

Naše nynější krize: Pokus o po třetí pro Jóhanna Pállo Árnasona

MILOŠ HAVELKA *

Our Current Crisis: An Attempt for the Third Time for Jóhann Páll Árnason

Anotace: Taking Lovejoy's history of ideas perspective, the study compares two central texts of Czech political philosophy: *Our currently Crisis* of T.G. Masaryk (1895) and the essay of the same name by Karel Kosík (1968) and shows two forms of thematization of the crisis of modernity in a particular constellation on national life. The paper points out their thematic and argumentative analogies and analyses them against the background of the more general themes of the Czech political culture: spontaneous egalitarianism, distrust of politician, the role of writers, narrow conceptions of party politics, opinion polarisation of public. The paper then examines the texts as historically concretized answers to the changing social structure of the Czech national society. Masaryk's text was written at the height of (what M. Hroch calls) the "third phase" of the emancipation of the "small nation". The second text came at the time of the unfinished and unsuccessful stabilization of the social structure of Czechoslovak society after the 1948 communist coup, culminating in attempts at political reform in 1968. The authors are convinced of the "crisis of the modern man", of the emptiness of the ideas of their world and the loosening of its values, the alienation of the political system and the non-principled pragmatism of problem-solving. A strong common motive is the critique of politics as the dominant and "all-wrenching" sphere of social and cultural life. While T. G. Masaryk saw a solution in updating the supra-individual and trans-national political and spiritual values of communal life, Karel Kosík believed that redress could be based on a return to the "pre-Stalinist" idea of proletariat as a "subject of history".

Keywords: history of ideas; T. G. Masaryk; Karel Kosík; Czech political philosophy; political culture; "crisis of the modern man"; policy dominance

DOI: 10.14712/23363525.2022.4

Uzavřená a vymezená teorie je cosi poměrně strnulého a nehybného, a s jejím dokončením nezřídka končí i myšlenkový proces sám. Mnohem významnější než poučky, jež někdo dogmaticky vyhlásil, jsou nepochybně motivy a důvody, které k nim vedly. A tytéž, částečně identické motivy a důvody mohou vést také ke vzniku zcela odlišných závěrů, právě tak, jako v různých epochách a u různých myslitelů mohou být z odlišných pojmových či jiných motivů vyvozovány principiálně stejné úsudky.

Arthur O. Lovejoy

Je jistě neskromné cpát se podtitulem „Pokus o po třetí“ mezi oba klasiky tématu „Naší nynější krize“ [Masaryk 1895; Kosík 1968]. Při dané příležitosti se toho nicméně odvažuji, neboť Jóhanna Pállo Árnasona, jehož životnímu jubileu je věnován tento příspěvek, se týká nejen základní perspektiva tématu, totiž problém vztahu filozofie a politiky, respektive politiky a filozofie dějin, ale měli a mají pro něho význam i oba autoři stejnojmenné stati, T. G. Masaryk a Karel Kosík: jeden jako součást Árnasonova širšího zájmu o dějiny českých politických idejí, druhý z přímé Árnasonovy zkušenosti s českými diskusemi v době jeho pražského studia v šedesátých letech a s rolí, již v nich zaujímal Karel Kosík.

* prof. Mgr. Miloš Havelka, CSc., Katedra sociologie, Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha. E-mail: milos.havelka@fhs.cuni.cz.

A kromě toho: v tomto textu půjde spíše o srovnání a připomenutí cirkulace trvalejších problémů českého národního a politického života, které souvisí s tradicemi a obecnější povahou české politické kultury, (jako byl její spontánní egalitarismus a nedůvěra k politikům, krátkozraký pragmatismus, role umělecké fronty a zejména spisovatelů, důraz na stranictví a názorová polarizace veřejnosti atp.), a které pod nadpisem „nynější krize“ oba autoři tematizovali, než o budování nějaké zvláštní a nové kritické pozice.

Společným rysem obou textů není ani tak časté pojetí krize jako problematického stavu kultury nebo politiky, případně jako ohrožení vývoje, ale spíše vyzvednutí původního významu slova jako situace před „zlomem“, jako zatím nerozhodnutého a otevřeného vyvrcholení „choroby“ (určité doby) a naléhavosti problémů, jež je třeba řešit. A tomu odpovídala snaha, aby prostřednictvím zjištění, co ke krizi vedlo, čím se projevovala a jak působila, se hledaly možnosti jejího odstranění. Hlavně se tak měly otevřít možnosti budování nového ideového programu, respektive nového (filozoficko-politického) způsobu propojení původu a budoucnosti, které by dovolily krizi překonat. Z tohoto hlediska je stanovisko „krize“ vždy aktivizujícím nebo přímo revolucionizujícím heslem.

Krize stávající politiky a rozpad původního „celkového programu národního“¹ byly pro Tomáše G. Masaryka dlouhodobějším jevem, spojeným s dosavadním vývojem obou hlavních politických stran jeho doby, staročechů i mladočechů. Povrchní účelovost jejich opakované „loajální opozice“ vůči monarchii podle Masaryka jen zakrývala vnitřní rozháranost a neurčitost české politické praxe, která na druhé straně propadala přehnaným očekáváním ohledně vlastních možností, včetně neschopnosti oslovovat politicky ostatní národy v říši a případně formulovat společné zájmy. Daný stav politické sféry života české národní společnosti tak pro Masaryka nemohl znamenat dovršení našeho obrození a přechod do nové fáze národní emancipace, spojené se sociální a občanskou spravedlností, ale naopak jen rozchod s obrozením a jeho (demokratickými) principy kulturní práce a vzdělávání a pouhé přežívání kulturně-politické situace bez obecnější vize.

Obecně humanistické základy „národního programu“ pro českou politiku podle TGM vybudovali Palacký a Havlíček. Tyto základy Masaryk aktualizoval a reformuloval už v *České otázce* (1895), která *Naši nynější krizi* předcházela. Zároveň se svůj program snažil silněji zaměřit do celku národní společnosti. Hlavního protivníka ideově sjednocujících možností tohoto programu viděl v zájmově omezené stranické politice, a zvláště pak v prosazování politického liberalismu usilujícího, aby svou neschopnost odůvodnit nadindividuální platnost a jednotliví sílu obecných hodnot a trvalých principů sociálního a politického života kompenzoval rostoucím nacionalismem.

Budeme-li extrapolovat, pro Masaryka byl základem krize stav politiky (a politických stran), projevující se vyznáváním nenáročných nebo prvoplánových národních hodnot a odtud plynoucí intelektuální pohodlnost, provinciálnost a sebestřednost politických elit národa. Údajným důsledkem byly nedostatky dobového politického provozu, oportunismus politického jednání, rezignace na původní nosné ideje obrozenských snah a neschopnost filosoficky kritického nadhledu nad tradičními a zastarávajícími programy

¹ Základní stanovisko k české politice 90. let jako krizi „národního programu“ Masaryk zformuloval už ve čtvrté a páté kapitole *České otázky* [Masaryk 1895a]; (byly nadešpsány Našeho směru národního obrození doba čtvrtá. Časové směry a tužby a Našeho obrození smysl národní a historický. Humanita). Odmítavé reakce (Josef Kaizl, Antonín Hajn, Jaroslav Vlček a další) nakonec vedly Masaryka k pokusu systematizovat a politizovat svůj postoj v *Naši nynější krizi* [Masaryk 1895].

politického života dané doby. Tento přístup TGM rozvíjel v duchu svého „terapeutického pojetí sociologie“², opřené o principy Masarykova pojetí vědecké kritiky. Vycházel přitom ze „sociologického rozboru“ údajně „...jednotného smyslu české historie“ [Masaryk 1895: 11–179] jakožto možného základu a východiska nových politických aktivit. Odtud pak Masaryk vyvozoval: „... česká politika musí přestat být jen „politikou“, [...] musí býti založena na hlubší, všestrannější práci kulturní, musí být praktickým užitím politického a obecného vzdělání vůbec. A toto vzdělání nebylo a ještě není. Čeští politikové musí [...] to dovésti, aby pro věc národa užili všech vymožeností ustavičně pokračující vědy moderní...“ [Masaryk 1895: 168; 181].

Filozofickým odůvodněním této sociologie bylo přesvědčení o transcendentním základu objektivně působících a komunikovaných „morálních faktů“ (které jsou artikulovány ve formě požadavků, příkazů a zákazů jako třeba „*Má se říkat pravda!*“ nebo „*Nesmí se krást!*“ atp.), a Masaryk vlastně po celý svůj život usiloval o to, aby je ukazoval jako nosnou sílu společnosti. Šlo totiž o to, že – jak ukazoval např. John St. Mill – ve sféře politiky a kultury v nejširším smyslu jsou všechna naše jednání a rozhodnutí nakonec vázána na hodnoty, které nás orientují, jichž si přejeme dosáhnout a které se vždy vztahují k hierarchiím existujících morálních faktů. Z tohoto hlediska má každá situace, každé rozhodnutí i každé jednání svůj morální náboj, který nás zvláštním způsobem, pozitivně nebo negativně spojuje s jinými lidmi, kteří s tímto jednáním souhlasí nebo je odsuzují, a tak vytváří důležitou dimenzi každého sociálního vztahu. To umožňuje porozumět širším (historickým, sociálním i politickým) důsledkům lidských jednání a způsobům jejich institucionální stabilizace; je zřídlem toho, čemu se říká „zodpovědnost“. Pro tuto morální zakotvenost věd o lidském jednání (jako jsou historiografie, sociologie, právní věda, vědy o kultuře atp.) Mill používal název „*moral sciences*“, tj. vědy vztahující se k morálním důvodům, a to na rozdíl od pouhých „*sciences*“, v nichž ona morální vazba ustupuje „pouhé“ kauzalitě.

Masarykovo pojetí mravnosti a rozumu bylo výrazně protestantské, vědu a kritické myšlení ale považoval za sociálně a kulturně stejně důležité jako náboženství. Odlišovaly se mu především sférou své účinnosti. Jeho filozofická sociologie proto nebyla jen čistě akademickou záležitostí, aniž objektivistickým popisem znaků sociálního a politického života, jeho předností, nedostatků a případně rozporů, nýbrž disciplínou, nabízející individuům, třídám i celému národu, jak rozumět nejen vlastním tradicím a jak je rozvíjet, ale především, jak je spojovat s přítomností a činit z nich závazky pro budoucnost. Vždy byl u něj zřetelný primát praxe a sociologicky založené praktické filozofie před „pouhou“ *theoria*.

Společnost byla Masarykovi vždy „národní společností“³, tzn. prolnutím obecných civilizačních charakteristik sociálního, hospodářského a politického života s existujícím

² Masarykovu představu „terapeutické“ funkce sociologie lze číst jako strukturální analogii ke koncepci „klinické sociologie“ Pierra Bourdieua, která usilovala, aby prostředky „kolektivní sebeanalýzy“ otevřela cestu pro nové otázky a nové tematizace sociálních jevů, a spolu s tím i pro „možnosti základnějších změn a restrukturační“ dané společnosti (viz [Bourdieu 1998: 15–16]).

³ „Česká společnost“ byla u TGM spojena s představou etnicky a kulturně ohraničené jednotky v konkrétním historicko-politickém prostoru, a byla mu v zásadě identická s národem jakožto společenstvím jazyka, formovaným určitým historickým vývojem, přičemž představa „národního státu“ jako aktivizační jednoty politických a ekonomických elit, upevňující se koncem 19. století, pro něho nebyly tak důležité („my jsme stát měli a ztratili ho“) jako zejména a vzdělanostní kultivace národního celku, snaha o jeho duchovní vzestup a uznání, které by překračovaly představu uzavřené, samostatné a na všem nezávislé jednoty. (S podobně slabším rozlišováním pojmů „společnost“ a „národ“ se setkáváme také u Karla Kosika.)

národním uvědoměním, ozvlášťňovaným v průběhu historicky individualizovaného vývoje a projevujícím se specifickými politickými zájmy a specifickými kulturními institucemi.

Spolu s jazykem (a literaturou) představovala „národní společnost“ konkrétní „kolektivum“, složené z jednotlivců (z „jednotlivin“), a badatelsky poukazovala na zvláštní způsoby propojování jejich sociálních a kulturních aktivit. Sjednocování individuí do skupin (a vyšších sociálních útvarů) mu bylo dáno historicky konkrétní organizací života a stavem jejich vzájemných vztahů respektujících mravní řád. Zvláštním rysem této organizace pak bylo, jakou roli v ní pro Masaryka hrály nebo měly hrát uvědomělost, vzdělání a morálka, a také, jaký význam v ní Masaryk připisoval náboženství, a vedle toho i osobnostem, reprezentujícím pro ostatní odstup, nadhled a kritičnost, což vše u něho bylo možné chápat jako prostředky neutralizace „diktatury většiny“ (dnes bychom možná řekli „populismu“), jejíž nebezpečí si Masaryk v českém prostředí dobře uvědomoval. On sám v závěru *Sebevraždy* v této souvislosti hovořil o nebezpečích „*polovzdělanosti a ... rozumové a mravní polovičitosti*“, které se mu ukazovaly jako doprovodné jevy osvícenství, respektive „*lidské osvěty*“ [Masaryk 1882: 139; 140], kdy se lidé domnívají vědět více, než skutečně vědí.

