

**Masarykova univerzita
Filozofická fakulta
Katedra filozofie**



Bakalářská diplomová práce

2018

Marie Košťál Bernátová

Masarykova univerzita

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

Filozofie

Marie Košťál Bernátová

**Moderní člověk a náboženství: reflexe díla
ve filozofických textech**

Bakalářská diplomová práce

Vedoucí práce: doc. PhDr. Helena Pavlincová, Ph.D.

2018

*Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala
samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.*

.....
Marie Košťál Bernátová

Poděkování

Chtěla bych velmi poděkovat vedoucí práce paní doc. PhDr. Heleně Pavlincové, Ph.D., za vstřícný přístup, velkou trpělivost a cenné připomínky. V nemalé míře patří poděkování také mojí rodině, bez jejichž pochopení a podpory by tato práce nemohla vzniknout. Velké díky patří i mým kolegyním a kolegům z kombinovaného studia, Heleně Vlčkové, Adamovi Ponczovi a Petru Doležalovi, za společnou cestu studijním životem.

Obsah

Úvod	6
1 Přehled Masarykova života a díla	8
2 <i>Moderní člověk a náboženství</i>	10
2.1 Historie spisu	10
2.2 Přehled obsahu	10
3 Reflexe <i>Moderního člověka a náboženství</i> ve filozofických textech.....	11
3.1 Milan Machovec	16
3.2 Jiří Bednář	17
3.3 Olga Loužilová	19
3.4 Jan Patočka	21
3.5 Václav Černý	23
3.6 O. A. Funda	26
3.7 Lubomír Nový	28
3.8 Miloslav Bednář	30
4 Závěrečné shrnutí	33
Literatura.....	36

Úvod

Ve své bakalářské práci na téma *Moderní člověk a náboženství: reflexe díla ve filozofických textech* se pokusím objasnit Masarykův vztah k náboženství a vliv náboženství na jeho filozofii a celoživotní dílo, jak se jeví v díle *Moderní člověk a náboženství*. Mým hlavním úkolem však bude shrnout hodnocení a reakce některých kritiků a interpretů tohoto díla v jejich filozofických textech.

K volbě tématu mě přivedla potřeba upozornit na zásadně rozdílné názory a reakce na práci Tomáše Garrigue Masaryka, často odlišné vnímání jeho přístupu k víře a náboženství, včetně hodnocení Masarykovy filozofie dalšími interprety. Masaryk byl svými postoji a názory velmi výjimečnou postavou a často vyvolával diametrálně odlišné reakce. Je mnoho kvalitních publikací, které se zabývají jeho spísem a rozbořem jeho vztahu k náboženství. Nicméně absence souhrnného textu, který by obsahoval analýzu následných filozofických spisů – jakožto reakce na jeho dílo *Moderní člověk a náboženství* (dále *MČN*)¹ – mě přivedla ke snaze předložit celek, který by zachytil porovnání dané problematiky. Vyzdvihne, co na spisu upřednostňovali jednotliví autoři, jak jeho práci vnímali a jaký význam jí přikládali. Osobně jsem si téma zvolila také kvůli svému zájmu o Masarykovy myšlenky a jeho odlišnosti na poli filozofickém.

K vypracování této bakalářské práce jsem použila jako primární zdroj Masarykova *Moderního člověka a náboženství* a texty českých filozofů M. Machovce, J. Bednáře, O. Loužilové, J. Patočky, V. Černého, O. A. Fundy, L. Nového a Miloslava Bednáře. Autoři jsou seřazeni v časovém sledu od nejstaršího díla po nejnovější, neboť v některých případech se vyjadřují i k názorům předchozích kritiků.

Práce je členěná do čtyř celků. První kapitola se věnuje přehledu Masarykova života a díla se zdůrazněním významu náboženství. Druhá kapitola objasňuje historii spisu, stručný přehled obsahu a souhrn základních hodnocení Masarykových kritiků. Ve třetí kapitole je objasněno v osmi částech, jakým způsobem vnímali Masarykovy názory uvedení filozofové a jak na jeho názory reagovali. Čtvrtá kapitola je věnována syntéze všech těchto poznatků. Předmět bakalářské práce se omezuje na Masarykův spis *MČN* a jeho reflexi v dílech, postihuje filozofická témata, ze kterých je patrný vliv Masarykova přístupu k náboženství, nikoli všechna filozofická stanoviska zmíněná v publikacích věnovaných Masarykově filozofii. Jistě by bylo zajímavé se jimi zabývat, nicméně vzhledem k danému rozsahu práce by nebylo reálné obsáhnout všechny okruhy. V tomto případě

¹ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Moderní člověk a náboženství*. Spisy TGM, sv. 8. Eds. J. Zouhar, H. Pavlincová, J. Gabriel. 2. vyd. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000.

jsou témata natolik široká, že si žádají ještě o mnoho větší prostor pro analýzy a komparace, než je možné v tomto typu práce poskytnout.

1 Přehled Masarykova života a díla

Tomáš Garrigue Masaryk se narodil 7. 3. 1850 v národnostně smíšené katolické rodině. O jeho vztah k církvi se zasadila Masarykova silně věřící katolická matka tak silně, že představa jiné než křesťanské víry pro něj byla naprosto neuchopitelná. Setkání s dalšími náboženskými směry prožíval velmi intenzivně, stejně jako své první setkání se sebevraždou čeledína v nedaleké stodole. Témata, kterými se Masaryk ve své filozofii a vlastně v celém životě zabývá, v nemalé míře ovlivnily výše uvedené skutečnosti, neboť pro bytostně věřícího chlapce byl motiv tohoto činu natolik nepochopitelný, že výsledkem byla spousta otázek a nejistoty. Dalším v řadě, kdo se podílel na jeho vývoji a osobnosti, byl bezpochyby kaplan František Satora, u kterého mladý Masaryk ministroval. Otevřel mu cestu k velkému množství literatury, a tím pádem i k možnosti jít studovat. Překvapivě si kvůli knězi uvědomil i rozdíl mezi církví a náboženstvím. Následně mu tyto pochybnosti o církvi nejednou zkomplikovaly život. Na německém gymnáziu v Brně mu nebylo umožněno zdárně dokončit studium, neboť odmítl zpověď s argumentem, že jde o výmysl církve, a proto nakonec odmaturoval na akademickém gymnáziu ve Vídni. Propast mezi církevní naukou a vědeckým světem se tímto začala zvětšovat, a vyvrcholila až vystoupením z katolické církve poté, co bylo přijato dogma o papežské neomylnosti. Masarykovy práce více a více upozorňovaly na rozpory v církvi, což postupem času skončilo u několika soudů za urážku, ze kterých nakonec vyšel Masaryk jako vítěz. Přes všechny tyto spory ukazuje většina faktorů z Masarykova života na fakt, že přes to všechno byl hluboce náboženským člověkem.² Mezi osoby, které se podílely na vývoji Masarykovy osobnosti – a to nejen na poli náboženském – je nutné zmínit nemalý vliv filozofa Brentana, který jako jeden z členů habilitační komise doporučil k obhajobě jeho práci *Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der Gegenwart* (tiskem 1881),³ na základě které se roku 1879 stal soukromým docentem vídeňské univerzity.

„Mně prospěl svým zdůrazňováním empirie a snad nejvíce *příkladem své pronikavé kritiky filozofů a jejich učení*. Zvláště měl na mušce Kanta... Byl to velký člověk a rozum měl jako břitvu... Měl jsem rád jeho přesnou kritičnost, a že překonal herbartovství, v Rakousku tenkrát jaksi oficiální.“⁴

² Srov. PROCHÁZKOVÁ, Kamila. *Tomáš Garrigue Masaryk a náboženství*. Bakalářská práce. Univerzita Palackého v Olomouci, 2013, s. 9–11.

³ České vydání – MASARYK, Tomáš Garrigue. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha: Jan Laichter, 1904. 351 s.

⁴ Cit. podle OPAT, Jaroslav. *Filozof a politik T. G. Masaryk: 1882–1893*. Praha: Melantrich, 1990, s. 31.

Nejen v rámci jeho studia filozofie a klasické filologie byl pro něj významný rok strávený v Lipsku. Kromě nové možnosti studovat i teologii a ujasnit si otázky protestantismu zde poznal svoji budoucí manželku Charlottu Garrigue, hluboce zbožnou unitářku. V roce 1880 vstoupil do evangelické církve a zprvu se účastnil náboženského života, ale časem se mu vnitřně vzdaloval, protože nebyl v souladu s náboženskými potřebami doby. Jeho přesvědčení, že je nemožné, aby byl člověk schopen žít bez náboženství, bylo stejně silné, jako když v mnoha jiných případech prosazoval přístup vědecký. Tento problém filozofie a teologie byl jeho hnací silou a stejnou měrou ho zneklidňoval po celý další život.⁵ Od roku 1882 se začal plně věnovat úkolům filozofie a systematizaci věd jako profesor filozofie na pražské universitě. Právě z této etapy pochází jeho *Konkrétní logika* (1885) a esej *O studiu děl básnických* (1886). Roku 1896 byl jmenován řádným profesorem a vstupuje natrvalo do vědeckého, kulturního i politického života. Jeho snahy vrcholí ve sporech o pravost Rukopisů Královédvorského a Zelenohorského a posléze se stává poslancem říšské rady vídeňského parlamentu. Z těchto let vychází z Masarykova pera spis *Česká otázka* (1895), *Naše nynější krise* (1895), *Jan Hus* (1896), *Karel Havlíček* (1896). V *Otázce sociální* (1898) rozebral učení Marxe a Engelse a svou kritiku zaměřil především proti marxistickému materialismu. Jeho zájem o Rusko dokládají první dva díly spisu *Rusko a Evropa* (1913). Po vypuknutí první světové války odchází Masaryk do emigrace a hledá politické spojence pro rozbití Rakousko-Uherska a osvobození Čechů a Slováků, v roce 1917 je v Rusku svědkem bolševické revoluce a do spisu *Nová Evropa* (1918) vkládá úvahy o lepším státoprávním uspořádání východní Evropy.

Z děl filozofických, kde Masaryk zpracovává téma krize moderního člověka, je důležitá jeho habilitační práce *Sebevražda*. Téměř o dvacet let později dále rozvíjí své myšlenky v esejích *Moderní člověk a náboženství*. Náboženstvím se zabývá i v polemické brožuře *V boji o náboženství* (1904) a ve dvou nedokončených svazcích *Ruska a Evropy*.

⁵ *Tamtéž*, s. 42–43.

3 *Moderní člověk a náboženství*

3.1 Historie spisu

Za názvem této knihy se skrývá série článků uveřejněných od podzimu roku 1896 do jara 1898 v časopisu *Naše doba*. Autor velmi váhal se samostatným otiskem, série článků zůstala nedokončena, neboť Masaryk počítal s jejich pokračováním v díle *Rusko a Evropa*. V knižním vydání byly změny především v členění kapitol a v rámci jazyka a stylizace.

