

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut politologických studií

Kryštof Doležal

Dialog Rádli versus Hejdánek

Bakalářská práce

Praha 2014

Autor práce: **Kryštof Doležal**

Vedoucí práce: **doc. PhDr. Jan P. Kučera**

Rok obhajoby: 2014

Bibliografický záznam

DOLEŽAL, K. *Dialog Rádl versus Hejdánek*. Praha: Univerzita Karlova. Fakulta sociálních věd. Institut politologických studií, 2014. 76 s. Vedoucí bakalářské práce Doc. PhDr. Jan P. Kučera.

Abstrakt

Problém národa a nacionalismus je předmětem úvah v českém politickém myšlení od konce devatenáctého století; širší problém definice národa a jeho smyslu pak konstituuje více než staletou polemiku o tzv. „českou otázku“. Tato bakalářská práce se zabývá jednou z pozoruhodných kapitol této diskuze, konkrétně dílem dvou protestantských myslitelů: Emanuela Rádla a Ladislava Hejdánka. Odpovídá přitom na otázku, do jaké míry jsou Rádlovy a Hejdánkovy koncepty vztahující se k filosofii dějin, národu a nacionalismu jako politické pojmy par excellence společné a v čem se liší; v čem na základě dobové podmíněnosti Hejdánek s Rádlem polemizuje a v čem a proč naopak jeho teze přejímá. Práce tak analyzuje rehabilitaci jisté idealisticko-teologické tradice, jejíž kořeny (s jistou nadsázkou) sahají až k starozákonním textům. Práce dochází k závěru, že oba autoři potencují politiku, tedy i národ, Božskou autoritou. Pojem národa je proto pro oba autory morální kategorií, a jejich analýzy jsou tak prosyceny apelem, který vyzývá k podřízení politiky morálce.

Abstract

The problem of nation and nationalism is the subject of reflections in Czech political thought from the late 19th century; broader problem with definition of nation and its meaning constitutes more than centennial polemic called “the Czech question”. This bachelor thesis inquiries chapter of this controversy, the works of two Protestant philosophers: Emanuel Rádl and Ladislav Hejdánek. The aim of this bachelor thesis is to compare concepts of these authors that are related to the nation, nationalism and philosophy of history. Furthermore, this bachelor thesis discloses continuity of certain idealistic-theological tradition, whose roots are discoverable (according to one interpretation) in ancient Israel. For Rádl and Hejdánek nation is a moral category, which is why the ethic aspects are central motive for their analysis of nation.

Klíčová slova

Emanuel Rádl, Ladislav Hejdánek, národ, nacionalismus, filosofie dějin, pravda, nepředmětnost, teorie demokracie, křesťanství

Keywords

Emanuel Rádl; Ladislav Hejdánek; Nation; Nationalism; Philosophy of History; Truth; Idealism; Theory of Democracy; Christianity

Rozsah práce: 132 021 znaků

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval/a samostatně a použil/a jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 30. 4. 2014

Kryštof Doležal

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu této práce doc. PhDr. J. P. Kučerovi za inspiraci a cenné rady. Dále bych rád poděkoval prof. Miloši Havelkovi, Csc za připomínky k Rádlovi. A konečně také děkuji své rodině a Lídě za podporu při psaní této práce.

Institut politologických studií

Teze bakalářské práce

Dialog Rádl versus Hejdánek

Autor: Kryštof Doležal, 2. ročník IPS

Téma: Tématem bakalářské práce je vývoj pojmu národ a nacionalismus v českém prostředí od Emanuela Rádla k Ladislavu Hejdánkovi. Cílem této práce je odpovědět na otázku, do jaké míry přístupy Rádla a Hejdánka vychází ze stejného myšlenkového konceptu filosofie dějin, národa a nacionalismu a poté odhalit, v čem se tyto přístupy odlišují.

Zdroje: V bakalářské práci budu vycházet z monografií obou autorů, v nichž se zabývají výše uvedenými tématy. Dále budu pracovat s množstvím jejich odborných článků a novinových příspěvků. Pro teoretické ukotvení tohoto tématu využiji práci dobových či současných teoretiků filosofie dějin a nacionalismu.

Metoda: Práce bude využívat metodu popisnou (při historickém a teoretickém zasazení tématu), analytickou při analýze textů obou autorů a rovněž metodu srovnání. Při srovnání se soustředím na pojmy národ, nacionalismus a filosofie dějin.

Předpokládaná osnova práce

Úvod

Historické zasazení tématu

Teoretická východiska pojetí národa

Srovnání pojetí filosofie dějin a národa Rádla a Hejdánka

Závěr

Použité zdroje

Seznam literatury:

Rádl, E. (1918). Rasové teorie a národ

Rádl, E. (1921). Národ a stát

Rádl, E. (1925). O smysl našich dějin

Rádl, E. (1928). Válka Čechů s Němci

Rádl, E. (1929). Národnost jako problém vědecký

Rádl, E. (1930). Národnostní sčítání. in: Křesťanská revue, č. 4, s. 227-229

Rádl, E. (1925). Historie a filosofie. in: Nová svoboda 2, č. 29, s. 471-473

Rádl, E. (1935). Československý národ. in: Křesťanská revue, č. 8, s. 69-80, 111-115, 139-140

- Sokol, J. (2003). Rádlovo pojetí národa
- Hermann, T. (2002). Emanuel Rádl a české dějepisectví
- Bláha, I. A. (1930). Národnost jako vědecký problém. in: Česká mysl 26, č. 1, s. 62-70
- Prokeš, J. (1925). Smysl českých dějin. in: Nové Čechy, č. 8, s. 137-143
- Hejdánek, L. (1997). Nepředmětlost v myšlení a ve skutečnosti.
- Hejdánek, L. (1968). Filosofie a dějiny v Rádlově myšlení poznámka: 2. verze.
in: Tvář 3, 1968 - listopad, č. 1, s. 38-43
- Hejdánek, L. (1983). Filosofie a společnost. K filosofickému odkazu Emanuela Rádla (21. 12. 1873 – 12. 5. 1942) poznámka: Listopad 1983. in: Svazky pro dialog, 1983, č. 19.
in: Filosofický časopis 38, 1990, č. 1-2, s. 59-86.
- Hejdánek, L. (1990). Evropa a dějiny. in: Lettre international (česká verze), 1990, č. 1, s. 11-13.
- Hejdánek, L. (1990). Filosofie a nacionální ideologie. in: Reflexe, 1990, č. 3, s. 9.4-7.
- Hejdánek, L. (1991) Účtování s Rádlem? in: Křesťanská revue 58, 1991, č. 8, s. 188
- Hejdánek, L. (1991) Sčítání a národnost. in: Lidové noviny, 1991, č. 43 (20.2.1991), s. 1
- Hejdánek, L. (1993). Národy bez ideologií? in: Česká Metanoia, 1993, č. 1, s. 15-20
- Hejdánek, L. (1993). Národ a nacionalismy. Úvahy o roli idejí a ideologií. in: Reflexe, 1993, č. 9, s. 5.1-17
- Hejdánek, L. (1996). Smysl ve světě a v dějinách.
in: Reflexe, 1996, č. 16, s. 5.1-13
in: Teologická reflexe 2, 1996, č. 15, s. 1-13
- Hejdánek, L. (1993). Národ: ideologie či idea?
in: Válka Čechů s Němci. Praha, Melantrich 1993, s. 274-287 (2. vydání)
- Hejdánek, L. O smyslu dějin [u Rádla].
poznámka: Panelový příspěvek v Jirchářích dne 8. 11. 1967 (pozn. aut.).
jsou národy vskutku neskutečné?
- Hejdánek, L. K otázce „krize hodnot“. Několik připomínek k podkladu „Hledání lidských hodnot pro XXI. století“
datum vzniku: 7.4.1991
- Hroch, M. (2003). Pohledy na národ a nacionalismus
- Gadamer, H.-G. (1994). Problém dějinného vědomí
- Werstadt, J. (1937). O filosofii českých dějin. Palacký – Masaryk – Pekař

Havelka, M. (1995). Spor o smysl českých dějin

Podpis vedoucího práce

doc. PhDr. Jan P. Kučera

Obsah

ÚVOD.....	11
1. KAPITOLA: FILOSOFIE DĚJIN A ČESKÁ OTÁZKA; NÁROD A NACIONALISMUS.....	17
1.1 Filosofie dějin	17
1.2 Česká otázka	20
1.3 Fenomén národa a nacionalismu	22
2. KAPITOLA: K POJMU NÁRODA V DÍLE EMANUELA RÁDLA.....	27
2.1 Don Quijote české meziválečné filosofie.....	27
2.1.1 <i>Filosofický přístup ke světu</i>	27
2.1.2 <i>Víra a teorie idejí</i>	29
2.2 Filosofie dějin	30
2.2.1 <i>Masarykova filosofie dějin a pojetí národa</i>	35
2.2.2 <i>Reformace jako smysl dějin</i>	36
2.3 Rádlovo pojetí demokracie a lidských práv	38
2.4 Teorie národa	41
3. KAPITOLA: K POJMU NÁRODA V DÍLE L. HEJDÁNKA.....	45
3.1 Život Ladislava Hejdánka	45
3.2 Filosofické koncepty	45
3.2.1 <i>Předmětně a nepředmětně myšlení</i>	46
3.2.2 <i>Subjekt – událost</i>	47
3.2.3 <i>Pravda a víra</i>	48
3.3 Filosofie dějin	49
3.3.1 <i>Dějinné supersubjekty jako předpoklad k analýze národa</i>	52
3.4 Hejdánkovo pojetí demokracie	53
3.5 Teorie nacionálních ideologií a teorie národa.....	54
4. KAPITOLA: DIALOG RÁDL VERSUS HEJDÁNEK.....	61
4.1 Dialog nad filosofií dějin	62
4.2 Dialog nad problémem národa.....	65
ZÁVĚR.....	71
SUMMARY	71
POUŽITÁ LITERATURA.....	74
Primární literatura	74
Archivní zdroje.....	74
Sekundární literatura.....	75
Elektronické zdroje	76

Úvod

„Cílem všeho národního pohybu v každém národě a v každém období jeho existence je jedině hledání Boha [...]“ Fjodor M. Dostojevskij, *Běsi*, Praha, 1966, s. 252.

Filosofie dějin je jednou z nejobtížnějších filosofických disciplín. Je problémem dějinnosti člověka a zároveň problémem základních historiografických kategorií.¹ Hledá společné rysy historických událostí, táže se po jejich sjednocujícím významovém rámci, po jejich strukturním a duchovním podloží, které samotné dějiny univerzalizuje. V českém politickém myšlení je filosofie dějin provázána s teorií národa; konkrétně souvislost mezi národem a Bohem, na niž odkazuje úvodní citát, je zde předmětem úvah již od konce devatenáctého století. Širší problém definice národa a jeho smyslu konstituuje více než stoletou polemiku o tzv. „českou otázku“. Jedním z pozoruhodných příspěvků do této kontroverze je křesťansko-morální pojetí národa, které vyrůstá z nábožensky motivované filosofie dějin v tradici protestantských myslitelů Emanuela Rádla a Ladislava Hejdánka.

Tato bakalářská práce proto analyzuje rehabilitaci jisté idealisticko-teologické tradice myšlení, jejíž kořeny (v určité interpretaci²) sahají až k starozákonním textům. Jak Rádl, tak Hejdánek se věnují nejfundamentálnějším historicko-filosofickým otázkám, které jsou spjaty s českým národem a jeho dějinami. Filosofie dějin je v jejich díle předpokladem k artikulaci pojetí národa, popř. nacionalismu. Cílem této bakalářské práce je odpovědět na otázku, v čem jsou Rádlovy a Hejdánkovy koncepty filosofie dějin, národa a nacionalismu jako politické pojmy par excellence společné a v čem se liší; kdy Hejdánek Rádla precizuje a vtiskuje jeho kategoriím více moderní filosofující formu.

Práce je členěna, vyjma úvodu a závěru, do čtyř kapitol. V první kapitole nastíním problematiku filosofie dějin. Obecné vymezení filosofie dějin a základních pojmů spojených s touto disciplínou, její historické kořeny, možnosti a problematické aspekty, uvozuje výklad specificky české filosofie dějin, tzn. sporu o smysl českých dějin, do které E. Rádl ve

¹ PATOČKA, J. (2006). Filosofie českých dějin. In PATOČKA, J. *Češi I*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 188-214, s. 199.

² HEJDÁNEK, L. (2004). Rádlovo (a rádlovské) myšlenkové experimentování. In HERMANN, T.; MARKOŠ, A. (eds.). *Emanuel Rádl - vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádla: (Praha 9.-12. února 2003)*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 71.

dvacátých letech zasáhl. Diskuze o smyslu českých dějin je zároveň součástí české otázky, do které řadím také některé z esejů L. Hejdánka. Obdobně jako problém filosofie dějin pojednám významy pojmů národ a nacionalismus a postihnu základní rozlišení přístupů k těmto pojmům.

Na tomto teoretickém základě budu druhou a třetí kapitolu, kde jsou analyzovány koncepty Rádla a Hejdánka. Druhá a třetí kapitola se zabývá každá jedním z těchto myslitelů, přičemž vždy nejprve stručně přiblíží jejich životní osudy a dobu, ve které žili, a která v určitém smyslu ovlivnila jejich vztah ke světu, lépe řečeno k politickým otázkám. Logika výkladu vede přes analýzu jejich pojetí filosofie dějin (smyslu), pravdy, demokracie a dalších souvisejících kategorií, bez nichž by nebyly jednotlivé aspekty a akcenty jejich teorie národa a nacionalismu zřejmé.

Čtvrtá kapitola je jakousi osou celé práce, jedná se o dialog mezi Rádlem a Hejdánkem, ve které srovnávám výše vytknuté otázky. Především se zde soustředím na shodné rysy v dílech obou autorů, které Hejdánek vlastním způsobem obohacuje.

Metoda práce je popisná, analytická a srovnávací. V rámci formulace teoretických pojmů – filosofie dějin, národ a nacionalismus - pracuji metodou popisnou. V druhé a třetí kapitole, které se věnují filosofickým konceptům a jednotlivým pojmům u Rádla a Hejdánka, postupuji analytickou metodou. V poslední kapitole využívám metodou srovnání.

Tato bakalářská práce je založena na práci se třemi druhy zdrojů: primární literaturou, sekundární literaturou a archivními zdroji. Do primární literatury řadím autorské texty E. Rádla a L. Hejdánka.

Z Rádlova díla vycházím především z *Války Čechů s Němci*,³ která zejména v kapitolách *Demokracie* a *Co jest národ?* osvětluje Rádlovu konceptualizaci pojmů národ a demokracie. Pro rozšíření souvislostí týkající se pojmu národ pracuji i s Rádlovou analýzou nacistické ideologie *O německé revoluci*.⁴ Další Rádlovou publikací je *O smysl našich dějin. Předpoklady k diskusi o této otázce*,⁵ ze které čerpám z kapitoly *Reformace*, která podhaluje autorovu

³ RÁDL, E. (1993). *Válka Čechů s Němci*. Vyd. 2. Praha: Melantrich.

⁴ RÁDL, E. (2001). *O německé revoluci; K politické ideologii sudetských Němců*. Vyd. 1. Praha: Masarykův ústav AV ČR.

⁵ RÁDL, E. (1995) *O smysl našich dějin. Předpoklady k diskusi o této otázce*. In HAVELKA, M. (eds.). *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Vyd. 1. Praha: Torst, s. 433-469.

filosofii dějin, konkrétně jeho pojetí smyslu dějin. *Národnost jako vědecký problém*⁶ je studií, ve které Rádl (zejména v první části) nejdělněji a nejfilosofičtěji rozvíjí své pojetí dějinného smyslu, jakožto ústředního pojmu filosofie dějin. První díl Rádlových dvoudílných *Dějiny filosofie*⁷ obsahuje vysvětlení události. *Útěcha z filosofie*⁸ poskytuje asi nejjasnější ilustraci Rádlovy teorie idejí.

Hejdánkovy studie dotýkající se pojednáváného tématu, až na výjimky, nevyšly tiskem, a pakliže ano, tak pouze v dnes téměř nedostupné časopisecké podobě. Z tištěných publikací se jedná především o publikaci *Nepředmětlost v myšlení a ve skutečnosti*,⁹ která rozkrývá Hejdánkova filosofická východiska – především pojetí „nepředmětlosti“, události a dějin. V ostatních případech vycházím z textů L. Hejdánka, které jsou postupně shromažďovány a nahrávány do on-line archivu L. Hejdánka.¹⁰ Primárně se jedná o text *Národ a nacionalismy. Úvahy o roli idejí a ideologií*, poskytující souvislý výklad Hejdánkových tezí vztahujících se k národu a nacionalismu.¹¹ Studie *Národ: ideologie či idea?*¹² interpretuje Rádlovu Vátku Čechů s Němci a zároveň nastiňuje Hejdánkova vlastní východiska. Úvaha *Jsou národy vskutku neskutečné?*¹³ poskytuje konkrétní definiční kritéria pojmu národ. Ve dvou drobných angažovaných spisech - *Filosofie a nacionální ideologie*¹⁴ a *Sčítání a národnost*¹⁵ - se Hejdánek vyjadřuje k národnostním otázkám devadesátých let. Svou filosofii dějin Hejdánek rozvádí hned v několika textech. Výchozí esejí je *Smysl ve světě a v dějinách*. Hejdánek zde předkládá své nejucelenější pojetí filosofie dějin, a k ní se vztahující pojmy.¹⁶ Relevantní jsou dále spisy *Pravda a dějiny*¹⁷ (ojedinělý pokus o konceptualizaci dějin v 50. letech¹⁸), *Filosofie*

⁶ RÁDL, E. (1929). *Národnost jako vědecký problém*. Vyd. 1. Praha: Otto Girgal.

⁷ RÁDL, E. (1998). *Dějiny filosofie. 1, starověk a středověk*. Vyd. 1. Olomouc: Votobia.

⁸ RÁDL, E. (1994). *Útěcha z filosofie*. Vyd. 6. Praha: Svoboda.

⁹ HEJDÁNEK, L. (1997). *Nepředmětlost v myšlení a ve skutečnosti*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH.

¹⁰ Archiv Ladislava Hejdánka [online]. [cit. 2014-08-02]. Dostupný z WWW:

<<http://www.hejdanek.eu/digiarchiv.php>> Archiv je přístupný až po požádání a nabytí přihlašovacích údajů.

¹¹ HEJDÁNEK, L. (1993). *Národ a nacionalismy. Úvahy o roli idejí a ideologií* [online]. [cit. 2014-08-02]

¹² HEJDÁNEK, L. (1993). *Národ: ideologie či idea?* [online]. [cit. 2014-08-02].

¹³ HEJDÁNEK, L. *Jsou národy vskutku neskutečné?* [online]. [cit. 2014-08-02].

¹⁴ HEJDÁNEK, L. (1990). *Filosofie a nacionální ideologie* [online]. [cit. 2014-08-02].

¹⁵ HEJDÁNEK, L. (1991). *Sčítání a národnost* [online]. [cit. 2014-08-02].

¹⁶ HEJDÁNEK, L. (1996). *Smysl ve světě a v dějinách* [online]. [cit. 2014-08-02].

¹⁷ HEJDÁNEK, L. (1957). *Pravda a dějiny* [online]. [cit. 2014-08-02].

a dějiny v Rádlově myšlení¹⁹ a O smyslu dějin [u Rádla]²⁰ či Filosofie a společnost: k filosofickému odkazu Emanuela Rádla (21. 12. 1873 – 12. 5. 1942),²¹ ve kterých Hejdánek předkládá svou interpretaci Rádlové filosofie dějin a pojetí pravdy, a postuluje vlastní koncepty. Hejdánkovo pojetí události je rozvedeno v úvaze *Událost jako jednota a mnohost*.²² Posledních několik citovaných textů pojednává o Hejdánkově pojetí demokracie, pravdy a politiky: *Reflexe v politice a otázka politického subjektu*,²³ *Demokracie a pravda*²⁴ a *Filosof a politická zodpovědnost*.²⁵

Sekundární literatura zahrnuje studie reflektující dílo zkoumaných autorů nebo publikace, vztahující se k analyzovaným pojmům. K teoretickému a historickému ukotvení pojmů národ a nacionalismus tato práce vychází z publikace M. Hrocha *Národy nejsou dílem náhody*,²⁶ ze studie J. Kořalky *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815-1914*²⁷ a z knihy P. Barši a M. Strmisky *Národní stát a etnický konflikt*.²⁸ Čítanka textů *Pohledy na národ a nacionalismus*²⁹ poskytuje ilustraci alternativních přístupů k národu a nacionalismu. Z perspektivy obecných východisek filosofie dějin pracuji s kolektivní publikací *Filosofie dějin: problémy a perspektivy*, zejména se studií M. Havelky *Úvod do filosofie dějin: tradice, možnosti, koncepty*.³⁰ Z knihy *Emanuel Rádl a české dějepiscectví*³¹ Tomáše Hermanna využívám převážně kapitolu o genezi historických věd v 19. a 20. století.

¹⁸ HAVELKA, M. „Smysl“, „pojetí“ a „kritiky dějin“; historická „identita“ a historické „legitimizace“ (1938-1989). (2006). In M. HAVELKA, M. (eds.). *Spor o smysl českých dějin. 2, 1938-1989. Posuny a akcenty české otázky*. Vyd. 1. Praha: Torst, s. 7.

¹⁹ HEJDÁNEK, L. (1968). *Filosofie a dějiny v Rádlově myšlení* [online]. [cit. 2014-08-02].

²⁰ HEJDÁNEK, L. (1967). *O smyslu dějin [u Rádla]* [online]. [cit. 2014-08-02].

²¹ HEJDÁNEK, L. (1983). *Filosofie a společnost: k filosofickému odkazu Emanuela Rádla (21. 12. 1873 – 12. 5. 1942)* [online]. [cit. 2014-08-02].

²² HEJDÁNEK, L. (2008). *Událost jako jednota a mnohost* [online]. [cit. 2014-08-02].

²³ HEJDÁNEK, L. (1976). *Reflexe v politice a otázka politického subjektu* [online]. [cit. 2014-08-02].

²⁴ HEJDÁNEK, L. (1993). *Demokracie a pravda* [online]. [cit. 2014-08-02].

²⁵ HEJDÁNEK, L. (1991). *Filosof a politická zodpovědnost* [online]. [cit. 2014-08-02].

²⁶ HROCH, M. (2009). *Národy nejsou dílem náhody*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství.

²⁷ KOŘALKA, J. (1996). *Češi v habsburské říši a v Evropě*. Vyd. 1. Praha: Argo.

²⁸ BARŠA, P., STRMISKA, M. (1999). *Národní stát a etnický konflikt*. Vyd. 1. Praha: CDK.

²⁹ HROCH, M. (eds.). (2003). *Pohledy na národ a nacionalismus: čítanka textů*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství.

³⁰ HAVELKA, M. (2004). *Úvod do filosofie dějin: tradice, možnosti, koncepty*. In HOLZBACHOVÁ, I. (eds.). *Filosofie dějin: problémy a perspektivy*. Vyd. 1. Brno: Masarykova univerzita.

³¹ HERMANN, T. (2002). *Emanuel Rádl a české dějepiscectví: kritika českého dějepiscectví ve sporu o smysl českých dějin*. Vyd. 1. Praha: Filosofická fakulta UK.

Životopisné údaje a reflexi díla E. Rádla poskytuje hned několik publikací: *Rádl a české dějepisectví* (T. Hermann),³² *Filosof a reforma světa* (M. Šimsa)³³ a *Emanuel Rádl - vědec a filosof (kolektiv autorů)*.³⁴ Poslední zmíněná práce obsahuje rovněž cenné interpretace jednotlivých aspektů Rádlova myšlení a konkrétních konceptů. Zasazení E. Rádla do kontextu tzv. sporu o smysl českých dějin a s ním související české otázky se opírá o úvodní stať M. Havelky z knihy *Spor o smysl českých dějin 1895-1939*.³⁵ Objasnit hlavní Rádlovu inspiraci umožňuje *Česká otázka* T. G. Masaryka.³⁶ Rovněž Rádlovo dílo zařazují po stránce filosofické, a to prostřednictvím interpretací Jana Patočky – z jeho sebraných spisů *Češi*.³⁷

Literatura reflektující či kriticky hodnotící dílo L. Hejdánka dosud téměř neexistuje. V této práci se proto musím omezit pouze na esej V. Němce *Ladislav Hejdánek: Filosofie nepředmětnosti*, která analyzuje páteřní body Hejdánkova filosofie³⁸ či na kritickou studii S. Sousedíka *Ladislav Hejdánek: Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*.³⁹ Diplomová práce Jindřicha Nováka *Úloha "pravdy" v politickém myšlení Emanuela Rádla a Ladislava Hejdánka*,⁴⁰ poskytla několik drobných informací týkajících se Hejdánkova myšlení. Protože obdobně jako u Rádla, také u Hejdánka je nezbytné chápat jeho úvahy o národu a

³² HERMANN, T. (2002). *Emanuel Rádl a české dějepisectví: kritika českého dějepisectví ve sporu o smysl českých dějin*. Vyd. 1. Praha: Filosofická fakulta UK.