Podobně jako pro TGM byl i pro Karla Kosíka politický systém jeho doby vnitřně odcizený své ideji a funguje, aniž ví, co je jeho podstatou a smyslem. Jednotlivé segmenty tohoto systému neodpovídají realitě a jejím pohybům, pouze reprodukují iluze o sobě a o druhých. Již zde lze připomenout silně kritický vztah obou autorů k dominanci politična a k politice jako čistě mocenské a v mnohém strukturotvorné složce moderního společenského života, přisvojující si a deformující všechny ostatní.

Na folii kritiky stalinismu jakožto politického systému a prostřednictvím některých „marxisticky“ reinterpretovaných pojmů, původně vypracovaných ve filosofii a tzv. kulturní kritice“ první poloviny XX. století, Kosík náročným způsobem odkrýval údajnou vyprázdněnost idejí soudobého světa a rozvolněnost jeho hodnot. Kosíkovu esej je proto třeba číst nejen jako první domácí filozofickou analýzu obecnějších, a v sovětském systému dlouhodobě působících jevů, které nakonec vyústily do diskuse o krizi socialistické ideje, případně do dnešní krize levice vůbec.

Podobnými prostředky kulturní kritiky Karel Kosík poukazyval (na filozoficko-analytické úrovni) ideový provincialismus a ideologické poddanství, zpevňované přebíráním sovětských hesel a podporovaný imperiálním výkladem „proletářského internaciona- lismu“. Vědomí dobové krize režimu pro něho bylo tehdy krizí celého komunistického hnutí, údajně založenou v jeho ideové a politické degeneraci, v celkovém intelektuálním vyprázdnění marxistického myšlení a v jeho ideologické doktrinalizaci v epoše stalinismu, a do značné míry i v postalinistické době. Důsledkem byla nejen pokleslost domácí politiky a jejího každodenního provozu, založené v celkové vnitřní odcizenosti systému, ale především nebezpečí, že historický program hnutí se vyčerpá a zploští, a že povede k další ideologizaci a politizaci všeho, znemožňujících poznání, sebereflexi a vůbec diskusi: „*Tento systém funguje, aniž ví, co je jeho podstatou, a jeho jednotlivé části žijí v iluzích o sobě a o druhých. Nestranické masy se domnívají o stranických masách, že jsou jednotlým kolektivem, který o všem ví a o všem rozhoduje. Stranické masy se domnívají o politickém vedení, že je vše vědoucím a všemocným vládcem, který rozhoduje na základě přesných a úplných informací. Politické vedení považuje stranické masy za věčné nezletilce, kteří nemají vlastní*

rozum a nemohou proto sami rozhodovat, co smějí a mají vědět, co mohou a mají dělat. Politické vedení je přesvědčeno, že nestrannické masy jsou navýsost spokojeny se svým právem nic nevědět a o ničem nerozhodovat a se svou povinností dávat čas od času připomínky a „přimknout se k linii“ [Kosík 1968: 25–26].

Cestou obnovy se Kosíkovi stalo znovu odkrývání údajně původního smyslu základních idejí klasiků marxismu, mezi jejichž představitelů Kosík stále řadil, na rozdíl od řady jiných publicistů v jeho době a zejména na rozdíl od tzv. „západního marxismu“, také V. I. Lenina, a navíc připočítával Antonia Gramsciho.

Důležitou pro Kosíka nepochybně byla jeho zkušenost německé okupace, kdy v centru okleštěného veřejného života pojmy jako *„národ a vlast“* (a brzy také *„sociální spravedlnost“*), doprovázené iluzemi o „obyčejných“ lidech a očistných silách dělnické třídy, a o jejich schopnostech spoluutvářet dějiny a podporovat „pokrok“, neztrácely v protektorátních aktivistických skupinách svou mobilizační a kohezní působnost. A vedle toho to byla jeho široká kulturní vzdělanost, která ho záhy vedla k jisté vnitřní distanci od dobových výkladů „třídního boje“ a od propagandistických snah o znehodnocování národních dějin, které z nich ve jménu „lidovosti“ vylučovaly většinu jeho minulých představitelů. Karel Kosík byl nepochybně jednou z nejvýraznějších osobností generační kohorty „totalitního nasazení“ (ročníků narozených v letech 1918–1930), která se začala plně prosazovat po roce 1956 a jejíž příslušníci později patřili často mezi intelektuální představitelů „pražského jara“.

Silné, všeobjímající a zideologizované pojetí politiky jako centrálního segmentu sociálního a kulturního života a hlavního prostředku utváření skutečnosti (mimo tradice a její hodnoty, mimo politickou kulturu a historické zkušenosti atp.), podrobujícího si mocensky nebo přímo totalitárně většinu jejich sfér, včetně umění, vědy a vzdělání, Kosík analyzoval následovně: *„Moderní politika vystupuje s absolutními nároky a chce si podrobit všechno. Není vědou, ale rozhoduje o vědě a jejích výsledcích. Není poezií, ale rozehrává v lidech vášně a skryté instinkty. Není náboženstvím, ale má své modly a velekněze. Politika se stala pro moderní lidstvo osudem a každý člověk si v politických otázkách ujasňuje do určité míry smysl své existence“*. Proto pro něho byla politika *„...necitelnou hrou a neplatí v ní ani sentimentální výčitky těch, kteří věřili a cítí se podvedeni, ani dětinské výmluvy těch, kteří měli moc a ‚nevěděli‘, ‚nebyli včas informováni‘, nebo se prostě ‚mýlili s dobou“* [Kosík 1968: 25]. Politika byla v tomto kritizovaném pojetí dokonce nadřazena i ekonomice, a její voluntarismus byl zodpovědný za projevy sociálního bezpráví (např. v souvislosti s kolektivizací), ale i za řadu systémových selhání.

Postalinská politická krize socialismu se tak Kosíkovi ukázala jako krize politiky vůbec, a jako taková mu byla obecnějším jevem moderní technické civilizace, neboť se mezitím stala pouhou technologií vládnutí⁴, samostatnou sebereprodukcující a sociálně dominující silou, výrazem a prostředkem moci, která si vlastně všechno podrobuje a domnívá se, může všechno beze všeho měnit. Její projevy byly u Kosíka nicméně podobné

⁴ Proto také stávající *„...systém transmisí, šroubků a koleček, inženýrů lidských duší, železné disciplíny a železných dějinných zákonitostí funguje a může fungovat pouze proto a pouze potud, protože a pokud všechno převádí na společného jmenovatele politické techniky a technologie“* [Kosík 1968: 25], jejímž důsledkem je jednak *„panství abstraktního“*, odhalované od konce 30. let minulého století až dodnes kritiky totalitarismu (T. W. Adorno, S. Neumann, E. Cassirer, H. Arendtová, K. Jaspers, R. Aron a mnoho dalších), jednak degradace osobnosti a individuality ve prospěch podrobenosti systému a oddanosti moci.

těm, na které poukazoval Masaryk: nezájem o obecnější ideje, o dlouhodobější hlediska kultivace života národa a jeho civilizovanosti, o demokratizaci života společnosti a prosazování skupinových i regionálních zájmů, o budování vzdělaného a kulturně produktivního celku, a také úsilí o stabilizaci sjednocujících morálních imperativů, které by motivovaly občanské jednání individuí a skupin, jako tomu bylo třeba v Masarykově „politice nepolitické“.

Kosík sám zaujímal ve své generační kohortě totálního nasazení zvláštní postavení. Byl vlastencem a zároveň přesvědčeným marxistou, principy tohoto učení nikdy neopustil, a ve své generaci měl vysoký intelektuální i morální kredit. Ještě jako student posledního ročníku gymnázia se zapojil do činnosti ilegální mládežnické skupiny *Předvoj*, která od roku 1944 postupně převzala koordinaci řady odbojových aktivit, a vedl jeden z ilegálních časopisů *Předvoje Boj mladých*. Na podzim roku 1944 byl jako osmnáctiletý zatčen gestapem a vězněn v Malé pevnosti Terezín. Na začátku května 1945 byl spolu s dalšími 70 zatčenými členy a spolupracovníky *Předvoje* určený (bez soudu) k trestu smrti, jehož vykonání se Kosíkovi nakonec (spolu s větší částí ostatních, ale ne všech) podařilo z důvodů postupu fronty uniknout.

Spíše než prvorepubliková demokracie profilovalo tuto generaci „mnichovské trauma“, k jehož symbolické hodnotě, zejména k „mnichovské asymetrii“ politiky a (údajně) vůle lidu se Kosík ve svých fejetonech opakovaně vracel,⁵ okupační zkušenost a také konec války a osvobození Rudou armádou. To doplňovala nedůvěra k prvorepublikové kultuře, k buržoazii, a k jejím pasivním hodnotám pouhého přežívání a konzumního způsobu života.

Byli angažovaní, ale zároveň ukáznění a obezřetní, což naznačuje fakt, že se gestapu poměrně dlouho nedařilo jejich organizaci rozkrýt. Svě naděje spojovali nekriticky se Sovětským svazem, což bylo po jistou dobu obecnějším jevem (dokonce důležitým rysem Benešovy válečné a poválečné politiky), a navíc s naivními představami o budování „nové“ a „spravedlivější“ společnosti. Byli většinou silně levicoví a po válce a po „únoru“ prokomunističtí nebo přímo komunističtí, zároveň vlastenečtí a často intelektuálští. Politická imaginace, rostoucí z okupační zkušenosti, utvářela jejich představy poválečné budoucnosti i jejich angažovanost, které zpočátku splývaly se snahami předválečné generace komunistů, aktivovaných zkušeností světové hospodářské krize. Projevilo se to radikalismem po únorovém převratu, jehož byli v řadě případů aktéry. K proměně, postupnému distancování i k vnitro-generační diferenciaci začalo docházet od druhé poloviny padesátých let, kdy se části Kosíkovy generace zdály jejich ideály zrazeny stalinismem, (jemuž předtím téměř bezvýhradně uvěřili), a kdy její kulturní a politické aktivity zvolna směřovaly k představám o nutné změně stávajícího politického režimu, nikoli však principů politického systému. Jejich konflikt s prvoplánovým chápáním socialismu a s jednorozměrným, čistě mocenským pojetím politiky u „předválečných členů strany“ nakonec spouštěl diskuse po roce 68, a určoval počátky normalizace.

⁵ Viz k tomu např. novinové eseje znovu shrnuté do knihy *Století Markéty Samsové* [Kosík 1993], zde zejména text Třetí Mnichov na str. 156–171.

Historické folie

Rozdílná byla samozřejmě kulturní a politická situace, v níž oba texty vznikly. Na konci XIX. století, spolu s Miroslavem Hrochem bychom mohli říci: ve vrcholící fázi „politicky aktivizačního údobí“ národního vzestupu [Hroch 1970], bylo Masarykovo myšlení situováno do dvou důležitých a vnitřně propojených sociálních procesů. Jeden měl charakter obecně civilizační, druhý byl historicky individuální. Mám zde na mysli jednak dokončení první fáze okcidentálních modernizačních procesů industrializace, urbanizace⁶ a postupné demokratizace národních společností, doprovázené sekularizací a nacionalizací veřejného prostoru, což bylo v Čechách, zejména pokud šlo o industrializaci a demokratizaci, asi výraznější než v jiných středoevropských zemích, jednak završení politického, kulturního a ekonomického vzestupu českého etnika, počínajícího na konci 18. století takřkajíc *ex nihilo*, probíhajícího vlastně po celé XIX. století, a produkujícího specifické sociálně-politické antinomie: především zvláštní „neúplnost“ české společnosti, zřetelnou ještě na počátku XX. století, přesněji řečeno: její stratifikační nevyváženost, objevující se zejména ve srovnání s nacionálně konkurující společností německou. Projevovala se nepočteností nejvyšších tříd, jejich častou jazykovou bilingualitou a zmenšujícím se zájmem o věci národní, a zároveň paralelním vzestupem středního stavu, reprezentovaného zejména – jak Masaryk říkal – „venkovskými advokáty“ v mladočeské straně a jejich stále zřetelnějším politickým prosazováním, spojeným ovšem s nepřehlédnutelnou provincionalností a nacionalistickou sebestředností. O Česích se proto hovořívá jako o národu maloburžoazním či středostavovským, což, jak na okraj poznamenal historik Jan Křen, zanechalo svou pečeť i na české kultuře, která je sice údajně „[...]silná v obecné vzdělanosti, ale také se silným sklonem k průměrnosti a konvenci“ [Křen 1987/88: 583].