První číslo IV. ročníku *Naší doby* z října roku 1896 obsahuje úvod a první dvě kapitoly *MČN*. Ve stejném svazku vyšla v listopadu kapitola třetí. Tímto se vyčerpala celá první část knihy. V lednu 1897 otiskli první a druhou kapitolu druhé části, v únorovém vydání nalezneme kapitolu třetí, a čtvrtou v šestém čísle z března 1897. Pátá a šestá kapitola jsou v sedmém a osmém čísle časopisu. Desáté číslo z července téhož roku obsahuje poslední kapitolu sedmou, která uzavírá druhou část knihy. Poslední část *MČN* byla rozdělena na pět pokračování zveřejněných v V. svazku časopisu *Naší doby*. Autor V. Škrach, který se zasadil o knižní vydání těchto článků v roce 1934, považoval tyto články za nejlepší možnost, jak nejvýrazněji proniknout do typického Masarykova myšlení nejen v otázce filozofické, ale i náboženské. Považoval Masaryka za skutečného kritika své doby, za mistra psychologické a sociologické analýzy, který myšlenky svých předchůdců dokázal aplikovat nejen na život, ale i na praxi a nápravu lidských věcí. Nejvýraznější ohlasy na toto dílo se objevily v následujícím roce od vydání, z těch nejvýznamnějších recenzovali knihu Milíč Čapek, J. L. Hromádka a Jan Patočka.

V roce 1935 byl spis překládán a měl být vydán v německém jazyce, což kvůli politické situaci nenastalo. Nedokončený překlad je uchován v Masarykově archivu jak v první verzi kapitol, tak jako kompletní německý rukopis. Elliam Preston Warren inicioval překlad do angličtiny. Tento profesor z Greenvillské univerzity se spojil se slovensko-americkou studentkou Anne Bibzovou, nicméně díky komplikacím s honorářem se vydání překladu opakovaně odkládalo. Spolupřekladačem byl Václav Beneš, v archivní dokumentaci je však uveden Josef Beneš. Text nakonec vyšel kolem roku 1938 v londýnském nakladatelství po revizi překladu H. E. Kenedyovou. Dílo bylo vydáno v roce 1935 ještě v maďarštině a zvažovalo se i vydání ve francouzském a ruském překladu.⁶

⁶ Srov. MASARYK, Tomáš Garrigue. *Moderní člověk a náboženství*, s. 193–194.

3.2 Přehled obsahu

V úvodu Masaryk odůvodňuje název knihy *Moderní člověk a náboženství* a vyjadřuje svůj vztah k náboženství. Pracuje s myšlenkou, že skepse a věda jdou zdánlivě proti náboženství, které neodmyslitelně patří k životu, a přitom se každý filozof touto otázkou zabývá.

„Moderní člověk a náboženství je mně veliká tautologie: moderní – člověk – náboženství – z každého tohoto slova šklebí se na mne táž trojjediná sfinx.“⁷

Knihy má tři části. První část nazvaná *Umdlené duše: Moderní sebevražednost* se dělí na kapitoly *Moderní sebevražednost, Umdlené duše a Příznaky doby přechodní*. K tomuto tématu se autor dostává skrze vlastní setkání se sebevraždou již v útlém věku. Motivu, který vyvolává u člověka ukončení vlastního života, nemohl porozumět ani v dospělosti, když se s tímto nepřírozeným aktem setkává znova přímo u jednoho ze svých studentů. Tento čin nazývá sociální nemocí moderní civilizace a při svých úvahách se opírá o statistiky a fakta vypovídající o stálém růstu počtu případů sebevraždy. Psychózy vzrůstají u obyvatelstva vyspělých států, literatura a filozofie jsou mu právě sociálním symptomem tohoto jevu. V této sféře se nejvíce projevuje „moderní člověk“, a ti největší autoři se ve svých největších dílech zabývají právě sebevraždou. Za její příčinu považuje to, že člověk ztrácí duchovní střed a spadá do intelektuálního diletantismu. Aby našel zpět svůj klid, je potřeba mít i něco osobního, nikoli jen vědecké poznání. Jak to souvisí s moderním člověkem? S dobou? „Moderní člověk ztrácí svůj jednotný světový názor náboženský.“ Problém se skrývá v polovičitosti, lidé jsou unavení životem a pádem starého lidového náboženství, moderní člověk se snaží ztrátu nahradit něčím novým. Proto je jeho doba přechodní, pád náboženství, reakce vědy a filozofie, doba revolucí a reakce na absenci náboženství se projevují formou romantismu. „Racionalistický ďábel vyhání se emocionálním belzebubem.“⁸ Je to forma boje o Boha, člověk se zmítá mezi vírou a nevěrou, vzpourou a pokorou. Tuto dobu autor nazývá stoletím zoufajícího titána, kdy unavené duše chtějí najít pokoj a mír. Masaryk vidí řešení v objektivním přístupu, v nalezení rovnováhy mezi objektem a subjektem – neboli člověkem a osudem. „Sebevražda je prostě subjektivní smrt, zakončení subjektivního života, nečekání na objektivní daný konec – ‚já‘ je měřítkem, ‚já‘ je pánem života a smrti.“⁹

⁷ *Tamtéž*, s. 9.

⁸ *Tamtéž*, s. 31.

⁹ *Tamtéž*, s. 31.

Druhá část *Moderní filozofie a náboženství* se dělí na sedm kapitol. Masaryk nesouhlasí s opozicí filozofie a náboženství, naopak, poukazuje na fakt, jak moc jsou tyto dva termíny ve vzájemné souvislosti, neboť největší filozofové se potýkají právě s otázkou náboženství – Descartův teismus, Leibnizovy teodiceje, Lockeho úsilí o přirozené náboženství, Pascal, Rousseau, Kant, Hegel a další mají jako hlavní téma spekulace o náboženství. David Hume fascinuje Masaryka skepsí, vyznačující se naprostým ledovým klidem: „...Hume proti náboženství psal jedem...“,¹⁰ staví se proti náboženství jakožto pověře a antropomorfismu. Jediné, co však připouští, je filozofický teismus založený na rozumu a argumentaci. Pouze jeho etika neobsahuje skepsi, je tzv. etikou citovou, neboť konstatuje, že člověk má se svými bližními vrozenou sympatii od přírody a není možné, aby to tak nebylo. Na Humovy myšlenky reaguje Kant, toho Masaryk podrobuje svojí kritice jako dalšího v řadě. Masaryk tvrdí, že Humově skepsi Kant neunikl. Vyvrací dualismus v rozdílu smyslu rozumu a poznání a vytýká Kantovi, že nedefinoval pojem a priori. Vnímá v něm mnohem více skepse než v Humově filozofii, neboť tvrzení, že nemůžeme poznat objektivně věci o sobě, se mu jeví více skeptické než Humovy teze proti subjektivismu smyslů. Kantův kategorický imperativ je pro Masaryka podivným dualismem: když nelze rozumem dokázat existenci Boží, jak může mít kategorický imperativ prakticky objektivní platnost a Bůh být ideální bytostí? Hume je pro Masaryka důslednější a jasnější, Kant je titánem, který se snaží vynikat, jeho dílo je pro Masaryka filozofickým Faustem.

„Kant obrátil Humův kožich na ruby. Hume si ušil proti slotám osvěťářské doby zimník z pevné látky; látka byla tuhá, hrubá, ale to bylo jen zvenčí, pod svrškem měl kožíšek, a ten zahříval, nedosti ale zahříval. Kant si oblékl Humův kožich – bylo mu v něm zima. Obrátil jej na ruby a nosil jej, jak naši Slováci někdy nosívají kožich v létě. Ale to právě je v létě.“¹¹

Comtovi Masaryk vytýká naprostý nedostatek kritické stránky jeho filozofie a absence potřeby poznávat. To, v čem Hume i Kant postoupili daleko, Comte prostě popírá, a tuto povrchní absenci nekritickosti považuje za zásadní noetický omyl jeho filozofie. Comte se pouští dál do historie a politiky a zakládá své náboženství, aby vyřešil otázku citu. Toto náboženství je Masarykovi subjektivním fetišistickým pozitivismem.

Dalším filozofem, jehož kritikou Masaryk dokládá polovičatost svého století, je Herbert Spencer. I on navazuje na témata, kterými se zabýval Hume, Kant i Comte. V otázce náboženství se mu vyvíjí náboženství stejně jako věda až do momentu, kdy se stanou jedním. Očekává

¹⁰ *Tamtéž*, s. 44.

¹¹ *Tamtéž*, s. 57.

smíření vědy a náboženství, což Masaryk označuje jako evolucionistický monismus, a Spencerův agnosticismus je pro něj totéž co Comtův fetišismus. Je to jen diletantské usmiřování vědy a náboženství, kde náboženstvím je výlučně mravnost.

„Spencer nám představuje kulturní proces jako stálou deantropomorfizaci, a již tím je řečeno, že antropomorfismus a s ním také náboženství je síla pozitivní, kdežto deantropomorfizující věda je více nebo cele negativní. A Spencer se velmi klame mysle, že náboženství bude mít před jeho negativním monismem veliký respekt a že se bude s ním smiřovat.“¹²

Předposlední kapitola obsahuje kritiku filozofie Augustina Smetany. Hlavní problém, který se vyskytl u tohoto humanisty, je pro Masaryka právě jeho filozofie náboženství. Neustálé slučování protiv filozofie a náboženství, které staví na historii, se mění ve filozofickou soustavu. Označuje Smetanu za idealistického panteistu, u kterého člověk je uskutečněním a obrazem všebytnosti, a touto relativní identitou se dostává do teorií plných fantazie a fantastiky. I Smetana pokládá náboženství za mýtus a přechodní stadium vývoje. Také v této soustavě vidí Masaryk vliv německého idealismu a zároveň vnímá, že jeho filozofie náboženství je založena na základě konstruktivních faktů postrádajících zkušenosti.

„Němec strávil svět svým rozumem, svou ideou, Čech svět pouze překonává svým citem, svou láskou: Němec je slabý svou silou, Čech silný je svou slabostí.“¹³

V poslední kapitole nalezneme rekapitulaci výše kritizovaných filozofů a jejich teorií vzájemně na sebe reagujících. Masaryk zde shledává, že otázka náboženská je otevřenou otázkou filozofie, je to problém, který je stálý a hlavní a je stále nevyřízen. Jde pořád o objekt a subjekt, a jediná syntéza, která je možná, je kritická. Nicméně doba se dovolává citu a filozofie by se podle Masaryka měla stát učením pro život, měla by se žít, nikoli mluvit.

Ve třetí části *MČN* rozebírá Masaryk projevy moderního titanismu v krásné literatuře. Tato část je rozdělena do čtyř kapitol, popisuje projevy sebevražednosti a problémy náboženství v dílech Alfreda de Musseta, Arna Gaborga a Johanna Wolfganga von Goetha. V průběhu zmiňuje ve svých porovnáních i Gustava Flauberta a Emila Zolu. Důvod, proč se zabývá projevy titanismu právě v moderní literatuře, tkví v jeho přesvědčení, že „chceme-li tedy seznat duševní stav *moderního člověka*, vyslechněme, co nám ten člověk praví *ve své literatuře*“,¹⁴ neboť žijeme

¹² *Tamtéž*, s. 85.

¹³ *Tamtéž*, s. 109.

¹⁴ *Tamtéž*, s. 121.

všichni ve stejném duchovním ovzduší. Druhá kapitola *Nemoc století – Alfred de Musset*¹⁵ analyzuje Mussetovu *Zpověď dítěte našeho století*. Musset dle Masaryka rozpoltil lásku na fyzickou a duševní, která vrcholí Octaviovou volbou mezi vraždou a sebevraždou své milenky. Na tomto příkladu popisuje svoji představu moderního rozpolceného titána, kterého zachrání od ukrutného činu záblesk křížku na Brigitině hrudi. Stejně tak Musset byl pro Masaryka rozervancem a nakonec „sebevrahem“, neboť se upil absintem. Musset nazývá tento stav „nemocí století“, a Masaryk konstatuje, že Mussetův titán „byl ve škole Goethově a Byronově“.

