenství nahrazovalo (v mnohém abstraktní) národní společnost a vliv náboženství jako principu sociální koheze nahrazovalo nacionalismem a liberalismem.

Z kulturně a civilizačně závislé, vlastně jen agrární pospolitosti se Češi v průběhu doby rozvinuli v sebevědomou, i když ne zcela úplnou národní společnost (v „nejpokročilejší z neněmeckých kmenů tohoto státu“, jak prohlásil např. Josef Kaizl koncem roku 1893 v Říšské radě²⁰), charakterizo-

18) Charakteristika této oblasti Masarykova myšlení jako „filosofické sociologie“ mi připadá přesnější a obsažnější než neutrální „sociální teorie“ použitá v názvu „kanadské“ publikace.

19) Ta u nás ovšem nebyla tak působivá jako v západní Evropě, zřetelné přírůstky obyvatelstva vykazovaly dlouhodobě jen Praha a Plzeň (srov. Horská, Pavla – Maur, Eduard – Musil, Jiří: *Zrod velkoměsta*. Praha – Litomyšl: Paseka 2002, s. 197). Zejména menší města v Čechách, na Moravě a ve Slezku naopak dost dlouho dobu „...zůstávala uzavřena hradbami a ekonomickým zázemím. Tato skutečnost se odrazila v životním stylu, v myšlení a jednání obyvatel, které se valně nezměnilo ani po zboření hradeb“ (srov. Lenderová, Milena – Jiránek, Tomáš – Macková, Marie: *Z dějin české každodennosti*. Praha: Karolinum 2017, s. 14). Tradicionalismus a provincialismus, omezený rozhled a nedůvěra ke všemu cizímu a novému tvořila dlouho ve středních a nižších vrstvách hlavní folii přístupu nejen k národnímu životu (víra v pravost Rukopisů) ale i k politice a vnímání jejich problémů vůbec.

20) Kaizl, Josef: *Český liberalismus. Texty a osobnosti*. Praha: Torst 1995, s. 263.

vanou sice jistým plebejstvím a egalitářstvím, ale zároveň i demokratismem, který tehdy výrazně předbíhal ostatní střeoevropské národy.

„Neúplnost“ české společnosti, přesněji řečeno: její stratifikační nevyváženost, zřetelná zejména při srovnání s nacionálně konkurující společností německou, souvisela s naznačenými zvláštnostmi českého národního vzestupu a vůbec se složitostí procesu transformace předmoderního střeoevropského měšťanstva v moderní společenskou třídu. Projevovala se zejména absencí nejvyšších tříd anebo jejich menším zájmem o „věci národní“, a vzestupem středního stavu, reprezentovaného zejména – jak Masaryk říkal – „venkovskými advokáty“ v mladočeské straně, a jejich stále zřetelnějším politickým prosazováním. O Čechách se proto hovořívá jako o národu „maloburžoazním“ či „středostavovském“, což – jak poznamenal historik Jan Křen – zanechalo svou pečeť i na české kultuře, která je sice údajně „...silná v obecné vzdělanosti, ale také se silným sklonem k průměrnosti a konvenci“²¹.

Latentní protiklad národního (jazykového) a sociálního (občansko-politického) v životě tehdejších pospolitostí vedl na konci 19. století ke specifické reprodukci nacionálního napětí, která se projevovala mimo jiné tím, že ekonomicky nejproduktivnější vrstvy (buržoazie) a regiony (české země) měly menší vliv na státní politiku než méně produktivní aristokracie a než rakouské země, přispívající do rozpočtu státu mnohem menším dílem. Masaryk k této nové situaci národa ovšem přistupoval spíše „politologicky“ než tradičně sociologicky.²² Tehdy také vznikla jeho představa tzv. *nepolitické politiky*²³ jako zvláštního druhu politiky národa bez státu. Byla aktualizací Havlíčkovy „drobné práce pro národ“ a měla sloužit jako příprava na nové situace i jako prostředek socializace a postupného prosazování národních zájmů. Jejimi hlavními prostředky mělo být vzdělání, rozhled, osvojování rozvoje vědy a techniky, snaha o získávání kompetencí a prosazování samosprávnosti na všech možných úrovních.

Sice s jistým zpožděním oproti Evropě západní zaznamenala střední Evropa v poslední třetině 19. století zřetelný hospodářský vzestup. Jeho

21) Křen, Jan: *Historické proměny češství* (1987/88). Praha: Karolinum 1993, s. 83.

22) To dokládá např. fakt, že první diskuse a kritiky, následující po vydání *České otázky*, se zaměřovaly na Masarykovy kritiky české politiky, jejich principů a výkonů v 19. století.