³³ ŠIMSA, M. (1997). *Filosof a reforma světa: pokus o filosofickou interpretaci díla Emanuela Rádla a konstituci reformní filosofie*. Vyd. 1. Ústí nad Labem: Univerzita J. E. Purkyně v Ústí nad Labem.

³⁴ HERMANN, T.; MARKOŠ, A. (eds.). (2004). *Emanuel Rádl - vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádla: (Praha 9.-12. února 2003)*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH.

³⁵ HAVELKA, M. Spor o smysl českých dějin 1895-1938. In HAVELKA, M. (eds.). *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Vyd. 1. Praha: Torst, s. 7-43.

³⁶ MASARYK, T., G., M. (2000). Česká otázka. In MASARYK, T. G. M. *Česká otázka; Naše nynější krize, Jan Hus*. 8. vyd. (Česká otázka), 7. vyd. (Naše nynější krize), 9. vyd. (Jan Hus). Praha: Masarykův ústav AV ČR.

³⁷ PATOČKA, J. (2006). *Češi I*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, PATOČKA, J. (2006). *Češi II*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH.

³⁸ NĚMEC, V. (2013). Ladislav Hejdánek: Filosofie nepředmětnosti. In BENDOVIÁ, M.; BOROVIANSKÁ, J.; VEJVODOVÁ, D. (eds.). *Filosofie v podzemí - filosofie v zázemí: podoby filosofie v době normalizace a po sametové revoluci*. Vyd. 1. Praha: Nomáda, s. 168-187.

³⁹ SOUSEDÍK, S. (1998). *Ladislav Hejdánek: Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti* [online]. [cit. 2014-08-02]. Dostupný z WWW <<http://www.distance.cz/rocnik-1998/25-rocnik-1998/1-cislo/869-ladislav-hejdanek-nepredmetnost-v-mysleni-a-ve-skutecnosti>>.

⁴⁰ NOVÁK, J. *Úloha "pravdy" v politickém myšlení Emanuela Rádla a Ladislava Hejdánka*. Praha: Univerzita Karlova. Fakulta sociálních věd. Institut politologických studií, 2003. 84 s. Vedoucí diplomové práce Doc. Ing. Aleš Havlíček, Ph.D.

nacionalismech v kontextu české otázky, i zde vycházím z úvodní studie M. Havelky v knize *Spor o smysl českých dějin II.*⁴¹

⁴¹ HAVELKA, M. „Smysl“, „pojetí“ a „kritiky dějin“; historická „identita“ a historické „legitimizace“ (1938-1989). (2006). In M. HAVELKA, M. (eds.). *Spor o smysl českých dějin. 2, 1938-1989. Posuny a akcenty české otázky*. Vyd. 1. Praha: Torst, s. 7-60.

1. Kapitola: Filosofie dějin a česká otázka; národ a nacionalismus

1.1 Filosofie dějin

Filosofie dějin je poměrně mladou disciplínou, avšak její předmět je starší než její pojmenování - dějiny problému a dějiny pojmu jsou odlišné. Za filosofii dějin lze označit jakýkoliv pokus překračující čistě narativní zachycení minulosti, současnosti a budoucnosti. První filosofující reflexe dějin lze hledat již u Hesioda v jeho mýtu o čtyřech dobách světa či ve starozákonní knize Danielově, která líčí osudy Izraelců v babylonském zajetí, přičemž poukazuje na Boží přítomnost v dějinných událostech. Jedná se tak o „teologii dějin“. S teologií dějin se poté setkáváme po celý středověk a novověk přičemž důraz byl samozřejmě přenesen ze Starého na Nový zákon. Filosofie dějin vyrůstá z teologie dějin; samotný pojem „filosofie dějin“ poprvé použil Voltaire roku 1756 s cílem sekularizovat výklad dějin, pro něž měl být jednotícím prvkem smysl a postavení člověka v historickém vývoji.⁴² Rozhodující filosofickou disciplínou se filosofie dějin stává až na přelomu osmnáctého a devatenáctého století, v osvícenství a romantismu, kdy se objevuje řada jednostranných interpretací dějin. Herder například považoval za jednotící znak dějin humanitu, pro Hegela dějiny představovaly dialektický pohyb ducha, který se konkretizuje, aktualizuje v absolutním duchu. Marx vysvětloval (dialektický) dějinný pohyb prací, výrobou a výrobními vztahy.⁴³ Od konce devatenáctého století se objevují otázky, co vůbec můžeme v dějinách poznávat a jaký mají charakter. Filosofie dějin byla silně kritizována po druhé světové válce, z hlediska její participace na totalitních ideologiích – například B. Komárkovou či K. R. Popperem a byla opuštěna velká metafyzická pojetí filosofie dějin. „Klasickou filosofii dějin ve 20. století představuje dílo K. Lowitha“⁴⁴, pro kterého jsou dějiny sekularizovanou židovskou a křesťanskou vírou a ve svém díle se věnuje především možnosti realizace jakékoliv ideje v dějinách. Ve dvacátém století se lze dále s filosofií dějin setkávat

⁴² Tamtéž s. 31.

⁴³ ŠIMSA, M. (2004). Má filosofie dějin budoucnost? In HOLZBACHOVÁ, I. (eds.). *Filosofie dějin: problémy a perspektivy*. Vyd. 1. Brno: Masarykova univerzita, s. 87-95, s. 87.

⁴⁴ Tamtéž s. 91.

v hermeneutické filosofii – například v díle M. Heideggera a H.–G. Gadamera či v (historické) hermeneutické kritice J. Habermase.

K filosofii dějin lze přistupovat na základě tří paradigmat, a to podle předmětu, kterému se věnují, podle metody a podle jejich chápání pravdy. Je to paradigma ontologické, mentalistické a lingvistické.⁴⁵ První z nich, ontologické (nebo také realistické), je v zásadě totožné s tradiční metafyzikou, protože se stejně jako ona zabývá především otázkou bytí a jsoucna. Pravda je podle tohoto pojetí dosažitelná a spočívá ve shodě poznání a skutečnosti. Pohled na historii je pak na základě tohoto názoru realistický ve smyslu víry v existenci obecnin. Tyto obecniny lze „vyčíst“ z jednotlivých fakt a historických událostí. Historie, jako věda o jednotlivostech, nám tak může ukázat cestu k pravdě. Takovýto výklad historie pak uznává, že např. národ, jako obecný pojem, je reálné jsoucno, které je obsaženo v každém fenoménu dějin. Cesta k nalezení obecné, neměnné pravdy, vede nejen přes důkladné poznání fakt a fenoménů, ze kterých se obecné abstrahuje, ale nezanedbatelné je i správné pochopení dějinných souvislostí.⁴⁶

Paradigma mentalistické se zabývá vědomím a vzniká v podstatě ze skepse k možnostem poznání. Má mnoho styčných bodů s novověkou noetikou. Namísto výkladu světa, který je vždy jen nejistým jevem, upírá pozornost na jeho projekci v mysl, která je nám na rozdíl od prvního přístupná. Tak posouvá pozornost od zkoumání daných jevů k úvahám o metodě. Jelikož je v tomto pojetí každé poznání možné jen skrze subjekt, každá předmětná reflexe se nutně stává i sebereflexí a sebepoznáváním naší mysli. Často je středem zájmu již rozšířená hypotéza, kterou je nutné ověřit s ohledem na možnosti lidského poznání, spíše než prosté pozorování jednotlivin. Neboť žádná jednotlivina nám nikdy není dána cele, její poznání je vždy do velké míry ovlivněno naším vlastním úhlem pohledu, který je závislý na naší momentální pozici. Jediné jisté poznání, které překračuje hranice subjektivního, se pak odehrává za předpokladu obecně platných instancí (jako jsou např. věty logiky), které musí být odůvodněné vnitřně a ne skrze žádné vyšší, metafyzické či teologické přesvědčení „zvnějšku“. Paradigma mentalistické má, stejně jako třetí paradigma

⁴⁵ HAVELKA, M. (2004). Úvod do filosofie dějin: tradice, možnosti, koncepty. In HOLZBACHOVÁ, I. (eds.). *Filosofie dějin: problémy a perspektivy*. Vyd. 1. Brno: Masarykova univerzita, s 29-71, s. 51-52.

⁴⁶ Tamtéž.

lingvistické, konstruktivistický charakter a tyto dva směry také spojuje odstup od realismu, který je typický pro ontologické paradigma.⁴⁷

Lingvistické paradigma se věnuje jazyku a konfuzím z něj vzešlých. Nezastává názor, že lze nalézt jeden trvale platný přístup k poznání, stejný pro všechny doby, kultury a předměty. Na rozdíl od metalistického paradigmatu, které se zabývá obsahy mysli, obrací pozornost k projevům mysli. Předkládá myšlenku, podle které je nosnější sledovat hranice a možnosti jazyka a analyzovat již řečené, spíše než tvořit nové pravdy. Historický svět je podle tohoto přístupu souhrnem fakt, ale ne jednotlivých věcí. Historiografický přístup se omezuje na analýzu možnosti výkladu událostí. Lingvistické paradigma, místo aby přicházelo s novou metodou, se ptá, zda vůbec lze o dějinách říci něco vědecky jednoznačného. Často se objevují kritiky příliš narativní povahy historických popisů a snahy o jejich výrazné „pročištění“. Apeluje na vyjasnění obecných pojmů, jako je např. „národ“, a to především z hlediska jazyka, s ambicí na odhalení nesmyslných výroků. Jedním z nejvýznamnějších zástupců tohoto přístupu k dějinám je H. White, který upozorňuje, že různé „poetiky“ historického vyprávění již nějakým způsobem interpretují, čímž se inherentně stávají filosofií dějin.

Realistická, respektive substanciální pojetí filosofie dějin lze definovat jako metahistorická, neboť pracují s vnějšími hledisky, která jsou ahistorická – pokrok, morálka, sociální nespravedlnost atd. Rozlišujeme tři základní typy nehistorického pojetí dějin: lineární, cyklické a punktuální. Rozvedu zde pouze lineární pojetí, které jak uvidíme dále v textu, je pro tuto práci nejrelevantnější. Dějiny se v tomto pojetí vyvíjejí „kontinuálně, neustále a především jednosměrně.“⁴⁸ Jeden z jeho směrů pracuje s ideou pokroku (vzestupné kontinuální pojetí), kdy se svět vyvíjí z primitivního stavu ve stále dokonalejší formy; svět se v průběhu dějin stává stále lepším. Tato „evoluce“ probíhá napříč kulturou, technikou, vědou a morálkou. Za nejznámějšího zástupce můžeme označit A. Comta a jeho myšlenku stále „dokonalejšího lidského ovládní přírody.“⁴⁹ Dalším typem je sestupné lineární pojetí, které je v přímé opozici k teorii pokroku. Dějiny zde totiž směřují ke stále horšímu. Lze do něj zařadit Rousseauovu kritiku civilizace. Poslední formou lineární filosofie

⁴⁷ Tamtéž s. 53-55

⁴⁸ Tamtéž s. 59.

⁴⁹ Tamtéž.

dějin, je pojetí eschatologické, pracující s ideou, že dějiny se odvíjejí k jistému konci, a že samotný cíl dějin je zároveň jejich důvodem. Jejich hybnou silou. Jedná se o představu konce dějin, se kterou pracovala především teologie dějin ve smyslu „konečné spásy“. Do eschatologického pojetí dějin lze s jistými výhradami zařadit též filosofii dějin G. W. F. Hegela, K. Marxe či F. Fukuyami.

1.2 Česká otázka

„Česká otázka“ je označení komplexního souboru sebereflexí českého národa. Je mnohvrstevnatým problémem a to jak v tematické rovině, tak v rovině svého historického vývoje. V souvislosti s českou otázkou nelze hovořit o odborné historiografii, či o tradiční filosofii dějin, nejedná se ani o kritickou teorii dějin. Česká otázka tvoří jakýsi unikátní způsob tematizace dějin, je to „motivovaná snaha o reflexi českých dějin“.⁵⁰ Motivovaná proto, že se jedná o snahu pochopit českou přítomnost optikou české historie. Minulost slouží jako nástroj k prosazení státoprávních nároků, k vybudování národní identity a jako instrument pro legitimizaci politického chování. Podle Havelky je český národ v Evropě z hlediska diskuze o „české otázce“ unikem, neboť se těmto cyklicky vracejícím se úvahám věnuje déle než 160 let.

Historickou fází české otázky je „spor o smysl českých dějin“. Počátky sporu, respektive první etapu sporu, lze hledat na konci 19. století v rámci boje o pravost rukopisů a v polemikách o české politice a perspektivách české státnosti. Pro nalezení ideových kořenů Rádlova pojetí národa musím připomenout Huberta G. Schauera, který se sice neúčastnil sporu o smysl českých dějin, ale svým článkem v Času (1886), postuloval dva základní motivy pro českou otázku: „Co jest úkolem našeho národa?“ a „Jaká je naše národní existence?“. Tyto otázky posléze zaujaly myšlenkové dílo Masarykovo a v posledku také Rádlovo. Počátkem vypuknutí sporu je předválečný článek J. Vančury *Vliv Masaryka na dějinné nazírání u nás*, ve kterém Masarykovi připsal rozhodující úlohu ve smyslu formování českého

⁵⁰ HAVELKA, M. Spor o smysl českých dějin 1895-1938. In HAVELKA, M. (eds.). *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Vyd. 1. Praha: Torst, s. 7-43, s. 10.

dějepisectví a prvořadou úlohu v prosazení nepravosti rukopisů. Naopak historikovi Jaroslavu Gollovi Vančura přiřknul úlohu v českém dějepisectví velmi marginální.

Prvním, kdo vystoupil na Gollovu obranu, byl K. Krofta, který naopak zastiňoval úlohu Masarykovu, především v rukopisných bojích. Skutečným Vančurovým odpůrcem se však stal až Josef Pekař, který postupně vyvracel Vančurovy, tudíž Masarykovy teze. Především se vymezoval vůči Masarykově nevědeckosti, romantismu a vůči jeho náboženskému pojetí dějin. Masaryk odpověděl na Pekařovu polemiku článkem v *Naší době*, kde odmítl tezi, že sjednocují myšlenkou, kontinuitou českých dějin, je „národní vědomí“. Do sporu se postupně zapojovali další a další osobnosti tehdejší dějepisectvé obce. Tuto v zásadě vědeckou diskuzi zpolitizoval a zespolečenštil Jan Herben v časopisu *Čas*, kde ji představil jako souboj dvou protikladných postojů jak k dějinám, tak k přítomnosti. Předválečnou část sporu o smysl českých dějin lze zakončit tvrzením, že vědecky a metodologicky spor vyhrála Gollova škola.

Spor pokračoval ve dvacátých letech, kdy do této polemiky zasáhl Emanuel Rádl. F. M. Bartoš totiž znovu otevřel spor svým článkem *Masarykova česká filosofie*, kde shrnuje osobní spor mezi Masarykem a Pekařem a staví se na stranu Masarykovu. J. Jareš postuloval „motiv hledání odpovědnosti za dějiny, ono české „co“, a ještě spíše „kdo“ za to může.“⁵¹ Pozoruhodné jsou také *Glosy k české otázce* J. L. Fischera, který se téma českých dějin pokusil reinterpretovat jako otázku po národním charakteru a české tradici. Právě v tomto období se ukazuje, jak má české myšlení o dějinách atypické rysy, neboť se v něm propojuje náboženství s morálkou a s politikou ve jménu přítomnosti; filosofie dějin se v českém prostředí stává disciplínou zkoumající předpoklady historického poznání.⁵²

Po Masarykově a Pekařově smrti (1937) se rozpadly i oba tábory jejich stoupenců, a česká otázka se navrátila zpět před Masarykovo řešení (smyslem českých dějin je humanita), a docházelo k jejímu zvědečtění na úrovni teoreticko-metodologické. Další etapa české otázky je vymezena léty 1938-1945, kde z geopolitických, společenských a dalších důvodů došlo k výrazné nacionalizaci české otázky ve spojení s reflexí vývoje první republiky. Dále se v úvahách jednalo o změnu pohledu na české dějiny jako takové, které v některých

⁵¹ Tamtéž s. 29.

⁵² Tamtéž s. 28, 33. V rámci Havelkovy periodizace existuje ještě třetí (meziválečná) část sporu, která spadá do třicátých let, a která je již ovlivněna metodologií Maxe Webera. Domníváme se však, že tato fáze je pro naši práci nadbytečná, a nebudeme se ji tedy nijak dál hlouběji věnovat.

případech měly dokonce za cíl hledat novou českou identitu. Do tohoto období zasáhli autoři jako J. Patočka, J. L. Hromádka, J. L. Fischer a další. V pořadí pátou etapou sporu byla léta 1945-1948, ač tehdy byla diskuze o české otázce marginalizována a dokonce některými považována za pouhý relikv minulosti (J. Werstadt, F. Peroutka či Z. Nejedlý).

Šesté období diskuze o české otázce lze vymezit roky 1948-1970. V padesátých letech byla česká otázka vytěsněna z důvodu ideologického zatížení historických věd komunistickým režimem. Deformace historiografie diskuzi o podobných otázkách nepřipouštěla. Na začátku šedesátých let se však česká otázka vrací a to hned v několika směrech. Jednak ve vztahu k představě „nacionální reformy socialismu“ či v úvahách, které vznikly po okupaci ČSSR sovětskými vojsky. Ani v období šedesátých let se nevytrácí aktivita evangelických autorů, kteří se nadále věnují Masarykovým tezím o českém národu a dějinách. K diskusi se připojil spor mezi V. Havlem a M. Kunderou o „českém údělu“, který reflektoval povahu socialismu a jeho možný vztah k národu, a do které se zapojil i filosof K. Kosík a J. Střítecký. Za filosoficky nejvýznamnější lze považovat přednášku J. Patočky *Filosofie českých dějin* (1969). Patočka zde kritizuje doposud v českém prostředí kontinuálně a jednotně pojímaný dějinný vývoj, a postavil proti němu své východisko diskontinuity českých dějin.

Poslední zmapovanou etapou sporu o smysl českých dějin je období let 1970-1989, kdy byly protirežimní úvahy charakterizovány pokusy o etizaci a moralizaci celé problematiky. Do této etapy lze řadit úvahy J. Patočky, V. Černého, J. Křena, B. Loewensteina a dalších.⁵³

1.3 Fenomén národa a nacionalismu

Přístupy k pojmům národ a nacionalismus se liší jak v časové, tak v lexikální či geografické perspektivě napříč rozličnými evropskými myšlenkovými tradicemi. Termín „národ“ existuje již od středověku, ale podstatně se liší od moderního významu tohoto slova. M. Hroch proto upozorňuje na neexistenci ekvivalentu pojmu národ, použitelného v moderní společenskovědní terminologii, který by nebyl sémanticky zatížen. Další potíží spojenou s tímto termínem jsou jeho odlišné jazykové mutace vycházející ze společného latinského

⁵³ HAVELKA, M. „Smysl“, „pojetí“ a „kritiky dějin“; historická „identita“ a historické „legitimace“ (1938-1989). (2006). In M. HAVELKA, M. (eds.). *Spor o smysl českých dějin. 2, 1938-1989. Posuny a akcenty české otázky*. Vyd. 1. Praha: Torst, s. 7-60, s. 13, 34-38.

pojmu „natio“, neboť každým překladem získával tento termín různé politické a společenské konotace. Například anglické slovo „nation“ označovalo všechny obyvatele, podléhající moci společného panovníka a řídicí se společnými zákony. Význam francouzského „la nation“ byl obdobný, avšak s důležitou akvizicí – existencí společného jazyka. Protipólem těchto pojetí byl německý význam slova „Nation“ používaný ve významu společné tradice, jazyka a dokonce i společné minulosti. Termín Nation se navíc kryl i s německým výrazem „Volk“. V českém prostředí J. A. Komenský již v polovině 17. století přišel s definicí latinského „gens eu natio“, která označovala soubor lidí, kteří mají společný jazyk, dějiny, a kteří žijí na společném území a jsou spojeni láskou ke společné vlasti. To lze považovat za jisté protomoderní chápání výrazu národ.⁵⁴ Český pojem „národ“ vznikl na počátku 19. století a významově byl ekvivalentem německých Volk a Nation. F. Palacký se pokusil vtisknout pojmu národ politický smysl bez ohledu na jazyk, avšak jeho pojetí bylo v české společnosti minoritní. Termín „lid“ si proto v českém jazykovém prostředí uchoval demokratickou a kolektivistickou náplň. Odpůrci českého národa pak využívali významového rozdílu Nation – Volk (národ – lid) a označovali český národ jako Volk, tedy jako pouze geograficky vymezené etnikum, politicky podléhající německému Nation.⁵⁵

Badatele zabývající se pojmem národ lze rozlišit dle kontextu, ve kterém se jejich vlastní národ nacházel v 19. století, do dvou kategorií. Na etablované národní státy, které termín národ používaly již od středověku (Anglie, Francie, Švédsko) a považovaly tak pospolitost označovanou termínem nation za samozřejmou. Zástupci druhé skupiny naopak museli v rámci národního boje vymezit, jaké charakteristiky národa jsou zásadní, aby se odlišili od ostatních pospolitostí. Proto je logické, že nejvíce příspěvků k definici národa vzniklo v německojazyčném prostředí v 19. století. Navíc je třeba mít na paměti, že myslitelé vznikajících národů používali stejné termíny, které existovaly již od středověku. Převážná většina (buditelských) prací z 19. století, které pojednávají o problematice národa, zaujímá apriorní stanovisko, že národ je odvěkou kategorií, a proto je nutno jej oživit, neboť je implicitní hodnotou lidského rodu. Tento „primordialistický“ přístup se dokonce silně prolíná s politickou sférou z důvodu účasti jednotlivých badatelů v boji za národní emancipaci.

⁵⁴ HROCH, M. (2009). *Národy nejsou dílem náhody*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství, s. 16-17.

⁵⁵ KOŘÁLKA, J. (1996). *Češi v habsburské říši a v Evropě*. Vyd. 1. Praha: Argo, s. 17.

Na přelomu 19. a 20 století lze diskuzi o „národu“ rozdělit na dva proudy. První proud definoval národ na základě objektivně a empiricky zjištělých a ověřitelných rysů. Například pro oblast střední a východní Evropy byly těmito prvky především jazyk a kultura, územní příslušnost či pouto krve. F. Meinecke však na počátku 20. století přišel s tezí, že neexistuje žádný ideální typ pospolitosti - národa, který by všechny tyto znaky obsahoval, a proto navrhl rozlišení mezi „Kulturnation“ a „Staatsnation“, mezi pouhou existencí společného jazyka a kultury a mezi existencí vlastního státu.⁵⁶ Druhý proud je pak spojován s osobností Maxe Webera, který tvrdil, že národ nelze pojímat objektivně. Proto do druhého proudu patří ti badatelé, kteří definují národ subjektivně. Dle těchto subjektivních definic, národ tvoří určitá skupina lidí, která si uvědomuje svou příslušnost k určitému národu a přeje si ji. Nejznámější charakteristiku tohoto směru ve svém bonmotu vyjádřil Ernst Renan, tedy že: „existence národa je [...] každodenní plebiscit.“⁵⁷ Po zkušenostech z 2. světové války se studium národa proměnilo hned v několika ohledech. Byla opuštěna primordialistická koncepce národa a s ní spjaté rasové teorie či definice národa na základě jazyka a kultury. Podstata národa začala být zkoumána subjektivní optikou. Z této redefinice pak vyplývá: „rostoucí důraz na studium nacionalismu jako subjektivního předpokladu, projevu, či dokonce podmínky pro existenci národa.“⁵⁸

Termín nacionalismus se zrodil v politickém diskurzu meziválečného období, avšak ve vědeckém diskurzu se etabloval a analytickým nástrojem se stal až v druhé polovině 20. století. Jeden z prvních pokusů o aplikaci tohoto analytického termínu můžeme nalézt již v díle C. Hayese z roku 1931. Hayes definoval nacionalismus jako spojení patriotismu s uvědoměním si vlastní národnosti, a postuloval hned několik typů nacionalismů: „humanistický (Rousseau, Herder), jakobínský, tradicionalistický (Burke), liberální (Mazzini) a integrální (fašismus a nacismus).“⁵⁹ Termín nacionalismus z počátku označoval politický a myšlenkový postoj, ale postupně začal být používán v těsném sepětí s pojmem národ, který však vznikl již v době předmoderní. Pojem nacionalismus je rovněž značně konfuzní z důvodu

⁵⁶ MEINECKE, F. Obecně o národu, národním státu a světoobčanství. In HROCH, M. (eds.). (2003). *Pohledy na národ a nacionalismus: čítanka textů*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství, s. 46-54, s. 48-49.