„Všecka nemoc nynějšího století pochází z příčin dvou: lidé, kteří prodělali rok 1793 a 1814, mají v srdci dvě rány. Všecko, co bylo, již není, všecko, co bude, není ještě. Nehledej jinde tajemství našich zel.“¹⁶

Mussetova skepse je podle Masaryka odlišná od Humovy, tvrdí, že Musset je „z rodu Pascalů“, protože nesídlí v hlavě, ale otrávil srdce. V této kapitole Masaryk konstatuje, že katolicismus drží názor středověký, zatímco protestantismus je přechodem k názoru novému a zároveň kolísá v pozici mezi katolicismem a filozofií. Nicméně vliv náboženství na moderního člověka je velký, a proto je nutné, aby se vyvíjelo s člověkem.

„Věda a filosofie svou skepsí ubila katolicismus, na němž spočíval celý starý režim. Voltaire shodil Ježíše z kříže v prach: avšak, podává nové žádosti, nepodává, z čeho by jeho věřící žili – tak bychom mohli o Voltairovi užít výroku Meriméeova proneseného právě o Mussetovi. Zlo pochází z nevěry, zoufá si Musset, hlásaje toto rozpoznání nejinak než reakční odpůrcové revoluce a racionalismu 18. Věku; rozdíl ovšem mezi básníkem a věřícími katolíky je ten, že nevěří, že věřit nedovede. Ale on, nevěrec, nezná jiných mravních a metafyzických potenci, než ten věřící. To právě je negace, negace slabošská.“¹⁷

V kapitole třetí *Goethův Faust: nadčlověk*¹⁸ pracuje s Faustovou „nemocí století“, přestože u Fausta Masaryk vidí jiné symptomy, jejich příčinu připisuje opět nemoci duše, její rozpolcenosti v boji ducha s hmotou. Oproti Mussetovi je Faust Masarykovi filozofem a metafyzikem, který jedná podle promyšleného plánu. Jeho rozpolcenost je v rozumu, svojí skepsí ztrácí víru a s ní lásku k životu. Další rozdíl je v komplikovanosti Fausta, kde jeho skepse prochází podle Masaryka třemi stadii vývoje, kdy na konci tento „titánský nadčlověk“ snese

¹⁵ Srov. *tamtéž*, s. 123–144.

¹⁶ *Tamtéž*, s. 126.

¹⁷ *Tamtéž*, s. 140–141.

¹⁸ Srov. *tamtéž*, s. 144–161.

pouze „ženského podčlověka“, neboť v tomto vztahu je schopen se cítit „nadčlověkem“ nejvíce. Masaryk přirovnává Fausta k „evangeliiu egoismu“ právě ve vztahu k jeho milé Markétce, Faust nevěří ve skutečnou lásku ani v možnost jeho uklidnění. Faust ví, že pouhý rozum ho nespasí, a proto se obrací ke svým bližním, nicméně pouze z důvodu, aby nad nimi panoval a stal se sám svým vladařem. „Goethe jednou napsal, že se mu protiví smrt na domácím loži – tím slovem vystižen je Faust všecek.“¹⁹

„Tou měrou, kterou se pokrokem doby rozbíjely staré kasty a třídy se svým ustáleným názorem, stejně i filosofie ztrácela radost z klidu svého mrtvého absolutismu. Faust v tom je člověk moderní: stálé hledání, neuspokojenosti, jakási nervózní úsilnost, činnost – toť nálada neustálené, nehotové doby lidí nových.“²⁰

Masaryk následně používá vlastní slova Goethova, který tvrdí, že konflikt víry a nevěry je vlastní, jediné a nejhlubší téma světových a lidských dějin. Zvláštní je také, že Mussetovi hrdinové jsou katolíci, Fausta Masaryk řadí k protestantům.

Kapitola čtvrtá *Německý faustismus*²¹ dává do kontextu vývoj německé literatury a filozofie s ideou a prvky faustismu. Masaryk konstatuje, že v literatuře 19. století, i v celé světové literatuře, „panuje idea faustovská“.

¹⁹ *Tamtéž*, s. 150.

²⁰ *Tamtéž*, s. 151.

²¹ *Srov. tamtéž*, s. 162–177.

4 Reflexe *Moderního člověka a náboženství* ve filozofických textech

4.1 Milan Machovec

Machovcova kniha *T. G. Masaryk*²² vyšla po dlouhých letech mlčení o TGM, v 60. letech, v době politického uvolnění. Přesto bylo nutné při hodnocení Masaryka brát v potaz dobový marxistický kontext. V úvodu své knihy o Masarykově díle a filozofii zmiňuje důvody, proč nebylo dosud možné reálně proniknout do Masarykovy filozofie. Machovec konstatuje, že Masarykovým hlavním motivem nebyl kult státu, nýbrž identifikace lidských tužeb s politickými zápasy. Způsob Masarykova myšlení odhaloval záležitosti, které jsou aktuální i v naší době, jeho práce skrývají témata, která jsou stále otevřená. Problémy, na které poukazoval, se však projeví daleko později a vše, co kdy kritizoval, zde existuje dosud. Způsob jeho teoretizování byl naprosto cíleně problémový a problematický, Masaryk nechtěl podávat řešení, nýbrž budit zájem o samotné hledání odpovědí. Nelze pochopit jeho filozofii, pokud neporozumíme Masarykově osobnosti. Byl svým myšlením natolik specifický, že zařadit ho do konkrétního filozofického směru se zdá téměř nemožné. Nikdy nevytvořil vlastní filozofický systém, proto ho mnozí považují za moralistu, politika či dokonce za kazatele. Masaryk byl kritikem moderní doby a důkaz těchto tvrzení lze zachytit v současných filozofických školách. Například existenciální filozofie v pozdější době otevírá otázku, jak moc těžké je pro jedince stát se opravdovou lidskou existencí, moderní teologie prožívá krizi opravdové víry. S odstupem času lze vnímat tato témata i v jisté fázi marxismu. To, co mají všechny výše uvedené sféry společné, je hluboký smysl pro krizovost lidské situace. V očích Milana Machovce byl tedy Masaryk především filozofem a politikem krize, který se zabýval tím nejaktuálnějším, co hýbe světem duchovních hodnot i dnes.²³ To, proč někteří zpochybňují Masarykovy teze z hlediska vědy, vidí Machovec v tom, že Masaryk dokázal promítnout citový zážitek hrůzy z aktu sebevraždy do své filozofie. Věda přece studuje a seskupuje jednoznačná fakta. Machovec konstatuje, že Masaryk často takto opouštěl běžné vědecké prostředky, neboť ve statistikách nalézal jen fakta, která odhalovala, co sebevrahům bylo, nikoliv co jim chybělo.

Machovec vnímá Masaryka spíše jako kritika než systematika, neboť své postoje často popisuje prostřednictvím kritiky myšlenek jiných filozofů. Je těžké rekonstruovat přímo Masarykovo názorové stanovisko a v jeho způsobu teoretizování je vidět jistá paralela s Platonovým způsobem filozofování. Také Masaryk často hledá příčiny jevu přímo v člověku,

²² MACHOVEC, Milan. *Tomáš Garrigue Masaryk*. Praha: Svobodné slovo, 1968.

²³ Srov. *tamtéž*, s. 38–46.

dal by se tedy nazvat existencionalistou. Jeho názory však tkví ve filozofické antropologii a filozofii lidské existence, tudíž je spíše jakýmsi preexistencionalistou. Existencionalismus však Machovec považuje za odkřesťanstělou teologii, a díky tomu, že Masaryk vzešel z velmi náboženského prostředí, bylo nasnadě, že ho to táhne k něčemu podobnému.²⁴ Co se týče Masarykova vztahu k náboženství, často Machovec čerpá z prací Nejedlého. I on vidí příčinu Masarykovy náboženskosti především ve vlivu silně křesťansky založené matky, a to nejen v otázce citové a náboženské víry a lidskosti, která mu zůstala i přes jeho střízlivý rozum a vědění. Teologové a kněží měli na Masaryka vliv spíše v opačném směru, než si sami přáli.²⁵ To, co bylo na něm náboženské a co patřilo k lidskému poznání z antropologického směru, je velice těžké oddělit.

Spis, ve kterém se Masarykovi podařilo nejlépe dostat k jádru věci, byl podle Machovce právě *Moderní člověk a náboženství*. Machovec však konstatuje, že v otázce Masarykova poměru k náboženství v tomto období je velice složité se zorientovat. Stejně jako je nepřiměřené nazývat Masaryka vědcem či filozofem dějin, je tomu tak i v oblasti náboženství. Masaryk odmítá tradiční náboženství i mystiku, proto pro Machovce není náboženským člověkem v pravém slova smyslu. Jeho Bohem, jeho Ježíšem je čistý člověk, jakým mohou být i jiní. Přestože kritizoval křesťanská dogmata, sám lpěl na některých tradicích, a proto bývá považován za křesťana i nekřesťana, teistu i ateistu. Tento výsledek je však jen neporozuměním hloubky jeho úsilí. Machovec Masarykovi v otázkách víry vyčítá fakt, že jako kritik moderní doby se nikdy paradoxně nezajímal o prostředí hinduistických a buddhistických tradic. Je to pro něj velice povážlivé, sice by se Masaryk v tomto prostředí asi necítil dobře, ale mohl tam nalézt mnoho potvrzujícího v rámci svých teorií.²⁶

4.2 Jiří Bednář

Bednářova studie *Vývoj Masarykovy náboženské filozofie*²⁷ byla zveřejněna roku 1969. Jelikož je hlavním tématem Bednářovy filozofie náboženské myšlení, i ve své práci nám poskytuje průřez a vývoj celé Masarykovy náboženské filozofie. Kromě náboženského myšlení rozebírá i literární jevy titanismu a upozorňuje na paralelu mezi jednotlivými spisy Masarykovy tvorby. Ve vývoji Masarykova náboženského myšlení nachází Bednář kontinuitu, progres a

²⁴ Srov. *tamtéž*, kap. K filozofii lidské existence, s. 50–78.

²⁵ Srov. *tamtéž*, s. 27.

²⁶ Srov. *tamtéž*, kap. K zápasům o smysl lidského života, s. 130–159.

