

**Univerzita Karlova v Praze**  
**Husitská teologická fakulta**

**DIPLOMOVÁ PRÁCE**

**šMoc a bezmocõ**

-

*Emanuel Rádl o odpov dnosti intelektuála za život v obci*

**õPower and powerlessnessö**

-

*Emanuel Rádl on the intellectual's responsibility for a life in polis*

**PhDr. Jaroslava Schlegelová, CSc.**

**Bc. Nikola Rusová**

**2010**

šV flivot lov ka jsou i chvíle, kdy tém nic nedává smysl, o to víc ocení podporu a laskavý p ístup opravdových p átel. Tímto bych ráda pod kovala a vyjád ila svou vd nost v-em t m, kte í ve m v ili a svou nad jí tak podpo ili vznik této práce.õ

šTímto prohlá-uji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem š*Moc a bezmoc* šó Emanuel Rádl o odpovědnosti intelektuála za život v obci napsala samostatn a výhradn s použitím citovaných pramen , literatury a dal-ích odborných zdroj .š

V Praze dne 18. 07. 2010

## **Anotace**

Podložená diplomová práce *šMoc a bezmocě - Emanuel Rádl o odpovědnosti intelektuála za život v obci* pojednává o zásadních otázkách artikulovaných filosofií jednoho z nejzajímavějších a nejkontroverznějších představitel českého filosofického myšlení první poloviny dvacátého století. Autorka představuje život a dílo Emanuela Rádla na pozadí doby nesnadného utváření se novodobé společnosti na půdě samostatné československé republiky, v konfrontaci s myšlenkami a postoji zásadní politické osobnosti a inspiračního zdroje českých filosofů zminulé epochy – T.G. Masaryka. Klasická tematika sociální filosofie, etiky a filosofie náboženství, jež v českém myšlení již tradičně zaujímal dominantní postavení, rezonuje v podání E. Rádla s dramatickými událostmi novodobé historie Evropy, přerostá rámcem lokálního filosofování, aby pak konečně vyvrcholila v tragické vzepětí artikulace odpovědnosti intelektuála v obci v situaci zásadního ohrožení hodnot evropského humanistického dědictví, v reflexi moci a bezmoci filosofie tváří tvář hrozbě fašismu.

## **Klíčová slova**

Autenticita – náboženství – krize – stát – mravnost – práce – pravda –  
národ – svobodní – občan.

## **Annotation**

The submitted diploma work *õPower and Powerlessnessö - Emanuel Rádl on the intellectualø responsibility for a life in polis* addresses the fundamental questions articulated by the philosophy of one of the most interesting and controversial proponents of Czech philosophical thinking during the first half of the 20<sup>th</sup> century. The author presents Emanuel Rádlø life and work on the background of the era of laborious formation of a modern society in the independent Czechoslovak Republic, in opposition to the thoughts and approach of the principal political personality and source of inspiration for Czech philosophers of the mentioned era ó T. G. Masaryk. The classical topics of social philosophy, ethics and the philosophy of religion, which have traditionally occupied a dominant place in Czech thinking, resonate in E. Rádlø interpretation with the dramatic events of modern European history, go beyond the scope of local philosophising to culminate in the tragic discourse on the intellectualø responsibility towards the polis when the values of European humanistic heritage are threatened, and in reflection on philosophyø power and powerlessness when faced with the menace of fascism.

## **Key words**

Authenticity ó religion ó crises ó state ó morality ó work ó truth ó nation ó conscience ó citizen.

# Obsah

Úvod .....	7
<b>1. Emanuel Rádl o šDon Quijote eské filosofie</b> .....	17
<b>2. Emanuel Rádl a jeho předchůdci</b> .....	22
2. 1. Krize moderního člověka .....	26
2. 1. 1. Krize inteligence .....	37
2. 2. Národ a stát.....	41
2. 2. 1. O smyslu českých dějin.....	43
2. 2. 2. Egoismus a Nacionalismus.....	49
2. 3. Fenomén náboženství v moderní společnosti.....	56
<b>Závěr</b> .....	63
<b>Seznam použité literatury</b> .....	73
<b>Summary</b> .....	78

## Úvod

Když jsem se rozhodovala, o čem bude pojednávat má diplomová práce, vyšla jsem, tak jak by dle mého názoru, a nejen mého, mluvit každý filosof, ze svého okolí, doby a kontextu. Není to totiž tak dávno, co jsme oslavili devadesáté výročí od založení první československé republiky. Toto výročí vyvolalo mnoho vzpomínek, reflexí, konfrontací i otázek. Nejen média vzpomínala na odhodlanost osamostatnit se, stát se plnohodnotnými členy Evropy, umět obstát v konkurenci silnějších a déle samostatně fungujících zemí; na silný pocit vlastenectví, který semkl celý národ; na osobnost T. G. Masaryka, která se stala jakýmsi synonymem země; na oči plné naděje a očekávání upínající se do budoucnosti;

Jaké byly následující osudy českého státu, víme sami velmi dobře, ona vidina zářivé budoucnosti se nenaplnila. A snad právě je tohle význačné v konfrontaci s obdobím první republiky. Vždy první republika bývá vždy líbena s takovým obdivem, hrdostí a sentimentem v hlase. Ale bylo tomu opravdu tak? Byla československá republika spokojeným domovem každého občana? Bylo tehdejší školství a s ním související úroveň intelektuální vrstvy opravdu tak vysoká? Jaký byl onen oslujícím ideál země a na jakých základech vlastně stál? Kam směřovaly ony odvážné kroky?

Odpovědi na tyto otázky a mnohé další nalezneme kde jindy, než v ideách a názorech tehdejších myslitelů a umělců. Já osobně jsem si pro tento účel vybrala díla nepříliš vzpomínaného a dosti opomíjeného Emanuela Rádl<sup>1</sup>. Tento předrodovědec, filosof a hluboce vědecký člověk zafil a znárodně reflektoval pozitivní ale i negativní aspekty své doby. Nebyl lhostejný k událostem na politické a sociální scéně, nebál se otevřeně vyjadřovat své názory a nezalekl se ani ostřejší diskuse se svými současníky. Bylo však v jeho silách cokoliv poznamenat? Jaké vášnosti se dostávalo jeho postojům a snahám?

---

<sup>1</sup> E. Rádlovi opravdu nebylo v nováno příliš místa na naší filosofické scéně, proto jsem se rozhodla zařadit do své práce též kapitolu, které by jej měla ve stručnosti představit nejen z odborné ale i lidské stránky.

Jak je již z výše zmíněného patrné, ráda bych se cestou analýzy, syntézy, komparace a hlavně aktualizace pokusila poukázat na individuální hlediska a východiska na pozadí tak obecného fenoménu jako je a byla první republika. Cílem práce je též pokusit se charakterizovat postavu tehdejšího intelektuála - kdo byl vlastně za intelektuála považován, jaké bylo jeho postavení a vliv ve společnosti, jaká byla míra odpovědnosti, kterou nesl za své činy a provolávané názory, a? Dále pak nalézt nemalé množství analogických a pro současnost inspirativních momentů.

Vzhledem k velkému množství prostudovaných materiálů je třeba provést podrobnější rozbor literatury. Činím tak nejen pro její zpěhlednění, ale také bych ráda touto cestou upozornila ostatní čtenáře, studenty a zájemce o toto téma na zajímavé a nosné momenty a usnadnila jim tak jejich budoucí studium. V neposlední řadě i mně samotné zpěhlednění a ucelení probraných pramenů - jeho druhu (samostatně vydané knihy, eseje, statky, přednášky i příspěvky do sborníků) pomůže utřídit si myšlenky a zejména rozhodnout se, jak bude práce strukturována.

První tituly z dílny Emanuela Rádl, které si vyfladují na naši pozornost, pocházejí z konce první světové války a tedy z období vzniku první československé republiky. Není tedy příliš překvapivé, že se v nich Rádlova pozornost soustředí převážně na postavu T. G. Masaryka.<sup>2</sup> Dleflité je podotknout, že ho nehodnotí jen jako státníka a politika, ale zejména jako myslitele a filosofa, jehož postoje a názory jsou podnětné a v mnohém hodné následování. Zatímco však Rádlovi kolegové přijímající Masarykova stanoviska spíše s jakousi nutnou shovívavostí a respektem k hlavě státu nejsou schopni přílišné objektivní kritiky, Rádl se poučítí do dosti detailní analýzy

---

<sup>2</sup> RÁDL, Emanuel. *Masaryk v ideál moderního hrdiny*. 2. vyd. Praha: Nakladatelské družstvo s. Junák při Lize lesní moudrosti, 1927. 24 s.

RÁDL, Emanuel. *T. G. Masaryk: přednáška ve sdružení pokrokové mládeže v Praze 13. prosince 1918*. 1. vyd. Praha: Nakladatel B. Koci, 1919. 28 s.

Problematika T. G. Masaryka však není tímto titulem definitivně vyřešena. Rádl Masaryka reflektuje téměř v každém svém literárním pojednání.



Masarykových děl, nebojí se je zproblematizovat a podrobit rozsáhlé kritice. A tak se setkáváme se souhlasnými, ale i silně odmítavými tendencemi. Rádl se tu a tam dokonce odhodlá k určité korekce Masarykových myšlenek a též hodnotí zdroje a prameny, které měly vliv na jejich utváření; mnohdy se pokouší nalézt vhodnější a dle svých vlastních zásad perspektivnější i logičtější východiska, která by měla vést ke zklidnění i dokonce celkovému vyléčení kulturního povdomí celého národa.

Jak napovídají samy názvy Rádlových děl z období let dvacátých, Masaryk nadále zůstává podstatným inspirativním zdrojem. V návaznosti na to se objevují Rádlova celoživotní témata v poněkud ucelenější a systematictější promyšlené podobě o náboženství, filosofie a národ. Roku 1921 vychází knížka s názvem *šNáboženství a politika*<sup>3</sup>, která představuje jakýsi stručný pohled Rádlových postojů k souasně ve stejné problematice týkající se zejména rozsáhlé agitace pro vystupování z katolictví: *šPodám v těchto kapitolách<sup>4</sup> tená i adu výklad o otázkách náboženských, majících vztah k dnešnímu národu ve stejném životu, abych tak prospěl těm, kteří mají dobrou vůli o náboženských věcech promýšlet.*<sup>5</sup> V roce 1922 následuje úvaha *šO naší nynější filosofii*<sup>6</sup>, ve které se Rádl zamýšlí nad kořeny české filosofie od 90. let 19. století (zaznívají jména jako Durdík i Masaryk) a dále pak posuzuje některé projevy svých mladších kolegů filosofů (Vorovka, Kratochvíl, Krejčí, Áda, Trnka i Pelikán). Na jedné straně knížka přináší zajímavý, avšak Rádlem silně zabarvený, pohled české filosofie, na straně druhé jsou Rádlovy výtky vůči kolegům hodnokonkrétní a tená postrádá hlubší a detailnější seznámení s danou tematikou; nejspíše i autor sám si je tohoto nedostatku vědom, nebo neustále doporučuje a odkazuje na související literaturu. Ke kulturnímu úpadku první republiky se vyjadřuje i další Rádlova práce

---

<sup>3</sup> RÁDL, Emanuel. *Náboženství a politika*. 1. vyd. Praha : Nakladatel J. Vetešník, 1921. 112 s.

<sup>4</sup> Jmenujme kapitoly jako Ježíš, Husitství, Protireformace, Katolictví, Liberalismus, Positivismus, Vlastenecké náboženství, Lid a věc v náboženství, í

<sup>5</sup> *Támtéž*, s. 6.

<sup>6</sup> RÁDL, Emanuel. *O naší nynější filosofii*. 1. vyd. Praha : Nakladatelství Stanislav Minařík, 1922. 42 s.

š*K es anství po válce ve sv t a u nás*<sup>7</sup> poprvé vydaná roku 1925. Rádl zde konstatuje, že náboženství, k es anství nevyjímaje, je dnes v rozvratu nejen u nás ale v celém sv t , a snaží se objasnit ko eny tohoto úpadku. Dle n ho náboženství nejprve v 19. století ustoupilo filosofii, po válce pak politice; lze tedy hovo it o jakémsi zpolitizování k es anství. Velmi zajímavou se jeví kapitola pojednávající o možnosti odluky církve od státu; odluka podle Rádla nenaráší na odpor u samotných katolíků , ale na odpor ve ejnosti, která si nefládá takové svobody církví.

Od roku 1925 se Rádl v nuje ím dál tím intenzivn ji otázce národnostní, kterou otvírá titulem š*O smyslu na-ích d jin*<sup>8</sup>. Dle Rádla, jak je již patrné v úvodu, u nás existuje dvojí pojetí eské minulosti, p ítomnosti a vlastn í dvojí program pro budoucnost. Myslitelé jako Palacký a Masaryk vnímají minulost i p ítomnost jako jednotné smysluplné d jství utvá ené aktivními osobnostmi, druhý názor pak preferuje cit p ed iny a eské d jiny vnímá jen jako sled pasivn p íjímaných událostí daných zákonitostmi vývoje. V dal-ím oddíle Rádl rozebírá metodu historickou, její d ív j-í a nyn j-í, moderní postupy, upozor uje na d lefitost rozbor jednotlivých pojm v jejich daném kontextu; konkrétní chyby a nedostatky pak p edkládá ve t etím oddílu nazvaném š*Methoda Hanu-ova* spisu o Národním muzeu. Dále Rádl pokračuje stručnou charakteristikou t í nejd lefit j-ích epoch eských d jin ó doba husitství, národní probuzení, založení republiky ó a s nimi souvisejícími my-lenkovými proudy pomocí dvou již vý-e uvedených postoj . Následuje Rádlova p edná-ka š*Mravnost v na-em stát ě*<sup>9</sup>, které byla v ti-t né podob vydána v roce 1926, pojednávající o mravních pom rech panujících p eváfln v adách pražských student . Emanuel Rádl se zde ve stručnosti v nuje i praktické stránce tehdejšího -kolství a vyjad uje sv j názor nap íklad na

---

<sup>7</sup> RÁDL, Emanuel. *K es anství po válce ve sv t a u nás*. 1. vyd. Praha : Nákladem Kostnické jednoty, 1925. 24 s.

<sup>8</sup> RÁDL, Emanuel. *O smyslu na-ích d jin : p edpoklad k diskusi o této otázce*. 1. vyd. Praha : in, 1925. 95 s.

<sup>9</sup> RÁDL, Emanuel. *Mravnost v na-em stát : p edná-ka na V. sjezdu YMKY v eskoslovensku v Hradci Králové v únu 1925*. 1. vyd. Praha : YMCA, 1926. 39 s.

za azení nového –kolního p edm tu, ob anské výchovy, do celostátních osnov i na koedukaci ve –kolách v–eho druhu a nezapomíná téfl podtrhnout d leflitost t lesné výchovy.

Následuje vydání dvou Rádlových prací, v jejichfl pop edí stojí náboflenství, a to š*Náboflenský diletantismus*<sup>10</sup> z roku 1926 a š*Na–e náboflenské ideály p ed válkou a po válce*<sup>11</sup> z roku 1927. Náboflenským diletantismem Rádl rozumí zejména absenci prosté praktické víry v Boha a uv dom lého p íslu–enství k církvi v flivot –lov ka. Mnozí lidé se nepodrobují fládné autorit vyznání, vyznávají sami a ani nev dí co, nebo jím chybí konkrétní forma víry. P í inu tohoto stavu vidí Rádl v reforma ním úsilí, které sebou v praxi p ineslo velký ot es církevního u ení a autorit. Jako zásadní problém své doby vnímá Rádl nedocen ní významu církevního odborného vzd lání, kterého je t eba vyufflít pro moderní náboflenský flivot. Zatímco š*K es anství po válce ve sv t a u nás*<sup>12</sup> se zamý–lelo spí–e nad obecnými tendencemi v oblasti náboflenství, š*Na–e náboflenské ideály p ed válkou a po válce* se soust edí na konkrétní éry na–eho náboflenského vývoje a s nimi související osobnosti: šHlavní fase na–eho náboflenského vývoje od obrození jsou: osvícenství, p edstavované zvlá–t Dobrovským, liberalismus s dv ma hlavními p edstaviteli, Aug. Smetanou, vycházejícím více z katolictví a F. Palackým, opírajícím se o protestantství, realismus Masaryk v a povále né hnutí špokrokové<sup>12</sup> Jak je z vý tu osobností patrné, náboflenství se zda dostává do p ímých souvislostí s národnostní problematikou; v d sledku toho pak m fle íst o náboflenském i vlasteneckém smyslu na–ích d jin. Stejn jako š*K es anství po válce ve sv t a u nás*<sup>12</sup> i š*Na–e náboflenské ideály p ed válkou a po válce* p ínají v záv ru n kolik podn tných moment pro zlep–ení náboflenské, tedy i kulturní, situace v eskoslovensku.

---

<sup>10</sup> RÁDL, Emanuel. *Náboflenský diletantismus*. 1. vyd. Praha : O.H. .S., YMCA aS. .M.E., 1996. 12 s.

<sup>11</sup> RÁDL, Emanuel. *Na–e náboflenské ideály p ed válkou a po válce : p edná–ka na VI. sjezdu YMCA v SL v Brn 1926*. 1. vyd. Praha : YMCA, 1927. 48 s.

<sup>12</sup> *Tamtéfl*, s. 3-4.

š *Krise inteligence*<sup>13</sup> je jakýmsi negativním následkem ve–keré doposud nastín ěné problematiky v praxi. RádĽ poznamenává, ťe krise inteligence není op tovn ěn jen domácím trendem, ale tĽká se celého sv Ľta, nebo ěi ona je doprovázena pom rn ě sledným zneuznáním role duchovenstva v ěd ějinách. Za ťprotikandidáty inteligenceě povaťluje RádĽ v prvé ěad Ľ Rousseaua, Marxe a Deweyho; hospodá ské a politické chápání ťivota zap ěí in ěné zejména marxismus a liberalismem sebou p ěneslo ěd raz na sociální problémy a náladu vládnoucí ve stát Ľ. Sociální otázky v–ak dle RádĽa nemají být st ědem na–í pozornosti, máme se soust ědit hlavn ě na zájmy kulturní.

Národnostní problém pak RádĽ demonstruje na zvlá–tním a konkrétním p ěípad ě zápasu mezi ěechy a N ěmci v na–em stát Ľ. š *Válka ěech s N ěmci*<sup>14</sup> není pro RádĽa jen akademickým tématem, ale dosti silnou osobní záleťitostí, nebo ě má pocit, ťe N ěmci na na–em území bylo zejména po válce dosti uk ěivd no. RádĽ v tón se proto mnoha ěená ěm a myslitel ěm zdá být aťĽ p ěíli–smí livý a v ěi N ěmci nekritický. Opak je pravdou, RádĽ N ěmci mimo jiné vytĽká jejich organické aťĽ mystické pojetí státu, které v men–í mí ě postupn ě proniká ěi k nám, nebo ě na n ěm stojí soudobý st ědoevropský nacionalismus. Stát a národ a s nimi bezprost ědn ě související politika v–ak nikdy nesmí zaujímat v ěd ěí postavení, musí se podrobit vy–í rozumové a mravní autorit Ľ. KĽťleným cílem t ěchto RádĽových úvah je tedy poukázat na nedostatky obou zú astn ěných stran a umofnit ěech ěm, kterým je spis v prvé ěad Ľ ur ěn, vytvo ěit si vlastní a objektivní postoj k N ěmci ve svém okolí. Roku 1929 pak RádĽ tematicky navazuje knihou š *Národnost jako v ědecký problém*<sup>15</sup>, která v mnohém p ěipomíná ěiťĽ vý–e zmín ěný titul š *O smyslu na–ich ěd ějině*. Na stránkách této knihy se znovu setkáváme se Smetanou, Palackým ěi Masarykem a jejich pojetím smyslu ěeských ěd ějin. P ěíkladem z praxe se RádĽovi stává národnostní s ěítání lidu v ěeskoslovensku roku 1921, na jehoťĽ pozadí ukazuje,

---

<sup>13</sup> RÁDL, Emanuel. *Krise inteligence*. 2. vyd. Praha : YMCA, 1928. 39 s.

<sup>14</sup> RÁDL, Emanuel. *Válka ěech s N ěmci*. 2. vyd. Praha : Melantrich, 1993. 296 s. ISBN 80-7023-147-5.

<sup>15</sup> RÁDL, Emanuel. *Národnost jako v ědecký problém*. 1. vyd. Praha : Nakladatel O. Gírgal, 1929. 86 s.

fle národnost není výsledkem procesu biologického, ale sociálního. Studie *š O n mecké revoluci*<sup>16</sup>, která poprvé vyšla roku 1933, se ubírá, jak ufl název sám napovídá, obdobným směrem. Celkově se zde však Rádl vyjadřuje v i N meckém podstatně kritičtěji, nejspíše v d sledku nedávných událostí; práci lze tedy hodnotit jako bezprostřední reakci na Hitlerovo převzetí moci. Rádl se zde vyrovnává s postoji a myšlenkami n meckého socialismu a velmi pohotově a d kladně promýšlí možný dopad silně protidemokratických tendencí n mecké politické kultury. Opětovně se zde autor vnuje tématu mystického N mecka a je-t hlouběji, než jak tomu učinil ve *š Válce ech s N meci*<sup>17</sup>, poukazuje na jeho hluboké kořeny v n mecké romantické filosofii. Rádl zde zdůrazuje nutnost potlačit toto pojetí národa jako národního kmene v celé střední Evropě.

Kdo by předpokládal, že dvousvazkové *š D jiny filosofie*<sup>17</sup> Emanuela Rádla jsou systematickým a objektivním výtem jednotlivých dějinných etap a jím odpovídajících filosofických směrů a samotných filosofů, ten by se velmi mýlil. Jedinou systematickostí mžeme nalézt v jejich chronologickém uspořádání, první díl pojednává o antice a středověku, druhý pak o novověké filosofii afl po Rádlovu souasnost, které si však fládá samotný formát díla. *š D jiny filosofie* jsou vskutku š Rádlovy o celou práci prochází Rádl v nezamýšlený tón, který interpretuje jednotlivá období, nalézá zajímavé a neobvyklé souvislosti se souasností a v neposlední řadě dosti odvážně a kriticky hodnotí n které myslitele. Tímto slovy charakterizuje v předmluvě své dějiny sám tvrdce: *š Tento spis nejde ve stopách obvyklých dějin filosofie: –lo mi o přítomnost a budoucnost, nikoli o minulost; právě proto však se mi minulost objevila ve světle velmi živém. Jestliže se ve spise snad tu a tam hádám s filosofy dávno zemřelými, není to neúcta k nim, naopak: právě protože*

---

<sup>16</sup> RÁDL, Emanuel. *O n mecké revoluci*. In *O n mecké revoluci, K politické ideologii sudetských N mecků*. v tomto souboru 1. vyd. Praha : Masarykův ústav AV ČR, 2003., s. 120. ISBN 80-86495-17-5.

<sup>17</sup> RÁDL, Emanuel. *D jiny filosofie I. : Starověká a středověká*. reprint 1. vyd. Praha : Votobia, 1998. 515 s. ISBN 80-7220-063-1.

RÁDL, Emanuel. *D jiny filosofie II. : Novověká*. reprint 1. vyd. Praha : Votobia, 1999. 670 s. ISBN 80-7220-064-X.

jejich u ení pokládám dosud za flivé, zápasím s ním; pokud ufl flivé není, nezajímá mne.<sup>18</sup>

Spis *šK politické ideologii sudetských N mc ō*<sup>19</sup>, jak ufl sám název napovídá, se znovu v nuje otázce N mecka, jeho politickým a kulturních postoj m; oproti spis m *šVálka ech s N mciō* a *šO n mecké revoluciō* má v-ak pon kud mén obecný význam a je spí-e jakýmsi p eklenutím obou t chto prací. Rádl se zde jifl nev nuje vztahu ech a N mc ; oslovuje p edev-ím eskoslovenské N mce<sup>20</sup>, znovu a znovu odmítá nacionalismus zaloflený na rase a mofné východisko nachází ve snaze dosp t k pozitivním ideál m, k pokroku zalofleném na duchovním r stu lidstva.

