

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

2014

Bc. Michaela Talhoferová

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

Pojetí národa v díle Emanuela Rádla

Bc. Michaela Talhoferová

Plzeň 2014

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Evropská kulturní studia

Diplomová práce

Pojetí národa v díle Emanuela Rádla

Bc. Michaela Talhoferová

Vedoucí práce:

PhDr. Martin Profant, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2014

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2014

.....

Na tomto místě bych ráda poděkovala vedoucímu práce panu PhDr. Martinovi Profantovi, Ph.D., za ochotu, podporu, trpělivost, četné rady a podnětné diskuze ke zvolenému tématu.

OBSAH

1. ÚVOD	1
2. NÁROD A NACIONALIMUS	4
3. POČÁTKY RÁDLOVA POLITICKÉHO MYŠLENÍ	9
3.1 Romantická a pozitivní věda	10
3.2 Krize inteligence	13
3.3 Rasové teorie	16
3.4 Náboženství a vlastenectví	20
3.5 Pravda a víra	22
4. ČESKOSLOVENSKÝ STÁT	25
4.1 Založení Československa.....	25
4.2 Češi a Němci.....	28
4.3 Češi, Slováci a Maďaři	31
5. TEORIE O VZNIKU NÁRODA.....	35
5.1 Společnost, kmeny a národy	35
5.2 Politické – západní pojetí národa.....	36
5.3 Organické pojetí národa.....	40
6. RÁDLOVY POLEMIKY S HERDEREM A FICHTEM.....	43
6.1 Rozdíl mezi Rádlovým a Herderovým pojetím národa	43
6.2 Johann Gottlieb Fichte	45
6.3 Rádlova národní idea	49
7. RÁDL A MASARYK	53
7.1 Masaryk, Herder a myšlenka humanity	53
7.2 Masarykův pohled na národ	55
7.3 Masarykova filozofie	58
7.4 Spor o smysl českých dějin.....	61
7.5 Rádlova kritika Masaryka.....	63

8. RÁDLOVO POJETÍ SPOLEČNOSTI.....	68
8.1 Rádlovo pojetí národa.....	68
8.2 Rádlovo pojetí státu	70
8.2.1 Rádlova organická demokracie.....	71
8.2.2 Demokracie většinová	72
8.2.3 Smluvní pojetí společnosti.....	73
9. KRITIKOVÉ EMANUELA RÁDLA.....	75
9.1 Karel Čapek	75
9.2 Ferdinand Peroutka	77
9.3 Ladislav Hejdánek	78
9.4 Emanuel Rádl - vědec a filosof.....	80
10. PROROK EMANUEL RÁDL.....	84
11. ZÁVĚR.....	89
12. RESUMÉ.....	93
13. SEZNAM LITERATURY	95
DÍLA EMANUELA RÁDLA	95
DALŠÍ LITERATURA	96
INTERNETOVÉ ZDROJE.....	100

1. ÚVOD

Emanuel Rádl byl uznávaný český přírodovědec, který se v určité fázi svého plodného vědeckého a literárního života začal angažovat také v politice. Zájem o kulturní a politickou problematiku v něm probudila především první světová válka a vítězství bolševismu v Rusku. Největší příležitost k usilovné práci, ale také k ostré kritice a konfrontaci na poli politiky mu však přinesl vznik Československa. Postupně se z něho stal energický bojovník za reformu společnosti a zápas za existenci skutečně demokratického státu pojal za svůj životní osud, „úkol“ a „svědomí“.

Rádl bude v této práci představen jako kontroverzní osobnost, která se v době první republiky začala hlasitě vyjadřovat k soudobým politickým problémům. V takové podobě Rádla později prezentoval především Jan Patočka, který v tomto mysliteli s nadšením uvítal skutečného a plnohodnotného kritika poměrů v nově vzniklém Československu, v němž tehdy bujelo často až nekritické vlastenectví, přičemž za tímto ušlechtilým pojmem byla mnohdy skryta xenofobie a nacionalismus. Rádl se uvedené role chopil skutečně se ctí. Forma i energie, se kterou tak činil, u jeho současníků často vzbuzovala rozporuplné reakce. Nezastavil před kritikou nikoho a ničeho a byl bytostně přesvědčen, že tím příslušníkům svého národa pomáhá v cestě ke správnému občanství. S touto představou se zapojoval do takových prvorepublikových polemik a sporů, jako byl spor o smysl českých dějin či diskuse o národnostní politice. Jeho myšlenky týkající se otázek stojících mimo jeho vlastní obor přitom bývaly ukvapené, nepřesné a spekulativní, mnohdy popíral všeobecně uznávané skutečnosti a někdy i svoje vlastní vědecké zásady, velmi často měl ale také pravdu.

Myšlenkový odkaz Emanuela Rádla je bohatý nejen svojí hloubkou, ale i rozsahem. Nejde přitom pouze o látku, kterou se zabýval nebo zpracovával, ale také o jeho způsob myšlení, o postoj a především ušlechtilý cíl jeho snah. Rádlovy politické teze nejsou ucelenou doktrínou, nýbrž jakýmsi myšlenkovým úsilím, které si vzalo za své posloužit člověku, aby mohl žít ve světě naplněném hodnotami jako je víra, pravda a spravedlnost.

Samotná práce je rozčleněna do devíti kapitol. Jejím cílem bylo v autorově díle vyhledat vztahy mezi jazykem, národem a vznikem novodobého státu. Jde především o zachycení jeho myšlenkového vývoje týkajícího se problematiky národa a národnosti,

a také o vymezení samotného pojmu národ z Rádlova originálního pohledu. Ten mnozí jeho současníci nechtěli akceptovat nebo jej přímo odmítali a jeho silný etický náboj začal být vyzdvihován teprve v posledních letech. Dalším aspektem práce je zpracování polemiky autora s německými a českými mysliteli vztahující se k pojmu národ. V práci má být nastíněn Rádlův pevný mravní postoj při boji s nacionalismem a jeho ideologiemi a především jeho osobní pocit morální zodpovědnosti vědce za budoucnost svého národa a osudy příštích generací.

Problémům národa, státu a jazyka se Rádl věnoval v mnoha publikacích, referátech, přednáškách, recenzích či bibliografiích. Tato práce je založena na studiu a analýze této literatury, dále domácí odborné literatury a zčásti také zahraničních pramenů. Při zpracování byly použity především metody rešerše, analýzy, interpretace a komparace.

Pokud jde o primární literaturu, potom se pro problematiku této práce stala významnou Rádlova přednáška *Rassové theorie a národ* z roku 1918, která vyšla ještě téhož roku knižně v edici Jednoty filosofické, a o níž se autor sám později vyjádřil, že právě ona rozhodla o jeho příštím směru myšlení. Rozhodujícím zdrojem podnětů a informací, v němž autor shrnul i své předchozí publikované poznatky o problémech národů a národností, byla Rádlova kniha *Válka Čechů s Němci* z roku 1928. V ní je zřejmě nejvíce zřetelný autorův postoj k českému nacionalismu, za nímž tušil hrozbu budoucího konfliktu mezi oběma národy. Toto dílo obsahuje často účelové výklady dějin, ale na druhé straně též výstižnou analýzu problémů v tehdejší Československu. Kniha je rovněž autorovým útokem na koncepci národa a jeho výklady, které se vyprofilovaly z romantického a organického pojetí. Práce *Národnost jako vědecký problém* má být autorovým prohloubením jeho teoretického výkladu na téma národ, který zde představil jako duchovní dílo, jež je tvořeno dlouhodobou aktivní činností jeho příslušníků. Inklinace k filozofii se ve 20. letech odrazila také v Rádlových spisech *Romantická věda* a *Moderní věda*. Zde zdůraznil důležitost vědeckého bádání a kumulaci nových poznatků. Zároveň však prosazoval, aby vlastním programem vědy bylo něco více než pouhé vytváření empirických definic a pojmů, ale aby jí šlo rovněž o hledání vyššího smyslu a cíle. Zmínit je třeba také knihu *Západ a východ*, která se stala výsledkem autorovy studijní cesty po Asii, a v níž se snaží porovnat vztahy mezi západní a východní kulturou a odlišné způsoby jejího myšlení. Kniha *O německé revoluci. K politické ideologii sudetských Němců* z roku 1933 reflektuje silící pozici

nacismu v Německu, obsahuje analýzu jeho samotných kořenů a upozorňuje na jeho mimořádně nebezpečnou protispolečenskou a protikulturní podstatu.

Dalším zajímavým zdrojem pro mě byly dobové diskuze a reflexe, jako například kniha Rádlova současníka, kolegy a přítele Josefa Lukla Hromádky s příznačným názvem *Don Quijote české filozofie: Emanuel Rádl 1873-1942*, vlivné polemiky Karla Čapka s Rádlovými názory, které byly uveřejněny v knihách *Od člověka k člověku I* či *O umění a kultuře I a II*, anebo naopak útočná práce Ferdinanda Peroutky *Válka p. prof. Rádla proti všem*.

V práci bylo použito rovněž pramenů zachycující povahu doby, na kterou Rádl kriticky reagoval, a k nimž se řadí například knihy německého autora Johanna Gottfrieda Herdera *Pojednání o původu jazyka*, jeho *Listy na podporu humanity*, anebo přednášky Johanna Gottlieba Fichteho z roku 1807 s názvem *Řeči k německému národu*.

Sekundární literatura zahrnuje dílo autorů, k nimž se nějakým způsobem vyjadřoval Rádl, a naopak také práce, ve kterých jejich autoři reagovali na Rádla. K první skupině patří obecně dílo T. G. Masaryka, z něhož je nutné zmínit především publikace *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus, Světová revoluce, Palackého idea národa českého* či *První dvě poselství prezidenta Masaryka*, anebo Palackého tvorba z části zachycená v publikaci *Úvahy a projevy*.

O shrnutí, rekapitulaci či kritiku Rádlova odkazu se pokusilo také několik současných autorů, kteří zde jsou citováni. Za ně je nutné jmenovat minimálně Šimonu Löwensteinovou a její knihu *Filosof a moralista Emanuel Rádl 1873–1942*, Zuzanu Škorpíkovou s dílkem *Rádlovo pojetí pravdy* nebo Martina Šimsu s jeho původně absolventskou prací, kterou později rozšířil a publikoval pod názvem *Filosof a reforma světa*.

Mezi nejpřínosnější zdroje, v nichž se autor vyjadřoval k Rádlovi, patří články, eseje a přednášky Jana Patočky, které byly vydány editory Karlem Palkem a Ivanem Chvatíkem ve sbornících pod názvy *Češi: soubor textů k českému myšlení a českým dějinám I. Práce publikované* a *Češi: soubor textů k českému myšlení a českým dějinám II. Práce nepublikované*. Patočka se k Rádlovi vyjadřoval ještě před jeho smrtí jako současník, často se ale k jeho tvorbě a osobnosti vracel a vyslovoval se k němu zpravidla s úctou a respektem.

2. NÁROD A NACIONALIMUS

Vazby mezi pojmy národ, národnost a nacionalismus jsou problematické a jejich obsahy vždy přímo závisí na vnímaném kontextu, ať již historickém, jazykovém či ideovém. Podle Erazima Koháka antika ani středověk pojem národ vůbec neznaly a slovo „natio“ spíše označovalo „všechny dobré rodáky“.¹ S výjimkou Židů tehdy příslušnost k „natio“ ještě neznamenala příslušnost k národu a podstatou lidské organizace byla jediné panská moc či svévole.² Na uchopení pojmu mělo významný vliv přijetí jazyka coby národního identifikačního znaku. Ve Francii byl v osmnáctém století proteovský termín „nation“ označením všech poddaných krále. V době Velké francouzské revoluce, kdy přibyl mezi základní znaky národa právě jazyk (což od sebe v zásadě odlišilo francouzské a anglické pojetí), začal již být na příslušnost lidí ke svému státu kladen důraz.³ V Anglii v osmnáctém století označení „nation“ zahrnovalo veškeré zdejší obyvatelstvo. Národ byli lidé mající jednu vládu a společné zákony. Pro Němce, kteří ještě svůj vlastní stát neměli, byl důkazem autentické národní existence „Volk“, pro něhož společný jazyk představoval médium národní kultury a jejího svérázu. Vlastní jazyk bylo z tohoto důvodu pro Němce nesmírně důležité používat například namísto latiny či francouzštiny, protože v něm žila německá kultura.⁴ Pojem národ se ale neustále vyvíjel a přitom vždy nějakým způsobem reflektoval kontext doby a místa i své vlastní aktéry. Podle přesvědčení britského historika Erica J. Hobsbawma byl prý dokonce „*tento termín [...] užíván nedbale a označoval ve stejné době různé věci*“.⁵

Immanuel Kant jako představitel osvícenství v 90. letech osmnáctého století předkládá světu vlastní teorii národa, jenž vznikl zcela samozřejmě a přirozeně. Přirozené rozdělení lidstva do národů může, pokud se lidstvo bude chovat odpovědně a uvědoměle, podpořit pokrok, a může být využito i jako nástroj k vytvoření světoobčanské společnosti. Východiskem mu byla myšlenka, že lidský rozum a nadání lze plně uplatnit a dále zdokonalovat jediné ve společenství. Ideji kosmopolitního sjednocení lidstva pokládal Kant za vůbec to nejvyšší, čeho lidé mohou vlastní činností dosáhnout. Sjednocení v jeden celek by však měli být jediné lidé, které spojuje stejný

¹ Kohák, Erazim. *Česká otázka dnes*. Přednáška profesora Erazima Koháka, 16.7.2011. [on line]. [cit. 9.2.2014]. Dostupné: <http://letohrad.evangnet.cz/kazani/00.php?k=61>

² Tamtéž.

³ Hroch, Miroslav. *V národním zájmu: požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století v komparativní perspektivě*. Praha: Lidové noviny, 1999, s. 4.

⁴ Gellner, Ernest. *Národy a nacionalismus*. Praha: Hříbal, 1993, s. 15–16.

⁵ Hobsbawm, Eric J. *Národy a nacionalismus od roku 1780*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, s. 23.

veřejný zájem, názory a zákony, protože pouze takové spojení by bylo účelné a nevedlo by ve svém důsledku ke krácení práv jedinců, jejichž zájem by se z nějakých důvodů lišil. Stratifikace lidstva do jednotlivých národních společenství mu tak byla nejen zárukou světového pokroku, ale také zárukou zachování lidské svobody.⁶ Zde lze podotknout, že v podobných intencích přemýšlel také Johann Gottlieb Fichte, kterému bude věnován větší prostor v jedné z dalších kapitol. Preromantik Johann Gottfried Herder považoval každý národ za prvek tvořící celosvětovou mozaiku lidstva. Němečtí zástupci romantismu nacházeli pro pojem národ nekonečné množství metafor. Pro Wilhelma von Humbolta byl národ jistou variací humanity, která se projevuje vlastním jazykem. Právnický Jacob Grimm přirovnával národní zákony jako osobité produkty těchto společenství k národní poesii.⁷

Jazyk coby symbol národní sounáležitosti má důležitou úlohu také u současných teoretiků. V díle Miroslava Hrocha je národ společenstvím vyznačujícím se vyšší mírou komunikace mezi svými členy, kterou zprostředkovává především společný jazyk. Národ se v jeho teorii navíc vyznačuje intuicí jeho členů o vzájemné rovnosti a společné minulosti.⁸ Hrochův pohled na národ se do jisté míry překrývá s „představou společenství“ v definici Benedicta Andersona, který do ní navíc vložil princip ohraničenosti. Andersonův národ je tak „*politické společenství vytvořené v představách jako společenství ze své podstaty ohraničené a zároveň suverénní*“.⁹

Významnou roli sehrál také jazyk psaný, protože kodifikované jazyky se již vyznačovaly stálostí. To jejich uživatelům přinášelo další pocit sounáležitosti při sdílení společných idejí a mohlo v nich v jistých případech vytvořit představu svého národa jako jisté pradávnej entity, společenství uživatelů a čtenářů stejného jazyka, která v nich byla schopna vyvolat až pocit transcendence a do jisté míry byla dokonce s to nahradit univerzální náboženské systémy.¹⁰

Zasazení národa do jistého teritoria se stalo nezbytnou kulturní nutností již v sedmnáctém a osmnáctém století. Osvícenský patriotismus se nejprve začal objevovat

⁶ Profant, Martin. Slovník vybraných pojmů k občanství. In: Profant, Martin (ed). *Národ a občanství: čítanka textů: František Palacký, Hubert Gordon Schauer, Ernest Renan, George Orwell, Hannah Arendtová, Jürgen Habermas*. Praha: SPVH, 2008, s. 13–17.

⁷ Tauchen, Jaromír. *Základní ideologická východiska nacistického soukromého práva jako vzoru pro právo protektorátní*. Brno: Masarykova univerzita, 2010, s. 1728.

⁸ Hroch, V *Národním zájmu*, s. 10.

⁹ Anderson, Benedict. *Představy společenství*. Praha: Karolinum, 2008, s. 21.

¹⁰ Tamtéž, s. 27–62.

u velkých národů tvořících vlastní státy, později nebyl výjimkou ani u národů, které svoji emancipaci zatím nedokázaly politicky prosadit. U vlastenců se rovněž projevil touhy poznávat svoji vlast, vědecky ji popsat a zmapovat. Tak počala od časů osvícenství díky lásce některých nadšenců ke své zemi vznikat i geografická věda.¹¹

Lidé ke svému ztotožnění se s národem používali často imaginační prvky. Láska k národu mohla v některých představách získat dokonce podobu milostného vztahu. Objektem této zvláštní lásky mohl být vlastní národ nebo také cizí národ bojující za své uznání. Láska k národu mohla vzniknout z iracionálního obdivu síly a velikosti, ale stejně tak z lítosti nad slabostí či z ušlechtilého pocitu vůči bezmoci. Negativní stránkou věci se stala schopnost člověka si na stejném principu zintenzivnit nepřátelské city vůči příslušníkům národa jiného.¹²

Velmi nebezpečná byla představa personifikovaného národa tam, kde část jeho příslušníků žila z jistých důvodů na území jiného státu, a hrozilo, že mohou splynout s populací majoritní. Taková změna mohla být tímto národem pociťována jako ztráta části vlastního těla. Příslušníci národa žijící jako menšina na území jiného státu byli v tomto kontextu považováni za součást národního „těla“ a každá křivda, kterou skutečně nebo zdánlivě utrpěli, byla pociťována jako utrpení všech jeho členů. Právě takový emocionální náboj dokázal dohnat problematiku národnostních menšin často do extrémů.¹³

Nacionalismus je k pojmu národ bezprostředně vztahován, přestože mají ve skutečnosti různé obsahy. Moderní teorie již považují národy za kulturní fenomény a produkty nacionalismu. Představa národa jako pradávného a osudového společenství, která bude v této práci rovněž představena, je v nich zcela zapomenuta. Samotný nacionalismus bývá prezentován spíše jako politický postoj. Ernest Gellner přichází s vlastním novým stanoviskem: „*Je to nacionalismus, který plodí národy, nikoliv obráceně [...] Kultury, o kterých tvrdí, že je brání a oživuje, jsou často jeho vlastní vynálezy [...] Nacionalismus je v podstatě obecné prosazování vysoké kultury ve společnosti, kde dříve nízké (lidové) kultury vyplňovaly životy většiny a v některých případech všeho obyvatelstva.*“¹⁴

¹¹ Hroch, Miroslav. Národ jako kulturní konstrukt. In: *Lidé města* 7, 3, 2005, s. 17.

¹² Tamtéž, s. 2–3.

¹³ Tamtéž, s. 3.

¹⁴ Gellner, *Národy*, s. 64–68.

Za prostředí nutné ke vzniku nacionalismu Gellner považuje centralizovaný stát, další důležitou podmínkou je pak existence určitých společenských poměrů. Gellner v nacionalismu spatřoval reakci člověka na prudké ekonomické a sociální změny, které společnost zasáhly na prahu modernizace. Tvrdí, že nacionalismus vznikl při přechodu od agrární společnosti ke společnosti průmyslové. Lidé odcházející z venkova do měst opouští svoje původní kulturní zázemí a odchází do pro ně nesrozumitelného městského prostoru. Zde se pro ně stává potřebné získat společný komunikační kód s lidmi z odlišného prostředí, a v nové atmosféře všichni touží získat pocit jistoty a sounáležitosti. A právě nacionalismus ve své romantické podobě těmito lidem uvrženým do cizího světa najednou přináší společnou minulost, společné kořeny, podle nichž jsou naprosto přirozeně spojeni na základě svého společného pokrevního původu. Hematologický nacionalismus jim přináší nový pocit jednoty rádobý odpradávná společný všem členům tohoto národa.¹⁵

Identita znamená harmonii, nezaměnitelnost, totožnost, jedinečnost, ale také schopnost převzít určité hodnoty a ideje od těch druhých a přijmout je za vlastní. Člověk, který je schopen se identifikovat s hodnotami ostatních, se může stát členem jejich skupiny. Identifikace národní je věděním národa o své vlastní cestě v dějinách a o její výjimečnosti mezi národy jinými, je to vědění o existenci a spolubytí s druhými národy a zároveň hledání vlastního smyslu národa, který je částí vyššího kulturního či civilizačního celku. Nová ideologie, která s sebou přinesla nový druh ztotožnění jedince se společností, se podle Gellnera stala zároveň krokem politickým, protože identifikovala nově vzniklou společnost uvnitř hranic svého státu. Modernizace povýšila lidovou kulturu na národní a použila ji jako tmelící nástroj státu k získání pracovních sil a zavedení státní centralizace.¹⁶

S Gellnerovým názorem v tomto ohledu polemizuje britský historik Elie Kedourie, který sice souhlasí s tím, že: „*Nacionalismus je doktrína vynalezená v Evropě na počátku 19. století*“¹⁷, podle něho se ale vlastně jedná o zcela nahodilý výmysl, který je dílem ideových slátanin jisté skupiny myslitelů vztahující se přitom vždy ke konkrétní historické situaci.¹⁸ Kedourie odsuzuje nacionalismus, protože jeho

¹⁵ Gellner Ernest. *Nacionalismus*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003, s. 91–93.

¹⁶ Tamtéž, s. 93.

¹⁷ Kedourie, Elie. Nacionalismus. In: Hroch, Miroslav (ed.). *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*. Praha: Slon, 2003, s. 25.

¹⁸ Tamtéž, s. 24.

základní tezí je přirozené rozdělení lidstva na národy podle jakýchsi vrozených znaků, společné řeči nebo veřejného zájmu. Je přesvědčen, že rozmanitost současného světa takovou klasifikaci již nedovoluje. Lidé, kteří mluví společným jazykem, jsou dnes každý v jiné osobní situaci a díky tomu se jejich zájmy a cíle značně liší. Naopak lidé, kteří mluví jazyky odlišnými, často bývají mnoha životními okolnostmi stmeleni a mají podobné osudy. Která skupina těchto lidí by tedy měla vytvořit národ?¹⁹

Svět zcela zaskočila první světová válka a krutosti a obludnosti tohoto konfliktu narušily veškeré lidské hodnoty. Ihned po jejím skončení se však fenomény národ a národnost staly nejcitovanějšími pojmy určujícími politiku celé doby.

¹⁹ Kedourie, Nacionalismus, In: Hroch, *Pohledy na národ*, s. 105–106.

3. POČÁTKY RÁDLOVA POLITICKÉHO MYŠLENÍ

Emanuel Rádl byl fyziologem nervových a smyslových orgánů a světově proslulým historikem biologických teorií. Byl a vždy zůstal především přírodovědcem a filozofie se nikdy nestala jeho vlastním oborem. S posledními lety první světové války u něho ale dochází k jakémusi zlomu v myšlení. V této době se začal intenzivně zabývat etickou a politickou problematikou a postupně s ní se u něho začaly objevovat také myšlenky o národu a národnosti a je nutné konstatovat, že Rádl dospěl k mnohým zajímavým teoretickým závěrům také v této oblasti.

Jeho názory týkající se politické problematiky se postupně vyvíjely a lze je rozdělit přibližně do tří období. První období lze datovat přibližně mezi roky 1897–1916 či 1917. Otázce národa věnoval tehdy článek *Minulost a budoucnost české vědy přírodní* vydaný roku 1911 v tehdejší *Čechische Revue*. Zabýval se v něm myšlenkou, že věda odráží nutně své politické prostředí. Věda je prý věc živá a její aktéři se v ní projevují stejně aktivním způsobem, jakým se projevují například na existenci vlastního národa. Věda je tak podle Rádla bytostně spjata s lidským životem, kulturou ale i národnostními ambicemi.²⁰

V letech 1916–1922 napsal Rádl k uvedené problematice několik knih, brožur a množství novinových statí. Právě mezi těmito roky analyzoval český nacionalismus, který silně ovlivňoval tehdejší veřejné mínění. Prvním významným počinem v této linii byla v roce 1918 jeho také knižně vydaná přednáška *Rasové theorie a národ*. Dalšími důležitými pracemi napsanými v tomto období jsou knihy *Romantická věda* a *Náboženství a politika*.²¹

Třetí Rádlovo „politické období“, které na druhé volně navazuje, nebo se spolu v některých případech překrývají, lze datovat mezi roky 1922–1936, resp. 1942. Tehdy Rádl své myšlenky o národech a národnostních problémech vykládá velice obšírně a přichází také s velkou kritikou nacionalismu německého.²² Mezi jeho nejvýznamnější

²⁰ Trapl, Miroslav. Sociologické pojetí národnostní problematiky u Emanuela Rádla. In: *Sociologický časopis* 3, 4, 1968, s. 332. Srv. Rádl, *Moderní věda*, s. 60–61.

