



Pedagogická
fakulta
Faculty
of Education

Jihočeská univerzita
v Českých Budějovicích
University of South Bohemia
in České Budějovice

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Pedagogická fakulta
Historický ústav

Diplomová práce

Masarykovy úvahy o dějinách a
dějepisectví
(Studie k tzv. sporu o smysl českých dějin)

Vypracoval: Miloš Holec
Vedoucí práce: doc. PhDr. Josef Blüml, CSc.

České Budějovice 2014

Anotace

Tato práce se pokouší na základě Masarykových úvah rozebrat, shrnout, vyložit jeho filosofii dějin. Po úvodu následuje kapitola o zvláštностech Masarykova vyjadřování. Třetí kapitola hovoří o hledisku věčnosti. To je Masarykovi měřítkem pro posuzování dějin a jejich smyslu. Je zde také vysvětleno jeho pojetí humanity. Na té coby správné z hlediska věčnosti zakládá svůj pohled na dějiny i dějepisectví. Závěr kapitoly rozebírá nesprávný pohled Josefa Pekaře na ni a na její protiklad – liberalismus, jak je Masaryk chápal. Jak je ukázáno, také Josef Kaizl či Kamil Krofta se podobně mýlili, což mělo praktický důsledek v stupňování tzv. sporu o smysl českých dějin, ne-li dokonce přímo v jeho vzniku. Masarykovu liberalismu je následně věnována samostatná kapitola. Obsahuje mimo jiné praktické příklady projevení opaku humanity v dějinách. Pátá kapitola vysvětluje, proč právě humanitu Masaryk přijal za základ své filosofie dějin. Šestá kapitola vykládá, jak mohl stárnoucí profesor, který celý život humanitu hlásal, vést válku a dokonce usilovat o to, aby nebyl uzavřen mír, který odporoval jeho politickým záměrům. Jeho relativizace humanity však nebyla náhlá a neboří jeho předválečný systém hodnot, tedy ani způsob pohlížení na dějiny. Jak je ukázáno, existovala již v době psaní České otázky, která dala podnět k již zmíněnému sporu.

Abstract

This work aims to use Masaryk's thoughts to analyse, summarise and interpret his philosophy of history. The introduction is followed by a chapter on the peculiarities of Masaryk's expressions. The third chapter looks at the perspective of eternity. This is Masaryk's yardstick for assessing history and its meaning. The term 'humanity' is also explained here. He bases his view on history and historiography on it, as right from the perspective of eternity. The chapter's conclusion analyses Josef Pekař's incorrect view on it and its opposite – liberalism as understood by Masaryk. As demonstrated, Josef Kaizl and Kamil Krofta made a similar mistake, which had a practical impact in the escalation of the so-called conflict over the meaning of Czech history, or even directly in its origins. Masaryk's liberalism is subsequently given a separate chapter. This contains, amongst other things, practical examples of expressions of the opposite of humanity in history. The fifth chapter explains why it was humanity which Masaryk took as the basis of his philosophy of history. The sixth chapter explains how an ageing professor who had preached humanity his whole life could have led a war and even strived to ensure that a peace would not be concluded which would go against his political objectives. His relativisation of humanity wasn't sudden however, and didn't go against his pre-war values system, nor against his method of looking at history. As demonstrated, it was already in existence when *Ceská otázka* was written, which initiated the mentioned conflict.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně s použitím pramenů a literatury uvedených v bibliografii.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provázanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem odhalování plagiátů.

V Českých Budějovicích dne 16. dubna 2014

Miloš Holec

Obsah

1. Úvod	s. 6 - 16
2. Specifika Masarykova vyjadřování	s. 18 - 20
3. Hledisko věčnosti	s. 21 - 31
4. Liberalismus	s. 32 - 36
5. Smysl dějin	s. 37 - 51
6. Odpírání zlému	s. 52 - 63
7. Závěr	s. 64 - 65
8. Soupis pramenů a literatury	s. 66 - 70

1. Úvod

Tato diplomová práce se stala pisateli velkou příležitostí ujasnit si právě za pomoci studia Masarykových děl vlastní životní hodnoty. Zdaleka ne ve všem s ním souhlasí, přesto je pro něj Masarykovo myšlení velmi důležitou inspirací. Masarykova filosofie dějin je totiž vztáhnutelná nejen na dějiny, je filosofií obecnou: lze podle ní posuzovat nejen jednotlivé historické události a osoby, ale též dnešek i život budoucí, život jedince i celé společnosti.

Smyslem dějin je podle Masaryka humanita a jejím protipólem liberalismus. Tento dualismus dobra a zla je základem všech jeho úvah o dějinách a dějepisectví. Na tento názor přišel sociologicky, při analýze zvýšené sebevražednosti ve své době. Do sebevražedných nálad člověk podle něho upadá proto, že nenachází dostatečně hodnotný smysl života. Hledá totiž vlastní štěstí. Podle Masaryka však člověka naplňuje jediné, když myslí na druhé, nikoli na sebe. Šťastný je pouze, když dělá šťastným někoho jiného. Moderní člověk je však soustředěný na sebe, egoista. Čím více se mu nedostává životní spokojenosti, tím více ji hledá. Situace, ze které si neumí pomoci, zvyšuje jeho nervozitu. Nakonec zaútočí proti sobě či proti někomu druhému. Na úrovni celé společnosti se tento psychický problém moderních lidí projevuje právě zmíněnou zvýšenou sebevražedností na jedné straně a útočným militarismem, světovou válkou na straně druhé.

Již bylo řečeno, že jedinci od jeho trápení pomůže altruismus, humanita, láska k bližnímu. Zachrání ho, když se přestane soustředit na sebe a své problémy a přesměruje svou pozornost na někoho jiného. Je-li humanita doporučitelná jednotlivci, je prospěšná i jejich množině, lidské společnosti. Právě humanita musí být jejím cílem. Neboť altruismus jako ideál má nadčasovou platnost, musí být, soudí Masaryk, též nejvyšším ideálem spatřovaným ve všech dějích minulosti. Kdo v dějinách k humanitě přispěl, toho Masaryk vidí jako velkého. Malí jsou naopak lidé k aspektu humanity vlažní nebo proti ní stojící.

Dle této myšlenky Masaryk hodnotil celé dějiny. Slovanské předkřesťanské obyvatelstvo bylo egoistické a jeho chování opovržením hodné. Prý teprve až s počátkem jeho christianizace se počíná humanizovat.¹ Církevní křesťanství zvláště té doby Masaryk sice příznivě nehodnotí, v porovnání s pohanstvím jej však pokládá za

1 Tomáš Garrigue Masaryk, Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození. Naše nynější krise. Pád strany staročeské a počátkové směrů nových, Praha 1936, s. 69.

humánnější.

Hlavní šířitelé křesťanství, Cyril a Metoděj, své ideji opravdu věřili. Z toho vzešla jejich upřímná snaha zvěstovat ji tak, aby jí obyvatelé našich zemí opravdu porozuměli. Proto kázali v jazyku, který byl těmto lidem srozumitelný a zasloužili se i o rozkvet slovanského písemnictví. Jazyk jim při tom nebyl cílem, pouze prostředkem. Podobně později čeští bratři svým upřímným přesvědčením, které chtěli ústně i písemně předávat, prospěli českému jazyku.² V obou případech rozkvetu jazyka přirozeně, neuměle napomohly humanitní pohnutky, snaha podělit se o své poznání s druhými lidmi. Proti tomu Masaryk staví „vlastenčení“ liberálů 19. století, pro které rozvoj jazyka není prostředkem, nýbrž cílem jejich snah. Zájem o samotné nositele jazyka zde tím chybí nebo není prvořadý. Humanita je jim tedy lhostejná.

Husa však, jakkoliv si ho váží, Masaryk kritizuje, a sice za nedůslednost v jeho reformátorské práci. Chtěl reformovat jen církevní praxi, zatímco závadné bylo učení církve samo. Kvůli nedůslednosti a hlavně kompromisům se svědomím o to více kritizuje utrakvismus. Staví se přirozeně i proti kompaktátům. Čeští bratři naproti tomu kompromisy se svědomím nedělali, neboť vyznávali a šířili víru bez ohledu na katolickou církev. Důsledné hledání Pravdy³ a její nadřazování nad zájmy jiné, zejména hmotné, je cestou k opravdovému poznávání světa a poznání v důsledku osvobozuje člověka. Už tím Jednota bratrská přispěla humanitě.

Protireformace je pro Masaryka naopak potíráním snah o svobodné myšlení. Přinesla snahu po opětovné násilné unifikaci víry či škodlivé spojení státu a církve. Ačkoliv Masaryk věří v budoucí sjednocení všech křesťanů, měl upřímnou radost z jejich rozdělení v českých zemích do více denominací zejména po roce 1918. Bylo to pro něho signálem, že i Pravda duchovní je skutečně hledána, že víra je živá. K obecně sdílenému přesvědčení se totiž musí dospět svobodným myšlením „zdola“, nikoli shora diktátem kněží.

Většina Masarykovy knihy „Česká otázka“ je věnována českým obrozencům a jejich přínosu humanitě. Tou měli podle něho navázat na českou reformaci, na dílo Jednoty bratrské. Obrozenci však, jak namítal Josef Pekař a jiní Masarykovi odpůrci v tzv. sporu o smysl českých dějin,⁴ pěstovali docela „jinou“ lásku k bližnímu. Zatímco humanita

2 Masaryk pravidelně používal jejich hlavní dílo, kralický překlad bible. Proto bylo-li v této práci třeba citovat z bible, je používán vždy tento překlad.

3 Pojem „Pravda“ (s velkým počátečním písmenem) je vysvětlen v kapitole Hledisko věčnosti.

4 Tzv. spor o smysl českých dějin začal jako reakce na Masarykovu knihu Česká otázka, kterou vydal roku 1895. Nejdůležitějším jeho prvkem byl střet Masarykova a Pekařova pojetí smyslu dějin. Jeho hlavní důvody byly dva: předně Pekařovo neporozumění tomu, jak Masaryk pojímal humanitu a

bratrská byla náboženská, obrozenci vycházeli z ideálů Velké francouzské revoluce a z Herderovy přirozené humanity založené na svobodném myšlení. Pro Masaryka však byly obě pojetí humanity v základu totožné a v této práci je vysvětlen důvod. Na něj nakonec přišel Pekařův kolega Kamil Krofta.

Po zmínce o Masarykově názoru na české obrozence by měl chronologicky následovat jeho pohled na politické dění druhé poloviny 19. století, na stranu staročeskou a mladočeskou. Tato práce se tím však nezabývá, musela by řešit problémy příliš málo nadčasové. Otázky cyrilometodějská, reformační, protireformační či obrozenecká v sobě nesou bohatý myšlenkový odkaz, který novým aktuálním způsobem promlouvá i v 21. století. Pisatel této práce se však domnívá, že malicherné spory provinciální české politiky doby „Naší nynější krise“ se dneška dotýkají jen minimálně a proto mohou být vypuštěny. Sdílí názor historika Milana Machovce, který konstatuje, že celé dlouhé výklady některých jeho spisů jsou (..) antikvovány“. Proto „o tyto stránky jeho literárního díla nám naprosto nejde: jaký smysl má psát knihy o tom, co opravdu patří jen minulosti? Domnívám se, že smysl každé práce – i práce dějepisné – je v současnosti a budoucnosti, tedy v tom, co z minulosti dosud plně ‚neminulo‘, nýbrž žije jako problém – byť v podobě více či méně změněné – i dále.“⁵ Protože se tato práce s uvedeným názorem plně ztotožňuje, události a osobnosti dějin jsou v ní pojímány v první řadě jako symptomatické příklady, na nichž je prakticky ukázán Masarykův modelový přístup k dějinám politickým, kulturním, hospodářským, k dějinám jednotlivce, ať už veřejně známého či nikoli.

Humanita se přirozeně musí projevat i v politice. Masaryk zavrhl absolutismus; společnost musí pěstovat demokracii, která bere ohled na potřeby všech, je tedy prostředkem uskutečňování lásky k bližnímu. Odmítl také další existenci Rakouska-Uherska: národy se musí nadále spravovat samostatně v národních státech a teprve za této svobody mají začít hledat cestu, jak se opětovně, tentokrát svobodně, jako rovný s rovným spojit do větších federativně uspořádaných státních celků. Tím ukazuje i smysl vzniku samostatného Československa. Čechoslováci musí být nezávislí, aby, až se podmínky v Evropě stabilizují, mohli vstoupit do nové a skutečně svobodné federace

liberalismus, a dále Masarykova nevědecká metoda práce. O obojím viz v kapitole Hledisko věčnosti, o metodě práce viz též zde v úvodu na s. 16. Účastníky velkého sporu o smysl dějin byli mimo Josefa Pekaře také například historikové Kamil Krofta, Zdeněk Nejedlý, politik Josef Kaizl, filosof Emanuel Rádl a další. Měl 3 fáze: První byla přímou reakcí na Masarykovu „Českou otázku“ a „Naší nynější krizi“, ve druhé již šlo o to, nakolik se Masaryk zasloužil o české dějepisectví a je-li jeho metoda práce dostatečně vědecká. Třetí fáze pak následovala již za republiky a mezi novým přinesla zaměření na historickou metodologii.

5 Milan Machovec, Tomáš G. Masaryk, Praha 1968, s. 17.

za podmínek, které si sami vyjednají.

K Pravdě lidstvo dochází porozováním světa, vzděláváním se. Poznává zejména rozumem, vedle něho také citem a zkušeností. Učí se, co je správné z hlediska věčnosti,⁶ co lidem opravdu prospívá a co ne. Učí se tím tedy, jak praktikovat lásku k bližnímu, humanitu. Protože se na blahu společnosti svým působením podílí každý jednotlivce, měl by se vzdělávat každý. Jen díky šíření osvěty také může fungovat demokracie. Namísto ní panuje ve svobodné, avšak vzdělanostně zaostalé zemi ochlokracie. Je-li smyslem dějin, tedy správným cílem snažení humanita, pak je jím i vše, co ji podporuje, tedy i vzdělání a právě demokratické zřízení. Též tedy ten, kdo v minulosti šířil osvětu, je v dějinách velký. O „učiteli národů“ Komenském Masaryk napsal dokonce samostatnou knihu.

Název této práce říká, že se zabývá Masarykovými úvahami o dějinách a dějepisectví. Nepřináší však pouze jakousi sbírku jeho myšlenek o dějinách, o jednotlivých událostech či osobnostech. Nepovažuje totiž Masarykovy názory za nahodilé, vzájemně spolu nesouvisející, nýbrž naopak: hledá v nich systém, vedoucí filosofii v pozadí. Předpokládá, že vše, co kdy napsal, je spojeno vnitřní logikou, že vše souvisí se vším, že názor jeden neodporuje názoru druhému. Hledání logických spojitostí je vždy podloženo Masarykovými vyjádřeními v textech, s ohledem na kontext, není umělým konstruktem. Podrobnější proniknutí do tohoto systému má zvláštní smysl pro porozumění Masarykovu myšlení o dějinách a také dějepisectví, vysvětluje též hlavní důvody vzniku tzv. sporu o smysl českých dějin.

Hlavní důraz je v této práci kladen právě na objasnění Masarykovy filosofie dějin, a to proto, že on sám se úkolu jejího uceleného vyložení nikdy nezhostil, zůstal jen u dílčích myšlenek. Proto právě se práce referátu o takových dílčích předmětech jeho úvah nevěnuje primárně - uchopuje je nikoli popisem, nýbrž objasněním příčiny, proč se jimi Masaryk zabýval a zdůvodňuje jeho názor na ně. Zasazuje je do kontextu Masarykova myšlení. Na jednotlivé otázky není kladen důraz úměrný tomu, který jim věnoval Masaryk: objasnění některých jevů je prostší a nevyžaduje mnoho slov, jindy je tomu naopak.

Kupříkladu líčení odkazu našich obroditelů věnoval Masaryk, jak již řečeno, velký prostor. Při jeho analýze není třeba referovat o tom, co o kterém velikánu Masaryk řekl, nýbrž klást si otázky jiné. Proč se například odkazem obrozenců tolik zabývá? Odpověď zní: protože je považuje za šířitele humanity. Věří také, že právě jí navázali na

6 Viz kapitola Hledisko věčnosti.

středověkou humanitu českobratrskou. Jak si to může myslet, když humanita českých bratří byla náboženská, zatímco humanita osvícenců stavěla na svobodném myšlení, na přirozené humanitě např. podle Herdera? Snadno: v práci je popsáno Masarykovo pojmání křesťanství jako náboženství přirozeného, jako svobodné hledání Pravdy o světě. Bůh sám je pak synonymem pro tuto Pravdu. Obě pojetí humanity, Herderovo i bratrské, jsou tedy Masarykovi v zásadě shodné.

Shrnuto: žádná z kapitol této práce samostatně nehovoří o Masarykově velebení obrozenců, avšak v patřičném kontextu obsahuje zmínku o důvodu, proč tak činil, obsahuje zdůvodnění, proč se Masaryk nemohl s Pekařem shodnout na spojenosti obrozenecké humanity s bratrskou a tak na kontinuitě humanitního snažení. Obsahuje i popis kladných a záporných vlastností obrozenců a především zdůvodnění, vycházející z celého systému Masarykovy filosofie, proč jsou pro něj které kladné a které záporné.

Jiným otázkám Masaryk naopak věnuje prostoru relativně málo, tato práce se jimi však zabývá širěji. Jedná se zejména o problém odpírání zlému. Důvodem je Masarykova argumentace, která zde tendenčně jde proti logice – avšak nenarušuje nijak jeho celistvý systém myšlení: Masaryk netvoří „ethiku pro anděle“, jak říká. Nezaobírá se absolutní nadlidskou dokonalostí: žádný ideál podle něho nepřekračuje možnosti člověka, proto v tomto případě není ideálem neoplácet zlé zlým.

Závěrem této části Úvodu budiž podotknuto, proč ve svazku chybí obvyklá strana s poděkováním. Pan vedoucí práce si výslovně přál nebýt v něm jmenován. Protože by nebylo patřičné uvést poděkování jiným a jeho vynechat, pisatel se rozhodl příslušnou stranu nezařadit vůbec. Tím však nevyjadřuje menší vděčnost všem, díky kterým tato práce vznikla.

Literatury k tématu je nepřehledné množství. Mnoho jí je vyjmenováno v obou svazcích „Sporu o smysl českých dějin“. Zde je uveden pouze malý výběr, též literatury, která se objevila až po vydání obou zmíněných svazků (nebo byla znovu vydána) a není tak v nich zmíněna.

Masaryk svou filosofii českých dějin opírá o dílo Františka Palackého. V jeho chápání se střetával mimo jiné s názorem Josefa Kaizla, který prvního velkého českého historika označoval za liberála. Masaryk v jeho díle spíše než liberálně nacionální vidí pozadí morální, všímá si zejména jeho vyzdvihování období české reformace.⁷ Cituje také text, který Palacký napsal nedlouho před svou smrtí a který představuje jeho

7 František Palacký, Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě, Praha 1907.

politický odkaz: „Doba Husova jest slavná doba; tehdy národ český vzdělaností převyšoval všechny ostatní národy evropské. Třebat' nyní, abychom se vzdělávali a podle ukázání vzdělaného rozumu jednali. Toť jediný odkaz, kterýž bych, takřka umíraje, zůstavil svému národu.“ Hovoří tedy, jak bude ukázáno v kapitolách dalších, de facto pro studování a uskutečňování plánu Prozřetelnosti.

V Masarykově době hořel tzv. spor o smysl českých dějin. Knihy a články T. G. Masaryka, Josefa Pekaře či Kamila Krofty jsou zařazeny mezi prameny, o kterých je psáno dále. Z dalších aktérů „sporu“ je možno připomenout Jana Slavíka, který vytýkal historické vědě nesystematičnost práce a používání přežitých pojmů.⁸ Významnou postavou byl filosof Emanuel Rádl. Sám se považoval za Masarykova žáka a přijímal od něho mimo jiné myšlenku, že národ musí uvědoměle pěstovat demokracii a jít za Pravdou z hlediska věčnosti.⁹

Za zmínku na tomto místě stojí pozdější literatura o onom sporu a jeho aktérech, například studie Libora Vodičky „Spor o smysl českých dějin a české moderní drama“, která vyšla roku 2006 ve sborníku *Acta universitatis palackianae olomucensis facultas philosophica Moravica 4 - 2005*. Roman Pazderský pak o 7 let později uveřejnil v časopise *Historický obzor* práci „Příběh sporu o smysl českých dějin: jubilejní skica očima 21. století“. Mezi knihami lze zmínit zejména publikaci Jaroslava Marka „O historismu a dějepisectví“, která vyšla roku 2002. Spolu s Františkem Kutnarem tento autor napsal též „Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví“ (poslední vydání je z roku 2009), jejíž část je „sporu“ věnována též.

O Tomáši Garriguovi Masarykovi vyšlo množství knih a časopiseckých studií naprosto nepřeborné. Za všechny zmiňme tyto: poněkud propagační, avšak velmi čtivá je kniha Masarykova vyznavače Jana Herbena „T. G. Masaryk – život a dílo presidenta Osvoboditele“ (páté vydání vyšlo roku 1946). Myšlenkově dosti podnětné je filosofující přednormalizační dílo profesora Milana Machovce „Tomáš G. Masaryk“, v prvním vydání z roku 1968, posledním zatím z r. 2000 (mimočodem, tento autor vydal své přednášky o prvním československém presidentovi též na čtyřech CD). O zajímavý „pohled z venku“ se roku 2002 pokusil francouzský historik Alain Soubigou ve své knize „Thomas Masaryk“ (česky vyšlo o dva roky později pod názvem „Tomáš Garrigue Masaryk“). Závěrem je nezbytné zmínit obsáhlé šestidílné vydání díla

8 Petr Černý, Jan Patočka a filozofie českých dějin, České Budějovice 2000, s. 11. Miloš Havelka, „Smysl“, „Pojetí“ a „kritiky dějin“; historická „identita“ a historické „legitimizace“ (1938 – 1989). In: Miloš Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin 2 1938 – 1989*, Praha 2006, s. 26.

9 Petr Černý, Jan Patočka, s. 11, 12.

Stanislava Poláka „Za ideálem a pravdou“ (vycházelo v letech 2000 - 2006), které však jakoby obcházelo jakákoliv kontroverzní témata a představuje prvního československého presidenta poněkud jednostranně idealisticky.

Mnoho knih, ačkoliv již ne tolik, vyšlo i o Josefu Pekařovi. Věnovali se mu Eva Kantůrková (1995) či Josef Hanzal (2002). Martin Kučera pojednává o názorovém střetávání Pekaře s Masarykem ve své knize „Pekař proti Masarykovi“.

Vraťme se nyní ke starším pracím opět přímo o filozofii dějin. Od čtyřicátých let se jí zabývala Jiřina Popelová. Přemýšlela například nad pojmy „bytí“ a „dění“ v dějinách a jejich vzájemných vztazích či nad kontinuitou a diskontinuitou.¹⁰ Za Protektorátu vydal svou knihu „Vlast a národ v českém písemnictví“ také Albert Pražák. Postavil se za Jungmannovo pojetí národa. Smysl českých dějin je pro něj v zápase národa o udržení jazyka, svého území, v zápase o vlastní existenci. Byl to z hlediska Masarykova pohled liberální, zaměřený ne na etiku, nýbrž na etnikum, ne na duchovní hodnoty, nýbrž na biologickou podstatu národa.¹¹

Kamil Krofta vydal roku 1939 soubor svých starších prací „Z dob naší první republiky“, v němž pro změnu nabourává jinou Masarykovu myšlenku otázkou, zda existuje nějaké zvláštní poslání každého národa, či je smysl dějin jednotný, jak věří Rádl či Pekař.¹² Jak bude v této práci ukázáno, Masaryk se však proti stoupencům „jednoho smyslu pro všechny“ rozhodně nestavěl, naopak. I podle něho je smysl dějin univerzální – humanita, naplňování plánu Prozřetelnosti. Každý národ jej však naplňuje podle svých zvláštních lokálních a kulturních podmínek.¹³

Velmi masarykovským způsobem ke smyslu dějin v této době přistupují Jan Patočka či J. L. Fischer, kteří se, podobně jako kdysi Masaryk, snaží upozornit na národní problémy – kladou důraz na mravní hledisko.¹⁴ Opačným směrem jde např. kolaborantský spis Emanuela Moravce „V úloze mouřenína“, který je sice také kritický, Pravdu však nehledá, je oportunistický.¹⁵ Podobným směrem pryč od Pravdy utíká Rudolf Voříšek, který soudí, že jen katolická víra (ať už přináší cokoli – důležité je, že je katolická) český národ spasí, je tím pravým přístavem.¹⁶

Ke sporu Masaryka a Pekaře se vrátil v té době Konstantin Miklík. Pekař podle něj

10 Tamtéž, s. 12.

11 Miloš Havelka, „Smysl“, s. 13.

12 Tamtéž, s. 14, 15.

13 T. G. Masaryk, Česká otázka, s. VIII., IX.

14 Miloš Havelka, „Smysl“, s. 17.

15 Tamtéž.

16 Tamtéž.

vyvrátil Masarykovo tvrzení, že lze naplňování plánu Prozřetelnosti – národní program – pokládat za českou historickou tradici. Cíl českého snažení, jak ho vytyčil Masaryk, totiž cíl etický, je podle něho správný, avšak o vlastní dějinné události jej opřít nelze. Eticky dějiny a Masarykův odkaz vykládá i Josef Lukl Hromádka, který pracuje s jeho myšlenkou moderní krize světa a hledání jejího řešení.

