

DVĚ STUDIE MASARYKOVSKÉ

Václav Černý (Praha)*

1. Podstata Masarykovy osobnosti

Okolo TGM ožil v poslední době čilý studijní a diskusní ruch, platí to o cizině i domovu. Roku 1967 vydal v Londýně (u Allena a Unwina) profesor G. Gibian pod titulem *The Spirit of Russia* (330 str.) z rukopisu zanechaného roku 1912 v nedokončeném stavu třetí a závěrečný díl Masarykova proslulého díla *Rusko a Evropa*. Totéž nakladatelství publikovalo už dřív několik Masarykových drobnějších prací (*Ideály humanitní, Moderní člověk a náboženství*) a Čapkovy *Hovory s Masarykem*. Roku 1976 v Londýně (u Nicolsona) publikuje anglický universitní odborník českého původu Zbyněk Zeman pod názvem *The Masaryks, the Making of Czechoslovakia* zevrubný a striktně objektivistický pohled na životní běh a veřejné dílo Otce i syna. Téhož roku uspořádal pro potřebu našich krajanů v cizině Jaroslav Dresler výbor z myšlenek TGM a vydal jako *Masarykovu abecedu* v Curychu (ed. Konfrontace). Revue *Svědectví* otiskla v čísle 50 1975 podnětnou úvahu bostonského profesora Erazima Koháka *Tři téze o Masarykovi*, kterým se od té chvíle na stránkách revue nepřetržitě dostává z řad naší emigrační publicistiky živých a namnoze polemických ohlasů. Doma se roku 1968 pokusila ukojit národní čtenářský zájem Pražského jara kniha Milana Machovce *Tomáš G. Masaryk* (Melantrich, 280 stran). Je známo, že to byl zájem stejně lačný jako nepoučený a dlouhým opresivním mlčením okolo TGM dokonale dezinformovaný. Budiž známo i to, že od té chvíle kniha zmizela z knižního oběhu a veřejných knihoven, a náleží mezi prohibita. V době zcela poslední u nás zaútočil na problematiku obsahu, povahy a významu TGM především Jan Patočka dvojstudii (*Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar — Kolem Masarykovy filosofie náboženství*), vyšlou loni v jednom z posledních svazků samizdatové edice Petlice. Masaryk je v ní často bohužel jen zámkou a východiskem úvah jiných a jakoby ilustrací a epizodou autorovy osobní, heideggerovsky podložené mravní genetiky moderního člověka, obraz Masarykovy personality není konstruován ani z živého zřídla Masarykova vlastního nitra ani logicky ani historicky. I tak, a přes nedocelenost a místy dokonce zmatenost Patočkova textu, zaviněné redakčním spěchem na tragickém sklonku jeho života, zůstávají jeho hluboké dílčí postřehy, ba i jeho četná sporná tvrzení pronikavě podnětným popudem.

* Vyšlo původně v Praze jako 32. svazek na psacím stroji opisované EDICE EXPEDICE. Přetištěno bez vědomí autora.

Nevíme, je-li náš seznam nových masarykian úplný, novinky zahraniční nejsou nám dobře dostupné. Ať tak či onak, nade všemi se klade otázka: představují závěr nebo počátek? Jsou loučením s TGM, nebo novým setkáním s tvůrčí osobností nevyčerpatelně živou a obrodívou? Jsou tečkou za dokončenou, uzavřenou a nadále neinspirativní historickou epochou českého ducha, anebo nedovyčerpaným podnětem pro budoucnost? Jsou asi obojím. Ale co tedy zůstává z Masaryka? A je klíč k Masarykově osobnosti, jak jí máme z našeho hlediska vidět a konstruovat, aby nám byla platná? A co z něho, živého a živného, zůstává především *domovu*? Kým nám TGM zůstane, *a má, a musí zůstat*?

Čechům by se TGM měl jevit, a také vždy jevil především jako myslitel, jenž s nejpronikavějším dosahem vyšetřil historickým studiem osnovnou ideovou linku národních dějin, podstatu, význam a páteř dějinného češství. Učinil to na samém počátku své nejzralejší možnosti veleznamnou trojicí knih, *Česká otázka* (1895), *Naše nynější krise* (1895), *Jan Hus* (1896). Zároveň TGM ze své koncepce historického češství, ze své — řekněme — filozofie národních dějin, ze své definice neproměnného tvárného principu formulujícího po staletí českou mysl či „duši“ a české konání, vydedukoval okamžitě i národní program české kultury a politiky v *budoucnosti*: stanovitel obsahů minulosti neváhal zavázat a zatěžkat touto minulostí i národní budoucnost. Vzápětí se tato jeho nacionální ideologie stala předmětem vědeckého (a znovu konsekventně i politického) sporu, jehož úporně polemické peripetie vyplnily celá další dlouhá desetiletí národního kulturního života. Je možno říci, že po celé jedno půlstoletí českých dějin nebylo uvědomělého Čecha, aby nevzal na sporu, na jedné nebo na druhé straně, veřejně nebo tacitně, účast, ne-li vždy vědeckým poznáním a myšlenkovou úvahou, tedy alespoň sympatií: přiznáme se, že za svůj život jsme veškeré polemiky, včetně hašteřivých publikačních minim, prostudovali několikrát, do té míry jsme cítili, že sázkou sporu je v každém jednotlivci vždy sám pocit jeho intimní národní identity.* Masarykova filosofie národních dějin a tedy i definice duchovní podstaty češství pozůstávala v členitém souboru

* Spor probíhal ve dvou dlouhých etapách, téměř vždy na vysoké myšlenkové a vědní úrovni, plynoucí z kvality protagonistu: potrvál od roku 1898 vlastně až do sklonku První republiky. První etapu zahájila Gollova historická škola již roku 1898 kritickým stanoviskem Gollovým a Pekařovým v *Českém časopisu historickém*. Významnými mezníky jsou článek Jindřicha Vančury z roku 1911 k Masarykovým šedesátinám, Pekařova „Masarykova česká filosofie“ (1912), původně v *Času*. Zdeněk Nejedlý se účastnil „Sporem o smysl českých dějin“ roku 1913. Snad sem hledí i F. M. Bartoše *Masarykova česká filosofie*, vyšlá r. 1919, byla-li vskutku psána již v červnu 1914. Druhou etapu zahajuje hned po první světové válce Josef Pekař serií článků k třístému výročí pražské defenestrace v *Národní politice* 1918 (knižně r. 1920 *K velkému výročí 1618 1620*) pokračuje 1921 *Bílou horou, jejími příčinami a následky*. Následují roku 1918 monografie Emanuela Rádlka *T. G. Masaryk*, téhož roku Nejedlého rozprava *O národním dějepísectví*, roku 1920 Jaroslava Werstadta

