# Na okraj Světové revoluce

## 1

Jest velmi nesnadno psáti o poslední knize Masarykově tomu, kdo chce o ní říci více než fráze obvyklých panegyriků, jaké probíhají právě českými listy; tomu, koho v nitru vzrušila a kdo chce odpověděti jeho pravdou na její otázky a problémy. Kniha Masarykova — té zásluhy jí nikdo neupře — snaží se proniknouti ke kořenům snad všech nejen posledních, ale i prvních věcí člověkových; pročíst a promyslit ji není projít pole, jak praví ruský básník, nýbrž prožít valný kus života. Nesnadno pak jest psát o ní ne pouze proto, že její autor je první president Republiky československé a budovatel státu československého: úcta sebeoprávněnější musí ustoupiti citu vyššímu a žhavějšímu, lásce k poznání a pravdě. Případ posledního díla Masarykova je složitější: Masaryk nejenže vypisuje zde činy, které vykonal, on je i vykládá jako uvědomělé a promyšlené projevy a výrazy určité teorie životní, určitého hodnocení světového; vymezuje jejich význam, opisuje je a uzavírá do určitých formulí myšlenkových; včleňuje je do určitého dějství světového, které zase vykládá po svém, jehož dosah a význam určuje po svém. Nuže: Vykládá vždycky své činy věrně? Nemají ještě jiný smysl, než který jim připisuje? Neobmezuje je svým výkladem? Nekřivdí jim svým hodnocením? Není možno na příklad, že mají jiný, po případě větší dosah, než jest onen, do něhož je uzavírá? A předtím otázka zásadní: Jest možno pojímati čin lidský pouze jako výraz určitého uvědomění? Není v každém činu jistý prvek, který, poněvadž nemám po ruce jiného výrazu, nazvu iracionálným, to, co nelze vyložiti jako projev rozumového záměru a uvědomění? Není čin, i nejlépe zvážený a promyšlený, jen nápověď, kterou dopovídají jiní? Cosi jako první člen souvětí?



My víme, že básník nebo umělec nebývá nejlepší vykladatel svého díla; jsou případy, že se mýlí; vkládá do něho, čeho v něm není, a nevidí v něm toho, co v něm vidí vrstevníci nebo potomci, jeho kritikové a čtenáři. Nemusí vždycky rozuměti svému dílu básník, byť na něm pracoval sebeuvědoměleji, byť jím sledoval záměry sebeurčitější a jasnější. Není každé dílo, každý čin lidský něco, co přesáhá svého původce? Jest již dotvořeno na příklad drama, když básník vrhl na papír poslední verš nebo poslední větu? Jistě ne! Dotváří je teprve herec na scéně, který je po svém, samostatném pojetí interpretuje, zdůrazňuje třebas leccos, co nechal autor ve stínu nebo co napolo pominul, a ovšem i divák, který tuto interpretaci po svém pojímá, doplňuje, domýšlí a dociťuje; a ne pouze herec a divák dneška, nýbrž po případě i herci a diváci za padesát, sto, dvě stě roků po vzniku dramatu.

Chci tím říci, že činy Masarykovy a teorie Masarykova jsou pro mne dvojí různá řada myšlenková a chtějí a musejí býti čteny samostatně a nezávisle na sobě, přestože je Masaryk váže spolu poutem co nejtěsnějším, logickým poutem nápovědi a závěru. Tím nijak nepopírám, že praxe má se opírati o teorii, a netvrdím, že lidský čin má býti podnikán hazardně, bez plného uvědomění.

Mezi činy Masarykovými — které Masaryk vypisuje s milou věcností a střízlivostí, bez pózy a teatralistiky, a na některých místech ne bez humoru — cením nejvýše ten, že nepřijal pro naše osvobozenecké hnutí podpory oficiálního carského Ruska a že tak naše osvobození není poskvrněno ničím z toho, co třísnilo jako hanba a mravní bída tento režim; že rozpoznal v době, kdy toto carské Rusko stálo zdánlivě pevně na nohou, jak má již půdu pod sebou podrytu a jak jest těsně před svým pádem. Nuže, tohoto svého činu Masaryk nikde plně nevymezuje v jeho dosahu přímo typickém. Píše ovšem o domácím nekritickém rusofilství, které čekalo spásu a osvobození od Ruska, a o tom, že se postavil proti

němu; napíše i „myslím, že jedno z nejlepších mých politických poznání a rozhodnutí bylo, že jsem naši národní věc nevsadil na jedinou kartu ruskou, že jsem naopak usiloval o získání sympatií u spojenců všech a že jsem se rozhodl proti tehdejšímu nekritickému a pasivnímu rusofilství" (str. 21), ale tu má stále, jak patrno, na mysli politickou chytrost a politický prospěch, ne tu mravní iniciativnost, tvořivost, jež tu vidím já a se mnou jistě i mnozí jiní. To jako doklad toho paradoxu, jak někdy, ovšem zcela zřídka, Masaryk křivdí sám sobě a stahuje do nižší sféry, co náleží vyšší.

Podle Masaryka není možna dobrá praxe, aby nebyla podepřena o dobrou teorii, při čemž teorie je *prius* a praxe *posterius* — axióm jistě správný. Masarykova praxe opírala se tedy o Masarykovu teorii demokracie a jeho činy ve válce byly řízeny zvláštním filosofickomravním pojetím války světové, pojetím velmi promyšleným a vypracovaným, které Masaryk shrnul v této knize do několika odstavců (85—94). Chceme-li rozumět jeho činům, musíme tedy znáti nejprve jeho teorii; čímž nepravím, že z jeho činů my nebo naši potomci nevyčtou jiného smyslu, než jest onen, kterým je nadává on sám nebo lépe: jeho teorie.

Masarykovy myšlenky o podstatě a smyslu války světové jsou takové. Nepřijímá ani výkladu marxistického, že válka jest důsledkem kapitalismu, ani nacionalistického, že válka jest následek principu národnostního, ačkoliv obě složky jsou prý účastny ve válce světové, ale právě jen jako složky. Válku světovou vykládá po svém: psychologicky a literárně analyticky. Karakterisuje nejprve západní mocnosti jako demokracie, které uskutečňují ideje renesanční a reformační: právo přirozené, individualism, vědu, osvětu, občanství a pokrok. Ústřední mocnosti jsou naopak theokracie a monarchie; zbožňují stát, militarism; voják není jim občanem; právo odvozují z moci. Tyto absolutistické ideje opírají se podle Masaryka o německou filosofii tzv. idealistickou: Kanta, Fichta, Hegla, který jest mu zvláště „syntezí němectví a pruství", filosof státního absolutismu pruského, až do Schopenhauera a Nietzsche. Německá idealistická filosofie svým subjektivismem a absolutismem zavlekla prý Německo do pangermanistické zvůle a pangermanistické monomanie, znásilňující skutečnost, a zavinila jeho porážku. A opouštěje tento řetěz myšlenkový a navíjeje nový, tvrdí Masaryk v odstavci 91, že světová válka vznikla „z kulturního stavu moderní společnosti"; a stav ten jest podle něho karakterisován „chorobnou sebevražedností". Ta „chorobná sebevražednost" jest dle Masaryka přímá příčina války světové; jí a právě jí liší se tato válka od ostatních válek předchozích; této světové válce v čele stojí prý inteligence a ta je povýtce subjektivistická, solipsistická, a tedy terč sebevražednosti. Proti tomuto „upřílišenému subjektivismu a solipsismu" jest válka jakousi „násilnou objektivací", píše Masaryk. „Militarism a válka moderní jest přírodní stav Rousseauem požadovaný, je Comtův návrat z positivismu do fetišismu, je touha romantiků po životě nerozumovém, animálním, vegetativním." (423) „Národ myslitelů a filosofů (rozuměj: Němci) má největší počet sebevražd, má nejdokonalejší militarism a způsobil světovou válku." (424) Taková jest v hlavním ryse Masarykova filosofie světové války — není pochyby, že velmi důmyslná a důsledná jako generalisace; otázka jest jen, jestli pravdivá, tj. odpovídající skutečnosti.



Nejprve, chceš-li kritisovat tuto teorii, polož si otázku, v čem vidí Masaryk příčinu sebevražednosti moderní? V tomtéž, v čem ji hledal ve svém prvním spise Sebevražda: v „zeslabení charakteru ztrátou náboženství" (420). Je to revolta moderního individualismu, moderního titanismu proti jednotným objektivním řádům života náboženského a církevního; a toto své pojetí dovozuje Masaryk i z řady typických a básnických výtvorů moderních, od Byrona a Goetha až do Dostojevského a Bourgeta. Přesto: je toto pojetí správné? Myslím, že ne. Nechci se dovolávati novější sociologické literatury, která pojímá moderní sebevražednost podstatně jinak, — nechci se jí dovolávat proto, že nemám rád autorit a zvláště v této stati nechci vykramařovat nijakou knižní učenost: jest mi to všecko příliš

záležitostí mého srdce; chci říci jen, „jak to vidím"; chci se dovolávat jen svých zkušeností, pozorování, soudů, poněvadž jen ony jsou mně vpravdě rozhodné.

Jak já vidím moderní sebevražednost, musím říci, že Masarykovo pojetí sebevraždy jako metafysického odboje, vzpoury proti Bohu není hlavní motiv sebevražednosti; vyskýtá se ovšem také, ale jako řídká výjimka. Mé poznání empirického života mně říká, že příčiny sebevražednosti jsou zdánlivě banálnější, všednější. Je to vysilující boj o život, vedený zvláště ve velkoměstech, odkud se rekrutuje největší počet sebevrahů, až do úplného zničení nervů; zabíjejí se valnou většinou lidé uštvaní, nervově vyčerpaní a předčasně opotřebovaní a na druhé straně lidé zbrutalisovaní a otupělí moderní prací průmyslovou, životem v hlučném, ryčném, surovém, protipřirozeném, nezdravém velkoměstě moderním, zbrutalisovaní také vědeckostí a zvědečtěním moderní práce ve všech oborech. Nezapomínejme, jak věda a vědecká kázeň dovede zabít všecku radost životní, otupět duši, učinit ji nevnímavou k vyšším projevům tvořivého života duchovního, k poesii, k hudbě. Nikdo menší než Darwin vyznal to otevřeně. Je to ten nářek na sklonku jeho života, který nemohu nikdy čísti bez nejhlubšího otřesu: nářek nad tím, jak praktikováním vědy a jejích metod oloupil se o nejcennější dary života: o chápání hudby a poesie; duch jeho se stal strojem na vyrábění vědy; zato však přestal žíti vyšším, spontánním, vpravdě svobodným životem duchovním! A to je konfese ducha tak silného a mohutného, jako jest Darwin! Jak by teprve musily dopadnout konfese nebo sebeanalysy statisíců duchů slabších, avšak právě tak jako Darwin upoutaných k vědě jako k svému životnímu zaměstnání.