Mofná pro inspiraci samotným Boethiem, mofná pro flivotní situaci, ve které se Rádl nacházel, p edstavuje *šÚt cha z filosofie*<sup>21</sup> Rádl v nejsobit j-í a nejpoeti t j-í filosofický a literární po in. A tak není p ekvapivé, fle tená , který není dostate n seznámen s Rádlovým my-lenkovým podhoubím, m fle snadno p ehlédnout mnohé náznaky psané mezi ádky i dokonce nepochopit n které z uvedených úvah. Emanuel Rádl oslabený nemocí a uzav ený v i sv tu jen v úzkém kruhu své rodiny vzpomíná na filosofické u ení, na p átele a ve-keré impulsy, které ho provázaly celým flivotem: *šVzpomínám s vd ností na tiché náv-t vy filosof , které mne ufl d íve t -ily, kdyfl jsem v úkrytu srdce svého na filosofické -t stí myslíval. Nebo m l jsem a mám filosofii rád a tento rukopis, psaný tuflkou v posteli, je vyznáním této lásky, chválou filosof a jejich d v rnou obranou.*<sup>22</sup> Kníflka psaná zprvu pro autorovu vlastní pot chu se stala v pr b hu n kolika málo let Rádlovým nej ast ji vzpomínaným, vydávaným a citovaným filosofickým odkazem.

---

<sup>18</sup> RÁDL, Emanuel. *D jiny filosofie I. : Starov k a st edov k.*, s. VI.

<sup>19</sup> RÁDL, Emanuel. *K politické ideologii sudetských N mc . In O n mecké revoluci, K politické ideologii sudetských N mc .* v tomto souboru 1. vyd. Praha : Masaryk v ústav AV R, 2003., s. 120. ISBN 80-86495-17-5.

<sup>20</sup> Proto téfl spis vy-el nejprve v n meckém jazyce *šZur politischen Ideologie der Sudetendeutschenō* a to v roce 1935.

<sup>21</sup> RÁDL, Emanuel. *Út cha z filosofie*. 6. revidované vyd. Praha : Svoboda, 1994. 90 s. ISBN 80-205-0399-4.

<sup>22</sup> *Tamtéfl*, s. 5.

Sekundární literatury, která by zprostředkovávala Rádl v život a dílo poměrně kvalitní a hlavně obecnou formou, není opravdu příliš mnoho. Zná část knih pojednávajících o Rádlovi, vznikla jako polemika, kterou s ním vedli jeho soudobí kolegové; jinak – tak jen velmi úzký vhled do Rádlova učení.

První titul, po kterém jsem já osobně sáhla, nese název *šDon Quijote eské filosofie: Emanuel Rádl (1873-1942)*<sup>23</sup>. Tuto knihu bych doporučila všem, kteří se s Rádlem a jeho filosofií teprve seznamují. Josef L. Hromádka, Rádlův velmi blízký a dlouholetý přítel, zde předkládá Rádlovy základní postoje a názory ve velmi živé a nenucené podobě. Ideové proměny uvnitř společnosti jsou vylofeny na pozadí zásadních událostí, které se v první polovině 20. století odehrály.

Patočková kniha *šVěrnost a džinnost : Rádlův poměr k pojetí pravdy a minulosti a současnosti*<sup>24</sup> je prací, ve které navzdory jejímu podtitulu o Rádlovi není téměř nic; opravdu, Rádlovi je zde věnováno jen několik kapitol (v poslední z nich Patočková opravdu bystře a zajímavě líčí Rádlův vztah k filosofii S. Kierkegaard). Patočková tento spis začala psát, jak sám poznává, jako odpověď na Rádlovo *šÚtchuť*, ale nakonec se mu stala spíše prostředkem, jak vymezit své vlastní filosofické stanovisko vůči sporům, které tehdy zachvátily západní myšlenkový svět, mezi existencialisty a marxisty o pojem humanismu.

Těto a poslední monografie, tentokrát od Zuzany <sup>TK</sup>Korpíkové *šRádlovo pojetí pravdy*<sup>25</sup>, nenaplnila má očekávání. Tato studie šetla se mi opravdu velmi špatně; autorka, která prokazuje podrobné znalosti Rádlovy koncepce, kterou nepřemlouvá dosti uceleným a jasným způsobem: vždy zproblematizuje určitě téma, položí si několik otázek, avšak tyto otázky povětšinou sama nezodpoví; namísto předpokládaného výkladu následují jen přímé citace z Rádlových děl.

---

<sup>23</sup> HROMÁDKA, Josef L. *Don Quijote eské filosofie : Emanuel Rádl (1873-1942)*. 3. vyd. Brno : L. Marek, 2005. 96 s. ISBN 80-86263-66-5.

<sup>24</sup> PATOČKOVÁ, Jan. *Věrnost a džinnost : Rádlův poměr k pojetí pravdy a minulosti a současnosti*. 3. vyd. Praha : Oikoymenh, 2007. 136 s. ISBN 978-80-7298-256-1.

<sup>25</sup> <sup>TK</sup>KORPÍKOVÁ, Zuzana. *Rádlovo pojetí pravdy*. 1. vyd. Praha : Filosofie nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 2003. 246 s. ISBN 80-7007-175-3.

Pro lepší obeznámení se s kulturním, antropologickým a d jiným kontextem obohatila jsem svou práci o š*Slovník eských filosof ō*<sup>26</sup> ; dále pak o š*Antologii z d jin eského a slovenského my-lení*<sup>27</sup>, která za pomoci vhodn vybraných statí, lánk , esejí a rozli ných úryvk , kterým vřdy p edchází i stru ná výkladová ást, popisuje vývoj eské a slovenské filosofie a téfl její reflexi zásadních hospodá ských, politických a společenských zm n, které se udály v rozmezí sta let (1848 ó 1848); téfl o š *eskou filosofii: Nástin vývoje podle disciplin*<sup>28</sup>, jak ufl podtitul sám napovídá, tato velmi zda ilá studie p ehledn p edkládá tená i vývoj eské noetiky, logiky, etiky, psychologie, filosofie nábofenství, pedagogiky, sociologie a d jin filosofie.

---

<sup>26</sup> GABRIEL, Ji í; a redak ní kruh. *Slovník eských filosof* . 1. vyd. Brno : Masarykova univerzita, 1998. 700 s. ISBN 80-210-1840-2.

<sup>27</sup> PAUZA, Miroslav; HAJKA, Dalimír; a kolektiv d jin filozofie Ústavu pro filozofii a sociologii SAV v Praze a Ústavu pro filozofii a sociologii SAV v Bratislav . *Antologie z d jin eského a slovenského filozofického my-lení : od roku 1848 do roku 1948*. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1989. 811 s. ISBN 80-205-0029-4.

<sup>28</sup> KRÁL, Josef. *eskoslovenská filosofie : Nástin vývoje podle disciplin*. 1. vyd. Praha : Melantrich, 1937. 338 s.



# 1. Emanuel Rádl o šDon Quijote eské filosofie

Emanuel Rádl se narodil 21. prosince 1873 do početné rodiny maloobchodníka v Pyšelech.<sup>29</sup> Po absolvování gymnázia v Domašlicích nastoupil na pání své maminky do noviciátu. V augustiniánských klátech v Domašlicích, Vrchlabí a Praze však pobyl pouhé dva roky, zakrátko se s ádem rozešel a v jád e i s katolickou církví v bec, pozd ji se p iklonil k protestantismu. Následovalo studium p írodních v d na Filosofická fakult Univerzity Karlovy, po promoci roku 1889 pracoval na fakult jako asistent Ústavu zoologie. Poté jako st edo-kolský profesor u il na gymnázium v Plzni, reálce v Pardubicích a gymnázium v Praze v Je né ulici. Roku 1904 se na Univerzitu Karlov habilitoval pro fyziologii smyslových orgán zví at a d jiny biologických teorií. Od roku 1919 byl ádným profesorem p írodní filozofie a d jin p írodních v d na Filosofické fakult UK, po jejímfl rozd lení pak p sobil na P írodov decké fakult .

V souladu se svým vzd láním zahájil Rádl svou odbornou dráhu jako biolog a fyziolog; zprvu se zabýval studiem nervového systému, zraku a fototropismu nišších živo ich (lze sm le íci, fle jeho práce o fototropismu zakládají v deckou etologii u nás). Mezinárodn jej proslavily jeho dvousvazkové šD jiny vývojových teorií v biologii XIX. století, které vyly p vodn n mecky (1905-1913 a znovu 1970), dále anglicky (1930 a 1988) a pan lsky (1931); úplné eské vydání vylo afl roku 2006. Jifl zde poznáváme v Rádlovi filosofa p írody; pojetí evoluce není pro n ho jen sled biologických fakt , je založeno na ur itých my lenkách, které na sebe d jinn a kriticky navazují. Odtud se Rádl vydal k obecn jím zamy lením nad v dou, nad její podstatou, metodami, výsledky. V šRomantické v d ō vyjád il své rozho ení

---

<sup>29</sup> šNarodil jsem se v malinkém m ste ku s velkým nám stím. Jako hoch jsem je-t profil doznívání baroka. Vzpomínám, jak v ned li lidé plnili v sváte ním -at kostel. Po kostele vy-li na nám stí a skupiny lidí star-ích, flen i mládeže napl ovaly nám stí, debatujíce a sm jící se. Kam se tento společenský zvyk ztratil? P ed Boflím t lem se v-echo drhlo; lidé si kupovali nové -aty, d ti shán ly po okolí kv tny. V pr vodu -ly cechy, n kte í je-t v krojích cechovních, a v-ichni se svými korouhvemi. Bylo zvon ní, zp v, st elba z hmořdí ó na-li jsme snad od té doby krásn j-í společenskou oslavu? - RÁDL, Emanuel. *Út cha z filosofie.*, s. 48.

nad romantismem; romantikové lov ka nejd íve z p írody násiln vytrhnou, aby ho pak s ní zase stejn násiln smi ovali. Pod tímto dojmem reflektuje pak Rádla filosofii p ed Goethem a Kantem i po nich (Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel) a také reakce proti romantismu samotnému. Kritice novodobého my-lení po ínajícím Galileim a Descartem v noval Rádla svou š*Moderní v duō*; pod jejich vlivem zm nil se postupn skute ný p írozený sv t jen ve v decké pojmové konstrukce bez smyslu pro univerzáln platnou metafyziku dotazující se rovn fl na jeho ú el a smysl. Tento mechanistický výklad organické p írody pokusil se Rádla p ekonat pomocí vitalistického my-lení, prezentovaného zejména n meckým biologem a filosofem H. Drieschem, ale ani ten mu nep inesl uspokojení: š;í nakonec v-ak jsem pochopil, fle vitalismus nesta í, protofle Driesch nevid l nad ním vládu morálnosti. Pro n ho byla spole nost lidská, nap íklad manfelství, stát, církve, pouhou škumulací, jak íkal, pouhou náhodou, í ō<sup>30</sup>

Rádlovi tedy pouhé p írodní kategorie a pojmy nesta ily, vy-í cíle a flivotní ú elnost nikdy zcela nepochopíme, nepod ídíme-li je morálnosti. S v domím, fle mravní ád, který vládne nad námi, je neuchopitelný jen skrze p írodní v dy, zanechal Rádla biologických studií: šOpou-tím biologické u ení o bu kách, o jádru bun ném i o t lískách mikroskopicky drobných, které objevili biologové. Nebo hmota, to jest tma kolem ní, metoda pak této v dy je prodána my-lení nové doby, podle n hofl se mají v ci vy-í, jemn j-í, vzne-en j-í oce ovat podle nifl-ích, primitivn j-ích, bezvýznamných. Opou-tím tedy metodu vysv tlovat r fle z bun k, obratlovce z erv , lov ka z opice a Boha z instinkt lidských. Vracím se k metod starov ké a st edov ké a chci *rozum t flivým bytostem*, a proto vykládám si flábu podle vzoru dokonalého obratlovce, opici podle míry lov ka a lidi podle obrazu Boflího. flivé bytosti, bakterie, rostliny, zví ata, lidé jsou *vládou* svého druhu, vládou, která má

---

<sup>30</sup> *Tamtéfl*, s. 26.

program (obsah, úkol, cíl atd.) a která *organisuje* živou bytost, jako vláda organizuje občanstvo.<sup>31</sup>

Na počátku 20. století se tedy Rádl v zájmu zasloužit obracet k filosofii, k veřejným záležitostem a k náboženství.<sup>32</sup> Ve všech těchto oblastech Rádl z velké části navázal na T. G. Masaryka; zejména pak svým veřejným působením, jehož podstatu kdysi sám Masaryk dokonale vyjádřil termínem šnepolitická politika. Pod Rádlovým zorným úhlem ji pak nejlépe vystihuje požadavek vlády spojovat filosofickou práci s aktuálními společenskými problémy; Rádlovy přednášky a mnoho polemicky laděných statí, článků a knífků tak pojednává například o problémech demokracie, o české otázce, o národnostní politice, reformě československého školství, vztahu státu a církví, české otázce, alkoholismu, okultních vědách a jiných pověrách. V roce 1919 Rádl založil spolu se Zdeňkem Nejedlým Realistický klub, který měl pokračovat v duchu myšlenkového dědictví Masarykova kritického realismu a tedy i tradice české strany realistické. O rok později se však Klub rozdělil na skupinu kolem Rádla a skupinu kolem Nejedlého, důvodem byl zejména odlišný postoj obou myslitelů k socialismu a sociální revoluci.<sup>33</sup> Inspirace Masarykem je patrná i v názvu vědecké revue *Nové Atheneum*, která nebyla jediným odborným časopisem, jehož byl Rádl zakladatelem. Rádl v přiklonění k protestantismu našel své uplatnění a vyjádření v ústí na založení filosoficko-teologické *Československé revue*; a zejména v jeho spolupráci s YMCA (Young Men's Christian Association, která vydala řadu Rádlových přednášek jako samostatné tisky). Na českém filosofickém životě se Rádl podílel i jako dlouholetý předseda Jednoty filosofické. V roce 1922 podnikl pak cestu kolem

---

<sup>31</sup> *Tamtéžl.*, s. 23.

<sup>32</sup> Rádl však nikdy nepostal být filosofem přirody, který se nad nikdy nepovyšoval a bránil jejímu znásilňování skrze moderní pojmový systém; jak dále uvidíme myšlenky z *šModerní i Romantické vědy* objevují se i v jeho filosofické závěti *šÚt -e z filosofie*.

<sup>33</sup> Zdeněk Nejedlý byl v mládí obdobně jako Rádl Masarykem velice fascinován, o čemž svědčí i jeho několikadílná monografie o jeho životě a filosofii. Postupně však přešel do marxistické pozice: smyslně jiná vidění v zásadní a komplexní sociální změně, vítá proto sociální revoluci, oslavuje hnutí mas a zdrazňuje hospodářské poměry panující ve společnosti.

sv ta, mofná téfl po vzoru Masarykov , výsledkem mu byla znalost východního zp sobu my–lení, kterou zuflitkoval v knize š*Západ a Východ*õ.

Rádl téfl ídil práci p ípravného výboru VIII. mezinárodního kongresu a v roce 1932 se stal lenem nové redakce asopisu eská mysl, která rok poté otiskla jeho láněk k programu tohoto sjezdu. Kongres konaný 2.õ7. zá í 1934 tedy rok po vít zství fa–ismu v N mecku; o to více cenn j–í byla ú ast n kolika n meckých filosof , kte í tehdy flili v eskoslovenské republice; se stal manifestací nejen r zných filosofických stanovisek, sm r a názor , ale i v le filosof p ísp t k obran demokracie, humanity a míru. Zadíváme-li se na hlavní tematické okruhy, které byly na kongresu projednávány a diskutovány: hranice p írodov dy (jifl vý–e zmi ovaný n mecký biolog a filosof Hans Driesch p ednesl úvahu š*Naturwissenschaft und Philosophie*õ), význam logické analýzy pro poznání (zazn la nap íklad p edná–ka Rudolfa Carnapa s názvem š*Die Methode der logischen Analyse*õ), popisná a normativní sociologie, náboflenství a filosofie (nemalý ohlas vyvolala e š*Die christliche Weltauffassung als allseitige Synthese*õ ruského filosofa, p edstavitele ruského intuicionismu, personalismu a etiky, Nikolaje Losského), krize demokracie (jednání na toto téma zahájil Karel apek volnými citacemi my–lenek T. G. Masaryka), problém psychologie a pedagogiky, úkoly filosofie dne–ní doby (ze v–ech referujících jmenujme nap íklad významného eského filosofa, fláka Brentanova, Oskara Krause, jehofl p ísp vek š*Besonderheit und Aufgabe der Philosophie in Böhmen*õ byl svým obsahem více nefl aktuální); není p ekvapivé, fle se práv Rádl stal du–í tohoto mezinárodního zasedání.

Intelektuálové, kte í se zde se–li, cítili pot ebu nastavit zrcadlo sami sob , zamyslet se nad nyn j–ím stavem sv tové filosofie, projevit mezinárodní jednotu v dy. Hodlali se obrátit k ve ejnosti a vyslovit adekvátní filosofická, ale i ob anská stanoviska. Osobn se v–ak domnívám, fle se jim koneckonc p ece jen poda ilo spí–e reflektovat svou situaci, uv domit si své d jinné ur ení, svou sílu a slabost zároveň . Sám Rádl se vyjád il velice kriticky na adresu sou asné domácí i sv tové filosofie; nejvíce odsuzoval vleklé spory

p ívrflenc pozitivismu, kte í uvrhli filosofii do izolace. V souladu se svými osobními postoji a v návaznosti na filosofii Masarykovu a Platonovu vyzval Rádl své kolegy, aby zm nili p íli– nekritický postoj k p írodním v dám a vrátili se k disciplínám, které doznaly zna ného opomenutí, jako etika, teologie i historie. Vfdy sou asná v da nerozumí sv tu a trpí zna ným asketismem.<sup>34</sup> Rádlova skupina se ve svém programu (*šOur philosophical programmeō*), ke kterému se podrobn ji vrátíme v záv ru této práce, p íhlásila k filosofii demokrati t j–í, která by m la odráflet a problematizovat kařdodenní řivot, porozum t v prvé ad prostým lidem, odmítnout pesimismus a odstranit pasivismus, který oslabuje schopnost kritického my–lení.

Vleklá nemoc nakonec vy adila Rádla zcela z ve ejného řivota; tento zakladatel eskoslovenské ligy pro lidská práva zem el v Praze v domácí izolaci 12. kv tna 1942: šKdyřl Rádl zem el, hovo il jsem o n m v Americe se svým blízkým p ítelem, který zná dob e na–e universitní a kulturní ovzdu–í. V d l o mých intimních stycích s ním a polořil mi otázku, [í ]: Jak to, řle Rádl z stal bez –ir–řho vlivu? Jak to, řle spí–e drářdil neřl imponoval?ō<sup>35</sup> Ano, jak mohla být tak mimo ádná postava, jakou Emanuel Rádl bezpochyby byl nejen v rámci období první republiky, toliko nepochopena, nedocena a dokonce v mnohém zapomenuta? Vfdy , jak dále uvidíme, je toho tolik, řeho bychom se od n ho m li u it; ostatn jako od v–ech, kte í filosofii opravdu milují a chápou ji jako své řivotní poslání: řT řlká, p et řlká v c jest filosofie! A p ece, kdyřl jen cípe ek porozum ní zavadí o moji mysl, hlava zaho í, tento sv t zmizí a vidím kolem sebe jen veselé tvá e muřl , kte í se pozdravují; uřl v–echno pochopili, uřl rozum jí jeden druhému a mají se rádi, protořle poznali, řle jeden nejvy–í cíl v–echny vedl.ō<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Na kongresu byla poprvé teno v eském kulturním prost edí st řlejní dílo n meckého fenomenologa Edmunda Husserla *řKriře evropských v d a transcendentální fenomenologieō* (*řDie Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophieō*).

<sup>35</sup> HROMÁDKA, Josef L. *Don Quijote eské filosofie : Emanuel Rádl (1873-1942)*., s. 18.

<sup>36</sup> RÁDL, Emanuel. *Út řha z filosofie.*, s. 36.

## 2. Emanuel Rádl a jeho předchůdci

Již krátce po první světové válce, kdy se zásadně transformovala politická tvář Evropy působící sebou závažné mocenskopolitické změny, objevily se více než tlumené hlasy pesimismu. Pesimismu, který od nového uspořádání očekával více; pesimismu, který však svojí přítomnou skepsí a pasivitou předem uzavíral pomyslné dveře ve kterém možným tvorbám a aktivním působením ve všech rovinách kulturního dění.