23) Jejímú výkladu je věnován poslední oddíl Masarykovy knihy *Karel Havlíček* (1896, Masaryk, T. G.: *Karel Havlíček, snahy a tužby politického probuzení*. Praha: ÚTGM 1996).

doprovodné vedlejší následky se zdály mít obecnější charakter a Masaryk je vnímal značně kriticky. Jejich analýze je v určitém smyslu vlastně věnována celá jeho sociologie. Hovořil v těchto souvislostech opakovaně o „križi moderního člověka“²⁴, rozkládající stávající řád a projevující se politicky (liberalismus a nacionalismus), mravně („indiferentismus“ a nihilismus), filosoficky (subjektivismus) i společensky (sociální otázka). Jejím ohniskem však byla podle něho krize náboženská (rozšiřující se v podobě „beznábožnosti“ mas): Krize moderního člověka se „...jeví mnohem intenzivněji v té časové podrážděnosti, v duševním neklidu, v nervosnosti, psychose, pesimismu, sebevražednosti. Je to krize hluboká, krize zachvacující celou duši – skutečný přelom světa starého. Náboženství nebo nihilism – toť krvavá disjunkce naší doby“²⁵. Odtud pak údajně vyrůstaly také další negativní jevy moderní civilizace²⁶ – prostituce a alkoholismus.

Masarykova analýza krize moderního člověka měla nepochybně dobové rysy (kritika romantismu, vnímání jen negativních sociálních důsledků industrializace, menší smysl pro ekonomické problémy, konzervativní nedůvěra k novým politickým ideologiím atp.), stejně silně však byla zakotvena osobně, v Masarykově pojetí náboženství, mravnosti a v jeho obecně humanistickém vyznání, a také v myšlence sociální spravedlnosti, která u něho tvořila jakýsi pendant k politické demokracii. Sociologickým prostředkem analýzy této krize byla postupující „beznáboženská“ moderního světa, jejím filosofickým jádrem byla kritika „přehnaného“ subjektivismu.

Od svých vědeckých počátků se Masaryk snažil prokázat, že poslední důvody negativních sociálních jevů moderní doby se nedají vyložit mechanicky, pouze z působení vnějších (přírodních a sociálních) příčin, ale že se

24) Milana Machovce tyto kritiky moderního světa vedly dokonce k pokusu vyložit Masaryka jako existenciálního myslitele (srov. Machovec, Milan: *Tomáš G. Masaryk*. Praha: Melantrich 1968, zejm. s. 58–87).

25) Masaryk, T. G.: *V boji o náboženství*. Praha: Čin 1947, s. 41–42. Podobně píše TGM v *Sebevraždě*: „Nynější společenský hromadný zjev sebevraždy jest následkem úpadku jednotného názoru světového, který křesťanství důsledně přivedlo ku platnosti v lidu všech vzdělaných zemí. Boj svobodného myšlení s pozitivními náboženstvími vede k beznábožnosti mas; tato beznábožnost pak znamená rozumovou a mravní anarchii – a smrt“ (Masaryk, *Sebevražda*, s. 143).

26) Neříká nezajímavé upozornit, že zatímco první vydání *Sebevraždy* v tomto jevu vidělo funkci změny, které s sebou přinesl civilizační rozmach, v českém vydání Masaryk povolil toho hledisko „zúžit“ a „civilizaci“ v názvu knihy nahradit „osvětou“, což vlastně znamená „osvětstvím“, resp. s liberalistickou větví osvětství, a jeho následnou produkcí „nenáboženských“ světových názorů.

zde především jedná o vliv moderních myšlenkových proudů, které z lidského nitra vytlačují pevný světový názor, jednotící mravní řád a náboženskou víru, a které způsobily, že zmizela stará, staletými posvěcená a obecně respektovaná mravnost, která podle Masaryka nebyla ničím nahrazena. Odtud lze rozumět např. Masarykovým kritikám koncepcí liberalismu a také nacionalismu, které podle něho nejsou s to ze svých principů legitimovat žádné nadindividuální, nebo dokonce nadčasové hodnoty, které Masaryk – jak už řečeno – považoval pro zdravý život a mravní organizaci národní společnosti za nezbytné. On sám jejich základ nacházel v náboženské víře, reformované v tom smyslu, že opustila tradiční lidovou zbožnost (opřenu o dogma, zázraky, patriarchálního Boha Otce atp.) a také institucionalizované podoby církví. Tradiční chápání víry mělo nahradit reflektované náboženské „přesvědčení“ (o existenci prozřetelnosti, věčnosti, nadindividuálního řádu a nesmrtelnosti duše), které TGM takto záměrně odlišil od pouhé „víry“. Což ovšem nemělo problematizovat postavení vědy a kritického myšlení: „...moderní společnost je vedena dvěma duchovními mocemi, vědou a náboženstvím“, a teprve až jejich zápas a špatné vedení jsou zdrojem negativních jevů, „nedostatečnosti a zhoubnosti“.²⁷

Sociologické a filosofické hledání odpovědí na otázky lidského soužití však u Masaryka ukazovalo dále a hlouběji: k mravnímu aktivismu, demokratické diskusi a humanistickému rámci, vystupujícím proti životní pohodlnosti – proti sociálnímu a politickému nezájmu o sféru veřejného života – a opřeným o metafyzické, nicméně individuálním životem a niterností posvěcené ideje.

S ohledem na následující výbor textů je nepochybně účelné pokusit se shrnout nejdůležitější principy a přiblížit základní pojmy Masarykova chápání sociologie, resp. jeho „filosofické sociologie“ a její zmíněné „konstruktivnosti“, zdůrazněných kanadskými vydavateli.

