

T.G. Masaryk v zrcadle F.X. Šaldovy kritiky let devadesátých

Rio Preisner (Pennsylvania)

« Prosil jsem o pohostinství p. prof. Masaryka v Naší době a on mi ho popřál právě jako pohostinství. » F.X. Šalda (11, 368)

1

Mezi Masarykem a Šaldou se nerozvírala ona « nepřeklenutelná propast », o níž v manifestu *Česká moderna* z r. 1895 hned úvodem hovoří nová nastupující generace reprezentovaná – vedle Šaldy – O. Březinou, J.S. Macharem, J.V. Mrštíkem, A. Sovou a j.. Masaryk – o sedmnáct let starší než Šalda (nar. 1867) – byl vzdálen těchto « moderních » jen o půl generace, zpola náležeje ke generaci otců, zpola ke generaci synů, jakoby předurčen k roli velkého prostředníka. V roce vydání manifestu měl Šalda za sebou už dvě významná kritická setkání s Masarykovým myšlenkovým světem, první na poli estetické teorie, druhé na poli politické filosofie. A v obou se projevila zcela specifická prostřední role Masarykova myšlení, schopná překlenout to, co bouřlivácká mysl mladých měla za nepřeklenutelné.

Šalda byl poprvé konfrontován s Masarykem vlastně proti své vůli, vtažen do polemiky, již vyprovokovala redakce « Času », « soukromé sdružení mladých literátů », (10, 432) s Dr Herbenem, fanatickým « masarykovcem » v čele, reagující nevlídně na uveřejnění Šaldovy symbolistické povídky *Analysa* v časopise « Vesna » v r. 1891. V tomto útoku se redakce výslovně odvolávala na Masarykův spis *O studiu děl básnických*. Anonymní autor poukazyval na Masarykovu estetickou teorii jako na kánon vyvracející všechny nerealistické tendence v umění, v tomto případě symbolismus. Vášnivý polemik Šalda nelenil ovšem s odpovědí, v níž ve formě *Dopisu redakci* naskicoval už svůj nový koncept umění živeného ze dvou souběžných zdrojů : realismu a symbolismu, jejichž možné splývání nazval tenkrát « syntetickým symbolismem ». Další polemika podnítila Šaldu k první velké souhrnné estetické studii *Synthetism v novém umění*, jež vyšla v meziříčských « Literárních listech » na přelomu let 1891-92. To, že se Šaldův kritik v « Čase » zaštlil Masarykovou estetickou teorií, nepřímou přivedlo Šaldu k tomu, aby svou studii koncipoval jako dialog s Masarykovými estetickými názory. Ačkoliv se v ní Masarykovo jméno neobjevuje, základní tři témata rezonují estetikou Masarykovou : 1) prohloubení realismu směrem k tomu, co Šalda nazývá « zřená Podstata », již vzápětí ztotožňuje s « intuovaným Výrazem » (10, 33); 2) téma náboženství, jehož « duše » (10, 49) má být tentokrát v duchu mýtotočného wagnerianismu « zachráněna » uměním, nebo přesněji :

pravdou « *symbolické fikce* » (10, 49); 3) neméně masarykovské téma « otázky sociální », jejíž « reálný prakticismus individuálního zápasu » – příznačný pro naturalistický román – mladý symbolik Šalda povyšuje do « esenciální » roviny « ideje Spravedlnosti » (10, 52).

Opakují, Šalda zatím pouze rezonuje Masarykovu estetiku, což znamená : nedomýšlí ji kriticky, nýbrž jen rozvíjí důsledně to, co je v ní zavinuto. Tím poměrně rychle dospívá k vnitřně rozporným identitám jednoho a všeho, podstaty a výrazu, pravdy (náboženství) a symbolické fikce (umění), abstraktní ideje spravedlnosti a sociálních zápasů. Skrytá logika tohoto « rozvíjení zavinutého » vede k tomu, že Šalda se takřka nevědomky vrací k filosofům a paradigmátům, jež Masarykovi zůstali cizí; ke Goethovi a přes něho k Spinozovi, k Wagnerovi a přes něho k Hegelovi, a ovšem i ke Kantovi chápanému fichteánsky.

Což mě přivádí k úměře, jíž lze ilustrovat Šaldův vztah k Masarykovi v této fázi Šaldova vývoje. Šalda obnažuje idealistické kořeny Masarykova realismu asi tak, jak to dělali romantikové tváří v tvář Kantově filosofii. A jen tohle nereflektované obnažování je na Šaldově studii o synthetismu v moderním umění dosud zajímavé a cenné, vše ostatní v ní je pouhým odvarem módních polemik se zolovským naturalismem, jak je tenkrát vedli modernističtí literáti v Paříži, Berlíně, Mnichově, Vídni, ba i v Petrohradě a Moskvě.

K přímému střetnutí s Masarykovou estetikou došlo u mladého Šaldy v té době jen dvakrát. Poměrně stručně ještě v rozboru A.E. Mužíkovy básnické knihy *Hymny a vzdechy* z r. 1893 (10, 398n), kde vedle Goetha a Spinozy odkazuje i na Masarykovu knihu *O studiu děl básnických* (10, 400). Opět tam Šalda chápe Masaryka v podstatě jako monistu směřujícího k identitám, tentokrát vědy a umění, přesněji abstraktního poznání a uměleckého nazírání. Opírá se přitom o citát z Masarykovy knihy : « Dílo poetické... od vědeckého lišiti se musí svou konkrétnou názorností a krásnou formou, jiného rozdílu podstatného není. » Zatímco Masaryk zdůrazňuje nezbytnost rozlišení (« lišiti se musí »), Šalda kvapně, i když logicky, postupuje k výsledné identitě v rozporu. Věda, toť « výpočet a poznání induktivní, umění, toť poznání celkové, synthetické, skladné a sugestivné » (10, 401). To, že konečnou identitu obou forem poznání umožňuje nekonečná dialektika subjektu a objektu, jak ji kladl už Hegel, Šalda nedokládá. Na druhé straně Šaldovi uniká pochopitelně i důležitý antiobjektivistický moment v tomto sjednocujícím připodobnění vědy a umění, moment, který později rozvinul Masarykův mladší druh Husserl, jemuž se však tuším také nepodařilo rozrazit kruh identity.

Mnohem obšrněji se pak Šalda zabývá Masarykovou estetikou v novoročním (1892) *Zasláno* v « Literárních listech » (10, 185n), reagujícím na polemiku, o níž byla už řeč. Šalda tam navazoval na dva dopisy, jež předtím poslal redakci « Času », a které tam otiskli jen ve výtahu. Pro nás je text Šaldova *Zasláno* důležitý hlavně proto, že se z velké části přímo soustřeďuje na interpretaci Masarykovi knihy *O studiu děl básnických*. *Zasláno* tvoří tudíž zajímavý pendant k Šaldově programatické studii *Synthetism v novém umění*, jež začla vycházet v « Literárních listech » o dva týdny dřív (16. prosince 1891).

Přímou interpretací celých pasáží z Masarykovy knihy *O studiu děl básnických* se Šalda snaží dokázat, že samozvaní strážci a purifikátoři Mistrových idejí, organizovaní kolem « Času », Masarykovu myšlenku nejen nerozumějí, ale mnohdy mu i odporují. (10, 188) Mladému Šaldovi jde zatím o to ukázat, že Masarykova estetika nestojí v

diametrálním protikladu k « synthetickému symbolismu », nebo lépe : že je daleka zásad objektivisticky analytického realismu. Šalda poukazuje na Masarykův pojem « bezprostředné nazírání », jímž Masarykovi je dán společný gnoseologický princip umění a vědy. « Je-li umělecké poznání skutečně poznání světa, je-li postřehování bezprostředné nazírání, tvoření, pak je nerealistické právě tak, jako věda je nerealistická, » cituje Šalda z Masaryka. Tenkrát ovšem Šaldovi nemohlo být zřejmé, že tím poukazuje na základní princip fenomenologické metody, na níž tenkrát už pracoval E. Husserl, jen o osm let starší než Šalda. Masarykova i Šaldova metodologická kategorie « bezprostředného nazírání », předzvěst Husserlovy « Wesensschau », skrývá v sobě ovšem řadu gnoseologických úskalí. Zatímco u Masaryka tvoří metodologický most mezi vědou a uměním – desobjektivizuje vědu a povyšuje umění do roviny platného poznání – , u Šaldy naopak rozděluje induktivní vědu a intuitivně symbolistické umění, nakolik ovšem s možností jejich vyrovnání za předpokladu, že nazírání podstat a intuice budou uznány za adekvátní poznání vědeckému, zůstává nezodpověděno. Toto metodologické sblížování vědy a umění nepředstavuje však hlavní problém gnoseologie. Ten nutno spatřovat v nejasnosti epiteta « nerealistické », jímž Masaryk vyrovnává protiklad vědy a umění, a jež přejímá i Šalda. Domyšleno do důsledku toto epiteton manifestuje pouze starou humovsko-kantovskou tézi o nepoznatelnosti věci « o sobě », čili o fenomenalitě všeho – ať už vědeckého nebo uměleckého – poznání. Toto je crux problému, jak s ním zápasil po celý svůj filosofický život právě E. Husserl : otázka poznatelnosti skutečné skutečnosti, ba víc, její reálnosti, její jsoucnosti, otázka, jež rozdělovala nakonec i jeho žáky.

Mladý Šalda tenkrát nechápe ještě závažnost této otázky, a « řešf » ji s mladickou samozřejmostí, tím že – jak jsme ostatně už viděli – bez váhání klade rovnítko mezi « Podstatu » a « Výraz ». Nepoznatelnost věci o sobě, nebo lépe : *vědomí* nepoznatelnosti jako by Šaldu naplňovalo nadšením nad nekonečnými možnostmi rozletu lidského ducha osvobozeného od tíhy zavazující reality. Tento entuziasm není ovšem v dějinách okcidentu nový. Ovládal už generaci Shaftesburyho, univerzální genie « bouře a vzdoru » a ovšem romantiky; nyní pro změnu pobízí ducha neoromantických symbolistů, tedy generaci t. zv. « moderny », jež ruku v ruce s naturalisty stojí u kolébky avantgardy 20. století. Pojem enthusiasmus, jenž původně nahradil mystickou extatičnost barokní, a to na znamení toho, že nyní veškerý vzlet ducha je iniciován člověkem a mříř k eflům, jež on sám si klade, tento pojem v devadesátých letech vyšel už dávno z módy. Namísto něho se teď razil nový pojem, který dnes našim ušm zní ještě archaičtěji a cizeji : *ruch*. Operují tím pojmem Šalda i Masaryk. Šalda cituje ve svém *Zasláno* z Masaryka : « Žádali bychom po básníku, aby ten *ruch* (podtrhuje Šalda) ukázal i ve slovech; musí on tak mistrovati řeč, aby v ní samé bylo patrné, co se děje. » (10, 189) Na poli estetiky nelze s « ruchem » ovšem proniknout daleko, neboť zásadně poukazuje na něco, « co se děje » na poli sociálním a politickém. Tam pak – jak brzy uvidíme – Masaryk, a po něm Šalda, rozumějí « ruchem » zcela určitou kvalitu *čínu*. (Nikoli náhodou oba pojmy posloužily jako názvy časopisů české inteligence na přelomu století.)

Šalda se nejdříve vrací ke kategorii nazírání, již dříve přijímá, dříve ztotožňuje s pojmem intuice, poukazuje přitom – ne zrovna v Masarykově duchu – na Goetha. Tím nedokazuje zrovna velkou znalost Goethovy estetiky, jež měla ovšem svůj historický vývoj, své peripetie, a hlavně byla daleka idealistického subjektivismu, který do Goetha mylně vkládal Šalda devadesátých let. Intuice totiž slouží Šaldovi jako hybná síla v syntetickém symbolismu, jež vyznává, umožňuje klást nové symboly *znitra*

člověka, symboly, které podle Šaldy, odkazují k « světu ideovému » (10, 190). Skutečná skutečnost věcí v tomto symbolismu zůstává však netknuta. A Šalda by tenkrát asi řekl, že se s ní – chceme-li už mermomocí – můžeme setkat ve světě idejí. O těchto idejích však Šalda nic bližšího neříká. Co je zato důležité, a co se snaží odvodit i z Masaryka, je intuitivní nazírání *niternosti* – Rilke by řekl « niterného prostoru světa » *Weltinnenraum* – a čirý *ruch*, čistý *čin*, dynamismus o sobě. Ruch, čin jsou tedy jednak skoro totožné s hybnou silou intuitivního zření, jsou silou zvnitřňující, dynamikou sestupu do hlubin duše, jednak jsou totožné s dynamickým rozvíjením světa idejí, s výběrem a projekcí s nimi spřízněných, je manifestujících jevů. Šalda velmi trefně cituje Flauberta : « Hleď tak dlouho na předmět, až na něm vidíš, co žádný jiný posud neuzřel. » Tuto myšlenku považuje za adekvátní výraz « symbolického intuitivismu ». Jisté právem. Neprávem však Flaubertův názor ztotožňuje s pojetím Goethovým. Klasický Goethe by souhlasil s požadavkem *dlouhého* pozorování předmětu (« hleď tak dlouho, až... ») – nezbytnost toho mu vzešla právě za pobytu v Itálii – , ale zásadně by nesouhlasil se subjektivní výlučností zření. Goethovi šlo naopak o obecnou objektivnost rezultátu, o demonstraci podstaty jako svébytné, a nakonec každému evidentní skutečnosti. Flaubert, a po něm Šalda, však patří na předmět tak dlouho, až se beze zbytku stane nezczizitelným vlastnictvím jejich niterného světa. Toto vyvlastnění věci z její objektivní, všem přístupné a všem se otvírající skutečnosti, a její uzurpaci dynamickým činem totálního zvnitřnění, subjektivní a zesubjektivňující fantasií, považuje Šalda za pravé poznání její podstaty. Fantasie umělce má « proniknouti, vyjeti, vyceliti nejvlastnější nitro věci : to je její cíl. Sama sebou směřuje k podstatě věci. t. j. právě k tomu, k čemu sny metafysické. » (10, 191) Tomu je třeba rozumět nepochybně v mezích gnoscologické identity mezi substancí a fantasijním « Výrazem », mezi věcí a básnickým slovem, mezi skutečností a metafysickým snem.

A na potvrzení toho Šalda cituje z kapitoly « Filosofie a poesie » Masarykovy estetiky : « Umělec básník svým způsobem poznává svět neposkytuje nám věrný obraz skutečného světa objektivního, ale poznatky jeho jsouce zbarveny subjektivností jeho jsou ten materiál, ze kterého skládá svět svůj. » A dále : « ... Platonovy ideje i logickými i uměleckými jsou pojmy; a mnohá básnická díla chovají v sobě mnoho prosy vědecké... » A ještě dále : « A to již často řečeno bylo, že metafysikové obrazotvorněji (sic) jako poetové, vždyť prý filosofie není než románem myslitelův. » (10, 191n) Citáty z Masaryka potvrzují Šaldovy názory jen do jisté míry. Lze je totiž interpretovat ve prospěch objektivismu i subjektivismu, neboť jsou poznamenány jistou ambivalentní « neutrálností ». V tom, co Šalda cituje, zůstává nejasný vztah mezi tím, co Masaryk nazývá « skutečným světem objektivním » a výlučným světem básníka (« svět svůj »). Kromě toho je nejasné i samo adjektivum « skutečný » ve vztahu k « objektivnímu světu », jenž v téže větě je klasifikován jako « materiál », z kterého lze skládat « svět svůj ».

Nezodpověděna zůstává pak i otázka po skutečnosti onoho « svého světa », který – obávám se – nakonec, jakkoli chimérický, fantastický, metafysický snový, reprezentuje jedinou « skutečnost » finální mezi tolika « skutečnostmi » výchozími. Analogicky k tomu nejasné zůstává i spojení modalit « svým způsobem » s pojmem « poznání », i když víme, že Šalda právě toto spojení (« básník svým způsobem poznává svět ») chápe v duchu Flaubertova « vidět, co žádný jiný posud neuzřel ». Problém tkví zde v tom, že v absolutním smyslu by takové vidění, zření bylo zásadě nesdělitelné, nepřenosné, konstituje avantgardní « nesrozumitelnost » umění, ledaže bychom zdůraznili adverbium « posud » (« co žádný jiný posud neuzřel »), a tím nazírání relativizovali v proces závislý na čase – arci jiné kvality, než je čas onoho « tak dlouho » – a tím jej odsubjektivizovali, vyvrátili v jeho neopakovatelné niternosti; i když opět jen

v řádu rozporné identity objektivizované subjektivnosti.

Příznačná je ostatně i sama návaznost Šaldových citátů z Masaryka, na níž by se daly demonstrovat nejen rozporná identita « světa objektivního », « obrazu skutečného světa » a « vlastního světa » (svět svůj), ale také iracionální skok od identity skutečného a vlastního světa k identitě idejí a pojmů (« Platonovy ideje i logickými i uměleckými jsou pojmy »), z níž se dál dovozuje identita metafysiky a umění, což vše ústí do identity filosofie a románu. Masaryk tuto identitu – nad níž by zaplesal mladý Friedrich Schlegel – neutralizuje prozíravým « prý » (« vždyť prý filosofie není než románem myslitelův »). Mladý Šalda však je tou představou nadšen a poznamenává : « Nic jiného netvrdím ani já, než že obsahem poesie staly se a ještě více stanou se metafysické meditace ». (10, 192)

Už v 17. století poetolog Martin Opitz pravil o poezii, že je skrytou (verborgene) teologií. Což znamenalo, že úkolem básníka je slavit Boha a Jím stvořený svět, a to třeba právě na pozadí světa padlého, světa bez Boha, světa třicetileté války. Na prahu 20. století se opakuje obměněná *romantická* téze o jednotě metafyziky (jež od dob Hegela vědomě supluje teologii) a poezie. Rozdíl tkví v tom, že se touto jednotou rozumí povinnost básníka slavit člověka jako autonomního tvůrce světa, což domyšleno znamená : sebe sama jako tvůrce svého světa na pozadí mrtvého Boha a nikdy nikým vpravdě nestvořeného světa.

Proto se mi zdá velmi důsledné, že Šalda tuto svou modernistickou identitu metafysiky a poesie povyšuje i do roviny náboženské. Teologizující metafysika nehodlá upustiti od starých teologických pojmů bůh, pravda, substance, jenže jím dává zcela jiný smysl a obsah, a především pak je umísťuje zcela jinam. A k úkolům moderního básníka patří, tento nový obsah klást a formovat. Šalda tomu – s Richardem Wagnerem, kterého v devadesátých letech bezvýhradně obdivuje – říká « zachrániti duši náboženství ». Zmínil jsem se o tom krátce už ve spojení s Šaldovým programatickým esejem *Synthetismus v novém umění*. Vracím se k tomu teď znovu, protože považuji za velmi zajímavé, toto wagnerovsko-šaldovské pojetí náboženskosti porovnat s pojetím Masarykovým, jak je zastával v duchovně neobyčejně virulentních, « rušných » letech devadesátých.

