

## Masarykova *Česká otázka* a diskuse kolem ní

Zabývat se Masarykovou *Českou otázkou* znamená vrátit se o sto let zpátky, jak víme, vyšla poprvé roku 1895. Tento návrat nás však nemusí zcela vzdálit naší současnosti, problém české národní existence představuje i dnes aktuální téma. Přitom samozřejmě nejde o aktuálnost účelově zdůrazňovanou, přímočaře spojenou třeba se současnou národnostní politikou, vliv tohoto díla má širší dosah; pomineme-li jeho kontexty ideové, zůstává tu mezi jinými i kontext literárněhistorický, ostatně celistvost této problematiky ani nedovoluje jedno oddělovat od druhého. *Česká otázka* byla Masarykem formulována tak, aby byla výzvou k dialogu nad tématem, který provází českou národní existenci po celá desetiletí. Vyslovíme-li „otázku“, znamená to, že předpokládáme „odpověď“, ptáme se přece, abychom se dočkali odpovědi nebo uslyšeli názor svého protihráče. Je v povaze Masarykova myšlení právě takový postup: motivace jeho děl je především noetická, v poznání pravé podstaty věcí nacházel vždy smysl své vědecké činnosti. Masarykovi bylo vlastní sokratovské myšlení: položit otázku pro něho znamenalo, že chtěl slyšet názor toho, s kým vedl dialog. A zeptejme se tedy: s kým Masaryk v polovině 90. let vedl nebo chtěl vést dialog?

Slovo *otázka* samo o sobě mělo v té době zneklidňující náboj, oslovovalo tehdejší českou společnost, vyciťovalo napětí mezi názory na postavení českého národa. Masaryk si uvědomoval nutnost vést dialog o problémech, které byly stále otevřené, chtěl proto iniciovat jejich řešení nebo je aspoň pojmenovat. Není bez významu, že v témže roce, kdy vychází *Česká otázka*, publikuje úvahu nazvanou *Naše nynější krize*. A v závěru *České otázky* je

skutečně řeč o krizi české společnosti, hovoří o úpadku politických stran, o tom, že se vytrácí vědomí ideálů, které vyvolaly k životu české národní obrození a „sklízají se plody práce a úsilí dob dřívějších“, přitom „nepokračuje se sdostatek“ podle toho, jak si to vyžaduje současný život (Masaryk 1969, s. 239). Stejně není bez významu, že po *České otázce* píše Masaryk studii *Jan Hus* (1896), že vydává takřka současně studii *Karel Havlíček* (1896) a zanedlouho, že vznikají i jeho *Ideály humanitní* (1901) a řada prací dalších. Masaryk se řešením „české otázky“ zabýval vlastně neustále, zdaleka nešlo jen o problém vzniku národního obrození (z jakých tradic a zdrojů čerpal), ale přímo o téma osudové, které se ptalo po smyslu české národní existence. Masaryk tak osvědčil mimořádný smysl pro souvislost tématu a ideje, její platnost a oprávněnost se mu potvrzovala v historickém vývoji; to, co ho fascinovalo na idejích, byla schopnost uchovat navzdory proměnám světa mravní a duchovní hodnoty nezbytné pro existenci národní tradice. *Česká otázka* vycházela ze zcela konkrétních podnětů, vyvolaných stavem tehdejší společnosti, žila tedy z aktuálních problémů, ale současně se vracela i k minulosti. Masaryk vědomě kladl otázky, o nichž věděl, že vyvolají rozporné reakce, kladl je ostatně nejen lidem své doby, ale i sobě, aby si tak ujasnil vlastní názor na českou minulost, zdůvodnil své postoje a politické aktivity. Pokus o výklad české otázky nebyl jednorázovým činem, ale provázel Masaryka po řadu let a nejen jeho, ale i ty, kteří s ním vedli na toto téma diskusi.

Ve svém přístupu k problému české národní existence projevil Masaryk zvláštní odhodlanost a vůli dobrat se podstaty věci. Jeho strýzlivost a také i skepse při posuzování stavu české společnosti měla svůj protipól, který se opíral o pevné vědomí národního ideálu, zakořeněné nejen v jeho duchovní orientaci a podepřené vlastní zkušeností, ale podporované i přesvědčením o platnosti rodové tradice. Tzv. národní fenomén byl u něho od počátku spojován s lidstvem, s jeho duchovním posláním ve světě. Hned v úvodu k *České otázce* to formuloval velmi přesvědčivě:

Mně česká otázka jest otázkou po osudech člověčenstva, je mně otázkou svědomí. Věřím s Kollárem, že historie národů není nahodilá, nýbrž že se v ní projevuje určitý plán Prozřetelnosti... (povinností filozofa) je [...] ten plán postihovat, místo v něm poznat a určit a podle toho poznání co možná s nejpřesnějším a nejjasnějším vědomím postupovat při vši práci, i politické (Masaryk 1969, s. 7–8).