Emanuel Rádl patřil k těm nemnoha myslitelům, kteří nechtěli usnout na vavřínech a odevzdat se s rukama v klín vládnímu pesimismu valící se Evropou. Není náhodou, že v této atmosféře, která se ho bezprostředně jako obana nově vzniklé samostatné československé republiky dotýkala, sáhl po učení T. G. Masaryka. Jakkoliv k tomu okolnosti svádí, Masaryka nelze dle mého názoru jednoduše označit za Rádlova učitele. Oba vyšli na svou filosofickou dráhu z naprosto odlišných startovacích bloků, oba však měli stejné, nejen sociální, citlivé a nutkavost odpovídat na současně otázky, nebyli apatičtí v životě a událostem ve svém okolí, odvážili se zproblematizovat napohled jednoduché a nepotřebné; není tedy překvapivé, že oba došli do obdobného cíle. Dá se říci, že Masaryk sloužil Rádlovi zejména jako inspirační impuls, i jako jakási kotva, která mu umožnila najít pevný bod, o který se lze opírat, nebo který mu pomohl utřídit si své myšlenky a posunout se zase o krok dál: Masaryk se nezmocnil Rádla, nýbrž Rádl se dostal do blízkosti Masarykovy odpovědi na své otázky. Nikdy neztratil vůči svému mistru svrchovanou svobodu: bál se za ním, před hloupostí ho, zase se k němu vracel, aby po krátké poradě šel k cíli, který si určil o lidsku mluvit sám.<sup>37</sup>

Na první pohled jsou si opravdu v mnohém podobní, jakoby byl Rádl jen jakousi Masarykovou parafrází, ale opak je pravdou. Ve středu zájmu obou těchto myslitelů stojí snaha proloučit abstrakci s autentickým smyslem pro realitu života. Vždy nadosobní principy jako láska, pravda, spravedlnost,

<sup>37</sup> HROMÁDKA, Josef L. *Don Quijote české filosofie : Emanuel Rádl (1873-1942)*, s. 78.

krása atd. nejsou odloučenými od tohoto světa, naopak mají být nedílnou součástí šplivé a plné existence každého člověka. Na českém kulturním poli byl právě Masaryk prvním z těch, kteří si povímli, jak se tato opravdovost flivota, opravdová lidskost ze společnosti postupně vytrácí. To, co bylo mnoha jinými vnímáno jako běžný a zcela normální trend běžného života, Masaryka znárodnělo a vybízelo ke kritické reflexi. A v tom tkví zajisté pro Rádlu největší inspirativní impulz: nepřijímat pasivně nabízené, nechávat věci jen jako statické a neměnné, nespokojit se s daným, ale pokusit se nalézt prameny této vřede panující krize autenticity lidské existence a kriticky je zhodnotit z pohledu současnosti.<sup>38</sup>

Podat hodnotnou a faktickou analýzu a interpretaci Masarykovy filosofie je nesmírně těžké, ne-li dokonce nemožné. Po pětiletém studiu jeho díla jsem, alespoň já osobně, jsem měla tento pocit, není absolutně schopen shrnout a vyjádřit, jaký je vlastně názor Masaryk v názor. Problematickým se jeví ufl jen samotný Masaryk v přístupu k jednotlivým filosofům, například ke Kantovi, Humovi a Comtemu, které nespočetkrát reflektuje. Je patrné, flie jeho poměr k nim se v průběhu jeho flivota vyvíjel velmi rozličně; nelze tedy zcela jednoznačně říci, flie tohoto i onoho filosofa přijímá, flie s jeho stanovisky naprosto souhlasí. Masaryk je v první řadě především kritikem, a to v plném slova smyslu: Masaryk nekritizuje jen ona jednotlivá stanoviska, jeho předem zajímá, jak se k danému stanovisku staví sám ten, který jej pronáší, a nejen on: šíř jeho filosofii je tento zájem o existenci člověka, ne o stanoviska, ale o schopnost jejich zaujímání a změny, o strukturu lidské osobnosti, o vnitřní harmonii i disharmonii člověka, ne tedy o to, jaké stanovisko kdo zastává, ale v jakém poměru je toto jeho vyznávané stanovisko k vlastní osobnosti a osobnosti toho i onoho člověka, k jeho

---

<sup>38</sup> Z tohoto postoje jednoznačně a logicky vyplývá téfl nárok na reflexi historickou, které, jak dále uvidíme, je v novém velkém prostoru nejen u Masaryka, ale také u Rádlu: šJde o to kriticky navazovat, zpracovat minulost podle moderních požadavků rozumu a praxe; nejde tedy o slepou víru, ale ani nejde o slepou nevěru. Přítomnost staví kriticky z materiálu dané minulosti, tj. náčkol.č - RÁDL, Emanuel. *Na-e náboflenské ideály p ed válkou a po válce : přednáčka na VI. sjezdu YMCA v SL v Brn 1926.*, s. 46.

totalit rozumov ó moráln ó citové, k totalit sloflek niterných i spole enských, minulostních i perspektivních, funk ních i hleda ských í ð<sup>39</sup>

Masarykovým cílem je tedy spí-e schopnost lidské kritické sebereflexe v i postoj m a názor m, se kterými je kařdodenn konfrontován. V rámci tohoto pojetí lze pak na kařdou Masarykovu úvahu pohlířet jako na jeho vlastní pokus o osobní sebereflexi. Mn osobn se tato sebereflexe, zejména zpo átku, zdála být ař p esp íli- nekone nou, jakoby se Masaryk dokonce bál konstatovat, k jakému poznání vlastn do-el. Je samoz ejmé, ře kdyby vyná-el soudy s naprostou ur itostí a daností, popíral by sám sebe; na druhou stranu k emu je ona sebereflexe uřlite ná, nejsme-li schopni ut ídit a vynést její výsledky na sv tlo. Mofná, se Masaryk obával, ře kdyby tak u inil v plné mí e, stal by se jen dal-ím v ad filosof vyjad ujících jakýsi sv j sv tový pseudonázor. Proto svá stanoviska soustavn nezpracoval cestou teoretickou; tím, ře je otiskne na papír, jakoby jim udílel definitivní a nem nnou platnost; ale zaujímá je a realizuje ve skute ném řivot : řOdtud pochází neklid jeho spis : nikde u n ho nenajdete lí ení, pokus o soustavný výklad n jakého názoru, nýřřil jen d kazy, námitky a za azování. O řládné theorii v deřké nelze íci, ře by byla Masarykova; o řládném oboru v dním, ře by se mu byl odevzdal; byl sice sociologem, psychologem, filosofem, ale spí-e jen proto, ře t chto v d mohl uřlívát pro své cíle reformní, politické a mravní.ř<sup>40</sup> D leřtité je tedy pro Masaryka jednání; práce, kterou řlov k vykonává, ta v-ak nem ře být realizována zcela bez rozmyslu, bez kritického p ístupu, bez poznatk řlov ku vlastních, tedy poznatk neautentických.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> MACHOVEC, Milan. *Tomá-G. Masaryk*. 1. vyd. Praha : Svobodné slovo, 1968. 264 s., s. 69.

<sup>40</sup> RÁDL, Emanuel. *D jiny filosofie II. : Novov k.*, s. 516.

<sup>41</sup> ř [í ] Vřdycky jsem pracoval rád s nařil se být praktický, obracel jsem se k praxi a do praxe; ale není praxe bez teorie. Teorie nemusí být formulována pro sebe, sta í, kdyřl podkládá a ídí praxi.

*Tedy teorie pro praxi.*

Ano, ale také praxe pro teorii. Teorie má hodnotu, i kdyřl nem ře slouřit hned. Poznávat je práv tak d leřtité jako jednat. Jednáním poznáváme, tak jako poznáváním p ípravujeme správné jednání. Je-li n kde rozpor mezi teorií a praxí, pak je n kde chyba: bu je -patná ta teorie, nebo ta praxe, asto obojí.ř - APEK, Karel. *Hovory s T. G. M.*. 1. vyd. Praha : Fragment, 2009. 308 s. ISBN 978-80-253-0752-6., s. 161.



Jak vyplývá z výše uvedeného, tená se musí bezpodmíne n seznámit nejen s Masarykovou tvorbou, ale i s jeho filivotní cestou, chce-li mu porozum t. I sám Rádl, kterého Masaryk jednozna n podn coval k reakci, se vedle Masarykova teoretického podhoubí neopomn l obeznámit i s jeho praktickou inností, nebo jen tak byl schopen, alespo áste n , osobnost Masarykovu uchopit. V p edná-ce z 13. prosince 1918 s názvem š *T. G. Masaryk* Rádl v krátkosti nasti uje Masaryk v filivotopis<sup>42</sup>, seznamuje tená e s jeho tvorbou a základními filivotními postoji. P estofle text v mnoha místech p sobí je-t dosti naivn afl obdivn ; Rádl si je-t nedovoluje Masaryka jakkoliv kritizovat: mofná pro dosavadní nedostate né seznámení se s Masarykovým dílem, mofná pro svá doposud nevybrou-ená stanoviska; Rádl ufl zde vystihl dosti pohotov jádro Masarykova zp sobu my-lení: š *Celý sv j filivot Masaryk zápasil o vyrovnání tohoto rozporu mezi romantickou sklonností mysli k tajemným, zázra ným, nadlidským v cem a mezi realistickým p esv d ením o moci rozumu nad p írodou; v tomto zápase jest ko en jeho filosofování.*<sup>43</sup> Jak dále uvidíme zejména v šp íli-romantickémō spat uje Masaryk nemoc 19. století, která jedince vede k du-evn chorému stavu ústícímu v sebedestruktivní in sebevrafdy.

---

š [í ] Tím jsme se dostali k pom ru teorie a praxe. Já toho dualismu neuznávám: lov k mn není rozp len na polovinu poznávající a polovinu jednající; jednaje poznává, samo poznávání pak je innost a jednání ó a jak mohutná innost, pane!ö - *Tamtéfl*, s. 164-165.

Práv apkovy Hovory s T. G. M. p iná-ějí nejuccelen j-í p ehled Masarykových my-lenek; hovo íme-li o primární literatu e; beze sporu s tím souvisí samotná forma dialogu, která Masaryka tolik nsvazovala a umofnila mu okamflit reagovat na mofná nepochopení i zkreslení jeho vlastních slov.

<sup>42</sup> Rádl velmi siln vnímá zejména Masarykovo p sobení na poli spole enském: zápas o pravost Rukopis Královédvorského a Zelenohorského (1886-1888), který ho definitivn vtáhl do politiky, i Masaryk v t flký boj proti antisemitismu v rámci tzv. hilsneriády (1899-1900).

<sup>43</sup> RÁDL, Emanuel. *T. G. Masaryk : p edná-ka ve sdrufení pokrokové mládefe v Praze 13. prosince 1918.*, s. 5.

## 2. 1. Krize moderního člověka

Problematiku krize moderního člověka otvírá Masaryk již svou habilitační prací z roku 1919 *Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der Gegenwart*<sup>44</sup>. Spis, který pátrá po *–t* stí a *ne–t* stí lidstva, představuje dosti podrobnou studii sebevraždy, jejíž zohledňuje zejména situaci v Evropě; mladý Masaryk je zde ještě značně systematický, empirický, faktický, statistický, avšak již z pár úvodních stran sálá snaha nepodat jen pouhý výčet poznatků, tak jak již u jiných mnozí před ním<sup>45</sup>, ale pokusit se o konečné řešení nejen z hlediska sociologického: nalézt ony opravdové a neújinnější příčiny sebevraždy v životě samotném a odstranit je.

Podobně jako Rádl i Masaryk cítí nutnost definovat pojem, který je v centru jeho pozornosti, vyložit jeho obsah v kontextu své doby, proto je hlava první v nově určené pojmu sebevraždy: *Šel jsem a vlastním smyslu je naproti tomu jenom ten sebevrahem, kdo u jiní svému životu konec úmyslně a v domě, kdo si smrti jako takové přejde a je si jist, že si svým jednáním nebo opomenutím smrt přivodí.*<sup>46</sup> Kde jinde, než v životních momentech každého jednotlivého člověka, za jiná Masaryk své pátrání po příčině neustále se zvyšujícího počtu sebevražd; po hodnocení přírodních následků přírodních fyzické a duševní organizace člověka o jednotlivé příčiny udává v pořadí jejich účinnosti. Vychází tak v první řadě z obrovského množství statistických poznatků, které pojednávají o konkrétních případech sebevražd: *proč pak ale v tomto i onom případě jednou k sebevraždě dojde, jindy nikoliv?*

Masaryk dochází k závěru, že sebevraždu jakožto mezní projev krize člověka nelze dostatečně vyložit jen pomocí přírodních, společenských,

---

<sup>44</sup> Knihu vydané roku 1882 v Mnichově pod názvem *Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Civilisation*, v roce 1904 pak vyšla práce též český *Sebevraždění hromadným jevem společnosti moderního osvíceného*.

<sup>45</sup> Šel také zpráva Masarykova myšlení a tím i ráz zpracování látky je takto *hraniční*. Nebylo tehdy šlo a není dosud šlo o odbornou knihu, ale o knihu hravou, knihu vzrušení a zneklidnění nad realitou života. *Šel – MACHOVEC, Milan. Tomáš – G. Masaryk.*, s. 51-52.

<sup>46</sup> MASARYK, Tomáš – G. *Sebevraždění : Hromadným jevem společnosti moderního osvíceného*. 4. vyd. Praha : Ústav T. G. Masaryka, 1998. 224 s. ISBN 80-901971-4-0., s. 16.

politických i hospodářských, ale třeba je třeba pohlédnout na lovka v rámci jeho plnosti, nedat mu jen vcný a faktický rozměr, pohlédnout k dimenzi celku, přidat též psychologické a hlavně kulturně historické hledisko.<sup>47</sup>

Masaryk se i přes nedostatek historických pramenů rozhodne podat stručný výklad jedinému fenoménu sebevraždy; a to od období starověkého egea a říma až po svou současnost. Nejzajímavější momenty v dějinách se jednoznačně jeví: katolický středověk, který sebevraždy téměř nezná, a naopak období 19. století, v průběhu kterého se počet sebevražd ve většině vysvědlaných měst alespoň ztrojnásobil. Postupná a stále sílící ztráta křesťanskosti a nástup moderní vědy, pokroku a osvícenosti na její místo mají na moderního lovka velmi destruktivní a negativní dopad.

Moderní lovka dle Masaryka nedosahuje ani náznaku totality, naopak, je rozvinut nesouměrně, polovičatě, ztratil harmonický názor na svět a na život, jeho rozum a cit jdou každým jiným směrem: šale v něm může uspokojit jenom hlavu, nestará se pro život a pro smrt; proto uspokojuje jenom z polovice, nedává mravní opory, nedovede vést masu. Rozum ponecháváme v dějích, cit pak náboženství a církvi, v nichž jsme a kterým bychom se měli držet a to je jediná, ale ohromná chyba naší civilizace. Ve věcech našich koláčích, nížích i vyšších, je vzdělávání jenom rozum; o mravní vedení se nikdo nestará, to ponechává pozitivnímu náboženství.<sup>48</sup> Nenáboženský moderní lovka není schopen sebereflexe, ocitá se tak v rozporu se sebou samým: něco jiného si myslí, něco jiného koná; nemá ve svém životě pevný bod, který by jej ukotvil v současnosti; lovka moderní je nespokojený, nestátní a tak si sám sáhne na život: šBoj svobodného myšlení s pozitivními náboženstvími vede k bezbožnosti mas; tato bezbožnost pak znamená: rozumovou a mravní

---

<sup>47</sup> ŠP ehlédneme-li rozmanité příiny sebevražd, shledáme, že většina z nich je způsobena disponujícím, menšinou determinujícím způsobem; uvážíme-li pak je-t, že determinující příiny jsou nejčastěji slabé a nepatrné, dojdeme k závěru, že rozhodnutí o zničení života není způsobeno náhlými poruchami společnosti resp. jednotlivce, nýbrž že téměř vždycky musí být předpokládán delší psychologický nebo fyzický proces. Hromadný jev sebevražd se tak jeví jakožto proces historický, jakožto kolektivní vina společnosti, i je proto naší úlohou poznat zákonitost v postupu tohoto procesu. Š Tamtéž, s. 109.

<sup>48</sup> Tamtéž, s. 139

anarchii a o smrt. [í ] Sebevrazi jsou krvavými oběmi civilizování, oběmi kulturního boje.<sup>49</sup>

Nebo se pro Masaryka sebevraždy a choromyslnost staly nejsmutnějšími a zároveň nejvýznamnějšími známkami moderní doby, vrací se znovu k tomuto tématu na konci 19. století v několika článcích a časopiseckých studiích souhrnně nazvaných *š Náboženství a moderní lov k*<sup>50</sup>, tentokrát snad s ještě větší intenzitou a naléhavostí: *š Dnes je již epidemie; a proto mluvím o sebevraždě, netoliko o sebevraždách, a jeví se sebevraždě v tom, že lidé dnes poměrně snadno, tedy zpravidla poměrně nesilných, namnoze nicotných, smrt vyhledávají o pokolení dříve již bylo, řekl bych, tvrdě na život.*<sup>51</sup>

Aby zmapoval projev skutečného moderního lovce, provádí zde Masaryk dosti podrobnou psychologickou a sociologickou analýzu několika filosofických soustav (David Hume, Immanuel Kant, Auguste Comte, Augustin Smetana) a několik představitelů moderní literární tvorby (Garborg, Alfred de Musset, Goethe, Heine, Lenau, í ). Právě Gram z Garborgových *š Umdlých duš* i Musset v Octave ve *š Zpovědi dítěte na-eho století* reprezentují pro Masaryka příkladnou ukázkou moderního literárního hrdiny, který ztrácí starou, jednotnou víru na úkor vědomí. Tak, jak je u Masaryka zvykem, sahá opět do historie, aby našel kořeny zhoubného stavu lidské existence, kořeny současně krize; doby přechodné, kdy se násilně ztrácí starý názor, a nový ještě není dohotoven. Velký mezník v novodobé historii spatřuje Masaryk ve francouzské revoluci, která doprovázena osvícenstvím, nahradila náboženství katolické kultem rozumu. To se samozřejmě neobešlo bez reakce, která se započala pomalými kroky již v Rousseauovi; do popředí se tak postupně dostávají romantici se svým důrazem na cit. Avšak ani racionalismus, ani

---

<sup>49</sup> *Tamtéž*, s. 143.

<sup>50</sup> Články vycházely v rámci Masarykovy revue *Naše doba* v letech 1896 a 1898; souborně byl pak spis vydán pod tímto názvem roku 1934.

<sup>51</sup> MASARYK, Tomáš-G. *Moderní lovce a náboženství*. 2. vyd. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000. 218 s. ISBN 80-902659-4-4., s. 15.

emocionalismus nejsou východiskem pro moderního člověka: Racionalistický úhel vyhání se emocionálním belzebubem.<sup>52</sup>, nebo oba typy představují vzpouru proti Bohu a vedou k úplnému subjektivismu a egoismu.

Vrcholnou fází tohoto sobeckého a sebešlechtěného pojetí vlastní osobnosti nazývá Masaryk titanismem: Moderní titánové, jako jejich předkové v egyptské a semitské mytologii, ztenci chtějí nebe a posadit se na trůn Nejvyššího.<sup>53</sup> Literárním odrazem této neautentické a značně zfetivizované lidské existence je bezpochyby Goethův Faust; Faustův egoismus jest uvdomlý, sobecký a neskutečně krutý. Ve Faustovi zraje znovu dualismus duchovní a smyslový, dualismus duševní a tělesný, rozumu a citu, tolik typický pro novodobé pojetí člověka. Nejprve Faust nahlédne nedostatky úzkostlivého spoléhání se na rozum a opouští tak švábění pro vzdání jako něco zcela bezcenného. Ve snaze nalézt sám sebe vrhá se Faust do flivota rozhodnut proflít lásku, dát tak prchod svým citům; avšak i toto milostné vzplanutí k Markétce, předem odsouzené Faustovou skeptičností k neúspěchu, nevede jej k tolik fládané autentičnosti. Každý moderní člověk má v sobě kousek Fausta, přesto tom mohl ani netuší

Oni titáni vládnoucí nejen na literární scéně neunikají ani Rádlovo pozornosti; ve své *š Út -eō* pojmenovává je poněkud posměšně *šnosorofciō*. Obdobně jako Masaryk ohlíží se i on zpět do minulosti: dle Rádla byla francouzská revoluce jifl druhou světovou vzpourou v d jiných vzdělanosti, první místo bezesporu zaujímá renesance. V Rádlových očiích renesance nebyla v fládném případě návratem k antice, jak sama deklaruje; renesance nepochopila a nepřijala fládný z podstatných prvků antických, renesance narušila jednotný světový mravní řád, ve který vřela antika i středověk: ší v jeden zákon, jednu mravnost, jednu cestu a spravedlnost. V této věci byli zajedno společníci na počátku civilizace, proroci Starého zákona, Platón,

---

<sup>52</sup> *Tamtéfl.*, s. 27.

<sup>53</sup> *Tamtéfl.*, s. 28.

evangelium, stoikové, doba helénistická i st edov k í ō<sup>54</sup> Tím, fle opustila k es anství, stala se renesance hnutím sv tským oslavujícím více hmotné hodnoty neřl duchovní. Av–ak i toto vzpoura spo ívající v citelném řp ehodnocení v–ech hodnotō byla sou ástí p írozeného vývoje d jin; st edov k se rozpadl ze svých vlastních p í in<sup>55</sup>; byla inspirativním zdrojem pro mnohé pozd ji celosv tov významné myslitele.

Tato nová generace filosof , tvo ena tentokrát jifl z laik (Galilei, Descartes, Locke, Hume, í ) p ícházející na scénu po rozpacích a zmatcích trvajících od 14. afl do 16. století dává p ednost rozumu p ed vírou i v lí. Dle Rádla práv Galileo Galilei, nejv t–í autorita renesance, dopomohl k rozmachu novov kého racionalismu; nejprve tím, fle metafyziku nahradil p írodov dou. P írodov decká exaktnost pak spat ovala v metafyzice jen jakousi slepou, neobjektivní a domn lou pseudov du, která nemá pozemskému sv tu co nabídnout. Aby byl p írodov dec, u enec v bec, schopen ovládnout p írodu za al si vymý–let pojmy, pojmy um le zkonstruované rozumem, pojmy neodpovídající p írozenosti sv ta. Tyto jasné a logické pojmy neřlivé p írody osv d ily se v technice i mechanice, ale pro metafyziku a morálku, jejichřl p edm t p edchází ustanovení pojmu o nich samotných, m ly negativní afl destruktivní ú inky.

Z d jin filosofie je více neřl patrné, fle nezájem o metafyziku se postupn roz–í il po celém sv t : ř...; od té doby upadala a upadala, afl byla lidem na posm ch, takřle za na–ich as jako by vym ela. Ale není mrtva, nýbrřl jen spí; afl se probudí lidé k poznání, fle tento sv t jest opravdu jen mámením smysl , afl lidé pochopí krásu sk iván ího zp vu, který nikomu neslouřlí, nikomu neprospívá, nýbrřl svobodn vzlétá vysoko nad starosti vrabc , které mezi stromy prohání krahujec, svobodn zpívá, jako by v tu chvíli samo absolutno

---

<sup>54</sup> RÁDL, Emanuel. *Út cha z filosofie.*, s. 37.

<sup>55</sup> řP elom nep í–el náhle ani zven í. Sv tská bujnost se táhla celým st edov kem, sexuální hý ení, nádhera, politika, zv le byly ve v–ech st edov kých staletích domovem; ale byly chápány jako út k od ideál , pohor–ení, zpustlost. Te v–ak, po zmatcích na tr n papeřském, po nenáhlém rozkladu rytí ských ideál , po zesv t–t ní klá–ter , po k ířáckých válkách, po úpadku scholastiky laický sv t se za al hlásit o právo vládnout spole nosti místo morální vlády.ō *Tamtéřl*, s. 42.

otvíralo nebesa a usmívalo se na svět, potom znovu přijde na tento svět metafysika, královna věd, jediná, svobodná, svrchovaná, věm lidem vládnoucí.<sup>56</sup>

Osvícenství pokračovalo v útocích na duchovní hodnoty s ještě intenzivnějším a dále sledným zánicím; francouzská revoluce se svými vzbouřenými davy přinesla do Evropy negativismus s příslibem duchovního nihilismu. Stoupající nedvěra ve vládu církevní, omezení moci státní, dále razná lidskou touhu po jistotě a svobodě, to vše vedlo k rostoucímu zájmu o hospodářský a ekonomický statut jedince; v centru pozornosti stojí člověk vzdalující se společnosti, jehož zájmy jsou nadřazeny zákonům: šHumanita se mluví z lidství, t. j. z úsilí lásky, v pouhé člověčenství, v pouhou zoologii.<sup>57</sup> Vítá pokrok, produktivnost a prosperita na úkor lidskosti. Není tedy divu, že právě v období osvícenství spatřuje Rádl základy liberalismu a kapitalismu, které tolik hýbou moderní dobou.

Pod zorným úhlem svého kritického zhodnocení však Rádl osvícenství nemohem nezavrhuje; osvícenství si jej získalo zejména svým zrodem z kontextu a podmínek reálného života: šířící se; tu filosofové po prvé v nové době vstupují na pevninu evropskou uvidomle do veřejného boje za aktuální úkoly, za svobodu slova, za reformu katolictví, za vládu jednotlivce nad vlastním osudem. Po prvé v dějinách Evropy se tvoří filosofické hnutí s politickým významem. Filosofie vystoupila z knih do života, do literatury, do politiky, do národohospodářství.<sup>58</sup> Mnozí však z těchto filosofů byli pouhými intelektuály tvořící nesmyslné filosofické systémy ze záliby, neměli ducha společenského, angažovali se jen pro svůj vlastní prospěch a slávu; prvotní ideály, za které francouzská revoluce bojovala v nich nenalezly dostatečné opory, na které se tak proměnily v karikatury, na které se ocitly v rozporu se sebou samými, na které nenávratně zanikly.

---

<sup>56</sup> *Tamtéž*, s. 64.

<sup>57</sup> RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie II. : Novověk*, s. 211.

<sup>58</sup> *Tamtéž*, s. 200.

Filosof francouzské revoluce, který je Rádlovy trnem v oko je –t více než Masarykovi, Jean Jacques Rousseau, na místo osvícenského racionalismu umístil p írodu. Dle Rousseaua civilizace, výchova, zákony i osvícený rozum kazí lov ka od p írody dobrého: šÓ lov e! Zav i sv j flivot ve svou bytost a nebude –bídny m. Z sta na míst , které ti vykazuje p íroda ve sv tovém et ze, nic nebude moci t z n ho vytla it; nevzpírej se proti tvrdému zákonu nutnosti a nezeslabuj odporem proti n mu sil, kterých ti nedalo nebe k tomu, abys svou bytost roz –í il nebo prodlouffil, nýbrf k tomu jen, abys ji zachoval, jak a potud se mu líbí. Tvá svoboda, tvá moc jdou jen tak daleko, jak daleko tvé síly p irozené, ne dále; zbytek jest jen otroctví, klam a mam.õ<sup>59</sup> Rousseau se tak áste n odklání od filosofie západní a jeho my –lenky nacházejí flivnou p du p eváfln v n mecké a ruské romantické filosofii.