souvislých závěrů: Husem a husitstvím počínajíc, přes České bratry a Komenského, až po naše národní obrození ke konci osmnáctého století (Dobrovský) a v prvních dekádách devatenáctého do Palackého a Havlička, existovalo v dějinách české kultury i veřejného národního snažení jedno a v podstatě stále totéž a totožné pásmo mravního úsilí, myšlenkové práce a politických snah, jedna a táž *tradice*, která představuje „*smysl české historie*“ (*Česká otázka*, předmluva) a dodává českému národu v dějinách nezaměnitelnou povahu, páteř a charakter; tato dějinně sjednocující inspirace je původu a rázu náboženského, přesněji nábožensko-reformačního, a záleží v touze vybudovat království Boží na zemi; v Herderovi a u českých herderovců je tato touha formulována ideálem svobodného člověčenství a plně rozvinuté humanity; jako se národní obrození živilo a sílelo ideami husitskými a bratrskými, tak je úkolem nové politiky probuzeného národa navázat na tuto tradici a posilovat se z jejich zdrojů; ze skutečnosti, že od Herdera a počátků našeho probuzenského procesu v osvícenství české národní snahy konfluují s obecným pohybem světové civilizace k demokracii a s obsahem ideálů lidské rovnosti, svobody a bratrství, jak je bude formulovat Velká francouzská revoluce, mají Čechové právo čerpat jednak oprávněnou pýchu na svoje světově-dějinné mravní a kulturní prvenství, jednak i reálnou posilující naději, na splnění svých národních politických tužeb, pokud ovšem „*smyslu českých dějin*“ zůstanou i nadále věrni.

Těto historické koncepci namítli odborní historici právem, že v ní apriorní teorie předcházela věcnou znalost a objektivní studium dějinných faktů, a že zde fakty musily být upraveny, předpojatě interpretovány, ba znásilněny, aby se zdály svědčit *pro* teorii. Skutečným historickému badateli běží výhradně o poznání hlavních faktorů dějinného vývoje a o výklad souvislosti, které tyto faktory samovolně vytvořily. Vědecký zpytatel minulosti nesmí pomýšlet předem, aby z teprve poznávané minulosti jakkoliv usměrnil i budoucnost a přítomnost. Mezi Husem a bratrstvím na jedné straně a osvícenstvím nebo i romantismem na straně druhé není plynulé souvislosti a příčinné návaznosti, takže nevytvářejí vědomou jednotnou tradici: Hus, husitství a bratrství jsou sociální a duchovní fenomény veskrze gotické, ze středověkých dějinných podmínek rostlé, v podstatě mysticky (z Bible) inspirované, jsou to kulturní jevy povahy náboženské, tábořský demokratismus v moderním významu neexistuje, Lipany nepředstavují

Politické dějepiscectví české, roku 1922 Jaroslava Jareše *Jest otázka česká otázkou náboženskou?* Rádl roku 1925 rozvádí svou přednášku z 1924 knížkou *O smysl českých dějin* a dává popud k diskusi, které se účastní historikové Werstadt, Mendl, Borovička, Stloukal. Roku 1929 rozšiřuje Pekař svoji přednášku z roku 1928 ve *Smyslu českých dějin* a vlekle polemizuje s Janem Slavíkem, který shrnuje 1929 v práci *Pekař contra Masaryk, ke sporu o smysl českých dějin*. Roku 1932 vydává Pekař svoji rektorskou řeč z roku 1928 *O periodizaci českých dějin*. Pominuli jsme nesčíslný osobně-autorsky a argumentový detail, šli jsme pouze po vrcholech debat.

porážku demokracie, nýbrž národně a státně očistný řez, odstranění hlízy anarchického mocenského radikalismu táborství (Pekař, Chaloupecký): naproti tomu osvícenství je jev ducha moderního a racionalistického, fenomén smyšlení pozemšťanského a laického, Herder má zbožnost za produkt přírody, v „ideách“ popírá zjevení, Dobrovský nemohl růst z husitství a bratrství, neboť je ani neznal; ještě i Palacký pojímá naši reformaci liberálně, pro teologii nemá smysl a svou humanitu, kterou přijal od Herdera, neodvozuje z náboženské tradice, nýbrž — jako už Herder — z mnohem širší skutečnosti, slovanské rasové povahy. Což všechno neznamena, že by se osvícenský a tím spíš romantický vlastenec nebyl mohl citově vzněcovat husitstvím nebo bratrstvím a sympatizovat s nimi jako se slavnými projevy národní síly, mimo však jakýkoliv pocit niterné sourodosti jiné než národní. Pekař připomněl, že Goll a jiní původní přívrženci Masarykovi od realismu odpadli, „aby mohli zůstat realisty“. Obranou původně masarykovského fanatického horlitele Zdeňka Nejedlého, že „*filosoficky* mohou být Masarykovy názory správné (!), i když je empirická *historie* zamítá“ — (1913), octla se debata naopak na úrovni logických nesmyslů a pojmových pokroucenin, hodných dobového vlasteneckého filistra a papírového profesorského pokrokáře. Titiž historikové (Pekař) i jiní (Šalda) Masarykovi namítli, že jeho „dějinný smysl“ je pojem matný a vratký, jednou se jím rozumí hlavní obsah dějin, podruhé spojující a nosná idea, po třetí náš národní úkol a program, jindy se v témže významu mluví o „duši“, (?) doby nebo dějin. Pokud by se ostatně „smysl“ kryl s významnou duchovní *tradicí*, sdělovanou s pokolení na pokolení, žádný kulturní národ, jenž se povznesl nad snahu pouhého fyzického sebezachování, nemá takovou tradici jednu, nýbrž tradic několik, jež se střídají, kříží a spolu zápasí, každá pokládá samu sebe za pravý a vlastní národní „smysl“, a právě jejich zápolení propůjčuje národnímu vývoji napětí, dramatický ráz a samotnou povahu života. Nadto není nikde psáno, že by národ ve svém historickém životě nemohl a nesměl svoje tradice měnit, pojímat z pudu sebezáchovy anebo i ze svého svobodného sebeurčení cíle a programy nové, a tím svému dějstvování i vtiskovat smysl dosud nevidaný a nedoložený. Nová umělecká a kulturní historie posléze předestřela, že Masarykova koncepce dějin podle svého hodnocení dějinného smyslu zahrnuje jisté kvalitativní verdikty a odsudky určitých historických období, totiž těch, která nesplňovala, odsunovala nebo dokonce potlačovala postulovaný národní „dějinný smysl“, například předhusitská gotika a především baroko. Zde se Masarykovo pojetí znovu rozhodně rozcházelo se stále přesněji a úplněji zjišťovanou vědeckou pravdou, moderní badání vedlo k intenzivní kulturní rehabilitaci jak lucemburské gotiky tak zvlášť doby domnělého „temna“.

Masarykova koncepce podstaty dějinného češství je dnes v troskách, uhájit ji nelze, třebaže podle spolehlivého svědectví Alberta Pražáka z roku 1948 (sborník *TGM, jak jsme ho viděli*) sám Masaryk ještě roku 1925 nepochyboval o obrozenském navazování na husitství a bratrství. Co nelze uhájit, lze pořád ještě definovat a vysvětlit z osobních kořenů, a to právě hodláme.

