

C

DISKUSE O TÉMATECH

Masaryk

Náboženství

Hodnoty a hodnocení

Teleologie

Příroda

MASARYK

Diskuse o T. G. Masarykovi byly u nás v meziválečném období nesporně ovlivněny skutečností, že Masaryk byl zakladatelem samostatného československého státu a 17 let jejím prvním prezidentem. Výročí vzniku republiky, Masarykovy narozeniny, jeho životní jubilea i úmrtí v roce 1937 se stávaly příležitostí k nejrůznějším článkům, úvahám a sborníkům. Po roce 1918 se však současně vytvořily podmínky pro vážnou badatelskou masarykologickou práci.

V této době vznikly první Masarykovy životopisy: Masarykova cesta životem I-II Jaromíra Doležala (1920-1921), T. G. Masaryk I-III Jana Herbena (1926-1927) a nedokončená monografie Zdeňka Nejedlého T. G. Masaryk I-IV (1931-1937). Byly položeny institucionální základy bádání o Masarykovi – pod redakcí V. K. Škracha vycházel Masarykův sborník I-VI, který zveřejňoval řadu studií věnovaných nejrůznějším stránkám Masarykova života a díla, byl založen Ústav T. G. Masaryka (1932) s Masarykovou knihovnou a archivem. Vycházely důležité Masarykovy práce – české vydání Ruska a Evropy I-II (1919-1921), Světová revoluce (1925), reedice Sebevraždy (1926), eseje O studiu děl básnických (1926), knižní vydání časopiseckých studií Moderní člověk a náboženství (1934), druhé české (přepřacované) vydání Otázky sociální I-II (1936), soubory projevů Cesta demokracie I-II (1933-1934). Největší vliv na rozšíření Masarykových názorů měly patrně Čapkovy Hovory s T. G. Masarykem (1928-1935).

Svědectvím o tom, jak se k Masarykovi jako filosofovi vyjadřovali přední čeští filosofové meziválečného období, jsou ukázky ze studie O naší nynější filosofii **Emanuela Rádl**a, z pojednání o Masarykově Světové revoluci **Karla Vorovky** a ze Zrcadla doby **J. L. Fischera**. Častým tématem reflexí Masarykova díla bylo jeho pojetí náboženství. V našich ukázkách se k němu vyslovují z různých pozic i ve vzájemných sporech **Karel Vorovka**, **Zdeněk Smetáček**, **J. B. Čapek**, **Metoděj Habáň** a **Jan Patočka**. Závažnou otázkou se rovněž stala Masarykova filosofie dějin a společnosti a jeho názory společensko-politické. Opět zde připomínáme **Emanuela Rádl**a, který se vyjádřil k řešení národnostní problematiky v Československu ve spisu Válka Čechů s Němci, a **J. L. Fischera**, který se také vyslovil k Masarykovu pojetí demokracie v Krizi demokracie. Jako doklad publicistického odmítavého hodnocení Masarykovy filosofie přinášíme úryvek z článku **Jaroslava Durycha** Očista duší.

Emanuel Rádl

O naší nynější filosofii

(Praha 1922, s. 22-34)

Je Masaryk také filosofem? Hledal jsem na tuto otázku odpověď ve spisech našich mladých filosofů. Co jim Masaryk dovedl filosofického povědět? Co z něho přijímají, co nepřijímají? Který jeho spis zvláště studovali? Shledávám předně, že naši filosofové jsou velmi sečtělí; kolik autorit z celého světa uvádí např. Hoppe! Masarykovo jméno jsem tam nenašel. V Trnkově spise Záhada vědomí a poznání je na konci uvedena literatura na šesti stranách; z Masaryka je tam uvedena brožura o počtu pravděpodobnosti a Přehled nejnovější filosofie náboženství; v textu není o Masarykovi a jeho názorech zmínky. Ve Vorovkově knize je o Masarykovi poznámka (s. 62); byl prý odvážným gnostikem, věře v Boha („každý

pokus o poznání, přesahující jistoty denní nebo vědecké zkušenosti, nazývám slovem gnóse“ (píše Vorovka). Program Ruchu filosofického, rozvinutý F. Pelikánem, má titul Vláda demokracie ve filosofii. O Masarykovi je tam zmínka: „Chápeme-li demokracii jako problém nejen politický a hospodářský, nejen mravní (jak chtěl Masaryk), ale i teoretický, docházíme“ atd. A druhá zmínka: „Moderní filosofie je, říká Masaryk, po výtce praktická, tj. historická, sociologická.“ Možná ostatně, že jsem nějakou zmínku o Masarykovi přehlédl, ale o zmínku více nebo méně – to nerozhoduje; pozoruhodné je, jak naši mladé filosofii Masaryk není vůbec problémem. Srovnajte, jak se mnoho zabývá Bergsonem anebo jen Marešem! Kdyby tento zjev platil o jednom filosofovi, nic by neznamenal; ale není to zajímavé, že naši mladí filosofové vůbec Masaryka nepotřebují a že jim stačí Mareš? Tento problém si uvědomíme tím živěji, když si připomeneme, že naši mladí filosofové jsou vesměs „idealisty“. Přemýšleli snad o poměru Masarykově k idealismu? Vezměte do ruky Masarykovo Rusko a Evropu; vždyť je to pořád a pořád rozbor idealismu! Podívejte se jen do indexu a posuďte podle něho, kolik místa Masaryk v tom spise věnoval idealistům, jako jsou Baader, Fichte, Hegel, Kant, de Maistre, Plato, Schelling, Schopenhauer, a ovšem ruským idealistům slavjanofilům a mystikům; jak to přijde, že naši filosofové idealisté těchto úvah nepotřebují? Je jim jejich idealismus tak *příliš* jasný? Nebo: všichni naši mladí filosofové mluví s respektem o „náboženství“; nestálo jim za to, prostudovat Masarykovo učení o náboženství?

Pokládám toto přehlédnutí Masaryka za největší chybu nových našich filosofů, nebo spíše za doklad jejich filosofické slabosti. Tím horší je tato věc, že se neudála úmyslně. Patrně jim vůbec nenapadlo pomyslet na to, že Masaryk je také filosofem, že má svůj zvláštní systém, že má svůj poměr k pozitivismu a k idealismu; patrně se jejich myšlenka nikde nesešla s myšlenkou Masarykovou. Jsou snad Masarykovy myšlenky příliš mělké, nedosahující hloubky problémů řešených našimi filosofy? Budou protestovat proti takovému výkladu; ale jaký je důsledek tohoto protestu?

Vyslovím ten důsledek bez obalu; naše mladá filosofie je příliš mělká. Nepíši to, abych snižoval, nýbrž abych upozorňoval. Tito spisovatelé se dají obalamutit hesly, která znějí hluboce a tajemně, jako „intuice“, „tvoření“, „idealismus“, „život“, „mystika“, „stěhování duší“, a píšíce o těchto a takových heslech, myslí, že prohlubují filosofické poznání. Opravdu hlubokým filosofem je však ten, kdo nejde po slovech, nýbrž po myšlenkách, v jehož učení zní tóny z *každé* opravdové filosofie a který jemně reaguje *na každou* myšlenku. Vezměte Leibnize: jak v jeho učení hraje Platon, Aristoteles, scholastika, Descartes, matematika, biologie, jak je možno opět a opět se k němu vracet! Vezměte Nietzscheho: jak je citliv na učení Kantovo, na Darwina, na Goetha, na Schopenhauera, na Ježíše, na socialismus! Kdo by měl pochopit druhého myslitele než sám filosof? Nepravím, že filosof filosofa musí chválit; také boj bývá pochopením, někdy výborným pochopením. Nepravím, že filosof filosofa musí citovat; ale z jeho výkladů musí být slyšet odezvu na myšlenky druhých lidí, odezvu, v níž myšlenka myšlenku pozdravuje, třeba člověk člověka nechtěl znát. A této radosti z cizích myšlenek, tohoto hledání, kritizování, vytrvalého prohlubování vlastních názorů, hledání pomoci u myslitelů druhých a jemné citlivosti i k cizím názorům u našich filosofů vidět tuze málo. (...)

Naši idealisté se hněvají na mne za to, že jsem tvrdil, že nedbají Masarykovy filosofie. Jak této mé výtce rozumějí? Vorovka píše, že prý „Rádl vystupuje tak, jakoby on jediný mohl být prostředníkem mezi filosofii Masarykovou a celým národem, jakoby jedině v Realistickém klubu se podával správný výklad myšlenek Masarykových“. Vykládal jsem v řadě článků o realismu v Realistické stráži, že nejde u nás koneckonců o to, že se Masarykovi nerozumělo a nerozumí, nýbrž že se *nestuduje*, že se v něm nevidí zvláštní filosof se svými problémy, a totéž jsem vytýkal českým filosofům v článku v Čase a nyní znova předkládám veřejnosti. Trvám, že jsem tuto věc napsal dost jasně. Nejsem ještě, bohužel, tak daleko, abych mohl tvrdit, že já chápu názory Masarykovy lépe než Vorovka, tvrdím jen, že já se

snáším je pochopit, Vorovka, mezi jinými, že jich vůbec nedbá. Chápete zajisté rozdíl v tomto dvojím tvrzení. Připouštím rád, že druhý spisovatel, který se do studia Masaryka pustí, jej pochopí v tom onom jistě jinak a rád se opravím – ale Vorovka měl odpovědět na otázku, *stojí-li za to Masaryka filosoficky studovat, či nic.*

Studoval Masaryka Vorovka? Píše o něm v Národních listech 23. IX. toto: Masaryk nevypracoval uzavřeného systému; jednota jeho působení nedává systém, nýbrž „jeho osobnost, jeho povaha, jeho vzácně nadaná přirozenost“. Nejde tu o *působení* Masarykovo, nýbrž o jeho filosofické učení; ale budiž; tak jako Vorovka mluví jen lidé, kteří zdvořile chtějí říci, že je filosofie nezajímá anebo že Masarykova filosofie nestojí za to, aby se jí někdo zabýval. O nějaké roztomilé slečince např. můžeme říci, že sice její mluvení není dosti jednotné, ale že její povaha je okouzlující – a ještě tím zdvořile vyjadřujeme nezdvořilost. *Každá* opravdová filosofie je dána „osobností“, „povahou“, „vzácně nadanou přirozeností“, je-li však *pouze* tato osobnost pojátkem mezi projevy spisovatelovými, znamená to, že jeho názory pro nás nemají ceny.

Aby ještě více dotvrdil, že není třeba dbát Masarykovy filosofie, tvrdí Vorovka, že prý se Masaryk „vyvíjel“. Jeho vývoj prý snad zamezil, že u něho nevznikl nějaký „systém v pravém slova smyslu“. Rozumějte tomu: vyvíjela se patrně jen „osobnost“ Masarykova, neboť že se *názory* filosofů vyvíjejí a mění, není námitkou proti tomu, aby měly jednotný základ. Nevyvíjel se Platon? Anebo Nietzsche? Kant, Fichte, Durdík? A přece lze mluvit o jejich filosofickém systému, leda byste systémem rozuměli německé profesorské pojednání. Užijte argumentace Vorovkovy o Platonovi. Platon nevypracoval uzavřený systém; jednotu jeho působení dává jeho osobnost; nadto se Plato vyvíjel. Všechno to jsou triviální pravdy; představte si filosofa, který by odtud vyvozoval, že platonismus není jednotným pojetím světa.

Výklad Vorovkuv o Masarykovi potvrzuje, co jsem napsal: Vorovka nevidí v Masarykovi filosofa a filosofii Masarykovu neuznává z téhož důvodu jako plno jiných šosáků českých, kteří nemají o filosofii ponětí. Pro ně by byl Masaryk teprve filosofem, až by napsal knihu s nápisem „System des absolut sich für sich aus sich selbst entwickelnden Idealismus“, za kterou by dostal cenu od české Akademie. Protože však psal jen o socialismu a ruské filosofii, není jim dosti odborníkem.

*

Není vidět z výkladu Vorovkova, že by byl promyslel kterýkoli název Masarykův; jméno Masaryk je pro něho filosoficky hluché slovo, nadaný a slavný muž, osobnost, prezident – a dost. Na jediném místě píše o konkrétnější věci a stojí za to rozebrat to místo, abychom viděli, co naši filosofové z Masaryka znají: „Neváhám tvrdit,“ píše Vorovka, „že při sporu s Marešem o *Kantovu* filosofii správnější interpretace Kantova byla na straně Marešově než na straně Raýmanově a Masarykově, aniž by tím filosofický profil Masarykův v mých očích nějak trpěl. Jako lidé jsme přece všichni přístupni omylu.“ Nemluvme o naivní myšlence Vorovkově, že by epizoda s Marešem něco znamenala v Masarykově vývoji, i kdyby bylo pravda, že Masaryk tehdy se ve svém posudku o Marešově knize zmýlil; vezměme věc opravdově a uvidíme, jak Vorovka píše o věci, o níž nemá tušení. Jeho výklad má ten smysl, jakoby kdysi měli Raýman s Masarykem jakýs názor o Kantovi a Mareš jiný lepší názor a jakoby to Masaryk časem nahlédl a vyvinul se k tomuto názoru Marešovu. Nuže, fakta jsou tato: Raýman se tehdy posmíval filosofii *vůbec*, ovšem a zvláště i Masarykově; aby ukázal, jak si neváží filosofického hloubání, napsal jednou, že se mu na Kantovi líbí, že uměl zachovat peníze. Masaryk odsoudil ostře Raýmana (padlo tehdy slovo „přírodoševcovina“), ale odmítl i spis Marešův „Idealismus a realismus“. Námitek měl mnoho; hlavní výtka byla Marešova slabost: „Z knihy cítí se však jakás nezdravá mystika, nezdravá svou zvláštní slabostí a nerozhodností.“ Z třinácti odstavců posudku Masarykova jediný se týká učení

Marešova o Kantovi a zní: „Obzvláště učení Kantovo není podáno kriticky. Jistě pro autora je nadmíru důležitou podat přesnou definici pojmu a priori; autor ji nepodává – a nepostřehuje, že mnohý přírodovědec a filosof tímž slovem označoval pojmy různé. Autorovi např. stačí Kantův důkaz, že máme apriorní formy nazírání; na těch formách prý můžeme zakládat apriorní úsudky vůbec (134); ale proč Kant tak úzkostlivě dokazuje a dovozuje kategorie, proč dokazuje apriorní ideje, proč apriorní kategorický imperativ? A dokázal Kant apriornost nazírání forem prostoru a času? Myslím, že ne.“ Na tuto kritiku Mareš odpověděl a Masaryk také; Masaryk nepolemizoval s Marešem o významu Kanta v moderním myšlení, nýbrž o speciální otázce vyjádřené slovy: „Chyba profesora Mareše tkví v tom: v studiu Kanta nepronikl nad poznání, že Kant apriorních poznatků (v teorii!) nepřipouští nad zkušenost, a stále opakuje ve smyslu prý Kantově: nezkoumal jsem, odkud ty apriorní normy pocházejí; ukázal jsem, že je máme a že jen skrze ně je zkušenost možná. Avšak to, že ty normy máme, podle Kanta není nic zvláštního, všecek úkol kritiky spočívá právě v tom, jak jsou možny (Kritika čistého rozumu, Úvod, p. 26.), a proto výklad kritiky musí na to „jak“ klást hlavní váhu.“ Jak vidět, Masaryk tvrdí pouze, že Mareš určité místo v Kantovi nevykládá správně, ovšem místo důležité. Při tom nešlo o spor mezi dvojím pojetím Kanta. Mareš tehdy se pustil bez přípravy filosofické do debaty o Kantovi a vykládal ho diletantsky; Masaryk to ve větě nahoře uvedené zřetelně naznačuje. Opravit se v této věci Masaryk nikdy nemohl, protože šlo o triviální otázku, ve filosofii nespornou.