Po druhé světové válce, již od II. sjezdu československých historiků v r. 1947,¹⁷ se česká filosofie marxisuje a ideologizuje. Prostor pro svobodné bádání se zužoval, smysl dějin byl opět vykládán liberálně proti Masarykově pojetí jako konflikt Čechů s Němci, přičemž vítězného završení konfliktu dosáhl český národ údajně díky spojení s východním „velkým bratrem“.¹⁸ Přední osobností mezi historiky byl v té době Václav Husa.

Ke krátkému probuzení svobodného dějepisectví došlo v šedesátých letech. Opět se hovořilo o místu českého národa ve světových dějinách či o našem národním charakteru.¹⁹ Tato témata zapadla za doby tzv. normalizace. Svobodná literatura se během ní přestěhovala do exilu. Ivan Sviták v něm například vydal svou knihu *Národ a dějiny* (1969). Obviňuje komunistickou stranu z historického selhání. Vzala-li na sebe odpovědnou úlohu správce společnosti, strážce státnosti, je tudíž odpovědna za narušení státní sebesprávy okupací probíhající od srpna 1968.²⁰

V katolickém táboře se v dané době objevuje pohled Josefa Bezdíčka, podobně neživý a doktrinální, jako dřívější prvorepublikový pohled Voříškův.²¹

Roku 1975 se v přednášce „Mají dějiny smysl?“ k základní otázce po podstatě filosofie dějin vrací Jan Patočka. Smysl dějin sice nechápe jako subjektivní konstrukci, zároveň je však prý neodvoditelný objektivně. Přesto i podle něho bez subjektu, který věcem smysl přisuzuje, nic smysl samo o sobě nemá – dostává se tedy ve výsledku k subjektivismu, popíraje nadčasové a nadhmotné Slovo (Jan 1,1).²²

Ve stejné době napsal „Tři teze o Masarykovi“ Erazim Kohák. Ten se dívá na Masarykovy myšlenky „sociologicky“: Masaryk je v soudobé společnosti považován za symbolický protiklad normalizační ideologie. Jeho idea drobné práce jakožto té, která hýbe dějinami, je prý pravým programem, národní sebeobranou i v oné neutěšené době

17 Petr Černý, Jan Patočka, s. 12.

18 Miloš Havelka, „Smysl“, s. 25.

19 Petr Černý, Jan Patočka, s. 12.

20 Miloš Havelka, „Smysl“, s. 40.

21 Tamtéž, s. 40, 41.

22 Tamtéž, s. 42.

70. let.²³ Masaryka a jeho etiku hájil také ve své samizdatové práci z r. 1985 „Filosof a politik T. G. Masaryk, 1882 – 1893. Příspěvek k životopisu“ historik Jaroslav Opat. Práce vyšla knižně již roku 1990.

Mezi dalšími budiž pro originalitu vyzdvížená práce Podivenova (Milan Otáhal, Petr Pithart, Petr Příhoda) „Češi v dějinách nové doby. Pokus o zrcadlo“ z konce 80. let, která se pokusila o alternativní výklad dějin.²⁴ Všichni tři muži příležitostně glosují vývoj české společnosti dodnes (Petr Příhoda například v častých výstupech na stanici Český rozhlas Plus).

První nezávislá veřejná diskuse nad tématem smyslu dějin se odehrála v hotelu Tichý v Praze na Žižkově na konci „normalizace“ v únoru 1988. Jeden z jejích účastníků, Bedřich Loewenstein se zde de facto postavil za antiliberalistický Masarykův názor. Všímá si faktu, že po roce 1945, kdy došlo k odsunu německého obyvatelstva, už vlastně nehrozilo žádné opravdové ohrožení českého jazyka, o který se liberálové doby Masarykovy tak báli, nehrozila ani genocida – a přesto byl národ krajně ohrožen. Byla ohrožena jeho duše. „Z české občanské společnosti, která nebyla jen organizací sociálně ekonomických zájmů (..) nezůstalo takřka nic.“²⁵

Od pádu komunistického režimu v r. 1989 uplyne letos jubilejní čtvrtstoletí. Česká občanská společnost ožila a bohatě vzkvétá, díky ní je hledána i Pravda. Naše společnost přesto stále není zdravá. Děti narozené a vyrostlé za minulého režimu mají dnes své děti a materialistický pohled na svět, kterým se někdy odlišují od generací předchozích, se výchovou, je-li vůbec jaká, silně přenáší i na generaci porevoluční. Zvláště palčivě to vidí a pociťují učitelé na základních a středních školách. Pravda dnes smí být hledána a je hledána, avšak pravděpodobně výraznou menšinou národa. Jeho většina dnes spíše neuvědoměle hledá hodnotu Pravdy. Hledá si tím nevědomky i cestu k Masarykovu odkazu.

Nejdůležitějšími prameny jsou přirozeně práce samého Masaryka a též dvě knihy rozhovorů s ním, které byly napsány ve 30. letech: jde o slavné Čapkovy Hovory s T. G. Masarykem a je dobře doplňující Duch a čin od Emila Ludwiga. Zvláště kniha Karla Čapka je počín velice záslužný, neboť se mu podařilo trpělivým vyptáváním se sestavit dosti dobrý a ucelený obraz Masarykových myšlenek, které on sám nebyl nikdy schopn dostačujícím a alespoň trochu přesným způsobem vyjádřit.

23 Tamtéž, s. 45, 46.

24 Tamtéž, s. 51.

25 Tamtéž, s. 55.

V 90. letech předminulého století sepsal T. G. Masaryk 4 knihy, v nichž chtěl vyjádřit svůj pohled na smysl českých dějin. Nad tím začal přemýšlet již ve své první větší práci o sebevraždě (více o ní v kapitole „Smysl dějin“). První ze zmíněné čtveřice knih byla „Česká otázka“. Rozebírá v ní myšlenky národních obrozenců jako těch, které je třeba znát, neboť se na jejich práci a odkaz má navazovat. Tvrdí zde také, že oni sami vědomě navazovali na ideály Jednoty bratrské, což Josef Pekař a další jeho oponenti ve sporu o smysl českých dějin popírali. Odlišuje také vlastenectví zdravé od liberálního, volá po nutnosti vzdělávání národa, má-li mít v Evropě důstojné místo. Zabývá se též spory mezi staročechy a mladočechy i pozdějšími třenicemi mezi mladočechy a jeho realisty.

Na „Českou otázku“ navázala „Naše nynější krise“, která je vnitřně daleko méně homogenní. Vede zde spor s mladočechy, s Aloisem Hajnem o otázku relativnosti či absolutnosti humanity, nebo kritizuje nový dobový liberální časopis *Nové proudy*. Po ní následovaly knihy věnované dílu a duchovnímu odkazu dvou velkých humanistů, Karla Havlíčka Borovského a Jana Amose Komenského. Všechny čtyři uvedené knihy mají to společné, že budí dojem pouhých konceptů, příprav pro knihy. Masaryk sám potvrzuje, že těmi de facto jsou, neboť nenacházel dostatek času své práce více propracovat (viz kapitola druhá).

Na tyto dvě knihy o mnoho let později navázala „přípravná“ „Nová Evropa“, sepsaná ještě za světové války. Snad vzhledem k tomu je také velmi tendenční a nepřiměřeně demagogická (více o ní v kapitole *Odpírání zlému*). Po ní ve 20. letech vyšla kniha válečných pamětí *Světová revoluce*, obsahující též aktualizaci a doplnění národního programu ze čtveřice výše uvedených knih.

Daleko koncentrovaněji, jasněji a přesněji, než v právě uvedených Masarykových knihách, jsou jeho myšlenky obsaženy ve dvou spisech útlejších, v „Ideálech humanitních“ a „Moderním člověku a náboženství“.

K těmto všem knihám lze přidat i další, které již pro tuto práci klíčové nebyly a z nichž byly přejímány nanejvýš některé formulace či drobné informace, např. T. G. Masaryk, *Jak pracovat*, Praha 1947.

Nejdůležitější prameny k myšlení Masarykova největšího oponenta tzv. Sporů o smysl českých dějin Josefa Pekaře o dějinách jsou shrnuty ve svazku Miloš Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin*, Praha 1995. Pekař se delší dobu vyhýbal přímé konfrontaci s Masarykovým pojetím dějin, ucelený komentář k němu podává teprve roku 1912 ve studii „Masarykova česká filosofie“. Na ni pak Masaryk zareagoval ve svém stejnojmenném příspěvku. Svě vlastní pojetí smyslu dějin Pekař představil až

koncem 20. let v práci „Smysl českých dějin (O nový názor na české dějiny)“ a ve své rektorské řeči „O periodizaci českých dějin“. Jeho filozofie se od Masarykovy pronikavě liší. Smysl dějin nehledá v ideách, které měly být naplněny, nýbrž v reálné historii takové, jakou ji historikové na základě pramenů poznávají. Důležitým signifikátorem proměn ve společnosti je podle něho hmotná kultura.

Do zmíněné Havelkovy edice byly zařazeny též dvě práce Kamila Krofty. Z nich je z malé části použita jen jedna, neboť „Vliv Masarykův na české dějepisectví“ není předmětem bádání této práce. Daleko důležitějším příspěvkem ke sporu o smysl českých dějin, než jsou tyto obě studie je však jeho řeč, kterou pronesl u příležitosti 80. narozenin T. G. Masaryka. Vyšla v samostatné brožuře pod názvem „Masaryk a jeho dílo vědecké“ (i s dlouhým podtitulem viz v seznamu literatury). Blíže je rozebrána v kapitole Hledisko věčnosti. Ve shrnutí lze o ní říci, že zatímco na jejím začátku je Kamil Krofta od Masaryka ještě velmi vzdálen, v průběhu jejího přednesu dochází k obratu a v závěru se český historik s prezidentem již de facto ztotožňuje. Nelze říci, že by se jednalo o obrat pragmatický, z loajality diplomata k hlavě státu. Kroftovy řádky totiž ukazují, že porozuměl, co chtěl Masaryk říci slovem „humanita“ a že se k němu přiklání zcela bez odporu právě na základě tohoto pochopení. Žádná přetvářka z jeho slov patrná není.

Při sestavování této práce byla použita celá řada metod, kterými pisatel odhaloval obraz Masarykova myšlení. Dominantní místo mezi nimi má metoda induktivní, neboť základní postup práce byl, na základě jednotlivých Masarykových úvah a myšlenek dojít k obecným závěrům o jeho myšlení, najít v něm systém. V práci lze též vystopovat metodu deduktivní. Píše-li Masaryk například o tom, jak došel k závěru, že čeští obrozenci navázali na reformaci (došel k němu sociologicky²⁶ a teprve pro tyto své závěry si na doložení hledal a vybíral historická fakta – obrátil tedy postup standardního historického výzkumu, kdy z nasbíraných faktů odvozujeme obecné závěry), lze předpokládat, že chybnou vědeckou metodu používal při práci i v dalších případech – osvětluje nám to další jeho historické omyly.

Pracováno bylo rovněž s metodou přímou (v pramenu se lze např. dočíst o Masarykově práci s pomluvou k němu došlou o členu císařské rodiny) i nepřímou (více zmínek v pramenech o tom, jak Masaryk o Habsburcích sbíral klepy, utvrzuje v přesvědčení přinejmenším o jeho nenávisti k panovníckému domu).

26 Viz kapitola Smysl dějin.

Diachronní přístup je použit kupříkladu při objasňování toho, jakým způsobem Masaryk podle všeho dospěl k svým názorům na smysl českých dějin. Líčení začíná jeho knihou o sebevraždě, jíž jeho přemýšlení o věci začalo a končí jeho vývody v pozdějších knihách, „Českou otázkou“ počínaje.

Přístup synchronní je využit například při hodnocení rolí T. G. Masaryka a českého krále ve světové válce po listopadu 1916 (po nástupu na trůn Karla III. / I.) Zatímco císařova předchůdce lze na základě Masarykových úvah principiálně označit za útočníka, který rozpoutal světovou válku a Masaryka coby bránícího se, za éry Karlovy je tomu naopak (viz kapitola Odpírání zlému).

Ve velkém rozsahu je pracováno též s metodou komparativní. Celý obraz Masarykova myšlení v podobě, v jaké jej předkládá tato práce, byl sestaven na základě dlouhého podrobného porovnávání jeho názorů na dílčí otázky v jeho hlavních knihách. Z literatury sekundární je přímo nebo nepřímo citováno jen zcela výjimečně, neboť je pracováno převážně s Masarykovými myšlenkami. Historikem interpretovaná Masarykova myšlenka již z principu není Masarykova, promítá se do ní historikovo pochopení. Pokud jde o Masarykovy myšlenky, je proto vycházeno výhradně z pramenů, z literatury nikoli. Literatura při sestavování této práce sloužila zejména k obecné inspiraci při uvažování o jejím obecném pojetí, v několika případech pak jako zdroj nezbytných životopisných faktů.

Jistým způsobem je použita i metoda sondy. Pracováno bylo pouze s těmi historickými prameny a literaturou, o kterých pisatel věděl, že cenné informace obsahují či v dostatečné míře obsahovat mohou. Jen zřídka byly využity knihy, z nichž bylo možné použít jen jednu či dvě informace. Byly použity jen tehdy, věděl-li pisatel předem na základě své dřívější volnočasové četby, že se v nich na určitém předem známém místě jistá potřebná informace nachází.

2. Specifika Masarykova vyjadřování

Pojednání o Masarykově filosofii dějin je případné uvést kapitolou o jeho schopnosti sdělovací. Málokdo by mohl pochybovat o tom, že jeho myšlení mělo hloubku a že jeho vnitřní řeč, ta kterou myslel, byla nesmírně bohatá. Významný problém však u něj představovala schopnost převést ji na řeč vnější tak, aby byl obsah jeho sdělení pro čtenáře dostatečně jasný. „Nejčastěji jsem musel čelit lidem, kteří nevěděli, co říkám.“²⁷ Propracuje-li se kdo k jeho názorům na smysl dějin a vůbec na svět jako takový, objevuje jejich velikou moudrost a potenciál oslovovat. Proniknout k nim však není vůbec snadné. Již zmíněnou nesmírně záslužnou práci v této oblasti vykonal Karel Čapek svými Hovory. Na jejich konci výstižně líčí, jak těžké bylo dozvědět se od presidenta právě to, co chtěl vědět. Čtenář Masarykových knih je v pozici jiné a přitom stejné: president před ním nemlčí, přesto není snadné získat od něj odpověď na otázky.

Masarykovým rodným jazykem bylo jedno ze slovenských nářečí, kterým se u nich doma mluvilo.²⁸ Jeho otec byl Slovák a Tomáš se za něj i ve vyšším věku sám považoval též.²⁹ To však z hlediska cítění jeho národní příslušnosti nic neznamena; Slovák jako samostatný národ neuznával (po válce prohlašoval, že je to vynález maďarské propagandy)³⁰ a slovenštinu nepovažoval za samostatný jazyk, nýbrž za nářečí češtiny, a to jak před válkou, tak i za války, když to začalo být prospěšné propagandě. Přesvědčení o československém národě tedy nepřijal účelově až kvůli potřebám nového státu, měl je už dříve.³¹ Tomášova matka měla sice dívčí příjmení Kropáčková, ovšem byla pravděpodobně národnosti německé; rozhodně lze říci, že jazykem, který nejlépe uměla a jasně upřednostňovala, byla němčina.³² S ní se tedy Tomáš modlíval německy. V obchodech, na ulici a také v učení pak hovořil českým dialektem moravským. V mládí tak neuměl dobře ani česky, ani německy.³³ Velmi dlouho působil v německy mluvícím prostředí a do Čech se poprvé k trvalému pobytu stěhoval až roku 1882, kdy získal místo přednášejícího na nově vzniklé české části univerzity Karlo-Ferdinandovy. Jak se svěřil Karlu Čapkovi, ještě tehdy byla jeho

27 Karel Čapek, Hovory s T. G. Masarykem, Praha 1969, s. 74.

28 Alain Soubigou, Tomáš Garrigue Masaryk, Praha 2004, s. 28.

29 T. G. Masaryk, V Liptovském Svatém Mikuláši na nádraží. In: T. G. Masaryk, Cesta demokracie. Soubor projevů za republiky. Svazek druhý, Praha 1938, s. 131 (dále jen „Cesta demokracie II“).

30 Tamtéž, s. 78.

31 T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 13. T. G. Masaryk, Nová Evropa. Stanovisko slovanské, b. r., s. 161.

32 Alain Soubigou, s. 21. T. G. Masaryk, Hovory, s. 51.

33 Alain Soubigou, s. 28.

čeština „chatrná“.³⁴ Bylo by však mylné myslet, že se do té doby s češtinou nesetkával; četl například starší českou literaturu.³⁵ Nejvíce, nejhluběji a nejvýznamněji jej však z českých knih ovlivnila bible kralická, podle níž se češtinu vědomě učil.³⁶ Je to patrné nejen z obsahu jeho děl, z nichž mnohé jsou plné přímých i nepřímých biblických citací, ale zejména z jejich jazyka, z množství archaismů; ponejvíce ze slovní zásoby. Masaryk měl právě k překladu kralického zvláštní vztah pro jeho bratrský původ. Osvojovat si však na konci 19. století český jazyk z „učebnice“ z roku 1613 není rozhodnutí příliš šťastné.

Archaický styl však nebyl zdaleka tím jediným, co Masarykovi znesnadňovalo předat své myšlenky srozumitelně ostatním. V jeho řeči se vedle kraličtiny odráží i pro něho příznačná všeobecná svůjskost, tentokrát vyjádřená jakýmsi „nářečím o jednom mluvčím“. To se vyznačuje především originální slovní zásobou plnou novotvarů.³⁷ Jeho vědomá snaha přiblížit se řeči lidové, zejména koncovkami³⁸ či celými poněkud bodrými výrazy snad mohla naopak porozumění čtenářů a posluchačů usnadňovat.³⁹

Velmi problematický je i jeho sloh. Jak sám přiznával a jak už bylo zmíněno, po této stránce byly jeho práce dosti nedotažené,⁴⁰ působí dojmem konceptů či pouhých zaznamenaných ústních projevů. Pokud se obsahu týče, vyjadřuje se často nepřesně, nejasně, spíše tlumočí názory jiných či se vůči nim vymezuje, než aby podával určité mínění své, snad ze skromnosti. Několik základních myšlenek, jejichž jádro je obyčejně cizí, opakuje v různých obměnách stále dokola. Právě jen díky těmto obměnám lze však do jisté míry rekonstruovat, co si o které otázce sám přesněji myslí. Nikdy to nepodává v uceleném výkladu, čtenář musí sbírat útržkovité zmínky v celé šíři knih a Masarykovu

34 K. Čapek, Hovory, s. 77.

35 T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 474.

36 T. G. Masaryk, Světová revoluce. Za války a ve válce 1914 – 1918, Praha 1930, s. 9. T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 474.

37 Např. „Cestování, také pěšky a po skautsky, je dobrým a užitečným osvěžením,“ viz T. G. Masaryk, Prázdniny. In: T. G. Masaryk, Cesta demokracie. Soubor projevů za republiky. Svazek první 1918 – 1920, Praha 1939, s. 339. Dále citována jako „Cesta demokracie I“. „Dodělali jsme se úspěchu“, viz T. G. Masaryk, Odpověď novému vyslanci království SHS při nástupní audienci. In: T. G. Masaryk, Cesta demokracie II, 1938, s. 486. Další výrazy vypsány vydavatelem: „urůzňují se“, „svobodnický“, „sospadalo“, „jednostranci“, „záštitník“, „přeslavovaný“, „věrověštcové“ či „mluvník.“ Viz T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 475.

38 Ve vydavatelských poznámkách se dočteme: „V úvodě k Naší nynější krisi najdeme už roku 1895 na příklad většinu infinitivů na -t; u 2. vydání jsou i v České otázce, až na několik opomenutí, opraveny takto důsledně.“ Viz tamtéž, s. 474.

39 Např.: „Naše metoda byla nejen pucovat kliky, nýbrž získávat tisk.“ Viz T. G. Masaryk, Zpráva ministerské radě. In: T. G. Masaryk, Cesta demokracie I, Praha 1939, s. 32. „Dürich je v tom podporoval; sám neměl vysoké ambice, chtěl být šéfem kabinetní kanceláře budoucího našeho ‚Procházky‘.“ Viz tamtéž, s. 34, 35. „K tomu několik politických analfabetů roztrušovalo, že já reprezentuju západní směr proti Rusku.“ Viz tamtéž, s. 35.

40 K. Čapek, Hovory, s. 95.

výpověď trpělivě skládat jako mozaiku.

Problematické je i jeho užívání pojmů. Tak jako byl zvyklý hojně tvořit nová slova, rád rozšiřoval i význam a použití termínů. Tak například „liberálem“ tendenčně nazýval člověka bezzásadového či povrchního,⁴¹ komunismus viděl podobně, jako totalitní režim v Československu 50. let i u Husitů,⁴² za prvního teoretika komunismu považoval Platona⁴³ či na nacismus pohlížel jako na režim v zásadě aristokratický a monarchistický.⁴⁴ V jiných případech označuje dva rozdílné pojmy tímž výrazem, takže nemusí být někdy jasné, o kterém z nich právě mluví. Je to například případ „náboženství“. Mluví-li o něm, myslí někdy náboženství oficiální, jindy přirozené; mezi oběma je propastný rozdíl.

41 T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 125.

42 T. G. Masaryk, Nová Evropa, s. 162. T. G. Masaryk, Slované po válce. In: T. G. Masaryk, Cesta demokracie II, s. 280.

43 T. G. Masaryk, Národnímu shromáždění, In: T. G. Masaryk, Cesta demokracie II, s. 215.

44 T. G. Masaryk, Masarykova recenze Hitlerovy knihy Mein Kampf. In: T. G. Masaryk, Cesta demokracie IV. Projevy – články – rozhovory 1929 – 1937, Praha 1997, s. 349.

3. Hledisko věčnosti

Hledisko věčnosti je Masarykovi měřítkem pro posuzování dějin i jejich smyslu. Proto je důležité zařadit je do kontextu jeho myšlení a vysvětlit je i další pojmy k němu se vztahující. S hlediskem věčnosti přímo souvisí všechny Masarykovy úvahy o dějinách i dějepisectví. V začátku této kapitoly budiž podán stručný základní souhrn jeho myšlení. Hledisko věčnosti je v něm sazveno do kontextu:

Ve všem jsoucnu (živé i neživé přírodě včetně lidské společnosti) je podle Masaryka skrytý plán Prozřetelnosti. Smyslem dějin i úkolem dneška a budoucnosti bylo a je, aby každý jedinec bez rozdílu tento plán objevoval a získané poznatky promítal do svého života.⁴⁵ Prozřetelnost je Bůh, rozum, stvořitel všeho jsoucího, prvotní hybatel (v tomto smyslu o něm psal již Tomáš Akvinský).

Vše jsoucí, tedy živá i neživá příroda včetně lidské společnosti je jedním jediným velkým systémem. Tomuto systému dal podle Masaryka vzniknout stvořitel (Bůh) a to, jak funguje, je tedy podle plánu Prozřetelnosti. Poznáváním tohoto systému se zabývá věda, všechny její obory přírodní i humanitní.⁴⁶ Všechny získané a potenciálně získatelné poznatky zakládající se na skutečnosti jsou v této práci v souhrnu nazývány „Pravdou“ (s velkým počátečním písmenem) – Pravdou o fungování světa (u Masaryka s malým počátečním písmenem, taktéž např. v titulu knihy Stanislava Poláka. Viz v seznamu literatury). Pravdivý pohled na svět je pohled z hlediska věčnosti. Pravdou se rozumí veškerá skutečnost.

Člověk tento systém narušuje, jestliže jej při svém jednání nerespektuje jako danost, když se chová pošetile podle svých subjektivních preferencí, jako by sám součástí

45 „Determinism znamená pevný řád v přírodě, v člověku a v společnosti a v jejich vývoji: všude přesná zákonnost. Nalézáme ji ve hmotě, objevujeme krásný pořádek atomů; (...) Čím víc budeme poznávat, tím jasněji se nám odhalí plán a účel všeho“. Viz K. Čapek, *Hovory*, s. 198. „Mně česká otázka jest otázkou po osudech člověčenstva, je mně otázkou svědomí. Věřím s Kollárem, že historie národů není nahodilá, nýbrž že se v ní projevuje určitý plán Prozřetelnosti a že tedy je úkolem historikův a filosofův, úkolem každého národa, ten plán světový postihovat, místo své v něm poznat a určit a podle toho poznání co možná s nejplnějším a nejjasnějším vědomím postupovat při vší práci, i politické. Nemyslím ovšem, že se podaří rozumu sebe pronikavějším odhalit plány Prozřetelnosti, ale věřím, že na dnešním stadiu vzdělanosti je povinností každého myslícího, řídit se předpisem Kollárovým“. Viz T. G. Masaryk, *Česká otázka*, s. 3, 4.