Zde máme jako na dlani nejen celé Masarykovo myšlenkové rozpětí, ale je tu vyjádřen konkrétně jeho hlavní ideový koncept. Idea jako určující hodnota je vždy nadčasová, tu Masaryk nezapře své původní filozofické východisko, svůj vztah k Platonovi, smysl lidské existence spočívá v tom, že člověk objevuje a poznává své předurčení, svou úlohu, kterou mu určila Prozřetelnost. Krizový stav ve společnosti nastane ve chvíli, kdy podlehne vnějšímu tlaku, tuto dráhu opustí a vzdálí se svému poslání. „Jako při člověku i při národu hledím hlavně na duši a ducha...“ (Masaryk 1969, s. 73), říká na jiném místě *České otázky*.

Jako trvalou konfrontaci mezi tím, co právě žijeme, a ideálem, k němuž směřujeme, vnímá tedy Masaryk svou „českou otázku“. Odtud můžeme odvozovat jeho další myšlenkový postup, v němž se národní a lidský faktor vzájemně podmiňují: v okamžiku, kdy ztrácíme vědomí své příslušnosti k národu nebo k určité filozofické orientaci, ztrácíme také smysl své existence. Masarykovo úsilí vědecké a nakonec i politické nemělo nikdy jiný cíl než hledat konkrétní naplnění lidského života. Zaujat tímto problémem neustále se pohyboval mezi etickou a filozofickou rovinou lidské činnosti. Toto úsilí ho zcela ovládlo a ovlivnilo jeho dílo. Nebylo možné, aby se věnoval jen filozofii, otázky, které kladl, pronikaly do ostatních oblastí společenských věd (historie, sociologie, literárních dějin); způsob, jak je formuloval, ztěžoval jejich určení, proto mnozí jeho kritikové tvrdí, že jeho díla nejsou vědecká, ale spíše politická, a proto politikům se naopak zdá vždy příliš „filozofický“ a vzdálený skutečnému dění. *Česká otázka* představuje dílo, v němž se naplňuje Masarykovo nejvlastnější poslání a z hlediska ideového kontextu, který vytvořila, má přímo klíčový význam v jeho pozdějším vývoji (to si uvědomovali i Masarykovi odpůrci,

např. Konstantin Miklík; srov. Miklík 1995, s. 673–729). Na jedné straně v něm reaguje na stav české společnosti, odráží se v něm zkušenost, kterou získal v rukopisných bojích, kdy nejen on, ale i jeho druhové museli čelit nejrůznějším obviněním, je tu i jeho zkušenost jiná, hlubší: možno říci, že sklízel to, co sám zasel. V *České otázce* reaguje na úvahu H. G. Schauera *Naše dvě otázky*, kde jeho žák, nadaný publicista a kritik, zpochybnil smysl české národní existence. Právě v konfrontaci s těmito skutečnostmi se vytříbila Masarykova filozofická koncepce. Právem o *České otázce* poznamenal Šalda, že znamená „celý obrat směrový a stylový [...] a jest jedním z důsledných, velikých a typických řešení českého problému“ (Šalda 1953, s. 251).

Podrobíme-li analýze vlastní obsah *České otázky*, zjistíme, že jde vlastně o bilanci našeho dějinného vývoje: Masaryk v ní vysvětluje vznik a vývoj národního obrození od jeho počátku na sklonku 18. století až po dobu, kterou žil na konci minulého století. Fenomén českého obrození chápe jako navázání na dobu reformace, vytvářející organickou souvislost s úsilím, které vyvíjel Hus a Jednota bratská. Tato linie však nutně souvisí s novodobým myšlenkovým děním evropským, s ideály osvícenství a s hodnotami, které vytvořila německá filozofie. Masaryk jde ještě dále a tvrdí, že „německá filozofie musila dát filozofický základ pro národní snažení protiněmecké... pro svou kulturu českou museli naši buditelé použít filozofie německé“ (Šalda 1953, s. 149). V duchovním prostoru střední Evropy podle něho neexistují hranice, proto i náš duchovní vývoj se nemohl vyhnout vlivům a podnětům, které přicházely z nejbližší naší blízkosti, tedy od Němců a také okolních evropských národů. Fenomén češství trvá díky kontinuitě s národní minulostí, s tradicí reformačního úsilí, a díky schopnosti vstřebat do sebe výsledky filozofického myšlení z přelomu 18. a 19. století. Současné německé (a západní) myšlení zúročilo výsledky české reformace a nyní opět vrací českému prostředí to, co kdysi od něho získalo. Tyto souvislosti a vztahy mezi národními kulturami jsou možné, jsou-li založeny na hodnotách lidskosti:

[...] není přirozeného práva národa nad národem, není přirozeného práva nedat národu vyvíjet se svým způsobem k ideálům humanity” (Šalda 1953, s. 19).

Masaryk takto jedinečně postihl polarizaci mezi národním a světovým: neexistuje podle něho síla, která by oddělovala od sebe duchovní život jednotlivých národů. Celý proces národního obrození se proto jeví jako dění evropské, přitom však jeho hlavní aktéři jsou Češi. Masaryk tak vymezuje úlohu osobností, jako je Dobrovský, Kollár, Šafařík, Palacký a Havlíček. Základem je kontinuita: Dobrovský vytvořil předpoklady pro rozvoj české vědy, na něho navazovali další, jestliže Kollár hlásal svou slovanskou ideu, tak Palacký již dosavadní program slovanský „učinil programem českým”. Přičemž celý proces formování české společnosti zřetelně směřuje „od humanity Dobrovského, od humanity slovanství Kollárova a Šafaříkova” k Palackému a k Havlíčkovi, ve kterém jako bychom teprve našli sebe (Šalda 1953, s. 101). Dříve než jsme měli filozofii českých dějin, měli jsme již filozofii dějin světových, kterou jsme převzali od Herdra; dříve než vznikl český národní program, byl vytvořen program slovanský. Vývoj se jeví jako programové směřování k češtví, přitom Masaryk tu nic neidealizuje. Našimi učiteli byli podle něho především němečtí filozofové. V pozadí Kollárovy slovanské koncepce je postava německého myslitele Herdra, v pozadí Palackého ideje národa a státu je Kant, Havlíček byl inspirován Bolzanem atd. Smysl českých dějin spočívá v tom, nakolik a jak pochopili vedoucí osobnosti národa základní jejich humanitní cíl: člověkost nesmí být pouze obrozeným heslem; ideály, které prosazoval Dobrovský, Kollár, Šafařík, Havlíček aj., musí proniknout do českého každodenního života. Idea humanity v Masarykově koncepci se tak stala určující silou dalšího vývoje: Havlíček je lidovější a tedy demokratičtější než Palacký, česká otázka směřuje k pochopení našeho národního vývoje, v druhé polovině 19. stol. se však vlivem nových poměrů stává otázkou sociální, tzv. socializace české politiky podle Masaryka je důsledným pokračováním obrozeneckých idejí, humanitní ideál má pro Čechy hluboký smysl národní a historický. Nevadí, že využíváme

cizích hodnot, přijímat podněty od jiných národů je za situace, kdy nemáme ještě plně rozvinuty vlastní tradice vědy a literatury, vlastně náš úkol. To nás ovšem neopravňuje k eklektickému přejímání a k nesamostatnosti.

Masaryka fascinovala úloha osobností, byl zaujat jejich poselstvím v dějinách. Naše národní obrození bylo především jejich dílem. Tak v pozadí činů našich buditelů byli evropští myslitelé, hlavně němečtí. Dominantní úlohu podle něho zde sehrál J. G. Herder, který značně ovlivnil české národní obrození, jeho vliv lze přesvědčivě dokumentovat na Kollárovi. Není těžké zjistit, že hned několik okolností umožnilo Herdrovo důvěrně „propojení“ s českým životem. Herder ve dvou svých dílech v *Idejích k filozofii dějin lidstva* a v *Dopisech k podpoře lidskosti* představuje Slovany jako tvůrce nové evropské kultury, hovoří s obdivem o Komenském a o Jednotě bratrské. To, co podle Herdra učinilo člověka lidským, je jazyk a smysl pro uchování tradice. Jazyk spojil lidi v národ, projevem naší přirozenosti je lidskost, která se jeví v proměnlivém světě jako jediná platná idea. Herder odmítá nadvládu jednoho národa nad druhým, člověk podle něho musí být především člověkem a národ národem. Herdrova filozofie byla velmi blízká tomu, k čemu již dříve došli představitelé české reformace. Nelze se divit, že postoje prvních představitelů národního obrození vyznívají jako rezonance Herdrova ideového konceptu. Jeho vliv se nejdříve projevil u Dobrovského, nejvíce však zasáhl Kollára. *Slávy dcera* je založena na Herdrově filozofické koncepci, je na mnoha místech doslova proniknuta Herdrem. Bez Herdrova vlivu se neobešlo ani myšlení Palackého. Život národů podle Herdra nespočívá v jejich zevních uspořádáních, ale v tvorbě duchovních hodnot, které jediné jsou zdrojem skutečné svobody a dávají smysl jejich bytí. V této souvislosti vyzvedl Herder Komenského jako hrdinu, který se zasahuje za dobro mezi lidmi, je „ryzím apoštolem lidskosti a míru“. Herdrův ideál se tak „spojuje“ nejen s ideálem Komenského, ale s celým proudem reformačního myšlení, které se u nás utvářelo od dob Husových. Zde je třeba hledat tajemství