Druhým významným p edch dcem filosofie 19. století, který v –ak ve své dob nedosáhl takového v hlasu jako Rousseau, je Baruch (Benedikt) Spinoza. Jifl pro svou pasivitu a uzav enost v í okolnímu sv tu, které se bezpochyby odráflejí v jeho filosofii, nezískal si Spinoza Rádlovy sympatie. Spinoza, flid vypov zený z Portugalska, vzdal se postupn flidovské víry, ale panteismus, fatalismus a mystiku si ponechal. Namísto, aby se pokusil lépe zachytit a charakterizovat dualismus du –e a t la, který Descartes formuloval p esp íli –dogmaticky, vrací se Spinoza k jediné v –eobsaflné substanti: šDescartes pochopil dualismus p íli –úze, jako pouhý noetický rozdíl mezi du –í a t lem a tím dal podn t k pokus m dualismus spekulativn p ekonat. Monismus v –ak jest chabá filosofie; flivot není jednoduchý! flivý lov k jest, musí být dualistou. V –echna dramatika flivotní vyr stá z dualismu, z rozporu mezi muflem a flenou, individuem a spole ností, rozumem a vá –ní, lov kem a Bohem. Láska, nenávist, víra, ob , nebe a peklo, mravnost, povinnost, román, drama, historie, politika jsou jediné tam moflny, kde je dvou v lí spor, kde zápas a smí ení.õ<sup>60</sup> Není p ekvapivé, fle Spinoza, kterému chyb la opravdová

<sup>59</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emil : íli O vychování*. Antonín Krezar. 3. vyd. Olomouc : Nákladem R. Prombergera, 1926. 421 s., s. 98.

<sup>60</sup> RÁDL, Emanuel. *D jiny filosofie II. : Novov k.*, s. 256.



víra v lovkovi v Boha, se svou odevzdaností a skepsí oslovil, stejně jako Rousseau, třicetiletou válkou oslabené, intelektuálně znavené a téměř rezignující Německo.

Německá filosofie vznikající na konci 18. století nahradila filosofy básníky a spisovateli; Goethe, Jakobi, Lessing, Herder je téměř více izolují lovkovi od okolní společnosti, je téměř více pozbývají Boha. V probouzející se romantice objevuje se postava Immanuela Kanta; tento filosof svého formátu představuje pro Rádla jakýsi závan svého věku: obnovil metafysiku, dal etice přednost před přírodovědou a prohlásil zákony logické a mravní za organizátory života. To byla reforma dalekosáhlá, dosud nedocenená; bohužel, odtrhl filosofii od života a z filosofů udělal pouhé profesory; a když se bránil subjektivismu a relativismu, podlehl jinému a stal se autoritou pro skeptickou filosofii našich dob.<sup>61</sup> Tak ani Kant, žijící v době svého, nezastavil ono mystické poblouznění cítem; z Německa šířila se romantika dále na východ i na jih; stala se tak postupně rozmanitým světovým hnutím.

V romantice reflektující událost francouzské revoluce a napoleonských válek našel německý národ kořeny svého obrození, které pod vlivem Herderovým, Fichtovým a Hegelovým brzy přerostlo v německé kmenové vlastenectví, později v socialistické, rasové a antisemitské teorie. Fichtův idealismus, pod silným vlivem Kantovým, učinil z lovkovi jen pojem a odpoutal tak filosofii je téměř více od tvrdých realit života dovolávaje se čím dál tím absolutnějších tezí. Absurdním shledává Rádl i Hegelova šabsolutního ducha, ve kterém se zračí odraz Spinozova panteismu. Práv Hegelova filosofie dle jiného opustila se jifi zcela od západního názoru o d jiných, tedy dle jiných tvořených odpovědnými lidmi, kteří pracují pro pokrok lidstva: šB h tedy neprobírá, nevidí svět, nesoudí skutky lidských, není poslední mravní autoritou, k níž se lze odvolat lovkovi tímto světovým opustěním, nýbrž B h jest tento svět sám, nikoli sice svět stojící, ale svět vyvíjející; tento svět jest

---

<sup>61</sup> *Tamtéž*, s. 309.

jedním stádiem Boha vyvíjejícího se k dokonalosti, k uv dom ní sebe sama. Kamení, zvířata, lidé jsou jen stavem vyvíjejícího se Boflství, B h jest v nás a skrze nás, jest v na-ich ínech dobrých i zlých, ale jest i ve zvířatech, v rostlinách, v kamení, ve hv zdách, v-echo jest B h.õ<sup>62</sup>

Nové revoluce, které prob hly v letech 1830 a 1848, definitivn poh bily osvícenské ideály a víru v reformní poslání filosofie. Na jedné stran trval odpor v í katolictví, jeho fl napln ním m la být odluka církve od státu, na druhé stran vz máhalo se politické katolictví. V tomto porevolu ním zmatku idejí zakládá Auguste Comte novou filosofii, filosofii pozitivistickou: šPositivismus byl nejvlivn j-í filosofií v druhé polovin p ede-lého v ku; byl ozv nou osvícenství, zároveň v-ak ohlasem rousseauismu. Osvícenská víra v rozumovou p irozenost se v n m ufl docela prom nila ve fatalistickou víru v p írodu. Podn coval víru, fle neutrální p íroda spasí sv t a nahradí šzastaralýõ duchovní flivot, p íli- osobn í interesovaný, jeho fl plodem bylo nábofenství, metafysika, ba snad i poesie. P írodov deckost, p írodní determinismus, mechanické pojetí sv ta vládly sv tem.õ<sup>63</sup>

Revoluce ovlivnily i N mecko, které se díky politickému sjednocení a industrializaci stalo v dcem st ední Evropy. Z odosobn né filosofie, filosofie literární a pesimistické, která z stala stát tém ímimo v-echny tyto zm ny, rodí se novodobý titánský individualismus v ele se svým nejv t-ím prorokem Friedrichem Nietzsche. Nietzsche v jedinec povznesl se nad slu-nou slufbu jiným lidem; stojí mimo zákon, mimo spole nost, mimo civilizaci, nebo dosavadní mravní zásady pojímá jen jako d dictví otrocké: ší jedin pr m rní mají vyhlídku na pokračování, na potomky ó oni jsou lidmi budoucnosti, jedinými, kdo p eflíjí; šbu te jako oni! Sta te se pr m rnými!õ vyzývá od nyn j-ka jediná morálka, která má je-t smysl, která bude je-t vysly-ena.õ<sup>64</sup> V dob povále né nahrazen je pak jedinec titánským kmenem germánským.

---

<sup>62</sup> *Tamtéfl.*, s. 388.

<sup>63</sup> *Tamtéfl.*, s. 442-443.

<sup>64</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo : P edehra k filosofii budoucnosti*. V ra Koubová. 2. vyd. Praha 1 : Aurora, 1998. 216 s. ISBN 80-85974-54-1., s. 171.

Ve které filosofické, náboženské, mravní, sociální, vdecké i politické revoluce, které otásky společností, odrazily se zejména na její mravnosti. Sám Rádl otevřeně přiznává, že ohlas Masarykova etického úsilí postupně ale nenávratně slábne. Mravnost se tím vytratila z veřejného, politického, vdeckého i umleckého života a to zejména díky přesvědčení, že je jen soukromou záležitostí každého jednotlivého člověka. Lokální mravnost, která se mění podle nálady, místa a času, se však nemůže stát zárukou a oporou lidskosti. Chce to morální zákony, které nejsou produktem naší mysli, zákony, které stojí mimo nás: *širší, nebo nejsou v nás, nýbrž jsou pro nás, vládnou nad námi*. Proto šobjektivní pozorování lidí nás nepoučí o vládu morálnosti. I kdyby veřejní lidé lhali, podváděli a lžili proti druhým lidem jako vlk proti vlku, morální řád *platí*, řádný objektivní popis lidí tento řád nepozná, protože víme přece, co jest správné, mravné, estetické a veřejní lidé to vědí.<sup>65</sup> Tento mravní svět liší se od pouhých instinktivních hnutí mysli hlavně tím, že prochází naší soudností. Člověk sám na základě své vlastní zkušenosti je schopen po rozvaze rozumově odvodit své jednání a tudíž i převzít za ně odpovědnost; avšak jen do této míry jsou morální zákony v cí osobní.

Nikdo nesmí být nucen podrobovat se těmto morálním zákonům, sama lidská mysl musí jich uznat a řídit se jimi. Mravní řád, který je nám od počátku vlastní; například láska v lidském srdci není zprvu láskou skutečnou, ale jen jakousi její potencí; musí být uvolněna a neustále připomínána. Mravnost tedy znamená tělu vedení, výchovu a kázeň; působení působí povětrně zvenčí skrze rodinu i učitele. Do války náležela mravní výchova převážně do pravomocí katechetů, po válce byla k tomuto účelu nahrazena občanská nauka. Občanská výchova měla sloužit jednak k osamostatnění mravní výchovy od vlivů církevních, jednak k přestavování zájmu o politiku. Cíl mravní výchovy se tak o poznání změnil; v dětech již není probouzen mravní řád, již se nestaví na své domnívané, ale na společností, pozitivisty tolik přeceňovanou, a s ní související problematikou. Dochází tak k značnému zpolitizování a

---

<sup>65</sup> RÁDL, Emanuel. *Útcha z filosofie.*, s. 8.

znacionalizování –kol; politická a sociální nadstavba visí n kde ve vzduchu, nebo jí chybí jednotlivci v vnit ní duchovní flivot, který tvo il a má tvo it pevnou základnu. Není a nebude sociální spravedlnosti bez individuální mravnosti a odpovědnosti: ší ; první otázkou v–ak, nad nífl by se v–ichni nad–enci pro ob anskou výchovu m li zamyslet, jest, zdali jest na–e nová mravní základna dosti hluboko a dosti pevn zaloflena, aby dovedla nahraditi p edepsanou mravní výchovu zaloflenou na náboflenství. Odpoutati ji od náboflenství byl in revolu ní: oce ujeme dostate n , co znamená tisícileté slou ení mravnosti s náboflenstvím, v jehofl duchu pracovaly ady nejgeniáln j–ích sv tových mufl ? Jsme si v domi radikálnosti svého po ínání a máme pro n dostate nou pr pravu?õ<sup>66</sup> Stát, tedy i –koly, by nem ly vychovávat fláky jen podle nahodilých soudobých vliv , nem ly by je vychovávat k prosazení vlastních politických a vlasteneckých cíl , ale m ly by hájit a ochra ovat nedotknutelnost víry a sv domí.

Zpolitizování –kol v–ak není jediným negativním dopadem války, jak doznává sám Rádl: šStatistika potvrzuje tento v–eobecný úsudek: demoralisace za války spí–e slábla, aby tím více propukla na jejím konci a v prvních letech po válce.õ<sup>67</sup> Stejn jako Masaryk považuje i Rádl vzr st sebevraflnosti<sup>68</sup> za jeden z nejd leflit j–ích ukazatel úpadku mravnosti ve stát . Dal–ím, nemén podstatným a naléhavým, ukazatelem je neuspokojivý mravní stav mládefle; Rádl se soust edí zejména na studentstvo. Po válce student na st edních i vysokých –kolách výrazn p ibylo, pro u itele je tak ím dál tím obtífln j–í zhodnotit jedince a jeho innost: šV nejv t–ím mnoflství p ípad mravní závady flactva u itel m ujdou a objeví se jen náhodou k iklavá poru–ení ádu, která nelze nefl trestati, kdyfl ufl jest na výchovu pozd .õ<sup>69</sup>; i zde se tedy ztrácí

<sup>66</sup> RÁDL, Emanuel. *Mravnost v na–em stát : p edná–ka na V. sjezdu YMKY v eskoslovensku v Hradci Králové v újnu 1925.*, s. 12.

<sup>67</sup> *Tamtéfl.*, s. 15.

<sup>68</sup> šflie mravní situace není zdravá, ukazuje mnoflství sebevrafl. Za války jich podstatn ubylo. Za r. 1923 se v republice zabilo 3552 lidí, kaflký den 10; za t i tvrtiny roku 1924 2056; nejvíce sebevrafl je v echách (4,7 nad pr m rem, nejmén na Slovensku 8,2 pod pr m rem).õ *Tamtéfl.*, s. 17.

<sup>69</sup> *Tamtéfl.*, s. 24.

individualita na úkor masovosti. Mezi studenty se též šíří velice negativní radikalismus; mnozí z nich vnímají názory svých rodičů jako zpátečnické, opouští je k esanské hodnoty a přiklání se ke komunismu; stali se kritici jimi ke svému okolí, ne však sami k sobě: jsou samostatní, dají více na sebe, ale přehlíží své vlastní nedostatky a slabosti, nejsou schopni sebekritičnosti, nenalézají přesvědčení, které by s tímto svým svědomím mohli vzít za své, raději flíjí v permanentní iluzi.

### 2. 1. 1. Krize inteligence

Jak je zřejmé, neautentičnost, neidentifičnost, polovičatost se netýká jen prostých lidí, ale podobné rysy vykazují i vzdělanci. Masaryk je naprosto konsternován konkrétními osobními zážitky, kdy například univerzitní profesori v domě a veřejně zastávají názory, které se přitom jejich vnitřní přesvědčení, a jiní z tohoto rozpolčeného jednání dokonce cosi honosného, flivotní princip hodný následování. Dalším projevem intelektuálního diletantismu Masarykovy doby je polovičatost zapínaná nikoliv nedostatečným množstvím nabízených v domostí, ale jejich špatným uspořádáním i osvojením si jen malého, speciálního okruhu z nich.

Stejně jako Masaryk i Rádl pocíval, že v moderní společnosti, zejména pak mezi uenci, vládne diletantismus. Diletantem pak není opovržlivý ten, který snad málo ví i umí, ale v první řadě ten, kterému chybí dostatek flivé potěby, osobního zápalu pro jeho tvůrčí činnost; s diletanty druhého druhu, mluvíme hovořit například o diletantu filosofickém, náboženském i spisovatelském, se setkáváme například celým intelektuálním spektrem.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> Švédění, je-li je přijímáno v nadbytku bez hladu, ba proti potřebě, nepřesobí teprve jako přetvářčící motiv, tíhnuocí projevit se navenek, a zůstává skryto v jakémsi chaotickém vnitřním světě, který moderní člověk se zvláště hrdostí označuje za své vlastní. Šniternost: ÷ - NIETZSCHE, Friedrich. *Neasové úvahy*. Jan Krejčí a Pavel Kouba. 1. vyd. Praha: Oikoymenth, 2005. 296 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 50. ISBN 80-7298-134-X., s. 97.

Jako zna n znepokojující nahlíflí Rádl stav filosofie své doby, filosofie mladé generace: V. Hoppe, T. Trnka, K. Vorovka, Jos. Kratochvíl a dal-í), která paradoxn sama sebe chápe jako obzvlá- flivotní a vytýká p ede-lé generaci p íli-nou umdlelost: šOd otázek konkrétního flivota ve ejného na-í noví filosofové se vracejí k metod Durdíkov , spekulovati o abstraktních otázkách -kolské filosofie.õ<sup>71</sup> Mladá filosofie navazující v mnohém práv na Durdíka, je fl nem l fládného vnit ního vztahu k na-emu duchovnímu flivotu, odklání se od pokroká ského pozitivismu a realismu, p edstavuje pro zú astn né jen jakousi interesantní p íleflitost, m ní se v zcela bezcennou mystickou spekulaci.

Mladé generaci vy ítá Rádl téfl silné opomenutí Masaryka a jeho my-lenkového odkazu<sup>72</sup>. Mladí filosofové nepoci ují pot ebu Masaryka zproblematizovat, nejspí-e jím není dost soustavným, hlubokým i abstraktním, v jejich dílech afl na drobné výjimky tém chybí: šTím hor-í jest tato v c, fle se neudála úmysln . Patrn jim v bec nenapadlo pomysli na to, fle Masaryk jest také filosofem, fle má sv j vlastní systém<sup>73</sup>, fle má sv j pom r pozitivismu a k idealismu; patrn se jejich my-lenka nikdy nesetkala s my-lenkou Masarykovou.õ<sup>74</sup> I jejich zanícený odpor v í pozitivismu vykazuje zna ný nedostatek promy-lené kriti nosti, podloflených argument a obeznámení se s danou problematikou; nikdo z ad mladých filosof nem l pot ebu podat alespo stru ný výklad pozitivismu a ujasnit si tak, co se pod tímto pojmem skrývá.

Konstatování -patného afl rozkladného stavu eské filosofie nutí Rádla polo flit si otázku, jaká je budoucnost novodobého vzd lance, kým bude

---

<sup>71</sup> RÁDL, Emanuel. *O na-í nyn j-í filosofii.*, s. 15.

<sup>72</sup> P íchod Masaryka do Prahy v osmdesátých letech 19. století znamená pro Rádla probuzení nového flivota eské filosofie; ne v fldy zcela hluboká filosofie pomocí flivého zájmu a opravdovosti e-í aktuální kulturní otázky.

<sup>73</sup> Práv Vorovka, pro kterého je Masaryk v prvé ad nadaný slavný mufl, nikoliv v-ak filosof, se v této záleflitosti striktn ohradil proti Rádlovi: (ve stru nosti) Masaryk se nevyvíjel, šnevzniklõ systém v pravém slova smyslu. Vorovkovu reakci, p ípomínající spí-e pouhé sloví ka ení, neponechá Rádl bez pov-imnutí: šRozum jte tomu: vyvíjela se patrn jen šosobnostõ Masarykova, nebo fle se názory filosof vyvíjejí a m ní, není námitkou proti tomu, aby m ly jednotný základ.õ ó *Tamtéfl.*, s. 30-31.

<sup>74</sup> *Tamtéfl.*, s. 23.

nahrazeno jeho místo ve společnosti? Protikandidáty inteligence jmenuje Rádl hned t i: ší rousseauovský primitiv jako opak civilizovaného lov ka, socialistická víra v hospodá ství jako poslední základ flivota a americké pojetí flivota jako v podstat praxe, m ené makavým úsp chem.õ<sup>75</sup> Kafdá ze t í nabízených mořností je pak za-tít na odpovídajícím myslitelem a jeho filosofickou soustavou. Rousseauovi a jeho divochovi jsme zde jifl v novali dost pozornosti, poj me se tedy zabývat zbývajícímí dv ma uchaze i.

Nepat í-li sv t vzd lanci, musí zákonit pat it d lníkovi, to stanovisko Marxovo. V Marxovi setkává se filosofie n mecká (Kant, Herder, Fichte, Hegel) s filosofií západní, tedy anglofrancouzskou; práv od anglických a francouzských filosof vyp j uje si Marx d raz na národní hospodá ství, n meckému romantismu naprosto cizí. Filosofie má se dle Marxe reformovat, prom nit, opustit rovinu ist teoretickou a vyjít ze skute ného flivota. Odpor proti pouhému moralizování a spekulování je Rádlovi sympatický, vřdy i on horuje za filosofii rodící se zproblematizováním kafdodennosti, av-ak -patn jsou zvoleny nové principy (zejména materialismus, determinismus, liberalismus), na kterých Marxova filosofie stojí: ší ; v marxismu v-ak, s jeho tradicí spinozovskou, fichteovskou a hegelovskou, jedinec jest jen nahodilým *projevem* p írody, národa, hospodá ských podmínek. Z tohoto fatalismu vyr stá v marxismu p esv d ení anarchistické, fle duchovní flivot jednotlivc v je pro společnost nebezpe ný: p esv d ení lidské, víra, mravní názory, historie, v bec v-e, co jest podstaty ideové, musí být p ísn oddalováno od skute ného, dovoleného ve ejného flivota, jenfl smí být jen hospodá ský.õ<sup>76</sup>

Praxe je téfl nejd leflit j-ím aspektem amerického povále ného pragmatismu alespo tak, jak je chápán v Evrop . Dle Johna Deweyho jifl nejsou ve h e ideály, rozum jako absolutní idea, ale jedincova schopnost uřlít rozumu jako pouhého prost edku k ovládnutí sv ta, uplatnit se tady a te , vyd lat peníze, vybudovat si postavení ve společnosti. Teoretické vzd lání

---

<sup>75</sup> RÁDL, Emanuel. *Krise inteligence.*, s. 8.

<sup>76</sup> RÁDL, Emanuel. *D jiny filosofie II. : Novov k.*, s. 414.

ustupující jednotvárné praktičnosti tak ztrácí pevnou půdu pod nohama: Švývoj jest pirozený: od středověké teologie k novodobému rozumu a smyslnosti a odtud k dnešní praktičnosti; inflenýr, dělník a rolník oplácejí dnes vzdělanci to, co on druhdy u jiných flím.<sup>77</sup> Vzdělanec se má pizpsobit dělníkovi a to p eváfln tím, fl má sv j význam taktéfl spatovat ve vykonané práci. Mítkem kvality práce však nemá být míra její hmotné produktivity, jak Rádl správně upozoruje, nýbrfl její samotný cíl a smysl. Rádl pak oficiálně uflívané termíny jako například škulturní pracovníkø považuje za záchranný kruh, který je hozen tonoucímu intelektuálovi v mo i dělník .

V rámci české filosofie jako takové se marxismu pflín neda ilo; za jediného zaujatého zastánce marxistické filosofie té doby je oznaován Zdeněk Nejedlý, který zpoátku pat il mezi Rádlovy nejbliflí spolupracovníky, práv Nejedlého koketování s komunismem ale jejich pátelství ukon ilo; p esto však v mysli mnohých p etrvává negativní děsledek marxismu, hospodářské chápání flivota: ŠSice si málo lidí troufá hájiti děsledn zásadu, fl se kulturní otázky roz eí úpravou v cí hospodářských, ale v praxi dnes vládne pesv dění, fl hospodářská, materiální bída jest ko enem v eho rozvratu.<sup>78</sup> Jedním z pal ivých projevø krize inteligence je pak neustálé st flování si na materiální pom ry, ve kterých tato inteligence p sobí; jakoby snad du evní ochrnulost byla zp sobena hmotným nedostatek. Tím, fl se i sama inteligence soust edí nejprve na oblast hospodářskou zatla iv í tak otázky kulturní do pozadí, dává v podstat za pravdu marxismu a jeho potupnému tvrzení, fl intelektuální vrstva spole nosti je jen sekundárním projevem sil hospodářských.

---

<sup>77</sup> RÁDL, Emanuel. *Krise inteligence.*, s. 10.

<sup>78</sup> *Tamtéfl*, s. 13.



## 2. 2. Národ a stát

Pro Masaryka –la otázka státu a národa jednozna n a vřdy ruku v ruce s politikou. Jestliffe jsme vý–e do–li k záv ru, fle Masaryka nelze zcela jednodu–e za–katulkovat jako v dce i filosofa, p ím ru politika se on sám nikdy nebránil: šJak jsem ekl, jsem lov k politický; politické problémy m zajímají a drflí od mládí.õ<sup>79</sup> A stejn tak jako ve filosofii i na poli politickém odhodlává se Masaryk uplatnit své kriticky uv dom lé hledisko; jifl v roce 1876 uve ejnil v Moravské Orlici dosti kritickou sta o pasivním politice eských poslanc : vytýká jim zejména neochotu v bec se do Vídn dostavit, seznámit se tak a sp átelit s ostatními leny parlamentu.<sup>80</sup> Tedy stejn tak jako v řivot í v politice, v politické v d , je hlavní zásadou jednat; podílet se p ímým ú astenstvím na politickém d ní, mít up ímný zájem o politiku, prakticky skrze ni napl ovat své ideje; dá se vlastn íci, fle pro Masaryka není mezi politikou a řivotem samým rozdíl. Sám Masaryk poprvé vstoupil do politiky v roce 1891, av–ak jeho poslancování nem lo dlouhého trvaní, zakrátko se vzdal svého mandátu uv domujíc si, fle jeho dosavadní p íprava na politický řivot byla nedosta ující. Vrhil se tedy op tovn , je–t s v t–ím odhodláním neřl prve, do politického studia, v rámci n jfl se soust edil p edev–ím na na–e d jiny.