Že pobyt ve velkoměstě a boj o život v něm vedený s urputností stále rostoucí, jejímiž jsme svědky den co den, přeměňuje život člověka v hotové peklo, není třeba nikomu věci znalému dokazovat. Nejsou řečnická cvičení všecky ty invektivy, které vrhli zvláště angličtí myslitelé a básníci od Shelleye a Dickense až po Ruskina a Shawa v tvář velkoměstu, nýbrž pravdivá zjitřená bolest. „A tu je jistě jiná iluse," píše Shaw, „iluse vzrůstající lidské moci nad přírodou." To značí, že bavlna je levnější a že deset mil venkovské silnice ujeté na kole nahrazuje čtyři míle ušlé kdysi pěšky. A jestliže „vzrůstající moc člověka nad přírodou" obsahuje v sobě jen částečku vzrůstající moci člověkovy nad sebou samým, zbývá tu jediné útočiště před „vzrůstající mocí nad přírodou": záchrana na venkově, kde příroda dosud primitivně ovládá člověka a kde je člověku možno zotaviti se z účinků kouře, zápachu, zkaženého vzduchu, hluku, ošklivosti a špíny, důsledků to přeskvělé vymoženosti: laciné bavlny!"



I Darwin, i Shaw proklínají tedy moderní vědu — ale ne po pojetí německém, nýbrž po pojetí anglickém: vědu praktickou, induktivnou, empirickou, užitou na potřeby životní... Ona a jen ona zabíjí jim životní radost a otravuje tělo i ducha... Myslím, že příčina sebevražednosti moderní jest prostě v tom, že je zabita v moderním životě radost. Odkud zmizela radost, tam vtrhuje dříve nebo později, ale jistě, zoufalství. A jak může se udržeti radost v nitru dělníka, který opakuje nesčíslněkrát denně týž zmechanisovaný pohyb, jímž přisluhuje stroji? Jak v nitru úředníka, který sčítá a sčítá celý den kolony cifer, od rána do noci? Co ho může udržet nad vodou? Snad ne jeho noviny, kam vrhá politická nenávist a politické štváčství a běsnění své patoky? Snad ne literatura, již čte, divadlo, jež vidí, které vědomě a úmyslně dobíjejí jeho duši sensacemi, hrubostmi a jalovostmi ducha a srdce? Tak se jeho duše otupuje a brutalisuje v poslední velikou lhostejnost, která přijímá v temném sebevzdání svůj život jako úděl zatracencův. Takováto duše může skutečně vyhledávati i válku jako stimulans do své životní otupělosti — ve své žízni po nových sensacích dráždivějších a dráždivějších, když starší jsou vyčerpány a selhávají... Co jásalo a nejvíce hlučelo a řvalo hluboko do noci ve dny vypovídání válek v moderních velkoměstech, byla skutečně tato žalostná intelektualistická luza, zmechanisovaná moderní užitou vědou až do otupění, — ale ne jen v Berlíně a ve Vídni...

Můj závěr tedy jest: Myslím, že mnohem, mnohem více než

nietzschovských nadlidí, kteří toužili „militarismem uniknouti té své chorobě", tj. nadčlověctví jako plodu solipsismu, jak píše Masaryk, bylo v zákopech i z inteligence lidí velkoměstem a užitou vědou zbrutalisovaných a otupených, a více snad ještě než těch lidí prostě věřících v moc a sílu věd přírodních a exaktných, lidí vyznávajících Baconovu větu „vědění je moc", při čemž ovšem tím věděním není idealistická filosofie německá, nýbrž užitá mechanika, elektrodynamika, chemie, která vyrábí lepší střelivo, torpéda a miny, lepší aeroplány a dreadnoughty, lepší otravné plyny a zepelíny, než dovede nepřítel. (Ad vocem Nietzsche: Myslím, že karakteristiku tohoto myslitele, jak ji podává Masaryk, jako duchovního otce pruského pangermánství a militarismu, není možno přijmouti než po velmi intensivní kritice a velikých výhradách; ale nešířím se zde o tom, poněvadž mně zde nejde o kritiku detailů.)

A nyní k Masarykově veliké obžalobě Kanta a tzv. idealistické filosofie německé. Zní stručně takto: německé myšlení a německá filosofie jest Kantem počínaje na „scestí subjektivismu a absolutismu". Kant, vykládá Masaryk, čelil jednostrannostem Humovy skepse jednostranným intelektualismem domněle čistého tvůrčího rozumu; sestrojil prý celou soustavu apriorních věčných pravd a zakrýval prý tím všecku fantastiku německého subjektivismu, který došel nutně k solipsistické osamocenosti a k egoismu, k aristokratickému individualismu a násilnickému nadčlověctví; jeho následníci prý se chytili jeho subjektivismu a pod jménem různých idealismů libovolně jali se konstruovati celý svět (89). Předně podotýkám, že toto pojetí tzv. idealistické filosofie a její obvinění jest typicky francouzské; nalezneš je skoro doslovně u francouzských tradicionalistů a nacionalistů: u Maurrase, Léona Daudeta, Maurice Barrèse, Pierra Lasserra (v jeho knize Padesát let francouzské myšlenky), Massise aj. Jim nejtěžší hřích, jehož se dopustila třetí republika na duši francouzského národa, jest, že zavedla do škol jako filosofického klasika Kanta. Tím v jádře prý otřásla duší francouzské mládeže; jím vnikl do její duše subjektivism, iracionalism a později podvědomí Hartmannovo; veta prý po Descartovu racionalismu a Malebranchovu spiritualismu, po objektivismu jako kritériu poznání a pravdy atd. Že se Masaryk shoduje ve své kritice německé idealistické filosofie takto s francouzskými tradicionalisty a neoklasiky, nebudiž mu ovšem vykládáno ve zlé; jistě jich neopisuje, poněvadž stál na straně Humově proti Kantovi již v Počtu pravděpodobnosti a Humově skepsi; nepřijímal českého zbožňování Kanta ani Durdíkova, ani Marešova; vítal i myslím dosti naivní pokus Tilšerův porážeti Kanta Mongem atd. Pamatuji-li se dobře, nalezl jsem v Masarykovi jediné místo, kde odvolával svůj dřívější názor na Kanta a hovořil o něm jako o velikém mysliteli, kterého až pozdě pochopil. Bylo to tuším v článku, který napsal jako nekrolog Tolstého do deníku Času. Nemám ho však po ruce a nemohl jsem si ho ani zaopatřit z knihovny; proto to píši s klausulí. Pak by se dnešní Masarykův odstavec o Kantovi jevil jako palinodie onoho místa v článečku o Tolstém...



Ale to všecko jest ovšem konec konců vedlejší. Hlavní a jediné důležité: Má pravdu, nebo nemá? Myslím, že nemá. Chci-li v následujících řádcích „hájiti" Kanta, musím předeslati, že se k tomu dostávám tak trochu jako slepý k houslím a že má obhajoba není bez komiky. Nejsem filosof z profese; jsem-li co, jsem básník, beletrista; nemiluji abstraktního myšlení; sám, pokud vůbec myslím, myslím vždycky konkrétně: o živých jedincích, ať jako umělec tvořivý, ať jako kritik. — Ale četl jsem dost filosofů, a mnohé s rozkoší; tak hodně dialogů Platónových, tak Leibnize, tak Schopenhauera, tak Locka a Nietzscheho; ano i Comta jsem četl a pěkně se mně četl. Ale Kant mne přímo odpuzoval svými těžkopádnostmi a nejasnostmi — snad tak psal, aby mu nemohla censura na kobylku, nevím —, svou učenou a abstrusní terminologií, celým pedantickým aparátem své filosofie. Působil na mne jako jakási „Geheimlehre" a odpuzoval tím. Vím i, že má jiné nepříjemné stránky: nejen, že nebyl héros, ale nebyl ani prostě občansky statečný; a krčil se před svou vrchností světskou poněkud malodušně. Ale přesto: stále se kolem mne o Kantovi hovořilo a psalo, a já tomu chtěl také trochu

rozumět, třeba po svém; i začetl jsem se před lety trochu do jeho trojí Kritiky a ještě něčeho menšího: a našel jsem tam — ne ovšem bez utrpení a když jsem se byl přebrodil mnohou pouští — silná a velká místa. Zvláště to platí o Kritice praktického rozumu. Připomněla mně tu svým pathosem Schillera; také tohoto básníka jsem neměl nikdy a nemám rád, ale přesto: nemohu mu lát. Má jistou čirou průzračnost výsostnou ve svých vrcholech — cosi jako pohled do velikých dálek z vysoké hlídky horské na podzim. Nehřeje to, bůh ví, že ne; nešlehá z toho plamen; nerozbuší se ti z toho srdce; ale nutí to k soustředění, k meditaci; rozšíří ti to hruď pocitem svobody nad osudem.

A poznal jsem tedy asi z toho Kanta tohle, ne jako knižní moudrost, nýbrž jako zážitek svého srdce. Že není tak výstřední idealista nebo solipsista, jak říká Masaryk. Věci nejsou mu pouhými zdaji, mají svou hodnotu a platnost; ale zejména co se mne dotklo, je to, že rozum praktický klade nad teoretický; není takový intelektualista, jak se zdá Masarykovi. Zakládá v Kritice praktického rozumu říši svobody, ale nezakládá jí na zvůli, nýbrž na zákoně; ne na osobě a jejích rozmarech, nýbrž na kázni *osobnosti*. „Jednej tak, že můžeš chtít, aby se tvá maxima stala všeobecným zákonem." To není řeč zvůle, to je řeč nejvyšší zodpovědnosti. A jinde: „Jednej tak, abys užíval lidství ve své vlastní osobě, jakož i v osobě každého jiného vždy jako účelu, nikdy jako prostředku" — to není ani anarchie, ani titanism, ani nadčlověctví, to je prostě humanita. Tři jsou postuláty praktického rozumu: mravní svoboda, nesmrtelnost duše, Bůh. To jsou, pravím, postuláty: nenalézají se v empirickém světě, žádá si jich praktický rozum přes meze zkušenosti. Ty postuláty nejsou mravním příkazem, jsou mravní potřebou. Víra přikázaná jest nesmysl — ist ein Unding, říká Kant. „Mám věřiti v Boha" jest pošetilost; povinnost není podmíněna věrou, nýbrž vede k víře. Boha nedokáže žádný metafysik, Boha cítí jako potřebu člověk mravný, člověk povinnosti. Stará filosofie domnělými rozumovými důkazy dokazovala existenci boží, aby přišla k moralistickému závěru: Protože jest Bůh, musíš býti mravný; jinak by tě potrestal věčným trestem. Nová kritická filosofie praví: Jsi mravný, proto jest Bůh. Tvá mravnost — cosi vymykajícího se kausální souvislosti jevové, determinismu běžného užitkového a požitkového života — postuluje Boha: vynucuje si jeho existenci...



To jsou hlavní věci, které mně z Kanta uvízly v hlavě, nebo lépe v srdci, a jež teď reprodukuji, pociťuje při tom znova jejich výsostnost. Kant zakládá autonomii lidské vůle, svatyni lidského nitra. O nitro jde, o zákonnou osobnost lidskou jde; ne o já, ne o zvůli já, ne o egoism já. Osobnost mravně svéprávná v Kantově pojetí jest něco zcela očištěného od egoismu, něco vytříbeného v zákonnou hodnotu života.