Tvrzení, že mezi českou a náboženskou reformací a českým obrozenstvím existuje vnitřní vztah rodné afinity a obsahové souvislosti, spočívá nanejvýš na odhadu či na tušení, že vlastenecký obrozenec by si byl v dějinné situaci a v kůži husitského člověka vedl právě tak jako tento, a naopak: což je pouhopouhé dohadové „kdyby“, myšlenka naprosto nehistorická, přitom ale představa prakticky silivá a vzněcující. Historik pokrčí rameny nad vědeckou *heuristikou* podobného dějezpytu, jenž analýzu dějinných obsahů nahradil *paralelou*. Masarykova koncepce je však po výtece koncepci praktického politika, a politik nepotřebuje spolehlivou vědní heuristiku, účinná a užitečná aktivní praxe u něho může být důsledkem teorie vědecky mylné, jen když omylem je početným. Případ Masarykův není přece ojedinělý na světě ani u nás, měl předchůdce v Palackém, politickém vůdci svého národa a *přítom* historikovi z povolání, a historikovi lepším než Masaryk a heuristicky spolehlivějším: sebedůvěru a naději svého národa posílil, svou politickou praxi zdůvodnil, svou koncepci smyslu českých dějin vyložil z čiročirého mythu holubičí a lidumilně demokratické povahy slovanského rasového charakteru, a do počátků národních dějin položil zápas mírumilovného Čecha s výbojným Germánem, „tvůrcem feudalismu“. Získáváme zde první podobu osobnosti TGM: *programátor* českého národního života, vytyčovatel jeho aktuálních i budoucích cílů, jenž si zpět do národních dějin došel pro dodatečné důvody svých nových účelů a vyjádřil je formou zdánlivě historicko-vědeckých důkazů, ve skutečnosti rozněcujících obrazů, období, paralel a nepřesností, inspirovaných citem a potřebou these.

V těsné souvislosti, ba ve vzájemném prolnutí se svou povahou luštitelů smyslu národních dějin je TGM i filosofem dějin naší vzdělanosti vůbec; je pro nás v tom ohledu zvlášť významný, protože svou filosofii dějin civilizace zdůvodnil samotně svoje dílo státně-osvoboditelské či státně-obnovitelské a navrhl ji za úhelný kámen Republiky a moderního čechoslovakismu. Osnovné myšlenky této filosofie se vracejí naprosto ve všech jeho pracích a projevech, populárně je shrnul v knížečce *Ideály humanitní* (1901), naposledy a obširněji je vyložil v poslední (10.) kapitole *Světové revoluce* (1925). Masaryk pojímá vývoj lidstva jako nepřetržitý rozvoj člověčnosti či lidskosti k plnému stupni lidských schopností, k štěstí v míru a k mravní dokonalosti. Je humanistou, aktivistickým humanistou, a to optimistickým, co se výsledků vývoje týče. Tento vývoj byl zahájen již v antické kultuře, rozhodného impulzu ze mu dostalo křesťanstvím, v přítomnosti má podobu pokrokového boje o demokracii v politickém a státním zřízení, ve vzájemných lidských vztazích a v člověcké mravnosti; demokracie je původu křesťansko-evangelického. V moderních dějinách byla blahodárným vývojovým obratem náboženská Reformace, její počátek v Čechách zůstává titulem dějinné velikosti českého národa, zahájením české světovosti, to je národní tvůrčí účasti, často prvenské, na lidském pokroku. Vývoj, který dlužno chápat jako zápas Dobra ze Zlem o člověka a v

člověku, pak pokračoval osvobodivými účinky moderní osvícenské vědy, založené na rozumu a kritice; měl fázi konfliktů svobodomyšlného liberalismu s absolutismem ve všech oblastech myšlení i dění, ve filosofii, vědě, náboženství i politice; a v devatenáctém století vyústil v zápas sil retrogradních a konservativních se silami osvobodivými a pokrokovými. Takže, na jedné straně: náboženská reformace (Masaryk ji nejvíce ctil v táborství, česko-bratrství a anglickém puritánství) až po její soudobou mez náboženství humanity osvobození občana-jednolivee i národní, na úctě k člověku založená demokracie jako zásada společnosti národní i vespolitosti mezinárodní stále rostoucí míra demokracie sociální tj. společenské spravedlnosti a rovnosti, až po mez socialismu, jenž by nerušil politicko-třídní a mravní mír; a na straně druhé: reakční církevní klerikalismus, zvláště neblaze ztělesňovaný monarchii „božského práva“, reziduálních zbytků středověku veškeré tyranské formy nerovnosti občanské, národní a sociální, založené na zásadě aristokratické moci člověka nad člověkem.

Zredukovali jsme koncepci na její nejpodstatnější rysy, neznetvořili jsme ji však: chtěli jsme vybavit především umíněné zjednodušující tendence Masarykovy dějinné filosofie, její tak říkajíc optimistické amerikanství. Staletý zápas dobra a zla o svět a člověka chtěl Masaryk mermomocí vidět vyúsťovat (a končit!) přímo před svýma očima v obrovské společenské *krizi* První světové války, které říkal „světová revoluce“: sám se jí činně a z nejhlubšího přesvědčení účastnil s úmyslem nejvyššího prospěchu vlastního národa i celého lidstva; pokládal ji za závěrovou a řešivou krizi dějinného vývoje naší vzdělanosti, končila mu světovým triumfem demokracií a v jeho rámci a ve shodě s jeho významem i naplněním „smyslu českých dějin“, totiž obnovením československé nezávislé státnosti, a to státnosti demokratické. Veškeren ostatek dějin byl už jen na demokratickém národu (a lidstvu) samotném a jeho mírumilovné a pokrokové moudrosti.

Tato dějinná koncepce je protkána simplifikacemi a omyly. Sveden svou úctou k české reformaci, zajisté první a mravně nejryzejší náboženské Reformy světové, Masaryk velmi přecenil osvobodivé účinky Reformy, která namnoze utkvěla v středověké formulaci duchovních i sociálních problémů, rozbila sice neblaze jednotu Kristovy Církve a tím oslabilu niternou soudržnost naší kultury, zůstala však autoritářsky opresivní a retrogradní, a spíš posílila než oslabilu síly společenského konservatismu, neboť odevzdala moc nad těly a valnou měrou i dušemi světským vrchnostem a státu. Masaryk zde přičtl Reformě k dobru důsažně osvobodivé duchovní výboje Renesance, hnutí sic přibližně soudobého s Reformou, ale v podstatě rozdílného, které od Reformy nepřesně odlišoval, měl obě v podstatě jen za různé aspekty téhož dějinně-vývojového fenoménu: další omyl historika jen prostředního. Jeho pojetí První světové vojny jakožto konfliktu humanistického demokratismu s tyranskou zpátečnickou autokracií ho přinutilo objektivní skutečnost bizarně upravovat: mezi demokracií byl nucen, jako mocnost sourodou, zařadit carské Rusko, jež sám dosud vždy vydával za nejzásadnější ztělesnění tmářsky autokratického

absolutismu v Evropě; mezi autokracie byl nucen zařadit konstituční a liberální Rakousko, které dosud po celý svůj politický život sám, s Palackým, pokládal za státní útvar obroditelný a hodný záchovy, pouze provinilý zatvrzelým neřešením otázek národnostní spravedlnosti, ultramontánním klerikalismem a vrtkavou netalentovaností dynastie. Z prvního protimluvu se vynasnažil uniknout tím, že během války přivítal ruskou revoluci, a když se mu její první, demokratická fáze velmi záhy zvrtila v nový tvar autokratické diktatury, umínil si věřit a tvrdit, že běží o autokratismus dočasný, jen místními poměry zdůvodněný, který se záhy zdemokratizuje; omyl politického proroka spíše než znalce, a ostatně jeden z jeho omylů nejosudnějších. Z druhého protimluvu vyklouzl tím, že jakmile mu počátek války poskytl rozhodnou národně-politickou *příležitost*, opustil Palackého, vyměnil svůj politický program a adoptoval vůči Rakousku, náhle „žaláři národů“, rozbiječské náměry státoprávního radikalismu.

