

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

PEDAGOGICKÁ FAKULTA

Katedra společenských věd

Diplomová práce

Bc. Leoš Pyszak

Pojetí demokracie a politiky u Emanuela Rádla

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předloženou diplomovou práci vypracoval samostatně s použitím zdrojů informací a literárních pramenů, které uvádím v příloženém seznamu literatury.

V Olomouci dne

.....

Leoš Pyszak

Poděkování

Děkuji vedoucímu diplomové práce PhDr. Petrovi Zimovi, Ph.D. za odborné vedení a poskytnutí rad a připomínek při vypracování této práce.

Obsah

Úvod	5
1 Rádlův životopis	8
2 Politicko-historické souvislosti	11
3 Stát a národ	19
4 Smysl (českých) dějin, smysl politiky	26
5 Z diskurzu o Rádlovi	32
6 Civilizace a Evropa	40
7 Krize	47
8 Vymezení významu pojmů	52
Závěr	63
Anotace	65
Seznam použité literatury	66

Úvod

Když jsem pobral trochu rozumu, chodíval jsem za svým dědou, povídat si o dobách dávno i nedávno minulých. Děda byl v důchodu, na odpočinku, jak se kdysi říkávalo. To, a ani jeho chatrný zdravotní stav, mu však nebránilo, aby byl činný, aby stále pracoval. A mne jeho aktivita, jeho činorodost fascinovala. Děda byl prostý muž z lidu. Vyučil se v Brně za první republiky tesařem a truhlářem, dokonale však ovládal i zedničinu, tu se naučil jaksi mimochodem. Na otázky po důvodech jeho neutuchající píce mi odpovídal, že člověku je dáno, aby neseděl s rukama v klíně. Pokud může pracovat, bude pracovat. To byla jeho odpověď. Jeho vysvětlení bylo zdánlivě nehluboké, nefilosofické. Netvrdil, že člověk by měl dělat to či ono, protože mu to nařídil Bůh, strana, instinkty či osud (byl-li děda věřící, nevím, o Bohu či víře se nikdy nezmiňoval). A přece na té jeho zarputilé aktivitě bylo něco vymykajícího se, něco inspirativního, něco, co nebylo z tohoto fyzického, materiálního světa. Jako kdyby, vědom si toho, že člověk není na světě jen proto, aby zde přebýval jako věc či jako zvíře, chtěl své lidství manifestovat tím, že učiní něco, co není, ale co by mohlo a mělo být. Např. to, že zasadí strom, který bude dávno poté, co on zde již nebude, dávat plody a stín. Děda neznal filosofické mluvy, byl to praktický člověk a přece byl – jak jsem si dodatečně uvědomil – člověkem plným ideálů, ovlivněný svým nelehkým dětstvím, první republikou a dobou následující.

Další příklad a neodbytná myšlenka: V dětství jsem byl chycen, jak kouřím. Od rodičů jsem byl fyzicky potrestán. Děda, který nikdy nekouřil a který se vyhýbal i alkoholu, si mne však vzal stranou a řekl mi, že on také ve školním věku zkoušel kouřit. Poté však, co byl přistižen svým kantorem,¹ a co mu tento jeho učitel sdělil, že on nekouří, protože ani prezident² Masaryk nekouřil, se rozhodl, že tedy ani on (tedy můj děda) kouřit nikdy nebude. A dodržel to. Proč? Můj děda samozřejmě neměl ani potuchy o nějakém Kantovu kategorickém imperativu, zdravotní následky kouření mu byly známy, dovedl si také jistě spočítat, že kouření „leze do peněz“, ale toho nedbal, to nebylo rozhodující. Vyprávěl mi, že důvodem toho, že se vzdal kouření, byl učitelův příklad a učitelův odkaz a slovní apel na Masaryka. Ostatně, podobizna Masaryka ho provázela takřka po celou dobu jeho školní

¹ Za první republiky se neříkalo učitel, pedagog, lektor či edukátor, ale kantor. Děda si zachoval až do smrti tehdejší mluvu.

² Záměrně píše *president* a nikoli *prezident*. Obdobně, jako by se mělo psát *filosofie* a nikoli *filozofie*.

docházky. I po letech si vzpomínal, jak v jejich vesnické třídě na ně Masaryk shlížel ze stěny za katedrou. Masaryk pro něj byl autoritou. Tedy příklad někoho, kdo inspiruje, kdo říká, nejen jak věci a život jsou, ale jak by měly být. Je Masarykovo heslo *Nebát se a nekrást* pouhým větným shlukem pár slov? Nebo je za tím něco víc? Je *demokracie* jen označením pro technokratickou formu vlády, nebo je to spíš úkol, výzva, program pro zítřek?

Další vzpomínka: Byl jsem ve čtvrté třídě základní školy, když nám soudružka učitelka najednou sdělila, že ji nemáme od nynějška oslovovat *soudružko učitelko*, nýbrž *paní učitelko*. Chvilí trvalo, než jsme si na to zvykli. Nakonec jsme si však zvykli. Ale pár dní, cestou ze školy domů, mi vrtalo hlavou, proč ta změna, vždyť jde jenom o slovo. *Soudružka* či *paní učitelka*, není to jedno? Tehdy jsem jen podvědomě cítil, že slova nejsou jen prázdný zvuk, že mají smysl a že něco označují, něco, co je za nimi, co má širší dosah.

A myšlenka poslední: člověk se dnes nevyhne tomu (a vyhnul se tomu kdy?), aby na něj z televize, novin, časopisů, internetových stránek neútočila slova, jako je *ekonomika*, *politika*, *zisk*, *růst*, *krize*, *zábava* apod. Čím více se do veřejného prostoru dostává těchto pojmů, tím méně se jim rozumí. Tím jsou záhadnější, či lépe řečeno, tím méně se rozumí, co vyjadřují, k čemu odkazují a proč. Je to účel, aby lidé seděli, konzumovali, neptali se, věřili tomu, co *SE* říká? Kde nalezneme ve veřejném prostoru slova jako je *mysl*, *účel*, *program*, *ideje*, *práce*, *pravda*?

Jako kdyby výše uvedená slova dnes již nic nevyjadřovala, k ničemu neodkazovala, jako kdyby nebyla, neexistovala, resp. jako kdyby za nimi nic nebylo. Vezměme si např. slovo *demokracie*, nebo dnes tak často používaný pojem *svoboda*. Jak jsou tato slova zprofanovaná, jak o nich mnozí hovoří. Ale co jimi myslí, jaký mají smysl, to se člověk většinou od těch, co je tak snadno a často používají, nedozví. Proč? Snad proto, že jim není smysl těchto slov znám? Proto, že nevědí, co mluví a činí? Proto, že je pouhou módou, se vyjadřovat rádo by učeně? Proto, že snad mluvčí těchto slov předpokládají, že ostatním je smysl těchto pojmů tak jasný, že je tedy nemusí interpretovat, protože by to byla ztráta času, bylo by to nošení dříví do lesa? Nevím.

Co však vím, je, že s rozvojem moderních komunikačních technologií, s tím, jak roste možnost vyjadřovat se o všem možném takřka všude a všemi, jako by klesala schopnost slovy postihnout skutečnost, jako kdybychom se o to už ani nesnažili, jako by docházelo k inflaci slov a k znehodnocování jejich významu. Slovo *demokracie* je zdánlivě každému jasné, je to vlada nás, lidu. Jdeme jednou za čas k volbám, to je demokracie. A nic víc. Tečka. Pro mnohé

to je dnes pouhé heslo, štěknutí ve veřejném prostoru, zvuk z éteru. Málo lidí dnes toto slovo (a slova jiná) vyvede z rovnováhy, málo lidí se podivuje, málo je vytrženo z onoho *ONO SE*.

Proč to všechno píše, jaký to má vztah k Emanuelu Rádlovi? Člověku je dáno, aby se ptal, aby hledal něco či někoho, kdo mu pomůže vysvětlit smysl slov, smysl existence. Od čeho se může při odpovídání na ony Kantovy otázky: *Co mohu vědět? Co mám činit? V co mohu doufat?*, odrazit. Emanuel Rádl (stejně jako Tomáš G. Masaryk a Erazim Kohák – předbímám běh událostí, když v tomto úvodu zmiňuji tyto další dvě osobnosti) mi zčásti na výše uvedené otázky odpovídá. A vzpomínky výše uvedené? Mám za to, že mají jistý vztah k Rádlovi, k jeho myšlení a konání. Pokusím se to dále vysvětlit.

Cílem této předkládané práce je pokusit se určit, jak Emanuel Rádl chápe demokracii a politiku, z jakých autorů vychází, na čem svoji koncepci staví, co odmítá, kde jsou jeho případné zvláštnosti či nedostatky a zdali je v něčem pro dnešek aktuální.

1 Rádlův životopis

Člověk se nerodí do vzduchoprázdna. Rodí se (bez toho, že by se tak rozhodl, je do bytí vržen, jak napsal, pamatují-li se dobře, Martin Heidegger) do již určité sociální, politické, kulturní situace. Možno dokonce říci, že fyzickým narozením dosud ještě není člověk zcela člověkem. Sociologové a psychologové by nám vysvětlili, že teprve vlivem působení společnosti, kultury, díky nejbližším - rodičům (zejména díky pečující osobě, nemusí to být nutně matka), sourozencům, spolužákům, učitelům, se postupně stáváme lidmi. Tyto procesy se odborně nazývají socializace³, enkulturace⁴ a učení.

Emanuel Rádl nebyl výjimkou. Narodil se určitým rodičům, do určité sociálně-ekonomické situace, do nějakého společensko-politického systému, do daného (jím nevybraného) myšlenkového ovzduší. Tyto (a mnohé další faktory) ho utvářely, měly na něj vliv. Jaké to byly faktory? Doba jeho dětství, dospívání, studia se nutně musela odrazit v jeho chápání světa a filosofie. Avšak i opačně. Nejedná se o jednosměrný proces. Tak jako je zčásti (ne však zcela) lidský jedinec ovlivňován svým okolím, tak i tento jedinec své okolí ovlivňuje.

Emanuel Rádl se narodil tři dny před Vánocemi roku 1873⁵. Narodil se do nikterak bohaté obchodnické rodiny. Po absolvování gymnasia studoval biologii na tehdejší filosofické fakultě Karlovy university. Je nutno se zmínit i o jeho krátkém studiu bohosloví, kterého však zanechal. Studoval-li katolický seminář proto, aby vyhověl přání své zbožné matky, je otázkou. Promoval opět tři dny před Vánocemi roku 1898. Krátký čas učil na středních školách v Pardubicích a v Praze. Roku 1904 nastoupil jako soukromý docent na české Karlo-Ferdinandově universitě v oboru Fyziologie smyslových orgánů zvířat. Po vzniku ČSR je jmenován řádným profesorem přírodní filosofie na Karlově universitě. Rádl je, podobně jako

³ Socializace (z lat. *socialis* - družný) je: „*Komplexní proces, v jehož průběhu se člověk jako biol. tvor stává prostřednictvím sociální interakce a komunikace s druhými sociální bytostí schopnou chovat se jako člen určité skupiny či společnosti.*“ In: PETRUSEK, Miloslav, Hana MAŘÍKOVÁ a Alena VODÁKOVÁ. Velký sociologický slovník. Praha: Karolinum, 1996, str. 1012.

⁴ Enkulturační - jde o „*proces vrůstání do kultury, v jehož průběhu se jedinec stává integrálním článkem a nositelem kultury své společnosti. V dětském věku má rozhodující význam vliv rodiny, v průběhu dospívání sílí role sekundárních institucí a sociálních skupin.*“ MALINA, Jaroslav. *Antropologický slovník, aneb, Co by mohl o člověku vědět každý člověk: (s přihlédnutím k dějinám literatury a umění)*. Brno: Akademické nakladatelství CERM, 2009, str. 1086.

⁵ Byl tedy o jednu generaci mladší než T. G. Masaryk. Masaryk se narodil roku 1850.

Masaryk, mimořádně kulturně činný. Ve dvacátých letech stojí u založení akademické YMCI⁶, vydává časopis Křesťanská revue⁷.

Rádl zakládá rodinu dne 8. 6. 1907, kdy se žení s údajně bigotní katoličkou⁸. Narodily se jim dvě dcery. YMCA Rádla vysílá jako svého delegáta na kongresy po celém světě. V roce 1922 je vyslán do Peking, kde se koná sjezd YMCI. Rádl na základě této cesty vydává spis *Západ a Východ: filosofické úvahy z cest*⁹. Zde se pokusil o vystižení duchovních a kulturních základů Orientu. Podařilo-li se mu to, budeme ještě níže zkoumat.

Ve sporu o smysl českých dějin se Rádl v díle *O smysl našich dějin*¹⁰ staví na Masarykovu stranu oproti J. Pekařovi, kterého hodnotí jako nekritického pozitivistu a empirika. Rozvíjí Masarykovo chápání českých dějin jako překročení pozitivistického pojetí, se zdůrazněním nejen toho, co bylo (minulost), ale i kladením důrazu na přítomnost a budoucnost (toho, co bude, resp. to, co být má, o co se máme zasadit). Masarykova a Rádlova kritika pozitivismu by se dala demonstrovat na tomto příkladu: Je sice pěkné, že víme, že byl a kdy byl upálen Jan Hus, to ale nestačí. Další podstatnou věcí je odpověď na to, proč byl Hus upálen, z jakého důvodu, jaký to mělo smysl a hlavně, co to pro nás teď a do budoucna znamená.

V roce 1928 Rádl vydává spis *Válka Čechů s Němci*¹¹, kde se kriticky staví proti chápání Československé republiky jako státu založeného na národním, kmenovém, a tedy mýtickém principu. Zde rovněž, a to je charakteristické pro Rádla, který se nezdráhal a nebál kritizovat kohokoli, se částečně staví proti Masarykovu konceptu československého státu (tuto problematiku rozvedu níže). V roce 1932 a 1933 vychází jeho Opus magnum *Dějiny filosofie, Starověk a středověk*¹², resp. *Dějiny filosofie, Novověk*¹³.

⁶ Young Men's Christian Association - křesťanské sdružení mladých lidí. Vzniklo v roce 1844 díky iniciativě Angličana George Williamse proto, aby reagovalo na negativa tehdejší industrializující se společnosti.

V současné době je YMCA největší organizací pro mládež na světě. Má kolem 58 milionů členů. YMCA – Křesťanské sdružení mladých lidí [online]. YMCA v ČR. Dostupné z: <http://www.ymca.cz>

⁷ První číslo vyšlo roku 1927 za řízení Jana L. Hromádky a Emanuela Rádla. Tento měsíčník (nevycházel jen v červenci a srpnu) byl platformou pro kritické bádání v otázkách víry, významu církvi a náboženského života. Moravská zemská knihovna v Brně digitalizovala ročníky 1927-1939 a 1946-2018. V letech 1940-1945 časopis, dle dostupných informací, oficiálně nevycházel.

Dostupné z: <http://www.digitalniknihovna.cz/mzk/periodical/uuid:aca42080-a8f8-11e3-9d7d-005056827e51>

⁸ LOWENSTEINOVÁ, Šimona. *Filosof a moralista Emanuel Rádl: 1873-1942*. Praha: Klub osvobozeného samizdatu, 1994, str. 14.

⁹ RÁDL, Emanuel. *Západ a východ: filosofické úvahy z cest*. Praha: Jan Laichter, 1925.

¹⁰ RÁDL, Emanuel. *O smysl našich dějin*. Praha, 1925.

¹¹ RÁDL, Emanuel. *Válka Čechů s Němci*. Praha: Čin, 1928.

¹² RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie. Díl 1, Starověk a středověk*. Praha: Laichter, 1932.

¹³ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie. Díl 2, Novověk*. Praha: Laichter, 1933.

Se vzrůstajícím nebezpečím německého nacionálního socialismu (Rádl říká hitlerismu) vzrůstala i Rádlova obava o osud republiky, resp. celého světa. To se odrazilo ve spisu *O německé revoluci*¹⁴ z roku 1933 a spisu *K politické ideologii sudetských Němců* z roku 1935¹⁵. Emanuel Rádl se dožil neblahých dnů druhé republiky a tzv. Protektorátu. Zemřel zcela fyzicky a duševně vyčerpan dne 12. 5. 1942. Tři měsíce před smrtí stihl dopsat svůj údajný filosofický odkaz, *Útěchu z filosofie*¹⁶.

¹⁴ RÁDL, Emanuel. *O německé revoluci: K politické ideologii sudetských Němců*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2003.

¹⁵ RÁDL, Emanuel. *O německé revoluci: K politické ideologii sudetských Němců*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2003.

¹⁶ RÁDL, Emanuel. *Útěcha z filosofie*. Nakl. Svoboda. Praha: Svoboda - Libertas, 1994.

2 Politicko-historické souvislosti

Emanuel Rádl se narodil v Rakousku-Uhersku. Výše jsem naznačil, že se člověk nerodí do vzduchoprázdna a že je (částečně) ovlivňován dobou, do které se narodil a okolnostmi svého dětství, mládí a života. Jaká tedy byla sociálně-politická a kulturní situace tohoto mocnářství v době krátce před Rádlovým narozením, v době jeho dětství a mládí a v časech jeho dospělých životních zápasů (to se však již jednalo o ČSR)? A jak se Rádl se sociálně-politickými problémy a výzvami doby vyrovnával, jak jim čelil? Jaké politické hodnoty vyznával?

Od šedesátých let 19. století nastoupilo rakouské mocnářství cestu konstituční monarchie. Připomínám jen, že v roce 1867 došlo k tzv. vyrovnání, ustanovení Předlitavska a Zalitavska. České země, součást Předlitavska, nastoupily cestu prudkého průmyslového rozvoje. Program české politiky vycházel z ideových podnětů Františka Palackého (1798-1876) a zásad českého historického státního práva. Palackého demokracie a humanismus a podstata jeho politické filosofie je, myslím, nejprůkazněji vyjádřena v těchto slovech: *„Pravda ta, že lidé všickni, bez rozdílů plemen, vyznání a stavův, jsou synové jednoho otce na nebesích, jest jedna z nejušlechtilejších známek a stránek nauky křesťanské... Všeobecné panování té pravdy, že v celém pokolení lidském není podstatného rozdílu jiného, nežli co do stupně vyvinutí duševních jeho sil, a že člověk nikde není aniž může býti pouhým nábytkem, dobyt看 nebo majetkem jiného, ale že všude jest osobou dařenou od boha rozumem a vůlí a odpovědnou mravně za všechno své chtění a činění – panování této pravdy ...“¹⁷.*

Palacký je myšlenkovým předchůdcem a učitelem jak Masaryka, tak Rádla (oba dva se ostatně k němu výslovně, byť kriticky, hlásí). Důraz na rovnost a odpovědnost člověka, pojmy jako pravda (resp. panování pravdy), rozum a mravnost se českým filosofickým myšlením vinou od Jana Husa, Jana A. Komenského, Palackého, Masaryka, Rádla, J. Patočky, B. Komárkové, J. L. Hromádky, E. Koháka a L. Hejdánka.

Základní státně-politická myšlenka Palackého je tato: Rakousko povstalo z nutnosti bránit Evropu před tureckým nebezpečím. V době moderní však tento důvod již odpadá. Se vzrůstem vzdělanosti, s uvědomováním národním má každá národnost v Rakousku právo i

¹⁷ PALACKÝ, František. *Idea státu rakouského*. Praha: Otto, 1907, str. 10, 11.

povinnost rozvíjet se k humanitě. Dle přirozeného práva si jsou všechny národy (tak jako lidé) rovny. Nelze proto připustit, aby jeden národ (Němci, Maďaři), ovládal národy druhé. Palacký proto navrhuje, aby se Rakousko federalizovalo na základě demokratické ústavy se zaručenými základními lidskými právy a povinnostmi. Toto uspořádání státu dle Palackého umožní všem národům a státním občanům uplatňování základních práv a Rakousku zajistí loajalitu jeho obyvatel a všeobecný rozvoj. Rovněž tak bude zaručen mír ve střední Evropě, kdy Rakousko bude působit jako hráz a záštita před rozpínavostí německého císařství od západu a ruského carství od východu¹⁸. Tato idea měla být politickým programem organizace státu, sešlo z ní, neuskutečnila se.

Tento program, tzv. austroslavismus, byl formulován i jako návrh proti nerealistickému a mýtickému (jak dodává Rádl) panslavismu. Podobně mýtický, nebezpečný a na iracionalitě založený byl dle Rádla nejen panslavismus, ale i pangermanismus. Rádl navazoval na Palackého pojetí dějin, na jeho zdůrazňování reformace, humanity a racionality.

Byl Rádl jako onen prorocký hlas volajícího na poušti, když zdůrazňoval nebezpečnost pangermanismu? Rádl o mnoho let předběhl svou dobu varováním před těmito politickými koncepty. Rádl jako konstruktivní kritik navrhuje pro vymýcení pangermanismu humanitní vzdělání: „*Překonat tento mýtus je úkolem osvěty, tj. metodické kritické práce, kterou musejí v první řadě provést osvícení Němci sami: filozofie, sociologie, krásná literatura jsou pravými zbraněmi proti tomuto jedu, který přes sto let otravuje Evropu. Naděje na vítězství osvěty jest; předně musí jednou pravda zvítězit nad mýtem a za druhé tento mýtus měl silnou moc i nad Slovany: bylo-li možno překonat panslavismus, proč by obstál pangermanismus*“¹⁹. Historie dala Rádlovi za pravdu v tom, že pangermanismus se svou kmenovou a rasovou ideologií byl cestou do pekel, která stála miliony lidských životů.

Snahou české politiky sedmdesátých let 19. století tedy bylo rozšíření dualismu na trialismus, resp. federalizace státu. K tomu však nikdy nedošlo, zejm. v důsledku negativního postoje politických, průmyslových a vojenských předáků vládnoucích národů, tj. Němců a Maďarů. Fundamentální články z roku 1871 měly částečně zrovnoprávnit české země a český živel, nesouhlas rakouských a českých Němců a maďarských elit s tímto řešením však vedl k pádu vlády a k odchodu české politické reprezentace do opozice a letité pasivity.