K obecné charakteristice tehdejšího politického systému rovněž patřilo, že ekonomicky nejproduktivnější vrstvy (buržoazie) a regiony („české země“), měly menší vliv na politiku státu než méně produktivní, nicméně dominující aristokracie a než rakouské země, přispívající do rozpočtu státu mnohem menším dílem. Tehdy také vznikla Masarykova představa již zmíněné „nepolitické politiky“⁷ jako zvláštního druhu politiky národa bez státu. Byla aktualizací politické koncepce „drobné práce pro národ“ Karla Havlíčka Borovského a hlavním polem jejího působení bylo to, co TGM nazýval „vnitřním životem“ národa. Ten měl vytvářet základní a dlouhodobé předpoklady pro možnosti „politiky vnější“ na úrovni zemské a státní, tj. politiky ve smyslu stranického dohadování, parlamentního vyjednávání a osamostatňování institucí, tj. politiky v tradičním smyslu, která ale jen málo přináší onomu „vnitřnímu životu“ národa.

⁶ Ta u nás ovšem nebyla tak působivá jako v západní Evropě, zřetelné přírůstky obyvatelstva vykazovaly dlouhodobě jen Praha a Plzeň, (srv. [Horská, Maur, Musil 2002: 170]). Zejména menší města v Čechách, na Moravě a ve Slezsku naopak dost dlouhou dobu „... zůstávala uzavřena hradbami a ekonomickým zázemím. Tato skutečnost se odrazila v životním stylu, v myšlení a jednání obyvatel, které se valně nezměnilo ani po zboření hradeb“ [Lenderová, Jiránek, Macková 2017: 14]. Tradicionalismus a provincialismus, omezený rozhled a nedůvěra ke všemu cizímu a novému tvořila dlouho ve středních a nižších vrstvách hlavní folii přístupu nejen k národnímu životu (víra v pravost Rukopisů) ale i k politice a k vnímání společensko-politických problémů vůbec.

⁷ Její pojem byl sice zmíněn již v České otázce, ale obsáhle zpracován až v knize o Karlu Havlíčkovi, kde byl jejímu výkladu je věnován poměrně rozsáhlý poslední oddíl (viz: [Masaryk 1896]).

Právě neschopnost a neochota stávajících politických stran utvářet a orientovat vnitřní život národa a jeho ponechávání sobě samému bez nabídky obecnější vize byla tenorem Masarykových kritik (pouhé) stranické politiky. Za hlavní prostředky oné „nepolitické politiky“ považoval Masaryk vzdělanost, vytváření kulturního kapitálu a politického rozhledu lidí, spolkový život a solidarita, prohlubování demokracie, kritičnost a respekt k vědě, otevřenost cizím zkušenostem, snahu o získávání kompetencí a prosazování samosprávnosti na všech možných úrovních.

Obojí, modernizační procesy i povaha národního vzestupu s jeho specifickou stratifikací svým způsobem rozkládaly zděděné, převážně v barokní době ustálené „malé struktury“ sociálního života [Urban 2003: 36]: starší formy bezprostřední kolektivity a regionální identity (odlišné dialektem, dominantami zemědělské produkce, mírou industrializace, podobami lidové kultury atp.) a prožívání místně utvářených společenství. Byly nahrazeny představou (v mnohém abstraktně vnímaného) národa, usilující propojit etnické, teritoriální, sociální, kulturní a dokonce i ekonomické zájmy (viz např. heslo z přelomu XIX. a XX. století „Češi, nakupujte u Čechů!“), a vliv náboženství jako starší princip sociální koheze vytěšňovaly nacionalismem a liberalismem.

Oproti Západní Evropě poněkud opožděný, nicméně zřetelný hospodářský vzestup českých zemí sebou přinášel v poslední třetině XIX. století některé (nechtěné) vedlejší následky, které se zdály mít obecnější charakter, a Masaryk je vnímal značně kriticky. Jejich analýze je v určitém smyslu věnována vlastně celá jeho sociologie.⁸ Hovořil v těchto souvislostech opakovaně o „krizi moderního člověka“, rozkládající stávající řád a projevující se politicko-ideologicky (liberalismus, nacionalismus a socialismus), mravně (indiferentismus a nihilismus), filozoficky (subjektivismus a voluntarismus) i společensky (sociální otázka). Jejím ohniskem však byla podle něho (dnes bychom řekli sociálně-psychologicky pochopená) krize náboženská (ona rozšiřující se „beznábožnost“ mas, jak se o ní psalo v *Sebevraždě*).

„Krise moderního člověka“, uvažoval Masaryk, se „[...] také jeví mnohem intenzivněji v té časové podrážděnosti, v duševním neklidu, v nervosnosti, psychose, pesimismu, sebevražděnosti. Je to krise hluboká, krise zachvacující celou duši, skutečný přelom světa starého. Náboženství nebo nihilism – toť krvavá disjunkce naší doby“⁹ [Masaryk 1947: 41–42]. Odtud pak údajně vyrůstaly také nové negativní jevy moderní civilizace¹⁰ – prostituce a alkoholismus, které spolu se sebevražděností Masaryka zajímaly již jako počínajícího vědce.

⁸ I když byl o dobové sociologii a sociální filozofii dobře informován, nelze nevidět, že vlastní Masarykovo pojetí sociologie bylo značně neakademické. Opakovaně hovořil o svém „konkretismu“, jemuž je třeba rozumět jako „důrazu na jednotliviny, [...] z nichž je svět ve skutečnosti složen“ [Masaryk 1886: 31], který byl komplementární k jeho psychologismu: „Protože vlastním historickým a společenským faktorem je člověk“, psal Masaryk, musí být každé empirické pravidlo sociologie vyloženo zákony, které jsou čerpány ze studia lidské povahy. Proto se sociologické studium zakládá především na psychologickém pozorování a zkoumání přítomných poměrů: z přítomnosti sociologie proniká do minulosti a budoucnosti. Kdo nerozumí současnému společenskému životu, ten nerozumí starším a starým společnostem, neboť „lidé jsou to, čím vždy byli [...]“ [Masaryk 1886: 66]; „[...] Konkrétní vědy mají za předmět jednotliviny v jejich konkrétní totalitě“ [Masaryk, 1886: 88].

⁹ Podobně píše TGM v *Sebevraždě*: „Nynější společenský hromadný zjev sebevraždy jest následkem úpadku jednotného názoru světového, který křesťanství důsledně přivedlo ku platnosti v lidu všech vzdělaných zemí. Boj svobodného myšlení s pozitivními náboženstvími vede k beznábožnosti mas; tato beznábožnost pak znamená rozumovou a mravní anarchii – a smrt“ [Masaryk 1882: 143].

¹⁰ Není nezajímavé připomenout, že zatímco první vydání *Sebevraždy* v tomto jevu vidělo funkci změn, které sebou přinesl civilizační rozmach, v prvním českém vydání TGM povítil toho hledisko „zúžit“ a „civilizaci“

Masarykova analýza krize moderního člověka měla nepochybně dobové rysy („psychologismus“¹¹ výkladu, vnímání jen negativních sociálních důsledků industrializace, menší smysl pro ekonomické problémy a důraz na morálku, nedůvěra k liberalismu a k politickým ideologiím vůbec, a také k „pouhé“, respektive „jen“ stranické politice atp.). Stejně silně však byla zakotvena osobnostně, v Masarykově pojetí náboženství a mravnosti a v jeho obecném humanisticko-demokratickém vyznání. Centrem sociologické analýzy této krize byla postupující „beznábožnost“ moderního světa rozkládající principy mravnosti a řád, jejím filosofickým jádrem byla kritika „přehnaného subjektivismu“.

O „křizi moderního člověka“, respektive o „křizi moderní osobnosti“ psal také Karel Kosík. Krize mu souvisela s povahou pokleslého sebeutváření socialistického systému, který potlačuje osobitost individuí a jejich zvláštní nadání, a který nedbá na vlastnosti a zájmy lidí, ale „pouze ... využívá a používá těch schopností, vášní a interesů, které jsou nutné k jeho [vlastnímu] chodu. Jestliže v určitém politickém systému probíhá „přirozený výběr“ tak, že se na vedoucí místa dostávají lidé s průměrnou inteligencí, s pokřivenou páteří, s labilním charakterem, lidé poslušní a věřící, zatížení předsudky a ovládaní resentimenty, nevyplývá odtud, že člověk má od přirozenosti pouze tyto kvality: problém je v tom, že uvedený systém vyžaduje k svému chodu a fungování právě takové vlastnosti a takové schopnosti. Každá jiná vlastnost a schopnost je z hlediska jeho potřeb zbytečná nebo škodlivá“ [Kosík 1968: 26].

K systémově založené krizi moderního člověka Kosík přidával krizi národa, která by ovšem pro Masaryka, pojímajícího národ spíše jen jako sumu individuí spojených jazykem, dějinami (a jejich smyslem), byla něčím jen zprostředkovaným. Kosík onu krizi národa odhaloval v absenci „veřejné polemiky a dialogu“ [Kosík 1968: 36], a odtud plynoucím nepochopením, že „[...] existence [národa] není nikdy zajištěna a dovršena“ [Kosík 1968: 38]. To pak Kosíka vedlo k úvahám o třech druzích ohrožení existence národa: tím, že „ztratí přetvářející sílu dějinného subjektu, že [...] zmizí jako politický národ, který se obnovuje a potvrzuje v promyšlení svého programu a že vymění [...] trojrozměrnost dějinné existence za jednorozměrnost pouhého (nehistorického – M. H.) živoření, protože ztratil paměť a perspektivu“ [Kosík 1968: 38].

Pro Kosíka, podobně jako pro Masaryka, byla krize moderního člověka způsobena omezováním podílu individualit na politickém rozhodování a jeho vytrháváním

v názvu knihy nahradit „osvětou“ (rozuměj: „osvicenstvím“), vedoucí v mnoha případech k „polovzdělanosti; a k „[...] rozumové a mravní polovičatosti“ [Masaryk 1882: 130].

¹¹ Materiálovým projevem Masarykova psychologismu byl nepochybně jeho zájem o konkrétní, na osobnostech a zvláště na postavách krásné literatury čitelnou podobu prožívání nebo přímo „ztělesňování“ problémů doby. Ty se mu zdály být vyjádřeny zejména v moderní beletrii (u A. Musseta, G. Flauberta, L. N. Tolstého či F. M. Dostojevského ad.), jejíž nadnárodní univerzálnost (již literatura a kultura vůbec často sdílí s vědou) si uvědomoval. Zde nacházel podoby řešení vnitřního vztahu individua k hodnotám, k řádu a vnější organizaci společnosti, a také argumenty pro pochopení důvodů těchto problémů, totiž pro psychologii dostupné, individuálně vázané motivace, jejichž důležitou složkou pro něho bylo osvojení morálky, určující chování, jednaní a rozhodování. Mravouka (etika) pro Masaryka nebyla – jako pro jiné myslitele jeho doby – jen východiskem jiných možností společenskovědního zkoumání, aniž „vědou o soustavě kultury“ (viz např. [Dilthey 1901: 62], ale, jako třeba u G. Vica, kterého Masaryk dobře znal, nehlubší vrstvou zkoumání historického a sociálního života. Masarykův psychologismus byl zprostředkován jeho vídeňským učitelem Franzem Brentanem a prohloubený lipským pobytem a kontakty s Wilhelmem Wundtem, zejména Wundtovým spojováním etiky a psychologie a odmítajícím relativistickým výkladem idejí a obecných pojmů z pouhého opakování zkušenosti, jak tvrdil dobový historismus, případně, že jsou založeny v lidské praxi, jak se tvrdilo ve filosofii života nebo jak zdůrazňoval leninismus.

z přirozeného řádu života a mezilidských vztahů, u Kosíka vyostřovaných kapitalismem, „odcizením“ člověka jeho vlastní obecné lidské podstatě, vetkáním života individuí do nejrůznějších ponižujících politických a třídních závislostí, a jejich odtud plynoucí nekritičnosti. Krize se podle něj projevuje pouhým pragmatismem jednání a rozhodování, technologizací politiky a nahrazováním „[...] *myšlení ideologii, tj. systemizovaným falešným vědomím*“, svými postoji *ne nepodobným Masarykově konceptu „polovzdělanosti“*, což údajně vede k tomu, že [...] „*bezmocné kritické myšlení živoří s pravdou mimo politickou skutečnost*“ [Kosík 1968: 38].