46 Josef Pekař si „plán Prozřetelnosti“ vykládá transcendentně. Proto neoprávněně kritizuje Masaryka za to, že o tento plán opírá smysl dějin. Pokládá to za nevědecké, ačkoliv opak je pravdou. Plánem Prozřetelnosti Masaryk myslí rozumné jednání vůči živé i neživé přírodě, vůči lidské společnosti i každému jednotlivci. Zabývá se jím zejména ekologie, etologie, sociologie a všechny ostatní vědy, nejsou-li pojímány liberálně, tedy samoučelně, odtržené od skutečného světa. Prozřetelnost sama, Bůh, je Masarykovi rozum sám, logos. Viz K. Čapek, *Hovory*, s. 192. Pokládá-li tedy Josef Pekař pojem „plán Prozřetelnosti“ za nevědecký, pokládá za nevědecký samotný rozum. Viz J. Pekař, *K odpovědi prof. Masaryka*. In: Miloš Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938*, Praha 1995 (dále jen „Spor 1“).

onoho systému nebyl. Tvoří a vyznává jeho alternativní pravidla, která se nezakládají na skutečnosti, je tak coby jejich tvůrce alternativou k Bohu, je si „bohem“, tak jako jím vytvořená pravidla falešným. Zmíněná pravidla jsou v této práci označována jako „pravda“ (tedy s malým počátečním písmenem) a neboť nevycházejí z rozumu, z plánu Prozřetelnosti (Rozumu samého), jsou nerozumná.

Masaryk nezkoumal narušování systému v přírodě (nezabýval se ekologií), nýbrž v lidské společnosti. Jeho hlavními obory byla sociologie a etika.

Masarykovo objevování „plánu Prozřetelnosti“ (v jeho případě poznáváním lidské společnosti) přesně odpovídá biblickému „hledání Božího království“ (např. Matouš 6, 33). Biblické je i jeho hodnocení historických postav a událostí. Jak bylo řečeno již v Úvodu, čím více kdo v dějinách narušoval plán Prozřetelnosti, tím je Masarykem pokládán za menšího. Čím upřímněji, opravdověji se ho kdo snažil poznávat a podle něho žít, tím je větší.

Humanita, láska k bližnímu je základem žití podle tohoto plánu. Kdo má rád bližního, má o něho opravdový zájem, chce poznávat jeho potřeby, pomáhat mu. Protože je člověk součástí stvořeného, je humanita prostředkem k poznávání plánu Prozřetelnosti. Toho je člověk ústředním realizátorem. Humanita stojí proti absolutismu v církvi i ve státě, neboť takový režim si neklade za nejvyšší cíl poznávání bližního a pomáhání mu, nýbrž jeho násilné, to jest protipřirozené zneužití ve prospěch cílů, o nichž se tvrdí, že jsou vyšší. Nástrojem humanity je naopak demokracie, která v ideálním případě usiluje respektovat zájmy a názory všech obyvatel.

Opakem lásky k bližnímu není nenávisť, ale lhostejnost. Také opakem hledání Pravdy o světě, Boží vůle, není její odmítání, nýbrž lhostejnost k ní – indiference, liberalismus.

Náboženství je uvědomělé hledání Pravdy. Proto tvrdil-li Josef Pekař, že Herderovo usilování o svobodné myšlení a tím humanitu je něco jiného, než náboženská humanita českých bratří, mýlil se. Pravdu dle svého předporozumění hledali bratří i Herder, proto obojí humanita je náboženská.

Pojem „zorný úhel věčnosti“ (další možný způsob překladu z latiny) vyjadřuje pohled na věci z nejvyššího možného nadhledu, který překračuje hranice času i místa. Pohled na svět sub specie aeternitatis⁴⁷ je pohled Stvořitele, který zná svoje dílo do

47 T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 255. T. G. Masaryk, Karel Havlíček. Snahy a tužby politického probuzení, Praha 1996, s. 326. T. G. Masaryk, Nová Evropa, s. 81. T. G. Masaryk, Světová revoluce. Za války a ve válce 1914 – 1918, Praha 1930, s. 552, 556. K. Čapek, Hovory, s. 192 – 196, 235, 244, 261, 285.

všech podrobností a má svou představu, jak by měl každý člověk vůči všemu živému i neživému nejmoudřeji jednat, aby se trvale co nejlépe dařilo jemu, všemu lidstvu a vši přírodě.⁴⁸ Je to tedy objektivní hledisko Boha (Pravda o světě) převyšující subjektivní krátkozraké lidské hledisko „bohů“ - „pravdy“. Toto rozlišení pochází ze Staré smlouvy, kde je také velmi dobře popsána jeho podstata.⁴⁹ Nachází se i ve Smlouvě nové v Ježíšově řeči (Jan 10, 34) a použil ho mezi jinými i Nietzsche ve své knize „Tak pravil Zarathustra“, v níž se objevuje jeho známá teze „Bůh je mrtev“ a vyvstání „nadčlověka“.⁵⁰ O „Bohu“ a „bozích“ hovořil i Masaryk.⁵¹ Přirozeně též v této práci je „bohem“ nazýván „nadčlověk“, bohém, titanista,⁵² egoista, svévolník, který se rozhodl být sám sobě zákonodárcem, tvůrcem a určovatelem hodnot, který sám v sobě, v uspokojování sebe sama, chce vidět smysl svého života (viz příběh Gramův).

I Masarykova představa o Pravdě je přirozeně lidská, omezená možnostmi poznání člověka, neboť odmítal existenci Pravdy zjevené.⁵³ Rozdíl Masarykova výkladu oproti „pravdě“ přesto je zásadní. Zatímco „pravdu“ – pravdu sociologickou lidé vytvářejí, jsou vůči ní „bohy“, Pravda absolutní lidem nepodléhá, je na nich nezávislá. Není vytvářena, nýbrž je hledána, byť přirozeně s příměsí subjektivity. Tento proces

48 Nedejme se mást tímto transcendentním výkladem netranscendentního.

49 „Bůh stojí v shromáždění Božím, u prostřed bohů soud čině, a dí: Dokudž souditi budete nespravedlivě, a osoby nešlechtných přijímati? (...) Ale nevědí nic, nerozumějí nic; ve tmách ustavně chodí, až se proto všickni základové země pohybují. Řeklt' jsem já byl: Bohové jste, a synové nejvyššího vy všickni; Avšak jako i jiní lidé zemřete“ (Žalm 82, 1 – 7). Lidé, kteří jsou identifikováni s Boží vůlí, jsou psáni s velkým „B“ na rozdíl od svévolníků, ti jsou uvedeni jako „bohové“ s malým počátečním písmenem. První jmenování, jak ukazuje Ježíš na sobě, jsou Božími syny (Ježíš tímto žalmem dokazuje, že je Boží syn. Viz Jan 10, 32 – 38).

50 Pojem původně pochází od Goetha. Viz T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 417. Toho samého Masaryk nazývá „bezměrným egoistou“ a prohlašuje, že tato jeho vlastnost se stala „zlatým mostem k pruskému pangermánství.“ Viz tamtéž, s. 416.

51 Např. T. G. Masaryk, Moderní člověk a náboženství, Praha 2000, s. 22. Přes to přes všechno, co zde bylo uvedeno, Masaryk uznával Ježíše pouze za svůj vzor, svého učitele. Viz K. Čapek, Hovory, s. 210. Mylně se po vzoru unitářů domníval, že je myšlenka o jeho božství svázána s ideou zjevenosti křesťanské pravdy: „Hlavní sporný problém mezi teologií a vědou je zjevení, je-li totiž náboženství založeno na zjevení, či je-li možné náboženství přirozené. Docela břitce formulováno, běží o božství Ježíšovo. Ortodoxie tvrdí, že křesťanství bylo založeno Ježíšem – Bohem, učení jeho že je zjevením božím, církev že je institucí boží; odtud vyplývají další důsledky učení i v praxi. Naproti tomu náboženství přirozené tvrdí, že Ježíš byl člověkem jako každý jiný, a vidí právě v tom nejvyšší sankci křesťanství, že totiž člověk sám, bez zázraku, ze své přirozenosti se povznesl tak vysoko. (...) Náš život nabývá zvláštní hodnoty, může-li člověk sám ze sebe být tak dokonalým, jak to Ježíš žádal a jako člověk dovedl.“ Viz tamtéž, s. 233, 234. Žalm 82 však proti Masarykovu názoru dokazuje, že Ježíšovo božství na transcendentnu vůbec založeno není, viz poznámka pod čarou č. 49.

52 T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 284.

53 T. G. Masaryk, Moderní člověk, s. 46. „Srdce čistě a duch přímý nás spojují se skutečností. Zjevení nadpřirozeného neuznávám.“ Viz K. Čapek, Hovory, s. 182. Masarykova představa o Pravdě by byla jistě omezená, i kdyby ve zjevenou Pravdu věřil. Už Pavel z Tarsu konstatoval, že „nyní zajisté vidíme v zrcadle skrze podobenství, ale tehdy (po skončení věku tohoto světa – pozn. M. H.) tváří v tvář. Nyní poznávám z částky, ale tehdy poznám, tak jakž i známostí obdařen budu.“ Viz 1. Korintským 13, 12.

hledání není za života konečný,⁵⁴ byť hlavní názory o Pravdě se mohou ustálit, právě tak, jako se u Masaryka ustálilo mínění o správnosti humanity. Je dokonce velmi žádoucí, aby si člověk o základní podobě Pravdy udělal stabilní představu, neboť právě pevné, avšak zdůvodněné⁵⁵ přesvědčení jej vyvádí z pocitu marnosti a dává mu charakterní jednání.⁵⁶

O humanitě – lásce k bližnímu coby správné sub specie aeternitatis se přesvědčuje životní zkušeností, která mu dává jistotu, a také rozumem a citem (konkrétismus).⁵⁷ Právě takto se podle Masaryka Pravda hledá.⁵⁸ Rozum však musí citu vždy zůstat nadřazen. Zachoval-li si Masaryk víru v nesmrtelnou duši, bylo to proto, že nelze rozumem dokázat její neexistenci. Rozum ji nepopřel, cit ji proto může dál vyznávat. „I můj rozchod s katolickou církví byl mravní, ne dogmatický. Protestanté přece mají stejná mravní dogmata. Tož to ano, s dogmaty jsem se musel rozejít, pokud nemohla obstát před kritikou rozumu, ale to platí o dogmatech všech vyznání. Co nemohu přijmout rozumem, nemohu přijmout ani vírou.“⁵⁹ V zázraky v pravém slova smyslu jakožto indeterministické Masaryk nevěřil, ani v jiné nadpřirozené úkazy, které se v bibli objevují.⁶⁰ Věřil-li Masaryk v něco, co se blížilo zázraku, jednalo se o případ, který by nevěřící člověk nazval „šťastnou náhodou“, nevymykající se ovšem svou postatou fyzikálním zákonům. „Šťastnou náhodou“ měl Masaryk v době sarajevského atentátu čerstvě vydaný cestovní pas na 3 roky: „za války by mě ho nebyli vydali. (Dověděl jsem se až později, že policejní ředitel Křiklava upadl v nemilost, že mne za hranice pustil). Jen šťastnou náhodou jsem proklouzl za hranice do Itálie; úředník pohraniční měl velké pochybnosti, má-li mě pustit, a než mu na dotaz přišla telegrafická odpověď, unikl jsem mu.“⁶¹ Když se pak chtěl ze Švýcarska ještě jednou vrátit domů, včas se od přátel z Prahy dozvěděl, že má být na hranicích zatčen. Není těžké uhodnout, jaký trest by mu byl vyměřen. Roku 1916 měl z Londýna odplout lodí „Sussex“, nakonec cestu odložil, načež se dozvěděl, že loď byla cestou do Paříže potopena. Jen rychlým zásahem kapitána se nepotopila loď, na které cestoval ze Skotska do Norska. V Rusku denně procházel ulicemi, na kterých se střílelo. „Být více pověřivý než jsem, upadl bych do

54 K. Čapek, *Hovory*, s. 164.

55 T. G. Masaryk, *Česká otázka*, s. 296.

56 T. G. Masaryk, *Moderní člověk*, s. 22.

57 K. Čapek, *Hovory*, s. 187.

58 Tamtéž.

59 Tamtéž, s. 112.

60 T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, s. 431. T. G. Masaryk, *Dělnictvu*. In: T. G. Masaryk, *Cesta demokracie I*, s. 138.

61 Přímý citát a následující údaje viz T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, s. 389, 390.

chyby Vilémovy, pokládajícího se za zvláštní nástroj boží. Ale víra v teleologii, opakují, nesmí nás svádět ani k nečinnosti ani k pýše – nikdy nezapomínat, že nejsme sami na starosti Prozřetelnosti.⁶²

Víru ve vše, co popírá rozum, nazývá mýtem.⁶³ Mezi křesťanskými denominacemi pro vyznávání mýtu nejčastěji kritizuje církev římskokatolickou⁶⁴ (pravoslaví na tom po této stránce jistě není lépe, avšak Masaryk s ním nepřicházel tolik do styku).⁶⁵ Nešetří však ani církve protestantské, které obviňuje z polovičatosti: na jedné straně si drží iracionální prvky své nauky a na straně druhé se pokoušejí absorbovat moderní názory vědy.⁶⁶ Oba přístupy jsou dle Masaryka silně problematické: u katolíka přichází nevíra do neustálého konfliktu s rozumem, což u mnohých lidí může vést, jak již psáno, k náboženské vlažnosti až lhostejnosti již v dětství.⁶⁷ Pevnosti přesvědčení prý nepřispívá ani nedůslednost a proměnlivost protestantského pohledu.⁶⁸

Pro pochopení rozdílu mezi tvořením pravdy a hledáním Pravdy si lze pomoci přirovnáním: tvoření se má k hledání podobně, jako práce beletristy k činnosti historika. Zatímco tvořící spisovatel má zcela volné ruce, historik je vázán prameny. Lze namítnout, že všichni lidé jsou vázáni prameny. Hlavním pramenem je přece svět kolem nás, jak o tom píše již zmíněný Pavel z Tarsu: „Zjevuje se zajisté hněv Boží s nebe proti každé bezbožnosti a nepravosti lidí, pravdu Boží v nepravosti zadržujících. Nebo což poznáno býti může o Bohu, známé jest jim, Bůh zajisté zjevil jim. Nebo neviditelné věci jeho, hned od stvoření světa, po věcech učiněných rozumem pochopeny bývají, totiž ta jeho věčná moc a Božství, tak aby oni byli bez výmluvy.“ Viz Římanům 1, 18 – 20. Ano, svět je zjevný všem, právě tak, jako prameny jsou v archivech přístupny všem. Ne každý, kdo píše o dějinách, je však historik: „Jiráskové“ do archivu nechodili, o vystižení skutečnosti jim nutně nešlo. Právě tak ne každému člověku o Pravdu jde. Mnozí upřednostňují jiné hledisko před zorným úhlem věčnosti, úměrně svým subjektivním cílům.

Shrnutí: rozdíl mezi „Pravdou“ a „pravdou“ tkví v loajalitě vs. indiferenci vůči

62 T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 390.

63 Tamtéž, s. 431.

64 Např. K. Čapek, Hovory, s. 112, 175, 181.

65 Cituje Havlíčka: „Nade mnou nebe pověry, pode mnou moře zvyků a já mezi nimi na slabé loďce zdravého rozumu“. Viz T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 212. Proti některým atributům pravoslavných bohoslužeb, které jsou společné i mším katolickým, má námitky tamtéž na s. 217.

66 T. G. Masaryk, Moderní člověk, s. 26.

67 „Masaryk není proti mýtu, nepodává-li se jako neomylná teologie a dogma.“ Viz T. G. Masaryk, Masarykova česká filosofie. In: Miloš Havelka (ed.), Spor 1, s. 589. Mýtus tak může být součástí soukromé víry.

68 T. G. Masaryk, Moderní člověk, s. 26.

hledisku věčnosti.⁶⁹ Předchozím odstavcem dává se odpověď na další otázky: co je opakem hlediska věčnosti? A co je opakem humanity? Oba pojmy se překrývají a nepřekvapí, že antonymum mají též společné: je to indiference – lhostejnost. Vždyť i malé děti, kterým se nedostalo řádné milující rodiny, nemohou-li se domoci láskyplného citu od lidí kolem, snaží se svým provokováním, drážděním, upozorňováním na sebe dosáhnout alespoň kontaktu negativního, třeba políčku. Opakem humanity je nevšímavost, nezájem, lhostejnost, neutrální vztah, vlažnost. „A tak, že jsi vlažný, a ani studený, ani horký, vyvrhnu tě z úst svých.“ (Zjevení Janovo 3, 16).

Z tohoto důvodu je Masaryk tolerantní vůči názorům druhých, i když s nimi ne vždy souhlasí.⁷⁰ Netolerantní je vůči lidem bez pevného – a ovšem zdůvodněného stanoviska, bez pevné hodnotové orientace, bez pevných zásad, vůči lidem indiferentním. Ptání se po důvodu navíc odhaluje naše pohnutky, vrhá světlo na předmět zdůvodňování, nutí postavit se nějak vůči Pravdě, zvláště, když ptající se potom na zdůvodnění zaútočí. Zdůvodnění může vést k deindiferování člověka – ač ne nutně k jeho příklonu na stranu Pravdy.

O podstatě humanity a liberalismu a jejich vzájemném protikladu v dějinách coby dobra a zla měl Masaryk rozepře s mnohými účastníky tzv. sporu o smysl českých dějin.⁷¹ Důležití mezi nimi jsou zejména dva přední čeští historikové Josef Pekař a Kamil Krofta. To proto, že právě historii jako vědě Masaryk dal úkol odhalovat plán Prozřetelnosti v dějinách, to jest, oddělovat od sebe, co je humánní a co liberální.⁷² Neporozuměli-li těmto dvěma pojmům, jak o nich přemýšlel a nevnímali-li vztah mezi nimi tak, jak ho vnímal on, nebyli schopni, i kdyby snad měli to přání, zadání zmíněného Masarykova úkolu splnit. Jak bude ukázáno v závěru této kapitoly, oba se nakonec v této otázce názorově Masarykovi přiblížili. Tím se vyřešení přiblížila jedna z nejvýznamnějších otázek zmíněného sporu. Téměř vše, čeho se týkal, z ní totiž vzešlo a

69 Tamtéž, s. 44. T. G. Masaryk, *Nová Evropa*, s. 197. K. Čapek, *Hovory*, s. 26.

70 T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, s. 68, 69.

71 Jak již bylo řečeno v Úvodu, nebyl to jediný důvod jejich rozepří. Druhým významným byla Masarykova nevědecká metoda práce popsaná již na s. 16. Masaryk sám ji bezelstně vystihl takto: „Právě tak, smím říci, od doby, kdy jsem počal o otázce české mysli, pozoroval a studoval jsem život náš přítomný a jeho různé poměry; historií a památkami doby starší zabýval jsem se vždy jen jako na doklad a důkaz svých pozorování sociologických. Směr a smysl těchto studií je takto docela můj – vyhledal jsem hlavně z Palackého a z Havlíčka, co jsem v nich neomylně na potvrzení svého vlastního vývoje nalézt musil.“ Viz T. G. Masaryk, *Česká otázka*, s. 158, 159. Masaryk regulérně dospěl k sociologickému poznání, že v dějinách je nejdůležitější humanita (viz kapitola *Smysl dějin*). Aby doložil, že obrozenci svou humanitou navazovali na české bratry uvědoměle, hledal v jejich dílech výslovné odkazy na reformaci. Vzhledem k „vědecké“ metodě, kterou sám popsal, se tato práce nesnaží jeho vývod o uvědomělosti obrozeneckého navazování na reformaci hájit.

72 T. G. Masaryk, *Česká otázka*, s. 3, 4.

s ní souvisí.⁷³

Pekař namísto dualismu humanity a liberalismu vidí jako důležitější protiklad humanity bratrské stavějící na zjevení a humanity obrozenecké zakládající se na rozumu. „Herderovi tane na mysli ideál šťastného a krásného rozvoje všech ušlechtilých známek pravé lidskosti (jako je pokojemilovnost, spravedlivost, soucit, pravdivost, ušlechtilost mravů, krása) k lidskosti dokonalejší, k bohopodobnosti. Je to vývoj přirozený: zbožnost je Herderovi v Ideách pouhým produktem lidské přírody, ale je humanitou nejvyšší. Neboť je jednak úkolem lidského rozumu pátrat po souvislostech mezi příčinou a účinkem, a kde není patrna, ji tušit, a jednak je obyčejem (Übung) lidského srdce poddat se s prostotou dítěte zákonům přírodním. „Je-li člověk stvořen ke svobodě a na zemi nemá zákona kromě toho, jež si sám ukládá: to by musel být tvorem co nejzdivočilejším, aby nepoznal zákona božího v přírodě a netoužil jako děcko dosíci dokonalosti otcovy.“ Herder nehlasí se k pozitivnímu křesťanství, v Ideách popírá zjevení; práce jeho je teologicky orientována jen především potud, že pojímá dějiny lidstva koneckonců jako dílo nevyzpytatelné Prozřetelnosti boží. Jak krásně mluví o Kristu člověku, tak skepticky posuzuje církev jeho hned v prvních dobách jejích.“⁷⁴ Lze říci, že podobně přistupuje k víře Masaryk sám. Pekař však ani s tím nesouhlasí. „Co je humanita českých bratří? Ani toho Masaryk nevyložil. (...) Humanitní ideál jednoty nemůže být nic jiného než humanitní ideál učení Kristova, humanitní ideál bible, jak jej chápali bratří. Praví-li jednou Masaryk, že humanita, čistá člověckost, není než ideál všeobecného bratrství, ideál naší jednoty, je to nesprávné.⁷⁵ Je to velké a jistě nesprávné zúžení pojmu humanity, jak jej pojímá Herder ve svých Ideách.“⁷⁶ Masaryk rozdíl mezi oběma „humanitami“ nepokládá za důležitý, neboť je vidí jen jako milníky v procesu hledání Pravdy. O Pravdu vědomě usilovali Bratři i obrozenci, každý po svém, dle svého nejlepšího vědomí a svědomí. Nebýt té opravdovosti úsilí, nejednalo by se ani o humanitu. Pro Masaryka je humanita, tedy láska k bližnímu, vždy jedna. Ostatně logicky to nemůže být jinak. Pro něho, jak již řečeno, existuje jiný dualismus: humanita vs. liberalismus.

73 S akceptací zmíněného dualismu měl problém již Josef Kaizl v první fázi sporu. Svědčí o tom Masarykova stížnost: „Prof. Kaizl usiloval názory prof. Masaryka nahradit svými a za jeho vůdčí ideu našeho života (humanitu) dát nám ideu svou (liberalismus)“. Viz T. G. Masaryk, Dr. Josef Kaizl – České myšlenky. In: Miloš Havelka (ed.), Spor 1, s. 121.

74 J. Pekař, Masarykova česká filosofie. In: Miloš Havelka (ed.), Spor 1, s. 266, 267.

75 „Je nelojální, jestliže prof. Pekař několikrát mně imputuje, že svou teorii o navazování na ideje reformační chtěl a musil bych se vrátit do středověku.“ Viz T. G. Masaryk, Ke sporu o smysl českých dějin. In: Miloš Havelka (ed.), Spor 1, s. 305.

76 J. Pekař, Masarykova česká filosofie, s. 267.

Tomu zase nerozumí prof. Pekař. Je to vidět například v jeho výkladu Masarykova kritizování Husa a odmítání kompaktát: „Masaryk vytýká Husovi nepevnost, neucelenost, neurčenost, rozčiluje se nad kolísáním, jednáním s Římem apod. Má totiž mylně za to, že husité chtěli se odtrhnout od Říma. Proto je mu nepochopitelnou politika, která vedla ke kompaktátům.“⁷⁷ Pekařův výklad je mocensko-politický,⁷⁸ prostý mravního aspektu. Masaryk Husovi vytýká nedůslednou opozici vůči katolické nepravdě.

Druhý konkrétní příklad Pekařova neporozumění humanitě a liberalismu se týká kritiky Masarykova odmítání historismu: „Tak učí filosof. Jak jedná? To poznali jsme dobře. Jeho národní program humanitní a náboženský je samá historie, samé narážení přítomnosti na myšlenky minulosti, samá myšlenková archeologie, samé nekritické hledání základů našeho bytu a národní taktiky v minulosti, a to vskutku ideálů minulosti zastaralých a namnoze jen domnělých.“ Historismus, který kritizuje Masaryk, je vždy liberální. Například prosazoval-li někdo v jeho době návrat k staroslověnské liturgii, bylo to jen z liberálního nacionalismu, snahy postavit proti Němcům dávno mrtvou slovanskou tradici. Za tímto nápadem nebyla praktická potřeba lidí. Lidé se měli přizpůsobit této „vyšší myšlence“ a chodit na slovanské bohoslužby, které pro ně neměly význam: byly by v jazyce dávno nesrozumitelném a jejich obsah by byl ateistům stejně lhostejný. Masaryk sám však dělal exkurzy do historie za účelem odkázat v ní na jev, který je třeba posilovat v jeho současnosti, na humanitu. Nejedná se o podobný liberální historismus, jaký je popsán výše, to by musel Masaryk kázat návrat do středověku, ke způsobu, jak byla humanita pěstována tehdy. To nedělá, namísto toho ukazuje, že poznávání toho, jak nejlépe projevovat lásku k bližnímu se táhne již nejméně od středověku, že existuje odkaz minulosti, na který lze navazovat.⁷⁹

Jiný příklad Pekařova nepochopení humanity a liberalismu, tentokrát o druhém z oné dvojice explicitně hovořící: „S jakým despektem mluví o liberalismu a indiferentismu, o ‚krejčovské‘ nebo ‚lokajské‘ filosofii Jungmannově, s jakou nelítostností vynáší mravní ortely, nedbaje toho, že teprv poznáním podmíněnosti a souvislosti vývojové určité osobnosti lze její mravní zásluhu nebo vinu vykládat

77 Tamtéž, s. 288.

78 „Prof. Pekař vidí v dějinách dějiny politické a nutné pro ně literární přípravy (vydávání pramenů atd.); Masaryk zajímá se o vývoj celého kulturního života národů a hledá vedoucí ideje různých dob a osoby ztělesňující, hledá smysl našich a světových dějin, usiluje o filosofii dějin, a to ze svého stanoviska sociologického.“ Viz T. G. Masaryk, Masarykova česká filosofie. In: Miloš Havelka (ed.), Spor 1, s. 575.