¹⁸ PALACKÝ, František. *Idea státu rakouského*. Praha: Otto, 1907.

¹⁹ RÁDL, Emanuel. *O německé revoluci: K politické ideologii sudetských Němců*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2003, str. 65.

Rychlý a dynamický rozvoj společnosti s sebou nesl i její sociálně-politické dělení. Národní strana se v roce 1874 rozštěpila na konzervativní Staročechy a liberální Mladočechy. Rozvoj průmyslu vedl k politickému a nacionálnímu uvědomování dělnictva, což se odrazilo ve zrodu Československé sociálně demokratické strany dělnické (1878). Sociální demokracie prosazovala zejm. rozšíření volebního práva, odluku církve od státu, emancipaci žen, socializaci průmyslu, nemocenské a důchodové pojištění.

Rádl se hlásil k sociální demokracii. Marxismus v jeho vulgarizované a materialistické podobě odmítal. Nesouhlasil s materialistickým pojetím dějin, s učením, že by jedinec a jeho víra, kultura, ideály (tzv. nadstavba) byly jen projevem hospodářských podmínek společnosti. V tomto smyslu marxismus klade na roveň s hospodářským liberalismem, jako ke koncepcím materialistickým, lhostejným k duchovnímu životu člověka. Na samotném Marxovi však oceňoval jeho aktivismus a jeho angažovanost, úsilí o povznesení dělnictva. Zvláštní to věc, teoretické učení Marxovo Rádl z větší části odmítá jako dědictví materialismu, praktickou snahu Marxovu oceňuje. Dokonce Marxe označuje za idealistu: „*V praxi byl Marx a byli jeho přívrženci, chcete-li užítí tohoto slova, idealisty, neboť podnikli ohromnou věc, reformu společnosti a vysvobození dělníka z poroby*“²⁰.

Rádlovu sociálnímu demokratismu rozumím jako modernímu rytířství, které se bere za slabší, chudé, ponížené, které slouží. Stejně jako rytíř ochraňoval ženy, víru, své přesvědčení a svou čest, a to třeba proti všem, tak se i Rádl staví za slabší a ponížené. Zde se jeho sociálně demokratické přesvědčení propojuje s křesťanským učením o nepodmíněné lásce k bližnímu a víře v Boha.

Myslím, že toto evangelijní učení lze nejlépe demonstrovat následujícím příkladem: „*Mistře, které přikázání je v Zákoně největší? On mu řekl: Miluj Hospodina, Boha svého, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí. To je největší a první přikázání. Druhé je mu podobné: Miluj svého bližního jako sám sebe. Na těchto dvou přikázáních spočívá celý Zákon a Proroci.*“²¹ Rádl není v našich dějinách jediný, který staví svou koncepci politiky na výše uvedených principech. V nové době např. Masaryk (a v současnosti kupř. Erazim Kohák)²².

²⁰ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie. Díl 2, Novověk*. Praha: Laichter, 1933, str. 410.

²¹ *Bible: Písmo svatého Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad*, (Matouš 22, 36-40). Praha: Česká biblická společnost, 2008, str. 1141.

²² „*Taková politika je možná na základě Ježíšova učení a jeho obou přikázání a je možná jen na tomto základě.*“ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Nová Evropa: (Stanovisko slovanské)*. Brno: Doplněk, 1994 str. 97.

Svou politicko-stranickou reprezentaci dostali i rolníci a katoličtí občané. V roce 1899 vznikla Česká strana agrární. Ta se stala jednou z dominantních českých politických stran (vedle sociální demokracie), a to zejm. za doby první ČSR. Charakteristické pro ni bylo obhajování zájmů rolníků a sedláků, omezování vládního centralismu, hlásila se ke stavovskému uspořádání společnosti a k rozšíření působnosti zemských sněmů²³.

Jednalo se o stranu zastávající konzervativní politické hledisko. Politický katolicismus a konzervatismus měl více stranických reprezentantů. Ideové stimuly vycházely z papežské encykliky *Rerum novarum*. O čem tento papežský okružní list pojednával? Dne 15. května 1891 vydal papež Lev XIII. encykliku *Rerum novarum*, kterou katolická církev zaujala oficiální stanovisko k sociální a dělnické otázce. Církev vzala za svou novou dobu s jejím průmyslovým rozvojem a se všemi negativy, které hospodářský rozvoj přináší. Církev uznává soukromé vlastnictví jako přirozené, odmítá socialismus a komunismus, třídní boj a zespolečnění výrobních prostředků, zavrhuje rovněž kapitalistické vykořisťování člověka. Nabádá k zakládání družstev, svépomocných organizací, křesťanských politických stran a státní sociální politiky postavené na křesťanských principech lásky k bližnímu²⁴.

Některé konzervativní ideje (minulost, půda, jazyk, národ, antisemitismus) Rádl nikdy nepřijal za své a odmítl je. Tyto pojmy, resp. to, co vyjadřují, vykládá jako závislé a svázané s tím, co bylo a co je dané přírodou. Rádl byl orientován v přítomnosti. Byl stejně jako Masaryk realistou – pozor však, nejedná se o realismus ve smyslu středověkého učení o obecninách (středověké učení o univerzáliích se týká vztahu mezi obecným - *člověk* a zvláštním - tento *individuální člověk*, např. *Emanuel Rádl*. Tento středověký spor měl a má přesah teologicko-filosofický, zasahuje i do politické a sociologické oblasti. Těmi se však zabývat nebudu), nýbrž jde o věci tohoto světa, jako je demokracie, věda, sociální politika, ženská otázka, antisemitismus apod. se zaměřením na budoucnost, na to, co bude, co býti má.

Liberální a národní program hlásala Národní strana svobodomyšlná (Mladočeši). Na počátku roku 1918 se sloučila s Českou stranou státoprávně pokrokovou, po vzniku republiky se přejmenovala na Československou národní demokracii²⁵.

Jaký byl Rádlův vztah k liberalismu? Byl podobný jako k marxismu. Stejně jako odmítal marxistický fatalismus a ekonomický materialismus, odmítá i hospodářský

²³ DEJMEK, Jindřich. *Československo: dějiny státu*. Praha: Libri, 2008, str. 16.

²⁴ LEV. *Encyklika Lva XIII.: Rerum novarum o dělnické otázce*, Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946.

²⁵ PROKŠ, Petr. *Politikové a vznik republiky 1914-1918*. Praha: Prospektrum, 1998, str. 163.

liberalismus s jeho upřednostňováním a zbožšťováním hmotných, ekonomických, a tedy pouze materiálních zájmů. Stejně jako si vážil marxistického úsilí o nápravu dělnických poměrů, jeho programového počínání a aktivismu založeného na přesvědčení o nespravedlnosti kapitalistického systému, váží si i duchovního liberalismu, který na základě myšlenky o svobodě, odpovědnosti, rovnosti a tolerantnosti člověka chce vydobýt lepší svět.

Ideologie liberalismu hlásá jako nejvyšší hodnotu život a svobodu lidského jedince, vyznává důsledný individualismus, společnost podle striktního liberalismu neexistuje, stát pokládá za nutné co nejvíce omezit. Rádla lze označit jako duchovního liberála, nikoli však ekonomického liberála. Rádlovi jde o přesvědčení a o účast²⁶. Ekonomickému liberalismu jde o zisk, jinak je indiferentní ke všemu. A pouze na zisku a lhostejnosti nelze, dodávám s Rádlem, stavět. Člověk není na světě jako věc či zvíře, nevyskytuje se pouze, nýbrž člověk existuje. Existence není izolace a pasivita, nýbrž aktivní vztah. Vztah k sobě samému, vztah k druhým, k tomu, co bylo, ale i k tomu, co teprve bude, co bude díky mně, co by mělo být.

Konec první světové války (11. 11. 1918) přinesl i konec Rakouska-Uherska (31. 10. 1918) a zrod Československé republiky (28. 10. 1918). Masaryk zprvu nechtěl rozbití Rakouska-Uherska. Teprve poté, co se rozhovory s významnými politickými a vojenskými elitami mocnářství a Německého císařství a studiem politických programů přesvědčil, že by po vítězství Ústředních mocností došlo k dalšímu omezování národnostních, jazykových a kulturních práv neněmeckých a nemaďarských národů, rozhodl se, jak posměšně, avšak neprozřetelně v oné době poznamenaly vládní kruhy mocnářství, soukromě vyhlásit v Ženevě dne 6. 7. 1915 Rakousku-Uhersku válku. Tímto aktem, zdánlivě bláznovstvím, Masaryk v praxi potvrdil, že nevěří v to, že by osudy světa byly jednou pro vždy dány, jak v podstatě vykládal pozitivismus²⁷ a materialistický marxismus²⁸, ale že ideje a program, byť i jednoho člověka, dokáží změnit svět.

Á propos, vztah Masaryka k pozitivismu: Je nutné uvést a zdůraznit, že Masaryk sice navazuje na Comta (byl dítětem 19. století) a v podstatě přebírá jeho diagnostiku krize moderní doby. Avšak pozitivismus Masaryk překračuje a nespokojuje se s pouhým

²⁶ „Stát však není absolutní zlo; stát i jeho moc, i vojenská moc, jsou potřebné; boj za pravdu, i boj se zbraní v ruce, je nutný a život lidský není absolutně posvátný. Člověk má právo na život jen ve jménu služby, kterou dává... Člověk není poslední mírou věcí: pravda, spravedlnost jsou vyšší mírou než život.“ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie. Díl 2*, Novověk. Praha: Laichter, 1933, str. 400.

²⁷ Jedná se o tzv. zákon tří stádií. Lidstvo se údajně zákonitě vyvíjí z teologického stavu, přes metafyzický do pozitivního, vědeckého. COMTE, Auguste. *Sociologie*. Praha: Orbis, 1927.

²⁸ Změna materiálních poměrů (společenské bytí) určuje změnu myšlení (společenské vědomí).

konstatováním dějinných, sociální či politických faktů. „*Jen konstatovat! Ano-ale ať se konstatuje všechno! Mně například nestačí pouze konstatovat, že Hus zemřel na hranici, ale chci mít konstatováno, že zemřel za pravdu! ... Mně nestačí ukazovat, jak myslili a žili ti a oni, já chci mít konstatováno, jak žít mám já, jak mám myslit, jak jednat - sic všechno to konstatování nemá pro mne smyslu*“.²⁹ Masaryk jde tedy dále za pouhé nezúčastněné konstatování faktů. Jde mu o smysl faktů.

Pokládal jsem si mnohokrát v bezpečí domova a s odstupem času otázku, kde Masaryk bral víru ve správnost svého počínání a v to, že jeho program založit svobodnou Československou republiku dojde naplnění? Masaryk v Čapkových *Hovorech*³⁰ operuje s řízením světa Prozřetelností, argumentuje nesmrtelnou duší. Masaryk byl kritický a realistický filosof. Prošly by však ohněm vědecké kritiky takovéto argumenty? Jan Patočka má za to, že neprošly, neboť „*jsou zbraněmi z arzenálu přímo scholastického*“.³¹

Potom je ale možné konstatovat v Masarykovi samém určitý rozpor mezi jeho tezemi o vědecké kritičnosti, osobní odpovědnosti a tezemi o Prozřetelnosti a nesmrtelnosti duše. Osobně bych však myšlenky z Čapkových *Hovorů* nebral s tak vypovídací hodnotou. Jedná se o knihu, která byla vytvořena na základě rozhovorů s prezidentem Masarykem, ke kterým došlo mezi roky 1928-1935. To byla doba, kdy Masarykovi bylo 78-85 let. Byly jeho úsudek a kritičnost oslabeny nemocí a pokročilým věkem?

Tím se však role Prozřetelnosti v Masarykově filosofii nezbavíme, jelikož se tento pojem neobjevuje jen v *Hovorech*³², ale kupř. i v *České otázce*³³. Zde se Masaryk vyjadřuje v tom smyslu, že se v dějinách národů projevuje jistý plán Prozřetelnosti, který by měli filosofové postihovat a v závislosti na něm jednat. Myslím však, že tu Masaryk přesto nepodává nějakou fatalistickou nauku. To nesedí s jeho programovou aktivností. Buď jak

²⁹ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Česká otázka: snahy a tužby národního obrození: naše nynější krise: pád strany staročeské a počátkové směrů nových*. Praha: Čin, 1948, str. 324.

³⁰ ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha: Československý spisovatel, 1990, str. 242-262.

³¹ PATOČKA, Jan, Pavel KOUBA a Ivan CHVATÍK. *Tři studie o Masarykovi*. Praha: Mladá fronta, 1991, str. 18.

³² Erazim Kohák Čapkovy *Hovory s T. G. Masarykem* hodnotí nevalně jako pohádku. KOHÁK, Erazim. *Jan Patočka: filosofický životopis*. Jinočany: H & H, 1993, str. 27.

³³ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Česká otázka: snahy a tužby národního obrození: naše nynější krise: pád strany staročeské a počátkové směrů nových*. Praha: Čin, 1948, str. 9.

buď, Masarykova Prozřetelnost stojí za úvahu. Erazim Kohák kupříkladu interpretuje onu Masarykovu Prozřetelnost jako přesvědčení o primátu dobra na světě³⁴.

Kde tedy Masaryk bral víru a sílu k prosazení svého politického programu? Masaryk se stavěl proti nedemokratickým formám vlády. Světovou válku interpretoval jako boj států Dohody za demokracii proti aristokracii a teokracii Ústředních mocností. Masaryk teokracii a aristokracii chápe jako politické systémy spojené se scholastičností a dogmaticností katolické (Rakousko) a pravoslavné (Rusko) církve. Jsou to vládní systémy podřizující člověka hierarchické praxi. Spočívají na teologii, iracionalitě a pasivitě. Teokracií rozuměl formy vlády, uplatňované v Německém císařství, Rakousku-Uhersku a carském Rusku³⁵.

Teokratické formy vlády se, jak Masaryk vyvozoval z historie a ze současného rozvoje vzdělanosti a industrializace, již přežily a nemůžou demokracii konkurovat ani ideově, ani materiálně³⁶. Teokracie a aristokracie jsou ve svých důsledcích založeny na lži. A na lži nelze stavět. Něco smysluplného, opravdového, duchovně velkého lze dle Masaryka stavět jen na pravdě. Vzpomeňme v této souvislosti na Masarykův boj o pravost Rukopisů či na jeho angažování se v tzv. Hilsneriádě. Tak tedy *Pravda*.

Další faktor Masarykova přesvědčení o vítězství jeho politického programu za světové války vidím v jeho už výše uvedeném pojmu Prozřetelnost. Je zřejmé, že Masaryk, jako věřící člověk (byť teologii chápal jako metodu středověku, v moderní době nepatřičný antropomorfismus) důvěřoval v pomoc Boží. Ačkoli přímo nehovořil o Bohu, ale o synergismu a Prozřetelnosti, mám za to, že se spoléhal na Boží pomoc, že Bohu důvěřoval³⁷.

Není však Masarykova teze o synergismu jen modernější a demokratičtější formou antropomorfizace? Nevím. Člověk však, a v mezních a existenciálních situacích to platí o to víc³⁸, tak jako tak důvěřuje tomu, že nad ním, či snad lépe řečeno – s ním, je něco víc, něco, co je posledním garantem smysluplnosti lidského bytí a počínání, ať to nazýváme Bůh či Prozřetelnost. Tak tedy *důvěra v Boha*.

³⁴ KOHÁK, Erazim. *Domov a dálava: kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. Praha: Filosofia, 2009, str. 154.

³⁵ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Světová revoluce za války a ve válce 1914-1918*. Praha: Orbis a Čin, 1928.

³⁶ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Rusko a Evropa: studie o duchovních proudech v Rusku. Díl 2., část 2. až 5. a díl 3., část 1.* Praha: Ústav T.G. Masaryka, 1996, str. 392, 393.

³⁷ Synergismus - Masarykovo přesvědčení o aktivní spoluúčasti člověka na tvorbě světa. Druhým účastníkem je Bůh - Prozřetelnost.

³⁸ Kterou světová válka a důsledky z ní vyplývající bezpochyby byla.

Rádl navázal na Masarykovo pojetí státu. A nebyl by to Rádl, aby na ně nenavázal kriticky (odmítnutím romantických tendencí počínajíc od Fichta, Herdera a Palackého, jak uvedu v samostatné kapitole) a aktivisticky. Osudy republiky, vztah Čechů a Němců, jak je vidět z jeho mnoha publikací, článků, časopiseckých statí, předkládaných programů, mu byly nejvlastnější, možno říci až intimní záležitostí, což můžu doložit například i těmito jeho slovy: „*A mne tyto otázky léta a léta trápily. Trápily mne jako Čecha; neboť, kdo prohlédne, co jsem napsal, uvidí, že jsem hledal a hledal rozdíl mezi češtvím a němečtvím a že jsem zachraňoval své češtví – nikoli před němečtvím, nýbrž před nevědomostí. Nepodařilo se mi druhé lidi přesvědčit, ba i sám prostý fakt, že mi šlo o češtví, unikl pozornosti. Byl jsem tak neobratný ve svém spisování? Či sám problém je tak zoufale ztracený, že je marno o něm mluvit?*“³⁹.

Rádl dříve než mnozí jiní dokázal rozpoznat nebezpečí nacionálního socialismu a fašismu pro svět i pro mladou československou republiku. Jako odpověď na tuto hrozbu sepsal např. již uvedenou *Válku Čechů s Němci*. Nástup nacionálního socialismu v Německu a vábení tohoto politického směru za hranice Německa, doléhající k uším sudetských Němců, se Rádl pokusil omezit svým spisem *K politické ideologii sudetských Němců*, v němž přímo na československé Němce apeloval, aby nepodléhali těmto zhoubným sirénám.

Československou republiku Rádl přijal za svou. Dokonce až tak niterně, že se ohrožení její podstaty z vnitřku (česko-německý antagonismus, slovenský separatismus, náběhy na fašizující tendence českého politického prostoru) i z vnějšku (nacionální socialismus v Německu, fašismus v jihoevropském prostoru) podepsalo na jeho zdravotním stavu a uspíšilo jeho odchod. Troufám si tvrdit, že tato bolavá místa Rádla nakonec pomalu utrápila. I zde je vidět, že Rádl nebyl filosofem od „zeleného stolu“, katedrovým učencem. Byl bytostně spjat se současností, neváhal se angažovat pro budoucnost. Lidé však na jeho varování nedbali. A tak i Rádlu bylo dáno pít svou číši bolehlavu ...

³⁹ RÁDL, Emanuel. *Křesťanská revue, Z německých vzpomínek*, ročník X, květen 1937, str. 233, 234. Dostupné z: <http://www.digitalniknihovna.cz/mzk/view/uuid:45605d20-02ef-11e4-a680-5ef3fc9bb22f?page=uuid:933cf6c0-0448-11e4-89c6-005056827e51>

3 Stát a národ

Slovo *stát* pochází z italského *stato* – stav. Od 16. století je tento pojem součástí filosofického a politického diskursu. Ve starověku a středověku filosofové nehovořili o státu, nýbrž o *polis* – město, městský stát či *civitas* - obec. Od novověku se stát chápe laicky⁴⁰, tj. státu a jeho představitelům se již nepřisuzuje původ a závislost na božské moci, tak jak tomu bylo v minulosti. Zasadil se o to svým dílem zejm. Niccoló Machiavelli a jeho *Vladař*. Středověké teorie státu, zejm. koncepce papeže Řehoře VII. a učení Tomáše Akvinského, chápaly stát jako organizovanou společnost legitimizovanou božskou mocí. Panovník tak vládl „z Boží milosti“. Vzpouora proti státu či proti panovníkovi byla zároveň vzpourou proti Bohu.

Niccoló Machiavelli (1469-1527) byl florentský politik, právník, historik a spisovatel. Knihu *Vladař* napsal roku 1513. Vydána byla až za devatenáct let. Zanedlouho po vydání se *Vladař* ocitl na církevním seznamu zakázaných knih. Jako jeden z prvních myslitelů zavrhl chápání politiky jako toho, co by mělo být a soustředil se ve svém díle na to, co je a proč tomu tak je. Machiavelli je pokládán za prvního moderního politologa. Politickou moc nezakládal na etickém ani náboženském zdůvodnění. Ač se tato praxe, tj. oddělování politiky od etiky, v tehdejších italských městských státech běžně provozovala (a provozuje se, co svět světem stojí, to je nutno si přiznat), Machiavelli byl (a je) za svou upřímnost obviňován z nemorálnosti⁴¹.

Stát, jako organizovaná společnost, se vykazuje výkonem práva a donucovací moci. Někteří myslitelé (jak ještě ukáží) stát pojímají nejen jako subjekt mocenský, donucovací a legitimizující, ale i morální.

Národ v sociologickém slova smyslu je kulturní a politické společenství lidí, vyznačující se uvědoměním a svébytností. Společné dějiny a obývané území, jazyk a literatura (obecně kultura) měly na utváření moderních národů rozhodující vliv zejm. v

⁴⁰ Z latinského *laicus* – světský. Laický – nespádající pod církev.

⁴¹ MACHIAVELLI, Niccoló. *Vladař*. Praha: I. Železný, 1995.

Evropě. V Americe byla situace jiná. Tam vznikly státy bez vlastní kulturní totožnosti. Americký národ se vytvořil z často zcela kulturně odlišných etnických elementů⁴².

Doba dlouhého 19. století (1789-1914)⁴³ a období následné, kladly na tehdejší politiky, filosofy a vůbec na většinu aktivního obyvatelstva, úkol promyslet a zdůvodnit problematiku národa a státu. 19. století bylo právem nazváno stoletím nacionalismu. Proč tomu tak bylo?