Na rozdíl od Karla Kosíka, který *krizi státu* věnoval jednu podkapitulu svých úvah, pro TGM byl stát jeho doby méně důležitým tématem, což jej v očích ostatních politiků jeho doby (např. J. Kaizla nebo A. Bráfa) politologicky problematizovalo. Stát Masaryk považoval za záležitost pouze vnější organizace lidského soužití, předpokládající lidskou vzájemnost a občanskou mravnost. Na rozdíl od značné části současníků proto nepodléhal tak silně ani ideji národního státu, který se stal hlavním cílem národních hnutí XIX. století. A na druhé straně, v Kosíkově případě, šlo o dobu ideové, politické a ekonomické stabilizace nejednoznačného vývoje nově se utvářející „porevoluční socialistické společnosti“, vzniklé nejen ve stínu stalinismu a z poúnorového „třídního boje“, ale zároveň také z postupného rozvratu institucí předválečné české národní společnosti za „druhé republiky“, za okupace, za „třetí republiky“ i po „únoru“.¹²

Cílené, politicky, nacionalisticky a třídně motivované intervence do sociální struktury, spojené s masivním zestátněním a vyvlastňováním, s politickými procesy (doprovázenými vynucenými změnami profesí a administrovanou nebo i vynucenou individuální i skupinovou mobilitou) postihovaly většinu prvorepublikových politických a kulturních elit a rozkládaly střední třídu. Doprovázely je vzestup nových sociálních skupin, většinou z nižších a méně vzdělaných vrstev společnosti, a jejich prosazování na různých administrativních a politických úrovních. Výsledkem byla zvláštní manipulovaná homogenizace (totalitární „zmasovění“ ve smyslu H. Arendtové) společnosti a kultury, založená na nových politicko-ideologických dominancích¹³, které měly ve jménu budoucnosti stratifikačně stabilizovat výsledky převratu z února roku 1948.¹⁴ Ale už po roce 1956 a zejména od počátku 60. let se ovšem proklamovaná jednota a „společný budovatelský zájem“ této „nové“ společnosti začaly rozpadat, ideologicky v souvislosti s odhalováním tzv. „kultu osobnosti“, systémově v souvislosti s problémy organizace a výkonu ekonomiky, a na

¹² Viz emigraci demokratických a levicových elit a počínající pronásledování občanů židovského původu za „druhé republiky“, pak okupační teror a holocaust, vyhnání a odsun sudetských Němců za „třetí republiky“ a dosídlování pohraničí, včetně příchodu řeckých a dalších migrantů včetně moldavských a rumunských Romů, prchajících před frontou, politické procesy a „třídní boj“ po „únoru“ atp. vedly k naprostému rozkladu předválečné sociální struktury. Oslabení předválečných elit a pak i marginalizace domácího odboje, postupující rozvrat „střední třídy“ atd. byly spojeny s politickým vzestupem vrstev a skupin, kompetentních pouze svým původem a přesvědčením (viz k tomu: [Havelka 2017: 37–50]).

¹³ Z vesnic a ze zemědělství bylo např. v roce 1949 do průmyslu „převedeno“ 380 000 obyvatel, asi 250 000 dělníků z továren bylo jen o málo později pozvednuto do administrativních a politicky vedoucích funkcí, kdežto 77 000 úředníků bylo vykázáno do materiální výroby, což fakticky znamenalo zřetelnou dequalifikaci státní, regionální i místní správy a také její politickou byrokratizaci, nehledě na ústup odbornosti a výkonu.

¹⁴ Nelze ovšem nevidět, že pod povrchem oné homogenizované společnosti se již v první polovině 50. let opakovaně objevila tvrdě umlčovaná sociální nespokojenost některých vrstev pracujících, jak dokládá řada stávek, z nichž nejznámější se staly brněnská a plzeňská.

úrovni každodenního života s ohledem na prosazování nových (konzumních, kulturních, volnočasových atp.) zájmů veřejnosti a s pluralizací jejích nových potřeb.

Po „prozrazeném“ Chruščevově vystoupení na XX. sjezdu ruských komunistů v roce 1956 a po odhalení Stalinových „chyb“ se některé vrstvy „nové“ vzniklé porevoluční socialistické společnosti mohly cítit oklamány. Její složky jako vědecko-technická inteligence, kulturní pracovníci a spisovatelé, část dělnictva a dokonce i část stranického aktivu se svými názory i očekáváním začaly dostávat do napětí ke stranické byrokracii a ke způsobu jejího vedení státu. Od počátku se výraznou sférou konfliktů stávala kulturní politika strany, ve které se reifikovala řada problémů čistě politických. Svědčí o tom např. už diskuse o socialistickém realismu (1955), události kolem obnovených studentských Majáles (1956), kritiky kulturní politiky komunistické strany formulované na II. sjezdu československých spisovatelů v projevech Jaroslava Seiferta a Františka Hrubína (1956), založení generačního časopisu *Květen* (1956), zmíněná liblická konference o filosofii v dějinách Čechů a Slováků (1957)¹⁵, vydání Kafkova *Procesu* (1957) a Škvoreckého *Zbabělců* (1958) atp., jimiž nové kulturní a politické zájmy dostávaly svou výraznou intelektuální reprezentaci atd.

Rostoucí „krizi legitimacy“ režimu [Blaive 2001:148] doprovázely objektivní i subjektivní limity plánovitého hospodářství (které vyvrcholily v roce 1963 zhroutením 3. pětiletky), zpomalení slibovaného sociálního vzestupu, zaostávání politického systému za rozvojem a za novou diferenciací společnosti atd. Iluze o kvalitativní změně společnosti a politického systému (symbolizované novou ústavou z roku 1960, prohlášením republiky za „socialistickou“ atp.), nezakryly pomalost a nejednoznačnost politické destalinizace, ale ani občasné (jen částečně úspěšné) snahy o retrográdní pohyby v chápání moci (viz např. kritika kulturní publicistiky v oficiálním stanovisku *O stavu a poslání kulturních časopisů* z počátku druhé třetiny 60. let nebo diskuse o generačním časopisu *Tvář* a jeho následný zákaz v roce 1965, případně změny ve vedení časopisu *Dějiny a současnost* v témže roce). „Reformní socialismus“ osmašedesátého roku, v jehož nejširším rámci Kosikova esej vznikla, byl – mimo jiné – zřetelným pokusem o překonání této situace¹⁶, i když celonárodní podpora předkládané podoby reformních snah asi nebyla původně tak silná a jednoznačná, jak se to ukazovalo po ruské okupaci.¹⁷

Sociálně politické důvody „naší politické krize“ shrnoval Karel Kosík s ohledem na situaci, která se vytvořila v souvislosti s odhalením tzv. „kultu osobnosti“, jak se eufemistický říkalo stalinskému pojetí státu a moci, spočívaly v tom, že „[...]obyvatelé této země již nechtějí žít jako bezprávné stranické a nestranické masy, a nositelé moci již nemohou uplatňovat svou vedoucí úlohu v podobě policejné byrokratické diktatury, tj. jako bezvýhradný monopol vládnutí a rozhodování, opírající se o zvlášť násilí“ [Kosík 1968: 25].

V obou případech, Masarykově i Kosíkově, se tedy jednalo o myšlení v situaci zvláštní „neusazenosti“ společností jejich doby, v situaci její rozpadající se stratifikační stability

¹⁵ Konference o Filosofii v dějinách českého národa v roce 1957 na zámku Liblice navazovala sice na některé podněty Z. Nejedlého z první poloviny 50. let, ve svých výkladech však byla samostatnou a ve svých orientacích inspirativní. I když se nestala předmětem zvláštních ideologických diskusí, její směřování ke zvýznamňování pojmu národa a jeho historické úlohy jeho kultury bylo zřejmé.

¹⁶ Tzv. „normalizace“, která se ve jménu jeho „reálně existující podoby“ programově rozešla s každým pokusem o řešení vnitřní krize „budování socialismu“ tak sama uvízla v systémových problémech, které se „reformní socialismus“ pokoušel svým způsobem už předtím řešit. Gorbačovův pokus o „perestrojku“ byl v mnohém ohledu strukturální analogií k „pražskému jaru“.

¹⁷ Srv. k tomu např. poslední část knihy *Osmašedesátý* [Pithart 1990], nadepsanou *Ti druzí*.

i nejasnosti dalších perspektiv, a také s ohledem na nutnost nové sebereflexe této situace, nové identifikace potřeb obyvatelstva a na tomto základě požadovaných změn provozu politiky nebo přímo obecnějších systémových reforem. Ty byly na jedné straně, v Masarykově době, způsobené vzestupem nových tříd a skupin, politickou a sociální diferenciací národní společnosti, vznikem nových stran a štěpením těch starších, a tomu odpovídajícím potřebami modernizace politického života (všeobecné hlasovací právo, volební právo žen, jejich právo na vzdělání, rovnoprávnost národností a regionů atp.), a na druhé, v případě Karla Kosíka, odpovídající nutnostem nového způsobu řízení nově utvořené „porevoluční“ společnosti, státu a ekonomiky po jejich „socialistických“ změnách (a jejich veřejné kontroly), spojených s jistou liberalizací a demokratizací politického a kulturního života, založených v ideologickém opouštění teze o „třídním boji“ po prohlášení republiky za „socialistickou“.

Celkovou nespokojenost doprovázely v 60. letech požadavky na odborné kompetence vedení státu a ekonomiky, ale také už zmiňované nové zájmy a potřeby původně „sympatizujících vrstev“ porevoluční socialistické společnosti, ale dokonce i požadavky na podrobení „socialistických idejí“ ekonomickým potřebám.

V mnohém násilně, v „třídním boji“ první polovině 50. let stabilizovaná stratifikace se po roce 1956 začala rozvolňovat; postupně se ustalovala (kritická) veřejnost, stále silněji si kladoucí nejen otázky po vztahu národa a socialismu (což pak vyvrcholilo na 4. sjezdu československých spisovatelů v červnu roku 1967¹⁸), ale také otázky zodpovědnosti za chyby a přehmaty uplynulých let, nehlédě na problémy ekonomiky. To vše navíc limitovaly deficity každodennosti (možnosti konzumu, rostoucí problémy zásobování, prvoplánové pojetí kultury, možnosti trávení volného času atp.), a také neschopnost nebo neochota značné části stranických funkcionářů jít vstříc potřebným reformám, které považovali za útok na své postavení i zásluhy.

Paralely, cirkulace, diference

Mezi Masarykovou více historicko-sociologickou a Kosíkovou silněji sociálně-filozofickou analýzou „naší nynější krize“ leží třiasedmdesát let. Jak již řečeno, oba texty vznikly v dost rozdílných situacích života české národní společnosti a v odlišných kulturních a politických konstelacích jejich sil a možností, jejich programů i jejich perspektiv.

Podobnost témat a hledisek obou autorů se se v dnešní době může zdát zajímavá také teoreticko-metodologicky, jako doklad a možnost rozvíjení základní teze dějin idejí Arthura O. Lovejoye. Ta zdůrazňuje, že pro nás nemusí být důležitými a inspirativními pouze individuální zvláštnosti nebo dokonce originalita některých idejí, ale spíše jejich přežívání, reinterpretace a přesouvání z předchozích způsobů myšlení, a také jejich různá hierarchie a uspořádání komponent, z nichž sestávají, a které jsou často heterogenní povahy, což otázku „duchovních tradic“ i „aktuálních analýz“ (a také způsoby „historizace“ dějinných událostí) posouvá do poněkud jiného světla, než ve kterém bývají viděny dnes. Jde totiž o to, že – „[...] každé epoše se sice může zdát, že rozvíjí nové formy myšlení a vyvozování“ [Lovejoy 1933: 12]¹⁹, ale vždy se tak děje ve vztahu ke (svou strukturou) podobným kul-

¹⁸ Viz k tomu zejména vystoupení Milana Kundery [IV. sjezd 1968: 22–28].

¹⁹ „A to proto“ – tvrdí Lovejoy –, že počet svěbytných a originálních filosofických myšlenek a motivů velmi omezený [...] Zdálnivá originalita mnohých systémů spočívá výlučně na novém zpracování nebo uspořádání už předtím známých složek, z nichž vyšly [...] Historik idejí se pokouší proniknout ke [...] společným

turně historickým, snad můžeme dokonce říci: civilizačním problémům vývoje národů, včetně jejich krizových momentů. Jinak řečeno: nové, nebo i systémotvorné otázky se svou povahou mohou často zdát starší a původnější, a kromě toho si své odpovědi mohou hledat pomocí prostředků, které nové a původní být vůbec nemusí. Tuto zvláštní formu historičnosti idejí by asi bylo možné v opačné perspektivě extrapolovat v úvaze, že „logika“ určitých historických situací si může být v podobná a vynucovat si podobná „řešení“, jejichž počet je konečný a jejichž principy proto bývají analogické.

Největší rozdíly ve způsobech identifikace problémů i představ o jejich řešení se ukazují ve formách společensko-politické imaginace obou autorů, odůvodněné jak rozdíly jejich filozofických východisek, tak mentalitou jejich doby. Sociální a kulturní tvořivost národů i celková politická situace, vyjevující se v jejich historicko-sociálním a civilizačním vývoji (včetně jeho deficitů), neměly pro Masaryka povahu nějakého nezávislého společenského produktu, aniž byly pouhou funkcí politických sebeprojekcí společnosti. Vnímal je a vysvětloval jako něco podmíněného asymetrií mezi všelidsky platnými transcendentními idejemi, které lze ve vývoji každého jednotlivého národa (ve smyslu platónské *methexis*²⁰) vysledovat, a mezi intenzitou, respektive podobou, s níž k těmto idejím přistupují politické elity. Ony ideje mu tedy nebyly žádnou sociálně historickou konstrukcí, ale považoval je za nejobecnější podmínku a všeobjímající rámec institucionalizace čehokoli.