Není zde ovšem místo zabývat se podrobně významovým posunem od pojmosloví teologického k metafysickému (a dále pak k ideologickému). V zásadě lze pouze naznačit, že pojmosloví tradiční křesťanské teologie se chápalo jako platné pouze analogicky, zatímco pojmosloví metafysické se kladlo esencialisticky v rovině identity myšlení a bytí. Pojmy bůh, pravda ap. odkazovaly v tomistické teologii proto k historickému faktu Zjevení absolutně svobodného a subsistentního bytí Boha, tedy v podstatě do hlubin paradoxně oplodňujícího tajemství; v metafysice byly zapojeny do nekonečné dialektické hry aproximativního ztotožňování subjektu a jím kladených pojmů boha, idejí, pravdy etc. na pozadí vznikající identity subjektu a absolutizujícího se myšlení. V říší metafysiky mohlo být umění proto pouze funkcí v daném procesu. Hegel to vyslovil lapidárně, když se vyjádřil o umění jako o čemsi « minulém », « uplynulém ». K takovýmto funkcím umění patří například i záchrana « duše náboženství », což znamená : ilustrovat pro nefilosofy, tedy v duchu osvícenské « Bildung », nový metafysický obsah pojmů bůh, pravda ap. jako symbolů odkazujících k nekonečnému (dialektickému) procesu vznikání abstraktně konkrétní jednoty člověka, boha, pravdy, čili absolutní identity všech absolutních rozporů. Nemylme se : moderní umění od modernismu přes avantgardu až po socialistický realismus tuhle funkci většinou oddané plní. Pro modernistického Šaldu let devadesátých proto – velmi logicky – není rozdílu

mezi náboženstvím, mýtem, a tudíž ani mezi symboly náboženskými a mýtickými. Kromě toho i sám mýtus přestává být strukturou čehosi obecně platného, obecně uznávaného, ba dokonce i věro-hodného, a mění se v pouhou projekci subjektu a jeho světa, v projekci iracionální a šerosvitnou, jak jí fascinoval modernistickou inteligencii Richard Wagner. Náboženství a mýtus se staly libovolně zaměnitelnými, jako je v řádu metafysických identit a jejich dialektické logiky zaměnitelné cokoli s čímkoli : ve jménu vznikající totální identity subjektu a absolutna, člověka a jím kladeného boha.

Mladý Šalda do tohoto symbolistního mýtonáboženství (v říši totálního metafysického románu) zatahuje právem panlogična i mysticismus církve bratrské, Petra Chelčického, « parabolistu, theosofa, visionáře, mystika » Komenského, tedy celou takzvanou Velkou reformaci, jak se jí dovolával Masaryk. Tím zároveň nepřímo interpretuje Masarykovo pojetí náboženství jako kapitolu totálního metafysického románu, přesněji : jako fázi a funkci v nekonečném procesu ztotožňování člověka a jím myšleného, jím mýtomysticky, alegoricko-parabolicky kladeného boha.

Není mým úmyslem v této studii ověřovat správnost tohoto Šaldova názoru. Jisto je pouze, že Šalda svou – nijak původní – teorii « synthetického symbolismu » mohl podepřít i citáty z Masarykovy estetiky. Zda tak činil právem jakéhosi objektivního souhlasu, je jiná. Jisto je také, že Šaldova estetická teorie je víc než pouhou filosofickou disciplinou, a že přerůstá ve světový názor, ve « Weltanschauung ». Znamená to snad, že i světonázorově se Šalda cum grano salis mohl opírat o Masaryka ? « Dnes však, kdy znovu pročítám tuto essay (tj. *O studiu děl básnických*), pravím přímo : nejednu teorii nebo spíše zvláštní smysl theorie symbolické lze i odtud podepřít a to nejen jednotlivými větami, ale celými paragrafy. » (10, 196) O kus dál však Šalda dodává : « Že v nejednom směru s výsledky, k nimž došel prof. Masaryk, jak myslí, empiricky, nesouhlasím, nemusím ani zvláště vytýkati. » (10, 196) Masaryk empirik, Masaryk jako dědic Comteova pozitivismu zůstal Šaldovi cizí. Jenže : pohledme jen v jakého parareligiózního mýtotvůrce (vedle R. Wagnera) se nakonec vyvinul i sám August Comte, zakladatel sociologie ! Nemá-li pozitivismus vyústit v nihilismus, nezbyvá mu, než se spasit skokem do dílčích světonázorových absolutizací. Filosoficky to znamená, vrátit se k některému z derivátů Hegelova panlogického systému, a to třeba i kamuflovaně, nepřiznaně. Proč tedy ne v rouše « synthetického symbolismu » ?

2

Světonázorové spříznění Šaldy a Masaryka – je-li tu jaké – by se dalo ovšem mnohem lépe než v estetice doložit na poli politické filosofie, zejména tam, kde ta směřuje k světonázorové sebeabsolutizaci.

Šalda reagoval na Masarykovu politickou filosofii poprvé v článku *Překlad v národní literatuře* v roce 1892 (10, 141n), zatím jen marginálně. Staví se skepticky k Masarykově charakteristice Slovanů jako rasy se sklonem ke « konkrétnosti a určitosti ». Takové označení považuje Šalda za abstraktní a navíc za ahistorické. Šalda tím nepřímo kritizuje obrozenecké dědictví založené Herderem a Palackým . – K velké kritické konfrontaci přiměla Šaldu až Masarykova « těžká kniha » – jak ji nazývá – *Naše nynější krize. Pád strany staročeské a počátkové směrů nových*. Dílo vyšlo v roce 1895, v době, kdy také u Šaldy lze pozorovat jisté názorové dovršení. Tato koincidence není náhodná, neboť leccos nasvědčuje tomu, že Masarykova kniha přispěla v mnohém k radikálnější

formulaci a zároveň – byť jen přechodné – syntéze z dosavadních Šaldových kritických analýz. Rok 1895 je též rokem vydání manifestu *Česká moderna*, k jehož obsahu a stylizaci Šalda přispěl lvím podílem. K vnějším znamením této syntéze, v níž je arci obsažen i zárodek nového, ba skoro už i přezjednaný posun k němu, patří Šaldův přechod z Pelclových « Rozhledů » do Masarykovy « Naší doby », kde se mu dostalo, jak to Šalda nazval, « pohostinství ».

Mezi Šaldovou převážně kladnou analýzou Masarykovy knihy *Naše nynější krize* a manifestem *Česká moderna* lze spatřovat vztah analogický k vztahu mezi Šaldovým *Zasláno* o Masarykově estetice a Šaldovým programatickým esejem *Synthetism v novém umění* na počátku první etapy Šaldova duchovního vývoje, jež se dá přibližně vymezit léty 1892-1895.

V předmluvě ke knižnímu vydání svých kritických statí z let devadesátých pod titulem *Juvenilie* z roku 1925, tedy s odstupem celého generačního věku, se pokusil Šalda formulovat své « juvenilní » hledačství i takto : « Mně znamenal v té době a znamená ještě dodnes filosof něco zbojného a ozbrojeného, něco nebojácného a útočného, co nezná konvencí společenských, před čím třesou se i staleté zdi a hradby « obce boží », rouhač i útočník, ironik i mstitel. » (10, 444) K tomu pak dodává (stále v roce 1925), že – neznaje tenkrát ještě Nietzscheho – viděl příklad takového filosofa v Tainovi. Překvapuje mě zaprvé v této souvislosti zmínka o pozitivistickém sociologu kultury Tainovi, kterého by dnes sotva kdo řadil mezi filosofy; jakože by si v kulturně sociologické vědní disciplíně toto označení plným právem zasloužil Toqueville. Zadruhé v téže souvislosti poněkud udivuje nápadné mlčení o Masarykovi. K ironii těchto souvislostí přispívá pak i to, že mladý Šalda let devadesátých nejevil valný zájem o Masarykův boj proti « rukopisům », tím méně o t. zv. « hilsneriádu », tedy právě o filosofickou « nebojácnost a útočnost » v společenské praxi.

Ať tak či onak, Šaldův další vývoj by se bez impulsů Masarykovy politické filosofie patrně ubíral spíše k módnímu epigonskému nietzscheánství, k « hero worship », k esoterickému elitismu na způsob Stefana Georgeho. Tím nechci říct, že Masaryk se stal Šaldovi absolutním vzorem nebo duchovním vůdcem, spíše naopak, Šalda zrál sám k sobě v ustavičné kritické konfrontaci s Masarykem, jíž – takřka mimoděk – Masaryka velmi příznačným způsobem « domýšlel ». Dalo by se snad také hovořit o jisté polaritě mezi oběma osobnostmi, což znamená, že to, co je k sobě přitahovalo i od sebe odpuzovalo, byla právě diametrální různorodost východisek, metod, cílů, jež se sice vzájemně nevyklučovaly, ale ani ideálně nedoplňovaly, spíše se oplodňovaly dotykem, jenž nikdy nemohl být jiný než prchavý, a po němž následovalo často skoro až nepřátelské oddělení.

Vraťme se však k Šaldově významné a dodnes aktuální analýze Masarykovy knihy *Naše nynější krize*. Šalda jí dal název *Těžká kniha* (11, 267n) a v mottu použil hned celé řady, totiž sedmi obšrných citátů z Masarykovy knihy, jimiž hned na počátku vyznačil témata, s nimiž se cítil spřízněn.

Masarykova kniha musela v devadesátých letech zapůsobit na mladou českou inteligenci jako šok. Lze to vyčíst i z Šaldovy analýzy, jež začíná slovy : « V jádru a opravdu mohutně vzrušila mne nová kniha prof. Masaryka, druhý člen jeho cyklických rozprav, které chtějí sčítovati si položení českého člověka, české duše dnešní ve světovém dějství, které chtějí vyšetřit směr naší cesty, význam našeho bytí, hodnotu naší mravní v proměnné škále světového a duševního rozvoje, na jeho nesmírných rozvířených vlnách. » (11, 267) Šalda rázem rozpoznal, že Masarykovi jde o zcela novou politickofilosofickou perspektivu, jež by český národ umístila opět na jeviště divadla Evropy. Toho nebylo

možno dosáhnout tenkrát – jako i dnes, takřka o století později ! – jinak, než pojednáním o « posledních věcech člověka, o tom království, které není z tohoto světa » – jak přesně rozpoznal Šalda. A myslím, že tuto mysteriózní spojitost, jež s Masarykovým nábožensko-politickým specifíkem t. zv. Velké reformace souvisí jen nepřímo, si česká inteligence neuvědomila v celé jasnosti vlastně dodnes. Namísto « posledních věcí člověka » dosazovala obratně a vytrvale světonázorové konstrukce à la západovýchodní « mosty », revoluční utopismus, proletářský internacionalismus, supluje « poslední věci » socialistickým mesianismem. Právě v tomto punktu « posledních věcí » zůstal Masaryk v Čechách z velké části nepochopen a nenásledován.

Masarykova kniha vyvolala sice mezi českou inteligencí šok, ale zdaleka ji nezburcovala, aniž uvedla její aktivitu do správného směru. Bylo by ovšem naivní očekávat, že jakákoliv člověkem napsaná kniha by mohla mít vskutku tak dalekosáhlý a přehodnocující vliv. V dějinách lidstva došlo jistě k fanatickým hnutím, jejichž impulsem byla ta či ona « kniha », ale těmito pohybům chyběla vždy vpravdě transformující vertikální dimenze, hnutí se rozlévala všemi směry plošně a ničivě jako potopa.

Šalda sám interpretoval Masarykovu knihu sub specie a k obrazu svého symbolistického názoru, jak to jen šlo. K « reálným » výsledkům Masarykovy knihy patřil pak i zmíněný už manifest *Česká moderna*, dnes dávno zapomenutý, zasutý pod vrstvou nesčetných dalších, neméně zapomenutých avantgardních manifestů. Mnohem významnější byl vliv knihy na samotného Šaldu, kterého – ač ten mu poctivě vzdoroval seč mohl – nakonec přece jen posunul směrem k « realismu » a « objektivismu » – ovšem stále v mezích bazálního gnoseologického idealismu. Tento posun, takřka jakási Šaldova « Kehre », uzrál v procesu analýzy Masarykovy knihy, a stává se zřejmým v třetím oddíle Šaldovy analýzy. O tom víc na patřičném místě.

Šaldova analýza Masarykovy « těžké knihy » postupuje metodou stálé konfrontace reprodukcovaných Masarykových názorů a bezprostředního, mnohdy improvizovaného komentáře k nim. To nové v Masarykově politické filosofii, jež se touto knihou podle Šaldy poprvé systematicky artikulovalo, spatřoval Šalda v « převzácné věci », totiž v kladení světového názoru. Zaměnitelnost politické filosofie a světového názoru vyplynula nejen z Šaldovy vlastní symbolistické světonázorovosti, ale je příznačná pro pozdně idealistické krizové myšlení, jímž je poznamenán duchovní « ruch » devadesátých let skoro po celé Evropě. Světový názor, toť « určitý mravní názor » zdůraňuje Šalda, čímž pojem « Weltanschauung » – aniž to tuší – buď otvírá do rozměrů přerůstajících dílčí absolutno jakéhokoli světového názoru, nebo jeho mravnost relativizuje podle potřeb sebeabsolutizace toho kterého světového názoru. V celé Šaldově analýze Masarykovy knihy se však světonázorovost a mravnost neblaze prolínají, čímž sice nijak netrpí odjakživa vágní stránka světonázorová, ale zato velmi trpí jasnost koncepce mravnosti, nanejvýš politické.

Masarykovi jde podle Šaldy – o deskripci ideálního českého typu. « Kniha má právě ten účel : vést průřez celým našim životem, zúčtovat si celou minulost, smysl a výtěžek její, a domoci se tak, dopátrati se tak pravidla pro budoucnost, směru a regulativu další práce. Tedy najít a podat to, čemu se říká český typ, po čem toužíme a co nás znepokojuje, alespoň několik z nás mladých. » (11, 268) Čech tedy, podle Masaryka v Šaldově interpretaci, nedorostl ještě sám k sobě, nedosáhl onoho platónského « co býti má », jsa uvězněn v holém zdebytí.

Tím však interpretuji už interpretaci Šaldovu. Šalda sám v duchu Masarykovy knihy rozumí českým typem « základ, na němž lze se vypořádat se životem a se smrtí » . Přiz-

nám se, že mi spojitost mezi adjektivem český a « základem pro vypořádání se s životem a smrtí » není zcela jasná, ať už ji navozuje Masaryk nebo Šalda. A zůstává mi nejasná i poté, když se u Šaldy dočítám v proložených literách, že tento český typ je « duch a předem zase duch a tož duch života » (11, 269). Masarykovi šlo patrně – jak to vidí Šalda – o vpravdě živého českého člověka, a nikoli tedy o « neživou loutku, sešitou z nejrůznorodějších hadříků a odstřížků » (ibid.) V politické projekci protiklad živého a loutkovitého českého člověka upřesňuje Šalda do protikladu ideálního českého světonázorového (a tím i mravního) typu na jedné straně a liberálního, neduchového (tj. materialistického) človíčka, « toho národního fetiše patentovaně liberální konstrukce » na straně druhé. Tento fetiš nosí, podle Šaldy (stále v jeho interpretaci Masaryka), mnoho masek takzvaných národních kostýmových typů : « dnes slaven scholastický bohoslovec Hus, zítra voltairiánský indiferentista Jungmann, ve středu jesuita Balbín, ve čtvrtek niterný, v ráj srdce potopený Komenský, v pátek rozptýlený Tyl, v sobotu hluboký Mácha ». A dále : « Měli jsme historickou garderobu, ale žádný – český typ. » (11, 269) Opravdový český typ předpokládá, podle Šaldy-Masaryka, schopnost « oddati se celý a doopravdy » (11, 269), neboli být schopen nadšení.

Nuže, obě kategorie bezvýhradného odevzdání a nadšení patří zřejmě ke *conditio sine qua non* absolutizujícího se světového názoru. Příznačné přitom je, že skoro každý světový názor požaduje nejdříve bezvýhradné odevzdání, bez nadšení nemyslitelné, a pak teprve vytyčí pro ně – většinou velmi vágně – cíle, jež onomu dynamicky nadšenému spění vtiskují smysl. Hledáme-li pak u Šaldy odpověď na otázku « odevzdání čemu ? », « nadšení pro co ? », dovídáme se, že odpověď si musíme najít sami v sobě, v « ráji vlastního srdce ». « Sestupte do sebe, do ráje srdce ! Jen to je vaše, opravdu vaše, a jen z toho bodu rozřešíte si český typ. » (11, 270) Považuji za velmi nesnadné posoudit, jestli se to má chápat ve smyslu starého platónského *gnóthi sauton* i s onou pythickou mnohoznačností, nebo jako romantickou cestu do nitra – zralému Goethovi tak cizí –, nebo jako hlubinně psychologickou metodu pronikání do labyrintického podvědomí (tenkrát zrovna objevenou), nebo koneckonců – protože Šalda zde interpretuje Masaryka – jako sociologickou projekci člověka v duchu aristotelského *zoon politicon*.