Po Velké francouzské revoluci a následujících napoleonských válkách, které v odporu proti revoluční a následně utlačovatelské Francii sjednotily takřka všechny politicky a kulturně uvědomělé síly tehdejší Evropy, se nejenom v Evropě rozeběhly vlny revolučních, národně-osvobozovacích a sjednocovacích hnutí. Měšťanstvo se hlásilo o svá práva a o svůj podíl na moci. Namátkou: španělské a portugalské kolonie v Jižní Americe získaly nezávislost (1820), v boji proti osmanským Turkům vznikl samostatný řecký stát (1830), téhož roku 1830 došlo k další revoluci ve Francii (tzv. Červencová revoluce) a k vyhlášení samostatnosti Belgie. V letech 1830-1831 se Poláci bouřili proti Rusku, rok 1848 byl rokem revolučním takřka v celé Evropě (tzv. Jaro národů). Roku 1865 skončila americká občanská válka vítězstvím Severu proti otrokářskému Jihu. Byla sjednocena Itálie (1861) a Německo (1871).

Výše zazněl výraz *revoluce*, resp. Velká francouzská revoluce. Budiž mi k tomuto termínu dovoleno uvést alespoň toliko: Není zde mým úmyslem analyzovat předpoklady, průběh a důsledky Velké francouzské revoluce. Uvádím jen, že revoluce požívá své děti. Revoluce je motorem dějin (výrok to Marxův?). Revoluční akci jako takovou (v kontrastu k drobné, trpělivé, soustavné práci) odsuzoval Tomáš G. Masaryk i Emanuel Rádl, a přece by bez jeho (Masarykova) revolučního vystoupení nebylo Československé republiky. Strom svobody je občas nutné zalít krví tyranů a vlastenců. Je to jeho přirozené hnojivo. Tak zase pravil Thomas Jefferson. Bez Velké francouzské revoluce by nebyl současný systém politické demokracie.

Plameny nacionalismu s odcházejícím 19. stoletím, resp. s koncem první světové války, neuhaslly. Doutnají v době, kdy hospodářsko-sociální situace společnosti je stabilní či na vzestupu, mohutně se rozhoří opět tehdy, když lidé v důsledku hospodářských komplikací

⁴² Srv. PETRUSEK, Miloslav, Hana MAŘÍKOVÁ a Alena VODÁKOVÁ. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum, 1996, str. 668, 669.

⁴³ Jedná se o pojem z pera britského marxistického historika Erica Hobsbawma.

ztratí práci, či když se jejich společensko-politické postavení vlivem transformace státních celků změní. A tato změna (chápaná jako změna většinou k horšímu) nemusí být nutně objektivním faktem, stačí jen, když si to dotyční myslí, resp. když je jim takto politickými vůdci situace interpretována, tj. jako změna zásadně k horšímu.

K oběma výše uvedeným faktorům došlo i v nově se zrodilší Československé republice. Rozbitím tradičních hospodářských vazeb orientovaných na Vídeň a Budapešť, vlivem poválečného celního protekcionismu, transformací ekonomiky ze zbrojní výroby na mírovou, nedostatkem surovin a poválečnou inflací se hospodářské a sociální poměry mladé republiky podstatně zhoršily. Rovněž převody majetku (pozemková reforma, nostrifikace) zhoršovaly vztah německé minority k Československé republice. Plameny nacionalismu a česko-německého antagonismu opět vzplály. Mladý stát se s nastalou situací musel vyrovnávat⁴⁴. Stanovisko zaujal i Emanuel Rádl.

Jaký program Rádl pro Československou republiku navrhoval? Jak chápal stát a národ? Jaký byl jeho vztah k nacionalismu? Byl vlastenec? Byl politik? Rádl nebyl politik v běžně chápaném významu tohoto slova, tedy ve smyslu politika - zvoleného zástupce občanů nebo o hlasy občanů ve volbách usilujícího. Jeho politika byla, jak výstižně uvádí Martin Šimsa, *nepolitickou politikou*⁴⁵, tj. soustavnou, vědeckou, trpělivou, myšlenkovou prací, navrhováním reformních programů, pedagogickým působením na studenty i širokou veřejnost (znovu připomínám dlouholeté vydávání, spolu s Josefem L. Hromádkou, až do dnešních dnů nepřekonaného měsíčníku *Křesťanská revue*), osvětovou a veřejnou činností.

V původním slova smyslu *politikem*, tedy osobou veřejnou (z řeckého *politikos* - veřejný, občanský) tedy Rádl byl. Rádla lze označit také za vlastence. Jeho vlastenectví se vyznačuje podřízením zájmů státu humanitě a morálce. Pravda a spravedlnost jsou určující pro život státu, a to až do té míry, že jejich opak, tedy lež a nespravedlnost, jsou morálními vlastenci veřejně pranýřovány a odmítány, a to i proti mínění většiny společnosti a proti oficiálním názorům představitelů státu.

⁴⁴ DEJMEK, Jindřich. *Československo: dějiny státu*. Praha: Libri, 2008, str. 198-200.

⁴⁵ ŠIMSA, Martin. *Filosof a reforma světa: pokus o filosofickou interpretaci díla Emanuela Rádla a konstituci reformní filosofie*. Ústí nad Labem: Univerzita J. E. Purkyně, 1997, str. 17.

PhDr. Martin Šimsa, Ph.D. je dalším z českých filosofů, který navazuje na myšlenkový odkaz české reformace, Tomáše G. Masaryka, E. Rádla a E. Koháka. Martin Šimsa je vnuk Dr. Jaroslava Šimsy (1900-1945 Dachau), významného představitele prvorepublikového kulturního a náboženského života, masarykovce, přítele Josefa L. Hromádky a žáka E. Rádla.

Pravda pro morálního vlastence není tím, na čem se shodne většina, nebo co je za pravdu státem prohlášeno, ale tím, co je dobrou vůlí nazřeno v kritické diskusi: „*Ve víře v pravdu a mravnost jako absolutní míru všeho života se musí jednotlivec a státní zákon shodnout; jednotlivec tuto pravdu hledá, stát k ní ukazuje cestu, ale jako musí jednotlivec dbát státního zákona, tak musí stejně i zákon dbát primárních duchovních potřeb jednotlivcových; jedině tam, kde se obě tyto síly setkají, tam jest pravý základ politického života*“⁴⁶.

Rádlovo morální vlastenectví je zavazujícím programem, ideou, která je sice již vyjádřena, ale ještě není zcela uskutečněna, která by teprve měla být, o níž je nutné usilovat a k jejímuž uskutečnění by měl stát dopomáhat výchovou, vzděláním, kritickým myšlením, drobnou, soustavnou prací. Takovéto morální vlastenectví je opakem vlastenectví extrémního, kdy je zájem státu absolutizován a morálka (ve smyslu spravedlnost, pravda) je tomuto zájmu podřízena.

Příkladem prvního typu vlastenectví je Tomáš G. Masaryk. Dokladem je jeho angažování se ve sporu o Rukopisy nebo v tzv. hilsneriádě. Rádl na něj kriticky navazuje. Teoretickým příkladem druhého typu vlastenectví (extrémního) je již výše zmíněný politický koncept Niccola Machiavelliho. Praktickým příkladem bylo počínání některých francouzských vládních, vojenských a katolických církevních elit třetí republiky v tzv. Dreyfusově aféře.

Rádl byl filosoficky i politicky orientován na Západ. Možno říci s jistým odlehčením, že do školy chodil k Angličanům, Francouzům a Američanům. Byl odpůrcem nacionalismu, romantismu a fatalistického myšlení. Byl zastáncem smluvních koncepcí. Stát chápal jako ideový smluvní projekt kriticky myslících lidí, založený na racionální diskusi a dobré vůli po společném soužití. Musel se proto vymezit proti Československé republice, ustavené jako národní stát Čechů a Slováků.

Rádl seznal, že vlivem Rousseaua, Herdera, Fichtea a Schellinga, byly středo- a východoevropské politické státní koncepce postaveny na organickém pojetí národa (české a slovenské národní obrození nevyjímajíc) a dostaly se tak na scestí. Národ byl výše uvedenými učenci absolutizován a zbožštěn, prohlášen za primární, přirozený, jakoby ze země, z krve vyrostlý produkt přírody. Naproti tomu stát byl pochopen jako sekundární, uměle, násilně vytvořený, strojený, nepřirozený a nepatřičný. Rádl tento myšlenkový koncept odmítl jako

⁴⁶ RÁDL, Emanuel. *O německé revoluci: K politické ideologii sudetských Němců*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2003, str. 52.

iracionální a necivilizovaný⁴⁷. V něm viděl základy pangermanismu i panslavismu. Zatímco se však panslavismus neujal a vyprchal, pangermanismus je na vzestupu ve formě nacionálního socialismu a rasistické ideologie⁴⁸.

Co Rádl navrhoval? Rádl navrhoval vybudovat stát na smluvním pojetí. Smluvní pojetí klade na člověka určité nároky, protože nestaví na tom, co je již nějakým způsobem dané nebo pasivně převzaté z minulosti, tak jako organické pojetí, které staví na jednu provždy daných biologických, rasových, dějinných, jazykových či vrozených faktorech.

V Rádlově smluvním konceptu státu vidím i odraz jeho antropologie, která člověka chápe jako racionální, morálně zaměřenou, současnost a realitu přesahující a do budoucna aktivně směřující bytost. Národ v Rádlově pojetí v podstatě dosud neexistuje. Je dán jako program: „*Národ je tedy více než sociologická skutečnost*“⁴⁹.

Rádl dospěl a vyrostl v Rakousku-Uhersku. Vědeckou, pedagogickou a vůbec veškerou činnost spjatou s mužným věkem, mu bylo dáno uskutečňovat v Československu. Jaký byl Rádlův poměr k Rakousku-Uhersku jako státu a jeho politickému zřízení? Rádl uvádí, že v době svých vysokoškolských studií se o politiku nezajímal⁵⁰. Alespoň nikde, pokud je mi známo, nehovoří o tom, že by se byl zapojil do odboje za světové války. Nebyl politicky činný. Domnívám se proto, že k Rakousko-Uhersku byl Rádl po celou dobu jeho existence loajální.

Tím rozhodně netvrdím, že schvaloval jeho národnostní politiku, spjatost trůnu s oltářem a Rakousko-Uherskou zahraničněpolitickou a ideovou vázanost na Německé císařství. Světové války se Rádl na straně Rakouska-Uherska ani na straně jeho protivníků nezúčastnil. Ostatně jakožto příslušník inteligence ani nemusel. V době propuknutí světové války mu bylo již (již?) 41 let⁵¹. Z Rádlových vzpomínek však lze odvodit, že během válečného konfliktu byly jeho sympatie na straně států Dohody.

A ještě jednu Rádlovu vzpomínku pokládám za nutné uvést, neboť charakterizuje vývoj jeho osobnosti. Ačkoli v dětském věku snesl i nějakou tu facku od ředitele piaristického

⁴⁷ RÁDL, Emanuel. *Válka Čechů s Němci*. Praha: Čin, 1928, str. 129-144.

⁴⁸ RÁDL, Emanuel. *O německé revoluci: K politické ideologii sudetských Němců*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2003 str. 117.

⁴⁹ RÁDL, Emanuel. *O německé revoluci: K politické ideologii sudetských Němců*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2003, str. 116.

⁵⁰ RÁDL, Emanuel. *Křesťanská revue X, Z německých vzpomínek*, Praha 1937, str. 228. Dostupné z: <http://www.digitalniknihovna.cz/mzk/view/uuid:45605d20-02ef-11e4-a680-5ef3fc9bb22f?page=uuid:933cf6c0-0448-11e4-89c6-005056827e51>

⁵¹ Masarykovi bylo v té době 64 let.

gymnázia, kde studoval, jak je vidět z následujících jeho vzpomínek: „Ředitel nás, pravda, i fackoval a nadával až hrůza; jeho známky byly přímo strašidelné: nejhorší byla nula z milosti, zcela nedostatečná už byla slušná známka. Ale nějak to vyšlo, že jsme měli vysvědčení pěkná... A i fackování jsme snesli, ačkoli rána jeho kostnatých prstů bolela, ale ředitel, starý pán, hned žáka vzal na milost, jakmile dal správnější odpověď, smál se nad ním a dal mu za odměnu šňupnout tabáku“⁵².

S věkem dospělosti se jeho citlivost zvyšovala. Rádl naznačuje, že válečné konflikty a vůbec agresivní jednání na něj v dospělém věku měly neblahé důsledky: „Když nastala válka, hrozil jsem se Rakouska a Německa, zvláště když Rakousko a Německo se držely. Psával jsem v té době v České mysli; odvážil jsem se dost zřetelně mluvit, ačkoli policie byla velmi přísná. Každá vítězná zpráva rakouská nebo německá mi přinesla onemocnění, až jsem přestal noviny číst a s lidmi o válce mluvit; když jsem mohl, ujel jsem na venek, abych se uchránil takových zpráv. A tak se stalo, že jsem časem byl izolován tak, že jsem ani nevěděl, že německý císař uprchl. Nemohu za to, že válečný řev nesnesu; pozdravil jsem se teprve, když bylo vítězství čtyřdohody jisté“⁵³.

To snad byla slabost těla, nikoli však slabost ducha či charakteru. Tuto Rádlovu zvýšenou citlivost interpretuji jako znak i projevu jeho větší míry empatie a altruismu.

Psychologové tvrdí, že zvýšeně citliví lidé jsou schopní více než ostatní, dříve a jasněji, rozpoznat nebezpečí a upozornit na ně ostatní. Rádl jako by toto zjištění potvrzoval. Dříve než ostatní identifikoval morální a politickou krizi Evropy. Za tuto krizi vinil moderní politické koncepty ekonomického liberalismu, nacionalismu a marxismu s jejich etickou indiferentností a zaměřeností jen na hmotu, sílu, kvantitu, instinkt a boj. Počátky tohoto stavu však nacházel již v daleké minulosti u antických sofistů a renesančních myslitelů, kteří relativizací hodnot jako je pravda, spravedlnost, právo a zákon, morálka a kvalita, vykolejili člověka a svedli ho z pravé cesty k humanitě a smyslu na slepou kolej barbarství a nesmyslu⁵⁴.

Došlo Rádlovo varování sluchu tehdejších lidí? Provedli lidé nápravu? Co následovalo, *metanoia* nebo *hamartia*? Následovalo zažehnutí požáru nacionalismu a rasismu,

⁵² RÁDL, Emanuel. *Křesťanská revue X, Z německých vzpomínek*, Praha 1937, str. 225. Dostupné z: <http://www.digitalniknihovna.cz/mzk/view/uuid:45605d20-02ef-11e4-a680-5ef3fc9bb22f?page=uuid:933cf6c0-0448-11e4-89c6-005056827e51>

⁵³ Tamtéž, str. 230.

⁵⁴ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie. Díl 2, Novověk*. Praha: Laichter, 1933.

nesmyslné zbrojení a válečné štvání, zánik Československé republiky, další světová válka, koncentrační tábory...

Změnila se situace od oněch dob? Na jakých myšlenkových základech dnes stojí civilizace? Kam směřuje současná Evropa a svět? Jaké cíle a ideály si klade člověk 21. století, klade-li si vůbec nějaké? A jaké programy pro jejich uskutečnění navrhuje? Vymizel problém nacionalismu, rasismu, materialismu a relativismu? Neměli bychom se i dnes po kantovsku opět ptát: *Co mohu vědět? Co mám činit? V co mohu doufat?* A neměli bychom se na výše nastolené otázky, třeba i s pomocí Emanuela Rádla, pokusit odpovídat?

4 Smysl (českých) dějin, smysl politiky

Člověk je tvor tážající se po smyslu. Na rozdíl od zvířat mu nestačí (nemělo by mu stačit!) prosté prodlévání na světě. Věci, rostliny, zvířata jsou. Člověk existuje (z lat. *existere* – *vyvstávat, vyčínvat*. Existence jako aktuální bytí - že něco jest. Oproti esenci - tedy čím jest). Člověk se ptá po smyslu své existence, po smyslu svého bytí. A věří, že to, že je, smysl má. Organizacemi lidí na vyšším stupni a principu jsou národy a státy.

Když tvrdím, že bytí člověka má smysl, měl bych taky připustit, že i národy a státy mají smysl? Mají smysl dějiny a má smysl politika? V této kapitole se pokusím o zodpovězení těchto otázek s tím, že se zaměřím nejen na pojetí tohoto okruhu problémů u E. Rádl, ale i u některých jeho předchůdců, současníků a následovníků. Svoje bádání uvedu představením tzv. Sporu o smysl českých dějin.

Masaryk v knihách *Česká otázka* a *O naší nynější krizi*⁵⁵ tvrdí, že dějiny národů nejsou určovány náhodou, ale že se v nich projevuje určitý plán Prozřetelnosti. Český národ je Masarykovi určován ideou humanity, která se nejplněji projevila v české reformaci (Hus, Chelčický, Komenský). Na tuto ideu, na tento vzor, je třeba v současnosti a budoucnosti navázat a rozvinout ji. Tak učinili čeští buditelé, a tak bychom, dle Masaryka, měli učinit i nyní.

Josef Kaizel nesouhlasí s Masarykem v tom, že by naši obrozenci (Dobrovský, Kollár, Šafařík, Palacký, Havlíček) byli inspirováni a navazovali na náboženské ideály české reformace. Liberalismus a nacionalismus vyzvedává jako inspirační zdroje obrození, jejichž základ klade do osvícenství. Jungmann, Kollár, Havlíček jsou Kaizlovi hlasatelé českého nacionalismu, to je jejich jednotící idea, nikoli česká reformace. U Palackého snad vidí jakousi návaznost na českou reformaci. Chybu Masarykovu Kaizl hledá v tom, že „v minulém probuzení spatřuje, co tam není“⁵⁶. Masaryk mu oponuje, že Kaizl nevidí rozdíl mezi tím, co buditelé konali (skutečnost) a co bylo hybatelem konání (jejich program). Tvrdí, že Kaizl nepochopil, že jemu jde o smysl našeho obrození⁵⁷.

⁵⁵ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Česká otázka: snahy a tužby národního obrození: naše nynější krise: pád strany staročeské a počátkové směrů nových*. Praha: Čin, 1948.

⁵⁶ HAVELKA, Miloš. *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Praha: Torst, 1995, str. 47-59.

⁵⁷ HAVELKA, Miloš. *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Praha: Torst, 1995, str. 100, 101.

Jindřich Vančura⁵⁸ svým článkem *Čím se Masaryk zvděčil českému dějepisu*⁵⁹ oslavil Masarykovy šedesáté narozeniny. Vyzdvihl jeho podíl na povznesení české kulturní práce a vzdělanosti. Oproti Gollovi, kterého interpretoval jako synka z lepší rodiny, katedrového a pasivního učenice - aristokrata, Masaryka - demokrata glorifikoval jakožto učenice vzešlého z chudých poměrů, který jen svou pílí, blízkým poměrem k lidu, aktivní veřejnou (zejm. svým bojem proti pravosti Rukopisů) a politickou prací, povznesl kulturní obzory českého národa v nové době jako nikdo jiný.

Vančurovi oponoval Kamil Krofta poukazem na to, že Masaryk rozhodně nebyl tím, kdo se sociologickým rozborem nejvíce zasloužil o odhalení podvrženosti Rukopisů, ale tím, kdo spor o jejich pravost nanejvýš popularizoval a uvedl ve všeobecné povědomí. Rovněž Vančurova teze, že se Masaryk zasloužil o poznání doby husitské, je dle Krofta nesprávná. Krofta v dalším odmítá vliv Masarykův na české starší dějepisectví vůbec, avšak oceňuje na Masarykovi jeho zájem o rozvoj metody a poslání historických věd⁶⁰.

S odbornými argumenty Kroftovými v podstatě vyslovil souhlas prof. Pekař. Nadto je ještě zdůraznil a rozvedl. Zkritizoval Vančurovo téměř zbožštění Masaryka, jeho stavění na piedestal, jenž se však při kritičtějším posudku jeho historických závěrů ukázal být jen zdánlivým. Nelze s vlídným pousmáním neupozornit na sarkastický tón Pekařových obranných a vysvětlujících argumentů. Například zde: „*Doufám však, že druhý díl poučil prof. Vančuru (myšlen druhý díl Pekařovy Knihy o Kosti) o lepším, že vida, jak se tu obírám pečlivě se selskou hroudou, počte mne také trochu mezi „demokraty“ (ač nejsem synem šafářovým), a že mi odpustí provinění posledních let, kdy obíral jsem se problémem zcela nehodným, tj. svatým Václavem a legendami jeho. Však i za tu romantickou Kost (a k tomu katolickou! a feudální!) byl jsem těžce potrestán od realistického kritického soudu*“⁶¹. Pekař obviňuje Masaryka z doktrinářství, nekritičnosti, přímo ze sektářství. Programem českých dějin mu je nacionalismus⁶².

Jan Herben⁶³ v rozsáhlém článku *Masarykova sekta a Gollova škola*⁶⁴ reagoval na tvrzení prof. Pekaře. Herben potvrdil Masarykovy zásluhy o rukopisný boj. Pekaře obvinil ze

⁵⁸ Jindřich Vančura (1855-1936) byl středoškolský profesor, historik a překladatel. Přeložil, mimo jiné, některé knihy Ernesta Denise do češtiny. Byl výrazným stoupencem T. G. Masaryka ve sporu o smysl českých dějin.

⁵⁹ HAVELKA, Miloš. *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Praha: Torst, 1995, str. 125-148.

⁶⁰ Tamtéž, str. 149-156.

⁶¹ HAVELKA, Miloš. *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Praha: Torst, 1995, str. 162.

⁶² Tamtéž, str. 163.

⁶³ Jan Herben (1857-1936) byl český novinář, politik a historik. Stoupenec Masarykův, odpůrce pravosti Rukopisů. Zakladatel vlivného časopisu *Čas*.

zaujatosti a filosofické nedostatečnosti, načež Masaryka charakterizoval jako filosofa dějin, který se neptá pozitivisticky pouze po holých faktech, ale jako sociologa jdoucího nad a za tato holá fakta a zjišťujícího jejich smysl, jejich vůdčí ideu - humanitu, která je jejím svorníkem a kterou by bylo záhodno dále rozvíjet a stavět na ní do budoucna: „*Masaryk není historik... Neumí snad paleografii, diplomatiku ani regest; nepatří tedy do cechu. Nad historií je však ještě filosofie dějin jakožto část sociologie, která přemýšlí o vývoji celého nebo části lidstva a postřehuje ženoucí síly nebo zákony v dějinách lidstva. Když sociolog dobře analyzuje, dojde nejednou k výsledkům, k nimž historik nedošel, a často z vlastního historikova materiálu učiní závěry, na něž historik nemyslel nebo jich ani netušil*“⁶⁵.