To nejen objasňuje Masarykův důraz na náboženství, jehož hodnoty a instituce jsou nakonec na společnosti i národu nezávislé, a přesto stabilizují tradice, formy soužití i cíle jejich života, (jejichž porušování vede k tomu, co Émile Durkheim později nazval „společenskou anomii“ a co Masaryka obzvláště zajímalo: k sebevraždě, alkoholismu a prostituci). Zde byl také zdroj jeho nedůvěry k dobovým politickým ideologiím liberalismu, socialismu i nacionalismu, které svou zapařetostí do partikularizujících skupinových a třídních zájmů, nejsou s to jen samy ze sebe zajistit nadindividuální platnost hodnot, což je nepochybně téma, které se aktualizuje i pro naši postmoderně relativizující dobu.

Pro Kosíka byla východiskem představa socialismu jako dialektického výsledku vzájemného působení objektivních zákonitostí dějin a lidských aktivit, tedy něco, co se vytváří historickou nutností i kolektivními zájmy a potřebami, jednáním a vzájemnými vztahy lidí, kteří se sami v těchto procesech vývoje proměňují, neboť jsou zároveň subjektem i objektem svých aktivit. Dějiny zde nemohou být omluvou nebo dokonce výmluvou ve smyslu *když se kácí les, létají třísky*, nicméně zůstávají procesem, ustavujícím jednoznačnost (a principiálnost) společenského bytí; a individuální i kolektivní lidské zkušenosti lze pak přiznat hodnotu jedině ve světle možného směřování dějin k jejich cíli. Právě ten pozdější postmoderní kritika „metanarací“ pokroku a emancipace odmítla podobně jako problém založení nadindividuálně platných hodnot.

pojmovým, pojmům podobným nebo i pocitovým základním komponentám, skrytým pod povrchem zdánlivé různosti [...]“ [*Lovejoy 1933: 12*]. Asi nejzřetelněji se to projevuje v dějinách filozofie a v dějinách motivů krásné literatury.

²⁰ Jde o označení účasti (podílu) idejí na existenci a povaze věcí, resp. vztahu mezi věcmi a jejich obecným určením, pocházející od Platóna. Koncept „methexis“ měl umožnit porozumění jak důvodu „podobnosti“ určitých věcí, tak jejich individualizujícím zvláštěm. Ve smyslu „methexis“ by bylo možné interpretovat pozadí Masarykovy představy o vztahu „náboženského smyslu českých dějin“ a konkrétních podob jejich průběhu. Jednotlivé ideje, třeba idea humanity, nebyly pro Masaryka výsledkem dějin a lidského pokroku, ale spíše jejich předpokladem či ideální podobou, a to zároveň znamenalo: trvalou výzvu.

Oním cílem byl pro Kosíka socialismus. Jeho ideu pojímal v marxistickém duchu i jako nejobecnější rámec pro pochopení historického vývoje lidstva. Byl odůvodněn ontologicky, objektivní existencí zákonitostí tohoto vývoje, nutně, nicméně s třídní pomocí směřujícího do komunistického završení dějin, a v tomto smyslu se (nejen jemu) proměňoval v jakousi „meta-instituci“, od které se měly odvozovat všechny ostatní, ne nepodobnou postavení náboženského smyslu českých dějin v myšlení Masarykově. Také proto se tato idea mohla pro Kosíka stát základem pochopení krize i orientací kritiky existujícího systému socialismu, a své světlo vrhal také na pochopení vývoje národa a role některých jeho představitelů. Povaha interpretačního privilegia tohoto cíle jakožto naplňování pravdy dějin, jak se s tím setkáváme i u jiných marxistů jeho doby, zůstávala u Kosíka zachována, podtržen byl ale její kritický potenciál a rozšířen terén její přítomnosti v individualizované historické zkušenosti skupin, tříd a národů.

Podobně jako předtím TGM se také Karel Kosík stal tím, kdo – vlastně už od poloviny padesátých let – poukazoval na obecnější souvislosti výkladu českých dějin a na opomíjené motivy národního života a jeho kultury²¹, a také – i když spíše implicitně – na opuštění obecnějších filosoficko-historických principů marxismu, jejichž podoba se předchozím vývojem znejistila²². Podobné pokusy o „zfilozofičtění“ společenskovední i politické diskusy byly ostatně u Kosíka zřetelné i na počátku 90. let.

Texty obou autorů byly přijaty s podobným neporozuměním. Masarykův nepochybně také proto, že krizi české národní společnosti a její politiky tematizoval v souvislostech obecnější situace doby, jejíž povahu a vnitřní rozpory jeho současníci v nacionalistickém zápalu většinou nebyli s to dohlížet. Kosíkova analýza krize se četla sice s uznáním, ale doma bez většího politického ohlasu²³, a to ani tam, kde mohla být vnímána diskusně, třeba jako filozofický pendant k tehdy vlivné knize Radovana Richty *Civilizace na rozcestí* (s níž se Kosík rozcházel svou nedůvěrou k významu moderní vědy a techniky) nebo dokonce k tzv. *Akčnímu programu strany* z jara roku 68 a k odtud pocházejícímu (Richtovu) sloganu o „socialismu s lidskou tváří“, případně jako intelektuální pendant k pozdějším Vaculíkovým *Dvěma tisícům slov*. Některým se dokonce zdálo, že Kosík jen filozoficky systematizuje, prohlubuje a v něčem rozvádí polemické teze některých příspěvků ze *Sjezdu československých spisovatelů* z konce jara předchozího roku. Aktualizovanou naléhavost svého výkladu krize Kosík později (v kompletním vydání jejího textu) shrnul v patetickém závěru svého eseje, kdy „[...] *oproti ekologii, která usiluje chránit životní prostředí, podle něho [...] Filosofie soudí, že je třeba zachránit svět*“ [Kosík 1968: 61].

TGM i Karel Kosík by se jistě shodli, že krize jejich doby není pouze krizí politikou, (tj. něčím jen situačně podmíněným), ale je současně obecnější krizí politiky (jako dominantní sféry národního, sociálního, kulturního a vůbec duchovního života), ve které se vyjevují obecnější rozpory a deficity dané společenskosti a jejich forem života, nebo

²¹ Podobné tendence Kosíkových snah o budování alternativního obrazu českého XIX. století lze číst jako nepřímé kritiky Nejedlého koncepce „lidového původu“ národního obrození a představy o zvláštních dispozicích českého národa budovat komunismus, a v tom také jako počátek (generačního) rozchodu „reformních komunistů“ s Nejedlého koncepcí.

²² Srv. k tomu např. [Kopeček 2009].

²³ Kosík tomuto svému textu a jeho analýzám nepochybně přikládal zvláštní význam, jdoucí za jeho původně český kontext, což naznačuje, že svolil k jeho (rozšířenému) vydání v italštině (*La nostra crisi attuale*, 1969).

dokonce krize celé civilizace. Snaha obou autorů, vnímat krizi politiky jako nejširší folii civilizizačního vývoje a poukazovat na její unifikující a deprivacní tendence, je příznačná.

V případě TGM to byla zmíněná krize moderního člověka, se všemi morálními, politickými atd. důsledky, které odtud vyplývaly, a vedle toho, u Karla Kosíka šlo o zvláštní projev krize dosažené podoby socialismu jakožto součásti nejširší krize moderního světa, která se tedy netýká „[...] těch či oněch oblastí a stránek, ale zasahuje samy základy. Nestačí pouhé opravy a úpravy, pravda si žádá, aby byl proveden základní obrat v postoji k tomu, co jest, a pouze takový základní obrat vyvede člověka z krize“ [Kosík 1968: 61]. Podobně soudil i Masaryk: „Téměř všichni teoretikové a praktikové snaží se odstranit zlo moderní společnosti hospodářskými a politickými reformami [...] Já však mohu mít tuto naději, [...] (že) rozhodně nezachrání společnost politické koncese, opravy a opravičky [...]“ [Masaryk 1895: 178].

Masarykovy a Kosíkovy výklady, v mnohém ohledu analyticky nejpronikavější, které můžeme z pera obou autorů číst, jsou ovšem důležité také „o sobě“, s ohledem na základy a důvody jejich argumentace. Byly dosahovány odlišnými filozofickými prostředky: na jedné straně to byl Masarykův metafyzický platonický realismus, přesvědčený o existenci idejí *ante rem* a zdůrazňující podíl idejí na existenci věcí. V analýzách společnosti i politiky odkazoval (podobně jako jiné realistické přístupy) k dobovému noetickému psychologismu.

A vedle toho fenomenologicky poučený (viz například [Profant 2018; Pauza 2011]), ale hlavně silně Hegelovsky temperovaný marxismus Karla Kosíka vykládal skutečnost jako dialektický celek, jako „konkrétní totalitu“ možností a skutečnosti, původu a budoucnosti, svobody a nutnosti, autenticity a odcizení, minulosti a současnosti, kontinuity a diskontinuity atp., a Hegelovu ideu konečné „jednoty myšlení, básnění a konání“ (Denken, Dichten und Tun) nahrazoval ideou postupné historické emancipace lidstva [Kosík 1968: 58].

Podobné motivy sociální a kulturní kritiky moderní civilizace poukazovaly na dehumanizující krizovost, podle Kosíka bezvýhodně zasahující veškerý moderní svět [Kosík 1968: 50]²⁴. Původně čerpaly z kritik kapitalistické civilizace v *Komunistickém manifestu*, a Kosík je v průběhu doby kultivoval prostřednictvím fenomenologických motivů přístupu ke skutečnosti, a postupně heideggerovsky prohluboval²⁵.

²⁴ „[...] buď, systém všeobecné prodejnosti (nadvláda peněz a kapitálu), nebo, systém všeobecné manipulovatelnosti“ [Kosík 1968: 49 a 50].

²⁵ Jen na okraj lze upozornit, že Karel Kosík ve svém pojetí „krize“ a v jejím spojování s pojmem otřesení předjímal pozdější chartistické úvahy o prožívání „krizí“ a konfliktů s mocí (a o existenciálních důsledcích těchto konfliktů), kdy prožitky a „náladý“, resp. „naladěnost“ otevírají údajně jiné („autentičtější“) vnímání sebe i světa. Fenomény „otřesení“ (a „naladěnosti“), patří do kánonu existenciální filosofie, kde ve svých interpretacích vedly k odhalování problematické („nesamozřejmosti“) vnímání světa a k novému pochopení vlastní životní situace a k odideologizování pohledu na věci: Ale jestliže se v náladách určitým způsobem ukazuje a děje sama společenská skutečnost, stává se panující nálada jednotlivých epoch a vrstev odhalujícím sociálním faktem velké důležitosti. V takovém případě se přechod od jedné nálady k druhé, od nadšení ke zklamání a od rozčarování k novým nadějím, uskutečňuje jako otřes umožňující poznání a vzestup od pouhé nálady k poznání je provázen vytvářením jiné nálady, v jejíž atmosféře se stává poznání určitým sociálním aktem [...] Protože je krize otřesem, který zachvacuje všechny vrstvy společnosti a všechny sféry lidské skutečnosti (myšlení, citění, morálku), může vést buď k „[...] hlubšímu a pravdivějšímu poznání, anebo k uvolnění nové energie, kritického nadšení a nové činnosti“ [Kosík 1968: 32]. Nejpůvodnější podobou podobných existenciálních výkladů „krize“ jako „otřesení“ představuje koncepce „mezních situací“ (jako jsou „utrpení“, „boj“, „zrada“, „krize“, „obět“, „náhoda“, „vina“) ve 3. kapitole knihy Karla Jasperse *Psychologie der Weltanschauungen* [Jaspers 1919], včetně výkladu noetických důsledků jejich prožívání („prosvětlování existence“).

Jak ukázal Martin Profant ve svém textu o *Melancholii osmašedesátého roku* [Profant 2018], Kosík dovedl ideu reformního komunismu „na hranu jeho možností“ tím, že výklad krize socialismu „[...] *zarámoval narativními odkazy ke stalinistickým zločinnům (narativem XX. sjezdu KSSS)*“ [Profant 2018: 12] a spojil je s kritikou paradigmatu moderní společnosti orientované na výkon a technickou kalkulovatelnou racionalitu, jíž pak podle Kosíka údajně plně odpovídá jen „[...] *technická definice socialismu jako zespolečenštění výrobních prostředků, která neponechává místo pro technicky nedefinovatelný smysl socialismu jakožto osvobození člověka*“.²⁶

Dějiny a kritika

Nejširší historicko-filozofické pozadí Masarykova, a ještě silněji Kosíkova pojetí krize a kritiky vlastní doby lze hledat v jejich protiosvěcenském chápání modernity jako něčeho hluboce poznamenaného „rozdvojením“ (*Entzweiung*) člověka a světa, („*věci o sobě*“ a „*věci pro nás*“), jak se jeho výklady a snahy o překonání utvářely zhruba v první polovině XIX. století²⁷. Projevovalo se tehdy přetřívajícími antinomiemi subjektu a objektu, lidské niternosti a vnějšího světa, vědy a víry, ekonomické kalkulace a životních hodnot.

²⁶ [Tamtéž]. Jistě nebylo náhodou, že německý překladatel *Dialektiky konkrétního* (Suhrkamp, 1973) zvolil jako titul knihy název *Kritik der technischen Vernunft*.