Herdrovy přímo magické přitažlivosti pro český duchovní svět. A Masaryk sám byl pod Herdrovým vlivem, což dokládá i jeho *Česká otázka*.

Důvodů k diskusi kolem *České otázky* bylo tedy dost. Nejvíce provokoval názor, že naše národní obrození pokračuje v díle reformačního úsilí a že se takto dokazuje naše spojení s husitskou tradicí. Takové tvrzení bylo příčinou názorové konfrontace, která se často pohybovala na hranici mezi problematikou našich dějin, jejich kulturních tradic, politiky a ideologie. *Česká otázka* se stala předmětem vleklých sporů a polemik po několik desetiletí. Po prvním bezprostředním ohlasu na sklonku 90. let pokračoval dialog nad ní až do let po druhé světové válce. Dominantní postavení v tomto široce založeném dialogu měli především historici, ale nemalou úlohu sehráli i historici literatury a nakonec i filozofové. V diskusi, a to bylo její zvláštností, se vedle problémů metodologických uplatňovaly také aspekty filozofické, v pozadí však byly i zřetele ideologické. Do popředí se především dostala otázka, zda naše obrození je pokračováním reformačních ideálů či nikoliv. Masaryk v této souvislosti hovořil o tzv. druhém pokusu o reformaci, protože první byl přerušen protireformací. Takto položena otázka evokovala reakce dvojího druhu: proti se vyslovili ti, kteří přistupovali k tématu z odlišného ideového hlediska, bylo pro ně obtížné připustit, že na procesu národního obrození se podílí i husitská tradice; s výhradami však vystoupili také ti, kteří důsledně vycházeli z vlastní badatelské zkušenosti a jejich poznatky neodpovídaly Masarykovým soudům, protože v interpretaci faktů vycházeli z jiných pohledů a metod.

Tak Josef Kaizl ve studii *České myšlenky* (1906) odmítl Masarykovu teorii o navazování na českou reformační tradici a zdůraznil, že naše obrození bylo vyvoláno především ohlasem osvícenecké a liberalistické filozofie, jeho nejvlastnější hybnou silou byl novodobý nacionalismus, Masaryk se jeví Kaizlovi jako málo objektivní a zaujatý vůči osvíceneckému liberalismu. Svou kritiku zakládá nejen na *České otázce*, ale i na studiích vzniklých přibližně