Těchto polemických střetů mezi výše uvedenými názorovými tábory bylo mnoho a táhly se dlouhá léta. Vystřídali se v nich tehdejší vůdčí duchové české historie, filosofie a kultury. Namátkou: Z. Nejedlý, F. M. Bartoš, J. L. Fischer, F. X. Šalda, J. Slavík, J. B. Čapek a další.⁶⁶ Názory a argumenty těchto učenců nechávám však pro nedostatek místa a času stranou.

Z toho, co jsem nastínil, můžu zatím učinit tento závěr: ve sporu o smysl českých dějin šlo předně o to, dopátrat se jmenovaného smyslu dějin, resp. dopátrat se toho, jestli vůbec (české) dějiny nějaký smysl mají! A pokud ano, tedy jaký. Masarykovo pojetí lze označit jako *idealisticko-teleologické*. Smyslem českých dějin mu je náboženská humanita. Její ideové kořeny jsou v české reformaci 15. století, humanita ovlivnila národní obrození a současnost. Pekař stojí na *empiricko-positivistickém* základě. Odmítl Masarykovu tezi, že by smyslem českých dějin byla humanita vyrůstající z nábožensko-reformačních idejí. Masarykův pojem humanity vůbec zamítl jako nejasný a vágní. To, co bylo konstitutivní pro běh a vývoj českých dějin, byl dle Pekaře nacionalismus.

Soustředím se nyní na zjištění, jaký postoj v tomto sporu zaujala osobnost, o kterou mi jde především, tedy Emanuel Rádl. Dříve však, než prozkoumám jeho pojetí, dovolím si v krátkosti pojednat ještě o jevu takříkajíc všelidském (který se tedy nevyhýbá ani učeným

⁶⁴ HAVELKA, Miloš. *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Praha: Torst, 1995, str. 164-234.

⁶⁵ HAVELKA, Miloš. *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Praha: Torst, 1995, str. 173, 174.

⁶⁶ Zdeněk Nejedlý (1878-1962) byl významný český musikolog a historik, žák Masarykův a Gollův. Pozdější komunistický politik.

František Michálek Bartoš (1889-1972). Husitolog, významný názorový oponent Pekařův.

Josef Ludvík Fischer (1894-1973), sociolog a filosof, strukturalista.

František Xaver Šalda (1867-1937) byl spisovatel a novinář. Představitel České moderny.

Jan Slavík (1885-1978) – historik, odborník na Rusko.

Jan Blahoslav Čapek (1903-1982) byl literární vědec, komeniolog.

profesorům), neboť i na ně je nutno vztáhnout ono latinské rčení *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*⁶⁷.

Nelze s laskavým úsměvem nepostihnout další rysy tohoto „učeného hádání o smyslu českých dějin“ a o těchto výše naznačených všelidských rysech nemlčet. Těmito rysy je zjevná stranickost, rozdělení vědecké obce, semknutí se prostých vojáků kolem jejich vůdců, osobní nevraživost až antipatie. Zde realisté-tu pozitivisté, zde evangelíci - tu katolíci, zde reformace - tu renesance, zde levice - tady pravice. Ó, jak jsou lidé pořád stejní! Jak málo se v průběhu času měníme, chtělo by se zvolat! Co převažovalo tehdy a co převažuje dnes? Touha poznat pravdu? Touha po uznání? Obdivu? Slávě? Ješitnost? Snaha překonat názorového protivníka? A dále: Jak snadné to mají matematici, fyzici a vůbec učenci ve vědách přírodních. Tam vždy platilo, platí a platit bude (a všichni se na tom shodnou), že $7+5=12$ (přírodovědci laskavě odpustí, že se jim diletant plete do řemesla). Taková jasnost ve vědách společenských není, resp. není tak evidentní.

Abych byl dobře pochopen. Nejsem v žádném případě stoupencem těch směrů postmoderní filosofie s jejich učením o odmítání koncepce jediné pravdy. Ani netvrdím, že pravdu v našem případě mají obě strany (podobně jak onen středověký filosof, který učil, že jsou dvě pravdy – jednu pravdu zjistíme rozumem a filosofií a druhá nám je dána zjevením a teologií). Je těžké tuto věc rozsoudit. Pokusit se o rozsouzení však musím. Vráťím se tedy proto k Rádlovi, snad mi bude nápomocen.

Emanuel Rádl odmítá myšlenku, že by člověk, národ či stát byly jen produkty dějin, náhody, přírody, materiálních či ekonomických faktorů. Jistě, člověk a i národ či stát jsou výše uvedenými faktory ovlivněny. Nelze je vymazat a nepočítat s nimi. To podstatné pro běh věcí budoucích však je rozum a svědomí člověka, jeho schopnost rozhodovat se, volit na základě poznání minulosti a uvědoměle, programově navazovat na tuto poznanou minulost. Rádl tak odmítá Pekařovu tezi, že národní myšlenka utvářela český národ, jako svého druhu biologický instinkt⁶⁸.

Smysl dějin, státu i politiky dle Rádla není jednou provždy dán či (před)určen (osudem, přírodou, Bohem). Stát a politika jsou lidskými výtvoři. V úvodu této kapitoly jsem nastínil, že člověk se liší od věcí a zvířat tím, že si uvědomuje své bytí a že se o své bytí stará (resp. měl by se o své bytí starat). U zvířat je starost o jejich „bytí“ dána přírodou – instinkty,

⁶⁷ Jsem člověk, nic lidského mi není cizí.

⁶⁸ HAVELKA, Miloš. *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Praha: Torst, 1995, str. 433-469.

reflexem, naučeným chováním. Když si chce zvíře, např. lev, opatřit potravu, instinkt a to, čemu se naučil (ne vědomě naučil, ale opět instinktivně) od své matky lvice, ho přimějí k tomu, aby zardousil např. zebra. V případě tohoto lvího počínání nelze mluvit, pokud jsem Rádla dobře pochopil, o smyslu, protože smysl je tvořen bytostmi rozumnými, což jsou pouze lidé. Smysl státu a politiky je tvořen aktivními lidmi. Zvířata (zebry) nežijí ve státu (výtvar civilizace), ale ve stádě (výtvar přírody). Nelze mluvit o smyslu zebřího stáda, resp. jeho smysl tu byl, je a bude jaksi určen objektivně přírodou. Zatímco stát, jakožto sdružení lidí na základě nějaké ideje a programu, tedy subjektivně, má smysl.

Smyslem státu a politiky tak je (by mělo být - pořád je to úkol, neukončený program!) lidské uvědomělé rozhodnutí, na základě dobré vůle, soucitu a rozumu (tak si interpretuji Masarykův pojem humanity), soužití s druhými.

Smysl dějin člověk hledá a nalézá v minulosti. Tento smysl neslouží jen pro to, aby byl konstatován, tento smysl má mít vztah k přítomnosti a být vůdčí ideou, programem pro budoucnost. Ani smyslem českých dějin není dle Rádla nic objektivního, předem daného, instinktivně určeného či vrozeného. Čechům nebyly a nejsou vrozeny povahové vlastnosti jako tolikrát zmiňovaná holubičí povaha, Němcům nebyly vrozeny vlastnosti panské rasy.

Rádl ve svém chápání smyslu státu a politiky předběhl svou dobu a nazřel, že pojímat stát a politiku ze stanoviska biologického a rasového, tak jako to dělal z části fašismus a zcela nacionální socialismus, povede ke katastrofě. Nacionálně socialistické rasové teorie o nadřazenosti germánské rasy a o Židech, Slovanech, Romech a dalších etnikách, jako o „méněcenných lidech“, jsou produktem myšlení, které jako rozhodující a signifikantní pro to, co určuje podstatu člověka, staví přírodu, krev, šlechtění, fyzickou sílu. V tom případě by dějiny a osud světa, byly rozhodující měrou určovány něčím ne-lidským, něčím přírodním či zoologickým. Tedy byly by beze smyslu, nesmyslné. Státy a politika jsou ale lidským dílem. Dějiny tvoří člověk, jehož podstatou je schopnost svobodně zakládat a určovat běh věcí svou aktivitou, činem, který na základech poznání minulosti staví novou budoucnost. Tímto základem byla Rádlovi humanita, jejíž koncept od Masaryka převzal, hájil a rozvedl.

Závěrem této kapitoly se musím ještě ostře vymezit proti praxi tvoření slovních spojení, kde jedno slovo je *člověk* či *lidé*, k nimž se přidává další slovo, které má ono lidství snížit, zproblematizovat, zavrhnout. Takovouto praxi zavedly totalitní, rasistické režimy. Záměrně proto výše uvádím slovo *lidech* a nikoli ono nacistické *podlidech*. A záměrně upozorňuji na to, jak i z takovýchto pouhých slovních vyjádření, jako jsou *podlidé*, *nadčlověk*,

panská rasa, méněcenný člověk, vysvítá i na člověka neznalého nacistické ideologie zřůdnost rasistických systémů. Jak se přičí rozumu, jak trhá uši, přidávat ke slovu *člověk*, resp. *lidé*, předpony – *nad*, *pod*, slova – *méněcenný* apod. Slyšeli jste někdy, že by se takto hovořilo a psalo o věcech a o zvířatech? Slyšeli jste někdy o *méněcenném stromu*, o *podkameni*, o *nadkočce*, *nadpsovi*? Přijde vám taková úvaha nesmyslná? Proč se tak psalo (píše) o člověku a o lidech? Co to vypovídá o společnosti a o politice?

5 Z diskurzu o Rádlovi

Československý teolog a filosof Josef Lukl Hromádka za válečných let pobýval v USA. Přednášel tam dialektickou teologii. Tam ho také zastihla zpráva o Rádlově smrti. A smrt jeho přítele a souputníka ho přiměla k sepsání knihy *Don Quijote české filosofie*⁶⁹.

Hromádka Rádla vykládá jako žáka a zároveň opravovatele T. G. Masaryka. Tak jako Kollár překonal Jungmanna, Palacký Kollára a Masaryk Palackého, tak Rádl navázal a domyslel Masaryka. Tato řada ideových podnětů a programových tezí však není ukončena Rádlem, jak by bylo možno z logiky výše uvedeného předpokládat. Hromádka klade na své čtenáře apel a úkol (úkol o to větší, že je koncipován v situaci, kdy se bojuje o bytí a nebytí Hromádkovy domoviny), promýšlet Rádlovu filosofii, inspirovat se jí, avšak neustrnout, nesložit ruce v klín. Rádla doplnit, rozvinout, pracovat v jeho intencích. To je úkol, který Hromádka nastoluje.

Hromádka je s Rádlem, možno říci, stejného či hodně podobného ideového zakotvení. Oba dva jsou žáci Masaryka, oba vycházejí z křesťanské zvěsti, oba jsou publicisticky a pedagogicky činní. Ani jeden z nich však není klasický katedrový filosof. Naopak. Filosofie jim je prostředkem, jak reformovat svět. Rozdíl mezi nimi vidím v tom, že Rádl na konci života inklinuje ke konservativnějšímu chápání křesťanství a vůbec sociálního řádu, jak bude ještě uvedeno⁷⁰.

Oproti tomu Hromádka byl více politicky vlevo. Taky asi vlivem dějinných okolností a prožitých zkušeností. Byl veřejně a pedagogicky činný za doby nejhlubší komunistické diktatury v 50. letech. Snažil se propojit marxismus s náboženstvím. Zasazoval se za mírové uspořádání poválečného světa. Silně jím otrásl zánik první republiky, zrada západních spojenců, formálně mravných britských diplomatů, ve skutečnosti povrchních, ustrašených a bezideových⁷¹.

Josef L. Hromádka byl ideovým stoupencem Masaryka. To mu však nebránilo některé jeho teze kritizovat. Na Masarykovi oceňoval především jeho autentickou snahu dopátrat se

⁶⁹ HROMÁDKA, Josef Lukl. *Don Quijote české filosofie Emanuel Rádl 1873-1942*. Praha: Jan Laichter, 1947.

⁷⁰ Srv. RÁDL, Emanuel. *Útěcha z filosofie*. Nakl. Svoboda. Praha: Svoboda -Libertas, 1994.

⁷¹ Srv. HROMÁDKA, Josef Lukl, *Křesťanská revue XI. – Mezi mírem a válkou*, str. 292, 293. Dostupné z: <http://www.digitalniknihovna.cz/mzk/view/uuid:0ce8f7c1-b030-11e3-9d7d-005056827e51?page=uuid:48333020-b2f6-11e3-b74a-5ef3fc9ae867>

posledního, bezpodmínečného základu pro život člověka i pro fungování demokratické společnosti. Kritizuje Masarykův koncept synergismu i jeho náboženský individualismus a staví se tak proti němu i v otázce hodnocení necírkevního náboženství. Organizovaným církvím v rámci demokratické společnosti Hromádka totiž přikládá důležitou roli nositelek světového názoru a demokratických opor. To, že nastal stav, kdy v první Československé republice místo života církevního a kulturního, kvete život politických stran (ono neblahé politikaření), které si nárokují právo mluvit do oblastí duchovních, náboženských i kulturních, hodnotí i jako zčásti Masarykovo zavinění⁷².

Hromádka a Rádl vychází z autoritativnosti pravdy. Morální zákon, pravda, Bůh jsou jim prvním a posledním imperativem a požadavkem. Pravdě je nutno se odevzdat. Politiku nevyjímaje. Dokonce i příroda závisí na mravním řádu. Neplatí Machiavelliho zásady. Pro oba, jak pro Hromádku, tak Rádla platí, a je to určitý paradox, že pravda vítězí právě proto, že je bezbranná. Garantem toho je Bůh. Zodpovědnost má člověk⁷³.

Hromádkova studie o Rádlvi má název *Don Quijote české filosofie*. Není to kniha polemická. Neznalý čtenář by však z názvu této knihy mohl neprozřetelně usoudit, že Rádl byl Hromádkovi směšnou, tragickou figurou, který se jako Cervatnesův rytíř snaží dosáhnout nemožného, který je směšný ve svém počinání. Je tomu tak? Opak je pravdou. Hromádkovi byl Rádl bojovníkem ducha za zákon Boží.

Historička Eva Hahnová ve své knize *Češi o Čěších*⁷⁴ postavila nejprve Rádla do souvislosti s myšlením Jana Patočky. Patočkova údajná záliba v myšlení Rádla vycházela z jeho (Patočkova) cenění si Rádlova smyslu pro to, co bylo a co bude - co být má. Poukazem pro to, že byl Rádl v sudetoněmeckých kruzích a za následné nacistické okupace údajně vyzdvihován tehdejší propagandou jako jeden z mála k Němcům spravedlivých Čechů, mělo dle této autorky vést k jeho ikonizaci s následným utvořením historického stereotypu, který přetrvává až do současnosti. Emanuel Rádl tak je „*dodnes oblíbeným kandidátem na roli jakéhosi ojedinele osvíceného Čecha*“⁷⁵. K těmto nekritickým ikonizátorům Rádla má patřit Petr Pithart a Ladislav Hejránek.

⁷² Srv. HROMÁDKA, Josef Lukl. *A zase Masaryk*. In: Křesťanská revue, VII. 7., str. 199-209. Dostupné z: <http://www.digitalniknihovna.cz/mzk/view/uuid:90862ef0-be9e-11e3-a99b-005056822549?page=uuid:805b3760-bf74-11e3-94ef-5ef3fc9ae867>

⁷³ HROMÁDKA, Josef Lukl. *Don Quijote české filosofie Emanuel Rádl 1873-1942*. Praha: Jan Laichter, 1947, str. 159, 160.

⁷⁴ HAHNOVÁ, Eva. *Češi o Čěších: dnešní spory o dějiny*. Praha: Academia, 2018.

⁷⁵ HAHNOVÁ, Eva. *Češi o Čěších: dnešní spory o dějiny*. Praha: Academia, 2018, str. 205, 206.

S politováním autorka konstatuje, že Rádlovy argumenty z knihy *Válka Čechů s Němci* mají i dnes zaujaté stoupence. Oceňuje však dále, že Rádl svůj postoj k německé otázce v následných svých dílech (*O německé revoluci, K politické ideologii sudetských Němců*) poopravil a vybízel Němce ke změně smýšlení. A nakonec Rádla, jako údajnou sudetoněmeckou ikonu, obhajuje, neboť o názorech Rádla, které podal ve výše uvedených dalších spisech, bylo účelově pomlčeno.

Autorka jako by Rádla v souvislosti se sudetoněmeckou otázkou ráda viděla rozdvojeného či rozporného. Ptá se: „Které z Rádlových výroků si vybrat?“⁷⁶ Moje odpověď je následující: není třeba z Rádlových výroků vybírat. Mám za to, že Rádl byl po celou dobu v souvislosti s problematikou vztahu Československé republiky k národnostním minoritám myšlenkově konsistentní. V tom, že kritizoval Československou republiku jako na národnostním principu založený stát, že versailleský systém pokládal za nespravedlivý a dráždící Němce k odvetě, že nabádal sudetské Němce ke kritickému myšlení a odmítnutí hitlerismu, nevidím žádný rozpor. Naopak. Nepotvrdily se Rádlovy předpovědi?

A údajné dnešní ikonizování Rádlova jména? Může tomu tak být. A u některých nekritických autorů tomu tak i je. Co k tomu dodat? Snad jen, že se tomuto neblahému fenoménu nevyhnuli ani jiní. Připomínám si v této souvislosti proměnu Masarykova obrazu z nenáviděného zastánce Židů za hilsneriády (dokonce i Masarykův otec měl za to, že jeho syn „dostal sto tisíc od Židů“), (*pereat – ať zhyne!*, jak ho častovali jeho studenti), k uctivé osobě „Presidenta osvoboditele“ („T. G. Masaryk zasloužil se o stát“) až k pokleslému připomínání Masaryka jako „Tatíčka Masaryka“. O tom, že Masaryk odsuzoval ikonizování jak sebe, tak myslitelů minulých, netřeba mluvit.

Je-li nějaká již nežijící osobnost nekriticky vyzdvihována, není pochopitelně s to proti tomu již schopna nic dělat, musí proti tomu bojovat jeho žáci a následovníci, a to kulturní prací, vzděláváním mladé generace, rozvojem kritického myšlení a dialogu. Což se, tu někdy více - někdy méně, díkybohu v otevřených společnostech ještě děje. S Hahnovou konečnou interpretací Rádla jako člověka a myslitele výjimečných kvalit, u něhož se můžeme inspirovat, nelze než souhlasit.

⁷⁶ HAHNOVÁ, Eva. *Češi o Česích: dnešní spory o dějiny*. Praha: Academia, 2018, str. 211.

Historička Eva Broklová v úvodní studii⁷⁷ k Rádlovým spisům *O německé revoluci a K politické ideologii sudetských Němců* Rádlu zařadila mezi těch několik málo myslitelů, kteří se - jako spisovatel Thomas Mann a filosof Karl Jaspers – ještě předválečně kriticky vymezili proti nebezpečí nacionálního socialismu. Klade si dále otázku, zda bylo po roce 1989 záměrem vydat Rádlovu *Válku Čechů s Němci* bez toho, aniž by zároveň byly vydány další Rádlovy studie k problematice sudetských Němců s tím, zda to nebylo motivováno snahou o transformaci obsahu paměti národa⁷⁸.

Autorka Rádlovi vyčítá, že se v knize *Válka Čechů s Němci* zpronevěřil své zásadě kritické analýzy pojmů a vlastní vědecké metodě, a to tím, že opomenul zásadní dokumenty právní povahy spjaté se vznikem republiky, když posuzoval její charakter⁷⁹. Broklová nesouhlasí s Rádlovou kritickou interpretací Ústavy Československé republiky, jako ústavy založené (dle Rádlu) na etnickém pojetí státu, ani s Rádlovým výkladem koncepce československého státního jazyka. Podle Broklové se tak Rádl svou *Válkou Čechů s Němci* zpronevěřil svému mistrovi, tj. T. G. Masarykovi⁸⁰. Rádl dále údajně ignoruje faktickou kulturní a školní autonomii Němců, ignoruje chování Němců k české menšině na německých většinových územích. Za základní důvod roztržky mezi Čechy a Němci Broklová považuje německé antidemokratické myšlení, které ostatně Rádl „*nezná nebo nechce znát*“⁸¹.

Autorka pokládá Rádlovu *Válku* za nepříliš šťastný počín. Rádl měl tímto spisem, resp. vydavatelé, kteří ho osamoceně a bez snahy o vysvětlení a doplnění dalšími, již kritičtějšími Rádlovými spisy, měli poškodit Československo. Rádl však, naštěstí, nebyl jen autorem výše uvedeného spisu. Svými studiemi *O německé revoluci a K politické ideologii sudetských Němců* dle Broklové Rádl ze svých nekritických pozic ustoupil a stal se, jako jeden z mála, prorokem hrozeb nacionálního socialismu⁸².

Jako problém však autorka vidí to, že se v českém veřejném diskurzu mlčí (záměrně?) o Rádlově vývoji ve vztahu k sudetoněmecké problematice a nacistické ideologii. Tím se

⁷⁷ RÁDL, Emanuel. *O německé revoluci: K politické ideologii sudetských Němců*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2003, str. 7-22.

⁷⁸ BROKLOVÁ, Eva. in: RÁDL, Emanuel. *O německé revoluci: K politické ideologii sudetských Němců*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2003, str. 9.

⁷⁹ BROKLOVÁ, Eva. in: RÁDL, Emanuel. *O německé revoluci: K politické ideologii sudetských Němců*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2003, str. 11.

⁸⁰ BROKLOVÁ, Eva. in: RÁDL, Emanuel. *O německé revoluci: K politické ideologii sudetských Němců*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2003, str. 13.

⁸¹ BROKLOVÁ, Eva. in: RÁDL, Emanuel. *O německé revoluci: K politické ideologii sudetských Němců*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2003, str. 14.