Tam, kde Šalda přímo parafrázuje Masaryka, zdá se, že ono sebepoznání, ona cesta do hlubin nitra, u Masaryka je neodlučitelná od vztahu k společnosti, k okolí, k rodu, národu. U Šaldy však tahle dialektika – obrovitý stín Hegelova systému dopadá až sem ! – je beze zbytku přenesena do nitra člověka, syntetizována do roviny kategorie života. « Žít život znamená předem obrátiti se k sobě, utéci se ve vnitřní život... nechte kolotání a víření a matení světa vnějšího a hmotného, utečte z jeho labyrintu a sestupte « do ráje srdce », v něm je in nuce, virtuálně svinuto všecko, co rozestřeno, pomateno a zkaleno jevově, fenomenálně doráží a bije na vaše smysly. » (11, 270) Tam, kde filosof Masaryk vidí ještě objektivizovatelný vztah mezi nitrem člověka a společností, národem, Šalda spatřuje pouze dialektiku projekcí v mezích nitra absolutizovaného subjektu. Společnost, národ, okolí, rod jako svébytné entity mají u Šaldy pouze hodnotu « rozestřené, pomatené, zkalené » fenomenality, jsouce tedy ve skutečnosti bez nejmenší svébytnosti, redukovány v čiré aperepce. A Šalda jde tak daleko, že tuto fenomenalitu klasifikuje pojmem *nihilismus* odvozeným z « nejkrásnějších a nejsmutnějších » knih Turgeněvových (11, 270). Nihilismus pak ztotožňuje s tím, co po masarykovsku nazývá « diletantismem » a « ekleticismem », a čímsž rozumí právě onu naivní « diletantskou » víru v neexistující objektivní realitu – tedy víru v nicotu ! –

Pojem nihilismus Šalda jakoby obracel naruby. Podle tohoto pojetí by například sebe-

vražda Kleistova, jež kromě jiného vyplynula i z Kantem podlomeného básníkovy vztahu k objektivní realitě, byla projevem bankrotu víry k nicotu. Šaldovi chybí zde hlavně znalost Nietzscheovy analýzy nihilismu. V každém případě je až zarážející, jak rozporně se pojem nihilismu dal interpretovat na prahu 20. století. Pro Šalda víra v jakoukoli svébytnou realitu je výrazem nihilismu, zatímco subjektivní symbol má hodnotu nejvyšší reálnosti. Nemusím ani zdůrazňovat, že to vrhá i světlo na Masarykovu koncepci realismu, na jejíž rozpornost upozorňoval prof. Pekař už v roce 1912. I Šaldova interpretace dokládá aspoň ambivalentnost toho pojmu, a to způsobem takřka svérázným. Není věru snadné v Šaldově analýze Masarykovy « těžké knihy » rozeznat, co náleží k Šaldově symbolistickému názoru, a co je vsutku obsahem Masarykovy politické filosofie. Nutno však přiznat, že Šaldova radikálně subjektivistická interpretace nestojí k ní v zásadním logickém protikladu. Sledujme však ještě další postup Šaldovy analýzy. Jádro Masarykovy politické filosofie, její hlavní « reformní » charakter spatřuje Šalda v soustředění vši političnosti « v nitro ». (11, 271) Z toho zvnitřnění vyplývá, že « vnější instituty neznamenají mnoho, ale předem a předem zase ta duše, ty její potřeby a tužby », « duše a nitro » (ibid.) Reálný politický cíl tohoto zvnitřnění však není – podle mého názoru – pouze reformní, nýbrž i nemálo revoluční, neboť niterná baze neslouží pouhým potřebám duše, ale skýtá východisko velmi radikální proměny vnějšího světa a jeho institucí. Rozpor tkví ale v tom, že tento vnější svět má na jedné straně hodnotu skoro nulovou, jsouc takřka neexistentní o sobě, na druhé straně právě díky této nehodnotnosti a nicotnosti snadno manipulovatelný a formovatelný k obrazu « duše a nitra ». A v nástinu politické praxe této zvnitřnělé politiky se vybíjí k útoku « proti liberalismu hospodářskému, proti tomu bezcitnému „laissez faire, laissez aller” », a také « proti materialistickému determinismu a evolucionismu ». (11, 272).

V politické filosofii je teorie praxe jejím průběžným kamenem. Šalda interpretuje sociální ethos Masarykovy knihy velmi zřetelně, i když mezi řádky, jako program socialistický. To, že hospodářský liberalismus hází do jednoho pytle s materialistickým determinismem a evolucionismem, svědčí o tom, že Šaldovo pojetí socialismu je podmíněno zatím silnými znaky utopickými, nebo lépe : nečiní si nárok na « vědeckost ». Šalda se tudíž nedovolává Marxu, ani katedrových socialistů, ani syndikalistů, ani fabiánů, a také ne Tolstojem, blouznivého o sociálním podvědomí lidu, ani Dostojevského s jeho mesianismem, dvou autorů ostatně, s nimiž se v té době střetává názorově Masaryk. « Nitro a duše » jako baze politického světového názoru překlenují však veškeré protiklady a kromě toho podmiňují iluzi, že řešení sociální otázky je pouze věcí náležitě projekce a konkretizace niterných tužeb. « Reforma » znamená pak pouze výměnu projekce duše zlhodnělé projekci duše « činné, hořící, zapálené ». (11, 271)

Šalda svou rozpornou teorií projekce nitra integruje Masarykovým ztotožněním české otázky s otázkou světovou. « Naše otázka, otázka česká, je buď otázkou světovou anebo otázkou není », cituje Šalda z Masarykovy knihy. A opět « nitro a duše » umožňují Šaldovi tuto otázku rozřešit, a to tím, že česká duše reformovaná směrem k nadšení, aktivitě a zapálenosti – marxisté dávají přednost « uvědomělosti » – tento svůj niterný zvrát povýší (« aufheben ») v reformu (nebo revoluci ?) světovou. « Musíte povýšit otázku českou na světovou – nalézt v ní čisté lidské její jádro. » « Vy nesete českou otázku, na ona vás. Vy z ní musíte učinit otázku všelidskou, otázku, která musí stát jako problém vážného dosahu před každým člověkem. Vy musíte tak vypracovat sebe, takovou úlohu, tak těžkou a plnou úlohu musíte vzít na svá bedra v evropském a světovém duchovém dramatu, abyste k úloze té... obrátili zraky všech. » (11, 273)

Masarykův požadavek zapojení české politiky do politiky evropské a světové, jímž by česká politika přerostla dimenze vídeňského parlamentu, Šalda přehodnocuje v mesianismus českého « nitra a duše », jehož vliv se zračí ještě v globální projekci českého socialismu s « lidskou tváří » a ovšem i v současném « chartismu » pojímaném jako boj o obecná, tedy nikoli jen v Čechách porušovaná lidská práva. Pátráme-li pak u Šaldy po obsahu oné « těžké a plné úlohy », dozvíme se jen, že « je třeba se přidržit dobrého a odmítnout špatné ». Při tomhle dnes mnohem vytane v mysl Solženicynovo « nežít se lží » a Patočkovovo « žít v pravdě », na něž navázali « chartisté ». Rozdíl je tu však zásadní. Zprve nelze rozlišení « dobrého a špatného » považovat za výsadní projev a úkol české duše. Zadruhé činí Šalda rozlišování « dobrého a špatného » tajemně závislým na intuici duše české, u níž « špatné » znamená nakonec projekci její lhostejnosti a bezcitnosti do podoby liberalistického trhu, a to « dobré » pak projekci jejího aktivismu, zapálenosti a nadšení pro socialismus. Stálo by zato Šaldovu oduševněle idealistickou koncepci českého nacionálního socialismu porovnat s koncepcí českého plebejského socialismu, založeného nikoli v « duši » ale v české dějinné tradici.

U Šaldy nikoli tradice, ale česká niternost je dána ztotožněním egalitářské spravedlnosti a imperativu lásky k bližnímu s konkretizací oné zářné sice, ale zhoubně rozvratné ideje socialismu. Tento socialismus je tedy konkrétním výsledkem procesu, a tím i cílem zvnitřňování češství a národa : jím se češství stává teprve plně « světovým ». Toto mnohem názorněji vyvstane v dalším zkoumání.

Naproti tomu Solženicynovo « nežít se lží » povstalo z mravní reakce na lživost socialismu a komunismu, a to ve všech jeho manifestacích a obměnách, byť sebevíc ideálních, na svět, který je nicméně, navzdory své parazitární lživosti, objektivizovatelný, i když jen v podobě systematické destrukce reality a dehumanizace člověka; na svět, který se plně opírá o lež proto, že ve své utopické podstatě je « skutečný » pouze coby projekce myšlení v řádu dialektické logiky. Šalda ovšem nemluví o dialektické logice, nýbrž o tužbách, citu, intuici, symbolech. Je však dobře si uvědomit, že dialektická logika, zrovna tak jako touhy a city a symboly, se může konkretizovat, tj. klást « objektivní realitu » pouze za předpokladu, že skutečná skutečnost se stane nedůležitou, ba prakticky neexistentní. – V poslední řadě se pak Solženicynovo « nežít se lží » opírá o jasně formulovaný zjevený základ tisícileté mravnosti křesťanské, o jediný řád, jenž zbývá ve světě totálně destruovaném niternými projekcemi s ambicemi světovosti. Jinými slovy : globální mesianistický rozměr mravního konceptu je akceptovatelný jen ve spojení s řádem, který tuto globalitu umožňuje nikoli z vůle člověka, jeho duše, jeho nitra, nýbrž z absolutní a zjevené vůle transcendentálního Boha. Žádný národ tuto absolutní vůli nemůže vyvlastňovat do nitra své « duše », ani kamkoli jinam, nemůže s ní jakkoli disponovat – i když s dobrým úmyslem –, může ji pouze splňovat jako nejpříhodnější projev své svobody, svého – chcete-li – mravního osvobození.

Šalda je však dalek jakéhokoli příklonu k mravním kategoriím křesťanství. Hovoří sice o nutnosti « záchrany » křesťanství, jenže právě aktem jeho desobjektivace zvnitřňováním, podřízením křesťanství tužbám zanícené duše, ba víc : projekcí *nového* « křesťanství » z baze této českosvětové « duše ». « Tedy o to běží : novou kulturu mravní stvořit – takový nový styl života nalézt dnes, kdy ty staré veliké zemřely a nového není. » (11, 274) A svůj hledačský imperativ – jímž se klade leda nový rozpor – potvrzuje citátem z Masaryka : « jak mám žít – toť hlavní otázka životní, kterou každý pořád a pořád si dává, ... a k otázce té poctivý člověk dá poctivě odpověď, plnou, určitou, jasnou. »

Jak ale zní « plná, určitá, jasná » odpověď na otázku jak žít ? A to nejen v letech devadesátých, ale i v letech po roce 1918, po únoru 1948, a jak zní v Čechách dnes ? Jinými slovy, nalezl Masaryk odpověď, jež platí nejen v měřítku světovém, ale i nadčasovém ? Nebo existuje tolik odpovědí, kolik je tázajících se subjektů ?

Obávám se, že Masaryk a s ním i Šalda v devadesátých letech pouze vyslovili imperativy bez nadčasové a obecně závazného mravního zákona. Poslední, kdo se na poli filosofie poctivě snažil spojit zákon s imperativem, byl Kant, který podle soudu Masaryka samého nepřekonal Humeovu skepsi. Šalda pak Kantovi rozuměl v tradici německého idealismu, nanejvýš Fichteho, čímž právě otázku mravního zákona a jeho imperativu postavil na bazi čirého subjektivního voluntarismu.

O Kantovi se však v této souvislosti nezmiňují ani Masaryk ani Šalda. « Nová mravní kultura » – toť podle Šaldy znamená pokus stvořit nového « českého člověka, opravdového a skutečného člověka – tělo i duši, předem duši. » (11, 274n) Tento akt sebestvoření a přetvoření českého člověka si podle Šaldy klade za cíl i Masarykova kniha. Šalda sice nepozoruje vnitřní rozpornost takového cíle, ale vyvozuje z něho logicky, že takovýto úkol přerůstá veškeré cíle politické, ba víc : že veškerá politika stojí takovému úkolu nakonec v cestě a musí být « vyhubena ». « Zvláštní politická kniha ! Stranu politickou přišla vyhubit a místo ní zakládá směr, proud, snad i vyznání a církev. » (11, 275) Němčina má pro tenhle druh antipolitické integrace název « Bewegung ».

3

V druhé části své analýzy popisuje Šalda cíle tohoto hnutí, jehož určujícím znakem je diametrální protiklad k vší falešné modernosti liberalismu. Cílem Masarykova hnutí je podle Šaldy péče o člověka « zdravého, silného, pevného duchem i tělem ». Zdraví a síla se projevují především nadšenou mladistvou aktivitou, zapáleností duše pro věci pokroku, odporem k všem derivacím liberalistické lhostejnosti jako jsou « hesla, strany, programy ». « Jaké to hnusné, zlé, znásilňovací, vražedné nástroje myšlenek a citů ! Jak rychle pustne a hyne v nich duše a srdce ! » (11, 276) « Silného a čistého chce mít prof. Masaryk českého člověka » zdůrazňuje Šalda, a netají se tím, že ona « síla a čistota » mají sloužit boji, který je « otcem věcí » (11, 277). Ladislav Klíma to v jiné souvislosti vyslovil mnohem zřetelněji, když Sokol nazval paramilitaristickou organizací, nukleem české osvobozovací armády v samém středu rakouské monarchie. Filosofie aktivity, boje, činu má základ ve fichteánském idealismu, v spekulativní obměně známého faustovského « am Anfang war die Tat », kde konkretizace činu byla zůstavena Mefistofelovi, prototypu nečistého materialistického liberála. U Hegela tato čirá aktivita ducha dostala podobu dialektické metody, jež determinuje celou koncepci ideologické praxe. Čin se tu chápe zásadně jako subjektivistické, niterné kladení objektivních daností, tedy jako počínání hluboce rozporné. U Masaryka, v interpretaci Šaldově, vystupuje velmi zřetelně protiklad mezi filosofií čirého činu, čisté aktivity a nečisté, neduchovní, liberalistické podnikavosti soustřeďující se na produkci hmotných statků. Dalo by se skoro říci, že ekonomika svobodného trhu tvoří zásadní protiklad k filosofií čiré duchovní aktivity, jak se za ni zasazuje s Masarykem i Šalda. Přitom nicméně existuje také cosi jako ekonomika, jež vyhovuje filosofií čirého činu, a tou je nepochybně ekonomika socialistická, protože klade své zákony bez ohledu na hmotářský trh, jsouc ekonomikou abstraktních plánů, projektů, jež se plní bez ohledu na hmotné poměry. Tato ekonomika čiré aktivity bez ohledu na hmotné hospodářství a jeho parametry, se prosazuje – kromě jiného – i díky tomu, že čirým činem, čirou aktivitou si nitro a duše potvrzují samy sebe jako základ skutečnosti a pravdy; čin « o sobě » verifikuje konkrétno.

Šalda chápe čin jako niternou akci osvobození, nebo – s Masarykovým termínem – jako emancipaci subjektu. Termín emancipace žije v západním světě dodnes, a to v podobě, jak mu ji vtiskli už osvícenci a jakobíni. Emancipace znamená zásadně rovnost chápanou v identitě se svobodou, tedy rovnost osvobozující do spravedlnosti ve všech rovinách lidské aktivity od sexuality až po zduchovňující čistky. « Svět musí být sestrojen na základech rovnosti a spravedlnosti », vyhláší Šalda s Masarykem. (11, 278). A protože Masaryk se nesoustřeďuje na rovnost ekonomickou, přidržuje se i Šalda Masarykova pojetí emancipace jako mravně očištného úkolu. « Život sám musí se stát duchovější a čistší... » (11, 278) a tuto čistotu nutno chápat mravně coby neposkvrněnost smyslů a myšlení hmotou.

K tomu cituje Šalda z Masarykovy knihy : « Nečistost – toť zkáza naší společnosti, toť zkáza moderní literatury. Pařížský román, pařížské drama, pařížská literatura, pařížské umění tohoto genu, toť projev žití nečistého ». Odsouzení Paříže jako moderní buržoasní Sodomy zní trochu jako ozvěna obdobného zatracení z úst Bismarckových v době prusko-francouzské války a předjímá mravní rozhořčení německých literátů z roku 1914. Šalda namísto Bismarcka cituje na potvrzení Masarykova soudu Renana. Téma čisté a nečisté literatury se neodlučně váže k « hnutí » za zvnitřnění, zduchovnění, a reflektuje prastarou gnostickou nenávisť k hmotě. Bylo by omylem chtít v tom vidět cosi jako oživení křesťanské mravnosti. Kategorie « nečistosti » nemá například s hříšností nic společného. Nečisté je vše, co se váže na hmotný svět, co jeho jestování považuje za nevývratné a svébytné a navíc ve své podstatě za dobré. V Šaldově (a Masarykově) soudu byl pranýřován « nečistý » naturalismus zolovský, protože zachytil jisté tělesné stránky lidského života, čímž se kromě jiného manifestovalo i hlubinné sepětí člověka se světem hmotným. Šalda je však dalek toho nazvat i Zolův socialismus nečistým !

Téma čisté a nečisté literatury nás neopustilo ani dodnes a provází neméně virulentní téma emancipace. Naše století totalitarismu variovalo kategorie čistoty a nečistoty měřítky uvědomělosti a reakčnosti v literatuře, za nimiž se opět skrývá starý dualismus ducha (duše) a hmoty. Obě témata jsou plodem subjektivizace mravních imperativů, vyplynula z pocitu nejistoty vzniklé po rozpadu tradičních křesťanských hodnot a spojené s relativizací mravních kodexů.

Za jeden z nejzajímavějších úseků Šaldovy analýzy Masarykova politického systému let devadesátých považují Šaldův zápas s kategorií rozumu, kterou Masaryk klade ve své koncepci ideálního českého typu nejvýše. Mluvím tu o zápase, protože Šaldovi, jehož « synthetický symbolismus », i světonázorové antipolitické cíle jsou odvozeny z iracionalistické německé « Lebensphilosophie », Masarykova kategorie rozumu opírajícího se o matematický počet pravděpodobnosti musela jít trochu proti srsti. Šalda ji pochopitelně interpretuje s akcentem na syntetičnost *proti* analytičnosti. Obdobně i Masarykovo podřízení citu vládě rozumu vykládá Šalda po svém, nejen jako výraz Masarykova souhlasu s citem zcela určité kvality, totiž « pevným, zakotveným, určitým », ale i jako vyzdvižení citu na « střed a osu », podklad « celého hybu » (11, 280). Šalda se tím zaplétá do kontradikcí, zejména když – obeznámen s tenkrát novými poznatky o podvědomí – umísťuje cit právě do oné rozumem nedosažitelné a nekontrolovatelné sféry. « Dnes víme i t. zv. vědecky, že cit opravdu je hluboko v tmách podvědomí jako v hloubi černé země zapuštěný kořen... » (11, 280)

Tím Šalda dospěl k třetí části interpretace Masarykova « systému » a zároveň i k meznímu bodu zvratu svých vlastních východisek. Jsem skoro v pokušení připodobnit ten zvrát k heideggerovské « Kehre », v níž se také přemísťují akcenty takřikajíc o stoosmdesát stupňů, aniž by tím bylo dosaženo východiska Šaldův zvrát, ať už vědomý či jen intuitivní, probíhá kolem pólů *revoluce* a *reformace*, jimiž operuje Masaryk ve svém nárysu politické filosofie. Šaldova apologie citů, nadšení, absolutizovaného subjektu, anihilace vnějšího světa by musela logicky vyústit v apoteosu totální revoluce. Namísto toho Šalda, « mohutně vzrušen » Masarykovou filosofií, se nečekaně přiklání k pólu reformace (dnes bychom řekli reformy); což znamená, k programu poučování se z dějin, « které právě nejsou nic než pomalý, krušně a černě pomalý rozvoj prací, a zase rozvoj prací zákonem, řádem ». Pochopit tento rozvoj, jehož pomalost připomíná Augustinovo « paulatim » dějinného postupu, předpokládá « pochopení a vystižení » rozumové a logické, opírající se o vědecké pozorování objektivně daného světa. (11, 282) Šalda v procesu interpretace opouští své iracionální východisko a přiklání se k Masarykově racionalismu. Tahle dialektika iracionalismu a racionalismu v mezích idealistického systému nepřekvapuje, tím méně u mladého Šaldy.