⁵⁷ RENAN, E. *Co je to národ?* In HROCH, M. (eds.). (2003). *Pohledy na národ a nacionalismus: čítanka textů*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství, s. 24-36, s. 34.

⁵⁸ HROCH, M. (2009). *Národy nejsou dílem náhody*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství, s. 20.

⁵⁹ Tamtéž s. 20.

různých jazykových tradic a z důvodu různých interpretací, které jsou výsledkem specifických pojetí národa. Nacionalismus má navíc v mnoha jazycích negativní konotace jakési národní agrese či boje ve jménu národa. V roce 1944 H. Kohn. Definoval nacionalismus ve vztahu k národnímu státu a považoval jej za „a state of mind“ a určil jeho základní dualismus. Na jedné straně stojí nacionalismus pokrokový – liberalistický, demokratický, zrozený z myšlenek Velké francouzské revoluce, a na straně druhé pak nacionalismus nezápadní – definovaný jazykem, iracionalitou, mytologickou povahou a autoritativností, vyskytující se především v německojazyčné oblasti. Pozoruhodným na této koncepci zůstává fakt, že Kohn se nikterak nepokouší o definici národa, neboť vychází z přesvědčení, že nacionalismus podmiňuje vznik národa, tudíž že nacionalismus definuje národ. Kohn prosazoval národ definovaný státem, nebyl však schopen vysvětlit existenci nestátních národů.⁶⁰ Vhodné je zmínit také B. Shafera, jenž považuje objektivní rysy národa za pouhé iluze, které dokázaly vyprodukovat nacionalismus, jako hlavní sílu národa. Nezpochybňuje však existenci objektivních vazeb jako je vláda, společenské instituce atp.

Od 60. let se nacionalismus definuje jako umělý konstrukt, mýtus či invence. Například E. Kedourie označoval nacionalismus za vynález 19. století a K. Minogue dospěl k závěru, že nacionalismus vynalezl národy tím, že sám sebe prohlásil za historické a politické vědomí daného národa. Současný převládající konstruktivistický názor, že národ je produktem nacionalismu je dle Hrocha výsledkem mylné a jednostranné interpretace teorie Ernsta Gellnera, který se pokoušel nalézt především objektivní kořeny nacionalismu. Za podmínku pro vznik nacionalismu Gellner označil (neuniverzální) modernizační, sociálně - ekonomické proměny, pro které používá zastřešující termín industrializace.⁶¹ Navzdory rezignaci řady autorů na objektivní určení národa skrze empirii - kromě národního vědomí členů pospolitosti, národ lze nadále pojímat jako reálnou entitu. V 80. a 90. letech se však objevují teze označující i tuto koncepci za esencialismus či primordialismus. Například M. R. Lepsius či H. U. Wehler národ pojímají jako myšlený řád, existující jen v představách členů národa, s kterými je tudíž možno manipulovat popřípadě jej modifikovat. Krajní konstruktivisté

⁶⁰ BARŠA, P., STRMISKA, M. (1999). *Národní stát a etnický konflikt*. Vyd. 1. Praha: CDK, s. 34.

⁶¹ GELLNER, E. Nacionalismus. In HROCH, M. (eds.). (2003). *Pohledy na národ a nacionalismus: čítanka textů*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství, s. 403-418, s. 410.

označují národ za mýtus, naraci, za pouhý výsledek sociálního inženýrství, jehož konstrukční vlastnosti mají být skryty obyčejným členům národa.

Z vědecké diskuze druhé poloviny dvacátého století vyplývá, že definovat národ se stává bezpředmětným, neboť „reálně“ existuje pouze pojem nacionalismus. B. Anderson podobně jako Gellner odlišuje „smyslově zažívanou“ sounáležitost v předmoderní a moderní společnosti a tento moderní typ vnímání kolektivity - národa označuje jako „společenství představ“. Jedinci v moderním národě si jsou totiž schopni představit sebe sama jako součást národního společenství, přestože se se všemi jeho členy neznají (na rozdíl od rodiny či vesnice v předmoderní době). A. Smith souhrnně rozdělil teorie nacionalismu do pěti základních paradigmat. Za prvé je to primordialistické paradigma, odvozující národ od jazyka, náboženství či teritoria. Smith dále jmenuje perenialistické paradigma, které opouští atributy primordialistického paradigmatu, a které klade důraz na odvozenost národa z historického vývoje, z politických a etnických vazeb. Za třetí, Smith jmenuje postmodernistické paradigma, které pracuje především s kritikou a dekonstrukcí starých textů o nacionalismu, a snaží se vytvořit nové termíny a dimenze pro zkoumání této problematiky. Modernistické paradigma vysvětluje zrod národů procesem industrializace, občanské participace a národ pojímá jako výtvar vlastních elit, respektive příslušníků jejich pospolitosti. Posledním paradigmatem je Smithem vytvořený etnosymbolismus, který zkoumá: „jak nacionalisté objevili a využili etnosymbolický materiál pro národní cíle.“⁶²

Hroch upozorňuje, že badatelé přistupují k nacionalismu velmi často jako k nadčasové kategorii a neberou v potaz kulturní a společenské poměry či rozdíly mezi dneškem a dobou skutečného formování národů. Nacionalismus je tak nadále velmi mlhavým, teoreticky nereflektovaným termínem, jak v politickém, tak vědeckém smyslu.⁶³

⁶² BARŠA, P., STRMISKA, M. (1999). *Národní stát a etnický konflikt*. Vyd. 1. Praha: CDK, s. 40.

⁶³ HROCH, M. (2009). *Národy nejsou dílem náhody*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství, s. 21-30.

2. Kapitola: K pojmu národa v díle Emanuela Rádl

2.1 Don Quijote české meziválečné filosofie

Emanuel Rádl se narodil v prosinci 1873 v Pyšelicích. Jako horlivý katolík vstoupil do kapucínského řádu, avšak brzy řád opustil a dokonce konvertoval. Nakonec vystudoval obor biologie na Filosofické fakultě UK, kde navštěvoval i Masarykovy přednášky. Rádlovým světově nejznámějším dílem jsou Dějiny vývojových teorií (1905 německy, česky až čtyři roky poté), ve kterých polemizuje s darwinistickou teorií. Za první republiky se Rádl profiloval svou nepolitickou politikou, a stal se hlavním kritikem dobového pojetí ras a nacionalismu. V roce 1920 založil se Zdeňkem Nejedlým Realistický klub (navazující na Masarykův realismus), ten však brzy zanikl v důsledku odlišného pohledu na bolševickou revoluci a podstatu socialismu; Rádl totiž spatřoval esenci socialismu nikoliv v marxismu, nýbrž v sociálně laděném křesťanství. Ve dvacátých letech absolvoval cestu kolem světa a podílel se na zřízení československé pobočky YMCA. V roce 1927 začal Rádl vydávat s J. L. Hromádkou časopis Křesťanská revue. Dále se angažoval v tzv. sporu o smysl českých dějin, do kterého zasáhl především metodologicky, přičemž se přiklonil k Masarykovým stanoviskům. V roce 1934 Rádl předsedal mezinárodnímu filosofickému kongresu v Praze. Rok na to těžce onemocněl a v květnu 1942 zemřel.⁶⁴

2.1.1 Filosofický přístup ke světu

Rádl byl podle Patočky největším myslitelem první republiky a možná do té doby nejsilnějším českým filosofem; což ilustruje i fakt, že Rádl je pravděpodobně jediným českým myslitelem, kterého ve svých spisech cituje M. Heidegger.⁶⁵ Patočka zdůrazňuje, že Rádl byl

⁶⁴ HERMANN, T. (2002). *Emanuel Rádl a české dějepisectví: kritika českého dějepisectví ve sporu o smysl českých dějin*. Vyd. 1. Praha: Filosofická fakulta UK, s. 56-65, ŠIMSA, M. (1997). *Filosof a reforma světa: pokus o filosofickou interpretaci díla Emanuela Rádl a konstituci reformní filosofie*. Vyd. 1. Ústí nad Labem: Univerzita J. E. Purkyně v Ústí nad Labem, s. 5-6, PATOČKA, J. (2006). *Češi II*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 362

⁶⁵ MICHÁLEK, J. (2004). Heidegger a Rádl. In HERMANN, T.; MARKOŠ, A. (eds.). *Emanuel Rádl - vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádl (Praha 9.-12. února 2003)*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 356-366, s. 364.

především filosofem politicky angažovaným, jeho filosofie směřovala k činu - k bytostným problémům polis, tudíž Československa.⁶⁶ Rádl vybočoval z meziválečného myšlení svým důrazem na morální zásady, které odvozoval ze své idealistické filosofie. Patočka Rádlovo myšlení definuje jako pokus o spojení platonismu a mysticismu s moderní kritikou a vědou. Filosofie je pro Rádla přímým kontaktem s poslední realitou, na které je vše postaveno; empirická realita pro něj nehraje příliš podstatnou roli. Realitu nelze rozumově ani bezprostředně dokázat a ani kontakt s ní se nedá vyjádřit jednoduchým způsobem. Na základě bezprostředního kontaktu s „vedoucí“ ideou má jednotlivec vykonávat - pod tlakem příslušné ideje - kritickou práci. Patočka připomíná, že Rádl pojímal fakta jako úkoly nás samotných, jako povinnosti patřící do sféry osobní zodpovědnosti. V Rádlově filosofii nelze hovořit o nějaké doktríně, jako spíše o organicky vyvíjejících se stanoviscích, slovy J. Patočky: „po celý život držel své myšlenkové účty neuzavřené.“⁶⁷ Rádl ze začátku vystupoval jako neústupný kritik mechanismu a přikláněl se k organickému pojetí přírody. Později se přiklonil k osvícenským individualistickým myšlenkám a odsoudil romantismus zároveň s pozitivismem, aby se nakonec uchýlil k náboženským zásadám.

Rádl tak převážně vystupoval jako kritik především české dobové filosofie, která z jeho hlediska vytěsnila morální svět a soustředila se pouze na konstruování pojmů, které umožňují „ovládnutí světa“. Pochopit svět však tato filosofie schopna není. Na jiném místě Patočka tvrdí, že Rádl se touto svou kritikou neúspěšně pokusil převrátit celou metafyziku a její hodnoty ve jméno boje proti pozitivismu.⁶⁸ Právě proto Rádl usiluje o návrat k původní řecké filosofii, o návrat k jedinému univerzálnímu Dobru, k jediné lidské morálce. V antickém Řecku totiž spatřuje počátky filosofie, respektive humanismu, neboť teprve tehdy si člověk klade onu základní filosofickou otázku, „a to mravní otázku po člověku: otázku po tom, co je lidsky dobré.“⁶⁹ Patočka se domnívá, že pro tuto tradici je Dobro prostředkem k dosažení

⁶⁶ ŠIMSA, M. (1997). *Filosof a reforma světa: pokus o filosofickou interpretaci díla Emanuela Rádla a konstituci reformní filosofie*. Vyd. 1. Ústí nad Labem: Univerzita J. E. Purkyně v Ústí nad Labem, s. 6.

⁶⁷ PATOČKA, J. (2006). Český humanismus a jeho poslední slovo v Rádlovi. In PATOČKA, J. *Češi I*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 115-122, s. 118.

⁶⁸ PATOČKA, J. (2006). Význam pojmu pravdy pro Rádlovo diskursi s pozitivismem. In PATOČKA, J. *Češi I*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 34-52, s. 34, PATOČKA, J. (2006). Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar. In PATOČKA, J. *Češi I*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 341-366, s. 354-5.

⁶⁹ PATOČKA, J. (2006). Český humanismus a jeho poslední slovo v Rádlovi. In PATOČKA, J. *Češi I*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 115-122, s. 119. Rádl ve své kritice pozitivismu starořecké počátky evropské metafyziky silně

pravdy, „jsoucího“, k porozumění světu vůbec. A připomíná, že Dobro mělo původně význam ve smyslu cíle, směru či účelu, a lze tak tuto filosofickou linii označit za teleologickou - „svět má účel či smysl.“⁷⁰ Dobro je pro tuto filosofickou tradici synonymem Boha, který byl vykládán jako základ skutečnosti i jako všeobecný cíl.

2.1.2 Víra a teorie idejí

Základem filosofické nauky je pro Rádla „víra ve svět mravní“. Člověk tento řád netvoří, přijímá jej. Víra v řád dává lidskému životu smysl, a posiluje jej v boji proti „sofistům“. Rádl tak své pojetí morálního řádu staví na revizi realismu, nominalismu a skepticismu, přičemž se opírá o teologické koncepty. Realismus Rádl kritizuje z důvodu zvěčnění morálního řádu, podobně kritický je k nominalismu, který z morálních předmětů učinil sociální konstrukty. Rádlova teorie idejí dává morálnímu řádu svou všeobecnou platnost. Ideje vyjadřuje analogiemi a metaforami či jak sám píše „obrázky“. Ideje určitým způsobem vyzývají člověka k „porozumění a přesvědčení.“⁷¹

V VII. kapitole *Útěchy z filosofie* Rádl popisuje dva mýty, lépe řečeno „dva obrázky idejí, vzpomínaje na Platóna“.⁷² Tuto kapitolu lze rovněž označit za Rádlovu interpretaci platonismu. První obraz pojednává o skupince bílých ptáků na břehu jezera, tyto ptáci reprezentují ideje; lidé potají ptáky chodí pozorovat a obdivovat se jim. Mají tendenci si bílé ptáky přivlastňovat, pyšnit se jimi. Tu však ptáci vzlétnou a letí daleko do „cizích krajů, až přiletí k trůnu královny všech bílých ptáků.“⁷³ Tato nejvyšší idea opeřence vítá, usmívá se na ně a praví „mám radost, že vás, své děti, znova vidím.[...] Mně se po vás stýskalo, ale vždyť na zemi obstojíte; co by si lidé na zemi počali bez vás?“ Ideje pocházejí z jiného - dokonalého světa, avšak jejich místo je v lidském světě. V druhém mýtu Rádl vypráví příběh loupežníka,

zpochybňuje z důvodu „zvráceného intelektualismu“, a pokouší se celou svou kritiku pozitivismu vystavět právě na tomto racionalistickém bodu, od kterého se odvíjí pozdější hlavní proud evropské filosofie.

⁷⁰ Tamtéž.

⁷¹ LANDA, I. (2004). Rádlova teorie ideje. In HERMANN, T.; MARKOŠ, A. (eds.). *Emanuel Rádl - vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádla: (Praha 9.-12. února 2003)*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 290-310, s. 304.

⁷² RÁDL, E. (1994). *Útěcha z filosofie*. Vyd. 6. Praha: Svoboda, s. 77.

⁷³ Tamtéž s. 77.

kteřeho se obává celý širý kraj. Z ničeho nic jej však napadne, že zlodějna je ostudným povoláním, a že by se měl oddat řádné práci. V závěru druhého mýtu Rádl zdůrazňuje „ostatně snad mu ta myšlenka nepřišla, ale měla přijít. To byla idea.“⁷⁴ Rádlvi je idea programem skutečnosti, je apelem transcendentního.⁷⁵ Existuje primárně v teorii, poté se může šířit a „ovládnout společnost“, stát se instinktem; v tomto smyslu je Rádlova teorie idejí bytostně politická. Rádlův svět idejí je normativním - morálním světem, který nás skrze výzvy nabádá k „správnému jednání, otevírá nám cestu budoucnosti.“⁷⁶ Lest idejí spočívá v tom, že lidé je instinktivně přebírají, posléze však nejsou schopni reflektovat zárodek tohoto instinktu, a tím ani odhalit jeho podstatu. Na základě této hypotézy, jak později uvidíme, se Rádl pokouší demaskovat dogmata česko-německých antagonismů, a pokouší se odhalit samotný původ národních idejí. Jeho cílem je skrze úvahy nabídnout zúčastněným národům „filosofii míru“.⁷⁷

2.2 Filosofie dějin

Abych mohl analyzovat Rádlovo pojetí národa, musím začít u Rádlovy filosofie dějin. V této souvislosti budu sledovat pojmy zkušenost, pravda, událost a smysl – které se týkají především hermeneutické roviny Rádlovy filosofie dějin.

První pojem, kterým se budeme zabývat, abychom podkryli Rádlovo myšlení o dějinách a národu, je pojem „zkušenost“, respektive „porozumění“. Porozumění jakožto pouhý přesný popis zkoumaného v oblasti humanitních věd (duchovéd), podle Rádla nedostačuje, a je třeba jej rozšířit na zkoumání smyslu, a „z tohoto jejich účelu je vykládati.“⁷⁸ K opravdovému porozumění zkoumaného předmětu dle Rádla dochází až v okamžiku „aktivní účasti na

⁷⁴ Tamtéž s. 77. Idea je tak Rádlvi vždy tím, co jedince „mělo napadnout“.

⁷⁵ J. Patočka se inspiroval Rádlovým pojetím idejí ve svém „negativním platonismu“.

⁷⁶ ŠIMSA, M. (2004). Rádlův vstup do hermeneutické diskuze. In HERMANN, T.; MARKOŠ, A. (eds.). *Emanuel Rádl - vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádla: (Praha 9.-12. února 2003)*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 451-462, s. 458.

⁷⁷ RÁDL, E. (1993). *Válka Čechů s Němci*. Vyd. 2. Praha: Melantrich, s. 14, 163, HORSKÝ, J. (2004). Problém dějinného vědomí u Emanuela Rádla. In HERMANN, T.; MARKOŠ, A. (eds.). *Emanuel Rádl - vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádla: (Praha 9.-12. února 2003)*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 428-451, s. 447.

⁷⁸ RÁDL, E. (1993). *Válka Čechů s Němci*. Vyd. 2. Praha: Melantrich, s. 34 – 35.

smyslu dějství.⁷⁹ Na tomto místě je důležité připomenout filosofický proud z konce devatenáctého století - bádenské novokantovství, jehož čelným představitelem byl Heinrich Rickert (1863-1936), na nějž Rádl výrazným způsobem navázal. Rickert odmítá existenci historických zákonitostí, kritizuje pozitivismus a co je zásadní, vytváří základní dichotomii věd jako takových; na jedné straně stojí přírodní vědy, jejichž nomotetická metoda se zaměřuje na postižení obecných zákonů, vyšetřuje vzájemný vztah faktů a vysvětluje jejich příčinnost, vysvětluje jednotliviny z obecného. Na druhé straně stojí vědy kulturní, respektive idiografické, které se podílejí na porozumění realitě a vztahují se k jedinečným jevům (už neznáme žádné, obecné skutečnosti). Je důležité poznamenat, že Rickert vědy přírodní a idiografické pojímá jako objektivní a nadindividuálně platné. Rickert se proto vypořádává s konstitucí nadindividuálního historického poznáním tak, že zavádí pojmy hodnota a smysl, skrze které je umožněno porozumění jednotlivému. V ideografickém pojetí tudíž nepoznáváme konkrétní jednotliviny, ale právě jen jejich smysl, jenž je dle Rickerta nevnímatelný. Aby se dalo rozumět předmětu, vytváří se pojem, který nevzniká na základě obecného zákona, ale na základě hodnoty. Jednotlivina pak má a může mít smysl pouze ve vztahu k hodnotě. Smysl musí být nutně objektivní, neboť dle Rickerta, je svět hodnot absolutně platný. A právě proto má historie prostředkující význam pro porozumění mezi světem hodnot a skutečností, protože historický svět vyjevuje smysl, který je souvztažný se světem hodnot.⁸⁰

Svoje metodologická východiska Rádl objasňuje na kritice metodologie F. Palackého. Zde Rádl nastiňuje svou hodnotově vázanou metodu přechodu od zkušenosti k pojmu. Palacký podle Rádla tvrdí, že vědecký obraz se od obecného pozná tím, že nepostihuje celou realitu předmětů, ale právě pouze jejich duchovou bytost – jen to podstatné, co se nám v určitých událostech zjevuje. Historik nepodstatné okolnosti eliminuje, a specifikuje pouze charakter určité dějinné události. Duchová bytost je Palackému skutečností z tohoto světa; Rádl tento moment kritizuje v obavě před relativismem. Duchová bytost je pro Rádla absolutní. Kategorie absolutní míry, pravdy, nemůže pocházet ze skutečností tohoto světa, je

⁷⁹ Tamtéž s. 35. či srov. ŠIMSA, M. (2004). Rádlův vstup do hermeneutické diskuze. In HERMANN, T.; MARKOŠ, A. (eds.). *Emanuel Rádl - vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádla: (Praha 9.-12. února 2003)*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 451-462, s. 458.

⁸⁰ RÖD, W., HOLZHEY, H. (2006). *Filosofie 19. a 20. stol. II*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 138.

zkrátka čímsi božským – „není z tohoto světa.“⁸¹ Další inspirací Rádlovy teorie dějin je filosofie Wilhelma Diltheyho (1833-1911), který se věnoval historicky orientované filosofii života a stanovil její pojmové a systematické základy. Pro Diltheyho za každou kulturní či historickou realitou (a také na jejím počátku) stojí právě život, život jakožto předpojmová síla. Život jako „prožívání“ se dle Diltheyho zpředměňuje v entitách, které jsou poté předmětem humanitních věd, a lze jim porozumět opět pouze prožitím.⁸² „Přírodověda vytváří duchovní předměty poznáním, dějepisec je vytváří porozuměním. V přírodě vládne zákon kausální změny, v historii jakožto duchovědě jde o hodnoty, cíle.“⁸³ Diltheyho pojem „zážitek“ – jakožto požadavek na humanitní vědy po prožitku například historických událostí a jejich individuální pochopení Rádl transformuje do pojmu „zkušenost“.⁸⁴ Zkušenost je pro Rádlu „elementárním zjevem duchovního života.“⁸⁵ Zkušenost vymezuje proti přírodovědeckému reduktivnímu pojetí zkušenosti jako pouhé problematiky paměti, protože paměť posléze splývá se zkušeností a „historie s reprodukcí toho, co je zapamatováno.“⁸⁶ Zkušenost je nástrojem každého „svobodného ducha“, „jenž podle pravdy a vlastního svědomí formuje osud svůj a osud těch, za něž jedná.“⁸⁷ Je dále obsažena v každé naší myšlence a společně s instinktem také v každém lidském činu. S již diskutovaným kritickým postojem k pozitivismu Rádl konfrontuje své dva koncepty – přímou zkušenost a osobní pravdu. Zkušenost chápe jako spojení, chceme-li jednotu subjektu a objektu, „prožívaného s prožívaným [...] intuitivním pohledem do nitra věcí“ (podle Patočky se jedná o princip platný především v romantismu). Rádl tak rozhodně stojí v opozici k dobové „objektivní vědě“, která opomíjí subjekt, a rámuje svět pouhými logicko-objektivistickými konstrukty a snaží se do vědy naopak vnést prvky individuálního prožitku.⁸⁸

⁸¹ RÁDL, E. (1993). *Válka Čechů s Němci*. Vyd. 2. Praha: Melantrich, s. 57.

⁸² HERMANN, T. (2002). *Emanuel Rádl a české dějepisectví: kritika českého dějepisectví ve sporu o smysl českých dějin*. Vyd. 1. Praha: Filosofická fakulta UK, s. 22-24.

⁸³ RÁDL, E. (1929). *Národnost jako vědecký problém*. Vyd. 1. Praha: Otto Girgal, s. 11.

⁸⁴ Tamtéž s. 25.

⁸⁵ Tamtéž s. 27.

⁸⁶ Tamtéž s. 26.

⁸⁷ Tamtéž s. 27.

⁸⁸ PATOČKA, J. (2006). Význam pojmu pravdy pro Rádlovu diskusi s pozitivismem. In PATOČKA, J. *Češi I*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 34-52, s. 37-38. M. Havelka upozorňuje na jistou podobnost Rádlovy metodologie s o 7 let starší Popperovou kritikou empirismu. HAVELKA, M. Spor o smysl českých dějin 1895-1938. In HAVELKA, M. (eds.). *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Vyd. 1. Praha: Torst, s. 7-43, s. 30.