Masaryk studující a publikující se v–ak neuzavírá p ed sv tem; vřdy sou asnost mu poskytla hned n kolik p ířleřitostí, jak v praxi uplatnit problematiku autenticity lidské existence; jednou z nich byla i kritika p íli–ného nacionálního cít ní, vlastenectví. Masaryk si uv domuje, fle rozpolcenost, dvojakost, neidenti nost uvnit lov ka jsou nejlep–ími podklady pro radikální nacionalismus. Jak zde jifl jednou zazn lo: lov k, který není v usebrání sám se sebou, neodvařluje se hledat vlastní nedostatky, naopak,

<sup>79</sup> APEK, Karel. *Hovory s T. G. M.*, s. 241.

<sup>80</sup> MASARYK, Tomá– G. *Masarykova práce : sborník ze spis , e í a projev prvního prezidenta eskoslovenské republiky*. 1. vyd. Praha : Státní nakladatelství, 1930. 340 s., s. 65. (Moravská Orlice, r. V. (XIV.), . 93, dne 23. dubna 1876. P etisk v knize J. Doleřala: *Masarykova cesta řivotem*, Praha 1921, díl II., s. 121-182.)

shazuje vinu na n koho jiného, idealizuje si podmínky, ve kterých žije, hlásá n co, v co sám ani neví. A tak na-e stísn nost v rakousko-uherské monarchii nabírala na intenzit ; o co víc se zvy-ovala kriti nost v i N mc m, fiid m, státu, o to víc se sniflovala v i na-í vlasti, národnosti i jazyku: šVfddy lov k, který má zlost na svého souseda, neflije sob , jeho zajímá stále jen, co d lá soused, a celý jeho flivot je otráven. Nenávid t cizí národ ó to je laciné vlastenectví negativní, ale nutné je vlastenectví *positivní*, které se neohlíflí stále, co d lá soused, ale stará se o sv j národ.õ<sup>81</sup>

Masaryk, který skrze vlastní zku-enosti s b flnými lidmi pocítil tupou sílu nacionálního radikalismu, zakládá roku 1900 politickou stranu realistickou (pozd ji nazývanou téfl pokroká skou) a o sedm let pozd ji vrací se znovu do í-ské vlády. Masaryk, který nikdy nepochyboval o síle na-eho malého národa, si je v-ak v dom nedotvo enosti lidí uvnit n ho; tím, fle nap íklad odstraníme N mce, se p ece nevy e-í ná- problém. Proto není p ekvapivé, fle pro nás Masaryk ve Vídni zprvu fládal jen jakousi samostatnost uvnit Rakouska; v il, fle ta nám umofní dozrát a pozd ji se zcela osamostatnit: šZvykli jsme si za Rakouska na negaci státu ó to byl následek poroby; dokonce jsme si namlouvali, fle ufl samostatnými býti nem fleme. To to zase ne, s tím názorem jsem se nikdy smít nemohl; ale v d l jsem, fle lidé utla ovaní, nesvobodní, porobou deformovaní stanou se ne lehko a ne obratem ruky svobodnými i duchem.õ<sup>82</sup> V d sledku ekonomického a politického vývoje v Evrop v p edve er první sv tové války Masaryk p ehodnotil své stanovisko a rozhodl se dovr-ít proces národního obrození; zapo al stále zainteresovan ji rozvíjet a zdokonalovat my-lenku o založení samostatné eskoslovenské republiky a její pozice v povále ném uspo ádání Evropy. V ele protirakouského zahrani ního odboje nav-t vuje Francii, Anglii, Rusko i USA, aby se v prosinci 1918 navrátil zp t do své vlasti a byl zvolen prvním prezidentem v její samostatné historii.

---

<sup>81</sup> MASARYK, Tomá- G. Problém malého národa s. 76. In *Ideály humanitní, Problém malého národa, Demokratism v politice*. v tomto souboru 2. vyd. Praha : Melantrich, 1990. 128 s. ISBN 80-7023-036-3.

<sup>82</sup> APEK, Karel. *Hovory s T. G. M.*, s. 267-268.

## 2. 2. 1. O smyslu českých dějin

Vlastenění sebou přináší též zvýšený zájem o české dějiny, avšak jejich reflexe je opětovně dosti povrchní a zidealizovaná. Lidé se hrdě nazývají špotomky husitů či nositeli slovanské vzájemnosti, ale kolik z nich vlastně vnímá skutečný obsah těchto ideologicky zabarvených hesel, kolik z nich se pouští do vlastních a poctivých úvah o naší historii? Je vůbec naše dějiny v domě autentické? Co v nás z dějin vlastně zůstalo? V čem jsme skutečnými dědici naší minulosti? Jak dnes vnímáme Husa, Palackého a mnohé další postavy našich dějin? Právě takovéto otázky podněcují Masaryka k osobnímu, náročnému a kritickému studiu dějin: „Mnohá česká otázka jest otázkou po osudech slovanstva, je mnohá otázkou svobody.“<sup>83</sup> S tímto přesvědčením vrhá se Masaryk do studia českých dějin a přibližuje nám jejich smysl.

Není náhodou, že reformace se započala na universitě, Hus, po něm bratři i obrozenci usilovali o vzdělání, nebo právě vzdělanost byla pro ně nejvhodnější a nejužitečnější prostředkem nápravy. Hus, jakožto náboženský reformátor, soustředil se na nápravu mravní a náboženskou, avšak: „Reformace každého jednotlivce nebyla by bývala možná bez svobody společenské, tedy církevní a politické.“<sup>84</sup>; to podle Masaryka dále, pro se Hus stavěl tak negativně vůči soudobé církvi, vůči papežství. To, že se vzdíral církevní autoritě, neznamená však, že by uznával vymočenost státní. Nejvyšší autoritou Husovi byla svoboda svobody: „Svoboda svobody nebyla Husovi pojem negativní, nevzdírala se pouze autoritě, nýbrž úsilí jeho o svobodu mělo obsah plný, plný, pozitivní. Touto pozitivností vyznamenávali se také bratři, ale ani naši buditelé nespokojili se negací. Jestliže Hus stál o to, aby se autorita církevní podřídila autoritě svobody, tím samým též autoritě podřídil autoritu státní, politickou.“<sup>85</sup>

<sup>83</sup> MASARYK, Tomáš-G. Česká otázka, s. 11. In *Česká otázka, Naše nynější krize, Jan Hus.* v tomto souboru 1. vyd. Praha: Masaryk v ústav AV ČR, 2000. 493 s. ISBN 80-86142-07-8.

<sup>84</sup> MASARYK, Tomáš-G. Jan Hus., s. 318. In *Česká otázka, Naše nynější krize, Jan Hus.*

<sup>85</sup> *Tamtéž*, s. 318.

Na národní obrození nahlíží Masaryk jako na pokračování reformního úsilí a idejí, tedy jako na duchovní boj rodící se z odporu v i protireformním tendencím: šDocela p irozen tedy na-e obnovené obrozování p ipínalo se historicky na na-i reformaci, je to po pokuse prvním pokus druhý.õ<sup>86</sup> Dobrovský, Kollár, Ťafa ík, Palacký, Havlí ek, Aug. Smetana, tito v-ichni jsou v o ích Masarykových pokračovateli Husovými.

Kollár se narodil do doby silného národního i politického vzru-ení, které v celé Evrop vyvolala francouzská revoluce. Ťící se ideál humanity probouzel v národech touhu po sebepoznání: šVe jménu humanity a osv ty byla práva národní a jazyková zabezpe ena a od vodn na: není p irozeného práva národa nad národem, není p irozeného práva nedat národu vyvíjet se svým způsobem k ideálu humanity.õ<sup>87</sup> Buditelská pot eba utvo it a roz-í it samostatnou a svébytnou kulturu musela být postavena na jednotném názoru na sv t; dle Masaryka e-tí buditelé zvolili si za tento základ filosofii n meckou. Usilování o duchovní samostatnost získalo si brzy na svou stranu i mladí kého Kollára. Prvotní impulz našel Kollár v Josefu Dobrovském; tento josefinista, dokonce svobodný zedná , zakladatel v decké slavistiky (pozd ji ho v tomto úsilí následoval Ťafa ík), skute ný zakladatel v deckého bádání o Slovanech a e-ích, odp rce reformních potla ovatel , p ívrflenc reformních idejí, otev el bránu národnímu obrození u nás; taktéfl se inspiroval (pon kud více nefl prve Dobrovský) Herderovou filosofií d jin, která mu nejvíce pomohla v jeho osobní snaze poznat minulost vlastního národa. Herder byl mu u ítelem ideje o historickém poslání Slovan : ší , Rousseau hlásá a francouzský parlament dekretuje, fle státem je národ. Tento názor filozoficky formuloval jeden z neprvn j-ích, ba vlastn první, Herder, dovozuje z humanitního ideálu oprávn nost ideálu národnostního. Stát je Herderovi útvar um lý, nebo p íroda lov enstvo organizuje v národy ó rodina rozr stá se v rod, rod v národ, národové kafldí se svým zvlá-tním národním charakterem jsou

---

<sup>86</sup> *Tamtéfl.*, s. 313.

<sup>87</sup> MASARYK, Tomá-G. eská otázka., s. 18. In *eská otázka, Na-e nyn j-í krize, Jan Hus.*

p irozené organizace vedle um lých organizací státních a v nich.<sup>88</sup> Toto pojetí národa jako šp irozeného orgánu lov enstva<sup>88</sup> p ejal i Kollár; Masaryk dokonce doznává, fle kolikrát se mu v nuje tak intenzivn , fle se mu idea humanity tém ztrácí. V Kollárov koncepci reformace, v nífl spat uje pramen obnovení v–eho kulturního snaflení, se pak více nefl o ividn spojují oba nejvlivn j–í inspirativní zdroje: šReformace je Kollárovi dovr–ením v–eho vývoje historického a obzvlá– náboflenského; reformace je p ímo znovuzrozením evangelia. [í ] Reformace je Kollárovi dílo ducha slovanského. Národnost má svou pravdu jen v humanit , a tudífl v náboflenství.<sup>89</sup>

Palacký v mnohém vycházel z Kollára, ale téfl ho v mnohém p ekonal; hlavní p í inu tohoto posunu vidí Masaryk v tom, fle Palacký se opírá o Kanta a v n m tak spo ívá jeho filosofický základ: ší ; Kant v–ak, je–t více Hegel, jehofl ideje také se jifl ozývají ze spis tehdej–ích myslitel , v t–í kladl d raz na význam státní organizace spole enské, a tím i na–emu národnímu snaflení podával ur it j–í cíle nefl Kollárovo v–eslovanství, pojímané podle Herdera nepoliticky.<sup>90</sup> Palacký tedy uplatnil své ideje i na poli politickém, dokonce politice v mnohém pod ídil ná– národní program, vřdy rok 1848 si to fládal, av–ak tímto není Palackého p ínos definitivn vy erpán. Dle Palackého cílem ve–kerého lidského snaflení je zboflnost, lov k od p írody pot ebuje víru: šV souladu s touto základní ideou vidí Palacký v duchovním vývoji celého lov enstva a jednotlivých národ uskute ování té v d í ideje náboflenské. [í ] Jak národ ná– tomuto úkolu dostál ó to obsahem celých d jin Palackého.<sup>91</sup> I Palackému je reformace vyvrcholením této náboflenské ideje, zejména pak v Bratrství odráflí se mu idea humanity. Dobrovský a Kollár, duchovní buditelé, vyzdvihli na–i minulost v rámci sv tových d jin, teprve v–ak Palacký dal nám d jiny eské a vyloflil nám jejich smysl.

---

<sup>88</sup> *Tamtéfl*, s. 23-24.

<sup>89</sup> MASARYK, Tomá–G. Jan Hus., s. 326-327. In *eská otázka, Na–e nyn j–í krize, Jan Hus.*

<sup>90</sup> MASARYK, Tomá–G. *eská otázka*, s. 74. In *eská otázka, Na–e nyn j–í krize, Jan Hus.*

<sup>91</sup> MASARYK, Tomá–G. *Palackého ideály národa eského*. Praha : in, 1926. 62 s., s. 12.

Ani pro Rádla není otázka šmsylu d jinō mrtvá, naopak, cítí pot ebu vyjád it se k této problematice zejména díky úto ným a negativním poznámkám svých koleg , které v i Masarykov náboflenskému pojetí smyslu d jin uplat ují. Josef Peka a Zden k Nejedlý, kte í pojímají eské d jiny jen jako souhrn zjev , jejichfl zákonitý b h nem fle jedinec zadržet nato fl dokonce pozm nit, pou-tí se do kritiky Masarykovy teorie, ani fl by se s ní p edem dostate n seznámili.<sup>92</sup> Jako jeden z velkých deficit , který se bohufl netýká jen Nejedlého s Peka em, vnímá Rádl pasivitu, s ní fl jsou p íjímány a uflívány ustálené pojmy bez ohledu na jejich soudobý kontext; v fldy pojmy jako náboflenství, národ, vlastenectví atd. mají v kaflde dob , v kaflde sociální sf é e pon kud odli-nou nápl , pon kud odli-ný smysl.

Nap íklad i samotný pojem šmsylu d jinō vyfladuje si hlub-í zamy-lení a nárokuje si na-í pozornost. Rádl pou-tí se do rozboru tohoto pojmu, který dle jeho názoru spadá do pravomoci filosofie d jin, dosti ob-ír n ; nejprve poukazuje v em se li-í duchov dy od p írodov dy. P írodní filosofie, od dob Descartových, stala se zastánkyní exaktního poznání, sbírala fakta analyzovatelná rozumem. Historik, nezaujatý pozorovatel, pak jako jediné své vodítko uflívá zákon kauzality, pomocí kterého spojuje jednotlivé události: *šP íroda neflivá tedy prost existuje; p edm ty p írody flivé, organismy a jejich orgány mají p írodní smysl, objektivn daný. [í ] Na vy-ím stupni stojí v-ak projevy lidského jednání, zvlá-t pak plody organisovaného flivota společenského, jejichfl osudy jsou vlastním p edm tem d jin.ō<sup>93</sup> D jiny tak Rádl jednozna n adí mezi duchov dy<sup>94</sup>, v nichfl nejde o poznání, ale o*

---

<sup>92</sup> V této formulaci je Rádl mofná afl p íli-radikalní; jak jsme jifl zmínili, Nejedlého postoj nebyl tak jednozna ný a banální. Josef Peka , který vidí d jiny jako d jiny velkých mufl , jako pohyb elit, ve kterých lid musí poslouchat, revoluce je pak zákonit žhoubou, je nepa íjatelný pro oba, Rádla i Nejedlého.

<sup>93</sup> RÁDL, Emanuel. *Národnost jako v decký problém.*, s. 17.

<sup>94</sup> Filosofie, tedy i filosofie d jin, doznala v poslední dob zna ných zm n a v mnohém pokro ila; Rádl upozor uje na Masarykovy teoretické nedostatky v jeho koncepci klasifikace d jin: šTaké Masarykovo stanovisko, formulované v šZákladech konkrétné logikyō a šRukov tí sociologieō, ufl dávno nevyhovuje. Masarykova filosofie d jin je v podstat pozitivistická, t ebas v d leflitých v cech se od pozitivismu odli-ovala a t ebas lze práv na ni dnes navázati. Jeho klasifikace v d je koncipována pod vlivem Comteovým; problém o smyslu d jin p esahuje hranice pozitivismu, ale Masaryk byl k n mu p íveden praxí a nevid l, fle tento problém zp sobuje trhlinu v jeho klasifikaci v d. Jsa pod vlivem Comteovým, Masaryk nevid l základního metodického rozdílu mezi t. zv. V dami p írodními a duchovními, rozdílu, o n jfl práv jde p i spekulacích o smyslu d jin.

porozumění; člověk, který chce něco uskutečnit, opírá se o svou minulou zkušenost, následuje určitý cíl, z kterého můžeme vyčíst jeho záměr: Šmysl dějin nepřechází tedy od člověka na člověka skrze jeho mozek, ani není udržován knihami a jinými dokumenty, nýbrž smysl dějin leží v duchu, v myšlenkách těch mužů, kteří, vydávající si počet o svých úkolech, zahrnují nutně v plány své i plány svých předchůdců. *V ideálech, v programech je hledati smysl dějin.*<sup>95</sup>

Dějiny nejsou tedy jen pouhým přirodním procesem, jsou odrazem toho, jak se naši významní lidé rozhodovali, jaký plán následovali a jak přemýšleli. Dle Rádlů má být historik nezaujatý jen do té míry, ale neuplatňuje své nahodilé zájmy a nesnaží se s dějinami manipulovat ve svůj prospěch; musí být vakkaujat smyslem událostí a věřit, ale pravda vždy zvíťazí: ŠMasaryk mohl mluvit o smyslu dějin jako o smyslu náboženském a mravním, protože na různých zápasech a snahách v dějinách byl pro něho nejdůležitější etický aspekt. Tak mohl i různé obsahy uvádět na společného jmenovatele. Na společného jmenovatele úsilí šlít v pravdu. Obsah této pravdy může být v každé jednotlivé historické situaci jiný. Protože pravda nevymezuje toliko věcný obsah určitých, pozitivisticky zjistitelných skutečností, nýbrž i etický pathos, pravda má transcendentální, etickou dimenzi, lze záměru Masarykovy koncepce porozumět.<sup>96</sup>

Rádlů vskutku porozuměl Masarykově snaze o šaktuálnost a živost šmyslu českých dějin. Reformace není ukončena, tento přelom středověku a novověku, ve kterém přišla ke slovu pravda, víra, bratrství, má svého následovníka právě v Masarykově koncepci humanity: Š... humanitou, plně a opravdově pojatou, navážeme na nejlepší svou dobu v minulosti, humanitou

---

[1] Masaryk ovšem poznával přeměrný objektivismus Comte a právě zdrazováním smyslu dějin mu unikalo, ale v teorii obojího stanoviska nesloužil.<sup>95</sup> *Tamtéž*, s. 8.

<sup>95</sup> *Tamtéž*, s. 32.

<sup>96</sup> FUNDA, Otakar A. Masarykova interpretace Jana Husa., s. 301. In LÁTKA, Jan B. *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi : Sborník z mezinárodního symposia, konaného 22. - 26. září 1993 v Bayreuthu, SRN*. 1. vydání. Praha : Česká katolická akademie: Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, 1995. s. 333. ISBN 80-85795-17-5.

p ekleneme duchovní a mravní spánek n kolika století, humanitou krá et máme v hlav lidského pokroku. [í ] Ov-em humanita bez d sledné úsilnosti a ú innosti je mrtvá. Humanitní ideál vyfladuje, abychom soustavn , v-ude, ve v-em a vřlly odpírali zlému, vlastní a cizí nehumanitn spole nosti a jejím orgán m osv tným, církevním, politickým, národním ó v-em. Humanita není sentimentalita, ale práce a op t práce.õ<sup>97</sup>

Rádl téřl správn vyzdvihuje, fle Masarykovo pojetí nábořlenského smyslu d jin je postaveno na kritice liberalismu, cořl mnozí jeho sou asníci p ehlédli. Liberalismus v-ak nabral v pr b hu d jin mnoho podob, proto je t eba up esnit si, jaký liberalismus má Masaryk, tedy i Rádl, na mysli: šP vodn znamenal v Anglii hnutí up ímn v ících lidí, hájících svobodu svého vyznání proti církvi státní; v t-inou se jím rozumí hospodá ský liberalismus, který si fládá obchod svobodný od vlivu státního. Na pevnin mluvíme o politickém liberalismu, který vznikl z francouzské revoluce a byl protikatolický, ov-em jen proti katolické politice, samé víry se necht je dotýkati.õ<sup>98</sup> Liberalismus, který pohrdá nábořlenským a mravním smyslem řlivota, nemoci se v-ak vyhnout diskuzi o n m, sahá po politice i estetice, ímřl se odklání od reality kařldodenního řlivota. Av-ak, jak jsme jifl nazna ili vý-e, ani národní obrození nez stalo prosto vliv liberalismu: š ekl jsem a opakuji: duší na-e reformní a obrodní úsilí zpáte nický liberalismus. Tento liberalismus, jehořl cizí pramen jsme jifl poznali, hned Kollárem se k nám dostával; to analýzí Kollárových snah a idejí náleřlit vyniká. V Jungmannovi (ukázáno v eské otázce) liberalismus voltairovsko-wielandovský v plném uřl je kv tu a vyžrává dokonce v promy-lený kodex vlasteneckého jezovitství; [í ] *Palacký* filosofickému liberalismu nebyl tak p ístupen, jak *Havlí ek*, a oba p íjímali do zna né míry jeho sociální a politické výsledky.õ<sup>99</sup> Masaryk tak vybízí k p ísné kriti nosti

---

<sup>97</sup> MASARYK, Tomá-G. eská otázka., s. 148. In *eská otázka, Na-e nyn j-í krize, Jan Hus.*

<sup>98</sup> RÁDL, Emanuel. *O smyslu na-ích d jin : p edpoklad k diskuzi o této otázce.*, s. 58.

<sup>99</sup> MASARYK, Tomá-G. Jan Hus., s. 329-330. In *eská otázka, Na-e nyn j-í krize, Jan Hus.*



v i minulosti i p ítomnosti, která odst edí tyto cizí neblahé prvky liberalismu<sup>100</sup> a umofní nám tak revidovat ná- národní program humanitní.

## 2. 2. 2. e-i a N mci

Na soudobý vzájemný vztah ech a N mc nahlífl Rádli p edev-ím z pozice problematiky moderního nacionalistického státu: šNárodnostní otázka je moderní sv tovou otázkou; pro dne-ní Evropu tak otázkou otázek, [í ] Je výrazem pozemskosti moderního my-lení, v n mfl je málo zájmu o p esv d ení, o ideály, o vyznání, o ducha, v n mfl se spory vedou hlavn jen o p írodní a hmotné v ci: o rasy, o zvyky, o e i, o hospodá skou organizaci státu, o petrolejová lofliska.õ<sup>101</sup> Jestliffe se Rádli n eho obával, byl to práv liberalismus a nacionalismus, jejichfl p sobnost ve st ední Evrop v té dob jifl postupn slábla, ale jejich zako en nost<sup>102</sup> v n meckém i eském zp sobu my-lení nedala se p ehlédnout. Dle Rádla ani Masaryk nezbavil se zcela Herderova vlivu; v d sledku toho nalézá v jeho národní filosofii dv , nesouhlasné, tendence projevující se jak v teorii tak v praxi. Na jedné stran v-elidský a sv tový princip humanity a stran druhé nikdy zcela nep ekonany nacionalismus.

Poznali jsme, fle p ed válkou stavil se Masaryk zna n kriticky v i up íli-n nému vlastenectví a prosazoval spí-e internacionální zám ry: šCo práce v noval tomu, aby z rumi-t vlasteneckých tirád o na-í slavné minulosti vyhrabal to, co jest na e-ství v ného! Namáhal se prom nit Husa, domn lého nep ítele N mc , ve v-elidského hrdinu, p edch dce sv tového hnutí reforma ního. V dob kultu lokálního na-eho hrdiny Jungmanna vyslovil se

---

<sup>100</sup> Nesmíme v-ak tuto Masarykovu tendenci vnímat jako uzavírání se p ed okolním sv tem, Masaryk byl postavou sv tovou a i nás, le malý národ, vnímal v celosv tovému kontextu; kritika má vést k odli-ení cizího od vlastního a následn mofnému p íjetí cizího, pokud v-ak je v souladu s na-ími humanitními ideály: ší kritika podmi ující organické osvojení v-eho toho, co není v odporu s na-í eskou ideou.õ *Tamtéfl*, s. 332.

<sup>101</sup> RÁDL, Emanuel. *Válka ech s N mci.*, s. 7.