Nejhrubším odhadovým omylem Masarykovy filosofie dějin naší kultury byla však optimistická víra v *závěrový* ráz „světové revoluce 1914-1915“, která by v prostoru naší civilizace zápas Demokracie s Autokracií definitivně rozuzlila: zde se TGM opět jeví spíše jako prorok než jako historik a filosof historie, a ten Prorok si úsilovně přál být tvůrčím spolupracovníkem universálních dějin v jejich vrcholovém vyznění. Také nebyl Masaryk zcela přesný v rozpoznání *povahy* světového kataklysmatu 1914-1918, zvláště neviděl dobře a snad ani nehodlal dostatečně uznat význam a sílu ekonomických, hospodářsko-imperialistických příčinných složek krize; konflikt Demokracie s Autokracií byl pouze *také* jednou z těch složek, je však možné přiznat, že v dalším průběhu krize se postupně přesunul na hlavní významovou linku krizového dramatu. Takže si vývoj vynutil hned několik korekcí Masarykovy dějinné koncepce: to, co nazval „světovou revolucí“, dodnes pokračuje a zůstává vůbec nerozuzlené; v obou zápasících táborech se bude neustále měnit dislokace účastníků podle státních režimů, ale čím dál tím výrazněji se dělicí čára potáhne i uvnitř jednotlivých národů, podle mravních afinit jednotlivců, takže „světová revoluce“ bude stále patrněji nabývat podoby světové anarchie a univerzální občanské války: je naprosto třeba se vzdát optimistické sebejistoty v odhadech výsledků boje, jenž je zcela *in suspenso*, v neposlední míře i v důsledku fantastických komplikací vývoje, daných katastrofálními fenomény průmyslové revoluce, světové populační exploze, dekolonizace a samostatné politiky dekolonizovaných ras, atomové zbrojní politiky, posléze i korupce a rozkladu obou principů konfliktu.

Viděli jsme Masaryka luštit význam české národní minulosti, — a vyklubal se programátor národní budoucnosti. Viděli jsme ho zjišťovat význam dosavadního vývoje celé naší kultury, — a vyklubal se vytyčovatel cest, po nichž má lidstvo kráčet, *aby* splnilo svoje člověčenství. Historikem

národním i historikem světových událostí se pokaždé, nezrovna přesně a zdárně, kryl jen předpisovač budoucích aktivit užší nebo širší lidské „polis“, politik v původním slova smyslu. A kdepak hledal, a našel, svoje oprávnění tento politik? Nuže, sebejustifikaci tohoto politika, zdůvodnění práv, která si osoboval, ba i samotné vysvětlení jeho omylů, se nesnažte objevit jinde než v oblasti a hloubi inspirace *mravní*. Masarykovou podstatou je jeho *ethos*, mravně, a ne jinak, jsou nezákladněji určeny a určitelné jeho cíle a jeho pohnutky. Co myslíte, že řídilo jeho volbu tradice, které právem nebo omylem přičkl hodnotu „smyslu dějin“, a tím i vodítka naší národní politiky? Rozhodl o tom jeho soud o nejvyšší mravní kvalitě této tradice mezi všemi tradicemi národa. A z důvodů hodnocení mravního, nikoliv jiného, objevoval smysl dějin celé kultury v humanitě a rozvinul celoživotní aktivitu po všech linkách jednotlivých složek humanitní ideje, které spatřoval v úsilí o pravdu (a tedy i o vědecké poznání), o mravnost a o demokratickou svobodu osobní a občanskou, národní i sociální. Úhrn těchto snah nazýval „pokrokovostí“, není mu však pokroku bez mravního přerodu, říká tomu „boj o nového člověka“. TGM z mravních důvodů bojoval proti klerikálnímu obskurantismu a spojenectví církve se státní mocí. A z mravních důvodů podnikal svoje proslulé politické kampaně, jak domácí (boje o Mladočechy), tak protirakouské (procesy Záhřebský a Friedjungův, tažení za odluku církve a státu). Nepřítelem monarchie, inspirátorem jejího zničení a z programátora její rekonstrukce stane se vůbec náhle a tak říkajíc příležitostě z dozrálého přesvědčení, že monarchie i dynastie podaly všechny důkazy své nepoučitelnosti. Neznáme však výraznější a průkaznější demonstrace mravní podstaty Masarykovy osobnosti než tzv. rukopisný boj a tzv. hilsneriádu. Rukopisný boj byl zahájen roku 1886, ožil znovu roku 1912. Nebuďme na omylu, Masarykův *věcný* příspěvek k důkazům nepravosti rukopisů, tak zvaný důkaz sociologický, je skrovný a významu podružného, v tomto sporu mohla platně rozhodnout a také rozhodla jen historická jazykověda, prakticky Gebauer, všechny ostatní důkazy, paleografický, chemický, estetický, ba i literárně-pramenný jsou jen přidatné. Masarykův význam a zásluha tkví zde v tom, že se rukopisného boje vůbec podjal, že jej podnítil, že jej, jak pěkně pověděl Jan Herben, již roku 1912, „organizoval“. Že na svá bedra dobrovolně vzal tíhu zápasu, mravní podpory svých vědeckých spolubojovníků, tíhu neslýchaně a téměř celonárodní štvance proti sobě, své pověsti, své osobě až po samotnou mez životního ohrožení a při nejmenším nutnosti emigrovat do Ameriky („zrádce národa“, „zaprodance Němců“, „Tebe nezrodila matka smrtelná, spíš zlověstná, jed sálající saň“, Adolf Heyduk, „národní básník“, dixit). O tom vlasteneckém běsnění milionů proti jednomu znovu Herben ve své *Knize vzpomínek* z roku 1935! A to vše, poněvadž nepřipouštěl, aby národ stavěl svou hrdost na vlastní minulosti a pýchu své vlastenecké cti na lži a podvodu a věnil své čelo v kruhu nevědomého světa podvrženým vavřinem: Masaryk nemínil dovolit vlastnímu národu, aby sám sebe mravně snižoval. Právě v tomte je rukopisný boj v našich předvěčerejších