Individuální pravda je Rádlovi tím nehlubším, je *vírou*, ze které vyrůstají všechny další individuální soudy a teorie. Individuální pravda je v opozici k objektivní pravdě, „pověděti světu ji nelze – nanejvýš lze sdělit se o ni s přítelem.“⁸⁹ Pravda pro Rádla není čímsi jsoucím. O pravdě lze pouze tvrdit, že „platí“.⁹⁰ Pravda se „děje“ v hlubinách mravního života, a není jednoduše převoditelná do pojmového rámce a je nemožné, aby se stala dogmatem. „Poznat pravou skutečnost není člověku dáno; vidíme ji jen matným sklem“.⁹¹ Tedy přiblížení se poznání pravé skutečnosti lze nanejvýše cestou metafor, přirovnání.⁹² Rádl v *Útěse* z filosofie pravou skutečnost definuje takto: „nelze ji pozorovat zvenčí, jako pozorujeme pohyb hmoty, protože pravá skutečnost má obsah (cíl, smysl) [...] pravá skutečnost mluví k porozumění [...] je našim pánem a my jsme jejími poslušnými služebníky.“⁹³ Pravdy může jedinec dosáhnout jedině hlubokou vírou v ní samou. Podle Patočky je tudíž „rádlovská“ pravda v pravém slova smyslu pravdou náboženskou.⁹⁴ Pravda se stává pravdou „až se přihlásí bojovník za její práva.“⁹⁵ Dějinná pravda je podle Rádla individuální a prolíná se v jeho díle s otázkou smyslu, který jedinec může rozpoznat „když v sobě objeví vědomí závaznosti právě pro daný smysl. Takovou pravdou je pro Rádla jedině Bůh, který je zároveň „zárukou spravedlnosti a výzvou k ní.“⁹⁶

Událost je pro Rádla mezníkem, který je vsazen do časového proudu a „ke kterému je nutno druhé události vztahovat.“⁹⁷ Událost je centrem. Založení dějinnosti se podle Rádla odehrává po vzniku života; jsou to dějiny historických událostí, které na nás apelují a vyžadují

⁸⁹ PATOČKA, J. (2006). Význam pojmu pravdy pro Rádlovu diskusi s pozitivismem. In PATOČKA, J. *Češi I*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 34-52, s. 39-42. Nietzsche má podobné pojetí pravdy s tím rozdílem, že ji označuje za omyl, který k životu potřebuje určitý typ lidí.

⁹⁰ HEJDÁNEK, L. (1983). *Filosofie a společnost: k filosofickému odkazu Emanuela Rádla (21. 12. 1873 – 12. 5. 1942)*, s. 3.

⁹¹ RÁDL, E. (1994). *Útěcha z filosofie*. Vyd. 6. Praha: Svoboda, s. 62.

⁹² LANDA, I. (2004). Rádlova teorie ideje. In HERMANN, T.; MARKOŠ, A. (eds.). *Emanuel Rádl - vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádla: (Praha 9.-12. února 2003)*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 290-310, s. 302.

⁹³ RÁDL, E. (1994). *Útěcha z filosofie*. Vyd. 6. Praha: Svoboda, s. 62.

⁹⁴ PATOČKA, J. (2006). Význam pojmu pravdy pro Rádlovu diskusi s pozitivismem. In PATOČKA, J. *Češi I*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 34-52, s. 50-51.

⁹⁵ Tamtéž s. 35.

⁹⁶ Tamtéž s. 36.

⁹⁷ RÁDL, E. (1998). *Dějiny filosofie. 1, starověk a středověk*. Vyd. 1. Olomouc: Votobia, s. 23.

naši odpovědnost.⁹⁸ Každá událost má svůj obsah a všechny následující události jsou stavěny z materiálu událostí dřívějších. Dějiny začínají tehdy, kdy se člověk vypravováním snaží svět přesvědčit o tom, že „jedná správně“.⁹⁹ Historie jako taková vznikla v klasickém Řecku díky ustavení civilizace jako obsahu dějin; od této chvíle se lidstvo navrácí k minulosti jako ke zdroji poučení.¹⁰⁰ Koncept kontinuity dějin Rádl zdůvodňuje aplikací přírodních věd na výzkum minulosti. Rádl tvrdí, že „historické události jsou v sobě jednotné a přetržitost je jest jejich základní vlastností.“ Pro Rádla nejsou dějinné momenty pouhou událostí v čase a prostoru, ale jsou „zjevením z nebes.“¹⁰¹

Ústředním motivem Rádlovy studie *Národnost jako vědecký problém*, která se zdá být esencí jeho výkladu národa, je „smysl dějin“. Podle Rádla je „smysl“ pojem filosofie dějin par excellence, jehož funkcí je proniknout k podstatě historických dat. Dlužno dodat, že Rádl byl jedním z mála, kdo ve výše popsaném sporu o smysl českých dějin pojem smyslu hlouběji problematizoval. Smysl je pro Rádla normou, skrze kterou, když ji odhalíme a pochopíme, můžeme interpretovat skutečnost. Podle Patočky je smysl Rádlovi „ideou ve smyslu Platonově.“¹⁰², která se vymezuje proti moderní vědě. Ta svět zbavila smyslu a vlastně jej chápe jako pouhý chaos.¹⁰³ Rádl pojem smyslu člení do tří kategorií.¹⁰⁴ Do první kategorie spadají pouhé přírodní jevy (hrom, duha atp.), tj. neživá příroda, které byl přiřítán smysl. Druhou kategorií smyslu je pro Rádla živá příroda, která již určitý smysl - účel, cíl, obsah či podstatu - má. Účely jsou v živé přírodě objektivně dané, nezávislé na člověku, který je musí objevovat a odhalovat (pro příklad Rádl uvádí funkce ptačího hnízda). Poslední kategorií je organizovaný svět společnosti a její kulturní plody, kterými jsou například dějiny, náboženství, národnost či věda. Z Rádlovy typologie vyplývá, že v souvislosti s poslední

⁹⁸ Tamtéž s. 21-24.

⁹⁹ Tamtéž s. 36.

¹⁰⁰ V tomto bodě lze spatřovat Rádlův „okcidentalismus“. KUČERA, J. P. (1991). Filosofie dějin jako předsevzetí. *Dějiny a současnost*. Vol. 13, č. 1, s. 3.

¹⁰¹ RÁDL, E. (1998). *Dějiny filosofie. 1, starověk a středověk*. Vyd. 1. Olomouc: Votobia, s. 27.

¹⁰² PATOČKA, J. (2006). Význam pojmu pravdy pro Rádlovu diskusi s pozitivismem. In PATOČKA, J. *Češi I*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 34-52, s. 44.

¹⁰³ RÁDL, E. (1929). *Národnost jako vědecký problém*. Vyd. 1. Praha: Otto Girgal, s. 15-6.

¹⁰⁴ Rádl se vymezuje proti Aristotelově filosofii, kde vše obsahuje „účel“, neboť chce rozlišovat věci mající a nemající smysl.

kategorií smyslu již nelze hovořit o jakémoliv formě determinismu.¹⁰⁵ Umělé formy jako národnost, věda či stát jsou lidskými výtvoři, nikoliv uskutečňováním boží ideje v dějinách. Spekulace o smyslu dějin z hlediska státu či národa jako cíle Prozřetelnosti Rádl označuje za organické (přežitě) pojetí. Rádl odmítá, že by existovalo něco jako duše národa; „není žádného smyslu národa předurčeného ve věčném úradku Božím. Národní hrdinové nejsou instinktivními vytušiteli ducha národního.“¹⁰⁶ Když pak Rádl zužuje své zkoumání na české dějiny, i zde nutně odmítá jakoukoliv předurčenost českého národa či historických center, které odhalují podstatu českých dějin. Dějiny pro Rádla „nemají objektivně daného smyslu.“¹⁰⁷

2.2.1 Masarykova filosofie dějin a pojetí národa

Rádlovy koncepty z hlediska problematiky filosofie dějin a teorie národa asi nejvíce ovlivnilo Masarykovo pojetí českých dějin a českého národa. Pro Masaryka je totiž „česká otázka“ otázkou v posledku metafyzickou, vztahující se k věčným idejím a také očekávající odpovědi z říše idejí. Smysl je pro Masaryka reálně existující, věřil, že prostřednictvím plánu Prozřetelnosti národy disponují konečným účelem. Tento účel podle Masaryka však nejprve musí filosofové či historikové objevit, a následně jím „indoktrinovat“ vlastní národ. Masarykova filosofie dějin je „realistická“ - čili spoléhá na existenci idejí za historickými událostmi. Teprve tento filosofický předpoklad mu dovoluje spojovat historické fenomény do „jednotné[ho - KD] dějství české minulosti“¹⁰⁸; propojit českou reformaci s národním obrozením a se vznikem ČSR. Pouto národních dějin tak Masaryk odvozoval z duchovních zdrojů, které by měly sloužit také k překonání partikulárních nacionálních zájmů tehdejší společnosti. Masaryk tudíž nelegitimizuje národní program z nacionálních pozic, ale chceme-

¹⁰⁵ HAVELKA, M. (2004). Rádlovo pojetí dějin ve sporu o české dějiny. In HERMANN, T.; MARKOŠ, A. (eds.). *Emanuel Rádl - vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádla: (Praha 9.-12. února 2003)*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 410-428, s. 425.

¹⁰⁶ RÁDL, E. (1929). *Národnost jako vědecký problém*. Vyd. 1. Praha: Otto Girgal, s. 19.

¹⁰⁷ Tamtéž s. 17.

¹⁰⁸ HAVELKA, M. Spor o smysl českých dějin 1895-1938. In HAVELKA, M. (eds.). *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Vyd. 1. Praha: Torst, s. 7-43, s. 15.

li z hlediska „realizace určitého morálně-historického plánu.“¹⁰⁹ Dále Masaryk zdůrazňoval provázanost českých dějin se světovými, a přínos českého národa spatřoval v prosazování humanity a demokracie v dějinách; idea humanitní a idea bratrská jsou podle Masaryka „poslední cíl národní a historický, humanita je program český.“¹¹⁰ Masaryk tak překračoval historicko-empirická data, aby vytvořil novou skutečnost a národní program, který by sledoval naddějinné cíle.

2.2.2 Reformace jako smysl dějin

Rádl na jednom místě¹¹¹ popisuje své chápání motivace jednání obyčejných lidí, která je ženoucí silou jejich života a tvrdí, že tito lidé nejsou oblastí zájmu historika, i když třeba byli pro danou dobu důležití. Tvrdí že „tito lidé“ mají svůj smysl, své otázky, své programy před věčností, ty však jsou historikovi skryty, ty není schopen odhalit. Podle Rádla historici, kteří zkoumají pouze osudy lidí a síly, které na ně působí a pohánějí je, čtou minulost pouze jako ge-schichte, jako pouhé vrstvy ležící na sobě, přičemž nejsou schopni pojmut jejich smysl. Dějinná přetržitost je určena faktem, že každý jednotlivý člověk musí započít svůj duchovní život vždy znovu, autonomně a vytvářet duchovní statky, na něž jiný jedinec může v budoucnu opět svým vlastním (jedinečným) způsobem navázat.¹¹² Rádl tak tvrdí, že obsahem dějin není zachování či doplňování „toho co bylo získáno“, nýbrž přetváření zkušeností; Rádl na základě tohoto spatřuje smysl dějin v „navazování“, nikoliv pokračování.¹¹³ Zdroje navazování jedinců na minulost skrze jednání je nutno hledat v jejich ideálech a programech.¹¹⁴ Ve „spojování jedné doby se smyslem doby následující pak leží podstata smyslu dějin.“¹¹⁵ Rádl tak redukuje význam historické vědy výlučně na hledání smyslu dějinných událostí, ostatní bádání odsuzuje jako archivnictví. Dějinnost jako kritické navazování na minulost, prostřednictvím kterého můžeme proměňovat samotný jejich

¹⁰⁹ Tamtéž.

¹¹⁰ MASARYK, T., G., M. (2000). Česká otázka. In MASARYK, T. G. M. *Česká otázka; Naše nynější krize, Jan Hus*. 8. vyd. (Česká otázka), 7. vyd. (Naše nynější krize), 9. vyd. (Jan Hus). Praha: Masarykův ústav AV ČR, s. 161.

¹¹¹ RÁDL, E. (1993). *Válka Čechů s Němci*. Vyd. 2. Praha: Melantrich, s. 53-4.

¹¹² RÁDL, E. (1929). *Národnost jako vědecký problém*. Vyd. 1. Praha: Otto Girgal, s. 24.

¹¹³ Tamtéž s. 27.

¹¹⁴ Tamtéž s. 29.

¹¹⁵ Tamtéž s. 31.

smysl.¹¹⁶ Dějiny jsou tak pro Rádla otevřený proces a smysl (českých) dějin podle něj nemůže být nikdy považován za cosi kompletního, či lépe řečeno smysl dějin neexistuje; má být výzvou pro budoucnost, má se stát programem.¹¹⁷ Rádl odmítá lineární pojetí filosofie dějin jakožto nepřetržitý vývoj událostí, který je hnán vnitřními a vnějšími silami. Spoléhá na absolutního ducha působícího za událostmi, který spojuje jednotlivé dějinné epochy. Jak však uvidíme, Rádl proti logice tohoto tvrzení v jedné studii¹¹⁸ označil za obsah dějin „reformaci“. Duch je pro Rádla nepostižitelný a nehmotný – duch se nevyvíjí a dějiny jsou pouze díky němu jednotou. „Rádlovský“ duch, který není v dějinách vázán na čas a na místo, ale zároveň na čas a na prostor tohoto světa působí. Ekvivalentem „ducha“ jsou Rádlovi ideály, ideje, programy, teorie, systémy, kterými se člověk nedokonale snaží popsat pravdu, povznést se k absolutnu, nekonečnu. Tyto pojmy nemají význam lokální a časový.¹¹⁹ Toto pojetí ducha nutně znamená, že v dějinách lidského ducha neexistuje plynulost, k plynulosti dochází v Rádlově smyslu pouze ve smyslu biologického „rozplozování“, čili v přechodu jedné generace do druhé.¹²⁰ Konečný cíl historického bádání nesmí vést pouze k temporálním lidským idejím či pravdám; Rádl požaduje, aby historik usiloval „poznati pravdu, věčně stejnou a tedy poznati, jak si která doba dovedla odůvodnit ve jménu věčně platných zákonů své jednání.“¹²¹

Rádlova obsahová filosofie dějin vysvítá z jeho pojetí reformace, která pro něj není jen historickým jevem, nýbrž spíše duchovním principem, hnací silou dějin.¹²² Masaryk (v Rádlově interpretaci) navazuje na reformaci a chápe ji jako výchozí bod pro moderní dobu, kdy reformační proces není ukončen. Reformace je podle Masaryka „návrat k sobě samému

¹¹⁶ ŠIMSÁ, M. (2004). Rádlův vstup do hermeneutické diskuze. In HERMANN, T.; MARKOŠ, A. (eds.). *Emanuel Rádl - vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádla: (Praha 9.-12. února 2003)*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 421-462, s. 458.

¹¹⁷ RÁDL, E. (1929). *Národnost jako vědecký problém*. Vyd. 1. Praha: Otto Girgal, s. 38.

¹¹⁸ RÁDL, E. (1995) O smysl našich dějin. Předpoklady k diskusi o této otázce. In HAVELKA, M. (eds.). *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Vyd. 1. Praha: Torst, s. 433-469.

¹¹⁹ RÁDL, E. (1993). *Válka Čechů s Němci*. Vyd. 2. Praha: Melantrich, s. 55-57.

¹²⁰ RÁDL, E. (1929). *Národnost jako vědecký problém*. Vyd. 1. Praha: Otto Girgal, s. 21-22, 24.

¹²¹ RÁDL, E. (1993). *Válka Čechů s Němci*. Vyd. 2. Praha: Melantrich, s. 56-57.

¹²² HAVELKA, M. (2004). Rádlovo pojetí dějin ve sporu o české dějiny. In HERMANN, T.; MARKOŠ, A. (eds.). *Emanuel Rádl - vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádla: (Praha 9.-12. února 2003)*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 410-428, s. 421.

od neupřímnosti, násilnosti, hledanosti; víra v účinnou pravdu, v bratrství.“¹²³ Reformačním ideálem je pro Masaryka to co nazývá „humanita“ (lidství): lidská práva, svědomí, ale také „mysl pro tělesnou stránku živobytí“ atp. Rádl toto pojetí reformace přejal a vtělil jej do své představy o filosofii dějin. Jestliže jsou pro Rádla ideje rozhodující složkou dějin, tak konkrétně idea reformace je pro dějiny substanciální, jako směřování k „lepšímu“, a dějiny tak podle Rádla vyjevují reformační potřebu. Reformace je nikdy nekončícím bojem za „poznanou pravdu proti falešné realitě.“¹²⁴ Navíc podle Rádla je smyslem dějin navazování, proto pouze „velcí duchové“ mohou ovlivnit běh dějin. Takže jeho pojetí dějin lze označit za silně elitářské. Vznikla mu však poněkud bizarní řada, neboť do reformace řadí „Koperníka, Keplera, Newtona, novou filosofii, Lockovy úvahy o snášenlivosti, kritiku bible, Kantovu filosofii, socialistické úsilí, vůbec novodobé snahy o větší pravdivost, upřímnost, lidskost, důslednost.“¹²⁵ Proti reformaci pak v dějinách působí reakční síly jako renesance, jesuitství či liberalismus, které v Rádlově koncepci mají logicky opačný - negativní charakter.¹²⁶

2.3 Rádlovo pojetí demokracie a lidských práv

Rádl chápe stát jakožto nadřazenou entitu ve vztahu k národu, je proto žádoucí vyložit nejprve Rádlovo pojetí státu, respektive demokracie, které se již v mnohém prolíná s problematikou národa, neboť jej vykládá na „folii“ meziválečných národnostních problémů Československa. Rádl kritizuje axiomatické chápání státu, kde by vše mělo být podřízeno národnímu zájmu, domnívá se, že politika zastiňuje hodnoty individuálního života, které by měly jasně dominovat nad sekundárními státními zájmy.¹²⁷

Typologizuje státní zřízení a označuje je jako „demokracie“. Jsou jimi typy organické, většinové a smluvní, které se navzájem překrývají a kombinují, Organický je „německý“,

¹²³ RÁDL, E. (1995) O smysl našich dějin. Předpoklady k diskusi o této otázce. In HAVELKA, M. (eds.). *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Vyd. 1. Praha: Torst, s. 433-469, s. 450.

¹²⁴ *Antologie z dějin českého a slovenského filosofického myšlení* (1989). 1. vyd. Praha: Svoboda, s. 358.

¹²⁵ RÁDL, E. (1995) O smysl našich dějin. Předpoklady k diskusi o této otázce. In HAVELKA, M. (eds.). *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Vyd. 1. Praha: Torst, s. 433-469, s. 451.

¹²⁶ HAVELKA, M. (2004). Rádlovo pojetí dějin ve sporu o české dějiny. In HERMANN, T.; MARKOŠ, A. (eds.). *Emanuel Rádl - vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádla: (Praha 9.-12. února 2003)*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 410-428, s. 421.

¹²⁷ RÁDL, E. (1993). *Válka Čechů s Němci*. Vyd. 2. Praha: Melantrich, s. 10-11.

kmenový, bytostně svázaný s národem, v těchto zřízeních není člověk uvědoměným jedincem, je pouze otrokem „lidu“. Z tohoto systému, v reakci na francouzskou revoluci, osvícenství a individualismus - vyrůstá organická politická teorie.¹²⁸ Jako základní prvek organická demokracie nepostuluje jednotlivce, ale síly, ovládající skupiny lidí, „síly, vyjádřené city pokrevnosti, tradicí, vlasteneckým vědomím a povědomím, city dynastickými.“¹²⁹ Síly jsou v organickém pojetí tvůrčími silami společnosti, jsou duchem národa či dílem „nadčlověckým“. Tyto síly tvoří stát a jeho zřízení. Stát je dílem osudu historie, božského úmyslu, je organismem. Člověk je pouze poddaným státu, je jednotlivým orgánem a smyslem jeho života je naplňovat požadavky státu. Právě na základě tohoto organického principu se československý lid spojil skrze „podvědomí“, které lze definovat také jako národní vědomí. Organicky podle Rádla vznikla také Ústava ČSR, totiž na základě práva revolučního, válečného. Organické pojetí demokracie se podle Rádla odvolává k vnější autoritě, je tak nutně proti autoritě vnitřní – mravní, rozumově odvozené.¹³⁰

Druhý typ - většinová demokracie - chápe společnost atomisticky, každý jednotlivec má stejná práva a hodnotu - „hlasy jednotlivců se sčítají a většina rozhoduje. Tímto způsobem se obyvatelstvo spojuje v jednu vůli, která pak je absolutní autoritou pro všechny.“¹³¹ Rádl se domnívá, že většinová demokracie je v ČSR spojena s organickým pojetím státu, což ve výsledku zapříčiňuje „krizi demokratismu“, neboť demokracie je spíše *zvůli* většiny.¹³²

Rádl se přiklání ke smluvnímu pojetí demokracie, kde spravedlnost je primárnější než stát i než zákon.¹³³ Je přesvědčen, že vnitřní mravní vědomí stojí výše, než jakýkoliv státní zákon; člověk má být na státu mravně nezávislý. Zákony v kontraktualistickém pojetí demokracie nejsou podle Rádla pro „stát, ani pro lid, ani pro národ, nýbrž zabezpečují jen pořádek.“¹³⁴ Lidé se věnují pouze té činnosti, kterou zákon nevymezuje. Podstatou smluvní demokracie je Rádlovi uznání zákonů, ze strany „rozumných lidí“, respekt ke státu, jakožto k nejlepší možné variantě organizace společnosti.¹³⁵ „Ve smluvním státě není lid autoritou,

¹²⁸ Tamtéž s. 118.

¹²⁹ Tamtéž.

¹³⁰ Tamtéž s. 117-118, 123.

¹³¹ Tamtéž s. 128-9.

¹³² Tamtéž s. 129-131.

¹³³ Rádl však blíže význam spravedlnosti nespecifikuje.

¹³⁴ Tamtéž s. 137.

¹³⁵ Tamtéž s. 123, 137-138, 140.

stát není suverénní (ačkoli in abstracto se to říká), nýbrž vláda lidu je jen jedním z prostředků, jak spravedlnost uplatnit.¹³⁶ Autorita v Rádlově smyslu „nemá předmětnou stránku“¹³⁷, nelze ji tedy poznat; člověk se však podle autority má orientovat, a jednat v jejích službách (viz výše Rádlovo pojetí pravdy a idejí).

Lidská práva jsou u Rádla v úzkém sepětí s problematikou národa, „jsou základní myšlenkou ústav, založených na smluvním pojetí státu, jejich podstatou je přesvědčení, že každý člověk má jistou oblast zájmů, v nichž je suverénním pánem a do nichž se společnost nesmí míchat bez jeho zásadního svolení.“¹³⁸ Lidská práva jsou tak podle Rádla nadřazena státu. Velká francouzská revoluce podle Rádla formulovala lidská práva, kde jedinec je „absolutní jednotkou společnosti, společnost pak sumou jednotlivců.“¹³⁹ Lidská práva tedy vznikla jako práva individuální. Avšak v 19. století se lidská práva počala kolektivizovat. Kolektivní práva se poté chápala jako cosi přirozeného (dělníci, ženy, rasy, kmeny atp.). Rádla zdůrazňuje, že se skrze tato kolektivní nezadatelná práva vytvořená společností musí chránit slabé či ohrožené segmenty společnosti. Zdůrazňuje však, že každý jednotlivec je nositelem práva a že v sobě musí mít právo mravně zakořeněné. „Právo na uplatnění vlastní národnosti je založeno individuálně potud, že každý z nás je individuálně zavázán toto právo uznat a [...] za ně bojovat; ale není to jen právo jednotlivců, nýbrž kolektivní právo, vztahující se na řeč, kulturu, školství atd.“; v konečném důsledku se jedná o právo národů na sebeurčení, které bylo stvrzeno W. Wilsonem. Ten totiž spojil demokratickou ideu lidové samosprávy s mezinárodní legitimitou „založenou na sebe-určení národa.“¹⁴⁰ Kolektivní práva daná přírodou (ženy) či hospodářskou organizací mají podle Rádla o mnoho hlubší legitimitu než stát, ten se o ně má pouze starat, a dohlížet nad nimi, nikoliv je tvořit.¹⁴¹

¹³⁶ Tamtéž s. 137.

¹³⁷ HAVLÍČEK, A. „Autorita v Rádlově filosofii“. In HERMANN, T.; MARKOŠ, A. (eds.). *Emanuel Rádla - vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádla: (Praha 9.-12. února 2003)*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 278-290, s. 288.

¹³⁸ RÁDL, E. (1993). *Válka Čechů s Němci*. Vyd. 2. Praha: Melantrich, s. 140.

¹³⁹ Tamtéž s. 146.

¹⁴⁰ BARŠA, P., STRMISKA, M. (1999). *Národní stát a etnický konflikt*. Vyd. 1. Praha: CDK, s. 38.

¹⁴¹ RÁDL, E. (1993). *Válka Čechů s Němci*. Vyd. 2. Praha: Melantrich, s. 142, 146-148.