²⁷ Asi vůbec poprvé, a sice ještě pod nadpisem „odpojení“ ([Trennung] - ekvivalent „rozdvojení“ [Entzweiung] je návrh Hegelův), tematizoval tento problém ve svém Úvodu k Idejím filosofie přírody F. W. J. Schelling [Schelling 1977], který ho odvodil přímo z prosazování Kantovy filosofie. Jejím počátkem a základem bylo právě „odpojení“ světa a autonomního poznávajícího vědomí, což pak Schelling ukazoval jako důsledek Kantova fundamentálního rozporu mezi zkušenostně vázaným „rozvažováním“ [Verstand] a mezi „světem“, pro „plně“ poznání v zásadě nedostupným, a existujícím na člověku nezávisle, ale zároveň jednotlivci žitým a prožívaným. „Reflexe“, údajná síla Kantovy filozofie, se totiž Schellingovi ukazovala zároveň jako její rozhodující slabost: fakt, že věci nám nejsou dány bezprostředně, ale vždy jen z odstupe jako obsah našeho vědomí, a dále fakt, že každé naše vztahování k předmětům světa je vždy zároveň sebevztahováním („sebevědomím“), v němž je skutečnost prostřednictvím vědomí rekonstruována, nebo dokonce přímo konstituována, údajně znemožnilo pochopit svět, přírodu, kulturu a člověka jako živěmně se podmiňující jednotu. „Reflexe“ byla sice pro Schellinga nevyhnutelným prostředkem pro vystoupení filozofie z jejího „přírodního stavu“ (tj. zejména ze spontánního dogmatismu, přesvědčeného o bezprostřední a neproblematické povaze vztahu mezi předmětem a jeho pojmem), ale zároveň se pro něho stala jen jednostranným stanoviskem, rozbíjejícím svět do nejrůznějších protikladů (ducha a hmoty, objektivitu a niternosti, duše a těla, rozumu a rozvažování, víry a vědění, legality a legitimacy, svobody a nutnosti, konečného a věčného, budoucnosti a původu atp.), a proto jen analýzou bez možnosti syntézy. Analytická orientace Kantova myšlení podle Schellinga dokonce usiluje učinit „odloučení [Trennung] člověka a světa trvalým, a sice proto, poněvadž ... považuje svět za věc o sobě, již nedovede postihnout ani názor [Anschauung], ani fantazie [Einbildungskraft], ani rozvažovací schopnost [Verstand], a dokonce ani rozum [Vernunft]“, (srv. [Schelling 1977: 38]). Podobně, i když s jinou intencí Hegel: „Jestliže ze světa a ze života člověka zmizela síla sjednocení a protiklady ztratily svůj živoucí obsah, přestaly vzájemně působit a samostatně se, pak vzniká potřeba filosofie (právě jako nové syntézy), v níž rozum [Vernunft] [...] v nekonečné činnosti vznikání a produkování sjednocuje to, co bylo rozděleno a absolutní rozdvojení staví jako relativní, již podmíněné původní identitou [...] Pouze filozofie jako medium rozumu je schopna vykročit za nutné rozdvojení a myslet celek světa“, a sice jako změnu a kontinuitu zároveň (srv. [Hegel 1972: 12 a 13]). Proto tato jednota nemůže být něco jen původně daného, co je třeba jen obnovovat - jako tomu bylo u Schellinga - ale právě jako proces, jako zaměřené dění. Dialekticky tak mohly být na konci sjednoceny všechny možné rozpory a dualismy, i když za cenu, že v této dynamické jednotě nezbylo příliš místa pro konkrétní individua, pro „žabí perspektivu“ jejich vidění světa a „přízemní“ povahu otázek jejich života. Pro poznání světa odtud vyplynul jeden důležitý důsledek, totiž přesvědčení, že jakýkoliv poznatek a každé vědění se jako plně pravdivé mohou ukázat až tehdy a pouze tehdy, pokud naleznou své místo v tomto celku, v systému absolutna, jehož správcem je filozofie. Teprve ta rozhoduje nakonec o pravdivosti poznání jak přírody, tak dějin, a sice proto, poněvadž jen ona sama je schopna poznání jednotlivého a partikulárního vřadit do obecného a vnitřně zákonitého systému vědění o celku světa, přírody a dějin [srv. [Hegel 1924: 53]].

Šlo o takové chápání doby, kdy bez výjimky vše, co existuje, je na jedné straně vystavováno (zvěčňující) vědecké objektivitě osvícenského rozumu (a stále silněji také ekonomické kalkulaci), a na druhé straně vše, co není touto objektivizující racionalitou vědy uchopitelné, se pod jejím tlakem proměňuje v pouhou subjektivitu a soukromou věc. Teprve až zde, v pojmu „rozdvojení“ člověka a světa se jakoby plně rozvinul onen protiklad subjektu a objektu, jehož údajně neblahé základy jsou tak často shledávány v samotných základech vývoje novověké filozofie vůbec.

Ve sféře životního pocitu se „rozdvojení“ mohlo stávat právě tak východiskem romantického titanismu, jako bylo důvodem konzervativní obhajoby kontinuity a tradice, organického a jistého řádu světa, vzniklého z hodnot křesťanství a odkazu antiky. V dobovém myšlení bylo obecně vnímáno jako ztráta původní jednoty člověka a světa, jako „[Schelling, 1976: 4] (vědeckého) myšlení a (umělecké) tvorby. Ve sféře filozofie se rozdvojení ukazovalo jako zdroj obtížných a dále se větvících antinomii (přírodních věd a „duchovně“, zkušenosti a smyslu, důvodu a příčiny, vysvětlení a porozumění, vědy a víry, legality a legitimacy, autenticity a odcizení²⁸ atp.) Z implicitní nadvlády rozdvojení lze interpretovat jak romantiku, tak *biedermeier*²⁹, německý absolutní idealismus právě tak jako herbartismus, novokantovství podobně jako filozofii života.

Hledání nových základů společenskovědního vědění a snah o zajištění prostředků jeho vědeckosti a platnosti se tehdy stále častěji dostávalo do kontrapozice k člověku jakožto jednajícimu a svobodně se rozhodujícímu individu, které i nadále ve svém nitru fatálně nese vše, co objektivita moderní vědy a účelová racionalita moderní ekonomiky začaly vytěšňovat ze svého dosahu do soukromé sféry jako to, co sice asi existuje, ale co zároveň zůstává vědecky nerozhodnutelné a co bylo přenecháno náboženství, resp. umění: svobodu a naději, lásku a víru, subjektivitu a tradice, krásu a hodnoty, jedinečnost historických konstelací a neopakovatelnost událostí i prožitků, rovnost a spravedlnost, původ, a budoucnost, dobro a moudrost, originalitu, tvořivost i osobní velikost atp.³⁰ Nakonec tak osvícenství napomohlo zcela odstranit onu původní, v náboženství založenou, univerzalizující a k „moudrosti“ směřující souvislost rozumu, pravdy, jsoucího a světa, onen vše odůvodňující základ, s nímž se otázky po zvláštním smyslu individuálního života, jednotlivých věcí i celku dění mohly přirozeně propojit.

Karel Kosík, pohybující se v linii hegelovsko – marxovského myšlení řešil obecnou situaci „rozdvojení“ institucionalizací pojmu „dějiny“, *přesněji řečeno* institucionalizací hlediska dějinnosti, ve kterém se povaha, průběh a směřování dějin, včetně pochopení přítomné doby z jejich vývoje, ukazují jako proces stupňovitěho překonávání rozdvojení v relativně samostatných, jakkoli navazujících etapách historického „dění pravdy“³¹

²⁸ U mladého Marxe se situace „rozdvojení“ stala o něco později filozofickou folií pro kritiku „odcizení“ a základem požadavků na jeho (revoluční) překonání.

²⁹ Srv. k tomu [Havelka 2004: 25–38].

³⁰ V jiném kontextu a z jiných důvodů na strukturotvornost podobných jevů poukazoval Jan Mukařovský ve své dnes málo čtené studii „Dialektické rozpory v moderním umění“ [Mukařovský 1947: 290–308].

³¹ Kosíkova sázka na dějiny a na (nesamozřejmý) pokrok lidstva byly v mnohém blízké „argumentu dějin“ mladého Maurice Merleau-Pontyho (jak ho Merleau-Ponty rozvíjel v knihách *Humanismus a teror* [Merleau-Ponty 1947] a *Dobrodružství dialektiky* [Merleau-Ponty 1955]), a podobně předpokládala jejich jednotící smysl. Ten ale nešel odvodit z nějakých apriorních postulátů, bylo jej možné získat jedině *ex post facto*, z lidské zkušenosti s dějinami jako média snah o uskutečňování historicky uvědoměné svobody a uskutečňované spravedlnosti. Srvn. k tomu také Merleau-Pontyho výklad „logiky dějin, [...] v jejichž jádru údajně dochází k dění pravdy“ [Merleau-Ponty 1955: 69].

v „živoucích“, tj. praktickými aktivitami různých subjektů proměňovaných dějinách. Poukazem na svobodu lidských aktivit se tak měla polidštit údajná „historická nutnost“ marxistických dogmatiků. V protikladu k pouhým výtvorům přírody byl koncept dějinnosti u Kosíka důležitou složkou představy celistvosti člověka a zároveň základním rysem všeho lidmi vytvořeného. Poukazováním na radikální časovost lidského pobytu dostával Kosíkův pojem dějinnosti - podobně jako u M. Heideggera – silně existenciální probarvení. To pak dávalo Marxovu konceptu „překonání odcizení“, jednomu z klíčových pojmů československého vyrovnávání se stalinismem, hlubší filozoficko-historický, a – jak dokládá kulturně-politická publicistika oněch let – také politicko-kritický a reformní smysl.

Neměl to tedy být pouhý sen, aniž nezávisle a věčně existující idea, (jako by tomu bylo u Masaryka), ale reálný, historicky dostupný fakt, totiž jako pokrok lidstva se ukazující uskutečňování rozumu v dějinách, zároveň zajišťující „objektivitu“ posledního cíle, jímž je socialistická emancipace lidstva, či – jak psal Marx v *Pařížských rukopisech z roku 1845* – konečné sjednocení humanismu a naturalismu. Dějiny jsou proto nejen srozumitelné, ale i lidmi ovlivnitelné, a jejich celek je vždy něčím více, než jen sumou jejich částí.

Této pozici pak odpovídal dnes poněkud překvapivý, v něčem romantický Kosíkův návrh na řešení, totiž snaha o obnovu staré ideje proletariátu jako „historického subjektu“, mezitím opuštěného stranickou byrokracií³², což mělo podle něho znovu vytvořit podmínky pro jiný způsob realizace socialistické ideje³³.

Svou víru v historickou a obnovující roli proletariátu Kosík rozvíjel v době, kdy se tato silná teze „klasiků“ o jeho „světodějně“ úloze už dávno před tím rozplynula ve zjištěních „západního marxismu“ (který Karel Kosík na rozdíl od většiny ostatních „reformátorů“ poměrně dobře znal) o porevolučním nezájmu a humanistické netečnosti ruského (a konec konců i „západního“) proletariátu vůči bolševickému teroru, což bylo např. podle T. W. Adorna dokladem jeho obecného historického selhání, a to již od okamžiku, kdy Leninovi a Dzeržinskému ve jménu budoucnosti „prominul“, aby pod rousseauovským heslem „Železnou pěstí donutíme lidstvo ke štěstí“ spustili organizaci prvních gulagů (heslo údajně viselo nad vstupní branou vězeňského tábora na Soloveckých ostrovech). Méně zřetelnou stránkou konceptu „historického selhání“ byla (potenciálně pluralistická) kritika jednoho ze základních dogmat tehdejší komunistické politiky o vedoucí úloze strany.

Idea historické role proletariátu byla ovšem u Kosíka v jeho kulturně-historických esejích – stále častěji alternována myšlenkou národa a výkladem jeho historických aktivit, někdy se dokonce může zdát, že národ (lid) nahrazoval proletariát³⁴, přičemž pojem národa svými kulturními a politickými rezonancemi odkazoval k významu dnešního pojmu „veřejnost“. Toto pojetí sice původně nešlo proti dobovému mobilizačnímu chápání národa

³² Což se projevovalo již v Leninově a Trockého snaze, nahrazovat proletariát jako hlavního a spontánního aktéra revoluce (Bedřich Engels, Rosa Luxemburgová) bolševickou stranou jako uskupením „uvědomělých“ a více-méně profesionálních revolucionářů, kteří mají revoluci provést takřkajíc za proletariát.

³³ Na vnitřní paradox Kosíkova pojetí poukazoval Martin Profant: „Má-li být obnovena politická funkce dělnické třídy, je třeba obnovit občanská práva, demokratické odbory, zavést dělnické rady a důsledně demokratizovat komunistickou stranu, která pro Kosíka zůstávala intelektuálním předvojem hnutí. Poslední požadavek působí ovšem z hlediska Kosíkovy argumentace poněkud nadbytečně, není příliš jasné, k čemu by komunistická strana mohla být dobrá osvobozenému proletariátu; jde o nejasnost, která v textu působí spíše ostenativně než nezáměrně“ [Profant 2018: 12].