dějninách *mezníkem* (slovo je Herbenovo) i mezníkem *mravním*, dodáváme my: a potom teprv i vědeckým. A totéž, jinak, platí i o hilsneriádě: Masaryk, tentokrát pro změnu „zaprodanec Židů“, nepřipouštěl, aby jeho národ sám sebe mravně zhanoboval pověrou rituální. A vedl si pokaždě s tak neohroženou vytrvalostí a důsledností, že demonstrovala až i samotné stíny jeho moralismu, tvrdohlavou neústupnost, provokativnost, pobuřlivou „rechthaberei“, rvavost. Vůbec si všimněte: ve všech a jakýchkoliv Masarykových postupech jsou defekty a omyly jeho chování typickými defekty *moralisty*. A ještě poznámku o tom, jak statečně Masaryk ve svých bojích osamňoval. V rukopisné válce mu postupně odpadají spojenci (— a jaci! —), nejdříve Goll, pak i Gebauer. Jejich tenor je v podstatě ten: jsme vědci, a na vědeckou povinnost se omezíme; do kolbiště kolektivních vášní a surovostí, kde se objektivní spor zvrhá v osobní sočení a všeobecnou řeč, nikdy neseštopíme. Masaryk *nesestupoval*. To jen mimochodem.

Určit Masaryka jako velikou osobnost základu především mravního, nestačí, rodí to jen další otázku: jakého původu byl tento mohutný ethos? Vůbec nebyl podmíněn názory, přesvědčeními a stanovisky filosofickými, ty jej v Masarykovi pouze dodatečně zdůvodňovaly a rozumově podpiraly. Byl původu *náboženského*, rostl z Masarykova *náboženského pocitu života*. Mělo by to být jasné každému, kdo si ho zahájí a vidí růst z toho, čím se — jako vědec, historik a sociolog i jako etik a filosof — zahájil sám, totiž knihou *O sebevražednosti* (Videň, 1881), a hned po té knize, jako vůbec první přednáškou na svém novém, českém, působišti, rozpravou o „Pascalovi, jeho životu a filosofii“ (1882), adresovanou studentům. Že smysl českých dějin vložil do náboženského života národa, že i smysl dějin celé naší kultury pojal ve znamení ideje demokraticko-humanitní, které znovu, a správně, určil původ evangelický, je výsledek studií myšlenkově-historických, k nimž se dobral teprve vývojem, jenž se protáhl na déle než deset let. Zcela *prvotně* však (— „Nebylo mě ještě deset let, když jsem poprvé mnoho přemýšlel o sebevraždě“ —) a na samém prvním prahu svého díla zaujme se sebevraždou: je mu masovým úkazem moderní civilizace; účinkem její chorobnosti; ta chorobnost se projevuje neklidem, rozpolceností, zoufalstvím moderní lidské duše, romantickým titanismem, pak dekadentní zemdleností člověka konce století; kořenem té mravní mdloby je člověkův pocit osamělosti a opuštěnosti ve vesmíru, a člověk se ve vesmíru cítí sám a bez pomoci, neboť se v něm necítí už s Bohem, ztratil v Boha víru. Z nevíry v Boha bude člověk vraždit buď sebe, anebo jiné, neboť v nihilistickém šílenství a aby se Pánu nad životem a smrtí vyrovnal, chce jeho absenci vyplnit vlastní všemohoucností. Zde máte Masaryka člověka základně náboženského, velkého a zásadního *Věřícího*. *Věřícího dřív* než vědecky bádajícího, filosoficky uvažujícího, politicky činného. Vědecky bádajícího, filosoficky uvažujícího, politicky činného *proto*, že nábožensky

inspirovaného, a *aby* plnil Boží mravní příkaz a mohl se cítit nástrojem Prozřetelné vůle. „Znám vůbec jen otázku náboženskou, vždy byla a bude. O tom jsem nikdy nepochyboval ani na okamžik.... proto mně bylo vlastně záhadno to, že by lidé, a proč by, o tom doopravdy mohli pochybovat“... „Nebyl jsem ve svém životě ani na vteřinu ateistou přes všechny vaše lži, které proti mně stále a stále znovu pronášíte“ ... „...mně je náboženství věcí svědomí a srdce“... „Nejsem pozitivista, nejsem liberál, pro mně je náboženství kořenem života duchovního a kultury“... „Dělala se mi výtka, že chci náboženství filosofické, vědecké. Ani mne nenapadá! Náboženství je něco jiného a věda taky něco jiného...“Žádám náboženskou svobodu, a žádám ji v zájmu vědy, školy a *náboženství*...“

TGM je osobnost esenciálně náboženská, všechno v něm, historik, politik, moralista, vědec, filosof vyrůstá jako odnož či větev z kmene náboženského vidění života a víry v Boha. Nejpodstatnější ze všeho je Masaryk momentem náboženského vývoje lidského a českého. V tom českém ohledu poznámku bezmála ironickou: Náš národ, po staletí nábožensky zároveň nesmírně zapálený a nesmírně svárlivý, nakonec povšechně zvlažněl a zindiferentněl, taková je nepopíratelná skutečnost. Nuže, přijměte Masaryka za eklatantní důkaz, že Čechové přece jen dosud zřejmě nepozbyli zcela svých *puďů theologických*. Je v tom zároveň Masarykova hluboce dějinná českost.

Když už zas jednou po svém zvyku protivně ironizujeme, ironizujme dál. Korigovat, kritizovat, ba vyvrátit může Masaryka, a s úspěchem, ba i právem, historik, vědec, politik i filosof; *pochopit, vysvětlit, rozluštit* ho může jen člověk nábožný a — básník. Platného theologického interpreta se Masaryk u nás nedočkal; svého básnického luštitel ano, byl to Karel Čapek. To naprosto nebyl pouhý Eckermann, chvílemi se tušivě ocital na samém pokraji Masarykova osobnostního tajemství. Jednu stránku z něho, přes její fejtonovou nerozvedenost, chybnost některých rysů a bleskovou chvatnost jednotlivých intuic, pokládám vůbec za vrchol všeho, co u nás bylo o TGM napsáno, stalo se to v září 1937 v *Lidových novinách*. Poslyšte si: „Byl to Boží člověk. Boží až do té prostoty, krajně pravdivý, ale bez netolerance, opravdový, ale bez pedanterie, cudný, ale plný lásky. Byl naplněn tou minulostí...“Věřím, že veliké tajemství Masarykovy vnitřní krásy a velikosti byla jeho zbožnost. Nebojoval za víru ani nehlásal víru, nýbrž přijal poslání lidštější: bojoval, protože věřil, hledal, protože věřil, konal skutky lidské i dějinné, protože byl naplněn vírou...“Skrze svou zbožnost věřil v člověka, miloval člověka a odpouštěl mu, ctil jeho důstojnost a uznával jeho svobodu...“Někdy se jako filosof snažil zdůvodnit svou víru; ale ve skutečnosti víra zdůvodňovala v něm vše, jeho myšlení i jeho dějinné skutky...“.

Otázky, sotva jsou zodpověděny, rodí zase jen otázky další, a zjištění podstatně náboženské povahy Masarykovy personality vede posléze k otázce *kořenů této Masarykovy náboženskosti* a jejího původního *zřídla*.