²¹ Šimsa, Jaroslav. Bibliografie prací Emanuela Rádla. In: *Jubilejní číslo České myslí* 29, 5, 6, 1933, s. 378–400.

²² Trapl, s. 333–334.

knihy z tohoto období patří *Válka Čechů s Němci, Národnost jako vědecký problém* nebo dílko *O německé revoluci*.²³

3.1 Romantická a pozitivní věda

Za války se Rádl začal politickým otázkám věnovat již poměrně intenzivně a je patrné, že také právě tehdy začal pociťovat obavy o budoucnost vlastního národa. V letech 1916–1917 píše spis *Romantická věda*. Ten se občas stával předmětem kritiky coby Rádlův projev protiněmeckého myšlení. On sám jej ale měl za svůj projev myšlení protiválečného.²⁴ Spis prostupují tyto zásadní teze: vědu je nutné aplikovat i na společenské jevy, věda má v životě člověka významné místo, věda není vším, protože sama není nikdy schopna saturovat mnoho významných lidských potřeb.

Rádl se v tomto spise vrací k samotným kořenům romantiky. Němečtí romantici si v jeho podání vzali za vzor Kanta, ale začali být přesvědčeni, že celý svět pochopí jen pouhou intuicí a svým vrozeným geniálním vhledem a typické se pro ně stalo aristokratické pohrdání drobnou vědeckou prací. V této knize autor zřejmě poprvé přichází s myšlenkou, že romantické myšlení, které se v německé filozofii začalo objevovat v duchu učení Johanna Gottfrieda Herdera, je viníkem německého nacionalismu. Německou přírodní vědu zde obviňuje z toho, že oddělila vědu zkoumající prostá fakta od filozofie a náboženství, kterým přiřkla jinou, mytizující hodnotu. To Rádl odmítá a žádá soulad vědy s běžným lidským životem. Věda představuje sled událostí, kterých se účastníme, ať již jako jejich tvůrci nebo pozorovatelé.²⁵ Jemu je ve skutečném životě vše reálným splynutím prožívaného a prožívajícího: „*Když se dívám prostě, s naivní myslí na tuto rostlinu, nemám vědomí, že jsem tu já a rostlina, nýbrž jsem s rostlinou zajedno, já jsem částí její a ona mojí, a teprve až začnu uvažovat o tomto okamžiku svého života, rozdvojuji jednotné bytí na dva pojmy, na pojem subjektu pozorujícího a rostliny pozorované.*“²⁶

Jan Patočka ve své přednášce uveřejněné v *České mysli* v roce 1937 podotýká, že v tomto Rádlově postoji ještě vidí podobnost s představou romantiků o lidské intuici a o nahlížení do nitra duše, které jsou patrné například u Purkyněho. Právě jeho

²³ Šimsa, J., *Bibliografie prací Emanuela Rádlu*, s. 378–400.

²⁴ Trapl, s. 333.

²⁵ Rádl, Emanuel. *Romantická věda*. Praha: Jan Laichter, 1918, s. 288–291. Srv. *Moderní věda*, s. 35.

²⁶ Rádl, Emanuel. *Úvahy vědecké a filosofické*. Praha: Grosman a Svoboda, 1914, s. 155.

biologické nauky Rádl poctivě studoval a přes toto učení nahlédl do tradice romantické vědy, „*posledního velkého systému, jemuž svět byl živým, nerozlučným celkem mluvícím k duši [...], kde je jednotlivý osud spjat se vším ostatním [...], kde neexistují pouze problémy, nýbrž též záhady, mystéria...*“.²⁷ Patočka toto dílo chápe vesměs velice pozitivně a dokonce nastiňuje, že Rádl to nejlepší, co kdysi nasál z romantiky, odhalil čtenářům právě v *Romantické vědě*. Její autor již ale není ze své pozice ochoten přiznat, jak byl tímto proudem původně ovlivněn.

V knize se chce vypořádat nejen s prvky romantismu ve svém myšlení, ale vlastně i s celým tímto myšlenkovým proudem. V průběhu let se jeho kritika stále vyostřuje. Romantici prý hovořili o citech, které stavěli proti rozumu. Jejich údajný cit byla ale jen pouhá směs racionalismu a poetických slov, pomocí kterých se lidem snažili oktrojovat jakési vyšší učení.²⁸

Důvod, proč se Rádl rozešel s romantikou, nachází Jan Patočka v její mystice a neobjektivnosti. Roli zde jistě sehrála i jeho proslulá idea pravdy, kterou se vždy vymezoval vůči svému okolí. Nemohl prý nikdy vidět pravdu tam, kde je věda postavena pouze na iluzi a neotřesitelné víře myslitele. Mystik se vždy nachází v jisté opozici vůči vědě.²⁹ Mystika byla Rádlovi jednoznačně projevem primitivního myšlení. V jeho očích byl mystik přesvědčen, věřil, že objevil skutečné poznání, že se mu podařilo najít souznění se samou prapodstatou světové moudrosti, se skutečnou pravdou. Vědec naopak vynáší soudy o skutečnosti, jeho myšlení je dualistické, protože s objektem svého zájmu nespývá, ale postuluje jeho skutečné poznání v celé jeho opravdovosti.³⁰ Zde je nutné podotknout, že Rádl pojem „romantický“ chápe čistě typologicky, nikoliv historicky, protože Herder ani Kant k tomuto proudu ve skutečnosti nepatřili. Rádl se tedy pod pojem „romantická věda“ snažil zahrnout naprosto různorodé myšlenkové směry.

Dalším filozofickým směrem, se kterým Rádl bytostně nesouhlasil, byl pozitivismus. O tom se dá uvažovat jako o pravém opaku romantiky, ale jemu byl

²⁷ Patočka, Jan. Význam pojmu pravdy pro Rádlovu diskusi s pozitivismem. In: *Česká mysl* 33, 1937, s. 40–54.

²⁸ Löwensteinová, Šimona. *Filosof a moralista Emanuel Rádl 1873–1942*. Praha: Klub osvobozeného samizdatu, 1994, s. 91–94.

²⁹ Patočka, Význam pojmu, In: *Česká mysl* 33, 1937, s. 40–54.

³⁰ Löwensteinová, *Filosof a moralista Emanuel Rádl 1873–1942*, s. 35.

pouhým „Schwärmerei“³¹, tedy nadšením z přírodovědy, které touží reflektovat, co se okolo děje a přitom se domnívá, že celek poznáme tím, že složíme nebo sečteme jeho části. Boji s pozitivismem věnoval vlastně celou svoji filozofickou dráhu a jeho poměr k němu se nikdy nezměnil. Považoval jej za intelektuální zvrácenost moderní vědy, která se rozhodla opanovat svět. Tato takzvaná „objektivní věda“, jak pozitivismus sám nazýval, podle něho nebyla ochotna a také nerespektovala citlivé potřeby subjektu. Proti tomuto vědeckému objektivismu Rádl stavěl motiv přímé zkušenosti člověka a jeho soukromé pravdy. Z jeho pohledu je skutečná pravda vždy v člověku samotném a poznat ji je tím nejvyšším lidským cílem.³²

Rádl sdílel přesvědčení, že důvodem celé duchovní krize ve společnosti, jež nakonec skutečně vyústila až do další válečné katastrofy, byl povrchní liberalismus evropské inteligence a její příklon právě k pozitivismu, který umožnil hodnotu Boha nahradit všemocnou přírodou.³³ V *Náboženství a politice* konstatoval, že pozitivisté zavrhnou Boha, ovšem jejich „vědecká víra“ je rovněž nepravdivá. *„Opravdová víra totiž není zvláštní formou vědění, tak že by vědění bylo vyšším stupněm, než věření, protože víra vůbec není theoretickým poznáváním věcí, nýbrž je zvláštním napětím duše, rozhodující se pro nějaký čin. Místo věřím, možno říci také důvěřuji, spoléhám se, pevně očekávám [...] k pojmu víry patří přesvědčení, že moje síly rozumové jsou nedostatečné...“*³⁴ Moderní vědec proto podle autora nemůže jen konstatovat měřitelné skutečnosti, ale musí vrátit se rovněž k otázkám po smyslu lidské existence. Úkolem dnešní vědy má být především úsilí o účinnou reformu společnosti a národa. Z oblasti vědeckého zájmu není rozhodně žádoucí vyloučit to nejcennější, co bylo lidstvo kdy schopno vytvořit, tedy jeho cílenou programovou činnost, kterou v celém jejím výsledku označujeme jako civilizace.³⁵

Rádl ve všech svých spisech důrazně hájí civilizaci, která je mu vrcholným bodem lidstva, měřítkem dokonalosti lidského života a normou i ideálem lidského bytí.³⁶ Civilizace jako společný plod vědy a její racionality a lidství a jeho moudrosti je

³¹ Nadšení.

³² Patočka, Význam pojmu, In: *Česká mysl* 33, 1937, s. 40–54.

³³ Funda, Otakar A. Nad Hromádkovou knížkou o Rádlvi. Josef Lukl Hromádka: Don Quijote české filosofie. Emanuel Rádl (1873–1942). In: *Filosofický časopis* 3, 2006, s. 468.

³⁴ Rádl, Emanuel. *Náboženství a politika*. Praha: J. Vetešník, 1921, s. 47.

³⁵ Rádl, *Romantická věda*, s. 288–291.

³⁶ Löwensteinová, *Filosof a moralista Emanuel Rádl 1873–1942*, s. 81.

v jeho myšlení vždy postavena proti iracionální mystice a všemu smyšlenému, záhadnému, okultnímu a rádoby hlubokému.

3.2 Krize inteligence

Rádlovi prý bývalo často vyčítáno, že on, ač přírodovědec, vykládá stále o „duchovědách“. Na tyto výtky reagoval jednoznačně: „*chci mít jasno v obojím*“.³⁷ „Duchovědy“ Rádl ve svých *Dějínách filosofie* vymezuje jako vědy, jež berou v patnost také význam dějství odvíjejícího se od našeho poznání a jednání, čímž se odlišují od věd přírodních, kde samotné poznání nemá s objektem nic společné.³⁸ Jeho „duchovědné myšlení“, „Geisteswissenschaften“,³⁹ se podle Jana Patočky pohybovalo za hranicemi běžné lidské subjektivity a jeho otázky směřovaly k samotnému smyslu věcí, k jejich pravdivému poznání, ke skutečnostem, pro které člověk nalézá výhradně morální odpověď a pravda je mu v tom jedinou metodou poznání.⁴⁰ Stejným způsobem chtěl Rádl od sebe odlišit poznání morální a poznání vědecké: „*Věda poznává to, co jest. Z toho, co jest, však pro morálku nic neplyne.*“⁴¹

Také k otázce politiky autor vždy přistupoval jako věřící filozof s přírodovědným vzděláním. Podle slov Zuzany Škorpíkové „...*dospěl k tomu, že každá věda filosofii už obsahuje a že otázky čistě přírodovědecké organicky vedou k otázkám čistě filosofickým*“.⁴² K tomuto přesvědčení přišel během vlastní přírodovědecké práce, ale také díky studiu dějin vědy, při kterém poznal, že se postoj k různým vědeckým otázkám v historii vždy průběžně měnil.⁴³

Pohnutky, které u něho vzbudili zájem o filozofii, potom připomíná Miroslav Plecháč, kolega z časopisu *Křesťanská revue*, který vzpomíná na Rádlova slova, kterými vyjádřil svoje vlastní osvícení, když se ještě za války dostal ke spisu Alfreda Odina *La genèse de grands hommes*.⁴⁴ Odin přišel s myšlenkou, že na duchovní růst

³⁷ Rádl, Emanuel. *Národnost jako vědecký problém*. Praha: O. Girgal, 1929, s. 5.

³⁸ Rádl, Emanuel. *Dějiny filosofie I*. Praha: Votobia, 1998, s. 117.

³⁹ Pojem začal používat Wilhelm Christian Ludwig Dilthey, který se snažil pro tyto vědy také vytvořit vlastní vědeckou metodu.

⁴⁰ Patočka, Jan. Význam pojmu pravdy pro Rádlovu diskuzi s pozitivismem. In: Patočka, Jan. *Češi: soubor textů k českému myšlení a českým dějinám I. Práce publikované*. Chvatík, Ivan (ed.) a Palek, Karel (ed.). Sebrané spisy Jana Patočky; sv. 12. Praha: Filosofia, 2006, s. 37–39.

⁴¹ Rádl, *Romantická věda*, s. 290. Srv. Škorpíková, Zuzana. *Rádlovo pojetí pravdy*, s. 77.

⁴² Škorpíková, Zuzana. *Rádlovo pojetí pravdy*. Praha: Filosofia, 2003, s. 11.

⁴³ Tamtéž.

⁴⁴ Vydán v roce 1895.

člověka více než jeho vrozené dispozice působí výchova, tedy školy, stát, instituce, a že výchova a společnost při formování jedince stojí nad geny a lidským osudem. Tato myšlenka byla pravým opakem Rádlova dosavadního přesvědčení vědce – biologa, ale okamžitě se s ní ztotožnil.⁴⁵ Jeho privátní prožitek nově nalezené pravdy způsobil, že „dobrovolně opustil přírodu, starou základnu svého myšlení a života a začal budovat svou jistotu na basi ducha, do jehož svobodného království vstoupil...“.⁴⁶

S koncem války přicházely různé podněty, na které začal Rádl reagovat velice kriticky. Za bolševickým převratem uskutečněným v listopadu 1917 spatřoval naprostý kolaps tehdejší ruské inteligence. Při pokusu o liberálně demokratickou revoluci na jaře téhož roku podle něj neobsahovaly názory ruských liberálů dostatek hodnověrnosti a zdejší masa nebyla s to je pochopit. Toto povstání díky jejich selhání ztroskotalo a nahradila jej revoluce plebejská, bolševická. Rádl po mravní, politické ani jakékoliv jiné stránce nesouhlasil s revolučním programem, který nabízel Lenin a Trockij a byl bytostně přesvědčen, že to byla ruská inteligence, která otevřela díky svému selhání a nedostatku vlastní mravní a kritické odpovědnosti cestu k bolševickému teroru. Tato reflexe pro něho představovala morální ořes, se kterým se ovšem dostavila také celoživotní výzva.⁴⁷ Služba morálnímu řádu se mu tehdy stala základní vlastností lidskou: „Nejzákladnější vlastností naší jest, že nejsme jen tělem, nýbrž že máme poslání, úkol, přikázání.“⁴⁸

V roce 1929 vyšel v Praze překlad eseje Juliána Bendy *La Trahison des Clercs* pod titulem *Zrada vzdělanců*. V českém prostředí bylo toto dílo, kterým přesáhl jinak mimo Francii málo známý esejista do evropského povědomí, hodně komentováno. Pokud Rádl četl Bendu, tak určitě s nadšením, protože v něm našel myšlenky kongeniální jeho vlastním.⁴⁹ „Rádl přemýšlel již koncem světové války o zradě inteligence, třeba neužíval tohoto pozdějšího hesla Juliána Bendy. Ale ve věci samé počal od prvních let poválečného údobí volat českého inteligenta k odpovědnosti, bdělosti a opravdovému vůdcovství,“⁵⁰ napsal o svém příteli a spolupracovníku Josef Lukl Hromádka. Benda ve své knize tvrdil, že národní povědomí bylo od 19. století pěstováno především nevzdělanými povstanci a revolucionáři, a proto v něm nutně

⁴⁵ Plecháč, Miroslav. *Masarykovi pokračovatelé: Rádl a Hromádka*. Praha: Ymca, 1940, s. 5–7.

⁴⁶ Tamtéž, s. 5.

⁴⁷ Hromádka, Josef L. *Emanuel Rádl: Don Quijote české filosofie*. Brno: L. Marek, 2005, s. 23–28.

⁴⁸ Rádl, Emanuel. *Útěcha z filosofie*. Praha: Svoboda, 1994, s. 15.

⁴⁹ Benda, Julien. *Zrada vzdělanců*. Praha: Spolek, výtvarných umělců Mánes, 1929, s. 27–53.

⁵⁰ Hromádka, s. 26.

zvítězily vášně a mystické a iracionální prvky, které byly prostým obyvatelstvem povýšeny až na úroveň náboženství. Francouzští vzdělanci se ve století příštím vzdali svojí historické role strážce vzdělanosti a kultury a stali se poplatnými politickým myšlenkám, jež se zrodily ze zreálněných představ a nenávistných vášní plebejců století předcházejícího: „*Bylo vyhrazeno moderním lidem, aby učinili ze své obce – a to snahami svých vzdělců, věž, která vzdoruje nebi [...] Naše století bylo v pravém smyslu slova stoletím intelektuální organisace politických nenávistí [...] lidé duchovní počínají sloužiti politickým vášním.*“⁵¹

Rádl soudobé inteligenci vyčítal, že se málo angažovala, a proto nebyla schopna převzít dostatečnou zodpovědnost za udržení míru a za záchranu lidské civilizace. Svá obvinění shrnul nakonec v roce 1928 ve spise *Krise inteligence*.⁵² Tvrdí zde, že vzdělanci na svoji povinnost postavit se do čela svého národa zapomněli právě v době války. Důležitější se tehdy zdály výsledky bitev a oni „...zapomínali na to, jak se osudy ideálů nerozhodují na bojištích“.⁵³ Po válce se pak všechny humanitní ideály sklonily před potřebami národa a státu. To byla velká chyba, protože „...se zájmy inteligentní nesmí podřizovati zájmům politickým [...] Dnes otročí náboženství, básnictví, filosofie a věda politice – a jaké politice!“⁵⁴

Ke svému zápasu o vítězství ducha nad hmotou nevolal Rádl pouze inteligenci, ale neúnavně vyzýval k výchově a mravnosti všechny své čtenáře a žádal po nich, aby ctili civilizaci a stát více než všemožné společenské útvary přírodní.⁵⁵ Roli inteligence však neustále zdůrazňoval. Byl přesvědčen, že nastala doba, kdy veškerý veřejný život, dějiny, politika, existence národů, ale i štěstí a neštěstí jednotlivců, je nyní závislé výhradně na rozumu. Proto je úkolem inteligence, aby v tento okamžik vsadila na svoji duševní sílu, postavila se do čela svého národa a svému lidu interpretovala pravdivou skutečnost a smetla přitom ze stolu staré báchorky o národní slávě a důstojnosti, a zabránila všem pocitům nadřazenosti, nenávisti a pohrdání, které směřují svět výhradně k válečným katastrofám.

Konec války a vznik samostatného Československa postavil před Rádla nové úkoly. Příštího roku se stal v nově vzniklém státě profesorem, což pro něho osobně

⁵¹ Benda, s. 53.

⁵² Löwensteinová, *Filosof a moralista Emanuel Rádl 1873–1942*, s. 87.

⁵³ Rádl, Emanuel. *Krise inteligence*. Praha: Tiskem československého kompasu, 1928, s. 20.

⁵⁴ Tamtéž, s. 22.

⁵⁵ Plecháč, s. 8–10.

znamenal nejen poslání vědecké, ale také občanské. Od roku 1919 přednášel filozofii přírodních věd na Přírodovědecké fakultě Karlovy univerzity. Vyhnul se tím i problémům, které ho mohly potkat, pokud by chtěl svoji akademickou dráhu spojit s filozofickou fakultou. Tu v této době řídil František Krejčí, jímž Rádl nebyl jako „nepozitivistický“ myslitel uznáván. Ten se zatím stále více upínal k tématům národa a státu a místo k přírodě stále častěji vzhlížel k normám etickým. Způsob tohoto myšlení nazval T. G. Masaryk „nepolitickou politikou“ a Rádl se v něm stal pokračovatelem Karla Havlíčka. Jim oběma šlo totiž o osobní veřejnou angažovanost, jejímž úkolem bylo kontrolovat politickou sféru a prostřednictvím svých publikací ji nutit, aby jednala v mezích právních, kulturních a především mravních norem a zvyklostí.⁵⁶

3.3 Rasové teorie

První světová válka byla Rádlovi důkazem toho, že lidstvo zůstane navždy rozděleno. Jeho rozdělení je čistě etické. Jedna část lidstva vždy bude nositelem ideálu dobra, část druhou vždy budou tvořit „...národové, bojující za zlo i tenkrát, když pokrytecky předstírají opak“.⁵⁷

Na konci války tedy dochází v Rádlově myšlení k dalšímu zásadnímu posunu. Jeho přednáška *Rasové teorie a národ*, o jejímž obsahu s ním vlídně diskutoval Karel Čapek,⁵⁸ měla být čistě filozofická, ve svém průběhu se ale změnila v politickou. Rádl zde totiž začal podrobovat ostré kritice konzervativní podobu vlastenectví, tedy takového vlastenectví, které je dáno minulostí a přírodou, a sám vyslovil přesvědčení, že národ musí být dán svojí budoucností.⁵⁹ „*Vlastenectví, které žádá uchování dědictví po předcích, jest správné; stačí však toto vlastenectví, jehož jedinou starostí je neumřít, svobodnému národu? Pravá svoboda v tom záleží, nepodrobiti se ničemu vnějškem danému [...] Národnost však daná půdou, rasou jazykem, historií, je koneckonců jen osudem člověku uloženým, kterému podléhá, nemaje vůli vytvořiti jej podle svého rozumu. Tu člověk jest odsouzen milovat vlast, protože se z ní zrodil, milovat národ,*

⁵⁶ Hejdánek, Ladislav. Národ: ideologie či idea? In: Rádl, Emanuel. *Válka Čechů s Němci*. Praha: Melantrich, 1993, s. 275.

⁵⁷ Rádl, Emanuel. *Válka Čechů s Němci*. Praha: Melantrich, 1993, s. 14.

⁵⁸ Čapek, Karel. Kapitoly z Nové filozofie II. Národnostní filozofie Emanuela Rádla. In: *Od člověka k člověku I*. Praha: Československý spisovatel, 1988, s. 49–52.

⁵⁹ Šimsa, Martin. *Filosof a reforma světa*. Ústí nad Labem: UJEP, 1997, s. 16.

protože je s ním pokrevně spřízněn, milovat jazyk, protože v něm byl vychován...“⁶⁰

Smysl národa je v programu, který si národ vědomě ustanovil, ne v rase, která je člověku osudem. Žádné předsudky, ale tento pevný plán tvoří podle Rádla národ a drží jej pohromadě. Rasa nikdy není národem, protože nemá vládnoucí ideu, která by zakládala její existenci. Národ není dán, nýbrž je tvořen a vzniká podle přání svých členů. Jediným správným východiskem je zřít se jakéhokoli rasového stanoviska, neboť *„svobodný národ se nepodrobí žádnému osudu, nýbrž chce svobodně rozhodovati o předmětu své lásky [...] Svobodný národ je dán budoucností, ne minulostí. Roste zajisté z toho, co je v minulosti dáno, z vlasti, z řeči, z tradice, z instinktu, ale neslouží jim, nýbrž vládne [...] Idea vede národ [...] Teprve idea uvědomělá a odůvodněná, rozvinutá v teorii, je způsobilá, aby byla cílem svobodného národa [...] Rozumové odůvodnění národního programu jest tedy důležitější, než jeho odvozování z historie, rasy a instinktu národního [...] tento program je přesvědčením celého národa“⁶¹*

Karel Čapek zveřejnil k této přednášce 25. října 1918 v *Národních novinách* svoji recenzi a v ní uvedl, že Rádlovy závěry zní tak přesvědčivě, že o nich kdekdo musí zákonitě pochybovat: *„Může snad někdo jiný říci: mně se holandský program líbí zrovna víc než český, i nejsem už Čechem, nýbrž Holanďanem? Proč záleží jen na programu, aby pak neprodal vše, co má, neopustil otce svého a ženu svou a nešel žít podle pravdy někam do Haarlemu či Zwolle? Ano, a přece tak neučiní [...] žádná pravda mu nevytrhne jakési zoufalé, nerozumné češství ze srdce, češství bez programu a důvodu.“⁶²*

Rovněž Rádlov současník Ernest Renan kladl důraz na duchovní podstatu národa. Národ z jeho pohledu však nebyla racionální politická idea, ale především *„duše, duchovní princip“⁶³*, protože k definici národa prý pouze rozum nestačí. Tuto duchovní podstatu národa tvoří vzájemná souhra dvou okolností. Jednou z nich jsou společné dějiny, druhou je potom touha těchto lidí žít společně. Herojská minulost je prvkem tvořícím ducha svého národa, neboť myšlenka společného utrpení jeho členy sbližuje. Přání lidu je potom legitimním kritériem jeho existence. Národ na rozdíl od občanů nepodléhá biologickým zákonům smrti, přesto ale není nesmrtelný. Podobně

⁶⁰ Rádl Emanuel. *Rasové teorie a národ*. Přednášky Jednoty filosofické, svazek 1. Praha: B. Kočí, 1918, s. 22–24.