Poměr Masarykův ke Kantovi s touto polemikou s Marešem souvisí jen nahodile. Je pravda, že Masaryk změnil svůj názor o Kantovi, ve věcech však, které se netýkají nejen Mareše, ale ani učení o a priori; dříve Masaryk viděl význam Kantův (jak bylo zvykem) v jeho konkrétním učení o *a priori*, a protože toto jeho učení nepřijímal, neměl rád Kanta vůbec. Později shledal jádro významu Kantova v snaze dovést vládu rozumu do posledních důsledků a tento důsledný racionalismus Kantův dnes Masarykovi imponuje. Přitom Masaryk uznal Marešovo stanovisko asi tak, jako uznal Raýmanovo stanovisko, že Kant vynikl tím, že si vydělal hodně peněz.

Uznávám, že pro laika jsou to těžké otázky; ale pro filosofa, který o nich pronáší odborný soud, to musejí být otázky jasné. Napsal jsem o poměru Masarykově ke Kantovi článek v Realistické stráži a Vorovka se o něm zmiňuje; v tom článku je podán výklad doložený fakty, v čem Masaryk svůj názor změnil a v čem nic; je to jen důsledkem toho literárně nepřipustného způsobu psaní, jaký jsem nahoře doložil, jestliže Vorovka dělá, jakoby nerozuměl, oč běží. Ještě jednou: je to literárně zhoła nepřipustné.

*

Nuže, případ s Kantem je jediný, kde Vorovka řekl o Masarykovi něco konkrétnějšího, než jen, že jeho působení je plodem jeho osobnosti. Nemám pravdu, tvrdě, že naši mladí filosofové Masaryka nestudují?

Nejde snad o to, projevovat prezidentovi republiky anebo zakladateli republiky úctu studiem jeho filosofie, nýbrž jde tu o hic Rhodus, hic salta! Kdo je opravdu filosofem a žije dnes v Čechách, musí se s Masarykem vypořádat. Český botanik, který by nedbal české květeny, český filolog, který by zapomněl, že existuje čeština, by byli všem pro smích; neplatí totéž o českém filosofovi? A dále: jak mohu důvěřovat českému filosofovi, že rozumí nějakým myslitelům, např. buddhistickým, a že má pro ně opravdový zájem, když nerozumí filosofii domácí a nemá pro ni zájmu? Jsou-li to argumenta ad hominem, je dobré si připomenout i filosofický důvod. Má-li mít česká filosofie smysl jakožto filosofie česká, je málo, aby byla nahodilou snůškou výkladů sebeoriginálnějších; nestačí ani to, aby čeští filosofové instinktivně vyjadřovali nějakou společnou ideu, kterou jednou historie objeví a pojmenuje pak ideou českou. Český filosof musí si být vědom toho, že pokračuje v

myšlenkách svých českých předchůdců. Snad jsou tyto myšlenky slabé, snad nesprávné; což však lze pokračovat v nich jen tím, že je chválíme? Třebas je být si vědom svého poměru k nim, k čemuž ovšem je nezbytno znát je. V tom záleží kulturní život lidský, jehož je filosofie částí, že jeho prvky nerostou jako dříví v lese, kde každý strom je sám pro sebe, beze vztahu k minulosti, nýbrž že je uvědoměle historický, že pokračuje v práci pokolení předchozích. Filosofie není možná bez uvědomělého navazování na minulost a česká filosofie nechť navazuje na minulost českou. Jak kdo tu českou minulost pochopí, to je ovšem věci jeho.

V našem případě Masarykova filosofie je částí českého kulturního života, již se filosof vyhnout nesmí. Může ji potírat ve jménu lepší ideje; ale nemůže jí nedbat z týchž důvodů, z jakých český historik nemůže nedbat husitství nebo Bílé hory.

Karel Vorovka

Několik myšlenek o Masarykově filosofii a jeho Světové revoluci

(Ruch filosofický 5, 1925, s. 257-283)

Dlouho jsem přemýšlel o Masarykově filosofii, jak je obsažena v jeho knize Světová revoluce, a poctivě jsem se snažil ji pochopit. Pravím to jako člověk prosáklý českým liberalismem. Jestliže v následujících úvahách se ukáže, že jsem Masarykovu filosofii nepochopil, pak buď jsem myslet neuměl, nebo jsem se české filosofii vzpíral, nebo se dokonce setkalo obojí. Přes nebezpečí, že se sám usvědčím z nedostatečnosti myšlenkové a mravní, uveřejňuji zde několik myšlenek, jež se mně při četbě naskytly. Řekl bych skoro, že činím tak z donucení; byla mně totiž vytčena E. Rádlem nedbalost k filosofii Masarykově a F. Krejčí mě dokonce nepřímým způsobem nařkl z nepoctivosti vůči Masarykovi, jakožto prezidentu.

Úlohu si kladu takto: Podat rozbor Masarykovy filosofie se zvláštním zřetelem k Světové revoluci.

Filosofie praktická. Masaryk není filosofem školským. (...) V Masarykově filosofii má etika, sociologie a psychologie literárního projevu naprostou převahu proti logice, teorii poznání a metafyzice. Při svém pobytu v cizině za války Masaryk studoval život ve válčících státech; filosofie teoretická nebo školská neměla proň důležitosti. Tím se vysvětluje, že v knize nenalzáme žádné zmínky o mnohých významných, totiž ve školské, teoretické nebo univerzitní filosofii vynikajících filosofech světového jména. Tak např. není z německých filosofů jmenován ani *Ostwald* ani *Wundt*, ačkoli oba svojí světové autority užili k mravní podpoře německé věci. (...) Pohříchu nedovídáme se z knihy, ani jak na straně Spojenců filosofové univerzitní pracovali politicky. Co činil např. v Itálii filosof a politik-volnomyšlenkář *Giovanni Gentile*? Jak se v Anglii stavěl proti válce *Bertrand Russell*, jeden z nejvýznamnějších anglických myslitelů? Jakým způsobem se stalo, že zcela teoretický metafyzik *Henri Bergson*, který do dnešního dne z etiky ničeho nenapsal, za války se uplatňoval jako propagandista v Americe? Každý, kdo má ve filosofii dispozice spíše teoretické než praktické, což samo o sobě není ani zásluha ani vina, bude si klást podobné otázky, na něž však Masaryk ve své knize neodpovídá. (...)

Teoretické otázky filosofie ztratily pro Masaryka důležitost skoro současně s vydáním knihy Základové konkrétné logiky. V té době totiž začal již boj rukopisný, který ukázal v celé nahotě, jak zaostalé je veřejné mínění české ve svém vlasteneckém šosáctví, a od té doby Masaryk stále více přikláněl se k těm problémům filosofickým, které mohly životně působit na veřejnost a národní svědomí.

Analýza moderní kultury. Masaryk vrací se ve Světové revoluci mnohokrát ke krizi moderní kultury; v souvislosti ji analyzuje po stránce sociologické a psychologické v kapitolách 85-93. Nejsem v mnoha ohledech, zejména literárních a uměleckých, dosti

vyzbrojen, abych mohl analýzu Masarykovu ve všech podrobnostech zkoumat. Myslím však, že naskýtají se v ní ty obtíže Masarykovy metody, které činily a posud činí jeho filosofii těžko pochopitelnou. Není každý tak vzdělán, a i kdyby byl, není nadán tak intuitivní schopností, aby postihl pravý Masarykův záměr bez důkladného diskursivního výkladu. Avšak to právě: vykládat diskursivně a třeba i po lopatě, není silná stránka Masarykova. Je tu velická neúměrnost mezi vysoce abstraktními pojmovými prostředky analýzy a jejich personálními reprezentanty a konkrétními výrazy výkladu. V kritice literární využívá se sice s oblibou a úspěšně takové metody, kde místo směru se jmenuje význačný reprezentant, ale sotva ji lze považovat za nejvhodnější ve filosofii dějin, kde jde o to, poznat ideu v její „proteovské nepodobě“, jak Masaryk praví, myslím, v České otázce. Ve Světové revoluci (391) čteme na místě, k němuž se ještě vrátíme, že „*musí být jasno, co v historii jsou vedoucí ideje, jak se ty ideje vyvíjejí a jak při vši změně v podrobnostech v podstatě zůstávají totožné*“. Snad je to u mne „*mathematisches Vorurteil*“, předpojetí geometrické, jemuž chybí „*esprit de finesse*“, žádám-li si pro dokonalé pochopení, aby ideje ty byly nějak abstraktně formulovány, pojmově vymezeny s největší možnou péčí. U Masaryka však nalézám ideje ty spíše reprezentovány nějakou historickou osobností, která svým životem, svými osudy, svým zvláštním způsobem myšlení i vyjadřování, patří vždy zcela určité epoše dějin, kdežto ideje samy onu osobnost i historickou epochu daleko přesahují. Totožnost idejí stala by se i nechápavému evidentní, kdyby ideje byly formulovány obecně. [Myslím, že Masarykův smysl pro konkrétnost přecházel až v nechuť k abstraktnímu formulování myšlenek. Že formulování (abstraktní) myšlenek nebylo Masarykem ceněno, postihuje dobře Rádl v přednášce T. G. Masaryk.] Pak by se jejich vzájemné poměry mohly vyložit diskursivně, kdežto metoda reprezentační nás odkazuje k disjunkcím jako Ježíš – Caesar nebo Beethoven – Bismarck.

Zkoumejme tedy napřed analytické prostředky Masarykovy v jejich abstraktnosti a pak se obraťme k jejich konkrétnímu vyjadřování.

1. Abstraktní prostředky analýzy. Prostředků těch je mnoho, jak lze ihned vidět z následujícího neúplného výčtu: Teokracie – demokracie, objektivismus, subjektivismus, objektivace – subjektivace; absolutismus, individualismus, liberalismus, imperialismus, pangermanismus, pruství; reformace, princip reformační, klasický humanismus, věda, filosofie, umění; renesance, osvícenství, revoluce; humanita, humanitismus, humanitní princip, humanitní ideály, bratrství, láska; náboženství, mravnost, spravedlnost; romantismus, fantastika, sexualismus, dekadence, sebevražednost, vražednost; antropomorfismus; prozřetelnost, smysl dějin, smysl našich dějin, smysl našeho obrození, smysl světové války. Atd. [Na stránkách následujících naznačím nesnáze, jež skrývají se v některých takových abstraktech, jako jsou: pruství, teokracie, objektivismus, objektivace, sebevražednost, náboženství, mravnost, humanita, bratrství, reformační princip aj.]

Kdo chce Masarykův rozbor s porozuměním sledovat, měl by si tedy co nejlépe objasnit abstraktní pojmy tohoto druhu. Pojmy ty jsou podle své podstaty víceméně vágní, rozplývavé, ale proto by bylo nespravedlivé, vytýkat Masarykovi, že zavádí analýzu na pole, v němž exaktní tvrzení jsou předem nemožna. Toho zcela exaktního je ve vědeckém myšlení jen velmi málo, a v životě samém žádat všude exaktnost hraničilo by na smrtelný blud. Pojmy inexaktní při svých rozplývajících obrysech přece jen mohou vyjadřovat skutečnosti velmi důležité. (...)

Činím-li rozdíl mezi *mravní* a v užším slova smyslu *náboženskou* stránkou naší reformace, musím Masarykovi odporovat a říci, že náš humanitismus český není založen *nábožensky*, nýbrž že je založen *mravně*. V Masarykově slově „založen“ je ovšem také ekvivokace a neurčitost, kterou budou různí čtenáři a žáci Masarykovi různě interpretovat. Masaryk ukazuje, že ideál humanitní je všelidský, že jej každý národ po svém uskutečňuje a formuluje; my prý jsme jej formulovali národnostně a nábožensky. [Světová revoluce, 584: „Ideál humanitní není specificky český, je právě všelidský, ale každý národ jej

uskutečňuje způsobem svým. Angličané jej formulovali hlavně eticky, Francouzové politicky (prohlášení práv člověka a občana), Němci sociálně (socialismus), my národnostně a nábožensky. Dnes se humanitní úsilí stává již všeobecným, a nadchází doba, kdy se za základ států a mezinárodnosti uzná od vzdělaných národů všech.“] Je to řečeno jen zcela stručnou narážkou na úkor jasnosti. Masaryk má však ke stručnosti plné právo, jelikož o téže věci napsal dříve několik knih, které daly podnět k velkým sporům. Nemožnost přivést spory ty k nějakému konci spočívá podle mého názoru v tom, že teze i antiteze jsou vyslovovány z *obou stran* výrazy nejvýš neurčitými, měnlivými a smyslu kolísavého. Tedy například, proč Masaryk mluví někdy o *ideálu humanitním* a jindy o *ideálech humanitních*? Dejme tomu, že bych chtěl proti Masarykovi argumentovat tvrzením, že ideál humanitní byl nábožensky formulován Ježíšem a uskutečňován církvemi prvokřesťanskými; že je tedy ideál humanitní nábožensky formulován v každé křesťanské církvi, ale že ovšem je ideál humanitní nábožensky formulován také v buddhismu; že tudíž čeští bratři náboženskou formulaci ideálu humanitního nevytvořili a že jim na roveň stojí všechny sekty celého křesťanského světa, pokud hlásají návrat k Ježíši a církvi prvokřesťanské (např. valdenští, kvakeři aj.)

Budu-li takto argumentovat, zdaž nezaráží mě některý žák Masarykův otázkou, o kterém ideálu humanitním vlastně mluvím? Já budu ovšem dále přesvědčen, že lidskost je *jen jedna*, ač se může uplatňovat a uskutečňovat v tisíci ohledech; nebudu otřesen v přesvědčení, že moje námitka obsahuje část pravdy, a pokusím se tu pravdu vyslovit takto: Čeští bratři formulovali ideál humanity *nábožensky*, obroditelé však z ideálu humanity, formulovaného *filosoficky* osvícenskou filosofií století 18., odvozovali *národnostní důsledky*.

Ovšem nebudu se kojit nadějí, že k dorozumění dojde takovými pojmovými distinkcemi. Pole toto je tak zarostlé nejasnými slovy a neurčitostmi všeho druhu, že raději konám přípravu na rezignaci. (...)

Nemohl jsem pro nedostatek místa zabývat se dopodrobna všemi abstraktními pojmy, jimiž Masaryk analyzuje světové dějiny, a pokud jsem jim zde věnoval pozornost, učinil jsem tak jen letmo. Celkový závěr je ten, že jsou to pojmy značně neurčité, že nepodařilo se vždy Masarykovi svoje intuice jasným diskursivním postupem vyložit, a že některým z těchto pojmů přikládá Masaryk rozsah a dosah značně větší, než jak to historické skutečnosti odpovídá. Přecházím nyní k té substituční metodě Masarykově, která místo vztahů mezi abstraktními pojmy s oblibou klade vztahy mezi konkrétními osobami jakožto nositeli nebo reprezentanty idejí.

2. Osobnosti, reprezentující ideje. (...) Masaryk však byl nucen často k přílišné stručnosti, když podával výsledky svých obsáhlých intuicí, a to zavedlo do jeho výkladů ráz namnoze aforistický, kde komplikované myšlenky jsou napověděny jediným heslem.