ve stejném čase (*Naše doba, Naše nynější krize* aj). Souvislost národního obrození s českou reformací zčásti zpochybnil i Jaroslav Vlček. Neztotožnil se zcela s odmítavým stanoviskem Kaizlovým, nenacházel však dostatek důkazů v literatuře národního obrození pro vazbu na českou reformaci (Vlček 1898), zato ve svých *Dějích české literatury* vysledoval pečlivě každý cizí vliv, podobně postupoval i Jan Jakubec. Pozitivistické orientaci obou literárních historiků byl cizí názor o jedinečném vzkříšení národa, i když ve svých literárněhistorických analýzách dokazovali životnost naší literární tradice, Jakubec dokonce v dílčích výkladech byl Masarykovi bližší, např. tam, kde hovořil o lidové slovesnosti a o jejich předbělohorských kořenech. Výrazně do této diskuse zasáhl Josef Pekař ve studii *Masarykova česká filozofie* (1912). Odmítl energicky návaznost na reformační tradici, obrození vzniklo podle něho jako výsledek všech národních iniciativ a snah. Dalimil měl v tom smyslu stejný podíl na této obrozenecké tradici jako Hus, zásadní význam pro vznik obrození měla tradice založena Bohuslavem Balbínem, proti Masarykově tezi o humanitě vycházející z učení Jednoty bratrské postavil tezi o významu českého katolického selství reprezentovaném Vavákem. Pekařovo vystoupení vneslo do diskuse nad *Českou otázkou* nový prvek: ukázalo na propojení metodologických otázek a jejich filozofických aspektů. Bylo prvním krokem k rozdělení českých historiků na dva tábory, na ty, kteří stáli za Masarykem, a na ty, kteří sdíleli názor Pekařův. Dlužno ovšem podotknout, že mu předcházela studie Jindřicha Vančury (1911, s. 125–149), poněkud jednostranně nakloněna Masarykovi, a proti ní o objektivitu usilující stať Kroftova (1910, s. 149–156), předešvím však vystoupení Jana Herbena ve stati *Masarykova sekta a Gollova škola* (Herben 1912, s. 164–234), který se postavil opět na stranu Masarykovu a hájil jeho názor o spojení obrozenecké tradice s tradicí reformační. Názory pro a proti se rychle střídaly a intezita diskuse se proměňovala v ostrou polemiku. Jaroslav Goll ve studii o Palackém (Goll 1898, s. 9–14) označil totiž české obrození jako přirozený důsledek systematického půso-

bení novodobých ideálů. Stejně tak Arne Novák ve svých *Přehledných dějinách české literatury* (už ve vydání 1913) položil důraz na souvislosti českého života s duchovními podněty evropskými. O něco později Novák podrobil revizi Masarykův názor o vztahu českého obrození k husitství, podle něho českou reformaci oživil až Kollár a Palacký (Novák 1915). Do diskuse o Masarykově a Pekařově koncepci se vložil i Zdeněk Nejedlý, který zaujal pozici mezi oběma stanovisky: v obrození došlo k tomu, že humanita bratrská (reformační) byla nahrazena humanitou Herdovou, pokud docházelo v obrození k navazování na předbělohorský život, tak nešlo o navazování náboženské, ale světské (Nejedlý 1913, s. 321–360). Herben v obhajobě *České otázky* pokračoval dále a v poválečné studii *Bílá hora* (1920) problém vyhrotil jako konflikt dvou protikladných postojů, v českém národě podle něho jsou dvojí lidé, ti, co stojí za Husem, Chelčickým, Blahoslavem, Komenským aj. z této řady, a ti, co se vyslovují pro sv. Václava, Karla IV, Slavatu, Martinice a Jana Nepomuckého a další. Otázka kontinuity se dostávala stále více do popředí a současně s ní do diskuse kolem *České otázky* pronikala ideologická hlediska. Na jedné straně bylo přirozené, že se kontinuita chápala jako nepřerušovaný vývoj a že se neodsouvala zcela stranou i doba pobělohorská (jak doložil Josef Hanuš; srov. 1920, s. 141 a s. 277), problém vznikal tam, kde jednotlivým postojům byla podřizována také věcná argumentace. Emanuel Rádl založil svou obhajobu Masaryka na kritice metodologických postupů jeho odpůrců, nejdříve pojednal o metodě historiků, o jejich přístupu k faktům a důraz položil na otázku, zda má pravdu Pekař, tvrdí-li, že fakta předcházejí teorii, nebo naopak, zda je na počátku cesty za poznáním teorie a po ní následuje konfrontace s fakty. Rádl tuto problematiku potom specifikoval na postupu Hanušově a rozvinul svou argumentaci na dílčích tématech, ale ani tak se nezbavil nádechu apriorního přístupu k řešení této otázky (Hanus 1925, s. 433–469).