⁶¹ Tamtéž.

⁶² Čapek, Kapitoly z Nové filozofie II, In: *Od člověka k člověku I*, s. 50.

⁶³ Renan, Ernest. Co je národ? In: Hroch, *Pohledy na národ a nacionalismus*, s. 33.

jako vznikl, může také zaniknout. Žije jen tehdy, pokud přetrvává vůle jeho lidu k politické jednotě.⁶⁴

O své přednášce *Rassové theorie a národ* Rádl později uvedl, že teprve díky ní objevil směr, kterým by se mělo ubírat jeho myšlení: „...od té doby mám cestu před sebou jasnou: přednáškou *Rassové teorie a národ* [...] se začíná vlastní můj směr“.⁶⁵ Rádlovi šlo před válkou o „skutečnou“ vědu, nyní však usiloval o vědu „živou“. Věda sama se musí stát součástí živé skutečnosti a oddat se jejímu dění. Člověk mu už nebyl pouhou součástí přírody, nýbrž bytostí svobodnou. Jeho svoboda je mu dána rozumem, který je mu schopen dát odstup od toho „co jest“.⁶⁶

Zuzana Škorpíková poznamenává, že Rádl v té době začal být okouzlen Masarykem, kterého konečně pochopil. To, že tento Čech založil uprostřed Evropy republiku, bylo Rádlovi důkazem, že filozofie našla uplatnění přímo uprostřed živé skutečnosti.⁶⁷ „...*Masaryk sice českou republiku neobjevil, ale on ji vytvořil; tímto rozdílem jest dobře vystižen rozdíl mezi starší, pasivnější vědou názorovou a moderní aktivnější pojmovou*...“.⁶⁸

Při své kritice rasových teorií Rádl poukazoval především na jejich romantickou emocionalitu a nevědeckost. Na adresu Herdera, o němž byl přesvědčen, že rasové teorie byly v příštím století odvozeny právě z jeho názorů, podotýká, že každé podsouvání důkazu není nutně vědecké, a právě Herder patří k těm, kteří se báli používat rozum, jako kdyby metoda nebo logika snad byly schopny znásilnit skutečnost.⁶⁹ Zde se Rádl rozchází s Masarykem, který si Herdera jako filozofa vážil, často se k němu ve svých úvahách o národu vracel a označil jej za prvního, který byl schopen dovodit „z *humanitního ideálu oprávněnost státu národnostního*“.⁷⁰

Rasoví teoretici, kteří romantické myšlenky o výjimečnosti a mimořádném historickém poslání určitých národů mínili v druhé polovině 19. století dokázat také vědeckou metodou, jak píše Rádl, „...*rasy neobjevili; psalo se o nich již dávno předtím, ovšem nesoustavně; až do té doby se však pokládalo za neušlechtilé, nedůstojné dobře*

⁶⁴ Renan, Co je národ? In: Hroch, *Pohledy na národ a nacionalismus*, s. 34.

⁶⁵ Rádl, Emanuel. Katolictví – a co proti němu? In: *Křesťanská revue* 8, 1935, s. 291–304.

⁶⁶ Škorpíková, s. 79.

⁶⁷ Tamtéž, s. 77.

⁶⁸ Rádl, Emanuel. Věda Purkyňova a věda Masarykova. In: *Nové Atheneum* 1, 5, 1920, s. 333.

⁶⁹ Rádl, Emanuel. *Moderní věda*. Praha: Čin, 1926, s. 116. Srv. *Dějiny filosofie II*, s. 335.

⁷⁰ Masaryk, Tomáš G. *Česká otázka. Naše nynější krize*. Jan Hus. Praha: 1948, s. 23.

vychovaného člověka, všimati si obzvlášť tělesných vlastností lidí...“.⁷¹ Učení o lidských rasách je tak prý už od Arthura Gobineaua dokola stále stejné, nejznámější je ale pojetí Chamberlainovo: rasa je klíčem k pochopení dějin. Dějiny zde nejsou bojem o ideu, ani o nadvládu, či o moc a bohatství, ale jsou válkou mezi rasami slabými a silnými. Silná rasa vítězí a předává svou kulturu rase slabší. S tou se ale bohužel mísí a ztrácí přitom svoji čistokrevnost a upadá. Tvůrčí a aktivní rasou, která je nositelkou kultury, je germánství.⁷²

Mottem rasového pojetí německé národnosti jsou podle Rádl Fichte slova: „*Jen v neviditelných zvláštnostech národních, kterých si vlastní oči nepovšimnou, v takových vlastnostech, jimiž národ souvisí se zdrojem původního života, je záruka národní dnešní důstojnosti, ctnosti, zásluhy; jestliže se tyto vlastnosti otupí pomíšením a rozmělněním, vznikne odpadnutí od duchovní podstaty z této plochosti, z tohoto splývání všech v stejnotvarou a spolu splenou zkázu.*“⁷³ Zde je ale nutné dodat, že Fichte tato slova použil v roce 1807, tedy téměř padesát let před tím, než Gobineau ve své *Eseji* pojal nerovnost ras za dějinný princip světa. Fichte zde zatím mohl pouze přemýšlet o ideálu německého národa. Národ v jeho době ještě nebyl danost, ale budoucnost, poslání, které německý lid ve své konkrétní historické situaci zatím jen toužebně očekával.

Hlavním důvodem vzniku rasových teorií bylo v očích Rádl vytvořit pro Němce mýtus, pohádku, podle níž uvěří, že jsou pradávným ušlechtilým národem: „*Mythus jest vypravování, jehož účelem je vsugerovat posluchači náladu, při níž skutečnost jest jen málo významným symbolem tušeného dějství nadpřirozeného [...] Mythus vládl lidstvu před vědou.*“⁷⁴ Rádl rozhodně neuznával nevědecké vyzdvihování výjimečných vrozených rysů a vlastností, díky kterému se i velké lidské skutky stávají pouze jejich důsledky. Vše, co lidstvo ve své minulosti dokázalo, je zde zastřeno tím, jaká byla barva pleti toho, kdo je vykonal. Tyto teorie mají příliš nedostatků a objevují se v různých podobách především tehdy, když je potřeba odůvodnit nadvládu jedné lidské skupiny nad druhou.⁷⁵ Rádlův pohled na „rasové pojetí národa“ byl tedy ve své kritické části velice podnětný. Za zcela pomýlený je jej však nutné označit z hlediska

⁷¹ Rádl, Emanuel. *Dějiny filosofie II*. Praha: Votobia, 1999, s. 534.

⁷² Trapl, s. 333–335. Srv. Rádl, *Národnost jako vědecký problém*, s. 56.

⁷³ Fichte, Johann G. *Reden an die deutsche Nation*. Hamburg: Meiner, 1978, s. 467.

⁷⁴ Rádl, *Moderní věda*, s. 68.

⁷⁵ Rádl, *Dějiny filosofie II*, s. 535.

dějin idejí. Němečtí filozofové Herder a Fichte jsou v jeho pojetí značně zkresleni, protože právě jim jsou Rádlem zcela neopodstatněně připisovány chyby a omyly vědců z konce 19. století.

Rádlovým přesvědčením bylo, že činění rozdílu mezi rasami dostalo svou příležitost v okamžiku, když němečtí darwinisté dali učení svého předchůdce materialistický ráz. Smysl dějin pojali jako boj mezi státy a národy, kde rozhoduje síla fyzická a podle zákona přírody má silnější jedinec právo zničit slabšího. V ideovém duchu těchto teorií se na silnější a slabší dělí i rasy.⁷⁶ Rasové pojetí národa a z něho plynoucí romantické vlastenectví Rádl ve svojí tvorbě soustavně a ostře kritizoval a úkol nově se formujícího českého národa spatřoval v transformaci myšlenek o rase, jazyku či tradici do ideje národa politického.

3.4 Náboženství a vlastenectví

Ve své práci *Náboženství a politika* Rádl vyjádřil své pobouření nad tím, že po válce v Československu začalo sílit náboženské hnutí, které nevede tradiční křesťanský boj za sbratření národů. Vlastenectví povýšilo nad náboženství i na tomto poli, u náboženství samotného. Náboženství by mělo člověka sbližovat s lidmi a pátrat po samotné prapodstatě lidství. Vlastenectví otupuje lidské smýšlení o povinnosti k bližšímu a je proto nekřesťanské. Pravý křesťan musí řešit svůj vztah k lidem, ať jsou to Němci nebo bolševici, jinak než vlastenec. Otázkou tedy je, jak se má ke Slovákům, Maďarům či Němcům chovat české národní (tedy vlastenecké) náboženství. Má jít o náboženství, které je výrazem národního ducha. Ve skutečnosti jsou ale jeho formule plné politikaření a s náboženstvím samotným nemají nic společného. To, co je v naší zemi považováno za národní náboženství, je samotným vyvrcholením bezbožnosti a bylo by nejrozumnější je s postavou Boha vůbec nespojovat. Vlastenectví je záležitostí hrubě světskou, je to násilí, je to imperativ k nenávisti bližního: „...vlastenectví jest víra v antikrista. Konec německého národního náboženství byla válka a smrt: Bůh právem trestá a potrestá ty, kteří se mu rouhají“.⁷⁷

Zde Rádl vystoupil nejen proti tehdejším vlastencům, ale také proti Friedrichu Nietzsche, s jehož myšlením a dílem obecně nesouhlasil. Později, ve spise

⁷⁶ Rádl, Emanuel. *Západ a východ*. Praha: Jan Laichter, 1925, s. 275.

⁷⁷ Rádl, *Náboženství a politika*, s. 63–66.

O německé revoluci, Rádl tomuto německému spisovateli dokonce vyčetl, že spolu s Marxem, Fichtem a Schopenhauerem otrávil celý svět a jejich nejpilnějšími žáky jsou rasoví teoretici, Hitler, Mussolini, anglická inteligence a ruští bolševici. Nietzsche sám prý potom symbolizuje samotný vrchol německého anarchismu.⁷⁸

V první polovině devatenáctého století v Evropě propukly zatím ještě neúspěšné boje, související s pokusy malých i velkých evropských národů o vlastní emancipaci. V roce 1849 se ve Vídni konalo shromáždění rakouských biskupů, které v pastýřském listu vydaném po skončení všech svých porad tuto vlnu bojů a násilností odsoudilo. Rakouští biskupové národnostní ambice označili za „vlastenecké běsnění“ a za vzpouru proti Bohu: „*Zlé časy se přihnuly na svět, nádoba hněvu Božího vylita jest na nás, všady je mnoho zlého a záhubného, hrůzné temno jest na světě, hrůzný boj a vzpoura proti Bohu a jeho Pomazanému!*“⁷⁹

Kritiku celého shromáždění a také zmíněného pastýřského listu publikoval pod názvem *Proti shromáždění biskupů rakouských v Národních novinách* dne 6. července 1849 Karel Havlíček. Upozornil, že vlastenecké boje rozhodně nebyly zaměřeny proti bohu a především že on osobně spatřuje zásadní rozdíly mezi pojmy bůh a biskup, jež církvi z jakýchsi neznámých důvodů splývají.

Havlíček zde také odsoudil církevní blud, na který se uvedený pastýřský list odvolával, totiž že starozákonní zmatení jazyků při stavbě Babylonské věže bylo na lidstvo seslaným božím trestem. Rakouským duchovním šlo ve své době o uchování jednotného liturgického jazyka, tedy latiny, zatímco čeští obrozenci v roce 1848 volali po církvi, která bude sloužit mše ve slovanském jazyce, a objevovaly se také požadavky po zrušení celibátu. Havlíček tehdy proti analogii zaměřené proti národním jazykům, a s ní i proti pokusům o národní emancipaci, vystoupil a označil jednotlivé národy s jejich vlastními jazyky za boží dílo, nikoliv trest: „*...jest rozdělení na národy dílo Boží [...] rozličnost jazyků jest tak dobře chloubá Boží jako rozmanitost kvítí polního a jiného stvoření*“.⁸⁰

⁷⁸ Rádl, Emanuel. *O německé revoluci. K politické ideologii sudetských Němců*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2003, s. 75–79.

⁷⁹ Havlíček, Karel. *Proti shromáždění biskupů*. In: *Národní noviny 6.7.1849*. [on line]. [cit. 1.2.2014]. Dostupné: <http://texty.citanka.cz/havlicek/nm1-57.html>

⁸⁰ Tamtéž.

Rádl se necítil být jen Čechem, byl i Evropanem. Patřil do mezinárodní vědecké obce, aniž by přitom musel brát ohled na hranice či politické režimy. Věděl, že i když vědci či filosofové mluví různými jazyky a jsou různých národností, věda a filosofie vždy znamenají jedinou vědu a jedinou filosofii.⁸¹ On, na rozdíl od rakouských biskupů, kritizoval vlastenectví ve společnosti dvacátých a třicátých let minulého století, kdy byly z jeho pohledu v naší zemi naopak ignorovány tužby a krácena národní práva českých Němců. V celé řadě článků analyzoval české buržoazní vlastenectví zaměřené proti německému obyvatelstvu, které od první světové války zcela ovládlo české veřejné smýšlení. Publikoval v *České stráži*, *Realistické stráži*, *Čase*, *České mysli*, *Naší době*, ale i v poloúředních člancích Československé republiky.⁸² Většina jeho myšlenek u nás narážela na odpor, protože jeho útoky na české vlastenectví byly formulovány s obrovskou nesmiřitelností. Rádl ve svých recenzích a člancích brojil proti tehdejšímu českému vlastenectví, které odmítal stejně jako každé jiné. Obsahově však vůbec nešlo o útok proti ušlechtilému vlastenectví, ale proti nacionalismu.⁸³ Tvrdil, že mnohem více než národní sebelásky je nám třeba pochopení a tolerance k druhým národům. Navíc přitom vždy argumentoval ve prospěch vícejazyčného chápání národa, které by podle něho bylo v nově vzniklém Československu nejen spravedlivé, ale i naprosto přirozené.⁸⁴

3.5 Pravda a víra

Po první světové válce začal švýcarský protestantský teolog Karl Barth kázat světu, že skutečnou pravdu a lásku může člověk nalézt pouze v příběhu o Ježíši Kristu. Z našeho světa se nelze bohu přiblížit, ale že je nutné vycházet z boha samého. Důležitější než víra se stala úcta, pokora a boží oslovení, na nichž Barth vybudoval svoji didaktickou teologii. Boha stavěl proti všemu světskému, pozemskému, proti přírodě, proti jakémukoliv pokusu si jej přivlastnit či nahradit, ať již myšlenkou nebo činem.⁸⁵

Emanuel Rádl, rozhodný evangelický křesťan, v Barthově myšlence striktního odmítnutí sekularizace viděl velikou hloubku a za ní také vlastní příležitost. S několika teology barthovského směru, za něž je nezbytné jmenovat minimálně jeho dlouholetého

⁸¹ Šimsa, M., s. 17–18.

⁸² Šimsa, J., s. 378–400.

⁸³ Trapl, s. 333–334 .

⁸⁴ Rádl, *Válka*, s. 217.

⁸⁵ Rádl, *Dějiny filosofie II*, s. 494.

přítele a spolupracovníka z Jednoty filosofické, později děkana Komenského evangelické bohoslovecké fakulty, Josefa Lukla Hromádku, založili *Křesťanskou revui* a prostřednictvím tohoto periodika se pokusili „zkonkrétnit náboženský život v Masarykově republice“,⁸⁶ demonstrovat relevantnost autentického křesťanství a také odmítnout povrchní přístup společnosti k většině otázek lidského bytí, výchovy či politiky. Stěžejním tématem tohoto tisku se stala otázka, jak člověk svému křesťanství rozumí a jak může jeho vztah k víře, tedy praktické křesťanství, zmírnit hlubokou krizi, ve které se západní civilizace nachází.⁸⁷ Rádl totiž stejně jako Masaryk stavěl ztrátu víry v boha a úbytek afirmace do přímé souvislosti s krizí v tehdejší společnosti.⁸⁸

Rádl již ve svých *Dějinnách vývojových teorií* formuluje vztah církevního učení a vědy jako existenci protikladů. Věda stojí na myšlence svobody a individuality lidského myšlení. Veškerá církevní dogmata, která hlásají, že církev je zprostředkovatelem mezi bohem a člověkem, musí věda potírat a nahrazovat správným poznáním. Člověk nesmí pravdy přijímat na základě autority, nýbrž na základě zkušenosti a rozumu.⁸⁹ K tomu ale dodává: „Avšak v dějinách vědy stejně jako dnes musíme rozlišovat mezi vírou v církevní učení a vírou v boha.“⁹⁰

Církvi Rádl často vyčítal, že ve vždy nehájí skutečnou pravdu, ale spíše slova svých představitelů. Náboženství přitom začal Rádl zkoumat blíže až za války, kdy své myšlení obrátil k problémům morálky. Pro morálku závěry rozumu nestačí. Rozum je relevantní pro potřeby vědy, morálka však potřebuje být opřena o víru. Morálku tak Rádl přímo opírá o náboženství.⁹¹ Takováto interpretace náboženství pak úzce konverguje s Rádlovým pojetím pravdy: „Pravda není ani na papíře, ani v experimentech, ani v rozumu, ani v srdci, jest jedině tam, kde všechny tyto věci jedno jsou.“⁹² O více než dvacet let později potom píše v *Křesťanské revui*: „Proč pravdu, a ne raději lež, ptal se Nietzsche? [...] Jest absolutní příkaz, absolutní moc, cosi neodvratného, co mne nutí, abych věřil v pravdu. To něco, čemu se prostě podvoluji, má

⁸⁶ Patočka, Jan. Vzpomínka a zamyšlení o Rádlovi a Masarykovi. In: Patočka, Jan. *Češi: soubor textů k českému myšlení a českým dějinám. II. Práce nepublikované*. Chvatík, Ivan (ed.) a Palek, Karel. (ed.). Sebrané spisy Jana Patočky; sv. 13. Praha: Filosofia, 2006, s. 332.

⁸⁷ Tamtéž.

⁸⁸ Masaryk, Tomáš G. *Moderní člověk a náboženství*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 2000, s. 48.

⁸⁹ Škorpíková, s. 122.

⁹⁰ Rádl, Emanuel. *Geschichte der biologischen Theorien I*. Leipzig: W. Engelmann, 1905, s. 181.

⁹¹ Škorpíková, s. 122–125.

⁹² Rádl, Emanuel. *Dějiny vývojových teorií*. Praha: Akademia, 2006, s. 551.

*zdroj ve zjevení [...] Neboť otázka proč? potřebuje nějaké odpovědi definitivní“.*⁹³ Na otázku „proč?“ zná Rádl odpověď již předem. Pravda je pro něho bůh.⁹⁴

Rádl uvěřil, že s koncem války stojí lidstvo na prahu nové éry. Filozofie musí znovu chtít nahlédnout do samé podstaty věcí a být ochotna se co nejvíce přiblížit pravdě biblické, protože pouze taková filozofie bude schopna napravit narušený svět.⁹⁵ Proto se pokusil Barthovu christologickou teologii převést do filozofické roviny. Sám boha přitom interpretoval pomocí kategorie pravdy. Jeho pravda je nepředmětná, je to pravda etická, nikoli gnoseologická: „*Nemáme pravdu, řekl bych, nýbrž pravda má nás; neustanovujeme ji, nýbrž rodíme se do ní.*“⁹⁶ Pravda ve skutečnosti není to, co je, nýbrž to, co je správné.⁹⁷ Pravda se stává pravdou, když je někdo ochoten za její práva bojovat.⁹⁸ Pravda se stává pravdou již zde na zemi, ve světské lidské každodennosti. Pravda je zároveň pravá, zbožná i svatá. A Rádl byl bytostně přesvědčen, že on má právo svojí pravdou měřit svět.⁹⁹

⁹³ Rádl, Emanuel. *Filozofie a teologie*. In: *Křesťanská revue* 1, 1927, s. 6.

⁹⁴ Škorpíková, s. 132.

⁹⁵ Plecháč, s. 8.

⁹⁶ Rádl, *Útěcha z filozofie*, s. 13.

⁹⁷ Patočka, *Význam pojmu pravdy*, s. 40–42.

⁹⁸ Rádl, *Národnost jako vědecký problém*, s. 35.

⁹⁹ Rádl, *Romantická věda*, s. 103–290.

4. ČESKOSLOVENSKÝ STÁT

Československo vzniklo jako stát Čechů a Slováků, ale v očích zdejších občanů a také většiny politiků, československé symbolizovalo především české. Slovenské se z tohoto pojetí poněkud vytrácelo. Menšiny, především Němci a Maďaři, se měly stát až následným tématem politické diskuze a přiměřených politických práv se jim mělo dostat až postupně, dodatečnými legislativními kroky. Československo mělo být sice státem občansky a národnostně spravedlivým, ale vůdčí postavení zde měl přesto mít československý národ a jeho jazyk.¹⁰⁰

Československá republika, tvrdí Rádl, měla původně vzniknout jako společný stát Čechů a Slováků, které spojují dávné dějiny a slovanská vzájemnost. Navíc v ní ale také žijí velké menšiny Němců a Maďarů. Skutečnost, že Němců bylo v tomto státě o třetinu víc než Slováků, a Maďarů potom asi polovina, nehrála v této romantické koncepci žádnou roli.¹⁰¹

4.1 Založení Československa

Politickou realitou bylo, že dne 28. října 1918 bylo vydáno *Provolání Národního výboru Československého o samostatnosti československého státu*. K hlavním stavebním kamenům československého zákonodárství patřil takzvaný „recepční zákon“, který tvořil základ československé ústavnosti i veškeré další legislativy. Československý stát zde byl prezentován jako stát obnovený, jehož historické kořeny navazují na českou historickou státnost. Na nějaký slovenský charakter nebo duch státu a národa v tehdejších rezolucích pamatováno nebylo. Slovensko tak mělo uvnitř Československa velice zvláštní postavení. Na jeho území se vedly spory o pravopis, byly zde řešeny rozdíly v přístupu k církvi a státu a státní správu na Slovensku přitom muselo vykonávat velké množství Čechů. Největší politické strany státu však tyto problémy nepokládaly za zásadní. Důležitý pro ně byl problém menšin, mezi něž se Slováci jako státotvorné etnikum pochopitelně neřadili. Nový stát byl státem československým, pojímaným coby

¹⁰⁰ Tóth, Andrej, Novotný, Lukáš a Stehlík, Michal. *Národnostní menšiny v Československu 1918–1938. Od státu národního ke státu národnostnímu?* Praha: Filozofická fakulta UK, 2012, s. 19.

¹⁰¹ Rádl, *Válka*, s. 178–179.

produkt československého národa a ostatní obyvatelstvo v něm mělo mít postavení menšin s přiměřenými právy.¹⁰²

Ochrana národních menšin se stala jednou z nejožehavějších otázek poválečného uspořádání ve střední Evropě a měla zásadní význam také při koncipování československé ústavy. Od termínu „národnostní menšiny“, kterým se některé národy v Rakousku-Uhersku stavěly na nižší úroveň, bylo upuštěno a hovořilo se zde o „menšinách národních“. Československo sehrálo významnou roli již při projednávání mezinárodní smlouvy o ochraně menšin, přijaté v Saint-Germain-en-Laye 10. září 1919.¹⁰³ Některé její formulace koncipoval vedle Masaryka také Edvard Beneš, který vycházel z moderní myšlenky založené na spolupráci s těmito menšinami, což mělo v důsledku přispět k upevnění postavení státu.¹⁰⁴ Odpůrci této myšlenky, kupříkladu Karel Kramář, zastupovali naopak koncepci tzv. čechoslovakismu, budování státu jako národního, přestože národním ve skutečnosti nebyl, kde by vládnoucím národem měl být národ československý a menšinám mělo být dáno jen bezprostředně nutné minimum práv.¹⁰⁵

Samotný výklad československého národa ve slavnostní preambuli ústavní listiny z roku 1920 stál na myšlence, že tento národ je společným národem Čechů a Slováků. Toto pojetí bylo postaveno na myšlence Edvarda Beneše a bylo opřeno o závěry smlouvy ze Saint-Germain. Vedoucí československý národ byl plně zodpovědný za rovnoprávné postavení menšin: „Československo uznává za příslušníky československé ipso facto a bez dalších formalit, které jsou státními občany německými, rakouskými nebo uherskými a narodili se na území shora....“¹⁰⁶ Totéž se na základě uzavřených smluv očekávalo také od Němců, Rakušanů a Maďarů vůči české a slovenské menšině v jejich státech. K pojmu národ a lid zde přitom vůbec nebylo

¹⁰² Tóth, Novotný a Stehlík, *Národnostní menšiny*, s. 19–21.