79 Viz poznámka pod čarou č. 75.

spravedlivěji. Jeho láska i jeho nenávisť jeví se proto tak jednostranně (podobně jako u všech silných individualit vedených instinkty teologickými), že nemá dosti korektivu v kriticky chladném rozumu. Kdyby nám napsal Masaryk ze svého stanoviska české dějiny, bylo by dílo jeho obětí zápalnou jeho Bohu. Z oltářů obětních stékala by krev všech provinilců proti jeho zákonu lásky a pravdy.⁸⁰

Humanita je, přijímat i člověka, který se chová odsouzeníhodně nebo jsou jeho myšlenky neakceptovatelné, avšak nikoli pro to chování či ty myšlenky, ale pro jedince samotného. Humanita je, umět oddělit člověka od jeho idejí a činů. Vůči Josefu Pekaři i jiným T. G. Masaryk ve svých polemických člancích používá vyjádření často dost ostrá. Vždy se ale dotýkají výhradně jejich získaných (a nebo chybějících) vlastností, nikdy jich jako lidí. Své názory hájí tvrdě, přitom však vždy s respektem vůči protivníkům coby lidským osobám. Jejich respektování je vidět už v tom, že s nimi vůbec, a často po tak dlouhé roky, disputace vedl. Již to bylo řečeno: opakem humanity je lhostejnost a té se Pekařovi od Masaryka rozhodně nedostalo.

Pekař také kritizuje Masarykův údajný posun ve výkladu humanity od ideje „lidského bratrství“ v České otázce (1895) k ideji náboženské (Jan Hus, 1896). I v tom se projevuje její nepochopení. Ve skutečnosti o posun nešlo, spíše o jinou formulaci způsobenou tím, že druhá z knih hovořila o náboženském reformátorovi. Ryzí náboženství, tedy přirozené, je totiž s „lidským bratrstvím“ zcela a naprosto shodné. Pekař se sám při čtení Masaryka k Pravdě dostává: „Jakou pravdu“ to chce Masaryk, ptá se. I v tom je nepochopení. Říká tím zároveň, že „pravd“ je více. Kterou z nich chce Masaryk? Cituje-li jej, když říká, že musíme „opět, jako kdysi Hus, cele poznat pravdu“, musí mu být jasné, že se jedná o pravdu absolutní, podstatu Masarykova přirozeného náboženství.⁸¹ Nechápe ani, když Masaryk říká, že se „nemůžeme (..) vrátit k církvím a učením starým“ a nelze se „spokojit ani přijímáním nynějších oficiálních církví evangelických.“⁸² Proč má Masaryk takový názor? Protože neběží prvořadě o dogma, ledaže by byl člověk upřímně přesvědčen, že Pravdu pokrývá. Jde o opravdové upřímné hledání Pravdy.

Podobné neporozumění je patrné i u Kamila Krofity. Stejně jako Pekař odmítal myšlenku, že by obrozenci navazovali na myšlenky české reformace.⁸³ Zvláště

80 J. Pekař, Masarykova česká filosofie, s. 297.

81 Tamtéž, s. 277.

82 Tamtéž, s. 278.

83 „Osvícenství nejen nebylo duchovně pokračováním reformace, nýbrž (..) spíše naopak reformace byla brzdou, která držela vývoj od humanismu k osvícenství a v jistém smyslu prodloužila středověk.“ Viz Kamil Krofta, Masaryk, Goll a české dějepisectví. In: Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938, Praha

porozuhodná je jeho řeč u příležitosti 80. narozenin T. G. Masaryka. Zajímavá je tím, že čím déle hovořil, tím blíže se k Masarykovu názoru dostával. Na začátku je mu ještě vzdálen. O Masarykově „osobním Bohu“ například soudí, že je té povahy, že mu „nedovuluje (..), aby něco předpisoval našemu rozumu, aby zasahoval do našeho rozumového poznání, aby nám něco ‚zjevoval‘.“⁸⁴ Jak by také mohl, když Masaryk věří, že Bůh je rozum sám, všečen smysl bytí, Logos. Tak jako dobro se nesnese se zlem, nemůže Rozum chtít nerozumné. Krofta pokračuje: „Podstatou náboženství pak mu zůstává život pod zorným úhlem věčnosti, vyplněný úsilím o mravní pokrok, o nové a vyšší životní hodnoty.“⁸⁵ Podstatou náboženství je tedy usilování o naplňování „plánu Prozřetelnosti“, vůle Boží. Ta Masarykovi „zůstává“, protože nic jiného než rozumné sub specie aeternitatis zůstat nemůže.

Dále již správně soudí, že Masaryk svým názorem o tom, že čeští obrozenci navazují na reformaci, viděl především navazování humanitní a konstatuje s Masarykem, že „tento humanitní ideál je vlastním smyslem našich dějin, naším národním úkolem a programem.“⁸⁶ Následně se však s Pekařem opět mýlí: „Kdežto původně Masaryk tento ideál humanitní chápal celkem světsky jako myšlenku lidského bratrství a demokratické rovnosti, brzy se mu humanita, jež byla mu základní ideou českých dějin, stala ideou náboženskou.“⁸⁷ Vytýká mu také, že „nerozlišoval náležitě humanitu bratrskou od osvícenské“.⁸⁸ Proč, to bylo již vysvětleno u Josefa Pekaře. „Na představě o demokratičnosti husitství trvá sice Masaryk i nyní, ale jen tak, že v naší reformaci nachází ‚základy moderní humanity a tudíž i demokracie.“⁸⁹ Tato práce proti tomu tvrdí, že to dělal vždy, byť ne vždy se vyjadřoval dosti přímě.

Závěrem své přednášky však Krofta přichází na kloub věci: „Náboženstvím je mu konec konců život pod zorným úhlem věčnosti, vyplněný úsilím o mravní pokrok, o nové vyšší životní hodnoty. Kdybychom takto chápali s Masarykem náboženství, mohli bychom snad všichni říci, že náboženství je neb alespoň mělo by býti vlastním smyslem všeho života lidského, a tudíž také národního. (...) A mohli bychom konečně připustiti, že v našich dějinách otázka náboženská, otázka života pod zorným úhlem věčnosti (...)

1995, s. 263.

84 Kamil Krofta, Masaryk a jeho dílo vědecké. Předneseno na slavnostní schůzi České akademie věd a umění, Král. české společnosti nauk, Slovanského ústavu a Orientálního ústavu, konané na počest osmdesátých narozenin presidenta T. G. Masaryka v Pantheonu Národního musea dne 6. března 1930, Praha 1930, s. 22.

85 Tamtéž, s. 23.

86 Tamtéž, s. 25.

87 Tamtéž, s. 26.

88 Tamtéž, s. 30.

89 Tamtéž, s. 31.

opravdu měla veliký, ba největší význam.⁹⁰ Doplňuje ještě, že prof. Pekař, který tak rozhodně potíral Masarykovo učení o náboženském smyslu českých dějin, vidí konkrétně ve svatováclavské tradicím mravní myšlenku, program „práva, spravedlnosti a nenásilí“ a nachází shodu mezi touto tradicí a „novými velikými vůdci a zákonodárci vůle národní, jež nám dalo 19. století.“⁹¹ Konstatuje tedy, že „ani on (...) není vzdálen pojetí Masarykova, jenž tento význam přičítá myšlence náboženské.“⁹² Náboženské chápání národní myšlenky, pokračuje Krofta, však nevidí jen u tradice svatováclavské. Ve své studii o Smyslu českých dějin z r. 1929 ji vidí i u husitství.⁹³ Krofta tudíž shledává, že stanoviska Masarykova a Pekařova jsou si „ku podivu“ blízka.⁹⁴

90 Tamtéž, s. 35, 36.

91 Tamtéž, s. 36, 37.

92 Tamtéž, s. 37.

93 J. Pekař, Smysl českých dějin. In: Miloš Havelka (ed.), Spor 1, s. 514.

94 K. Krofta, Masaryk, s. 38.

4. Liberalismus

Jak bylo již řečeno, z Pekařova nedokonalého porozumění humanitě a liberalismu v Masarykově pojetí vyrostla naprosto převážná část sporu mezi těmito dvěma muži. Nejen humanita, ale snad ještě více liberalismus má u Masaryka daleko širší význam a dosah, než v běžném chápání. Humanita již byla vyložena v předchozí kapitole. Vedle ní je třeba také rozebrat její opak, aby bylo možné porozumět Masarykovým úvahám o dějinách a dějepisectví dostatečně.

Liberalismus, indiference vůči Pravdě je, jak již bylo psáno, nadřazování hlediska subjektivního, zaujatého hledisku objektivnímu, nezaujatému, „hledisku věčnosti“, které není ani považováno za důležité. „Nezájem, lhostejnost je horší než nevědomost.“⁹⁵ Je to postoj „pravdy“⁹⁶ vůči „Pravdě“⁹⁷, „bohů“⁹⁸ vůči „Bohu“⁹⁹ a to velmi často dokonce i tehdy, když se dotyčný Bohem zaklíná, jeho hlediskem se však doopravdy neřídí. „Ne každý, kdo volá: Pane! Pane! přichází do království nebeského“¹⁰⁰ Viz Matouš 7, 21. Sklouznout tu a tam do indiference je dost snadné, vždyť do ní tu a tam upadali i velikáni Masarykem uznávaní jako Palacký či Havlíček.¹⁰¹ Těmi však přirozeně neopovrhoval, naopak. Jejich dílčí drobné liberální poklesky jen konstatuje. Jako opravdové liberály, indiferenty viděl lidi kompromisní, bez určitého cíle a bez přesvědčení, krátkozraké, nevzdělané, malé, potácející se vším, co dělají, od mínění k mínění, hledajících zlatou střední cestu, která je však navádí „ode zdi ke zdi“. Politikaři, jsou slabí, nesouzení, polovzdělání a bezcharakterní.¹⁰²

Uvědomělý život v Pravdě je klíčový pro celý národ. „Otázka je, buď věrné a hluboké přesvědčení o životních úkolech nebo ne, všechny jiné otázky jsou podřízené. Buď chceme a budeme žít a umírat podle těch Chelčických, Husů, Komenských anebo ne, buď chceme být opravdovými nebo – tertium non datur. Národ, jenž provedl reformaci a prožil protireformaci, nemůže být povrchní, a bohudíky v nejlepších svých mužích nebyl.“¹⁰³

95 K. Čapek, Hovory, s. 43.

96 Příklad: „Car Vilém stále se dovolává boha, sám sebe prhlašuje za boží nástroj.“ Viz T. G. Masaryk, Nová Evropa, s. 80. Vilémova výpověď se nezakládá na Pravdě, proto je „pravdou“.

97 Příklad, který přímo navazuje na předchozí o císaři Vilémovi: „- Ježíše se ovšem nedovolává“. Viz Tamtéž. Nedovolává-li se Vilém Ježíše, je to podle Pravdy.

98 Příklad použití: „Chtěl se stát bohem, zatím však poznává nakonec, že nebyl než marnivý slaboch.“ Viz T. G. Masaryk, Moderní člověk, s. 22.

99 Příklad použití: „Bůh sám je rozum, je nús, logos.“ Viz K. Čapek, Hovory, s. 192.

100 T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 52.

101 Tamtéž, s. 116, 126.

102 T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 572.

103 T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 124.

Na vlastní kůži však Masaryk vícekrát poznal, že Češi povrchní jsou. „Kdo se dívá pozorněji na náš život veřejný, neuvidí pouze to slabošské žebráctví, ale potká se s zvláštním typem intrikánů. (...) protože nedovedou býti lvové, stávají se liškami, protože nedovedou být hrdinové, stávají se lokaji a pomáhají si lokajským chytráctvím. ‚Politika‘ je ideál těchto četných a četných lidí.“ Masaryk hovoří o „nemožné tichosti“. „K otroctví zvenčí se připojuje otroctví uvnitř, i sahá se pak i k prostředkům nečestným, jimiž lidé slabí domnívají se sloužit vlasti.“ Naráží tím zde na boj o Rukopisy¹⁰⁴ či na prosté národní intrikánství. „Malý, slabý národ si prý jinak nemůže pomoci – buď žebrat nebo intrikovat.“¹⁰⁵ Masaryk s tím přirozeně nesouhlasí: „Kdo chce a umí pracovat, nepotřebuje intriky.“¹⁰⁶ Češi se však potácejí od hrdinství a násilnosti k slabošství a ústupnosti.¹⁰⁷ Nazývá to s Havlíčkem „žebráckým machiavellismem“.¹⁰⁸

Také všechno velké mluvení o vlastenectví, vyzdvihování národa plnými ústy, velké proklamace, ale praktické nekonání bylo a je liberalismem.¹⁰⁹ S viditelným potěšením cituje Nerudova jadrná slova: „Ano, - nám jest stále žvanění o národnosti a vlastenectví už přemoženým stanoviskem. Nenávidím od srdce každého, kdo myslí, že je to už nejvyšším cílem – být národovcem, že dosti na tom, a že mu netřeba, aby také něco pro národ konal.“¹¹⁰

Liberalismus se objevuje i v náboženství. Pro Masaryka byla náboženská otázka pro národ zcela přirozeně největší důležitosti.¹¹¹ Zvláště obtížně tedy nesl indiferenci v této oblasti lidského myšlení a konání. I liberálové se však náboženstvím zabývali, přestože, a to není protimluv, k této otázce lhostejní zůstali. Někteří totiž dostali nápad, že by se národní obroditelské snažení mělo podpořit též přestoupením národa k církvi slovanské – k pravoslaví, čímž by navázalo na odkaz Cyrila a Metoděje.¹¹² Masaryk takové myšlenky ostře kritizuje. Tento liberální nápad vychází z přesvědčení, že národ se obrodí oživením jazyka – a na ten ve věci návratu k pravoslaví myslí. Rádi by obnovili staroslověnské bohoslužby. Proč si nevyžádat obřad přímo v češtině?¹¹³ Masaryk nevěří, že jazyk coby pouhá forma může národ pozvednout. Už proto, že se jím nijak nespojíme s ostatní Evropou a světem, zůstaneme malí, provinciální. S

104Též předch. citáty viz tamtéž, s. 60.

105Tamtéž, s. 223.

106Tamtéž, s. 224.

107Tamtéž, s. 225, 275.

108Tamtéž, s. 225.

109Tamtéž, s. 124.

110Tamtéž, s. 143.

111Tamtéž, s. 200.

112Tamtéž, s. 403.

113Tamtéž, s. 206.

ostatními národy nás spojí idea.¹¹⁴ Ta sama oživí též jazyk.¹¹⁵ „Pro toho, kdo stojí na stanovisku náboženském, otázka národnosti je podřízená. Kdo však hlubšího náboženského citu nemá, kdo je nábožensky indiferentní, liberál, snad ateista, ten může i náboženství pokládat za prostředek k zesílení národnosti, ale konec konců neučiní nic. (...) Hlasové takoví umlkají, neboť hlasatelé sami nedovedou se zachovat podle svých přání.“¹¹⁶

Podobně si jiná část liberálů přála návrat k husitismu. Masaryk ani to nepřijímá: „český reformátor a moderní český liberál jsou dvě bytosti a dva pojmy se vylučující“.¹¹⁷ Reformátorům byl jazyk prostředkem k šíření víry, proto chtěli kázat jazykem svých posluchačů. Liberál nehledí na to, co chce jazykem šířit, pro něj je důležitý jazyk sám. Prostředkem k jeho rozvoji chce mít i náboženství.¹¹⁸ Takový kult by však nutně zůstal prázdný, neboť v náboženství nemá jít o slova, nýbrž o Ducha, kterého slova prostředkují. „Jazyk ten pomohl hluboce věřícím Slovanům – lidem indiferentním by nepomohl.“¹¹⁹

Hus a jeho stoupenci sami však byli rovněž liberály. Kladli důraz na skutky církve, její učení však reformovat nechtěli. Byla to polovičatost: katolická církev byla již dávno daleko od humanity, tedy i od Ježíšova učení. Učení „musí být jak ten život, určité, důsledné. V tom však byla slabá stránka již Husova a jeho následníků; nedůsledný a neurčitý byl Rokycana, takový byl celý utrakvism – nomen, omen. Kde není důslednosti a určitosti, tam se mysl stává těkavou, společnost se rozpadá na strany a frakce a konečně nastává i úpadek mravní, neboť není mravnost bez pevného přesvědčení. Tak i husitism, započavši mravní reformou, končil mravním chaosem.“¹²⁰

Náboženství je liberály zneužíváno i jinak. Rovněž pověra, která lidem nábožensky indiferentním s vyznáním křesťanským splývá (pro Masaryka je to prostě „víra v mýty“, církevnictví).¹²¹ Masaryk se opírá zejména do Jungmanna a jeho „wielandovsko-voltairovské“ filosofie: „Já nevěřím v čerta, ale rád jsem, že v něj věří můj krejčí, aspoň mne neokrade.“¹²² Kněžím například, kteří se přidali na stranu Voltaira a váhají nad tím, jak nové poznání promítnout do svého života, radí: „Tučných obroků

114 Tamtéž, s. VIII., IX., 256.

115 Tamtéž, s. VIII.

116 Tamtéž, s. 201.

117 Tamtéž, s. 203.

118 Tamtéž.

119 Tamtéž, s. 206.

120 Tamtéž, s. 222.

121 K. Čapek, Hovory, s. 181.

122 T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 125.

odřící se a s nouzí hodovati? Darma, hlupáci naleznou se na místě jich, tudíž toho žádati nikdo nemůže. (...) Nezbyvá jim nic, než ukryti pravdu pro sebe, a světu podávati, čeho žádá. Vult mundus decini, ergo decipiatur. Jesuitské pravidlo.¹²³ A když přece má liberál hájit Pravdu, pak přirozeně, jak jinak, ne nutně Pravdou: „Sokrates prý také věře v jednoho Boha, obětoval bohům..., v tom ohledu může mudrc s divochy modlám jich poctu prokazovati, s mohametem v mešitě, s křesťanem v chrámě pobožnost konati, jestliže jinak dříve jich poučiti nemůže o pravdě.“¹²⁴

Je-li Masaryk proti obětování „bohům“, nemohl tak činit ani sám: již v mládí se obořil na ředitele brněnského gymnasia, když ten jej přesvědčoval, aby též jednal proti svému svědomí.¹²⁵

Liberalismus ve správě společnosti je častý a Masaryk takový kritizoval v dějinách i ve své době. Politický liberalismus byl i důvodem jeho rozepří s mladočechy, které komentuje v České otázce a zejména v Naší nynější krizi. Ještě více však kritizoval politiku rakouské vlády, po svém odchodu do exilu i císařský dvůr (více o tom v kapitole Odpírání zlému). V rovině obecné lze říci, že k liberalismu v politice, k indifferenci vůči Pravdě dochází zejména, když se správce společnosti nadřazuje nad obyvatelstvo a namísto jeho zájmů hájí ty své.¹²⁶ Z tohoto důvodu se Masaryk rozešel s Habsburky i s jejich státem.

S politickým liberalismem souvisí liberalismus materialistický. Vyskytuje se vždy, když majetek přestává být prostředkem k praktickému prokazování lásky k bližnímu a stává se cílem. Humanitě v hospodářské oblasti věnoval Masaryk zejména rozsáhlý spis rozebírající učení Karla Marxe „Otázka sociální“. Dochází k závěru, že marxismus sociální problém neřeší, nevede totiž k humanitě. Je materialistický, sociální spravedlnosti chce dosáhnout násilím.

„Jednostranného hospodářského materialismu drží se všichni, kdo chtějí nechtějí z hmoty dělají ducha, ba boha.“¹²⁷ Jejich nenávisť vůči kapitalistům a Židům je velkou závistí a zlem. Snaží se materialismus držitelů kapitálu odstranit materialismem. „Ti

123Tamtéž, s. 125.

124Tamtéž, s. 125, 126.

125Stanislav Polák, T. G. Masaryk. Za ideálem a pravdou 1 (1850 - 1882), Praha 2000, s. 115.

126T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 261. „Prof. Kaizl odporuje, a sice na základě své teorie o státu, své teorie liberalistické, jež zní: ‚Stát je a pro mravní nedokonalost lidskou právem je podnes a donedozírna instituce násilí, jakkoli ve výkonu násilí dnes už je jen část jeho mise a ta část stává se den ke dni menší. Zásadní a kruté násilnictví státní, jež označuje starý svět, bylo křesťanstvím velkolepě zatlačeno, ale zůstalo ho nemálo.‘ Viz T. G. Masaryk, Dr. Josef Kaizl, s. 117, 118.

127T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 284.

antisemité a socialisté, kteří společnost pojmají materialisticky, propadli de facto liberalismu. Nedám se másti socialismem křesťanským a podobnými hesly a směry. Klerikál, jenž snáší přepych své hierarchie, vytýkaje je Židovi, křesťanem není.¹²⁸

Jestliže někdo postaví do středu svého snažení, usilování hmotu, majetek, peníze namísto Pravdy, je vůči Pravdě indiferentní, a tudíž liberál. „Žádný nemůže dvěma pánům sloužiti. Nebo zajisté jednoho nenáviděti bude, a druhého milovati, anebo jednoho přidržeti se bude, a druhým pohrdne. Nemůžete Bohu sloužiti i mamoně.“ (Mat. 6, 24).

Liberalismus pronikl i do literatury a žurnalismu. Liberální periodika se vyznačují tím, že nepředstavují jeden jasný názorový směr. Jedná se o články třeba i názorově protichůdné, umístěné vedle sebe, „všechno nové v pestré a nejpestřejší mnohostrannosti.“¹²⁹ V knize, z níž právě bylo citováno, Masaryk „in concreto“ kritizuje zejména orgán pokrokového hnutí *Nové proudy*.¹³⁰ Hledá často i drobnosti, které by mohl napadnout a nachází záměnu jména jistého kritika knihy Jaroslava Vrchlického. Vidí v ní polovičitost, nehotovost, neustálenost, neurčitost, necelost, nezralost.¹³¹ Na totéž prý ukazuje i krátkost článků. „A co znamená krátkost ta? Nehotovost!“¹³² Je to opět z touhy po všem novém. Když však více než dvacet let poté kritizuje literaturu americkou, má pro „stručnost a úsečnost i v slohu vědeckém a literárním“ již plné pochopení.¹³³ Snad je to tím, že krátkost je schopen tolerovat, pokud zároveň vidí vyzrálost.¹³⁴ Hodnota však je ve všem umění už spíše v originalitě, v novosti, než ve vyzrálosti. Projevuje se to mimo jiné i v záplavě dekadentních uměleckých stylů na přelomu 19. a 20. století. O jejich kritice viz v začátku následující kapitoly.

128Tamtéž, s. 284.

129Tamtéž, s. 318.

130Tamtéž, s. 325 – 342.

131Tamtéž, s. 326.

132Tamtéž, s. 327.

133T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, s. 266.

134T. G. Masaryk, *Česká otázka*, s. 328.

5. Smysl dějin

Roku 1881 vyšla tiskem první jeho významnější práce „Sebevražda jako masový sociální jev přítomnosti“. Nejpozději při jejím sepisování začal Masaryk soustavněji promýšlet smysl dějin, a to nejen svého národa.¹³⁵ Položil si otázku po příčině zvýšené sebevraždy v jeho době.¹³⁶ Čím to, že dokážeme nepřízni osudu méně čelit? Je snad život obtížnější, než byl dříve? Vždyť žijeme v nepoměrně větší jistotě a bezpečí, než generace dřívější. A nastane-li těžká situace, čím to, že tutéž jeden člověk ustojí a druhý zoufalství podlehně a vezme si život? Masaryk si rovněž všímá nárůstu psychózy a vůbec nervóznosti mezi lidmi, nejvíce ve velkých městech.¹³⁷ Také literatura, a nejen ona, tento jev zachycuje: pesimismus, „všecky ty rozčilené a rozčilné tvorby naturalistické, dekadentní a symbolistické, mnohé spory a boje vědecké, filosofické a teologické, rozličné sociální soustavy směřující za reformou celého sociálního zřízení a jednotlivých činitelů – co to všechno je? (...) Co to? Všichni noví básníci – myslitelé, a právě největší, zabývají se ve svých nejvýznamnějších dílech sebevraždou...“¹³⁸

Moderního člověka Masaryk biblicky přirovnal k třtině větrem se klátící.¹³⁹ Má nepevnou duchovní půdu pod nohama, je názorově nestabilní, v jednání nedůsledný. Původ tohoto problému Masaryk hledá v dějinách.