Kant nikde nemluví o revoluci; bál by se toho slova. A přece cítím, svou svéprávností mravní osobnosti lidské posvěcuje i revoluci. Bůh měl před ním stále karakter tyrana, rozmarné fatalisticky ukrutné mocnosti, na příklad ještě v kalvinismu. Kalvínovi jsou jedni předurčeni k věčnému zahynutí, druzí k věčné radosti — zcela bez své zásluhy jako bez své viny, úradkem božím před jejich narozením. Nehloubejte proč, říká Kalvín, je to nejstrašnější tajemství boží. Jak je tento Kalvínův Bůh podoben antickému fátu! U Kanta poprvé Bůh a člověk ocitají se v téže mravní rovině — tak jsem to nějak cítil tehdy při jeho četbě. Mravností jest vázán i Bůh! To je první zárodek revolučnosti v Kantovi. Ten jsem tehdy v něm vyhmatal, jím se mne tak mocně dotkl. Od Kanta všecky problémy objektivnosti, racionalismu atd. musí býti jinak kladeny. Ten starý objektivism, který si nás podřizoval jako trpné desky a nutil nás k připodobování sobě, po tom je veta! To staré náboženství, složené z příkazů, hrozeb, trestů, trpné poslušnosti, jest mrtvo! Nitro lidské od sobectví očištěné je veliká a svatá věc a přerůstá věci vnějškové nesmírně. Tu váhu takového nitra lidského pocítil jsem tehdy z těch několika odstavců Kantových tak naléhavě, jako by to byla jakási závrať srdce, něco duševně obdobného ke gravitaci planetárné. A pak: křídla, křídla svobody, byť složená posud jako létací blány pod krovkami prvního slunečka sedmitečného

na jaře před rozletem ... Za to jsem mu zavázán. A tím jest také více, než myslíme, blízký Beethovenovi.

Masaryk klade Beethovena na vrchol německé kultury. Pravá disjunkce zní mu: Beethoven nebo — Bismarck. Německo musí se podle něho rozpomenout na Beethovena, aby nalezlo svou ztracenou duši. Souhlasím úplně; podpisuji oběma rukama. Beethoven jest u Masaryka správně pojat a karakterisován jako hudebník-básník demokracie a humanismu. Ale nemá, opakuji, daleko ke Kantovi. To přehlíží Masaryk. Jeho Bůh není bůh staré zbožnosti, jest Bůh nové svobody náboženské ve smyslu Kantově. Nerozuměl jsem Beethovenovi dosti dlouho; byla to zvěčnělá paní Růžena Svobodová, která jej nad všecko ctila a milovala a jako básníka svobodného lidství pojímala a mně přiblížila asi na konci let devadesátých. Já byl tehdy zažraný goethovec a jako on v jádře konservativec; nemohu jí býti dosti vděčný, jak tehdy pomáhala rozbít mé vězení. I tu scénu, jíž se dotýká Masaryk na str. 413, tuším v teplickém lázeňském parku, kde Goethe se uklání před mocnými tohoto světa k údivu a opovržení hrdého mračného Beethovena, mně vyvolala. „Goethe byl příliš dvořan, starý básník dvorský; Beethoven ví, že nese v sobě nové lidství i nové božství," pravila tehdy. Jsou to nejkrásnější a nejvěrnější slova, která jsem o něm kdy slyšel a četl.

Beethoven má, jako jiný kantovec Schiller, i jako umělec cosi abstraktního v sobě. Není v něm přírody, není tvrdé a pokojné země; příroda, pokud tu jest, jest jen vnějškově skicována, nezachycena jako vůně a teplo živočišné plnosti a poklidné jistoty. U něho tryská a hřímá světelnými katarakty vůle lidská, bijíc o osudnost, ale *vůle dobrá*, o níž právě ten Kant, nemýlím-li se, řekl, že ona jediná může býti pokládána na světě i mimo svět za absolutní dobro ...

Řekl jsem již, že jsem kdysi velmi miloval Goetha; byl to vedle Flauberta — také vášnivého goethovce — učitel mého literárního mládí. A ovšem byly doby, kdy bych byl pokládal každé sebekrotší slovo proti němu pronesené za crimen laesae ... Dnes by mě nebylo třeba mučit, abych vyznal, že má také místa, ano celé práce, v nichž se objektivnost stává vnějškovostí, nedosti prožehlou tajemstvím nitra a osobnosti lidské. Němci v poslední době kladou proti sobě jako veliké dilema Goetha — Kanta; mne toto dilema již dávno netrápí — vyrovnalo se mně samo sebou v harmonii před dilematy zcela novými a *jinak* velikými.



Bylo by se zde ještě zmínit o odmítavém soudu Masarykově o Schopenhauerovi, ale i to pomíjím: jest mně to detail. Pan Rádl říká o něm, že jest reakcionář. Nevím, nejsem filosof z profese a neznám jeho názorů politických. Co vím, jest však, že čtu-li Bergsona, slyším na některých, a právě nejvýznačnějších místech cosi jako ozvěnu Schopenhauera; i nepochopím nikdy, že je slušné, co tropí někteří lidé u nás: velebiti onoho a spílati tomuto jedním jazykem.

Můj celkový soud jest, že Masaryk křivdí zde i jinde filosofickému romantismu německému. Vím, že němečtí romantikové (i literární) jsou rozkřičeni jako přisluhovači reakce; ale platí to jen o jednom jejich křídle. Naproti tomu třeba uvážit, že z romantismu vzešel duch tak buřičský, jako byl Heine — sám se nazývá „le romantique defroqué" (romantik, který svlékl kutnu) — a že tzv. Mladé Německo zachraňuje prvotný revoluční žár romantismu a přenáší jej na pole sociální a rozdmychává jej tam. A dále: Což nepřisluhovali politickému absolutismu i osvícenci, rozumáři a encyklopedisté 18. století? Nebyli hosty, učiteli a lichotníky zakladatele pruského militarismu a absolutního etatismu Bedřicha tzv. Velkého? Právě jako jiné sourodé mu vladařky Kateřiny Ruské? A nebyli někdejší jakobíni nejhorlivějšími přisluhovači a pochopy Napoleonovými?

Romantikové a Němci vůbec mne neohrožují, nejsou mně vnitřně nebezpeční — proto chci býti k nim spravedliv. Chápu nespravedlnost u člověka, který jest někým ohrožován; jest to zbraň slabosti. A naopak zase: čím budeme k Němcům spravedlivější, tím méně budou nám nebezpečni. Spravedlnost předpokládá překonání bázně, a ono vyrůstání ze slabosti a závislosti.

Celková koncepce světové války u Masaryka zdá se mi tedy

pochybená. Není dosti spravedlivý k tzv. idealismu a romantismu německému a přeceňuje — to zvláště vytýkám — jejich vliv na inteligenci doby válečné. Všeobecně: Soudím, že není možno vystihnouti příčiny jevu tak složitého, jako byla světová válka, psychologií individuálnou a analysou literární, jak činí Masaryk; je k tomu potřebí psychologie hromadné, sociologie objektivné.

A poněvadž kritik, hodný toho jména, nesmí stanout na pouhé negaci, nýbrž má sám alespoň naznačiti, kde je řešení kladné, načrtávám zde co nejstručněji své pojetí tohoto problému. Pruský militarism a výbojnost pro výbojnost odvozuji prostě z toho, že Prusové jsou rasou Slované. Všecko, co jest od Labe na východ, bylo kdysi slovanské a bylo násilím poněmčeno. Nuže: poturčenec horší Turka, praví lidové říkadlo; a má pravdu. Znamená to: člověk, který byl odnárodněn násilím a násilím přenárodněn, jest potom, kdy se tento proces v něm ukončí, vášnivější a zuřivější nad všecky své nové sounárodovce: je prostě šovén. Násilí, jehož byl obětí, působí v něm dále jako jed a vybíjí se tím, že chce odnárodniti druhé, že ohrožuje šovinistickými expansemi národy jiné. A poněvadž odnárodňovací proces neodehraje se ve spaciu jednoho lidského života, nýbrž ve sledu generací, platí to právě pro mladší generace, pro potomky odnárodněných otců, dědů a pradědů. V Nadlerově literárněhistorické teorii je zdravé jádro: třeba je jen domysliti, snad i proti duchu jeho tvůrce, v opravdovou filosofii dějin a v opravdový zákon sociologický. Poukaz jeho, že romantism vznikl na periférii Německa, u kmenů tzv. mladých, a že tento romantism spěl za ideály germánskými, a ne klasickými, poněvadž mu byly jaksi prvním a nejbližším stupněm kultury, pokládám za cenný jako východisko. I u nás vyšetřil jsem v několika případech, kde měl jsem k tomu příležitost a prostředky, že našinci buď šovinističtí, nebo šovinismu blízcí, nejsou české krve; že jsou odnárodnění, počeštění Němci. (Neboť i takové případy jsou v naší minulosti. Ne vždy poněmčovali Němci, také někdy počešťovali Čechové.)

A v tom je právě velkolepá Nemesis dějin... Staří Němci



poněmčili násilím Slovany baltické, a tito poněmčenci po staletích veštvou Německo svým šovinismem do války, která končí pro ně těžkým, polosmrtelným nezdarem jako právě tato válka světová... Podívaná, při níž se nemůžeš nezachvět hrůzou.

A tento proces bude se ovšem opakovat i jinde. Po světové válce mírem versailleským připadlo Itálii několik set tisíc Slovinců a několik set tisíc Němců. Neptejte se, jak tam hospodaří. Znám mladého Slovince z okolí Postojny, který se slzami v očích, pěsti zaťaty, mně vykládá, že nechce jeti domů ani o prázdninách, aby netrpěl pohledem na nejsurovější odnárodňování svých rodáků a krajanů. I soukromou školu slovinskou v jeho rodné vsi zapálili fašisté... Nuže, co se stane? Za tři čtyři generace budou tito Slovinci, tito Němci, s největší pravděpodobností odnárodněni: budou z nich horliví, vášniví Italové, ano ze značného počtu z nich i italští šovéni, Italianissimi, kteří pravděpodobně vženou Itálii do nové války, v níž možná vezme svou odměnu za svou dnešní odnárodňovací surovost. A nevezme-li ji po dvou věcích lidských, vezme ji po šesti nebo po osmi...

Takové jsou cesty logiky dějinné spravedlnosti, jež vyzývá a navozuje hromadná bestialita lidská...

*Postskriptum.* Když byla korektura této kapitoly již provedena, nalezl jsem onen Masarykův článek o Tolstém, o němž se v ní zmiňuji, a v něm větu o Kantovi, v niž shrnul Masaryk svůj tehdejší poměr k němu. Je to článek „In memoriam" z 22. listopadu 1910. A v něm čte se tento odstavec: „Letos jel jsem k Tolstému z Moskvy přes Tulu. V Tule jsem si vzal izvoščika. Nedaleko od silnice na polní cestě do Jasné Poljany přišel mně vstříc Tolstoj. Čekal mne den předtím s povozem na nádraží tulském, ale opozdil jsem se o den. Po několika slovech osobních Tolstoj, jako by navázal na naše rozhovory před 22 lety, mně praví, že pořád víc a více si zamilovává Kanta a že také Schopenhauer a jeho etika se mu líbí. *Potvrdil jsem mu, že také já poměrně pozdě zamiloval jsem si Kanta*, ale Schopenhauera že nemám rád."