¹⁰³ Smlouva mezi mocnostmi spojenými i sdruženými a Československem, podepsaná v Saint-Germain-en-Laye, 10. září 1919, publikována pod č. 508/1921 Sb. In: www.valka.cz .[on-line]. [cit. 6. 2. 2014]. Dostupné: <http://forum.valka.cz/viewtopic.php/t/105739>

¹⁰⁴ Tamtéž.

¹⁰⁵ Broklová, Eva. Politický systém první ČSR ve světle historického výzkumu. In: Harna, Josef (ed.). *Reflexe dějin První československé republiky v české a slovenské historiografii. Sborník referátů přednesených na kolokviu pořádaném Historickým ústavem AV ČR v Praze 18. listopadu 1997.* Praha: Historický ústav AV, 1998, s. 31.

¹⁰⁶ Smlouva mezi mocnostmi spojenými i sdruženými a Československem, podepsaná v Saint-Germain-en-Laye, 10. září 1919, publikována pod č. 508/1921 Sb. In: www.valka.cz .[on-line]. [cit. 6. 2. 2014]. Dostupné: <http://forum.valka.cz/viewtopic.php/t/105739>

přihlédnuto. Podle Evy Broklové k podobným formulacím ale docházelo také v ústavách západoevropských či amerických. Například již Pillersdorfova ústava obsahovala formulaci „Wir freie österreichischen Völker“, čímž byly „rakouské národy“ ve významu „národy rakouského státu“ zasazeny do státního teritoria, nikoliv počítány k jakémusi „rakouskému národu“. Ten se ostatně nikdy vybudovat nepodařilo a nikdo se za jeho člena také nikdy nepokládal.¹⁰⁷

Emanuel Rádl se ovšem pustil do kritiky českého státního programu, protože byl podle jeho názoru vybudován na organickém a kulturním pojetí státu a vznik Československa vnímal jako vítězné završení jungmannovské jazykově-nacionální koncepce, nikoliv původní nadnárodní a demokratické Masarykovy myšlenky.¹⁰⁸ Josef Jungmann ve *Dvojím rozmlouvání o jazyku českém* z roku 1806 formuloval programové cíle českého národního obrození a navázal ve svém jazykovém pojetí na Herdera. Národ pokládal za přírodní jednotu, přičemž individuální charakter určitého národa vytváří jazyk a láska k mateřskému jazyku, který je hlavním znakem vlastenectví stojícího v opozici proti kosmopolitismu. Sám Masaryk Jungmanna za tento postoj označil jako toho, kdo ochromil naše národní úsilí.¹⁰⁹

V Československu se podle Rádra jednoznačně zvýhodňovala práva českého národa na úkor ostatních národností. Proto hlásal národnostní autonomii, která by korespondovala s jeho pojetím státu jako organizace vzniklé smlouvou mezi svobodnými a svéprávními národnostmi. Domníval se, že problém Československa tkví ve faktu, že bylo založeno jakožto společenství pokrevního národa v duchu organického mýtu, a že Češi si sami vůbec neuvědomují, že stejný útlak a bezprávi, které pocítovali ze strany Němců v Rakousku-Uhersku, činí teď oni naopak Němcům.¹¹⁰ Nejznámějším projevem jeho nesouhlasu s touto situací se stala kniha *Válka Čechů s Němci*, o níž Jan Blahoslav Kozák poznamenal: „fakta, na nichž je založena, budou v jednotlivostech s velkým hlukem opravována, ale vcelku potichu přiznána“.¹¹¹

¹⁰⁷ Broklová, Politický systém první ČSR, In: Harna, *Reflexe dějin*, s. 32.

¹⁰⁸ Patočka, Vzpomínka a zamyšlení o Rádrovi a Masarykovi, In: *Češi II*, s. 320–321.

¹⁰⁹ Zouhar, Jan. Zápisky Josefa Jungmanna. *Studia philosophica* 57, 1, 2010, s. 185–186.

¹¹⁰ Rádl, *Válka*, s. 178–179.

¹¹¹ Hermann, Tomáš. *Emanuel Rádl a české dějepisectví: kritika českého dějepisectví ve sporu o smysl českých dějin*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 2002, s. 142.

4.2 Češi a Němci

Rádl v prvních kapitolách knihy *Válka Čechů s Němci* přichází s vlastním vysvětlením důležitých historických okolností, které podle něho tyto národy vždy nějakým způsobem rozdělovaly a byly přitom obecně vnímány jako vzájemný boj. Jeho interpretace dějin si přitom prý bere za úkol dosavadní pohled na historii zásadně pozměnit.¹¹² Je však nutné konstatovat, že mnohé Rádlovy snahy často nesprávně a nešetrně zasahují do běžného historického poznání.

Veškeré vzájemné antipatie mezi Čechy a Němci jsou podle Rádlových slov velice staré a pramení z dlouhodobé nesprávné výchovy obou národů. Upozorňuje čtenáře, že se při svém rozboru národnostních vztahů věnoval více mentalitě české než německé, protože Češi jsou v tomto směru pro něho spíše tvůrcem politiky naší země, a pak také proto, jak sám říká, „*znám české věci lépe*“.¹¹³ To byl možná také jeden z důvodů, proč „české věci“ více kritizoval a proč byl českými nacionalisty označován za „*němcomila či škůdce národa*“.¹¹⁴

Exkurz do jeho výkladu česko-německých dějin je možné zahájit zápasem německých biskupů proti vlivu učení Cyrila a Metoděje. Rádl jej nepokládal za boj nacionální, jak je běžně tradováno. Z jeho pohledu šlo o spor mezi západem a východem, tedy o spor náboženský a mocenský, o tom, kdo má za daných právních poměrů vládnout nad Moravou a okolními zeměmi. V tomto celém sporu podle Rádla nikde na národnostní otázku nenarazíme.¹¹⁵ Rádlovy myšlenky lze tedy rekapitulovat tak, že Češi a Němci v Čechách a na Moravě v době Cyrila a Metoděje vedle sebe žili samozřejmě a přirozeně, jako „dvě přírodní skutečnosti“. Kulturně se proti sobě ve skutečnosti vymezovalo pouze východní a západní křesťanství.¹¹⁶ Historické poznání je ale poněkud jiné. Velkomoravský kníže Rastislav se pokusil v roce 860 vymanit právě z německého vlivu a začal bojovat také o vlastní, slovanskou mši. Proto požádal tehdejšího papeže o vytvoření samostatné církevní provincie. Teprve když neuspěl, byla na Velkou Moravu vyslána známá misie od byzantského císaře.

¹¹² Rádl, *Válka*, s. 11.

¹¹³ Tamtéž, s. 12.

¹¹⁴ Křesťan, Jiří. Politik a politický publicista Emanuel Rádl a ohlas jeho názorů v meziválečném Československu. In: Herrman, Tomáš (ed.) a Markoš, Anton (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)*. Praha: Oikoymenth, 2004, s. 638.

¹¹⁵ Rádl, *Válka*, s. 33.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 38.

Ve 12. a 13. století jsou Němci vládnoucími rody zváni do Čech, aby dosídlili neobydlená území a do měst aby přinesli svoje mistrná řemesla. Státem je v této době panovník, jehož poddanými mohou být stejně tak dobře Němci jako Češi. Němci přicházejí, aniž se v nové zemi pokládají za cizince. Přinášejí si s sebou své zvyky i jazyk. Výsledkem se stává existence dvou kmenů žijících vedle sebe v jedné zemi. Rádl tím napadá další nacionální předsudek: „*Trvám na tom, že se u nás heslem 'Němci přistěhovalci' jen agituje; ani historikové ani politikové neanalyzovali, co toto heslo znamená. Co je tím politicky rozřešeno, pravíme-li, že se Němci přistěhovali do země později než Češi?*“¹¹⁷ Čeští králové skutečně pozvali Němce, aby osídlili území, která nepatřila žádnému šlechtickému rodu. Tyto pozemky patřily králi, a ten díky tomuto osídlení získal větší příjmy z daní. Není ale bez zajímavosti, že němečtí osídlenci měli sice správně podléhat jurisdikci krále, fakticky jim ale byla ponechávána práva původní vlasti. Šlo zde o to, že jim svým právem zůstalo nadřizeno jejich původní město, kam se v případě problémů také stále obraceli pro právní ponaučení. Tito kolonizátoři si s sebou přivezli do Čech dva systémy městských práv. To byl také důvod, proč se o těchto skupinách Němců začalo v Čechách říkat, že „sedí na právu švábském“ nebo „sedí na právu magdeburském“,¹¹⁸ a byli tím od autochtonního obyvatelstva od počátku diferenciováni. Je ale také skutečností, že tyto dva systémy územní správy se postupně staly vzorem pro právní řády téměř všech českých měst.¹¹⁹

Dalším problematickým momentem v česko-německých vztazích byly nepokoje na pražské univerzitě, jež ve svých důsledcích vedly až k revoluci a husitským válkám. Vydání *Dekretu kutnohorského* bylo jasným projevem českého nacionalismu. Rádl ale tvrdil, že jeho obsah sice korespondoval s momentálními náladami na české univerzitě, nebyl však zcela jasný. Ve své podstatě prý měl zasáhnout pouze do poměrů na univerzitě a vůbec nebyl zaměřen proti německy mluvícímu obyvatelstvu. Dále tvrdí, že v něm ani nebylo uspokojivě vysvětleno, kdo podle Dekretu vlastně k českému národu patří. Prvoplánově zde tedy nešlo o boj Čechů s Němci, v ten celou situaci změnilo až veřejné mínění. V historii soužití Čechů a Němců se prý navíc nejednalo o nic neobvyklého: „...*odchod Němců z pražské univerzity je jen epizodou, po níž přijde epizoda nová: za dvě stě let poté opět královská vůle sáhne na práva téže univerzity a po*

¹¹⁷ Rádl, *Válka*, s. 45.

¹¹⁸ Existovalo ještě právo flanderské, to však u nás nebylo aplikováno, ale bylo uplatňováno především v tehdejší Lužici.

¹¹⁹ Adamová, Karolina a Soukup, Ladislav. *Prameny k dějinám práva v českých zemích*. Praha: Aleš Čeněk, 2010, s. 97.

té cestě, po které tehdy, v roce 1409, odcházeli ze země profesoři němečtí do ciziny, půjde Komenský a jeho družina...“.¹²⁰ Zde Rádl naopak účelově zaměřuje národnostní otázku s problémem rekatolizace. Ferdinandovo *Obnovené zřízení zemské* z roku 1627 vedlo k tomu, že svobodní lidé, kteří odmítali přijmout panovníkovo vyznání, museli odejít ze země, poddaní potom byli donuceni ke katolictví přestoupit násilím. Mnoho tehdejších protestantů, tedy i českých bratří, muselo kvůli zachování své víry opustit svoji vlast jako exulanti.

Postupně Rádl dospívá ke svým oblíbeným tvrzením, totiž že pod vlivem učení Herdera a Fichteho zaniká geopolitické pojetí národa a na vzestupu je pojetí evoluční, historické, jež učí, že: „*národ je produktem přírody a jazyk je jeho hlavním znakem*“.¹²¹ Podle Rádla až právě toto pojetí rozdělilo Čechy a Němce žijící v jedné zemi. Němci se nejprve odcizovali Rakousku a začali inklinovat k německé říši. Pokrokovější Německo bylo pro Čechy nejdřív přijatelnější volbou než zaostalé Rakousko. Tyto nálady mezi Čechy ale postupně ustávaly, čím více se blížila válka: „...*až válka našla české Němce po boku spojeného Rakouska a Německa, a Čechy sjednocené v odporu proti Rakousku a Německu*“.¹²² Palackého dějiny ovlivněné Herderem nám podle Rádla evokují boj mezi našimi národy a tyto teorie nás neustále ovlivňují. Po vzniku Československa stála většina politiků právě na straně Palackého koncepce vystavené na boji mezi Čechy a Němci, a ještě velmi často v té nejprimitivnější vlastenecké formě. Proto dnes nejsme ochotni vidět, že ve skutečnosti nám Němci prý vždy pomáhali, vždy nás ovlivňovali, a právě od nich k nám přicházela západní vzdělanost a kultura.¹²³

Sám Palacký přitom vždy zdůrazňoval přirozené právo národa na vlastní existenci a na jeho rovnoprávnost. Jeho zásadním vkladem do idejí národnosti bylo jeho pojetí dějin, které interpretuje jako souběh dvou protichůdných sil, centralizace a civilizace, přičemž podle Palackého „*obojí jest v podstatě vítězstvím ducha nad hmotou, jediného a sjednocujícího rozumu nad nekonečnou rozmanitostí věcí*“.¹²⁴ Centralizace ve státě ale překročila svoji míru „*probudila moc protivnou ještě silnější, totiž moc veřejného mínění [...] z lůna veřejného mínění týž zákonem polarity začíná se vyvíjeti nový mohutný činitel dějství světového, princip národnosti, aby byl protiváhou*

¹²⁰ Rádl, *Válka*, s. 91–95.

¹²¹ Tamtéž, s. 112.

¹²² Tamtéž.

¹²³ Löwensteinová, *Filosof a moralista Emanuel Rádl 1873–1942*, s. 109.

¹²⁴ Palacký, František. *Úvahy a projevy*. Praha: Melantrich, 1977, s. 161.

zjednotejňující moci centralizace“.¹²⁵ Přírozenost vzešlá z národa tak působí proti centralizaci a mění a vyvažuje poměry ve společnosti a přispívá tím k rozmanitosti lidstva.¹²⁶

Rádl spatřoval chyby ve vztazích mezi českým a německým národem vždy jednoznačně na straně mocných. Panovníci nikdy nedokázali smazat rozdíly mezi těmito obyvateli jednoho státu a najít pro ně společnou ideu. To je prý důvod, proč i dnes Němci zůstali pro Čechy v jejich zemi navždy přistěhovalci a cizinci.¹²⁷ Zde Rádl ale opomněl podotknout, že Němci měli i po roce 1918 v Československu pořád svoje střední, odborné i vysoké školy, jenom v Praze dvě stálá divadla, Neues deutsches Theater¹²⁸ a dnes již neexistující Kleine Bühne, a také vlastní časopisy, přičemž například v *Prager Tagblatt* Rádl sám, v němčině, publikoval.¹²⁹ To, co zde Němci skutečně neměli, byla němčina jako oficiální úřední jazyk.

4.3 Češi, Slováci a Maďaři

Také ke vzniku československého národa se Rádl neustále vyjadřoval skepticky. Na začátku státotvorné doktríny první republiky stálo prý vědomí sounáležitosti našich národů trvajících již od dob Velkomoravské říše. Organizace nového státu byla proto postavena na ideologii, že spojit tyto kmeny je naprosto přirozené. Podle autora tedy mělo jít prvoplánově o stát kmenový, patřící národu Čechoslováků, kterému dalo vzniknout sjednocení dvou slovanských kmenů. Uvedené pojetí se začalo později podle Rádla setkávat s obtížemi, protože Československo vůbec nevzniklo podle Herderovy romantické teorie o národním státu, nýbrž na základě politického programu. Za vznikem tohoto státu stály smlouvy, vyjednávání a agitace. Údajný původní společný kmen tedy drží pohromadě ve skutečnosti ústava, zákony, vláda.¹³⁰ Zde Rádl s podobou Československa polemizuje již zřejmě za každou cenu, protože organický národ, jak bude uvedeno, vždy v celém svém díle odmítal a odsuzoval. Na tomto místě ale zakladatelům Československa vyčítá, že stát založili podle jím naopak neustále propagovaného smluvního pojetí.

¹²⁵ Palacký, s. 91.

¹²⁶ Tamtéž, s. 343.

¹²⁷ Rádl, *Válka*, s. 75–87.

¹²⁸ Nyní divadlo Státní opery Praha.

¹²⁹ Šimsa, J., *Bibliografie prací Emanuela Rádla*, s. 378–400.

¹³⁰ Rádl, *Válka*, s. 179–180.

Česko-slovenský vztah nabyl okolo roku 1918 zcela jiné povahy, protože kulturní a zájmová, tedy dobrovolná sféra, se změnila na oficiální, politickou, a do popředí tehdy vystoupil také program československého národa.¹³¹ Státotvorná ideologie ve skutečnosti neodpovídala realitě, ale stala se výsledkem zcela pragmatických úvah tehdejších elit, které chtěly vybudovat životaschopný stát. Zatímco za války byla idea československého národa pouze politickým prostředkem, který měl dopomoci k vybudování svrchovaného státu, po roce 1918 již měla reálně plnit integrační roli.¹³² Rádl tvrdí, že rozpory mezi Čechy a Slováky se v té době nikomu nezdály důležité. Hlavní prý byla jejich vůle vybudovat národ společný, moderní, politický. V době monarchie se český národ stal antitezí Rakouska a představoval z českého hlediska sociální jednotu, která měla být náhražkou státu západního typu.¹³³

Československý národ se tehdy stal ideálem s velkou budoucností. Tento národ měl být vybudován dodatečně, po vzniku společného státu, a to cílevědomou spoluprací obou jeho hlavních složek. Takový národ toužily vybudovat české a slovenské elity, ale součástí tohoto de facto „politického“ národa chtěli být z velké části také v Československu žijící Němci. Zatímco však u Němců podíl obyvatel, kteří měli zájem být součástí československého národa, převažoval, prostí Slováci a zdejší maďarské menšiny podíl těch, kteří by do něho výslovně chtěli patřit, prostě neměli.

Rádl ale tvrdil, že zatímco v Čechách bylo kmenové pojetí národa rychle překonáno, na Slovensku to cítili jinak. Prostí Slováci měli podle Rádla českou cílevědomost za násilí a lpěli na zachování vlastního národa, tedy žádali existenci národa jak českého, tak slovenského. Označení „Čechoslovák“ začali brzy jako uměle a politicky vytvořený pojem zavrňovat a jali se poukazovat na kulturní, jazykové a náboženské rozdíly. Základem koncepce Československého státu se tak sice stalo organické pojetí národa, ovšem myšlenka vytvoření jednoho národa z Čechů a Slováků toto pojetí přesáhla.¹³⁴

Maďaři a Slováci byli po válce v naprosto odlišných situacích. Před válkou se maďarský národ cítil být nadřazený ostatním. Slováci dali vzniknout novému národu

¹³¹ Kučerová, Hana. *Česko-slovenské vztahy ve 20. letech XX. století. Podle kulturních publikací*. Ústí nad Orlicí: Ořtís, 2009, s. 3–4.

¹³² Galandauer, Jan. Čechoslovákismus v proměnách času. Od národotvorné tendence k ideologii. In: *Historie a vojenství* 47, 2, 1998, s. 33–52.

¹³³ Rádl, *Válka*, s. 172–173.

¹³⁴ Tamtéž, s. 180–181.

a stali se stavebním kamenem nově vzniklého státu. Po válce bylo Československo vybudováno na demokratických základech, zatímco v Maďarsku stále vládl autokratický režim. Čechoslováci vyšli z války jako vítězové, Maďaři jako poražení a navíc s velikým množstvím chudých obyvatel. Před válkou plánovali maďarští předáci vytvoření velkého státu, ale po ní zůstaly žít tři milióny Maďarů za jeho hranicemi. Maďaři těžce snášeli odtržení části jejich obyvatelstva, i skutečnost, že se jejich země nestane evropskou velmocí. Pro Čechoslováky nově vzniklé hranice znamenaly ochranu a sjednocení národa, pro Maďary násilné národnostní rozdělení. Byly samozřejmě hledány cesty, jak se s nově vzniklou situací vypořádat, a Československo se přitom údajně snažilo o vybudování národnostní politiky založené na demokratických základech. Maďaři se ale snažili neúprosně získat zpět ztracená území.¹³⁵ Odpovědí na tyto snahy byla stále se stupňující nevráživost mezi Slováky a Maďary, kteří se díky politickým rozhodnutím stali neoblíbenými obyvateli cizího státu. Odstraňování maďarského vlivu, pojímaném jako „poslovanštění“ probíhalo za významné české podpory. Jednalo se vlastně o myšlenku odstranění určitých praktik a postojů vlastním původně utlačovatelským státům.¹³⁶

Jednoznačně nejkritičtější postoj Rádl zaujímal k otázce úředních jazyků v zemi. Svoji kritiku opíral o skutečnost, že v Československu vedle sebe existovaly dva úřední jazyky, což znamenalo, že vícejazyčnost u nás vzniku společného národa nebránila, protože ani žádný „československý jazyk“ nikdy neexistoval. Proto podle Rádla nebyl důvod, proč by v takovém státě nemohly vedle sebe platit úřední jazyky tři nebo čtyři. Označení „československý národ“ bylo potom podle něho stejně zavádějící. I v demokratickém Československu je možno lid dělit na kmeny. Žil zde odpradávná kmen český, slovenský, ale i maďarský, německý, židovský. Naše republika byla vytvořena na základě politického konsenzu a vzala si za úkol československý lid vytvořit. Proto podle autora neexistoval jediný schůdný argument, proč z takového národa ostatní zde žijící kmeny vyloučit.

Podle Rádla se realitou v naší zemi stalo, že Slováci začali Čechům vyčítat, že rovnoprávnost jejich jazyka nemyslí vážně a doufají, že čeština slovenštinu ve skutečnosti úplně pohltí. Slovákům proto vytkl, že je velice zvláštní, že právě oni, kteří

¹³⁵ Hamberger, Judit. Národ, stát a národnost v pojetí Rádla a jeho maďarských současníků, In: *Emanuel Rádl – vědec a filosof*, s. 597–600.

¹³⁶ Rotnagl, Josef. *Knihy československé jednoty. Památce našich mrtvých. Anketa. Češi na Slovensku po převratu*, Praha 1925, s. 99.

zde svůj úřední jazyk mají, přichází s podobným stanoviskem. Žijí přece ve státě, kde nelze nijak odůvodnit nerovnoprávnost jazyka německého. Autonomie Němců a Maďarů v zemi by podle Rádla byla jednoznačně spravedlivá. Nejrozumnější státní politikou by mělo být pěstování vědomí „státního občanství“, nikoliv ničím neopodstatněné vyzdvihování „československého národa“.¹³⁷

Patočka později Rádla pouze doplňuje, když tvrdí, že náš stát se měl pro Čechy stát garantem odstranění křivd a bezpráví způsobovaného nám po staletí Němci, Poláky Maďary. *„Naše nespoutaná demokracie tak byla nadřazena zájmům ostatních zde žijících národností. Tato živelnost se nám ovšem také o dvacet let později vrátila a obrátila naše odvěké sousedy proti nám.“*¹³⁸

¹³⁷ Rádl, *Válka*, s. 181–183.

¹³⁸ Patočka, *Vzpomínka a zamyšlení o Rádlovi a Masarykovi*, In: *Češi II*, s. 337.

5. TEORIE O VZNIKU NÁRODA

Rádlovy základní teze a úvahy na téma národ byly postaveny na vztazích jednotlivce a celku a byly totožné s jeho názory na život celé společnosti: Společnost je jsoouno svého druhu, ens sui generis. Není to souhrn jedinců a tito jedinci nejsou pouhé mechanismy, pouhé součásti celku.¹³⁹

5.1 Společnost, kmeny a národy

Mechanickou podobu společnosti Rádl omítal, její organické pojetí odsuzoval. Člověk není jen buňkou v organismu, který v tomto pojetí společnost představuje, není pouhým produktem svého prostředí, ale je prvkem naprosto mimořádným. Společnost vzniká vzájemnou interakcí těchto zvláštních elementů a její člen je plodem všech jejích vlivů, omezení a tvořivých sil, zároveň ale také jejich původcem. Organizace společnosti tak spočívá na kreativitě, odpovědnosti a tvůrčí aktivitě jejích jedinců.