O dialektickém principu Šaldova zvratu svědčí i to, že *revolučnost* zůstává zachována, i když vyzdvihena a přehodnocena (aufgehoben), na pólu reformace. Analogicky k zvnitřnělému boji požaduje Šalda (s Masarykem) i zvnitřnělou revoluci. « My musíme zasazovati se o revoluci nenásilnou, tj. o revoluci mravů, názorů, ducha, ne o revoluci hmotnou a vnější. » (11, 280) Šalda tím jen interpretuje – a celkem správně – obsah Masarykovy *reformace*, která výslovně navazuje na t. zv. duchovní revoluci buditelů. Reformace znamená tudíž cosi jako integrovanou, zduchovnělou revoluci, cele ponořenou do nitra člověka, rozuměj : českého člověka v jeho expansivním spění za univerzalitou, za světovostí. « O ducha běží přitom a zase o ducha, a ne o hmotu, ne o chytrost, lest, důvtip – o tento svět », zdůrazňuje Šalda (11, 280) kráčeje v šlépějích Masarykových.

Nechme stranou dějinný poznatek, že skoro všechny revoluce začínaly v rovině ducha a pak teprve se prosazovaly v hmotném světě, a soustředme se na pojem reformace, protože je nejen mnoho-významný, ale i rozporný. Reformaci chápe Šalda, poučen Masarykem, jako zduchovnělou revoluci tedy, negující « tento svět » ve prospěch nesporně utopické říše, jež není z « tohoto světa ». Na otázku, jakou úlohu může hrát v tomto (dialektickém) procesu zduchovnění revoluce « vědecké pozorování objektivně daného světa, jeho fakticity », jak je žádá Masaryk – lze odpovědět takto : věda slouží nalezení cest ke konkretizaci vyšší, duchovní skutečnosti oné říše, jež právě není z tohoto světa. Pozorování faktů « tohoto světa » neznamena totiž souhlas s tímto světem, nýbrž naopak, jednu z forem jeho (apriorní) dialektické negace. Ostatně už sám pojem *faktu* implikuje negaci svébytné skutečnosti, první stupeň jejího abstrahování.

Proto je zcela důsledné, že Masaryk a s ním i Šalda chápou pojem *realismu* jako kategorii antipolitickou, protiskutečností (rozumíme-li skutečností substanciálnost hmotného světa), jako světonázorové hnutí (Bewegung). « Místo strany chce mít prof. Masaryk proud, směr, vyznání. Vykládá, jak nepřeje si, aby realismus byl stranou politickou. » (11, 280) Nemůže být výmluvnějšího dokladu pro dialektický vztah revoluce a reformace v Masarykově i Šaldově koncepci. Tím se ovšem i zmíněný Šaldův zvrát ukazuje

být nakonec pouhým zdáním, jsou ve skutečnosti jen výrazem dialektického pohybu v identitě všeobsažného ducha revoluční reformace a reformované revoluce.

V třetí části Šaldovy interpretace objevíme celou řadu působivých parafrází Masarykova často citovaného odsouzení revoluce jako projevu egoistického romantismu, jako nevědecké fantastiky. « Revolucionář opravdu je sobec, který nemá smyslu pro svět vnější a objektivní, pro společnost a hromadnost. » (11, 282) « Věřit v revoluci znamená dnes nevěřit ve vědu a zavrhovat ji úplně a naprosto... » (11, 282), revolučnost je « nedovzdělanost, nevzdělanost » etc.

Našemu sluchu to zdaleka už nezní přesvědčivě, neboť jsme z dostatek poznali i důsledky soustavné kolaborace věd na díle revoluce v « objektivním světě ». Co tu však především irituje, je ambivalence samého pojmu revoluce a neméně i pojmu politika. Odmítá se tu hmotný projekt revoluce ve prospěch jejího duchovního obsahu, obdobně i hmotný projekt politiky ve prospěch jejího povýšení v duchovní hnutí, ve světonázorové – a také revoluční – vyznání.

Proto Šalda na jedné straně zdůrazňuje antipolitičnost programu Masarykova realismu coby proudu, směru, hnutí, na druhé straně nieméně mu přiznává hodnotu politiky, ovšem takové, jež má být dílem vědy, « vymezeným polem sociální práce ». (11, 284) Takováto zvědečtělá, neboli zduchovnělá politika « přestala býti, přesně mluveno „politikou“ ... a stala se filosofií dějin a společnosti, národním hospodářstvím, psychologií ethnickou a lidovou, statistikou, demografií, sociologií, slovem – poznáním a výchovou lidovou ». (11, 285)

Šalda definuje tedy Masarykův realismus jako směr, vyznání, hnutí vědecké. Zařazuje tím i Masarykův realismus mezi vědecké světové názory, nebo přesněji povyšuje jej v jediný vpravdě vědecký světový názor český. A opakuji znovu : epiteton *vědecký* nutno zde chápat ve smyslu systematické logické a uzákoňující abstrakce faktů « tohoto světa » – statistika ! demografie ! sociologie ! – s cílem konkretizovat tuto abstrakci právem její identity s utopickou říší, jež není z tohoto světa, a jež vyhovuje světonázorové vizi absolutizovaného českého subjektu. Pro tuto vizi a její konkretizaci je pak také třeba vychovávat lid. Ještě bych chtěl poznamenat : « národní hospodářství » působí v řadě Šaldou vypočítávaných sociálních věd poněkud cize. Šalda jím však nepochybně rozumí plánovitě a vědecky řízenou « funkci sociální », což pro větší jasnost se dá vyjádřit také disciplinou t. zv. vědecky řízené socialistické ekonomie viděné v protikladu k nahodilostem a rejdům tržního hospodářství. (11, 284)

Věda, vědeckost pro Masaryka v Šaldově pojetí znamená, abych prozatím shrnul, proces zduchovňující logizace a matematizace zásadě alogických a tím i nicotných jevů « tohoto světa », proces, jehož konečným smyslem je « logika obecná, světová, všude platná » (11, 285) coby konkretizační těžiště suprapolitiky realistickovědeckého světového názoru. Tento cíl pak je podle Šaldy totožný s cílem opravdové lidové demokracie. « Všude, na celém světě, politika, jak právě se stávala demokratickou, tj. opravdu lidovou, pokrokovou, reformní, vývojovou, přecházela z dobrodružné pikantnosti a obratnosti... v oblast vědy a práce. » (11, 284) Mám zato, že Šalda se těmi slovy zasažuje za demokracii jakobínského typu, centrálně řízenou jakýmsi ústředním výborem vědecky poučených vládců z lidu, bez politických stran, vyznávající vědecky panlogický světový názor, se socialistickým hospodářstvím. My dnes až tuze dobře víme, jak nerevolučně revoluční takový systém dovede být, a jak se neustále regeneruje revolučními reformacemi.

V obšrném Šaldově citátu z Masarykovy knihy čteme i tuto pozoruhodnou charakteristiku revoluce : « Politická revoluce byla aristokratický sport, dělali ji vždy velicí páni, z dlouhé chvíle se bili jako z dlouhé chvíle pili a mlkovali – nerozumné a nevzdělané masy lidu jim robotily, dávaly jim své dcery a ženy a stavěly jim i barikády, jatky... Nám dnes, jak Ibsen hlásá, běží o revolucionování duchů... to je smysl... i politiky skutečně moderní a pokrokové. » (11, 286) V této výmluvné pasáži dnešního čtenáře patrně překvapí Masarykovo označení revoluce za « aristokratický sport », něco jako štvance na lišku nebo masovou likvidaci nadháněné zvěře. Přídomek « politická » znamená, jak už víme, revoluci v rovině hmotné, tj. zvrát mocenskoekonomický, jak jej uskutečnila Francouzská revoluce a po ní – tenkrát ještě teprv zrající – Říjnova revoluce. Zdálo by se tedy nezvyklé právě takovou revoluci připisovat aristokracii. Masaryk však velmi dobře ví, že například Francouzskou revoluci ideologicky, politicky a finančně podporovala ze svých rokokových salonů nemalá část aristokracie, podobně jako Říjnovou revoluci – což Masaryk poznal osobně až o dvě dekády později – podporovala nemalá část ruské elitářské buržoasie, nemluvě o německém generálním štábu ani o západních bankéřích. Potud označení « aristokratický sport » vystihuje – i když nepřímě – sebevražednost jako jeden z hybných impulzů politických revolucí.

Masaryk dále charakterizuje politickou revoluci jako divadlo pro velké pány, jehož aktéry či staty jsou « nerozumné, nevzdělané masy ». V tom se vědomě odvrací od tenkrát módního Tolstojova učení o podvědomém sice, ale aktivním orientačním smyslu mas, na rozdíl od determinované slepoty domněle geniálních vůdců. « Nerozumnost mas » patří ovšem k pojmoslovnému repertoáru osvícenství; hegelianskou levicí s Marxem v čele byl pak dialektizován sepětím s kategoriemi nezadržitelného pokroku a třídního boje. Těze o nerozumnosti mas se od 18. století doplňuje nedialektickou teorií o jejich výchově k lidskosti, a dialektickou teorií o jejich výškolení k uvědomělosti. Masaryk setrvává na nedialektických pozicích lessingovsko-herderovské výchovy k lidskosti. Tato výchova, « Bildung » – toť revoluce ducha, přesněji : revoluční proces zduchovňování, spojeného s radikálním odvratem od revolučnosti politické, hmotářské. Masaryk striktně odděluje jednu revoluci od druhé, a na rozdíl od Marxe jakoby neviděl možnost jejich vzájemného dialektického prolínání.

Ačkoliv víme, že i revoluce ducha má své « národní hospodářství », a že tedy do abstraktního procesu logizace a matematizace zahrnuje i plánování hmotných veličin. Dalo by se skoro říci, že socialismus je čímsi jako projekcí revoluce ducha do roviny spotřebitelské a výrobní. – Literárního kritika Šaldu zajímá však pochopitelně mnohem víc otázka výchovy mas. Vychovateli lidových mas se mají stát právě oni osvícení a uvědomělí revolucionáři ducha, k nimž se samozřejmě počítal i mladý Šalda, a to v čele České moderny. Od revolucionářů ducha není ostatně daleko k « aristokratům ducha », k oné elitě z řad měšťácké inteligencie, o jejichž sociálních privilegích se v devadesátých letech horlivě diskutovalo. Zatímco v Mnichově tihle « aristokrati ducha », soustředění kolem M. G. Conradova časopisu « Die Gesellschaft », zdůrazňovali svou nezávislost na státě, v Berlíně bratři Hardtové, Dr Arno Holz a j. žádali od téhož státu soustavnou podporu pro literární « sociálaristokraty », zatímco ve Vídni H. Bahr hlásal princip « permanentní inovace » jako základ duchovní revoluce atp. Mezi termín « revolucionáři ducha » a « aristokrati ducha » lze bez rozpaků položit rovnítko. Tím i údajná role rodové a peněžní aristokracie v podněcování politické revoluce vyvstane teprve v náležitém kontrastu k ryzí revoluční aristokracii ducha.

Masarykův protiklad *revoluce* : *reformace* nelze tudíž chápat « konzervativně » jako výraz zásadního odmítnutí revoluce v každé podobě. Reformace znamená Masarykovi

(a Šaldovi) zcela specifickou formu integrované, zduchovnělé revoluce; a jsem v pokušení říci s Hegelem : revoluce dialekticky « vyzdvížené » (aufgehoben).

O tom pak, že i v této reformované podobě si revolučnost uchovává své nezadatelné principy, svědčí Masarykův útok proti « metafysicko-revoluční ilusi » o « všemohoucnosti státní », k němuž se nadšeně připojuje i Šalda. A opět : nejde o klasickou liberalistickou koncepci minimalistického státu, nýbrž o teorii pozvolného odumírání státu, « který byl kdysi předním a hlavním činitelem a prostředníkem kulturním, » jak zdůrazňuje Šalda. Avšak modernistické « proudění » « obchází » (11, 287), a bude-li třeba, takový stát smete. « Proudění », « půjde mimo něj (tj. stát), přes něj a tím proti němu. » Státem se tu nemyslí jen rakouská monarchie, ale i jakýkoli možný « český stát ». « Jaká pohodlná iluze je to, domnívat se, že k našemu štěstí je třeba jen „ českého státu ” – toho právnicky scholastického pojmu, » (11, 287) parafrázuje Šalda Masaryka. Odumírání státu zde není ovšem spjato výslovně s revolucí ekonomickou, zato – řekl bych – s duchovně ekonomickou. Nebezpečně zjednodušeně řečeno: pro Šaldu, poučeného Masarykem, ekonomická revoluce a zánik státu jsou následkem revoluce ducha, pro Marxe je tomu naopak. Jenže dialekticky se obě posice zajímavým způsobem vyvažují. Pro Šaldu zatím revoluce v oblasti kultury, najmě literatury, povede důsledně k zániku státu a k plánované ekonomické spravedlnosti, stanovisko, jež zastávala i velká část avantgardy v 20. století, a jež z ní učinilo jakési « na hlavu postavené » spojení komunismu. « Dnes každým způsobem cítí již živě moderní člověk... kulturní nedostatečnost, nepříhodnost, nepohyblivost státu a cení vedle něho stejně vysoko, ne-li výše, jiné kulturní činitele. » (11, 287) Těmito činiteli nutno pak rozumět s Masarykem, kterého tu Šalda opět obšrně cituje : « náboženství, vzdělání, umění, literaturu, průmysl, obchod atd. » (11, 288) Jak tomu rozumět ?

Šalda interpretuje stát v intencích Masarykovy knihy jako instituci sloužící převážně hmotě a nikoli duchu. Zasazovat se za český stát, « naše státo-právní úsilí nemá a nemůže mít významu a účelu v sobě samém,... je to slovem zase materialistická modloslužba hmoty a pohodlí ». (11, 288) Ve jménu revoluce ducha odmítá Šalda jakýkoli « Wohlfahrtsstaat », pečující o hmotné blaho a pohodlí občanů, neboť tuší, že za touto starostlivostí je skryto nebezpečí etablování nekulturního (neduchovního) materialismu a s ním spjaté byzantské absolutizace « velkého brata » státu. S mnohým by zde souhlasili i klasičtí liberalisté školy Adama Smitha.

Až na to ovšem, že ti odmítají « starostlivost » absolutizovaného státu jako příčinu hospodářské stagnace, ba hmotného úpadku, jenž dláždí nejširší cestu k socialismu, zatímco Šalda hmotné « pohodlí » odmítá jako nepřitele duchovní revoluce, rozvoje kultury, umění, vědy, těch předvojů spravedlivého ekonomického řádu. Přehlédl, že Masaryk k antietatistickým « činitelům » počítal i průmysl a obchod – zcela v duchu ekonomického liberalismu, s nímž se však jinak Masaryk zásadně neztotožňuje. Šaldovi uniklo také, že Masaryk připomíná – i když nepříliš důrazně – mocenskou funkci státu. « Nepodceňuji státu a jeho moci », lze čísti v Šaldově citátu z Masaryka. (11, 288) Nepostřehl však také, že ani Masaryk neuvažuje ve své knize o tom, jaká instituce bude nositelem moci po zániku státu. Myslím, že tohle « obcházení » nebo přehlížení ba potlačování otázky moci náleží k neblahým znakům českého politického myšlení od konce 19. století.

U Masaryka i Šaldy let devadesátých je příčina toho zcela zjevná : tkví v blouznivské víře v proudění duchovní revoluce, jež zhumanizuje společnost natolik, že instituce moci, Marxovo « organizované násilí », se stane anachronismem. My dnes jsme historii

o něco víc poučení, ale nemylně se : tato blouznivá víra v nezničitelný smysl kultury, v zákonitou duchovní integraci lidstva, v jeho « dlouhý pochod » k lidskosti žije i ve století Gulagu, Osvětlení a asijských přeškolovacích táborů. K tomu nutno pak ještě poznamenat, že v tomto úděsném století mnohé z Masarykových a Šaldových protistátních « činitelů », jako průmysl, obchod, vzdělání, literatura, ba mnohdy už i teologie sloužily a stále ještě slouží výchově mas k dokonalejšímu, uvědomělejšímu a čistšímu lidství, jehož ideální nová tvář se razí v sovětskoasijských školitelských institucích. « Svět, celý svět musí být ustrojen na základech práva a spravedlnosti » toť podle Šalda všelidský mravní imperativ Masarykovy etiky. Myslím, že Masaryk ani Šalda si neuvědomovali tenkrát, že modální « musí » v tomto imperativu skrývá v sobě zavinut problém moci. A kromě tohoto se tento imperativ nedá uskutečňovat jinak než cestou revoluce, lhostejno zda hmotné či duchovní, takže je tedy formou výzvy k revoluci. V té souvislosti bude dobré vrátit se ještě jednou k otázce odumírání státu. Cituje-li Šalda z Masaryka : « moc a násilí ztrácí i v zahraniční politice své žezlo a vliv mají literatura a vzdělanost, obchod atd. a vliv větší a pronikavější než jej mívalo cizí vojsko a než jej mlti může vláda ta nebo ona » – nejen ho nenapadne pozastavit se nad velmi liberalistickou tézí o vyrovnávajícím a tím nepřímo i kulturním vlivu mezinárodního obchodu, ale ani v nejmenším nepochybuje o smírujícím vlivu literatury. Přesto nemy - slím, že takovou tézi lze odbýt označením « naivní optimismus », neboť za touto negací machiavellsko-hobbesovské teorie státní moci se skrývá ne zrovna snadno defino - vatelná fáze přechodu od instituce státu k protistátnímu totalitárnímu systému, fáze vyznačující se tím, co bych nazval kulturtrégrovským imperialismem výchovy lidu, lidstva k dokonalosti a spravedlnosti, čehož na « tomto světě » lze dosáhnout jen totali - tární likvidací « tohoto světa » ve jménu konkretizované utopie. V této transitivní fázi stát je už odmítán jako instituce nevyhovující vyšší rovině kulturní a mravní refor - my pod praporem duchovní revoluce, a představa vědecky řízené společnosti (včetně hospodářství), tažené duchovním imperativem globální spravedlnosti, poměrně rychle přerůstá v ideologii totalitárního systému. Přitom je příznačné, že totalita systému se bez rozpaků konceduje pro oblast « hmoty », tj. pro národní hospodářství, zatímco v rovině « ducha », tj. kultury, se křečovitě utkvívá na teorii odumírání a nevměšování státu, bez schopnosti či ochoty poznat celou skutečnost jeho dialektické proměny v systém, i logiku jeho totálního nároku na ovládnutí říše ducha skrze říši hmoty, dvou říší, jež tvoří přece nedílnou jednotu.