## 2

Značnou část posledního díla Masarykova, pokud jde alespoň o úvahy, a ne o vzpomínky, zaujímají rozbory literárněvědné. Masaryk podává letmý pohled na italskou moderní duši básnickou a filosofickou, obšírněji pak analysuje literární duši francouzskou, anglickou, severoamerickou, německou. To činí ovšem uvědoměle a účelně; přímo se kdesi v této knize vyslovuje, že více než politiky všímal si živé poesie a krásné literatury toho kterého národa, jehož byl hostem. Soudil, že takto více vyčte z bytosti národní než studiem vědy nebo politiky. Není to u Masaryka nic nového: i v jeho starších knihách nalezneš řadu stránek věnovaných rozborům krásné literatury domácí i cizí, která jest pojímána jako ukazatel dění hromadného, projev duše národní.

V dnešní francouzské literatuře — abych začal od ní — vidí Masaryk rozkládající se romantism a pokusy o jeho překonání. V romantismu vidí „element nezdravý"; ve francouzském pak zvláště „ten zvláštní nervosní, až zvrácený sexualism"; jeho typem jest mu Musset a Baudelaire; a sexualism ten klade na vrub katolicismu. Zmiňuje se pak o silném hnutí protiromantickém; cituje zvláště Seillièra, Maurrasa, Lassera, Fagueta, Gillouina. Vyzdvihuje jako plus francouzský aktivism původu katolického, který prý působil obrodně („Barrèsův nacionalism se ve válce osvědčil"), ale zeslabuje jeho katolický ráz tvrzením, že ne on byl hlavním elementem tohoto kvasu (Sillon byl prý demokratický, Claudel a Péguy nejsou prý nikterak ortodoxní). Problém překonání romantismu jest prý především mravní: „revoluce proti starému režimu — konec konců katolicismu — ve Francii upadá v upřílišený naturism a sexualism, sexualism nezdravý a tím právě úpadkový" (125). Taková jest Masarykova diagnosa i prognosa dnešní literární krize francouzské.

A nyní otázka: Jest problém Masarykem správně vysledován a položen? Není pochyby, že vystihuje část pravdy, ale myslím ne celou; není mně řešením úplným a neodpovídá mně v mnohém historickým skutečnostem.



Nemyslím, že jest znakem francouzského romantismu — právě francouzského — upřílišený a nezdravý sexualism. Což nemá německá literatura, kterou dělali protestanté, také velmi vtíravý prvek sexuálné anarchie? Což Friedricha Schlegla Lucinda, což romány Gutzkowovy a jejich programový kult tělesné svobody, recte nevázanosti? Jejich emancipace těla? A to již není ovšem romantism, nýbrž Mladé Německo. Což v Anglii — nejmenuji D. G. Rossettiho, ten byl Ital rodem — Swinburne, čistý Angličan, jehož rod byl staletí usazen v Northumberlandě, nepohoršoval konservativních kritiků dusnou smyslností svých prvních básní, takže vytáhli proti němu a jeho druhům do boje jako proti „škole smyslnosti" („Fleshly school")? Nejsou záchvaty omamné smyslnosti v mystickém malíři a básníku Blakovi; není jí ve Waltu Whitmanovi, v oddíle „Children of Adam" z jeho knihy Leaves of Grass?

Soudím, že zejména křivdí Masaryk romantismu francouzskému, tvrdí-li, jako by „z revolučnosti proti starému režimu" upadal v nezdravý sexualism. Starý režim, básníci 18. století, takový Parny na příklad, byli ne smyslní ani sexuální, nýbrž prostě obscénní; hráli si lascivně s oplzlostí. Mně jest naopak *zásluhou* romantismu, že znemožnil tyto tóny... Ovšem jest v romantismu francouzském dosti sexualismu, poněvadž romantism francouzský, jako každý jiný, sestoupil hlouběji do bytosti člověkovy, do jeho spodních vrstev; ale nezdá se mně to být karakteristikon jen francouzského romantismu. Mussetův sexualism pak je přímo sentimentální: jeho erotická filosofie má ideál čisté lásky jako životní všelék; teprve tam, kde ho není, kde je znemožněn, nastává sexuálné zatracení. Baudelairovo pojetí lásky jest naopak radikálně pesimistické: jest jako život, jehož jest vyvrcholením, zlo naprosté, poněvadž znemožňuje tvorbu abstraktní snové dokonalosti. Ale neklamme se, Baudelaire nebyl a nebude nikdy básníkem národním, nýbrž básníkem pro básníky: co vyslovuje, jest jeho osobní zkušenost absolutního umělce nikdy s sebou spokojeného, ne poznatek duše národní.

Jest karakteristické pro Masaryka, že ze svého přehledu romantismu francouzského vynechal úplně hlavu a vůdce francouzského romantismu: Victora Huga. A právě tento Victor Hugo nad jiné oslabuje Masarykovu tezi o zvrácenosti sexuálné v romantismu francouzském. Z Victora Huga více než z kteréhokoli jiného autora francouzského lze činiti přímé dedukce na národní duši. Jeť Victor Hugo, na to upozornil již správně Faguet v Le dix-neuvième siècle, typický maloměšťák, typický drobný lid francouzský se všemi jeho špatnými i dobrými vlastnostmi: s ješitností, nedostatkem vkusu, hrubostí smyslů a myšlenkovou povrchností a frázovitostí, ale i s jeho vytrvalostí v práci, láskou k životu rodinnému a k dětem, věrou v právo, spravedlnost, humanitu. Stal-li se Victor Hugo representačním básníkem třetí republiky, není to náhoda, je to důsledek této typičnosti ve zlém i v dobrém. Jako intimní básník zapsal se Victor Hugo do duší milionů a milionů Francouzů svými básněmi na ženu, rodinu, děti; jako slavnostní oficiální básník republikánský zvučným velkovýmluvným kultem spravedlnosti, lidskosti, družnosti, internacionálního sbratření všeho lidstva. A zvrhlá sexuálnost? Nenaleznete jí v jeho díle. Je tam místy smyslnost velmi jadrná, někde až hrubá, ale vždycky zdravá, jak bývá doma v lidu všude a vždycky.

Francouzský romantism jest hnutí osudné, z něhož nebylo francouzské literatuře jedné doby úniku. Osudnost jeho jest v tom, že to bylo hnutí reakční: reagovalo na klasicism, který sám byl do značné míry umělé a násilné přerušení tradice křesťanskostředověké. Je tím tedy řečeno: hnutí do značné míry odvozené — řekl bych: odvozené na druhou — a tím již odsouzené k jakési menší míře životnosti. Ctnosti a zásluhy jeho jsou patrné každému, kdo je chce viděti: třebas romantism nevynalezl smysl historický, prohloubil jej přece, právě jako prohloubil cítění národnostní. S tím, že to bylo hnutí odvozené, že navazovalo zpočátku na středověk a instituce feudální, souvisí i krátká doba jeho trvání. Francouzský romantism nežije déle 20—30 let. A je tak málo romantický, že někteří němečtí kritikové, na příklad Bab, nechtějí ho ani za romantism uznat. Již střední a pozdní Victor Hugo není jim romantikem . . .



I když nepřistupuji na tento radikální soud, jest mně patrné, že romantism jako básnický útvar vyžívá se v Mussetovi a Alfredu de Vigny. To jsou dva jeho mezníky, jeho dva překonatelé více méně opravdoví. Mussetovo dvojnictví, co je to jiného než Mussetova vůle k pravdě: viděti sebe promítnutého ze svého já, sebe zobjektivisovaného? A Alfredem de Vigny i záporně, i kladně se uzavírá francouzský romantism. Záporně: Vigny nemá ilusí romantických ani o prvotní dobrotě člověka, ani o dobrotě přírody; kladně: má kult vědy a věří v její vítězství („Lahev v moři"), má kult „Čistého ducha", který překoná dobu krve, násilí, válek . . .

Romantism francouzský byl zpočátku reakční. Vzniká za feudálního království, za restaurace bourbonské, a v té době jest podporou trůnu i oltáře; ale brzy se vyvíjí v liberalism, v bonapartism, v republikánství a ve Victoru Hugovi naposledy i v levé sociální republikánství. Věří v nekonečný vývoj a pokrok lidstva . . . je dobře liberálně měšťácký v protivě k jednomu křídlu romantismu německého, jež se otevřeně dává do služeb reakčních.

Romantism jest dnes ve Francii poválečné nenáviděn přes to, že jako literární formule a inspirace jest mrtev a nikoho nenapadá křísiti jej k životu. V září 1920 pokusil se v La renaissance Laurent de La Tailhède o jeho spravedlivé ocenění a konec konců jen o slušný pohřeb; byl odmítnut řadou rozvášněných odpůrců. Proč? Poněvadž literární hodnocení stojí dnes ve Francii úplně pod měrami života politického a veřejného. Poněvadž romantism jest dnes Francouzům souznačný s humanitářstvím, antimilitarismem, internacionalismem, socialismem nebo dokonce komunismem; a poněvadž to všechno jsou pro většinu dnešních intelektuálů francouzských „nebezpečné chiméry", jak ráda říká, připražených mozků. Maurrasovi jsou revolučnost a romantism pojmy souznačné. Paul Bourget napsal, že romantism metodicky dokonává dílo revoluce. Dvě knihy

mezi literární mládeží francouzskou nejvíce rozšířené a nejúspěšnější jsou Pierra Lasserra Francouzský romantism a Juliena Bendy Belphégor, díla vysloveně kontrarevoluční v myšlenkových metodách i mravních měřítkách, která pronásledují romantism právě jako projev smýšlení revolučního do posledních záhybů a úkrytů současné myšlenky literární.

Francouzský neoklasicism jest nejen estetický program a literární nauka, jest zároveň a před tím politickokulturní dogma. Maurras jej spjal těsně s regionalismem a royalismem, Léon Daudet nadto ještě s katolicismem. Naši lidé nemají prostě představy o ortodoxní výlučnosti, o horlitelské sveřeposti neoklasicismu a tradicionalismu francouzského. Všecko, cokoli čpí, i u velikých autorů, jako byli Balzac nebo Flaubert, jen zdaleka romantismem, rve se z nich a odsuzuje k upálení. Provádí se retrospektivná kritika mrtvých básníků a myslitelů; a kdokoli jest jen podezřelý z germanofilie nebo ze socialismu, jest popravován s rozvášněnou urputností; tak veliký historik romantik Michelet, tak Renan. Sleduji toto hnutí od samých jeho začátků, psal i přednášel jsem o něm hned v jeho zárodcích; miloval jsem a studoval jsem jeden z prvních u nás Barrèsa (který ostatně důslednými zélóty neoklasicismu jest dán dnes na index jako poloromantik), poklonil jsem se přísné antikisující kráse a vykvašené linii Moréasově, miluji pojmovou čistotu a důslednost Maurrasovu, ani pamfletářská verva Léona Daudeta není pro mne bez kouzla — ale i esteticky a literárně cítím dnes více než jindy slabiny tohoto hnutí: i literárně začíná zde zlo převažovati dobro. Neoklasicism měl své dobré poslání jako účinný protijed proti naturalistické jalovosti a plochosti právě jako proti symbolistické anarchii a zamlženosti — bylo třeba zavésti do literatury řád, světlo, perspektivu —, ale dnes svým důsledně prováděným rozumařením a logicismem všecko kategorisujícím vysušuje a odmocňuje život. Jeho odvozovaná pojmovost mění se v hradbu uzavírající literaturu před životem. Všecko, co chce nad geometrický a matematický rozum Descartesův, nad pravidelnost Le Nôtrových versailleských zahrad, nad souměrnost a soulad racinovského schématu dramatického, jest mu podezřelé a odpuzuje jej. Jest neuvěřitelno, až kam proniká jeho inkvisitorský zkum a jeho ortodoxní neomylnictví. Někteří mladí literáti postavili proti Descartesovi Pascala, jeho dramatické víry a prohlubně vnitřní zkušenosti, a prohlásili jej za svého inspirátora. Ihned tu byl Massis, který dekretuje jediného Descartesa za pravověrný vzor pro moderního tradicionalistu, a stigmatisuje Pascala jako podezřelého z iracionalismu.