²⁷ BEDNÁŘ, Jiří, Vývoj Masarykovy náboženské filozofie. In: *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica* 1, 1969, s. 17–64.

kontext a dokazuje, že ho nelze jednoznačně řadit do linie českého protestantismu, neboť svou filozofií náboženství „řešil tzv. věčné otázky lidské existence“.²⁸ Bednář rozdělil vývoj Masarykova náboženského myšlení do tří etap (období pascalovské, volnověrecké a providenciální). První období vrcholí v devadesátých letech 19. Století právě esejemi *Moderní člověk a náboženství*. V tomto spisu se podle Bednáře velmi jasně projevuje také absurdita řazení Masaryka do pozitivistické filozofie. Základem jeho náboženské sebereflexe je tázání po podstatě člověka, smyslu jeho vzniku a jeho budoucnosti. V Masarykově konceptu lidské existence jsou ale obsaženy i otázky „přesahující společnost a dobu, vyplývající z nadřazenosti vědomí předmětnému světu“.²⁹ Netvrdí ovšem, dodává Bednář, že člověka v první řadě formují náboženské ideje. Postuluje celistvou harmonii v člověku a kritizuje v zásadě „zfetišizovanou praxi“.³⁰

„Já nakonec pozoruji sebe jako podezřelce na stanici, já nerozumím svému já! A co jsem ten já, odkud jsem se tu vzal, co tu chci? Já jsem se nestvořil, já jsem sem nechtěl, a toho svého dějištěka jsem si také nestvořil (sic bych si to všechno udělal jinak ó docela jinak)... A proč to tedy neopravuješ, alespoň dostatečně? Proč? A copak to všechno neposuzuji, neodsuzuji, nepřevracím a nerovnám, nevedu boj proti všem těm daným řádům přírody, společnosti, historie? Boj vedeš – ale pánem toho nejsi, a bez pána, to přece vidíš, to nejde; bojuješ, ale právě tím bojem uznáváš toho pána, jsi odbojný generál – a snad jen řadový – nic víc. Kdo tedy, kdo je tu pánem?“³¹

Bednář pracuje s tímto úryvkem, na kterém ukazuje, že Masaryk dávno před Heideggerem vyjádřil myšlenku „povrženosti“ do světa a boje člověka s osudem. Vysvětluje jím porozumění vzniku titanismu. Masaryk chápe měnění světa k lidskému obrazu jako boj a odboj, což ho následně přivádí k synergismu jakožto součinnosti se světovým řádem. Jádrem esejí *MČN* je otázka osobního a nadosobního, „boj o nového Boha“, pojímaný zároveň jako „boj o emancipaci člověka“. Masaryk zde řeší problém metafyzicky chápané a garantované životní aktivity a zápas o to, aby člověk nebyl – podle pozdějšího vyjádření Heideggera – pouhým „pastýřem bytí“. Hlubším podtextem je pro Bednáře i fakt, že Masaryk chápe vraždu jako objektivní a sebevraždu jako subjektivní projev titanismu a odmítá názor, že „života lze dobýt smrtí“. Zkrátka, jde mu o překonání smrti životem.³² Je tedy irrelevantní kritizovat Masaryka za citové a citlivé téma sebevraždy v jeho esejích. Masaryk ani ve spise *Sebevražda* lacině nemoralizuje, nýbrž hledá

²⁸ Srov. *tamtéž*, s. 19.

²⁹ *Tamtéž*, s. 30.

³⁰ Srov. *tamtéž*.

³¹ *Tamtéž*.

³² Srov. *tamtéž*, s. 31.

logický smysl tohoto nelogického aktu, aby mohl hodnotit smrt pod zorným úhlem života. V tom lze podle Bednáře poznat i přístup Masaryka k sociálním jevům – vždy zkoumá „věc samu“ v jejím dopadu na bytí a vědomí člověka.

V *MČN* vnímá Masaryk přímou úměru sebevraždy a úpadku starého náboženství; odmítá katolicismus, neboť odporuje vědě a filozofii, protestantismu vytýká jeho polovičatost. Na moderní literatuře pak studuje stav soudobé společnosti. Všimá si „silných jedinců“, katolického titanismu Alfréda Musseta a protestantského titanismu Goetha, a rozebírá též moderní filozofy náboženství, zejména Huma a Kanta. Jeho kritika Kantovy náboženské filozofie, ale i Comtova odmítání metafyziky a Spencerovy náboženské teorie, vede Bednáře ke konstatování, že Masaryk byl v tomto období „alergický na pragmatické víry nepodepřené teoreticky a ontologicky“.³³ Čeho si ale na Masarykovi cení, je ona velká filozofická odvaha, s jakou vysvětluje svoje pochybnosti ohledně různých „náboženství přírody a evoluce“. Postřehl také, že u Augustina Smetany, kterému Masaryk věnoval v *MČN* velkou pozornost, lze nalézt první náběhy k synergismu a důkaz, že tato koncepce se zdaleka nevytvářela jen pod vlivem Millovým. Charakteristiku celého „pascalovského období“, do kterého patří spis *MČN*, uzavírá Jiří Bednář souhrnným hodnocením, že Masaryk „především v *MČN* prošel velice intenzivně základní existenciální problematiku, ale kriticky a hledaje z ní východisko“.³⁴

4.3 Olga Loužilová

*Masarykův problém moderního člověka*³⁵ byl poprvé vydán roku 1970, tedy v době konsolidačního a normalizačního procesu, který začal na jaře 1968. Spis byl tedy již dopředu určen k likvidaci. Ve vydání, se kterým pracuji, nejsou učiněny žádné změny, protože motivem Loužilové bylo přiblížit dobu, ve které byly nežádoucí jakékoliv objektivní informace a kritičnost a všechny demokratické tradice byly umlčovány. Práce tedy může být brána jako „informativní vstup do problematiky filozofie T. G. M., do studia pramenů, jejichž absence byla až dosud notorickým nedostatkem studijních fondů“.³⁶ Na téma Masarykova vztahu k náboženství také Loužilová konstatuje, že v Masarykových očích se pravá věda a pravé náboženství nevyklučují. Úpadek náboženství Masarykovi symbolizuje nutnost přerodit společnost. Přímou pro něj je náboženství duševním stavem podobně jako stav umělecký, mravní nebo rozumový. Jak se společnost vyvíjí, je však nutné opustit staré formy náboženství. To má

³³ *Tamtéž*, s. 32.

³⁴ *Tamtéž*, s. 34.

³⁵ LOUŽILOVÁ, Olga. *Masarykův problém moderního člověka*. Praha: Univerzita Karlova, 1990, 141 s.

³⁶ *Tamtéž*, s. 6.

člověku přinášet především uklidnění, naplnění a absolutní prožitek, jež nelze získat ničím hmotným v našem životě. Toto jsou fakta, na jejichž základě Masaryk kritizoval a analyzoval náboženský život. Nelze řešit problém věčnosti teoreticky, ten musí být žit, musí být problémem praktickým – duchovní život má probíhat v každém okamžiku. Život bez víry by pro Masaryka ztratil jistotu a sílu, proto ho autorka klasifikuje jako teistu.³⁷

Masaryk vstupuje do povědomí Loužilové jako filozof krize a kritik dogmatismu ve všech oblastech lidského života, protože vždy usiluje o pravdu v otázkách teorií člověka, společnosti a světa.³⁸ V této obsáhlé práci je popsán jako jeden z nejopravdovějších kritiků a hledačů, u kterých je vědeckost osobním stanoviskem právě z hlediska pravdivosti. V podání Masarykovy filozofie však projev krize moderního člověka neobsahuje zásadní existenciální moment, přestože používá akt sebevraždy ve svých analýzách vnitřního rozpadu lidské osobnosti.³⁹ Masarykovi Loužilová vytýká ignoraci literární hodnoty analyzovaných děl, ve kterých hledal symptomy moderní doby. Masaryk pouze dokládá tvůrčím prožitkem autorů správnost svých tezí.⁴⁰ Masaryk si také klade za cíl syntézu ve své filozofii, přitom dílo je převážně analytického charakteru. Loužilová přirovnává způsob jeho myšlení k pozitivistickým tradicím evropské a ruské filozofie. Konstatuje, že subjekt-objektový princip světa odpovídá materialismu, kterému se odlišuje pouze jinak postavenou ontologickou problematikou. Pokud se filozofie, stane světovým názorem, pak přece překračuje objektivní chápání světa, a to se dá považovat za nedůslednost ve filozofické koncepci. Tato nedůslednost vědeckého přístupu pak stírá všechna kritická východiska jeho filozofie. Jeho podání „já“ (já je pánem života a smrti) tak vyvrací kauzální výklad světa a zároveň mění vědecký světový názor v teismus. Na druhou stranu je potřeba ocenit důslednost jeho logického myšlení v kontextu s faktem, že Masaryk se nikdy nevzdal práva na individuální prožitek a osobní názor člověka. Tímto dalece překročil hranice pozitivistického vidění světa. Jeho osobní drama začalo přesně tam, kde viděl příčinu v metodě – v kontextu tázání se „jak žít“. Hledisko vědy překročil svojí celoživotní snahou nalézt cestu k životu a štěstí, a tím nalézt i odpověď na problém moderního člověka. „...hledal řešení údělu člověka a vždy nacházel Boha.“⁴¹ Podle Loužilové jeho nedostatečné pochopení Kantova úsilí bylo příčinou velmi ostré kritiky Kanta. Německá klasická filozofie mu byla naprosto cizí, v rámci původního pojetí metafyziky světa byl věrný filozofii své doby. Masarykovo pojetí

³⁷ Srov. *tamtéž*, s. 29–39.

³⁸ *Tamtéž*, s. 7–8.

³⁹ Srov. *tamtéž*, s. 128.

⁴⁰ Srov. *tamtéž*, s. 64–79.

⁴¹ *Tamtéž*, s. 127.

člověka se zásadně rozchází i s klasickým pozitivismem, neboť jeho člověk reflektuje a prožívá celou tu krizi doby. Filozofie je mu praktickým pokusem o nápravu lidských věcí. Ani ta však nebyla ušetřena omylů historických i osobních. Nicméně jeho požadavek neúnavné a cílevědomé práce pro rozvoj nejen sebe sama, ale i celé společnosti je třeba nadmíru ocenit včetně faktu, že se nebál svoji filozofii žít.⁴²

4.4 Jan Patočka

Patočkův soubor *Tři studie o Masarykovi* obsahuje dva texty ze 70. let ("Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar", "Kolem Masarykovy filosofie náboženství"), vydané poprvé v samizdatu roku 1977, a studii „Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva“, která byla publikována už v roce 1936. Patočka v nich zkoumá Masaryka z hlediska současné filozofie a snaží se analyzovat a objasnit filozofický problém duševní krize. Jeho práce se však nezabývá kompletním rozbořením Masarykovy filozofie, ústřední témata jsou dána do souvislosti s myšlenkami vybraných fenomenologů, a proto jsou Masarykova stanoviska v otázkách krize a náboženství popsána především v útržcích.

Patočka u Masaryka vnímá vliv Comtovy filozofie dějin na spor tradičně náboženského a nového beznáboženského nazírání na věci. Masaryk už ale nepřijímá Comtův názor na náboženství a poměr k filozofii a vědě. Patočka vytyká Masarykovi, že nevidí kladný výklad skepticismu. Beznáboženskost, kterou označuje jako moderní, dává za vinu právě filozofii a modernímu myšlení, přímo tedy modernímu skepticismu, který vzniká ve stínu pozitivismu a způsobuje duchovní krizi. Následně pak Masaryk vyvrací Kantovu transcendentální filozofii humovskými argumenty, a přitom svoji filozofii staví na dualismu subjektu a objektu. Lidské vědomí a lidský vnitřní svět se svými zákony zde stojí oproti objektivnímu světu. Přitom odpověď na otázku principu fungování těchto zákonitostí, jak tedy je možné chápat skutečnost, tu již Masaryk nepodává. Přimo Patočkovými slovy „jakoby mu docházel dech“. Všimá si, že otázky náboženství zpracovává Masaryk velice zaujatě a důkladně, náboženství je mu především citem důvěry a lásky v odevzdanosti světu a svým úkolům. Je mu metafyzikou lidu, pochopením své podstaty závislosti člověka na božství. Je to nadějnost, jež překonává strach a živí touhu po poznání – nálada prýstící z pochopení světa a života. Na jedné straně je to činnost zásadně lidská, zároveň se však o člověka stará sama Prozřetelnost. Patočka zde konstatuje, že tímto faktem se vztah mezi člověkem a Prozřetelností stává otázkou náboženského objektivismu.