⁸² BROKLOVÁ, Eva. in: RÁDL, Emanuel. *O německé revoluci: K politické ideologii sudetských Němců*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2003, str. 15.

jednak upozaduje povědomí o náskoku české historické vědy, která (na příkladu Rádlova vývoje a jeho pozdějšího mistrného rozkrytí německé nacionálně socialistické ideologie, jejích kořenů a možných následků) v tomto ohledu předběhla i historickou vědu německou, jednak může mít tento stav neblahý vliv do budoucna, co se týče našeho možného oslabování identifikace s demokratickým systémem a na občanském principu založeném státu⁸³.

I zde bude moje argumentace podobná jako argumenty vůči názorům předešlé historičky Hahnové. Za údajnou Rádlovou nekonsistencí vidím prostě ten fakt, že knihu *Válka Čechů s Němci* napsal v roce 1928, tedy v době, kdy problém nacionálně socialistického vlivu na Němce mimo vlastní Německo nebyl ještě tak aktuální a viditelný. Další studie k problematice sudetoněmecké ideologie (zejm. *O německé revoluci* a *K politické ideologii sudetských Němců*) Rádl napsal (resp. publikoval roku 1935) již s plným vědomím vzrnáhajícího se nacionálně socialistického negativního působení. Ostatně, Rádl ve třicátých letech sdělil, že na *Válce Čechů s Němci*, nemá co měnit, že si za touto svou studií stojí, jak je patrné z jeho slov: „*Vztahu mezi Němci a Čechy se v následujících úvahách dotkneme jenom letmo; autor o tom napsal knihu, stojí si za vším, co tehdy řekl a nebude se opakovat*“⁸⁴.

A že by měl na dnešní české občanstvo nějaký neblahý vliv - ve smyslu jejich inklinace k nedemokratickým hodnotám - ten fakt, že se údajně zamlčují Rádlovy vyvíjející se názory na Československou republiku a na její ideové zakotvení (pokud tedy tento Rádlův vývoj připustíme), o to se dle mého názoru bát nemusíme. A to z jednoho prostého, smutného důvodu. Většině občanů naší republiky dnes, bohužel, jméno Emanuel Rádl nic neříká. Natož, aby se dokázali orientovat v jeho filosofických názorech. Opakuji ještě jednou – bohužel. Je to smutné konstatování, ale myslím, že je reálné. Čí je to chyba? Je to chyba nás učitelů, muzejních pracovníků, publicistů, církevních pracovníků, veřejných činitelů.

V úvodu této práce jsem napsal, jak byly za první Československé republiky propagovány (v dobrém smyslu tohoto slova, tedy nikoli dělat reklamu, ale uvádět ve známost)⁸⁵ masarykovské ideje demokratismu a humanity, na nichž republika vyrostla. Jaké ideje jsou ve veřejném prostoru šířeny dnes? Každý necht' si odpoví sám za sebe. A pokud v této věci působím dojmem pesimisty, dovoluji si citovat názor povolanější autority, totiž Erazima Koháka: „*Až v letech po sovětské okupaci a znovu po definitivním rozpadu*

⁸³ BROKLOVÁ, Eva. in: RÁDL, Emanuel. *O německé revoluci: K politické ideologii sudetských Němců*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2003, str. 7-22.

⁸⁴ BROKLOVÁ, Eva. in: RÁDL, Emanuel. *O německé revoluci: K politické ideologii sudetských Němců*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2003, str. 98.

⁸⁵ Z lat. *propagare* – šířit.

*Československa v roce 1992 se z Masaryka pozvolna stal sádrový světec pro milovníky starožitností s pramálymi znalostmi a ještě menším porozuměním pro jeho myšlení a význam*⁸⁶. Tento názor o Masarykovi lze s bolestným srdcem jistě vztáhnout i na osobnost Rádlova.

V předešlé kapitole jsem se zabýval smyslem (českých) dějin. Zde na tuto věc ještě navážu, a to u československého filosofa (záměrně a trochu provokativně, necht' mi laskavý čtenář promine, uvádím slovo *československého* filosofa, nikoli *českého*). Čtenář trochu znalý věci, ví proč) Erazima Koháka. Tento myslitel si (nejenom) v souvislosti s Rádlem klade otázku, co to znamená být Čech? Má to ještě vůbec nějaký smysl? To je ve zkratce obsah jeho studie *Domov a dálava. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*⁸⁷. Rovněž je třeba připomenout, že jsem výše odmítl - v souvislosti s rozebíráním Rádlova stanoviska k národnostní problematice republiky - jeho nekonzistentnost. Proč to připomínám? Protože se otázkou po konzistentnosti či nesouladu v Rádlově myšlení ještě s Erazimem Kohákem budu zabývat, ovšem v trochu jiném ohledu.

Kohák tvoří s Masarykem a Rádlem souvislou myšlenkovou řadu. Ačkoli se jedná o filosofy rozdílných generací (Kohák se narodil 21. 5. 1933, zemřel 8. 2. 2020)⁸⁸ a přestože Kohák ve svém myšlenkovém úsilí reflektuje environmentální problematiku, která v době Masaryka a Rádla byla ještě v plenkách, je jim společné tázání se po smyslu dějin a po smyslu češství. Těmto třem učencům je rovněž společné odmítání chápat účel filosofie jako nezaujaté, katedrové vědy. Filosofii je třeba žít, aktivně konat, pracovat. V této souvislosti je příznačný Rádlov výrok: „*Filosof, který nedovede sám vyhrnout rukávy a jít do hrubé denní práce, je špatným filosofem*“⁸⁹.

Kohák zrod a smysl českého národa vysvětluje stejně jako Rádl. Reflektované úsilí národních buditelů - idea, nikoli osud, náhoda či instinkt, stály (a měly by stát) u národního bytí. Netoliko však pouze v minulosti, ale i přítomnosti a budoucnosti. Bez ideového ukotvení, ke kterému nám je nápomocna právě filosofie, je národ v lepším případě shlukem

⁸⁶ KOHÁK, Erazim. *Domov a dálava: kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. Praha: Filosofia, 2009, str. 141.

⁸⁷ KOHÁK, Erazim. *Domov a dálava: kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. Praha: Filosofia, 2009.

⁸⁸ Krátce po prof. Kohákovi zemřel další z významných filosofů a pokračovatelů Emanuela Rádla, prof. Ladislav Hejránek (10. 5. 1927 - 28. 4. 2020).

⁸⁹ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie. Díl 1, Starověk a středověk*. Praha: Laichter, 1932, str. 6.

lidí beze smyslu, v horším případě tlupou (stádem) individualit skandující na první pohled chytlavá, na pohled druhý však vlastně nesmyslná, vyprázdněná, nic neříkající hesla.

Dle Koháka se Masaryk, pobývající v presidentském úřadu, nemohl hlásit k Rádlovu konceptu politického – morálního státu, a to vzhledem k Masarykovu válečnému spojení s českými nacionalistickými politiky. Koncept federalizace rovněž nepřicházel v úvahu, protože Francie, jakožto náš nejdůležitější spojenec, měla trvat na silném centralistickém státním celku z důvodu případné efektivní obrany proti Německu. A koncept federalizace by v konečném důsledku vedl k odtržení jazykových nečeských oblastí a tím de facto k zániku státu⁹⁰.

Kohák, obdobně jako Masaryk a Rádl, je silně ovlivněn křesťanstvím. A ač u Masaryka a Koháka, na rozdíl od Rádla, absentuje omezený kárající křesťanský moralismus, tvoří evangelický pohled na svět jejich společnou myšlenkovou osu. Kázání na hoře, příklad milosrdného samaritána, sv. Augustin, činná láska, důvěra v Boha a osvícenský humanismus a racionalismus. To jsou svorníky, společné těmto myslitelům.

Výše jsem znovu nastolil otázku po souladu či nesouladu v Rádlově myšlení. Tento nesoulad, tato nekonzistence se mi jeví ne v tom, že by nějak radikálně docházelo ke změně jeho názoru na národnostní a státně-politickou problematiku Československé republiky, ale v tom, jak se jeho původní - z osvícenství a kantovského racionalismu vycházející filosofické a politické koncepce - ke konci života mění či inklinují ke konservatismu, možno říci staromilství či až nekritickému tradicionalismu. Smutným důkazem tohoto tvrzení je Rádlův poslední spis *Útěcha z filosofie*⁹¹.

Tuto knížku Rádl napsal tužkou v posteli, kam ho odkázala nemoc. Měl to být jeho filosofický odkaz. Po přečtení tohoto spisu však čtenář s údivem zjistí, že u Rádla došlo - oproti jeho dřívějším kritickým pracím – k významnému posunu ve směru k tradici a konservatismu. Jak vysvětlit tento fakt? Erazim Kohák vidí vysvětlení v Rádlově těžké chorobě, se kterou se ke konci života potýkal, a v jeho citlivé povaze, hledající poslední základ. Tímto se mu ke konci života stala tradice, nikoli kritický rozum. *Útěchu z filosofie* má

⁹⁰ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie. Díl 1, Starověk a středověk*. Praha: Laichter, 1932, str. 178, 179.

⁹¹ RÁDL, Emanuel. *Útěcha z filosofie*. Praha: Svoboda - Libertas, 1994.

za nešťastný spis, podivnou knihu⁹². Šimona Löwensteinová dokonce nastoluje otázku, zda se nejedná o podvrh⁹³.

Mám za to, že se na Rádlovi skutečně projevila nemoc – mozková příhoda. Rádl byl ke konci své pozemské pouti s velkou pravděpodobností stížen, podobně jako Masaryk, arteriosklerózou mozkových cév. Po mezinárodním filosofickém kongresu, kterému v roce 1934 předsedal, došlo k první atace nemoci. O Vánocích 1935 došlo k další. Jeho synovec MUDr. Vladimír Rádl, který se, jak píše, zajímal o strýcovu chorobu, tuto diagnózu vyloučil s tím, že je nemožné, aby po této postupující chorobě někdo napsal „*srozumitelnou a logickou práci jako je Útěcha z filosofie*“⁹⁴. Já si však, s ohledem na výše řečené, naopak myslím pravý opak, neboť *Útěchu z filosofie* - v kontextu předešlého Rádlova díla - pokládám za nesrozumitelnou a nelogickou.

⁹² KOHÁK, Erazim. *Domov a dálava: kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. Praha: Filosofia, 2009, str. 189 – poznámkový aparát. A dále str. 193.

⁹³ LOWENSTEINOVÁ, Šimona. *Filosof a moralista Emanuel Rádl: 1873-1942*. Praha: Klub osvobozeného samizdatu, 1994, str. 20.

⁹⁴ RÁDL, Vladimír. *Vzpomínka na Emanuela Rádla z rodinného prostředí*. In: HERMANN, Tomáš a Anton MARKOŠ, ed. *Emanuel Rádl – vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádla (Praha 9. - 12. února 2003) = Emanuel Rádl – scientist and philosopher: proceedings of the international conference commemorating the 130th anniversary of the birth and 60th anniversary of the death of Emanuel Rádl (Prague, February 9. - 12.2003)*. Praha: OIKOYMENH, 2004, str. 682, 683.

6 Civilizace a Evropa

Shora uvedeným pojmenováním této kapitoly nechci zdůraznit, tak jako Masaryk ve svém fenomenálním díle *Rusko a Evropa*⁹⁵, jistou politickou a sociálně-kulturní rozdílnost mezi Ruskem a Evropou. Souvislost a příznačnost našeho názvu vidím nikoli v rozdílnosti pojmů *Civilizace – Evropa*, nýbrž v opaku, totiž v jejich shodě a provázanosti. Tedy alespoň u Rádl. Zmínil jsem se o Masarykově díle *Rusko a Evropa*. Masaryk záměrně staví vedle sebe Rusko a Evropu, jako dva duchovně, kulturně a politicky rozdílné regiony, které si jsou v některých věcech blízké, v jiných však diametrálně odlišné.

Masaryk se výše uvedenou studií proslavil po celé Evropě. Rádl byl Masarykův žák. Učitelé ovlivňují své žáky. To není třeba dokazovat. Tento vztah funguje částečně i opačně, tj. žáci ovlivňují své učitele. Nevím, nakolik Rádl ovlivnil Masaryka, domnívám se však, že Masaryk svým *Ruskem a Evropou* měl zásadní vliv nejen na Rádlu, na jeho chápání Evropy, Ruska, konceptů civilizace a panslavismu. Dále mám za to, že Masaryk svou studií o Rusku, budiž mi dovoleno to tak nazvat, inspiroval československé bádání o Rusku⁹⁶, jako o specifickém politickém a kulturním fenoménu, což bylo dáno, pravda, nejen Masarykovým příkladem a vlivem, ale rovněž umístěním Československé republiky mezi dvěma reálně nebezpečnými velmocemi – Německem a zmíněným Ruskem, tedy geopolitickou realitou.

Civilizace jako kulturně-politický pojem označuje společnost, která se neřídí, tak jako v minulosti, regulativy postavenými na přírodním násilí, pouhou nereflektovanou tradicí a nezaslouženými privilegii, ale spočívá na vládě zákona a jasně daných etických a kulturních pravidlech, která jsou určována a vyvíjejí se v procesu myšlenkové reflexe. Civilizace umožňuje pracovitým a nadaným jedincům vzestup po stratifikačním žebříčku. Civilizace povstávají tzv. etickým zlomem – osovou dobou.

Jak si tento morální zvrát představit? Čím a jak byl určován? Pomůžu si definicí vzatou od antropologů: „*Ona doba velkého přelomu nastala před více než pětadvaceti*

⁹⁵ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Rusko a Evropa: studie o duchovních proudech v Rusku. Díl I. a 2., část 1.* Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1995.

MASARYK, Tomáš Garrigue. *Rusko a Evropa: studie o duchovních proudech v Rusku. Díl 2., část 2. až 5. a díl 3., část 1.* Praha: Ústav T.G. Masaryka, 1996.

⁹⁶ Za další československé pokračovatele v bádání o Rusku můžu označit Edvarda Beneše (jeho zájem byl však určován spíše aktuální politickou situací), mimořádně fundovaného a pracovitého Jana Slavíka, z moderních myslitelů Milana Švankmajera a Václava Vebera a další. Srv. ŠVANKMAJER, Milan. *Dějiny Ruska. 5.*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008.

stoletími; tu dobu nazval německý filosof Karl Jaspers *Achsenzeit*, „osová doba“... Tehdy se objevili na sprašových rovinách Číny Lao-C a Konfucius, pod horkým indickým sluncem Buddha, v nedohledných pásmech iránských horstev Zarathuštra, okolo mrtvého moře starozákonní proroci a ve východním Středomoří řečtí filosofové. Tito mudrcové přinášeli změnu. Něco podstatně nového. I když na mýty navazovali a opírali se o ně, počali vidět člověka, společnost a přírodu jinak, mnohem obecněji a abstraktněji, teoreticky⁹⁷. Civilizaci můžu s lehkou nadsázkou označit za svým způsobem otevřenou společnost, budu-li ji hodnotit oproti společnostem předchozím, jako společností uzavřeným⁹⁸.

Další z Rádlových ústředních kulturně-politických pojmů, totiž *Evropa*, má svůj původ ve staré řečtině. Význam slova *Ευρώπη* (Európe, lat. *Europa*), je mnoha učencům zastřený a nejasný. Je více teorií, osvětlujících původ a význam tohoto slova. Ať již mají pravdu ti, kdo původ slova odvozují z řecké mytologie, kde krásná královská dcera Európa byla na ostrově Kréta svedena samotným Diem, či ti, kdo upozorňují na asyrské slovo *erebu*, což znamená západ slunce, nebo jiní, podstatné je, že Evropa prakticky již od říše římské až do dnešních dnů určuje osudy světa⁹⁹.

Nutno ještě předeslat, než se dostanu přímo k Rádlovi, že Evropou – nikoli v geografickém, ale kulturně-politicko-duchovním smyslu – jsou již od konce 18. století plně myšleny i Spojené státy americké (USA), resp. Severní Amerika. Světovou dominanci (kulturně – materiální) po Velké Británii po první světové válce převzaly USA a po druhé světové válce spolu s USA i SSSR, kdy došlo k rozdělení světa na dva bloky.

Rádl byl důsledný československý morální vlastenec, jak jsem ukázal výše. Na zdaru Československé republiky mu záleželo. Angažoval se pro ni. Avšak nejenom pro Československo. Rádla je možné označit i za bytostného Evropana. V roce 1922 byl jako československý zástupce organizace YMCA vyslán do Číny na světový sjezd. Viděl a poznal mimoevropský svět a mohl proto porovnávat. Z této cesty vznikla kniha filosofických úvah *Západ a východ*¹⁰⁰.

Co pro Rádla znamená civilizace? Čím je Rádlovi Evropa? A jak hodnotí mimoevropský svět? Rádl jednoznačně upřednostňoval civilizaci západní - evropskou.

⁹⁷ MALINA, Jaroslav. *Antropologický slovník, aneb, Co by mohl o člověku vědět každý člověk: (s přihlédnutím k dějinám literatury a umění)*. Brno: Akademické nakladatelství CERM, 2009. str. 55, 56.

⁹⁸ Je však otázkou, zdali by s tímto názorem bezesbytku souhlasil Karl R. Popper.

⁹⁹ VEJBER, Václav. *Dějiny sjednocené Evropy*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004.

¹⁰⁰ RÁDL, Emanuel. *Západ a východ: filosofické úvahy z cest*. Praha: Jan Laichter, 1925.

Civilizaci neevropskou, jak ještě uvidíme, kritizoval. Nebyla to však kritika z šovinistických pozic, nýbrž kritika zavazující. Rádl o sobě prohlašoval, že je Evropan. Evropanství pro něj znamenalo závazek, úkol: „*A tedy: co to znamená, že jsem Evropan, a k čemu mne evropanství zavazuje?*“¹⁰¹. K čemu tedy Rádla jeho proklamované evropanství zavazovalo?

Za základ evropské civilizace klade řeckou filosofií, židovsko-křesťanské náboženství, římský systém zákonů, germánskou organizaci a křesťanskou katolicitu¹⁰². Rádl na filosofy a politiky klade úkol, aby svým myšlenkovým úsilím a svou činností napomáhali rozvoji civilizace. Z tohoto úhlu pohledu taky kriticky hodnotí různé filosofické a politické systémy dle toho, zda a jak vedou k rozvoji civilizace. Všimněme si, že základem civilizace mu jsou ideje - zákony lidí a zákon Boží, nikoli materiálně či z přírody vzaté principy.

Politickou ideologii a reálnou politiku nacionálně socialistickou, fašistickou a marxistickou odmítá. Proč? Nejsou postaveny na ideách humanity, spravedlnosti a rovnosti, jako na lidských normách, ale na materialismu a údajné nadřazenosti, tedy na normách (lze-li to tak vůbec říci) přírodních, zoologických, pocházejících z ne-lidského světa. Tyto ideologie, pokud se dle Rádla stanou návody pro uskutečňování praktické politiky, povedou nutně k tragédii - pádu civilizace. Že se tak, v případě nacistického Německa a bolševického Ruska, stalo ještě za Rádlova života, netřeba dokazovat. Nakolik byl Rádl dobrý politický diagnostik, jsem také ukázal již výše.

Zajímavé rozlišovací kategorie pro hodnocení civilizací a kultur je možno u Rádla vymezit pomocí pojmů *optimismus* a *pesimismus*, resp. *aktivita* a *pasivita*. Tak za optimistickou a aktivistickou civilizaci má zmiňovanou civilizaci evropskou, vyrostlou na dílech myslitelů a osobností, jako jsou starozákonní proroci, Sokrates, Platón, Aristoteles, Ježíš, sv. Augustin, středověké klášterní řády s jejich příkazy *Ora et labora*¹⁰³ apod. a kolonizační aktivitou, Husa, Masaryka. Všem těmto uvedeným osobnostem je společná aktivita vycházející z jasně stanoveného programu a optimismus pramenící z přesvědčení, že pravda nakonec zvítězí.

A v souvislosti s proklamovanou aktivitou a optimismem není bez významu srovnat Masarykova hesla *Pravda vítězí, Nebát se a nekrást*, výše uvedené benediktinské *Modli se a pracuj*, Augustinovo *Miluj a dělej, co chceš*, Husovo *Hledej pravdy, slyš pravdu, uč se*

¹⁰¹ RÁDL, Emanuel. *Západ a východ: filosofické úvahy z cest*. Praha: Jan Laichter, 1925, str. 15.

¹⁰² Katolicitu ve smyslu křesťanské obecnosti, universálnosti.

¹⁰³ *Ora et labora* – modli se a pracuj. Heslo benediktinského řádu.

pravdě, miluj pravdu, prav pravdu, drž pravdu, braň pravdy až do smrti: neboť pravda tě vysvobodí... Všude apel na aktivnost, na práci a na ohled k druhým. Je to náhoda?

Rádl civilizaci tedy zakládá na pravdě či obecněji řečeno, na morální, etické normě. Pravda je z principu jen jedna, platná všude a závazná pro všechny. Z tohoto pohledu mu bylo nacistické Německo a bolševické Rusko necivilizovanými, barbarskými společnostmi stojícími ještě níže než civilizace východní.

Civilizaci východní, k níž počítal zejména Indii a Čínu, charakterizoval jako pasivní, skeptickou, zabředlou v pesimismu. Rovněž Rádlovo hodnocení asijských náboženství jako intelektuálně a eticky upadlých a libujících si v nečinnosti a průměru, ostře kontrastuje s jeho požadavky na aktivnost a zasazení se pro nápravu světa. Konfucianství vytýká pasivitu a autoritativnost, hinduismu panteismus, chaos a intelektuální slabost.

Budhismus u Rádla dopadl ještě hůře. Idyličnost, snivost, uvědomělá pasivita a v posledku nihilismus, je Rádlovi budhismus. Oceňuje budhismus snad jen v jeho příkazu nezabíjet, neničit žádný život. Ale i toto nakonec kritizuje jako pouhý postulát, který je v praxi jen málokdy naplňován¹⁰⁴.