Proč? Patrně proto, že postavil zkušenost nad rozumaření. Patrně proto, že Bergson ve své „Notice sur la philosophie" v La science française (1915) staví Pascala jako protinožce Descartesova, ale do stejné roviny velikých iniciátorů moderní filosofické myšlenky francouzské. „Pascal uvede do filosofie," píše tu Bergson, „jistý způsob myšlení, který není čistý rozum, poněvadž opravuje duchem jemnosti, co rozumování má geometrického, a který není také mystická kontemplace, poněvadž dospívá k výsledkům schopným, aby byly kontrolovány a ověřovány všemi." Hinc illae lacrimae.

Stačí říci, že z tábora neoklasického byly vystřeleny velmi jedovaté šípy na Bergsona, Bendou na příklad i Léonem Daudetem. Jest jim podezřelý z romantismu, jest filosofem Podvědomí, jak naznačuje Daudet ve svém „Le stupide XIXe siècle": padl v té hekatombě vedle řady jiných representativních duchů francouzských.

Myslím, že tento neoklasicism a tradicionalism musí býti nejen vzdálený, ale přímo protivný Masarykovi, a to nejen svým krédem politickým, jež je royalism nebo militaristický imperialism, ale i svou doktrínou literární: je to doktrína logické abstraktnosti, kdežto Masaryk sváděl tvůrčí proces ve své stati O studiu děl básnických v konkrétnou intuici. I udivuje mne, že nenalézám v knize o světové revoluci nijakého jeho odmítnutí, byť sebeslabšího.

Seillièrovu soustavnou kritiku romantismu připomíná také Masaryk, aniž ji odmítá. Je to Nietzschova vůle k moci, jenže

postavená pod kontrolu rozumu; nemyslím, že jest tím zvirilisována, jak se domnívá tento teoretik imperialismu. Seillière vykonal kus díla badatelského tím, že shledal romantismu předchůdce v dobách, kde se posud nehledali, již v 16. a 17. století; že probadal soustavně druhou polovici 18. a celé 19. století a proklepal je takřka na všecky možné symptomy romantismu; že pojal v kruh svého badání i politiky, socialisty, státoprávníky 19. století; a posléze, že první se pokusil o syntézu romantismu evropského. Ale jeho teorie nemůže býti Masarykovi sympatická, uvědomíš-li si, že všecky formy moderní demokracie i moderního socialismu jsou mu pouhými omyly moderního člověka, infikovaného zženštilým rousseauismem...

Aktivism mládeže francouzské nevypsal Masaryk tuším zcela věrně. Myšlenkoví původcové jeho jsou Bourget a *Brunetière*, jehož Masaryk nejmenuje. Již ve svém článku „Po návštěvě ve Vatikáně" 1895 tvrdí Ferdinand Brunetière: Jest třeba nejprve žíti, avšak život není ani kontemplace, ani spekulace, nýbrž činnost (action), a v duchu Brunetièrově byl založen a veden časopis Le sillon, jehož se dovolává Masaryk. To, co Bourget a Brunetière formulovali, usoustavňoval Fonsegrive a v praxi převáděli organisátoři katolického tělocviku a regenerace tělesné Coubertin, Chabrol. A již před válkou ozývají se z tábora této katolické mládeže hlasy nedočkavě toužící po válce a velebící ji jako jediný zdroj velkodušnosti, duševního i tělesného zdraví a pravé lásky blíženecké. „La guerre seule engendre l'amour entre les hommes." Hlavní představitele hnutí neokatolického, Claudela a Péguya, karakterisuje Masaryk jako „nikterak ortodoxní". Myslím, že se mýlí. O Péguyově pravověrnosti není možno pochybovati po druhé versi Koberce sv. Jenovefy; tento prostý, silný, zemitý člověk byl příliš neschopen lži, aby bylo možno podezírati jeho slovo: Jsem katolík z 13. století... Proti Claudelově katolicismu bylo, pravda, proneseno mnoho námitek z kruhu katolíků francouzských: od Pierra Lasserra, Luciena Dubecha, Georgesa Guy Granda, René Gillouina, ale myslím, že jsou všecky vyvolány



jeho veřejným postavením vyslance atheistické třetí republiky... Katolíci nemohou pochopiti, jak v sobě srovná tento prakatolík, že jest zároveň ministrem, a tedy služebníkem republiky zřejmě protikřesťansky naladěné... Myslím však, že pozorný pohled na jeho dílo vyvrací tyto pochybovače: dílo, které se živí samým dogmatem a samou liturgikou katolicismu a přejímá z něho tvrdou ukrutnost odplaty jako konstruktivní prvek dramatický. Od de Maistra nebylo druhého člověka, který by vynesl zpod popela žhavě tvrdou a ukrutnou podstatu katolicismu rukou tak odvážnou.

V obraze těchto útvarů, který kreslí Masaryk, zdá se mně, chybí však rys, který dodává mu posledního učlenění a poslední perspektivy myšlenkové. Míním to, že tito francouzští neokatolíci pokládají se přímo za pokračovatele římského impéria, jeho světově kulturního poslání. Jejich národní cit jest nejen zkřesťanštěn, nýbrž i úplně zlatinisován. Jak to vyslovil Péguy: římský voják nese na svých plecích přímo křesťanský chrám, aniž o tom ví. I tato myšlenka jest již u de Maistra, pokud vím, napověděna, ale formu nejvyšší hrdosti světově národní dal jí teprve Péguy. Biskup jest přímá transformace římského prefekta. Mluví to dosti určitě? My jsme dědicové římského impéria, praví tito horlitelé, my, kteří jsme latinštější než Italové, latinštější než Španělé, my... a ne Němci. Je to přímo útok na koncepci impéria římsko-německého: svaté říše římské německého jazyka. Uvázání se v latinské dědictví, v římské světové poslání civilisační, jest poslední slovo tohoto katolického visionářství.

Abych tedy řekl svůj závěr: Francouzskou nemoc vidím v něčem jiném než Masaryk. Vidím ji v tom strašlivém rozporu mezi zjevnou veřejnou politikou francouzskou, mezi politickými manifestacemi řekl bych, a mezi duchovým životem inteligence. Třetí republika má naoko nátěr radikálně pokrokový, liberalistický, do jakéhosi stupně dokonce socialistický. A básnická, umělecká a myšlenková tvorba v ní? Až na mizivé výjimky tradiční, katolická, konservativní. Může býti vroucího zákon-

ného života při takové rozpolcenosti? Politika žije svými formulkami, které zůstávají na povrchu, poněvadž tvořivé nitro národa jest zabráno mocnostmi zcela jinými a přímo protichůdnými. Veřejná politika není v takovém případě mnohem víc než umělá fasáda, než papírová dekorace, která chce zastříti a přemalovati skutečnost velmi vtíravě nepohodlnou. Již jednou byl stav téže rozpolcenosti ve francouzském národě: v 18. století před revolucí. Politické formy absolutně monarchistické, tvořivý duch národní úplně záporný a buřičský: výsledek byla revoluce. Není pochyby, že i zde vyrovná se dříve či později toto rozpětí protivných pólů elektrickým výbojem, byť jiného směru.

Dnes tedy Masaryk nalézá slova sympatie a pochopení pro francouzský nacionalism a tradicionalism. Pokud jsem sledoval — a sledoval jsem je pozorně dost — jeho předválečné projevy o těchto směrech, byly jiného rázu: více méně zjevně odmítavého. I zdá se mně, že se Masaryk dostal světovou válkou do větší blízkosti francouzského nacionalismu a tradicionalismu, než se dalo předvídati. —

Kde jest dnes ve francouzském životě něco blízkého humanitářství, socialismu, internacionalismu, jest to stigmatisováno jako romantické, třebas to nemělo ani mák společný s literárním romantismem první polovice 19. století. Rolland, Barbusse, Hamp, Arcos, Duhamel, Bazalgette, Jouve, Magdeleine Marx, Colin, Pillement, Sauvage, lidé jinak velmi různého nadání, různých sil a směrů, vedle uzrálých mistrů začátečníci, to všecko jsou tradicionalistické kritice francouzské romantikové. Není tedy ten tak zvaný romantism tak zavrženíhodný, jak by se zdálo: nese v sobě jakýsi kvas budoucnosti, byť posud velmi kalný a málo tvárný. Jsem totiž z těch, kdož cení nový životní obsah, byť nevytříbený posud, výše než hotové a vyrovnané formy tradiční, získané vnější nápodobou, ne dobyté prací z nitra a z vniterného napětí a rozpětí. Řekl jsem to a opakoval jsem to tolikrát, že dnes stačí, upozorním-li na to: metoda v tvoře básnické je věc jistě nutná, ale za jedné podmínky: že navodí v tobě víru ve vnitřní spontánnost a sílu. Jest jako prkno



nutné k rozběhu před skokem do vody; ale cena jeho jest v tom, že dojde k tomu skoku, v němž se svěříš sám sobě a dobudeš ze sebe čin zcela vlastní a nepředvídaný; samo o sobě má jen cenu předpokladu a průpravy... Nedojde-li k takovému činu, který zjeví tobě samému možnosti v tobě posud ukryté a neznámé, nemá ceny nijaké. Francouzský neoklasicism a tradicionalism chybuje po mém tím, že oceňuje výlučně prkno — z předpokladu a východiska činí cíl a účel.

Masarykovo ocenění anglické tvorby básnické a beletristické jest vcelku příznivější než u tvorby francouzské. U anglických spisovatelů není prý toho dekadentně sexuálního prvku, poněvadž v protestantismu není prý toho rozporu mezi tělem a duchem jako v katolicismu. Přesto ani francouzské poesie nezavrhuje Masaryk. Na Tainovu disjunkci Musset či Tennyson odpovídá Masaryk syntézou: „Musset i Tennyson, Francouzi i Angličané s Američany, ale vůči oběma kriticky!" (130) Veliká řada vynikajících spisovatelek anglických jest také prý důsledek této vyšší zdravotní úrovně anglické literatury a vůbec anglického života. Romantický sexualism jest však u katolických Irů. O jednotlivých spisovatelích nepodává Masaryk podrobnějších soudů; cituje většinou jen jména a jen výjimečně a letmo karakterisuje; některé karakteristiky, jako Charlotty Brontë, zabírají však do hluboka a jsou znamenité: zde patrně láska vedla ruku Masarykovu.