Diskuse, která už dávno pokračovala i v poválečných letech, dala podnět k úvaze Ferdinanda Peroutky *Jací jsme* (1924). Perout-

ka odmítl spojení obrozeneckých tendencí s reformačními a poukázal na subjektivní prvek v Masarykových názorech, jeho přístup k dějinám se podle něho podobá člověku, který nahlíží do dějin jako do zrcadla, aby v nich spatřil svou tvář. Ideály české reformace jsou dnes lidem příliš vzdálené, protože většina ví o nich příliš málo a jsou představovány lidem většinou účelově. Intenzita diskuse přiměla patrně Masaryka k tomu, že ve *Světové revoluci* (1925) se vrátil k problému české otázky znovu a vysvětloval, že kontinuita znamená pro něho nikoliv opakovat to, co bylo řečeno dávno před ním; nevěřit jako Hus, ale být mravně silný jako Hus, humanita znamená pro něho zásadovost, rozumnost, smysl pro realitu, vzdělanost a lásku k vlasti, tedy především pozitivní hodnoty. Tento výklad znamená podstatné rozšíření původní koncepce. Kollár chápal svůj slovanský program tak, že ztotožňoval Slovana s člověkem, což byl první předpoklad k ztotožnění politického ideálu s demokracií, kollárovská všeslovanská vzájemnost se ve 20. letech začala Masarykovi proměňovat v národní kulturní program, který chápal jako přirozenou syntézu dovršující předchozí vývoj. Nikoliv Kollár, ale Palacký se v této fázi Masarykovi stává vůdčím zjevem národního obrození. V r. 1928 v proslovu při návštěvě Hodslavic (Pražák 1948, s. 73) prohlásil, že Palacký ho naučil rozumět národnímu vývoji a díky němu objevil vlastní smysl národní existence určený Prozřetelností. A v předmluvě k novému vydání *České otázky* prohlásil, že přemýšlení o české otázce ho vedlo k úvahám o postavení lidstva ve světě vůbec, že problém národní existence se mu tak stával stále více problémem etickým.

Tento Masarykův vývoj umožňoval otevřenější interpretaci české otázky, vedl k tomu, že jeho názory již nepůsobily tak vyhroceně, akcentovaly rovnost všech členů společnosti a nutnost sbližování států i národů, zdůrazňovaly respekt před každou individualitou. To, co ještě na sklonku století pociťoval jako přirozené právo národa na vlastní existenci, mělo nyní již konkrétní podobu demokratického systému, na němž budoval svůj stát. To ovšem

neznamenalo, že zcela utichly polemické hlasy a diskuse kolem *České otázky*<sup>1</sup>. Těžiště diskusí a polemik se nyní především přesunulo hlavně k literárněhistorickým problémům. Jan Strakoš ve studii *Počátky obrozeneckého historismu v pražských časopisech a Mikuláš Adaukt Voigt* (Strakoš 1929), analýzou dobových historických faktů dokazoval význam balbínovské tradice, zdůraznil, že obrozenecká otázka, její orientace se musí řešit kritickou interpretací obrozeneckých textů.

Své výhrady vůči Masarykovým názorům vyslovil i Jaroslav Ludvíkovský, souhlasil s Pekařem, protože ho studium obrozenecké literatury nepřesvědčovalo o návaznosti na reformační tradici. Je rozdíl mezi ideálem českých bratří a ideálem Herdrovým, jejich ideové koncepce vznikaly v rozdílné době a nelze je uměle spojovat. Ludvíkovský podobně jako Pekař dokazuje, že v pobělohorském období nebyl narušen vývoj české kulturní tradice, že mnohem větší význam než reformační ideály měla pro národní obrození evropská humanitní tradice (srov. Pražák 1928, 1935 a 1937) Albert Pražák se k problému české otázky vyslovil několikrát (Pražák 1928 a 1935), usiloval ve svých vystoupeních o objektivní výklad, snažil se najít pozitivní prvky v Masarykových názorech a podepřít je analýzou literárních pramenů, tedy další faktografií. Přitom nezapřel pozitivistické literárněvědné školení, když podrobil Masaryka kritice tam, kde se domníval, že jeho závěry nejsou dostatečně doloženy. Tak úlohu Herdrovu je třeba částečně omezit a nelze přitom vynechat jeho vliv na Jungmanna. Vůbec Jungmannova úloha podle Pražáka v Masarykově výkladu není dostatečně rozvinuta. Myšlenky o humanitě a o slovanstvu se objevují ve slovenských literárních pramenech a dokazují, že tyto ideály již existovaly před Herdrem, šlo tedy o tradici, která nebyla v Masarykově výkladu zcela doceněna.

Na sklonku 30. let a takřka na samotném prahu druhé světové války se k tématu české otázky vrátili Albert Vyskočil a znovu Jan

---

<sup>1</sup> Do diskuse k české otázce zasáhli F. X. Šalda, J. Slavík, K. Miklík, J. B. Čapek, J. L. Fischer a další.