To platí také o hesle „Ježíš, ne Caesar“, kterým končí kniha *Nová Evropa*, kterým také vyznívá Světová revoluce. Toto heslo samo o sobě neobjasňuje nic a mohlo by snadno vést k omylu.

Kdo by tomu heslu dával náboženský smysl, uváděl by Masaryka do nejostřejšího sporu s Macharem, zavrhujícím všechnen jed z Judey. *Heslo toto má význam čistě politický a znamená program demokratický pro celou Evropu*. Byl však Ježíš sám demokratem? – Dávejte což je císařovo císaři a což je božího Bohu – nejsou to snad Ježíšova slova?

Masaryk vždy směštnával složité abstraktní myšlenky do stručných vět, které zaznívaly zcela konkrétně, uvádějíce místo idejí osoby výrazy metaforickými. To mně vždy velmi znesnadňovalo studium spisů Masarykových. Uvažme např. větu: „Z Dobrovského mluví k nám Descartes, otec moderní filosofie německé.“ (Jan Hus, kap. 17.) Jelikož to říká Masaryk, věřím, že tato naskrze konkrétně řečená věta má nějaký abstraktní, mně neznámý význam; ve své konkrétnosti je mně to věta zcela nepochopitelná.

Nesnáze, se kterými se potkává čtenář, sledující Masarykovy myšlenky, zejména jeho analýzu moderní předválečné doby, aspoň trochu omlouvají mnohého, kdo „myslit neumí a myslet nechce“.

Prozřetelnost a synergismus. Ve Světové revoluci i v jiných knihách a projevech Masaryk prohlásil, že nevěří na náhodu. To patrně znamená, že Masaryk věří v Prozřetelnost. Prozřetelnost je pojem čistě náboženský. Napsal jsem jednou, že Masarykova filosofie netvoří systém. Bylo mně to zazlíváno, ale nemohu si pomoci, jsem založen mnohem více teoreticky než prakticky, a proto postrádám v Masarykově filosofii výklad, co je Prozřetelnost. Vidím přímo odpory v různých projevech Masarykových: Na jedné straně Masaryk mluvil o potřebě *vědeckého* stanoviska v náboženství, o škodlivosti *mýtu* – na druhé straně mluvil o Prozřetelnosti. Je možno dojít kritickou cestou k *vědění* o Prozřetelnosti? Není a nezůstane vždy každé tvrzení o Prozřetelnosti jen *mýtem*?

Kdybych se pouštěl daleko do filosofické spekulace o Bohu, o jeho vševědoucnosti nebo jen mnohovědoucnosti, o jeho všemohoucnosti nebo jen mnohomluvnosti, mohlo by se mně říci, že je to scholastika. Myslím, že Palacký i Masaryk přijali do své filosofie náboženský pojem Prozřetelnosti, teologicky neurčitý, a filosoficky jej neanalyzovali. Právě proto soudím, že Masaryk nepodal žádnou v sobě ucelenou filosofii a že neměl ani chuti, ani času, aby se o takovou teoretickou práci pokusil. Proto není filosofem světového významu. Je politik, diplomat, mravní vůdce národa – a v tom je jeho světový význam.

Jako je u Masaryka zcela filosoficky nepropracovaný pojem Prozřetelnosti, tak je filosoficky také neuspokojující vše, co Masaryk praví o synergismu, o spolupráci s Bohem. Název „synergismus“ je ověšen dlouhými teologickými debatami z doby reformační, zdali člověk dochází spasení svým spolupříčiněním (synergismus), nebo je-li spása jen a jen dílem Boha samotného (monergismus). Masaryk užil tohoto slova ve smyslu velmi odlišném, ale filosoficky nepropracovaném. Masaryk se hlásí filosoficky k determinismu; podle této nauky běh světa je od věků dán a do podrobnosti určen na věky. Pak je ovšem každá pro nás významná událost právě tak určena, jako kterákoli jiná událost zcela bezvýznamná, a náhoda je slovo pro naši nevědomost, nikoli pro Prozřetelnost. Neboť nevědomost naše se ukazuje pouze v něčem, nikoli ve všem, kdežto Prozřetelnost zařídila předem vše, i bzučení mouchy i smrt Štefánikovu, a nemusí se o nic zvlášť starat. (...)

Co pozitivního podal Masaryk pro filosofické rozřešení otázky náboženské, jsou jen stručné, ba přímo skoupé pokyny, filosoficky nikterak nepropracované.

Uvedl jsem zde již důvody, proč se osměluji takto Masarykův pozitivní filosofický výkon v ohledu náboženském posuzovat, a dodám ještě jeden doklad. Masaryk několikrát řekl, že mít náboženství znamená právě tolik, jako žít „sub specie aeternitatis“, což je výraz filosofie Spinozovy. Je tedy přirozená otázka, co znamená Masarykovi tato skupina latinských slov. Nelze přece si myslet, že Masaryk akceptuje Spinozův panteismus, když jinak hlásá víru v osobního Boha. Znamená u něho věčnost „aeternitas“ tolik, jako nekonečné trvání v čase „sempiternitas“? Jsou věčné jen pravdy, či jsou věčné také osobnosti, je věčná hmota? Po příkladu Platonovy filosofie mám za věčné jen to, co je povznešeno nad prostor a čas. Pravdy platí bez ohledu na prostor a čas; i pravdy zkušenostní, které se vztahují ke skutečnému, časově i prostorově určenému ději, mají platnost věčnou. Skutečnost sama však je měnlivá, je ponořena do času a prostoru, je snad nekonečná, ale není věčná. – Myslil to Masaryk asi tímto zde stručně naznačeným způsobem? – Upřímně řečeno, nevím. – Chtěl jsem se poučit u jiných. U Rádla lze číst: „Naše víra v život a tedy v nutnost mravního jednání spočívá ostatně až v druhé řadě na víře v Boha; jejím nejhlubším základem je naděje ve věčný život, tím, že člověk pořád i v nejdrobnějších případech žije 'sub specie aeternitatis', naplňuje pravou podstatu svého bytí. Ale věčnost už je teď mezi námi: v tomto, v každém okamžiku žijeme před věčností a pro věčnost.“ [Masaryk Osvoboditel, s. 132.] – Po tomto výkladu moje porozumění zase nepokročilo. Především co ten „věčný život“? To bude až po smrti? Může

člověk, který nevěří v posmrtné zachování své osobnosti, žít také pod zorným úhlem věčnosti? Proč Rádl říká, že žijeme před věčností? To by znamenalo, že věčnost přijde až po smrti, ale že to bude nekonečné trvání, sempiternitas, nikoli aeternitas, věčnost sama. Jestliže však věčnost už je mezi námi teď v každém okamžiku, pak zase nevím, zdali žijeme všichni tak jako tak pro věčnost, aneb zdali máme teprve usilovat, abychom žili pro věčnost.

Masaryk filosoficky neobjasnil, jakou úlohu v jeho náboženství má pojem věčnosti; ani jeho žáci to nedovedou a co řeknou, nesmí se považovat za výklad, nýbrž jen za parafrázi.

Otázka náboženská. Tak docházím k závěru, že Masaryk do svého přesvědčení pojal některé náboženské prvky, ale že je filosoficky nezpracoval. Z toho mně vyplývají dvě myšlenky, které budou žákům Masarykovým připadat hříšnými.

Předně myslím, že *Masarykova filosofie netvoří systém, tj. že rozmanité její složky nejsou dosti sjednoceny.* Proto nevidím v Masarykovi filosofa světového významu. Snad se mýlím, ale není mojí tendencí mu křivdit. Nemám k tomu nejmenšího důvodu. Benjamin Franklin byl jako politik člověk světové důležitosti, měl svoji filosofii deistickou a etiku utilitaristickou, měl i svoje filosofické náboženství, které asi dvaceti větami vyjádřil jasněji a soustavněji, než Masaryk. A přece žádný americký vlastenec nebude uražen, řekne-li se, že Franklinova filosofie nemá světového významu.

Nevynáším filosofii nad všechny vědy a můj názor na význam učené školské filosofie pro kulturu je velmi střízlivý. Jako teoretik mám však zájem o teoretickou stránku filosofie. Masaryk je především muž činu, vůle, mravní a politické praxe. Celá jeho filosofická činnost nese tento praktický, mravní ráz. Jistě je to filosofie typicky česká a učiní-li si kdo programem, že bude filosofovat *po česku*, ať si vybere Masaryka jako vzor. Domnívám se, že Rádl opravdu filosofuje po česku, ač ovšem typicky české zanedbávání teoretické stránky u něho, jak myslím, stalo se již několikrát povážlivým. O jiných *programově* českých filosofech však soudím, že nejsou vpravdě českými.

„České myšlení“ je firma, která svým jménem nikterak nezaručuje, že dodá, co slibuje. Nenabízím, o čem nevím, budu-li to moci dodat. Přál bych si, aby Masarykův český způsob filosofického myšlení u nás se rozvíjel a ujímal. Trvám však na právu, aby každý v celém světě filosofoval, jak sám chce, a přidržel se té filosofie a toho způsobu filosofické práce, jaká se mu líbí a k níž v sobě cítí dispozice. Rádl napsal: „Česká filosofie nechť navazuje na českou filosofii.“ Tomuto imperativu jsem odporoval a v tom jsem bojoval za svobodu české filosofie.

Za druhé myslím, že *úkol českého národa je mravní, rozhodně ne náboženský.* Rozeznávám tyto dvě spolu tak úzce spojené stránky duchovního života. Rozeznávám je na samotném Masarykovi a vidím, že jeho dílo bylo naprostou převahou *mravní, nikoli náboženské.* I jeho stálé dokazování, že česká otázka je po přednosti otázkou náboženskou, bylo motivováno mravně. Skutečně také česká otázka za rakouské vlády byla do značné míry otázkou náboženskou. Vždyť církev katolická v Rakousku se opírala o moc státní a na oplátku stát velmi podporovala. Naše mládež ve školách se ocitala v rozporu svědomí, ale jednat musila přetvářlivě. Vzpomínám s rozhořčením na to, jak žactvo bylo honěno ke zpovědi a k přijímání, a vím ze zkušenosti, jak mě to v mém mládí mravně lámalo. Co se dalo čekat od mravních mrzáků jiného, než zbabělé otroctví? (...)

Patrně je možno řešit problém náboženský rok, dva roky, celý život, a přece nedospět žádného rozřešení. Masaryk náboženský problém usilovně řešil a snad si jej také ve svém nitru nějak rozřešil. Avšak nepodal řešení náboženského problému. (...)

Proto trvám na tom, že *jeho filosofie nemá jednotu filosofické soustavy.* Masaryk měl mnohem naléhavější a důležitější věci na práci, než opatrně skládat filosofický systém. Masaryk nemiloval učené formule a žádnými určitými formulami si nechtěl vázat ruce. Podal však určité formulace, kdykoli to považoval za potřebno.

Jeho následovníci se však od něho budou asi lišit v některých podstatných bodech. Někteří se budou vyhýbat formulacím, protože abstraktní myšlenky se vymykají jejich talentu, jiní zase proto, že nebudou mít náboženské přesvědčení, které by mohli formulovat; konečně budou tací, kterým zůstanou jen některé formule: humanita extenzivně a intenzivně, správný poměr subjektu k objektu atd., čemuž budou říkat filosofický systém.

Emanuel Rádl
Válka Čechů s Němci
(Praha 1928, s. 201-210)¹

Masaryk měl a má revoluční vliv na smýšlení české veřejnosti. Působil v Čechách od osmdesátých let předešlého věku a tedy skoro půl století; působil jako učitel univerzitní, jako spisovatel, žurnalista, politik, vůdce strany, za války vůdce národa, po válce jako vůdce státu. Měl tedy jen už z těchto vnějších ohledů větší příležitost než kterýkoli muž v Evropě vtisknout své názory a metody svým současníkům. Byl a je autoritou nejen politickou, nýbrž i mravní, filosofickou, náboženskou přemnoha našincům; boj proti němu vedou pravidlem jen špatně vychovaní lidé.

Je patrné, jak podporoval národní racionalismus (národní od dob Dobrovského, Nerudy a Havlíčka), působil na prohloubení kultu Husova, jak podporoval protikatolické hnutí, jak oslabil u nás marxistický dogmatismus a jak rozšířil u nás víru v demokracii. Celkem: posunoval naše myšlení od východního mýtu k západní iniciativní kritičnosti. Také na zmírnění boje protiněmeckého měl vliv; zdá se mi však, že v tomto ohledu byl jeho vliv slabší než vliv obecně vzdělávací, náboženský a sociální. Ovšem, jaký byl jeho vliv náboženský a sociální? Ani tu Masaryk neměl a nemá mnoho přívrženců. Jeho blízcí spolupracovníci před válkou, básník Machar, prof. Drtina a dr. Herben stojí daleko od jeho pojetí náboženství; Masarykovi spolupracovníci a přívrženci šli pravidlem mnohem dále ve volnomyšlenkářství a politickém chápání náboženství než Masaryk sám. Po stránce sociální podobně realismus přívrženců Masarykových se daleko tak nepřiblížil ocenění marxismu jako to učinil Masaryk. Tento rozdíl mezi Masarykem a masarykovci mne už dávno zarazil; čím to je, že tak málo lidí Masaryka chápe? Anebo snad jej chápou ti, kdo šli za Volnou myšlenkou, za politickým pojetím protestantství, za nacionalismem, za sociálním liberalismem? Čím dále, tím méně jasně vidím odpověď. Vidím ovšem některá fakta. Je to především obdivuhodná snášenlivost Masarykova, který se snaší s cizími názory, dokud není nutno je zavrhnout z důvodů prakticky důležitých, a tak způsobuje, že se lehce za jeho názory pokládají názory jeho přátel, protože jich výslovně neodmítl. Pedagogem, který vtluká svým žákům určité názory do hlavy a vyhání z ní falešné, Masaryk nebyl. Za druhé nevypracoval Masaryk žádnou svoji myšlenku systematicky a teoreticky, nýbrž psal a vykládal úryvkovitě pro denní zápas, většinou kritizuje daný politický případ nějaký a vysvětluje nepřímou v zápase s ním své názory. Proto jeho přívrženci jsou si jasní o negaci, jsouce protiklerikální, proti nacionalismu, protimarxističtí, ale nebývají jasní v tom, co postavit pozitivního proti těmto negacím.

Masaryk byl před válkou baštou internacionalismu a postrachem vlastenců. Co práce věnoval tomu, aby z rumiště vlasteneckých tirád o naší slavné minulosti vyhrabal to, co je na češství věčného! Namáhal se proměnit Husa, domnělého nepřítele Němců, ve všelidského hrdinu, předchůdce světového hnutí reformačního. V době kultu lokálního našeho hrdiny Jungmanna vyslovil se tvrdě proti jeho charakteru a postavil na první místo světového učence Dobrovského. V prostředí, které ctílo v Palackém velikého vlastence, začal ukazovat na humanitní ideály tohoto velkého historika. Všude hledal člověka, tam, kde jiní viděli jen Čecha; hledal pravdu, kde jiní viděli jen vlasteneckou sílu; mluvil o mravnosti, kde okolí fantazovalo jen o slávě. Víře v lidství, v čisté lidství dal po příkladu Herderově jméno

humanita a toto heslo se stalo bojovným heslem protivlasteneckým. Bylo jím před válkou, ale od té doby uplynulo mnoho vody. Je dnes humanita účinným heslem proti vlastenectví, je dnes snad zbraní proti „fašistům“; ale zbraní spíše obrannou než útočnou a pozitivní obsah humanity se u mnohého přívržence Masarykova velice, velice rozředil vlastenectvím. Někteří ukazovali na to, že Masaryk sám se po válce změnil; vskutku některé jeho projevy ukazují, že i on vlastenectví daň zaplatil. O humanitní program jde, o program, jehož otcem je Herder, žák Rousseauův a velký inspirátor německé romantiky, panslavismu a pangermanismu. Dnes, kdy už vidíme, že nestačí ani osvícenství, ani romantika, že nestačí mravnost z tohoto světa, je zapotřebí kriticky pohlédnout také na učení o humanitě.