Fáze mocenského bezvládlí, fáze přechodu od politického státu k světonázorovému systému (nutně totalitnímu) u Masaryka stojí ve znamení neméně světonázorové iluze o vládě vědy a humanity. « Věda a lidství ustavují právě myšlenkovou stavbu Masarykovu jeho názor světový, » zdůrazňuje Šalda, (11, 289) což interpretuje dále takto : « A tož, kdo řekl věda, řekl : skutečnost práce,... stálá a stálá práce a to právě je : vývoj,... nikdy neukončený... neustálá reforma slovem. » (11, 288n) Šaldovu interpretaci lze pak dále interpretovat asi takto : vědou rozumí Šalda, v duchu Masarykově, utváření druhé skutečnosti, konkrétna nekonečným pracovním procesem, jehož směr udává slovo, *logos* permanentní duchovní revoluce, oné integrované, samu sebe vyzdvihující reformy, slovo, jež je totožné s permanentní činu.

V jakém vztahu stojí pak Masarykova humanita k tomuto logu ? « Oba tyto pojmy (tj. věda a humanita) v soustavě Masarykově úzce a důvěrně spolu souvisí, jedenkaždý vykládá a doplňuje druhý, není neshody a rozporu mezi nimi », zdůrazňuje Šalda (11, 289). S tím snad by bylo možno souhlasit, kdyby v dalším odstavci nestálo lapidární :

« Humanita prof. Masaryka je učení Kristovo : milovati budeš bližního svého jako sebe samého. To je jemu také odkaz a smysl našich dějin, hybná páka našeho probuzení. » (11, 289) Kupodivu tento přechod od čirého vědeckého racionalismu k učení Krista nepovažují Masaryk ani Šalda za skok mezi dvěma nesouměřitelnostmi. V každém případě se vedle obecného kategorického imperativu o nezbytné světové spravedlnosti klade nový, tentokrát subjektivní kategorický imperativ o lásce k bližnímu. Oba imperativy se navzájem doplňují, obecná spravedlnost a bliženecká láska se ocitají v jedné a téže rovině. Idealistický sklon k identitám se nezapře ani zde : etika, náboženství, Kristovo učení, vědecký racionalismus, humanismus, láska, spravedlnost, dějiny, umění, mýtus atd. – vše vstupuje nakonec v Jedno dialekticky pouze diferencované identity. Jediné z perspektivy této vše vyrovnávající identity přijímá Šalda i tento Masarykův odkaz na kategorický imperativ Kristův. Nemyslím, že to činí například z přesvědčené, živé křesťanské víry.

Ježíšův imperativ lásky k bližnímu sám o sobě plodí řadu rozporů, které v devadesátých letech živily světonázorové kontroverze mezi tolstojovci a humanisty masarykovského ražení. Tolstoj velmi dobře totiž postřehl, že skutečným a domyšleným obsahem Ježíšova imperativu je příkaz lásky k nepřítelům. Masaryk, a s ním i Šalda, radikalitu toho modifikují do polohy jakési pasivní obrany. « Proto v případě, kdyby šlo o samo bytí a nebytí naše (ale jen v tom nejkrajnějším případě) tedy o vyplenění a zničení nás hrubou fysickou mocí, dovoluje (Masaryk) obranu, ale jen obranu (ne útok !), i hmotnou (ale jen tehdy nestačí-li duchová!) », dovozuje Šalda. (11, 296) K tomuto – bolestně aktuálnímu tématu – bude třeba se vrátit.

6

Pohledme však ještě na onen Ježíšův paradoxní imperativ. Čirý racionalismus zde musí dospět k řadě otázek. Především : kdo je onen Ježíš, a jakým právem klade takovýto v podstatě ničím neověřený imperativ ? Láska k nepřítelům může v každodenní životní praxi vést leda ke katastrofě, jak ostatně ukázal sám případ ukřižovaného Ježíše. Láska k bližnímu může mít praktický, sociální smysl jen tenkrát, když slouží zájmům subjektu, jako láska k přátelům, k ženě, k manželu, k vlastním dětem, k rodičům. A víme, že i v těchto případech je na místě značná dávka opatrnosti a nedůvěry. Právem jaké autority a s příslibem čeho přichází tento Ježíš s takovýmto imperativem ? Na to Masaryk nedává odpověď, hlavně asi proto, že takovou otázku od českého revolucionáře ducha ani neočekává. Ani Šalda ji nevznáší. Požadovat lásku k nepřítelům – nejen od sebe, ale i od druhých, jak to činí Ježíš – , nelze sloučit s žádnou lidskou autoritou. To přehlédli koneckonců i Tolstoj. Ježíš ve jménu lásky k bližním, to jest k nepřítelům, zemřel na kříži, což pojata racionálně potvrzuje leda neudržitelnost, ba destruktivní dopad tohoto imperativu. Ježíš-člověk nemá žádné právo takovýto imperativ klást, tím méně kdo jiný po něm.

Jedině Kristus-Bůh ukřižovaný na vykupujícím kříži může klást takovýto imperativ, protože mu dal transcendentální smysl absolutně božským přehodnocením své katastrofální smrti v dílo vykupitelské, ve vítězství Zmrtvýchvstání. Proto také je Kristův horizontální imperativ lásky k bližnímu neoddelitelný od vertikálního imperativu lásky k Bohu. V Masarykově linárně vývojové koncepci humanismu však není ani stopy po nějakém křížovém protínání obou imperativů. Nepřijímá-li však absolutní autoritu Krista, vykupitele a přemožitele smrti, pak jeho imperativ lásky k bližnímu, a tím k nepřítelům, patří k nejnerozumnějším, neřku-li sebevražedným výplodům lidského ducha. Pokud mi ovšem tento imperativ neslouží farizejsky jako pláštík zcela jiných

cílů, pokud ho nepoužívám pouze jako světonázorového tmele v houfu « bratří » zapojených do světa nekonečného revolučního boje za obecnou spravedlnost.

Nemyslím však, že Masarykův poukaz na Ježíšův subjektivní imperativ – Masaryk zásadně mluví o Ježíšovi, skoro nikdy o Kristovi – vyplynul z nedomyšlenosti v rovině teologie. Skrývá se v tom opět ono zásadní minus české politické filosofie, dané nepochopitelným nezájmem o filosofické domýšlení dějinného problému moci. Ona « láska k bližnímu » je založena na optimistické víře v nekonečný rozvoj kultury, v zduchovňující proces, ve víře, která nemá pražádné transcendentální zaměření, a žije nikoli z milosti Boží, nýbrž z milosti Hegelova systému a jeho světonázorových odnoží. Říkám to s plným vědomím toho, že profesor Masaryk byl odpůrcem Hegela (a proto i Goetha), jako jím byl i zakladatel světonázorové typologie a filosofie života profesor Wilhelm Dilthey, a před nimi třeba profesor Jacob Burckhardt, učitel Nietzscheův, nemluvě o Marxovi, který se ke škodě světa profesorem nikdy nestal. U všech těchto humanistů platí jedno společné : nikoli Ježíš, tím méně Kristus, zaručuje uskutečnění světa spravedlnosti, nýbrž elitní revolucionář ducha a jeho neméně revoluční myšlení.

Opakuji : nechota filosoficky domýšlet struktury moci, dostala u Masaryka podobu zmíněného už humanismu identity vědy, náboženství, etiky, mýtu, umění, revoluce ducha, řízeného hospodářství atd. nad společným jmenovatelem Ježíšova kategorického imperativu, který však není možno uvést v příčinný vztah s žádným oněch « čitateľů » vesměs podmíněných rozumem, citem, fantazií, bojovnou aktivitou, intuicí atd. Postavíme-li však společnost, národ (po odumření státu) na iracionální základ, jehož formule vypadá asi takto :

věda – umění – náboženství – mýtus – revoluce ducha – sociální řád

= obecná spravedlnost

láska k bližnímu

dospějeme v dějinné skutečnosti k totální anarchii jako předstupně k totalitárnímu systému.

Masaryk odmítal anarchism « ve všech filosofických formách » (11, 289), ale neuvědomil si, myslím, že s teorií postupného odbourávání státu – bourání Rakouska ! – bez zajištěné mocenské baze, nemluvě o teologicky nedomyšlené radikalitě, ba absolutnosti křesťanské oběti kříže, upravuje pouze cestu moci, která musí být totální, má-li nahradit absolutní autoritu, jež chybí Ježíšově subjektivnímu imperativu, a tím i vtisknout věrohodnost výslednému cíli obecné, světové spravedlnosti, byť i jen v podobě permanentního, aproximativního spění, vývoje, « stálé činnosti, stálé práce, stálého zápasu, stálé krystalizace, stálého a stupňovaného, množeného života a tož života lepšího, věčnějšího, duchovějšího », jak to s Masarykem žádá i Šalda. (11, 290)

Ještě i Masarykovo často citované heslo « Ježíš – ne césar » je založeno nikoli na Kristových slovech « dejte césari, co je césarovo etc. », nýbrž na nedořešené problematice vztahu autority a moci. Takováto příkrá dualistická konfrontace Ježíše a césara zaprvé je možná jedině tam, kde Ježíš je přijímán výhradně jako člověk. Kristus-Bůh se vymyká jakékoli dualistické konfrontaci s césarem, do níž mohl vstoupit leda jeho náměstek papež, jak si to velmi přesně uvědomoval středověk. Zadruhé skutečnost Ježíšova ztroskotání tváří v tvář césarské moci činí z onoho *ne* v Masarykově hesle negaci bez naděje v cokoli trvalého, smysluplného. Co tu chybí, je právě autorita, jež by se *přínejmen - šim* vyrovnala césarově, a to navzdory dějinnému faktu svého ztroskotání. Lest světové-

ho názoru onu beznaděj neutralizuje poukazem na nekonečný revolučně reformační vývoj k Ježíšem údajně inspirovanému « duchovnu », k oné utopické říši obecné spravedlnosti, jejíž konkretizace předpokládá zabití césara, jeho « spravedlivé » ukřižování, a to mocí daleko silnější, než je moc césarova, mocí totalitárního systému, v jehož čele může být případně nesen zduchovnělý symbol vítězného člověka Ježíše, třeba na způsob husitských monstrancí.

« Hyb, činnost, boj », tato trias fascinuje mladého Šalda v Masarykově politické filosofii. « Humanizován » Masarykem zdůrazňuje však Šalda zároveň, že jde o boj nenásilný, což potvrzuje citátem z *Naše nynější krize* : « násilí je víra v hmotu » (11, 292). Navzdory nenásilnosti je Šalda dalek vši « novo-křesťanské » tolstojovské pasivity, neboť jemu jde o boj praktický – k tomu opět cituje z Masaryka : « humanitní ideál je buď praktický anebo ne – není-li, nestojí za nic. » (11, 292) Kupodivu však tato praktičnost je totožná s permanentním zduchovňováním.

Což nás přivádí k obtížné masarykovské kategorii *praxe*. Nechej ji srovnávat s praxí marxistickou, k níž jsem se dostatečně vyjádřil jinde, chej se soustředit přímo na ni. Praxe se tu jeví jako « boj », « činnost » na rozhraní říše hmoty a ducha. Z toho vyplývá i značná ambivalence této kategorie : na jedné straně je ryze ideální, duchovní, nejspíš v podobě tvůrčí činnosti umělecké, na druhé straně se dotýká skutečnosti na poli vědecké praxe, v průmyslu, v obchodu a pod. Toto dotýkání skutečnosti nutno chápat opět v duchu objektivního idealismu jako proces zduchovňování hmoty, jejího « povyšování » ve vyšší konkrétno racionalizované a logizované druhé skutečnosti. Masarykův realismus – to je program permanentního utváření druhé skutečnosti vyššího, ideálního konkrétna, jehož nejvyšším ideálem (humanitním) je obecná spravedlnost. « Násilí je víra v hmotu » praví Masaryk, nevysvětluje však, jak je možno zduchovňovat hmotu bez přispění nezměrných, v podstatě explozivních sil. Chtě nechtě jsem se tím přiblížil přece jen kategorii praxe v marxismu, neboť jde o pojetí analogické : marxismus chápe sice praxi jako permanentní organizování, « komplexifikaci » hmoty metodou dialektické negace, což však – domnívám se – představuje pouze rub jednoho a téhož gnostického procesu negace stvořeného jsoucna, negace ve jménu proteovsly přizpůsobovaného absolutna.

« Masaryk není mystik », zdůrazňuje Šalda (11, 295), a dokládá to tím, že dobro u něho « těsně se stýká a splývá s rozumem a vědou ». Máme tu další z nesčetných vnitřně diferencovaných identit. Vedle obecné spravedlnosti i obecné dobro je chápáno jako aproximativně, nekonečným « hybem, činností, bojem » dosahovaný ideál. Toto jistě není mystika, ale zato mysticizovaná praxe. A to také proto, že praxe se tu chápe především jako seberealizace, sebevýchova ideálního subjektu, v němž individuální a obecný « národní » subjekt jsou takřka nerozlišitelné. « Vypracujte, vychovejte, vzdělejte se těžkou tvrdou kázní na lidi, skutečné, lepší, duchovější, plnější lidi. Tím právě a samo sebou již jste řešili svůj úkol hromadný, sociální, politický, národní... » parafrazuje Šalda Masaryka (11, 296). A pak jej cituje přímo : « I já jsem stát, národ, lid, musí si dnes říct každý, kdo politicky myslí a co tedy žádá po státu, národu a lidu plniž především sám. » (11, 297)

Identitu subjektu a státu nemohl Masaryk vyslovit zřetelněji. V politické filosofii tím navázal v první řadě – i když jen v analogii – na reformaci, jež konstituovala subjekt nikoli jako stát, ale jako církev, a po ní ovšem na Rousseauovu postkalvinistickou koncepci lidové demokracie. Zcela v pozadí této identity stojí pak Machiavelli a Hobbes. Gnoseologicky tato identita subjektu a státu poukazuje na dialektickou identitu subjektu

a objektu v systému Hegelové. Stát už není ztotožněn s vladařem (« Král slunce ») ani identifikovatelný coby jmenovitě odpovědná skupina lidí u moci, nýbrž je absolutní, nebo chcete-li, duchovní projekcí anonymních subjektů v jakýsi super-subjekt-objekt, který o sobě není odpovědný za nic, protože je pouhým logickým ohniskem vůle k sebevýchově všech subjektů. Ideální stát vystupuje jako samočinný – « samo sebou již jste řešili svůj úkol » – rezultat takzvané výchovy k humanitě. Vnitřní rozpor identity subjekt : stát vyvstane však ještě zřetelněji, uvědomíme-li si, že Masarykovi i Šaldovi šlo přece zároveň o odumírání státu. Znamená to tedy, že identizace subjektu a státu vede k zániku státu ? Jestliže ano, pak ovšem musí vést s dialektickou logikou i k zániku subjektu. Jak tomu rozumět ?

Masaryk i Šalda v devadesátých letech sice zdůrazňovali svůj odklon od tradičního dějinného pojetí státu – Masaryk praví s Ibsenem : « musíme zabít – chorou pokryteckou společnost i s jejím *pojmem* o státě » (11, 297) – ale neuvědomovali si, že ve skutečnosti, v holé dějinné skutečnosti, zánik tohoto tradičního státu vytvoří mocenské vakuum, jež bude vyplněno systémem, jehož totální moc vyplyne právě z jeho identizace s permanentně se školícími a reformujícími subjekty.

Skoro nás už nezaráží, že je možno mluvit na jedné straně o zabití choré společnosti i s jejím státem, na druhé straně zdůrazňovat zásadu nenásilnosti; protože my dnes už víme, že tuto dialektickou lest vždy znovu s úspěchem používají revolucionářské organizace až po současné eurokomunisty jako hnací sílu k legálnímu převzetí moci v demokratických zřízeních. Jsem v pokušení říct, že princip demokracie se doplňuje logicky s touto dialektickou lstí svého sebevyvrácení. Masaryka jistě nelze řadit k tomuto druhu dialektiků totalitární praxe; nemělo by se však zapomínat, že i jeho humanitní demokracie v reálných dějinách střední Evropy povstala z krvavého násilí zcela nesmyslné světové války.

« A pro to nekrvavé zápasné světové pole se musíme vychovávat », (11, 297) hlásá mladý Šalda, poučen Masarykovou knihou, a je si jist, že nehrozí už žádné nebezpečí pádu do světového zápasu krvavého, že permanentní světová revoluce-reformace nebude stát žádné « hmotné » oběti. Na čempak spočívá nám dnes nepochopitelná *jistota* toho přesvědčení ? « Prof. Masaryk správně vystihuje a ukazuje, že vývojová teorie nijak neospravedlňuje, aby boj, násilí, útlak, krutost prvotních, primitivních dob přenášeny byly do doby dnešní, abychom na útisku, násilí, krvi lpěli i dnes, jen proto, že na nich lpěli předkové. » (11, 298)

Znovu tedy onen abstraktní koncept vzestupného, samočinně zduchovňujícího vývoje, jak jej na základě prastarých gnostických tradic obnovilo osvícenství, a který podmiňuje nejen politickou, ale i dějinnou filosofii. V jistotě mladého Šaldy doznívá ještě optimismus druhého, viktoriánského osvícení, nesený přesvědčením, že každá následující generace vystupuje o přičel výše nad své předky, jejichž řada směrem do minulosti klesá stále hlouběji až do nížin prvotních lidoopů. Proces zduchovňování « prací, stálou prací », garantovaný ve výsledcích neúprosným zákonem vývoje, prohání souběžně s procesem « polidšťování opice » prací, tvoříc s ním další z nekonečných identit v rozporu. Na jedné straně elitní nadčlověk, iniciátor duchovní revoluce na postupu k obecné spravedlnosti, na druhé straně už-ne-opice-ještě-ne-člověk, iniciátor hmotné revoluce, na postupu k téže obecné spravedlnosti. Dějiny se redukují v snadno přehlédnutelný a snadno mýtizovatelný sled akcí, jimiž se zákon vzestupného vývoje konkretizuje. Minulost, tradice, mají smysl a význam jen pokud je lze interpretovat jako složky podporující, popř. urychlující onen zákonitý vzestupný trend. Samy o sobě

mají hodnotu mizivou, neboť i bez nich by si byl zákon vývoje vynutil jiné příznivé okolnosti ke konkretizaci nejvyššího cíle : ztotožnění subjektu a objektu procesem zduchovňující negace « vnějšího, hmotného, daného » světa. « Slovem : moderní doba vyznačuje stále vítěznější vliv ducha ve hmotu, stále určitější a vyslovenější působení nitra, duše, rozumu, silné, určité, volné vůle ve svět vnější, hmotný, daný... » (11, 299), ujišťuje svou generaci Šalda. Masarykovo volání po nové mravnosti, etice pak Šalda chápe – v *duchu* masarykovství – jako výzvu k identizaci mravnosti s procesem « produhovňování hmoty », « ethisování světa » (11, 299).