Společnost, hlavní předmět zájmu, neznamenala pro T. G. Masaryka samostatnou sféru „věcí“ a „tlaků“ vně individua“, jak to o něco později zdůrazňoval Émile Durkheim, ale spíše vývojově utvářený a psychologicky vzniklý celek, „konkrétní kolektivum“, říká Masaryk,²⁸ které není ničím víc než pouhou sumou svých částí, což znamená, že pro Masaryka nebyla spo-

27) Masaryk, *Sebevražda*, s. 139.

28) Masaryk, T. G.: *Univerzitní přednášky 1. Praktická filosofie*. Praha: Ústav TGM a Masarykův ústav a Archiv AV ČR 2012, s. 137.

lečnost žádnou zvláštní působící substancí ani svébytnou existencí. Tomu odpovídal i jeho důraz na vědomí, lidského ducha a psychologii, což pro něho bylo konstitutivní a na první pohled strukturně v souladu s dobově dominujícím „psychologismem“ v teorii poznání,²⁹ podle kterého jsou společenské a historické jevy jen zvláštním výsledkem „psychických“ (duchovních) aktivit jednotlivců. V nich se údajně zakládá příslušnost k rodině, k obci i státu a vůbec vztahy ke společenskému řádu (veřejné mínění, obřady a mravy, stát a společnost atp.). Nejhlubší svazky mezi jednotlivci proto pro Masaryka vznikaly ve sféře psychické, která je místem vůle a zdrojem chování, východiskem sociálních jednání, jeho motivů a orientací.

Společnost byla tedy Masarykovi „kolektivum“, složené z lidských individuí (z „jednotlivin“), a badatelsky poukazovala na zvláštní způsoby propojování jejich aktivit. Sjednocování jednotlivců do skupin (a vyšších útvarů) mu bylo dáno konkrétní organizací („řádem“) života a vzájemných vztahů. Zvláštním rysem této organizace pak pro Masaryka bylo, jakou roli v ní hrály nebo měly hrát uvědomělost, vzdělání a morálka, a také, jaký význam v ní Masaryk připisoval náboženství a zároveň osobnostem, reprezentujícím pro ostatní uvědomělost, odstup, nadhled a také kritičnost, což vše je možné chápat jako prostředky neutralizace „diktatury většiny“ (dnes bychom možná řekli „populismu“), ježž nebezpečí Masaryk znal z díla Alexise de Tocquevilla. On sám v závěru *Sebevraždy* navíc hovořil o nebezpečích „polovzdělání“, o „polokultuře“, „rozumové a mravní polovičitosti“, které se mu byly doprovodnými jevy osvícenství, resp. „lidské osvěty“, kdy se lidé domnívají vědět více, než skutečně vědí, a rozhodovat o věcech, kterým vlastně nerozumí, což nakonec vede k tomu, že se „...stále hlasitěji a hrozivěji ozývají hlasy, jež se nelekají ani násilné reorganizace společnosti“³⁰.

29) Masarykovu noetickou pozici však jako metafyzický „psychologismus“ označit nelze, jakkoli v jeho sociologii snaha vykládat sociální jevy z jejich psychologických základů je zřejmá. Pro Masarykův „platonismus“ byla zásadně nepřijatelnou základní teze „psychologismu“, že ideje, obecné pojmy a zákonitosti jsou svou povahou „zvyk“, jen psychologicky vytvořený a psychologicky sedimentovaný výsledek nesčetněkrát se opakujících podobných zkušeností. Psychologismus se ostře vymezoval proti dobovému „historismu“, přesvědčenému, že věci jsou srozumitelné pouze ze svého vzniku, původu a individuálního vývoje, čehož důsledkem bylo vyzvedávání historické jedinečnosti a kulturní partikularity všeho dění, a v důsledku toho i rezignace na obecné a srovnatelné. Masarykův vztah k „říši idejí“ spíše připomíná úvahy o samostatném a svébytném „světě tří“ Karla Reimunda Poppera, ležícím nejen mimo bezprostřední vnímání, ale také mimo konkrétní poznání, jež umožňuje.

30) Masaryk, *Sebevražda*, např. s. 139; 140. Viz k tomu také pozn. č. 43.

Masarykovu sociologii ovšem nelze číst jen jako nějaké rozvinutí zakladatelské sociologické koncepce Augusta Comta a není ani příliš produktivní pouze ji konfrontovat s následujícím vývojem oboru. S Comtovým dílem se Masaryk zevrubně seznámil už v době svých vídeňských studií. Comtovský se u něho sice může zdát respekt k vědě a její kritičnosti, byly pro něj však spíše aspektem a součástí kultury a civilizace než – jako u Comta – prostředkem lidské emancipace z přírody, hybatelem dějin, silou scientifikace společnosti a subjektem změny jednotlivých stadií vývoje civilizace. Masaryk se od Comta lišil také diferencovanějším pojetím tzv. klasifikace věd jako spíše problému jejich „organizace“ než hierarchie. Na rozdíl od Comtovy plynulé hierarchizace všech věd – údajně zaručující spolehlivé a sjednocené vědění o světě ve všech jeho oblastech – Masaryk silněji rozlišoval věci (jev) a jejich vztahy, jak se odlišně ukazují a jak jsou přístupné pro poznání ve světě anorganickém, organickém a lidském. Racionalita přístupu je v nich sice stejná, nicméně věci a jejich vztahy v nich podle něho musí být uchopovány v odlišné perspektivě podle své příslušnosti k určité sféře. Pro Masarykovu distanci od Comta, který to popíral, bylo zejména důležité uznání „oprávněnosti psychologie jako samostatné vědy“, ve kterém se Masaryk odvolával na J. St. Milla³¹.