Demokracie. (...) Hledaje království božího na tomto světě, Masaryk byl čím dále tím rozhodněji demokratem a za války a po ní se mu stala demokracie ideálem. Už před válkou byl u nás vůdcem hnutí demokratického, bojuje v jeho jménu proti aristokratismu, militarismu a hierarchismu rakouskému; ve všeobecném hlasovacím právu viděl tehdy veliký pokrok. Po válce pak demokracii znovu a znovu stavěl národu na oči jako ideál, nejprve v protivě proti Rakousku, pak proti bolševictví a konečně proti fašismu.

Projevy Masarykovy nečiní rozdíly mezi různými formami demokracie, o nichž jsme jednali, a v tom ohledu udávají tón pro domácí diskuse o demokracii; prakticky kolísají mezi pojetím většinovým a smluvním, kloníce se mnohdy k pojetí smluvnímu. Místo aby omezoval však moc absolutní majority smlouvou, nezadatelnými právy, právem přirozeným neb dobrým zvykem (jak se činí na západě), omezuje ji humanitou, tj. lidskostí pod vlivem teorie Herderovy. O postižení podstaty této humanity a jejího poměru ke svobodě individua jde. (...)

Masaryk a Němci. V pojetí českého státu a českého národa Masaryk tedy stojí na ideologii Herderově (Herder, jak známo, je i hlasatelem „humanity“ a od něho mají tuto ideu čeští filosofové XIX. století). Jako následovník Herderův Masaryk je bližší panslavismu a pangermanismu i marxismu než západnímu učení o společenské smlouvě. Od ideologie, vrcholící v pangermanismu, se liší tím, že národ a stát nejsou pro něho absolutnem, nýbrž nad nimi stojí humanita; neuznává také, jako uznávali panslávové, za vrchol stát ruský, carský, pravoslavný, nýbrž vrcholem jsou mu národnosti. Souhlasí však s pangermanismem a panslavismem v tom, že určité kolektivum (národnost) je mu vlastním cílem státu, nikoli svoboda jednotlivce a svoboda kolektivu, a zvláště v tom, že cíl politického i mravního snažení hledá v tomto světě, světě koneckonců materiálním. Masarykova závislost na Herderovi a na německé koncepci státu vysvětluje, jak to přijde, že většina jeho přívrženců propadla po válce nacionalismu a že nevědí, jak z něho ven; a že ti, kteří šli do politických stran jiných, tam podporovali většinou také nacionalismus.

Závěr. (...) Na učení Masarykově lze postihovat přednosti i nedostatky této ženoucí síly² společnosti střeoevropské. Předností je, že odpovídá aktuálnímu smýšlení společnosti, jejímu smyslu pro realismus, pro pozemskost, praktičnost, touze po státu „z tohoto světa“. Této touze dal Masaryk svým humanitním učením výraz filosofický i mravní. V tom ohledu Masaryk velice připomíná Kanta, zvláště poměr tohoto největšího filosofa německého k Humovi. Masaryk-filosof často a důkladně o tomto poměru přemýšlel, a jak věřím, s velikou důvtipností a s neobyčejnou energií dokazoval, že se Kantovi nepodařilo proniknout nad Huma. Kupodivu! I v Masarykovi je úsilí proniknout nad pozitivismus jeho doby, úsilí správné – které však jen ukazuje na cíl, ale nedostihuje ho. Jako Kant svojí Kritikou čistého rozumu se postavil na realistické stanovisko tohoto empirického světa, ale z tohoto stanoviska hleděl zachránit z metafyziky, co se zachránit dalo, tak Masaryk svým pojetím *národního* státu se postavil na stanovisko státu z tohoto světa, daného antropologicky, rasově, jazykově, vůbec pozitivisticky, a hleděl odtud zachránit mravnost a ideovost. Jeho „humanita“ je plodem tohoto úsilí, spojit pozemskost s ideálem a zůstat věren pozemskosti.

Humanitní program příliš ustupuje pozitivismu, je příliš realistický, příliš „jen lidský“ a tedy nahodilý. Stát jako nástroj pro národní ideály nemá pevného cíle, protože tyto ideály jsou nahodilé, příliš hmotné, světské. Národ tu svým cílem nepřerůstá sám sebe a jeho základem je koneckonců jen egoismus, shlížení se v sobě samém; stát se stává jen „výrazem národního charakteru“. K takovým důsledkům docházela ráda filosofie předešlého století, které svoboda byla jen možností rozvinout zděděné vlohy. Kant si uvědomoval nesnáze odtud plynoucí, ale prakticky toto pojetí svobody podporoval; romantika je rozvinula; pozitivisté v něm pokračovali. Jestliže však *svoboda není z tohoto světa*, nýbrž předpokládá smysl poslání, kvůli němuž má člověk svoboden být, pak národnost a stát nemohou být *cílem* společenského úsilí, nýbrž také jen jedním z možných nástrojů pro cíle vyšší. Toto je nebezpečí pro budoucnost *národních* států: jsou dítětem XIX. století, dítětem ideologie, která už překročila vrchol svého života a která nedává nových ideálů pro budoucnost, až realismus naší doby bude opuštěn.

¹ Tématem Rádlovy práce jsou vztahy mezi Čechy a Němci v Československu. Závěrečná kapitola knihy se v tomto kontextu zabývá Masarykovými projevy, ve kterých se věnoval postavení Němců v českých zemích. Přesto však je Rádlův text rovněž hodnocením Masarykovy politické filosofie a jeho významu v českém národním životě.

² To znamená ideje národního státu.

J. L. Fischer

Zrcadlo doby. Abeceda skoro filosofická

(Praha 1932, s. 9-10)

Osamělý balvan. Tak se někdy za soumraku rýsuje ostře na obzoru, vysoko se tyčí nad své okolí a jako by je zaléhal svým stínem.

Stejně Masaryk.

Promyslíl a pokusil se formulovat názorový problém své doby.

Promyslíl a pokusil se formulovat poslání svého národa.

Promyslíl a pokusil se formulovat poslání státu, o jehož znovuzrození se zasloužil nade všechny ostatní.

Jedním slovem: promyslíl, pokusil se formulovat a uvést v čin náš národní program po všech jeho stránkách.

A nikdo po něm.

Proto zde ční dnes jako balvan, který se mnohdy neubrání smutku ze své samoty.

Snad všechny jeho formulace lze uvést v pochybnost, snad všechny podrobit kritice, snad proti všem stavět nové.

Ba více ještě: povinná (či samozřejmá spíš) úcta k jeho dílu žádala, aby o toto vše byl učiněn alespoň pokus: cizí práci nikdy nelze přijmout trpně, pohodlně, bez kritiky. Odkaz sebevzácnější nikdy beze změny: čím větší odkaz, tím k větší práci zavazuje.

Nás nezavázal.

(A odtud i smutek, který z toho balvanu padá také na jiné.)

Velké osobnosti jsou dary národům a na národech je, aby si je zasloužily. Aby se alespoň pokusily o to. I národy mají povinnosti vůči svým velkým osobnostem.

Pouhá vděčnost není dávno celou povinností. Spíše samozřejmostí, o níž se stydíme nahlas a veřejně mluvit. A činíme-li tak přece, pak prostě a nejprostěji.

Než pouhá vděčnost – znovu opakováno – není celou povinností. Ani vůči Masarykovi.

Je jí teprve práce usilující o to, aby se stala hodnou toho, kdo zavázal, zavazuje k ní.

Tuto povinnost, povinnost vůči Masarykovi, jsme doposud téměř opominuli plnit.

Spokojili jsme se tím, že jsme jej ponechali jako velký a přísný balvan v našem národním životě, osamělý a smutný balvan, vysoko se tyčící nad svým okolím a jako by je zaléhající svým stínem.

J. L. Fischer

Krise demokracie

(Praha 1933, s. 139-148)

1. Nedovedu si představit českou knihu o demokracii, která by směla přejít zjev T. G. Masaryka. Jeho zásluhou je především, že pro naše politické myšlení před válkou byla demokracie ne sice objevena, ale postavena do středu diskusí; jeho zásluhou dále, že se tak dělo v příklonu k západoevropským vzorům, zejména anglosaským; jeho zásluhou posléze, že nově budovaný stát byl nepředstavitelný bez fundamentů demokratických. (...)

Za těchto okolností demokracie splývala s obranným vyznáním víry malého národa, pro něž se od počátku XIX. století ustaluje název ideálu humanitního. Učiní-li Masaryk právě tento ideál osou celého svého myšlení i snažení, bude jen pokračovat v předchozí tradici, aby ji přitom obohatil svým osobním přínosem.

Kdybychom se chtěli pokusit zachytit zjev Masarykův typickou zkratkou, nazvali bychom ho etickým individualistou. Tím byla by opsána základní nota jeho osobnosti, převážně etické zaujetí, s nímž přistupuje k vyhledávání i řešení všech svých problémů; ale tím se naznačuje také, že cesta k jejich řešení je pro Masaryka vždy cestou osobního rozhodování. Etické zaujetí – mohli bychom pokračovat dále – směřuje především k praxi, vyhledávajíc teorii jen tam a potud, pokud je nástrojem praxe. Praktické myšlení však se vyznačuje myšlením konkrétním, konkrétní pak jsou jednotlivé věci. Je tedy Masaryk zaměřen na takovéto konkrétní věci, které ho provokují ke konkrétním úkolům, nazíraným pod zorným úhlem eticky podložené praxe.

Pro teorii mají však věci konkrétní jen tehdy význam, když jsou nějak zařazeny a spořádány. Mají-li být zařaděny a zpracovány ve své konkrétnosti, nabízí se k tomu jediná metoda: metoda spořádání historického. Odtud Masaryk, kdykoli se pokusí zdůvodnit jakýkoli svůj požadavek, jakýkoli článek svého vyznání víry, učiní tak dějinně-filosofickým exkurzem. Kde tento postup selhává, nastoupí metoda negativní determinace: jednotlivé skutečnosti, které mají být teoreticky objasněny, budou vymezovány negativně, vylučováním všeho, čím nejsou.

Protože tím nelze dospět k pozitivní definici, bude opsána vytýkáním jednotlivých konkrétních úkolů, konkrétním výčtem, který má nahradit hledané pojmové jádro. Nejtypičtěji se tento způsob myšlení Masarykova projeví v jeho názorech na indukci a dedukci: indukce je mu takovýmto konkrétním postupem od jedné věci ke druhé, kdežto dedukce apriorním, ničím nepodpřeným sylogismem. Uvidíme, jaké důsledky vyvodí odtud Masaryk pro demokracii.

Existují-li jen takovéto konkrétní věci, jež je třeba řešit, může směr jejich řešení být určen jen stejně konkrétním, rozuměj nyní osobním rozhodnutím. Etické zaměření Masarykovo žádá, aby se toto rozhodnutí řídilo zřeteli etickými. Ale každý etický zřetel je nutně nadosobní? Individualismus i konkrétnost se společně vzpouzejí svému podřízení pod nadosobní či obecný řád. Proti tomu jejich etické zvládnutí je bez takovéhoho řádu nemyslitelné?

Odtud bytostný rozpor Masarykův: tak totiž jako na jedné straně usiloval o konkrétnost, tak na druhé straně se snažil překonat svody svého individualismu objektivní vazbou, dokonce nejobjektivnější vazbou: vazbou náboženskou. Trvale ji vytyčoval před sebe

jako nejvyšší a poslední svůj cíl, aby mu provždy zůstala cílem nedosažitelným. Jako všude i v náboženství zůstal Masaryk náboženským individualistou.

Tak jeho profil je určován nepotlačitelným individualismem na jedné a neúnavným reformátorským zaujetím na druhé straně. Výsledkem tohoto sváru se stane snaha po etickém programu, který by dal Masarykovi jednotu etické osobnosti a společnosti směrnicí pro celek jejích úkolů. Díky Masarykovu individualismu zůstanou ovšem i tyto směrnice individuální potud, že možnost sociální reformy mu vyplyne jako důsledek předchozí reformy – či jak s oblibou říká: revoluce – mravní u jednotlivých individuí. Nuže tento etický individualismus se ztotožní Masarykovi s demokratismem. (...)

2. Když přehlédneme toto Masarykovo pojetí demokracie a srovnáme je s běžnou demokratickou ideologií, shledáme, že byla u Masaryka zetižována. Proto na prvním místě nikde nestojí svoboda, nýbrž rovnost, zdůvodňována bratrstvím. Mohli bychom tedy mluvit o humanitní demokracii, egalitářsky vyhocené. Tomu odporuje však Masarykův individualismus, který znemožní, aby jeho humanitní a odtud i demokratický postulát vzal na sebe jakkoli vyhraněnou formu. Být demokratem znamená Masarykovi především být ve shodě s lidmi, v mírném obcování s nimi, a podstata demokracie se mu přesune do lásky a lidskosti. Budou-li lidé takoví, utváří se jejich soužití samo sebou. Nejde tedy o zřízení, nýbrž o lidi. Proto také demokracie nemůže být v krizi, jenom lidé. Men, no measures, lidé, nikoli zřízení, je jeho oblíbeným heslem. A nemůže být v krizi především proto, že je příliš mladá. Co ji pak ohrožuje, jsou dozvuky starého aristokratismu a absolutismu, dosud nepřekonané zbytky minulosti. Budoucnost nutně patří demokracii.

Jestli dříve jsme mohli vytknout demokracii, že pro ni neexistují rozdíly mezi různými svobodami, stihla by nyní Masaryka analogická výtka, že pro něho neexistují rozdíly v rovnosti. Mají-li tím být míněny rovnosti civilní, vytýčené novodobou demokracií proti stavovským nerovnostem předchozím, dáme i nyní Masarykovi za pravdu, jako jsme učinili již dříve, zkoumajíce tento demokratický postulát. Ve všem ostatním jsme však nuceni uplatnit proti Masarykovi, že právě jeho pojetí domnělé rovnosti je jen nepřesným výrazem pro právní i morální ochranu vůči různého druhu společenským nerovnostem, kromě této „rovnosti“ však že existují ve společnosti bezpočetné nerovnosti, jejichž význam je pozitivní, protože se zakládají v nerovnosti povinností. A stejně tak že existují ve společnosti bezpočetné nerovnosti, zakládající se na nerovnosti „svobod“. Nedbá-li Masaryk těchto rozdílů, neliší se jeho postavení podstatně od postavení těch, kdo na místo nerozlišené „rovnosti“ položili důraz na nerozlišenou „svobodu“: nedostává se mu totiž pozitivního kritéria, jímž by vymezil „rovnost“ společenských práv a uvedl je v jednoznačně určenou „desku hodnot“. Bez ní však zůstává sociální kosmos stejně chaotický, jako bez desky „svobod“, s tím rozdílem, že vyznavači demokratické svobody se domnívají, že dostatečným prostředkem k překonání tohoto chaosu je svobodně se uplatňující individuální vůle všech členů společnosti, kde Masarykovi tímto prostředkem je jejich vůle morálně, humanitně se uplatňující.