⁴² *Tamtéž*, s. 129–131.

Patočka předkládá hypotézu, jak Masarykův motiv náboženství ovlivňuje veškerou jeho filozofii. „Masaryk to říká na témže místě Sebevraždy, kde mluví o potřebě odklizení moderní polovičatosti, tj. krize, odstraněním nenábožnosti: „Musíme nabýt zájmů o vnější svět a o společnost, musíme se naučit oddanosti: nám se nedostává opravdové a ušlechtilé lásky.“⁴³ Hlavní osou jeho myšlení je celková životní atmosféra, ve které pro něj není myslitelný svět bez osobního poměru k Bohu. Až na základě tohoto poměru je schopen pochopit smysl světa a lásky k lidem. Zde vidí Patočka odpovědi na nepochopení Kantovy filozofie konečného subjektu. Proto viní subjektivismus a skepticizmus z něj vyplývající, přitom objektivismus je téměř stejně skeptický. Subjektivismus je pro Masaryka urážkou náboženství, proto nemůže přijmout jeho kladné možnosti. Považuje Masaryka za náboženského člověka, který se cítí jako nástroj Boží vůle.⁴⁴ A jeho odhodlaná víra potřebuje „... nadšení, které na nás přechází z oddanosti těch, které vidíme tak pracovat a sloužit jako Masaryk...“⁴⁵

Masaryk pojímá krizi, podle Patočky, v souladu s Comtem jako „nedostatek sociálního konsensu a polovičatost“. Masaryk jej však konstatuje objektivně sociologicky na fenoménu sebevraždy a zároveň se pokouší lépe porozumět tomuto jevu. K psychologickému porozumění však používá krásnou literaturu a poezii, ve které upozorňuje na dva hlavní způsoby (vražda – sebevražda), „jak si zastříti nemožnost zbavit se odpovědnosti“⁴⁶ Z této antiteze vražda – sebevražda Patočkovi vyplývá, že Masaryk měl pocit nedostatečnosti v dosavadní objektivní psychologii pro řešení jeho problému. Zřejmě nepohlíží na bytost jako schopnou převzít a nést odpovědnost za svůj život. Stejně tak náboženské řešení v sobě musí obsahovat odpovědnost, nikoli ulehčení životního údělu. Zde vidí Patočka zásadní rozpor v tomto Masarykově přístupu. Odtud totiž pramení i význam nesmrtelnosti, jakožto nemožnosti uniknout oné odpovědnosti, ale zároveň však v pojetí teistickém, bytost spolupracuje vždy ve „dvojici Ty-Já“, a zároveň pracuje s určitou nadějí, že je „možno na něco se spolehnout, možno žít z budoucna“. Podobný rozpor vnímá i v Masarykově vědeckém objektivismu a zároveň v jeho přesvědčení o osobním řízení světa Prozřetelností. Patočka vidí velký vliv pozitivismu v Masarykově pojmu krize, náboženství i v jeho důrazu na cit a potřebu harmonie. V Patočkově pojetí Masarykovy psychologie sebevraždy vyvstává tedy jistá nedořešenost.

⁴³ *Tamtéž*, s. 12.

⁴⁴ Srov. *tamtéž*, s. 6–20.

⁴⁵ *Tamtéž*, s. 20.

⁴⁶ *Tamtéž*, s. 28.

„Nedořešenost tkví v tom, že Masaryk při všem svém praktickém základním moralismu a při důraze na v jádře mravní psychologii čerpanou z literatury (Faust, Dostojevský) přece napojuje tyto pojmy na kostru comtovsky pozitivistickou, tj. naturalistickou.“⁴⁷

Zásadním rozporem, který činí z Masarykovy filozofie „moderní polovičatost, proti čemu tak bojuje“ je podle Patočky fakt, že psychologie sebevražednosti vyžaduje mravní a zodpovědnou bytost, kterou nelze zachytit objektivním pozorováním. Je to bytost, která v zásadě není lhostejná ke svému vlastnímu životu.⁴⁸ Patočka vytýká Masarykovi, že ve chvíli, kdy bylo potřeba učinit filozofický krok k národní filozofii a zrevidovat radikálně moderní filozofické tradice, se dovolává objektivního zákona vývoje něčeho „věčného“, což je v ostrém rozporu právě s odpovědností a svobodou.⁴⁹ Přijímá pozitivistický předsudek, přitom sám neprovedl revizi vlastního rozpolčení, své vlastní rozdvojenosti.⁵⁰ Také v interpretaci Kanta nachází Patočka u Masaryka nedůslednosti, které značí nedostatečnou promyšlenost Kantovy náboženské filozofie. Zároveň lze poznat motivy, které Masaryk od Kanta nevědomky převzal. Patočka Masarykovo neporozumění Kantovi označil jako násilí na Kantovi, kterým jej „sublimuje pod svůj typ titána“, stejně tak jako na Faustovi a Goethovi. Přitom Goethe skepsi nepřekonal a příroda mu je barvitou a objektivní skutečností.⁵¹

4.5 Václav Černý

Václav Černý se věnoval Masarykovi v prvním ze dvou dílů sborníku *Tvorba a osobnost*,⁵² který byl vydán roku 1977. V první studii s názvem „Podstata Masarykovy osobnosti a čím nám TGM zůstává“⁵³ se zabývá primárně podstatou Masarykovy osobnosti. Stojí však za zmínku i Černého reakce na studie o Masarykovi jeho předchůdce, Jana Patočky.

Kritika padá především na neucelenost a zmatenost Patočkova textu. Černý si váží jeho postřehů ohledně souvislosti s Brentanem, Masarykova vztahu k německému idealismu a paralely s Nietzsche. Vytýká Patočkovi rozklad Masarykovy osobnosti, že se vůbec nepokusil propojit jeho tvůrčí aspekty a roviny a nesnažil se ho pojmut jako duchovní esenci. Pro Černého je Patočkova studie Masaryka „...jen rozložitelný jednotlivý fenomén filozofického vývoje“.⁵⁴

⁴⁷ *Tamtéž*, s. 33.

⁴⁸ Srov. *tamtéž*, s. 28–34.

⁴⁹ Srov. *tamtéž*, s. 36.

⁵⁰ Srov. *tamtéž*, s. 38.

⁵¹ Srov. *tamtéž*, s. 95–98.

⁵² ČERNÝ, Václav. *Tvorba a osobnost I*. Eds. J. Šulc, J. Kabíček. Praha: Odeon, 1992, s. 485–545.

⁵³ Srov. *tamtéž*, s. 485–500.

⁵⁴ ČERNÝ, Václav. *Tvorba a osobnost I*, s. 498.

Náboženský Masaryk je v jeho studii viděn pouze epizodicky, útržkovitě, stejně jako celkový proces náboženského cítění.

Černý vnímá jako podstatu Masaryka jeho étos, který je zásadně náboženský. Toto tvrzení vyvozuje z jeho zahajovacího díla *Sebevražda*, kde masovým úkazem moderní civilizace je neklid a zoufalství, vrcholící pocitem opuštěnosti člověka ve vesmíru. Masaryk je pro něj v první řadě věřící, a poté až vědecky, filozoficky a politicky činná osobnost. Zdrojem jeho politické činnosti je Černému Masarykova náboženská inspirace, kterou plní Boží mravní příkaz a cítí se být nástrojem Prozřetelné vůle. Je mu osobností esenciálně náboženskou: „Korigovat, kritizovat ba i vyvrátit může Masaryka, a s úspěchem, ba i právem, historik, vědec, politik i filozof; pochopit, vysvětlit, rozluštit ho může jen člověk nábožný a – básník.“⁵⁵

Jako filozof se snažil svou víru zdůvodnit, ve skutečnosti víra zdůvodňovala vše, čím byl. Odmítal metafyziku, přestože jako náboženský člověk měl metafyziku vlastní. Důvod, proč nemohl přijmout Comtovo náboženství lidskosti, tkvěl v tom, že jeho Bůh nebyl vědecký ani racionální. Zajímavá polemika se týkala také Masarykovy náboženské podstaty a jejího určení. V Masarykově pocitu náboženského života viděl Černý kořenit jeho mravní osobnost, nikoliv naopak. Masarykův Bůh není podle něj filozofický, ani není syntézou či požadavkem mravního svědomí. Masaryk je v očích Černého „anima naturaliter religiosa“. V druhé řadě autor konstatuje, že další určení jeho náboženské podstaty je dáno tvrzením „lidsky žít znamená věřit v Boha“. Vše ostatní přišlo posléze. Nejprve přišla naivní zbožnost jeho matky, poté teprve škola a myšlenková kultivace.

Tvrdou kritikou Černý nešetřil na Masarykově filozofii dějin, a vlastně ani na ostatních směrech, kde Masaryk působil. Označil ho v neposlední řadě za stavitele obsahu minulosti, který zatěžkal touto minulostí i budoucnost. Za Proroka, pro kterého vývoj lidstva byl nepřetržitý rozvoj lidskosti až k mravní dokonalosti. Nebyl pro něj historikem ani filozofem historie. Vytýká mu, že nepřesně viděl klady a stíny reformace a nedocenil význam renesance.

„...odpadl nám národní historik (– nikoliv však vlastenec), historik civilizace (nikoliv však humanista), a v němž jsou do pouhých rozměrů nedlouhé dějinné dočasnosti odkázáni i vědec i filozof, ba i politik? Zůstává osobnost mravní. A ta je neobyčejně celistvá a národně i lidsky nemírně důsažná, je naprosto exemplární. TGM ztělesňuje mravní sílu i tam, kde se věcně jako historik, sociolog, vědec, filozof,

⁵⁵ *Tamtéž*, s. 494.

politik mohl mýlit a mýlil. Etickou opravdovostí se nemýlil nikdy, mravně vyčněl ze své doby a nad ni i do daleké budoucnosti jako obr a maják svobodného a nezcizitelného svědomí.⁵⁶

Černý však tvrdí, že tento moralismus neplyne ze zdrojů náboženské víry. Sice zde čerpal ze své jistoty Prozřetelnosti, z tohoto původu byla i jeho mravní neústupnost, neomylnictví a někdy mstivost, ale jeho mravní výjimečnost se vnucuje jak věřícím tak nevěřícím, prostě všem.⁵⁷

„a teď už jen ještě poznámku poslední, poznámečku zcela dodatečnou, ba vlastně zbytečnou, a co naplat, znovu ironickou! Toho pánaboha, jimž se zdůvodňoval, mu už konečně jednou, moji milí ateisté, materialisté a ostatní nablblíci, odpusťte, on to myslil dobře. To se přece samo sebou rozumí, že nejsme, jak se domníval, „národem vyvoleným v Bohu“, to je kvalita, které si člověk i národ musí nejdřív zasloužit a vlastním úsilím se udržovat na její výši. Uvažte, že všechny ty Masarykovy náboženské ciráty znamenají jen, že tento muž, veřejně tak veličensky sebevědomý, ve svém soukromí před svým Bohem tak pokorný, nikdy nepřestal z hloubi své pokory na naše nehodné a všivé hlavy úpěnlivě svolávat Boží požehnání. Což není poslední ani malý důkaz jeho mravní vznešenosti.“⁵⁸

Jako jeden z mála se vyjadřuje přímo ke knize a konkrétním myšlenkám *MČN*. Masaryk je pro něj jevem a momentem vývojového procesu, kdy se člověk vztahující k Bohu sám definuje ve svém lidství. Oceňuje velmi osobitý způsob, jakým odmítal metafyziku i teologii, a přesto teologizoval svoji vlastní metafyziku celý život. Autor na tom však neshledává nic, co by se nedalo považovat za naprosto platný druh filozofování. Plato by mu rozuměl, Nietzsche by jej vítal, a zároveň Sartre a samotní fenomenologičtí existencialisté formulovali svoje nejzákladnější filozofické intuice života povídkou, románem nebo dramatem.