V době dřívější byl v naší zemi člověk duchovně direktivně zakotvován ve věroučném systému římskokatolickém. Katolicita, to je obecnost, jednotnost, univerzálnost:¹⁴⁰ „hlas můj slyšeti budou. A budeť jeden ovčinec a jeden pastýř.“ Viz Jan 10, 16.¹⁴¹ Této jednotnosti mělo křesťanstvo dosáhnout řízením „shora“, diktátem víry. Nikoli však „shora“, od Boha,¹⁴² nýbrž „shora“ od církve. Stabilitu přesvědčení měl člověk získat právě jeho obecností, tím, že bylo sdílené celou společností kolem něho;

135T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 391. Josef Pekař resumuje Masarykovy myšlenky: „Naše národní idea humanitní netoliko nám, ale i národům ostatním musí být pevným základem. Česká idea humanitní, česká idea bratrství - toť vůdčí idea celému člověčenstvu.“ Viz J. Pekař, Masarykova česká filosofie, s. 266.

136T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 420.

137T. G. Masaryk, Moderní člověk, s. 17.

138Tamtéž, s. 18, 19.

139Tamtéž, s. 22.

140T. G. Masaryk, Nová Evropa, s. 53.

141I v římskokatolické církvi byly vždy osoby, které byly svým založením „nekatolické“, individualistické, a těch si Masaryk vážil. Patřil mezi ně jeho osobní vzor z mládí páter Satora, řadí sem mnoho českých obrozenců v čele s Dobrovským, uznává i mnohé postavy z jiného než českého prostředí: Františka z Assisi, Savonarolu, Giordana Bruna či Galileje Galilei. Viz T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 40.

142Masarykův výklad pojmu viz kapitola Hledisko věčnosti. Tamtéž jsou rovněž vysvětleny používané výrazy „bůh“ (s malým „b“), pravda s velkým a malým prvním písmenem.

jeden v něm upevňoval druhého.¹⁴³ „Avšak život založený na násilí, násilí státním a církevním, je špatný,“¹⁴⁴ říká Masaryk.

Lidská duše podléhala teokracii,¹⁴⁵ tj. hierokracii.¹⁴⁶ Ta není doslovně „Bohovládou“, tedy vládou Pravdy, neboť Pravda v úplnosti není lidstvem poznána, nýbrž je pro něj stále v procesu odhalování. V teokratickém systému musí Pravdu o světě někdo vyložit, ustálit představu o ní, zakonzervovat ji v té podobě, v jaké byla subjektivně poznána, převést ji v jasný a jednoznačný systém pravidel, v dogma.¹⁴⁷ Tím, že je „pravda“ takto zmrazena v podobě více či méně pevně určeného lidského obecně závazného výkladu, přestává být žádoucí ji svobodně individuálně hledat.¹⁴⁸ Mezi Boha (Pravdu – viz Jan 15, 26) a člověka se postavila církev vykladačka se svou teologií,¹⁴⁹ propojena se státem.¹⁵⁰ Cílem lidského ptaní se už pak není „Pravda“, nýbrž „pravda“, její subjektivně viděný „odraz v zrcadle“, odvozenina od ní, která s ní není totožná, neboť se pouze subjektivně snažila ji postihnout. Tento obraz byl církví pochopitelně ještě dál deformován.¹⁵¹ Teologie pak tuto deformaci rozumovými prostředky obhájuje a vydává za Pravdu. Proto jí Masaryk pohrdá jakožto vědou zabývající se paděláním Pravdy.¹⁵²

Vláda římské teokracie se v Evropě začala hroutit jaksi sama sebou.¹⁵³ Ustálený výklad Pravdy byl již od počátku naukou „světskou“, a protože on sám v podobě tradice začal být zdrojem pro další modifikace pohledů na Pravdu, byla její kodifikovaná verze postupem staletí stále méně „kristovská“ - pravdivá („křesťanská“ si ale říkala) a stále více „lidská“.¹⁵⁴ Reformace byla pak již jen reakcí na zkaženost a neudržitelnost systému z této tradice pramenícího. „Náboženství diktované politikou, státem, nemůže již uspokojit moderního člověka, pravého křesťana. (...) Reformace byla pokus o

143T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 420, 421.

144Tamtéž, s. 602.

145Tamtéž, s. 550.

146Tamtéž, s. 430.

147Tamtéž, s. 421.

148Tamtéž, s. 430, 431.

149Např. T. G. Masaryk, Nová Evropa, s. 212. „Ustálená, obecně uznaná autorita církevní padla a musela padnout svým absolutismem, předčasným, umělým a násilným ustavením všeobecného názoru na svět a režimu politického.“ Viz T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 421.

150Stát sám byl tehdy „velmi málo“; církev byla jeho mozkem. Až když později moc církve upadla, „stát musel začít myslit; ujal se funkcí církve, rozšířil a rozhojnil je. A proto je státem novým, demokratickým.“ Viz tamtéž, s. 555.

151K. Čapek, Hovory, s. 215.

152T. G. Masaryk, Moderní člověk, s. 39.

153„Německý národ by se od katolicismu nebyl odvrátil, kdyby v něm všecko bylo bývalo v pořádku. Obdobně česky myslící člověk, uvědomělý Čech, musí si položit otázku, čím se stalo, že národ český opustil svou prvotní církev a opustil ji ve své porážející majoritě.“ Viz T. G. Masaryk, Masarykova česká filosofie, s. 586.

154K. Čapek, Hovory, s. 103, 213, 215, 230, 232, 233.

uskutečnění náboženství Ježíšova podle Písma. Reformace rušila kněžství¹⁵⁵ a tím podlomila aristokratism nábožensko-církevní a v důsledku i politický¹⁵⁶. V Čechách reformace začala již v 15. století Husem a jeho předchůdci.¹⁵⁷

Masaryk oceňuje, že se Hus a další nespokojenci před ním postavili nemravnostem římského kléru, nicméně soudí, že jeho vystoupení bylo příliš polovičaté. Hus totiž zůstal věrný jak katolické církvi, tak jejím dogmatům.¹⁵⁸ Situace žádala nejen změny v praxi, ale též v teorii, věrouce. Bylo nutné opustit duchovní absolutismus a vydat se důsledně hledat Pravdu samostatně, Pravdu skutečnou, autentickou.¹⁵⁹ Masaryk se také opatrně ptá, zda Hus opravdu na hranici skončit musel.¹⁶⁰ Velký český reformátor totiž do Kostnice jel s dobrým vědomím, že se z ní již nevrátí – jel se stát mučedníkem. Naproti tomu Luther své spoluvěrce a svou povinnost reformovat neopustil.¹⁶¹

Mučednictví bylo Masarykovi vůbec trnem v oku.¹⁶² Uznával velikost oběti vlastního života, nicméně viděl v tomto kroku příliš teatrálního, neoprávdového. Pro mnohé lidi prý představuje menší nesnáz obětovat za ideu sebe sama, než za ni pracovat. Protože žádá lásku k bližnímu nikoliv pouze sentimentální, uvnitř milujícího cítěnou, nýbrž lásku prakticky projevovanou, ze které milovaný/ milované něco opravdového má. Věří, že skutečná láska se prokazuje každodenní drobnou prací ve prospěch objektu zalíbení. Vlastenec například nemá mluvit a vylévat své srdce, má pro vlast poctivě pracovat – to je to, co národ posunuje kupředu.¹⁶³ Má být také řádným, poctivým pracovníkem, ať už se věnuje jakémukoliv oboru.¹⁶⁴ Každý člověk svou kvalitní prací přispívá k národnímu rozvoji. Miloval-li tedy Hus Pravdu, bylo jeho povinností pracovat pro ni v úloze kazatelské až do konce svých dnů, aniž by pro falešný vavřín mučedníka chtěl své dny zkrátit.

Daleko více než Husa obdivoval důslednost Jednoty bratrské, zejména Petra Chelčického a jejího posledního biskupa Jana Ámose Komenského. „Kulturně Čechy již

155Myšleno hierarchizované, stojící nad řadovými věřícími, mezi člověkem a Bohem.

156T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 553.

157K. Čapek, Hovory, s. 255.

158T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 203.

159Tamtéž, s. 22.

160Tamtéž, s. 223.

161Tamtéž. Není jisté, nakolik byl Masaryk skutečně o Husově nutném mučednictví přesvědčen, jako president však již zcela samozřejmě mluvil o Husově „hrdinné smrti“. Viz T. G. Masaryk, Manifest k oslavám M. Jana Husa 6. července 1925. In: T. G. Masaryk, Cesta demokracie III, Projevy – články – rozhovory 1924 – 1928, Praha 1994, s. 108.

162T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 222, 223.

163K. Čapek, Hovory, s. 271.

164Tamtéž, s. 111.

v XIV. st. vynikaly a byli to právě Čechové, kteří první zlomili autoritu středověké theokracie a zahájili svou reformací novou dobu¹⁶⁵. „Jednota bratrská, podle svorného úsudku historiků byla pokusem o nejčistší křesťanství. Čeští Táborigé (Husité radikální) pokusili se o křesťanský komunismus.“¹⁶⁶

Reformace v Čechách skončila dohodou s katolíky a bezzubými kompaktáty, které Řím stejně brzy zrušil. Jednalo se o kompromis se svědomím, o mravní porážku Čechů.¹⁶⁷ Po delší době pak přišla bitva na Bílé hoře, kterou Masaryk opět interpretuje nikoli jako prohru zbraní, nýbrž především jako mravní porážku.¹⁶⁸

Protireformace je podle něj sice dobou temna, ovšem nikoli z hlediska národního, jazykového. Upozorňuje, že germanizace českých zemí měla největší dopad až ve století devatenáctém.¹⁶⁹ Protireformaci, rekatolizaci odsuzuje z mravního hlediska.¹⁷⁰ O jeho výtkách proti katolicismu již byla řeč.

Minulo další století a přišel věk rozumu.¹⁷¹ Přinesl opět velkou kritiku katolické církve, nyní však z jiných důvodů, než za reformace. Ve Francii i jinde mnoho učenců vystoupilo proti jejímu učení jakožto iracionálnímu, mýty prostoupenému.¹⁷² Z křesťanství měla být vylouhována jeho mravní stránka, zbytek měl být jako neužitečný a přežitý zahozen.¹⁷³ Později se i volání po mravnosti považovalo za „starosvětské morálkaření“.¹⁷⁴ Někteří se proti ní stavěli vůbec, například Hume.¹⁷⁵

Napříště měla dávat odpovědi na otázky jen věda. Třeba na tu po smyslu života? Po nesmrtnosti duše? Měla by věda potvrdit či vyvrátit existenci Boha? Jaké jsou vůbec možnosti poznávání skutečnosti? Na nejdůležitější otázky života vědci říkají „nevíme“. „A toto soustavné 'nevíme' nazývá se vědou! A lidé ruce spráskají nad hlavou a s jásotem dí: (...) To ani víry v Boha víc nám netřeba, neboť věda vypozerovala, že voda v kotli kypící zdvihá víko a že třená pryskyřice přitahuje stéblo...“¹⁷⁶

Osvícenství nicméně dospělo k užitečnému poznání, že Pravda nejen že není beze zbytku obsažena v katechismu, ale ani v bibli, že ji lze velmi dobře – a v mnoha

165T. G. Masaryk, *Nová Evropa*, s. 85.

166Tamtéž, s. 162.

167T. G. Masaryk, *Česká otázka*, s. 221.

168T. G. Masaryk, *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace*, Praha 1990, s. 25, 26.

169T. G. Masaryk, *Česká otázka*, s. 242.

170T. G. Masaryk, *Jan Hus*, s. 21.

171Masaryk tuto epochu z hlediska své filosofie sleduje například v T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, s. 421.

172Např. Hume, Comte či Spencer; viz T. G. Masaryk, *Moderní člověk*, s. 43, 99.

173Např. Kant, viz tamtéž, s. 57.

174T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, s. 432.

175T. G. Masaryk, *Moderní člověk*, s. 44.

176Tamtéž, s. 20.

směrech daleko lépe – poznávat ve stvoření, ve světě kolem nás, v přírodě a lidské společnosti. Všechna Stvořitelova práce o něm totiž přirozeně vypovídá. O přirozeném náboženství přemýšlel Locke¹⁷⁷ či Hume.¹⁷⁸ Mimochodem, „už Pavel uznával náboženství přirozené vedle zjeveného čili nadpřirozeného“¹⁷⁹ Viz Římanům 1, 20 a ještě více 2, 14. Již nebyl relevantní jen pohled vzhůru, ale též kolem sebe.

S pádem obecně uznané církevní moci došlo úměrně tomu také k větší emancipaci moci světské. Věk racionalismu vyvrcholil ve Velké francouzské revoluci. Přinesla mnoho nadějného: Deklaraci práv člověka a občana, rozšíření demokracie. Tu pak chtějí mnozí vidět i v jiných oblastech lidského života, kupříkladu v hospodářství a majetkovém vlastnictví (Marx). Osvobození svědomí, demokratizace víry u nás zejména v devatenáctém století s tím jde ruku v ruce. Demokracie proti teokracii „předvyloženou“ Pravdu odmítá. Pravdu nemá dle svého vystihnout a kodifikovat elita společnosti, nýbrž má ji svobodně hledat každý jedinec od profesorů po prostáčky. Nejen že má, ale dokonce musí – je to samou podmínkou fungování demokracie ve správě věcí veřejných. Tedy žádné násilí vůči lidské duši: demokracie je „politické uskutečňování lásky k bližnímu, spočívá na důvěře v lidi (...), je diskuse. Ale pravá diskuse je možná jen tam, kde si lidé navzájem důvěřují a poctivě hledají pravdu.¹⁸⁰ Demokracie, to je hovor mezi rovnými“,¹⁸¹ a to přesto, že si lidé rovni nejsou. V tom je ona láska k bližnímu.¹⁸²

Zatímco hledání Pravdy, skutečnosti, toho, jak se věci mají, přineslo v oblasti politiky mnoho dobrého ovoce, kdekoli v Evropě byla demokracie umožněna, v oblasti víry tomu tak již docela nebylo. Lidé oduznávali Boha jako autoritu ve věci životních hodnot a pokoušeli se dojít k té „pravé“ životní filosofii a ke „správnému“ smyslu života racionálně. Masaryk svým čtenářům v knize „Moderní člověk a náboženství“ představuje knihu Grama-Garborga „Umdlené duše“ a jejího hlavního hrdinu, který právě takovou duši nosí. „Jasnosti a světla věda nám poskytuje, ale činí nás nešťastnými... Napájel se žízniv všemi velikými ideami, ale stával se jen nešťastnějším a nešťastnějším! Poznal všechny moderní a nejmodernější filosofické soustavy, poznal zejména filosofii německou a nejnovější literaturu francouzskou; ale hledaného štěstí na

177Tamtéž, s. 35.

178Tamtéž, s. 46.

179K. Čapek, Hovory, s. 241.

180Kdyby se nejednalo o přímou citaci, vzhledem k terminologii používané v této práci by tomuto slovu patřilo velké první písmeno.

181K. Čapek, Hovory, s. 261.

182Tamtéž, s. 262.

té cestě nenalézal – skepse, toť zbývající usazenina ze všech těch ideových smíchanin. 'Pozitivistický skepticismus rozežral mou duši jako kyselina!'¹⁸³

Určovatelem a zároveň zosobněním smyslu života již není Bůh – obojím je člověk sám.¹⁸⁴ Cílem života je: být uspokojen. Člověk nežije pro nic vnějšího, nýbrž pro sebe. Objektivní pohled byl nahrazen subjektivním, egoismem.¹⁸⁵ „Gramův neduh je bezměrným sobectvím: Samé já, já, já..!“¹⁸⁶ Dostal se do absurdního začarovaného kruhu: uspokojení je podmíněno nalezením cíle, ale uspokojení samo je cíl.

Kudy vede cesta ven? Moderní člověk zoufale hledá řešení, snaží se orientovat se ve světě kolem, ale nerozumí mu a nerozumí ani sobě, neví, co doopravdy chce, pro co žít, neví, co počít.¹⁸⁷ Každou chvíli horuje pro něco jiného, ve všem vidí naději – ale ta se ztrácí s nástupem poznání věci. „Byl šťastný a blažený v dětství, pokud neokusil ovoce se stromu poznání, 'pokud věřil'“.¹⁸⁸ V co však má věřit teď? Co má skutečnou cenu? Co ho nebude naplňovat pocitem zbytečnosti vlastní existence? Je mučen marností jako Sysifos. Ze zoufalství nakonec zaútočí proti sobě (sebevražda) nebo proti někomu druhému (války).

Ne každý moderní člověk však takto dopadne. Nepodlehli ani Gramův hlavní hrdina. Nenašel-li opravdový smysl života, který by ho uspokojil, nedal-li své pozemské existenci opravdovou náplň, nenašel-li skutečně nic, proč by stálo za to žít, nezbyvá než zachránit se před zkázou těla oklamáním sebe sama, ošálením smyslů. Není-li realita k vydržení, je nutné na ni zapomenout, utišit duševní trýzeň, opojit svůj zrak, čich, chuť, hmat a sluch něčím příjemným. Lidé sahají po alkoholu, mohou-li, prospí mnoho hodin bílého dne, nechávají se vytrhnout z reality televizí, chodí se vykřičet na sportovní zápasy, trpí obžerstvím... Avšak pacientu, kterého nám přibližuje Masaryk, „pohodlné pohovky a lenošky (...) nepomáhají, nepomáhá léčení mechanické vůbec; nepomáhá pití, neboť po pitce se dostávají sebevražedné fantazie tím častěji, přímo již halucinace; nepomáhá ani navštěvování dávné již milenky.“¹⁸⁹

Co mu zbývá? Náš hlavní hrdina se odvrací od racionalismu, který mu štěstí nepřinesl a obrací se k romantismu, který zachvátil Evropu po době osvícenství. „Jen něco osobního může býti centrálním středem lidské duše. (...) Ano ano, něco osobního;

183T. G. Masaryk, *Moderní člověk*, s. 22.

184Tamtéž, s. 28.

185T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, s. 421.

186T. G. Masaryk, *Moderní člověk*, s. 23.

187T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, s. 421.

188T. G. Masaryk, *Moderní člověk*, s. 22.

189Tamtéž, s. 21.

žena, nebo Bůh! Všechna abstrakta jsou mrtva. (...) A proto netoliko Bůh, nýbrž Kristus – Pomatenost nebo Kristus. Tedy návrat ke křesťanství, a notabene: protestant Gram nejraději vklouzne do kostela – katolického. Gram se nestydí již za pověřivost a mysticismus; přece však nečeká všecku spásu od svého přítele duchovního; více mu pomáhá – lékař. A ten ho neléčí léky, ale léčí ho svou osobou, svou zdravou, pevnou, neskeptickou duší. Nepotřebuje léků, ale lékaře, neboť potřebuje důvěry.¹⁹⁰

A jsme ve století dvacátém, století „lékařů umdlených duší“, silných, pevných, neskeptických osobností s jasnou vizí, ve století vůdců a jejich velkých ideologií. Leckterý moderní člověk sám chtěl se stát takovým dominantem. Opustil svého starého dárcce hodnot Boha, neboť v jeho existenci přestal věřit, a přejal tak jeho funkci: stal se sám sobě bohem.¹⁹¹ Jen co se ujal „úřadu“, ukázala se však jeho neschopnost jej vykonávat; zoufalství, které na tomto postu zakusil, bylo již zmíněno. Hodlá tedy ošálit své smysly, ale ani to nepomáhá, neboť jde o člověka příliš myslivého, který sám sebe jen tak něčím neopije. Co ho tedy spasí, není-li schopen sám se ubránit marnosti žití? Vzdává se svého subjektivního božství ve prospěch nového boha objektivního, vnějšího: pro „lékaře“. Přitažlivost těchto silných osobností, kteří se na rozdíl od těch, jimž jsou bohy, nehrouť, podcenil sám Masaryk. Vidět to je zejména na jeho vztahu k nacismu a Adolfu Hitlerovi. Masaryk nacionální socialismus pilně studoval, měl o něm doma celou knihovnu.¹⁹² Přirozeně jej odsuzoval, upozorňoval na jeho falešnost a nebezpečnost,¹⁹³ nicméně ještě v rozhovorech z roku 1934 nevěřil, že tento směr může v Německu nadlouho obstát a že by mohl ohrozit Československo a Evropu.¹⁹⁴ Myslel si to jednak z důvodů hospodářských (předpokládal, že Hitler, i kdyby chtěl, nesežene na novou válku, nové masivní zbrojení, peníze.¹⁹⁵ Strach majitelů kapitálu před eventualitou vývoje státu ke komunismu byl však příliš silný) a jednak z důvodu

190Tamtéž, s. 23, 24.

191Tamtéž, s. 22.

192T. G. Masaryk, Bude válka v Evropě? In: T. G. Masaryk, Cesta demokracie IV., Praha 1997, s. 427.

193Tamtéž.

194T. G. Masaryk, Demokracie zažene bouři. In: T. G. Masaryk, Cesta demokracie IV., s. 423. T. G. Masaryk, Bude válka, s. 427. Na konci první světové války byl přesvědčen, že lidstvo čeká obrat od dekadence: „Tato válka a její hrůzy otřese nám svědomím a rozhodneme se pro lidskost. Viz T. G. Masaryk, Nová Evropa, s. 146. Brzy začal tušit, že vše bude jinak. Upozorňoval na nutnost vtáhnout se spojeneckými vojsky přímo do Německa a fyzicky jej pokořit. Varoval, že Němci svou porážku jinak neuznají. Viz T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 370. Mýtus o „dýce vražené do zad jeho miněni brzy potvrdil. Dále vyzýval presidenta Wilsona, aby necestoval do Evropy na mírovou konferenci, neboť na ní přijde o valnou část své autority. Viz tamtéž, s. 372. Stalo se a Wilson pak nedokázal zabránit tvrdým reparacím vůči poraženým. I ty přiblížily svět nové válce. Masaryk pak pozorně sledoval i další vývoj u největšího souseda, Hitlerovy pokusy o puč, až nakonec jeho jmenování kancléřem. Optimismus jej však neopouštěl.

195T. G. Masaryk, Bude válka, s. 428.

přirozené odvěké myslivosti Němců.¹⁹⁶ Němci, národ filosofů, již však myslet nechtěli, chtěli mít proč žít. Jejich vědci dali svému národu mnoho velkých objevů, ale nedali mu smysl života. Nedali mu ho s dostatečnou přesvědčivostí ani jeho dekadentní a pesimističtí filosofové.¹⁹⁷ Pesimismus není program života, je naopak konstatováním, že není znám. Němci se tedy obrátili k romantismu v podobě ideje nacionalismu. Pod patronátem Pruska a jeho krále vybudovali německou „druhou“ říši, a když byla, údajně díky „dýce vražené do zad“ poražena, vybudovali Říši „třetí“. „Blond dravec založí panství nové aristokracie a církve zároveň; theokracie křesťanská bude nahrazena theokracií nadčlověka.“¹⁹⁸ Masaryk dobře věděl, na jak vratkém filosofickém základě stojí, věřil však, že to musí vidět i Němci. Odmítal akceptovat, že by mohli „sednout na lep“ tupé brutálnosti.¹⁹⁹ Němci ale nechtěli myslet, v jejich hlavách byl již romantický nacionalismus a jejich srdce tloukla pro nového „boha“, který je vytrhl z marnosti, pro charismatického, sebejistého, jasný a vábivý program majícího muže s knírkem. „Velký kouzelník“²⁰⁰ máchl hůlkou – a dav, lačnící po smyslu života, po vymanění se z marnosti, byl jeho.

Kde se vlastně vzal tento nový „bůh nacionalismu a dobyteltství“? Jeho božství vlastně snad ani nepocházelo z něho, stal se jakousi reinkarnací „boha“²⁰¹ Viléma II.,²⁰² jehož moc nebyla díky nedokončené totální porážce nikdy zlomena – hodnoty, které v Německu symbolizoval, totiž teutonská národní výlučnost, dravá chuť expandovat (především „nach Osten“)²⁰³ a militantnost celé společnosti, nebyly první světovou válkou odstraněny.²⁰⁴ Jeho nástupce (nikoli Hindenburga coby „Platzhalter mezivládí“, nýbrž „boha“ Adolfa, bylo nutno naprosto, i s jeho ideami, vyhladit z povrchu

196Tamtéž, s. 427.

197T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 423.

198Tamtéž, s. 413.

199T. G. Masaryk, Bude válka, s. 427.

200Compton MacKenzie, Dr. Beneš, Praha 1948, s. 7.

201V podobě „prozřetelnost“ (zde záměrně s malým počátečním písmenem, neboť odpovídá pojům „bůh“ či „nadčlověk“, význam viz v kapitole Hledisko věčnosti) viz T. G. Masaryk, Nová Evropa, s. 148.