Než tím jsme dospěli ke staré Masarykově antinomii: toto individuální chování má být morální, morální chování žádá individuální podřízení nadosobním vazbám, tvůrcem těchto vazeb může však být pouze „svobodné“, rozuměj morálně svobodné, individuum. Ale mezi jednotlivými individui není přece po této stránce rozdílu: jsou si – rovná? Tedy?

Nejnázorněji nám vynikne smysl těchto otázek, budeme-li zkoumat Masarykovy názory o vládě. Vláda demokratická se podle něho liší od vlád absolutistických tím, že je pouhou správou, vlastně lidosprávou. Smysl tohoto rozdílu je v nerovnosti ovládaných na jedné a v rovnosti spoluspravujících na druhé straně. I když přijmeme tento způsob Masarykova nazírání: všechny správní úkoly ve společnosti nejsou stejně významné, stejně odpovědné? Tedy, odpoví Masaryk, důležitým problémem pro demokracii je problém vůdcovství. Nesporně. Ale smyslem vůdcovství je „vést“, ti však, kdo vedou, nejsou „rovni“ u

srovnání s těmi, které vedou? Závěr, který vyplývá odtud, je jediný: že vláda jako výraz pro „vedení“ společnosti, není pouhou „správou“ v Masarykově smyslu, protože vzhledem k ní ti, kdož jsou „vedeni“, nejsou „rovni“. Ale jsou jí rovni ve svých právech, jinak by vláda vyústila v nadvládu, tj. v nadprávi, jež značí bezprávi? Rovni jen v rámci přiznaných obecných práv, jež zůstávají právy, jen pokud jsou obecná. Jenomže na tuto rovnost jsme nemyslili, když jsme mluvili o nerovnosti mezi „vedoucími“ a „vedenými“, takže ona námitka byla nepřipustnou metabází eis allo genos. Havlíčkovské „já pán, ty pán“, s oblibou citované Masarykem, platí sice v mezích takovýchto „obecných“ práv, ale ne jinde a ne dále. Neplatí – zůstaneme-li při problému správy – pro poměr nejvyšší a nejnižší správní instance, protože jinak by dovedlo k správní anarchii. I ve správě existuje pořadí práv a nikoli rovnoprávnost, tedy nerovnost a nikoli rovnost. To však třeba žádat, aby tato nerovnost, která je nerovností kompetencí, byla právně vymezena, a toto vymezení aby se stalo „právem“, tj. aby činilo zadost podmínkám sociálního optima. (...)

Nuže: Masarykovi je každý řád poddanstvím a jinak než jako poddanství si jej nedovede představit. Ani náboženský řád – zůstáváje náboženským individualistou; ani sociální řád – zůstáváje politickým individualistou. Proto mu zůstaly ukryty vnitřní souvislosti mezi novodobou vědou, demokracií a kapitalismem, proto dnes může nevidět kritický stav demokracie, proto stále může setrvávat u svého individualismu, proto stále jediným prostředkem společenské nápravy je mu mravní reforma individuí. A proto se také miji s dobou, která, zmatena rozvratem, u jehož kolébky stály rovnou měrou individualismus, svoboda a rovnost, je přespříliš ochotna tyto dary zaměnit za poddanství v masarykovském smyslu, když se jí nedostává vychovatelů ke svobodě v řádu, která by byla autonomií a nikoli poddanstvím.

Jedno však přetrvává na Masarykově zjevu neumenšeno dále: velký příklad velké osobnosti, která se z hloubi svého bytostného individualismu dovedla zkáznit k obrazu až přísné určitosti, vykupujíc ji vždy nesmlouvavou etickou opravdovostí. Tento milenec konkrétna, tato lučavka královská, tento provokatér a reformátor jedním dechem nejenže – postaven před konkrétní úkoly třeba nadlidské tíhy – je dovedl řešit se suverénní jistotou: učinil sebe sama a svůj život předmětem díla přímo legendární ryzosti.

Zdeněk Smetáček
Masarykova víra v Boha
(Česká mysl 31, 1935, s. 65-72)

Vyšel nyní závěrečný díl Čapkových *Hovorů s T. G. Masarykem* (III. Myšlení a život, Praha 1935), který je vlastně stručným systémem Masarykovy filosofie. Často se u nás diskutuje zejména o Masarykově náboženství, křesťanství apod. a zkoumá se, zdali je to křesťanství pravé, tj. zdali je dostatečně teistické, nebo zdali se spíše blíží náboženství přirozenému. Podívejme se, jak tato otázka vypadá v oněch nových Masarykových projevech. Rozhodující pro její posouzení je *noetické východisko*, o němž proto pojednáme nejdříve.

Noeticky je Masaryk empirista. Základním pramenem poznání je mu zkušenost zpracovaná rozumem. Slovem zkušenost rozumí nejen dojmy smyslové, nýbrž i city a vůli. (...)

Proces poznání je tedy v tomto smyslu paralelismus a vzájemnost zkušenosti a rozumu, přičemž „zkušenost“ a „rozum“ jsou od sebe odlišeny. Co je zkušenost, je vcelku vysvětleno: smyslové dojmy, citové kvality a volní úsilí. Není však docela jasno, co se míní „rozumem“ – patrně v obvyklém smyslu slova schopnost logických operací. Kterou teorii rozumu, tj. kterou logiku Masaryk přijímá, není přímo řečeno. Zdá se však, že i zde je velmi nedogmatický a že by byl ochoten jít hodně daleko za tradiční logiku aristotelskou. Hned za uvedeným citátem

totiž říká, že „oboje, zkušenost i rozum, není nic hotového; nemáme jich ještě tolik, abychom mohli změřit jejich meze. Naše vědění je teprve v začátcích..., každý stupeň poznání má noetickou svou; naše teorie poznání může odpovídat jen tomu stadiu vývoje, na kterém je naše poznání světa.“

To znamená, že podle Masaryka není rozvoj poznání ukončen nejen po stránce materiální, co do obsahu, nýbrž ani po stránce formální, co do rozmanitosti způsobů usuzování a zpracování zkušenostních dat. Bylo by velmi zajímavé vědět, jak se Masaryk dívá na dnešní směry v logice, zejména na logiku algebraickou atd. Odpověď na to by mohlo dát jen nové zpracování Konkrétné logiky, o němž se sám zmiňuje. Prozatím se musíme spokojit zjištěním, že rozum podle něho není nic hotového, uzavřeného.

Ať by však Masaryk nadal rozum jakkoli bohatými možnostmi, je zřejmo, že se nikdy nemůže dostat mimo rámec empirismu. Je docela dobře myslitelné, že by tak bohatý rozum mohl díky rozmanitosti úsudkových forem vykouzlit dalekosáhlou a snad i fantastickou teorii skutečnosti, ale vždycky by to byla stavba jen hypotetická, nikoli ontologická. Vždycky by to bylo jen něco takového jako je Drieschova *Ordnungslehre*, z níž se může přechod do *Wirklichkeitslehre* učinit jen logickým skokem, nikoli pochodem po bezpečném logickém mostě. (Metafyzická skepse je nutným důsledkem každé teorie poznání založené na senzualismu, tj. na učení, že lidská mysl je jen trpným přijímačem dojmů z vnějšího světa. Jinak vypadá metafyzický problém, přijmeme-li názor, že mysl je aktivním tvůrcem poznání a tím i světa.) To je, jak uvidíme dále, velmi důležité pro posouzení povahy Masarykova teismu.

Důkazy existence boží. (...) Protože tedy nepřijímá ani zjevení ani inneismus ani apriorismus, zbývá mu – pokud chce existenci boží vůbec filosoficky dokazovat – zase jen zkušenost a rozum, vlastně jenom rozum sám, protože přímé zkušenosti o Bohu nemáme. Ale osamocený rozum má v Masarykově noetice postavení nevalné. Jak jsme viděli výše, přeje si Masaryk, aby byl stále kontrolován zkušeností. Z toho plyne, že tam, kde taková kontrola pro samou povahu věci není možná, nemají rozumové úkony velké ceny.

Přesto Masaryk přijímá nejen existenci objektivního světa, nýbrž i světa duchovního, osobního vědomí a vědomí nesčíslných, svět duší – a to duší nesmrtelných – a Boha. Tu tedy se najednou od smyslových, citových a volních dat a od operací rozumových, na nich prováděných, ocitáme tváří v tvář celému hmotnému a spirituálnímu kosmu. Je třeba říci, že velká vzdálenost od zkušenostních dat a rozumových forem k tomuto kosmu je u Masaryka filosoficky nevyplněna a nepřeklenuta. Ocitáme se před ní takřka z ničeho nic.

Pokud se týče Boha, vedou k němu aspoň dva můstečky v podobě teleologického a kosmologického důkazu jeho existence. (Přitom Masaryk výslovně zdůrazňuje, že ho k teismu vede rozum: „Přijímám teismus zkušeností /?/ a rozumem. Důvody a důkazy teismu mně dává rozum.“) (...)

Kdo přijímá empirismus jako Masaryk, dosahuje tím sice jistoty v oboru smyslové nebo zkušenostní evidence – ať už přímé či nepřímé –, ale na druhé straně ji platí rezignací na jistotu všude tam, kam zkušenost nedosáhne. Každý filosof proto stojí před dilematem: buď se přidržel empirismu za cenu nesmírného zúžení skutečnosti, anebo zvolit takovou noetiku, která skutečnost rozšiřuje. (...)

Abychom se však vrátili k Masarykovým důkazům. Bylo by především třeba logicky je rozvinout, tj. udat empirická fakta, z nichž se má vyjít, a logický modus procedendi. I kdyby však oba důkazy logicky uspokojily, nemohla by jejich ontologická hodnota v rámci Masarykova empirismu být valná, a to pro samu Masarykovu nedůvěru v rozum vznášející se příliš vysoko nad zkušeností, kteráž nedůvěra se ostatně dobře shoduje s povahou empirismu.

Zbývalo by snad zmínit se ještě o nesmrtelnosti duše. Tu však Masaryk sám prohlašuje, že přesvědčujícího argumentu podat nedovede. Jeho argument je jenom citový.

(...) To je ovšem postup přípustný jen tam, kde Bůh je prvotní a základní jistotou, jako v křesťanství, nikoli tam, kde se základní jistotou činí zkušenost a logický rozum.

Přejdeme jednotlivé implikace teismu a jeho problematiku, jako otázku svobodné vůle a determinismu. Masarykův názor – tedy vlastně jeho teologie – je takový: Bůh se stará jen o věci velké, v malých nechává člověku svobodnou vůli; člověk má volnost volit mezi mnohostí příčin. Přistoupíme hned k tomu, co bude asi hlavní námitkou proti našemu rozboru a co se vyskytuje u samého Masaryka. Nazveme to *sebeomezením filosofie*.

Masaryk totiž velmi důrazně prohlašuje, že jeho teismus je jenom logická hypotéza, která spadá do oboru filosofie, tj. do oboru rozumu, nikoli do oboru víry. Víra sama a náboženství jsou prý něco docela jiného. Filosofie jich nemůže nahradit, je jenom teorií náboženství. Náboženství – taková je asi Masarykova myšlenka – je tak elementární životní zjev jako umění. Může být o něm mnoho teorií, jako je mnoho teorií umění, ale ty ho nemohou nahradit. Nelze ho odteoretizovat a oddisputovat, je to kus života. Teismus je teorie, víra v Boha praxe. (...)

Nemohu si pomoci – tento teismus mi připadá spíš jako deismus. Domyslíme-li do důsledků tuto diagnózu, shledáme asi, že Masaryk patrně není od teorie vrozených idejí tak daleko, jak se mu zdá. Přirozené náboženství vlastně není nic jiného, než vrozená idea Boha, přeložená do empirické řeči, zempirizované karteziánství. Bylo jí potud, že proti Descartesovu racionalismu stavělo víc empirismus, ale obsahově bylo na Descartesovi velmi závislé. Hlásalo empiristickými slovy jeho racionalistickou nauku. Co bylo u Descartesa vrozené nebo vnitřně evidentní, bylo u osvícenců „přirozené“. Na tuto ideu přirozenosti zase navázal romantismus, který je po této stránce dítětem osvícenství a bojuje proti svému otci Descartesovi. Rozdíl, ovšemže závažný, je jenom ten, že u osvícenců ještě „přirozené“ znamenalo tolik jako „rozumné“, kdežto u romantiků je přirozené už nerozumné. Romantici prostě zahodili další kus racionalismu; jestliže ho osvícenci ještě podrželi půl, odvrhli jej romantici už celý.

Karteziánství, osvícenství, romantika – jde tu, jak vidíme, jen o rozdíl stupňů. Z ortodoxně křesťanského stanoviska je to souvislý vývoj jedné jediné základní hereze – stržení Boha z nebes na zemi a založení náboženství na duchu lidském. Masaryk do této linie znamenitě zapadá. Rozmlouvaje o rozporu ortodoxie (která tvrdí, že křesťanství bylo založeno Ježíšem-Bohem, že křesťanské učení je zjevením božím a církev že je institucí boží) a náboženství přirozeného, praví:

„Naproti tomu náboženství přirozené tvrdí, že Ježíš byl člověkem jako každý jiný, a vidí právě v tom vyšší sankci křesťanství, že totiž člověk sám, bez zázraku, ze své přirozenosti se povznesl tak vysoko. *Náboženství se tím stává přirozeným nadáním člověka, jako věda, umění a podobně, a může v nás naším vlastním úsilím být zdokonalováno, jak ty druhé dary lidské přirozenosti.*“ (135-136)

Slova, která jsme podtrhli, jsou osudná. Je-li náboženství opravdu jen přirozené nadání, jako nadání umělecké, pak je ovšem věcí jen a jen lidskou, jako právě umění. Proč potom mluvit o existenci boží, o teismu atd.? Pak je Bůh prostě má představa a dost. Za touto představou možná, že něco je, ale možná také, že není. Jsem Pygmalion, který tuto bytost napájel vlastní krví. Přízrak antropomorfismu se nutně vznáší nad takovýmto náboženstvím.

J. B. Čapek

Poznámky k Masarykovým dialogům

(Česká mysl 31, 1935, s. 78-84)¹

Tu se již ovšem blížíme k Masarykovu myšlení a životu náboženskému; je mu věnováno mnoho místa v dialozích s K. Čapkem i s E. Ludwigem, lze říci, že výklady o

náboženství tvoří jádro obou knih. Ovšem jen ten, kdo Masaryka nezná, představuje si pod těmito výklady pasáže spekulativní, teoretické. Masaryk chce přirozeně svým částečně oponujícím spolubesedníkům zdůvodnit své náboženství i teoreticky, uvádí nenové důkazy teleologické, kosmologické atd.; tyto argumenty jistě nejsou nejsilnější částí jeho výkladů o náboženství a Masaryk také na ně neklade hlavní důraz. Rozlišuje striktně teismus jako vědeckou hypotézu a vlastní oblast víry a činného života duchovního.