Co však mu nadmíru vytýká, je špatné zaměření kritiky jeho romantického titanismu. Masaryk kritizoval na literárních velikánech ty hrdiny, kteří nebyli ztělesněním romantických titánů. Nestudoval romantický titanismus tam, kde opravdu byl, a zároveň mu unikla jeho mravní podstata. Romantický titanismus nebyl zdrojem moderního bezbožectví, nýbrž přesně naopak byl důležitým aspektem vývoje moderního náboženského pocitu života, a to obrovsky kladným. Příčinu vidí v Masarykově velice úzce definovaném termínu zbožnosti, omezujícím se na poslušnost a poddanost, bez jakékoli potřeby svobody. (podobný fakt konstatuje o Patočkově, který se chová vůči Bohu „stejně malomyslně a s pokorou téměř kostelnickou“). Naopak projevy

⁵⁶ *Tamtéž*, s. 498.

⁵⁷ Srov. *tamtéž*, s. 485–500.

⁵⁸ *Tamtéž*, s. 500.

zbožnosti jsou přece i projevy lidského vzdoru proti Bohu, rouhání, to vše je dokladem náboženského cítění. Toto je zásadním Masarykovským omylem, neboť náboženská víra by neměla v člověku oslabovat vědomí rozumu a neměla by vyprchat inspirace kritiky a protestu. Náboženskost by měla zůstat svobodou a svobodnou tvorbou. Právě titán, díky svojí víře, má problém mravního zla a jeho existence vůbec vyvolala vzpouru. Je to způsob obnovení hledání cesty ke spáse, vztahu mezi člověkem a bohem. Mravní inspirace vznikla z poraněného pocitu spravedlnosti, proti bohu – autorovi zla a toto vše včetně všeho, co s tím souvisí, je naprosto mimo Masarykův dohled. Tento obrodívý moment ve vývoji náboženského cítění moderního a jeho přeměnu koncepce Boha Masaryk minul díky jeho moralizování a podrobování kritice praktického rozumu. Zde Černý vidí i důvod, proč Masaryk nechápal Kanta. Nedovedl rozšířit pojem náboženského pocitu, nevybočil z mravní kritiky křesťanských církví a katolicismu. Oproti tomu však jeho boj za osobní svobodu a náboženské svědomí a hlavně jeho požadavek náboženského myšlení a cítění umožňoval cestu těm, kdo přímo přispívali k jejich vývoji.⁵⁹

4.6 O. A. Funda

Filozof a religionista Otakar A. Funda se věnoval Masarykovi a jeho náboženskému myšlení již od dob svých studií. V článku „Masarykovo náboženské myšlení“⁶⁰ zveřejnil 10 základních tezí k tomuto tématu a přes stručnost – nebo možná právě díky ní – si lze poměrně jasně představit Masarykovo náboženské vnímání. V první části jde o vymezení „rozsahu“ Masarykova pojmu náboženství, které Funda o několik let později rozvíjí ve sborníku *T. G. Masaryk, idea demokracie a současné evropanství*.⁶¹ Podle Fundy byl Masaryk přesvědčen, že náboženství je lidský jev a patří ke konstitutivním dimenzím lidství. Byl člověkem kritického myšlení a bytostně prožíval napětí vyvolané rozporem mezi náboženstvím a vědeckým myšlením.⁶² Tento „rozsah“ vymezuje Funda jako lidskou zkušenost s mravním nárokem, pravdou a prožitkem přesahujícím člověka a zároveň lidský pocit povolání a povinnosti k mravním činům, pro něž člověk překračuje své vlastní já.⁶³

Masaryk se vždy vyjadřoval k náboženství s jistou zdrženlivostí. Funda ho řadí do „kategorie“, ve které je náboženství považováno za jakési „ztišení před tajemstvím bytí“, a vyznačuje se pokorou až jistou bází před skutečností světa, života a člověka. Nemusí se nutně

⁵⁹ Srov. *tamtéž*, s. 500–526.

⁶⁰ FUNDA, O. A. Masarykovo náboženské myšlení. *Filozofický časopis* 38, 4/1990, s. 441–449.

⁶¹ FUNDA, O. A. Náboženství – téma, které Masaryk odkázal české filozofii. In: *T. G. Masaryk, idea demokracie a současné evropanství*. Praha: Filozofia, 2001, s. 133–144.

⁶² Srov. *tamtéž*, s. 133.

⁶³ Srov. FUNDA, O. A. Masarykovo náboženské myšlení, s. 441–442.

vázat na představu Boha. Masaryk sám nechal své náboženské myšlení otevřené a dalo by se říci, nezodpovězené. Určitá stránka křesťanství, víra jakožto boží moc nového života v Kristu, se k Masarykovi vůbec nedostala, neboť odmítal křesťanskou christologii a soteriologii. Unikla mu tak určitá „koncepte antropologie paradoxu viny a milosti“, ve které se právě děje div nové existence. Masarykův filozofický determinismus je kotven v jeho náboženském přesvědčení, ve kterém se projevuje Boží řád, řád pravdy. Nelze se od něj trvale odklonit, pouze ho narušit. Pokrok, kterému Masaryk důvěřuje, tkví právě v jeho náboženské důvěře, že nelze zvrátit směřování světa k lepšímu a nakonec k pravdě.

Jeho Bůh – osobní Prozřetelnost – nemůže být pouhou filozofickou ideou obohacenou o lidskou dobrotu. Funda souhlasí ve své práci s Rádlem a jeho tezí, že „náboženství je Masarykovým slovem posledním“,⁶⁴ neboť prosazuje vše, co vede k pokrokovému úsilí proti církevnímu zpátečnictví. Masaryk je pro zdravé důsledky vědecké kritiky a ve stejné míře mu jde o pravé náboženství, obsahující víru v osobního Boha, niternost a přesvědčení o věčném životě. Funda dospěl k názoru, že Masarykova interpretace pravdy – nikoli že pravdu můžeme mít my, ale že pravda má nás – vystihuje přesah k etické transcendenci, ke které Masaryk odkazoval, když mluvil o Bohu. Masaryk tedy podle Fundy své náboženství žil ve zbožné úctě vůči Bohu.

Funda se též zabývá faktem, že Masarykova náboženská filozofie předjímá otázky, které se projeví mnohem později v proudu protestantské teologie – má na mysli proudy existenciální, antropologické, nenáboženskou interpretaci křesťanské zvěsti. Rozvíjí tezi nastolenou už Milanem Machovcem, že Masaryk položil otázky, které byly řešeny na poli filozofie, sociologie i teologie mnohem později. Pokud se Funda přímo dotýká témat nastolených v knize *MČN*, konstatuje, že Masaryk vychází z analýzy krize moderní doby a z problému titanismu; slovo modernost a krizovost mu souzní, příčinu vidí právě v rozpadu vazby náboženské a sociální. Označuje Masaryka za racionálního teistu, protože racionální úvahou se dostává k potřebě záruky smyslu života a světa včetně smyslu mravního jednání. Tato potřeba záruky univerzálního smyslu z něj dělá myslitele moderního.⁶⁵ Masaryk je přesvědčen, že bez odpovědi na otázku „odkud, k čemu, kam a proč?“ nemůže žít.

„K nejhlubšímu zlomu, podle mého mínění, ve filozofické tradici nejen 20. století, ale Evropy vůbec, došlo ve chvíli, když na scénu vystoupil člověk, který přijal nezodpovězenost jako svůj úděl: Nevím odkud, nevím k čemu, nevím kam a nevím proč. Zatímco však člověk existencialismu vykupoval svou

⁶⁴ FUNDA, O. A. Náboženství – téma, které Masaryk odkázal české filozofii, s. 142.

⁶⁵ Srov. FUNDA, O. A. Masarykovo náboženské myšlení, s. 441–446.

nezodpovězenost existenciální volbou své existence, aby tak aktem rozhodnutí jako filozofickým aktem svobody, k níž je odsouzen, vykoupil sám sebe z vrže+nosti do absurdity, povi člověk postmoderny. „a co má být?“ Postmoderní diskurs plurality, prožitků a ahistorismu je zcela odlišný od souřadnic, do nichž své myšlenky zakresloval Masaryk. Mezi Masarykovým světem moderny a světem postmoderního člověka – pokud je, či chce být postmoderní – zeje hluboká propast.⁶⁶

4.7 Lubomír Nový

Brněnský filozof Lubomír Nový, profesor a vedoucí Katedry filozofie na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity, už na začátku 60. let vydal práci, ve které se kriticky zabýval filozofickými aspekty Masarykova díla. V bádání o Masarykovi pokračoval v 90. letech; ve svých esejích *Filozof T. G. Masaryk problémové skici*⁶⁷ vyzdvihoval humanistické a demokratické hodnoty jeho „filozofie krize, kritiky a smyslu“.⁶⁸ Usiloval o vrácení Masaryka do běžné badatelské práce a o překlenutí zastaralé distinkce mezi badateli především novým čtením Masaryka. Masaryk byl Novým oceňován za jednotu svého myšlení a osobnosti. Svoji velmi zvláštní „sokratovskou“ filosofií se tázal po nejnaléhavějších vnitřních a posledních věcech člověka. Nový souhlasí s Patočkou, že Masaryk byl opravdu silnější v otázkách nežli v odpovědích, a nazýval ho filosofem smyslu a krize. Masarykova snaha o překonání skepse s cílem sladit rozumovou a citovou kulturu pochází z jeho vědeckého a filosofického „antropismu“. Jinými slovy, „člověk je mírou všech věcí, člověk je pravý a poslední předmět všeho bádání“.⁶⁹ V tomto antropickém zaměření Masaryk vždy odkazuje na hledisko věčnosti, které je velkým zdrojem jeho zbožnosti a náboženského myšlení: „člověk může být člověku člověkem jen z hlediska věčnosti“.⁷⁰

Z tohoto přesvědčení pocházejí všechny Masarykovy etické a filosofické názory, těsně propojené s občanským životem a politikou. Masaryk byl filosofem, který přímo provokoval k nesouhlasu, a pře neprobíhaly jen mezi interprety jeho filosofie, nýbrž i v jeho nitru. Jak připomíná Lubomír Nový, Černý ho vnímal jako vykonavatele Božího řádu, Šalda jako božího spolupracovníka, Machovec v něm shledal předchůdce existencialismu a moderní teologie, Krejčímu byl pozitivistou. Nový konstatuje, že ani nám nezbyvá nic jiného, než si sami určit svůj vztah k Masarykovi, neboť tento podnět patří nesporně k jeho myslitelské osobnosti.⁷¹ Rozpory

⁶⁶ FUNDA, O. A. Náboženství – téma, které Masaryk odkázal české filozofii, s. 143.