Jistě neleží v oblasti filosofických dedukcí a konvikcí, ty jsou vždy naprosto posteriorní. Je mi to ostatně zvláštní filosof, tenhle Masaryk, nenajdeš ho jako originálního *filosofického* myslitele ani v těch nejpodrobnějších Dějinách světové filosofie! Nejvíce si ze svého filosofického díla vážil *Základů konkrétní logiky*, knihy z roku 1885, analytického náběhu klasifikace jednotlivých věd: nuže, je to práce založená na pozitivistické koncepci filosofie zredukované na epistemologii (= kritické studium procesů a method vědeckého poznávání) a historii věd. Odmítal metafysiku, prohlašoval ji za dědičku a pozůstatek scholastické theologie, kterou zavrhoval jménem svobodného náboženského myšlení; což znamenalo, že v té negaci nebyl, a nemohl být, příliš důsledný, neboť sám svobodně nábožensky přemýšlel, a měl tedy nutně svou *osobní* teologii (a metafysiku) vlastní; ale i tohle jsou posteriora. Jeho vídeňský universitní učitel Brentano mu objevil pozitivismus Comtův, Masaryk brzo inklinoval spíš k pozitivismu anglickému a zvláště k Johnu Stuartu Millovi, ale v Comtovi se nemohl neseznámit se „zákonem tří stavů“, jimiž v dějinách prochází lidské poznání a vůbec vývoj společnosti: nejdřív stavem theologickým, až po protestantismus; pak stavem metafysickým, až po Velkou francouzskou revoluci; nakonec stavem „pozitivním“, do něhož jsme vešli počátkem devatenáctého století a toť se ví, hlavně Comtem. Tento pozitivní stav navodí úplnou společenskou přestavbu, neboť zřídí sociální spravedlnost (Comte vyšel z utopistického socialismu Saint-Simonova) a zrodí i nové náboženství, „náboženství lidskosti“, *la religion de l'humanité*. Viz toto vše v Comtově *Positivistickém katechismu* z roku 1852!

Nuže, přes zdánlivou příbuznost pozitivistického „náboženství lidskosti“, dovozovaného jako nutnost racionálního vývoje, s Masarykovými ideály humanitními, není mezi nimi společného nic, a už dokonce nikoliv genetický svazek, Masarykův Bůh není racionální a není vědecký („náboženství je něco jiného, a věda taky něco jiného“), je to, z vaším dovolením, a mluveno s Pascalem, „Bůh Izákův a Jákobův“, je to Bůh osobný, chceme říci — je to reálná a živá *Osoba*. A to je první základní určení Masarykovy náboženské podstaty.

Druhé genetické pokušení nabízí Kant. Řekli jsme, že Masaryk jakožto osobnost má mravní kořeny v náboženském pocitu života. Nelze-li pak to obrátit a dát Masarykovi náboženskému kořenit v Masarykovi mravním? To by se potom Masarykův osobný Bůh vlastně rovnal osobnému Bohovi Kantova *kategorického imperativu*! Podle Kanta Bůh *jest*, poněvadž jeho reálná existence je kategoricky požadována a absolutně nutně předpokládána existencí mravního zákona v nás, který je původní složkou a „*primum datum*“ lidského vědomí a ducha. A skutečně, Masarykův vztah ke Kantovi se postupem doby zlepšil a kladněl. Jenomže se zlepšil a kladněl právě *postupně a dodatečně*. Původně Masaryk zdědil po Brentanovi, jak pěkně dovozuje Patočka, ke Kantovi postoj zamítavý, a svoje odmítání přenesl na celý německý filosofický idealismus (Fichte, Schelling, Hegel), který z Kanta vzešel, ve své filosofii dějin zařadil Kanta i kantismus výslovně na

linku německého absolutistického hegemonismu, prušáckého antidemokratismu, germánského imperialismu, právě v tom Patočka vidí jednu ze slabostí jeho filosoficko-historické konstrukce. Patočka se dohaduje, že Masaryk byl k studiu Kanta doveden studiem Goethova *Fausta*, kterého analyzoval k ilustraci romantické a moderní choroby titanismu.

Je to bystře viděno, ale k osvětlení zásadní rozlišnosti Kantova apriorismu a Masarykovy náboženskosti je to téměř zbytečné, to osvětluje Masaryk sám. Stačí si v *Moderním člověku a náboženství* přečíst Masarykův rozklad, že Kantův apriorní Bůh je „psychologickou konstrukcí“, „synthesou“, výsledkem „komplikované práce“ za účasti „rozumové soudnosti“ a „nepsmyslné fantasie“ — kdežto Masarykův Bůh není filosofický, neleží v závěru rozumové dedukce, není syntézou. Znovu a znovu TGM říká: „náboženství se musí žít“. (Proto odmítá, aby se náboženství „vyučovalo“ ve školách, pocitu Boha se neučíme.) Boží jsoucnost je pro Masaryka nikoliv požadavkem mravního svědomí, z něhož učiní další racionálně nutný závěr rozum; jistota Boží jsoucnosti je mu primárním obsahem *celého* myslícího, citícího a chtějícího života, není dána s rozumem a mravností, nýbrž s životem vůbec, je s ním sourodá. Mohu-li použít s malým posunem v slovíčku pojmu Tomáše Aquinata, Masaryk byl *anima naturaliter religiosa*. Přiznám se vám, že když mi tohle poprvé došlo — byl jsem ještě mlád — byl to pro mne nad Masarykem šok, jako polenem do hlavy: Tak to tedy Masaryk věří tímž způsobem jako staré venkovské pobožné báby! Mému přezírání nebylo konce. Chvilku trvalo, než jsem se totéž naučil vyjadřovat učeně: Náboženský pocit života, přesvědčivou intuici Boží jsoucnosti a přítomnosti přináší si člověk na svět jako to prapůvodní v sobě a souznačné s životem a lidskostí, lidsky žít znamená věřit v Boha. A to je druhé základní určení Masarykovy náboženské podstaty.

A všechno ostatní přišlo v náboženském Masarykovi až později dodatekově a důsledkově, a představuje vrstvitě posterius, kultivační nános různé hodnoty. První kulturu jeho náboženského pocitu obstarala naivní zbožnost jeho katolicky věřící matky. Pak přišla škola a myšlenková kultivace, justifikace, nuancování, dané stykem se světem myslitelů, vlastním přemýšlením, posléze i osobní filosofickou profesí. Pak závěry a aktivní reakce ze studia kulturního vývoje národního, i všelidského. A nakonec, jako posterius poslední a poplatný už jen dobové, pomijivé veřejné aktualitě, i politická direktivní praxe, diktovaná vášnivou a opravdovou osobní povahou. Při analýze Masarykovy osobnostní podstaty je důležité tyto vrstvy rozlišovat, řadit a vážit podle hodnoty a významu: Masaryk, politicky nejhlasilnější, straník a rváč, bývá zhusta nejméně důsažný.

Jubilejní číslo *Práva lidu* ke stému výročí čs. sociální demokracie lze objednat na této adrese:

Dr. Miroslav Tuček, Stotzstrasse 43, CH-8041 Zürich, Švýcarsko.