2.4 Teorie národa

Rádl svou teorií národa nekonstituuje abstraktně, nýbrž ji vytváří skrze analýzu historických poměrů na území Čech. Analyzuje etablované historické mezníky českých dějin, aby objevil počátky národních idejí, které podmínily animozity mezi Čechy a Němci až do Rádlovy doby. Je důležité připomenout, že Rádl vymezuje svou teorii národa negativně: proti dobově převládajícímu primordiálnímu pojetí, které personifikuje osobností Johanna Gottfrieda Herdera. Takový postup byl ovšem dobově častým stereotypem.¹⁴² Herderovy myšlenky podle Rádla podmínily převládající pojetí českého národa, které chce vyvrátit.¹⁴³

Jak již bylo řečeno, Rádl ke své teorii národa přistupuje historicky. Nejprve zkoumá stav, kdy obě etnika, české i německé, ještě existovala ve formě primitivních kmenových jednotek. Kmen charakterizuje jako přírodně danou „jednotu lidu, sjednocenou původem (krevní příbuzenstvím) zvyky, náboženstvím.“ Termín „přírodní“ Rádl aplikuje proto, aby ukázal, že jednota kmene není jeho členy reflektována (kmen tvoří jednotu pouze pro pozorovatele), je pouze „příležitostně cítěna“ a je tak tvořena pouze okolnostmi.¹⁴⁴ V kritice Herderovy teorie národa především zpochybňuje teze, že stát má být vyvrcholením kulturních snah obyvatelstva, neboť tyto snahy v praxi vedou k pouhému znásilnění národností., která má svůj původ v organické ideologii.¹⁴⁵ A také Herderovu tezi o transformaci kmene v národ, pro kterou je dostačující kmenové sebeuvědomění jednoty pro následnou aspiraci na politickou autonomii.¹⁴⁶ Herderova teorie vychází z rousseauovské teze o neporušenosti kontinuity primitivních kultur, pohybuje se v jednodušším pojetí společnosti a podle Rádla nepřikládá přílišný význam roli zákonů. Podle Rádla se jednalo o kmenové antipatie Čechů s Němci, neboť v Čechách panovalo kmenové pojetí vycházející z rodinné suverenity; žádný cizinec se tedy nemohl ihned stát součástí rodiny. Aby se cizozemec stal součástí rodiny, musel změnit způsob myšlení, chování atp., k čemuž mohlo dojít jen v průběhu několika generací.

¹⁴² HROCH, M. (2009). *Národy nejsou dílem náhody*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství, s. 209.

¹⁴³ Tamtéž, s. 170.

¹⁴⁴ Pojem rasa Rádl pojímá čistě biologicky

¹⁴⁵ RÁDL, E. (1993). *Válka Čechů s Němci*. Vyd. 2. Praha: Melantrich, s. 12.

¹⁴⁶ Tamtéž s. 170. Dalším důležitým teoretikem převládajícího organického pojetí národa je dle Rádla J. G.

Fichte, pro něhož „vlast“ není již podstatná, důležitá je řeč. Příbuznost jazyková je zde opět přírodní silou, proti které svobodná vůle nic nezmůže.

Herderova filosofie (v Rádlově interpretaci) tyto instinkty a antipatie, existující od sepsání Dalimilovy kroniky, povýšila na filosofii a okrášlila romantickým pozlátkem. Rádl tvrdí, že čeští vlastenci přejali Herderovo pojetí národa zejména pro jeho idealizaci slovanství, a rovněž z potřeby zteoretizovat český „vlastenecký cit“, který se do té doby projevoval jen jako odpor k cizincům. Rozhodující pro národní buditele byl pak podle Rádla fakt, že Češi jsou dle Herdera kmen vzešlý z přírody, samou přírodou daný, osudově oddělený od Němců, a věčný.

Dále Rádl proti Herderovi odmítá tvrzení, že národ je odvěkou kategorií, která se historicky rozvíjela v lidském vědomí.¹⁴⁷ Dále popírá, že by národ měl být produktem přírody a svůj vývoj završit v čistě národním státu. Naopak, národ je podle Rádla jen uměle vytvořený sociální útvar. Rádl se proto hlásí k pojetí národa, které je starší než Herderova ideologie, v rámci kterého se lid organizoval pod společnými zákony, pod společnou ústavou: „Členem národa je, kdo se hlásí k této ústavě a má právo na ní [...] hlavní je vůle tvořit státní společenství.“¹⁴⁸ Rádl se identifikuje s tímto „politickým pojetím“ a upozorňuje, že dobově převládající organické chápání národa je zapříčiněno tím, že na historickém území českého království se nepodařilo vytvořit politicky jednotný lid a to především z důvodu neexistence silné loajality k panovníkovi či z neschopnosti elit odstranit kmenové animozity mezi Čechy a Němci. Český národ se navíc v 19. století stal nejvyšší sociální jednotkou v odporu proti Rakousko-Uhersku, a zamezil tak možnosti vytvoření státu v západním pojetí. Kořeny národní ideologie spatřuje Rádl v tom, co dokonce nazývá „renesanční absolutismus“, a domnívá se, že připravil půdu pro uvědomělý národ, neboť alfou a omegou feudální věku bylo neprostupné „kastovní rozlišení“.¹⁴⁹

Dle Rádla je národnostní idea podmíněna existencí společnosti, která disponuje vědomím sounáležitosti všech lidí stejného jazyka, původu a náboženství. Před absolutismem neexistoval politický lid, masa či jednotlivec. Těmto složkám dal vzniknout až absolutismus odstraněním feudálních bariér, konkrétně aspekt rozdělení společnosti na vládu a ovládaný lid. Tak vznikl pojem „obyvatelstvo království“, kde jsou si všichni jeho

¹⁴⁷ Tamtéž s. 167.

¹⁴⁸ Tamtéž s. 168.

¹⁴⁹ Tamtéž s. 107.

členové před panovníkem rovni.¹⁵⁰ Dalším mezníkem ve vývoji národa na českém území je podle Rádla přelom 18. a 19. století, kdy došlo ke střetu proti sobě působících sil: absolutismu, který nastoloval uniformitu, rušil tradiční instituce a zvyklosti, a vlastně podporoval osvobození lidu a jeho nároky. Druhým pólem byla tradiční šlechta, která se snažila udržet si svou moc, a podporovala proto zemský patriotismus. Navíc obhajovala domácí jazyk proti jazyku úřednímu. Rádl se domnívá, že právě v této době se mění význam pojmu národ z feudálního na „dynastický“ – v případě Rádlem zkoumaného českého teritoria „soubor poddaných trůnu habsburského.“¹⁵¹ Toto národní pnutí mělo charakter geograficko-historický.

Za národ v moderním smyslu Rádl označuje sociální útvar, který je vyšší než pouhé kmenové uspořádání. Rádl, podobně jako Meinecke,¹⁵² rozděluje přístup k národu způsobem ideálně-typické abstrakce, a využívá terminologie vyložené v souvislosti s pojmem demokracie.¹⁵³ První tzv. organické pojetí se vyskytuje „východně od Rýna“, tj. ve střední Evropě, Rusku a na Balkáně. Druhé, tzv. smluvní (politické) chápání národa, naopak převažuje na „západ od Rýna“, převážně v anglosaském prostředí. Rádl se jednoznačně hlásí k politickému pojetí národa.¹⁵⁴ Hlavní důvod proč vymizelo geografické pojetí českého národa, spatřuje Rádl právě v nástupu sociálně-historického pojetí (Herder, Fichte), kde národ je produktem přírody a jazyk je jeho hlavním znakem.¹⁵⁵ Na českém území podle Rádla nikdy nevznikla vyšší, zastřešující kultura; existuje a existovala pouze představa, že se tyto dva kmeny dají sloučit pouze násilnou cestou.¹⁵⁶

Rádlův „ideální“ národ je založen na rozumu, na snaze jeho členů o co nejdokonalejší uspořádání společnosti skrze zákony. Národ je „společností svobodných občanů, loajálních k zákonům, které si dali.“¹⁵⁷ Tvrdí, že existují-li výše popsaná kolektivní (národnostní) lidská

¹⁵⁰ Tamtéž s. 104-109. Germanizace však podle Rádla nebyla pokusem o národní suverenitu Němců, byla pouhou snahou o uniformitu, vycházející z kosmopolitně smýšlející absolutistické vlády, která neměla zájem o kulturní či jazykové nahodilosti.

¹⁵¹ Tamtéž s. 111.

¹⁵² MEINECKE, F. Obecně o národu, národním státu a světobčanství. HROCH, M. (eds.). (2003). *Pohledy na národ a nacionalismus: čítanka textů*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství, s. 46-54, s. 46-49.

¹⁵³ BARŠA, P., STRMISKA, M. (1999). *Národní stát a etnický konflikt*. Vyd. 1. Praha: CDK, s. 31.

¹⁵⁴ RÁDL, E. (1993). *Válka Čechů s Němci*. Vyd. 2. Praha: Melantrich, s. 164 – 6.

¹⁵⁵ Tamtéž s. 110-113.

¹⁵⁶ Tamtéž s. 73-5.

¹⁵⁷ Tamtéž s. 173.

práva, logicky tak musí mít národy právo na život a „státy musí být tak organizovány, aby tohoto práva neomezovaly.“¹⁵⁸ Právo na život mají národnosti podle Rádla „samy sebou“; s tím souvisí práva, díky kterým národ existuje. Je to například právo na vlastní řeč, národní kulturu, zvyky atp. Podle Rádla národnostní práva jsou v posledku garantována „mravním vědomím“, nikoliv ústavně. „Národnost takto daná je právním subjektem, jenž s jinými právními subjekty vstupuje v smluvní pojem státní; národnost je v podstatě suverénní a přenáší v podstatě ze svobodné vůle část své svrchovanosti na stát.“¹⁵⁹ Označení národnosti jako subjektu pak popírá Rádlovu tezi o člověku jako primárním nositeli suverenity. Stát má podle Rádla v tradici „nástroje národa“ příliš světské cíle, hmotné, materiální. Národ svým cílem nepřerůstá sám sebe, jeho vlastním základem je egoismus, narcismus. Národ nesmí budovat stát sám pro sebe, musí budovat stát, ve kterém se shodnou všechny národnosti.¹⁶⁰ Jelikož totiž svoboda „není z tohoto světa, nýbrž předpokládá smysl poslání, kvůli němuž má člověk svoboden být, pak národnost a stát nemohou být cílem, společenského úsilí, nýbrž také jen jedním z nástrojů pro cíle vyšší.“¹⁶¹ Budoucnost Rádla národních států vnímá skepticky, neboť „jsou dítětem 19. století, dítětem ideologie, která už překročila vrchol svého života a která nedává nových ideálů pro budoucnost, až realismus naší doby bude opuštěn.“¹⁶² Dle Rádla je tak programem pro budoucnost vytvořit politický národ, který „není, ale má být.“¹⁶³ Rádlov koncept smluvního pojetí národa nepracuje s minulostí jako s rozhodujícím faktorem ovlivňujícím národ, nýbrž s budoucností. V opozici k primordiálnímu pojetí národa, ve kterém jsou determinantem národa dějiny.¹⁶⁴ Národ ani stát není pro Rádla cílem úsilí jedince či společnosti.

¹⁵⁸ Tamtéž s. 154.

¹⁵⁹ Tamtéž s. 155.

¹⁶⁰ PATOČKA, J. (2006). *Češi II*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 366.

¹⁶¹ RÁDL, E. (1993). *Válka Čechů s Němci*. Vyd. 2. Praha: Melantrich, s. 272.

¹⁶² Tamtéž s. 272.

¹⁶³ Tamtéž s. 170.

¹⁶⁴ Tamtéž s. 171-176. Z této perspektivy Rádla tvrdí, že spojení Čechů a Slováků je „moderní“, neboť se prý vztahuje k budoucnosti.

3. Kapitola: K pojmu národa v díle L. Hejdánka

3.1 Život Ladislava Hejdánka

Ladislav Hejdánek se narodil v květnu 1927 v evangelické rodině. Jeho prvotní zájmy směřovaly ke studiu logiky, avšak pod vlivem Patočkových a Kozákových přednášek se přeorientoval na studia filosofie a sociologie, která zakončil v roce 1952 disertační prací o ontologických předpokladech pravdy. Ve svém oboru však po celou dobu komunistického režimu nemohl pracovat a živil se tak mimo jiné jako kopáč, betonář, noční vrátný a topič. Výjimkou pak byla léta 1968-1971, kdy byl Hejdánek zaměstnán ve Filosofickém ústavu ČSAV. V šedesátých letech Hejdánek začal publikovat v časopisech *Tvář*, *Literární noviny*, *Dějiny a současnost* atp., a pořádat bytové filosofické semináře. V roce 1971 byl zatčen a odsouzen na 9 měsíců. 6 měsíců z vyměřeného trestu strávil ve vazbě, a těsně před nástupem trestu byl omilostněn. Hejdánek dále patřil k jedněm z prvních signatářů Charty 77 a také byl několikrát jejím mluvčím. V devadesátých letech se dočkal jmenování profesorem na Filosofické fakultě UK. L. Hejdánek je řazen k několika málo současným českým filosofům, kteří rozvinuli svou vlastní filosofii.¹⁶⁵

3.2 Filosofické koncepty

Hejdánek je originálním autorem, v jehož práci jsou inspirační filosofické zdroje přetvořeny téměř k nepoznání. Na své cestě za originalitou zachází až tak daleko, že odmítá filosofické interprety, a označuje je za „přežvýkavce“. Abychom mohli lépe nahlédnout Hejdánkovu filosofii dějin a jeho pojetí národa a nacionalismů, je důležité nejprve představit hlavní témata, kterým se ve svém myšlení věnuje a věnoval. Jedná se hlavně o Hejdánkovu kritiku pojmového myšlení a s tím související pojetí nepředmětnosti, o pojem subjektu, pravdy, smyslu, a o vztah víry k budoucnosti.¹⁶⁶

¹⁶⁵ NĚMEC, V. (2013). Ladislav Hejdánek: Filosofie nepředmětnosti. In. BENDOVIÁ, M.; BOROVIANSKÁ, J.; VEJVODOVIÁ, D. (eds.). *Filosofie v podzemí - filosofie v zázemí: podoby filosofie v době normalizace a po sametové revoluci*. Vyd. 1. Praha: Nomáda, s. 168-187, s. 169.

¹⁶⁶ Tamtéž.

3.2.1 Předmětně a nepředmětně myšlení

Fundamentálním východiskem Hejdánkvy filosofie je jeho rozdělení lidského myšlení a skutečnosti na tzv. „nepředmětnou“ a „předmětnou“ složku.¹⁶⁷ Charakteristickým rysem nepředmětné skutečnosti je to, že ji nelze uchopit, nelze s ní manipulovat. Aby Hejdánek rozlišil, co je skutečné, ukazuje rozdíl mezi pravými a nepravými jsoucny. Nepředmětná jsou především tzv. pravá jsoucna (subjekty), tj. jsoucna, která jsou vnitřně integrována a spojena v jednotu. Základními jednotkami pravých jsoucen jsou pro Hejdánka atomy, organismy, a především lidské bytosti. Naopak tzv. nepravá jsoucna integrována nejsou, jsou tím, co Hejdánek nazývá „shluky“ či „agregáty“. Nárok na jsoucnost mají jen díky odvozenosti od jsoucen pravých (např. atomů). Předmětná stránka skutečnosti je ekvivalentem jejího vnějšku, zatímco nepředmětná stránka je nitrem skutečnosti.¹⁶⁸

Předmětnou složku skutečnosti můžeme poznávat smysly, napředmětnou složku je možno postihnout myšlenkovým aktem, respektive myšlenkovou reflexí. V lidském myšlení musíme dle Hejdánka rovněž rozlišovat dva typy myšlenkových intencionalit – předmětné a nepředmětné podle toho, zda se vztahují k myšlenému či nemyšlenému. Charakteristickým rysem lidského myšlení je, „že je vždy myšlením něčeho či na něco, tj. že se vztahuje k něčemu, co není jeho součástí.“¹⁶⁹ Samotný akt myšlení je veden pojmem, ale zároveň je podle Hejdánka: „jeho směřování [...] koordinováno intencionálním předmětem, který vůbec není ani součástí jeho průběhu, ani [...] reálného světa.“¹⁷⁰ Intencionální předmět je tak pojmový konstrukt, který až ve spojení s pojmem tvoří „předmět reálný“. Hejdánek odmítá, že by každá skutečnost měla být „reálná“ čili předmětná jenom proto, že pojmový způsob myšlení dokáže postihnout pouze předmětnou část skutečnosti a nepředmětnou musí nutně opomíjet, tj. nedbá jiných typů intencionalit, i přestože tyto tvoří převládající část skutečnosti.¹⁷¹ Řecký vynález pojmového myšlení (který vznikl jakožto protiváha

¹⁶⁷ Hejdánek též používá termíny „vnitřní“ a „vnější“ stránka skutečnosti.

¹⁶⁸ Tamtéž s. 169.

¹⁶⁹ Tamtéž s. 48.

¹⁷⁰ Prvním, kdo se zabýval tzv. zpředmětněním, byl podle Hejdánka Hegel.

¹⁷¹ NĚMEC, V. (2013). Ladislav Hejdánek: Filosofie nepředmětnosti. In. BENDOVIÁ, M.; BOROVIANSKÁ, J.; VEJVODOVIÁ, D. (eds.). *Filosofie v podzemí - filosofie v zázemí: podoby filosofie v době normalizace a po sametové revoluci*. Vyd. 1. Praha: Nomáda, s. 168-187, s. 176-178.

starořeckých mýtů) je však charakteristický pro evropskou filosofickou a vědeckou tradici. V antice byl pak podle Hejdánka Platón jediným filosofem, který se pokusil zapojit kriticky zpracované mýty do svého filosofického systému. Jeho snaha využít mýty k objasnění skutečnosti tam, kde filosofie nedostačovala, byla podle Hejdánka v tzv. hellénském období hrubě zprostitutována, a sloužila pouze k implementaci pojmovosti do struktur mýtů – logomytí.¹⁷² Podle Hejdánka předmětné myšlení zapříčinilo, že si člověk začal uvědomovat složité zprostředkovávání mezi svým vědomím a skutečností. Domnívá se navíc, že tímto aktem se rovněž skrze pojmy začíná zcela nově organizovat „folie“ mezi subjektem a skutečností. Hejdánek v mnohém s řeckým zvěčňujícím myšlením sympatizuje, ovšem na druhou stranu poukazuje na jeho nedokonalosti a na jeho „mystifikující charakter“.¹⁷³ Zpředmětňující myšlení Hejdánek nazývá též pojmem „ideové“ a kritizuje jej za vytěsnění toho „co bylo ať už právem či neprávem obecně pociťováno jako základně významné a primárně důležité, a to jen proto, že to nebylo možno náležitě pojmově uchopit ani reflektovat.“¹⁷⁴

3.2.2 Subjekt – událost

Subjekt, jak již bylo řečeno, je pro Hejdánka pravým jsoucnem „vznačující se [...] integrovaností a spjatostí [...] vnitřní a vnější stránky v bezprostřední [...] jednotu.“¹⁷⁵ Nejvyšší formou subjektu je pro Hejdánka člověk, jehož bytí ve světě charakterizuje jako „bytí v situacích“.¹⁷⁶ Člověku je dána svoboda, a tím pádem zodpovědnost. Subjekt je orientován především do budoucnosti - do ryzí nepředmětnosti, která nemá předmětnou stránku, a to prostřednictvím niterných výzev, na něž reaguje. U Hejdánka je jedinou ryzí nepředmětností budoucnost, která není jen individuální budoucností nějaké události, je to absolutní budoucnost, která dokonce budoucnost zakládá a umožňuje. Subjektem jakožto událostí Hejdánek rozumí všechny události, které jsou vnitřně sjednoceny. Subjekt má své trvání, svůj začátek a konec, je „integrovanou událostí“; trvá v čase, je schopen obracet se do

¹⁷² HEJDÁNEK, L. (1993). *Národ: ideologie či idea?* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 7-8.

¹⁷³ HEJDÁNEK, L. (1997). *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 17-18.

¹⁷⁴ HEJDÁNEK, L. (1993). *Národ: ideologie či idea?* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 7.

¹⁷⁵ HEJDÁNEK, L. (1997). *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 130.

¹⁷⁶ V Hejdánkově terminologii jasně rezonuje fenomenologická filosofie M. Heideggera.

vnějšího světa, ale i do sebe samého. Subjekt však v sobě obsahuje i předmětnou stránku, které lze rozumět jako sedimentu aktivit subjektu v minulosti, které však reagovaly na nepředemtné výzvy. Událost, jakožto dění, je pro Hejdánka „zvnějšňováním vnitřního“, zpředměťováním, a je základem veškeré skutečnosti. Hejdánek dále tvrdí, že je nutný i pohyb opačný: zvnitřňování vnějšího, aby mohlo existovat universum. Jinými slovy, je nutná interakce mezi událostmi (subjekty), která je umožněna právě jejich předmětností. Subjekt zvnějšňuje své nitro, a tím ovlivňuje v setkání druhý subjekt, který si to, co bylo zvnějšněno, přebírá a zvnitřňuje. Svět tak není pouhým komplexem událostí, nýbrž je tvořen událostmi na sebe vzájemně reagujícími.¹⁷⁷

3.2.3 Pravda a víra

Hejdánkova koncepce „ryzí nepředemtnosti“ vychází z hebrejské tradice a ztotožňuje ryzí nepředemtnost s pravdou ve smyslu projevu jsoucna ve své pravé podobě, ze kterého lze zjistit jeho pravost či nepravost, a jednat (rádlovsky) podle toho, co „má být“. Pravda není čímsi statickým, ale naopak je chápána jako nekončící proces, a prostřednictvím výzev jednotlivých subjektů proniká do světa a uskutečňuje se. Hejdánek soudí, že o pravdě nelze tvrdit, že jest, ale že platí, že jsme jí podřízeni, a rozvádí tak Rádlův výrok: „Ne my máme pravdu, ale pravda má nás“¹⁷⁸ Pravdu nemůže nikdo vlastnit, pravda „jediná vždycky zůstává skutečným suverénem.“¹⁷⁹ Jsme však povinni tuto nám vládnoucí pravdu neustále reflektovat a zjišťovat, zda-li „jsme se nějak scestně [...] neuzavřeli do nějaké formule [...] jako do nepřístupné a neprodyšné pevnosti, v níž už nikdy nebudeme moci zaslechnout [...] nečekané [...] oslovení živé pravdy.“¹⁸⁰

Podle Hejdánka jsou dějiny propojeny s vírou, která je orientována vždy do budoucnosti; přístup člověka k pravé budoucnosti je „vírou“. Víra jakožto reakce člověka na výzvy

¹⁷⁷ NĚMEC, V. (2013). Ladislav Hejdánek: Filosofie nepředmětnosti. In. BENDOVIÁ, M.; BOROVIANSKÁ, J.; VEJVODOVIÁ, D. (eds.). *Filosofie v podzemí - filosofie v zázemí: podoby filosofie v době normalizace a po sametové revoluci*. Vyd. 1. Praha: Nomáda, s. 168-187, s. 171-172, 176-179.

¹⁷⁸ HEJDÁNEK, L. (1997). *Nepředemtnost v myšlení a ve skutečnosti*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 176.

¹⁷⁹ HEJDÁNEK, L. (1991). *Filosof a politická zodpovědnost* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 7.

¹⁸⁰ HEJDÁNEK, L. (1987). *K otázce meontologie* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 18.

absolutní budoucnosti - pravdy.¹⁸¹ Tato víra je již předem založena absolutní budoucností, a už samotná možnost lidské reakce je projevem milosti této „budoucnosti“.¹⁸² Jako příklad Hejdánek uvádí Abrahámovo vykročení do Kanaanu, obrácení se k budoucnosti.¹⁸³ Metafora spolehnutí se na milost, která představuje budoucnost, ovšem ne budoucnost falešnou – lidsky konstruovanou, ale na budoucnost jakožto na výzvu, přesahující lidské představy. Začátek dějin je proto nutno vidět „nikoliv ve starém Řecku, ale ve starém Izraeli.“¹⁸⁴ Dějiny jsou opuštěním toho, co Hejdánek nazývá „archetypálních daností“¹⁸⁵. Dějiny znamenají konec fixace na minulost a konec strachu z budoucnosti. To vše mělo dle Hejdánka pokračování v křesťanské tradici, a inspirace „anti-archetypem“ (který je opakem věčného návratu téhož; Hejdánkovi je vrcholným anti-archetypem Ježíš) v důsledku znamenala „převzít individuální odpovědnost.“ A na základě výzvy anti-archetypu vykonat nový, originální čin. Podobný pokus se odehrál i v Řecku, kde mytické formy měly být nahrazeny pojmovými myšlením, které se však nedovedlo oprostít od mýtů, a je tak podle Hejdánka pouhou „racionalizací mýtických archetypů.“¹⁸⁶

3.3 Filosofie dějin

Hejdánek navazuje na Rádlovu filosofii dějin z hlediska smyslu jako ústředního problému celé této disciplíny, a sám tento motiv rozvádí. Zároveň Hejdánek ve svém pojetí dějin výrazně navazuje na historika Arnolda Toynbeeho (1889-1975), který ve svém díle operoval se dvěma metodologickými pojmy: „výzva“ a „odezva“, pomocí nichž se pokoušel o výklad dějinných událostí. Hejdánek tvrdí, že dějinám nelze porozumět bez aplikace těchto pojmů,

¹⁸¹ Jinde Hejdánek zdůrazňuje, že víra a pravda jsou v hebrejštině a aramejštině etymologicky ekvivalentní.