Problém subjektivismu a objektivismu vystupuje Masarykovi také jako základní otázka náboženská, ať již ve formě protikladu: autorita – vlastní svědomí, či jinak. Jako zdravého objektivistu zajímal Masaryka Dostojevskij svým krajním subjektivismem. K problému sebevražednosti jako důsledku odduchovnění moderního člověka podává Masaryk ve svých dialozích opět nové postřehy (např. v Hovorech III., 65, o zdánlivě paradoxní souvislosti mezi sebevražednými sklony a strachem ze smrti). Historicky Masaryk spojuje hodnoty křesťanské, speciálně ježíšovské, s antickými, přesněji platonskými, nikoliv však v nějakou snadnou syntézu, v „café au lait“, jak ironicky říká; nikoli jen obnovování středověkého univerzalizmu a reformačního humanismu, které po svém slučovaly křesťanství a antiku, ale budování novodobého humanitismu, který by těžil z křesťanství i z Platona, přitom však vytvářel hodnoty nové, přihlížející náležitě k vývoji moderního myšlení a vědy, a reprezentoval nový osobitý celek. Moderní, tvořivý humanismus Masarykův však nemůže být stavěn do opozice proti pojetí teistickému; právě v rozmluvách s Ludwigem užije Masaryk důrazného termínu „teistický humanismus“ (Duch a čin, 78), podobně jako precizuje teisticky své pojetí synergismu, jenž mu býval zprava zleva vytýkán jako prvek nenáboženský: „Je to Jeho (boží) plán, abych já spolupracoval“ (Duch a čin, 226). S tím souvisí i otázka Masarykovy etiky a její autonomie či heteronomie, o které bylo také v posledních letech diskutováno. V Masarykových výrociích o etické sankci proniká heteronomní pojetí, jak formulačně rozváděl J. B. Kozák v závěru svého Přítomného stavu etiky (210, 218 aj.); tam, kde Masaryk o této otázce nemluví teoreticky, ale životně, vyjadřuje se ještě vřeleji. Ludwigovi praví, že náboženství sankcionuje mravnost (Duch a čin, 79), Čapkovi, že „Bůh nás nechává pracovat při svém díle, chce po nás práci, tedy spolupráci“ (Hovory, 71-72). Je tedy Masarykova etika svérázným spojením východiska autonomního i heteronomního, ale hledisko heteronomní, lze říci přímo teonomní, je prius a je nejvyšší normou – což ovšem neznamená únik do transcendentna („Jsme vedle Boha a pod Bohem bytostmi autonomními; máme právo iniciativy a neseme i tíhu odpovědnosti“, Hovory, 72). V tom se jeví také – a snad nejsilněji – Masarykova osobnostní schopnost rovnováhy, že uchovává teonomní východisko neupadá do transcendentismu a rozvíje nejenergičtější lidskou, humanitní iniciativu se nestává výlučně terrestrickým a hmotně utilitárním. Antropocentrismus – snad v tom smyslu, že nemůžeme se zde na světě o nic lepšího starat, než o člověka a o společnost lidskou; ale ten člověk a ta společnost nejsou sami sobě nejvyšším cílem, autoritou, normou, dosahují své lidské výše jen ve službě skutečnosti vyšší – tedy opět *ne* antropocentrismus. Je jasno, jak Masaryk recipokálně spojuje náboženství s etikou; není náboženství bez etiky – ale ta věta mu platí i naopak, přičemž pečlivě dbá, aby obě hodnoty existovaly vedle sebe jako veličiny samostatné, které nemohou být zaměňovány a jedna druhou nahrazovány.

Není snadno plně a podstatně vystihnout Masarykovo náboženské myšlení; je pochopitelné, že mnozí, kdo sledují toto jeho myšlení, si je třeba bona fide redukuje na body sobě známé nebo blízké a nahrazují tak celkový pohled parciálními úseky. Proto nezbyvá než se častěji vracet k těmto Masarykovým projevům, srovnávat si je pozorněji v celek a nepoučovat se jen u Masaryka, který nejednou žádá svými stručnými formulacemi více orientace a informovanosti, než je u nás zvykem (srovnej jeho výroky o českém náboženském analfabetismu); je třeba studovat i osobnosti a směry, z nichž Masaryk duchovně čerpal, od nichž se učil, s nimiž se vyrovnával.

Proti svým dřívějším projevům zdůrazňuje Masaryk silněji, že něco jiného je teistický názor a něco jiného živá víra. V dialozích Masarykových se neopakuje v té vyhocené formulaci názor, známý např. z Amerických přednášek (s. 52 aj.), že místo víry dnes nastupuje přesvědčení. Nyní Masaryk nežádá méně kritických záruk, ale dbá – z důvodů náboženské zkušenosti, posílené zvláště válkou, ale i z důvodů noetické přesnosti – na rozlišení toho, co vím, a toho, čeho se naději. Ovšem nepodávají Masarykovy dialogy vypracované definitivní studie o mezích vědění a víry, o všech přechodech mezi nimi a o jiné základní problematice; takovou odpověď patrně bude nové vydání Konkrétní logiky.²

Dotkli jsme se faktu, že Masaryk si nepředstavuje svůj teistický humanismus jen jako shrnující výslednici dějinných duchovních hnutí, ale jako pokračující poznání a tvoření; nejen jako syntézu, ale i jako novou tezi. Je logické, že při tom nešetří kritickými poznámkami proti dějinným útvarům křesťanství, a to proti všem; protestantismus, jenž mu byl blízký některými svými znaky, dochází tím ostřejší kritiky v bodech, v nichž Masarykovi jako církevní útvar a systém nevyhovuje. Přece však není u Masaryka výlučného evolucionismu náboženského a individualismu liberálního. Masaryk, personalista, má živý a praktický absolutní vzor osobnosti Ježíšovy. Teoreticky ho měří pohledem zcela historicky relativním; přitom však v něm reálně vidí plnost náboženského poznání a života. Zde útočně prospektivní Masaryk nalézá svůj nejvyšší, lze říci definitivní příklad v retrospektivě duchovních dějin. „Náboženství, to je pro mne Ježíš“ (Duch a čin, 68). K. Čapek si toho všiml předběžně a konstatuje Masarykovi (Hovory, 91), že kdykoli naznačuje svou víru, vždy cituje Krista a apoštoly; na to odpovídá Masaryk: „Ano, Ježíš – neříkávám Kristus – je mně vzorem a učitelem zbožnosti.“ Dvě hlavní Ježíšova přikázání, láska k Bohu a k bližnímu, jsou i Masarykovi středem náboženství; k Bohu si však žádá ještě uctivějšího odstupu – vztah k němu se mu jeví jako „reverentia – úcta plná důvěry, vděčnosti a nadějnosti“. Ježíš je Masarykovi zosobněním jeho ideálu humanity, je v něm „humanismus sub specie aeternitatis“ (Hovory, 142); je zřejmo, jaký je v Masarykově výrazu „Ježíšovo náboženství lidskosti“ rozdíl od čistě racionalistického „Religion of humanity“, jak je vytvořil Paine. S Rádem se Masaryk srovnává v názoru, že u Ježíše nestál na prvním místě teologický systém, ovšem nevyhrocuje toto tvrzení tak radikálně jako Rádl, mluví správně o Ježíšových „diskrétních odkazech k transcendentnu“. Zní-li nedůsledně Masarykovo tvrzení, že Ježíš zrušil Starý zákon, a na jiném místě, že ho naplnil, že „nestvořil náboženství, to bylo vždycky a dávno před ním; byl reformátorem“ (Hovory, 147), pak je třeba pamatovat, že sám Ježíš se tak paradoxně vyjadřoval, že přišel zákon naplnit, nikoli rušit – při tom však prakticky překonával: „Slyšeli jste, že bylo říkáno starým..., ale já pravím vám...“ Náboženství je Masarykovi jít za Ježíšem; následování Ježíše, výraz tak oblíbený v křesťanství anglosaském, je Masarykovi heslem. Ježíš je nejvyšší v tom, že centrem jeho náboženství je nadosobní, nezištná láska; jeho náboženství je „kulturou lásky“ (Hovory, 95). Tato ježíšovská láska dnes ovšem neznamená jen filantropii, ale také velmi praktické povinnosti, především „spravedlivé nároky socialismu“ (Hovory, 154). I apoštol Pavel, jež Masaryk dříve (např. v přednášce O ženě) ostřeji posuzoval, je nyní oceněn se svým hymnem na lásku (Duch a čin, 78). Masaryk, jenž dovedl s takovým procítěním psát o Platonově Erotu (např. ve Světové revoluci v odstavci o tvořivé imaginaci poetické, umělecké i politické), prožívá a oceňuje také vrcholně Ježíšovu a Pavlovu Agapé, Charitas. Dávno před H. Scholzem, o jehož knize Eros und Caritas referoval J. Patočka v předminulém ročníku tohoto časopisu, dovedl Masaryk spojit po svém nejvyšší ideu Platonovu i Ježíšovu; arci Ježíšova jako duchovnější, plnější a životnější u něho vede. Platonova idea je mu inspirací, Ježíšova normou pro každodenní život. Zdůrazněním náboženství lásky, živého vztahu k Bohu, při němž se osobnost neztrácí, ale umocňuje, novým vytýčením Ježíšovy osobnosti jako tvůrčí moci lásky – tím vším se blíží Masarykovi pozdní Bergson se svými Dvěma zdroji náboženství a morálky, stejně jako zdůrazněním křesťanské aktivity a vírou, že pravda je jednajícím silou, nikoli jen nevyjádřitelnou a

objevovanou ideou. (Je ovšem známo, že starší teze Bergsonovy, pokud se soustřeďovaly na problémy obecného vývoje apod., nebudily pozornost a souhlas Masarykův.)

Personalistický smysl vedl Masaryka k soustředění na Ježíše, týž personalismus se projevuje v jeho vztahu k Bohu a v názoru na věčnost. „Duše a Bůh, toť dvojproblém našeho myšlení i snažení – řekl bych, pravý úkol života“ (Hovory, 67). Neoblohmě si Masaryk uchovával z křesťanské teologie ideu Boha osobního a ideu osobního života věčného („metafyzický individualismus“ – nejpřesnější výraz by byl „personalismus“, protože nejde o individuum, ale osobnostní jádro člověkovu). Ovšem, věčný život začíná již zde na zemi – tímto pojetím opět se Masaryk účinně brání nebezpečí, aby těžiště a smysl života nebyly přesunuty do záhrobí. Ač tedy Masaryk houževnatě drží dva jmenované základní aspekty křesťanské, víru v osobního Boha a v individuální nesmrtnost, obrací se ostře proti „nadhodnocení transcendentna“, ne ovšem z antipatie k němu, ale z obavy, aby toto nadhodnocení nepůsobilo škodlivě na mravní individuální i sociální lidskou aktivitu na této zemi.

U Masaryka budí pozornost nejen hloubka a rytmus jeho aktivity, ale i její důvtipnost a bystrost. Již v II. díle Hovorů konstatoval trpce Masaryk, že Američané „jsou podnikavěji dobří než u nás“. Nespokojuje se konstatováním evangelia, že synové světa bývají chytřejší než synové světla, a přemýšlí mnoho o Ježíšově radě, aby lidé byli sprostní jak holubice, ale i chytří jak hadové (Duch a čin, 231). „Láska nás činí praktickými – zbožnost si neřádá nešiků“ (Hovory III, 97). Ovšem: „Chytráci jsou koneckonců hloupí“ (157). Tedy služebná chytrost, ne osobivé chytráctví.

Masaryk, ač dnes uznává více funkci tajemství než kdysi (Duch a čin, 226 aj.), nevzdává se „analýze náboženství“, již je např. u K. Čapka věnována celá kapitola s 24 body. Bůh je mu v tomto analytickém uvažování „předmět smyslům nedostupný“; v této větě ovšem odpudí pozitivistického myslitele „nedostupný“ a radikálního teologa „předmět“ (K. Barth vychází z teze o „nepředmětnosti“ boží – Bůh nemůže být objektem spekulace). Zdůrazňuje-li nutnost kritického zkoumání, činí tím Masaryk zadost objektivním požadavkům obecným – sám od své zralosti nikdy o Bohu nepochyboval.

V Rusku a Evropě Masaryk kritizuje dětinou víru; tam čelil mytické primitivnosti a lacinému antropomorfismu. Ale sám při veškeré složitosti a neúplatné obezřelosti myšlení má v nejčistším smyslu dětsky důvěřivý a bezpodmínečně oddaný vztah k Bohu. Náboženství je poznání života a skutečnosti, je víc, je i jejich hodnocením, a je víc, je celkovou všeobjímavou silou životní: „Nic není tak tvořivého, nic tak úhrnného jako náboženství.“ Tam, kde Masaryk mluví s K. Čapkem a zvláště s Ludwigem o Prozřetelnosti ve svém životě, uvědomujeme si tu bezvýhradnou víru a jistotu, že vše je řízeno a vedeno boží vůlí. Tato víra byla plně vyslovena již ve Světové revoluci; v obou knihách dialogů je ovšem několikrát opakována lidsky plněji a vřeleji. Masaryk věří v boží všemohoucnost a v jeho řízení i vnějších procesů a událostí; v tom smyslu je Masarykův teismus stoprocentní, radikálnější než u jiných myslitelů, kteří – zamýšlejíce se nad existencí zla ve světě – uznávají boží vládu (resp. možnost vlády) v říši vnitřní, v duši člověka a skrze ni pak ve světě, nikoli však přímo v říši vnější, v říši procesů hmoty, o niž Bůh teprve zápasí. Ovšem vždy si uvědomujeme – není u Masaryka teismus „monarchistického“, diktátorského: stále tu provází idea synergismu.

Masaryk arci žádá náboženství nezjevené (rozumí-li se zjevením definitivní, na věky uzavřený projev boží vůle v některé knize, osobnosti, události). Pro tento odpor k takovému pojetí zjevení byl Masaryk přiřadován k pozitivismu a proti linii teistické; je však otázkou, je-li skutečně v tomto sporu jádro problému Masarykovy religiozity. To jádro bude daleko spíše ve vzpomenutém teistickém personalismu, který tak bezpodmínečně hájí víru v Boha osobního (osobnostního) a v individuální nesmrtnost, a v produchovnělé humanitní aktivitě, jež je synergií s Bohem z jeho plánu.

Náboženská kritika Masarykova platí především katolictví; protestantismu potud, pokud nesplňuje Masarykův požadavek stálé reformace, zásadu nekonečné zdokonalitelnosti, kterou Masaryk v souhlase s Palackým vidí již ve vývoji bratrské Jednoty, počínajíc Lukášem. Dogmatismus protestantský je Masarykovi solí v očích, přitom však – opět zdánlivý paradox – odsuzuje vývojové odnáboženštění některých směrů protestantských (Duch a čin, 72 aj.). Na dnešním českobratrství vadí Masarykovi ortodoxie (Duch a čin, 76; je jí vskutku tolik?), Komenský je mu však typem pravé pokrokovosti a spolu zbožnosti. Dnešní českobratrství je Masarykovi – málo českobratrské.

Masarykova kritika, lze říci konstruktivní, platí zvláště protestantismu a přívržencům moderní vědy; sledujeme-li jednotlivé projevy této kritiky, uvědomujeme si její pedagogické zaostření – protestantismus chce Masaryk hnát blíže k modernímu myšlení (ovšem bez abdikace niterné a praktické zbožnosti), moderní duchy vede k Ježíšovi a víře. Snad dialektickým sblížováním těchto protikladů chce Masaryk pracovat k novému typu víry, který by byl něčím zcela jiným než „zlatou střední cestou“ (podobně jako chápe Masaryk funkci Chelčického proti Žižkovi a některým Bratřím).

¹ Karel Čapek: Hovory s T. G. Masarykem, III. Myšlení a život, Praha 1935. Emil Ludwig: Duch a čin. Rozmluvy s Masarykem, Praha 1935.