Strakoš. Vyskočil už názvem svého článku *Ani vzkříšení, ani obrození* (1939) dal najevo, že výraz obrození je pro pojmenování české národní situace na přelomu 18. a 19. stol. nevhodný, označení obrození se podle Vyskočila hodí více pro dobu barokní, protireformační tendence neochromila národ, naopak obrodila ho návratem k tomu, co tvoří základ češství. Tak se do diskuse kolem *České otázky* vracejí ideové prvky, podložené často konkrétními fakty a usilující o jejich novou interpretaci. Této iniciativy se chopil Jan Strakoš článkem *Ještě národní obrození* (1940). Vlastní původ obrození nachází v Balbínovi, datum vzniku obrození by se mělo posunout k datu Balbínova vystoupení. To, co dosud vytvořila pozitivistická literární věda, připadá Strakošovi jako umělá konstrukce, je třeba podrobit revizi i názory literárních historiků, jako jsou Vlček a Jakubec. Je však především nutné odmítnout Masarykovo pojetí národní tradice založené na vztazích katolictví – protireformance a protenstanství – reformace. Strakoš oceňuje Pekařův postup, podle něhož obrození bylo důsledkem plynulého vývoje od Bílé hory. Do diskuse se zařadil i Josef Vašica, který právem upozornil na fakt, že barokní literatura nebyla dosud plně doceněna, upozorňuje na celou řadu děl barokní literatury, na její národní orientaci, na zřetel k jazyku bible, na oslavu českých knížecích světců, která byla vlastně podporou české státnosti (Vašica 1940). Ukazuje se, že konkrétní fakt doložený literárněhistorickým výkladem je přesvědčivější než brilantní konstrukce. Masarykova *Česká otázka* tedy otevřela celou řadu dalších problémů. Podnítila diskusi, která nakonec přesáhla její rámec.

Tento trend se poněkud změnil po druhé světové válce. K problému národního obrození se vrátil Felix Vodička ve studii *České obrození jako problém literární* (1947). Svůj výklad založil na analýze názorů Masarykových, Vlčkových a Novákových a dospěl k poznání, že fenomén národního obrození jako projev typicky českého kulturního života existuje a že se v něm zrcadlí tendence širší, vycházející z evropského kontextu, stejně jako tendence ryze národní. Polarizace česká a světová pak ukazuje, v čem spočívá

omezení české literární tradice, jaké jsou její historické kořeny. Vodička pak dospívá k teorii lidovosti jako zvláštního jevu, který v pobělohorské době nemohl nahradit umělou literaturu. Proto se zde od počátku projevuje úsilí překonat opoždění českého literárního kontextu za světovým. Vodička tu položil základy své pozdější koncepce národně obrozeneckého procesu, kterou rozvedl a podrobněji propracoval jednak v díle *Cesty a cíle obrozenecké literatury* (1958) jednak v 2. svazku akademických dějin. Tato koncepce však je silně poznamenaná dobou, ideologickými hledisky už jiné povahy a původní problematice „české otázky“ značně vzdálené. Diskuse o české otázce ztratila v novém historickém kontextu, který vznikl koncem 40. let, původní smysl, protože se začal zužovat prostor pro svobodný duchovní život.

O čem tedy nakonec vypovídá diskuse kolem Masarykovy *České otázky*? Především můžeme konstatovat obdivuhodnou životnost tohoto díla. Diskuse trvala více než padesát let a vlastně, i když v jiných rovinách, se k ní někteří badatelé vracejí dosud. Pro českou literární historii znamenala *Česká otázka* dílo, které nebylo možné pominout, výklad národního obrození byl pro ni klíčovým tématem. Masarykova teorie jeho vzniku se dotýkala tradice největší české literatury, navíc hlavními aktéry při jejím vzniku jsou spisovatelé, proto jim a jejich tvorbě je v *České otázce* přisuzována úloha spolutvůrce národní existence. Byla tak vytvořena koncepce, která nemohla být literárním historikům lhostejná. A navíc přišla ve chvíli, kdy se zformulovala česká pozitivistická literárněvědná škola a kdy se brzy zformovala generace dalších literárněvědných škol (A. Nováka, F. X. Šaldy, O. Fischera aj.). Jako produktivní se ukázalo Masarykovo metodologické pojetí, jeho pozitivistický základ (respekt k faktu je v jeho výkladu vždy patrný) byl pouze východiskem k filozoficky pojaté úvaze, přitom však se Masaryk držel vlastní periodizace, rozčlenil si vývoj národního obrození do čtyř etap, každá z nich měla své dominantní postavy (první Dobrovského, druhá Kollára a Jungmanna, třetí Palackého a Havlíčka, čtvrtá byla věnována problému rukopisů a realistům). Masa-

ryk dával přednost ideové interpretaci před důsledně historickým výkladem, to mu umožnilo rozvinout filozofické aspekty tématu, na druhé straně však dal určitou metodologickou nevyhraněností podnět k námitkám, které zpochybňovaly vědeckost jeho díla.