Řekl jsem již v předešlých odstavcích, že zvrácený sexualism nepokládám za specifikon francouzské romantiky; a zde bych rád dodal, že ani to rozlišení mezi Angličany a Iry a stigmatisování jich jako sexuálně churavých vedle Angličanů sexuálně zdravých nezdá se mně odpovídati pravdě, pokud umím věc posouditi. U W. B. Yeatse, G. Moora, třebas propagoval v Anglii francouzský impresionism a naturalism, nenalézám té noty; Wilde by svědčil pro Masaryka, ale v literárních dějinách čtu výslovně, že Wildové irští byli protestantští, ovšem prý byla v rodě Wildově četná křížení, takže jest těžko udati, zda má Wilde v žilách více krve keltské nebo saské, římskokatolické

nebo protestantské. Shaw jest Ir, ovšem protestantský, Chesterton však katolický a sexuálnost má v díle jeho místo zcela podřadné, úplně utlačené kázní ideovou a intelektualismem. Právě jako u novokatolíků francouzských, Péguye, Claudela, Psichariho (abych jmenoval jen nejvýznačnější), kteří sexualism úplně ovládli nebo jej zredukovali na minimum. Myslím, že pokud jde o neokatolíky, mělo by se lišit mezi staršími konvertisty, na příklad Huysmansem, a novějšími, jako Claudel, Psichari atd. U starších jistě jest možno do jisté míry uznati rozpoznání Masarykovo; mladší konverse jsou, jak jsem již řekl před válkou v Umění a náboženství, i po této stránce zdravější.

Rozdíl mezi literaturou francouzskou a anglickou viděl bych spíše v míře vnitřní svobody: u anglické — ne u celé, nýbrž u výjimek — jest tato svoboda opravdu vnitřnější a jaksi opravdovější než u francouzské. S anglickou literaturou děje se mně dosti komicky: průměr, který mně ztělesňuje na příklad ten laureát Tennyson, nemohu vystát. Dělal všecko, aby uspal Anglii, a zpíval jí jednu ukolébavku za druhou... Pak jest, jak pravím, několik *outsiderů*, na příklad ten nádherný Shaw, nad něž neznám dnes nic vzácnějšího. Jaký laskavý, teplý lidský mistr! Ne strůjce vtipů, paradoxů, slovních raket, jak se u nás na něj lidé dívají, nýbrž důsledně a promyšleně lidský; veliký sociální kritik, kdyby to slovo neznělo tak studeně a chladně, kdežto on je vpravdě žhavá básnická duše, okřídlená nejlehčí obrazností — nejlehčí proto, že je to obraznost a takt srdce! Kolik revoluční odvahy jest v něm, ale skoro toho nepozoruješ, poněvadž ještě více jest v něm lásky a rytířské služby bližnímu! U Francouze jest ta svoboda velmi často jaksi vnějšková, okatá, látka k deklamovánce, chocholatá póza sváteční, která se odkládá s nedělním kloboukem; i jakobínská čapka bývá často takový sváteční klobouk! U Angličana sedává hlouběji: bývá nejednou sám život, jeho dech, tep jeho krve, jeho přirozenost... Francouz i revolučně naladěný velmi často nebývá dalek herce. Upřímně se svobodou individua myslí to jen Angličan: tam jest myšlenková výjimka bezpečná, nestane se jí nic — poněvadž má pro sebe srdce a skrytou obraznost tvorů zákonných a jinak kožených. Francouz myslí stále ještě v abstrakcích, v logických schématech; a v ně konec konců s větším menším násilím svádí vždycky plnost životní. Angličan má větší úctu před karakterem individuálným, před individuálnou zvláštností, výjimečností, výrazností; a podle toho i pak typy bývají jen plně rozvité karaktery...



Masaryk, který se ukázal — žel, že jen heslovitě — člověk by měl tak rád od něho prokreslenější podobiznu toho neb onoho autora — velmi sčetlým znatelem moderní anglické literatury, objevuje nám přímo krásnou literaturu severoamerickou. Zde podává ovšem výhledy velmi překvapující. Jak jest významné na příklad jeho tvrzení, že i „mladá" Amerika má svůj problém dekadence, poněvadž není prý vpravdě mladá... „Uvažoval jsem o tom, že v ‚novém' a ‚čerstvém' světě americkém a ruském nalézáme, co nám podává ‚stará' Francie — budeme muset ty obvyklé klasifikace národů důkladně revidovat." (272)

Stranou zůstala Masarykovi krásná literatura německá. Ta dostala se mu do řady kapitol, které tvoří, co by se mohlo nazvat filosofií světové války, a sice do odstavce 90. A na ni shrnul nejvíce stínů. Od Goetha jest prý položen moderní poesii německé úkol překonati faustism, úkol dosud nejen neřešený, nýbrž ani neuvědoměný. Jako prvního moderního básníka německého uvádí a karakterisuje Masaryk Hebbla. Vidí v něm proti Goethovi krok nazpět. Zjev polovičatý, nerozhodný; hegelovský přeceňovatel státu, jemuž zbytečně prý obětuje individuum (417). Grillparzera zlomilo prý metternichovské Rakousko, které prý také působilo neblaze na Hebbla. R. Wagner vystižen myslím zcela správně: „smířil se s imperialismem a jeho vnějším leskem" (419). Jinde se o něm praví, že je přímo geniálnou syntezí dekadence a pruství. Na G. Hauptmannovi uvědomuje si Masaryk to „slabosilné úsilí" (pokusy o návrat ke Goethovi). A německý expresionism odsuzuje jako typický projev německého ducha ovládaného idealistickým solipsismem; je mu „poslední fází vleklé krize německé" (620).

Co říci o těchto soudech Masarykových? Mají mnoho pravdy, ale zdá se mně, nemají přece pravdu celou a poslední. Jest možno mnoho namítat. Lépe než na Hebblovi mohlo býti demonstrováno pruství na Kleistovi; poměr Katinky Heilbronské k jejímu pánu a milenci mohl býti interpretován jako symbolický poměr východopruského junkéra k ženě... Zde jest tuším na čase upozorniti na jisté nebezpečí dedukcí Masarykových. Jsou mně poněkud přímé a přímočaré. Básník nepodává vždycky ve svém díle svůj přímý zážitek — ten podává velmi zřídka. Obyčejně jej podává po složitém procesu, v němž jej podstatně obměňuje, stylisuje. A zvláště básník dramatický! Zde jest poměr k životní zkušenosti a životnému zážitku ještě mnohem složitější. Ani u romanopisců realistických a naturalistických nelze bráti jejich obrazy světa a života za přímou psychologickou látku; i ti deformují, *musí* deformovati a stylisovati půl vědomě, půl bezvědomky jaksi samým mechanismem obraznosti básnické. Připomínám jen časté protesty Francouzů nikterak prudních proti naturalistům francouzským, na příklad literárního historika G. Renarda proti Zolovi, jiných proti Huysmansovi a Maupassantovi aj., že cizině svými díly bezděky vštěpují mylný názor na francouzskou mravnost, ženu, rodinu; podle nich jeví se cizinci Francouzové jako zcela zvrhlý degenerovaný národ, posedlý a rozvrácený všemi perversitami sexuálnými... Kdežto vpravdě prý jsou Francouzové národ typicky spořádaný, střízlivý, šetrný a průměrná Francouzka je vzorem ženy a matky...

To, čemu se říká německý expresionism, není také v literatuře od včerejška a nevyskýtá se jen u Němců. Expresionisté němečtí shledávali si předky, pokud vím na příklad Klopstocka, Kleista; ale i ve Francii nalezli by se expresionisté avant la lettre. Tak na příklad Zola ve svých lyricky popisných románech, v nichž skutečnost jest podána jednooce, zredukována na jediný pathetický aspekt, proměněna v cosi jednostrunného. Všude, kde není jednotnosti v mnohosti, kde není bohatství životního nebo kde není zharmonisováno v silný, rozmanitý kosmos, jest možno



mluviti o expresionismu. Z toho jest již patrno, jak velmi často... Že na Hebbla pruský etatism měl vliv, není pochyby; že Grillparzera metternichovské Rakousko zlomilo, je také pravda. Ale nemysleme, že případ Grillparzerův jest cosi rakousky nebo německy specifického. Naprosto ne. Ten případ má svou obdobu ve Francii. Ten nádherný obrovitý dub, jímž byl Gustave Courbet, byl podryt a naposledy vyvrácen také vládou — měšťácky tupou a malodušnou vládou francouzskou. Pierre Borel napsal toto strašlivé drama. A v menší míře platí to i o Stendhalovi, ano i o Flaubertovi. Není jen přímý tlak censury, vojenské diktatury atd., jsou i jiné, zdánlivě méně násilné, vpravdě ještě účinnější prostředky, jak se zbavovati volných duší přímo rostlých... a vyzná se v nich výborně i tzv. demokracie.

Ducha německé literatury stručně karakterisovat jest ovšem navýsost nesnadné. Myslím, že se aspoň pravdě přiblížím, řeknu-li, že její specifikon jest v jakémsi věčném spění, neustávajícím hledání a napětí, které jest samo sobě cílem. Tedy něco jako obdoba k filosofii Fichtově. Francouz a Angličan také jsou napjati, také hledají, také usilují, ale o něco konkrétního, o nějaký cíl, který se dá hmatat; třebas o určitou dokonalost uměleckou, jsou-li již hodně abstraktní. Ale Němec hledá pro hledání, usiluje pro úsilí, jest jakýsi lartpourlartista mravního spění a dychtění. Již Lessing velebil snažení se po pravdě více než všechnu pravdu dosaženou a získanou. A jeden německý dramatik přítomnosti řekl: „Kdo jest něčím bezpečen, a byť by i Bohem byl bezpečen, ist ein Verderber." Tohle je typicky německé. Je v tom jakási askese mravnosti a poznávavosti. Byly doby — v mé mladosti —, kdy se mně to nesmírně líbilo a kdy jsem to pokládal za pravý heroism. Dnes vidím, že to přináší s sebou veliké nebezpečí a že to může velmi lehce usoustavnit pozérství. Více než hledání pro hledání a napínání se pro napětí cením nalezení něčeho lidsky krásného, věcně plného a teplého, šťastného a důvěrného, co může oblažit zcela určité konkrétní lidi... Jestli který realism se mi líbí, tož je to

realism štěstí; štěstí nepokládám dnes za nic nemravného, jak se zdá plynout z těch absolutistických maxim německých, nýbrž bezmála za povinnost: nejsladší a nejmilejší povinnost...

Vypsal jsem v této kapitole soudy Masarykovy o literární duši hlavních cizích národů západních a přidal jsem k tomu své kritické poznámky a otazníky. V příští kapitole chci povědět, jak se míti ke všem těm myšlenkovým směrům a proudům ze stanoviska duše české. Čili: co z toho může být pro nás živný chléb, co zvětralé cukroví. A dál a víc: jak se v té staronové soutěži klade problém české tvorby básnické i politické.