⁶⁷ NOVÝ, Lubomír. *Filozof T. G. Masaryk: problémové skici*. Brno: Doplněk, 1994, 156 s.

⁶⁸ GABRIEL, Jiří, ed. *Slovník českých filozofů*. Brno: Masarykova univerzita, 1998, s. 423.

⁶⁹ NOVÝ, Lubomír. *Filozof T. G. Masaryk: problémové skici*, s. 17.

⁷⁰ *Tamtéž*, s. 18.

⁷¹ Srov. *tamtéž*, s. 8–23.

jsou podle Nového obsaženy právě v Masarykovi samém, proto se potýká neustále s otázkami: subjektivismus – objektivismus, nevěra – víra, věda – mýtus atp. Nový ho nazývá mužem harmonizace, konsensu a řádu – řádu vědění, řádu přísně etického a odkazujícího na Prozřetelnost. Nepovažuje ho ale za teologa nebo vykonavatele řádu. Masarykovi nebylo cílem odkřesťanštění země, naopak se snažil udržovat a rozvíjet etické složky kulturního povědomí všech, včetně těch, co se nehlásí k žádné církvi nebo náboženství.⁷²

Nový ve svých poznámkách ke knize *MČN*⁷³, jejíž těžiště spočívá převážně v úvahách o krásné literatuře, pokládá otázku, „co literatura znamená pro Masarykovo filozofické myšlení“.⁷⁴ Konstatuje, že Masaryk se nesnažil podat literárně kritický celek. Tato práce mu byla přípravou k soustavné duchovní kritice moderního člověka. Souhlasí proto s K. Brušákem, že Masaryka nezajímala estetická stránka literárního díla, nýbrž jen jeho, „morální filozofie a společenské zaměření“.⁷⁵ Autoři a hlavní postavy, včetně životních a filozofických postojů předních myslitelů, se stali respondenty. Nového zaujaly postřehy Václava Černého v práci „Dvě studie masarykovské“⁷⁶ v níž Černý tuto hypotézu doplňuje metodologickým pozadím Masarykovy práce s literaturou a objasňuje jisté vnitřní napětí Masarykovy filosofie. Černý ho označil „za navrátnice k Bohu“, „programátora“, „muže řádu“, „moralistu“ a „politika s fanatickým náboženským svědomím“.⁷⁷ A na základě této skutečnosti Nový konstatuje fakt, že Masaryk jako „programátor“ bude pravděpodobně přistupovat stejně i k literatuře. Je mu přísným soudcem, osobností, která brání veškeré skepsi. Nový zde Masaryka přiřadil ke Kantovi a jeho regulativní ideji. Vidí paralelu v tezi, že člověk není poslední instancí, a právě Masaryk se často odkazuje na Prozřetelnost a hledisko věčnosti. Masaryk pracuje s pojmy vytvořenými z literatury, vytváří svůj filozofický esej, ve kterém přemýšlí „na“ literatuře.

„Není muž přísného řádu, ale zápasník, co bojuje nejen s druhými, ale také – sám se sebou. A proto neustále krouží kolem literatury. Nehledá v ní ilustrace pro své hotové ideje, ale neustále se jí dotazuje na řešení nejen „hádky světové“, ale také hádky své. A je stále nespokojen. Odtud neustálá snaha přepracovat Konkrétní logiku, Rusko a Evropu, odtud také návraty k hrdinům Moderního člověka a náboženství, k Dostojevskému aj. – a vždy doprovázené rčením (jak dosvědčuje Škrach v doslovu k Modernímu člověku a náboženství), že tam „bude všechno“. V tom smyslu je Masarykovi literatura

⁷² Srov. *tamtéž*, s. 28–29.

⁷³ Srov. *tamtéž*, kapitola Literatura v Masarykově myšlení, s. 31–51.

⁷⁴ *Tamtéž*, s. 32.

⁷⁵ *Tamtéž*, s. 38.

⁷⁶ ČERNÝ, Václav. *Tvorba a osobnost I*, s. 485–545.

⁷⁷ Srov. NOVÝ, Lubomír. *Filosof T. G. Masaryk: problémové skici*, s. 48.

vnitřní součástí filosofické tvorby, politiky jako básnictví, „exaktní fantazie“, kdy metoda musí být věčná, kritická, realistická, ale „celek, cíl koncepce – to je ta věčná báseň“⁷⁸.

Důvod, proč se Masaryk neustále vracel k nutnosti přepracovat minulé myšlenky, spatřuje Nový v jeho „péči o duši“, bez které by se „péče o polis“ nemohla rozvíjet. Jeho filosofické, eticko-náboženské osobní téma považuje za jádro jeho osobnosti i filosofie, které vždy odsouvalo vše ostatní. Nový vnímá souvislost mezi *MČN* a *Otázkou sociální*, konstatuje, že tyto práce viditelně vznikaly zároveň.⁷⁹ K bližšímu rozboru Masarykova náboženství se Nový dostává i v souvislosti se zde citovanou studií Jiřího Bednáře.⁸⁰ Klíčovým pojmem Masarykova náboženství není Bůh, nýbrž věčnost a nesmrtelnost, což způsobuje jeho rozchod se zjeveným náboženstvím. Masaryk přechází ke konceptu náboženství jako boje se zlem v nadosobním jménu. Promýšlel přitom náboženství tak hluboce, že rozchod s jakoukoli církví byl nutný.⁸¹ Nábožensko-etická stránka filozofie je pro něj klíčovou dimenzí člověka a zároveň skrytý problém i celé Masarykovy životní filozofie. Náboženství je pro něj hlediskem, podle kterého lze jednat a uplatnit mravní odpovědnost a rozhodnost.⁸²

„V závislosti na zaměření interpretů probíhá spor mezi chápáním Masaryka jako „fideisty“ na straně jedné, nebo jako téměř volnomyšlenkáře a antikatelika na straně druhé. To do jisté míry odpovídá vnitřnímu sporu u Masaryka mezi respektem k nadosobnímu řádu a ke svobodné, osobně zvolené tvorbě, mezi snahou „zákon naplnit“ a synergismem.“⁸³

4.8 Miloslav Bednář

Pražský filozof, sociolog a politolog Miloslav Bednář se věnuje Masarykově filozofii náboženství už od 80. let. Jednou z jeho prvních prací je studie „Filosofický význam Masarykova pojetí náboženství a jeho výklad smyslu československých dějin“, uveřejněná zprvu v samizdatovém vydání *Masarykova sborníku VII* (tiskem 1992).⁸⁴ J. Bednář ve své práci spíše upozorňuje na reakce a fakta předešlých interpretů: lze vyčíst stanoviska, ke kterým se přiklání, nicméně práce je spíše poukázáním na konkrétní problémy dezinterpretací Masarykovy filosofie, než ucelený názor na jeho filozofii náboženství.

⁷⁸ *Tamtéž*, s. 51.

⁷⁹ Srov. *tamtéž*, s. 93.

⁸⁰ *Tamtéž*, kap. Dodatek: Ke studiu Jiřího Bednáře, s. 107–110.

⁸¹ Srov. *tamtéž*, s. 108–110.

⁸² Srov. *tamtéž*, s. 129.

⁸³ *Tamtéž*, s. 129.

⁸⁴ BEDNÁŘ, Miloslav. *České myšlení*. Praha: Filozofia, 1996, s. 95–122.

Původ Masarykova přístupu k náboženství vidí v antice a křesťanství, nejedná se však o směsici obou, ale o postoj, kdy si Masarykem citem uvědomuje svůj poměr ke světu a lidem z hlediska věčnosti. Platon v *Symposionu* takovýto vztah nazval pohybem přenosným mezi bohy a lidmi. Zároveň však náboženství Masaryk považuje za nepravou podobu filosofie, je však jeho v zásadě potřebnou půdou.⁸⁵

„Smyslem filosofie je tedy Masarykovi skýtat duševní náladu, jež by *skutečně* vyhovovala citu a myšlení. Připomeneme-li si, čím je Masarykovi náboženství, pak je zřejmé, že podle Masaryka *je zde filosofie proto, aby vytyčovala náboženskou půdu člověka, jemuž jde o východisko ze současné krize evropského ducha*. Masaryk tím požaduje svého druhu zrušení tradiční metafyziky jako soběstačného systematického výkladu univerza.“⁸⁶

Bednář popisuje Masarykovo demokratické náboženství jako novou životní náladu člověka, která je v souladu s kritickým rozumem. Konstatuje, že Masaryk pojímá teismus jako část světového celku v osobním vztahu k Bohu. Tedy jako pocit, že je tu někdo, kdo se stará o celek. Podstatu náboženskosti Masaryk cítí jako prožitek tohoto vztahu a pocitu jistoty. Člověk je spolupracovník boží, Masaryk necítí svůj život jako pouze vlastní plán.⁸⁷ „Náboženství je cit světa a života. Názor na svět je filosofie a teologie“.⁸⁸ Náboženství se podle Masaryka vyvíjí jako všechny duchovní statky, je mu – podle M. Bednáře – „citem života a světa postmetafyzického dějinného období“, které je překonáním evropské filosofie a náboženství, a tím pádem překonáním soudobé krize naší vzdělanosti. Zde Bednář upozorňuje na paralelu s duchovním směřováním fenomenologů jako Husserl, Heidegger, Fink a Patočka. Je zajímavé, jak se Bednář vyjadřuje k pochopení Masaryka Patočkou, kritizuje Patočku jeho neporozumění významu Masarykova úsilí – vytykal Masarykovi, že je mu filozofie především etikou, sociologií a politikou. Bednář oponuje Patočkově, že právě ona etika je poukazem na Masarykovo ústřední náboženské východisko individuální odpovědnosti, což je fakt povýtce filosofický.⁸⁹

„Mít filosofické přesvědčení a být si přitom vědom toho, že je nám pořád ještě velmi mnoho nejasného, o věcech i o nás samých, tento filosoficko-náboženský postoj je pro Masaryka určující v jeho pojmání

⁸⁵Srov. *tamtéž*, s. 100–102.

⁸⁶*Tamtéž*, s. 109–110.

⁸⁷Srov. *tamtéž*, s. 97–100.

⁸⁸*Tamtéž*, s. 100.

⁸⁹Srov. *tamtéž*, s. 113–114.

etiky, politiky a sociologie. Uvedené vědy jsou mu proto především praxí jeho nábožensko-filosofického východiska a tak „rušením“ filosofie jejím uskutečněním.“⁹⁰

Masaryk zdůrazňuje potřebu náboženství, které by prolomilo prostředí duchovní polovičatosti a polovzdělanosti. Proto Masaryk jedná ze svého „náboženského východiska“ skrz politiku, jakožto zásahu jeho náboženské koncepce do krize přítomných dějin. Bednář dodává, že Masarykovi tedy nejde o vyjasnění soudobého stavu společnosti na základě nihilismu, ale právě o prokázání „pojetí náboženství jako citu života a světa.“⁹¹ Bednář chápe Masarykovy analýzy titanismu v *MCN* jako součást fenoménu romantické reakce na krach církevní a náboženské koncepce v podobě nahrazení autority boží autoritou lidského rozumu. Titanismus je Masarykovi tedy projevem potřeby náboženství odpovídajícím autoritě individuálního svědomí. A na tomto základě podle M. Bednáře vzniká náboženská koncepce, jakožto výzva k jednotícímu citu života a světa z hlediska věčnosti – jako výzva k myšlení a jednání, které vychází právě z tohoto citu a vede k ucelenému mravnímu životu na základě individuálního vztahu k osobnímu Bohu. Bednář nazývá toto žité náboženství prožitkem sebe sama, jako součásti univerza.⁹²

⁹⁰ *Tamtéž*, s. 114.