Ve výkladech svých filosoficko-metodologických inspirací se Masaryk několikrát přihlásil k *Nové vědě* italského barokního klasického filologa a historika Giambattisty Vica, který v přímé polemice s Descartesem poprvé odlišil způsoby poznání výtvorů přírody („přírodovědu“) od poznání výtvorů lidského ducha v tzv. „duchovědách“ (tj. vědách o umění, náboženství, státu a politice, národu, společnosti, filosofii, právu a státu atp.), dostupných pro Vica jen v „porozumění“ (a interpretaci), což Masarykovi rámcově sloužilo pro odmítnutí krajností Comtova „sociologického objektivismu“³².

Koncept společnosti pro Masaryka do značné míry splýval s pojmem národa (i ten je totiž složen z „jednotlivin“), který k sociologické dimenzi pravidel soužití, vzájemnosti, chování a jednání přidával dimenzi jazyka, dějin a kultury, dále politiku jako funkci sociální a kulturní koheze konkrétního národa, vázané na jeho duchovní vývoj a historické zkušenosti.³³

31) Srov. *Pokus o konkrétní logiku*, s. 101.

32) Musil, *Masarykova sociologická teorie*, zejm. s. 94.

33) Právě pro takovou komplementárnost společnosti a národa by v podobných souvislostech

„Já jsem národnost a státnost zakládal na mravnosti, a proto jsem se dostal do konfliktu nejen s politickými stranami, nýbrž i s užším kroužkem lidí známých, kteří takzvaný nacionalismus kladli nade všecko a považovali za *vos mortis* všeho života jednotlivců i společnosti.“³⁴ Toto tvrzení ukazuje dvojím směrem: jednak na Masarykovu distanci od provinciální omezenosti, politické netrpělivosti a dobového „hurá vlastenectví“, a jednak jako přitakání rané formě tzv. dualismu přírodních a historicko-sociálních věd u Johna St. Milla, odlišujícího „sciences“, zabývající se jevy přírody, a „moral sciences“, jejichž základem je lidské jednání a rozhodování, vždy motivované určitými účely, spojené s hodnotami a podmíněné normami, ukotvenými v nadčasově pojatém mravním řádu. V této perspektivě by se Masarykovo zdůrazňování mravnosti nemělo číst jako pouhé moralizování, ale jako konstitutivní prvek jeho chápání společenských věd.

Právě proto lze v Masarykově případě přistoupit na charakteristiku jeho zkoumání jako na „filosofickou sociologii“, která už svým založením problematizovala pokusy o přenášení přírodovědných principů poznání do sféry věd společenských a historických, i když teoretické a metodologické rozdíly obou přístupů Masaryk nikdy neradikalizoval v míře, s níž se diskutovaly v tehdejší německé vědě (W. Windelband, H. Rickert, G. Simmel ad.).

Sociologická metoda, již Masaryk používal ve spisu *Sebevražda* (1881) a již byl (s jistým posunem akcentů) věrný i v pozdějších pracích (v pasáži o sociologii v *Pokus o konkrétní logiku* 1886, v *Otázce sociální* 1898, v *Rukověti sociologie* 1901 a v dnes již vydaných sociologicky zajímavých přednáškách z let 1884/5 *Praktická filosofie na základě sociologie*³⁵), v zásadě

asi bylo nejhodnější hovořit o „české národní společnosti“, paralelně k – v zemi koexistující – „národní společnosti německé“, odlišné postavením, vlivem, zájmy i orientacími.

34) Čapek, *Hovory*, s. 58.

35) Masaryk, T. G.: *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty* (1881). Praha: Masarykův ústav AV ČR 2002; Masaryk, T. G.: *Pokus o konkrétní logiku. Třídění a soustava věd* (1886). Praha: Ústav TGM a Masarykův ústav a Archiv AV ČR 2001; Masaryk, T. G.: *Univerzitní přednášky 1. Praktická filosofie na základě sociologickém* (1886). Praha: Ústav TGM a Masarykův ústav a Archiv AV ČR 2012; Masaryk, T. G.: *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické* (1898) I a II. Praha: Ústav TGM a Masarykův ústav a Archiv AV ČR 2000; *Rukověť sociologie. Podstata a metoda sociologie*. Píše T. G. Masaryk. In: *Naše doba. Revue pro vědu, umění a život sociální*, roč. VIII. Praha: Jan Laichter 1901, s. 1–12, 98–105, 173–181, 663–667, 735–741, 822–828. Sociologicky „probarvené“ jsou i jiné Masarykovy práce. Připomenout je třeba zejména knihu *Moderní člověk a náboženství* (1896, Masaryk, T. G.: *Moderní člověk a náboženství*. Praha: ÚTGM 2000), a také *Rusko a Evropa* (1915,