V souvislosti s Rádlovým vymečováním se proti neevropským kulturám je nutné položit si otázku, zda Rádl ve svém hodnocení neulpívá na etnocentrismu, resp. europocentrismu. Řada jeho výroků tomu nasvědčuje. Uvedu jeden příklad za všechny: „*První dojem Evropana, vstupujícího v orientální svatyni, anebo aspoň první dojem můj bylo zděšení, odpor, protest; bohové na oltářích jsou úmyslně rozšklebení, příšerní, jako ošklivý sen. Vida je, živě pocítíš radost, s jakou asi první misionáři u nás káceli pohanské bůžky a pálili je v ohni*“¹⁰⁵.

Z celkového vyznění a smyslu Rádlovy knihy *Západ a východ* lze učinit závěr, že Rádl Východ posuzoval z pozic kritického evropského filosofa a vědce, který uznává jeden pohled na svět, jedno hodnotící hledisko. V tom byl, troufám si tvrdit, dítětem své doby – odcházejícího 19. století, silně však ještě ovlivněného osvícenstvím.

Výše naznačenou tezi částečně potvrzuje i historička Šimona Löwensteinová, která Rádla ve vztahu k Východu interpretuje jako myslitele, který „*ve svém popisu Orientu ...*

¹⁰⁴ RÁDL, Emanuel. *Západ a východ: filosofické úvahy z cest*. Praha: Jan Laichter, 1925, str. 92, 105-127, 172.

¹⁰⁵ RÁDL, Emanuel. *Západ a východ: filosofické úvahy z cest*. Praha: Jan Laichter, 1925, str. 74, 75.

převzal negativně interpretované osvícenské klišé o „asijském primitivismu a despotismu“ oproti „individualistickému Západu“¹⁰⁶.

Rádl tedy byl ovlivněn, resp. musel být ovlivněn umírajícím 19. stoletím, jako stoletím vědy, techniky a kolonialismu a nastupujícím, dosud stále ještě převážně optimistickým, avšak již relativistickým 20. stoletím. Rádl žil v této přelomové době a musel jí být nutně ovlivněn, musela se na něm podepsat. To je nutné konstatovat a uvědomit si.

Nastávající společensko-politická krize, kterou dříve než většina jiných myslitelů diagnostikoval a dal do souvislosti se zmíněným silícím relativismem a indiferentností, byla důvodem, dle mého mínění, aby si ujasnil svá filosoficko-politická stanoviska a prizmatem těchto stanovisek posuzoval svět nejen evropský, ale i ostatní. Ale nejen aby jen nestranně posuzoval, ale aby zejména apeloval na nápravu, reformu světa.

Z prudkého rozvoje vědy a techniky totiž mohlo být stále ještě optimisticky usuzováno na nepřetržitý vzestup lidstva – dědictví to osvícenství a trvajících pozitivismu. Z poznání různých neevropských kultur a společností, o které se zasloužila tehdy vzkvétající a populární nová věda – sociální a kulturní antropologie, ale i z teorií moderních západních přírodních a společenských věd, především teoretické fyziky, hlubinné psychologie a religionistiky¹⁰⁷, mohly však být stejně tak dobře vyvozovány závěry o nejednoznačnosti a relativnosti dosud přijímaných názorů o Bohu, světě, politice a vědě.

Rádl byl rozvojem těchto oborů jistě ovlivněn a určitě se toto poznání odrazilo v jeho filosofii a chápání politiky. Co bylo důsledkem této jeho myšlenkové reflexe? Jeho konečným stanoviskem bylo důsledné a zásadní odmítnutí všeho relativismu: „*Přesvědčení o zákonu, normě, jedné pravdě, závazné pro všechny, o jednom ideálu lidství vlivem filosofických směrů devatenáctého století ochablo; nastoupil relativismus, podle něhož každý člověk, každý národ, každá kultura, každé náboženství, každá mravnost má svoji pravdu – a tím Západ se stal jen jedním případem z mnohých*“¹⁰⁸.

¹⁰⁶ LOWENSTEINOVÁ, Šimona. In: HERMANN, Tomáš a Anton MARKOŠ, ed. *Emanuel Rádl – vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádla (Praha 9. - 12. února 2003) = Emanuel Rádl – scientist and philosopher: proceedings of the international conference commemorating the 130th anniversary of the birth and 60th anniversary of the death of Emanuel Rádl (Prague, February 9. - 12.2003)*. Praha: OIKOYMENH, 2004, str. 490.

¹⁰⁷ Speciální i obecnou teorii relativity Albert Einstein publikoval ještě do konce první světové války. Na počátku 20. století formuloval své psychologické teorie i Sigmund Freud a religionistiku založil svým dílem Friedrich Max Müller v 60. letech 19. století.

¹⁰⁸ RÁDL, Emanuel. *Západ a východ: filosofické úvahy z cest*. Praha: Jan Laichter, 1925, str. 27.

Rádl si je dobře vědom toho, že východní kultury posuzuje prizmatem evropské vědy a filosofie. Jiná věda než evropská není. Explicitně to dává najevo, netají se tím a pokládá to za samozřejmé. Odosobnělý přístup zamítá jako metodicky nesprávný. Hlásí se k tomuto názoru, odmítá jakýkoli relativismus, tedy i relativismus kulturní. Tento metodický postup explicitně stanovil již v předmluvě na začátku spisu *Západ a východ*, jak je zřejmé z jeho slov: „*Pokládám tento objektivismus (objektivismus - pozorování bez osobní účasti) za metodickou chybu: kdo nezná předem aspoň v hrubých obrysech pravé filosofie, ideální civilizace, správného náboženství, ten nedovede pochopiti myšlení lidí a dob.*“ A dále: „*...dnes oblíbená tzv. snášlivost jsou jen diletantství*“¹⁰⁹.

Člověk neznalý komplexnosti Rádlova myšlení by po přečtení některých jeho kritických statí ohledně kultury Východu mohl nabýt dojmu, že je Rádl svým pojetím civilizace blízký myšlení kolonizátorů s jejich ospravedlňováním koloniální nadvlády jako legitimní formy civilizačního procesu. V obhajobě koloniální politiky bílého, vzdělaného a bohatého muže měly přední místo eurocentrismus, rasismus a snaha (byť většinou pečlivě zamlčovaná) o exploataci kolonizovaných zemí. Určitý eurocentrismus bychom našli i u Rádla. Rasismus a vykořisťování nikoli.

Výše jsem uvedl, že je Rádl kritikem konstruktivním a jeho kritika že je zavazující. K čemu nás tedy dle Rádla idea *Civilizace* zavazuje? Rádl civilizaci klade do souvislosti s Evropou, s evropskou vědou, politikou a evropským náboženstvím - křesťanstvím.

Civilizace se vyvinula v Evropě a Evropa je oblastí nejvíce o civilizaci usilující. To však není v žádném případě důvod, aby měla Evropa nějaké právo vykořisťovat a podmaňovat jiné regiony. Civilizace je Rádlovi ideálem, civilizace ještě není, ale má být, o civilizaci máme aktivně usilovat a k civilizaci máme (z příčiny našeho lidství a z důvodu faktického civilizačního náskoku) napomáhat druhým, méně šťastným zemím. Ideál civilizace ještě nebyl naplněn a i Evropa k němu má daleko. Rádl dokonce předjímá, že Evropa svůj civilizační náskok jednou ztratí¹¹⁰.

Rádl odmítá i některé evropské koncepty. Například učení J. J. Rousseaua o negativním vlivu civilizace na život člověka, jako romantickou, idealizovanou, vysněnou pohádku. Rovněž zavrhuje z Ruska vycházející názory o „zahnívající Evropě.“ Jak může, dle Rádla, napravit a reformovat svět ruský mužik, který neumí číst a psát a který staví nikoli na

¹⁰⁹ RÁDL, Emanuel. *Západ a východ: filosofické úvahy z cest*. Praha: Jan Laichter, 1925, str. 5.

¹¹⁰ RÁDL, Emanuel. *Západ a východ: filosofické úvahy z cest*. Praha: Jan Laichter, 1925, str. 316-330.

kritickém posuzování faktů, ale na citu, instinktu a mystice?¹¹¹ O Rádlově kritickém stanovisku ke konceptům panslavismu a pangermanismu jsme hovořili již výše, netřeba se proto k tomu vracet.

Rádla jsem označil za morálního vlastence a Evropana. Možno ho - s výhradou, že každé takovéto zkratkovité označení je nutně neúplné a svádějící k šablonovitosti - označit i za internacionalistu? Jeho internacionalismus či světoobčanství se projevuje v tom, jak uznává a zejména kladně hodnotí vzájemné ovlivňování kultur. Méně vyspělé kultury přejímají, dle Rádla svobodně a uvědoměle, zejména prostřednictvím náboženství, jazyka a materiálních technologií, kulturní prvky od kultur vyspělejších¹¹².

Ale o svobodě a uvědomělosti v přejímání kulturních prvků by se dalo s Rádlem zdárně polemizovat. Jeden příklad za všechny: Karlova christianizace Sasů či zavádění křesťanství u polabských Slovanů. Takových příkladů zavádění civilizace „ohněm a mečem“ by se dala uvést celá řada.

Co je pro Rádla, mimo výše uvedený aktivismus a optimismus, dalším znakem civilizace? Dalším znakem civilizace, či spíše otevření se pro civilizaci, je Rádlovi výše naznačená transmise kulturních prvků. Tak naši, střeoevropskou moderní vzdělanost, chápe jako soubor kulturních statků převzatých, nikoli však trpně a pasivně, ale uvědoměle, od Řeků a Římanů, přes Germány a křesťanství. Rádlovým oborem nebyla sociokulturní antropologie. Jeho způsob vysvětlení kulturní transmise je však možno určit jako blízký konceptu difuzionismu.

¹¹¹ RÁDL, Emanuel. *Západ a východ: filosofické úvahy z cest*. Praha: Jan Laichter, 1925, str. 326.

¹¹² RÁDL, Emanuel. *Západ a východ: filosofické úvahy z cest*. Praha: Jan Laichter, 1925.

7 Krize

Krize je původem slovo z řečtiny, odkud se dostalo do latiny ve smyslu lat. *crisis* – obrat, rozhodná chvíle. Sociologové, kteří právě krizi způsobenou vznikem průmyslové společnosti ze společnosti tradiční, vděčí za etablování svého oboru, krize definují jako „*situace, kdy je vážně narušeno fungování určitého systému či jeho části. Sociologie se formuje jako snaha přispět na základě příp. mechanismů chodu společnosti k předcházení či řešení případných budoucích společenských krizí*“¹¹³.

Pojem *krize* se z původního užívání v lékařském prostředí, kde znamenal právě tu rozhodnou chvíli, kdy pacient bojuje mezi životem a smrtí, dostal takřka do všech oborů lidské činnosti. Krize nastávají v manželství, ve společnosti obecně, v ekonomice, v duševním rozpoložení člověka, v běžném denním zaměstnání (každý zná onen pocit, kdy se nic nedaří a kdy si člověk ulevuje, tu drsněji nějakým vulgarismem, tu kultivovaněji, říkáje, že má krizi či že je v krizi). Já však budu chápat pojem krize sociologicky a filosoficky, jakožto moment zřejmé nestability, nerovnováhy. Mohl bych taky říci, že krize je stav, který nedává smysl, nemá význam.

V Rádlově době byl svět v krizi. O tom není sporu. Důvodem krize a živnou půdou pro její růst, byly dvě kardinální otázky: otázka nacionální a otázka sociální. Tyto otázky, které se zrodily v 19. století a na které toto století nenalezlo smysluplnou odpověď, spoluurčily svým řešením běh dějinných událostí století následujícího.

Katalyzátorem zdánlivého řešení otázky nacionální a v podstatě i sociální se měla stát válka, později nazvaná jako první světová. Její výsledek, tj. rozpad mnohonárodnostní Rakousko-Uherské říše a vznik na nacionálním programu postavených nástupnických států, porážka Německé říše, faktický debakl carského Ruska, krátké demokratické německé a ještě kratší ruské a italské intermezzo, nástup bolševismu s (údajně) sociálně spravedlivým rozřešením otázky druhé – sociální, však správné odpovědi na tyto položené otázky neposkytl.

Rádl přetrvávající krizi poválečné Evropy diagnostikoval, o tom jsem hovořil již výše. A nebyl zajisté sám. Z českého myšlenkového prostředí nazřel krizi moderního člověka

¹¹³ PETRUSEK, Miloslav, Hana MAŘÍKOVÁ a Alena VODÁKOVÁ. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum, 1996, str. 541.

dlouho před Rádlem již jeho učitel Tomáš G. Masaryk. V čem a jak se tato krize projevovala? A jaký postup pro její řešení Masaryk navrhoval?

Krize moderního člověka se projevuje sebevražedností. Člověk 19. století dle Masaryka trpí. Trpí neuspořádaností, absencí harmonického názoru na svět a na život. Čím je to způsobeno? Prudkým rozvojem vědy, rozpadem středověkého názoru na svět, jako názoru náboženského, nezpochybněného a nezpochybnitelného. Masaryk vidí, že zpochybňované a rozrůzněné náboženství 19. století již není oním vše-zahrnujícím a vše-vysvětlujícím ideovým systémem středověku, který vůbec ani nepřipouštěl možnost, že by to s postavením člověka ve světě, se smyslem toho, že člověk na světě je a proč je, mohlo být jinak¹¹⁴.

Rozvojem myšlenkového subjektivismu a rovněž i náboženskou reformací 16. století, který již nutně z principu musel zpochybnit katolicitu středověku, se do myšlenkového ovzduší světa dostala pochybnost, relativismus, otázky, což nutně vedlo k nihilismu. Tak byly tradiční opory psychického zdraví člověka nenávratně rozbity a místo nich není nic, resp. je polovzdělanost, ne však ve smyslu nedostatku znalostí, ale jejich neuspořádanosti, subjektivismu, chladnosti. Masaryk jako lék navrhuje stavět na takové vědě, která nekončí, tak jako pozitivismus prostým konstatováním suchých, technicistních faktů, která pozitivismus překonává obratem ke člověku jako k poslednímu účelu, kterému v první i poslední řadě jde právě o onen smysl lidského bytí¹¹⁵.

Rovněž např. Edmund Husserl, který ve své *Krizi evropských věd*, trochu z jiného úhlu než Masaryk a Rádl, naznal, že pozitivistické vědy, tak mohutně rozvíjející se po celé 19. a 20. století a přinášející tolik nových a (zdánlivě) prospěšných fakt, nakonec nedávají člověku tu nejpodstatnější otázku, totiž otázku po smyslu lidské existence¹¹⁶.

Vracím se však opět k Rádlovi. Ten jako odpověď na otázku nacionální navrhl státní uspořádání postavené na smluvním, etickém základě. O toto řešení se i osobně zasazoval. Jeho hlas však vyzněl jako onen *hlas volajícího na poušti*. Rádlovo prorocké upozornění zůstalo nevslyšeno.

¹¹⁴ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2002.

¹¹⁵ Tamtéž.

¹¹⁶ HUSSERL, Edmund. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Academia, 1996, str. 27 a následující.

Otázka sociální, na jejímž řešení participoval teoreticky i Rádlův učitel Masaryk¹¹⁷, se bolševickou revolucí s jejím bojem třídy proti třídě, vyřešit nedala a ani nevyřešila. Přinesla jen potoky krve. Ani fašistický koncept řešení této otázky, spočívající v odmítnutí demokracie a zavedení stavovské společnosti, byl slepou anachronickou uličkou ústící do dalšího krveprolití.

Po kataklyzmatu druhé světové války došlo (zdánlivě a částečně) k vyřešení evropské nacionální otázky tím, že se odsunula německá část obyvatelstva z neněmeckých států. Nezvítězila v tomto případě dobrá vůle, nýbrž „právo vítěze“ a pragmatismus. Důvody pro tento nucený exodus jsou však zřejmé a je nutné na ně nezapomínat a poučit se z nich.

Otázka sociální a nacionální byla na východ od Železné opony řešena zavedením systému jedné strany, stojícím na zvládnuté materialistické filosofii marxismu-leninismu. Sociální otázka byla řešena zestátněním ekonomiky, zrušením soukromého vlastnictví a nucenou prací. Nacionální otázka byla řešena jejím nařízeným popřením. Došlo k provizoriu, které bylo vyřešeno tu mírovou, avšak nedemokratickou cestou¹¹⁸ (rozpad Československa), tu cestou občanské války s jejími etnickými a náboženskými masakry (válka v bývalé Jugoslávii), tu rozpadem Sovětského svazu s následným úpadkem morálním (alkoholismus, kriminalita, rozpad rodin) i hospodářským.

To, z jakých důvodů se tzv. Východní blok a koncept reálného socialismu po roce 1989 zhroutil, zdali to bylo z důvodů materialistických (hospodářsko-ekonomických) či z důvodů idealistických (lhostejnost a nesvoboda), není možno na těchto omezených stránkách vyřešit. Ostatně, o tuto otázku se filosofové a politologové přou již desítky let.

Evropské hospodářské společenství (a následně *Evropské společenství*, resp. *Evropská unie*) rovněž přispělo k řešení obou dvou námi nastolených krizových otázek. Jednak tím, že Francii a Německu, jako dvěma odvěkým kohoutům zápasícím na evropském dvorku, ukázalo mírovou a spolupracující cestu vzájemných vztahů jako oboustranně prospěšnější, než způsob politiky konfrontační, ústící do tolika evropských a světových válek. A dále hlavně tím, že spojilo všechny státy tohoto společenství jednotící ideou – *civilizační ideou evropanství*. Tato idea, jejíž podstatou je mírové, kulturní a sociálně-hospodářské povznesení a bytí Evropy na

¹¹⁷ Masaryk se jako jeden z prvních rakousko-uherských myslitelů vážně teoreticky zajímal o marxistickou filosofii. Výsledkem byla jeho analýza obsažená v knize *Otázka sociální*. Zde Masaryk zavrhl sociální radikalismus a vyslovil se pro nápravu reformní cestou. MASARYK, Tomáš Garrigue. *Otázka sociální: základy marxismu filosofické a sociologické*. Praha: Čin, 1947.

¹¹⁸ Nedemokratickou proto, protože mělo být dle mého názoru v otázce rozdělení Československa vysláno referendum.

základě uvědomělé a odůvodněné spolupráce, je blízka platformě Rádlova programu usilovat o *reformu světa*. Tedy přeci jenom, že bychom došli dále s uvědomělou ideou, etickým programem?

Jsou dnes svět a společnost v krizi? Výše jsem uvedl, že krize je stav nestability a nerovnováhy. Posuzováno tímto prizmatem, je nutné konstatovat, že dnešní společnost v krizi je. Z čeho tak usuzují? Je snad znakem společenské stability to, když každou hodinu umírají na světě tisíce dětí v důsledku nemocí a hladu a svět tzv. Západní, tedy i my, se topíme v nesmyslné spotřebě a plýtvání? Je znakem světové rovnováhy to, když jsou vlivem činnosti konzumní společnosti denně ničeny stovky rostlinných a živočišných druhů?¹¹⁹

Takovýchto nepohodlných a provokativních otázek by bylo možno uvést daleko více. A padají na naši hlavu. Je to smutné čtení, nicméně je nutné tyto otázky pokládat. Co však dělat? Pouze konstatovat, založit ruce v klín a trpně čekat ve smyslu rčení: *Však ono to nějak dopadne?* Můžeme si jako demokraté dovolit, tak jako onen francouzský monarcha krátce před Velkou francouzskou revolucí, prostě říci: *Po nás ať přijde třeba potopa!*?

Erazim Kohák hovoří o trojí krizi: demografické, ekologické a morální¹²⁰. Myslím, že jeho způsob řešení krizového stavu lidstva je inspirující. Rád bych proto, jelikož ho považuji za myšlenkového následovníka Emanuela Rádla, tuto kapitolu zakončil právě jeho vlastními slovy. Co tedy Kohák navrhuje? Jaký je jeho program?

Kohák, jako bytostný demokrat, navrhuje oba dva politické extrémny, tedy anarchistickou svévůli i nedemokratické násilí. A apeluje na způsob demokratického řešení: *„Především demokraticky. Všechny pokusy o pokrok od Velké francouzské revoluce nás naučily tomu, že každý pokus o mocenské uspíšení pokroku nutně vede ke zkáze“*¹²¹. A dále: *„Můžeme se otevřít těm, kdo přicházejí odjinud a začleňovat je do našeho kulturního společenství. Můžeme omezit vlastní plýtvání a přiložit ruku k ekologickému dílu. Můžeme hovořit se svými sousedy nejen o tom, co si kdo nakradl, nýbrž také o tom, co je pro nás důležité. A můžeme myslit globálně: působit na naši vládu, aby se aktivně podílela na celosvětovém úsilí o demografickou ohleduplnost, o ekologickou ohleduplnost, i o*

¹¹⁹ Srv. KÜNG, Hans. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad, 2000. Z českých autorů: KELLER, Jan. *Až na dno blahobytu*. Praha: EarthSave, 2005.

¹²⁰ Srv. KOHÁK, Erazim. *Průvodce po demokracii: vzpomínky z amerického života, naděje z pražského návratu*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1997.

¹²¹ KOHÁK, Erazim. *Průvodce po demokracii: vzpomínky z amerického života, naděje z pražského návratu*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1997, str. 148.

ohleduplnost člověka k člověku a k přírodě. Tak můžeme budovat demokracii i do nepohody, demokracii do deště“¹²².

Výše jsem s oporou o Masaryka, Husserla a Rádla naznal, že člověk 19. století a počátku 20. století duševně, existenciálně trpěl. Trpěl nedostatkem smyslu, absencí souvislostí a jasností světa. A proto ve zvýšené míře než kdy jindy páchal násilí na sobě a na druhých. V této souvislosti vyvstává velmi neodbytně myšlenka, zda i člověk 21. století trpí? Pokud ano, jak mu pomoci?

¹²² KOHÁK, Erazim. *Průvodce po demokracii: vzpomínky z amerického života, naděje z pražského návratu*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1997, str. 153, 154.

8 Vymezení významu pojmů

Není dnešní neblahý stav společnosti způsoben také tím, že slova pozbývají svého smyslu, resp. že je pravý smysl pojmů a slov lidem lhostejný, příp. že je snaha o to (podporou konzumu a nenáročné zábavy) činit smysl slov a vyjádření záměrně nejasný a relativní? A to proto, aby se (za účelem zisku?) z *homo sapiens* stal nový druh, totiž *homo oeconomicus*?