³⁴ Na ústup reformních komunistů roku 68 od ideje proletariátu zajímavě upozorňoval ve svém komentáři ke sporu Václava Havla s Milanem Kunderou na přelomu roku 1868/69 brněnský sociolog a estetik Jaroslav Strátecký [Strátecký 1969].

a vlasti v Sovětském svazu v době „Velké vlastenecké války“, případně proti Nejedlého pojetí „lidovosti“ českých dějin, u Kosíka však v průběhu doby stále zřetelněji poukazovalo na individualizovanou historickou zkušenost jednotlivých středoevropských národů. To pak dovolovalo formulace jako: „[...] *Naše nynější krize je především sporem o smysl národní a lidské existence*“ [Kosík 1968, 37]. V čem se tedy TGM s Karlem Kosíkem ve svých výcho-discích navzájem přibližovali, bylo přesvědčení, že „*národ [...] je národem pouze potud, pokud mu jde o víc než o holou existenci*“ [Kosík 1968: 37], tj. o smysl jeho vlastní existence umožňující myslet budoucnost.

Později se to projevilo dvěma samostatnými motivy Kosíkova duchovědného zájmu. Jednak jeho již zmíněnými hegelizujícími hledisky (jak lze snadno ukazovat např. v jeho referátu *Dějiny filosofie jako filosofie* předneseným na liblické konferenci *Filosofie v dějinách českého národa*³⁵), které v době přezívající nadvlády jednodimenzionální a prvoplánové marxistické ideologie a v době falešného univerzalizmu prosovětského výkladu historického vývoje poukazovaly na Marxovy filosofické kořeny v německé klasické filozofii, a tak Marxovo myšlení vracely ze sovětské náruče do kontextu vývoje filozofie evropského novověku. Spolu s ostatními referáty pak potvrzovaly relevanci zkoumání zvláštních a zajímavých motivů českého „pokrokového“ myšlení XIX. století, takřkajíc oněch Wittgensteinových „rodinných podobností“ v myšlení a mentalitě jeho postav (K. H. Borovský, Augustin Smetana, Emanuel Arnold a radikální demokraté, K. H. Mácha a další). Na rozdíl od svých současníků, například Roberta Kalivody nebo Květoslava Chvatíka a dalších, Kosík jako intelektuální výzvu necítil tolik kulturu první republiky, a pokud vím, levicové české avantgardě ani strukturalismu prakticky nevěnoval pozornost. Jeho kulturně-historický zájem se soustředil na XIX. století (jedinou výjimkou byly postavy z děl Franze Kafky a Haškův Švejk). Otázka Kosíkova vztahu k modernitě a k modernímu umění tak zůstává do značné míry otevřenou.

A vedle toho se na konci 60. let v souvislosti s Kosíkovými úvahami o specificky středoevropských historických zkušenostech, o emancipačních představách a duchovních tradicích Čechů a Slováků (a také ostatních národů v tomto geopolitickém prostoru) setkáváme se silnou tezí, že se na těchto zkušenostech zakládá jejich právo na budování socialismu jiným způsobem a vlastní cestou, než jak tomu bylo v ideologicky a politicky unitarizujícím (a imperiálním) ruském bolševismu.³⁶ S poukazem na emancipační pokusy roku 68 Kosík podobné úvahy nabídl na jaře roku 1969 v (tehdy nedokončeném) seriálu o Střední Evropě v „*Literárních novinách*“, (zнову in. [Kosík 1993: 63–99]) připomínajícím kulturní a historickou jedinečnost zkušenosti národů, žijících v tomto prostoru, a tak usiloval dát tehdejšímu socialistickému reformismu jeho historickou a kulturní legitimitu.

Masarykovo pojetí „dějin“ (a vývoje)³⁷ je Kosíkovu výrazně protisměrné a zdá se být bližší současnému důrazu sociálních věd na systém a logickou analýzu. Existenciálně

³⁵ Viz k tomu pozn. č. 29 na str. 14.

³⁶ V souvislosti s úvahami o povaze „pražského jara“ v eseji *Iluze a realismus* [Kosík 1968: 1] z podzimu roku 68 Karel Kosík jako jeden z ideově politických nedostatků reformního úsilí označil neschopnost reformistů oslovit a získat podporu u ostatních středoevropských států, potenciálně spojených svou specifickou historickou zkušeností.

³⁷ Byly přitom spojeny s řadou nedorozumění, která vznikla v průběhu diskusí o Masarykově pohledu na české dějiny v jeho tzv. tetralogii z let 1895–1896 (*Česká otázka, Naše nynější krize, Jan Hus a Karel Havlíček*), shrnutých před první světovou válkou Zdeňkem Nejedlým pod nadpis *Spor o smysl českých dějin* (1913). Diskuse pokračovaly v době mezi dvěma válkami a s jejich ozvěnami se setkáváme dodnes.

probarvená „dějinnost“ jako základna a terén spoluzodpovědnosti člověka za svět, za jeho stav a vývoj, by pro něho byla nepřijatelná svým relativismem, jen vezdejšími chápáním hodnot a jejich jen historicky podmíněnou platností. To bylo premisou, která nejenže objasňuje Masarykovu obecnou nedůvěru k „německé filosofii“, ale i to, proč Masaryk smysl dějin chápal jako něco transhistorického, spíše jako inspiraci a orientující důvod než jako nějakou bezprostřední příčinu historického dění, což mu často podsouvali jeho kritici.

„Dějiny“ v běžném významu existence faktů a jejich reálné následnosti Masaryka nezajímaly, dění v čase pro Masaryka představovalo v zásadě jen to, co Auguste Comte označoval jako „sociální dynamiku“, tj. tendenci ke změně (a její legitimizační tlaky), jako prostředí života psychologicky „stále stejných“, jen mentálně odlišných lidí, jako sféru „pokroku“, vývoje a posunů vzájemných vztahů jednotlivců. Fakt, že jednání a chování lidí mu nikdy nebyly samoučelné, ale vždy nějak orientované a k něčemu směřující, a právě to, že se jednání zároveň různým způsobem propojují, pak Masaryk ve svém „sociologickém“ pojetí dějin³⁸ ukazoval v jejich odkazování ke „smyslu“.

Proti „dynamice“ Comte stavěl „sociální statiku“, tj. daný řád věcí, legalitu a organizaci života, zajišťované tzv. „sociálním konsenzem“, vlastně „dohodou“ většiny občanů o pravidlech soužití. Jádrem „konsenzu“ a jeho schopnosti vytvářet instituce byly Masarykovy samostatně existující a nadindividuálně platné ideje, a jeho vnitřní silou (nebo přímo subjektem) byla náboženská víra (již ovšem Masaryk odlišoval od instituce církve), vystupující v životě jako medium hodnot a pravidel, jejichž rozpad považoval za nebezpečný.

Oproti Comtovi byla pro Masaryka „sociální statika“, myšlenka systému a řádu jako princip i téma vždy důležitější. Neviděl v ní jen něco komplementárního k vývoji, zpevňovanému konsenzem, „statika“ mu byla „[...] všeobecnou teorií přirozeného (spontánního) pořádku společností lidských; poučuje o všech podmínkách existence, společných všem společností lidským, o zákonech jejich harmonie“ [Masaryk 1900–1901: 893], a jako taková byla nejen jediným možným předmětem sociologie, ale právě základem utváření lidského světa vůbec, tj. i v čase. Důležité bylo v této souvislosti Masarykovo (opakující se) vyznání z platonismu,³⁹ vycházející z přesvědčení, že ideje jako humanita, demokracie, spravedlnost, pravda atp. existují pro všechny lidi a věčně, tedy *ante rem*, tj. před věcmi, že jsou jejich předpokladem a „obrazem“, vlastně jakousi nadčasovou nabídkou lidskému chtění: „*Ideál humanitní není specificky český, je právě všelidský, ale každý národ jej uskutečňuje způsobem svým. Angličané jej formulovali hlavně eticky, Francouzové politiky (prohlášení práv člověka a občana. Němci sociálně (socialism), my národnostně a nábožensky*“ [Masaryk 1925: 39].

³⁸ Josef Pekař se tedy ve svých kritikách Masarykovy koncepce mýlil, když její zdroj hledal v německé romantické filosofii dějin G. W. F. Hegela a F. W. J. Schellinga. Podobně jako i jeho učitel Jaroslav Goll Josef Pekař sdílel dobovou nedůvěru k sociologii jako zvláštní vědecké disciplíně a to vzdor svým znalostem lamprechtovského proudu německé historiografie a jeho tezí o „kolektivistickém dějepiscetví“.

³⁹ Masaryk to komprimovaně vyjádřil např. ve svých rozhovorech s Karlem Čapkem: „[...] Jsem platonikem potud, že v kosmu hledám ideje, že v tom, co pomíjí, hledám to, co trvá a je věčné. Nemohu se zajímat jen o pohyb, ale o to, co se pohybuje, co se mění. Ve vývoji přírodním hledám účel a řád, v dějinstvu historickém smysl; kladu si otázku, k čemu se to všechno dělo a kam to směřuje. Proti darwinismu, oproti jednostrannému evolucionismu a historicimu zdůrazňuji stránku statickou: to co trvá – je navěky. Nejen Herakleitovo *panta rei*, nejen stále změna, ale podstata věcí se měnících vedle dynamiky a v ní statika, veliká architektura všeho bytí.“ [Čapek 2013: 157–8] Podobně s ohledem na pojem „nesmrtelné duše“, na kterém trval, TGM zdůrazňoval: „Jdu s Platónem i proti moderním teologům, kteří si s vírou v nesmrtelnost nevědí dost dobře rady; strkají o do apologie a jiných nauk a vynechávají ji z dogmatiky. Tím víc si chválím Platóna, že ukázal na důležitost tohoto učení i metodicky“ [tamtéž, s. 301].

Zde je asi možné hledat také zdroj jistého Masarykova „tradicionalismu“ nebo přímo „konzervatismu“, (na které upozorňoval teolog J. L. Hromádka⁴⁰), projevujících se nejen Masarykovým distancovaným postojem k osvícenství, ale také filosofujícím odmítáním myšlenek revoluce a revolučnosti vůbec, včetně představ o výzvách historicky radikálně „nového“, jak se prosazovaly po první světové válce.

Rozhodující silou, již se od osvícenství objektivita (ať už systémově nebo historicky) vymezovala nejen proti všem jevům, nedostupným vědecké metodě, ale i proti nedostatečnému nebo chybnému pochopení skutečnosti vůbec, byla vědecká kritika. Počátky jejího prosazování jsou sice starší a doprovází (i když často jen implicitně) rozvoj evropského racionalismu⁴¹, ve kterém se rozum proměnil v „[...] objektivizující mocnost, jehož nejněžnější ctností je duch kritiky“ [Hasard 1938: 373].⁴²

Právě kritika, tato „naprosto neukojitelná a zcela nenasytná síla“ [Hasard 1938: 373], se postupně stala zárukou budoucnosti a předpokladem možnosti čehokoli nového a „lepšího“. Obracela se nejen proti neuskutečnitelným cílům a rozporům v argumentaci; odhalovala neúplnou, případně nedokonale zobecňovanou zkušenost, nedostatečné pojmy

⁴⁰ Je údajně zřetelný zejména v Sebevzdědání, kde TGM dává do souvislosti „nenábožnost mas, sociální emancipaci nových tříd a moderní formy vzdělanosti, což údajně vede k „rozumové a mravní polovičatosti, produkující umrtvující indiferentismus [...] hlodavý skepticismus a ošklivý cynismus“ [Masaryk 1881: 123, 140]. Podle Hromádky by bylo možné rekonstruovat také tradicionalistickou komponentu Masarykova pohledu, zřetelnou v jeho vztahu k hodnotám starého světa. Masarykovo přesvědčení o smyslotvorné síle žité tradice a jejich hodnot, jeho požadavky vědomého a reflektovaného navazování na práci i výsledky dřívějších pokolení a na zkušenosti i ideály předchozích generací, které z mnoha Masarykových kritik moderního světa zaznívají, byly údajně jen odvrácenou stranou jeho kritik (českého) historismu jako pouhé „modloslužby před oltářem minulosti“ [Hromádka 1940: 21]. Podle Hromádky se Masaryk dokonce pokoušel ukazovat, že „[...] ruské pravoslaví i duch ruského samoděržaví a ruské vzdělanosti jsou mnohem účinnější hrází proti rozrvtu moderní společnosti než západní (fímské) katolické a protestantismus [...] Východní, pravoslavné křesťanství prý zachránilo mystický, pokorný vztah lidské duše k věčným, nezaměnitelným pravdám [...], učinilo jednotlivce organickou součástíkou církevního společenství a zabránilo mu, aby se od něho odtrhl svým rozumem nebo osobním mravním sebevědomím“ [Hromádka 1940: 15]. V této souvislosti je pak údajně možné rozumět také Masarykově platonismu jako úderu na vládu ducha nad světem (c. d. str. 22), a Masarykovou snahu o formulaci náboženského smyslu českých dějin vykládal jako údajnou zbraň jak proti modernímu subjektivismu, tak proti liberalismu i „uhlířskému pozitivismu“ [Hromádka 1940: 21].