### 3

Poslední a nejzávažnější oddíl knihy Masarykovy jest věnován otázce, jak udržeti stát československý, jehož znovudobytí bylo vypsáno autorem v kapitolách předchozích. A znovu dobyto ho bylo podle Masaryka ne politickým chytráctvím, ne prý nadbíháním mocenským choutkám západních velmocí, nýbrž dovoláváním se mravního práva na naši existenci státně národní. „Šlo o to, přesvědčit spojence, že právě jako národ Husův a Komenského máme právo domáhat se svobody a dovolávat se jejich pomoci" (585). „Celá naše zahraniční propaganda je vyvrácením šovinistického nacionalismu." (586) Takto byl tedy získán stát československý. Jak jej zachovat? Tak, že zůstaneme věrni smyslu našich dějin a budeme pracovat dále v jejich duchu, odpovídá Masaryk.

A ten smysl našich dějin? Humanism nábožensky fundovaný; nábožensky, rozuměj křesťansky; a křesťanstvím rozuměj pokračování v duchovní myšlence českobratrské. Masarykovi smysl českých dějin vystihl nejlépe Palacký. Na několika zvláště význačných místech této kapitoly opakuje se disjunkce: Ježíš — Caesar. „Ježíš, ne Caesar, opakuju — toť smysl našich dějin a demokracie." (608) Tedy: smysl našich dějin je humanitism nábožensky pojatý, ale týž humanism je i smysl demokracie.



To jsou tedy dvě veliké programové teze Masarykovy; není pochyby, že krásné krásou až básnickou. Jsou však i pravdivé? Odpovídají empirickým skutečnostem?

Chci na to odpovědět s otevřeností a upřímností, které jsou myslím jediný opravdový dík tomu, kdo je položil.

A tu je mé přesvědčení, že Kristus neměl by býti směšován s *žádnou* formou vládní, s *žádnou* formou státní. Kristus, alespoň Kristus evangelií, zdůrazňuje několikrát, že království jeho není z tohoto světa, a má se ke všem věcem vlády, státu, moci pozemské ryze záporně. To myslím musí být zcela jasné a zcela mimo pochyby tomu, kdo čte evangelium s otevřenýma očima. „Jáť pak pravím vám: Abyste neodpírali zlému; ale udeří-li tě kdo v pravé líce tvé, nasaď jemu i druhého. A tomu, kdož se s tebou chce souditi a sukni tvou vzíti, nech mu i pláště." (Matouš V, 39, 40.) Tedy: křesťan se nesoudí; a před tím: křesťan nepřísahá; křesťan nejenže se nebrání nepříteli, on jej i miluje, dobře mu činí, modlí se za něho: chce „býti dokonalý jako Otec jeho v nebesích". Petrovi, který brání Krista mečem, platí jeho slova: „Obrať meč svůj v místo jeho, nebo všickni, kteříž meč berou, od meče zahynou." (Matouš XXVI, 52.) Kristus přikazuje přímo svým učedníkům zapírati nejpřirozenější city, city lásky rodinné. „Jde-li kdo ke mně a nemá-li v nenávisti otce svého i mateře i ženy i dětí i bratří i sester, ano i té duše své, nemůž býti mým učedlníkem." (Lukáš XIV, 26.) Tím více musí ovšem býti prost každého vladařství nad věcmi: „Tak zajisté každý z vás, kdož se neodřekne všech věcí, kterýmiž vládne, nemůž býti mým učedlníkem." (T., 33.) To myslím jest zcela srozumitelné. Křesťan jest člověk duchovní v tom smyslu, že ničí v sobě a násilně potírá člověka přirozeného a tělesného. Poměr jeho ke státu je *zcela záporný:* nebojuje s ním ani, nýbrž odmítá ho, popírá ho ještě radikálněji: provádí vůči němu pasivní resistenci. Nedovolává se jeho institucí: soudnictví na příklad; popírá to, na čem stát stojí: život rodinný, vlastnictví k věcem. Království jeho není prostě z tohoto světa. V tomto směru mají úplnou pravdu velicí křesťanští tzv.

anarchisté Chelčický a Tolstoj; a ne Masaryk. Neodpírání zlému je tomu, kdo čte evangelium, úplně zjevné jako nesporný a nepominutelný příkaz Kristův. Křesťan nesmí hledati práva na soudě; nesmí ani žalovati, ani svědčiti, ani souditi jiné; křesťan nesmí býti vojákem; nesmí brániti svého státu mečem. Víc: osud jeho státu musí mu býti lhostejný.

Mně *všecky* formy vládní a státní — i demokracie — jsou caesarské a jen caesarské. Caesarská je nejen monarchie, caesarská jest i republika a demokracie; ano, caesarský jest i anarchismus násilný, který aktivně, činem, protiví se stávající moci. Caesar, dříve než byl Caesarem, byl katilinárskou existencí, byl anarchistou, odbojníkem a buřičem proti státu a společnosti. Jak hluboký to má smysl v tomto osvětlení! Mezi královstvím Kristovým a královstvím a vládami tohoto světa není rozdílu stupňového, nýbrž rozdíl druhu a řádu. Pascal mluví o trojím řádě: těl, ducha, lásky; teprve tento poslední je řád křesťanský, je myšlenka Kristova; a mezi řádem tímto a řády nižšími není přechodu, jsou propasti. Taková byla, jest a bude řeč opravdových křesťanů.

Demokracie jest státní forma, která vzniká v Řecku, oživuje za renesance a dožívá se v moderní době nových proměn; liší se ovšem od monarchie, ale není něco podstatně jiného. I ona stojí na právu; a jeden ze znaků práva jest vynutitelnost. Neposlechneš-li práva po dobrém, budeš k tomu přinucen. Řeč demokracie je taková: Jsem zorganisovaná a zformovaná *síla*, síla v míru. Ale síla; ne láska, ne milost. Jsme zde v říši ne Kristově, nýbrž v hmotné říši Caesarově. Tolik budiž řečeno zásadně proti Masarykovu pojímání demokracie jako útvaru a projevu ducha křesťanského.

Důslednější, zdá se mně, jest v tom oficiální ideologie třetí republiky francouzské: jest otevřeně protikřesťanská, opírá se o filosofii encyklopedistů materialistických, kterou organisuje školství a výchovu.

Eucken položil si tuším před dvaceti lety otázku, jsme-li ještě křesťané; a odpověděl bezmála zcela záporně. Nevím, nepamatuji se již, kladl-li si i otázky, které mně navodila základní teze Masarykova; tuším, že nikoli. Ale ony jsou právě nejrozhodnější; ano jediné rozhodné.



Jinak třeba říci, že Masaryk není slepý k nedostatkům státu; nezbožňuje ho. Stát jest mu dílo rukou lidských a má nedostatky děl lidských. Ale stát pokládá za cosi nutného; anarchie v každé formě jej odpuzuje. Demokracie podle něho vědomě prý překonává anarchii.

Demokracii pojímá Masaryk, zdá se mně, *příliš liberalisticky*. Zdůrazňuje na ní potřebu svobody a individualism. „Demokracie nutně a svou vlastní podstatou hájí individualismu — svoboda je cílem a podstatou demokracie, demokracie se zrodila a rodí z moderního individualismu.“ (533) A což rovnost a bratrství? Nejsou to nutné korektivy svobody a neuznávala jich jako nutných korektivů již měšťácká revoluce francouzská? Není možna, ano oprávněna i demokracie socialistická? Masaryk píše, že lidé nejsou si od přírody rovni. Nejsou; ale věcí kultury jest překonávati stav přírodní; a věcí politiky je uvésti je, vychovati je ve stav rovnosti alespoň takové, aby si mohli sami vládnouti a sami se spravovati. To je právě sám raison d'être demokracie.

Masarykova ideová blízkost k liberalismu vede ho tuším i k tomu, že přeceňuje význam vědy v životě politickém. Demokracie prý se bude uskutečňovati vědou; věda prý odnaučí lidi politickému antropomorfismu, jenž je Masarykovi tolik jako politická fantastika (542). Myslím, že antropomorfismu nezbavíme se nikdy, ani ve vědě nikdy zcela; a že toho není ani třeba. Zvláště máme-li myslit konkrétně, jak požaduje Masaryk (545). Překonati možno antropomorfism jen při úplném zabstraktnění myšlení. Ale, opakuji, není to nic žádoucího. Co by se získalo na myšlenkové přesnosti, ztratilo by se na životnosti a teplosti vztahů politických; a individualism teprve by se rozrostl do velikých rozměrů a vedl by za sebou přímo společenský atomism. Není jen vědy třeba k životu politickému; také umění a tvorby v pravém slova smyslu umělecké. Umění jest stejně bezpečná cesta k objektivaci jako věda; jenže život-

nější! Ale umění neobejde se bez antropomorfisace; jenže v tom nevidím jeho minus, nýbrž plus. Je právě antropomorfisace dobrá jako špatná.

Přednosti demokracie vidí Masaryk v tom, že překonává nejen absolutism, ale i revolučnost. Demokracie prý neznamená revoluci v permanenci (569); lidé prý musí přejít ke klidné a stálé práci. „I revoluci a revolučnost musíme překonat tak jako militarism." (569) Čím? Prací, stálou, vytrvalou drobnou prací. A Masaryk vypadá na chvíli z reservy, s kterou je psána celá jeho kniha, aby zesměšnil revoluční šosáky. Kdekterý šosák mluví prý dnes o revoluci literární, o boji hospodářském atd.; terminologie marxistická se prý ujala ve vrstvách měšťáckých; ale ovšem jen jako heslo a fráze.

Ani zde nemohu souhlasiti s Masarykem úplně. Prací, pouhou prací, drobnou prací, se věc tuším nerozřeší, poněvadž práce, pouhá práce, nevyplní prázdnoty života lidského. Práce, pouhá práce jest entita příliš abstraktní a chladná; člověk musí *tvořiti*, nejen pracovat, má-li míti ze života radost. A bez radosti, napsal jsem to již v první kapitole této stati, nemožno člověku žíti! Umožněte člověku, každému člověku, aby tvořil, a zachránili jste i jej, i společnost. Práce, drobná trpělivá práce sama o sobě nepřináší mnohem víc než únavu; což je často poněkud málo — i pro spánek! Natož pro život! Já bych se revoluce v permanenci nebál. Revoluce v permanenci, to mně znamená: každý den v nějakém oboru alespoň jeden, sebenepatrnější *čin* oprávněného převratu. Čin je mně více než práce, třebas ovšem byl také prací a práci předpokládal. Taková revoluce v permanenci by zabraňovala opravdovým katastrofám revolučním, které vznikají jen tak, že se navršila desetiletí a desetiletí ze dní, kdy nebyl vykonán ani jediný, sebemenší čin revoluční . . .