2. Čím nám TGM zůstává

Čím je nám, a čím nám TGM zůstává *dnes*? A v čem nám zůstane živým příkladem a popudem? Jestliže jsme se nemýlili v předchozím nástinu analýzy, je to jasné. Je v troskách Masarykova filosofie národních dějin, k právu dávat jim „smysl“ byly nezvratně připuštěny *všechny* české kulturní, ať už náboženské nebo politické nebo sociální tradice, a tradice reformační, ostatně zásadně odlišné od novější obrozenské (a to jak racionálně-osvicenské, tak romantické), je pouze jednou z nich, třebaže nikdo nebude popírat její duchovní a mravní charakternost a její kulturní význam více než místní. Masarykovo imperativní a historicky nepodepřené povýšení naší reformační kulturní linky na jedinou páteř vývoje českosti, jeho umělé odvození moderně uvědomělého češství z této inspirace, bylo jen pokusem ověřit a zdůvodnit Masarykův osobní cíl výchovy národa souhlasem dávných generací, bylo diktováno potřebou apoštolátu, bylo průhlednou konstrukcí a rekonstrukcí dějin na zbraň bojovnou a bitevní, bylo ukázkovým projevem myšlení mytotvorného, jehož nám naše i cizí myšlenkové dějiny poskytují příklady ovšem nesčetné. U nás doma je toho druhu i ražby již Balbinova vlastenecky zacílená a vymyšlenými doplňky vybavená úprava legendy Svatojanské; a nověji, toť se ví, i Palackého stylizace slovanské rasy na mravní a kulturní model lidskosti, zahanbující svým holubičím idealismem celý evropský Západ; což ho vedlo dál, k stylizaci poměru Čechů a Němců, v dějinách na zápas svobodnilovnosti s otrokářstvím, a ještě dál, k stylizaci tábořského husitství na typ vždyslovanské demokracie. Z tohoto zřetele si klademe otázku účelnosti úvah podobných úvaze prof. Erazima Koháka ve *Svědectví* č. 50. Je snad tohle způsob, jímž Masaryka vidí, prociťuje a analyzuje krajanská emigrace? A k takovýmhle radám domovu ty analýzy vedou? Rozčlenění rozboru na tezi sociologickou, tezi filosofickou a tezi politickou máme za bizarní umělůstku, která má opatřit zdání analytické všestrannosti, přesnosti, originality a vědní distance k problémům. Nikde je tím komplikovaným hávem nevidíme. Teze sociologická zní, že „Masaryk zůstává symbolem naší státnosti“; srozumitelněji a přesněji povíme: jejím novodobým obnovitelem. To je přece samozřejmost, viz ji v každé slušné dějepisné čítance. Že takové čítanky nejsou u nás dnes vydávány, je věc jiná. Teze filosofická zní, že „Masarykův ideál humanitní je naší sdílenou pravdou“. To je věc arci známá všem, s tím dodatkem, že se o něj dělíme s celým kulturním demokratickým světem. Teze politická nám dává masarykovskou radu k „práci drobné“ jakožto možné vždy a za všech, i těch nejnepříznivějších politických poměrů. Rada výborná, ale dá si ji každý sám, nemůže-li prozatím pracovat jinak než „drobně“; zároveň se však podrážděně poděkuje za lacinou moudrost. Studie se nadneseně prezentuje v pojmoslovném a terminogilockém rouchu filosofické „dernière

heure“, tuším husserlovské, ale to je jen marně líbivý a vždy srozumitelný vnější konfečnický oděv, nic víc: věcně je projevem myšlení trudně anti-kvárního, děsilo by nás, kdyby to mělo být v naší emigraci pravidlem. Je proseta tvrzeními stěží uvěřitelnými, ba opírá se o ně. „Ideálem humanity Masaryk přetvořil naší národnost z etnické náhody na etický ideál“ — to je přece historická nehoráznost non plus ultra, etickým ideálem (a ne už pouze ethnickou náhodou) je národ již u Dalimila, ovšem jiným než u Masaryka, a nikoliv odůvodněným humanitně. Anebo: „...v budování nepolitické kulturní základny nebo v mravní výchově jsou zájmy národa (jeho dnešní vrchnosti lhostejné“ — tak může mluvit pouze téměř absolutní nepochopení národní situace doma, kde se útok na národní podstatu dnes děje, a bude dít čím dál tím víc, právě úsilivou politickou ideologizací národního kulturního dění a záměnou a vědomou převýchovou národa k *jiným* kritériím *mravního* soudu. A právě *zde* v *tomto* ohledu a *proti* tomuto úsilí lze Masaryka jakožto osobnost esenciálně mravní nasadit jako zbraň a garanta národní existence a identity.

Utrpěla značné trhliny i Masarykova celková filosofie dějin naší vzdělanosti. Nepřesně viděl klady i stíny reformace, nedocenil význam renesance. Počínajíc devatenáctým stoletím se v hodnocení jednotlivých kulturních a filosofických osobností obecných kulturních hnutí dopouštěl zásadních omylů, neměl jasno o jejich povaze a pravém smyslu, v své celkové koncepci vývojového zápasu Svobody s Autoritou jim přisuzoval nesprávná místa. Tento dějinný boj viděl zcela mylně dokončen a dobojován první světovou válkou a vítězstvím demokratického humanismu. Nemýlil se ve své definici tohoto dějinného konfliktu, totiž konfliktu sil osvobodivých s autoritářskými, demokracie s autokracií, principu mravní a politické autonomie s principem mravní a politické heteronomie; ale vše, co v jeho soudech bylo účinkem profetického optimismu dlužno *realisticky* zpochybnit a přehodnotit. Uznat zásadní a trvalou proměnlivost osobní, národní i státní účasti na konfliktu. Nazírat samotný konflikt či „světovou revoluci“, a v ní osud lidstva a „smysl naší vzdělanosti“, jako věc stále a na neurčito *en question a in suspenso*.

Z tohoto zřetele máme vážné výhrady i proti Masarykovi Patočkovu. Některé Patočkovy postřehy a rozbory jsou výborné, a zvláště pokud se týkají Masaryka filosofa a jeho zařazení do filosofického vývoje v 19. století. Dobře rozeznává Masarykovu souvislost s Brentanem. Výborně a právem zkritizován Masarykův vztah k německému kantovskému idealismu, jež Masaryk zařadil na linku moderního subjektivismu, takže se mu na konci vývoje objevil jako jedno z duchovních a mravních zřidel jednak imperialistického autokratismu a prušáctví, jednak Nietzscheova nadčlovectví. Výborně provedena, ostatně po Rádlovi, paralela Masaryka s Nietzsche, vytčeny shody a rozdíly, demostrován „panský“ ráz Masarykova demokraticismu, který neznamena nutně „vládu většiny“, ale jeví se spíš jako důraz