⁹¹ *Tamtéž*, s. 116.

⁹² Viz *tamtéž*, s. 108–139.

5 Závěrečné shrnutí

Téma Masarykovy filozofie se ukázalo jako obrovské pole zkoumání, ze kterého zde bylo možné pojmout pouze malý kousek. Přestože jsem si na začátku stanovila za cíl zaměřit bádání na témata *MČN* a Masarykův vztah k náboženství, ukázalo se, že kompletní rozbor této problematiky by vyžadoval mnohem více prostoru, než mám k dispozici. Každý z uvedených interpretů konstatuje tuto obsáhlost, a přestože se snažím pracovat primárně s tématy obsaženými v knize *Moderní člověk a náboženství*, nelze nepřihlédnout alespoň v zásadě k celku Masarykova díla, k historii, a hlavně k jeho osobnosti.

Masaryk hlavní problémy *MČN* otevřel již o mnoho let dříve v habilitační práci *Sebevražda*, a rozvíjel je až do konce svého života. V *MČN* je nejlépe čitelné, kam Masaryk směřoval, nicméně nelze základní myšlenky a témata úplně vytrhnout nejen z kontextu jeho filozofického díla, ale ani z kontextu historického, politického a náboženského.

Masaryk bývá označován za filozofa života či krize, nebo za kritika moderní doby. Vždy se zabýval aktuálními problémy, mnohé dokonce předvídal, a jak Machovec s Bednářem odkrývají, tyto problémy se projevily ve společnosti daleko později. Z hlediska filozofického je nesnadné zařadit Masaryka ke konkrétnímu směru pozitivistickému, existencialistickému nebo protestantskému. Je nepochybné, že jeho tázání po lidské existenci a smyslu života vyšlo z jeho náboženské sebereflexe. Zde se opět ukazuje výše uvedená důležitost poznání Masarykovy osobnosti a jeho životních stanovisek, neboť ty provázejí všechna jeho hodnocení a všechny kritiky, které promítá nejen do svých esejí, ale do lidského života, společnosti a literatury.

V tomto ohledu spatřuji mezi Masarykovými kritiky a interprety, které jsem ve svém textu představila, mnohé rozdíly. Např. Loužilová rozšiřuje jeho filozofii krize o tázání po místě člověka v celku lidské společnosti a Masaryka popisuje jako jednoho z nejopravdovějších kritiků a hledačů pravdy. Konstatuje, že Masaryk překročil pozitivistické vidění světa tím, že se nevzdal práva na osobní názor a prožitek člověka. V otázkách vlivu náboženství na jeho filozofii se setkávají dva zásadní úhly pohledu. Jedni považují Masaryka za člověka, u kterého vše ostatní vychází z jeho náboženské podstaty, jiní ho nepovažují za náboženského člověka v pravém slova smyslu. Některým je teistou, jiní ho mají za panteistu či fideistu, navrácnce k Bohu, ale také za proroka a vykonavatele boží vůle. Milan Machovec by ho radil nejspíše do kategorie druhé, Masaryk mu není náboženským člověkem co do podstaty, přestože lpí na některých náboženských tradicích, a za Ježíše by – Machovcovou optikou viděno – označil nejspíš kteréhokoliv čistého člověka. Patočka naproti tomu tvrdí, že Masarykovo náboženství ovlivňuje veškerou jeho filozofii, že hlavní osou

jeho myšlení je vztah k osobnímu Bohu a celková životní atmosféra. S touto tezí víceméně souhlasí i Václav Černý, který považuje Masaryka za osobnost esenciálně náboženskou, za člověka, u kterého mravní osobnost kotví v náboženském pocitu života. Později však přichází s hypotézou, že Masarykova etická morálka neplyne ze zdrojů náboženské víry, neboť se sama vnucuje i nevěřícím. Podle Lubomíra Nového má V. Černý Masaryka za vykonavatele božího řádu, a sám konstatuje, že z Masarykovy zbožnosti pocházejí etické i životně filozofické názory. Pro O. Loužilovou je teistou v každém okamžiku svého života, neboť to „svaté a věčné“ prožívá. O. A. Funda vymezuje Masarykovo náboženství jako pravdu a prožitek přesahující člověka s jistým pocitem povolání. Masaryka pokládá za racionálního teistu, neboť se táže po nalezení záruky smyslu života, světa a mravního jednání racionální úvahou. M. Bednář vidí Masarykovu náboženskou koncepci jako výzvu k myšlení a jednání, jako postoj, kterým nahlíží a uvědomuje si svůj poměr ke světu a k lidem. Přestože se tedy liší názory na míru vlivu náboženství na Masarykovu filozofii, náboženská stránka Masarykovy osobnosti neuniká žádnému z nich.

V tématech *MČN* a jeho filozofických tázáních ho uvedení interpreti často kritizují za určité „vnitřní napětí“ jeho filozofie. Proč někteří myslitelé nepovažují Masaryka za filozofa? Táže se Machovec. Jako důvod uvádí, že Masaryk citové zážitky promítá do své práce a zároveň často neuvádí konkrétní fakta pro svá tvrzení. Co mu však vytyká, je jeho ignorace vůči východním náboženským filozofiím, neboť pro kritika moderní doby a zároveň náboženských dogmat je povážlivé nehledat v širším okruhu náboženských možností. Jiřího Bednáře zaujalo téma sebevraždy v Masarykovských esejích, odmítá kritické výhrady některých autorů a oceňuje, že Masaryk pátrá po skutečných důvodech tohoto činu. O. Loužilová přichází s výtkou, že Masaryk upřednostňoval syntézu a prováděl analýzu a jeho subjekt-objektový princip v kontextu filozofie jakožto světového názoru považuje za nedůslednost vědeckého přístupu. Upozorňuje na nedostatky v jeho analýze literárních děl a spolu s V. Černým a L. Novým konstatuje, že Masaryk nepřihlédl k literární hodnotě rozebíraných děl; jak by řekl L. Nový, použil literaturu jako pole svého teoretizování, ve kterém našel respondenty pro svoji hypotézu, na kterých mohl prezentovat symptomy moderní doby. V. Černý v této souvislosti dodává, že Masaryk nepronikl do romantismu a titánství, proto hledal titanismus tam, kde nikdy nebyl. V zásadě mu unikla pravá podstata a význam romantismu pro pozitivní vývoj náboženského myšlení společnosti.

Většina z autorů reaguje na Masarykovu kritiku Kanta v *MČN* slovy, že Masaryk neporozuměl jeho úsilí. J. Patočka v této souvislosti konstatuje, že to, co Masaryk sám koná ve své filozofii, kritizuje na Kantovi, Humovi a vlastně ho ani nenapadne předložit vlastní hypotézu dané problematiky. Je zajímavé, že V. Černý v tomto kontextu naopak kritizuje Jiřího Patočku, že viděl

příliš úzce Masarykovu osobnost a jeho náboženskou podstatu se vlastně ani nesnažil nalézt. Černý upozorňuje, že přístup Masaryka k Bohu stejně jako přístup Patočky k této otázce je velmi podobný, a to přímo slovy, že o Bohu oba pojednávají „s pokorou téměř kostelnickou“.

Krom kritiky, kterou autoři rozhodně nešetřili, nám má jeho přístup a osobnost mnohé co nabídnout. Například důslednost logického myšlení a zároveň trvání na právu individuálního prožitku člověka. Také jeho celoživotní věrnost pravdě a hlavně to, že se nebál žít svoji filozofií i své náboženství. Václav Černý na něm oceňuje jeho mravní sílu a zároveň osobitý způsob, jakým odmítal to, co sám činil ve své filozofii. Je to pro něj naprosto relevantní druh filozofování. Ve výsledku se vše točí kolem Masarykovy mravní a náboženské stránky. Každý z interpretů vidí stejná témata, pouze na ně nahlíží z odlišných úhlů. Přestože Masaryk řešil otázky své doby, přestože byl díky politické situaci zamlčován a manipulativně interpretován, stejně máme stále potřebu vracet se k tomuto velkému člověku a jeho filozofii. Jeho neúnavné hledání pravdy a neustálá cílevědomá práce zároveň s potřebou vnitřní mravní čistoty a osobního vztahu k věčnosti je důkazem jisté harmonie, kterou nejspíš sám Masaryk hledal po celý svůj život. Svým projevem motivuje k osobnímu hledání každého, kdo se snaží pochopit jeho myšlení. Jak napsal Lubomír Nový, „ve vztahu k Masarykovi nám nezbyvá nic jiného, nic plodnějšího, ale také nic těžšího než si nad ním a s ním lámat vlastní hlavu. I to patří k cenným podnětům Masarykovy myslitelské osobnosti“⁹³

⁹³ NOVÝ, Lubomír. *Filozof T. G. Masaryk: problémové skici*, s. 23.

Literatura

- BEDNÁŘ, Jiří. Vývoj Masarykovy náboženské filozofie. *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et historica* 1, 1969, s. 17–64.
- BEDNÁŘ, Miloslav. *České myšlení*. Praha: Filozofia, 1996, s. 95–122.
- ČERNÝ, Václav. *Tvorba a osobnost* I. Eds. J. Šulc, J. Kabiček. Praha: Odeon, 1992, s. 485–545.
- FUNDA, O. A. *Náboženství – téma, které Masaryk odkázal české filozofii*. In: T. G. Masaryk, idea demokracie a současné evropanství. Ed. E. Voráček. Praha: Filozofia, 2001, s. 133–144.
- FUNDA, O. A. *Masarykovo náboženské myšlení*. *Filozofický časopis* 38, 4/1990, s. 441–449.
- GABRIEL, Jiří, ed. *Slovník českých filozofů*. Brno: Masarykova univerzita, 1998.
- LOUŽILOVÁ, Olga. *Masarykův problém moderního člověka*. Praha: Univerzita Karlova, 1990.
- MACHOVEC, Milan. *Tomáš Garrigue Masaryk*. Praha: Svobodné slovo, 1968.
- NOVÝ, Lubomír. *Filozof T. G. Masaryk: problémové skici*. Brno: Doplněk, 1994.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Moderní člověk a náboženství*. *Spisy TGM*, sv. 8. Eds. J. Zouhar, H. Pavlincová, J. Gabriel. 2. vyd. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000.
- NOVÝ, Lubomír. *Filozof T. G. Masaryk: problémové skici*. Brno: Doplněk, 1994.
- OPAT, Jaroslav. *Filozof a politik T. G. Masaryk: 1882–1893*. Praha: Melantrich, 1990.
- PATOČKA, Jan. *Tři studie o Masarykovi*. Eds. I. Chvatík, P. Kouba. Praha: Mladá fronta, 1991.
- PROCHÁZKOVÁ, Kamila. *Tomáš Garrigue Masaryk a náboženství*. *Bakalářská práce*. Univerzita Palackého v Olomouci, 2013.
- T. G. Masaryk, idea demokracie a současné evropanství*. Ed. E. Voráček. Praha: Filozofia, 2001.