odpovídala dobovým sociologickým standardům a představám o vědeckosti disciplíny. Od hlavního proudu zvolna se prosazujícího oboru se ale Masaryk lišil svým důrazným odmítnutím jakéhokoli historismu a biologismu a také sociologismu. Byl přesvědčen, že základ vědeckosti a východisko sociologických výkladů mají být „empirické“ a induktivní, zajištěné sběrem dat a jejich zpracováním, vycházející ze situace doby a její mravní situace. Opíral se dost důsledně o klasifikaci zkoumaných jevů – v *Sebevraždě* např. o odlišení různých příčin sebevraždění (přírodní, antropologické, demografické, politické, hospodářské a kulturní) –, jejichž odlišné působení („přímé“ a „nepřímé“) a jejichž různý vliv a vztahy pak následně odůvodňoval obecnějšími, „psychologicky“ vyloženými souvislostmi, přičemž důležitými se mu zdály zejména ty, které negativně doprovázely civilizační změny jeho doby (nepochybně by bylo možné vytvářet analogie k dnešním hodnocením a kritikám globalizace).

Masaryk si samozřejmě uvědomoval nebezpečí nesprávných typizací a falešných generalizací, k nimž induktivní hromadění dat může vést, a uvěřil, že dostatečnou míru objektivity a obecnosti a také přesvědčivosti výkladů mu zajistí statistika, a to konkrétně tzv. „morální statistika“, již tehdy reprezentovali např. Alexander von Oettingen a pro Masaryka zejména pak Adolf Wagner a Gulio Morselli³⁶ ad. Usilovali zachytit četnost jednotlivých veřejných („morálních“) projevů jednání (jako uzavírání manželství, natalitu a mortalitu, delikvenci atp.), přičemž zvláštní pozornost věnovali jednáním tzv. „nemravným“, jako právě alkoholismu, prostituci a sebevraždění, které zajímaly Masaryka. Představitelé oboru byli přesvědčeni, že o výskytu podobných jevů v různých vrstvách společnosti a na různých místech a také o podmínkách jejich šíření je možné zjišťovat pravidelnosti a následně formulovat zákonitosti (ve smyslu „sociální fyziky“ R. Queselle-

Masaryk, T. G.: *Rusko a Evropa I.–III.* Praha: ÚTGM 1995–96), a konec konců i Českou otázkou (1895), v jejíž Předmluvě Masaryk zdůrazňoval, že se mu jedná o „...sociologický rozbor všech těch záhad, jež vnucují se tomu, kdo postihnouti chce *smysl české historie*, kdo poznati chce, čím jakožto zvláštní národ zijeme, co chceme, co doufáme“ (Masaryk, T. G.: *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození.* In: *Česká otázka, Naše nynější krize, Jan Hus.* Praha: Ústav TGM a Masarykův ústav a Archiv AV ČR 2000, s. 11–179, zde s. 11. Sociologicky a sociálně filosoficky reprezentativní pasáže z těchto knih jsou součástí naší publikace.

36) Morselliho kniha, jejíž německý překlad *Der Selbstmord. Ein Kapitel aus der Moralstatistik* vyšel v roce německého knižního vydání Masarykovy habilitace a byla v ní citována ještě z italského originálu. Adolf Wagner patří k nejcitovanějším autorům morální statistiky vůbec.

ta). Z prací „morálních statistiků“ přebíral většinu svých dat, údajů a tabulek nejen Masaryk, ale o něco později ve své knize o sebevraždě také jeden ze zakladatelů moderní sociologie Émile Durkheim.

Jak už bylo naznačeno, vlastně ještě důležitější než statistika, poskytující komparativní informace o „hromadném jevu“ sebevraždnosti, byla pro Masaryka tzv. „vědecká psychologie“,³⁷ již používal v duchu svého vídeňského učitele B. Brentana a také tehdy vlivného Wilhelma Wundta (s nímž se setkal během svého lipského pobytu) a jež mu umožňovala převádět sociální jevy na jejich („psychické“) motivy. Jak Masaryk psal v dopise Leandru Čechovi 12. 9. 1881, šlo mu o to „...na psychologii budovati sociologii“, a své provedení tohoto požadavku v publikovaném habilitačním spise považoval za „...konkrétní příklad, jak se má sociologie pěstovati...“³⁸.