Rádl rozlišuje mezi společnostmi nižšího stupně, jejichž členové jsou spjati pouty instinktivními a podvědomými, a vyššími společenskými jednotkami, které jsou svým jednotlivcům nadřazené. Lidé je vytváří svobodně a zcela uvědoměle, tedy výhradně podle zákonů duchovních, nikoli přírodních. Jedná se o společnosti budované na základě promyšleného programu, které jsou zřetelným projevem civilizačního vývoje. Národ je potom Rádlovi nejvyšší a nejvýznamnější ze všech společností, která vznikla touto uvědomělou lidskou aktivitou.¹⁴⁰

Podle Rádla byli Češi a Němci příbuzné kmeny, které se dobře znaly, a odpradávná spolu žily v dobrých sousedských vztazích. Hovoří přitom o kmenech, nikoli o národech, protože v těchto pojmech podle něj spočívá zásadní rozdíl. Příslušníci kmene svoji jednotu cítí intuitivně. Pocit sounáležitosti jim evokuje hlavně společná řeč, původ, vůdce. Od národů se kmeny liší tím, že ony těmito jednotkami prostě jsou, jsou jimi od přírody a bez ohledu na tuto reflexi.¹⁴¹ *„Kmen je přírodní jednotka lidu, sjednoceného původem (krevním příbuzenstvím), zvyky, náboženstvím, kulturou, snad i pohlavím; slovem přírodní rozumíme, že členové kmene neustanovili sami (za nějakým účelem) tuto jednotu, ani se nekladou počet z toho, proč a pokud jednotným*

¹³⁹ Trapl, s. 334–335. Srv. Rádl, *Moderní věda*, s. 257; *Dějiny filosofie II*, s. 342.

¹⁴⁰ Rádl, *Národnost jako vědecký problém*, s. 72.

¹⁴¹ Rádl, *Válka*, s. 164–165.

*kmenem jsou a chtějí být, nýbrž jsou jednotou pouze pro pozorovatele, sociologa, historika.*¹⁴²

Kmen je Rádlovi přechodem od čistě přírodního plemene ke společenství zvanému národ. V běžné mluvě pojem „národ“ často znamená to co kmen. Až moderní doba mu dala hlubší konotaci. Národ je v organickém pojetí kmen, který si svoji sounáležitost jasně uvědomuje. Toto národní vědomí je, stejně tak jako instinkt, jeho nutnou vlastností. Naturalistické pojetí národa, které považuje národy za biologicky dané a rasově jednotné komunity nucené bojovat o své přežití s ostatními národy, Rádl odmítal ve všech jeho formách. Blízké mu bylo pro naše oblasti neobvyklé, západní, neboli politické pojetí. Rádlovi národ není žádná přírodní danost, nýbrž volba lidí směřovat k občanství.¹⁴³

Evropa měla podle Rádla pro národ dvě odlišná vysvětlení. Na západ od Rýna vládne pohled na národ ve smyslu politickém a tato teorie jeho vznik odůvodňuje jako produkt historického vývoje. Na východ od Rýna, tedy v Německu, Rakousku, a také u nás převažuje pojetí národa, které obhajoval Johann Gottfried Herder, takzvané organické pojetí.¹⁴⁴

5.2 Politické – západní pojetí národa

Názor, že národy jsou produktem určitých historických a společenských vztahů, je dnes označován jako konstruktivismus a teorie některých jeho stoupenců publikujících ve druhé polovině 20. století již byly představeny v úvodní kapitole této práce. Národ pojatý v intencích historických událostí zasazených do západního politického kontextu prezentoval ve svých přednáškách shrnutých později do knihy *Je třeba bránit společnost* francouzský filozof, zakladatel historismu, Michel Foucault.

Foucault vysvětluje, jak se ve Francii v době osvícenství začal rodit zcela nový pohled na *communauté*. Dějiny tehdy přestaly být výhradně oslavou šlechty a její absolutní moci: „*Až dosud byly vždy dějiny jen dějinami, které o sobě samé vyprávěla moc... byly to dějiny moci prostřednictvím moci*“.¹⁴⁵ Na přelomu 17. a 18. století se objevuje nový interpret, který má potřebu mluvit o dějinách vlastních. Světu tlumočí

¹⁴² Rádl, *Válka*, s. 164.

¹⁴³ Trapl, s. 336.

¹⁴⁴ Rádl, *Válka*, s. 166.

¹⁴⁵ Foucault, Michel. *Je třeba bránit společnost*. Praha: UJI, 2005, s. 125.

svoji vlastní minulost, zvyky, prohry i úspěchy. Toto vyprávění přináší nový pohled na svět, obraz světa z pozice „my“. O vlastní historii začíná mluvit subjekt, pro který se vžilo označení společnost: „...je to společnost, ovšem chápaná jako asociace, jako skupina, jako celek jedinců, spojených prostřednictvím statutu; společnost složená z určitého počtu jedinců, která má své mravy, své zvyky, a dokonce i svůj vlastní zákon. To cosi, co napříště hovoří v dějinách, co se v dějinách chápe slova a o čem se v dějinách bude mluvit“.¹⁴⁶

Dobová mluva se záhy obohacuje o další pojem: „Už to není stát, který mluví o sobě samém, je to něco jiného, co o sobě mluví[...], to je onen druh nové entity – národ.“¹⁴⁷ Národ ještě není v té době identifikován jako lidské společenství obývající určité území a poslušné jednomu vládci. Zatím jde o různě velké skupiny jedinců uznávajících jistá společná pravidla, sdílející podobné zvyky či mravy. Z těchto typů společenství se profiluje koncept národa, který směřuje k nacionalismu, a z něhož později povstane pojem rasa.¹⁴⁸

V první polovině 18. století je význam národa stále nezřetelný. Jistá kritéria a upřesnění přinášejí encyklopedisté. Pojem ‘národ’ v *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* je definován jako „kolektivní slovo užívané pro vyjádření podstatného množství lidí, kteří obývají jistou rozlohu země, ohraničenou jistými mezemi, a kteří poslouchají jednu vládu“.¹⁴⁹ Objevuje se tedy již teritoriální vymezení.

Michel Foucault dále upřesňuje: „Národ nevzniká z toho, že existuje skupina, zástup, množství jedinců, kteří by obývali určité území a kteří by mluvili týž jazykem, měli by též zvyky, tytéž zákony.“¹⁵⁰ Zdůrazňuje, že mezi lidmi jsou nutné naprosto jiné vztahy: „Národ je utvářen tím, že tu jsou jedinci, jedni vedle druhých, [...] kteří však všichni, každý sám za sebe, se nacházejí v jistém, současně právním a fyzickém vztahu[...] vůči fyzické osobě krále.“¹⁵¹ Postupně se tak prosazuje přesvědčení: „Není to král, kdo konstituuje národ, je to národ, který uznává krále právě proto, aby mohl

¹⁴⁶ Foucault, s. 125–126.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 133.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 126.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 153.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 196.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 196–197.

*bojovat proti jiným národům.*¹⁵² Jednalo se o dramatický a revoluční postulát francouzského lidu. Národ tím přijímá jasné politické obrysy: „*Politika je válka, v níž se pokračuje jinými prostředky.*“¹⁵³

Také Foucault představuje dvě koncepce definující vznik národa. Každá z nich připisuje jejich vznik jiným okolnostem. Na jedné straně upozorňuje na dílo historika francouzského státu Henri de Boulainvilliers, který si ve své definici národa postačí s pojetím podobným encyklopediím z poloviny 18. století, tedy se společenstvím lidí, jež spojuje společná řeč, zvyky, tradice, morálka. Tato definice je tedy blízká romantickému pojetí. V druhém případě se jedná o poměrně komplikované pojetí vzniku národa, které poskytl Emmanuel-Joseph Sieyès, původně kancléř biskupa z Chartres, ústavní expert, později jeden z předních politiků francouzské revoluce v období Direktoria a také jeden z prvních Napoleonových senátorů. Ten jednoznačně zdůrazňuje primát institucí a práva. Existence národa je podmíněna existencí „zákonů a instancí“, které každý národ uspořádávají a spravují. Sieyès instituce a instance nazývá funkce a klade je před vznik samotného národa. Aby se konstitoval národ, je třeba, aby spolu působilo více aspektů. Podmínku vzniku národa v jeho pojetí představují takzvané práce, mezi které řadí zemědělství, řemesla a průmysl, obchod a svobodná povolání. Druhou podmínkou jsou funkce, mezi něž počítá armádu, justici, církev a administrativu. Existence těchto dvou podmínek pro každý národ podstatou jeho historie i zárukou jeho budoucnosti.¹⁵⁴

Podle Foucaulta však nějaký zákon, shoda nebo dohoda nejsou samy o sobě schopny vytvořit národ. Ve Francii vedle sebe existovalo mnoho zákonů, nařízení, rozhodnutí, jež vedle sebe platila na různé úrovni. Rozhodně však netvořily jednotící a pro všechny Francouze závaznou národní legislativu. Přesto jsou Francouzi „*nositeli historických podmínek existence národa*“.¹⁵⁵ Národ musí být definován vícerymi podmínkami a hlavní z nich je poměr k vlastnímu státu. Charakteristikou národa již není jeho vymezení vůči jiným, nějakým způsobem odlišným skupinám. Jeho hlavním znakem je „*správa sebe sama [...] spravování, vládnutí, zajišťování ústavy pro sebe a působení na uspořádání státu a jeho moci. Nikoliv nadvláda, ale etatizace*“.¹⁵⁶

¹⁵² Foucault, s. 197.

¹⁵³ Tamtéž, s. 57.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 197–198.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 199.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 201.

Teprve v této podobě se podle Foucaulta národ stává hlavním konstitučním prvkem státu, který dává výpověď sám o sobě: „*Národ, to je alespoň v náčrtu stát, je to stát alespoň tak, jak se rodí, formuje v hledání historických podmínek své existence uvnitř jedné skupiny jedinců.*“¹⁵⁷

Poměry ve Francii 18. a 19. století ale byly jiné, než poměry v našich zemích v dobách českého národního obrození. U nás tehdy vedle sebe existovaly dvě odlišné koncepce pojetí národa českého. První z nich zastával již zmíněný Josef Jungmann, jehož pojetí si bere za svůj základ myšlenku jazyka coby významného jednotícího prvku. Jungmann tuto myšlenku ještě vyostřil a národ ve svém pojetí přímo jazykem jako sygnifikantem, který je nutný pro udržení vlastního mimořádného charakteru i samotné existence, vymezil. Druhá koncepce byla Bolzanova, pro kterého jazyk naopak nebyl pro existenci národa rozhodujícím znakem. Bernard Bolzano stavěl do popředí „společného ducha“ vlasti, tedy tu část národního vědomí, která by byla všem obyvatelům Čech, Čechům i Němcům, společná. Byl si sice vědom, že dvojí mateřská řeč komplikuje komunikaci mezi obyvateli obou jazykových kmenů, přesto ale propagoval vzájemnou lásku porozumění člověka člověku uvnitř jediného, dvojjazyčného českého národa. Požadoval, aby dvojjazyčnost národa byla chápána jako přednost, vedoucí k vzájemnému obohacení obou těchto jazykových kmenů, nikoliv jako nedostatek.¹⁵⁸

Za dvojjazyčný národ považoval vždy Čechy také František Palacký, který stejně jako Herder kladl národ a národnost výše než stát. Účelem státu však podle Palackého bylo především zabezpečení práva a jistot občanů, společnost přitom ztotožňuje se státem: „*stát jest společnost mocí chráněná*“.¹⁵⁹ Stát vzniká a existuje, pokud je s to zabezpečit svým občanům ochranu a právo a je tedy plně podřízen jejich potřebám. Pokud tuto funkci není schopen plnit, kolabuje a rozpadá se buď na více malých nezávislých států, nebo se sloučí s jiným celkem.¹⁶⁰

Herder měl ale podle Rádla západní evropské státy za umělé právě proto, že vznikly na autoritě zákona. Vztah národa a státu však Herder nijak nepodceňoval. Národ mu byl ovšem základní a přirozenou entitou, stát naproti tomu vytvořeným útvarem,

¹⁵⁷ Foucault, s. 201.

¹⁵⁸ Patočka, *Filozofie českých dějin*, In: *Češi I*, s. 191–192.

¹⁵⁹ Palacký, s. 164.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 164–165.

který se musí svému národu přizpůsobit. Rádl tvrdí, že podle západního pojetí je národ chápán jako lid, který uznává společnou ústavu. „*Národ předpokládá organizaci, vůli k organizaci, zákon, ústavu, vědomost o ní a loajálnost k ní. Členem národa je, kdo se hlásí k této ústavě a má právo na ni.*“¹⁶¹ Původ, kmen či rasa mají i zde svůj význam, nejsou však rozhodující. Národem proto podle Rádla nejsou násilně spojené kmeny, jimž velí společný panovník, stejně jako národem není kmen, který nemá společné zákony upravující způsob soužití jeho členů. Hlavním tvůrcem národa je vůle lidu toto společenství vybudovat a být jeho součástí.¹⁶²

5.3 Organické pojetí národa

Až do začátku 19. století u nás podle Rádla žádné teorie o českém národě neexistovaly, a první ideologie, která se u nás objevila, k nám přišla z Německa. Její autor Herder dějiny lidstva považoval za součást dějin přírodních, podle nichž je člověk pokračováním zvířete a lidský osud je zcela v rukou přírodních sil.¹⁶³

Rádl byl přesvědčen, že tehdejší české vlastenectví vychází z ideje přejaté od německých romantiků. Jejich pojetí národa je téměř totožné s organickým pojetím společnosti. Národ není plodem uvědomělé programové činnosti, ale jakési mocné fatální magické síly, vyvěrající z krve, tradice vlastenecké a někdy dynastické. Důraz na hematické spojenectví byl navíc typický také pro rasové teorie. Národ je zde úkaz, jenž vyrostl zcela naturalisticky z přírody, a je nadán vlastnostmi svých jedinců, kteří mají společnou krev, jazyk, instinkty, zvyky a tradice. Tento národ je vlastně totožný s kmenem, pouze se již nachází na vyšším stupni vývoje.¹⁶⁴

V knize *Západ a východ* Rádl píše, že v 18. století vládla v německém intelektuálním ovzduší panteistická nálada a u mnohých myslitelů došlo k substituci víry ve vzdělání a filozofii za víru v mýtus a pohádku, v dětskou nebo venkovskou naivitu, v čisté srdce a v obyčejné lidské štěstí.¹⁶⁵ Romantika byla v první řadě záležitostí umělců. Také její předchůdce Herder měl básnické nadání, které dokázal skvěle propojit se svým filozofickým myšlením. Byl přesvědčen, že je schopen intuitivně odhalit zvláštní povahu národa, o níž tvrdil, že je obsažena v lidové řeči.

¹⁶¹ Rádl, *Válka*, s. 168.

¹⁶² Tamtéž.

¹⁶³ Rádl, *Dějiny filosofie II*, s. 330–338.

¹⁶⁴ Trapl, s. 336.

¹⁶⁵ Rádl, *Západ a východ*, s. 326.

Přišel s myšlenkou, že v dějinách má každé historické údobí a každý národ nějaké mimořádné poslání a cenu.¹⁶⁶ Každý národ v sobě nese dědictví svého duchovního vývoje. Nositelem odkazu toho kterého národa je jeho řeč, kterou se vyjadřuje, a tím zaznamenává vlastní vidění světa, jež je ovlivněno stylem života, náboženstvím, zvyky či morálkou. Svůj specifický pohled na svět tedy každý národ interpretuje a uchovává ve svých slovesných výtvorech.¹⁶⁷

Národ podle Herderova pojetí cítí svoji sounáležitost nejprve intuitivně a probouzí se v něm pouze při zvláštních příležitostech, postupně se ale jeho uvědomění graduje. Rádl vysvětluje, že podle tohoto učení by český kmen byl národem již odpradáva, protože již čeští pohané tedy měli občas své národní vědomí, pocit sounáležitosti, jednoty, který se u nich projevoval stále častěji, vyvíjel se, až vyvrcholil ustanovením Československé republiky.¹⁶⁸

Také Jan Patočka říká, že Herderovi byl stát mechanismem druhotným, umělým. Národy pro něho byly organické bytosti, které nejen že směřují ke svému cíli, ale jejich vlastní originalita je vždy odlišuje od ostatních. To se projevuje konkrétně v osobité folklorní tvorbě, tancích, zpěvech, krojích. Každý národ tak lze identifikovat přes jeho specifické spontánní duchovní projevy, jež vydávají svědectví o stavu a podobě tohoto společenství.¹⁶⁹ Státy byly naproti tomu jen pouhými projevy povahy národa, který je schopen prezentovat se jazykem či národní poesíí.¹⁷⁰

Ke Slovanům Herder zřejmě pocítoval mimořádnou náklonnost. Slované mu byli jediným národem, který vnímal jako mírumilovný a nedobyvačný, pilný a pracovitý, odpradáva se věnující zemědělství, oplývající mnohým nadáním. Slované se pro svoji mírnou povahu často stávali cílem a obětí svých agresivních sousedů. On jim ale věštil, že jistě přijde doba, kdy se Slované „budou v míru a svobodě těšit z plodů své práce“.¹⁷¹ Herder se těmito výroky stal českým obrozencům zdrojem, z něhož mohli získat národní sebevědomí či ideály o panslavismu nebo austroslavismu.¹⁷² Podle Patočky tak u nás získalo „Herderovo myšlení, zalomené optikou českých obrozenců,

¹⁶⁶ Störig, Hans J. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Slon, 1991, s. 318–320.

¹⁶⁷ Sobotka, Milan. *Studie k německé klasické filozofii*. Praha: Karolinum, 2001, s. 10.

¹⁶⁸ Rádl, *Válka*, s. 167.

¹⁶⁹ Patočka, Příspěvek Českých zemí k ideálu moderní vědy: Lověnské přednášky (1965) VI. Herder a české národní obrození, In: *Češi II*, s. 227.

¹⁷⁰ Patočka, Vzpomínka a zamyšlení o Rádlu a Masarykovi, In: *Češi II*, s. 336

¹⁷¹ Patočka, Herder a české národní obrození, In: *Češi II*, s. 228.

¹⁷² Tamtéž, s. 227–233.

naprostou převahu. Právě 'ono' je myšlením našeho národního obrození¹⁷³, bez ohledu na to, zda si to tito obrozenci skutečně uvědomovali.¹⁷⁴

Dalším motivem, z něhož čerpalo české národní uvědomění, bylo pojetí již zmíněného Bernarda Bolzana. Ten původně přišel s pohledem na národ, který má být pokusem o realizaci spravedlivého lidského společenství, kde se konkrétní „spravedlnost“ vztahuje na každého, kdo obývá v téže době stejné území, a národní vitalita je vlastně snahou o odstranění křivd, které danou společnost utlačují a rozdělují.¹⁷⁵ Bolzano si ale také uvědomoval, že může dojít k rozkolu do této doby v podstatě jednotné společnosti na národ český a německý, tedy vlastně v duchu organického pojetí. Již dopředu tedy počítal s možností, že se tyto národnosti tvořící doposud jedinou společnost v budoucnu oddělí a začnou se profilovat zcela samostatně a zcela odlišně.¹⁷⁶

Rádl byl ale přesvědčen, že to byla právě Herderova teorie národa, která u nás posílila druh vlastenectví, jež bylo postaveno na antipatii k cizincům. Ti začali být považováni za přistěhovalce, vetřelce a nerovnoprávné členy kmene, kteří narušují jeho pospolitý život. V tomto učení se objevil jen další prostor pro spory mezi Čechy a Němci a čeští vlastenci byli prý Herderem nadšeni hlavně proto, že jeho učení povzneslo autoritu slovanství.¹⁷⁷

¹⁷³ Patočka, Herder a české národní obrození, In: *Češi II*, s. 230.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 233.

¹⁷⁵ Patočka, Vzpomínka a zamyšlení o Rádlovi a Masarykovi, In: *Češi II*, s. 336.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 337.

¹⁷⁷ Rádl, *Válka*, s. 172.

6. RÁDLOVY POLEMIKY S HERDEREM A FICHTEM

Německá romantika vždy aspirovala na ušlechtilé cíle a tušila svoje mimořádné poslání. Jednalo se o originální směr, který ve své době dokázal zareagovat na problémy nastupující modernizace. Proti násilnému uskutečňování osvícenských ideálů postavila romantika svůj vlastní program naplněný uměním či vyšším, intuitivním věděním. Rádlovi se ale romantika stala předmětem kritiky, kterou přitom vesměs zaměřil na německé myslitele a literáty Johanna Gottfrieda Herdera a Johanna Gottlieba Fichte. Ti ve skutečnosti představiteli tohoto myšlenkového proudu nebyli, ovšem Rádlovi s ním typologicky konvergují.

6.1 Rozdíl mezi Rádlovým a Herderovým pojetím národa

Jan Patočka o Herderovi řekl, že on nebyl v žádném případě nacionalista, nacionalismus se z něj dá ovšem odvodit.¹⁷⁸ Jan Sokol pak tvrdí o Rádlovi, že si ve své snaze o vytvoření vlastního pojetí národa „svého odpůrce personifikuje“¹⁷⁹ a svoji polemiku s organickým pojetím soustřeďuje téměř výhradně na Herdera.

Svůj postoj Rádl ve *Válce Čechů s Němci* označuje za „západní“ a vůči postoji Herderovu jej vymezil čtyřmi základními protiklady:

- „1. Herderův národ je přirozeným pokračováním rodiny a kmene; Západní (i Rádlův) národ je společnost svobodných občanů, loajálních k zákonům, které si dali.
2. Herderův národ je založen biologicky a na rasových instinktech; Západní národ je založen politicky a na rozumu.
3. Herderův národ je vytvořen přírodou a je tedy pro člověka osudem; Západní národ je dílem lidí, pokoušejících se o nejdokonalejší organizaci společnosti.
4. Herderův kmen je podstatou národa; Západní kmen je materiálem pro vytvoření národa.“¹⁸⁰

Podle Sokola se tyto antizeze velmi podobají v sociologii doposud používané teorii dělení společnosti na „organickou“, Gemeinschaft a uvědomělou, čili „smluvní“

¹⁷⁸ Patočka, Jan. *O smysl dneška: Devět kapitol o problémech světových i českých*. Londýn: Rozmluvy, 1987.

¹⁷⁹ Sokol, Jan. *Rádlovo pojetí národa*. [on line]. [cit. 10.2.2014]. Dostupné: <http://www.jansokol.cz/cs/n-s-radlovopojeti.php>

¹⁸⁰ Rádl, *Válka*, s. 173. Srv. Sokol, *Rádlovo pojetí národa*.

Gesellschaft, kterou zavedl německý sociolog Ferdinand Tönnies. Od něho se ovšem Rádl liší, protože Tönnies tyto dva typy lidského společenství jako vědec pouze rozlišuje, zatímco Rádl je zcela laicky hodnotí a soudí: první má za přežití a „romantické“, druhé za moderní a progresivní.¹⁸¹

Rádl s oblibou upozorňoval na příbuznost některých Herderových názorů s nacionalismem. Nacionalistický nádech v některých myšlenkách je ale ve skutečnosti jen jednou z okrajových vlastností celé Herderovy filozofie, která je ve své podstatě naopak silně humanitně zaměřená. O této části však Rádl zřejmě zcela záměrně mlčí, protože mu do jeho teorie nijak nezapadá. Jak píše Sokol, pravděpodobně přehlédli, ale ještě pravděpodobněji nechtěl vidět myšlenky, které sloužily jako inspirace humanisticky naladěným filozofům (za něž je nutno jmenovat minimálně T. G. Masaryka).¹⁸²

Herder tvrdí, že podstatou lidské přirozenosti je lidskost, aktivní lidská složka, která se pak zrcadlí v celém národu. Člověk totiž není schopen existovat bez společnosti: „*Člověk je ke společnosti zrozen.*“¹⁸³ Lidská společnost v sobě odráží celou svoji historii, historii lidstva jako takového, která se podle Herdera stále vyvíjí a směřuje k humanitě, tedy výhradně k rozumu, ctnosti, mravnosti a odsud dále, k humanitě nejvyšší, ke zjevenému náboženství, protože člověku je vlastní také touha směřovat k nesmrtelnosti. „*Náboženství upletlo všechny nedostatky a naděje našeho rodu v naši víru a uvilo lidskosti nesmrtelný věnec.*“¹⁸⁴

Vzdělání je dominantním a zcela nepostradatelným prvkem v jakékoliv společnosti. Specifickým prostředkem vzdělávání je člověku jazyk. Lidskou řečí se formulují společné zákony, spojují se pokolení. Podle Herdera je to řeč, je to jazyk, který je schopen lidem interpretovat jejich společné dějiny a mluvit o společné budoucnosti; přes veškeré svoje chyby je tím jediným, co nám umožňuje zprostředkovat naše přání a myšlenky ostatním a vytvořit tak mezi námi jedinečné pouto: „*Nenechávej si své pocity pro sebe a sděl je ostatním. Tvůj cit může přece znít! Otevři se, pověz vše ostatním a oni to učiní také. Pokud se se svými pocity svěříš jedincům svého druhu,*

¹⁸¹ Sokol, Jan. *Rádlovo pojetí národa*. [on line]. [cit. 10.2.2014]. Dostupné: <http://www.jansokol.cz/cs/n-s-radlovopojeti.php>

¹⁸² Tamtéž.