položený na osobní mravní odpovědnost svobodného člověka. Dobře rozpoznáno, co má Masaryk z Comta, především právě pojem mravně-krizové povahy moderní či soudobé kultury (podle Comta běží o krizi přechodu z epochy metafyzické do epochy pozitivní). Výborně v souvislosti s Comte demonstrována filosofická nesourodost Masarykova, marně se v sobě snaží skloubit comtovského pozitivistu a „filosofa jsouena“: pro filosofa jsouena je člověk dán jako „mravní esence“, neodvoditelná z přírodní materie; pro pozitivistu je člověk přírodní věc mezi věcmi, vše je v něm determinováno nutným přirozeným vývojem, člověk mravní vyrůstá nutně z člověka přírodního, altruismus je dobře pochopeným a osvíceným egoismem. Ale tohle všechno Masaryka, a to ještě jen jako filosofa, pouze rozkládá do složitých vlivů myslitelů, jimž podlehl, a do paralel s jinými, nezceluje ho to však nikterak; organickou koncepci Masarykovy osobnosti Patočka nemá, bytostně se Masaryka jako duchovní esence a typu zmocnil, jeho tvůrčí aspekty a roviny si nepropojil a nekonstruoval, ani se o to nepokusil. Patočka nemá dar vnitřně zcelujícího a celistvého vidění, a proto jeho Masaryk není podnětný, ba ani živý ne; je to jen rozložitelný jednotlivý fenomen filosofického vývoje. Hned na začátku základní historický omyl: filosofie dějin u nás nevznikla přece teprve vznikem našeho moderního státu, a právě Masarykem, je u nás tak stará jako naše křesťanství; a v oblasti naší společné civilizace je tak stará jako tato civilizace sama. Co zůstává pak z Masaryka, z něhož odpadl národní historik (— nikoliv však vlastenec), historik civilizace (— nikoliv však humanista), a v němž jsou do pouhých rozměrů nedlouhé dějinné současnosti odkázáni i vědec i filosof, ba i politik? Zůstává *osobnost mravní*. A ta je neobyčejně celistvá a národně i lidsky nesmírně důsažná. Je naprosto *exemplární*. TGM ztělesňuje mravní sílu i tam, kde se věčně, jako historik, sociolog, vědec, filosof, politik, mohl mýlit a mýlil. Ethickou opravdovostí se nemýlil nikdy, mravně vyčněl ze své doby a nad ni i do daleké budoucnosti jako obr a maják *svobodného a nezcizitelného svědomí*. A platí to pro životní praxi i pro práci duševní, vědeckou a filosofickou, pro politiku a náboženství, pro život soukromý i veřejný a vespolný. Zdá-li se někomu, že jsme Masarykův význam jeho redukcí na *mravní podstatu* zúžili, zdá se mu nesmysl. Vskutku jsme působivou závaznost jeho osobnosti rozšířili a zobeenili, totiž i na všechny, kdo s ním ve věcném detailu jeho díla a působení nesouhlasili a souhlasit nebudou. Především v tomto smyslu platí krásný výrok jeho fanatického straníka z roku 1912, když sice hájil Masarykovy pochybné historické these, ale zároveň nevědomky hodnotil všeobecný dosah jeho práce: „Masaryk *dal životu našemu směr*“. Kdo toto nevidí, přehlédne i Krkonoše. Přišel, a všechno bylo *jiné*; vzrušil stoupence i protivníka, přinutil je vášnivě myslit, chtít i jednat; svou hlubokou a aktivní vírou ve vše, co hlásal, proměnil chvíli i místo, na nichž stanul, v křížovatkách národních osudů a sám sebe v jejich vykonavatele. Byl tehdy mnohými uctíván; ostatními alespoň uznáván; a přitom přinejmenším všem *znám*. Ale i dnes a v zatmělém povědomí svého lidu trvá a zůstane — a

právě svým příkladem a programem mravní revize národního života — zároveň největší postavou posledních dějin národa a jediným myslitelským obroditelem jeho aktivizovatelného společného ethosu.

Je tu námitka a pochybnost poslední: mohutný moralismus Masarykovy osobnosti plynul ze zdrojů náboženské víry. Masarykova mravní exemplarita je závazná pouze pro věřícího? Tato námitka nedostřeluje. Je sice pravda, že pathos svého moralismu čerpal Masaryk ze své jistoty, že je agentem Prozřetelnosti, poslaným Božím, a že toho původu byla i jeho mravní neústupnost, jeho neomylnictví, někdy i mstivost, takoví už bývají proroci, ne každý proféta je plačtivý, někteří na vás hned přivolají hněv Boží, déšť ohně a síry! Je také pravda, že by byl domnělý pozitivista Masaryk přijal jen pokrčením ramenou pozitivistickou teorii sociologismu Durkheimova, že mravnost je pouze společenským návykem a ustáleným účinkem veskrze lidské sociálně-empirické zkušenosti: tím méně ho mohl uspokojit Jean-Marie Guyau a jeho *morale sans obligation ni sanction*, mravnost bez pocitu povinnosti a trestu. Za kategorickým imperativem Masaryk stůj co stůj potřeboval cítit Osobu Imperativního kategorika. Ale klademe otázku, co by mohlo a mělo vadit straníku morálky přirozené a sociální, i když seberázněji položí zdroj mravního citu do *člověka* pouhého, aby se kořil veličenskému ethosu *Člověka Masaryka*? I když tak zvaným mravním tlakem na člověka působí pouze nastrádaná anonymní zkušenost a poučenost nekonečných tisíciletí vespolného života, tento tlak vytváří zároveň aktivní puzení a apel a koncentruje se ve vzorných případech velkých individuí. Masarykova mravní exemplarita se prostě a logicky vnučuje bez rozdílu všem, nevěřícím i věřícím, odpůrcům i straníkům jeho jednotlivých názorů i činů, v pokorné úctě k němu budou všechna svobodomyšlná a pravdomyšlná sebevědomí navždy komunikovat. Nad uválenou, podupanou, mučenou českou půdou, pokud v ní nevyhasne mravní potřebu, vždy bude jako popud a vzor činit jeho Zjev a žít povzbudivá a posilující paměť na historickou chvíli, kdy po této půdě kráčel, shromáždil ji v celek, řídil ji na blahý čas podle svého nejlepšího vědomí a svědomí, a vnukal jí představu a potřebu obnovitelné vznešenosti a osobité mravní identity, souznačně se svobodou a jen ve svobodě možné.

A teď už jen ještě poznámku poslední, poznámečku zcela dodatečnou, ba vlastně zbytečnou, a co naplat, znovu ironickou! Toho Pánaboha, jímž se zdůvodňoval, mu už konečně jednou, moji milí atheisté, materialisté a ostatní nablblíci, odpusťte, on to myslel dobře. To se přece samo sebou rozumí, že nejsme, jak se domníval, „národem vyvoleným v Bohu“, to je kvalita, které si člověk i národ musí nejdřív zasloužit a vlastním úsilím se udržovat na její výši. Uvažte, že všechny ty Masarykovy náboženské citáty znamenají jen, že tento muž, veřejně tak veličensky sebevědomý, ve svém soukromí před svým Bohem tak pokorný, nikdy nepřestal z hloubi své pokory na naše nehodné a všivé hlavy úpěnlivě svolávat Boží požehnání. Což není poslední ani malý důkaz jeho mravní vznešenosti.