Nehledíme-li na další diferenciaci věd o společnosti (sociologie, sociální psychologie, sociální antropologie atp.), pro dnešního čtenáře jsou s Masarykovým pojetím sociologie spojeny dva problémy: jeho odkazy na statistiku občas působí spíše jako ilustrace než jako východisko a kromě toho se srovnávala (z dnešního hlediska nesouměřitelná) čísla z různých dob a různých míst (např. údaje o Francii 1856–1861, Sasku 1847–1858 a Belgii 1840–1849). Masarykovy závěry, jakkoli zajímavé a originální, působí ve svém zkušenostním východisku jakoby nezávisle, kromě toho odkazy na statistiku v průběhu výkladů postupně mizí. To nepochybně souviselo se zmíněným dobovým „psychologismem“ a z něho extrapolovaným přesvědčením, že (psychologické) důvody sebevraždnosti jsou ve všech dobách v principu stejné,³⁹ a také s tím, že – na rozdíl od reprezentantů morální statistiky – byla pro Masaryka statistická zjištění silněji zámkou pro obecnější sociálně a kulturně kritickou reflexi zkoumaných jevů.

Masarykovým výkladům sociálního života a jeho pojetí sociologické metody odpovídalo také jeho pojetí dějin a sociálního vývoje. Je přitom spojeno s řadou nedorozumění, které vznikly v průběhu diskusí o Masarykově pohledu na české dějiny v jeho tzv. tetralogii z let 1895–1896 (*Česká*

37) Zde bohužel není místo na subtilnější historicko-filosofické úvahy o vzájemných teoreticko-metodologických souvislostech a závislostech Masarykovy „vědecké psychologie“ s jeho „realismem“ a proklamovaným „konkretismem“.

38) Masaryk, T. G.: Dopis Leandru Čechovi 12. IX. 1881. In: *Listy filologické*, roč. 56. Praha 1929, s. 265. Citováno podle Nejedlý, Zdeněk: *T. G. Masaryk II*. Praha 1932, s. 62.

39) Srov. k tomu např. Masaryk: *Sebevražda*, s. 142.

otázka, Naše nynější krize, Jan Hus a Karel Havlíček), shrnutých před první světovou válkou Zdeňkem Nejedlým pod nadpis *Spor o smysl českých dějin* (1913), který se ujal. Pokračovaly v době mezi dvěma válkami a s jejich ozvěnami se setkáváme dodnes.

Dějiny ve smyslu historického vývoje pro Masaryka představovaly v zásadě jen to, co Auguste Comte označil jako „sociální dynamiku“, tj. tendenci ke změně a její legitimizační tlaky, prostředí „pokroku“ a vývoje, sféru sociální, ekonomické a politické transformace a proměn vzájemných vztahů jednotlivců atp. Dějiny jsou vždy nějak orientované a k něčemu směřují, což pak Masaryk přenášel do svého „sociologického“ pojetí dějin⁴⁰ jako jejich „smysl“. Proti „dynamice“ Comte stavěl „sociální statiku“, tj. daný řád věcí, legalitu a organizaci života, zajišťované tzv. „sociálním konsenzem“, vlastně závaznou dohodou většiny občanů. Ale oproti Comtovi byla pro Masaryka „sociální statika“, myšlenka systému a řádu jako východisko vždy důležitější. Neviděl ji jen jako něco komplementárního k vývoji, zpevňovanému konsenzem, „statika“ mu byla „...všeobecnou teorií přirozeného (spontánního) pořádku společností lidských; poučuje o všech podmínkách existence, společných všem společnostem lidským, o zákonech jejich harmonie“⁴¹, a jako taková byla pro Masaryka jediným možným základem nejen sociologie, ale i jeho intelektuálních zájmů vůbec. Jádrem sociální statiky a její vnitřní silou byla Masarykovi náboženská víra (již ovšem odlišoval od instituce církve), vystupující v životě jako medium hodnot a pravidel, jejichž rozpad považoval za nebezpečný. S ohledem na nejširší ukotvení svého myšlení to Masaryk komprimovaně vyjádřil např. ve svých rozhovorech s Karlem Čapkem: „Jsem platonikem potud, že v kosmu hledám ideje, že v tom, co pomíjí, hledám to, co trvá a je věčné. Nemohu se zajímat jen o pohyb, ale o to, co se pohybuje, co se mění. Ve vývoji přírodním hledám účel a řád, v dějinstvu historickém smysl; kladu si otázku, k čemu se to všechno dělo a kam to směřuje. Proti darwinismu, oproti jednostrannému evolucionismu a historicismu zdůrazňuji stránku statickou: to co trvá – je navěky. Nejen

40) Josef Pekař se tedy ve svých kritikách Masarykovy koncepce mýlil, když její zdroj hledal v německé romantické filosofii dějin G. W. F. Hegela a F. W. J. Schellinga. Podobně jako jeho učitel Jaroslav Goll i Pekař sdílel dobovou nedůvěru k sociologii jako zvláštní vědecké disciplíně, a to vzdor svým znalostem lamprechtovského proudu německé historiografie a jeho tezí o „kolektivistickém dějepisectví“.

41) Masaryk, *Rukověť*, s. 103.