Mravností se rozumí v podstatě reprezentace neaktivnější vrstvy revolučních subjektů účastných na procesu « produhovňování hmoty », oné vrstvy, která se nejuvědoměleji ztotožňuje s poznávaným zákonem vývoje, a tím i s racionálními, logickými postupy vědy. Mravnost se stává takřka nerozlišitelnou od racionálních vědeckých metod. Jinak řečeno : co je vědecké, je nutně i mravné, protože slouží zákonu zduchovňujícího vývoje. Násilí je pak nemravné a zlé především proto, že zpomaluje (tíhou své hmotnosti) vývoj, že se staví proti jeho zákonitosti, jsouc projevem falešného vědomí falešné svobody. Tak, myslím, to chápal mladý Šalda, který tím i celkem správně pochopil Masarykovu myšlenku, již cituje z *Naše nynější krize*: « Kdo o těchto otázkách počíná uvažovat, trvám, ne těžko pochopí, že vývoj k lepšímu nestal se tím proléváním krve, nýbrž *přes ně, proti němu*, že jsme se jedním slovem stali lidštějšími. A protože jsme lidskosti dávno ještě neučinili dost, je náš úkol učiniti jí konečně dost – vzdáti se násilí ! » (11, 299) Vzdát se násilí v tomto pojetí neznamená tedy defaitismus, možnost prohry, možnost ztráty politické svobody, ba možnost existenciální katastrofy, nýbrž naopak velmi racionální akt přispívající k akceleraci vývoje k humanitě a socialismu, akt totálního odevzdání se do « rukou » nevývratného zákona vývoje k duchovnu a jeho obecné spravedlnosti.

Dvojí je třeba k tomu poznamenat. Především by bylo mylné Masarykovo odmítnutí násilí chápat jako projekci křesťanského učení. Zmínil jsem se už o tom, že pro Kristův imperativ lásky k nepříteli v tomto systému není dostatečného důvodu. Každý « nepřítel » se v něm likviduje buď sám nebo je neúprosným zákonem vývoje vyhozen na « smetiště dějin »; násilí je buď zcela zbytečné, nebo jako takové je vzápětí negováno ztotožněním s neúprosností zákona vývoje, vědecky řízeného procesu zduchovňování. V rovině identit takto pojímané násilí se stává nerozlišitelným od lásky k bližnímu. V neposlední řadě pak neuškodí zákon vývoje sám vidět na pozadí tenkrát už hluboce zakořeněného darwinismu a jeho sociálních aplikací, kde kupodivu násilí silnějších vůči slabším potvrzuje racionální platnost vývojového zákona neméně jako ne-násilí. Nevyhnutelná identita v rozporech vyvstává i zde. Zákon vývoje implikuje racionálnost násilného výběru zrovna tak jako racionálnost neodpírání tomuto výběru. Neodpírali například slabší a menší národ násilí většího, reaguje nikoli jen švejkovsky, ale přímo racionálně a logicky v intencích zákona zduchovňujícího vývoje, a jeho případný zánik dostává pak hodnotu záchovního vyzdvižení do duchovnosti skrze negaci (*Aufhebung*). Národ zůstane uchován ve vyšší, duchovní rovině. Když naopak vzdoruje, je zničen po právu, jež se odvozuje z faktu sebevražedného vzdorování zákonu zduchovňujícího vývoje, ale jeho zánik se nakonec identizuje s aktem záchovního vyzdvižení skrze negaci, v rozporu sice, ale nicméně s tímž výsledkem : zduchovnění jeho příliš hmotné (tj. násilnické) existence.

Zde jsem si dovolil interpretovat z hlediska dějinných zkušeností s posthegeliánskými ideologiemi 20. století. Nicméně nezapomeňme, že osvícený viktoriánský optimismus, který sdílí i Šalda, inspirován Masarykem devadesátých let, se rozvíjel na pozadí koloniálních výdobytků.

Masaryk i Šalda ostatně museli mít v lůně habsburské monarchie devadesátých let pocit nemalé národně politické jistoty, nebo aspoň neotřesitelného bezpečí. Když uvažovali o mezní situaci « obrany » národa, nedovedli si prakticky představit žádného reálného nepřítel. Uvažovali ryze abstraktně, teoreticky. O tomto pocitu národně politického bezpečí a jistoty, ba zabezpečení, vydává názorné svědectví manifest *Česká moderna*, který vyšel krátce po Šaldově analýze Masarykovy knihy, touto knihou do značné míry inspirován.

Šalda v Masarykově knize *Naše nynější krize* živým kritickým instinktem – a zároveň se dovolává J. S. Machara – rozpoznal dílo klíčové, podávající Masarykův « systém » « české filosofie po výtce » (11, 301). Dějiny ukázaly, že se nemýlil. S příznačnou obdobou tohoto druhu českého myšlení par excellence se setkáváme ještě skoro o století později, po dvou světových válkách, v zotročeném, znásilněném « Česku », například v manifestu V. Havla *Moc bezmocných*. Filosoficky došlo nyní sice k posunu od světonázorové pozice « filosofie života » k heideggerovskému existencialismu, a dále k fenomenologické etice, ale základní osvícenskoobrozené « struktury », abych použil tohoto módního termínu, zůstaly zachovány.

7

Mladý Šalda spatřuje určující znak Masarykovy politické koncepce devadesátých let v přerůstání pouhé pozitivistické politiky v syntetizující světový názor tvořící jakýsi duchovní most mezi češtvím a světovostí. Toto přerůstání – jak dnes každý historik ideí ví – není ovšem žádné specifikum Masarykova politického myšlení, nýbrž poznamenává duchovní tvář Evropy od romantiky, a svými kořeny sahá až do eminentně světonázorové doby osvícenství. Ještě před první světovou válkou se Wilhelm Dilthey nejen pokusil světový názor jako takový definovat, ale i vypracovat typologii světových názorů. Na prahu dvacátého století vystala tím už jasně základní vnitřní rozpornost světonázorového myšlení : totalitní nárok navzdory neschopnosti přesvědčivé synthesy, relativismus za fasádou absolutnosti, to, co Hermann Broch později nazval dílčími absolutizacemi. Diltheyova často citovaná definice světového názoru zní pak takto : « Jede echte Weltanschauung ist eine Intuition, die aus dem Darinnensein im Leben entsteht. »¹ Formulací, výběrem a spojením pojmů definice sama má konstituci světonázorovou a nikoli filosofickou, což znamená, že akt definování je zahrnut do iracionálního circulu příznačného pro veškeré světonázorové myšlení. Světový názor je definován krajně neurčitými pojmy « intuice », « život », « pobyt v životě » (Darinnensein) a kontaminací sloves « býtí » a « vznikatí » (entstehen).

Nejhlubší báze světového názoru je tudíž dána « prožitkovostí ». Intenzivní prožitky byly ovšem impulzem k mnohým duchovním manifestacím v průběhu dějin. Od prožitku Damašku u svatého Pavla lze sledovat celou škálu transformujících prožitků přes Augustina, Descartesa, Luthera, Pascala, Hamanna, Nietzscheho až k našemu Ladislavu Klímovi. Jde ovšem o prožitky kvalitativně různé, mnohé z nich transcendingy rovinu « života », jiné naopak s ní spřažené v nejrůznějších dimensích sociálních, biologických, psychologických atd. U většiny těchto případů nevyzpytatelný, tajemný subjektivní prožitek nevedl však k vzniku světového názoru ani světonázorového systému, nýbrž k formulacím náboženským, teologickým, filosofickým, vždy kromě toho navazujícím

na danou dějinnou a kulturní tradici. V Diltheyově definici však světový názor vystupuje z hlubin života jako plod intuitivního prožívání okamžiku. Vztah dějinný, vztah k tradici se tím nejen uvolňuje, ale přímo vylučuje. Náleží k znakům světonázorovosti označovat tradici za banální přežitek, za cosi duchovně pokleslého, senilního, odumřelého. Světový názor se prezentuje pokaždé jako zjevení nového, nebývalého, vše dosavadní převyšujícího už pouhým faktem své momentální životnosti. U Diltheye tato premisa novosti – manifestace moderny, avantgardnosti – souvisí s požadavkem « zamyšlení nad myšlením » – jímž předjímal Heideggerovo « gegen den Strich denken ». Tomu je nutno rozumět především jako vyzdvihování (Aufhebung) iracionálního proudu života nad sebe sama do roviny sebereflexe; dále pak jako vyzdvihování, které z proudu života pokaždé a nutně zachycuje jevy nové, jejichž novost však obráží vždy hlubiny jednoho a téhož nadčasově nekonečného života.

Vyzdvížení tedy zakládá nekonečnou řadu reflexí in inf., řadu, v níž se jako v zrcadlech opět rozevírá výchozí propastná nekonečnost života. Tak směr k světonázorové reflexi je nakonec identický se sestupováním do hlubin iracionální nerozlišitelnosti života. – Linie dějin se tím, jak řečeno, zásadně a radikálně rozrušuje, celá stavba dějin se hroutí v nesmyslnou hromadu sutin, v absurdní tříšť nesouvislých faktů. Avšak právě takováto demontáž dějin a všech dějinně kulturních tradicí vyhovuje světonázorově pojímané racionální sebereflexi, jež může nyní bez valného odporu a podle libosti vybírat z diskontinuitní masy faktů ty, jimiž lze ilustrovat nebo podpořit nebo novými kombinacemi rozehrát nekonečnou interpretaci iracionálního života. Racionalita, vědeckost světového názoru jsou založeny právě v tomto procesu nekonečné sebereflexe (dialekticky) vyzdvihovaných momentů a fenoménů života.

W. Dilthey rozlišoval tři hlavní typy světových názorů podle akcentuace členů psychologické triády : rozumu, vůle a citu. Typ naturalisticko-positivistický zdůrazňoval rozum, typ subjektivně idealistický zdůrazňoval vůli, a typ objektivně idealistický cit. Rozum, vůle, cit představují tři základní způsoby a metody sebereflexe života, navzájem se doplňující. Z toho plyne, že i světové názory se navzájem doplňují, jsouce v zásadě relativní, i když samy o sobě pozvedají nároky absolutní. Každý z daných světových názorů skýtá totiž kompletní návod k poznání světa, zhodnocení života a zásadnímu jednání. « Jede dieser Weltanschauungen enthält in der Sphäre des gegenständlichen Auffassens eine Verbindung von Welterkenntnis, Lebenswürdigung und Prinzipien des Handelns. »² Proto jsem zdůraznil, že každý světonázorový typ pouze akcentuje tu či onu psychologickou rovinu sebereflexe života; rovina myšlení se prostupuje skoro nerozlišitelně s rovinou volní a citovou; racionální, intuitivní, iracionální utvářejí syntezu. Světonázorové typy nelze uvést v jiný vztah k dějinám než mýtotočrný. Jinými slovy : světonázorová reflexe dějin – chápaných jako forma manifestace života – musí vést k mýtizaci dějinné látky. Mýtos, toť napojení dějin životem, obnovující vyzdvížení dějin z proudu zapomnění. V českých dějinách bylo takto světonázorově mýtizací oživeno husitství, a to ze světonázorové platformy postjosefínského obrození, jež sama byla dále mýtizována ze světonázorové baze masarykismu, jež také neunikla mýtizaci. Skýtá do dosti názorný příklad nekonečného circulu zrcadlivé reflexe reflexe dějinné dimenze života.

Kruhová nekonečnost světonázorové reflexe umožňuje zaprvé konstrukci vzájemně se doplňujících a zároveň i vyvracejících světonázorových typů, jakousi jejich dialektickou strukturalizaci; zadruhé pak vydává svědectví o tom, že světový názor je dalek abstraktní esenciality čirých racionálních soustav. « Die Weltanschauungen sind nicht Erzeugnisse des Denkens. Sie entstehen nicht aus dem blossen Willen des Erkennens, » zdůrazňuje Dilthey.³ A my víme už, že se vynořují z nekonečného proudu života jako nečekaně nové syntézy významů. Dilthey tím chce světonázorové poznání – na rozdíl od esencia-

listického racionalismu – uzemnit v čemsi objektivně skutečném; jenže usouvztažnění skutečnosti a života je pouhým přepisem idealistické identity objektu a vědomí. Vždyť onen « život » podle Diltheye je nakonec pouhou sumou nekonečných vjemových prožitků nesmírného počtu prožívajících subjektů. Život, prožitek, prožívající subjekt, poznání se diferencují v univerzálním proudu žití jen jako funkce, jako fasety mnoho-
vrstevného jedno. Z této vnitřně diferencované identity vyplývá, že světonázorové myšlení, tj. myšlení, jež se chápe jako nekonečná reflexe reflexe, interpretace interpretace in inf. nezná transcendence. Osobuje-li si některý světonázorový typ označení « realismus », pak je možno tím rozumět jedině pojetí skutečnosti v její absolutní sebeimanenci, což lze *filosoficky* přijmout za předpokladu dialektické identity mnohosti a jedna, objektů a subjektu, prožitků a života, myšlení a skutečnosti, nicoty a bytí – tedy v duchu Hegelova systému, otce všech moderních světových názorů.

Ve všeobjímavé identitě života a nekonečné reflexe reflexe nemůže být pochopitelně ani místa pro podstatnou diferencii mezi životem a dějinami. « Was das Leben sei, soll die Geschichte lehren. Und die ist auf das Leben angewiesen. »⁴ Dějiny se chápou jako sled prožitků historických osobností, tedy opět jako určitá výběrová kostelace vědomí vyvolených subjektů; nic než jiná faseta jednoho a téhož proudu života. Světonázorové myšlení zůstává ahistorické i tam, ba právě tam, kde se dovolává dějin. Chce-li z dějin vyloužit něco objektivního – cosi jako objektivního ducha dějin – pak transformuje dějiny v sledy mýtických obrazů, těch pseudoobjektivizovaných prožitků historických osobností.

U Masaryka a Šaldy poměrně jasně vyvstává i další určující znak světonázorového myšlení : jeho nárok na vědeckost. V čem tkví vědeckost světových názorů ? Dilthey zápasil s tímto problémem skoro celý život. Bylo mu jasné, že světonázorový grunt « života » vzdoruje čirým « neživotným » racionálním pochodům, a že proti abstraktnímu poznání se zde prosazuje intuitivní, znakové, symbolické rozumění (Verstehen), onen proces nekonečné interpretace interpretace u vědomí hermeneutického kruhu. Světonázorový posun od chladně nezaujatého racionálního poznání k živoucímu chápání a rozumění pouze zostřuje gnoseologickou krizi, již byl poznamenán už sám racionalistický pojmový esencialismus. Lépe řečeno : od pojmového esencialismu novověké scholasticistické gnoze vede velmi důsledná cesta k hermeneutickému circuлу světonázorové teorie chápání a rozumění. Jde totiž jen o dvě stránky jedné a téže gnoze založené na cílové (dialektické) identitě subjektu a objektu.

Proto ani Dilthey nemohl hledat řešení otázky světonázorové « vědeckosti » jinde než v pokusu o (dialektickou) syntézu relativistických světonázorových typů do jakéhosi světového nadnázoru. I Šaldův « synthetický symbolismus » představuje – naivní ovšem – pokus o takovouto syntézu. « Das Messer des historischen Relativismus, welches alle Metaphysik und Religion zerschnitten hat, muss auch die Heilung herbeiführen. Wir müssen gründlich sein. Wir müssen die Philosophie selbst zum Gegenstand der Philosophie machen, » čteme u pozdního Diltheye.⁵ Z toho plyne však jen, že světonázorový relativismus se ospravedlňuje před světem poukazem na to, že zbavil člověka zbytečného orgánu « náboženství » a « metafysiky », a tím jej vrhl do světa, jenž se teď stal zrovna tak absolutně *jeho* světem, jako absolutně i jemu odcizeným světem. Ona vědecká důkladnost (Gründlichkeit) se projevuje právě kladením nekonečné řady obdobných identit v rozporu. A metodickému procesu interpretace vnitřně rozporných identit, jenž musí být proto procesem nekonečných sebevyzdvižení do stále vyšších a zároveň i hlubších strukturálních rovin hermeneutické, intuitivní reflexe « historického

rozumu », přísluší epiteton *vědecký*. To je v náznaku ono nedořešitelné řešení Diltheyovo, řešení jež samo sebe chápe jako proces řešení, jako « solution in progress », rovina, z níž není daleko k Masarykově a Šaldově « práci, stále práci » na nekonečném díle globalizace *českého* světového názoru.

Druhou cestou k vědeckosti se ubíral – jak známo – « vědecký světový názor » zvaný marxismus. Ten čerpá svou « vědeckou » přesvědčivost z příklonu k logismu (scholasticistické provenience) a jeho pojmovému esencialismu, jsouc v tom přímým bastardem hegelíánské gnoze. Iracionální proud života se v něm povyšuje v abstraktní zákon biologickodějinného vývoje, jemuž je beze zbytku podřízena veškerá « banální » skutečnost člověka a jeho světa, jež se plně konkretizuje až v cílovém bodě ztotožnění zákonitého procesu a utopie dokonalosti. V bezedné propastnosti utopična se koncentruje všechen, esencialistickou logistikou nezvládnutý substrát « skutečnosti », iracionálního « života » a neuzákonitelných přebytků dějin, jako rmut na dně nekonečných, abstraktně zvědečtujících negací. Metodologický kruh marxistické « vědeckosti » se v protisměru překrývá s hermeneutickým cirkulem.

Žádný uvědomělý marxista nepřizná ovšem, že « vědeckost » jeho světového názoru nemá nic společného s opravdovou vědou, a že je pouze abstraktní dialektickou hrou na syntézu neslučitelných rozporů. Nepřizná to i proto, že by takový akt vedl k okamžitému pádu do nihilistického zoufalství. A nejskrytější smysl světových názorů a jejich t. zv. vědeckosti tkví ve vytvoření neprůhledné, neřku-li železné opony, jež by člověka chránila před takovouto konsekvencí. Kritická situace člověka odděleného od nihilistického zoufalství pouhými světonázorovými oponami vyplynula však z onoho radikálního chirurgického zásahu skalpelem, jímž byly odstraněny z jeho bytí vitální orgány pro nazírání smyslu dějin, a tím i života a existence člověka : náboženství a metafysika. Relativismus není proto, jak se domnívá Dilthey, primární příčinou ztráty smyslu dějin a lidské existence, nýbrž pouze jedním ze symptomů rozmáhajícího se « metafysického » zoufalství. A tuto situaci nelze řešit ani metodou nekonečné kruhové hermeneutiky ani uzákoněním dějinného procesu s utěšlivým poukazem na jeho meta-historický utopický cíl.