¹⁸³ Herder, Johann G. *Listy na podporu humanity*, Praha: Český klub, 2006, s. 104.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 108.

*poznáš, že oni je začnou prožívat s tebou [...] Tóny tvých pocitů rozezní proud, který nahradí zákony němé přírody.*¹⁸⁵

Přestože v Herderově díle tedy lze nalézt různorodé aspekty filozofie, Rádl se zaměřil na prvky nacionalismu, které objevuje především v jeho pohledu na funkci jazyka. On sám tvrdí, že porozumět někomu neznamena pouhé pochopení přírodovědecké, nejde o to uslyšet řeč, osvojit si ji a dokázat ji reprodukovat jedincům stejného druhu. Významem jazyka, smyslem porozumění řeči je uchopení čehosi, co nelze pojmut smysly. Porozumět znamená zachytit úmysl, myšlenku, která je do řeči mluvčím vložena.¹⁸⁶

Podle Rádla prý Herder řeč spojuje výhradně s kmenem, rasou, pokrevním příbuzenstvím. Jeho pojetí řeči tak vyjadřuje jakousi fatální přírodní biologickou sílu. Rádlův obraz tohoto myslitele je z hlediska historického poznání velmi problematický. Přesvědčivě a výstižně to ukázal Jan Sokol ve své přednášce o *Rádlově pojetí národa*¹⁸⁷, kde uvedl, že Herder o úloze jazyka přemýšlel v jemnějších nuancích, než tvrdí Rádl. Ve svém pojednání o jazyce *Vom Ursprung und Wesen der menschlichen Sprache* totiž Herder podle Sokola „vyvrací představu o prozřetelnostním původu jazyka a na rozmanitosti jazyků ukazuje jeho svébytnou, ale jednoznačně kulturní povahu“.¹⁸⁸ Rádlův názor také významně koliduje s Herderovou silně humanistickou kosmopolitní představou světa, kterému by k pravé dokonalosti scházel každý lidský hlas. Každý lidský jedinec a tím i národ, jehož je součástí, je nepostradatelným prvkem, bez kterého by nebylo možné vytvořit dokonalou mozaiku našeho světa.

6.2 Johann Gottlieb Fichte

Rádl Johanna Gottlieba Fichteho označoval za Herderova přímého pokračovatele v nebezpečném šíření tezí o organickém pojetí národa, za zakladatele pangermanismu a za předchůdce německého nacionalismu. Navíc s tím rozdílem, že v Herderově filozofii prý nalézáme pouze jistý nacionalistický nádech, zatím co u Fichteho je tento aspekt již záměrný a očividný. Tento německý myslitel nebyl pro Rádla kvalitním filozofem a jeho dílo přijal s nechutí. Jeho údajná filozofie prý byla ve skutečnosti

¹⁸⁵ Herder, Johann G. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Stuttgart: P. Reclam, 1966, kap.1.

¹⁸⁶ Rádl, *Národnost jako vědecký problém*, s. 34.

¹⁸⁷ Sokol, Jan. *Rádlovo pojetí národa*. In: *Emanuel Rádl – vědec a filosof*, s. 624.

¹⁸⁸ Tamtéž.

něčím úplně jiným, dílem prorocstvím, dílem agitací, snažil se působit, strhovat, protestovat, ne nabízet cestu.¹⁸⁹

Fichte ve skutečnosti nevycházel z romantických myšlenek, ale navázal na Kanta. Národ pro něho nebyl jedinečným, nenahraditelným a krví a pudy stmeleným fenoménem, ale byl mu živým, otevřeným a na právu vystavěným útvarem, do něhož mohou vstupovat také lidé jiného národa na základě svého „světoobčanského“ práva. Jeho pojetí se tak již, de facto, vázalo k ústavnímu samosprávnému uspořádání, tedy směřovalo již k národem vytvořenému ústavnímu státu.¹⁹⁰ Rádl ale tvrdil, že Fichte tímto rozdělil národy na čisté, národní, tedy původní, a odvozené v podobném smyslu, jako Herder rozlišuje mezi autochtonním národním státem a státem vzniklým jako produkt umělý. Nacionalismus však zatím získal na síle, a proto již Fichte, podle Rádlova přesvědčení, toužil po skutečném a „původní národu“, který tvoří „*soubor lidí ve společnosti spolu žijících a se stále rozplozujících přirozeně a duševně, soubor, který stojí celý pod jistým, zvláštním zákonem božství, jež se z něho vyvíjí*“.¹⁹¹ Jde sice o materialistické pojetí národa, které podle Rádla ale zastírá mlha neprostupného božství. Fichte je mu autorem, jenž pro Němce vymyslel učení o původnosti jejich národa, v němž navždy trvá „praněmectví“ a jehož svoboda zůstane zachována, jen pokud budou zachovány jeho přirozené a jiným národem nekontaminované zvláštnosti.¹⁹²

Fichteho filozofie pokládala za střed všeho bytí „Já“. To je podstatou všeho, co existuje a z čeho pramení veškerá lidská zkušenost. „Já“ ale svého vlastního určení může dostat pouze tehdy, když narazí na svoji vlastní mez. Protože však vně něho nic neexistuje, musí si ji vytvořit samo prostřednictvím svého „ne-Já“.¹⁹³ V takovém světě je jedinec vnímán jako objekt nedefinovatelných mocí, kde plní pouze úlohu jakési podvědomé síly a svým vědomím je plně podřízen vědomí kolektivnímu a následně pak vědomí absolutnímu, celosvětovému. Individualita se pod tíhou takové filozofie stává nepodstatnou, protože všeobjímající skutečnost staví člověka do situace, kdy je pouze

¹⁸⁹ Rádl, *Dějiny filosofie II*, s. 351.

¹⁹⁰ Profant, s. 14–15.

¹⁹¹ Rádl, *Válka*, s. 174.

¹⁹² Tamtéž, s. 175.

¹⁹³ Fichte Johann G. O pojmu vzdělance, první přednáška – Pojem člověka o sobě. In: Sobotka, Milan. *Kapitoly z dějin německé klasické filosofie*. Praha: Univerzita Karlova, 1992, s. 8.

nahodilým projevem přírody, a ta je zase pouhým nahodilým projevem absolutna, čili „Já“.¹⁹⁴

Autor příčinu všech národních utrpení nacházel v individuálním sobectví, což byl také důvod, proč stavěl zájem celku nad zájem jedince. Přitom ale zdůrazňoval nutnou spojitost jedince a celku, neboť společnost mu byla pouze rozšířením individuálního „Já“.¹⁹⁵ To vedlo k pochopení národa jako jakési organizace, která jedinci zaručuje splnění touhy po jeho nekonečnosti. Uvedenou jistotu může člověk nalézt pouze v národu, z něhož vzešel a je jeho součástí. Národ tak Fichte kladl nad stát, protože pouze v rámci národa a při účasti na něm se člověk stane věčným. Právě k těmto tezím byl Rádl, a jak bude uvedeno dále, také Masaryk,¹⁹⁶ nejvíce kritický: *„Fichteho ‘das Ich’ leží jako obluda na myšlení devatenáctého století: půl zvíře, zvedající hlavu z podzemního temna, půl člověk; dusí, co je v nás prostě lidského, svědomí, víru v sebe a v druhé lidi, osobní jistotu, svobodu; čeká, dlouho už čeká, na nového svatého Jiří, který by spoutal toto zvíře těmi řetězi[...] stát je vychovatelem občanů, výrazem jejich kulturních ideálů, jest vyšším ‘Ich’ než jednotlivci.“*¹⁹⁷

Rádl také tvrdil, že Herderovo osudové příbuzenství založené také na krvi nahradil Fichte příbuzenstvím čistě jazykovým. Chtěl to doložit jeho citacemi, že Němci jsou ušlechtilým národem, který si uchovává svoji původní řeč: *„...jde o to, že u jedněch se vlastní řeč podržuje, u jiných cizí přijímá“*.¹⁹⁸ Za člověka tak v podstatě mluví jeho přirozenost projevující se k lidem stejného druhu, řeč je tak garantem národa. Pro Rádla byla podobnost mezi filozofií Fichteho a Herdera očividná, protože oba postulují, aby státy byly národnostně, to znamená podle Fichteho i jazykově, vymezené, a každý zásah do takového složení je prý oběma proviněním proti řádu přírody.¹⁹⁹

Herder ve svém *Pojednání o původu jazyka* odmítl dobovou teorii, jež měla každý jazyk za boží výtvar, naopak přišel s tezí, řeč sehrála hlavní roli při antropogenezi, že je v ní od samotného počátku zašifrován obecný lidský pohled na svět

¹⁹⁴ Störig, s. 322–323.

¹⁹⁵ Fichte, O pojmu vzdělance, třetí přednáška – O různých stavech ve společnosti. In: *Sobotka, Kapitoly z dějin*, s. 4.

¹⁹⁶ Masaryk, Tomáš G. *Rusko a Evropa I*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1995, s. 89.

¹⁹⁷ Rádl, *Dějiny filosofie II*, s. 356.

¹⁹⁸ Rádl, *Válka*, s. 175.

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 175–176.

a že je základní charakteristikou člověka jako člověka.²⁰⁰ Jazyk byl pro něho živočišným projevem člověka, který si však dokáže věci a události spojil také s emocemi: „*Všechna zvířata, snad až na němé ryby, umí nějakým způsobem vyjádřit svoje pocity, je ale jisté, že zvuky, které jsme my lidé schopni od přírody vydávat, dokážou vyjádřit i naše vášně....*“²⁰¹ Pro Fichteho byl jazyk sygnifikantem odlišujícím jeden národ od druhého. Ve svých *Řečech k německému národu* tím jazyku přiřkl také politický význam.²⁰²

Fichte prý byl jedním z nejskvělejších řečníků v dějinách. Pozornost na sebe dokázal strhnout v zimě roku 1807, kdy svému národu, poníženému Napoleonem, začal přednášet své *Reden an die deutsche Nation*. Ty získaly mezi německým lidem nesmírný ohlas. Autor německý národ tehdy vyzval bez ohledu na původ či stav jeho jednotlivců k mravní obrodě.²⁰³ Podle Rádl se ale jeho přednášky staly základním podnětem k národnímu osvobození, které probíhalo výlučně v duchu kmenového vlastenectví a hlavní roli v něm hrály cit a vášně. Fichte prý pobláznil celý německý národ. Nešlo mu prý o nic jiného, než za použití lži pozvednout svému frustrovanému národu sebevědomí, což se mu také úspěšně podařilo.²⁰⁴

Skutečností ovšem je, že Fichte svůj národ varoval před násilím a upozorňoval, že existují i jiné cesty. On sám je nacházel, stejně jako před ním Komenský i Herder, především ve výchově národa. Věřil tomu, že pokořený národ by měl být díky výchově k vlastenectví schopen sám se pozvednout. Výchova je jediný důstojný prostředek k zachování národa německého. Ten má být jejích prostřednictvím veden k hodnotám, jako je láska k dobru, k mravnosti, či k pravému náboženství.²⁰⁵ „*Láska k národu [...] vyžaduje jistý stupeň víry - kdo nemiluje věčné, nemiluje nic a nemá ani vlast.*“²⁰⁶

Rádl tvrdil, že německá filozofie je vlastně s výjimkou Masarykovy jediná, která dala význam češství. Masaryk od prvopočátku zavrhoval češství, jehož osud je dán jazykem a proti této teorii postavil humanitu, která hlásá, že lidství je více než národ.²⁰⁷ Čeští obrozenci naopak objevili v německém nacionalismu protivu, objekt sporu, proti

²⁰⁰ Sobotka, *Studie k německé klasické filosofii*, s. 9.

²⁰¹ Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, kap. 1.

²⁰² Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, s. 30.

²⁰³ Störig, s. 321.

²⁰⁴ Rádl, *Rassové teorie a národ*, s. 8–10.

²⁰⁵ Störig, s. 324.

²⁰⁶ Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, s. 209.

²⁰⁷ Masaryk, Tomáš G. *Světová revoluce*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 2005, s. 578.

kterému se bylo nutno začít vymezovat češtvím. Rádl po první světové válce identifikoval v romantickém vlastenectví hlavní ideologii českého i německého nacionalismu a byl si jist, že se v ní skrývá skutečné nebezpečí pokrokových ideálů vědy, kultury i humanity.²⁰⁸

6.3 Rádlova národní idea

Idea měla v Rádlově vědecké práci neodmyslitelné místo. Ideje jsou myšlenky, ovšem ne každá idea musí zůstat pouhou myšlenkou. Ideje přijdou neznámo odkud, chvíli žijí v lidské paměti, po čase zestárnou a zase odejdou, stejně jako to dělají lidé. „*Ideje jsou bezprostředními přesvědčeními, která jednoho dne náhle projela myslí.*“²⁰⁹ Podle Rádla byla idea také myšlenka, která je schopna formovat člověka, národ, stát i celé lidstvo. Idea vede národ, ale jelikož se člověk může stát také nositelem špatné ideje, nejvyšším a rozhodujícím kritériem se i zde stává nakonec pravda. Ideou národa je Rádlovi pravdivý a uvědomělý program, pro nějž se národ rozhodl a jímž se řídí. Idea národního pojetí státu má přitom podle Rádla smysl materiální, protože její realizaci má dojít k jeho skutečné emancipaci.²¹⁰

Rádl svoji kritiku obracel často k myšlenkám, z nichž vznikly mýty o vzniku národů, které on pojmenoval jako kultury. Veškeré kultury se z jeho pohledu vyznačují tím, že v dobách duchovní, kulturní či politické nestability jsou ihned připraveny lidem vnutit nové idoly, vzory či záminky ke ztotožnění. V jejich duchu se má jednotlivec zříci svojí vlastní zodpovědnosti nebo dokonce vlastní identity ve prospěch celku, který je v nacionalistickém duchu chápán jako národ. Nastupuje dekadence, ztráta důvěry v cokoli, ztráta všech jistot, pocity osamění uprostřed společnosti. Nové postoje jsou potom vyjádřením ještě hlubší krize než té, ze které vzešly. Z opuštěných jedinců postupně vzniká nepokojný dav, který se stává vhodnou obětí pro ambiciózní demagogy a pseudovědce.²¹¹

Hlavní podstatou národa se proto podle Rádla musí stát jeho myšlenka, idea, která jej stvořila, a je jeho programem i cílem. Jde tady o civilizační a také duchovní definici pojmu národ. Jeho členové nejsou spojeni žádným osudem, nutností, ale pro

²⁰⁸ Trapl, s. 339.

²⁰⁹ Rádl, *Dějiny vývojových teorií*, s. 517–574.

²¹⁰ Rádl, *Rassové teorie a národ*, s. 20–24. Srv. Šimsa, M., s. 57–58.

²¹¹ Hejránek, *Národ: ideologie či idea?* In: *Válka*, s. 283–284.

svoji účast na národě se svobodně rozhodli na základě ztotožnění svých duchovních zájmů a požadavků. Rozhodnutí pro to patřit ke svému národu není přitom otázkou zvůle. Jednotlivci by se při tomto rozhodování měli řídit objektivními a logickými fakty.²¹² „*Národnost[...]není znakem člověka, nýbrž je povinností (jež nemá smyslu tam, kde není svobodné volby) blondýnem není nikdo povinen býti. Není pak vrozena člověku, nýbrž stvořena člověkem, není produktem jeho krve, nýbrž výzvou k jeho svědomí, není to dílo věků, je to program pro budoucnost.*“²¹³

Požadavek, aby se mohli lidé svobodně rozhodnout pro svoji národnost, formuloval před Rádlem a Masarykem již zmiňovaný Ernest Renan. Ten se zabýval několika různými pojetími národa, a rasové bylo jedním z nich. Renanova přednáška na téma *Co je národ?*, která se uskutečnila v roce 1888, byla, stejně jako později Rádlova přednáška *Rasové teorie a národ*, v opozici proti organickým představám o věčné povaze národů, založených na rase a krvi. Renan vyjádřil přesvědčení, že národ je skupina lidí, která je stmelena vůlí žít společně. Tito lidé spolu dokázali a prožili veliké věci a chtějí v tom spolu nadále pokračovat. Příslušníci jednoho národa mají mnoho společného, ale na mnohé musí také společně zapomenout. Historické soužití lidí s sebou přináší rovněž křivdy, ale národ musí mít nadání připomínat si právě ty skutečnosti, které ho posilují a motivují jej ke společnému jednání. Musí ale také odpouštět a zapomínat na ty, které je rozdělují.²¹⁴ Národ je tak utvářen svým vlastním morálním vědomím, jehož projevem je dobrovolnost jednotlivce ustoupit před zájmy celku. Pouze takové národy, které trvají v hlavách a srdcích lidí, jsou legitimní a mají právo na svoje trvání.²¹⁵

Při volbě národnosti je podle Rádla nutné si položit otázku, proč se k ní dotýčný hlásí. Měl by přitom respektovat určitá pravidla jako je rasa, jazyk, vzdělání či sympatie. I přes tato omezení však autor stále propaguje, že hlavním kritériem volby má nakonec být vlastní uvědomělé rozhodnutí: „*Lidé volí národnost nikoliv podle toho, jaké jsou rasy, jaký mají mateřský jazyk, do jakých chodili škol, nýbrž podle toho, co slyší od přátel, co jim řekl kněz a učitel, co píší noviny.*“²¹⁶ Z uvedeného plyne, že volba

²¹² Křesťan, Jiří. Politik a politický publicista Emanuel Rádl a ohlas jeho názorů v meziválečném Československu. In: *Emanuel Rádl – vědec a filozof*, s. 638.

²¹³ Rádl, *Národnost jako vědecký problém*, s. 83

²¹⁴ Fischer, Jan Otokar a kol. *Dějiny francouzské literatury 19. a 20. století, díl II. (1870-1930)*. Praha: Academia, 1983, s. 38-42.

²¹⁵ Renan, *Co je národ?* In: Hroch, *Pohledy na národ a nacionalismus*, s. 14.

²¹⁶ Rádl, *Národnost jako vědecký problém*. s. 74.

národnosti bývá ovlivněna rovněž veřejným míněním. To ovšem není na škodu, pokud ve výsledku jedinec učiní rozhodnutí skutečně svobodné. Rádlova národnost je tedy podmíněna různými faktory, více však politickými a ekonomickými, nežli organickými. Národnost se tak stává výsledkem sociálního života celé společnosti i jejích jednotlivců.²¹⁷

V roce 1922 v *České mysl* publikoval Rádl svoje pojednání pod názvem *Úkol filosofie v československém státě*. V tomto článku jí uložil podílet se na vytvoření státu coby státu humanitního, duchovního, vybudovaného na ideji pravdy, takového státu, který obstojí před „posledním soudem filosofickým“²¹⁸. Pokud filozofie dokáže vytvořit českému národu ideu, která jej dokáže stmelit, mohla by znovu získat prestiž. Německé romantické myšlení, ruští spisovatelé a zpátečnické Rakousko, u nás prý postupně vyvolaly nechuť k veškeré politické teorii. Dnešním úkolem filozofie je proto tuto averzi vymýtit, protože český národ potřebuje ke svému povznesení především rozum, moudrost, uměřenost. Čím více bude program našeho státu ctít „práva filozofická“, kterými je svoboda slova, autorita argumentů či pravda, tím více bude světovější. Filozofie se již nikdy nesmí upsat moci, ale musí se opírat o přesvědčivost svých idejí a výlučnost argumentu nepoplatného fyzické síle a moci. Pouze tak, i pokud by nakonec nevíťezila, zůstane nám útěchou.²¹⁹

Programem reformy poválečného světa byla Rádlovi tedy filozofie. On ji však nepojal pouze jako lásku k moudrosti, ale také jako lásku k pravdě.²²⁰ „*Nemá-li filosofie odpovědi pro nás, nepřikazuje-li co máme dělat my, vrzte ji do ohně, nemůže obsahovat nic než sofistiku a sebeklam.*“²²¹

Také dějiny bylo podle Rádlova přesvědčení nutné stále posuzovat a zodpovědně z nich vybírat události, nám mohou dát odpověď, jak se máme rozhodnout. Pomoci nám má náš rozum a svědomí. S tímto vědomím je pak možné vybudovat takový národní program, který bude moci mít za svůj každý jednatel. Program je plán pro budoucnost, národní program pro Rádla znamenal jasnou formulaci úkolů, které mají problémy národa vyřešit. Tento program může být nakonec pouhou

²¹⁷ Rádl, *Národnost jako vědecký problém*, s. 72. Srv. Trapl, s. 334–335.

²¹⁸ Rádl Emanuel. *Úkol filosofie v československém státě*. In: Zouhar, Jan (ed.), Pavlincová, Helena (ed.) a Gabriel, Jiří, (ed.). *Spory v české filosofii mezi dvěma světovými válkami: výbor textů*. Brno: Masarykova univerzita, 2003, s. 13–14.

²¹⁹ Tamtéž.

²²⁰ Šimsa, M., s. 64.

²²¹ Rádl, *Dějiny filosofie I*, s. 9.

teorií, je ovšem jasným návodem pro budoucí lidské jednání. Teprve s ním může být naše národní otázka povýšena na otázku v Masarykově duchu, tedy kosmopolitní, všelidskou, světovou.²²²

²²² Rádl, *Dějiny filosofie I*, s. 12–18. Srv. Masaryk, Problém malého národa. In: *Ideály humanitní*, s. 67.

7. RÁDL A MASARYK

Myšlenka národa jako společenství sounáležitosti povstala již z reformace, ale konkrétních podob začala nabývat až v osvícení. Podle Erazima Koháka se zdrojem Masarykova „osvícení“ však paradoxně nestal Kant, nýbrž Herder. Ten na rozum pohlížel jinak než osvícenci, rozum pro něho nepředstavoval výhradně racionalitu, ale také veškeré lidské city, včetně soucitu. Soucit nebyl pro Herdera, a odvozeně ani pro Masaryka, čímsi iracionálním, nýbrž čímsi člověku imanentním.²²³

7.1 Masaryk, Herder a myšlenka humanity

Problém humanity byl ústřední myšlenkou celého Masarykova díla a inspiraci k němu nacházel mnohdy právě u Herdera. Masaryk měl tohoto německého myslitele za prvního, kdo z humanitního ideálu dokázal odvodit také oprávněnost ideálu národnostního. Národ byl pro něj přirozenou entitou, zatímco stát umělým útvarem, který by se měl svému národu přizpůsobit: „...*stát je Herderovi útvar umělý, neboť příroda člověčenstvo organizuje v národy - rodina rozzrůstá se v rod, rod v národ, národové každý se svým zvláštním národním charakterem jsou přirozené organisace vedle umělých organisací státních [....] I čerpá Herder z historie poučení a naději, že se všechny umělé útvary státní jako hlína rozpadnou a že se v národních státech uskuteční ideál humanity*“.²²⁴

Filozofie společnosti vycházela u obou myslitelů z předpokladu, že národy mají dějinnou úlohu a že je přitom vede Prozřetelnost. Národní program byl Masarykovi přímo objektivací jejího plánu. Každý člověk je veden Prozřetelností a jeho hodnota vždy závisí na tom, jak obstojí při zvládnutí svého morálně-náboženského poslání.²²⁵

Podle Herdera národy představovaly rodové svazky lidí stejné krve a řeči, tvořící mezičlánek mezi člověkem a velkými okamžiky v dějinách. Národy stvořil bůh a každý nadal odlišným duchem, povahou a účelem. Lidé proto k duchu svého národa, k lidem stejných zvyků, jazyka i krve přirozeně tíhnou. Lidskost, *humanitas*, podle Masaryka naopak pomáhala člověku, aby vytvořil dobrovolné a svobodné uskupení lidí, jejichž

²²³ Kohák, Erazim. *Česká otázka dnes*. Přednáška profesora Erazima Koháka, 16.7.2011. [on line]. [cit. 9.2.2014]. Dostupné: <http://letohrad.evangelnet.cz/kazani/00.php?k=61>

²²⁴ Masaryk, *Česká otázka. Naše nynější krize, Jan Hus*, s. 23.