Herakleitovo *panta rei*, nejen stále změna, ale podstata věcí se měnících vedle dynamiky a v ní statika, veliká architektura všeho bytí.⁴²

Zde je asi možné hledat zdroj jistého Masarykova „tradicionalismu“ nebo přímo „konzervatismu“ (na které upozorňoval teolog J. L. Hromádka⁴³), projevujícího se nejen kritikou snah o změnu za každou cenu, ale i Masarykovými filosofujícími kritikami myšlenek revoluce a revolučnosti vůbec, a také „nového“ jako zvláštní výzvy, jak se prosadila po první světové válce. Důležité je zde jeho (opakující se) vyznání z platonismu, vycházející z přesvědčení, že ideje jako „humanita“, „demokracie“, „spravedlnost“, „pravda“ atp. existují věčně a *ante rem*, tj. před věcmi, že jsou jejich předpokladem a vlastně jakousi nadčasovou nabídkou lidskému chtění: „Ideál humanitní není specificky český, je právě všelidský, ale každý národ jej uskutečňuje *způsobem svým*. Angličané jej formulovali hlavně *eticky*, Francouzové *politicky* (prohlášení práv člověka a občana). Němci sociálně (socialism), my národnostně a *nábožensky*.“⁴⁴

42) Čapek, *Hovory*, s. 157–158.

43) Je údajně zřetelný zejména v *Sebevraždě*, kde Masaryk dává do souvislosti „nenábožnost mas“, sociální emancipaci nových tříd a moderní formy vzdělanosti, což údajně vede k „rozmovému a mravní polovičatosti“, produkující „umrtvující indiferentismus...“, hlodavý skepticismus a ošklivý cynismus“ (Masaryk, *Sebevraždě*, s. 123 a 140). Podle Hromádky by bylo možné rekonstruovat také tradicionalistickou komponentu Masarykova pohledu, zřetelnou v jeho vztahu k hodnotám *starého světa*. Masarykovo přesvědčení o smyslotvorné síle žité tradice a jejích hodnot, jeho požadavky vědomého a reflektovaného navazování na práci i výsledky dřívějších pokolení a na zkušenost i ideály předchozích generací, které z mnoha Masarykových kritik moderního světa zaznívají, byly jen odvrácenou stranou jeho kritik (českého) historismu jako jen „modloslužby před oltářem minulosti“ (Hromádka, J. L.: *Masaryk mezi včerejškem a zítřkem. Československý boj o novou Evropu*. Chicago: Jednota českých evangeliků v Americe 1940, s. 21). Podle Hromádky se Masaryk dokonce pokoušel ukazovat, „že... ruské pravoslaví i duch ruského samoděržaví a ruské vzdělanosti jsou mnohem účinnější hrází proti rozvratu moderní společnosti než západní (římské) katolictví a protestantismus... Východní, pravoslavné křesťanství prý zachránilo mystický, pokorný vztah lidské duše k věčným, nezaměnitelným pravdám...“, učinilo „jednotlivce organickou součástíkou církevního společenství“ a zabránilo mu, „aby se od něho odtrhl svým rozumem nebo osobním mravním sebevědomím“ (tamtéž, s. 15). V této souvislosti je pak údajně možné rozumět také Masarykovu platonismu jako důrazu na vládu ducha nad světem (tamtéž s. 22) a Masarykovu snahu o formulaci „náboženského smyslu českých dějin“ lze vykládat jako údajnou zbraň jak proti modernímu subjektivismu, tak proti liberalismu i uhlířskému pozitivismu (s. 21).

44) Masaryk, T. G.: *Světová revoluce. Za války a ve válce*. Praha: Ústav TGM a Archiv AV ČR 2005, s. 391.

Máme-li shrnout:

- 1) Masarykova sociologie představuje méně vnímanou a méně vykládanou dimenzi jeho myšlení, její diagnosticky-kritická a aktivistická orientace je nicméně dodnes aktuální.
- 2) Centrem Masarykova myšlení vůbec a jeho sociologie zvláště byl pojem „krize“, přesvědčení o „krizi moderního světa“ a „moderního člověka“, které se projevují politicky, filosoficky, společensky a nábožensky. Masarykovu sociologii můžeme vykládat jako reakci na tuto situaci.
- 3) Základní principy Masarykovy sociologie, již k této krizi přistupoval, odpovídají standardům vědeckosti sociologie jeho doby. Zvláštní roli mezi nimi hrála tzv. „morální statistika“ a „vědecká psychologie“, umožňující vykládat jednání a chování individuí a skupin z jejich motivů.
- 4) Pro Masaryka byla sociologie disciplínou „terapeutickou“, nikoli čistě analytickou a jeho sociologická zjištění směřovala ke kritice situace doby a k možnostem její nápravy, nikoli k jejímu „pouhému“ zachycení a popisu.
- 5) Byla probarvena jeho filosofickým pojetím člověka a lidského soužití a spojena s přesvědčením o potřebě sociální integrace a duchovní stabilizace individuí na základě opravdovosti, důslednosti a nadčasovosti hodnot, orientujících jejich jednání. Tuto roli se mu zdála plnit náboženská víra v nejširším slova smyslu.