Když Masaryk zdůrazňoval náboženský smysl českých (a tím i světových !) dějin, našel klíč k překonání relativistického historismu i historicismu zákonů vývoje. Otázkou zůstává pojetí oné Masarykovy náboženskosti. V interpretaci mladého Šaldy toto náboženství je zcela netranscendentní, jsouc pouhým oduševnělejším aspektem veskrze imanentistické kategorie života. Pak arci náboženství klesá na úroveň náboženství světonázorového, entusiastické výry v relativně absolutní světový názor. Onen entusiasmus nemá už nic společného s milostí a inspirací Ducha Svatého, nýbrž vane z hlubin subjektu na znamení jeho sebezduchovňujícího sebezdvihování z nekonečného proudu života.

Proto se mladý Šalda, podněcen Masarykem, nemůže spokojit podnikavou existencí českého « kramáře », všelijakých těch hokynářů a ševců, jimž jde údajně jen o hodnoty hmotné, a žádá od nich, aby se odvrátili od materialistického liberalismu, od té « lenosti ducha a srdce », a zahleděni do svého nitra vydolovali odtamtud nového ducha nadšení, uvědomělosti, s nimiž by se zapojili do spění za zduchovnělým světovým češtvím. A zdůrazňuje-li Šalda přesto – opět s Masarykem – drobnou a stálou práci, pak tím myslí vytrvalé podvracení hospodářského liberalismu a jeho krátkozrace hmotářské výkonnosti, jejímž rubem je právě lenost ducha.

Mám zato, že tady nutno hledat i kořeny rozporu, na který skoro o třičtvrtě století

později narazil V. Havel, když v socialistickém hokynářství objevil nápis « Proletáři celého světa, spojte se ! » Mně vadí přítomnost toho nápisu v socialistickém hokynářství proto, že současně a s logickou důsledností signalizuje fakt, že v tomto hokynářství není skoro co prodávat, že hmotná zelenina v něm byla do značné míry « zduchovněna », dialekticky ztotožněna s čísly imaginárně ideálních hospodářských plánů.

Bylo by jistě zajímavé sledovat vznik ideologií v procesu sebeabsolutizace světonázorových typů cestou konkretizační praxe ve znamení detent, syntezí a fúzí. Už Diltheyovi bylo jasné, že jeho tři základní světonázorové typy se vyvíjejí jednak k negativní absolutizaci svého dřílího « třetinového » obsahu, jednak k syntetické identitě v samém ohnisku těchto vzájemných negací, jež se konkretizují ničivou, genocidální praxí. Ve dvacátém století postupuje tento proces v průběhu druhé světové války do fúze konečného splynutí ideologie nacionálního socialismu (jako dědice subjektivně idealistického typu) a bolševismu (jako dědice objektivně idealistického typu). Pozadí k tomu tvoří pozitivistický typ vyprázdněný až do zoufale netečné – v nejlepším případě rezignující – funkcionalistické lhostejnosti, jež se kamufluje nadideologickou maskou vše zprostředkující metodologie metodologie in inf.

Dvě světové války (a schylující se třetí ?) ukazují, že není úniku před bludností moderních světových názorů a ideologií. Pokus překonat je nadideologickou vědeckostí se ukázal být leda zprostředkovatelem a urychlovačem samého procesu konečné syntézy ideologií na pozadí ideální destrukce světa. V politické praxi se to jeví dnes jako detentistická kolaborace t. zv. levého liberalismu – onoho zlhostejnělého pozitivistického světonázorového typu – s totalitarismem. – Má-li být zachráněna realita světa a existence člověka, nestačí pozvednout se k sebereflexi « života », ale je nutno se vrátit k transcendentnu, v němž skutečnost a existence jsou teprve zakotveny tak, aby mohly být vpravdě skutečné a smysluplně existující. Tento návrat zbloudilé filosofie stojí v zásadním protikladu k dialektické « Aufhebung », neboť se děje mimo negaci, jsouc výsledkem svobodného přijetí neovlivnitelného a nemanipulovatelného daru dobra stvoření, přijetí, jímž se svoboda a poznání člověka teprve zakládají.

Po první světové válce – a v diametrálně jiné rovině než mladý Šalda – se o přerůstání liberalistické, kramářské politiky v zápas nesmiřitelných, vzájemně se vyvracejících a pohlcujících světových názorů vyjádřil neblahé paměti Adolf Hitler. V jeho *Mein Kampf* lze čísti toto : « Politische Parteien sind zu Kompromissen geneigt, Weltanschauungen niemals. Politische Parteien rechnen selbst mit Gegenspielern, Weltanschauungen proklamieren ihre Unfehlbarkeit. » Schopnost rozlišovat mezi politickou stranou a politickým bojem a mezi světonázorovými formacemi a jejich zápasem je jedním z hlavních klíčů k pochopení středoevropské a dnes už i světové katastrofy. V boji se světonázorovými systémy nutně selhávají veškeré dosud známé politické prostředky. Tento boj je nerovný, a pokud je veden pouze prostředky politickými, nutně musí vést k porážce politiky.

Úkol tkví v tom, nalézt takové prostředky boje, které, ač nepolitické, zůstávají v mezích politického etosu a neohroží samu podstatu političnosti, tj. nepodmíní svými důsledky a pod stresem totálního odporu potíraného světonázorového systému mutací političnosti v další fúze-schopný modus světonázorovosti. Nejsem si jist, že například koncept t. zv. totální demokracie by vskutku řešil tento úkol. To už spíš rozmanité formy disidentství, aktivita « chartistů » by mohly přispět k řešení tohoto nesmiřitelného úkolu, jenž v nejhlubší podstatě je bojem o záchovný návrat k skutečné to jest stvořené skutečnosti člověka a jeho světa. Už Patočkův « disidentský » imperativ života v *pravdě*

usiluje o transcendentální rozevření hermetické imanence světonázorově chápaného života « o sobě ». Nerozřešíme-li tento úkol, vstoupí lidstvo do éry posthumánního světa triumfující praxe totálního světového názoru, konkretizujícího svou nekonečnou negaci znicotněním stvořitelského díla božího a to v samém jeho dobrém jádru.

8

V říjnu 1895 vyšel manifest *Česká moderna* (11, 391n) koncipovaný, jak víme, F. X. Šaldou, a podepsaný jedenácti dalšími osobnostmi nastupující generace; mezi jinými F. V. Krejčím, O. Březinou, J. S. Macharem, J. V. Mrštíkem, A. Sovou, J. K. Šlejharem, J. Pelclem, F. Soukupem. Manifest lze považovat skoro za jakýsi první stupeň ideologizace světonázorových impulzů Masarykovy knihy *Naše nynější krize*. Z Masarykova důrazu na přítomnost povstalo příkré odmítnutí dědictví otců. Česká moderna « cítí, že mezi generací starší a jí jest nepřeklenutelná propast ». Tato generační « propast » – jakkoli fiktivní – se bude nyní otvírat se skoro mechanickou pravidelností v povědomí generačních vln Evropy 20. století. Není těžké v tom spatřovat cosi jako sociální projekci procesu dialektických negací. Masaryk-sociolog – ještě v hodnotovém vakuu Vídně na přelomu století – odhalil právě v tomto mechanismu dilema moderního člověka zmítaného mezi pokušením k vraždě a k sebevraždě jako manifestacím absolutního činu. Zde teprve se v plném světle zjevuje pravý obsah pojmu moderna, modernismu, avantgarda – jako svod světonázorově inspirované anihilující konkretizační praxe. Masaryk tímhle pronikl mnohem hlouběji nejen k podstatě české, ale evropské krize, než třeba právě v knize, jež tolik vzrušila mladého Šaldu.

Mezní situace *moderny* na rozhraní existence a zničení je vedle toho vytýčena také propastnou konfrontací individuality a kolektivismu, jež se vyrovnává skokem do rozporné (dialektické) identity obého. « Chceme individualitu... Individualita nade vše, žitím kypící a život tvořící ». Tato individualita « nade vše » « tvoří » život, aniž vstupuje ve vztah k jakémukoli Ty, sama ze sebe, rozpornou imitací stvoření z ničeho. Podobným vnitřně rozporným aktem se utváří i češství, českost velmi radikální negací intersubjektivního vztahu. « Neakcentujeme nikterak českost : buď svým a budeš českým ». Tato českost není tedy zakořena ani na dějinné tradici, ani na zděděných hodnotách, ani na přijatém jazyce etc., nýbrž je zcela nově stvořena aktem subjektivní vůle. Ta stanoví pak také, co je vítěznou pravdou tohoto voluntaristického novočešství : « pravda vnitřní, již je normou jen její nositel-individuum ». A politická aplikace této « vnitřní pravdy » vede – jak jsme už poznali – od politiky k českému, a tím i světovému názoru. « Zhnusení hejslovanstvím a kdedomováním procitli jsme... vidíme lid... jenž se stal prázdnou hlasující masou. » Příkrá konfrontace elitních individualit a prázdné masy představuje první stupeň dialektické identizace subjektu s objektem. Objekt musí být nejdříve negován, zbaven *svého* obsahu, « vyprázdněním » zbaven svébytnosti, aby mohl být pak bez obtíží povýšen v čistou projekci subjektu, ve « věc » v hájemství ideologie : « Jak chceme v literatuře individualismus tak ho žádáme v politice. Politika buďž prováděna celými, vypracovanými jedinci. Míra jejich individuálnosti buď v přímém poměru k stupni jejich sebezapření : nic pro sebe sama, vše pro věc. » V téže době i marxisté volají po nelítostném boji za « věc ». Všichni bolševičtí a nacističtí demagogové se budou zaklínat posvátnou věcí. Unsere heilige Sache. Věcnost likvidací v Gulagu a Osvětimi...

Obrození je dovršeno : « nemáme strachu o svůj jazyk. Jsme národnostně tak daleko, že nám jej žádná moc na světě nevyrvé. » Jak podivně to zní ze samého středu pověstného « žaláře národů » – jak se o monarchii po jejím rozpadu, poprvé a příkladně

vyjádřil nikoli Čech, ale Rakušan Karl Renner. Nejde také o « český stát », nýbrž právě o věc. Tou se rozumí nenásilný (humanitní) boj za práva internacionálního dělnictva. « Chceme v otázce sociální bytí především lidmi ». Z této humanitní – především lidové – perspektivy vyplývá pak, že dialektika « věci » je podmíněna « všude stejnou » buržoasií : « buržoasie celé Evropy je stejná ». Tato nerozlišitelná buržoasie, svorně s feudály a sedláky – později se těm bude říkat « kulaci » – se « staví proti mozolným proscím rukám bílých otroků ». Takto absolutně kladené střetnutí, vyhocené do nesmiřitelného protikladu pán:rab, otrokář:otrok, se má kupodivu vyřešit cestou humanitně demokratickou. « Chceme všeobecné hlasovací právo – ne proto, že bychom věřili, že se tím změní smutný stav jejich (tj. bílých otroků), ale proto, že svěží silou jejich spíše se přivede nynější parlamentarismus ad absurdum, kteréžto naděje jsme se při delegaci mladočeské dávno vzdali ». Všeobecné hlasovací právo bylo v Rakousku zavedeno poměrně brzy poté – dávno před Anglií a USA – v roce 1907. Moderně však nejde, jak vidno, o demokracii liberální, a už vůbec ne v podobě *regimen mixtum*, jak ji doporučovali Aristoteles a Tomáš Aquinský – protože v takové demokracii « neplatí a neváží se myšlenka, duch, idea po své hodnotě, nýbrž... počítají se jen líná těla a hlasující ruce ! »

O jakou demokracii jí vlastně jde ? K tomu nutno poznamenat toto : Šalda nikdy nebyl nadšeným přívržencem liberální parlamentní demokracie, a to ani později jako občan ČSR. Stačí si přečíst jeho neobyčejně zajímavou kritiku demokracie v stati *Moje pochyby o demokracii* v Šaldově zápisníku z roku 1930.⁶ My mu jeho pochyby těžko můžeme zazlívát po zkušenostech s poválečnými demokraciemi, z nichž nejhorší podmínila Výmarská republika, stát s nejdokonalejší ústavou, jehož voliči nakonec velkou většinou hlasů zcela svobodně volili totalitarismus nacistů a bolševiků, systémy ostatně, jež se nikdy nepřestaly nazývat « pravými » demokraciemi. A co říci o nově instalovaných demokraciích po druhé světové válce, v nichž se opakuje tatáž sebeničivá tendence k « legálnímu převzetí moci » ? – O krizi parlamentarismu se diskutovalo v kruzích aristokratů a revolucionářů ducha na přelomu století běžně. Ještě kniha Thomase Manna *Betrachtungen eines Unpolitischen* patří k pozdním produktům téhle takřka zvilé nenávisti k ekonomickému liberalismu a s ním údajně symbioticky spjatému parlamentarismu, vše ve jménu zduchovnělé « nepolitičnosti », jež není ničím než světonázorovou *anti-političností*, která vedla téhož Thomase Manna přes Výmar k socialistické lidové demokracii.

Konfuse začíná především u samého pojmu liberalismus. Masaryk i Šalda liberalismem rozumějí bezpochyby ekonomiku svobodného trhu, chápou jej tedy v původním smyslu jako ekonomickou teorii Adama Smitha. Mýlí se však v tom, že by tento liberalismus byl logicky a neoddelitelně vázán na demokracii, i když nelze popřít jistou afinitu mezi hospodářským liberalismem a parlamentárními svobodami. Na druhé straně se nikterak nevylučuje možnost soužití liberalistického hospodářství s monarchickým systémem. Dnes nelze vážně pochybovat o tom, že carské Rusko ke konci devatenáctého století se těšilo nebývalému hospodářskému rozmachu právě díky liberalistické ekonomice. Vedle toho se skoro všechny jakobínsky egalitářské, většinové demokracie vyznačují sklonem k hospodářství řízenému, nemluvě už vůbec o socialistických lidových demokraciích, jichž se ovšem Masaryk ani Šalda nedožili, jakkoli byli svědky vzestupu « demokracie » sovětské.

Problém liberalismu a jeho vztahu k demokracii patří k nemálo složitým v politické filosofii. Je s ním spojen i konflikt politické a kulturní svobody na jedné, a zájmu o

hmotné zajištění mas na druhé straně. Masaryk ani Šalda nesdílejí názor klasického liberalismu, reprezentovaného Adamem Smithem, E. Burkem, že totiž politická i kulturní svoboda člověka je tisícerými pouty vázána na svobodu ekonomickou. Na tomto předpokladu vybudovali pak křesťanský koncept ekonomického liberalismu mužové jako Alexis de Toqueville, Lord Acton, Montalembert. Obě tyto « školy » klasického liberalismu mají své paralely v naší době : ryze ekonomická škola bez jakýchkoliv aspektů metafysických je reprezentovaná Friedrichem Augustem v. Hayekem, Ludwigem v. Misesem, Miltonem Friedmanem aj., křesťanský koncipovaný liberalismus se zasloužil o t. zv. « hospodářský zázrak » v poválečném západním Německu zásluhou Wilhelma Röpkeho, Alexandra Rüstowa, Alfreda Müller Armacka. Vedle těchto vědecky fundovaných škol ekonomického liberalismu se pod názvem liberalismus v 19. století rozvíjelo politické hnutí neblaze spřažené s antiklerikalismem a nacionalismem, které ve 20. století našlo živnou půdu a pokračování v USA v podobě levého liberalismu s netajenou inklinací k řízenému hospodářství socialismu a kulturně politickému zglajchšaltování, jež si potenciálně v ničem nezadá se systémy lidových demokracií. V této konfuzi, ba perversi liberalismu se obráží zostřující se krize pojetí lidské svobody, jíž neunikli Masaryk ani Šalda. Avšak zpět k vlastnímu manifestu :

Světónázorový manicheismus *moderny* postupuje v něm ve dvou rovinách. Operuje abstraktní představou vypůjčeného utrpení « prosících rukou bílých otroků », ale zároveň se s opovržením odvrací od « líných těl a hlasujících rukou » v liberální demokracii. Dělník je mu dobrý jen na to, aby maloměšťácké elitě modernistů dopomohl k instalaci nacionálně-internacionální, česko-světové demokracie lidové, v níž intelektuálští vyvolenci, aristokrati ducha, se stanou samozvaně povolánými převychovateli a školiteli. « Vychovat lid znamená povznést jedince na plnou a životní výši sebevědomí a rozbít lenivost tupé, netečné přilnavosti, všechnu tu pohodlnou zbabělost, neodpovědnost, nemyslivost a nezásadovost ». Otázka sociální se *moderně* abstrahovala v pouhou funkci světového názoru, jež se řeší dialekticky radikální negací prostého, od ducha « odpadlého » člověka, a jeho vyzdvižením do roviny duchovní uvědomělosti. V této vyšší rovině pravda je totožná s ideologickým zvěčněním subjektu. Subtilní problémy ekonomické byly mlčky a velkoryse zahrnuty do dialektické negace « líných těl ».

Bylo by příliš jednoduché a nehistorické srovnávat tuto variaci českého národního socialismu přímočaře s marxismem. Mnohem zajímavější v tomto směru jsou v něm vlivy pozdně josefínského racionalistického socialismu bolzanovského ražení, na něž navázal hegelovec Augustin Smetana a s ním i Havlíček. Příznačný pro tento druh manichejského socialismu je zavilý odpor k všemu tělesnému, k « líným tělům », jímž se tato, v podstatě liberálně katolická varianta socialismu ve své době dostává – ruku v ruce s *abstraktním* marxismem, – a to navzdory jeho, čistě pojmové, absolutizaci hmoty – do zajímavého protikladu k zdánlivě sensualistickému socialismu Saint-Simona, v němž si tolik liboval Heinrich Heine, opovrhován proto Karlem Marxem.

9

Světónázorový koncept Masarykovy « těžké knihy » ovlivňoval i Šaldovy literární kritiky po celá léta devadesátá. Za nejvýznačnější považuji v té souvislosti Šaldovy soustavné útoky proti J. Vrchlickému a naprotitomu vysoké ocenění díla Nerudova.