² Druhé vydání Masarykova spisu Základové konkrétné logiky vyšlo až v r. 2001.

Metoděj Habáň

T. G. Masaryk jako filosof náboženství
(Filosofická revue 9, 1937, s. 169-172)

Masaryk vystupoval jako učitel, politik, filosof a sociální reformátor, připravovatel duchovní i politické a vojenské revoluce, vůdce národa v nejosudovější době jeho historie, osvoboditel a hlava státu, prezident republiky a zároveň přísný soudce, varovatel a učitel pro dnešek i budoucnost... T. G. Masaryk zasloužil se o stát.

V tomto pojednání si všimneme Masaryka jako filosofa náboženství. Osou Masarykova myšlení je náboženský problém. Od svého mládí jej prožíval osobně, později, zvláště v Sebevraždě, uvažoval o jeho významu pro společnost. V tomto spise se mu stal v pravém slova smyslu otázkou *života a smrti*. Závěr, k němuž Masaryk v onom spise dospěl, je přesvědčení, že není pro člověka důležitější otázky než náboženská. Moderní nevěra, kterou viděl Masaryk kolem sebe, byla příznakem, že lidstvo se kloní na stranu smrti. Katolické učení bylo vyvráceno reformací a novodobou filosofií a vědou, zbyla kritika, problematika, skepse, subjektivismus a zoufalství. Tak viděl Masaryk duchovní situaci na počátku své spisovatelské činnosti. [Zdeněk Smetáček, *Od metafyziky k humanitě, Vůdce generací I, 1930-31, Praha 1932.*]

Filosofický podklad k Masarykově pojetí o náboženství dává D. Hume. Hume podle něho je svou kritikou poznání dovršitel moderní duchovní revoluce proti středověku. Popřel možnost metafyziky a tím byl pro filosofa zpečetěn i osud teologie. Je-li podle Huma problematická reálná existence světa, je jí tím spíše existence Boží; je-li problematická existence duše, je jí tím spíše její nesmrtelnost; je-li problematická nutná kauzální spojitost mezi věcmi všední zkušenosti, je jí tím spíše spojitost mezi Bohem a světem atd.

Kantův pokus o záchranu metafyziky Masaryk považuje za nedostatečný.

Přechod z předpokladů Comta a Huma k náboženské víře dr. Smetáček řeší u Masaryka jednak pokusem Masarykovým ve spisku *Počet pravděpodobnosti* a Humova skepse, kde chtěl ukázat, že se Hume mýlil, jednak se postavil proti Humovi protikladem vyjádřeným slovem „skepse“, jímž označil moderní sebevražednost, a pak mu nešlo o

abstraktní formuli filosofické pravdy, nýbrž o duševní klid a štěstí moderního rozervaného člověka a o nový princip společenské organizace. Východisko z krize hledal pak mimo metafyziku a mimo teologii, mimo zjevení náboženství. Tento kritický předpoklad dává klíč k porozumění díla Masaryka, náboženského filosofa. V něm je jeho vlastní, ale též nejslabší bod jeho náboženské filosofie. Nejslabší, poněvadž jde o nelogický postup. Jde o velkou nelogičnost v Masarykově kritice a jeho světovém názoru, v němž na jedné straně podlehl nepoctivosti pozitivistického vědeckého systému, na druhé straně se z něho vymanil ke své metafyzice. Poznatky pozitivistické uplatnil jen v boji proti Církvi.

Jeho boj o náboženství [T. G. Masaryk, V boji o náboženství, 1932; Americké přednášky, ²1929; Světová revoluce, 1925; Moderní člověk a náboženství, 1934.] se děje o několik věcí: o duchovní svobodu (proti náboženskému tlaku církevnímu a proti státnímu vnučování náboženství), o pokrok náboženský, neboť ve všech oborech lidského usilování je vývoj a pokrok; moderní lidé chtějí náboženství dokonalejší. Nestačí duchovní strnulost; moderní člověk nechce a nemůže věřit slepě, protože byl nábožensky a církevně nejbolestněji zklamán. Moderní člověk se naučil myslet a kritizovat, proto nedůvěřuje těm, kdo si troufají ještě dnes žádat slepou důvěru. To právě činí církve, sloužící státu, a činí to stát, držící církve. Rozum vyškolený přesnou vědou nemůže již přijímat učení teologická v době, kdy pokročilejší teologové sami poznávají, že ztratili základ svému učení. Masaryk se tedy rozchází s teologií a církvemi nadobro. Proti vědě stojí teologický mýtus; teologie jej šíří a podporuje. Církev a stát udržují politickou mocí neudržitelné. Proto je ve všem oficiálním náboženství obecná přetvářka, nečestnost, místo náboženství v duchu a v pravdě. Lidé se účastní bez víry církevního obřadnictví; do slov bible scholastickou dovedností církev vkládá, co v nich není. Masaryk dospěl k naprostému rozporu mezi teologií a vědou. Teologie je dovedná advokacie pro církve. Masaryk však doznává ovoce pro někoho z církve: Jen ten, kdo věří upřímně, může mít požehnání z církevního účastnictví. Avšak není živé a činné víry! Pokrok v náboženství není jen negace, nýbrž pozitivní zdokonalení. Dnešní stav vědy a poznání pokročil tak, že nestačí církevní scholastika. Nové poznání a praxe je založena na jiných teoretických základech. Není dvojí pravdy, jak ji vytýká Masaryk středověku [Americké přednášky, Náboženství a společnost lidská.], je jen jedna pravda vědecká, kritikou ověřená a zdůvodněná; proto náboženství moderního člověka musí spočívat na pravdě vědecké; jeho náboženství bude spočívat na přesvědčení, nikoliv na víře. Není jiné autority než věda a vědoucí člověk. Tyto myšlenky Masaryk opakuje na různých místech.

Masaryk dále ze svého hlediska odsuzuje mystiku. Vědecká logika a úsilí je jediný pramen pravdy, proto poznání mystické je pro Masaryka nesmyslné. Jaký je u něho pojem mystiky? Mystika je pokus bez logické práce, bez zkušeností, najednou, rázem se domoci všech pravd náboženských. Na obrazech podle tváří vidí Masaryk, co je mystik. To není člověk pozorující. On nevěří, že logikou a zkušeností se domůže pravdy, on zří, zírá, domnívá se, že má vnitřní světlo a že je spojen v Bohem přímo. Masaryk tu napadá teology, kteří tvrdí, že se nesmí nábožensky poznávat logikou, nýbrž mysticky (jsou to někteří teologové minulého století, kteří podlehl proudy, který je reakcí na racionalismus francouzský). Věda však nepřipouští mystiku jako zřídlo poznání.

Církev podle Masaryka nezaložil Kristus, nýbrž sv. Pavel. Církev se vyvíjela z daných pohanských prvků, byla před Římem. Tak vznikla církev katolická; tento katolicismus pomocí řecké a římské filosofie si vybuďoval teologii. Teologie je celek, svařený z učení Kristova a jeho následovníků, z učení Starého zákona a řecké a římské filosofie, je tedy pokračováním řecko-římské a orientální mytologie. Přitom Masaryk zdůrazňuje, že teologie není náboženství, je jen učení a tedy jen část náboženství, je jen učení o církevním náboženství. Pramen náboženského poznání církve je ve zjevení od Boha samého. Jsou to tedy pravdy Boží. Zjevená pravda nemůže pokračovat, nemůže být ani zvětšena, ani zmenšena. Teologie proto zavrhuje podle Masaryka evoluci. Její pravda je absolutní. Masaryk pak v dalším

důsledku zavrhuje zjevení a zázraky, zavrhuje kněžství, kněží se organizují v církve, která vznikla ve staré době, kdy lidé byli na nižším stupni mravnosti. Katolicismus upevnil duchovní závislost a duchovní otroctví. Duchovní otrok slepě věří, proto ve staré církvi náboženský aristokratismus znamená naprostou a slepou víru. Věda a filosofie neuznávají zjevení. Máme-li se rozhodnout pro náboženství, musíme myslet, rozum musí rozhodnout, které náboženství je lepší, o jeho hodnotě. Masaryk bojuje za revoluční přechod z náboženství zjeveného k nezjevenému. Důvod, že není zjevení, staví Masaryk na vědu, že příroda a společnost jsou řízeny nezměnitelnými zákony. Kdo nevěří ve zjevení, postaví se na vlastní rozum. Myslet, myslet opravdu a do všech důsledků bolí. Je jen málo lidí, kteří to dovedou. Člověk zbavený víry ve zjevení a zázraky, jenž pochopuje nezměnitelný řád v přírodě a společnosti, musí si pomáhat sám; musí tedy řád přírodní a společenský chápat, musí jej pozorovat a z toho si dělat pravidla pro své jednání. Masaryk dospívá k náboženskému demokratismu, k náboženské a tím i politické rovnosti. Náboženství jako celý život musí být odcírkveňeno. Tyto zásady Masaryk opakuje na různých místech svých přednášek a spisů. [V boji o náboženství a jiné spisy.] Boha chce pojímat duchovně, a to odpovídá mravní potřebě po zdokonalení a mravním vývoji a pokroku. Ten pokrok znamená zesílení lidskosti, zesílení lásky. Masaryk cituje na několika místech s oblibou sv. Jana (1 J 4,20): Řekl-li by kdo: miluji Boha, a bratra svého by nenáviděl, je lhář. Nebo kdo nemiluje svého bratra, kterého vidí, Boha, kterého neviděl, kterak může milovat? My máme o Bohu názory vyšší; víme, že nám dal pozornost a s ní vědění a předvídaní, nečekáme již zázraků, ale odhodlali jsme se ke spolupráci ve vývoji lidstva a všehomíra. Právě náboženství usiluje o zdokonalení a o pokrok chybujícího.

Odezíráme-li od kladných stránek práce T. G. Masaryka jako spolutvůrce české samostatnosti, od upřímné snahy po mravnosti a zlidštění atd., je nutné říci, že Masaryk neznal nic povrchněji, než základy náboženství, teologie, scholastiky, mystiky, Církve a jiných pojmů, které souvisejí s náboženstvím. Povšechně zasáhl Masaryk svou kritikou náboženské poměry za Rakouska, a to na mnohých místech správně, avšak nikde se nedostal k jádru náboženství a církve. Jeho kritika je aprioristická bez hlubšího poznání věci.

Logická a vědecká slabost jeho kritiky začíná přechodem z Huma a Comta k nové metafyzice náboženské. Buduje na nepoctivé vědeckosti minulého století, na mechanismu přírodním, na poznání jevů a jejich následnosti podle Huma. Z toho vyvádí důsledky jen proti zjevení a nadpřirozenému náboženství, zatímco sám si konstruuje metafyziku o Bohu vědeckém. Proto zavržení zjevení není z důvodu vědy ani u Masaryka samého. Hume opomenul ve svém pozorování přírody intelektuální poznání lidské skutečnosti, které je hlubší než pouhé vnímání smyslové a které vyjadřuje obsažně vnímané jevy, poněvadž je chápe, nejen pozoruje; vyjadřuje jejich následnost jako kauzalitu, finalitu, poněvadž vidí spojitost příčinnosti a účelnosti. Jádro metafyziky, tj. *věcný obsah* skutečnosti, nebyl zasažen Humem; byl zneuznán stejně jako intelektuální poznání. Masaryk nemá vědeckého podkladu (sám jej neuznal) v Humovi. Proto dělá nelogický skok z předpokladů Humových k zneuznání zjevení, a to je neodpustitelné sofisma u Masaryka vědce. Nenacházíme u něho nikde zkoumání rozumných předpokladů k přijetí zjevení, rozumnosti víry, na kterou se klade v křesťanství důraz. Víra není slepá, nýbrž rozumná. Masaryk tu chybil sám tím, co vytýká Církvi, že neznal rozumnosti víry. Bojuje proti něčemu, co v křesťanství není, proti sleposti, které sám propadl. Masaryk nezkoumá evangelia historicky, aby zjistil původnost, jde prostě aprioristicky a zavrhuje, co se v nich nelíbí, a připouští jen některé věci, které se hodí jeho humanismu.

Křesťanství zdůrazňuje u každého člověka rozumný souhlas s věrou, tj. souhlas pro jasné a pevné důvody rozumové, které tvoří tak zvanou „praeambula fidei“. K těmto rozumným důvodům patří i přesné historické studium o Písmu svatém, o němž Masaryk se nezmiňuje a které ani nezná, že v Církvi existuje.

Požadavky moderního člověka o rozumném náboženství nevyslovuje prvně Masaryk, slyšíme v nich slova sv. Tomáše Akvinského a Církve, která zdůrazňuje *rationabile obsequium*. Člověk jako rozumný tvor má v sobě schopnost myslet, a tím sám se účastní prozřetelnosti Boží, pokud sám se musí vést a řídit k dosažení životního cíle. Táž nutnost rozumného rozhodování a vedení platí i v poměru k víře; poměr k víře musí být rozumný, tj. úplně rozumný, nepředpojatý a nezaujatý. (Člověk cítí povinnost zkoumat křesťanství, poněvadž se v něm jedná o jeho životní cíl.) Tuto druhou a podstatnou stránku rozumnosti Masaryk přehlíží. Ke křesťanství zaujímá stanovisko s předpoklady a zaujatostmi odjinud. V tomto bodě je u Masaryka sofistický přechod z jednoho řádu do druhého, tj. odsuzuje řád zjevení z nedokázaných a nedokazatelných předpokladů pozitivismu. Zkoumání křesťanství vyžaduje své metody, jako všechny vědy duchovní.

Pojem teologie a její poměr k filosofii u Masaryka je rovněž nepřesný. Masaryk nepodává odůvodnění svých tvrzení. Velmi těžko by dokazoval mytické prvky řecko-římské v teologii křesťanské. Je známa a přesně prozkoumána historie vývoje křesťanství a jeho nauky. Z přesných dokladů Písma a historických spisů lze nabýt přesného zjištění vývoje nauky křesťanské. Podstatně se nezměnila; existují nové, přesnější formulace toho, co je zahrnuto ve zjevení. Církev podle poslání Kristova vykládá a uchovává jen pravdy svěřené Kristem: „Jako Otec poslal mne, tak i já posílám vás; protož jdouce učte všechny národy, učíce je zachovávat, co jsem vám přikázal.“ Netvoří nové nauky; k tomu práva nemá.

Filosofie jako nauka rozumu nebyla v křesťanství nikdy zbavena svého přirozeného práva. Naopak, křesťanství jako nauka Pravdy používá zdravé filosofie aristotelsko-tomistické jako podkladu přirozeného objasnění pravd, které zjevení jen doplňuje v bodech, kam rozmach přirozeného rozumu nestačí. Tento úkol filosofie nezotročuje filosofii ani mysl lidskou, pomáhá člověku k úplnému rozvoji. Tento bod nechtěl pochopit Masaryk, poněvadž sám podlehl otroctví pseudovědecké zaujatosti minulého století.