Masaryk se zde vytrvale ptá, v čem je smysl české národní existence, avšak záběr této otázky je širší. Ptá se vždy znovu, z čeho vzniká krize moderního člověka, projevující se rozporností jeho postojů a myšlení. Jde nejen o smysl českých národních dějin, ale obecněji pojato o smysl lidské existence, filozofie jedince se mu tak spojuje s filozofií dějin. Být národem pro Masaryka znamená přijmout humanitní ideály, osvojit si je a demokraticky dále rozvíjet. Krizi české politiky 90. let vnímal nejen jako čas, který právě žil, ale současně si vždy uvědomoval jeho dějinné souvislosti, cítil nezbytnost zdůraznit přednost reforem před revolucí (to bylo téma jeho *Otázky sociální*). A ještě jeden aspekt je třeba zmínit: pozorný čtenář *České otázky* musí postřehnout, že toto dílo prostupuje vůle čelit legendám a mýtům, které se v našich dějinách vytvořily. Racionální prvek jako součást každého úsilí o poznání se zde střetává se sklonem k mytologizaci v našem životě. Všude tam, kde podává výklad národních tradic, je Masaryk protimytologický: tvrzení o mírném, pasivním charakteru Slovanů vzniklo podle něho ve slavistice apriorní konstrukcí, nikoliv kritickým studiem pramenů. Německá filozofie nám pomohla uvědomit si podstatu češství, ideál humanity a lidství musí naplňovat náš každodenní život, tyto teze vyslovoval kategoricky, protože byl přesvědčen o jejich správnosti i o jejich úloze, kterou ve společnosti mají. Díky tomu pojal filozofii českých dějin ne jako omezený a do sebe zahleděný nacionalismus, neschopný jakékoliv kritické sebereflexe, ale jako otázku, která musí překročit národní hranice a obstat v širší konfrontaci světové.

*Česká otázka* osvědčila Masarykovu schopnost ptát se a hledat odpovědi nebo je provokovat. Její ideová koncepce vedla k živé názorové polarizaci, rozdělovala nebo naopak spojovala lidi různé orientace. Její životnost je dána zvláštním patosem, v němž se

racionálnost autorovy úvahy spojuje s jeho tvůrčí představivostí; dovedla nejen pojmenovat českou přítomnost, ale také zaujmout svou vizí české budoucnosti.

### Literatura

- Goll J., 1898: *František Palacký*, „Český časopis historický“.
- Hanuš J., 1920: *Národní muzeum a české obrození*, „Český časopis historický“ XIV a XV.
- Hanuš J., 1925: *Čin*, [in:] *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha.
- Herben J., 1912: *Masarykova sekta a Gollova škola*, [in:] *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha.
- Krofta K., 1910: *Vliv Masarykův na české dějepisce*, „Přehled“ VIII, 24. 6., 8. a 15.7. (též in: *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha 1913, s. 149–156).
- Masaryk T. G., 1969: *Česká otázka*, Praha.
- Nejedlý Z., 1913: *Spor o smysl českých dějin*, *Pokroková revue*, [in:] *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha.
- Novák A., 1915: *Myšlenky a spisovatelé*, Praha.
- Pražák A., 1928: *Obrozenecké tradice*, Praha.
- Pražák A., 1935: *Masaryk a československá literatura*, Praha.
- Pražák A., 1937: *T. G. Masaryk a Slovensko*, Praha.
- Pražák A., 1948: *České obrození*, Praha.
- Strakoš J., 1929: *Počátky obrozeneckého historismu v pražských časopisech a Mikuláš Adaukt Voigt*, [in:] *Kunčič*, Praha.
- Šalda F. X., 1953: *Prof. T. G. Masaryka Česká otázka*, *Novina I (1908)*, „Kritické projevy“ 7.
- Vančura J., 1911: *T. G. Masarykovi k 60. narozeninám*, [in:] *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha.
- Vašica J., 1940: *České literární baroko*, „Akord“, I.V.
- Vlček J., 1898: *Naše obrození*, [in:] *Rozpravy filologické*, Praha.