7

Pod pověstným pseudonymem « B. Ptáčník » vyšla v Literárních listech v roce 1896 Šaldova recenze o Vrchlického básnické sbírce *Písně poutníka*. (12, 90n) Z řady dalších Šaldových ataků proti Vrchlickému z těchže let byl tento nejradikálnější. Šaldovi se Vrchlického sbírka stala prototypem všeho toho, co vzdorovalo vítěznému nástupu *moderny*. Dva smrtelné hříchy takříkajíc vytýká Šalda Vrchlickému : uznání hmoty jako podstatné složky lidského života, a nedostatek jakéhokoli vyhraněného světového názoru. Uznat hmotu znamená v kodexu Šaldova světónázorového dualismu tolik co zradu ducha a s tím spojenou zradu revoluce ducha. I Vrchlického kosmopolitismus, jenž by měl vlastně vyhovovat programu globalizovaného češtví, Šalda odmítá jako « hrubý barbarský materialismus », jemuž jde jen o nevybíravé hromadění. (12, 103) Jako by se v pozadí už rýsovala dialektika kosmopolitismu a internacionalismu... Především pak chybí Vrchlickému – podle Šaldy – « světový názor ». (12, 103) Popuzuje ho Vrchlického nedůvěra v pevnost jakéhokoliv světového názoru. Proto nazývá « absurdními » verše :

Lacinou ti nechám moudrost tvoji,
s pevným světa názorem jest záhy
v koncích každý, kdo se v půtku strojí...

Šalda si neuvědomuje zatím ani prostou skutečnost, že kolem něho existuje celá škála světových názorů, jež si osobují nárok na absolutizaci a неотřesitelnou pevnost. Vrchlického melancholickou rezignaci podmíněnou těžkou chorobou, jež básníka sbližovala, vedle Baudelaira i s pozdním Heinem, Šalda striktně odmítá, nikoli snad proto, že by – jako nezávazná atituda – nevyhovovala bojovnému světónázorovému nadšení, nýbrž proto, že je neuchovně pravá a naivně nelíčená, a tím vzdálená artifiční stylizovanosti tenkrát módní a ovšem i duchovně revoluční dekadentnosti. Zvláštní ironii skrývá v sobě Šaldovo rozmáchlé poukazování na mnohem prý oduševnělejší a virtuóznější melancholičnost takového Jiřího Karáska ze Lvovic, jenž se tenkrát arci ještě nepočítal mezi Šaldovy úhlavní nepřátele. Závěrečný ortel nad nešťastným Vrchlickým se pak opírá o Masarykovo pojetí « diletantismu » jako myšlenkové bezcharakternosti, nebo, jak to nazývá později Šalda v recenzi Vrchlického *Nových studií a podobizen* (12, 377), « mravní impotence ». « Je to, jak již dovodily mistrné studie prof. Masaryka, diletantismus v zlém smyslu slova – ten diletantismus, jehož šířka je klam, nejhorší dialektický klam, a jehož pravé jméno bez eufemismu je : bezcharakternost myšlenková ». (12, 94n)

Takřka nenávistná averze k Vrchlickému, tomu zrádci revoluce ducha – « a přece platil p. Vrchlický kdysi za revolucionáře a není tomu snad ani tak dávno » (12, 97) – zneumožňuje kritikovi Šaldovi rozlišovat aspoň v náznaku mezi osobou básníka a personou básníka v básnickém díle. Tím méně chápe světónázorově zaslepený mladý Šalda, že vskutku nediferencovaná identita mezi básníkem a jeho dílem by básníka zbavovala jakékoli estetické i mravní odpovědnosti. A naopak zase, odsoudit báseň v duchu světónázorové identity, znamená i odsouzení existence básníka samého. Každá identita plodí dialektiku, jež se pokaždé obrací proti holé existenci, proti lidství člověka. « Myšlenková bezcharakternost » objevená v básni, je pro mladého Šaldu důkazem : « bezcharakternosti » básníka samého. Zde to znamená, že Vrchlickému chybí světový názor, revoluční nadšení a uvědomělost, jinými slovy, že zaujímá skepticky konzervativní, vpravdě realistické stanovisko.

K rysům nenáviděného konzervatismu patří pak kupodivu i láska k světu, totiž k nepřebornému bohatství jsoucna. I tento vztah Šalda Vrchlickému vytýká a zdůrazňuje, že uvědomělý modernista nemůže « celý svět milovat », neboť jeho « láska je vřelá,

jednotná, sestředěná a jí odpovídá přirozený rub : nenávisť, také jednotná, vřelá a sestředěná ». (12, 105) Zde máme i odpověď na to, jak mladý Šalda rozumí Masarykově poukazu na Ježíšovu lásku k bližnímu. Dualismus lásky a nenávisti odpovídá prastarému gnosticko-manichejskému dualismu ducha a těla, ideje a světa, přítele a nepřítele, dobra a (substancionálního) zla etc. jenž tvoří také základ všech modernistických světových názorů. S Kristem a křesťanstvím to ovšem nemá pranic společného. Právem « sestředěné » světonázorově uvědomělé lásky mladého Šaldy se bezmocný básník Vrchlický stal objektem neméně « sestředěné » světonázorové nenávisti.

O to nadšeněji se Šaldova láska soustředila na Jana Nerudu. Také v Šaldově studii *Jan Neruda : Zpěvy páteční z r. 1897* (12, 173n) hodnotící osu tvoří Masarykův světonázorový « systém ». Proto nijak nepřekvapuje, že v « grandiozní » poesii Nerudově spatřuje Šalda onu « náboženskost » vyhovující duchu *moderny* a zároveň i češství v projekci světové. Obojí zde tvoří jednotu, neboť náboženství u Nerudy je « podbarveno » duchem toho, co Šalda nazývá jednou « mladoněmeckým liberalismem », podruhé za « mladým liberalismem humanistickým » (12, 188) – další příspěvek ke konfuzi pojmu liberalismus! Tento « mladý » liberalismus má etické jádro projevující se přímo kosmickou rozpínavostí s cílem nejinak než humanisticky globálním, čímž nutno rozumět sbratření lidstva působením « ryze moderní realistické ideje stálého rozvoje a pokroku ». (12, 190) Pokud jde o liberalismus mladoněmecký, ten se, jak víme, skutečněval v duchu radikálního socialismu « podbarveného » pseudo-náboženskými utopismy saint-simonismu... Pověstný Masarykův « náboženský » smysl dějin u mladého Šaldy dostává jak vidno, obsah zcela jiný. Byl-li už u Masaryka pojem « náboženskosti » výsledkem interpretace, má tento pojem u Šaldy hodnotu interpretace interpretace. Nietzsche, šedá eminence filosofie devadesátých let, měl skoro pravdu se svým « všechno je interpretace ».

Pro Šaldu, poučeného Masarykem, Nerudův realismus – toť poesie ideová (12, 192); Nerudovo vlastenectví – toť idea češství v soutěži světové. K tomu cituje Šalda sloku z Nerudovy básně *Moje barva červená a bílá*, v níž ho – patrně svou « grandiozností » – uchvátily verše : (12, 191) « A pakli lidstvo po zemi se hlubným mořem vlní, / Čech bílý, rudý korál buď, jenž moře vzdorně plní; / a pakli lidstvo výš se jak alpstvo nad tou zemí, / Čech buď Mont Blanc a Mont Rosa a zvýšen nad všemi; / a pakli lidstvo podobá se nebes hvězdné tváři, / Čech buď v ní bílou jitřenkou a rudým Marsem září ! » Šalda ne a ne si uvědomit, že tahle abstraktní alegorika pouze imituje světonázorová hesla německých nacionálliberalů s jejich vizí Německa « über alles ».

Konečný cíl tohoto duchovního sebevyzdvihování češství k světovosti, nacionalismu k internacionalismu, v rámci etického humanismu rozvoje a pokroku, se pak klade s neúchylnou logikou, a Neruda jej líčí takto : (12, 191) « Leť vzhůru, prapore náš mléčně bílý, / Přemyslův orle [!] plný vzdušné síly – / pod tebou květ se rozloží krásou tklivý : / *Jak bílý bůh to národ spravedlivý !* » Poslední verš podtrhuje mladý Šalda, uchvácen « grandiozní » identitou národa, boha, spravedlností, a patrně i rasové vyvoleností. K tomu připisuje : « Ejhle, vlastenecká poesie, ale jak vysoká, ryzí duchová, jak jadrná a těžká, jak grandiosní a jak pokroková a moderní... té budeme vždycky rozumět... » (12, 191) Co s konzervativní skepsí a láskou špatného vlastence, hmotářského kosmopolity a zrádce revoluce Vrchlického...

Kolem Šaldovy analýzy Masarykovy knihy *Naše nynější krize*, a s ní ideově spjatého manifestu *Česká moderna*, se ovšem rozvinula rozčilená polemika⁷. Z ní je pro nás zajímavé jen to, co v některých detailech dokresluje Šaldův mocný světonázorový impuls podmíněný Masarykem. Mám zato, že polemika se točila kolem dvou ohnisek: pojetí realismu a s ním spojeného imperativu lásky k bližnímu.

Šalda se ohrazuje, že není realista v masarykovském smyslu. (12, 159) V průběhu polemiky se pak pojem realismu explikuje především na pozadí vztahu mezi individualismem a socialismem. Kritikové Šaldy – F. V. Krejčí, Pelel, kteří byli ovšem též signatři manifestu – považují tento vztah za inkomensurabilní. Šalda jej sice nechápe dialekticky, jak společně s F. Vodičkou soudí Karel Dvořák ve vydavatelských poznámkách k Souboru díla F. X. Šaldy (12, 523n), tj. takřka už v intencích marxismu, nýbrž v tradici osvícenského vývojové výchovného humanismu, v duchu Lessinga, Herdera a ovšem i – Masaryka. « Jsem aristokrat, chci jím být », píše « aristokrat ducha » Šalda – v zajímavém « dialektickém » protikladu ostatně k ideji českého « plebejství » – , ale dodává: « Ale to znamená mi: chci aby všichni lidé povznesli se a vychovali se na ně touhou sebekázní osobní. Věřím jen, že pokrok neuskuteční se hromadami, nýbrž jediní, každým jedincem. To není spor o cíl, to je spor o cestu, o metodu, jak jej realizovat. » Šalda přejal od Masaryka ideu revoluce *shora*, z roviny ducha, v podstatě racionalistický, etický ideál josefínských reforem, který přežívá v mysli české inteligence od Bolzana přes Augustina Smetanu a Havlíčka až k Masarykovi, a dále přes Šaldu k V. Černému a J. Patočkoví. Osvícenství samo tento ideál převzalo dílem od Spinozy, dílem byl zavínut kontingentně v racionalistických systémech navazujících na dědictví esencialistického scholasticismu. Dialektickou by se stala tato idea až v kombinaci s revolucí zdola, kdy výchovou zrevolučnění mas by byly řízeny elitou reformy-revoluce ducha jak to praktikovali jakobíni, a po nich Hegelem náležitě poučení a vychování marxisté. Dialektizace tohoto ideálu byla a je ostatně nezbytná, neboť nikdo menší než Hegel ukázal, že kategorie zákonitého vývoje, rozvoje, pokroku, bez nichž idea výchovy mas, lidstva je nemyslitelná, se dají aplikovat na dějiny, společnost, člověka právě a jen metodou dialektiky. Víra v zákonitý pokrok, a od ní neodlučitelná víra v *společný cíl* tohoto pokroku, musí nakonec vést k přijetí dialektické metody jako jediné možné cesty k jeho konkretizaci. Dialektické je přitom ovšem i konstatování, že Šaldova nedialektičnost představuje nezbytnou fázi v dialektickém procesu, fázi, jež je zákonitě předurčena, předzjednána k negaci.

F. V. Krejčí, Pelel, Třebický označovali Šaldův přechod na světonázorové posice prof. Masaryka za zradu. Šalda však velmi dobře věděl, že ideový obsah manifestu je v podstatě – i když nevysloveně a zastřeně – masarykovský. « Ne já zradil Modernu, ale Vy [tj. F. V. Krejčí] pp. Pelel, Třebický... vy jste ji zapřeli, docela slovně, hmatavě » (12, 161). Ve vzájemném osočování ze zrady idejí se projevuje už ničivá síla dialektické negace. To, co později bylo nazváno « zradou vzdělanců », je jen rubem dialektické « věrnosti » k dialektice. Šalda nemluví o dialektice, nýbrž o « duchovém boji i zápase, stálém boji a práci na sobě i o sebe », což tvoří grunt oné sebevýchovy k humanitě, jež je rozporně identická s výchovou mas k humanitě, těch mas, jež jsou ve « skutečnosti pouhým rozšířením subjektu ». « To je [tento zápas, tato práce na sobě i o sebe] pravý, skutečný duch evangelia », dodává Šalda, stále se přitom dovolává Masaryka a jeho knihy *Naše nynější krize*. (12, 160)

Tím jsme dospěli k druhému ohnisku polemiky, k imperativu lásky k bližnímu. Čím dál víc je zřejmé, že tato láska je totožná s výchovou sebe a lidstva k humanitě. Proto Šalda neváhá, jak jsme už viděli, svůj koncept lásky polarizovat s nenávisí – v níž vidí účinnou výchovnou složku kritickou, jeden z pozitivních atributů humanismu. Neboť : « Humanismus není sentimentálnost... je revoluce duchová. » (12, 169) Výchovný humanismus v akci znamená tolik, co « realismus jako princip života zušlechtěného a rozšířeného na celý národ, tedy v první řadě na jeho vydědence, na všechny nejnižší třídy národní ». (12, 361) Reforma-revoluce duchovní se v politické praxi neobejde bez vůdčí role aristokratů ducha při převýchově proletariátu k duchovně revoluční uvědomělosti, neboli k poznání zákonitého vývoje a pokroku s cílem dokonalé spravedlnosti v říši národně-světového « bílého boha », mluveno tentokrát s Nerudou. Lásku k bližnímu v tomto zacílení nelze naprosto chápat jako křesťanskou *caritas*. Když Třebický – signatář manifestu – se proti Šaldově masarykismu ohrazoval poukazem na tuto *caritas*, oponoval Šalda tím, že nenávisť je vlastně předpokladem opravdové lásky. « V naší t. zv. « nenávisi »... je více slunce, více života a tvůrčí síly než ve vaší « lásce », než ve vaší « caritě »... jen člověk, který umí silně a poctivě nenávidět, umí také silně milovat. » (12, 163) Přitom namátkou padne také jméno Nietzscheovo, o němž však Šalda tenkrát moc nevěděl. – Zřejmé je, že světonázorový systém vede skoro automaticky k myšlení v rozporných identitách. Mezi láskou a nenávisí existuje u Šaldy pouze dialektický rozdíl téze a antitéze při vzájemném povyšování a uchování (*Aufhebung*). Nenávisť má přitom hodnotu větší, neboť ona je onou dynamickou silou permanentní negace, jež pohání zákonitý vývoj k absolutnímu cíli konečného « překonání » nenávisi. Každá úspěšně prosazená nenávisťná negace má hodnotu láskyplné konkretizace čehosi vyššího, duchovnějšiho, hodnotnějšího. Dialektická identita láska-nenávisť – na pozadí identity reformace-revoluce – je hnací silou zduchovnění světa a lidstva.

Masaryk odmítal, jak víme Hegela, který však na českou inteligenci působil mnohem indirektněji, než například na inteligenci ruskou a německou; což znamená, že působil svou nepřítomnou přítomností, neviditelně, jako čirá, těžko postřehnutelná duchovní síla. Historicky by se dalo mluvit o prostředkování Hegela Herderem, který Hegelův odlidšťující systém opatřil pláštěm « humanismu », a zvláštní ironií před Hegelem už antikantovcem Bolzanem, jehož scholastický pojmový esencionalismus Hegela neméně předjímal. Masaryk si byl plně vědom odlidšťující moci Hegelova systému (poznal jeho demonii na marxismu) a hledal záchranu v Ježíšově imperativu a v principu « náboženství ». U Šaldy však se ukazuje, jak rychle se tento imperativ dialektizoval, hegelianizoval v odlidšťující dynamiku láskyplné nenávisi.

Zdá se mi, že v Čechách rozpoznal kořen světonázorového zla plně až Emanuel Rádl : v dialektickém ztotožňování abstraktních pojmů myšlení a skutečnosti, nicoty a bytí, nenávisi a lásky etc. Rádl dávno před G. Marcelem varoval před ničivou silou abstrakcí, jež slouží násilí úměrně s radikalitou logického odvrácení od skutečnosti. Rádlovi bylo jasné, že « vědecký » pojmový idealismus humanistického světového názoru je podzemními kanály spojen s neméně « vědeckým » pojmovým a světonázorovým materialismem. Teprve v Rádlově zásadní nedůvěře k abstraktnímu, a ve svém esencionalismu protiskutečnostnímu myšlení by se dalo spatřovat cosi jako zdravé jádro češtví, české střízlivosti, českého, vpravdě ontologického realismu.

Poznámky

Čísla v závorkách za citáty z F. X. Šaldy odkazují k *svazku a stránce v Souboru díla F. X. Šaldy*, Praha 1948-63. Vyd. Společnost F. X. Šaldy v nakladatelství Melantrich

za redakce Jana Mukařovského, Václava Černého, Felixe Vodičky a Jiřího Pistoria. Po roce 1948 : Vyd. Ústav pro českou literaturu ČSAV za red. Jana Mukařovského a Felixe Vodičky.

1/ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 194, sv. VIII, str. 99

2/ *ibid.* sv. V, str. 404

3/ *ibid.* sv. VIII, str. 36

4/ *ibid.* sv. VII, str. 262

5/ *ibid.* sv. VII, str. 232

6/ Šaldův zápisník r. II, str. 63-67 (1929-30)

7/ Šalda zasáhl do polemiky celou řadou prohlášení a odpovědí. První reakce pod názvem *Zasláno Času* je datována « v dubnu 1896 » (12, 156). Následuje velmi důležitá *Odpověď p. F. V. Krejčelmu na list ze 7. čísla brněnské Nivy* (12, 164n) a nakonec ještě dvakrát *Zasláno Času* (12, 167n). Podrobný bibliografický komentář k celé polemice přináší (12, 527-53).

OBRYŠ

INFORMAČNÍ ČTVRTLETNÍK NEZÁVISLÉ ČESKÉ KULTURY

Vydává Daniel Strož • Redakční kruh :

Ivan Binar, Jiřina Fuchsová, Jaroslav Hutka,
Milan Kubes, Vladimír Milev, Jiří Pallas.

Roční předplatné (4 čísla) : 16.- DM či ekvivalent v jiné měně.

Do zámoří (jen letecky !) 9,- US dol. či ekvivalent.

Příspěvky na tiskový fond jsou vítány ! Plat'te os. šekem,
anebo v hotovosti na adresu redakce.

MAX WÖNNER STRASSE 31
D—8000 MÜNCHEN 50
BRD