<sup>102</sup> Na tyto ko eny poukázali jsme jifl v kapitole p ede-lé o Smyslu eských d jin.

tvrd proti jeho charakteru a postavil na první místo sv tového u ence Dobrovského. V prost edí, které ctilo v Palackém velikého vlastence, za al ukazovat na humanitní ideály tohoto velikého historika. V–ude hledal lov ka, tam, kde jiní vid li jen echa; hledal pravdu, kde jiní vid li jen vlasteneckou sílu; mluvil o mravnosti, kde okolí fantazovalo jen o sláv .<sup>103</sup> Masaryk nesouhlasil se soudobým názorem, fle národ, zalofený na krevním, rasovém i kmenovém poutu, je nejvy—í hodnotou. Skrze šsmysl d jinō poukazoval na duchovní, mravní a my–lenkový základ národa.

Av–ak národ stále stojí v centru jeho pozornosti a práv na tento aspekt Rádl upozor uje: šPosud nemáme *národnostního státu*. Rakousko je stát mnohonárodní. Afl na Itálii není státu, kde by stát a národnost splývaly. erná Hora, Srbsko, Rusko, N mecko, Francie, Třpan lsko jsou státy smí–ené. Národnostní cít ní a my–lení se vyvíjí dosud. Není to je–t p ekonané stanovisko, naopak vývoj je teprv v za átcích. Stále víc bude jasno, fle národ je p irozený len lov enstva a fle lov enstvo nemá být organizováno státn , nýbrfl národnostn .<sup>104</sup> Tím, fle Masaryk up ednost uje národ p ed státem, dává, alespo áste n , zapravdu Herderovu tvrzení, fle stát je pov t–inu um le utvo enou organizací, jejífl hranice neodpovídají národnostní a kmenové p íslu–nosti lidí, v ní flijících: ší ; takto fatalisticky pochopená národnost se stala pozemským bohem, který tu stav l státy, dáváje jim teprv pravé posv cení, tu je bo il, protofle jeho posvátnosti neuznaly; í <sup>105</sup> Nejlépe tedy, kdyfl je stát vyvrcholením národní my–lenky a náboflenství, pr mysl, v da, um ní dávají pak národu prost edky, aby se uplatnil. Není p ekvapením, fle uprost ed Evropy tato my–lenka kulturního nacionalistického státu (N mci jej

---

<sup>103</sup> *Tamtéfl*, s. 258.

<sup>104</sup> MASARYK, Tomá– G. Problém malého národa s. 74. In *Ideály humanitní, Problém malého národa, Demokratism v politice*.

<sup>105</sup> RÁDL, Emanuel. *D jiny filosofie II. : Novov k.*, s. 345.

nazývají šKulturnationõ) v pr b hu války neustále sílila; nakonec se stala základem i ideologie na–eho státu.<sup>106</sup>

Demokracie, vále né heslo ty dohody, stala se vyznáním povále né Evropy. Rádl klade d raz na uv dom lé rozli–ování jednotlivých typ demokracie, k n mufl p íli– asto nedochází (Rádl jejich vý et provádí v po adí od nejmén vhodné po nejp íhodn j–í): tzv. organický typ demokracie je založen práv na nadosobním pojetí národa a státu; tzv. v t–inový typ demokracie, velmi roz–í ený po Evrop od dob francouzské revoluce, kde rozhodující moc má rozdíl mezi v t–inou a men–inou: šDemokracie v t–inová v–ak není v bec vystav na na ideí spravedlnosti, nýbrfl *jedin* na ideí moci: *šv t–ina vít zíõ* je její poslední slovo, kdefto má být posledním slovem: *špravda vít zíõ*.õ<sup>107</sup>; posledním typem demokracie je typ tzv. smluvní, postavený na základ privilegií a autonomie, kde spravedlnost je primárn j–í nefl stát a zákon: šMluvíme tu o *smluvním* pojetí státu, protofle jeho podstatou je, fle stát a zákony nejsou lidem ukládány, nýbrfl rozumní lidé uznávají, fle ve spole nosti nelze jinak flít, nefl dáme–li jí organizaci státní a dáme–li jí zákony; lidé se tedy dohodli, jak *pro své pot eby stát organizovat*. Tyto pot eby jsou tedy primárn j–í, hlub–í, –ir–í nefl z ízení státní.õ<sup>108</sup>

V samostatné eskoslovenské republice p iklonila se v t–ina lidí k demokracii organické; i eskoslovenská ústava pat í dle Rádla do oblasti organického politického my–lení.<sup>109</sup> Tím, fle je stát postaven na národnostním

---

<sup>106</sup> Století XIX. pak svojí jednostrannou nacionalistickou agitací a herderovským pojetím národa jako p irozené jednotky proti nep irozenému státu soustavn podřývala státní lojalitu. To málo bylo pro ni smyslu, fle není ani jediného váfln j–ho projevu z doby vále né ani povále né, v n mfl by si myslící ech uv domil, fle odporem k Rakousku trhá staleté svazky a fle tento odpor je t eba *individuáln* mravn od vodnit, protofle se jím lámou svazky lojality.õ - RÁDL, Emanuel. *Válka ech s N mci.*, s. 135.

<sup>107</sup> *Tamtéfl*, s. 129.

<sup>108</sup> *Tamtéfl*, s. 137.

<sup>109</sup> I Masarykovi stala se demokracie postupn ideálem, av–ak Masaryk sám ne iní rozdíl mezi jednotlivými formami demokracie: šRozumím uvedeným projev m Masarykovým tak, fle kolísá mezi pojetím demokracie v t–inovým a smluvním; cítí p ednost smluvního pojetí, ale v praxi se dává vést pojetím, založeným na filosofii Herderov .õ ó *Tamtéfl*, s. 266.

V rámci své humanitní koncepce nabízí Masaryk i jakýsi typ demokracii humanitní: šCharakteristický rys demokracie humanitní, jak jí chápe Masaryk, je, fle mluví ze stanoviska státníka, majícího svrchovanou moc a omezuje tuto moc ze sympatie k jiným lidem. Proto nedostatky demokracie nevidí v tom, fle zákonodárná a správní ma–inerie státní nemá *praktického* omezení své pravomoci; hledá toto omezení jen ve svobodné suverénní v li zákonodárcov , který se z mravního p esv d ení odhodlá být lidským ke svému bližnímu.õ ó

cít ní, je republika československá státem česká a Slovák, Němci jsou v ní jen hosty: „Programové je ná- stát jen pro Čechy a Slováky; Němci mohou v něm pro sebe flít, ale protohle podle dané nauky se sobě zájmy české a Němce p í í, nemohou se Němci srdečně a estně ú astnit v p stování základních ideál nového státu.“<sup>110</sup>

Rádl si uv domoval, hle oproti svým p edch dc m; od Herdera a jeho romantických flák u il se Palacký a mnozí jiní e- tí buditelé; stavil se Masaryk k nacionalismu kriti t ji; zejména p ed válkou p ebíjel jeho radikálnost svým programem humanitním<sup>111</sup>. Nedostatky, z nichfl vyplynuly podstatn hor- í d sledky, vid l Rádl v Palackého filosofii d jin, nebo práv jejich liberalistické pojetí zkreslilo v mnohém pohled na vzájemný vztah české a Němce; Rádl vybírá n kolik p íklad z minulosti, jejichfl lí ení je nesprávné a fládá jejich d slednou revisi.

První chybou historikovou, a nejen jeho, je nahlíftet na slovanské v rozv sty Cyrila a Metod je jako na nositele a podporovatele národnostní ideje, kte í nás bránili proti Němce m prosazujícím k es anství n mecky pojaté a kte í pozvedli ná- národní jazyk tolik ohroflovaný latinou. Dle Rádla v- ak skute nost byla naprosto odli- ná: „ŠTMo o rozpor mezi po ínajícím se pravoslavím a katolictvím; pravoslaví, mysti t j- í a ideov malátn j- í, podrobovalo se více místním slabostem, za jakou pokládalo e domorodce; katolictví, energi t j- í, hájilo práva kulturního jazyka, jakým byla tehdy latina. TMo za druhé o právní otázku, kdo za panujících právních pom r má církevn vládnout nad Moravou a sousedními zem mi.“<sup>112</sup>

Rádl poznává, hle k p ekroucené i zkomolené interpretaci d jinné události dochází nej ast ji historikovou neochotou i neschopností prostudovat

---

*Tamtéfl*, s. 262. Neboli: „Nedostatek humanitního programu tkví v tom, hle p enechává konec konc moc v rukou t ch, kte í ji de facto mají a pouze apeluje na jejich sv domí, aby jí uflivali humánn; nanejvý- e jde o to, aby se ze svobodného uváflení a z vlastního mravního p esv d ení z ekli ásti své moci kv lí bliflnému.“<sup>ó</sup> *Tamtéfl*, s. 268.

<sup>110</sup> *Tamtéfl*, s. 233.

<sup>111</sup> P esto, hle je tento humanitní program stále v první ad programem národním, Masaryk nevidí ve stát p írozené vyvrcholení národních snah.

<sup>112</sup> *Tamtéfl*, s. 33.

si d kladn dané téma, vysv tilit ve–keré podstatné souvislosti a pojmy a hlavn zbavit se svých p edsudk ; k t mto pochybením do–lo i v p ípad Dekretu Kutnohorského, který bývá prezentován jako probuzení eského v domí. Ve 12. století Praha p ekypující bohatstvím a krásou lákala mnoho p ist hovalc , p eváfln N mc ; ti v–ak nebyli v zemi povaflováni za cizince. Za stmelující prvek povafluje Rádli lojalitu v í vynikajícímu a úctyhodnému panovníku, která tehdy byla neodmyslitelným projevem vlastenectví. Postupn v–ak docházelo ím dál tím ast ji k drobným konflikt m; tím doposud nejvýznamn j–ím byla nevole p íjmat cizince, vzd lance, tedy duchovenstvo, na nov zaloffenou praflskou universitu; v bec universita, jakoffto centrum kulturního d ní, stala se sv dkem a d ji–t m mnoha dal–ích neshod a st et . Vfdy práv nedo e–enost, rozt í–t nost a nejednotnost názor na otázky nominalismu, remanence, viklefismu atd. zap í inily vít zství prosté agitace a odporu v í v–emu cizímu. Panovník ve snaze uklidnit co nejrychleji situaci sáhl tehdy k nep íli– promy–lenému e–ení: Dekretem Kutnohorským p evedl rozhodující pravomoc na universit do rukou ech . Av–ak ani toto gesto nestalo se kýflným východiskem; jak dob e víme, problémy, i p es odchod mnoha n meckých myslitel í student ze zem , p etrvaly, nebo : ší kdekoliv upadá vláda jednotící ideje, tam nastávají rozpory a antipatie, podmín né rasou, zvyky, p edsudky. V takových dobách zvlá–t antipatie k cizinc m nabývá tvo ivé moci: vídáme v–ude, jak po átky válek a revolucí bývají provázeny pronásledováním v–eho, co vypadá jako cizinecké.õ<sup>113</sup>

I n mecká revoluce byla postavena na odporu proti mnohému cizímu. Hlavní podn t Hitlerovské revoluce, ale téfl revoluce ruské a italské, vidí Rádli v šliberalismuõ, který, jak ufl jsme uvedli, nabral v pr b hu d jin spousty podob; dá se v–ak ve stru nosti charakterizovat: ší Marx, Mussolini, n me tí povále ní mystikové (a také Roosevelt ve Spojených státech) e–í jeden a týfl problém: hledají cestu ze zmatku, zavedeného liberalistickým u ením o jednotlivci jakoffto absolutní jednotce, kterou spole nost musí p íjmout

---

<sup>113</sup> *Tamtéfl*, s. 79.

takovou, jaká jest; v-ichni nutn zd raz ují organizaci a autoritu ó v ci neznámé liberál m.õ<sup>114</sup> A práv n me tí politikové tuto zmate nou situaci vy e-ili, v domn ní, fle tím liberalismus p ekonají, tím, fle daly oficiální pr chod n meckému radikáln pojatému nacionalismu a Hitlera prohlásili za absolutní autoritu. Hitler v špolitický programõ<sup>115</sup>, postavený na privilegii n meckého kmene, vyzna oval se nestoudným odporem v i cizímu, v i flidovskému: šSociální antisemitismus, tj. nech u p ijímat flidy do soukromých spole ností, jest dosud sv tovým zjevem. V N mecku k tomu p istupuje kmenové pojetí národnosti, podle n hofl národem jest p írodn daná spole nost pokrevn p íbuzná; toto pojetí, zpracované potomky Herderovými a Fichtovými v pangermanismus, v teorii o š istém n mectvíõ, dalo vznik nauce, fle flidé nepat í do n meckého státu.õ<sup>116</sup>

Jedním z aspekt , kterým Rádl od vod uje toto antisemitské cít ní, které nahlíflí na flidy jako na šplemenoõ<sup>117</sup>, je p ece ování vlivu flid ve ve ejném flivot : šflidé p sobí mén nefl se zdá, protofle jsou sami k sob ned v iví; jakoby se po ád ohlífleli, co d lají jiní lidé a jestli je ostatní lidé pochvální. Proti této slabosti se chápali slabo-ského prost edku: styd li se za své flidovství. [í ] duchovní slabost p ivedla flidy k liberalismu, od n hofl o ekávali d kaz, fle k es anská víra je jako flidovská víra ó tj. fle fládná nestojí za nic, fle vlastenectví, pov ra zaostalého lidu, bude zru-eno ve jménu

---

<sup>114</sup> RÁDL, Emanuel. O n mecké revoluci., s. 33-34. In *O n mecké revoluci, K politické ideologii sudetských N mc* .

<sup>115</sup> šNárod, stát, v bec politika pat í do té í-e, kde lov k jest svobodným pánem svých instinkt a svých p írodních vlastností; není to krev, je to du-e; není to barva pleti, je to míra pro na-e iny. Dokonce antisemitismus jest nemofným politickým programem. Politické programy jsou vzaty z oblasti civilizovaného flivota; jsou to návrhy na organizaci spole nosti; [í ] samé teorie, programy, ideály. Antisemitismus není programem ze sv ta t chto idejí; i kdyby bylo pravda, fle flidé jsou jen sme ka vyvrhel , nebylo by d stojné národa, aby snad proti nim zvedl revoluci a nena-el prost-ího prost edku je p ekonat; *revoluce se nezvedají proti zlo inc m, nýbrfl proti systém m vládním*, tu idea zápasí s ideou, nikoli idea s vyvrheli.õ ó *Tamtéfl*, s. 79.

<sup>116</sup> *Tamtéfl*, s. 80.

<sup>117</sup> ššflidovstvíõ jako rasová vlastnost jest pouhá vlastnost p írodní; je to osud, se kterým se lov k rodí. V-echen vývoj civilizace, eckou filozofií po ínaje, se nese za p ekonáním pouhého osudu lidskou v lí; [í ]. Tu platí jediná bolestná pravda: p ed ideálem, p ed Bohem jsme v-ichni slábi jako t tina v trem se klátící a jsme v-ichni erní jak noc, zlí jako vyvrhelové a neschopní dobrých v cí. I nezbývá nám nefl mít soustrast s druhými lidmi, tak ubohými, jako jsme sami; na-e p edností, pokud jaké máme, jsou nám dány jen, abychom jimi pomáhali druhýmõ - *Tamtéfl*, s. 81.

kosmopolitismu a potom flidé, lidé bez vlasti, budou ostatním lidem rovni; fle zruení vech tradic dá zmizet flidovi v chaosu.õ<sup>118</sup>

flidé, kte í ve snaze vyrovnat se druhým ztratili vlastní ideály, byli hitlerovci ozna eni jako p vodci vekerého mravního rozkladu v zemi. Avak tento rozvrat byl projevem mezinárodního rozkladu moderní spole nosti, který se netýkal jen soudobého N mecka: šMluví se o krizi demokracie: komunismus a fa-ismus se pokládají za hlavní nep ítele. Nepokládám obvyklé obrany za dostate né; mám pochybnosti o tom, je-li ve ejné mín ní naeho státu tak odli-né od komunistu a fa-ismu, jak se za to má; í õ<sup>119</sup> Jak málo lidí, jak málo intelektuál , uv domovalo si tyto spole né ko eny krize moderního lov ka procházející celým sv tem, Evropu st ední nevyjímaje; tak málo z nich pak naslouchalo Rádlovým tvrzením, tak málo z nich vzalo si jich alespo jako podn t k zamy-lení.<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> *Tamtéfl*, s. 83.

<sup>119</sup> RÁDL, Emanuel. *Válka ech s N mci.*, s. 114.

<sup>120</sup> šVelice souhlasím s Rádlem, fle sv j program musíme také v oblasti theorie pozvednout na takovou vý-i, aby bylo patrné, fle ná-národní a politický boj dne-ní je namí en proti nejelementárn j-ím p edpoklad m nacistické ideologie a praxe.õ - HROMÁDKA, Josef L. *Don Quijote eské filosofie : Emanuel Rádl (1873-1942).*, s. 53.

## 2. 3. Fenomén nábofenství v moderní společnosti

Moderní člověk ocitl se v krizi: ztráta jednotící ideje dovedla jej k nesourodosti se sebou samým; člověk neví, v co má věřit, ba co víc, zda lze vůbec je-t v it, spoléhat se, d v ovat. Novověk, nespokojující se s pr m rností, s pouhou smílivostí a souladem, fládá si radikality, suverenity a hlavně extrémnosti: up íli-n ný racionalismus, up íli-n ný objektivismus, up íli-n ný emocionalismus, up íli-n ný nacionalismus atd. Soudobému člověku stal se nejd leflit j-ím faktorem vn j-í, objektivně daný sv t: šCo dnes hýbe životem lidí? Politická činnost, parlament, formalistika, sociální pé e, organizace, sport, hygiena, v da, um ní ó tu v-ude člověk flije jakoby mimo sebe, d jstvím, které se odehrává mimo n ho, kterého jest ú asten jen jako kole ko stroje.õ<sup>121</sup>

Masaryk našel p í inu vzr stu sebevraždnosti právě v otuplosti a nezájmu o vnit ní život lidský, o lidskou du-i, o sv domí, o ideály v první ad nábofenské: šA tato poslední formule zní: Moderní člověk ztrácí sv j jednotný sv tový názor nábofenský: tato ztráta znamená intelektuální a mravní rozháranost a anarchii, nebo tato ztráta je více méně násilným odhazováním starého názoru, je boj nehotového názoru nového se starým: moderní člověk je nehotový, neucelený, nejednotný, polovi atý: je bojem unavený, umdlený, nervózní, roz ílený, nemá z života radosti plné a erstvé ó zoufá si proto velmi snadno a život samovolně opou-tí.õ<sup>122</sup> I Rádl ve švít zství hmoty nad duchemõ spat uje zpronev ru člověka v í svému vlastnímu pramenu, vřlidy právě k es anství umožnilo vzd lanost moderního člověka, vzd lanost, která se te paradoxně staví proti svému ideovému i historickému základu.

Jak k tomuto my-šlenkovému p erodu do-lo, jak st edov ký názor katolický byl zatla en moderní v dou a filosofií, jak tento duchovní boj probíhal, ukázali jsme si v p edchozích kapitolách, slovy Rádlými m flime

<sup>121</sup> RÁDL, Emanuel. *Na-e nábofenské ideály p ed válkou a po válce : p edná-ka na VI. sjezdu YMCA v SL v Brn 1926.*, s. 48.

<sup>122</sup> MASARYK, Tomá-G. *Moderní člověk a nábofenství.*, s. 25.



ná– historický exkurz do hlubin filosofického my–lení shrnout asi takto: šProtestantství, renaissance, osvícenství, revoluce francouzská, liberalismus, moderní v da, Kant, kritika Písma, socialism, bol–evická revoluce, v–echny tyto idey od po átku nové doby rozhlodávají staré základy k es anství a církvi.õ<sup>123</sup> Jaké nenáboflenské i protináboflenské aspekty p inesla práv n která z t chto hnutí? Jaké byly konkrétní projevy této celosv tové krize náboflenství v flivot jednotlivého lov ka, v flivot ob ana první samostatné eskoslovenské republiky?

Spinoza, toliko Rádlem zatracovaný, ovlivnil ve zna né mí e filosofii p edminulého století; panteismus spolu s jeho slepou nutností v–eho d jství získal si nejprve na svou stranu N mecko, poté roz–í il se do celé Evropy. I Karl Marx, vlastní filosof socialismu, p ijal skrze Hegela a Feuerbacha spinozovský panteismus, který se pak v jeho doslovném pojetí zm nil v materialismus: ší náboflenství jest my–lenkový obraz hmotného b hu v cí, jest jen názorem, jen teorií a jestlifle tato theorie u í, fle existuje B h, jest to theorie fale–ná; jedin správné náboflenství jest v íti v hospodá ský b h sv ta a v lidstvo.õ<sup>124</sup> Av–ak Spinoza i Marx jsou jen z malé ásti vinni tím, fle se náboflenství stalo jen sekundárním elementem na–í slabé kultury.

Nejhlub–í d sledek m lo mechanistické pojetí sv ta, které sebou p inesl novov ký zájem o p írodní v dy, matematiku a astronomii p edev–ím, chápající vesmír jako obrovský mechanický stroj, ve kterém je v–e p edem dáno a naplánováno. Nebo v–e se d je nutn , není jifl zapot ebí Boffí autority: ší , ani nemá smyslu osobní zodpov dnost; lidé jsou jen ástí vesmírného stroje a tento ohromný stroj jest nejvy–ím p edm tem lidského my–lení a tedy svého druhu Bohem, k n mufl ov–em se modliti anebo v bec n co od n ho o ekávati nemá smyslu.õ<sup>125</sup> Toto osvícenecké pojetí sv ta a vesmíru utvrzovalo lov ka v domn ní, fle v–e je pomocí rozumu logicky vypo ítatelné a dokazatelné. Ve

---

<sup>123</sup> RÁDL, Emanuel. *K es anství po válce ve sv t a u nás.*, s. 4.

<sup>124</sup> RÁDL, Emanuel. *Náboflenství a politika.*, s. 74.

<sup>125</sup> *Tamtéfl.*, s. 54.

snaze rozumov uchopit víru, a katolickou i v dekou, rozhodl se pozitivismus označit ji za níř formu v d ní; v ení v–ak nem fle podléhat v d ní, nebo víra není pouhým teoretickým poznáním v cí: ší ; neo ekávám tu v–ak jedin n jakou ur itou v c (fle zítra vyjde slunce, fle se uzdravím), nýbrfl k pojmu víry pat í p esv d ení, fle moje síly rozumové jsou nedostate né: v ím, fle jist zítra slunce vyjde, ale nevyjde-li, u inil jsem chybu ve výpo tu a v ím, fle opraviv ji, op t jist mohu o ekávati nový výsledek a tak donekone na: stokrát se zklam, ale jen proto, abych opravil smysl své víry; víry samotné se nevzdám, dokud budu fliv. V íti znamená tedy také hledati, zkoumati, kritisovati.<sup>126</sup> Zejména po válce, uv domil si Rádfl, fle uflívání zdravého rozumu je více nefl nezbytné; v p ípad náboflenství m ly by se rozum i v da stát jeho nedílnou sou ástí a pomáhat mu tak v boji proti omyl m.

Pozitivismus, dle Rádfla panteismus svého druhu, hlásající nutnost rozhodnout se a v íti, práv touto podmínkou p ekonal liberalismus spolu s jeho heslem šnáboflenství jest soukromou v cí jednotlivcovou.<sup>127</sup> Pod tíhou tohoto hesla ztratilo náboflenství význam pro ve ejný flivot, bylo vnímáno jen jako neutrální objektivn daný zjev: šLiberalismus nem l pochopení pro štheologii<sup>128</sup> a liberalismus rád redukoval náboflenství na p irozenou mravnost, ale neprávem tak inil.<sup>127</sup> Práv Palacký tím, fle nedocenil teologii, tedy náboflenskou teorii, zkreslil na–e d jiny, hledaje v nich jen mravnost a vlastenectví. Rádfl upozor uje, fle Palackého d jiny jsou v podstat d jinami vlasteneckými a na tomto základ teprve náboflenskými. Toto nepochopené vlastenectví, jeho fl ú inky jsou ve vále ném a povále ném eskoslovensku zna n umocn ny sílícím národnostním cít ním, zap í inilo velkou spou– v na–em duchovním flivot : šHus, Chel ický, Komenský jsou na–imi národními hrdinami práv tím, v em nejsou národní, v em jsou prost lid–tí, v em jsou hrdinami i pro N mce, pro Angli any, pro celý sv t. [í ] jestlifle dnes

<sup>126</sup> *Tamtéfl*, s. 48.