202Císař Vilém se, stejně jako Masaryk, dovolával Boha a prohlašoval se dokonce jeho nástrojem. Ježíše se však raději nedovolával. Boha nestačí se dovolávat, o Boha – ducha Pravdy musí opravdu jít. Vilémovi nešlo o vládu Boží, to jest o vládu Pravdy, nýbrž o vládu vlastní, svévolnou, v tomto případě prostřednictvím církve. „Tento pruský Jahve je ve skutečnosti politická moc církve, státem uznávané a privilegované, která carovi a jeho státu v každé vesnici dává pastora jako božího gendarma.“ Viz tamtéž, s. 80.

203T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 434.

204Plán pangermanismu však prý vyšel z Rakouska. „Hitler (...) znamená pouze pokračování hnutí, které se začalo již v minulém století, když v Rakousku poprvé povstal pangermanismus. Jeho program, sloučit všechny německy mluvící lidi Evropy v jediné mohutné německé říši, je jednou z nejstarších koncepcí moderní politiky. (...) Nyní bylo toto hnutí vtěleno v německém státu. A celé toto hnutí spočívá, jako celý německý stát sám, na představě, že Němci jsou národem pánů – národem vladařů. Viz T. G. Masaryk, Bude válka, s. 427.

zemského. I když syn Tomáše Garrigua Masaryka Jan již při svém prvním válečném rozhlasovém projevu z Londýna vyjadřoval přesvědčení, že se tak stane,²⁰⁵ beze zbytku se to žel neuskutečnilo. Avšak denacifikace Německa se podařila alespoň do té míry, že kult nacistického „lékaře“ už naše západní sousedy doposud vážněji nepostrašil.

Vedle prvku romanticko-nacionálního přinášelo císařské Německo i Hitlerův režim právě militarismus. Ten „je vědeckým a filosofickým systémem objektivace, násilnickým unikáním chorobné subjektivnosti a sebevraždy.“²⁰⁶ Tento moderní militarismus je však jiný, než válečnictví až do doby středověku: bojují v něm „žáci Rousseauovi a Kantovi, Goethovi a Herderovi, Byronovi a Mussetovi.“²⁰⁷ „Válčení těchto moderních civilizovaných lidí je právě násilnickým unikáním a úzkostí, prýštících z nadčlověckého „já“. (...) Vedoucí úlohu má inteligence, bojuje se za abstraktní ideu. Lidé už proti sobě nestojí tváří v tvář, ale likvidují se na dálku. Přesto je v této moderní válce velká touha romantiků po životě nerozumovém, animálním, vegetativním. (...) Moderní člověk trpí sebevraždou chorobnou z neenergie, z umdlenosti, z neplodného velikášství, z nadčlovectví. Militarismus je pokusem tohoto nadčlověka, uniknout té své chorobě, ale není to než stupňováním choroby. Národ myslitelů a filosofů má největší počet sebevražd, má nejdokonalejší militarismus a způsobil světovou válku.“²⁰⁸

Moderní západní civilizace je pyšná na své vědění, na svůj technický pokrok, uvědomuje si však již (podle Masaryka) svůj souběžný hluboký pád duchovní.²⁰⁹ Světová válka (a po ní ještě jedna, a dále válka studená, a vůbec vše, co lidstvo zažilo do dnešních dnů) není známkou pokroku civilizace, nýbrž jejím velkým úpadkem. Znamená to však nutně návrat k náboženství – tím myslí automaticky křesťanství – církevnímu? Stačí nám? Jak mohou taková náboženská společenství, jako jsou soudobé církve, vyhovovat potřebám člověka nové doby, který zcela jinak myslí, má odlišné hodnoty? Nejde o to, že moderní člověk je liberál; množství lidí dvacátého – a též jednadvacátého století liberální, tj. mravně a nábožensky indiferentní není. Masaryk ve svém okolí zájem o otázky náboženské pozoroval, například u legionářů. Nepozoroval však příliš chuť zapojovat se do činnosti v některé z církví.²¹⁰ Teologové věřili a věří, že odklon člověka od církve je pouze důsledkem jeho pýchy a pravým řešením tohoto

205Jan Masaryk, *Volá Londýn*, Praha 1990, s. 11.

206T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, s. 422.

207Tamtéž, s. 422.

208Tamtéž, s. 423, 424.

209Tamtéž, s. 429.

210Tamtéž.

stavu je pokání, pokora, kající návrat. Po celá staletí je tato teze opakována a nikdy ve větší míře prakticky nebyla uposlechnuta. Církev samy se ostatně společnosti spásné neukázaly: ve středověku byly vůdčími silami společnosti, ale ta v ně – ne bezdůvodně – ztratila důvěru a hledala cesty jiné.²¹¹ Jak už bylo řečeno, zabývala se racionalismem a nakonec upadla do romantismu. Církev křičící se Bohem – duchem Pravdy (viz Jan 15, 26) dávno opustily Pravdu, bránice se jejímu poznávání.²¹² „Ne každý, kdo volá: Pane! Pane! přichází do království nebeského.“²¹³ Viz Matouš 7, 21. „Kámen, kterýž jsou zavrhli dělníci, ten učiněn jest v hlavu úhlovou“ Viz Matouš 21, 42. „Křesťanství“ mýtickému²¹⁴ Pravda se stala kamenem úrazu a lidstvo se od něho odklání, aby hledalo mravnost v Pravdě. Vyhnáno nepravdou vyznavačů ducha Pravdy slepě tápalo a upadlo do subjektivismu a egoismu; následkem byla světová válka.²¹⁵ Co s tím vším? Potřebujeme se zastavit, říká Masaryk v době, kdy do druhé světové války bylo ještě daleko. „Potřebujeme klidné a upřímné analýze a kritiky své kultury a všech jejích prvků a musíme se rozhodnout ke koncentrické nápravě ve všech oborech myšlení a jednání.“²¹⁶

Nejen různí diktátoři, i Masaryk sám se stal lékařem, a to aniž by o to zprvu stál. Doznává, že vždy byl proti „fangličkářství“, proti symbolickému oslavování kultu ideje či osoby, ať už jakékoli. Během své první cesty po USA na počátku roku 1918 však poznal, jak mu v propagaci jeho myšlenek pomáhá jeho velké oslavování mnohým lidem, jeho popularita.²¹⁷ Není divu, že na její výhodu přišel až v pozdním věku, do té doby si jí v národě tolik neužil. Obyčejně byl nucen čelívat nenávisti, byl v opozici.

Během vykonávání svého presidentského úřadu se naučil s tímto efektem již mistrně zacházet. Stal se „voleným panovníkem“:²¹⁸ bydlel na Hradě českých králů, jezdil na koni,²¹⁹ odíval se do bílých obleků, aby lépe vynikl mezi ostatním doprovodem pánů v oblecích černých. Lidé platili stokorunou s jeho portrétem, nalepovali známky s „tatičkem Masarykem“ v rozličných barvách. Již roku 1919 po něm byla pojmenována universita v Brně. Podobně jako dříve císařové, také on přispíval na rozličné veřejné

211 Tamtéž, s. 430.

212 Tamtéž, s. 430, 431.

213 T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 52.

214 T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 431.

215 Tamtéž, s. 431, 432.

216 Tamtéž, s. 433.

217 Tamtéž, s. 253.

218 Praha je podle něho „sídlem vladařským a vládním“ Viz T. G. Masaryk, Řeč při návštěvě staroměstské radnice. In: T. G. Masaryk, Cesta demokracie I, s. 193.

219 Začal za války jezdit na koni prý pro potřebu čerstvého vzduchu. „Na koni prý se dostane do plic dvakrát tolik vzduchu než procházkou.“ Viz T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 78.

projekty²²⁰ (byť s rozpočtem daleko omezenějším) a tak dále. Československo, to byl Masaryk. Křižoval automobilem republiku a jako apoštol své víry na mnohých náměstích vyučoval svůj lid – a ten jej miloval právě tak vroucně, jako jej v předchozích letech, za bojů o Rukopisy či za Hilsneriády, upřímně nenáviděl a usiloval o jeho vyštvaní ze země.

Bylo dříve řečeno, že byl, podobně jako Hitler, „lékařem“ svého národa (na rozdíl od Hitlera však nikoli „doktorem smrti“). Vůdce Německa byl však označen „bohem“, zatímco Masaryka tímto slůvkem (vysvětleno v kapitole Hledisko věčnosti) titulovat nelze. Masaryk byl spíše zmíněným apoštolem, zvěstovatelem víry.

Pravého Boha svého náboženství nazýval též „Osud“²²¹ či „Prozřetelnost“²²². Činil tak nepochybně proto, že psal i pro liberály, neboť oběma slůvky problematiku Boha zjednodušoval (jen někdy, většinou psal o „osudu“ ve významu správném).²²³ Jindy totiž píše o „plánu Prozřetelnosti“, a to logicky ve významu rozdílném od „Osudu“.²²⁴ „Plán Prozřetelnosti“ i „Osud“ přinášejí do života člověka vnější okolnosti, se kterými se musí vypořádat.²²⁵ Postaví-li se k nim moudře, je to dle plánu Prozřetelnosti i Osudu. Zachová-li se nemoudře, Osud to dopustil, ale plán Prozřetelnosti tím byl obejit. Kdyby byly Osud s vůlí Prozřetelnosti totožné a plán Prozřetelnosti nešlo nerespektovat, nemohl by Masaryk vyzývat k jeho hledání, postihování. Cokoli by se stalo, bylo by vůlí Boží, správnost jednání by nebyla determinovaná.

Když Izraelité odmítli poslechnout Boha (Pravdu) a vlivem teoretického strachu „co by se mohlo stát“ nechtěli vstoupit do zaslíbené země, neboť tam údajně měli být nebezpeční obři, byli odsouzeni pobýt na poušti celých dlouhých 40 let. Právě tak si člověk i ve svém běžném životě často komplikuje život špatnými rozhodnutími. Přesto paradoxně zároveň platí, že i cesty Osudu jsou plánem Božím (tedy Prozřetelnosti²²⁶ – neplést však s termínem dříve uvedeným), neboť člověku je Bohem dána svoboda konání, tedy i svoboda k blamáži.

Závěrem první světové války psal: „Tato válka a její hrůzy otřese nám svědomím a rozhodneme se pro lidskost. Při vší zákonitosti historického vývoje svoboda takového rozhodnutí není nám brána; zákonitý determinismus není passivistickým fatalismem.“

220T. G. Masaryk, List Masarykově akademii práce o jejích úkolech. In: T. G. Masaryk, Cesta demokracie I, s. 239.

221T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 182.

222Např. T. G. Masaryk, Moderní člověk, s. 71. K. Čapek, Hovory, s. 198.

223Např. T. G. Masaryk, Nová Evropa, s. 18.

224T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 580.

225Tamtéž, s. 388.

226Tamtéž, s. 594.

Volentem ducunt fata, nolentem trahunt...²²⁷ Svoboda proto nikdy není svévolná. V celém světě je pevný řád, plán Prozřetelnosti, jedna Pravda o všem bytí.²²⁸ „Svoboda konání“ však nemusí nutně být synonymem ke „svobodě k blamáži“. I v rámci plánu Prozřetelnosti, jak věří Masaryk, je dost velký prostor pro možnost rozhodování. Člověk není otrokem (viz Český studijní překlad bible), respektive služebníkem (dle bible kralické) Boha, je jeho spolupracovníkem, synem.²²⁹

Masaryk se tu staví na stranu Ježíše (Jan 15, 15) proti Pavlovi z Tarsu (Římanům 1, 1). Je to střet náboženství přirozeného (Masaryk, Ježíš) proti řeckému,²³⁰ nepřirozenému, mýtickému²³¹ (farizej Pavel). Je to střet nové mravní církve budoucnosti, jak v ni věřil Masaryk,²³² proti dosavadním církvím nepravdivým.²³³ „Náboženství všude a vždycky odpovídá celkovému kulturnímu stavu národů, tříd i jednotlivců.“²³⁴ „Chlapci v Kocourkově se domlouvali, co by každý dělal, kdyby byl králem;²³⁵ pacholek starostů se rozhodl, že by stál celý den na hnojišti a práskal bičem. (...) Lidé si tvoří bohy podle svých představ.“²³⁶ Bůh je duch Pravdy, je nadřazen lidským představám a jeho spolupracovník je ten, kdo Pravdu přijímá, nezakrývá si před ní oči, nelže jiným ani sám sobě, je upřímný, opravdový. „Aj, ty libuješ pravdu u vnitřnostech, nadto skrytou moudrost zjevil jsi mi.“ (Žalm 51, 8). Svoboda nesmí být zneužívána k jeho opouštění, „nevylučuje volnost, ale zvlí, chvilkovost a nestálost.“²³⁷ Svoboda bez odpovědnosti, bez důkladnosti, svoboda ignorující Pravdu je anarchie.

„Apoštol“ Tomáš Masaryk přináší českému národu víru v plán Prozřetelnosti, ten ideální. Jeho základem a zřejmě nejdůležitějším bodem je humanita, lék pro „umdlené duše“, prevence sebevražd, zákroků „lékařů“ - diktatur, prevence útočných válek. Humanita je tím programem pro národ i lidstvo jako celek,²³⁸ který udrží duše všech zdravé, pevné a neumdlené – umožní lidem skutečně žít. Masaryk ukazuje Gramovi (a všem podobně trpícím) východisko z jeho problému: Gram musí přeformulovat svou

227 „Kdo chce, toho osud vede, kdo nechce, toho vleče.“ Viz T. G. Masaryk, *Nová Evropa*, s. 146.

228K. Čapek, *Hovory*, s. 198.

229Emil Ludwig, *Duch a čin. Rozmluvy s Masarykem*, Praha 1947, s. 65.

230K. Čapek, *Hovory*, s. 210.

231Tamtéž, s. 218, 219. T. G. Masaryk, *Moderní člověk*, s. 98. Viz také Pavlovo přikázání poslušnosti všem vládám a vládcům, i autokratům: viz T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, s. 556. Bible, *Římanům 13, 1 – 3*.

232K. Čapek, *Hovory*, s. 115.

233Tamtéž, s. 215.

234Tamtéž.

235Slovo „král“ je zde svým významem synonymem pro „boha“ (s malým „b“) - viz kapitola *Hledisko věčnosti*.

236T. G. Masaryk, *Sovětské Rusko a my*. In: T. G. Masaryk, *Cesta demokracie I*, s. 397.

237K. Čapek, *Hovory*, s. 198.

238T. G. Masaryk, *Česká otázka*, s. VIII., IX.

ústřední otázku, se kterou hledá pro sebe spasení. Nikoli: „co, kdo mne učiní šťastným“, případně „jak se učinit šťastným“, ²³⁹ nýbrž „jak mohu já učinit šťastným druhého“. Tím se dostává ze svého začarovaného kruhu. „Je po štěstí, jakmile ho někdo schválně hledá. Ten, kdo hledá štěstí, již ho ztratil. Člověk každý rád je šťasten – jistě, jakmile však začne štěstí tak usilovně vyhledávat, již ho nenalézá. Velmi pěkně jest to pověděno v pohádce o hloupém Honzovi. Ti dva chytrí, vzdělaní páni bratři, kteří jdou za štěstím, nenalézají ho; ten hloupý Honza nehledal štěstí, ale kde bylo třeba, jak dovedl, pracoval, pomáhal, a vida – byl šťasten a nakonec musil pomoci ještě oběma bratrům nešťastným.“²⁴⁰

Ano, humanita – láska k bližnímu²⁴¹ se musí projevovat prakticky. Nestačí jen lásku cítit, je nutné pro druhého především něco prakticky dělat, pracovat pro něj, spolupracovat s ním.²⁴² To už není pouhý teismus, víra v Boha, v Pravdu, tedy přípuštění determinismu, pevného řádu ve světě,²⁴³ to už je činnost, uvědomělá interakce s ním, aktivní vztah k božství, žití Prozřetelností.²⁴⁴ Cítím-li se částí světového celku (...) cítím-li, je tu někdo, kdo se o celek stará²⁴⁵, je to „cit jistoty“.²⁴⁶ Mimochodem, zde je vidět Masarykova nejistota o tom, jak přesně Boha pojímat, neboť na téže straně říká, že Boha milovat nelze, že mu to „zní tuze anthropomorfisticky“.²⁴⁷ Je-li „někdo“, kdo se o svět stará, není to rovněž ukázání na osobu?

„Nejdražším a nejlepším učitelem náboženství a mravnosti“ byl Masarykovi Ježíš.²⁴⁸ Jeho učení vůbec pokládá za ideálně správné.²⁴⁹ Odlišuje ho přirozeně od učení církvi,²⁵⁰ které ideální ani správné není.²⁵¹ Pro odlišení nehovoří o učení Ježíšově jako o křesťanství (výraz je příliš zprofanovaný), nazývá je „ježíšstvím“.²⁵² Ježíš prezentoval Boha jako milosrdného, láskyplného, odpouštějícího. Velmi málo o něm teoretizoval, vykládal jeho vůli, „plán Prozřetelnosti“, na konkrétních modelových situacích a

239T. G. Masaryk, *Moderní člověk*, s. 22, 23, 32.

240T. G. Masaryk, *Ideály humanitní. Problém malého národa. Demokratism v politice*, Praha 1968, s. 42, 43.

241T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, s. 557.

242K. Čapek, *Hovory*, s. 213.

243Tamtéž, s. 198, 202.

244Tamtéž, s. 202, 203.

245E. Ludwig, *Duch*, s. 65.

246Tamtéž.

247Tamtéž.

248T. G. Masaryk, *Řeč při promoci na čestného doktora theologie Husovy bohoslovecké fakulty evangelické*. In: T. G. Masaryk, *Cesta demokracie II*, s. 389.

249T. G. Masaryk, *Česká otázka*, s. 360.

250K. Čapek, *Hovory*, s. 215.

251Např. tamtéž, s. 115, 116.

252Tamtéž, s. 215.

každodenně s ním spolupracoval praktickou pomocí lidem kolem sebe.²⁵³

Jak bylo ukázáno, láska k bližnímu je tím, co spasuje každého jednotlivce. Je tedy tím pravým smyslem žití. Je-li jím pro jedince, musí jím být i pro celý národ a pro lidstvo jako celek – pro množinu všech lidí. Je smyslem života dnešního a bude i budoucího – a byla i minulého: láska k bližnímu je pravým smyslem dějin, tak jako vůbec všechno božné, celý plán Prozřetelnosti.²⁵⁴ Kdokoliv o něm vědomě myslel, vytvořil si odůvodněné pevné stanovisko a podle něho žil, je v dějinách velký (v českých dějinách Masaryk zvláště vyzdvihuje např. Jednotu bratrskou).²⁵⁵ Kdo naopak jednal proti němu, je malý, a čím více se Bohu protivil, tím je menší – například všichni ti dobyvatelé, Napoleonové dějin.²⁵⁶

Plánu Prozřetelnosti – Pravdě se, jak bylo již ukázáno, protivila i církev. Nejen nepěknou denní praxí, jakou kritizoval i Jan Hus, ale i mýtičností nauky, která způsobila odvrácení mnoha lidí od náboženství,²⁵⁷ jejich bloudění a umdlenost (Gram). Proto smyslem dějin je i obnovení svobody svědomí, svobody hledání Pravdy. K tomu právě svoboda je, nikoli k anarchii. „Absolutism duchovní, různé formy caesaropapismu i absolutism světský, zneužívající náboženství, bude překonán vyšší mravností, lidskostí a vyšším náboženstvím, řídícím svobodně také celý život veřejný – Ježíš, ne Caesar! Říkám tím, že naším úkolem je, uskutečnit náboženství a etiku Ježíšovu, jeho čisté a neposkvrněné náboženství lidskosti. V lásce k Bohu a bližnímu Ježíš viděl všecek zákon a proroky, podstatu náboženství a mravnosti. Všecko ostatní je vedlejší; duchovní absolutism dělící se se státem o světské panování, byl zlý. (...) Caesar stál velmi o (...) náboženství diktované politikou (...) a proto: Ježíš – ne Caesar!“²⁵⁸ „Ježíš, ne Caesar, opakuji – toť smysl našich dějin a demokracie.“²⁵⁹

Stoupenci i odpůrci Masarykovi z velkého „sporu o smysl českých dějin“ přiznávali české reformaci úsilí nastolit Boží království na této zemi, tedy instalovat vládu „Pravdy“ namísto „pravdy“.²⁶⁰ Je lhostejné, do jaké míry se mu přiblížila, rozhodující je vůle, směr usilování. Právě v tomto, v podmínkách nových, s novými

253 Tamtéž, s. 210.

254 T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 100. K. Čapek, Hovory, s. 198, 206, 236.

255 Tamtéž, s. 98.

256 Tamtéž, s. 83. T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 67, 69.

257 K. Čapek, Hovory, s. 234.

258 T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 552, 553.

259 Tamtéž, s. 608.

260 Zdeněk Nejedlý, Spor o smysl českých dějin. In: Miloš Havelka (ed.), Spor 1, s. 339, 356. F. M.

Bartoš, Masarykova česká filosofie. Tamtéž, s. 375. Emanuel Rádl, O smysl našich dějin (Předpoklady k diskusi o této otázce). Tamtéž, s. 467. J. L. Fischer, Glosy k české otázce. Tamtéž, s. 474. J. Pekař, Smysl, s. 550. J. Pekař, O periodizaci českých dějin. Tamtéž, s. 734, 735. Jan Slavík, Básnická perioda českého dějepisectví. Tamtéž, s. 742.

znalostmi, má nová doba navazovat na reformaci.²⁶¹ Boží království, jak ho v evangeliích mnohokrát ukazoval Ježíš a jak v předchozích odstavcích jinými slovy popsal Masaryk, je smyslem lidského konání: smyslem dějin, současnosti i budoucnosti. Masaryk si přeje teokracii – ovšem skutečnou: ne vládu lidí („bohů“), tedy zvůli, jakkoliv se na Boha odkazující, nýbrž bohovládu přímou: hledání Pravdy všemi lidmi ve svobodné, demokratické společnosti. „Maličko, a neuzříte mne, a opět maličko, a uzříte mne.“ Viz Jan 16, 16. „Co v theokracii bylo správné – idea katolicity, všelidskosti, člověčenstva jako organisovaného celku, demokracií se neztratí. I demokracie doufá a pracuje k tomu, aby byl jeden ovčinec a jeden pastýř. Ježíš, ne Caesar – toť heslo demokratické Evropy.“²⁶²

261Např. T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 9.

262T. G. Masaryk, Nová Evropa, s. 223, 224.

6. Odpírání zlému

V líčení dějin v minulé kapitole, jak je viděl Masaryk, byl zmíněn i jeho pohled na první světovou válku (zároveň na válku, jeden z nejčastějších jevů dějin, vůbec). Již v anotaci to zaznívá: Jak je možné, že stárnoucí profesor, který celý život hlásal humanitu, náhle sám válku vede? Není to popření jeho celoživotního stanoviska? Nemění to celý pohled na jeho filosofii dějin? Tato kapitola ukazuje, že nikoli. Masarykova relativizace humanity byla zakotvena již v České otázce, kterou začal tzv. spor o smysl českých dějin.

„I vstoupil Ježíš do Jeruzaléma. A našel v chrámě, ano prodávají voly a ovce i holubice, a penězoměnce sedící. A udělav bič z provázků, všecky vyhnal z chrámu (...) Odnestež tyto věci dosud, a nečiňte domu Otce mého domem kupeckým.“ (Jan 2, 13 – 16).

Masaryk se ve věci odporování zlému dostal do sporu s Chelčickým,²⁶³ Rolandem²⁶⁴ či Tolstým.²⁶⁵ „V nejkrajnějším případě“ totiž vidí jako humánní se zbrani v ruce „bránit sebe i jiných proti násilnosti.“²⁶⁶ Jeho oponenti mu mohli odporovat právě již citovaným Ježíšem, jeho učitelem ve věci humanity: „Jáť pak pravím vám: Abyste neodpírali zlému. Ale udeří-li tě kdo v pravé líce tvé, nasad' jemu i druhého.“ (Mat. 5, 9). Ježíš zejména nesouhlasil s fyzickou likvidací nositelů zla, jak ji přikazoval Starý zákon, např. v Deuteronomiu 21, 21: „Tehdy všichni lidé města toho uházejí jej kamením a umřet'; a tak odejmeš zlé z prostředku svého.“ - „Pane, chceš-li, ať dáme, aby oheň sstoupil s nebe a spálil je, jako i Eliáš učinil? A obrátiv se Ježíš, potrestal jich, řka: Nevíte, čího jste vy duchu. Syn zajisté člověka nepřišel zatracovati duší lidských, ale aby je spasil.“ (Lukáš 9, 54 – 56). „A když vzrostla bylina a užitek přinesla, tedy kázal se i koukol. (...) Služebníci pak řekli mu: Chceš-liž, tedy půjdeme a vytrháme jej? On pak odpověděl: Nikoli, abyste trhájíce koukol, spolu s ním nevytrhali pšenice. Nechte, ať obé spolu roste až do žni.“ (Mat. 13, 26 – 30).

„Těžká pro mne byla otázka trestu smrti; stálo mě mnoho nocí, když jsem měl podepisovat trest smrti (...) studoval jsem statistiku zločinů a zejména vražd po celou dobu, ale nevidím, že by trest smrti měl účinek odstrašující na lidi zločinné (...) Můj argument pro trest smrti není, že je odstrašující, ale že v něm je mravní expiace: vzít

263T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 68.

264Tamtéž, s. 68, 69.

265T. G. Masaryk, Nová Evropa, s. 192. T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 67, 68.