¹⁸² NĚMEC, V. (2013). Ladislav Hejdánek: Filosofie nepředmětnosti. In. BENDOVIÁ, M.; BOROVIANSKÁ, J.; VEJVODOVÁ, D. (eds.). *Filosofie v podzemí - filosofie v zázemí: podoby filosofie v době normalizace a po sametové revoluci*. Vyd. 1. Praha: Nomáda, s. 168-187, s. 179.

¹⁸³ Opakem Abrahámovo vykročení je ohlédnutí se Lotovy ženy.

¹⁸⁴ HEJDÁNEK, L. (1996). *Smysl ve světě a v dějinách* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 7.

¹⁸⁵ „Archaický člověk se orientuje na archetypické činy bohů, herou nebo zbožněných předků; jeho život, jeho existence je svázána s napodobováním těchto pravzorů, které jsou už jednou provedeny a dány a nyní se mohou jen znovu a znovu opakovat.“ HEJDÁNEK, L. (1990). *Ježíš jako výzva* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 3.

¹⁸⁶ NĚMEC, V. (2013). Ladislav Hejdánek: Filosofie nepředmětnosti. In. BENDOVIÁ, M.; BOROVIANSKÁ, J.; VEJVODOVÁ, D. (eds.). *Filosofie v podzemí - filosofie v zázemí: podoby filosofie v době normalizace a po sametové revoluci*. Vyd. 1. Praha: Nomáda, s. 168-187, s. 182-3.

příčemž je rozhodující, jak konkrétní „výzvu“ uchopíme, a jakým způsobem na ní budeme reagovat. Hejdánek od těchto pojmů tak obdobně odvozuje samotný smysl dějin, dějinných událostí. Tato výzva není očividná, musíme jít za události a výzvu objevit, neboť samotná událost je pouhý zprostředkovatel výzvy, která otevírá budoucnost.

Hejdánek spatřuje celý smysl dějinných událostí právě v nepředmětných výzvách. Každá dějinná událost skrývá mnoho výzev, stejně jako umělecké dílo umožňuje rozličné interpretace. Při pátrání po nich jsme však omezeni subjektivitou, která podléhá určitým normám.¹⁸⁷ Smysl „nelze myšlenkově uchopit jako konstatovatelnou danost, jako „factual“.¹⁸⁸ I když říkáme, že nějaké factum „má“ nebo „nemá“ smysl, musíme zdůraznit, že „smysl“ není něco, co lze „mít“ jako nějakou vlastnost, výbavu či charakteristiku. Vše, co můžeme poznat či vyslovit, už samo o sobě představuje význam, respektive už nám nějaký smysl dává. Hejdánek se domnívá, že v dějinách existuje nespočet smyslů, záleží jednoduše na tom, jaký získá na popularitě, jaký je minulosti oktrojován a tím i etablován ve skutečnosti. „Dějiny v pravém smyslu nejsou jen sérií nastalých událostí a jejich výsledků a následků“, nýbrž jsou „životem tradovaných vizí, obav a nadějí, kulturních i politických atd. koncepcí různých úrovní, sledovaných cílů, ale často i iracionálních tendencí.“¹⁸⁹ Navazování v dějinách je pro Hejdánka podstatou každé kultury, bez něž by žádná kultura nemohla existovat. Hejdánek tudíž předpokládá, že jednotlivec může vtisknout minulosti určitý smysl, a ten se pak stává skutečností, ať už více či méně významnou, „z minulosti je třeba vybírat, a to znamená naléhavou potřebu minulost hodnotit [...] na vlastní odpovědnost.“¹⁹⁰ Například národy v nacionalistickém slova smyslu jsou fikcí, ale staly se skutečností. Podle Hejdánka je legitimní interpretovat minulost, avšak liché je zastávat pouze jeden s konečnou platností definovaný dějinný smysl a ostatní označit za „ne-smysly“. Hejdánek se domnívá, že nelze hovořit o nesmyslu, ale pouze odsoudit určitý smysl, z důvodu jeho chybnosti nebo „zločinecké“ povahy.

¹⁸⁷ HEJDÁNEK, L. (1997). *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 128-131.

¹⁸⁸ HEJDÁNEK, L. (1996). *Smysl ve světě a v dějinách* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 2.

¹⁸⁹ Tamtéž s. 7.

¹⁹⁰ HEJDÁNEK, L. (1993). *Národ: ideologie či idea?* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 7.

Hejdánek také odmítá pozitivistickou tradici a tvrdí, že „pouhý sběr fakt nám neumožní pohlédnout za věci, za události a odhalit smysl.“¹⁹¹ Takové předmětné pojetí dějin obviňuje z redukcionismu, neboť pojímá dějiny jako pouhou minulost; „minulost je rozhodující skutečností, určuje všechno, co následuje.“¹⁹² Celé dějiny z hlediska předmětného myšlení se odvíjí od první události, a vylučují tak možnost čehokoliv nového, co by nebylo převoditelné na cokoliv již existující. Přítomnost i budoucnost jsou tak automaticky podřízeny minulosti. Hejdánek se naopak domnívá, že minulost rozhodně není nic ukončeného či hotového, je otevřena do budoucnosti. „Nové“ není kauzalitou rozvedené minulé, není pouhým pokračováním, je velmi specifickým navázáním na minulost, a vytváří zcela nové významy a disponuje novým charakterem. V Hejdánkově pojetí oproti předmětnému „má minulost smysl – a je skutečná, tj. působí jen potud, pokud je nehotová, neuzavřená, přítomnost pak dosahuje smyslu [...] pokud k ní dovede něco nového přidat a tím ji změnit.“¹⁹³ Lze shrnout, že dějiny podle Hejdánka smysl mají, neboť jestliže bychom je označili za nesmyslné, znamenalo by to popření smysluplnosti dějinného a zároveň implicitní označení dějin za deviaci, která se odklonila od mýtu, a potvrzení pouhé existence mýtu. Pokud by neexistoval smysl, neexistoval by ani smysl lidský a už vůbec ne jakékoliv pojetí smysluplnosti dějin. Jako celek dějiny podle Hejdánka smysl nemají, nemohou existovat jako celek, neboť se dějiny skládají ze smysluplných a nesmyslných událostí.¹⁹⁴

Hejdánek věří, že na počátku dějinnosti se musel odehrát výmysl „smyslu“, hovoří o iluzi smyslu: „někde na samém počátku [...] musela být smysluplně dějinná minulost „vymyšlena“, aby bylo na co „jakoby“ navázat a tak vykonat dějinný, dějintvorný čin.“¹⁹⁵ Hejdánek se přiklání k tomu, že dějiny a dějinnost mají svůj počátek ve Starém Izraeli, nikoliv v antickém Řecku, jak se domnívá Rádl či Patočka, neboť již zde se člověk dokázal vymanit z archetypů, přestal se obávat budoucnosti, a dokonce se na ni spolehl. Víra znamenala osvobození se od

¹⁹¹ HEJDÁNEK, L. (1996). *Smysl ve světě a v dějinách* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 2.

¹⁹² HEJDÁNEK, L. (1997). *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 27.

¹⁹³ HEJDÁNEK, L. (1997). *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 28.

¹⁹⁴ Naproti tomu účel se vyskytuje pouze ve skutečnosti, a nemusí disponovat lidským působením. Účelnost se nachází v přírodě a je v této oblasti ekvivalentem pojmu smysl. Účelnost je pro Hejdánka daností: „Účelnost v (živé) přírodě je nepopíratelnou skutečností, kterou si nemusel nikdo vymýšlet, nýbrž kterou bylo zapotřebí (a ovšem také možno) poznat a pochopit.“ Účel již od počátku směřuje k nějakému cíli. HEJDÁNEK, L. (1996). *Smysl ve světě a v dějinách* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 3.

¹⁹⁵ Tamtéž s. 6.

minulosti a zároveň „osvobození k minulosti.“¹⁹⁶ Hejdánek je přesvědčen, že díky křesťansko-židovské víře vzniká „prvek uvědomělého dějinného rozvrhu, tj. vědomě koncipovaná dějinná orientace lidské aktivity.“¹⁹⁷ Dějiny pro Hejdánka existují pouze na základě lidských činů, nikoliv na objektivních tendencích, jelikož ty jsou schopny působit pouze zprostředkovaně – skrze lidi. Člověk, aby nebyl zotročen, aby byl svobodný, musí rozumově odhalovat danosti a souvislosti, a reagovat na ně. Tím vytváří dějinnost. Hejdánek tvrdí, že dějinnost je umožněna pouze navazováním jednotlivců, či skupiny jednotlivců (na činy a rozhodnutí svých předchůdců), kteří chtěli dosáhnout určitého cíle, právě svými svobodnými činy. Toto „navazování“ dosahuje smyslu tím, že člověk reflektuje smysl činů svých předchůdců, a také tím, jak je minulost chápána a interpretována danými pokračovateli. „Dějiny beze smyslu jsou právě tak málo možné jako život bez účelnosti (pak to prostě nejsou dějiny, ani život, ale pouhé náhodné děje, které by dějiny nebo život mohly jen vnějškově jako nápodoba připomínat tomu, kdo o nich ví odjinud).“¹⁹⁸ Dějinný vztah k tomu, co bylo a co se stalo, zakládá až pokus porozumět smyslu toho, co bylo a co se stalo. Od této chvíle existuje superiorita budoucnosti, člověk se již nevzdává své jedinečnosti, přebírá soukromou zodpovědnost a stává se sám sebou.¹⁹⁹

3.3.1 Dějinné supersubjekty jako předpoklad k analýze národa

Hejdánek odmítá, že by v dějinách existovaly nějaké vyšší subjekty, než jsou lidské bytosti – například společnost, národ či stát. Neboť tyto společenské entity „nemohou zaručit integritu svého působení.“²⁰⁰ Jsou pouze objektem, integrální je pouze lidská reakce na tyto „objektivní tendence“. Hejdánek uvádí, že dezintegrovaná reakce může vést ke „konci určitého způsobu života.“²⁰¹ „Supersubjekt“ je Hejdánkovi relativním pojmem ve vztahu k subjektu. Tento vztah Hejdánek ilustruje na příkladu vztahu bílé krvinky ke krevnímu oběhu, respektive k organismu, kde organismus je v poměru k bílé krvince supersubjektem.

¹⁹⁶ HEJDÁNEK, L. (1990). *Ježíš jako výzva* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 3.

¹⁹⁷ Tamtéž.

¹⁹⁸ Tamtéž s. 5.

¹⁹⁹ Tamtéž s. 6.

²⁰⁰ HEJDÁNEK, L. (1997). *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 130.

²⁰¹ Tamtéž.

Nutnou podmínkou pro supersubjekt je, aby byl dostatečně integrován, aby byl „skutečným subjektem“. Z této charakteristiky Hejdánek vyvozuje, že v dějinách žádné supersubjekty neexistují, neboť ani samotné dějinné události nejsou (z procesuálního hlediska) subjektem především z důvodu neintegrity, resp. plurality svých začátků.

Promlouvání dějinných událostí či dějin a možnosti jejich interpretace, je dle Hejdánka poněkud specifické. Integrity počátků dějinných událostí lze dosáhnout jedině skrze mocensko-lingvistický nástroj, skrze řeč, slovo. Tato skutečnost nutně znamená, že událost musí projít jistou metamorfózou, a posléze se jedná pouze o její jazykové zprostředkování. Hejdánek ilustruje možnost porozumění dějinným událostem analogií k interpretaci uměleckého díla. Například určitý text disponuje vnitřní a vnější složkou, ty však nejsou „srostlé“, tj. vnějšek není integrován s nepředmětnou složkou díla. „Chceme-li porozumět [...] musíme najít cestu, jak se dostat přes značky na papíře za ně, k tomu zvláštnímu světu, který nám je uzavřen“²⁰², tj. k vnitřní stránce dané historické události. Událost na sebe bere své předmětné rysy, vychází však z ryzí nepředmětnosti, skutečnost je pohybem vnitřního ve vnější. Skutečnost se však zároveň proměňuje z předmětné v nepředmětnou, a proto žádná zvnějšněná událost nemůže být odvozena z minulé události, každá událost má totiž svůj počátek ve vydělení se z ryzí nepředmětnosti.

3.4 Hejdánkovo pojetí demokracie

Jak Hejdánek sám přiznává, pojetí demokracie přejímá téměř bez výhrad od Rádla, proto načrtnu pouze několik poznámek, které částečně překračují či doplňují Rádlovu teorii. Stejně jako Rádl rozděluje i Hejdánek demokracii na většinovou a smluvní. Hlavním problémem je pro Hejdánka vztah pravdy a demokracie, neboť v demokratickém politickém uspořádání se o určitých otázkách rozhoduje hlasováním, v důsledku čehož logicky rozhoduje většina. Avšak v otázkách po pravdě a pravdivosti podle Hejdánka pouhá legitimita většiny nikdy nemůže dostačovat, neboť pravdu může zastávat pouze jediný člověk v dané společnosti. Ostatně i Rádl staví jedince do privilegovaného postavení vůči státu. Politická filosofie se nemá primárně zajímat o „polis“, ale chceme-li o politického jedince ve vztahu k

²⁰² Tamtéž s. 127.

jiným politickým jedincům; „v tom smyslu lze filosofickou politiku opravdu považovat jen za druhou kapitolu filosofické etiky.“²⁰³

Proto je v Hejdánkově koncepci demokracie tím hlavním zabezpečit svobodu jednotlivce, bez níž by neexistovala spravedlivá obec a ani pravda. Hejdánek tuto svobodu nazývá „právo pro menšiny“, přičemž „menšinou se může stát i pouhý jednatel.“²⁰⁴ Demokracie se ustanovuje kvůli svobodě a svoboda slouží k pravdě a spravedlnosti. Je ovšem nutné zdůraznit, že Hejdánkovi není demokracie (stát) ani svoboda cílem, „cílem je pouze pravda [...] tento cíl je a provždy zůstane cílem nekonečným [...] jež je zapotřebí stále sledovat.“²⁰⁵ Hejdánek v důsledku postupné demokratizace společnosti klade důraz na odpovědnost, tj. na to, ukazovat jak důležitá je odpovědnost každého jedince „za vlastní osud a také za osud určitého společenství i širší společnosti.“²⁰⁶ Cestou k pravdě je pak nepolitická politika, ke které „náleží zejména připravenost na abstenci nebo prohru tam, kde být vítězem znamená vinu, provinění proti vyšším, nikoli pouze politickým zásadám a normám.“²⁰⁷ Hejdánek za nejvýznamnějšího tvůrce nepolitické politiky považuje Krista, jehož politika si uchovává distinkci od „politické „průchodnosti“ tam, kde konformita s většinou se může stát a často stává mravním a duchovním debaklem.“²⁰⁸

3.5 Teorie nacionálních ideologií a teorie národa

Nacionalismus předchází národu. Nacionalismus, resp. nacionalismy vymezuje Hejdánek jakožto jednu z významných moderních ideologií. Navrhuje nahradit pojem nacionalismus a pojmy obdobných ideologií pojmem *mytologismus*²⁰⁹ či *logomytismus*, neboť pojem

²⁰³ HEJDÁNEK, L. (1991). *Filosof a politická zodpovědnost* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 3.

²⁰⁴ HEJDÁNEK, L. (1993). *Demokracie a pravda* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 3

²⁰⁵ Tamtéž.

²⁰⁶ HEJDÁNEK, L. (1991). *Filosof a politická zodpovědnost* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 5. Hejdánek spatřuje nebezpečí v „reziduálních adoracích“ politiků a státníků, které v sobě obsahují jasné mytické a religiozní momenty.

²⁰⁷ HEJDÁNEK, L. (1998). *Politické působení je od křesťanství neoddělitelné* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 3.

²⁰⁸ Tamtéž s. 4.

²⁰⁹ HEJDÁNEK, L. (1993). *Národ: ideologie či idea?* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 4. Jak Hejdánek přiznává, s tímto termínem přišel již Paul Ludwig Landsberg. „Jeho „kritika mytologismu“ je založena na rozlišování klasického mýtu archaických lidí, romantického chápání mýtu v 19. století, a do jisté míry na Nietzscheově mýtu založeném

nacionalismus v současnosti ztratil obsah, který původně vyjadřoval. Hejdánek se domnívá, že v moderní době dochází k mytizaci logu, nikoliv k logizaci mýtu, dochází k mytizaci pojmových struktur a souvislostí. Právě proto navrhuje neologismus *logomytismus*, který by mohl v budoucnu sloužit k charakterizaci fenoménu ideologií, a k popisu nabourávání racionality předcházejících epoch.²¹⁰

Hejdánek do jisté míry odvozuje nacionální *logomytie* z antropologických příčin. Konkrétně z prae-abstraktních tendencí člověka sdružovat se, kteréžto jsou doprovázeny identifikací s „totemem“ - s „národem“. Prvopočátky potřeby této identifikace lze nalézt ve vykročení člověka z rámce přírody, které jej vedlo k rituálům a s nimi spojené tvorbě totemů. Rituál byl pro člověka „jedinou pevnou strukturou v jeho životě“, která mu na rozdíl od přírody poskytovala útočiště a pocit bezpečí. Pakliže měly rituály sociálně-kolektivní charakter nebo vztahovaly-li se k nějakému společnému předmětu (například k něčemu, co představovalo samotnou sociální skupinu), dosahovaly o to většího účinku a síly. Rituály se dle Hejdánka v čase prohlubovaly – byly „intencionálně zaměřovány za horizont předmětných skutečností“, až ustanovily „totemy“. Hejdánek se domnívá, že tyto tendence a fixace na mýty (i přes osvícenskou racionalitu a pod rouškou kultivovanosti) přetrvaly v moderním člověku. Na tato „rezidua“ pak nacionalistická *logomytie* dovedla „velmi účinně navázat právě v době, kdy se masový člověk ocitl v hlubokém znejistění.“²¹¹ Toto znejistění však nemělo příčiny existenční; vnější znejistění uvolňuje pouze konzumem zadržovanou potřebu vlastní identity, a tato potřeba se naplňuje různými falešnými identifikacemi.²¹² Jednou z nepravých identifikací je podle Hejdánka nacionalisticky chápaný národ, v němž se jedinec vzdává své vlastní odpovědnosti a zároveň identity a navrácí se k „předevropskému“ ztotožnění s idoly.²¹³

Nacionální ideologie má dle Hejdánka velmi specifický charakter: jedinec se s ní identifikuje jako s něčím, co je dané – ať už přírodně či historicky – a tím je schopen zastříť

v „moderním smyslu“, totiž ve smyslu pragmatického politického mýtu jakožto náhražky náboženství.“

HEJDÁNEK, L. (1991). Mýtus a rozhovor. [online]. [cit. 2014-08-02], s. 1.

²¹⁰ HEJDÁNEK, L. (1993). *Národ a nacionalismy. Úvahy o roli idejí a ideologií* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 1.

²¹¹ Tamtéž s. 6.

²¹² Hejdánek připomíná, že takovéto snahy byly přítomny i v teologii, tedy označit náboženství za lidskou potřebu danou „od přírody“ jako lidskou přirozenost, což je dle Hejdánka nesmysl.

²¹³ HEJDÁNEK, L. (1993). *Národ: ideologie či idea?* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 4.

sobě a druhým onen trapný fakt, že nacionalismus je uměle založen příslušnou *logomytií*. S příslušným nacionalismem nestačí pouze se ztotožnit, jedinec jej musí spolukonstituovat jakožto určitý program, který musí být přijatelný pro všechny. Hejdánkova vlastní teorie nacionální *logomytie* se lépe rozkryje prostřednictvím výkladu jeho chápání vzniku a vývoje nacionalismu. Jako o ideologii můžeme o nacionalismu podle Hejdánka mluvit až od konce 18. století. Hejdánek vznik ideologie staví do souvislosti s nástupem romantismu jakožto iracionální a antiintelektuální reakce na racionalismus osvícenství.²¹⁴ Vznik nacionalismu souvisel též s nastupující industrializací a s ní spojeným „vykořeněním“ pracovních sil, čili se zrodem proletariátu, jako reakce na společenské změny. Za chybnou Hejdánek označuje tezi, že nacionalismus je „(vedlejším) produktem industrializace.“ V Hejdánkově chápání je nacionalismus reakcí na druhotné společenské změny způsobené industrializací. Podle Hejdánka v dějinách neexistují kauzální souvislosti, v dějinách má legitimní místo pouze to, co nějakým způsobem vniklo nebo vniká do lidského vědomí a lidská bytost na to nějakým způsobem správně/nesprávně, ale vědomě reaguje. Jedině tato reakce pak byla doprovázena vznikem námi zkoumaných „logo-mytických (logos mytizujících) konstrukcí“.²¹⁵

Konkrétně v českých zemích pak dochází ke specifickému prolnutí romantického programu obrození s osvícenským rozumem, kterého je třeba k pozvednutí národa na evropskou úroveň (literatura, věda atp.). Nacionalismus v reakci na osvícenství ideologizuje přírodu, a pojímá ji jako přirozené místo člověka. Implikace tohoto pojetí přirozenosti se pak projevují v přirozeněprávním chápání lidských práv jako protipólu historicky odvozených forem práva. Přirozená práva jsou z Hejdánkova hlediska problematická právě z pohledu nacionalismu, respektive z pohledu menšin, neboť kolektivizují individualisticky pojatá lidská práva. Právo národa na sebeurčení či „myšlenka práva národa na státní suverenitu je vnitřně rozporná: hájí se tu práva menšiny, ale za hlavní její právo [se - KD] považuje, aby se stala většinou.“²¹⁶ Je jasné, že všechny menšiny se „většinami“ stát nemohou, ještě když k tomu připočteme obecnou politickou tendenci vyvářet spíše robustnější národní celky. Když se národní menšina dokáže prosadit (ustavit stát), posléze začne utiskovat své vlastní menšiny. Podle Hejdánka je myšlenka národního státu silně zastaralá, nefunkční a nijak nenapomáhá

²¹⁴ HEJDÁNEK, L. (1993). *Národ a nacionalismy. Úvahy o roli idejí a ideologií* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 7-8.

²¹⁵ Tamtéž s. 3.

²¹⁶ Tamtéž s. 9.

řešení palčivějších problémů současných států. Dle autora je tak nutné „právo na sebeurčení“ a z něj plynoucí mezinárodněprávní závazky revidovat. Sám však s možnými variantami řešení nepřichází.²¹⁷

Hejdánek si všímá konfliktní povahy nacionalismů, v jejímž důsledku dochází ke střetům mezi (národními) společenskými celky. Především dlouhodobé konflikty by se podle něj nepodařilo vytvořit pouze z hlediska zájmů, které mají povětšinou temporální charakter a týkají se individuálních vztahů. Díky nacionalismům však došlo k jejich ideologizaci (Hejdánek uvádí příklad Alsaska-Lotrinska či Sudet). Síla nacionalismů byla později dokonce rozvedena do roviny národního (státního) vyvlastňování, zásahů do školství, zásahů do náboženství a jeho institucí. Zásadou nacionálních *logomytií* se tak vystavěla společenská konfliktní linie, která později vyvolala mezinárodní konflikty. Vznikla ideologie, která sice „samu sebe původně chápala jako pojetí vysoce humánní a humanistické, aby navzdory tomu posléze (a ještě dodnes) vedla namnoze ke katastrofálně ahumánním a protihumánním důsledkům.“²¹⁸

S nacionalismem je tak podle Hejdánka v konečném důsledku spojena nivelizační tendence zaměřená proti kultuře, jakkoliv by se mohlo zdát, že evangelisté nacionálních myšlenek byli (a jsou) vysoce erudovaní a kultivovaní, neboť: „důraz na přirozenost a na emoce uvolňuje cestu nadvládě sentimentu, jehož psychologickým rubem bývá brutalita.“²¹⁹ Brutalita proto, že romantické odsouzení racionalismu, ale i racionality jako takové, bez připuštění jakékoliv kritiky, otevřelo cestu přímo „protiracionálním“ ideologiím v jejichž čele stojí nepochybně nacionalismus.²²⁰ Jak již bylo řečeno, nacionalismus v Hejdánkově chápání předchází národu, národ není fikcí, ale je díky ní vytvořen. Vznik národa jako společenského konstruktů, je úzce spjat s nástupem industrializace, následnou formací širokých mas – proletariátu s potřebou vlastní identifikaci. Vládnoucí elity pak potřebovaly vytvořit legitimizační rámec – „souručenství bohatých i chudých“. Nacionalismus je tak v posledku projevem nutnosti identifikace. V otázce národa Hejdánek naprosto vyprazdňuje klasická definiční kritéria národa. Pojímá národ pouze jako program, úkol, který má sloužit jako kultivační nástroj dané společnosti, jejích výdobytků – jazykových či kulturních. Stejně jako

²¹⁷ Tamtéž.