Pojem Církve, jak jej Masaryk napadá, není pojem podle Krista ani pojem, jaký má křesťanství. Není to *organizace kněží*. Církev je mystické tělo Kristovo, spojení vykoupených lidí v jednotu v Kristu, kteří mají žít životem Kristovým. Zevnější organizace je jen důsledek vnitřní jednoty lidí s Kristem. V této jednotě podle plánu Kristova jedni dostávají poslání, aby učili, křtili, odpouštěli hříchy a jiné funkce kněžské vykonávali, jak jim Kristus dal moc, jiní věřící přijímají život Kristův, život lásky, každý do svého zaměstnání. Zakladatel Církve jako jednoty věřících s Kristem je Kristus, který ji založil na skále Petrově a dal jí svou moc a své poslání. Organizace Církve je patrná ze slov a díla Kristova. Svatý Pavel se stal jen propagátorem myšlenky Kristovy, stejně jako jiní apoštolé. Masaryk se nijak nesnaží prozkoumat své názory, přejaté z protestantismu a racionalismu, aby je zdůvodnil. Prostě je přejímá nekriticky, přes všechnu snahu o kritičnost. Odezíráme-li od mnohých podivných výtek zbyrokratizovaného života náboženského za Rakouska, které Masaryk právem učinil, je patrné, že Masaryk jako hlasatel svobody svědomí uvedl svou generaci do závislosti nedokázaných, nesprávných a neoprávněných předpokladů a výtek proti křesťanství. Svoboda a pokrok, které v té věci hlásal, jsou pseudo-svoboda a pseudo-pokrok. Křesťanství Kristovo hláсанé církví je pramen vnitřní svobody a duchovní velikosti, pravé lidskosti, v němž křesťan se účastní dokonalosti Boží a stává se silným a důkladným pracovníkem v práci o dosažení svých životních cílů, zvláště posledního cíle. Nečinnost, neodpovědnost, nerozumnost, slabost nejsou vlastnosti křesťanství Církve Kristovy, nýbrž lidí, kteří nejsou proniknuti Kristem a kteří ničí v sobě svou slabostí dílo Kristovy velikosti. Ve filosofii náboženství Masaryk nepřinesl novou myšlenku.

Jan Patočka

Ještě k Masarykově filosofii náboženství¹

V Olomouci vycházející Filosofická revue je pravidelně zásobena články P. M. Habáně. O téma a myšlenky není nikdy nouze: tu vyjde nějaká kniha, onde článek, tu se něco povídá, tam se něco děje, a náš filosof sedne a napíše ihned, jak na to pohlížet z hlediska jeho oblíbených příruček. Že je filosof neohrožený, vzdálený všeho konjunkturalismu, dokázal nedávno článkem o Masarykově filosofii náboženství, kterým se patrně Filosofická revue s Masarykem rozloučila. „Odezíráme-li od kladných stránek práce T. G. Masaryka jako spoluvůrce čs. samostatnosti, od upřímné snahy po mravnosti a zlidštění atd., je nutné říci, že Masaryk nic neznal povrchněji, než základy náboženství, teologie, mystiky, Církve a jiných pojmů, které souvisejí s náboženstvím... Jeho kritika je aprioristická bez hlubšího poznání věci.“ (Filosofická revue 9, 1937, s. 171)

Po tomto silně koncentrovaném výroku čekáme cosi jako výklad Masarykových názorů, ale autor beze všeho jejich znalost předpokládá a kráčí přímo ke kritice, jež se vztahuje hlavně na Masarykovo popření náboženství zjeveného. Toto popření vychází prý z Comta a Huma; Masaryk „buduje na nepoctivé vědeckosti minulého století, na mechanismu přírodním, na poznání jevů a jich následnosti podle Huma. Z toho vyvádí důsledky jen proti zjevení a nadpřirozenému náboženství, zatímco sám si konstruuje metafyziku o Bohu vědeckém“. Tuto tezi P. Habáň však zapomněl dokázat. Masarykovo popření zjevení nevychází z metafyzických úvah jako ty, které mu podkládá, z pozitivistické teze, že nezachycujeme svým poznáním nadjevovou skutečnost a reální kauzalitu, nýbrž z názoru, že zjevení je mytický, neracionální pojem; z názoru, který nepramení ze všeobecných úvah, nýbrž z historicko-sociologického pozorování a posuzování. Masaryk se domnívá, že je možno podat psycho-sociologickou genezi pojmu zjevení; P. Habáň ji najde populárně vyloženu v 3. díle Hovorů, kap. 6 a jindy častěji, např. v Rusku a Evropě; proti této tezi by musil polemizovat, kdyby jeho posudek Masaryka měl mít naději na úspěch. Na přírodním mechanismu že buduje Masaryk? Jako žák Brentanův ho nikdy nepřijímal, své důvody pro hypotézu božstva, řídicího svět, běře hlavně z teleologie. P. Habáň to najde řečeno expressis verbis na různých místech Masarykových spisů, např. v 3. díle Čapkových Hovorů, s. 60 an. Bylo by si přát, aby P. Habáň napřed sebral doklady a teprve potom mluvil o nepoctivé vědeckosti.

Rozumem, rozumností myslí ovšem Masaryk něco jiného než P. Habáň; Masarykovi není pojem rozumu formální, takže by bylo možno „racionálně“ uvažovat o fantastických řečech, nýbrž pojem rozumu je Masarykovi určen *vědou*. Věda ovšem podle Masaryka nijak nehoví Humovu schématu, není jí zakázáno hledání příčin ani odpovídání na nejhlubší otázky, jež se nás osudově dotýkají. Není tudíž u Masaryka „logický skok od předpokladů Humových k zneuznání zjevení“, poněvadž Masaryk prostě Humových předpokladů nesdílí, jak P. Habáň správně vidí (což mu však nevádí, aby Masaryka nekáral ze školských chyb, patrně poněvadž je to nejpohodlnější způsob polemiky). Poněvadž tedy rozumnost znamená Masarykovi něco jiného než Habáňovi, poněvadž je mu v úzké souvislosti s pojmem vědy, jež nemá co činit s pojmem zjevení, ba podle Masaryka je k němu v opozici, nemůže se u Masaryka nikde jednat o diskusi „rozumných předpokladů k přijetí zjevení“. To by Masarykovi znamenalo smířování ohně s vodou. Přitom tento pojem rozumu a rozumnosti není nikterak ryze pozitivistický; spíše je to důsledný racionalismus, a to konkrétní, neformální. Zbytek – větší část Habáňovy polemiky – je výkladem náboženských věcí, které prý M. nepochopil, z tomistického hlediska: církve, mytických prvků v teologii katolické atd. Přitom P. Habáň zaměňuje dvojí: nepochopit a nesdílet stanovisko. Rozumí se, že Masaryk nesdílí tomistické stanovisko k pojmům zjevení, církve, poměru teologie a filosofie; nedívá se na ně právě očima dogmatického vykladače, nýbrž jako na reality, jež studuje filosoficky a historicky; P.

Habáň by musil vskutku racionálně, a to ve smyslu Masarykově, dokázat, že je to hledisko neúplné, nebo že Masaryk komolí fakta, a která. Ale to vše se nestalo.

Jak patrně, nedalo vyvrácení Masaryka P. Habáňovi mnoho hlavy bolení. A to je právě, proč píšeme o té věci. Tolik vědecké poctivosti a lidské úcty by mohl v sobě najít, aby Masaryka trochu prostudoval, nežli o něm píše odsudky. Nikdo nežádá po katolicích, aby jeho náboženskou filosofii schvalovali. Lze však říci: zaujímáme vzhledem k Masarykovi odchylné stanovisko a z těch a těch důvodů *se domníváme*, že se Masaryk mýlil. To by bylo jasné a poctivé. Ale podkládat mu nejprve věci vymyšlené, nedoložené, a pak nad ním zlomit hůl jako nad někým, kdo „vedl svou generaci do závislosti nedokázaných, nesprávných a neoprávněných předpokladů a výtek proti křesťanství“ (nic tuto generaci tak u Masaryka nemrzelo jako jeho kladný vztah k náboženství, to je vskutku výkon, na který může P. Habáň být hrd: Masaryk chce říci svým projevem, jsou tempi passati, věc nečtená, kterou je zbytečné se ještě hloub obírat. – Proto lze označit Habáňův článek nejen za politováníhodný omyl, nýbrž i za čin mravní kvality, pro kterou v češtině chybí slovo a která francouzsky je označována jako „mesquinerie“.²

¹ Článek byl podepsán šifrou „jpat“.

² Fr. mesquinerie – nízkost, nicotnost, malichernost.

Metoděj Habáň

Masarykova filosofie náboženství

(Filosofická revue 10, 1938, s. 96)

K článku ve Filosofické revui (9, 1937, č. 4) o Masarykově filosofii náboženství činí J. Patočka v České mysli (33, č. 3-4) svých několik poznámek. Věcné výtky by byly: 1. že nebylo dokázáno, že Masarykovo stanovisko je neúplné; 2. že pojem rozumnosti a rozumu jsou dvě věci rozličné u Masaryka a ve smyslu, jak byly pojaty v článku Revue. Předně v Revui byl udán souhrn všech větších spisů T. G. Masaryka, jak *definoval* Církev, zjevení, mystiku, teologii atd. Jsou-li definice nepřesné, pak není třeba jiných důkazů, pak stačí ukázat, že tyto nepřesné definice jsou ve spisech Masarykových. Tyto definice nebyly nikde, ani v Hovorech, podány jinak. Tedy spíše výtky Jana Patočky jsou nedoložené, těžko by dokládal, že skutečně pojmy, o něž jde, jsou ve spisech Masarykových jiné, než jak byly citovány. Dosud nejlepší logické vyjádření věci je definicí. Připouští-li snad autor poznámky i jiné prvky, iracionální (jak je dal znát ve své poznámce hněvem a nadávkami), pak nemůže mluvit o vědecké základně své poznámky.

Rozum a rozumnost mají se k sobě jako schopnost a její činnost, její požadavky a výsledky. Tento pojem rozumu a rozumnosti nelze omezovat předpoklady ani výklady dvojí rozumnosti. Rozumnost zdravé schopnosti rozumu je jen jedna správná; o jiných nelze vůbec mluvit ve filosofii a vědě. Proto bylo-li řečeno v článku Revue, že rozumnost je předpokladem víry, bylo to myšleno právě o zdravém a přirozeném požadavku lidského rozumu a nic jiného. Je vůbec podivné, že lze tak snadno najít jinou rozumnost než rozumovou, jak udává pisatel poznámky a nazývá to třebas historicko-sociologické nebo psycho-sociologické pozorování. Žádné pozorování iracionální není rozumné. Psycho-sociologické pozorování nemůže zjinačit pojmy věci. Ať se ubírám k poznání určité věci jakoukoliv cestou, vždy je třeba dospět k přesnému pojmu. Proto bojuje-li se proti něčemu, je třeba bojovat proti skutečným pojmům (v našem případě teologie, zjevení, církve a mystiky) tak, jak jsou, a nikoliv tak, jak si to která doba nebo mysl představuje. Článek v Revui hlavně ukazoval nepřesnost pojmů; nepřesné pojmy jsou vůbec plodem minulého století. Mezi jinými

nepřesnostmi je tedy i pojem zjevení a nezáleží na tom, je-li citát vzat z Hovorů nebo jiných knih Masarykových.

V Revui ostatně bylo více pojednáno o Masarykově negativní stránce ke zjevenému náboženství. Jeho negativní poměr k vědeckému náboženství neznamenal u Masaryka nic nového, nýbrž byl to pouhý deismus 18. století, o němž se dočte autor poznámky třeba v Rádlových Dějinách filosofie. Tedy je patrné, že autor článku znal nauku Masarykovu ve všech jeho knihách, nejen z Hovorů (k nimž má své kritické stanovisko, ne tak vůči osobnosti Masarykově, jako spíše vůči K. Čapkovi). Mimo to je možné rozlišovat osobnost T. G. Masaryka jako státníka a osvoboditele a jako filosofa náboženství. Od tohoto rozlišování neodvede ani hromobití slov a iracionálně hněvu a nadávek Patočkovy poznámky v České mysli, nebo J. Šimsy v Křesťanské revui a v Národním osvobození. I to je projev duchovní úrovně.

Jaroslav Durych

Očista duší

(Lumír 65, 1938-39, č. 1, s. 40-42)¹

Tito lidé² byli nejdůležitějšími udržovateli starého režimu, který bez jejich služeb stěží by se byl býval tak dlouho udržoval a mohutněl, až jako nezbytný následek přišla katastrofa. Sloužili filosofii, jejíž autor nikdy nebude uváděn v dějinách filosofie, poněvadž z filosofie měl toliko doktorský titul. Nezkombinoval ani jediné filosofické myšlenky a jeho znalosti filosofie byly tak diletantní či spíše nedoucké, že jenom nejhrubší servilnost mohla tu zneužívat titulů filosofa a filosofie. Z ironie osudu nazýval tento filosof svůj životní názor názorem realistickým. Tento realismus se hodil ke klasickému realismu jako pěst na oko, ale toliko pro to nebylo třeba se pohoršovat. Skutečná jakost tohoto realismu se projevila až apokalypticky příšerně v letech 1930-1933, kdy u nás zuřila hospodářská krize, která nebyla závislá tak, jak se říkalo, na krizi mezinárodní, nýbrž toliko na naší domácí krizi mravní, a mohla být autoritativním zásahem vyřešena ne-li zcela hladce, tak jistě aspoň obstojně. Ale filosof se jen díval, musil se jen dívat, poněvadž jeho realismus byl nepravý, poněvadž nerozuměl skutečností kolem sebe o nic lépe než francouzské poezii nebo katolické mystice, poněvadž jeho moudrost byla jen umělá a dobrá vůle žádná. A jakými realisty byli jeho žáci, o tom vydal národu a světu svědectví rok 1938.

Símě tohoto realismu se šířilo na vysokých školách, které vychovávaly advokáty, úředníky a profesory středních škol, kteřížto je zase šířili dále na středních školách, kde se vychovávali učitelé škol obecných, kteří pak toto znamenité a osvědčené učení vštěpovali do srdcí dětských už od šesti let. Otokar Březina byl starým a zkušeným učitelem a jistě právě on byl nejlépe povolán k tomu, aby řekl filosofovi do očí, že národ mu jednou bude zlořečit. Což se tedy již děje.

Neboť filosof nehlásal pošetilostí směšných a neškodných. Filosof hlásal a dělal věci zlé. Filosof bral malé dívky na ruku, hýčkal je a líbal na čelo, dává se při tom fotografovat. To uměl. Ale kterak ho nazýval Viktor Dyk?

Tak kolem filosofie, která byla jen padělkem filosofie, se kupila mravnost, která byla padělkem mravnosti, kultura, která byla padělkem kultury, umění, které bylo padělkem umění. Dvacet let trval tento protipřírodní stav. Dvacet ročníků žáků škol obecných, občanských, středních i vysokých, dvacet ročníků úředníků, učitelů, vojáků, politiků, žurnalistů i jiných intelektuálů prošlo tímto vnuceným kurzem, na který teď doplatil národ tak strašlivě a těžce.

Ale nejen to; hněv lidu odstraňuje vlády a ministry, ale neodstraňuje *skutečných* správců a vykonavatelů tohoto filosofického řádu. Kdyby se desetkrát za sebou vyměnil správce některého ministerstva, vymění se tím toliko jediná osoba, ale dvacet, padesát či sto

jich tam zůstane, a tak se v podstatě nezmění nic a může se vesele a bezpečně pokračovat tímž směrem. V tom je největší nebezpečí, a právě proto je nutno zúčtovat ne s několika jednotlivci, nýbrž s celým směrem, s celou tou katastrofální naukou, již je třeba rychle zakázat v celém státě, a na její místo znovu slavně uvést víru v Boha a lásku k vlasti. (...)

¹ Nově vyšlo in *Polemiky a skandály*, Olomouc 2002, s. 275-277.

² „Tito lidé“ – spisovatelé třetího a čtvrtého řádu.