266T. G. Masaryk, Nová Evropa, s. 191. T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 67, 68. K. Čapek, Hovory, s.

37.

člověku život je bezprávi tak strašlivé, že může být usmířeno jen výkupným stejně těžkým. (...) trest smrti je ve shodě s metafyzickým uznáním hodnoty lidského života.²⁶⁷ Zde se jedná o odplatu za zmaření lidského života. Masaryk však musel rozhodovat o životě a smrti i v zcela jiných situacích. Vedl totiž válku.

Velmi dlouho věřil, že celý pokrok společnosti lze zajistit pouze drobnou, každodenní prací,²⁶⁸ že i všech potřebných svobod se takto dá dosáhnout. Předpokládal sice, že v životě národa mohou přijít chvíle, kdy si bez zbraně v ruce nepomůže, přesto dlouho soudil, že to rozhodně není a nebude případ národa českého, který má ve své staré monarchii všechny potřebné předpoklady rozvíjet se v míru.²⁶⁹ Již tehdy však jeho loajalita k Rakousku kolísala.²⁷⁰ Nakonec vlivem mimořádných událostí konečně padla. Vypukla světová válka, kterou tehdy s číslovkou nikdo ještě neznal a Masaryk se v ní ocitl v roli pro něho do té doby docela nezvyklé až absurdní: stal se revolucionářem.

Její přijetí dobře rozvažoval,²⁷¹ došel však k závěru, že je nutné: vyhraje-li válku Německo (Rakousko-Uhersko bylo spíše jeho poslušným asistentem, než plnocenným partnerem),²⁷² bude to znamenat opravdu vážné důsledky pro zájmy českého národa. Nebránění se zlu považoval za „nesprávné, nepřirozené, pod rouškou humanity nehumánní, protože připravuje materiál pro násilníky.“ Za opravdově humánní považuje odpor „vždy a všude všemu zlému.“²⁷³ Válka je tedy podle něho ospravedlnitelná a dokonce správná, avšak pouze, je-li obranná.²⁷⁴ To proto, že obranu vs. útok ztotožňoval se zabitím vs. vraždou: „V celém světě se dělá rozdíl mezi zabitím a vraždou, a právem.“²⁷⁵ Není snad „v celém světě“ rozdíl mezi oběma viděn v neúmyslnosti vs. úmyslnosti?

Masaryk podává svoji definici vraždy. Staví přitom vedle sebe vraždu a sebevraždu: „Sebevražda je násilím duše obrácené do sebe a v sobě egocentricky se subjektivující, vražda je násilím duše ze sebe ven, abnormální objektivací.“²⁷⁶ Otázkou je, co přesně Masaryk myslí pod pojmem „násilí duše“. Je to nenávisť k objektu? Patrně

267 Tamtéž, s. 156, 157.

268 „Postavil jsem proti Tolstému jako pravý humanitní cíl: být stále na stráži, překonat staré ideály násilí a ideály rekovnictví a mučednictví, energicky a s láskou se oddat práci, práci drobné, pracovat a žít! V nejkrajnějším případě odepírat násilí a útoku i železem – bránit sebe i jiných proti násilnosti.“ Viz T.

G. Masaryk, Světová revoluce, s. 67, 68.

269 T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 173.

270 T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 32.

271 T. G. Masaryk, Nová Evropa, s. 19.

272 Tamtéž, s. 207.

273 Tamtéž, s. 192.

274 T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 68.

275 T. G. Masaryk, Nová Evropa, s. 192.

276 T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 422.

ne: kolik sebevrahů se asi zbavuje života z nenávisti k sobě? Může tím být také prostě vyjádřen skutek ničící objekt, jehož původ je v duši – člověk chce utéct ze světa, dosáhnout klidu. Tento výklad se zdá být pravděpodobnější. Oba výklady, zejména ten druhý (neboť někteří vojáci mohou bojovat i neuvědoměle, bez nenávisti k nepříteli) však jasně označují usmrcení člověka ve válce jako vraždu – Masarykovo výslovné odmítání, že by tomu tak bylo, vyvolává dojem účelového tvrzení. A kdyby bylo usmrcení ve válce klasifikováno jako zabití, je snad „v celém světě“ zabití beztrestné?

Masaryk kritizuje pruský názor, že válka je nemorální vždy, a proto by bylo pokrytecké pokoušet se morálkou ji ospravedlnovat.²⁷⁷ Podle něho je nezbytné v případě válek vždy uvážlivě vědecky posuzovat, na čí straně je vina za její rozpoutání, neboť ta rozhodne o tom, která ze stran konfliktu je mravně čistá a na čí stranu se má opravdový humanista postavit, za koho bojovat.²⁷⁸ Tolstoj naproti tomu věřil, že odporem napadeného zahyne více lidí a cesta k zastavení násilníka je pak jen násilná.²⁷⁹ Mnohdy se také útočník necítí být agresorem, nýbrž tím, kdo se brání, a odvetu jím dříve napadeného může považovat za útok, na který sám odpoví. Jak často se to jen v „malých“ mezilidských vztazích děje. Je proto lepší, když napadený zachová chladnou hlavu, pokoří se a namísto napřažené zbraně podá ruku k smíru. Konec konců jedno přísloví říká, že „moudřejší ustoupí“.

Velmi pěkně je efekt neodporování zlému vylíčen v Sienkiewiczově románu *Quo vadis*: Vinicius očekává, že bude za pokus o unesení Lygie zabit, místo toho je však o něho pečováno, on se cítí zahanben svým postojem a začíná se měnit k lepšímu, jeho sebestřednost ustupuje. Masaryk však proti tomu argumentuje, že vraha lze odklidit dříve, než svůj čin zopakuje: „musí-li již být zabit jeden, tedy ať je zabit útočník! Proč má být zabit člověk neútočící, nic zlého nepodnikající a ne člověk, který chce zlé a vraždí?“²⁸⁰

Je to však skutečně vždy správná cesta? Proti Masarykovi postavme zde M. K. Gándhího a jeho myšlenku nenásilí. Oba dva dosáhli osvobození své vlasti, v obou případech bylo prolito mnoho lidské krve,²⁸¹ oba dva způsobem svým odpírali zlému. Gándhí však při tom na rozdíl od Masaryka „nevyháněl d'ábla belzebubem“, nepoužíval ve jménu dobra tytéž prostředky jako zlo. A Masaryk za světové války přes všechno

277T. G. Masaryk, *Nová Evropa*, s. 192.

278Tamtéž, s. 192 – 194. Tento úkol přisuzuje historii. Viz T. G. Masaryk, *Česká otázka*, s. 3, 4. T. G.

Masaryk, *Světová revoluce*, s. 405.

279Tamtéž, s. 98.

280Tamtéž, s. 68.

281„Svobody a volnosti nelze dobýt bez obětí.“ Viz tamtéž, s. 86.

hájení svého pojetí humanity dobře věděl, že přesně to činí.²⁸²

Masarykova proválečná argumentace je někdy skutečně pozoruhodná. Postavme vedle sebe dva případy: první, kdy člověk vezme život člověku, byť ve válce, a druhý, kdy si jedinec vezme život sám, byť nezáměrně, prostým špatným životním stylem. Který z nich je podle Masaryka horší?

Být úmyslně připraven o život druhým člověkem nemusí být podle něho méně mravné, než připravit se, dokonce neúmyslně, o život sám. Jednak srovnává počty jedním a druhým způsobem zemřelých a jednak hledí na věc z hlediska svého pojetí morálky. Pro kontroverznost budiž podán přímý citát: „Válka jest zlo a zlo veliké, ale – posuzuje-li se konečný efekt a ztráta životů a zdraví – není zlem největším. Alkoholism např. vyžaduje asi neméně obětí, než války; účinky syfilis, neopatrnosti při pracích v továrnách a jinde atd. jsou stejně neblahé pro jednotlivce a společnost; ohromný počet sebevražd ve všech státech (v Evropě ročně 100 000!) jasně ukazuje, že válka není nejhorším, jistě ne jediným zlem. Život nečestný, život otrocký jest horší.“²⁸³

Zkráceně řečeno: upít se z vlastní slabosti neúmyslně k smrti je větší zločin, než úmyslně usmrtit bližního, byť ve válce. Zabití je horší než vražda nadto úkladná, byť navedená „shora“ (Masaryk usmrcování ve válce odmítá nazývat vražděním, nýbrž zabíjením).²⁸⁴ Lze namítnout, že zabíjení ve válce je pro vojáky nevyhnutelné, neboť byli narukováni a musí plnit povinnost. Jestliže však jednají proti své vůli, chce se po nich, aby znásilnili své svědomí a stříleli lidi, aby se na ně ti druhí (i oni jsou podřízení rozkazů z kanceláří) nevrhli a neusmrtili je, nežiji vlastně ten „život nečestný, život otrocký“, který Masaryk označil za „horší“?

Kdo nezabrání zločinu a ještě na něm, i když z donucení, spolupracuje, je právě tak vinen jako ten, kdo ho vymyslel. Dobře to cítí i sami vojáci: kolik z nich se pod tíhou svědomí psychicky zhroutilo, kolik jich nebylo po válce schopno normálního života a muselo vyhledávat pomoc odborníka na psychiku? Celá generace bojující v první světové válce byla označena jako ztracená. Člověk se může chtít hájit dovedně formulovanými slovy jak chce, může hromadné zabíjení tisíckrát vydávat za ctnostnou službu vlasti, své vlastní svědomí přesto neoklame. Každý je především člověkem, pak teprve Čechem. Válka, jakákoliv, vždy zůstane zločinem proti lidskosti.

282 „Odstranit theokratický dynastism (...) teď znamená prakticky porazit pruský militarism vojensky. Je to, pravda, vyhánění ďábla Belzebubem, ale není jiné možnosti, pokud lidé užívají proti sobě násilí.

Proti násilí je obrana mravní povinností.“ Viz T. G. Masaryk, *Nová Evropa*, s. 211. Jinak řečeno: páchat zlo je podle Masaryka za jistých okolností dobrem, je to mravní.

283 Tamtéž, s. 193.

284 T. G. Masaryk, *Česká otázka*, s. 383.

Masaryk však o válce obranné soudí, že správná je. Proč? Jak tomu lze rozumět? Možná tak, že vojáci jsou při svém zabíjení de facto v úloze katů vykonávajících na vinících rozsudek smrti. Ve středověku byl kat provádějící zákonnou spravedlnost beztrestný, ale zároveň pro obyvatelstvo bezectný. Ve válce jsou katy statisíce a miliony lidí - a Masaryk jim dává všechnu čest. Dojde-li však k úmyslnému zabití bližního jinde než ve válce, odsuzuje již takového vraha jako „člověka pasivního, neodporujícího zlému soustavnou práci“²⁸⁵

Proč? Jaký je tu rozdíl? V tom, že vražda mimo válku je narušením právního pořádku v zemi, zatímco vražda ve válce vraždou, která je zvláštními lidskými zákony ospravedlněna? Není to pokrytectví? Není to antropomorfizace státu, kterou Masaryk tak kritizoval? Masarykovy legie nadto útočily proti státu svému vlastnímu, pochopitelně v přímém rozporu s tím, co si přála jeho ustanovení – ve jménu národa, který se bránil národu cizímu. Tedy národ stojí nad životem jednotlivce? Národ rozhoduje o tom, zda činy člověka proti bližnímu jsou mravné či ne? Není to zase pro změnu antropomorfizace národa?²⁸⁶ Anebo lze tyto otázky zavrhnout, prohlásit je za anarchistické, neboť organizovaná společnost jednoduše má právo svrchovaně o mravnosti rozhodovat? Kde je pak osobní svědomí jednotlivce? Je snad jeho protestní hlas relevantní až tehdy, když množina takových hlasů utvoří v národě většinu? Znamená to tím, že o tom, co je správné a mravné, rozhoduje masa, hmotná moc, nikoli nadhmotné absolutní hodnoty? A zjišťoval snad Masaryk před svým odchodem do exilu nějak exaktně většinový názor obyvatelstva? Nejednal spíš tak, jak mu velelo jeho osobní svědomí?

K otázce absolutnosti vs. relativnosti humanity prof. Masaryka budiž doplněna jeho kritika recenze „České otázky“ z pera Antonína Hajna. Tento redaktor si dovilil hájit právě myšlenku „relativní humanity“, kterou Masaryk takto vyřčenou odmítá. Cituje s pohoršením pana Hajna: „Je-li správně tudíž neodpíratí většímu zlu jen proto, že bych musil spáchat zlo menší? V takových situacích musí humanita sestoupiti se své výše a podrobiti se nálezu citu a rozumu, nálezu svědomí skutečného, živého člověka.“²⁸⁷

285T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 166.

286„V prvé řadě vina padá na státy a na jejich vedení, ne na národy; uznávám to, třebaže tu není místa vyšetřovat, do které míry je národ odpověden za svůj stát“ Viz tamtéž, s. 76. „Národy nejsou ještě právními subjekty, v boji byly státy, národy nepřimo, pokud byly organisovány svými státy a pokud v státech byly zastoupeny. (...) Dynastie, vlády, slavní státníci a politikové, žurnalisté, parlamenty, strany, různé směry duchovní atd. atd. Vědecky přesně konstatovat, kdo vlastně politiku určitého státu vedl a určoval, kdo v daném případě rozhodoval a z jakých důvodů a příčin, kdo rozhodoval více, kdo méně atp., to právě je úkol, jež řešit má správná historie a filozofie historie.“ Viz tamtéž, s. 405.

287T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 350.

Masaryk se hájí: „Že prý se sice držím humanity absolutní, ale že připouštím porušení ‚absolutního příkazu humanitního ideálu‘ tím, že jsem si vědom, že (...) ‚i proti smýšlení‘ svému býváme nehumánní, jsouce ‚provokováni cizím nehumánním jednáním a životem.²⁸⁸ (...) Panu Hajnovi se zdá, že připouštím relativnost, jako ji formuloval on.²⁸⁹ „Připouštím prý taktiku, že může každému člověku nastati doba, že proti násilí musí se bránit železem, netoliko prací a rozumem.“²⁹⁰ „Pan Hajn nesprávně podal můj názor hlavně jednoduchým podškrtnutím jednoho slovíčka: uvádí totiž z mého článku větu, že se člověk někdy může ba musí bránit železem a ve větě té podškrtnl právě slovo železo. (...) Já ovšem toho slova železo nepodškrtnl, protože na něm neleží tíže myšlenky mé; chtěl-li pan Hajn podškrtnout, aby vynikl smysl učení mého (a o to šlo), pak musil podškrtnout slovo bránit.²⁹¹

Rozdíl mezi Masarykem a Gándhím je asi tento: oba by podškrtnuli slovo „bránit“, avšak jen Masaryk by ve stejné větě psal o železe, k tomu jedním dechem železo popíraje. O několik stran dále se vyjadřuje ještě příměji: „Nemluvme oklikou a uvozovkově o „železe“, spor je o to: buď reformace nebo revoluce násilím. Já jsem pro reformu prací, jsem pro ustavičné reformování (...) a jsem proti všeliké revoluci násilím naprosto a za každou cenu.“²⁹² - avšak: „Humanitní ideál po mém soudu dovoluje, abychom se železem bránili, ale jen bránili!“²⁹³ A jsme opět u železa, přestože Masaryk podtrhl slovo „bránili“. Bránění se proti zlu zlem je přece přesně tím, co výše popisoval pan Hajn a co pojmenoval „relativní humanitou“. Zlo také zlo plodí a Masaryk to přiznává: „násilná revoluce branná nebrání politické svobody, naopak, (..) ji poškozují. (...) I násilí francouzské revoluce poškodilo revoluci a způsobilo smutné poměry, pod nimiž francouzská republika dnes trpí. Kdo d'ábla vyhání belzebubem, tím samým šíjí svou sklání před belzebubem – čert jak ďábel platí pak v takovém případě. Proto dnes jako Plechanov všichni rozvážní vůdcové sociální demokracie zavrhují násilnou revoluci.“²⁹⁴

Shrnuto do jednoho souvětí: Je proti násilné revoluci „za každou cenu“, neboť je to vyhánění zla zlem a tento postup přináší zlé důsledky, avšak bránit se se zbraní v ruce přece za humánní považuje. Ještě kratšeji: I páchání zla je prý humánní, je to dobro.

288Jak přesně vystiženo. Viz zejména Masarykův postoj k trestu smrti. Až na to, že Masaryk je v tomto nehumánní nikoli „proti svému smýšlení“.

289T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 346, 347.

290Tamtéž, s. 346.

291Tamtéž, s. 348.

292Tamtéž, s. 354.

293Tamtéž, s. 355.

294Tamtéž, s. 355, 356.

Lásku k bližnímu chce rozvíjet nenávisť, přestože jen v krajním případě? Není to spíše tak, že Masarykovo ego nesnese pomyšlení na to, že často i nutná obrana může být nemorální, že tudíž on sám se může dopustit nemorálnosti, že člověku sebelepšimu může nastat situace, kdy pro „tvrdost srdce“ jiného člověka musí odpovídat zlem a dopustit se nehumánnosti? Toto Masaryk tvrdit nemůže, neboť by se tím zhroutilo jeho učení o tom, že i člověk je schopen dokonalosti.²⁹⁵

Naprostým vrcholem Masarykovy „logiky“ je pak vyjádření pocházející z místa v knize nepříliš vzdáleného od předchozího úryvku. Jedná se o citát z Rozhledů: „Jakmile čistá nauka Kristova (= humanita, připojuji v závorce já)²⁹⁶ pronikne – dnes začíná se výborně chápat a chutnat – nic nezachrání instituce násilí před tím, aby nebyly od křesťanů ignorovány a tím, užijeme-li výrazu Engelsova, uloženy do musea starožitností“. Jak tomu všemu rozumět? Zapomenuto buď přísloví „moudřejší ustoupí“: podle Masaryka ustoupit musí nemoudrý, ten kdo s válkami začíná. Napadený na násilí odpoví násilím a bude odporovat tak dlouho, dokud svého útočníka fyzicky nezlikviduje anebo dokud mu ten nedá pokoj. Pravým výsledkem, jehož se takto má dosáhnout, je však prozření útočnickovo: přijme „čistou nauku Kristovu“, přestane útočit, čímž se napadený konečně bude moci přestat bránit a všeobecný mír nastane. Ještě jednou: „Kdo vyhání ďábla belzebubem, tím samým šíjí svou sklání před belzebubem – čert jak ďábel platí pak v takovém případě.“²⁹⁷ „A protože nebo čiňte strom dobrý, a ovoce jeho dobré; anebo čiňte strom zlý, a ovoce jeho zlé. Neboť po ovoci strom bývá poznán.“ (Mat. 12, 33).

Pojednání o Masarykově názoru na odpírání zlému budiž zakončeno zmínkou o jeho vztahu k poslednímu českému králi Karlu III jako zástupci Habsburků. Dost prostoru mu věnuje ve své válečné knize Nová Evropa. V této práci se snad až příliš odráží emotivnost doby jejího vzniku – nikdy předtím ani potom snad Masaryk nepublikoval knihu tak tendenční, nenávisťnou, plnou předsudků, demagogické sebeobhajoby, argumentačně tak vratkou.

Když pomineme výpady proti králi Karlovi, o němž je pojednáno speciálně, za zmínku stojí celá Masarykova představa o dějinách českého království. Namátkou vyjmeme několik jeho postřehů: Existence českého státu prý trvá již od 7. století (počítal nepřetržitou státnost od Sába). V době svého spojení s Rakouskem a Uhrami

295K. Čapek, Hovory, s. 233, 234.

296Poznámku v závorce připojil sám Masaryk.

297T. G. Masaryk, Česká otázka, s. 356.

měly prý Čechy za sebou 1000 let státní samostatnosti.²⁹⁸ Ani poté prý nezávislost českého království nezanikla (o jeho mnohasetleté začleněnosti do Svaté říše římské, do které Čechy spadaly v některých obdobích již před rokem 1526, nepadlo ani slovo). Rekatolizace se prý snažila vyhladit i „národní vědomí“ (tedy před tím, než si naši předkové vůbec začali svou národnost uvědomovat).²⁹⁹ „Odpor národa nebyl zlomen, moravští sedláci ještě 1775 bojovali proti císařskému vojsku“ (Šlo o hospodářské spory poddaných se šlechtou, o věc národnostní ani trochu – ani nemohlo, neboť národnost nebyla).

František Josef prý tím, že Čechům několikrát slíbil svou korunovaci, Čechy za samostatný národ sám uznal.³⁰⁰ Protože si roku 1526 „český národ“ Habsburky sám na trůn dosadil, má prý stejné právo je z trůnu sesadit.³⁰¹ „Národní Rada, znajíc dobře smýšlení celého národa a jeho vedoucích politiků a nemohouc být dost málo v pochybnosti o souhlasu celého národa, Deklarací ze dne 14. listopadu 1915 Habsburky složila s jejich královského úřadu.“³⁰² Jinde hovoří o tom, že ještě roku 1916 byl mezi Čechy František Josef oblíbený.³⁰³ Jaké tedy bylo „smýšlení celého národa“?

Tato „historická a politická rozvaha nás nutí přijmout program Spojenců a zavrhnout program Centrálních Mocností.“³⁰⁴ Nutí? Pokud se jedná o ty části programu Spojenců, které se týkaly Českých zemí a Slovenska, byli jsme nepochybně „donuceni“ jej přijmout: Původní plány Západu počítaly až do jara 1918³⁰⁵ se zachováním staré monarchie³⁰⁶ a byli to Masaryk a Beneš, kdo přesvědčili spojenecké politiky o tom, že je třeba podunajskou monarchii rozpustit. Přirozeně při tom používali i Masarykova osobitého výkladu dějin. Ke vzniku československého státu a tím i k Masarykově usednutí na presidentský stolec přispěla, a jistě nemálo, lež. Tradice byla založena. Pravda vítězí; nebyl to však tehdejší případ.

Masaryk pokračuje: Nově vzniklé Československo má na celé území Čech, Moravy a Slezska právo, „neboť Český stát je dosud samostatný.“³⁰⁷ Právě tak „přirozené a historické právo má na přičlenění Slovenska brutálně potlačeného Maďary.

298T. G. Masaryk, *Nová Evropa*, s. 150.

299Tamtéž.

300Tamtéž, s. 154.

301Tamtéž, s. 154, 155.

302Tamtéž, s. 156.

303T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, s. 143.

304T. G. Masaryk, *Nová Evropa*, s. 205.

305T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, s. 7.

306Tamtéž, s. 302.

307T. G. Masaryk, *Nová Evropa*, s. 216. Podobně viz T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, s. 457.

Slovensko tvořící jádro velkomoravské říše bylo Maďary odtrženo v X. století.³⁰⁸ Československo se také muselo stát republikou,³⁰⁹ neboť „my staletí odvykli jsme mít krále, Habsburkové nám vždy byli cizí; také aristokracie se národu odcizila, protože se přimkla těsně k cizím Habsburkům.“³¹⁰ Jinde však přiznává, že dokonce i zahraniční česká a slovenská emigrace byla velmi dlouho monarchisticky smýšlející³¹¹ (Štefánik ještě roku 1918).³¹²

Mladého krále Masaryk osobně neznal, informace o něm měl pouze zprostředkované a na první pohled nedostatečné.³¹³ Zpovídal zejména Karlova učitele, historika Jaroslava Golla³¹⁴ (Jak zvláštní při jejich vztazích; byl to jistě dlouhý rozhovor). Nakolik ten asi mohl svého žáka poznat? Mohl snad odhadnout jeho povahu. Do jeho státnických plánů však vidět nemohl, už proto, že v době, kdy (tehdy ještě jako arcivévoda) Karel studoval na Pražském hradě, nebyl ještě ani prvním následníkem trůnu. Bylo možné očekávat, že po Františku Ferdinandovi nastoupí na trůn snad za dvacet, třicet let, během kterých by se politická situace podunajské monarchie ještě zřetelně proměnila.

Masarykovi však jeho kusé informace jistě stačily. Nepotřeboval se případně dozvědět, že nový král bude osvícený. Byl to Habsburk a tím byl neakceptovatelný.

308T. G. Masaryk, *Nová Evropa*, s. 160.