²¹⁸ Tamtéž s. 5-6.

²¹⁹ Tamtéž s. 8.

²²⁰ Tamtéž s. 7-8.

Rádl se i Hejdánek v první řadě vymezuje vůči pojetí národa, jako neměnicí se konstanty a kontinua postupujícího dějinami. Slovo národ je navíc pro Hejdánka velmi zavádějící, neboť asociuje sloveso narodit, což je ovšem zcestné, neboť: „do národa se [...] nikdo nerodí tak, že by už samozřejmě svým narozením k národu náležel.“²²¹ Člověk musí národ přijmout za svůj a co víc, jedinci, kteří národ již tvoří, musí každého nového „člena“ přijmout. Pojetí, že do národa vstupuje jednotlivcem narozením, je dle Hejdánka *logomytií*. Ostatně přijetí národa nabízí analogii k náboženství - na přijetí křesťanského života a myšlení se každý křtěnec musí v životě připravovat „nemá-li být svátost chápána jako magie.“²²²

Hejdánek však zároveň odmítá radikálně konstruktivistický přístup, který operuje s kategorií národa jako s pouhou fikcí, v důsledku svého přílišného demytologizačního postoje k nacionalismům. Kořeny tohoto trendu nachází Hejdánek hluboko v minulosti, totiž u atomistů, kteří celou ontologii považovali za zdání, uznávali pouze atomy a prázdno. Hejdánek tvrdí, že se v tomto „fikčním“ přístupu zrcadlí jistý redukcionismus ve vztahu k interpretaci čehosi „neznámého“. Hejdánek ilustruje, jak by pomyslný atomista pojímal národ: pakliže jsou atomy neživé, člověk se jen „chová jako živý“ a tedy člověk-atom se chová jako by náležel určitému národu, ve skutečnosti však žádný národ neexistuje, existuje jen člověk-atom. Národ je proto lidský výmysl a ve skutečnosti neexistuje. Proti konstruktivistické představě Hejdánek staví vlastní názor o formě existence národa, který však nijak dále nespecifikuje a jednoduše postuluje dějiny jako důkaz, že „vymyšlené nápady se stávají skutečností, a že s nimi potom jako se skutečnostmi musíme počítat. A právě to platí o myšlence národa a o skutečnosti národů.“²²³ A na jiném místě obdobně poznamenává: „jde o to, zda nějaká myšlenka, nějaký projekt, nějaký organizační plán atd., které bez vědomí a myšlení nejsou možné, v tom vědomí a v tom myšlení zůstanou uzavřeny, anebo zda se začnou uplatňovat, uskutečňovat, realizovat ve skutečném světě.“²²⁴

Hejdánek soudí, že národ je skutečností, avšak tento fakt nás nesmí vést k přijetí Herderova konceptu, že národ je dán „od přírody“. Toto mylné pojetí národa je dle Hejdánkova výkladu odvozeno od Aristotelova chápání přirozenosti člověka jako bytosti

²²¹ Tamtéž s. 1.

²²² Tamtéž.

²²³ Tamtéž s. 2.

²²⁴ HEJDÁNEK, L. *Jsou národy vskutku neskutečné?* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 3.

společenské, potažmo od chápání obce jako čehosi přirozeného, neboli vytvořeného přírodou. Základem Herderovy „fikce“ byla zastaralá interpretace Přírody, jakožto funkce Boží Prozřetelnosti, což ve svém důsledku znamenalo, že národ, který je dán „od přírody“, je Prozřetelností veden k vytvoření a následnému splynutí s národním státem. Hejdánek však tvrdí pravý opak, totiž, že „nikdo nemá svou národnost od narození, nýbrž je to záležitost společenská, tudíž nepřirodní. Národnost je zejména věcí učení a poučení, výchovy a vzdělání“, ²²⁵ příroda je přítomna pouze ve formě okolností. Ačkoliv Hejdánek odmítá, že národy jsou fikcí, jejich vznik bezesporu existencí fikce podmíněn je, a národy se tak ustavují na základě fikcí. Dokladem tohoto tvrzení je pro Hejdánka zrod českého národa v 19. století, který by se (s jistými výhradami) neobešel bez existence nacionální (herderovské) ideologie. Ani jazyk není pro Hejdánka dostatečným důvodem k ustavení národa. O jazyky, zejména o ty původní, se má pečovat pouze z důvodů filosofických. Hejdánkovi tak v posledku jde o zachování kulturních přínosů národů. S jistou nadsázkou lze dokonce tvrdit, že Hejdánek spatřuje význam národa v jazykové rovině (literatura, filosofie), a právě jazyk má být důvodem pro „zachovávání zvláštní dějinné kontinuity, spjaté s různými národnostmi a národy.“ ²²⁶

Abychom mohli pojmut národ jako úkol pro budoucnost, je podle Hejdánka nutné nacionalismus jakožto ideologii objektivizovat a následně neutralizovat. Poté se pokusit revidovat onu potřebu identifikace vykořeněných jedinců s jakýmsi super-totemem a to ve dvojím smyslu. „Na jedné straně je třeba vypracovat neideologickou koncepci národa a národní příslušnosti, a na druhé straně je příslušnost k národu třeba chápat jako orientační a prakticky inspirující moment a tedy závazek do (pravé) budoucnosti.“ ²²⁷ Hejdánek připouští, že je nutné navazovat na minulost, avšak z důvodů zaměřených jedině na budoucnost, nikoliv z důvodů návratu k minulosti.

Lze proto říci, že pro Hejdánka je nutné přistupovat k „národu“ jako k výzvě, úkolu, nikoli jako k předmětnému idolu. Člověk se nesmí fixovat na minulost. Je nutné založit osobní či společenský život orientovaný na budoucnost. Národní minulost má podle Hejdánka tvořit pouze to, na co budou chtít příslušníci daného národa navázat. Co bude tvořit vlastní

²²⁵ HEJDÁNEK, L. (1993). *Národ a nacionalismy. Úvahy o roli idejí a ideologií* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 2.

²²⁶ Tamtéž s. 10.

²²⁷ Tamtéž.

program a pojem „národ“ v budoucnu získá spíše duchovní význam. Vizi národního programu v logice výše popsaného Hejdánka stanovuje takto: „musí jít o ideje, tj. o ne-danosti (srov. Patočkův „negativní platonismus“), nikoli o cosi, co je dáno minulostí a co přichází resp. přetrvává z minulosti (a už vůbec ne o něco, co je dáno „přírodou“ a co se z přírody vždy znovu „vynořuje“).“²²⁸

Hejdánek do „české otázky“ vstoupil několika studiemi, respektive do problémů souvisejících se sebedefinicí československého národa po sametové revoluci, které se mimo jiné týkaly rozdělení ČSFR, defektně pojaté metodiky sčítání lidu či otázek postupující evropské integrace. Na příkladu pomlčkového zákona Hejdánek prokazuje omezenost národního pojetí ze strany státu Čechů a Slováků, kdy každý jedinec se na základě své volby musí rozhodnout, ke kterému národu se hlásí; v žádném případě se nejedná o objektivní danost. Z Hejdánkových tezí navíc opět vysvítá důraz, který klade na práva menšin, neboť se zaobírá otázkou sebeurčení těch jedinců, kteří se cítí Čechoslováky, a implikuje tím své pojetí politického (státního) národa, tj. ČSFR. A v podobném smyslu Hejdánek otevírá cestu pro založení identity evropské: „je na čase začít pěstovat v sobě evropské národní uvědomění. Je na čase, abychom začali říkat: narodil jsem se jako Evropan.“²²⁹ V politické, duchovní aj. integraci totiž spatřuje Hejdánek budoucnost. V otázce sčítání lidu roku 1991²³⁰ Hejdánek kritizuje (rádlovsky) pokračující nacionalistické chápání národa, a odůvodňuje skrze něj konfuzi ve výběru národnosti (kategorie státního občanství, národnosti a mateřského jazyka byly v dotaznících uváděny zvlášť) a glosuje, že „nemůže být pochyb o tom, že za těchto okolností budou naši statistikové přesně zpracovávat údaje nejenom nepřesné, ale i zmatené a bohužel i zneužitelné“²³¹

²²⁸ Tamtéž s. 11.

²²⁹ HEJDÁNEK, L. (1990). *Filosofie a národní ideologie* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 2.

²³⁰ Touto otázkou se zabýval také E. Rádl ve druhé části své studie *Národnost jako vědecký problém* (1929).

²³¹ HEJDÁNEK, L. (1991). *Sčítání a národnost* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 1.

4. kapitola: Dialog Rádl versus Hejdánek

Ladislav Hejdánek na jednom místě konstatuje, že Emanuel Rádl navazuje na hebrejskou tradici myšlení, respektive na apokryfní knihu *Ezdráš*, která vrcholí apotheózou Boha Pravdy.²³² A dodává, že idea Pravdy „vládnoucí celým vesmírem“ spojuje Rádla s jistou českou tradicí, která je utkána z myšlenek Jana Husa, Františka Palackého či Tomáše G. Masaryka. Hejdánek sám se jeví jako pokračovatel této tradice, neboť se k odkazu E. Rádla otevřeně hlásí. Tuto práci lze nazvat „dialogem“ mezi Rádlem a Hejdánkem, přijmeme-li určitou variantu či způsob dialogu vyjádřeného Milanem Machovcem, totiž jako „konfrontaci sama sebe s jiným lidským „já“, [...] kde „ty“ není bezprostředně přítomno.“²³³ Machovec píše, že naučí-li se člověk „žít v dialogu“, tedy rozevřít rozumové a mravní složky svého nitra nitru jinému, je posléze schopen navázat dialog i s lidmi minulosti, s dějinnými postavami. Tvrdím, že za dialog v tomto smyslu lze označit Hejdánkovy reflexe a „odezvy“ na „výzvy“ zprostředkované Rádlovým dílem a jsem přesvědčen, že nepředmětnou složkou jejich dialogu o problému národa a filosofie dějin je hledání Pravdy.

Při srovnání jednotlivých konceptů filosofie dějin a národa postupuji podle logiky výkladu druhé a třetí kapitoly této práce. Filosofie dějin u těchto autorů je, jak se domnívám, předpokladem k výkladu jejich pojetí národa, popř. nacionalismu, v rámci kterého poukážu na to, jak se přístup Rádla a Hejdánka liší v důzazech na jednotlivé aspekty národa a v čem jejich pojetí naopak souzní.

²³² HEJDÁNEK, L. (2004). Rádlovo (a rádlovské) myšlenkové experimentování. In HERMANN, T.; MARKOŠ, A. (eds.). *Emanuel Rádl - vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádla: (Praha 9.-12. února 2003)*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 71.

²³³ MACHOVEC, M. (2004). *Smysl lidské existence*. Vyd. 2. Praha: Akropolis, s. 103.

4.1 Dialog nad filosofií dějin²³⁴

Centrální pojmem filosofie dějin je pro oba autory dějinný smysl, který je místem, kde se realizuje pravda; je neuzavřeným (dialektickým) procesem, neboť dějinný smysl sám o sobě neexistuje, musí být prosazen jako program.²³⁵ Hejdánkova myšlenka smyslu dějin jako „výzvy“ a „odezvy“ je rozpracováním Rádlova dějinného „navazování“ a Hejdánkova ryzí budoucnost se dá interpretovat jako Rádlova idea pravdy. Pro Rádla a Hejdánka je v dějinách relevantní - principem hegemonie - pouze to, co poukazuje ke smyslu, k pravdě, která přichází z budoucnosti, a jejich pojetí dějin tak nutně univerzalizuje.²³⁶ Přijmeme-li stanovisko, že Rádlova dějinná potřeba reformace je reakcí na pravdy věčné (Krista) a Hejdánkova reflexe ryzí budoucnosti je zároveň Boží výzvou, podstatné potom pro oba autory budou pouze ty dějinné události, které poukazují na Boží přítomnost v dějinách. Je proto oprávněné chápat filosofii dějin Rádla a Hejdánka jako výklad konkretizace božích záměrů, které se vyjevují v událostech – v „dějinných momentech“.²³⁷ V mnoha ohledech se proto jejich filosofie dějin blíží teologií dějin.²³⁸ Oba autoři se však s teologií dějin rozcházejí v zcela zásadním faktu, totiž že dějiny nezakládají na objektivních tendencích či

²³⁴ Založení dějinnosti s naší prací natolik nesouvisí, avšak má zcela zásadní implikace pro Rádlova a Hejdánkovu filosofii. Oba autoři založení dějinnosti lokalizují odlišně. Pro Rádla mají dějiny svůj původ v antickém Řecku (v čemž lze spatřovat Rádlov „okcidentalismus“ jako přechod ze světa mýtů. Jsou to dějiny historických *událostí*, které na nás apelují a vyžadují naši odpovědnost. Hejdánek založení dějinnosti umísťuje do Staré Izraele. Dějiny zakládá až opuštění „archetypálních daností“, které znamená konec fixace na minulost a na strach z budoucnosti. Jedná se o spolehnout se člověka nikoliv na budoucnost falešnou – lidsky konstruovanou, ale na budoucnost jakožto na výzvu, přesahující lidské představy. Se založením dějinnosti souvisí i jejich rozdílné umístění počátků „vadné“ myšlenkové tradice. Rádl je vsazuje do přepjaté racionality novověku (Galileo, Bacon, Descartes), která opomíjí etické otázky, Hejdánek spatřuje počátky defektní myšlenkové tradice již v antickém založení pojmového myšlení, které pomíjí širokou oblast „nepředmětnosti“. I proto Hejdánek navazuje na hebrejskou tradici, neboť ta nebyla infikována pojmovým myšlením antického Řecka; navazuje na hebrejskou kulturní oblast, ze které vzešlo evangelium. POKORNÝ, L. Nenáboženský Bůh. In BALABÁN, M. (eds.). (1997). *Logos a svět*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 195.210, s. 202.

²³⁵ Proto též nelze stanovit, co je smyslem českých dějin.

²³⁶ Například Hejdánkuv pojem reflexe je díky své otevřenosti každému jednotlivci univerzalizující.

²³⁷ Filosofii dějin obou autorů lze také chápat kontextu ontologického paradigmatu (viz. kapitola 1.1).

²³⁸ Rádl ani Hejdánek se však až na výjimky nezabývají dalšími základními problémy teologie dějin jako – eschatologismem (Rádl v poslední kapitole druhého dílu *Dějiny filosofie* myšlenku Posledního soudu jednoznačně odsuzuje), inkarnacionismem či christologickým časem. POSPÍŠIL, Václav. (2009). *Teologie dějin a česká teologie*. Časopis pro teoretické a praktické otázky teologie [online]. 2009. č. 1. [cit. 2014-04-10]. Dostupný z WWW <<http://www.teologicketexty.cz/casopis/2009-1/Teologie-dejin-a-ceska-teologie.html>>.

zákonitostech, ale na lidských činech. Oba autoři proto vykládají dějiny jako působení mravně vynikajících osobností, prostřednictvím jejichž činů Bůh - Kristus vyjevuje jedincům, jak eticky správně jednat. S tím rozdílem, že Hejdánek personifikuje reflexe nepředmětných výzev pouze několika biblickými postavami, oproti Rádlovi, který české nebo světové dějiny konkretizuje „velkými činy“ a sebevyjádřením epochálních osobností.²³⁹ Náboženské aspekty dějin zdůrazňuje hlavně Hejdánek a interpretuje tímto způsobem i Rádlovy výroky.

Jak je patrné, lze sledovat jistou shodu mezi Rádlovým principem hegemonie v dějinách, kterým je pro něj vznik nových idejí prosazujících se ve světě, a Hejdánkovým konceptem smyslu. Idea je pro Rádla měřítkem, normou, skrze kterou, když ji odhalíme a pochopíme, můžeme interpretovat skutečnost. Idea je otázkou „ducha“ a existuje proto pouze v lidských programech a ideálech, které jedinec může rozpoznat „když v sobě objeví vědomí závaznosti [...]“²⁴⁰ Podle Hejdánka ve světě existuje bezpočet smyslů a odezva na některý z nich může transformovat dobově převládající smysl a vytvořit nový, který se otevírá budoucnosti. Podle Hejdánka smysl „nelze myšlenkově uchopit jako konstatovatelnou danost [...], „mysl“ není něco, co lze „mít.“ Vše, co můžeme poznat či vyslovit, už samo o sobě představuje význam „už nám nějaký smysl dává“.

Úvahy nad podstatou historických událostí, jejichž charakteristiku Rádla pouze nastiňuje, Hejdánek filosoficky rozpracovává a terminologicky rozšiřuje. Historická událost je pro Rádla mezníkem, centrem, které je vsazeno do časového proudu a ke kterému je nutno další události vztahovat. Každá událost má svůj obsah a všechny následující události jsou stavěny z materiálu událostí dřívějších. Pro Rádla nejsou „dějinné momenty“ pouhou událostí v čase a prostoru, ale jsou „zjevením z nebes“; události jsou tím, co odlišuje dějiny od přírodního procesu.²⁴¹ Pro Hejdánka jsou událostmi – „subjekty“ pouze události vnitřně sjednocené, „integrované“. Subjekt v sobě obsahuje předmětnou stránku, které lze rozumět jako sedimentu aktivit subjektu v minulosti, které reagovaly na nepředmětné výzvy. Událost, jakožto dění, je tedy pro Hejdánka „zvnějšňováním vnitřního“, zpředměťováním, a je základem veškeré skutečnosti. Interakce mezi událostmi je umožněna právě jejich předmětností. Subjekt zvnějšňuje své nitro, a tím ovlivňuje v setkání druhý subjekt, který si

²³⁹ Jedinou výjimkou je Hejdánkův příklad Abrahámovu osudu.

²⁴⁰ Výklad Rádlova pojetí smyslu je v zásadě výkladem jeho hermeneutické teorie (k tomu viz kapitola 2.2).

²⁴¹ Milný koncept kontinuity dějin Rádla zdůvodňuje přejatými metodami z přírodních věd na výzkum minulosti.

to, co bylo zvnějšněno, přebírá a zvnitřňuje. Svět tak není pouhým komplexem událostí, nýbrž je tvořen událostmi vzájemně reagujícími – nikoliv kauzálně navazujícími. V polemice s Rádlem Hejdánek nepojímá samotné dějinné události za (z procesuálního hlediska) subjekty, z důvodu jejich neintegrity, resp. plurality jejich počátků. Tvrdí, že sjednocení příčin dějinných událostí lze dosáhnout jedině skrze mocensko-lingvistický nástroj, tedy skrze řeč, slovo.

Z hlediska kontinuity dějin je pro Rádla jedinou spojnicí dějin princip navazování. Navazování na velké činy či velké události je u Rádla silně elitářské, neboť pouze „velcí duchové“ mohou ovlivnit běh dějin. Samotnou možnost navazování, kontinuitu, zajišťuje duch, který působí za událostmi, a který otevírá okno do věčné pravdy. Hejdánek v dialogu s Rádlem vyostřuje pojetí diskontinuity dějin - v dějinách jde pokaždé „o přerušování toho, co bylo, a o novou ideu, která cítí svou nezávislost na předchůdcích a jejíž novost může být konstatována.“ Zkrátka tvrdí, že „v historii kontinuita *neplatí*.“²⁴² Hejdánek v důsledku svého přesvědčení, že v dějinách neexistují supersubjekty²⁴³ nerozvrhuje žádnou konstrukci českých dějin, v čemž se silně rozchází s Rádlovou tezí ze studie *O smyslu našich dějin*, v níž Rádla načrtává určitou dějinnou formu supersubjektu. Supersubjektem je Rádlovi „reformace“, která pro něj není jen historickým jevem, je pro něj duchovním principem, hnací silou dějin. Domnívá se, že idea reformace je pro dějiny substanciální; je směřováním k „lepšímu“ a dějiny proto vykazují reformační potřebu. Prostřednictvím reformace a jejích ideových pout a kontinuit se Rádla pokusil zkonstruovat takové pojetí českých dějin, které by vytěsnilo dobově převládající pojetí nacionální. Rádlovu reformaci tak lze označit za obsahovou „lineárně - vzestupnou“ filosofii dějin (viz kap. 1.2).²⁴⁴ Rádlovo pojetí (dějinné) reformace je však silně enigmatické a v dalších spisech myšlenku reformace opouští.

Poznatelnost historické skutečnosti Rádla, jakožto realista, považuje za možnou, podmiňuje ji ale hodnotově vázaným porozuměním. Hejdánek poznání historické skutečnosti filosoficky komplikuje (obohacen oproti Rádlovi fenomenologickou filosofií) a namísto

²⁴² HEJDÁNEK, L. (1957). *Pravda a dějiny* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 2.

²⁴³ Hejdánek odmítá, že by v dějinách existovaly vyšší subjekty (objektivní dějinné skutečnosti) než lidské bytosti, tzv. supersubjekty. Jakýkoliv vyšší subjekt (stát, národ) trpí nedostatečnou integritou a je proto nepravým jsoucnem, pravým jsoucnem je jedině člověk.

²⁴⁴ A také za formu Masarykovy Prozřetelnosti.

porozumění dosazuje termín reflexe, které umožňuje nepředmětnou intenci subjektu vztahující se k minulému²⁴⁵

4.2 Dialog nad problémem národa

Výklad dějinného smyslu a historických událostí umožňuje otevřít hlavní téma sledovaného dialogu, kterým je teorie národa a nacionalismu. Rádlův dikt „*národ není, ale má být*, a k němu je třeba materiál tohoto světa povznést“²⁴⁶ považuji za jádro Rádlových i Hejdánkových normativních úvah o národu. Toto své tvrzení objasním ve dvou krocích. Nejprve se zaměřím na genezi Rádlova pojetí národa a identifikuji body, ve kterých na Rádlu Hejdánek navazuje. Poté se pokusím objasnit vlastní pojetí pojmů národ a nacionalismus u obou autorů.

Rádl redukuje přístupy k teorii národa a rozděluje je pouze na dva možné: organický a smluvní.²⁴⁷ Rádlovu organickou teorii ztotožňuji s pojmem „nacionalismus“, se kterým Rádl ze zřejmých důvodů nepracuje (viz kap. 1.2). Vysvětluje ji anti-individualisticky; jako základní konstituent společnosti toto pojetí postuluje „síly, vyjádřené city pokrevnosti [...]“²⁴⁸ Rádlova politická teorie národa vyplývá až z negativní kritiky organické teorie J. G Herdera, je její kontradikcí. Organické pojetí se odvolává k vnější autoritě, je tak nutně proti autoritě jednotlivce, autoritě vnitřní, mravní a jeho základním kritériem je podle Rádlu jazyk, který je chápán jako přírodní danost.

Kritika Herdera rezonuje i v Hejdánkových studiích, ve kterých odsuzuje (českou) nacionální ideologii. Pro Rádlu i Hejdánka je ostatně charakteristické, že většinu svých konceptů vykládají na kritice jiných autorů. Oproti Rádlovi však Hejdánek nacionalismus neodbývá pouhou kritikou Herdera. Hejdánek problematizuje nacionalismus z mnohem širších perspektiv: z hlediska modernity, industrializace, či antropologických a

²⁴⁵ BENEŠ, Z. Mezi dějinami, dějepisectvím a pamětí. (2010). In ŠUBRT, J. (eds.). *Historické vědomí jako předmět badatelského zájmu: Teorie a výzkum*. Vyd. 1. Kolín: ARC, s. 11-20, s. 19.

²⁴⁶ RÁDL, E. (1993). *Válka Čechů s Němci*. Vyd. 2. Praha: Melantrich, s. 170.

²⁴⁷ Rádlovo rozdělení je poněkud zastaralé, a velmi podobné ranějšímu rozlišení F. Tönniese Gemeinschaft a Gesellschaft. SOKOL, J. (2004). Rádlovo pojetí národa. HERMANN, T.; MARKOŠ, A. (eds.). (2004). *Emanuel Rádl - vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádlu: (Praha 9.-12. února 2003)*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 622-634, s. 623.