<sup>127</sup> RÁDL, Emanuel. *Na–e náboflenské ideály p ed válkou a po válce : p edná–ka na VI. sjezdu YMCA v SL v Brn 1926.*, s. 18.

vzpomínáme nábožensky Husa, Chelického a Komenského, musí nám být jejich eství vedlej-í; nebo nábožensky mají pro nás cenu nikoli pro krevní p íbuznost, nýbrž proto, že souhlasíme s jejich u ením.<sup>128</sup>

Válka siln ot ásla k es anskou organizací v echách: ve snaze zbavit se v-eho cizího v na-em novém stát p i-lo na adu i katolictví jakožto d dictví rakouské. S heslem šv-e pro národ, v-e pro stát<sup>o</sup> rozmohla se rozsáhlá agitace pro výstup z katolické církve: šBoj proti katolictví jako proti cizáctví svádí k nebezpe né domn nce, že sta í toto cizorodé t leso vyvrhnouti jedním gestem z národa (odstupem od církve) a že ufl jsme katolictví zbavili.<sup>129</sup> Rádl byst e post ehl, že ná- vlastní protikatolický boj je p íli- m lký, povrchní a politicky sebest edný; pouhá negace katolictví není programem hodným následování; chceme-li se povznést nad katolictví, nem fleme jej porazit pouhým vlasteneckým liberalismem. Ná- lokální boj je bezcenný a pro lidstvo bezvýznamný, vřdy otázka náboženská má být vřdy otázkou sv tovou, jak u ili jiř na-í buditelé, jak jich správn následoval i Masaryk.

Lidé pod vlivem pouhé politické agitace, která si skrze liberalismus uchovala p edstavu, že víra je jen bezhlavé p itakání v cem, opravdu hromadn vystupovali z katolické církve neuv domujíc si, že nad vírou lze zvít zit op t jen vírou; jen malá hrstka z nich p íhlásila se pak k jinému vyznání: ší ; kdo vystupuje z katolické církve, nem ní tím nikterak náboženské situaci ani ve svém srdci ani ve ve ejnosti, jestliže tak ne iní z d vod pozitivn náboženských, t. j. jestliže nezvolil n jaký vy-í náboženský ideál.<sup>130</sup> Chybí-li jednotící idea, chybí-li náboženské ideály, je-li na-e víra slabá, hledejme víry siln j-í, vřdy bez ideál , bez d v ry a odevzdanosti nelze flít. D leflité je um t se pro víru rozhodnout, v ít opravdov a pevn , být v souladu se svým sv domím a nést tak odpov dnost nejen za své iny, vřdy víra odráflí na-e flivotní p esv d ení.

---

<sup>128</sup> RÁDL, Emanuel. *Náboženství a politika.*, s. 22-23.

<sup>129</sup> *Tamtéřl.*, s. 34.

<sup>130</sup> RÁDL, Emanuel. *Na-e náboženské ideály p ed válkou a po válce : p edná-ka na VI. sjezdu YMCA v SL v Brn 1926.*, s. 44.

řivotní p esv d ení moderního lov ka v–ak doznala mnohých zm n; do–lo k p erodu celé spole nosti, lidstvo pokro ilo rozumov , sociáln , politicky: šMy moderní lidé jsme vyrostli anebo chceme vyr sti ze zastaralých pojm církevních: místo papeře a biskup máme stát, místo kn flí ó léka e, místo klá–ter ó –koly, nemocnice a sociální zákony, místo latiny ó flivé jazyky moderní. Nev íme v askesi ó nýbrřl v zdraví a v inný řivot, nic ne ekáme od zázrak ó nýbrřl v–echo od práce; nev íme v absolutní autority, nýbrřl v demokracii, nemáme smysl pro katolické sloflité ob ady, nýbrřl chceme prostotu; nemáme smysl pro katolickou řvíruõ, nýbrřl fládáme zd vodn né p esv d ení; místo matrikového katolictví pot ebujeme flivé náboflenství.õ<sup>131</sup> Moderní lov k zm nil sv j pom r k řivotu, je realisti t j–í a pozem–t ní, katolictví stalo se mu p řli–statickým sv tovým názorem. Sám Rádl konstatuje, fle uv dom lý lov k musí z katolické církve vystoupit.

Proto je pro moderní dobu řodcírkevn níõ tak typické, lidé ufl necht jí být katolíky; náboflenská lhostejnost vládnoucí v celém sv t je tedy, ne e–íme–li ji jen na bázi politické, zap í in na v první ad zkosnat lostí samotného katolictví: šNech si jest na tomto stavu mnoho p echodného, lidstvo se nevrátí k p eflilým formám náboflenského řivota, organizace opravdov v ících budou men–inami. Vzdejme se navřdy my–lenky, fle církev ó a jakákoli ó se stane katolickou v p vodním slova smyslu, fle ovládne celé lidstvo!õ<sup>132</sup> Rádl povařuje tuto situaci za zcela p irozenou, řneohebnostõ je dle n ho nejcharakteristi t j–í vlastností katolictví: šPapeř Pius IX. výslovn zavrhl jako kací ské u ení, fle ř ímský papeř m fle a musí se smí iti a shodnouti s pokrokem, liberalismem a novov kou civilisacíõ (Sylabus § 10. n. 80.) a právem, nebo katolictví rozvinulo své u ení v dob , kdy nebylo v bec známo, fle lze sv t reformovati, fle jest mořlný pokrok.õ<sup>133</sup> Smysl pro stát na místo st edov ké církevnosti, smysl

---

<sup>131</sup> RÁDL, Emanuel. *Náboflenství a politika.*, s. 35.

<sup>132</sup> RÁDL, Emanuel. *Na–e náboflenské ideály p ed válkou a po válce : p edná–ka na VI. sjezdu YMCA v SL v Brn 1926.*, s. 44.

<sup>133</sup> RÁDL, Emanuel. *Náboflenství a politika.*, s. 37.

pro pozemskost, d r az na p írodní a technické v dy tak musely dosp t k odporu v í katolictví a jeho p íli-né dogmati nosti a teoreti nosti.

Ale op tovn , co platilo u nás platí i ve sv t : pouhá negace není programem! Být protiklerikální, proti nacionalismu, proti marxismu, proti materialismu, proti liberalismu a nenabídnout pozitivní a plnohodnotnou alternativu je p eci jen pouhé sloví ka ení. Podstatné je, zda lidé odmítají Boha jako takového, ne dogmata a formule o n m. Rádl doznává, fle moderní doba je více k es anská, nefl si mnozí uv domují i p ipou-t jí, vfdy práv problematika mravnosti, otázka etických pofladavk je d sledkem k es anských ideál . Vrátime-li se zp t do povále ného nábofenského flivota eskoslovenského, nalezneme zde konkrétní p íklad k es anské neochv jnosti. Jedním z bod protikatolického politického programu byla téfl šodluka církve od státuõ: šBojovníci pro odluku nesprávn oce ovali stav mysli obyvatelstva: lid jest církev n a v rou n lhostejný, ale není rozeflrán liberalismem, není svojí praxí nek es anský. Odluka, jak se u nás chácala, byla stav na na p esv d ení, fle náboflenství jest stanovisko p ekonané a fle církve jsou svého druhu politické spolky; to byl omyl.õ<sup>134</sup>

K es anské ideály tedy nejsou je-t zcela zapomenuty, proto Rádl vybízí k boji proti nábofenskému diletantismu, který upírá v-echen význam minulosti, tradici, organizaci<sup>135</sup> a odbornosti: ší nestavme si v-ak fantastických úkol , se kterých nejsme, a flijme poctiv a sv domit sv j dobrý denní -edivý flivot, e-íce si sv j nábofenský problém nikoli reformováním církví, zakládáním nových náboflenství<sup>136</sup> a kázáním nové filosofie, nýbrfl denní drobnou prací

---

<sup>134</sup> RÁDL, Emanuel. *Na-e nábofenské ideály p ed válkou a po válce : p edná-ka na VI. sjezdu YMCA v SL v Brn 1926.*, s. 45.

<sup>135</sup> šDomnívám se, fle fládati po dne-ních církvích, i liberáln j-ích, aby se p izp sobily duchu doby, jest fládati nemoflnost. Proto tyto církve nejsou bez významu, mohou býti vychovatelnami, kde se zachovají tradice minulých dob a kde se lze nau iti formám, v jakých se nábofenský flivot d íve projevoval. Dokud není jiných organizací nábofenských. Církve jsou dokonce nutné, nebo lep-í jest n jaká organizace nefl fládná. Také tím nemá býti e eno, fle by jednotlivé církve anebo jednotlivci v nich nemohli dnes vykonati nábofensky velmi mnoho.õ - RÁDL, Emanuel. *Nábofenství a politika.*, s. 80.

<sup>136</sup> Rádl se téfl vyjád il, nep íli-lichotiv , ke vzniku nové církve eskoslovenské: ší ; jest to sm s reformismu, vlastenectví a odporu proti církvi katolické s programem nejasným. Politické sympatie této církve se projevovaly sklonem k pravoslaví, u nás prakticky neznámému; nastaly rozmí-ky, a na konec zvít zil liberáln j-í sm r biskupa Farského. Budoucnost církve eskoslovenské jest neznáma; politický charakter její jest patrný.

v rodin , ve škole, v úřadu , v obci.<sup>137</sup> V tomto ohledu navazuje Rádl na Masarykovu šdroubnou práci, jejíž neoddlitelnou součástí je i zásada kriticky navazovat na minulost: kdo chce sv tu pomoci, ten musí studovat nábofenství. Obnovení zájmu o teologii si však fládá odborného vedení, jemuž se u nás dle Rádla nedostává dostate ného uznání: šJest pochopitelno, že staré autority nábofenské jsou ot eseny: nezachra ujme jich a nenu me ani sebe samých ani n koho jiného, aby v il n emu, emu v iti nem že a nechce; naopak, nev í-li, vyvo d sledky ó ale autoritu odbornictví musíme zachra ovati a musíme cvi iti vlastního ducha tak, abychom vycítili, na sta íme a na nikoli. Také nábofenství má své odborné problémy, o nichž mohou rozhodovati jen lidé k tomu praxí a vzd láním kvalifikovaní. Nám ostatním nelze neř respektovati jejich odborný soud. Tento respekt neznamená slepou víru; fládný odborník není neomylný a fládnému se nepodrobíme bez kritiky. Nedovedu vystihnouti krátkou formulí, jak spojití vlastní neodvislost s respektem k autorit odborníka, ale vidím, že práv lidé, kte í mají smysl pro vedení odborné, jsou velice nezávislí, kdeřto lidé, kte í si o v-em rozhodují sami, opakují oby ejn jen povrchní cizí úsudky.<sup>138</sup>

---

Nemluvíím o jejím politickém významu; nábofensky jest symptomem rozkladu církevnosti. - RÁDL, Emanuel. *K es anství po válce ve sv t a u nás.*, s. 17.

<sup>137</sup> RÁDL, Emanuel. *Nábofenský diletantismus.*, s. 9.

<sup>138</sup> *Tamtéř*, s. 10-11.

## Závěr

Poznali jsme, že novodobý odklon od duchovních hodnot směřuje k materiálnímu užitkovému a s tím spojený vzrůst jeho sebevdomí zapříčily samotný vznik války: šObecná idea, která byla pozadím této války, bylo pozvolna vyklíčením přesvědčení, že neexistuje nic jako věčný, objektivní smysl světa a cílem je záležitost síly a moci takový smysl realizovat v tom okruhu, který je lidskému dosahu přístupný.<sup>139</sup> Důsledkem války, která v mnohém pozmenila nejen organizační tvář Evropy, ale i její společenské poměry, byl v první řadě silný nacionalistický a sociální radikalismus, který se nevyhnul ani naší vlasti.

Pozice nov vzniklého československého státu uvnitř Evropy nebyla po první světové válce příliš jednoduchá, český národ narazil na velká úskalí ve snaze definovat sám sebe, nalézt svou identitu. Obě nové republiky nadšeně oslavovali samostatnost po dlouho silné vlastenecké vzepjetí, které však nestálo na příliš pevných a oprávněných základech. V důsledku pouhé negace a agitace odmítali vše cizí, vše rakouské, včetně katolictví. Všeobecná otázka náboženská stala se otázkou v posledku politickou; otevření oken do integrované Evropy bránil mocenský monopol katolické církve: šKatolicismus se svou velkolepou církevní organizací ztělesnil nejvyšší typ teokracie, papocésarism. [1] Moderní stát se víc a víc posouvá, přejímá kontrolu celé společenské organizace; zprvu absolutistický a autoritativní, jako byla teokracie, přechází víc a víc v reálnou konstituční, prodemokratický a demokratický.<sup>140</sup> Tomuto odporu vůči katolické organizaci se Rádl nebránil, dohladoval se však nabídky adekvátní alternativy a jak již víme, Masarykova koncepce demokracie humanity tato jeho očekávání nesplnila: šHumanitní program příliš ustupuje pozitivismu, je příliš realističtější, příliš šjen lidský a tedy nahodilý. Stát jako nástroj pro národní ideály nemá pevné cíle, proto, že

<sup>139</sup> PATO KA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii a jin.* 1. vyd. Praha : Academia, 1990. 164 s. ISBN 80-200-0263-4., s. 128.

<sup>140</sup> APEK, Karel. *Hovory s T. G. M.*, s. 256.

tyto ideály jsou nahodilé, p říli–hmotné, sv tské. Národ tu svým cílem p er stá sám sebe a jeho základem je konec konc egoismus, í ō<sup>141</sup> Av–ak následkem odstra ování církevní organizace byly je–t více oslabeny hodnoty k es anské, na jejichfl základ stála a stojí celá západní Evropy. Potla ování tohoto k es anského d dictví je dle Rádla podstatou oné krize moderního lov ka. Idea národního státu nem fle jej nahradit, národ ani stát nejsou p eci cílem ve–kerého společenského úsilí, nelze jim v–e pod ídit<sup>142</sup>, nebo snad ano? ŠTuto je nebezpe í pro budoucnost *národních* stát : jsou dít tem XIX. století, dít tem ideologie, která ufl p ekro ıla vrchol svého flivota a která nedává ideál pro budoucnost, í ō<sup>143</sup>, fle by sám Rádl nev íl v budoucnost první republiky?

Národ i stát jsou prost edky k vy–ím cíl m. Podstata a smysl národa tkví dle Rádla v oblasti duchovní, mravní a my–lenkové; národ je duchovní jednotkou lidstva. A tento národ musí být organizován, musí být tvo en ob any, kte í stojí pod zákony, kte í se poddají autorit , av–ak autorit vy–í, ne pouhému lov ku, nato fl lov ku p írodnímu, lov ku Rousseauov . P írodní lov k je ve své podstat lov kem mytickým, lov kem, který se nechá vlá et osudem; mytickému sv tu je dán smysl a srozumitelnost skrze demony í bohy, kte í stojí nad lov kem. Není to lov k, kdo stojí v centru d ní, to bohové ur ují jeho flivot: šJe to nanejvý–konkrétní flivot, kterému nep ichází na mysl nic jiného nefl flít (jakoflto cíl), ostatn tak napln ný obstaráváním toho nejbli flího kaflodenního chleba a vyufitím toho, co poskytuje okolí, fle pln ní této úlohy napl uje skoro úpln kaflodenní rozvrh.<sup>144</sup> Hlavním prost edkem k udržení flivota, který je neustále ohrofován smrtí, stává se práce. Tento šflivot v samoz ejmosti ō, kdy problemati nost je p ítomna, ale pouze ve skrytosti, má i sv j vy–í stupe , kdy se tento p írodní lov k stává usedlým a zakládá společenství, která vylu ují samostatnost jednotlivc í malých skupin a

---

<sup>141</sup> RÁDL, Emanuel. *Válka ech s N mci.*, s. 272.

<sup>142</sup> Nespo etn krát setkáme se v Rádlových statích, lánkách, knihách s oním zvoláním: šDávejte, cofl jest císa e císa í, a co Boflího Bohu! ō, které ve stru nosti velmi chyt e vystihuje jeho vlastní postoj.

<sup>143</sup> *Tamtéfl*, s. 272.

<sup>144</sup> PATO KA, Jan. *Kací ské eseje o filosofii d jin.*, s. 31.



obez etn ji zaji-uje podmínky pro budoucí flivot. Díky tomuto organizovanému flivotu, kde není flivot jen pro flivot, otvírá se lov ku možnost flít i pro n co jiného; lov k poci uje bezpe í uvnit své rodiny a otvírá se ve ejnému, otvírá se : šProtofle rodina je p vodním místem práce, rozvíjí se politický flivot, flivot v *polis*, sice na nutném podklad rodinného *oikos* (domu, domácnosti), ale v protikladu k jeho uzav enému generativnímu soukromí a v lí k ve ejnosti, která je kontinuitou, jifl tvo í a udrfluje svobodná lidská aktivita. Tato nová lidská možnost spo ívá ve vzájemném uznání rovných a svobodných, uznání, které musí být stále konáno, v n mfl aktivita nemá ráz vynucené námahy, jakou je práce, nýbrfl manifestace *dobrostit*, p edvedení toho, ím lov k m fle být v závodu se sob rovnými. To v-ak znamená zároveň : bytostn flít nikoli ve zp sobu *akceptace*, nýbrfl iniciativy a *p ípravy, vyhlíflení p íleflitosti* k ínu, naskytujících se možností; í ō<sup>145</sup>

lov k se jifl nespokojí s pasivním p íjímáním smyslu a s p edem danou odpov dí, ufl není pouhým pracujícím pozorovatelem v-eho d ní, ufl nespolehá na mýtus a tradici, s pocitem svobody sám problematizuje bytí, sám se táfle: šZápadní duch a sv tové d jiny jsou spjaty ve svém vzniku: je to duch svobodného osmyslování, je to ot es flivota pouze akceptovaného a jeho jistot, spolu s tím nových možností flivota v této ot esnosti, tj. filosofie. Tím v-ak, fle filosofie a duch *polis* spolu úzce souvisí tak, fle duch *polis* posléze p eflívá ustavi n v podob filosofie, má toto partikulární d ní, vznik *polis*, univerzální význam. ō<sup>146</sup> Ot esem v-eho jistého lov k nic neztratil, naopak získal: politický flivot dal lov ku možnost rozhlédnout se kolem sebe, zamyslet se nad sv tem a za ít se tázat.<sup>147</sup> lov k pochopil, fle dosavadní flivot byl flivotem úpadkovým a fle existuje i jiná možnost, jak s ním nalo flit.

---

<sup>145</sup> *Tamtéfl.*, s. 52.

<sup>146</sup> *Tamtéfl.*, s. 57-58.

<sup>147</sup> Jan Pato ka spat uje v tomto momentu ot esu po átek d jinnosti (i Rádl považuje mýtus se zcela ned jinný), lov k politický je pro n ho od po átku lov kem d jin, tyto d jiny v-ak nemají fládný kone ný smysl, nebo podstata možnosti zproblematizování tkví v neustálém hledání, v neustálém kladení si otázek.

V polis pak flijí i lidé, kte í skrze problemati nost nereflektují jen sebe sama, ale sm ují své p sobení i na v ci obecné; pé e o du-i není jim jen prost edkem k sebepoznání, ale mí í vý-e k spole nému flivotu v obci. Tito lidé se starají o obec, o její dobro, o flivot politický v nejhlub-ím smyslu. Filosofie a politika vyv rají tedy ze stejného pramene; sám Platon dofladoval se, aby špolitická moc a filosofie spadly v jedno, králové a panovníci mají se pak náleflit a up ímn oddávat filosofii. I z toho d vodu je pro Rádla doba povále ná dobou úpadkovou, nejen fle se navrací skrze stále p sobící my-lenky romantismu k mytickému zp sobu my-lení, ale navíc svým d razem na stát a národ povy-uje politiku nad filosofii a nejen nad ni. Vfldy je více nefl patrné, fle krize moderního lov ka, krize náboflenství, krize demokracie má své ko eny i v tomto p íli-ném p ece ování politiky: šNení, t. j. nemá býti poslanec pánem vzd lance, nýbrfl vzd lanci mají diktovati úlohu politik m!õ<sup>148</sup>

I Jan Pato ka chápe 20. století jako období celosv tového úpadku. Pohyb d jin vyústil tam, kde za al: moderní lov k je op t ve vleku svého sebeobstarávání, op tovn lpí na práci jako základním prost edku k udrflování. A práv tato chvíle si fládá nových ot es , fládá si lidí, kterým osud obce není lhostejný a kte í porozum li: šDuchovní lov k v-ak vfldy chápe, a jeho pochopení není pouhé konstatování fakt, není šnení objektivníõ v d ní, i kdyfl musí objektivní v d ní ovládnout a za adit do oboru toho, co je jeho v cí a nad ím má p evahu. [í ] Nebude stav t pozitivní programy, nýbrfl bude promlouvat, jako Sokratovo daimonion, ve varováních a zákazech. Musí a m fle vytvo it duchovní autoritu a stát se duchovní mocí, která by dohán la vál ící sv t k jistým omezením, a tak znemofl ovala jisté iny a opat ení.õ<sup>149</sup> Kdo jiný, nefl ten, jehofl kladný vztah k polis je p edur en, m l by se stát oním duchovním lov kem, odkrýt problemati nost a s naléhavostí a kriti ností v hlase promlouvat k ve ejnosti.<sup>150</sup>

<sup>148</sup> RÁDL, Emanuel. *Krise inteligence.*, s. 16.

<sup>149</sup> PATO KA, Jan. *Kací ské eseje o filosofii d jin.*, s. 52.

<sup>150</sup> Sám Masaryk svým p íchodem šot áslõ Prahou. Nebo nebyl zatíflen domácími stereotypy, m l prost nadhled, byl schopen dohlédnout dále nefl politická reprezentace eských podnikatelských a finan ních kruh a

Neml práv toto za cíl VIII. filosofický kongres konaný v Praze roku 1934, jehož vedením byl Rádlov pov en? Podíváme-li se na prohlá-ení Rádlovy skupiny pozorn ji, zjistíme, že jejich inspirace Platonem a Masarykem<sup>151</sup>, není v bec náhodná. Rádlov si uv domuje ztrátu n kdejí síly idejí, ztrátu výchovné funkce filosofie, krizi sou asné inteligence, která se siln odklonila od svého poslání. Proto vyzývá své kolegy k jejich obnovení, p ipomíná a nasti uje, jakou opravdovou funkci m la by filosofie ve ve ejném flivot zastávat a jak práv oni m li by napomáhat realizaci jejích úkol .

Rádlova skupina tedy p edkládá sjezdu své filosofické principy tvo ící základ její ve ejné innosti, které se netají kritikou sou asné domácí i sv tové filosofie. Filosofie stala se dekadentním produktem sou asného excesivního intelektualismu, který nebere ohled na praktické objednávky civilizovaného flivota. Tento excesivní intelektualismus je charakteristický logickou pesností a systemati ností, s kterou registruje a interpretuje pouhá fakta; m fleme se s ním setkat ve dvou podobách: jako ultrapozitivismus (E. Durkheim a E. Mach) a jako romantický iracionalismus v duchu velikán Hegela, Nietzscheho, Dilthaye a Bergsona. Následn je z ejmá neschopnost každé takovéto filosofie, stavící na extrémním objektivismu, vést dop edu ve ejný flivot (a to jak v teorii, tak v praxi); místo toho vede k anarchistickým a revolu ním výst ednostem.