Pokud je význam slov relativizován, potud je relativizována možnost poznání pravdy, proti čemuž důrazně vystupoval třeba náš Emanuel Rádl, není potom na čem stavět smysluplnou diskusi. A diskuse je podstatným prvkem funkční moderní společnosti a demokracie. To věděli a na to upozorňovali jak Masaryk, tak Rádl.

V úvodu jsem se s vámi podělil o jednu ze svých vzpomínek na školní docházku. Tu, kdy došlo ze strany našich učitelek k nevysvětlenému, avšak o to důraznějším apelu na nás žáky, abychom ze dne na den změnili způsob jejich oslovování. *Paní* učitelko! mělo nahradit nám důvěrně známé *soudružko* učitelko! Zde, protože se již blížíme k závěru této práce, se pokusím, v souvislosti s výše probranými Rádlovými názory na filosofii a politiku, vysvětlit bližší souvislosti.

Věřím, že v někdejší, ještě neupadlé sociálně demokratické straně, resp. dávno před jejím zrodem, kdy však již byly známy a prosazovány ideje, za které se tato strana chtěla brát (ideje sociální odpovědnosti a spravedlnosti, soucitu s druhými, méně šťastnými apod.) bylo oslovení *soudruh*, *soudružka*¹²³ výstižné, smysluplné a všem jasné. Pojem *soudruh* měl vyjadřovat to, že se člověk, aby naplnil smysl svého lidství, aby se nezpronevěřil své podstatě, měl chovat ke *svému - druhovi* (tedy soudruhovi) jako k člověku¹²⁴, nikoli jako vlk k vlku.

I když to je asi nesprávný příměr, protože vlk se k vlku nechová tak, jako mnohdy člověk k člověku. A k vysvětlení dodávám, že jsem kdesi četl (myslím, že to bylo v Kohákově *Zelené svatozáři*) že vlk, který při souboji podlehne vlku silnějším, lehne si na záda a svému silnějším protivníkovi nastaví krk, resp. krční tepnu. Tím dá najevo, že uznává svou prohru. Souboj je ukončen a nestane se v živočišné říši, že by vítězný vlk po tomto gestu

¹²³ Pojem *soudruh* pochází právě z praxe oslovování se mezi sociálními demokraty. Proto uvádím právě sociálně demokratickou stranu. To, že se tento pojem dostal do praxe oslovování v komunistické straně a následně byl nuceně rozšířen mezi širokou populací, dokonce i do škol, je věc jiná.

¹²⁴ Tedy podobně, jako onen milosrdný Samaritán.

poraženého vlka do krční tepny kouzl či že by ho zabil. Jak to má příroda, na rozdíl od lidí, pěkně a jednoduše zařízeno¹²⁵.

Oslovování *soudruhu*, *soudružko*, stejně jako *bratře*, *sestro*¹²⁶, mělo vyjadřovat to, že podstata lidství je v altruismu, nikoli egoismu, je v lásce, nikoli v nenávisti, je v pomoci, nikoli v konkurenci, je v uvědomělém a reflektovaném konání - v onom rádlovském usilování o to „co by mělo být.“ Čím však se po rozdělení sociální demokracie, po bolševizaci komunistické strany a v letech normalizačních, stalo ono slovo *soudruh* či *soudružka*, kterým jsme měli jako žáci oslovovat své učitelky? To slovo dávno ztratilo smysl. Stalo se v lepším případě něčím vysmívaným a opovržením hodným, v horším případě lhostejným.

Někdo namítne, že *soudruh*, pokud použijeme pojem z minulosti, ale také ona tak často používaná slova dneška, jako je *politika*, *demokracie* či *svoboda*, jsou jen slova. Ale člověk je jediným tvorem, kterému byl dán dar řeči, rozumu a vůle a kdo s pomocí slov jedná, rozhoduje se a reflektuje svoje bytí. Člověk pouhým slovem (podobně jako Bůh, který slovem tvořil svět a založil možnost společenství člověka s člověkem, ale i s ním samotným) dokáže rozhodovat o bytí či nebytí věcí, ale i lidí a států.

Bůh slovem tvoří: „*I řekl Bůh: Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi. Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil*“¹²⁷.

Jistě, jedná se o obrazné vyjádření. Je tím asi míněno tolik, že člověk je schopen být s Bohem a se svými druhy v obecenství. I v tom je člověk Bohu podoben, ovšem s tím rozdílem, že člověk daru řeči a rozumu zneužívá, a nejen tvoří již zmíněné společenství, ale ho i boří. To tehdy, když např. vyřkne nespravedlivý a zmanipulovaný rozsudek (jak se dělo za politických procesů 50. let), když se smysl pojmu *politika* vykládá a uskutečňuje coby proces „řízení státu jako firmy“ (v současné době současným ministerským předsedou), když je smysl pojmu *demokracie* chápán pouze jako „vláda většiny“ (v současné době taky kdysi rovněž ministerským předsedou), nebo když se pojem *svoboda* vykládá jako možnost jednat

¹²⁵ Srv. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000.

¹²⁶ Oslovování křesťanských demokratů.

¹²⁷ *Bible: Písmo svatého Starého a Nového zákona*: český ekumenický překlad, (Genesis 1, 26, 27). Praha: Česká biblická společnost, 2008, str. 24.

„podle své vůle“¹²⁸. Pokusím se tedy níže pokud možno jasně interpretovat pojmy *demokracie*, *politika* a *svoboda*. Ve svém úsilí se opřu o myšlení zejména T. G. Masaryka, E. Rádlu a E. Koháka¹²⁹.

Politický koncept demokracie vznikl ve starověkém Řecku. I ono slovo má tedy svůj původ ve staré řečtině. Slovo *demos* znamená lid, slovo *kratiá* vláda. Jednoduše přeloženo - *vláda lidu*. Kdo všechno však je *lid* a co se myslí *vládou*, to se během staletí měnilo a na tuto otázku nedávají shodnou odpověď ani dnešní teoretikové demokracie. V řeckých městských státech se pod pojem *lid*, který mohl participovat na vládě, řadili výhradně muži. Ženy, byť by byly sebevýznamnější, právo rozhodovat o otázkách obce teoreticky neměly¹³⁰. Toto právo ovšem neměli ani všichni muži. Tak předně: muž musel být dospělý, svobodný a relativně bohatý (tedy nikoli v otrockém či závislém postavení) a být občanem (tedy nikoli cizincem, byť by byl cizincem léta usedlým).

Nedosti na tom. Uvědomíme-li si, že pod starověké Atény mimo vlastní město, spadalo i příměstské okolí se zemědělským obyvatelstvem, které rovněž požívalo občanských práv, kterému ale cesta do vlastních Atén na *agoru*, kde se přijímala politická rozhodnutí, mohla trvat i celý den, zůstávalo právo účastnit se politických zasedání velmi často nevyužito, a to z časových a hospodářských důvodů. Přes všechna omezení však je aténský koncept demokracie pokrokem vůči tehdejší jiným pojetím politické organizace společnosti.

I učenci starověkého Říma znali ze spisů řeckých filosofů koncept demokracie. Zabývali se jím ale jen teoreticky, možno říci jako módou či intelektuální kratochvílí, protože řecké pojetí přímé demokracie bylo pevně svázáno s malým, omezeným prostorem řecké polis. A velké říše, jako byla ta římská, musely být a byly spravovány na zcela jiných principech.

Přes středověk, který vůbec nebyl tak temný, jak se ho snažili vidět renesanční myslitelé a jak ho vidí někteří z nás i dnes¹³¹, se myšlenka demokracie, zejména ve spisech Platónových a Aristotelových (arabským a židovským učencům vděčíme za zprostředkování Aristotela!), přenesla do doby novověku. Ke středověku budiž ještě řečeno, že systém

¹²⁸ Jako učitel jsem byl mnohokrát svědkem takového zmatení pojmů. Smutné je to vidět zejména u mladé generace, kde *svoboda* mnohdy znamená *svévůli*, možnost dělat si, co se zlíbí.

¹²⁹ Zejména o jeho myšlenky obsažené v knize: KOHÁK, Erazim. *Průvodce po demokracii: vzpomínky z amerického života, naděje z pražského návratu*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1997.

¹³⁰ Je otázkou, zda a nakolik se mohly ženy podílet na rozhodnutích obce nepřímo. Prostřednictvím ovlivňování svých manželů, synů či favoritů. Jistě i k tomuto docházelo.

¹³¹ Středověk byl velice „barevný a prosvětlený“. Od barevnosti oděvů, vnitřní i vnější výzdoby kostelů, po možnost svobodného cestování a disputací po tehdejších univerzitách.

rozdělení společnosti na tři stavy (*tu ora, tu protege, tu labora*) byl tak pevně zakořeněn a tak nezpochybnitelně přijímán, že jen myslet něco jiného hraničilo s popřením Boží vlády a s kacířstvím. Avšak i to se stávalo. Inspirace pro tato zpochybnění daného stavu byla (paradoxně?) hledána v Božím zákonu vyjádřeném Bibli, tedy v daleké minulosti¹³².

Panovník byl Bohem určen k tomu, aby vládl. Za lid, který se mohl částečně tohoto vládnutí účastnit, bylo možno chápat jen vyšší šlechtu (ať již světskou, tzv. pány, nebo církevní, tzv. duchovní knížata), která vyvažovala moc panovníka. Lidu v našem moderním smyslu slova nebylo. Sedláci, jako nejpočetnější vrstva obyvatelstva, sice nebyli zcela bezprávní, nejednalo se o otroky, jejich práva však byla velmi omezená a velmi často se na ně nedbalo.

Novověk s počátečním úsilím o stanovení pevných limitů panovnické moci tzv. konstitucí – ústavou, navázal z menší části na ideje řecké demokracie a římské republiky, byť se jednalo o počátky demokracie zastupitelské, nikoli přímé, z větší části na osvícenský kritický rozum a na politické teorie T. Hobbesa, J. J. Rousseaua a J. S. Mill¹³³, a s vymezením (a omezením) rozsahu těch, kdo se měli dle výše uvedených myslitelů zúčastňovat rozhodovacího procesu (nově měšťanstvo a inteligence), již stál na těch zásadách, které jsou blízké zastupitelské demokracii dnes. Byť ještě nešlo o demokracii zahrnující i čtvrtý stav. Lid, ve smyslu čtvrtého stavu (řemeslníci, rolníci a dělnictvo), stále zůstával zkrátka. Až Velká francouzská revoluce přinesla čtvrtému stavu formální občanské zrovnoprávnění. Pod hesly *liberté, égalité, fraternité* či česky *svoboda, rovnost, bratrství* došlo k ustavení svobodného lidu jako reprezentanta státu.

Do Severní Ameriky byla demokracie přivezena na lodích puritánských poutníků, kteří - oddaní evangelickým myšlenkám rovnosti, odpovědnosti, samosprávy a vztahu k Bohu bez nuceného zprostředkování knězem – ustavili politickou organizaci svých kolonií na náboženské toleranci, dobré vůli a na smluvním zajištění práv a povinností. Nejpůvodnějším podkladem moderní anglosaské demokracie se tak stalo samosprávné společenství.

Mám za to, že kontinentální koncept demokracie se od anglosaského liší v tom, že vyrůstá spíše z materiálních zájmů a z kolektivního zaměření (koncept lidu, národa).

¹³² Lze to ve stručnosti asi vyjádřit větou: *Kde byli páni, když Adam oral a Eva tkala?*

¹³³ Jde zejména o: HOBBS, Thomas. *Leviathan, aneb, Látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O společenské smlouvě, neboli, O zásadách státního práva*. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2002 a MILL, John Stuart. *Úvahy o vládě ústavní*. Praha: Svoboda, 1992.

Anglosaské pojetí je více individualistické, vyrůstající z etických postulátů (evangelium jako vzor smlouvy ustavující politické společenství).

Výše jsem naznačil, že odmítám chápat demokracii pouze jako vládu lidu (byť by tento lid dosáhl ve volbách většiny). Rovněž odmítám pojímat demokracii jen jako pouhý volební mechanismus, kterým se jednou za čtyři roky rozhodne otázka, kdo bude sedět v zákonodárném sboru, kdo bude držet otěže vlády. Takovouto podobu demokracie mám za nedostatečnou, omezenou a potenciálně nebezpečnou. Učitelkou necht' je mi historie.

Kdo všechno se v historii prohlásil za lid (resp. byl prohlášen za lid) či za většinu a kdo tímto legitimizoval své právo vládnout? Evropský, kontinentální lid se probral z *dogmatického spánku*, budiž mi dovoleno vypůjčit si toto slavné slovní spojení od Immanuela Kanta, na počátku moderní doby Velkou francouzskou revolucí. Za lid se prohlásil třetí stav, tedy drobná buržoazie, obchodníci, advokáti, příslušníci svobodných povolání. K nim možno počítat i čtvrtý stav, nositele obyčejných dlouhých kalhot, nikoli šlechtických podkolének a punčoch, tedy řemeslníky, živnostníky, služebnictvo (*sansculotte*). A je takřka dějinnou a politickou zákonitostí, že je-li jednou ustanoven *lid*, tak si jako svůj protipól vymezí ty, kteří se do lidu nepočítají, kteří jsou protilidoví, lidu nepřátelští. Jak dopadli ti protilidoví za Velké francouzské revoluce je dostatečně známo. Slovo gilotina od té doby právě proto vešlo ve všeobecnou známost.

Pojem *lid* je totiž velice ošemetná kategorie. Chápat demokracii jen jako vládu lidu či zaštiťovat se lidem (protože lidu je logicky vždycky většina), je nebezpečné v tom, že se dřív nebo později ti spadající mimo lid prohlásí za nepřátele lidu a je taky tak s nimi jednáno. Lidu se v historii dovolávali nacionální socialisté. *Deutsche Volk* se vymezil proti Židům, komunistům, Slovanům, křesťanům, pacifistům apod.

Komunisté svou formu vlády pojmenovali dokonce *lidovou* demokracií, ač s lidem měla málo společného a s demokracií ještě méně. Nejen našim dnešním militantním nacionalistům pod pojem *lid* spadají pouze Češi. Ostatní – Romové, Ukrajinci, Slováci nejsou lidem, nemají tedy co mluvit do věcí veřejných. Co totiž vyjadřuje ono heslo národovců *Nic než národ*, které tak hrdě dávají na odiv? Jak smutné pro člověka, zbožštit národ.

Erazim Kohák, silně ovlivněn Masarykem a Rádem, místo abstraktního pojmu *lid* uplatňuje pojem *lidé*. Demokracii chápe jako vládu nikoli lidu, ale jako vládu lidí. A to všech lidí. A demokracii neomezuje jen na volební mechanismus. Základem demokracie pro

Koháka je společenství všech lidí, lidí různých, lišících se jazykem, původem, vzděláním, zaměstnáním. Stejných však v tom, že jsou lidé. Že je jim dáno *být* člověkem. Jejich *lidské bytí* je pro demokracii to podstatné. Společenství, přes svou různost založené na dobré vůli, úctě k lidství druhého¹³⁴.

Demokracie tedy není vůbec jen vláda většiny, demokracie je úsilí o naplnění smyslu lidského bytí na tomto světě. Podstatou, ze které idea demokracie u Koháka vyrůstá a na jejímž základě pevně stojí, je tedy *bytí člověka*. Bytí, které je člověku dáno či spíše darováno. Kým? Bohem? Kohákovo pojetí demokracie tak vykazuje shodné rysy s demokracií anglosaskou.

Rádl se rovněž vyhýbá pojmu *lid*, jak jsme viděli na jeho odmítnutí koncepce národa, jako kmenového, zoologického společenství. Rádlovi není základem demokracie *lid*, nýbrž *člověk* – jednotlivec, kritická individualita (a také zde je vidět, že i Rádl byl ovlivněn anglosaským pojetím demokracie). Člověk, který se svým úsilím, svým životním nasazením a prací za uskutečnění humanitní ideje, obětuje pro druhé¹³⁵.

Podobně Masaryk. Ten to vyjadřoval heslem *sub specie aeternitatis* – konat, žít pod zorným úhlem věčnosti. Rovněž Masarykova často citovaná věta o tom, že *demokracii už máme, teď ještě nějaké ty demokraty*, vypovídá o tom, že demokracie není a nemůže být politologickým mechanismem výběru vlády, ale že je postojem k životu, a to životu založenému ne na materiálních, hmotných zájmech, ale na *Aeternitas* – Věčnosti, tedy na víře v Boha. Rádl nehovořil o Věčnosti, ale o ideji, úkolu, programu. V pozadí však bylo opět lidské bytí dané člověku Bohem jako úkol, toto bytí rozvinout u sebe a napomoci tomuto rozvoji i u druhých.

Dodávám ještě, že v moderní demokracii si jsou všichni lidé, civilněji řečeno *občané*, rovni. Říkám-li, že všichni občané, mám tím na mysli i ženy, byť se ženám volebního práva (pasivního – právo být zvolena, i aktivního – právo volit) dostalo velmi pozdě. Stalo se tak až na konci 19. století, což však stále byly světlé výjimky (některé státy USA, Nový Zéland)¹³⁶. Teprve v prvních desetiletích století dvacátého si ženy vydobily volební právo ve větší míře. A zdůrazňuji to záměrně, hlavně v souvislosti s Masarykem, jak ještě ukáži.

¹³⁴ KOHÁK, Erazim. *Průvodce po demokracii: vzpomínky z amerického života, naděje z pražského návratu*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1997, str. 37.

¹³⁵ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie. Díl 2, Novověk*. Praha: Laichter, 1933, str. 209.

¹³⁶ Je náhoda, že se ženám volebního práva dostalo nejdříve v zemích s anglosaskou politickou kulturou?

K prosazení ženského volebního práva přispěla zejména první světová válka, ve které se prokázalo, že ženy jsou mužům co do intelektuálních schopností, pracovitosti a odhodlání nejen rovny, ale že je v mnoha oborech i předčí. Ústava Československé republiky ze dne 29. února 1920 v hlavě druhé, kde se jedná o moci zákonodárné, upravovala tuto problematiku takto: „Právo voliti do sněmovny poslanecké mají všichni státní občané Československé republiky bez rozdílu pohlaví, kteří překročili 21. rok věku svého a vyhovují ostatním podmínkám řádu volení do poslanecké sněmovny“¹³⁷.

Tomáš G. Masaryk se za volební právo žen (ale i za možnost vysokoškolského studia těch oborů, které byly v té době pokládány za výhradní doménu mužů – typickým příkladem byla medicína a právo) zasazoval dlouho předtím, než se stal prezidentem. Vůbec jeho bytostné přesvědčení o zásadní rovnoprávnosti žen a mužů bylo legendární. Masaryk neváhal ani jako univerzitní učitel přebalovat své malé děti, brát je na procházku v kočárku a hrát si s nimi. Na druhou stranu muselo být jeho již dospívajícím dětem někdy asi velmi úzko, protože mít za otce T. G. Masaryka s jeho intelektuálními a morálními nároky, nebylo vůbec snadné.

Pojem *politika* je opět řeckého původu. Slovo je odvozené buď z řeckého *polis* – obec, město, nebo z *politiké* - správa. Angličtina vymezuje pro toto slovo několik významů: *polity* (politický systém), *politics* (politický proces), *polisy* (politický program). Rádl (a Masaryk) politiku zakládají na etice a na požadavku nutného spojení politiky s pravdou. Politika by podle Rádl měla být vystavěna na jasných vědeckých základech. Proto by politik (stejně jako každý občan státu) měl být vzdělaný (nejlépe ve filosofii, podobně jako Platón – a to zejm. u Masaryka) a měl by se neustále vzdělávat. Politiku Rádl pojímá jako uvědomělou správu věcí veřejných, jako projev vůle napravit, reformovat svět.

Praktická politika je prosazována zákony, které zabraňují chaosu a anarchii. Zákon však Rádl nechápe jen jako vyjádření politikova záměru, formálním právním předpisem upravit vztah mezi něčím společensky důležitým. Zákon je podobný slovu Božímu. Zákonem se původní chaos mění v řád, zákonem se zavrhuje osud, je to vyznání víry v možnost uvědoměle organizovat lidskou společnost. Zákon ustavuje civilizaci¹³⁸.

¹³⁷ Zákon 121/1920 Sb. ze dne 29. února 1920, kterým se uvozuje Ústavní listina Československé republiky. Dostupné z: https://www.psp.cz/docs/texts/constitution_1920.html

¹³⁸ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie. Díl 1, Starověk a středověk*. Praha: Laichter, 1932, str. 53, 54.

Filosof i politik řeší obtíže doby. Politikem, stejně jako filosofem, se člověk dle Rádl nestává proto, aby hromadil bohatství či vliv, nebo aby se vzhlížel v možnosti uplatňovat svou moc. Dělat politiku je posláním. Politika není věcí nahodilosti. Politika musí být postavena na zdůvodněném programu¹³⁹.

Rádl pokládá otázku, jaký je rozdíl mezi filosofem a politikem. Je rozdíl v tom, že by filosof měl být teoretikem, který zře pravdu a politik praktikem, který pravdu uskutečňuje? Nikoli. Filosof, stejně jako politik, má pravdu hledat a poznanou pravdu uskutečňovat, neboť „*filosofie jest pro praxi, anebo vůbec není filosofii*“¹⁴⁰.

Rádl se tak svým pojetím politiky, jako úsilí o praktické uskutečňování pravdy, zařadil po bok dalším myslitelům, a to nejen českým, Karlu Havlíčkovi¹⁴¹ a Tomáši G. Masarykovi, ale i světovým. Závěrem našeho přemítání o politice si proto dovolím opět vypůjčit si myšlenku z dílny dalšího velkého filosofa, Platóna, konkrétně z jeho *Ústavy*. Ta myšlenka je všeobecně známá, stojí však za zopakování: „*Nestanou-li se, děl jsem, v obcích filosofové králi nebo neoddají-li se nynější takzvaní králové a panovníci upřímně a náležitě filosofii a nespadne-li toto obojí v jedno, politická moc a filosofie, a těm četným duchům, kteří se nyní různě ubírají za jedním nebo druhým cílem, násilím v tom nebude zabráněno, není pro obce, milý Glaukóne, konce béd a myslím, že ani ne pro lidské pokolení...*“¹⁴².