⁴¹ V zásadě lze konstatovat, že v průběhu tohoto vývoje se vedle kritiky literární a umělecké vytvořily tři podoby kritiky vědecké, a spolu s tím jejich různě vestavěné do celku evropské civilizace. Jednak to byla vědecká kritika nevědeckých přesvědčení, pročišťující zejména v 19. a 20. století kulturu a veřejný prostor (scientismus, pozitivismus, sekularizace, liberalizace atp.), dále k tomu většinou asymetrická („kulturní“) kritika vědy v perspektivě „žitého světa“, z pozic teorie „zvěcnění“ a „zdravého rozumu“ (filozofie života, civilizační kritika a kritika kultury, moderní iracionalismy všeho druhu) a konečně, což je pro naši souvislost nejdůležitější, to je vědecká kritika vědy (diskutující její základy, předpoklady a formy společenské „finalizace vědy“, logické principy, paradigmaty, „jazyk vědy“, obecné požadavky metodologie atp.), opřená o představu pokroku vědění a jeho praktické využitelnosti.

⁴² Idea kritiky, jakkoli se formulace jejich základů mohly proměňovat, se ve vývoji novověkého myšlení dokonce stávala rovnocennou s pojmem rozumu. Byla spojována s představou „očistování“ a „oddělování“ pravého a falešného vědění (Giambattista Vico), s trasováním „cesty k poznání univerzálních pravd“ (John Locke), s ohledáváním předpokladů a možností poznání vůbec (Immanuel Kant), s pochopením „kontinuit myšlení“ a „produktivity negativního“, jak Hegelovu fenomenologii vykládal Karl Rosenkranz, s oddělením „věcného a spekulativního“ (Ludwig Feuerbach) atp. Od druhé třetiny XIX. století byla spojována s otázkou „vědeckosti vědy“ a s požadavky „historizace dějin“ (Walter Schulz) jako takových přístupů k událostem, který se distancuje od jejich vnějšího sjednocování ať už ve „filozofii přírody“ nebo ve „filozofii dějin“. Analogická byla i o něco později probíhající „sociologizace sociologie“ (u Émila Durkheima a jeho následovníků), která svou znalost společenských jevů založila v novém vymezení vlastního předmětu jako svébytných sociálních jevů a faktů, distancovaných jak od filosofických spekulací, tak od přístupů dobového psychologismu i historismu.

i předsudky všeho druhu, a postupně odstranila onu původní univerzalizující a k „moudrosti“ směřující souvislost pravdy, jsoucího a světa, onen vše odůvodňující (metafyzický) základ, s nímž se otázky po zvláštním smyslu individuálního života, jednotlivých věcí a celku dění mohly přirozeně propojit.

Namísto starších principů *hierarchie, jednoty a řádu stvoření*, které umožňovaly tázání po pravém jsoucím a pravém Bohu, zde nastoupily *rovnováha, rovnoprávnost a orientace individuí*, které dovolily, aby se řád stále častěji utvářel na základě minulých i přítomných zkušeností v procesech neustálého vyjednávání, smlouvání a dosahování konsenzu, a to většinou bez ohledu na vágní pojmy „přirozenosti“ či „stvořeného řádu“.

Metodologická důslednost, odhalování kauzalit namísto metafyzických důvodů, kritická argumentace a logická extrapolace tehdy přestávaly být záležitostí předmětů převážně teoretických a abstraktních. Začaly být vyžadovány také ve věcech života, v umění a nakonec i ve společnosti a politice, odkud vytlačovaly hodnoty a vzorce chování, předtím zpevnované jen tradicí, případně založené hodnotově, přičemž fundamentující představa společenského řádu a pořádku pro své přijetí stále častěji vyžadovala legitimizační argumentaci. Je příznačné, že idea „racionální kritiky“ a „kritického postoje“ ke skutečnosti vůbec se začaly prosazovat komplementárně s profánním obsazováním veřejné sféry a s dobovým rozmachem pojmů jako „občan“, „publikum“, „veřejnost“, „diskuze“ atp., v nichž a jejichž prostřednictvím se kritika – jak víme od dob osvícenství a francouzské revoluce – může proměňovat v politickou sílu, v onu „zbraň“ měnící poměry, jak o kritice psal Karel Marx.

Ale zatímco pro Kosíka byly možnosti a produktivita kritiky založeny v samotné síle dějin a v jejich vnitřních, jakkoli lidmi a jejich dějinností uskutečňovaných zákonitostech, Masarykovy základy kritiky se opíraly o existenci nad-individuálních idejí, případně o obecné pojetí rozumu a logických zákonitostí, jak je používá a chce potvrdovat moderní věda. Masaryk si ji idealizoval, otázky její podmíněnosti civilizační situací, kulturní konstelací, vývojem a změnami jejich předmětů, případně falzifikacemi jejich teorií si nekladl, rozum mu byl čímsi povzneseným nad podobné relativizace, a ve své „věčnosti“ čímsi statickým.

Problémy relativity nebo naopak nepodmíněnosti lidských historických a intelektuálních aktivit, které se v myšlení obou teoretiků různě, v mnohém protikladně ukazují v souvislosti s úvahami o krizi moderního světa, se dnes znovu otevírají v podobě otázky, jak je možná nerelativistická pluralita moderního myšlení, jejíž demokratické řešení se na úrovni politických programů, soužití stran i sociálních skupin zdá oslabovat. A v této souvislosti je asi třeba klást si znovu otázku, jaký význam a jaké možnosti nám dnes může nabídnout poznání dějin, které by ovšem muselo vystoupit ze svého akademického a převážně faktograficky orientovaného provozu, a v této souvislosti také, co dnes znamená a co zmůže sociálně kritické myšlení, a jakou roli v tom má hrát vztah tohoto myšlení k poznáním dějinám a k dějinnosti světa vůbec. A v těchto souvislostech také, které ideje jsou dnes s to, spojit naši budoucnost s naším historickým původem i s naší civilizační situovaností.

Literatura:

- Blaive, Muriel [2001]. *Promarněná příležitost: Československo a rok 1956*, Praha: Prostor.
 Bourdieu Pierre [1998]. *Vom Gebrauch der Wissenschaft. Für eine klinische Soziologie des wissenschaftlichen Feldes*. Konstanz: UVK.
 Čapek, Karel [2013]. *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha: Ústav TGM a Masarykův ústav a Archiv AV ČR.

- Dilthey, Wilhelm [1901]. *Uvedení ve vědy duchové*. Praha: Kuncíř.
- Gabriel, Marcus [2020], *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten. Universelle Werte für 21. Jahrhundert*, Berlin: Ulstein Verl.
- Havelka, Miloš [2004]. Byl Herbart filosofem biedermeieru? Herbartův pokus o realistickou akceptaci rozdvojenosti člověka a světa, in. *Lorencová, Helena – Petrasová, Tatána (ed.). Biedermeier v českých zemích: Koniasch Latin Press Praha*, s. 25–38.
- Havelka, Miloš [2017]. Stratifikační násilí⁴: Intervence do sociální struktury československé společnosti 1938–1989, in. Bedřich W. Loewenstein - Milan Hlavačka - František Šístek: *Násilí. Jiná moderna*. Praha: Historický ústav, s. 37–50.
- Hazard, Paul [1938]. *Die Krise des europäischen Geistes (1680-1715)*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Hegel, G. W. F. [1924]. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Leipzig.
- Hegel G. W. F. [1972]. *Jenaer Schriften*. Berlin.
- Horská, Pavla – Maur, Eduard – Musil, Jiří [2002]. *Zrod velkoměsta*. Praha–Litomyšl: Paseka.
- Hroch, Miroslav, [1970]. Obrození malých evropských národů, Praha.
- Hromádka, J. L. [1940]. *Masaryk mezi věřejškem a zítřkem. Československý boj o novou Evropu*. Chicago: Jednota českých evangeliků v Americe.
- Jaspers, Karl [1925]. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Julius Springer.
- Kopeček, Michal [2009]. *Hledání ztraceného smyslu revoluce: Zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě, 1953–1960*. Praha: Argo.
- Kosík, Karel [1958]. Dějiny filosofie jako filosofie, in. *Filosofie v dějinách českého národa*. Praha: Academia, s. 5–22.
- Kosík, Karel, Naše nynější krize, in. Karel Kosík [1993]. *Století Markéty Samsové*. Praha: Čs. spisovatel, s. 25–60.
- Kosík, Karel, Co je střední Evropa (1969), in. Karel Kosík [1993]. *Století Markéty Samsové*. Praha: Čs. spisovatel, s. 63–99.
- Kosík, Karel [1968]. Iluze a realismus, in. „L“, roč. 1, 1968, č. 1, s. 1.
- Kosík, Karel [1993]. *Století Markéty Samsové*. Praha: Čs. spisovatel.
- Křen, Jan, Historické proměny češství, in. Miloš Havelka (ed.) [2006]. *Spor o smysl českých dějin, 1938–1989. Akcenty a posuny české otázky*. Praha: TORST.
- Lenderová, Milena - Jiránek, Tomáš - Macková Marie [2017]. *Z dějin české každodennosti*, Praha: Karolinum.
- Lovejoy, Artur [1985]. *Die grosse Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Machovec, Milan [1968]. *Tomáš G. Masaryk*. Praha: Melantrich.
- Masaryk, Tomáš G. [2002]. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*, in. *Spisy TGM*, svazek 1. Praha: Masarykův ústav a Archiv AV ČR.
- Masaryk, Tomáš G. [2001]. *Pokus o konkrétní logiku, Třídění a soustava věd*. Praha: Ústav TGM a Masarykův ústav a Archiv AV ČR.
- Masaryk, T. G., [2000]. *Česká otázka, (1895a)*. In. Masaryk, T. G., *Česká otázka, Naše nynější krize, Jan Hus*. Praha: Ústav TGM a Archiv AV ČR, s. 11–179.
- Masaryk, T. G. [2000]. *Naše nynější krize. Pád strany staročeské a počátkové směrů nových*, in. T. G. Masaryk, *Česká otázka, Naše nynější krize, Jan Hus*. MU AV ČR/ÚTGM, Praha, s. 173–305.
- Masaryk, T. G. [1996]. *Karel Havlíček, snahy a tužby politického probuzení*. Praha: Ústav TGM a Archiv AV ČR.
- Masaryk, T. G. [1947]. *V boji o náboženství*. Praha: Čin.
- Masaryk, T. G. [2019]. Rukověť sociologie, Podstata a metoda sociologie. In. T. G. Masaryk, *Hilsneriáda. Texty z let 1898-1900*, sv. 2, Praha: Ústav TGM a Archiv AV ČR, s. 897–929.
- Masaryk, T. G. [2005]. Světová revoluce. Za války a ve válce, in. *Spisy T.G. Masaryka*, sv. 15. Praha: Ústav TGM a Archiv AV ČR.
- Merleau-Ponty, Maurice [1968]. *Die Abenteuer der Dialektik (1955)*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice [1967]. *Humanismus und Terror, I–II*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Mukařovský, Jan [1948]. Antinomie moderního umění. In. Mukařovský, Jan, *Kapitoly z české poetiky, II. K vývoji české poetiky a prózy*. Praha: Svoboda, s. 290–308.
- Pauza, Miroslav [2011]. *Husserl a Heidegger v Dialektice konkrétního, aneb jak by to asi vypadalo bez nich?*. Praha: Filosofía, s. 79–96.

- Pithart, Petr [1990]. *Osmášedesátý*. Praha-Londýn: Rozmluvy.
- Profant, Martin [2018]. Melancholie osmašedesátého roku, in. *Filosofický časopis*, č. 4, (zde cit. z rkp.).
- Schelling, F. W. J. [1976]. *Philosophie der Kunst*. Darmstadt: Deutsche Buchgemeinschaft.
- Schelling, F. W. J. [1977]. Úvod k Idejím k filosofii přírody. In. *F. W. J. Schelling: Výbor z díla*. Praha: Svoboda, s. 38.
- Střítecký, Jaroslav [1969]. Úděl proměny a tvář sebeklamu, in. *Host do domu*, XVI, 1969, č. 5, s. 16–23.
- Urban, Otto [2003]. *Kapitalismus a česká společnost. K otázkám formování české společnosti v 19. století*. Praha: Lidové noviny.
-

Sborníky:

- Filosofie v dějinách českého národa* [1958]. Praha: Academia.
- IV. sjezd Svazu československých spisovatelů*, Praha 27. – 29. června 1967 [1968]. Praha: Čs. spisovatel.

Miloš Havelka je profesorem na Fakultě humanitních studií UK. Věnuje se otázkám historické sociologie vědění, teoriím historiografie a sociologie a dějinám moderního českého myšlení. Vedle řady studií v domácích i zahraničních periodických vydal mimo jiné dvoudílnou antologii Spor o smysl českých dějin, studie k historické sociologii vědění Ideje – dějiny, společnost, výbor svých polemických a kritických textů Dějiny a kritika a sborník Víra, kultura a společnost.