ČÁST PRVNÍ
„OBĚTI KULTURNÍHO BOJE“

1. Vývoj moderní sebevražednosti (1881)

Naše vyšetřování ukázalo, že chorobná sebevražednost přítomné doby je v poslední řadě způsobována nenábožností mas; poněvadž pak dále víme, že sebevražednosti přibývá, resp. přibylo v novější době, tedy musí a muselo s ní přibývat i nenábožnosti. Ježto však chorobná sebevražednost vystupuje občasně, tedy vystupuje právě jako vnější známka občasné nenábožnosti národů. Podle toho je jasné, jakou úlohu máme řešit v této části své práce: třeba ukázat na dějinách vzdělanosti, zda a jak se v jistých dobách mění nábožnost národů a jak vzniká ona trapná a zhoubná pesimistická hromadná nálada, ve které se všeobecně užívá sebevraždy jako osvědčeného prostředku proti každému druhu neštěstí a nespokojenosti.

Že toto dějinněfilosofické šetření musí být co možná krátké a omezené, plyne z celé povahy této knihy, a čtenář nebude proto zazlívát, že se mnohé předpokládá, mnohé jenom naznačuje a načrtává: zásady mohou být přesto správné a na nich vlastně záleží.

Vycházíme z předpokladu, že jsme poznali a z psychologického hlediska pochopili povahu sebevraždy jakožto společenského hromadného zjevu přítomné doby; z toho poznání vyplývá však závěr, že sebevražednost byla za všech dob podle své povahy totožná, že tedy ve všech dobách způsobovaly chorobnou sebevražednost tytéž hlavní příčiny. V jednotlivostech se mohou vyskytovat odchylky, avšak sám o sobě byl tento jev vždy týž: „lidé jsou, čím lidé vždycky byli.“

Abychom tedy našli zákon (empirický), podle něhož se občas vyvíjí chorobná sebevražednost, uvážíme zvláště některé momenty. Pozorujeme-li totiž rozdílnou sílu sebevražednosti u národů nyní žijících, shledáváme dvě krajnosti: národové přírodní nevykazují vůbec sebevražednosti, vzdělání naproti tomu sebevražednost velmi silnou. Vezmeme-li na jedné straně třeba některý černošský kmen z vnitřní Afriky, který ještě nepřišel do styku s Evropany, a na druhé straně severní Němce a Dány, vymezili jsme tak skutečně obě dvě krajnosti: tam žádná, tu veliká sebevražednost. Mezi

tyto dvě krajnosti lze stupňovitě zařadit ostatní národy podle měřítka statistických výkazů, takže si tímto způsobem můžeme vývoj sebevraždnosti ve vlastním smyslu slova zpřítomnit. Tato souřadnost představuje v hrubých rysech dějinnou posloupnost; neboť duševní hromadná nálada přítomné doby odpovídá dokonale příslušným hromadným náladám minulosti, a je toliko úlohou sociologa metodologicky správně užít tohoto příčného průřezu pro poznání podélného průřezu dějin.

Naproti nenábožnosti vzdělaných národů mohli bychom prostě nábožnost divochů označit za důvod té okolnosti, že se u nich sebevražda nevyskytuje. Tento úsudek byl by jistě dovolen, nevím však, zda bychom tímto způsobem pochopili věc, o kterou jde. Neboť bychom mohli stejně říci, že se děti v Dánsku, v Německu a vůbec tam, kde je hojně sebevražď, proto zřídka dopouštějí sebevraždy, že jsou naproti dospělým – nábožnými. Divoch je však jako dítě; jsa nehotový a prostý všeho vyššího snažení, líný a bezstarostný, myslí jenom na okamžitý hmotný požitek; jeho světový názor je, jak jen možná, nejjednodušší: úplně ztracen ve smyslném nazírání, nepřemýšlel ještě o životě a jeho hodnotě, je se vším spokojen, a proto se u něho nijak nemůže vyvinout chorobná sebevražednost. Divocha zajímá pouze vnější svět; jeho nitro je mu stále ještě skryto, žije jen smysly: vidí, slyší atd. Tato objektivita divochů (a dětí) vysvětluje nám právě, proč se nedopouštějí sebevraždy. Aby si přál smrti, musí člověk znát své nitro, musí pozorovat nejenom vnějšek, nýbrž i svůj vnitřek. Kdo miluje smrt, je duševně nemocen a pomaten a vztahuje všechno na sebe. Přírodní člověk je objektivní, vzdělaný je subjektivní. Proto je u divocha vražda, zabití, válka tak obvyklá a přirozená; všechno, co ho vzrušuje, vztahuje na vnější svět a nedospívá tak k tomu, aby něco nepříjemného vztahoval na své vlastní já. Naopak vzdělaný člověk vztahuje mnohé anebo všechno na sebe sama, je v sobě, kdežto divoch je mimo sebe, a dospívá tímto způsobem k tomu, že se snáze dopustí sebevraždy než vraždy. Tím se vysvětluje i ta okolnost, že všude tam, kde je častá vražda, vyskytuje se sebevražda říidčeji, a naopak; v takovém poměru je např. Itálie a Německo.¹

Náboženství nemá pro divocha toho praktického významu, jaký má pro nás; toho nabývá teprve tehdy, když člověk odložil to divošské a dětské, když

1) Hausner, Vergl. Statistik v. Europa, I., s. 178; srovnej Morselli, Il suicidio, saggio di statistica morale comparata, s. 246.