309Zajímavý je Masarykův názor na dějinnou instituci panovníka. Vysvětluje, proč byla vláda monarchů „z Boží milosti“ v minulosti tak samozřejmě přijata: „Zvláštní forma oligarchie je monarchie, která na posavadním nízkém stadiu kriticismu vědeckého i filosofického pojmána (nejen massami!) theokraticky: prvotní anthropomorfní myšlení nedovedlo demokracie pojmout, proto se monarcha stal představitelem a zároveň přímo zbožněným subjektem vší moci („mocnář“). Pojmy: Bůh a mocnář divně splývají.“ Viz T. G. Masaryk, *Nová Evropa*, s. 72. Proti Masarykovu přesvědčení o tom, že císaři rakouský a německý – a nejen oni – si uzurpovali korunu odvolávajíc se na Boží vůli neoprávněně, zvedá se hlas Oty Habsburského, syna posledního rakouského císaře a českého krále. Podle něho být monarchou není být skutečným vládcem, suverénem, nýbrž soudcem. Král či císař ve své podstatě, nehledě na titul, není a nebyl „Saulem“, nýbrž „Samuelem“, je prý podřízen a odpověden Bohu. Karel Veliký, Karel V. nebo František Josef I. (tyto výslovně pro příklad zmiňuje) podle něho nebyli opravdovými suverény. Nebyli sice vázáni vůlí lidu, ale vůlí Prozřetelnosti ano. Byli údajně přímo podřízeni Pravdě. Pojem panovnictví z Boží milosti prý neznamená, že by panovníkovi nebo dynastii měla být Bohem propůjčena zvláštní výhradní práva a výsady. (...) Znamená, že k tomuto pověření je jednou nutno předložit vyúčtování, a že proto může být vykonáváno jen v jediném smyslu, a sice v tom, jenž odpovídá příkazům morálky a svědomí. Boží milost je tedy prý „pravou antitezí machiavellistické touhy po moci, stejně jako byl císař protipólem Florentinova „vladaře“. Vědomí vyššího zakotvení autority vede k vytvoření osobnosti regenta.“ Viz Otto von Habsburg, *Úvahy o Evropě*, Praha 1993, s. 21, 58. Otázkou je, nakolik se Habsburskova teorie podobá praxi, jak se projevila v dějinách. V každém případě lze říct, že pro Masaryka by jeho slova nebyla argumentem. Poslední český korunní princ chtěl společnost osvěcovat „shora“ od elit tím, že panovník půjde lidu dobrým příkladem, Masaryk naopak „zdola“, všeobecným vzděláváním mas. Vzděláním dostanou lidé vyšší kompetenci o sobě demokraticky, nikoli ochlokraticky rozhodovat, aniž by potřebovali osvíceného vladaře, který bude myslet za ně.

310T. G. Masaryk, *Nová Evropa*, s. 176.

311T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, s. 16, 477.

312Tamtéž, s. 477.

313Tamtéž, s. 28.

314E. Ludwig, *Duch*, s. 133.

Masaryk neměl v lásce celý rod, byl pro něj dějinným symbolem zla, navždy zavrženým nejméně od Bílé hory. Habsburkové podle něho „potlačovali Čechy a Slováky, přisvojovali si velkou část Polska, tlačili proti Jihoslovanům, Rumunům a Italům.“³¹⁵ Neměl rád pochopitelně ani Karlova předchůdce Františka Josefa, o kterém dlouhé roky pilně sbíral pomluvy.³¹⁶ Karel byl Habsburk – a s těmi se nejedná a nespolupracuje.³¹⁷ Masaryk odmítal vůbec celé Rakousko.³¹⁸

Masaryk Karlovi III. (I.) sice přiznává, že se již od usednutí na trůn vytrvale snažil všemi prostředky ukončit válku a uzavřít s Dohodou mír,³¹⁹ nemá to však za úsilí kladné, nýbrž naopak zrádné. Karel Habsbursko-Lotrinský se pokoušel v rámci možností napravit nespravedlnost svého předchůdce, který svým vyhlášením války Srbsku rozpoutal světový konflikt. Prohlásíme-li v Masarykově duchu útočnou válku za nespravedlivou, je snad možné prohlásit za nespravedlivé, když se král pokusil tuto válku nejen zastavit, nýbrž zároveň ukončit spojenectví s Německem, kvůli kterému

315T. G. Masaryk, *Nová Evropa*, s. 111, 112.

316T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, s. 393. Pomluvy sbíral i o jiných členech rodu, za války je pak též zveřejňoval. „Zajímavější byl případ rakouského důstojníka, rodem Moravana, který ke mně přišel do Ženevy; (...) měl vyzvědačskou romantiku a fantastiku; vyprávěl, jak byl zapleten do milostné aféry, která končila smrtí člena habsburské rodiny (historie charakterisovala dobře Habsburky a proto jsem ji uveřejnil ve švýcarském listě).“ Viz tamtéž, s. 77. František Josef byl prý „hrdý na to, že je nejdokonalejší aristokrat světa – člověk celou svou podstatou nízký.“ Viz T. G. Masaryk, *Nová Evropa*, s. 148. „Sám papež, přítel Rakouska, nazval zemřelého císaře za jeho terror v době války „krvavým suverenem“. Viz tamtéž, s. 117. Již 16. února 1915 Národní rada v čele s Masarykem prohlásila prý Františka Josefa za sesazeného. Viz T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, s. 57. V knize dříve napsané naproti tomu uvádí, že 14. listopadu 1915 byli taktéž Národní radou Habsburkové sesazeni z trůnu jako dynastie. Koho tedy Národní rada uznávala jako krále mezi únorem a listopadem 1915? Karla III.? Viz T. G. Masaryk, *Nová Evropa*, s. 156. Je zajímavé podotknout, jak mocné boření kontinuity to bylo: Když se Masaryk, v onom roce 1915 65letý narodil, František Josef tehdy už více než rok seděl na trůně.

317Habsburská dynastie byla prý „degenerovaná, mravně a fyzicky.“ Viz T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, s. 32.

318„Rakousko je politickým zmetkem a středověkou mumii, a prvá generace pangermánů byla proto pro rozbití Rakouska, ale Bismarck a stejně Lagarde ustálili taktiku, využít Rakouska pro své účely.“ Viz T. G. Masaryk, *Nová Evropa*, s. 132, 133. „Jestliže opravdu něco nenávidím, je to rakušanství, lépe řečeno to habsburské vídeňáctví, ten dekadentní aristokratism honící se po spropitném, ten falešný, nízký habsburgism, ta nenárodní a přece šovinistická směsice lidí oficiální Vídně.“ Viz tamtéž, s. 148. „Německo mohlo být rozumnější, než to povrchní, ničemné Rakousko a proto má vinu (na válce – pozn. M. H.) větší.“ Viz tamtéž, s. 74. „Cítil jsem svůj boj jako odpor proti politické a kulturní zamčenosti, zaostalosti, kocourkovství.“ Viz T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, s. 33.

319Tamtéž, s. 141, 243, 330, 378, 379, 381, 388. Sám Masaryk přiznává, že Spojenci byli tomuto míru velmi nakloněni: „Dívám se na rakouskou mírovou akci takto: Spojenci pomýšleli od samého počátku války na to, že by se Rakousko-Uhersko dalo odpoutat od Německa; byli by udělali s Rakouskem mír, s Německem však by byli bojovali dál až k úplné porážce (...) V tomto smysle pracovala rakouská propaganda: Rakousko jde s Německem z donucení, je vlastně proti Německu. Karel sám tak mluvil výslovně.“ Viz tamtéž, s. 305. I se samotnými Čechy se král snažil dohodnout. I to Masaryk připouštěl: „Císař Karel, vláda a někteří politikové počínali rakouským národům a zejména nám Čechům dělat sliby (v trůnní řeči, zahajující parlament, císař slibuje ústavní a správní změny s výslovným zřetelem k Čechám), uvádělo se to proti nám.“ Viz tamtéž s. 316. Pravdou je, že náklonnost vlády nebyla vždy tak vřelá. Roku 1917 například odmítla Karlovo přání nechat se v Praze korunovat. Viz tamtéž, s. 316.

Masaryk a jeho přátelé de facto odboj vedli? Vycházejme z toho, že bez Německa by Rakousko-Uhersko samo válku vést nemohlo, nanejvýš ještě proti Srbsku samotnému. Dokud bylo před světovou válkou, snažil se Masaryk ze všech sil mír podporovat.³²⁰ Jakmile však vypukla, profesor otočil a postavil se proti Mocnostem, neboť hrozba pro český národ pramenila zejména ze spojení Rakouska-Uherska a Německa v této válce.

Karel i Tomáš byli občany a ústavními činiteli jednoho a téhož státu. Jak je možné, že si poslanec Masaryk dovoluje kritizovat krále Karla za pokus o zradu spojence,³²¹ které se dopustil i on sám, dokonce dříve? V téže knize však Masaryk na druhou stranu osočuje krále z „neupřímnosti“, když se Německa nakonec nezřekl a proti němu nevystoupil.³²² Co tedy po Karlovi chtěl?

Pokud jde o chystanou zradu spojence, byl Karel více vinen proto, že byl hlavou státu? Byl tím za stát více odpovědný než poslanec? Taková argumentace postrádá racionalitu: kdo má z hlediska demokracie významnější mandát, přímo zvolený poslanec či nevolený panovník? A pokud jde o uzavření toho spojení, může nést odpovědnost císař, který usedl na trůn v polovině světového konfliktu a dříve se na vyhlášení války osobně nijak nepodílel?³²³ Nebyla Karlovým hlavním prohřeškem rodová příslušnost? Habsburk = Rakousko-Uhersko.

A ještě jedna otázka: když si položíme činnost obou mužů vedle sebe a porovnáme je, která z nich nám připadá ušlechtilejší? Zatímco král se snaží všemi prostředky, dokonce i za cenu ohrožení vlastní cti³²⁴ (uchýlil by se k témuž jeho předchůdce?), vyvléci svou zemi z války, uprchlý poslanec stíhaný za vlastizradu se ze všeho nejvíce hrozí toho, aby snad nebyl mír uzavřen a válka neskončila. Ještě jinak podáno: zatímco lze dobře akceptovat výklad, že zatímco František Josef vedl válku útočnou a Tomáš Garrigue Masaryk obrannou, po usednutí Karla na trůn, nejméně od roku 1917, je tomu právě naopak. Karel vede válku obrannou a snaží se ji ze všech sil ukončit, Masaryk však mír odmítá a stává se tím agresorem.

Mohl si toho být Masaryk vědom? V „Nové Evropě“ výslovně souhlasí s tezí ruských socialistů, že vinni na světové válce jsou „všichni válčící“. „To nevylučuje mravní povinnost vyšetřit, kdo je vinen více, kdo méně.“³²⁵

320Tamtéž, s. 2.

321Tamtéž, s. 369.

322Tamtéž, s. 483.

323Masaryk si toho byl vědom: „Po smrti Františka Josefa měl Karel ve Francii i Anglii silnější pozici tím, že nebyl odpověden za válku; vyslovoval stále ochotu k míru a tím si získával u Spojenců sympathie.“ Viz tamtéž, s. 310.

324Tamtéž, s. 236.

325T. G. Masaryk, *Nová Evropa*, s. 196.

Masarykův odboj byl nepochybně žádoucí obranou, pokud měl zabránit vítězství Německa a Rakouska-Uherska (tím se nemorálnost války obecně nerelativizuje – zde šlo o to, budou-li čeští vojáci bojovat za Ústřední Mocnosti či proti nim, v tom je žádoucnost prvních let Masarykova odboje). Pokud by však Karel uzavřel s Dohodou mír a zradil tak Německo, nemohlo by to vést k vítězství ani jednoho z těchto států a byla by to též Dohoda, která by diktovala podmínky míru. Jestliže se Masarykovi podařilo odvrátit Západ od původního záměru zachovat podunajskou monarchii, oč snadnější by jistě pro něho bylo zanechat je při tomto plánu a jako jeden z cílů války prosadit „pouze“ federalizaci a demokratizaci starého státu, která by se uskutečnila pod dozorem vítězů?³²⁶ Takový krok by jistě byl ještě spíše v zájmu Velké Británie či Francie, neboť by napomohl přeměně slabého německého lokaje v silný spolkový stát více než napůl slovanský, který by byl jistě dobrou překážkou v expanzi nejen Německa, nýbrž i sovětského Ruska.

326,„Jak projevy Wilsonovy tak i projev Lloyda George byly v jistém smyslu ústupkem austrofilům (...) obsahovaly požadavek reorganisace Rakouska-Uherska podle přání jeho vlastních národů. Tento požadavek byl (...) formulován slovy o nejširší autonomii nebo o autonomii podle demokratických zásad.“ Viz T. G. Masaryk, Světová revoluce, s. 305.

7. Závěr

V závěru budiž shrnut hlavní obsah této práce: Masaryk k svému přesvědčení o smyslu českých dějin došel na základě sociologické analýzy příčin zvýšené sebevraždy v jeho době. Došlo k ní odklonem moderního člověka od Boha coby dárce životních norem a toho, kolem něhož se dříve točily jeho životní cíle. Tento objektivní středobod jeho života musel být nahrazen. Neboť přímým cílem, kterého chtěl moderní člověk oním nahrazením dosáhnout, byl návrat pocitu smyslu života, stalo se, že novým středobodem se stal člověk sám, jeho uspokojení. Člověk se sám sobě stal bohem. Hledal nový smysl života, kterým by došel štěstí, avšak najít jej nemohl, neboť cíleným hledáním k štěstí nikdo přijít nemůže – člověku nestačí žít pro sebe sama, bohem si být nedokáže.

Subjektivní středobod života není dostatečný, musí být nalezen objektivní – smyslem života je láska k bližnímu. Učitelem této lásky je Masarykovi Ježíš a celá jeho nauka (odlišná od tradičního křesťanství jak římskokatolického, tak pravoslavného, tak protestantského), která je při jejím praktikování v běžném životě plněním plánu Prozřetelnosti – praktickým zastáváním Pravdy. Co je smyslem života jednotlivce, je též smyslem života množiny jednotlivců, národa i lidstva – smyslem dějin, přítomnosti i budoucnosti. Kdokoli v dějinách jednal dle zmíněného plánu, je velký, kdokoli jednal proti němu, je malý. Tato myšlenka obrací naruby učebnice dějepisu, které jsou „dějinami vítězů“, egoistických dobyvatelů a reků, posílajících pro svou osobní slávu a moc na smrt masy lidí.

Masarykovým ideálem je teokracie; ne však lidská, tedy vláda kněží, ta je naopak nepřítelkyní Pravdy, neboť ji konzervuje dogmatem a zakazuje ji svobodně hledat. Ideálem je teokracie přímá, v praxi dosahovaná prostřednictvím demokracie, ve které každý jedinec svobodně a samostatně Pravdu, plán Prozřetelnosti hledá a podle svého poznání naplňuje.

Masarykovu myšlenku humanity coby smyslu dějin nedokázal plně akceptovat Josef Pekař a dlouho ani Kamil Krofta. Důvodem je jejich neporozumění tomuto pojmu, jak jej vykládal Masaryk. S tím souvisí i jejich nepochopení opaku humanity, liberalismu. Oba pojmy mají u Masaryka význam výrazně posunutý a rozšířený oproti tomu, jak bývává chápán. Porozumět jim znamená pro ty historiky, kteří by snad chtěli následovat Masarykův odkaz, základní předpoklad pro schopnost naplňovat svou práci plán Prozřetelnosti (v Masarykově pojetí). Humanita a liberalismus v něm totiž hrají

úlohu dobra a zla, představují dva protiklady, kterými je tento plán vymezen. Vystihovat jej je úkol, který Masaryk dějepiscectví vytyčil.

Během první světové války se mohlo zdát, že Masaryk svou ideu humanity opustil a že tak zanechal i svého pohledu na dějiny s ní spojeného. Není to tak. Masaryk za absolutní pokládal takovou humanitu, které je člověk schopen. Ježíše přitom viděl jako příklad dokonalého člověka, byl mu učitelem humanity. Věřil, že dokonalost je pro člověka dosažitelná. Nebránit se není lidské, vždyť i Ježíš bránil dům svého otce před obchodníky, kteří jej znesvěcovali, proto obranná válka je mravná. Masaryk věřil, že boj jeho legií právě takovou válkou je. Jeho „absolutní humanita“ podmíněná lidskými možnostmi je však přirozeně relativní a Masaryk tak nejednal správně z hlediska věčnosti, které sám vyznával.

8. Soupis pramenů a literatury

Soupis pramenů

Bartoš F. M., Masarykova česká filosofie. In: Havelka Miloš (ed.), Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938, Praha 1995, s. 369 – 386.

Čapek Karel, Hovory s T. G. Masarykem, Praha 1969.

Fischer J. L., Glosy k české otázce. In: Havelka Miloš (ed.), Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938, Praha 1995, s. 470 – 495.

Krofta Kamil, Masaryk a jeho dílo vědecké. Proneseno na slavnostní schůzi České akademie věd a umění, Král. české společnosti nauk, Slovanského ústavu a Orientálního ústavu, konané na počest osmdesátých narozenin presidenta T. G. Masaryka v Pantheonu Národního musea dne 6. března 1930, Praha 1930.

Krofta Kamil, Masaryk, Goll a české dějepisectví. In: Havelka Miloš (ed.), Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938, Praha 1995, s. 235 – 264.

Ludwig Emil, Duch a čin. Rozmluvy s Masarykem, Praha 1947.

Masaryk Jan, Volá Londýn, Praha 1990.

Masaryk Tomáš Garrigue, Bude válka v Evropě? In: Masaryk Tomáš Garrigue, Cesta demokracie IV. Projevy – články – rozhovory 1929 – 1937, Praha 1997, s. 426 – 428.

Masaryk Tomáš Garrigue, Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození. Naše nynější krise. Pád strany staročeské a počátkové směrů nových, Praha 1936.

Masaryk Tomáš Garrigue, Dělnictvu. In: Masaryk Tomáš Garrigue, Cesta demokracie. Soubor projevů za republiky. Svazek první 1918 – 1920, Praha 1939, s. 138, 139.

Masaryk Tomáš Garrigue, Demokracie zažene bouři. In: Masaryk Tomáš Garrigue, Cesta demokracie IV. Projevy – články – rozhovory 1929 – 1937, Praha 1997, s. 423, 424.

Masaryk Tomáš Garrigue, Dr. Josef Kaizl, České myšlenky. In: Havelka Miloš (ed.), Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938, Praha 1995, s. 98 – 124.

Masaryk Tomáš Garrigue, Ideály humanitní. Problém malého národa. Demokratism v politice, Praha 1968.

Masaryk Tomáš Garrigue, Jan Hus. Naše obrození a naše reformace, Praha 1990.

Masaryk Tomáš Garrigue, Karel Havlíček. Snahy a tužby politického probuzení,

Praha 1996.

Masaryk Tomáš Garrigue, Ke sporu o smysl českých dějin. In: Havelka Miloš (ed.), Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938, Praha 1995, s. 305 – 316.

Masaryk Tomáš Garrigue, List Masarykově akademii práce o jejích úkolech. In: Masaryk Tomáš Garrigue, Cesta demokracie. Soubor projevů za republiky. Svazek první 1918 – 1920, Praha 1939, s. 238, 239.

Masaryk Tomáš Garrigue, Manifest k oslavám M. Jana Husa 6. července 1925. In: Masaryk Tomáš Garrigue, Cesta demokracie III. Projevy – články – rozhovory 1924 – 1928, Praha 1994, s. 108 – 111.

Masaryk Tomáš Garrigue, Masarykova česká filosofie. In: Havelka Miloš (ed.), Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938, Praha 1995, s. 575 – 598.

Masaryk Tomáš Garrigue, Masarykova recenze Hitlerovy knihy Mein Kampf. In: Masaryk Tomáš Garrigue, Cesta demokracie IV. Projevy – články – rozhovory 1929 – 1937, Praha 1997, s. 348 – 355.

Masaryk Tomáš Garrigue, Moderní člověk a náboženství, Praha 2000.

Masaryk Tomáš Garrigue, Národnímu shromáždění, In: Masaryk Tomáš Garrigue, Cesta demokracie. Soubor projevů za republiky. Svazek druhý 1921 - 1923, Praha 1938, s. 215 – 217.

Masaryk Tomáš Garrigue, Nová Evropa. Stanovisko slovanské, Praha b. r.

Masaryk Tomáš Garrigue, Odpověď novému vyslanci království SHS při nástupní audienci. In: Masaryk Tomáš Garrigue, Cesta demokracie. Soubor projevů za republiky. Svazek druhý 1921 - 1923, Praha 1938, s. 486, 487.

Masaryk Tomáš Garrigue, Otázka sociální: Základy marxismu filosofické a sociologické I - II, Praha 2000.

Masaryk Tomáš Garrigue, Prázdniny. In: Masaryk Tomáš Garrigue, Cesta demokracie. Soubor projevů za republiky. Svazek první 1918 – 1920, Praha 1939, s. 338, 339.

Masaryk Tomáš Garrigue, Řeč při návštěvě staroměstské radnice. In: Masaryk Tomáš Garrigue, Cesta demokracie. Soubor projevů za republiky. Svazek první 1918 – 1920, Praha 1939, s. 193 – 195.

Masaryk Tomáš Garrigue, Řeč při promoci na čestného doktora theologie Husovy bohoslovecké fakulty evangelické. In: Masaryk Tomáš Garrigue, Cesta demokracie. Soubor projevů za republiky. Svazek druhý 1921 - 1923, Praha 1938, s. 387 – 391.

Masaryk Tomáš Garrigue, Slované po válce. In: Masaryk Tomáš Garrigue, Cesta

demokracie. Soubor projevů za republiky. Svazek druhý 1921 - 1923, Praha 1938, s. 280 – 283.

Masaryk Tomáš Garrigue, Sovětské Rusko a my. In: Masaryk Tomáš Garrigue, Cesta demokracie. Soubor projevů za republiky. Svazek první 1918 – 1920, Praha 1939, s. 366 – 416.

Masaryk Tomáš Garrigue, Světová revoluce. Za války a ve válce 1914 – 1918, Praha 1930.

Masaryk Tomáš Garrigue, V Liptovském Svatém Mikuláši na nádraží. In: Masaryk Tomáš Garrigue, Cesta demokracie. Soubor projevů za republiky. Svazek druhý 1921 - 1923, Praha 1938, s. 131.

Masaryk Tomáš Garrigue, Zpráva ministerské radě. In: Masaryk Tomáš Garrigue, Cesta demokracie. Soubor projevů za republiky. Svazek první 1918 – 1920, Praha 1939, s. 26 – 52.

Nejedlý Zdeněk, Spor o smysl českých dějin. In: Havelka Miloš (ed.), Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938, Praha 1995, s. 321 – 360.

Pekař Josef, K odpovědi prof. Masaryka. In: Havelka Miloš (ed.), Spor o smysl českých dějin 1895 - 1938, Praha 1995, s. 317 – 320.

Pekař Josef, Masarykova česká filosofie. In: Havelka Miloš (ed.), Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938, Praha 1995, s. 265 – 302.

Pekař Josef, O periodizaci českých dějin. In: Havelka Miloš (ed.), Spor o smysl českých dějin, 1895 – 1938, Praha 1995, s. 729 – 738.

Pekař Josef, Smysl českých dějin (O nový názor na české dějiny). In: Havelka Miloš (ed.), Spor o smysl českých dějin, 1895 – 1938, Praha 1995, s. 499 – 560.

Rádl Emanuel, O smysl našich dějin (Předpoklady k diskusi o této otázce). In: Havelka Miloš (ed.), Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938, Praha 1995, s. 433 – 469.

Slavík Jan, Básnická perioda českého dějepisectví. In: Havelka Miloš (ed.), Spor o smysl českých dějin, 1895 – 1938, Praha 1995, s. 739 – 747.

Soupis literatury

Broklová Eva, Prezident republiky československé. Instituce a osobnost T. G. Masaryka, Praha 2001.

Černý Petr, Jan Patočka a filozofie českých dějin, České Budějovice 2000.

Kutnar František – Marek Jaroslav, Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví, Praha 2009.

Habsburg Otto, Úvahy o Evropě, Praha 1993.

Havelka Miloš, „Smysl“, „Pojetí“ a „kritiky dějin“; historická „identita“ a historické „legitimizace“ (1938 – 1989). In: Havelka Miloš (ed.), Spor o smysl českých dějin 2 1938 – 1989, Praha 2006.

Herben Jan, T. G. Masaryk – život a dílo presidenta Osvoboditele, Praha 1946.

Kovtun Jiří, Masarykův triumf. Příběh konce velké války, Praha 1991.

Kučera Martin, Pekař proti Masarykovi, Praha 1995.

Marek Jaroslav, O historismu a dějepisectví, Praha 2002.

Machovec Milan, Tomáš G. Masaryk, Praha 1968.

MacKenzie Compton, Dr. Beneš, Praha 1948.

Nietzsche Friedrich, Tak pravil Zarathustra, Olomouc 1995.

Opat Jaroslav, Filozof a politik T. G. Masaryk 1882 – 1893. Příspěvek k životopisu, Praha 1990.

Palacký František, Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě, Praha 1907.

Pazderský Roman, Příběh sporu o smysl českých dějin. Jubilejní skica očima 21. století, Historický obzor: časopis pro výuku dějepisu a popularizaci historie, 2012, roč. 23, 1/2, s. 30 – 38.

Polák Stanislav, Za ideálem a pravdou 1 (1850 – 1882), Praha 2000.

Polák Stanislav, Za ideálem a pravdou 2 (1882 – 1893), Praha 2001.

Polák Stanislav, Za ideálem a pravdou 3 (1893 – 1900), Praha 2004.

Polák Stanislav, Za ideálem a pravdou 4 (1900 – 1914), Praha 2004.

Polák Stanislav, Za ideálem a pravdou 5 (1915 – 1918), Praha 2009.

Polák Stanislav, Za ideálem a pravdou 6 (1919 – 1937), Praha 2012.

Skilling H. Gordon, T. G. Masaryk: Proti proudu 1882 – 1914, Praha 1995.

Soubigou Alain, Tomáš Garrigue Masaryk, Praha 2004.

Steed Wickham, Diktatura a demokracie: A. Hitler – Mein Kampf vs. T. G. Masaryk – Světová revoluce, Praha 2004.

Vodička Libor, Spor o smysl českých dějin a české moderní drama. In: Acta universitatis palackianae olomucensis facultas philosophica Moravica 4 – 2005, Olomouc 2006, s. 41 – 46.