Ve filosofii sou asnosti existují dle Rádla dva duchovní proudy: p etrvává je-t d dictví západní filosofie (anglosaská, francouzská a áste n italská) v kontrastu k n mecké filosofie 19. století. Západní filosofie klada d raz na chápání, porozum ní, na praxi, na pokrok humanity, na lidskou

---

pokládat otázky, které vlastn ani nikdo necht l sly-et v obav sáhnout si do vlastního sv domí. Je svým zp sobem pro eskou kotlinu symptomatické, že ti, co p iná-její pokrok, posun, a jifl v oblasti ekonomické, poltické i obecn kulturní, nebývají doma proroky: šStojí ostatn za pov-imnutí, že každý, kdo kdy opravdu zahýbal eskými d jinami a v Praze dosáhl opravdového vlivu ó od Milí e z Krom ífle p es Palackého k Masarykovi ó vlastn nikdy nevyrostl p ímo z pražské atmosféry. Pražané sice ur ují každodenní vnit ní atmosféru a ráz každé uzav ené eské p ítomnosti; ale d jiny Prahy d lají Moravané, Jiho e-i, Slováci.õ - MACHOVEC, Milan. *Tomá-G. Masaryk.*, s. 89.

<sup>151</sup> Rádlov pozd ji p iznal, že prohlá-ení psal v dom v Masarykov duchu, nebo p ísp vky, které do té doby obdržel jej siln postrádaly (Rádlov tehdy je-t nev d l, že Karel apek vystoupí s volnou citací Masarykových šHovor õ).

svobodu pod zákonem, na civilizaci. Na mecké filosofie naopak zakládá svá stanoviska na instinktivním iracionalismu, v í v geniálního tv r ího ducha, v nevázanost zákonem, v nad lov ka, v kmen, v krev. Sou asná filosofie trpí absencí v d í a uznávané filosofické ideologie, nebo ideály osvícenské byly opu-t ny ve prosp ch novohegeliánství, nietzscheánství, bergsonimu a freuedismu. Rádlova skupina proto vybízí k obnovení tohoto osvícenského pathosu, práv proto, fle si uv domuje jeho nedostatky, chce za ít znovu od n ho. Míjí se téfl navrátit k filosofii praktické, která vyr stá z reálných pot eb kařdodenního flivota, k filosofii, která je reprezentována takovými jmény jako Sokrates, Sv. Augusti, Bacon i J. St. Mill.

Filosof ve slufbách praktické, demokrati t j-í filosofie, nem l by brát objekty své pozornosti z knih a z abstraktních spekulací; Rádíl zde op tovn vzpomíná, jak novodobá civilizace p ecenila p írodní v dy; m l by se zú astnit v-ude tam, kde lidé bojují ve jménu víry, a pokusit se pomoci svou filosofií. Filosof, šv dce sv taõ, by m l odmítnout vulgární podobu sou asné politiky a posouvat ve ejný flivot v obci sm rem kup edu tak jako Sokrates. M l by porozum t intelektuálním a duchovním pot ebám prostých lidí a poskytnout ve ejnosti správné sm rnice pro orientaci ve ve ejném flivot .<sup>152</sup> Filosofie tedy má být tomuto šmistrovi a sluflebníkoviõ v první ad nástrojem k spln ní jeho v ného poslání na tomto sv t ; m l by k ní p ístupovat navýsost zodpov dn a nést následky svého u ení. Filosofie, tento báje ný v ýdobytek lidského ducha, neexistuje kv li filosofovi, ale existuje proto, aby slouffila lidem; v tomto smyslu chápe Rádíl i šnárodní filosofiiõ.

Proti soudobému pesimismu, pasivismu a relativismu pokou- ejícím se odosob ovat filosofii a vyhlásit filosofa za pouhé médium, staví Rádlova skupina víru v znovuobnovení vedoucí pozice filosofie v rámci individuálního i ve ejného flivota, víru v úsp -nost filosofické práce, pokud je správn vedena, víru, fle špravda musí vřdy zvít zitõ. Pravda, kterou Rádíl u inil ohniskem

---

<sup>152</sup> Proto by nejen obsah samotné filosofie, ale také její forma m ly nabýt p ístupn j-í a populárn j-í podoby.

svých úvah, je nejvyšším zákonem filosofie, není fixovaným celkem, jednotou, ale výzvou, které něco má být vykonáno i

Rádl hovoří o spolehlivém dualismu, tedy o fundamentálním antagonismu mezi viditelným světem a světem pravdy. O této pravdě nelze jept říci, že existuje<sup>153</sup>, ale my o ni musíme usilovat a tím ji uvádět v život. Tato pravda je oním mravním řádem, který je nad námi, který spoívá v píkázání štymá-ě. Rádl v í, že každý lidský život má předem určený svůj cíl a úkolem člověka je jej naplnit skrze práci pro společnost: šTu tedy prorok, filozof, básník, podnikatel, politik nejsou jen členy národa, který jim zaručuje svobodu jejich nahodilého způsobu života, nýbrž jejich činnost má *jedině tehdy smysl*, jestliže jejím účelem jest práce pro společnost. Podle tohoto pojetí má *každý člověk poslání na tomto světě*; není to jen nahodilý zjev, není to jen život jejich dvounohý a rozumný, nýbrž jest určen, aby svět tu pomohl; není svým pánem, nýbrž sluhou svého poslání; minul se cílem života, jestliže svého úkolu neplní. Podle tohoto pojetí jest sice svdomí každého jednotlivce posledním soudcem jeho činnosti, ale jednání lidské nemá tu do vzduchoprázdna, nýbrž vztahuje se na jiné lidi; jedinec bez společnosti, bez rodiny, bez vlasti, bez církve, bez státu není pravým člověkem. Ale i naopak, společnost, národy a státy flíjí jedině touto spoluprací jednotlivců.<sup>154</sup>

Tento dualismus je tedy pramenem lidského života a každý člověk se musí rozhodnout, zda se mu otev e i ne; neotev e-li se v-ak nebude nikdy v souladu sám se sebou, nebo bez této pravdy lidský život nemá smysl: šU inil jsem si o ní tento obrázek, vláda morálnosti závisí na morální centrále

---

<sup>153</sup> šP evratnost této jediné v ty resp. myšlenky, která se skrývá, spoívá v tom, že ona šideaě resp. absolutní šzákon, ty má-ě ufl nejsou chápány jako daná skutečnost, jako nějaká pravá, absolutní jsoucna, jako něco, co odedávána a vřdlycky šjestě, nýbrž jako cosi, co v dané situaci šmá býtě, co se má stát, co se má udlat, pesn ji: co já sám (osobně) mám podniknout a co nemohu a nesmím zástupně na nikoho pesunout. Ufl v D jiných filosofie jsme se mohli do íst, že to, co šmá být, je p vodcem toho co jestě. Jestliže v-ak tímto p vodcem v-eho, co jest, je šně coě, co není, tj. co není řádným jsoucnem, znamená to, že to není ani řádným jsoucnem nad asovým a mimo asovým. A pokud to je spjato asem, pak to m že znamenat jen jediné, totiž že to šnění v tomto smyslu, že to šje-ť neníě, tedy že to šp icházíě, a to z budoucnosti. Pato ka byl Rádlu myšlenkou reinterpretace Platonových idejí jako platných, závazných, účinných, ale nejsoucích, inspirován kn kolika esej m z období tzv. negativního platonismu, ale ani on nedomyslil tento koncept dost do hloubky právě v ohledu asovém.ě - HEJDÁNEK, Ladislav. Filosofický odkaz eského myslitele., s. 88-89. In RÁDL, Emanuel. *Útcha z filosofie*. 6. revidované vyd. Praha : Svoboda, 1994. 90 s. ISBN 80-205-0399-4.

<sup>154</sup> RÁDL, Emanuel. On mecké revoluci., s. 31. In *On mecké revoluci, K politické ideologii sudetských Němců*.

leflící mimo ná– dosah; odtamtud vede jakoby elektrická sí rozv tvující se po celých d jinách lidských a po celé zem kouli, lidmi obydlené. Každý lov k jest jakoby elektrickým vozem s kladkou, kterou se m fle dotknout sí . Když se jí dotýká, v z jede, tj. sv tová mravnost vládne nad ním a ídí jej; p eru–li se v–ak spojení se sítí, lov k stojí nehybn . Tato sí v–ak není nic materiálního, jest to vláda rozvinutá v prostoru a ase; vláda tak nezni itelná a elementární jako sám flivot.õ<sup>155</sup>

V první t etin 20. století jakoby se mnoho t chto škladek rozpojiloõ, jakoby se lidé rozhodli utvo it si vlastní pravdu, být svými vlastními pány, být si svým vlastním zákonem. Rádl velice dob e vytu–il nebezpe í davové tyranie, které ohroflovalo tehdej–í Evropu zejména v rámci fa–istické hrozby, v d l, fle kult davu a masovosti m fle snadno sklouznout od demokracie k pouhému násilí. O to intenzivn upomínal na v nou í–i absolutní pravdy a mravnosti, fládal, aby zástupy byly vedeny a vyu ovány uv dom lými v dci, tou hrstkou duchovních, která proz ela a porozum la minulosti i p ítomnosti. Vfldy skrze tyto intelektuály m fle se i lov k prostý, drobný, chudý stát šrytí emõ: šNám slabým lidem, není dáno vzlétnout na vlastních k ídlech k nebes m; víra v autority, slufba vynikajícím lidem, a t eba i otroctví, jsou nám jediným prost edkem, abychom se povznesli nad pozemský prach, abychom takto sv tu pomohli. [í ] Takové je poslání slabého, prostého, neznámého lov ka: vírou, láskou, slufbou láme svoji slabost a stává se ínitem vzd lanosti.õ<sup>156</sup>

Rádl si p ál, aby práva a svoboda byly p vn zabezpe eny pro každého lov ka filosoficky i náboflensky. Vfldy tato absolutní pravda je zároveň pravdou politickou, filosofickou, náboflenskou i v deckou; mezi t mito disciplínami pak Rádl nevidí rozporu, nebo každá mí í za stejným cílem; postupn v–ak u n ho neustále roste smysl pro d leflitost teologie a zjevení, kterým v posledku pod azuje i samotnou filosofii: šTheologie p ipomíná, fle jen tenkrát lze mluvit o pravd , když si tato pravda své norm podrobuje i

---

<sup>155</sup> RÁDL, Emanuel. *Út cha z filosofie.*, s. 29-30.

<sup>156</sup> *Tamtéfl.*, s. 17.

rozumovou innost, kdyfl platí nezávisle na mém rozumu, kdyfl je soudcem nad vy—ím a nejpe liv j—ím poznáním lidským; opravdová práce v decká je možná trvale jen z toho p edpokladu, existuje-li závazná pravda absolutní a je-li na— pravda pozemská otiskem a stopou pravdy svrchované, absolutní. Nebo je-li poslední d vod pravdy jen v rozumu a v zákonech lidského my—lení, lze mluvit o pravd v plném smyslu slova?<sup>157</sup> K es anské teologické my—lení stojí na stanovisku, že princip pravdy a norma ve—kerého flivota je mimo tento sv t a nad ním; toto pojetí v—né pravdy, spravedlnosti a mravnosti zastává i Rádl, o emfl jsme se p esv d ili jifl vý—e; pln se v—ak realizuje jen skrze lov ka a jeho uv dom lé rozhodnutí v—ít, spoléhat se a d v—ovat.

Masarykovo e—ení krize moderního lov ka je taktéfl hluboce náboflenské, av—ak oproti Rádlovi je jeho pojetí náboflenství podstatn subjektivn j—í. Masarykovi tradi ní, církevní, zjevené, zpolitizované náboflenství nesta í. Masaryk vyjad uje pofladavek nového náboflenství, av—ak jak je u n ho zvykem, systematicky jej nepromý—lí a nezpracovává. Náboflenství je pro n ho v—prvé ad harmonizující síla v flivot lov ka i spole nosti, je centralizující duchovní mocí, která soust edí ve—kerý duchovní flivot a jeho rozmanité prvky a projevy. Masaryk sou asn citliv zachycuje vnit ní jednotu lidského v domí; nechce jej redukovat na racionalitu, chce harmonický rozvoj jedince ve v—ech vrstvách lidské psychiky: šJak by náboflenství nebylo sloflité! Zmoc uje se celého lov ka, jeho mysli, citu i in , celého jeho flivota; zmoc uje se národ a celé spole nosti: ve—kerá kultura m flé být náboflenskou, jak to vidíme u ek a íman a nejdokonaleji ve st edov ku. Nic není tak tvo ivé, nic tak úhrnného jako náboflenství.š<sup>158</sup>

P—íjetí náboflenství a s ním spojené harmonie je svobodnou volbou; moderní lov k si m flé vybrat mezi zoufalstvím a modlitbou. A jako lze z vnit ní zku—enosti explikovat celý sv t, je možné z ní vyvodit i jistotu Boha. Skrze flitý vztah k Bohu a k celku sv ta lov k p esahuje sebe sama, zmoc uje

<sup>157</sup>HROMÁDKA, Josef L. Problém pravdy v my—lení theologickém., s. 61. In HROMÁDKA, Josef L. Theologie a církev. I. vyd. Praha: Vydala Husova eskoslovenská evangelická fakulta bohoslovecká, 1949. 398 s.

<sup>158</sup> APEK, Karel. *Hovory s T. G. M.*, s. 199.

se skutečnosti vy—ího ádu. Duchovní život človka je nemyslitelný bez naděje, v—nosti, bez víry v osobního Boha a v nesmrtelnost du—e. Profítek Boha také zprostředkovává eticky hodnotný vztah človka k človku projevující se v—inné lásce k bližnímu, která překonává osamocenosť jeho individuálního bytí. Jistota transcendentna tak vytvá—í možnost lidských hodnot založených na mravnosti.

Oba myslitelé, Masaryk i Rádl, kteří se opravdu bytostně zhostili své role intelektuála odpovědného za život v obci, shodují se na rozhodujícím postavení náboženství jako stmelujícího prvku uvnitř společnosti, který je schopen dovršit duchovní i kulturní život človka a stát se mu celoživotní oporou. Oba spatřují v mravnosti hlavní složku náboženství, protofle hlít mravně je pravé uctívání Boha, kdo miluje láskou k bližnímu, ten také nese odpovědnosť za své jednání. Ale nalezneme mezi nimi i značné rozdíly. Na jedné straně Rádl, který se pokouší vzk—ísit tradiční k—esanské hodnoty a ideály, proefklade d—raz na studium teologie. Na druhé straně Masaryk jako tv—rce projektu moderního, tedy nezjeveného náboženství humanity, který v—dom—opouští dosavadní historické formy náboženství.

Není snadné rozhodnout, který z—t—chto přístup lépe by vyhovoval souasnému človku. M—osobně Masaryk svým východiskem překvapil, d—íve jsem ho vnímala jako velkého odpovědného subjektivního, spí—e jako pozitivistického v—dce, on v—ak dovedl povýšit náboženství na úroveň kritického v—deckého přesvědčení, které vyv—rá z osobního niterného profítku človka k Bohu i k druhému človku. Rádl na m—naopak zpo—átku přisobil jako silný subjektivistický díky svému d—razu na jednotlivce a jeho každodenní s—et se skutečnosti, av—ak te—mi připadá, fle tuto problematiku nahlíflí spí—e jako jakýsi objektivní pohyb idejí. Je tedy opravdu nesmírně těžké si mezi nimi vybrat. Masaryk je mi sympatický svou niterností, av—ak není jeho d—v—ra v—lovka a flí—velká? Rádl se odloučil podstatně více od tohoto sv—ta skrze svou šabsolutní pravdu, av—ak nezdá se základ, na kterém staví, přeci jen pevně jí?



## Seznam použité literatury

### Literatura primární:

APEK, Karel. *Hovory s T. G. M.*. 1. vyd. Praha : Fragment, 2009. 308 s. ISBN 978-80-253-0752-6.

FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity*. Bedřich Placák. Praha 1 : Aurora, 2007. 521 s. ISBN 978-80-7299-089-4.

FUNDA, Otakar A. Masarykova interpretace Jana Husa. In LÁŤEK, Jan B. *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi : Sborník z mezinárodního symposia, konaného 22. - 26. září 1993 v Bayreuthu, SRN*. 1. vydání. Praha : Česká katolická akademie: Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, 1995. s. 333. ISBN 80-85795-17-5.

FUNDA, Otakar A. *Thomas Garrigue Masaryk : sein philosophisches, religiöses und politisches Denken*. 1. vyd. Bern : Lang, 1978. 268 s.

HEJDÁNEK, Ladislav. Filosofický odkaz českého myslitele. In RÁDL, Emanuel. *Útcha z filosofie*. 6. revidované vyd. Praha : Svoboda, 1994. 90 s. ISBN 80-205-0399-4.

HROMÁDKA, Josef L. Problém pravdy v myšlení theologickém. In HROMÁDKA, Josef L. *Theologie a církev*. 1. vyd. Praha : Vydala Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1949. 398 s.

MASARYK, Tomáš G. *Česká otázka, Na-e nyní j-í krize, Jan Hus*. v tomto souboru 1. vyd. Praha : Masaryk v ústav AV ČR, 2000. 493 s. ISBN 80-86142-07-8.

MASARYK, Tomáš– G. *Ideály humanitní, Problém malého národa, Demokratism v politice.* v tomto souboru 2. vyd. Praha : Melantrich, 1990. 128 s. ISBN 80-7023-036-3.

MASARYK, Tomáš– G. *Masarykova práce : sborník ze spisů, článků a projevů prvního prezidenta československé republiky.* 1. vyd. Praha : Státní nakladatelství, 1930. 340 s.

MASARYK, Tomáš– G. *Moderní člověk a náboženství.* 2. vyd. Praha : Masaryk v ústav AV ČR, 2000. 218 s. ISBN 80-902659-4-4.

MASARYK, Tomáš– G. *Palackého ideály národa českého.* Praha : in, 1926. 62 s.

MASARYK, Tomáš– G. *Sebevraždá : Hromadným jevem společenským moderní osvěty.* 4. vyd. Praha : Ústav T. G. Masaryka, 1998. 224 s. ISBN 80-901971-4-0.

NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo : Předehra k filosofii budoucnosti.* Věra Koubová. 2. vyd. Praha 1 : Aurora, 1998. 216 s. ISBN 80-85974-54-1.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nečlověčí úvahy.* Jan Krejčí a Pavel Kouba. 1. vyd. Praha : Oikoymenth, 2005. 296 s. Knižovna novověké tradice a současnosti; sv. 50. ISBN 80-7298-134-X.

PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii a jin.* 1. vyd. Praha : Academia, 1990. 164 s. ISBN 80-200-0263-4.

PATOČKA, Jan. *Texty studie o Masarykovi.* 1. vyd. Praha : Mladá fronta, 1991. 136 s. ISBN 80-204-0142-3.

PATO KA, Jan. *V nost a d jinnost : Rád l v pom r k pojetí lov ka v minulosti a sou asnosti*. 3. vyd. Praha : Oikoymenh, 2007. 136 s. ISBN 978-80-7298-256-1.

RÁDL, Emanuel. *D jiny filosofie I. : Starov k a st edov k*. reprint 1. vyd. Praha : Votobia, 1998. 515 s. ISBN 80-7220-063-1.

RÁDL, Emanuel. *D jiny filosofie II. : Novov k*. reprint 1. vyd. Praha : Votobia, 1999. 670 s. ISBN 80-7220-064-X.

RÁDL, Emanuel. *Krise inteligence*. 2. vyd. Praha : YMCA, 1928. 39 s.

RÁDL, Emanuel. *K es anství po válce ve sv t a u nás*. 1. vyd. Praha : Nákladem Kostnické jednoty, 1925. 24 s.

RÁDL, Emanuel. *Masaryk v ideál moderního hrdiny*. 2. vyd. Praha : Nakladatelské druffstvo s. Junák p i Lize lesní moudrosti, 1927. 24 s.

RÁDL, Emanuel. *Mravnost v na-em stát : p edná-ka na V. sjezdu YMKY v eskoslovensku v Hradci Králové v íjnu 1925*. 1. vyd. Praha : YMCA, 1926. 39 s.

RÁDL, Emanuel. *Nábofenský diletantismus*. 1. vyd. Praha : O.H. .S., YMCA a S. .M.E., 1996. 12 s.

RÁDL, Emanuel. *Nábofenvství a politika*. 1. vyd. Praha : Nakladatel J. Vete-ník, 1921. 112 s.

RÁDL, Emanuel. *Národnost jako v decký problém*. 1. vyd. Praha : Nakladatel O. Girgal, 1929. 86 s.

RÁDL, Emanuel. *Na-e náboflenské ideály p ed válkou a po válce : p edná-ka na VI. sjezdu YMCA v SL. v Brn 1926.* 1. vyd. Praha : YMCA, 1927. 48 s.

RÁDL, Emanuel. *O na-í nyn j-í filosofii.* 1. vyd. Praha : Nakladatelství Stanislav Mina ík, 1922. 42 s.

RÁDL, Emanuel. *O n mecké revoluci, K politické ideologii sudetských N mc .* v tomto souboru 1. vyd. Praha : Masaryk v ústav AV R, 2003. 120 s. ISBN 80-86495-17-5.

RÁDL, Emanuel. *O smyslu na-ích d jin : p edpoklad k diskusi o této otázce.* 1. vyd. Praha : in, 1925. 95 s.

RÁDL, Emanuel. *T. G. Masaryk : p edná-ka ve sdrufení pokrokové mládefle v Praze 13. prosince 1918.* 1. vyd. Praha : Nakladatel B. Ko í, 1919. 28 s.

RÁDL, Emanuel. *Út cha z filosofie.* 6. revidované vyd. Praha : Svoboda, 1994. 90 s. ISBN 80-205-0399-4.

RÁDL, Emanuel . *Válka ech s N mci.* 2. vyd. Praha : Melantrich, 1993. 296 s. ISBN 80-7023-147-5.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emil : ili O vychování.* Antonín Krekar. 3. vyd. Olomouc : Nákladem R. Prombergera, 1926. 421 s.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *O p vodu nerovnosti mezi lidmi.* Henriette Taillet-Sedlá ková. Praha : Svoboda, 1949. 124 s.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *O smlouv spole enské : ili O základech politického práva.* Franti-ek <sup>TM</sup>elepa. Praha : J. Otto, 1911. 186 s.

## **Sekundární literatura:**

GABRIEL, Jiří; a redakční kruh. *Slovník českých filosofů*. 1. vyd. Brno : Masarykova univerzita, 1998. 700 s. ISBN 80-210-1840-2.

HROMÁDKA, Josef L. *Don Quijote české filosofie : Emanuel Rádl (1873-1942)*. 3. vyd. Brno : L. Marek, 2005. 96 s. ISBN 80-86263-66-5.

KRÁL, Josef. *československá filosofie : Nástin vývoje podle disciplín*. 1. vyd. Praha : Melantrich, 1937. 338 s.

MACHOVEC, Milan. *Tomáš– G. Masaryk*. 1. vyd. Praha : Svobodné slovo, 1968. 264 s.

PAUZA, Miroslav; HAJKA, Dalimír; a kolektiv dějin filozofie Ústavu pro filozofii a sociologii SAV v Praze a Ústavu pro filozofii a sociologii SAV v Bratislavě. *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení : od roku 1848 do roku 1948*. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1989. 811 s. ISBN 80-205-0029-4.

TKORPÍKOVÁ, Zuzana. *Rádlovo pojetí pravdy*. 1. vyd. Praha : Filosofia nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 2003. 246 s. ISBN 80-7007-175-3.

## Summary

šMoc a bezmocõ

-

*Emanuel Rádl o odpov dnosti intelektuála za flivot v obci*

õPower and powerlessnessõ

-

*Emanuel Rádl on the intellectualõs responsibility for a life in polis*

Nikola Rusová

Through his philosophy Emanuel Rádl reminds the world of the true role of the intellectual in polis. Philosophy should become more practical and therefore also more democratic and serve people above all else. The philosopher as its dedicated servant, should then listen to the needs of the common man and provide the public guidelines for orientation in public life. Philosophy should not be mere abstract speculation, but a responsible and conscientious promoter of truth, justice and morality.