²²⁵ Kautman, František. *Masaryk, Šalda, Patočka*. Praha: Evropský kulturní klub, 1990, s. 7.

soužití bude probíhat ve vzájemné úctě, a budovat tak lidskou, humánní společnost, mu bylo prvním lidským úkolem.²²⁶

Herder tvrdil, že humanita vystihuje podstatu celého lidského rodu a že je hlavním lidským osudem a úkolem o ni pečovat, abychom jako rod neklesli do nižšího stavu, do stavu hrubé zvířecosti. „*Humanita je poklad a výdobytek všeho lidského snažení. Je to umění našeho lidského rodu. Výchova k ní je dílem, v němž musíme neochvějně pokračovat....*“²²⁷ Masaryk sice myšlenku humanity od Herdera čerpal, brzy si ale také uvědomil, že jeho fatální pojetí národa odůvodňuje rovněž rasismus, xenofobii a totalitu. Masarykovi se národ jevil jako přirozený stupeň vývoje lidstva a lidstvo z jeho pohledu mělo skvělou budoucnost. Samotné „lidství“ pro něho ovšem bylo výlučně záležitostí národní, lokální. „Lidství“ si totiž vyžaduje intimitu své vlastní kultury. Národ tím přestal být společenstvím opřeným o své zvyky a pudy, ale společenstvím sdílejícím vlastní ideály.²²⁸

Masarykovi byla humanita úzce spjata s demokracií, či dokonce tvořila jakýsi její filozofický základ. Demokracie měla z jeho pohledu smysl, jen pokud byla založena humanitně. Masaryk ji přitom nepovažoval za něco navždy daného, nýbrž za projekt, či vizi. Demokracie nebyla hotový politický systém, ale proces, cesta, kterou musí politici, církve i občané stále hledat a znovu nacházet. Byla stále se vyvíjející útvar, který by měl být především „žit“.²²⁹

Masarykova demokracie měla rovněž religiózní rozměr. Náboženství mu bylo hlavní dimenzí lidského života a demokracie potom „...*politickým uskutečňováním lásky k bližnímu, ... vyšší mravností, lidskostí a vyšším náboženstvím*“.²³⁰ Pro vznik demokracie byl důležitý také výchovný a vzdělávací proces. Zde se Masaryk nechával inspirovat Komenským, protože vytvoření demokratického systému mu bylo také vyústěním správné výchovy: „*Musíme obrátit přirozenou touhu člověka do pravých kolejí. Výchova představuje takové koleje.*“²³¹ Záměr „vševýchovy“ měl

²²⁶ Kohák, Erazim. *Česká otázka dnes*. Přednáška profesora Erazima Kobka, 16.7.2011. [on line]. [cit. 9.2.2014]. Dostupné: <http://letohrad.evangelnet.cz/kazani/00.php?k=61>

²²⁷ Herder, *Listy na podporu humanity*, s. 58.

²²⁸ Kohák, Erazim. *Česká otázka dnes*. Přednáška profesora Erazima Kobka, 16.7.2011. [on line]. [cit. 9.2.2014]. Dostupné: <http://letohrad.evangelnet.cz/kazani/00.php?k=61>

²²⁹ Masaryk, Tomáš G. *Nesnáze demokracie*. Praha: Listopad, 1990, s. 14.

²³⁰ Masaryk, *Světová revoluce*, s. 552.

²³¹ Masaryk, Tomáš G. *Cesta demokracie IV*, Praha: Ústav T. G. Masaryka, 2007, s. 412.

v krizovém meziválečném období zabránit všem nebezpečným nacionalistickým ideologiím v možnosti se prosadit.

Také Herder kladl důraz na výchovu a jeho přesvědčením bylo, že pouze díky ní se stane každý člověk tím kterým člověkem. Výchovu garantuje vždy společnost, a proto není nikdo schopen žít bez svého okolí, bez společnosti, je na společnost fixován a jejím prostřednictvím tvarován: „*Jako se člověk nerodí sám ze sebe fyzicky, tak není ani v užití svých duševních sil zplozencem sebe sama.*“²³²

Ve jménu humanity zahájil Masaryk také svůj zápas proti titanismu a nihilismu, se kterým započal již ve své habilitační práci o sebevraždě. Příčinou zvýšeného množství sebevražd mu byla ztráta životní afirmace, která byla symptomem společenské dekadence příznačné pro tehdejšího člověka: „*Moderní člověk je prazvláštním způsobem subjektivní. Lze říci, že na sebe bere všecku vinu života.*“²³³ Byl ale přesvědčen, že symptomy choroby způsobené krizí evropské společnosti na sklonku 19. století je možné úspěšně léčit. Jeho řešení musí nějak „*...souviset s otázkou odpovědnosti, nemůže to být ulehčení životní úlohy, nýbrž musí před oči stavět nemožnost uniknout odpovědnosti*“.²³⁴

Masaryk řešení našel, stejně jako po válce Rádl,²³⁵ v návratu k náboženství. Vyzýval k individuální odpovědnosti, kterou pojímal jako korigovaný protestantismus, jako jakýsi způsob puritánství, kde podstata chápaného jsoucna je vůlí vedoucí k pokorné, ukázněné sebevědomé vůli. Toto náboženství je: „*...obsaženo v české tradici (Hus, čeští bratři), která bytostně je nescholastická, netheologická, mravní na prvním místě – čímž činí možným své opakování v českém obrození...*“.²³⁶

7.2 Masarykův pohled na národ

Podle Masaryka dříve nebylo národnostních otázek, protože lidstvo sjednocovala církev. Nyní jsou podle něho všechny státy nacionální. Hlavní problém národů v Evropě ale nespočívá v jejich svobodě či nesvobodě, nýbrž v jejich velikosti, a důležité přitom

²³² Herder, *Listy na podporu humanity*, s. 159.

²³³ Masaryk, *Moderní člověk a náboženství*, s. 48.

²³⁴ Masaryk, Tomáš G. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderním osvěty* Praha: Ústav T. G. Masaryka, 2002, s. 30.

²³⁵ Srv. Patočka, *Vzpomínka a zamyšlení o Rádlovi a Masarykovi*, In: *Češi II*, s. 332.

²³⁶ Masaryk, *Sebevražda*, s. 31.

je, aby velké státy nechaly v míru žít státy malé. Masaryk byl přesvědčen, že malý stát musí být považován za stejně hodnotný. Ve vztahu člověka ke svojí zemi preferoval Masaryk střední stupeň patriotismu, jenž podle něho člověka směřuje od sobectví k humanitě.²³⁷ V duchu těchto myšlenek Masaryk formuluje svůj etický pohled na národ a národnost: „*Humanitní a národnostní otázka je otázkou svědomí, a to otázkou svědomí každého jednotlivce.*“²³⁸ Otázka cti národa je vždy otázkou cti každého konkrétního národa, svědomí potom není nad člověkem, nýbrž v něm. Pro každého jedince se tak stává myšlenka národnostní také myšlenkou humanitní.²³⁹

Rovněž na řešení „české otázky“, otázky po poslání a místě malého národa, aplikoval Masaryk svoji ideu humanity. Česká otázka byla z jeho aspektu nejpalčivějším problémem celé Evropy: „...*otázka česká je buď otázkou světovou - anebo otázkou není*“.²⁴⁰ Lásku člověka ke svému národu se přitom pokusil připodobnit k čemusi zcela konkrétnímu, k tomu nejbližšímu, co člověk má, k lásce k rodné vsi, k bližnímu, ke členům vlastní rodiny.²⁴¹ Českou otázku tím přenesl z roviny česko-německého zápasu do roviny všelidské a náboženské, a tím i světové. Přitom se snažil o pozitivní vymezení českého národního programu, který neměl být budován jako pouhá opozice k německému nacionalismu: „...*jako nacionálně-obrodná reakce proti napoleonovskému frankofilství*“.²⁴²

Svoji koncepci české otázky začal Masaryk promýšlet již na konci 19. století, když kritizoval soudobou malost našeho prostředí, proti které vyzvedl české velikány Jana Husa, Jana Žižku či Karla Havlíčka. Tím otevřel otázku o smyslu českých dějin. Masaryk na české dějiny nahlížel jako na jednotné dějství nesené ideou humanity, na kterém má konkrétní zásluhu český lid. Tato humanita se podle jeho slov projevila poprvé v českém předreformačním prostředí, u Husa a u českých bratří. „*V bratrství projevila se česká přirozenost, česká člověckost. Bratrství je posud nejčistším národním projevem české člověckosti a ovšem i božnosti.*“²⁴³ Masaryk se tak pokusil o diferenciaci českého národa vůči Rakousku, protože specifikum našeho národa mu

²³⁷ Masaryk, Tomáš G. *Cesta demokracie III*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1994, r. 25.

²³⁸ Masaryk, Tomáš G. Problém malého národa. In: *Ideály humanitní*. Praha: Melantrich, 1990, s. 75.

²³⁹ Tamtéž.

²⁴⁰ Masaryk, *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus*, s. 15

²⁴¹ Masaryk, Problém malého národa. In: *Ideály humanitní*, s. 67.

²⁴² Kautman, s. 36.

²⁴³ Tamtéž, s. 111.

bylo zakotveno v humanitním ideálu, jenž má být „čistou člověčností, ideálem všeobecného bratrství, ideálem naší jednoty, ideálem v pravdě českým“.²⁴⁴

Podobně jako na světě existuje pouze jediná pravda a jediná mravnost, existuje také jediná pravá humanita. Čeští myslitelé, kteří se opírali o české náboženství, řešili tedy pravou humanitu, ovšem způsobem zcela specifickým pro podmínky naší země: „Zatímco u jiných národů je náboženství prostou konvencí etablovaných řádů, jimž se většina konvenčně podrobuje a kde jenom jedinci akcentují vlastní náboženské obsahy, povstává v Čechách celý národ, aby se chopil Boží pře a požadoval pro všecko křesťanstvo reformu života podle zákonů evangelia. Takový zápas formuje národní duši, prohlubuje ji a zůstává i pod povrchem ukryt, aby znovu ožil novou silou. Minulost k tomu zavazuje. Národ Chelčického musí toužiti po nekonečném. Je to apel k budoucnosti...Jde o to překonávat malovzdusnost sebezáchovy a zasazovat se spolu s jinými národy o uskutečňování idejí nové doby. Jde o demokracii, jejíž instituce musí být platformou svobody zakotvené skrze „revoluci hlav a srdcí“ v odpovědnosti, převyšující pouhý užitkový zájem.“²⁴⁵

Podle Rádlova přesvědčení Masaryk v naší reformaci, tedy v husitství a v českém bratrství, objevil také smysl našich nových časů. Význam těchto hnutí nachází „...v návratu k sobě samému od neupřímnosti“.²⁴⁶ Reformace není v tomto duchu stále ukončena, protože její ideály se neustále vyvíjejí. Humanita, kterou Masaryk pojímá jako lidství, je pro něho pojmenováním také všech novodobých nápravných snah. V Masarykově pojetí jsou tedy česká reformace, národní obrození a novodobý boj za československý stát projevy stejných historických sil. Soudobé české probuzení pro něho bylo zákonitým pokračováním přirozeného historického vývoje a na jeho morálně-duchovním základě se zformoval také novodobý český národ. Tvrdil přitom, že každý národ jej „uskutečňuje svým vlastním způsobem“.²⁴⁷

Emanuel Rádl tvrdil, že Masaryk se stal vrcholným realizátorem národního státu: „Herder byl prvním prorokem tohoto pojetí státu [...] Masaryk mu vybojoval uznání za války a je daleko nejvzdělanějším a nejpromyšlenějším jeho představitelem.“²⁴⁸ V Masarykově filozofickém pohledu na stát Rádl viděl jednoznačně

²⁴⁴ Kautman, s. 231.

²⁴⁵ Komárková, Božena. *Sekularizovaný svět a evangelium*. Brno: Doplněk, 1993, s. 262.

²⁴⁶ Rádl, Emanuel. *O smysl našich dějin: předpoklady k diskuzi o této otázce*. Praha: Čin, 1928, s. 450.

²⁴⁷ Masaryk, *Světová revoluce*, s. 584.

²⁴⁸ Rádl, *Válka*, s. 271.

klady. Jeho předností byla jistě aktuálnost korespondující se smýšlením soudobé společnosti a jeho praktičnost, která byla s to uspokojit její současné touhy po státě. Masarykovo pojetí národního státu, které v sobě nese prvky humanismu, filozofii i etiku, rozhodně vysoce překračuje pojetí národního státu, jenž je dán čistě antropologicky, rasově, jazykově. Masarykova humanita a mravnost dokázala spojit ideu o národním státě s pozemskostí a přitom „...zůstat věren pozemskosti“.²⁴⁹

Při definici národa podle Masaryka nejsou až tak důležitá jeho historická práva. Rozhodující silou je jeho kulturní vývoj, který je jen posilován jeho historickými a právními požadavky. Tím rozhodujícím pro národ je v jeho pojetí jazyk a kultura, nikdy to ale není rasa. Pro Masaryka přitom, podobně jako pro Rádla či Bolzana, byl národ také věcí volby a přesvědčení. Národnost sice pojímá podobně jako Fichte, jazykově, je si však vědom, že pro definici národa jsou rozhodné také mnohé jiné aspekty. Důkazem mu byly národy samostatné, které vůbec nemají potřebu přemýšlet o zachování svého jazyka, jak je tomu u národů nesamostatných či nesvobodných. Proto se podle něho také každý národ cítí být národem spíše politicky, nežli jazykově: „...Fichte si pomáhá různorodými Já [...] a uchyluje se do dějin a do filosofie dějin, kde nachází národnost jakožto objektivitu, již podřazuje své Já“.²⁵⁰

Masaryk se rovněž domníval, že národnost se projevuje v mravnosti, má vliv na vědu i na filozofické myšlení a tvoří ji, kromě jazyka, také území, hospodářské a sociální poměry, literatura, věda, mravnost, náboženství. Jejím konečným cílem je dosáhnout pravého lidství v duchu humanity: „Mravnost-lidskost musí být cílem každého jednotlivce a národa. Zvláštní národní etiky není.“²⁵¹

7.3 Masarykova filozofie

Masarykovi i Rádlovi šlo ve skutečnosti o společnou věc, tedy správně vést a vychovávat veřejnost, lišili se ovšem ve zvolených metodách. Masaryk vždy používal cestu důstojné, lze říci aristokratické politiky, zatímco Rádl veřejnost provokoval a pobuřoval. Podle Masaryka žádný člověk není naprosto dokonalý, a proto se také nemůže stát hrdinou. Každý má mít ale svůj ideál, kterému by se chtěl přiblížit, což jej bude nutit být lepším. Rádl označil za hrdinu moderní doby právě Masaryka. Svoje

²⁴⁹ Rádl, *Válka*, s. 272.

²⁵⁰ Masaryk, *Rusko a Evropa I*, s. 89.

²⁵¹ Masaryk, *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus*, s. 79.

hrdinství projevil v boji proti rukopisům, alkoholismu, pověrám, ale především v zápase za nové češství.²⁵²

Masaryk byl profesorem filozofie, ale pokusy o jeho zařazení k určitému směru jsou velice nepřesné: je považován za pozitivistu, iracionalistu, platonika nebo také předchůdce existencialismu. Podle Rádlů byl ale Masaryk filozofem, který měl svůj specifický systém zaměřený na pozitivizmus a idealismus, a Rádlů poněkud zarážel nezáměrem novodobých filozofů o jeho učení. Rádl sám objevil krédo skutečného filozofa ve slovech Františka Pelikána: „...*nechci svět pochopiti [...] nýbrž svět přetvořiti [...] chci vstoupiti do života, býti životem samotným*“.²⁵³

Svůj nový politický a vědecký směr, který měl veškeré národní ambice Čechů naplnit, Masaryk sám nazval realismem. Byl přesvědčen, že myšlenkové hnutí, které zakládá, bude politickou stranou, ale rovněž směrem vědeckým. Realismus mu byl syntézou obojího, měl postupovat metodicky a plynule, nevzdávat se minulosti, přítomnost ale preferovat.²⁵⁴ Masaryk patřil ke generaci, která si vzala za své zbavit soudobou společnost všech bludů a předsudků a přesvědčit ji, aby začala používat vlastní rozum a uvěřila ve vědu a její metodu. Jeho způsob politiky hodlal maximálně využít veškerých reálných možností českého národa. Ten tehdy především toužil získat vlastní identitu a vymezit se vůči Vídni.²⁵⁵ Jeho potenciál před válkou nešlo ještě využít k vybudování vlastního státu, bylo jej ale rozhodně možné pomalu pěstovat a národ tak budovat postupně, například prací v oblasti kultury, vzdělání či společenského života. Rozhodně odmítal pasivní postoj, jenž pro něho představoval tichý souhlas se stávajícími poměry.²⁵⁶

Rádl ve svých *Úvahách vědeckých a filosofických* z roku 1914 Masaryka přirovnal k Nietzsche. Možná se tak stalo pro jeho charismatickou osobnost a tradiční zápal pro věc, především ale proto, že mu vyčítal jeho přílišný individualismus: „*Nietzsche o individualismu psal, Masaryk jím žil.*“²⁵⁷ Masaryk prý nepostuluje vládu lidu, tedy vládu opravdu demokratickou, ale vládu individualit, vzdělaných lidí a odborníků. Masa, lid, mu nejsou ideálem, slouží mu jen jako

²⁵² Rádl, Emanuel. *Masarykův ideál moderního hrdiny*. Přednáška studentům 22. prosince 1920. Praha: Grossman a Svoboda, 1920, s. 14–15.

²⁵³ Rádl, Emanuel. *O naší nynější filosofii*. Praha: Minařík, 1922, s. 15.

²⁵⁴ Masaryk, *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus*, s. 116–118.

²⁵⁵ Kohák, Erazim. *Domov a dálava*. Praha: Filosofia, 2009, s. 110.

²⁵⁶ Tamtéž.

²⁵⁷ Rádl, Emanuel. Masaryk a Nietzsche. In: *Úvahy vědecké a filosofické*, s. 107–111.

prostředek k vyššímu osvobození jednotlivce: „*Abych já bych byl svoboden, musí být každý svoboden.*“²⁵⁸ Podle Rádla byl ovšem Nietzsche důslednějším individualistou než Masaryk. U Masaryka šlo spíše o polemiku s odpůrci jeho publikovaných myšlenek. Nietzsche se nespokojil s tím, aby jeho slova byla pouhým vyjádření nesouhlasu, ale chtěl, aby z nich vznikla literární díla. Masarykovy spisy oproti Nietzscheovým ale skutečně přispěly k dosažení praktických cílů.

Rádl rozhodně Nietzscheho neobdivoval, považoval ho pouze za lepšího spisovatele než Masaryka, k němuž měl naopak veliký respekt. Souhlasil s Nietzschem pouze v tom, že život je neustálé násilí. To byl podle Rádla také důvod, proč si každý musí vytyčit určité vlastní meze. Rozdíl spočíval v tom, že Masaryk měl své vždy hranice pevné, tvořily je vždy jeho demokratické ideály. Nietzsche si podle Rádla osobně nikdy žádné hranice nestanovil.²⁵⁹

Jan Patočka se k Rádlovi přidává a tvrdí, že Masaryk měl s Nietzschem skutečně cosi společné, totiž „*že čin staví proti 'pouhé' historii...*“.²⁶⁰ Jejich společným stanoviskem prý byl negativní postoj k historismu. Oběma šlo o tvůrčí čin a byli přesvědčeni, že člověk má jednat v přítomnosti, a minulost potom z jejího hlediska posuzovat. V žádném pojetí dějin nejde o minulost, ale pouze o přítomnost a budoucnost.²⁶¹

Masarykův realismus chtěl skutečně potlačit historismus, ovšem historismus radikální, nesoudný a přehnaný. Realitou mu byla skutečnost, konkrétní věci, nikoliv historie a přejaté předsudky. Šlo mu především aktuální vymezení toho, co nám historie říká a co z ní přináší smysl dnešnímu modernímu člověku. Historismu vyčítal především vznik předsudku, že naše dějiny nejsou ničím jiným než věčným bojem Čechů s Němci, neustálým a nekonečným bojem proti jejich nadvládě. On postuloval vznik zcela nového myšlení v české politice. Odmítal v ní reakční postupy, které by byly pouhým vymezováním se německému vlivu či jeho antitezí, nýbrž žádal politiku „*aktivní a pozitivní*“.²⁶²

²⁵⁸ Rádl, *Masaryk a Nietzsche*, s. 110.

²⁵⁹ Šimsa, M., s. 9.

²⁶⁰ Patočka, *Vzpomínka a zamyšlení o Rádlovi a Masarykovi*, In: *Češi II*, s. 326.

²⁶¹ Tamtéž.

²⁶² Masaryk, *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus*, s. 119.

Tuto myšlenku sdílel rovněž Rádl a dále ji promýšlel. Také on spatřoval v dějinách provázanost, jednotu ducha, jež čerpá z předchozích zkušeností, transformuje je, a tím získává oporu pro své budoucí konání: „*Člověk nemůže jinak, než se obracet o poučení a pomoc k minulosti. Volí tuto minulost; vybírá si svobodně bez ohledu na uplynulý vývoj; podřizuje ji své potřebě a vdechuje tak do ní nový život. Nepokračuje v minulosti, nepřidává k ní novou část, nepovznáší ji na vyšší stupeň, žije jen svou novou, srostenou ideou, ale právě proto nově osvětluje a k životu křísí i minulost.*“²⁶³

7.4 Spor o smysl českých dějin

Po zmapování naší minulosti a přítomnosti dospěl Masaryk k závěru, že českým národním omylem je již od dob protireformace liberalismus a své učení o náboženském smyslu českých dějin založil právě na jeho kritice. Největší chybu liberalismu spatřuje v tom, že se snaží společnost udržet na zcela labilních historických základech.²⁶⁴ Proto jej Masaryk pokládal za překážku rozvoje nových humanitních ideálů a chtěl dokázat jeho odpovědnost za krizové jevy, ke kterým dochází ve společnosti i v kultuře. Kritizoval jej za jeho provázanost s nacionalismem, za jeho náboženskou indiferentnost, za jeho materialismus i absolutní víru v politickou moc: „*Ti antisemité a socialisté, kteří společnost pojímají materialisticky, propadli de facto liberalismu.*“²⁶⁵

Masarykovy názory týkající se smyslu českých dějin vyvolaly mezi českou inteligencí vášnivou diskuzi. Šlo zde o polemiku, během níž sehrála hlavní úlohu Gollova historická škola. Spor začal v době Masarykových šedesátých narozenin, kdy Jindřich Vančura napsal dva články, v nichž se obdivně vyslovil k Masarykovi, který podle něho předstihl naše tehdejší historiky v interpretaci českých dějin. Vančurovy články přitom nevyznívaly pouze jako oslava Masarykových idejí, ale také jako útok na představitele zmíněné historické školy. Situace se ještě vyostřila, když Jan Herben zveřejnil Vančurovy myšlenky v denním tisku.

Vzápětí následovala reakce, přičemž obhajoby Gollovy školy se chopil jeden z jejích nejvýznamnějších představitelů, profesor Josef Pekař. Ten se vyslovil, že fakta musejí předcházet teorii a že dříve, než je možné vytvořit dějinně filozofickou konstrukci, je třeba co nejdůkladněji poznat povahu daných faktů. Masarykův postoj

²⁶³ Rádl, *Dějiny filosofie I*, s. 30.

²⁶⁴ Kautman, s. 12.

²⁶⁵ Tamtéž, s. 163.

k historii byl Pekařem označen za moralistický, romantický a mystický. Masarykův výklad dějin sice označil za svým způsobem dobře míněný, jedním dechem ale dodal, že k interpretaci historie jen dobrá vůle nestačí. Dále Pekař konstatoval, že Masarykovo pojetí nemá reálnou oporu ve faktech a že Masaryk svůj výklad dějin vnášející přítomnost do minulosti používá čistě účelově, jako prostředek k vlastnímu politickému boji. Uvedl rovněž, že hybnou silou české historie rozhodně nebyla demokracie, ani náboženské snahy, natož potom humanita, ale že touto silou je především samotný český národ. Ten stále existoval, navzdory různým politickým i geografickým podmínkám, a během svých dějin na ně vždy přiměřeně reagoval.²⁶⁶ Profesor Pekař se tedy snažil dokázat, že Masaryk českým dějinám nerozumí, a navíc je účelově zkresluje.²⁶⁷ Masaryk s jeho kritikou samozřejmě nesouhlasil a kontroval: „*Prof. Pekař o historickém vývoji nemá potuchy!*“²⁶⁸

V tomto sporu sehrál svoji úlohu také Emanuel Rádl, který sice nepatřil k hlavním protagonistům celého sporu, bylo však zajímavé, na kterou stranu se ve sporu přikloní. Rádl i Pekař měli cosi společného. V otázkách národa dospěli k obdobným závěrům, tedy že žádný národ, dokonce ani ten český, nemá v dějinách žádné zvláštní poslání. Oba ve své době rovněž přišli s varováním, že by českému národu mohlo v budoucnu hrozit nebezpečí, a navíc byli oba také mediálně napadáni, že straní Němcům. Navzdory všemu se Rádl ve sporu postavil za Masaryka. Celým tématem se podrobně zaobíral a dospěl k závěru, že hlavní problém spočívá ve způsobu uvažování současných myslitelů. Tvrdil, že přistoupit na fakt, že „*česká reformace byla bezděky plodem obrozené nerije*“²⁶⁹ *národní, že buditelé jdouce za hesly své doby pouze vyjadřovali národní instinkty, má jediný smysl: že naše dějiny byly náhodou, epizodou, a že naši reformátoři a buditelé byli jen náhodní herci v náhodném dramatu, které nemá smysl a o jehož smysl se nestarali*“.²⁷⁰ Rádl tím celý problém vyřešil po svém, protože jej postavil do soudobé politické roviny. Podle něho byly takové názory zlehčováním

²⁶⁶ Pekař, Josef. Smysl českých dějin. In: Havelka, Miloš (ed.). *O sporu o smysl českých dějin*. Praha: Torst, 1995, s. 501.