²⁴⁸ RÁDL, E. (1993). *Válka Čechů s Němci*. Vyd. 2. Praha: Melantrich, s. 170.

psychologických daností. Pojem nacionalismus nahrazuje pojmem *logomytismus* (viz. kap. 3.8).²⁴⁹ Nacionalismus prizmatem Hejdánkovy teorie vzniká až jako reakce jednotlivců na sociálně-ekonomické změny, jako pre-abstraktní tendence člověka sdružovat se, které jsou doprovázeny identifikacemi s „totemem“ - „národem“. Národ je podle Hejdánka produktem nacionalismu coby falešné ideologie. Národ však není fikcí, je skutečností. Jinými slovy, národ z pomyslného společenství přechází v reálnou entitu; Hejdánek však nedořikává, *jak* národ existuje. Vznik národa jako společenského konstruktů je spojen se zrodem širokých mas – proletariátu a s jejich potřebou vlastní identifikace. Vládnoucí elity (Hejdánek nekonkretizuje co, či kdo je elita) pak v reakci na tyto změny vytvořily legitimizační rámec, chceme-li, dogma o „národní příbuznosti“, které mělo překlenout sociální nerovnosti. Lidská reakce na tyto změny pak byla doprovázena vznikem námi zkoumaných „logo-mytických [...] konstrukcí“.²⁵⁰

Rádl nevykládá svou teorii národa čistě abstraktně, ale na příkladu českých dějin vysvětluje rozličné typy idejí působící v dějinách – poukazuje na jejich (temporální) charakter a snaží se tak delegitimizovat organickou teorii národa. Hejdánek dělá něco podobného, ale *in abstracto* a hlouběji analyzuje kořeny nacionalismů, jejichž odhalení podle něj umožní příslušné *logomytie* dekonstruovat. V tomto momentě tkví jediná závaznější kontroverze mezi Hejdánkem a Rádlem. Hejdánek kritizuje Rádla z chápání nacionální ideologie jako „pseudoproblému“²⁵¹, v důsledku čehož se Rádlova konstrukce ideálního politického národa stává identickou se státním občanstvím či národnostním státem. Tento postoj podle Hejdánka nutně vede k opomenutí řady faktorů či implikací vztahujících se k problému národa.

Za problematický moment Rádlovy koncepce považuji i jeho názor na vznik organické teorie. Rádl ji spojuje s „renesančním absolutismem“ a s vznikem jazykového zákonodárství. Je to jistý paradox, neboť na mnoha místech přistupuje k jazykové problematice s intelektuální přezíravostí. To je některými autory považováno za nejslabší stránkou jeho

²⁴⁹ Pojem *logomytismus* má sloužit k charakterizaci fenoménu iracionálních ideologií, mezi něž patří i nacionalismus.

²⁵⁰ HEJDÁNEK, L. (1993). *Národ a nacionalismy. Úvahy o roli idejí a ideologií* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 1.

²⁵¹ HEJDÁNEK, L. (1993). *Národ: ideologie či idea?* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 6.

teorie.²⁵² K tomu připočteme, že téměř nezohledňuje centralizační tendence habsburské říše či socioekonomické změny 18. a 19. století a s tím související změny politické. Nesleduje implikace Francouzské revoluce a zužuje je jen na zrod představy o moderních lidských právech, aby mohl přejít k analýze kolektivních lidských práv (k právu národů na sebeurčení). Téměř se nevěnuje změnám v možnostech politické participace či proměnám hospodářské organizace a jejich dopadům na konstituci národa.²⁵³ V tomto punktu spatřuji velké slabiny i Hejdánkovy analýzy nacionalismu. Oba autoři totiž pouze nastiňují důležité změny v sociální struktuře obyvatelstva, čímž prakticky vytěsňují důležité faktory jako vzdělání (školský systém), role rodiny, ale i postavení církve ve společnosti atp. Podobně lze tvrdit, že oba autoři ignorují jazykovou problematiku, ke které přistupují z „intelektuálních pozic“, a nespátřují v ní zdroj animozit mezi národy či etniky.

Rádl odmítá národ jako odvěkou entitu, analyzuje proto „historická centra“ českých dějin, aby dokázal neexistenci národa v moderním smyslu až do 19. století. Hlavní Rádlův přínos k teorii národa je nutno spatřovat v pokusu o změnu myšlení v dobově nacionalisticky vymezených otázkách národa. Jeho úsilí mělo hlavně vést k zrušení animozit mezi Čechy a Němci.²⁵⁴ Hejdánek oproti Rádlovi (stejně jako u otázky filosofie dějin) tak silně nereflektuje český kontext, což je z mého pohledu dáno rozdílnými historickými okolnostmi, za kterých oba autoři publikovali.²⁵⁵ Hejdánek se samozřejmě již nezabývá politikou Československa vůči sudetským Němcům; ve svých studiích z devadesátých let se vyjadřuje k otázce rozdělení ČSFR. Inspiraci však Hejdánek našel v Rádlově kritice sčítání lidu (druhá část studie *Národnost jako vědecký problém*), a sám se angažoval časopiseckými a novinovými články, ve kterých argumentoval v duchu Rádlova diktu, tedy že národnost není znakem, ale „povinností.“²⁵⁶

²⁵² SOKOL, J. (2004). Rádlovo pojetí národa. HERMANN, T.; MARKOŠ, A. (eds.). (2004). *Emanuel Rádl - vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádla: (Praha 9.-12. února 2003)*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 622-634, s. 624-627.

²⁵³ Otázkami jako hospodářství či školství se Rádl zabývá pouze v kritice poměrů první republiky.

²⁵⁴ Oproti tradici českého dějepiscectví Rádl ve Válce Čechů s Němci nepíše separované dějiny dvou národů žijících na historickém území Čech.

²⁵⁵ Hejdánek si nicméně všímá zajímavého faktu, že české národní obrození vyrůstá nejen z romantismu, ale zároveň z osvícenského důrazu na rozum a vzdělání jako na nezbytnou podmínku a základ k pozvednutí české národní společnosti na evropskou úroveň.

²⁵⁶ RÁDL, E. (1929). *Národnost jako vědecký problém*. Vyd. 1. Praha: Otto Girgal, s. 83.

Zbývá nyní objasnit, lze-li pozitivně vymezit obsah pojmu národ a nacionalismus u obou autorů. Národ je pro oba autory morální kategorií a etické aspekty proto v jejich analýzách národa hrají prim. Jako pokračovatelé Schauera či Masaryka usilují o transformaci národní ideologie v program či ideu. Rádl a Hejdánek se hlásí k racionalistickému pojetí národa, ke kontraktualismu, kde jedinec, jeho svoboda a mravní vědomí je nadřazeno státní rezóně. Národ je tak čímsi perspektivním a lze jej legitimizovat pouze rozumem a to ve vztahu k budoucnosti, chceme-li k „věčným idejím“. Hejdánek potvrzuje Rádlem vyřčenou tezi, že národ nelze odvozovat pouze z historických interpretací.

Hejdánek v dialogu zdůrazňuje Rádlův názor, že národní státy v moderním slova smyslu nejsou nutnou organizací společnosti, ale „dítětem ideologie, která už překročila vrchol svého života a která nedává nových ideálů pro budoucnost.“²⁵⁷ Hejdánek opakuje Rádlovu tezi, že jednotlivci jsou schopni se organizovat a dosahovat konsenzu jedině skrze morální zákony, pravdu, která je čímsi společným, a která stojí nad všemi lidmi. Hejdánek ve shodě s Rádlem usiluje o ustavení pluralitní identity jednotlivců – oba samozřejmě ve svých státech a ve své době – tedy jak ve smyslu ideje čechoslovakismu,²⁵⁸ tak ve smyslu ideje Evropanství. Hejdánek navíc radikalizuje otázku identity a místo uzavřené státní identity postuluje (vzhledem k jiné geopolitické situaci Československa) jakousi „transnacionální občanskou společnost.“²⁵⁹ Právo národa na sebeurčení považuje za přežitek; je nespravedlivé, vede jen ke znásilnění dalších menších národů. Hejdánek chce dokonce revidovat kolektivní práva jako taková. Pro Rádla je národ pouze jedním z prostředků, jak uplatnit spravedlnost, jejíž jedinou zárukou je Bůh.²⁶⁰ V Rádlově politickém pojetí národa zákony nejsou pro „stát, ani pro lid, ani pro národ, nýbrž zabezpečují jen pořádek.“²⁶¹ Členem národa je ten, kdo se přihlásí k jeho programu. Národnostní práva jsou v posledku garantována „mravním vědomím“ nikoliv ústavně. Na jiném místě ale Rádl stanovuje, že stát má být také služebníkem národností, proto národnost je právním subjektem a vstupuje ve „smluvní pojem státní“ s jinými národnostmi. Toto tvrzení je v kontradikci s Rádlem akcentovanou svrchovaností jednotlivce,

²⁵⁷ RÁDL, E. (1993). *Válka Čechů s Němci*. Vyd. 2. Praha: Melantrich, s. 272.

²⁵⁸ Politický národ ve smyslu čechoslovakismu má nabýt významu jako Švýcarsku či Kanadě.

²⁵⁹ BARŠA, P., STRMISKA, M. (1999). *Národní stát a etnický konflikt*. Vyd. 1. Praha: CDK., s. 90.

²⁶⁰ RÁDL, E. (1929). *Národnost jako vědecký problém*. Vyd. 1. Praha: Otto Girgal, s. 36.

²⁶¹ RÁDL, E. (1993). *Válka Čechů s Němci*. Vyd. 2. Praha: Melantrich, s. 137.

jehož autoritu má v tomto případě nahradit jazykově definovaná národnost; tento typ řešení jazykové problematiky v Hejdánkově díle nalézt nelze.

Politiku, tedy i národ, oba autoři potencují autoritou Boha - věčnou ideou Pravdy. To lze spolehlivě vyvodit z jejich pojetí dějin. Jestliže totiž to podstatné v dějinách má odkazovat pouze k Pravdě, národ nebo daná společnost musí vytvořit program obhajitelný před věčností, tedy Bohem. Rádlův i Hejdánkův výklad dějin a národa je motivován křesťanskými ideály, neboť oba hojně argumentují pojmy jako svědomí, spravedlnost či mravnost. V jednom provokativním výroku Rádl dokonce přirovnal zákony k Bohu, který neexistuje, ale platí. Jinými slovy (Hejdánkovou terminologií) povaha nepředmětného Boha je srovnatelná se „zákony“, které vlastně předmětně neexistují – člověk se jimi pouze řídí. Nábožensko-křesťanskými a až novozákonními aluzemi je ostatně prodchnut celý tento dialog; například v Rádlově zásadě: „dávejte národům, co je jejich, a státu, co patří státu“²⁶² nebo v jeho výroku: „moderní vlastenectví je nekřesťanské, poněvadž se uznává za absolutního rozhodčího v životě, čímž se národ zbožšťuje, dále otupuje smysl lidí pro povinnosti k bližním jakožto k lidem.“²⁶³ Hejdánek navazuje na Rádlu podobnou rétorikou: „rozdělení křesťanů je vzpourou proti Ježíšovu programu, podobně jako každý nacionalismus [...] vůbec každá ideologie nadřazenosti“²⁶⁴, nebo ve výroku, že v „Kristově vládě se mají a vposledu musí podříditi všechny vlády pozemské: všechny jejich cíle, záměry.“²⁶⁵ Organická teorie či nacionální ideologie jsou pro Rádlu i Hejdánka desakralizovaným, náhražkovým náboženstvím a národ je nutné považovat za imitaci těch opravdových (křesťanských) hodnot.²⁶⁶

V dialogu se ukazuje, že principem či tmelem společnosti Rádlovi ani Hejdánkovi není národ, ale křesťanská morálka. Národ může sloužit jedině jako prostředek, jak dojít dobra a dosáhnout „věčných cílů“. Oba myslitelé se shodně domnívají, že v případě, kdy známe princip, kterým je společnost integrována, můžeme z dějin odstranit události a fakta, která

²⁶² RÁDL, E. (1993). *Válka Čechů s Němci*. Vyd. 2. Praha: Melantrich, s. 160.

²⁶³ RÁDL, E. (1921). *Náboženství a politika*. Vyd. 1. Praha: J. Vetešník, s. 64.

²⁶⁴ HEJDÁNEK, L. (1990). *Ježíš jako výzvy* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 3.

²⁶⁵ HEJDÁNEK, L. (1990). *Politické působení je od křesťanství neoddělitelné* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 2.

²⁶⁶ Hejdánek interpretuje nacionalismus nejen jako alternativu náboženství, ale také jako „tribalismus“.

BALIBAR, É. (2003). Národ jako forma: dějiny a ideologie. HROCH, M. (eds.). *Pohledy na národ a nacionalismus: čítanka textů*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství, s. 217-239, s. 234.

jsou ve vztahu k danému (národnímu) programu redundantní. Rádl však k potenciálnímu vzniku stereotypů, které vyplývají z tohoto přístupu, mlčí. Hejdánek jej proto doplňuje a tvrdí, že národní program je nutné neustále kritizovat, neboť každá minulost národa je pluralitní, je jistým „multiverzem“ tradic, které musejí být spojeny v co nejsilnější programovou jednotu. Hejdánek potvrzuje Rádlovu tezi (kvůli které Rádl sepsal Válku Čechů s Němci), že národy rozhodně nejsou tím, proč se dějiny dějí. Avšak dochází k tomuto přesvědčení nikoliv historickou, ale filosofickou cestou (neexistence supersubjektů v dějinách).

Závěr

V této práci jsem hledal odpověď na otázku, do jaké míry jsou Rádlovy a Hejdánkovy koncepty vztahující se k filosofii dějin, národa a nacionalismu společné a v čem se liší. Ve druhé a třetí kapitole jsem vyložil pojmy, klíčové pro jejich pojetí filosofie dějin, pravdy, demokracie a dalších souvisejících kategorií, bez nichž analýza jejich pojetí národa není možná. Čtvrtá kapitola, vystavěná na dialogu Hejdánka s Rádlem, srovnává nejprve přístup obou autorů k pojmům filosofie dějin a identifikuje, do jaké míry se oba autoři shodují nebo liší v důzřezech na jejich jednotlivé aspekty. Nejprve se zaměřuji na dějinný smysl, který je pro oba autory centrálním pojmem filosofie dějin, a který je zároveň místem, kde se realizuje pravda. V dalším kroku se zabývám problémem národa i body, ve kterých Hejdánek navazuje na Rádla, i vlastní interpretací pojmů národa a nacionalismu u obou myslitelů. Oba odsuzují (českou) nacionální ideologii, i když Hejdánek oproti Rádlovi tak silně nezohledňuje české kontexty. Zatímco Rádl vykládá svou teorii národa na příkladu českých dějin, Hejdánek artikuluje teoretické hledisko a navíc problematizuje nacionalismus z širších perspektiv. Pro Rádla i Hejdánka je národ morální kategorií, kterou lze legitimizovat pouze rozumem a ve vztahu k budoucnosti: národ potencují autoritou Boha, věčnou ideou pravdy. Tady se ukazuje, jaký význam měla analýza filosofie dějin – má-li totiž to podstatné v dějinách odkazovat pouze k pravdě, také národ musí vytvořit program obhajitelný před věčností.

V celkovém pohledu lze konstatovat, že Rádlovo myšlení silně rezonuje napříč Hejdánkovými texty. Ve zkoumané problematice filosofie dějin a národa Hejdánek Rádla aktualizuje především filosoficky a na základě historicko-politických změn; dále jeho pojmy precizuje a systematizuje. Hlavní odlišnosti mezi oběma autory je proto nutno hledat převážně v Hejdánkově akcentaci problematiky nacionalismu. Mimo tuto kontroverzi však Hejdánek v dialogu s Rádlovým dílem téměř všechny zkoumané kategorie prohlubuje, případně modifikuje, avšak substanciálně se od svého mentora neodchyluje. Rozvádí Rádlem predestřené problémy a svou vlastní filosofickou cestou je uzavírá. Lze zároveň říci, že Hejdánek je v mnoha svých komentářích k Rádlovým tezím a jeho „nedůslednostem“ až charitativní. A konečně, Hejdánkovo navazování na Rádla lze nazvat skutečným dialogem,

který: „ [...] má smysl právě proto, že nekončí tam, kde začal, ale že spěje nebo alespoň může dospět k pravdě, k společné pravdě, k jediné pravdě.“²⁶⁷

²⁶⁷ HEJDÁNEK, L. (1990). *Jaspersovo pojetí jednoty dějin* [online]. [cit. 2014-08-02], s. 5.

Summary

The aim of this thesis was to answer to what extent are Rádl's and Hejdánek's concepts containing the philosophy of history, nation and nationalism common and in what reference they differ. We can summarize that Hejdánek strongly follows Rádl's thoughts in framework of evangelic-democratic tradition of political thought. Hejdánek philosophically deepens or possibly modifies almost every examined category in dialogue with Rádl's work, but he essentially does not diverge from his mentor. Both authors are devoted to most fundamental historical-philosophical questions, which are related to the (Czech) nation. In his theory of nation and nationalism Hejdánek updates Rádl due to historical-political changes and he elaborates and systematizes theory of those phenomenons. Hejdánek works out Rádl's enigmatic solutions and he resolves them in his own philosophical way. Disparities of opinions between those authors can be found in accents, which are determined by different time context in which they were writing and their different areas of study. From my point of view, those arguments are more than convincing to call Hejdánek's resuming on Rádl's work the "dialogue".

Použitá literatura

Primární literatura

- HEJDÁNEK, L. (1997). *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH.
- RÁDL, E. (1998). *Dějiny filosofie. 1, starověk a středověk*. Vyd. 1. Olomouc: Votobia.
- RÁDL, E. (1921). *Náboženství a politika*. Vyd. 1. Praha: J. Vetešník.
- RÁDL, E. (1929). *Národnost jako vědecký problém*. Vyd. 1. Praha: Otto Girgal.
- RÁDL, E. (2001). *O německé revoluci; K politické ideologii sudetských Němců*. Vyd. 1. Praha: Masarykův ústav AV ČR.
- RÁDL, E. (1995) O smysl našich dějin. Předpoklady k diskusi o této otázce. In HAVELKA, M. (eds.). *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Vyd. 1. Praha: Torst, s. 433-469.
- RÁDL, E. (1994). *Útěcha z filosofie*. Vyd. 6. Praha: Svoboda.
- RÁDL, E. (1993). *Válka Čechů s Němci*. Vyd. 2. Praha: Melantrich.

Archivní zdroje

Archív Ladislava Hejdánka [online]. [cit. 2014-08-02]. Dostupný z WWW:

<<http://www.hejdanek.eu/digiarchiv.php>.>

Archív je přístupný až po požádání a nabytí přihlašovacích údajů.

HEJDÁNEK, L. (1993). *Národ a nacionalismy. Úvahy o roli idejí a ideologií* [online]. [cit. 2014-08-02].

HEJDÁNEK, L. (1993). *Národ: ideologie či idea?* [online]. [cit. 2014-08-02].

HEJDÁNEK, L. *Jsou národy vskutku neskutečné?* [online]. [cit. 2014-08-02].

HEJDÁNEK, L. (1990). *Filosofie a národní ideologie* [online]. [cit. 2014-08-02].

HEJDÁNEK, L. (1991). *Sčítání a národnost* [online]. [cit. 2014-08-02].

HEJDÁNEK, L. (1996). *Smysl ve světě a v dějinách* [online]. [cit. 2014-08-02].

HEJDÁNEK, L. (1957). *Pravda a dějiny* [online]. [cit. 2014-08-02].

HEJDÁNEK, L. (1968). *Filosofie a dějiny v Rádlově myšlení* [online]. [cit. 2014-08-02].

HEJDÁNEK, L. (1967). *O smyslu dějin [u Rádla]* [online]. [cit. 2014-08-02].

- HEJDÁNEK, L. (1983). *Filosofie a společnost: k filosofickému odkazu Emanuela Rádla (21. 12. 1873 – 12. 5. 1942)* [online]. [cit. 2014-08-02].
- HEJDÁNEK, L. (2008). *Událost jako jednota a mnohost* [online]. [cit. 2014-08-02].
- HEJDÁNEK, L. (1976). *Reflexe v politice a otázka politického subjektu* [online]. [cit. 2014-08-02].
- HEJDÁNEK, L. (1993). *Demokracie a pravda* [online]. [cit. 2014-08-02].
- HEJDÁNEK, L. (1991). *Filosof a politická zodpovědnost* [online]. [cit. 2014-08-02].
- HEJDÁNEK, L. (1987). *K otázce meontologie* [online]. [cit. 2014-08-02].
- HEJDÁNEK, L. (1990). *Jaspersovo pojetí jednoty dějin* [online]. [cit. 2014-08-02].
- HEJDÁNEK, L. (1990). *Ježíš jako výzvy* [online]. [cit. 2014-08-02].
- HEJDÁNEK, L. (1990). *Politické působení je od křesťanství neoddělitelné* [online]. [cit. 2014-08-02].

Sekundární literatura

- BARŠA, P., STRMISKA, M. (1999). *Národní stát a etnický konflikt*. Vyd. 1. Praha: CDK.
- BENEŠ, Z. Mezi dějinami, dějepisectvím a pamětí. (2010). In ŠUBRT, J. (eds.). *Historické vědomí jako předmět badatelského zájmu: Teorie a výzkum*. Vyd. 1. Kolín: ARC, s. 11-20.
- DESCOMBES, V. (1995). *Stejně a jiné*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH.
- HAVELKA, M. (2004). Úvod do filosofie dějin: tradice, možnosti, koncepty. In HOLZBACHOVÁ, I. (eds.). *Filosofie dějin: problémy a perspektivy*. Vyd. 1. Brno: Masarykova univerzita, s. 29-71.
- HAVELKA, M. (2006). Spor o smysl českých dějin 1895-1938. In HAVELKA, M. (eds.) *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Vyd. 1. Praha: Torst, s. 7-43.
- HAVELKA, M. „Smysl“, „pojetí“ a „kritiky dějin“; historická „identita“ a historické „legitimizace“ (1938-1989). (2006). In M. HAVELKA, M. (eds.). *Spor o smysl českých dějin. 2, 1938-1989. Posuny a akcenty české otázky*. Vyd. 1. Praha: Torst, s. 7-60.
- HERMANN, T.; MARKOŠ, A. (eds.). (2004). *Emanuel Rádl - vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádla: (Praha 9.-12. února 2003)*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH.

- HERMANN, T. (2002). *Emanuel Rádl a české dějepisectví: kritika českého dějepisectví ve sporu o smysl českých dějin*. Vyd. 1. Praha: Filosofická fakulta UK.
- HROCH, M. (2009). *Národy nejsou dílem náhody*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství.
- HROCH, M. (eds.). (2003). *Pohledy na národ a nacionalismus: čítanka textů*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství.
- KOŘALKA, J. (1996). *Češi v habsburské říši a v Evropě*. Vyd. 1. Praha: Argo.
- KUČERA, J. P. (1991). Filosofie dějin jako předsezvětí. *Dějiny a současnost*. Vol. 13, č. 1, s. 1-4.
- MACHOVEC, M. (2004). *Smysl lidské existence*. Vyd. 2. Praha: Akropolis.
- NĚMEC, V. (2013). Ladislav Hejdánek: Filosofie nepředmětnosti. In. BENDOVIÁ, M.; BOROVIANSKÁ, J.; VEJVODOVÁ, D. (eds.). *Filosofie v podzemí - filosofie v zázemí: podoby filosofie v době normalizace a po sametové revoluci*. Vyd. 1. Praha: Nomáda, s. 168-187.
- NOVÁK, J. *Úloha "pravdy" v politickém myšlení Emanuela Rádla a Ladislava Hejdánka*. Praha: Univerzita Karlova. Fakulta sociálních věd. Institut politologických studií, 2003. 84 s. Vedoucí diplomové práce Doc. Ing. Aleš Havlíček, Ph.D.
- PATOČKA, J. (2006). *Češi I*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J. (2006). *Češi II*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH.
- RÖD, W., HOLZHEY, H. (2006). *Filosofie 19. a 20. stol. II*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH
- ŠIMSA, M. (1997). *Filosof a reforma světa: pokus o filosofickou interpretaci díla Emanuela Rádla a konstituci reformní filosofie*. Vyd. 1. Ústí nad Labem: Univerzita J. E. Purkyně v Ústí nad Labem.

Elektronické zdroje

- SOUSEDÍK, S. (1998). *Ladislav Hejdánek: Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti* [online]. [cit. 2014-08-02]. Dostupný z WWW <<http://www.distance.cz/rocnik-1998/25-rocnik-1998/1-cislo/869-ladislav-hejdanek-nepredmetnost-v-mysleni-a-ve-skutecnosti>>.
- POSPÍŠIL, Václav. (2009). Teologie dějin a česká teologie. Teologie dějin a česká teologie. Časopis pro teoretické a praktické otázky teologie [online]. 2009. č. 1. [cit. 2014-04-10]. Dostupný z WWW <<http://www.teologicketexty.cz/casopis/2009-1/Teologie-dejin-a-ceska-teologie.html>>.