Smysl českých dějin vidí Masaryk po Palackém v humanitismu nábožensky pojatém, tedy: v bratrství založeném na tom, že se cítíš dítětem božím. Myslím, že zde je v právu. Píše-li: „Nuže, myslím, že jediný Palacký stačí, aby teze o náboženském podkladě našeho humanitismu plně obstála" (590), dávám mu za pravdu. Vedle tohoto humanitismu nábožensky pojatého hraje v našem obrození úlohu ovšem i humanitism jiný: světský, liberalistický, nábožensky indiferentní à la Jungmann. I to ostatně přiznává Masaryk (590). Jest třeba prostě připustit, že byla v našem obrození myšlenková tradice několikerá: katolická, liberalistická, humanitně náboženská, do jisté míry i socialistická; a že se na sobě různé ty tradice navzájem uvědomovaly a tříbily, ale i spolu soupeřily a se porážely. A práce historikova není jen v tom, aby je popsal a utřídil, nýbrž i zhodnotil, ne ovšem po kritériích formalistních, nýbrž životně tvůrčích. Masaryk je v právu, klade-li tyto postuláty na naši historiografii a žaluje-li na to, že naši historikové jich nejen neplní, nýbrž ani nechápou.



Jest nyní otázka, jak si Masaryk konkrétně představuje vývoj naší myšlenky v jejím dějinném poslání. Podle Masaryka včlenili jsme se po krátké episodě byzantinsko-slovanské do světa západních forem civilisačních; a v nich jsme již zůstali, předjímajíce někdy jejich vývoj. Tak Husem reformaci, Jiřím Poděbradským požadavek věčného míru, Komenským ideál encyklopedický a vševýchovný; a právě tyto chvíle a doby jsou vrcholnými momenty našeho dějinného vývoje. Toto pojetí Masarykovo je vcelku jistě pojetí hodné filosofa, i když ho měříme velmi velkým měřítkem; pojetí šťastné, plodné a důsažné. Pojetí, odpovídající také vcelku dějinným skutečnostem. Jen dvě doby našeho dějinného vývoje nejsou, zdá se mně, plně oceněny a zhodnoceny: hnutí táborské a Chelčický. Snad se bude zdát paradoxní tato výtka, činěná právě Masarykovi. A přece má své oprávnění. Chelčického oceňuje Masaryk ovšem i jako karakter (byl stejně statečný jako Žižka), i jako myslitele s úctou a pochopením, ale přece odmítá jeho tzv. anarchism křesťanský. Ukázal jsem doufám přesvědčivě již výš, že tu je v právu Chelčický proti Masarykovi. O hnutí táborském napsal pak Masaryk, že se jeho komunism neosvědčil a že bylo záhy od něho upuštěno. Že táborský komunism zůstal episodou, je ovšem pravda; a přece i jako episoda má symbolický dosah

mnohem větší, než mu přiznává Masaryk. Teprve z bolševické revoluce ruské padá plné světlo nazpět i do episody komunismu táborského. Bolševická revoluce jest v táborském komunismu předjata v rozměrech ovšem velmi malých, ale přece po svém jádru a životně dějinném smyslu. Tenkrát, na začátku 15. století, udál se v Čechách týž děj hromadného entusiasmu pro ideu jako v Rusku na počátku století dvacátého: celý národ podstoupil strašlivé utrpení, odhodil všechen životný blahobyt, všechno hmotné pohodlí jako cáry a cetky morem zamořené, přestál největší myslitelná muka, aby vyzkoušel za lidstvo nové formy života společenského, hospodářského, duchovního. Je možno, že se zmýlil v tom i onom případě; že jich nenalezl. Ale pokus byl v obojím případě tak opravdový a tak děsivý přímo svým ohromným mravním odhodláním, že stojí osamocený v dějinách. Tenkráte stáli jsme proti celé civilisaci západokřesťanské (a jiné ovšem nebylo v střední Evropě) jako nyní, na počátku 20. století, v prvních letech sovětských republik stálo Rusko samo proti celé civilisaci evropské. Tenkrát tedy — a zdá se mi, že je to víc než snadný úsudek z obdoby — předjali jsme víc než vývoj západoevropský: předjali jsme o staletí i vývoj východoevropský.

Z toho, co jsem řekl, jest vidno, že Masaryk jest duch ne revoluční, nýbrž *tradiční*. Neskrývá se tím nijak: viz jeho otevřenou nechuť k revoluci v permanenci, napomenutí adresované našim lidem, aby „přešli ke klidné a stálé práci", viz i jeho pojetí ruské revoluce bolševické. Masaryk nepíše o ní nijak nenávistně; má bystrý zrak a pochopení i pro její některé výhody a zisky, jež přinesla ruskému sedláku. A přece, zdá se mně, nedoceňuje jejího světotvorného významu.

Palacký — píše tu sám Masaryk na str. 510 — viděl smysl našich dějin „v ustavičném stýkání a potýkání se slovanství s římanstvím a němectvím". Nuže, zdá se mně, že je tu opravdu nalezena formule dosti široká, po kterémsi smyslu i širší než formule Masarykova, aby bylo vystiženo naše dramatické dění po všech stránkách. Všimněte si slova s *římanstvím*. Táborský komunism je opravdu boj nejen s katolictvím, nýbrž s římanstvím, tj. s římským duchem právním, s římským řádem mravně společenským. Římské právo, ta soustava vytříbeného a zjemnělého egoismu pobuřovala čas od času naše svědomí; jako bouřila asi v sovětské revoluci svědomí ruské. Masaryk sám o sobě vyznal v této knize, že byl vychován (vedle jiných činitelů) i *antikou* více než největší většina našinců, a antiku klade ve své výchově na místo první. Čemu bych byl sotva bez námitek uvěřil před válkou, potvrzuje se a ověřuje se touto knihou.



Světový význam sovětské revoluce ruské vidím v tom, že stvořila k tzv. Veliké měšťácké revoluci francouzské z konce 18. století pendant — větší, zdá se mně, a významnější. Světové válce z let 1914—1918 rozumím jako poslednímu výboji této francouzské měšťácké a liberální revoluce z konce 18. století. Napoleon I. nesl její politickou myšlenku v diktátorské a imperátorské formě do střední a východní Evropy; ztroskotal se, a Svatá aliance se svou reakcí byla odpovědí. Později následovaly menší výboje téže měšťácké revoluce do střední Evropy, tak roku 1848. Ale poslední, nejsilnější a nejmohutnější byla tzv. světová válka, která rozbila tři feudální státy: Rusko, Prusko, Rakousko.

Myslíte však, že nyní, kdy jest stvořeno nadlidským úsilím a miliony a miliony obětí lidských v Moskvě nové revoluční ohnisko, tentokrát *sociálně* revoluční, nebude vyzařovati a se vybíjeti výboji do středu a na západ evropský? Velmi byste se klamali, kdybyste tohoto příštího vývoje věcí zavčas neutušili. Tento vývoj myšlenkově již se začal, a není pochyby při dnešním celkovém stavu lidstva, že po výboji myšlenkovém přijde dříve či později i výboj hmotný, po případě i vojenský. Nevím, nerozbije-li za sto let sociálně revoluční komunistická myšlenka ruská několik měšťáckých států středo- a západoevropských, jako nedávno rozbila politicko-revoluční myšlenka francouzská několik monarchií středo- a východoevropských... Nemusí si člověk hrát na proroka, stačí obyčejná prozíravost a předvídavost, aby se těmto myšlenkám alespoň nezavíral...

A náš úděl mezi tímto dvojím revolučním střediskem?

Za světové války, abych mluvil populárně, ale plasticky, „svezli jsme se“ s francouzskou myšlenkou revolučně měšťáckou. Tím neumenšuji v nejmenším velikých, nedoměřitelných skoro zásluh Masarykových. Jeho zásluhou bylo a jest, že pochopil tuto vývojovou vlnu před jejím příchodem, že rozpoznal toto dějství a jeho rytmus, kdy ještě byly v zárodcích a jen napolo vysloveny, že se jich skoro matematicky nebo hvězdářsky dopočítal, že jim připravoval svou dlouhou závažnou činností myslitele a organisátora půdu u nás a spolupůsobil s nimi za války v cizině. On konal a dokonal své dílo, a dokonal je slavně.

Ale východní poselství sociálně revoluční hledá také nyní své věrozvěsty, myslitele, organisátory, dělníky u nás. Ty, kdož by mu připravovali cestu ne frází, divadelní pózou, strašáctvím a třáskáním jalových hesel, nýbrž myšlenkovým úsilím, tvorbou vědeckou, uměleckou, filosofickou, básnickou, hospodářskou. Nalezne jich? A sdostatek silných, předvídavých, prozíravých?

Tak abychom až udeří veliká hodina, byli více připraveni, než jsme byli v případě prvním. Neboť toho si žádá naše národní čest dobře pochopená.

*Postskriptum.* Úplně mně vypadla odpověď na *literární* otázku, již jsem si položil na konci kapitoly druhé: Jak se má stavět česká duše ke všem těm literárním a myšlenkovým směrům a proudům, jichž jsem se tam dotkl. Odpověď za mne dává Palacký svým slovem o „potýkání se s římanstvím a němectvím“. Všude, kdekoli se setkáš s literárním caesarismem a imperialismem, věz, že narážíš na něco, co neodpovídá duši české. I my ovšem hledáme svůj řád, ale bude *vnitřnější* než vnějškový řád latinský, ve své podstatě geometrický a právní. Náš musí býti jemnější, prolínavější a konec konců vyšší i důsažnější než onen pořádek podmanivý a usurpátorský. Vyšší o celý nový řád. Je-li tamten řád ducha, abych mluvil krásným slovem Pascalovým, bude náš řád lásky.



# Poesie, náboženství a politika

Jako každoročně sešla se i letos, nějaký den před 28. říjnem, dramatická porota, aby udělila po státní ceně třem nejlepším českým hrám uplynulé sezóny. Pět porotců — Vodák, Mahen, Engelmüller, Rutte a já — podalo po debatě skoro půl třetí hodiny trvající, v níž zdůvodňovalo kriticky svou volbu a své zřetele a motivy, své vótum tak, že jmenovalo pět teren spisovatelských. Nespornou většinu měli v těchto ternech Langer se svou Periférií a Dvořák s Bílou Horou; al pari, 3 hlasy a 3 hlasy, zůstali Fischer s Otroky a Hilbert s Druhým břehem. I rozhodl ministr vyučování pro Fischerovy Otroky. Kteréžto rozhodnutí jest nyní částí tisku odsuzováno a napadána porota i ministr. V Tribuně z 13. listopadu se prohlašuje přímo za „kriticky nezodpovědné“, že Druhý břeh, nejzralejší prý domácí drama posledního desetiletí vedle Langrovy Periférie a děl Čapkových, nedostal většiny hlasů! Byla to prý křivda, již ovšem dovršil ministr svým rozhodnutím.

Hlasoval jsem pro Fischerovy Otroky a proti Druhému břehu a hlásím se k tomuto svému rozhodnutí jako ke kriticky úplně zodpovědnému a oprávněnému; a chci je zde zdůvodniti.

Co je Hilbertův Druhý břeh? Frázovitý a povrchní otec, politický machr, materialista a atheista svým názorem životním a světovým. Jeho syn se dopustí politické vraždy; zavraždí ministerského předsedu. Kde otec stanul na půl cestě, syn domyslil a dořekl poslední slovo; obrátil řeči otcovy v čin a skutek. Po činu se odehraje v něm mučivý proces očistný,