Budiž mi dovoleno ještě jedno malé doplnění. Platón má jistě pravdu v tom, že by se vedoucí osobnosti politického života měly rekrutovat z filosofů – moudrých a odpovědných lidí, kterým jde primárně o dobro obce, nikoli o zisk, vliv či moc. V současné době však, kdy vzdělanost není jen výsadou elity – bohaté a vlivné menšiny, tak jako za Platónových časů, by se filosofii – nikoli jako odbornému oboru, ale jako úsilí o naplnění smysluplného bytí na tomto světě, měli věnovat všichni občané. Proč? To, zda stát prospívá, není konec konců v rukou politiků, ale v rukou občanů. Či ještě radikálněji řečeno, nejde ani tak o prospěch státu, jako o onu Patočkovu *péči o duši*.¹⁴³ Budeme-li mít starost o podstatu svého lidství, potom i kvalita státu, složeného z takto starostlivých občanů, bude jistě dobrá.

Pojem *pravda* prolíná celou Rádlovou filosofií. Ovšem nejen filosofií, ale i životem. A nejen u Rádl hraje tento pojem, resp. to, co vyjadřuje, co představuje, k čemu odkazuje,

¹³⁹ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie. Díl 1, Starověk a středověk*. Praha: Laichter, 1932, str. 4, 5.

¹⁴⁰ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie. Díl 1, Starověk a středověk*. Praha: Laichter, 1932, str. 6.

¹⁴¹ Zejm. HAVLÍČEK BOROVSÝ, Karel. *Duch Národních novin*. Praha, 1906.

¹⁴² PLATÓN. *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 2014.

¹⁴³ Srv. PATOČKA, Jan. *Péče o duši. 2*. Praha: OIKOYMENH, 1999.

funkci nosného trámu, na kterém je zavěšena celá další myšlenková, vědecká a životní konstrukce lidského bytí. Úsilí o reflektované nalézání *pravdy*, o postavení svého života (vědeckého, soukromého, veřejného, politického, náboženského) na *pravdě*, je vlastní lidskému myšlení takřka od dob prvních filosofů.

Tak sofisté jako první systematicky zpochybnili *pravdu* a naznali, že mírou *pravdy* je člověk, který za pravdu prohlašuje jednou to, co se mu hodí, podruhé něco zcela jiného. Většinou z toho důvodu, že z toho má politický či finanční prospěch. Proti sofistickému zpochybnění pravdy se ostře vymezil Sokrates, který naznal, že pokud se poctivý muž věnuje hledání *pravdy*, nemusí se obávat smrti. A tak, aby se nezpronevěřil svému přesvědčení a zákonům své obce, vypil onu číši bolehlavu a zanechal tak na věky západnímu myšlení příklad k následování. Platón *pravdu* ztotožnil s nejvyšší ideou, s ideou Dobra, tedy s Bohem. Aristoteles zejména svou logikou přispěl k pátrání po *pravdě*. Celé středověké myšlení, zaměřené k Bohu, v podstatě *pravdu* s Bohem identifikovalo.

Římský správce provincie Judea *Pontius Pilatus* měl rovněž zprvu snahu zjistit, na čí straně je *pravdu* a co je to vůbec *pravda*. Alespoň tak si interpretují smysl jeho výslechu Ježíše. Tento Říman se však místo na stranu pravdy přiklonil na stranu davu, který mu hrozil žalováním u císaře. A přestože si nad Ježíšovým odsouzením „umyl ruce“, dostal se, podobně jako Sokrates, do světového povědomí navždy. Ovšem většinou s opačným hodnotícím znaménkem. Pro křesťany všech denominací však od oněch dob je *Pravda* rovna Bohu, Logu, tedy Ježíšovi¹⁴⁴. Sám Ježíš se za *Pravdu* prohlásil, když svým učedníkům řekl: „*Já jsem ta cesta, pravda i život*“¹⁴⁵.

Jan Hus za *pravdu*, za své přesvědčení, zemřel na hranici. A ač jsou od sebe vzdáleni (nebo právě proto) přes 550 let, zemřel stejnou smrtí za *pravdu*, tentokrát však svoji rukou, další z Janů, totiž Jan Palach. Prvním českým osvícencem, který vědeckou *pravdou* chtěl poměřovat (nejen) své badatelské dílo, byl Josef Dobrovský. Masaryk si zejména tohoto rysu na Dobrovském nejvíce cenil a v tomto ohledu na něj navázal.

Jsou známa v široké veřejnosti Masarykova hesla: „Nic není velké, co není pravdivé“ a „Pravda vítězí“. Co jimi chtěl Masaryk říct? To, že výhradně prizmatem *pravdy* se posuzuje

¹⁴⁴ V souvislosti s křesťanstvím a osobou Ježíše by byla zajímavá odpověď na provokativní otázku, zdali je možno Tomáše G. Masaryka považovat podle platných církevních zákonů za křesťana, neboť Masaryk neuznával božství Ježíšovo.

¹⁴⁵ *Bible: Písmo svatého Starého a Nového zákona*: český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 2008, (Jan 14,6).

autentičnost a hodnověrnost lidského díla a života. Jedná se o naléhavý apel, aby člověk na *pravdě* stavěl, protože jen tyto základy odolají. Stavět kulturní velikost národa na prokázané nepravdě, tj. např. na Rukopisech, je nejen morálně vadné, ale i bytostně nesmyslné. Co bychom byli za národ, který své sebevědomí staví na lži?

Rádl smysl pojmu *pravda* převzal z české myšlenkové tradice. Hus a Masaryk mu v tomto byli předchůdci a inspirátory. Rádl filosofii přímo staví do služeb *pravdy*. Ne však, že by filosofie byla její služkou (tak jako ve středověku měla filosofie sloužit teologii), uznává její autonomnost. Rádl oceňuje Sokrata za jeho vymezení se proti relativizujícím sofistům. Ač Sokrates používal stejné metody jako tito Rádlem kritizovaní sofisté, jeho přiznání se ke jsoucnosti jedné pravdy, jedné mravnosti, je Rádlem kladně přijato¹⁴⁶.

Jak chápu pojem a smysl *pravdy* já? *Pravda* není něco, co za pravdu prohlásím v dokonalém monologu já či ty. *Pravda* není to, co za pravdu prohlásí lid (byť by měl většinu) nebo politická strana¹⁴⁷. K části pravdy se dobereme svobodnou, na racionálních argumentech postavenou diskusí. A to ještě nebudeme mít celou *pravdu*, protože celé *pravdy* se v životě nikdy nedopátráme. Věřím, důvěřuji však, že snad jednou, po tomto pozemském životě, mi (nám) bude dáno zřít na celou *Pravdu*. Tehdy mi (nám) bude vše jasné.

Poslední pojem, jehož význam v této kapitole chci přehlédnout, je *svoboda*. Toto slovo je snad nejčastěji uváděným odborným pojmem v pracích politologů. Sociologové definují *svobodu* jako „*možnost jednat, jak chci*“¹⁴⁸. Sociologové však naštěstí ihned dodávají, že takto chápat *svobodu* je možno jen v nejširším smyslu, neboť v této podobě je *svoboda* rovna libovůli. V užším smyslu je *svoboda* nutně spojena s odpovědností. Možno říci, že to jsou sestry, dvojčata, závisející jedna na druhé.

Rádl *svobodu* chápal jako nedílnou součást a podmínku odpovědného lidského vztahu ke světu a k životu. Dějiny lidí a světa nejsou určovány osudem, božstvem, poměrem výrobních sil k výrobním vztahům, ekonomikou či přírodními zákony. Člověk není predestinován, člověk je odpovědný, protože je svobodný a rozumný. A i naopak, protože je svobodný a racionální, stává se (měl by se stávat) odpovědným.

¹⁴⁶ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie. Díl 1, Starověk a středověk*. Praha: Laichter, 1932, str. 136, 137.

¹⁴⁷ Dnes vyznívá velice humorně (ovšem tehdy to asi humorně nepůsobilo) například to, že za doby totality vycházel v Sovětském svazu deník jménem *Pravda*. Je však zřejmé, že i kdyby tisíckrát bylo něco označeno jako pravda pravdoucí, pravda to být nemusí. Spíše to bude naopak. Je to podobná praxe, jako onen výrok z dílny německé nacistické propagandy: „*Stokrát opakovaná lež se stává pravdou*.“ Pozor proto na politiky, kteří se do nekonečna zaštiťují jedinou pravdou.

¹⁴⁸ *Sociologická encyklopedie*, heslo: svoboda. Dostupné z: <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Svoboda>

Svoboda člověka zavazuje. Příroda není svobodná. Ani filosofické koncepty pozitivismu a marxismu nejsou určovány svobodou, protože běh lidské společnosti vysvětlují tu – u pozitivismu, jako (údajně) neovlivnitelný vývoj od teologie, přes metafyziku po vědu, tu – u marxismu, jako (údajně) vývoj podléhající neměnným dialektickým zákonům¹⁴⁹.

Opakem *svobody* je nesvoboda. Mám za to, že horším než nesvoboda je pro Rádla lhostejnost. Ono, dnes tak často slyšené: *Je mi to jedno*. Kdy dle Rádla jedná člověk svobodně? Tehdy, když jedná odůvodněně. Zdůvodňujeme proto, za pomoci rozumu a dobré vůle, svá (nejen) politická rozhodnutí.

¹⁴⁹ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie. Díl 2, Novověk*. Praha: Laichter, 1933, str. 133, 258, 380, 457 a 502.

Závěr

Jsem na konci svého bádání. S ohledem na výše uvedené je proto nutné dát odpovědi na otázky, položené na počátku. Tak tedy: Emanuel Rádl chápe demokracii a politiku jako úsilí o naplnění etického programu, který si musí každý člověk stanovit a který musí uskutečňovat. Demokracie mu není pouhou politologickou procedurou. Není to ani vláda většiny. Demokracie je zdůvodněná a racionální snaha o naplnění podstaty lidského bytí, jako bytí rozumného, odpovědného a na vzájemné diskusi a dobré vůli založeného obcování člověka s člověkem.

Rádl se svým pojetím vymyká tehdejšímu (a nutno říci, že i dnešnímu) chápání politiky a demokracie. Není však solitér. A není ani první, kdo takto na demokracii pohlíží. Z dobře nazřených důvodů navazuje na tradici anglosaského chápání demokracie, jako na smluvní politickou koncepci uspořádání vztahů mezi lidmi, inspirující se evangelijním příkladem smlouvy mezi lidmi. Z českých myslitelů navazuje a kriticky rozvíjí myšlení reformace a národních buditelů, zvláště tam, kde postřehují ideu, kterou (spolu s Masarykem) přebírá a dále rozvíjí jako ideu humanitní.

Z moderních českých myslitelů navazuje zejména na dílo zmíněného Tomáše G. Masaryka, na jeho vědecké, přitom však etické založení politiky. Otázka důležitosti boje za pravdu ve veřejném i soukromém životě jim je společným svorníkem myšlení. Masaryka Rádl překonává tím, že odmítá chápat stát a národ založené na kmenovém základě. Odmítá rovněž (stejně jako Masaryk) koncepty pangermanismu, panslavismu a rasismu, jako svého druhu kolektivní iracionální poblouznění, ústící do katastrofy.

Za aktuální v Rádlově myšlení pokládám odmítnutí nacionalismu a odmítnutí koncepce relativismu. Za podnětné a aktuální mám jeho apel na zavrnutí lhostejnosti a dále - ač spíše explicitně nevyřčené - o to více však varující nazření, že demokracie není nic samozřejmého. Mám za to, že jeho pojetí demokracie, tak jak jsem se ji snažil ukázat, je nosnou a aktuální koncepcí. Kriticky se stavím k jeho snad příliš negativnímu hodnocení východních, neevropských kultur. Rovněž odmítám Rádlovo poslední dílo, totiž zmiňovanou

Úvahu z filosofie, a to především tam, kde Rádl více dbá na zdůrazňování pasivní faktičnosti morálního řádu s upozaděním síly lidské aktivity a racionality.¹⁵⁰

Inspirovat se jeho pojetím demokracie, zavést ho do praxe, a to je nutno si přiznat, by bylo těžké. A to proto, že klade na člověka mimořádné nároky v oblasti soustavné, malé denní, drobné práce. Rovněž nároky intelektuální a také zejména mravní, ve smyslu upřednostnit odpovědnost před svévolí, altruismus před egoismem, kvalitu před kvantitou a ducha před hmotou. Pokusit se o to však musíme. V široké veřejnosti není dnes Emanuel Rádl, jeho osobnost a dílo, příliš znám. Jako učitel se budu snažit tuto neznalost napravit, a to nejen mezi svými žáky.

¹⁵⁰ Srv. RÁDL, Emanuel. *Útěcha z filosofie*. Nakl. Svoboda. Praha: Svoboda - Libertas, 1994, str. 15.

Anotace

Jméno a příjmení:	Leoš Pyszak
Katedra:	Katedra společenských věd
Vedoucí práce:	PhDr. Petr Zima, Ph.D.
Rok obhajoby:	2020
Název práce:	Pojetí demokracie a politiky u Emanuela Rádla
Název v angličtině:	The concept of democracy and politics of Emanuel Rádl
Anotace práce:	Předkládaná práce pojednává o konceptu demokracie a politiky v chápání československého filosofa Emanuela Rádla. Za určující považuje etické a smluvní zakotvení demokracie. Jako podstatný vymezuje pojem morálky, pravdy a diskuse. Ukazuje, jak Rádl odmítá nacionalismus, relativismus a lhostejnost, stejně jako koncepty pangermanismu, panslavismu a rasismu.
Klíčová slova:	Demokracie, politika, smysl, program, reforma
Anotace v angličtině:	This thesis deals with the Democratic theory and Public Policy conception in order to Czechoslovak philosopher Emanuel Rádl. The main determinant is the rule of the ethic and the law in democracy. The most important terms in this case are morals, the truth and the discussion. This thesis presents Radl's refusal to nationalism, relativism and disinterest as well as to the conceptions of Pan-Germanism, Pan-Slavism and racism.
Klíčová slova v angličtině:	Democracy, policy, meaning, program, reform
Rozsah práce:	69 stran
Jazyk práce:	český jazyk

Seznam použité literatury

Bible: Písmo svatého Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 2008. ISBN 978-80-85810-66-0.

COMTE, Auguste. *Sociologie.* Praha: Orbis, 1927.

ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. Masarykem.* Praha: Československý spisovatel, 1990.

DEJMEK, Jindřich. *Československo: dějiny státu.* Praha: Libri, 2008. ISBN 978-80-7277-572-9.

HAHNOVÁ, Eva. *Češi o Česích: dnešní spory o dějiny.* Praha: Academia, 2018. ISBN 978-80-200-2839-6.

HAVELKA, Miloš. *Spor o smysl českých dějin 1895-1938.* Praha: Torst, 1995. ISBN 80-85639-41-6.

HAVLÍČEK BOROVSÝ, Karel. *Duch Národních novin.* Praha, 1906.

HERMANN, Tomáš a Anton MARKOŠ, ed. *Emanuel Rádl – vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádla (Praha 9.-12. února 2003) = Emanuel Rádl – scientist and philosopher: proceedings of the international conference commemorating the 130th anniversary of the birth and 60th anniversary of the death of Emanuel Rádl (Prague, February 9.-12.2003).* Praha: OIKOYMENH, 2004. Práce z dějin vědy. ISBN 80-7298-107-2.

HOBBS, Thomas. *Leviathan, aneb, Látka, forma a moc státu církevního a politického.* Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9.

HROMÁDKA, Josef Lukl. *Don Quijote české filosofie Emanuel Rádl 1873-1942.* Praha: Jan Laichter, 1947.

HUSSERL, Edmund. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filosofie.* Praha: Academia, 1996. Filozofický knihovna. ISBN 80-200-0561-7.

KELLER, Jan. *Až na dno blahobytu.* 3. vyd. Praha: EarthSave, 2005. ISBN 80-903085-7-0.

KOHÁK, Erazim. *Domov a dálava: kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení.* Praha: Filosofia, 2009. ISBN 978-80-7007-293-6.

KOHÁK, Erazim. *Jan Patočka: filosofický životopis.* Jinočany: H & H, 1993. ISBN 80-85787-21-0.

KOHÁK, Erazim. *Průvodce po demokracii: vzpomínky z amerického života, naděje z pražského návratu.* Praha: Sociologické nakladatelství, 1997. ISBN 80-85850-23-0.

KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky.* Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. ISBN 80-85850-86-9.

Křesťanská revue. Praha: YMCA, 1928-.

KÜNG, Hans. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7021-327-2.

LEV. *Encyklika Lva XIII.: Rerum novarum o dělnické otázce*, Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946.

LOWENSTEINOVÁ, Šimona. *Filosof a moralista Emanuel Rádl: 1873-1942*. Praha: Klub osvobozeného samizdatu, 1994. ISBN 80-901093-7-3.

MACHIAVELLI, Niccoló. *Vladař*. Praha: I. Železný, 1995. ISBN 80-237-2139-9.

MALINA, Jaroslav. *Antropologický slovník, aneb, Co by mohl o člověku vědět každý člověk: (s přihlédnutím k dějinám literatury a umění)*. Brno: Akademické nakladatelství CERM, 2009. ISBN 978-80-7204-560-0.

MASARYK, Tomáš Garrigue. *Česká otázka: snahy a tužby národního obrození: naše nynější krise: pád strany staročeské a počátkové směrů nových*. Praha: Čin, 1948.

MASARYK, Tomáš Garrigue. *Nová Evropa: (Stanovisko slovanské)*. Brno: Doplněk, 1994. ISBN 80-85765-29-2.

MASARYK, Tomáš Garrigue. *Otázka sociální: základy marxismu filosofické a sociologické*. Praha: Čin, 1947.

MASARYK, Tomáš Garrigue. *Rusko a Evropa: studie o duchovních proudech v Rusku. Díl I. a 2., část 1*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1995. ISBN 80-901071-1-6.

MASARYK, Tomáš Garrigue. *Rusko a Evropa: studie o duchovních proudech v Rusku. Díl 2., část 2. až 5. a díl 3., část 1*. Praha: Ústav T.G. Masaryka, 1996. ISBN 80-901971-6-7.

MASARYK, Tomáš Garrigue. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2002. ISBN 80-86495-13-2.

MASARYK, Tomáš Garrigue. *Světová revoluce za války a ve válce 1914-1918*. Praha: Orbis a Čin, 1928.

MILL, John Stuart. *Úvahy o vládě ústavní*. Praha: Svoboda, 1992.

PALACKÝ, František. *Idea státu rakouského*. Praha: Otto, 1907.

PATOČKA, Jan. *Péče o duši. 2*. Praha: OIKOYMENH, 1999. ISBN 80-86005-91-7.

PATOČKA, Jan. *Tři studie o Masarykovi*. Praha: Mladá fronta, 1991. ISBN 80-204-0142-3.

PETRUSEK, Miloslav, Hana MAŘÍKOVÁ a Alena VODÁKOVÁ. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-311-3.

PLATÓN. *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 2014. ISBN 978-80-7298-504-3.

PROKŠ, Petr. *Politikové a vznik republiky 1914-1918*. Praha: Prospektrum, 1998. ISBN 80-7175-078-6.

RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie. Díl 1, Starověk a středověk*. Praha: Laichter, 1932.

RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie. Díl 2, Novověk*. Praha: Laichter, 1933.

RÁDL, Emanuel. *O německé revoluci: K politické ideologii sudetských Němců*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2003. ISBN80-86495-17-5.

RÁDL, Emanuel. *O smysl našich dějin*. Praha, 1925.

RÁDL, Emanuel. *Útěcha z filosofie*. Praha: Svoboda-Libertas, 1994. ISBN 80-205-0399-4.

RÁDL, Emanuel. *Válka Čechů s Němci*. Praha: Čin, 1928.

RÁDL, Emanuel. *Západ a východ: filosofické úvahy z cest*. Praha: Jan Laichter, 1925.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O společenské smlouvě, neboli, O zásadách státního práva*. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2002. ISBN 80-86473-10-4.

VEBER, Václav. *Dějiny sjednocené Evropy*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004.

ŠIMSA, Martin. *Filosof a reforma světa: pokus o filosofickou interpretaci díla Emanuela Rádl a konstituci reformní filosofie*. Ústí nad Labem: Univerzita J. E. Purkyně, 1997. ISBN 80-7044-166-6.

ŠVANKMAJER, Milan. *Dějiny Ruska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008. ISBN 978-80-7106-613-2.

Internetové zdroje:

Digitální knihovna. *Digitální knihovna* [online]. Dostupné

z: <http://www.digitalniknihovna.cz/mzk/periodical/uuid:aca42080-a8f8-11e3-9d7d-005056827e51>

Digitální knihovna. *Digitální knihovna* [online]. Dostupné

z: <http://www.digitalniknihovna.cz/mzk/view/uuid:45605d20-02ef-11e4-a680-5ef3fc9bb22f?page=uuid:933cf6c0-0448-11e4-89c6-005056827e51>

Digitální knihovna. *Digitální knihovna* [online]. Dostupné

z: <http://www.digitalniknihovna.cz/mzk/view/uuid:0ce8f7c1-b030-11e3-9d7d-005056827e51?page=uuid:48333020-b2f6-11e3-b74a-5ef3fc9ae867>

Digitální knihovna. *Digitální knihovna* [online]. Dostupné

z: <http://www.digitalniknihovna.cz/mzk/view/uuid:90862ef0-be9e-11e3-a99b-005056822549?page=uuid:805b3760-bf74-11e3-94ef-5ef3fc9ae867>

Svoboda – Sociologická encyklopedie. [online]. Dostupné z: <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Svoboda>

Zákon 121/1920 Sb. [online]. Dostupné z: https://www.psp.cz/docs/texts/constitution_1920.html

YMCA. [online]. Dostupné z: <http://www.ymca.cz>