²⁶⁷ Tamtéž.

²⁶⁸ Masaryk, Ke sporu o smysl českých dějin, In: Havelka, *O sporu o smysl českých dějin*, s. 316.

²⁶⁹ Slovo pocházející z babylonského Talmudu, jehož obsah je „svítilna“, svítilna ducha, ve významu „přikázání“.

²⁷⁰ Rádl, O smysl našich dějin, In: Havelka, *Spor o smysl českých dějin*, s. 460.

oné doby, a jejich zastánci se bojí velkých ideálů, které Masaryk u našich buditelů objevil.²⁷¹

Náboženský a vlastenecký cit byly přitom podle Rádla pouhé instinkty, které nijak neodlišují člověka od zvířete.²⁷² Byl ale přesvědčen, že v Masarykově teorii nejde pouze o lidské instinkty, ale především o ideje, které lidé hodlají realizovat. Toto tvrzení zcela korespondovalo s Rádlovým politickým pojetím národa a státu. Mnoho lidí podle něho pochopilo teorii o náboženském smyslu dějin naprosto chybně, tedy tak, že český národ má nějaký vrozený náboženský instinkt, který se u něho objevil v dobách husitských. Rádl proto prohlásil, že Masaryk naši republiku nevybudoval na základě nějakých pudů, citů nebo instinktů, ale právě díky velikým českým ideálům. Tím naši minulost vysvobodil z pasti historických náhod a svěřil ji navždy pod ochranu pravdy, rozumu a věčnosti.²⁷³

7.5 Rádlova kritika Masaryka

Masaryk byl pro Čechy vždy autoritou politickou, mravní, náboženskou i filozofickou, a jak píše Rádl: „*boj proti němu vedou pravidlem jen špatně vychovaní lidé*“.²⁷⁴ Vždy naše myšlení přibližoval tomu západnímu a podílel se i na zmírnění boje proti Němcům. Před válkou stál na straně internacionalismu a vůči nacionalistům stál vždy v opozici: „*Všude hledal člověka tam, kde jiní viděli jen Čecha; hledal pravdu, kde jiní viděli jen vlasteneckou sílu; mluvil o mravnosti, kde okolí fantazovalo jen o slávě.*“²⁷⁵ Masarykova filozofie patřila podle Rádla před první světovou válkou mezi české ideály. Po válce ale nedokázala odolat přívalové vlně českého nacionalismu. Masaryk se stal prezidentem lidu, který v té době prožíval své vlastenectví velmi silně. Proto se stalo takové i pojetí našeho státu.²⁷⁶

Na jedné ze svých soukromých přednášek v roce 1974 Jan Patočka na účet Masaryka prohlásil: „*Uvědomil jsem si, že se hned tak nestalo, aby nějaký myslitel založil stát. To se stávalo, jak známo, v antice, ale v moderní době to není zvykem.*“²⁷⁷

²⁷¹ Rádl, O smysl našich dějin, In: Havelka, *Spor o smysl českých dějin*, s. 465.

²⁷² Tamtéž, s. 468.

²⁷³ Tamtéž, s. 469.

²⁷⁴ Rádl, *Válka*, s. 257.

²⁷⁵ Tamtéž, s. 258.

²⁷⁶ Tamtéž, s. 235–237.

²⁷⁷ Patočka, Vzpomínka a zamyšlení o Rádlovi a Masarykovi, In: *Češi II*, s. 325.

Masaryk „založil stát“ a jeho obyvatelstvo postavil před problémem v tomto státě žít. Patočka se jal Masaryka parafrázovat a přetlumočil jeho údajné poselství svému národu takto: „*Já jsem udělal riskantní stát, na nejvyšší míru riskantní, který se nemůže udržet za pohodlí a poklidu, poněvadž má v sobě strašlivé problémy a málo moci. A přesto jsem vám tento stát jaksi stvořil, a dělejte sami. A protože jsem ho udělal ze svého pojetí češství, a to jsem vyložil v 'České otázce' a 'Janu Husovi' – tam jsem vyložil ten puritánský a tvrdý ideál, na který jaksi spoléhá, že to Češi jsou, že toto Češi také dokáží – tak pokud ten stát chcete, musíte anebo byste měli to takto dělat.*“²⁷⁸ Masarykův realismus byl skutečně více než filozofií programem sociální, kulturní a politické emancipace českého národa, a byl jeho tvůrcem budován především ve snaze dodat vlastnímu národu sebevědomí k tomu, aby si sám zvolil vlastní a aktivní cestu a nestal se pouhou antitezí okolních mocností. Podle přesvědčení Jana Patočky však Češi tehdy nebyli na Masarykovu kreativitu připraveni: „*České prostředí asimilovalo jeho zjev po svém; vybralo si to, co se mu hodilo, a učinilo z něho posvátného hlasatele svých vlastních chyb.*“²⁷⁹

Ernest Gellner ve své knize *Nacionalismus* označuje Masaryka za nejvýznamnější postavu českého nacionalismu. Masaryk svůj nacionalismus omlouval míněním, že jím pouze přispívá ke správnému směřování dějin, které mělo v jeho podání silně morální podobu. Masarykův morální nacionalismus spočíval na myšlence, že dějiny světa spějí ke svobodě a demokracii, přičemž český nacionalismus se jim k tomu má stát nástrojem. Gellner také uvádí, že mnoha Masarykovým krajanům tato koncepce připadala mylná, a za všechny přitom jmenuje Jana Patočku,²⁸⁰ který skutečně nesouhlasil například s Masarykovým výkladem první světové války jako souboje mezi teokracií a demokracií ani s Masarykovým přesvědčením, že Evropa postupně a neodvratně směřuje k demokratizaci.²⁸¹

Masaryk „založil stát“ a jeho občany tím postavil před dvě možnosti: buď se stanou jeho „nohsledy“, nebo jeho kritiky, ať již v pozitivním či v negativním významu slova.²⁸² Podle Patočkova přesvědčení byl Emanuel Rádl prezidentovým kritikem, ale

²⁷⁸ Patočka, Vzpomínka a zamyšlení o Rádlovi a Masarykovi, In: *Češi II*, s. 326.

²⁷⁹ Patočka, Jan. Česká vzdělanost v Evropě. In: *Náš národní program*. Evropský kulturní klub v Praze ve spolupráci s Archivem Jana Patočky, Praha 1990, s. 24.

²⁸⁰ Gellner, *Nacionalismus*, s. 121–122.

²⁸¹ Patočka, Česká vzdělanost v Evropě, In: *Náš národní program*, s. 17.

²⁸² Patočka, Vzpomínka a zamyšlení o Rádlovi a Masarykovi, In: *Češi II*, s. 326.

v jeho případě měla konotace pojmu „kritický“ povahu jednoznačně kladnou a inspirující.

Podle Rádla lze po válce u Masaryka zaznamenat změnu: „*i on vlastenectví daň zaplatil*“.²⁸³ Byl přesvědčeným demokratem a svoji demokracii stavěl do opozice nejprve vůči Rakousku, poté bolševizaci, a demokracie se podle něho měla stát prostředkem k zajištění spravedlnosti. Pravou demokracii ale podle Rádla nedokáže vybudovat žádný stát, aniž by měl oporu u svých vlastních občanů a v jejich přesvědčení.²⁸⁴ Československo bylo ale vícenárodnostním státem a podle Rádla měla Masaryka jeho touha po zavedení skutečné demokracie nutně dovést k tomu, aby uznal minimálně autonomii Němců.

Pro umocnění vlastních argumentů začal Rádl s Masarykem vést jednostrannou polemiku o tom, co dříve napsal ve *Světové revoluci*, tedy že: „*v demokracii se rozumí samo sebou, že každá strana, jakmile uznává politiku státu a stát, má právo na účastenství ve správě státní*“.²⁸⁵ Masaryk zde prý české Němce označil za politickou stranu, ale národnost je podle Rádla něčím, jehož práva neplynou z politické moci, kterou má momentálně ve státě. Tato práva musí mít národnosti dříve, než se stát začne sám organizovat a ustavovat. To ale Masaryk nerespektuje, přestože práva Čechů jím jsou formulována zcela jasně.²⁸⁶ Rádl se opět vrací ke smlouvě ze Saint-Germain-en-Laye.²⁸⁷ Práva českých Němců nevzniknou tím, že uznají nebo neuznají stát, na jehož území žijí. Naopak: „*...právo státu na jeho život plyne odtud, jestli uzná práva národnostní. Nejde pouze o právo na účast ve správě státní, nýbrž o právo na organizaci státu, a Němci toto právo mají...*“.²⁸⁸

Pokud Rádl Masaryka kritizoval, kritizoval ho ne pro to, co bylo, nýbrž co by být mělo, tvrdí Patočka. Tvrdí také, že pokud se má Masarykova státní idea zachovat, musí se jeho postoje stále revidovat, protože sám Masaryk při tvorbě státu příliš podlehl ideálu romantiků a především pak českých vlastenců.²⁸⁹ Dodává také, že: „*Rádl žil ve*

²⁸³ Rádl, *Válka*, s. 259.

²⁸⁴ Tamtéž, s. 259–260.

²⁸⁵ Masaryk, *Světová revoluce*, s. 530.

²⁸⁶ Rádl, *Válka*, s. 262–263.

²⁸⁷ Smlouva mezi mocnostmi spojenými i sdruženými a Československem, podepsaná v Saint-Germain-en-Laye, 10. září 1919, publikována pod č. 508/1921 Sb. In: www.valka.cz .[on-line]. [cit. 6. 2. 2014]. Dostupné: <http://forum.valka.cz/viewtopic.php/t/105739>

²⁸⁸ Rádl, *Válka*, s. 262.

²⁸⁹ Patočka, *Vzpomínka a zamyšlení o Rádlovi a Masarykovi*, In: *Češi II*, s. 328–329.

skutečné úzkosti o republiku a byl jediný – myslím – skutečně významný muž První republiky, který ji měl na svědomí; on si ji vzal na svědomí.“²⁹⁰

Československá republika vznikla podle jistého politického konsensu a měla následovat snaha vytvořit také československý národ. Rádl byl přesvědčen, že toto je špatně. Proti vědomí národnímu je v takto vzniklém státě nejdůležitějším počinem vybudovat vědomí občanské sounáležitosti. Věděl, že idea státu národního u nás nelze spravedlivě realizovat, ale také, že tento stav ze strany Němců nezůstane dlouho bez odpovědi.²⁹¹ Jan Patočka, který již komentoval výsledek, uvedl: „*Tragédie prvního československého státu byla tragédií nedomyšleného demokraticismu u nás doma, izolovanosti naší demokracie ve střední Evropě a otevřené krize demokracie v západním světě.*“²⁹²

Masaryka Rádl kritizoval především za to, že údajně po válce změnil svoje stanovisko na soužití Čechů a českých Němců ve společném státě, a z jeho pohledu se uchýlil k nacionalismu. Československo mělo být deklarací jazykové a etnické příbuznosti dvou národů a slovanství jednotícím prvkem tohoto státotvorného národa.

Je ale jisté, že bez vědomí této vzájemnosti, které bylo pochopitelně spojeno s pragmatismem, by tehdejší Československo vzniknout nemohlo. Podle názoru Miloslava Bednáře se tak nejednalo o žádný klamný obraz, který byl motivovaný nacionalismem, ale o nutnost. Masarykův poválečný postoj musel nutně akceptovat tehdejší poměry v nově vzniklém Československu, na které nebylo především německé obyvatelstvo psychicky připraveno. Masaryk byl nucen svoji „reálpolitiku“ postavenou na německé menšině ve své státní politice uplatnit, ale chápal ji jako dočasné opatření. Důkazem toho byla i jeho politická podpora švýcarského státního modelu založená na vícenárodnostním státě, kterou spolu s Edvardem Benešem navrhovali již na mírové konferenci ve Versailles v červnu 1919. Jeho postoje vůči českým Němcům se po válce tedy nezměnily, jak byl přesvědčen Rádl. Jiná byla však doba, kvůli které byl nucen realizaci svého záměru odložit. Další realitou bylo, že k němu nemohl přistoupit ani později díky směru mezinárodního politického vývoje, k němuž v Evropě došlo.²⁹³

²⁹⁰ Patočka, Vzpomínka a zamyšlení o Rádlovi a Masarykovi, In: *Češi II*, s. 331.

²⁹¹ Hejránek, Národ: ideologie či idea? In: Rádl, *Válka*, s. 276–278.

²⁹² Patočka, Náš národní program a dnešek, In: *Češi I*, s. 337.

²⁹³ Bednář, Miloslav. *Evropská tyranie*. Centrum pro ekonomiku a politiku, Praha: 2003, s. 18–19.

Rádlova kritika je tak Bednářem posuzována jako tendenční, zavádějící a zcela postrádající základní kontext pro pochopení Masarykova postupu. Masaryk ve své době musel svůj realistický přístup založený na německé minoritě uplatnit, jinak by nebyl s to základní ideály, které stály u zrození nového Československa, vůbec uskutečnit.²⁹⁴

Jan Patočka, který v Rádlovi objevil významného prezidentova oponenta, jenž dokázal v Československu své doby výrazně zpestřit politickou diskuzi, o něm naopak tvrdil, že byl v poválečných letech snad jediný, kdo si zřetelně uvědomil, že Masarykův program československého státu neobstojí, že pro dnešek již nestačí Masaryka napodobovat, nýbrž je zapotřebí ho opakovat, a to v tom smyslu, ve kterém opakovat znamená zároveň obnovit.²⁹⁵

²⁹⁴ Bednář, s. 19.

²⁹⁵ Patočka, Vzpomínka a zamyšlení o Rádlovi a Masarykovi, In: *Češi II*, s. 328.

8. RÁDLOVO POJETÍ SPOLEČNOSTI

„Východ“ nebyl v očích Rádla geografický pojem představující Rusko či Asii. Východ sám v sobě nese už jistý životní a hodnotový postoj, který člověka až fatálně spojuje s jeho společenstvím. Takové pojetí národa bylo pro Rádla dokonce konkrétnější, protože člověk zde má nějak blíže k tomu, co je pro něho přirozené. Naproti tomu „Západ“ evokuje důraz lidskou individualitu, na vlastní aktivitu a také na osobní zodpovědnost.²⁹⁶

8.1 Rádlovo pojetí národa

Češi v Rádlových očích byli původně kmenem, bez ohledu na to, zda tuto jednotu cítili. Národem se stali až v okamžiku, kdy se začali organizovat politicky.²⁹⁷ Autor svoji první definici politického národa zcela zřetelně formuloval již v roce 1918 ve své přednášce *Rassové theorie a národ*. Ve svých pracích na téma národ také téměř vždy tvrdil, že naše historie je zkreslena pojetím Františka Palackého.²⁹⁸ Pro toho národy byly reálné subjekty mající svůj rozum, touhy a přání a považoval je za osoby právní, se svými právy a povinnosti.²⁹⁹ „*Nesluší klamati se: Národ bez pocitu národnosti podobá se člověku neznajícímu city pro čest; můžeť nebýti zlým, ale k velkým obětem a činům, ježto rozehrívají srdce lidská, zakládajíce spolu blahobyť občanský, málokdy schopným bývá.*“³⁰⁰ Palacký, byl skutečně ovlivněn Herderem. Podle Rádlova tvrzení kvůli tomu také své *Dějiny národu českého v Čechách i v Moravě* pojímá jako boj mezi národem domácím, slovanským, který se vymezuje vůči agresivním žvlům germánským a románským.³⁰¹

Skutečností však bylo, že Palacký coby politik nijak nepreferoval české státotvorné nároky, nýbrž mocné Rakousko, které mělo být rozděleno na národnostní území s vlastní autonomií. Takový byl alespoň jeho politický program v roce 1848: „*Frankfurtský parlament chce nemožným učiniti Rakousko jako říši samostatnou, ale zachování a upevnění Rakouska je velikou věcí nejen Čechů, ale celé Evropy, ano,*

²⁹⁶ Löwensteinová, *Filosof a moralista Emanuel Rádl 1873–1942*, s. 99.

²⁹⁷ Rádl, *Válka*, s. 169.

²⁹⁸ Tamtéž, s. 12. Srv. *O smysl našich dějin*, s. 7.

²⁹⁹ Palacký, s. 344.

³⁰⁰ Tamtéž, s. 267.

³⁰¹ Patočka, Herder a české národní obrození, In: *Češi II*, s. 230.

*lidskosti a vzdělanosti proti Rusku.*³⁰² Palacký rakouskou říši považoval za protiváhu pangermanismu, ale také za účinnou obranu proti panrusismu, kterého se upřímně děsil. Svým výkladem historie se přesto snažil podle Patočky o jediné: dokázat oprávněnost českého národa na jeho politickou suverenitu.³⁰³

Na Palackého zde navázal Masaryk, který o jeho pojetí píše: „*Nad státem podle Palackého stojí národ a národnost. Národ jako celek je Palackému osoba mravní a právní, národností rozumí uvědomění mravních a právních úkolů a nároků národních.*“³⁰⁴ Sám ale dodává: „*Pojem národnosti nesmíme určovat pouze jazykem, ale vedle toho kulturním obsahem národu našemu osudem uloženým.*“³⁰⁵ Rádl ale s Palackým ani s Masarykem nesouhlasil a pustil se do dalších prací a polemik.

Cílem brožury *O smysl českých dějin* bylo vysvětlit některé historické události jinak, než to dosud činili naši historici. „*Historie musí dbát na to, co každá doba rozuměla na př. národem, musí vyanalyzovati, jaký národ miloval Balbín, jaký jiný národ hrabě Kinský a jaký jiný Jungmann, rozuměj jiný ne hmotou, nýbrž pojetím.*“³⁰⁶ Jeho publikace přináší nástin soudobého ideologického zápasu mezi Čechy a Němci, a také již zmiňovaný pokus o rozbor Masarykova pojetí našich dějin, které naši historikové odmítali akceptovat. Podle Rádla se snažili dokázat, že „*...smysl našich dějin byl národní*“,³⁰⁷ ale pojmu národ vůbec nerozuměli, protože jej vždy považovali za veličinou danou a neproměnnou.³⁰⁸ Samotný pojem „vlastenectví“ se v této době jevil jako hlavní smysl života, ovšem to, co bylo obecně myšleno tímto pojmem, byl jen instinkt, cit, entuziasmus. Rádl se s Masarykem shoduje, že je nejdůležitější, aby si lidé své city dokázali odůvodnit rovněž rozumem.³⁰⁹

Analýzu problémů v tehdejší Československu, ale často také účelové výklady dějin, vložil Rádl do knihy *Válka Čechů s Němci*. Jednoznačně mu ale nešlo o válku, nýbrž o mír mezi oběma národy. Zřejmě pod tlakem odpůrců a kritiků této knihy se Rádl pustil do prohloubení teoretického výkladu na téma národ v práci *Národnost jako vědecký problém*. Zde připouští, že národ je dílo nikdy neukončené. Není možné jej

³⁰² Pekař, Josef. *František Palacký*. Praha: Arsci, 2005, s. 94.

³⁰³ Patočka, Herder a české národní obrození, In: *Češi II*, s. 233.

³⁰⁴ Masaryk, Tomáš G. *Palackého idea národa českého*. Praha: Čin, 1926, s. 38.

³⁰⁵ Masaryk, *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus*, s. 174.

³⁰⁶ Rádl, *O smysl našich dějin*, s. 31.

³⁰⁷ Tamtéž, s. 32.

³⁰⁸ Tamtéž, s. 32–34.

³⁰⁹ Tamtéž, s. 93. Srv. Masaryk, *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus*, s. 119.

vybudovat během jedné nebo dvou generací, ale je tvořen stovky let aktivní duchovní činností svých členů. Tato činnost je autorovi tím článkem, který minulost spojuje s přítomností.³¹⁰

8.2 Rádlovo pojetí státu

Karel Engliš, významný český politik a ekonom, v roce 1933 o státu a demokracii napsal, že stát je lidský svazek zcela odlišný od zde žijících jednotlivých bytostí. Stát pouze organizuje lidské snahy o udržení a zkvalitnění vlastního života. Pokud je řeč o státu, je řeč o organizačních principech, podle kterých se tak děje. Demokracie je určitá forma vlády, je soustavou politické konstrukce státu. Hlavní zásadou současné demokracie je zásada rovnosti všech jedinců na vládě. Z toho pak plyne další a hlavní zásada: vládní vůle se opírá o vůli těchto jedinců.³¹¹

Rádl zastával přesvědčení, že stát je dnes sice nejpřirozenějším společenským uspořádáním a čímsi nutným, ale život veřejný je přece jen pouhým odrazem životů individuálních a je dnes uměle přečeňován.³¹² Člověk přestal věřit sám v sebe, ve svoji jedinečnost a ve své soukromé hodnoty. Je důležité nezapomínat, že náš pobyt na světě je něčím hlubším, než aby sloužil jen politice či věcem veřejným. „*Lidé dnes nevěří v Boha, v nesmrtelnost, v mravnost, protože nevěří v sebe samy; přetrumfli daleko Kopernika tím, že už nevidí střed světa ve svém srdci, nýbrž jejich srdce je jen nepatrným práškem, hnaným mechanickými silami společnosti.*“³¹³

Demokracie je přesto Rádlovi, podobně jako Masarykovi, politickým ideálem. Vláda lidu pro něho však ještě zárukou demokracie není. Demokracie mu je druhem politiky, která je vybudována na základě smlouvy, všeobecně uznávaného konsenzu. Jde o politickou formu společnosti slušných lidí, kteří tuto dohodu akceptují a uznávají se navzájem. Pokud se ze společnosti tento konsenzus ztratí, zmizí ze společnosti rozumná komunikace. Pravá demokracie postuluje vládu rozumu nad instinkty.

Rádl v této souvislosti rozlišuje tři základní typy demokracie a přitom připouští, že se z jeho strany jedná pouze o teorii, protože ve skutečnosti je v čisté podobě nikde

³¹⁰ Rádl, *Národnost jako vědecký problém*, s. 29–30.

³¹¹ Engliš, Karel. Demokracie a státní působnost. In: Kuklík Jan (ed.) a Hasil, Jiří (ed.). *Výbor z textů k dějinám českého myšlení*. Praha: Karolinum, 2000, s. 157–159.

³¹² Rádl, *Válka*, s. 114–115.

³¹³ Tamtéž, s. 115–116.

nenalezneme a také v politické praxi se mezi sebou prolínají. Tyto formy vlády či státního zřízení označil jako typ organický, jinak německý, dále typ většinový a takzvaný typ smluvní.³¹⁴

8.2.1 Rádlova organická demokracie

Organické uspořádání je projevem společnosti primitivní. Zde „*jednotlivec se ještě neprobudil k vědomí vlastní svrchovanosti nad svým osudem; tam jednotlivec je otrokem at' osudu, at' monarchy, at' státu, at' lidu*“.³¹⁵ Podle Rádla jde tedy o společenství kmenové, kde u jedinců zatím nedošlo ke společenské sebereflexi. Organické teorie daly vzniknout učení o podstatě států, kde se lid a národ staly posvátnými osobami, nikoli uvědomělou skupinou jedinců. Mystické pojetí je tedy součástí myšlení organického. Podle organického pojetí demokracie je „*lid i stát organismem, pro nějž jednotlivci jsou orgánem; jednotlivec naplní smysl svého života jen, podrobí-li se duchu státu. Stát, lid, národ jsou plodem přírodního dějství*...“;³¹⁶ tímto způsobem stát přímo vyrůstá ze svého národa.

Představiteli organického pojetí mu byli Němci a Rusové. Produktem této společnosti neměli být suverénní jednotlivci, nýbrž síly ovládající skupiny lidí založené na tradici, vlastenectví a pojmy „národní vědomí“ či „duch“, panslavismus stejně jako pangermanismus, patří mezi znaky této ideologie.³¹⁷ Právě tyto pojmy se potom staly stavebními kameny ideologií, na nichž byl v Evropě vybudován nacionalismus. Národní stát je Hegelovou syntézou, završením veškerého vývoje, národ je „*mystická síla od věků do věků vládnoucí, je moc, které se vše musí podrobit; stát je vyvrcholením národní myšlenky, náboženství, věda, průmysl, sociální zřízení mají jen ten smysl, že dávají národu prostředky, aby se uplatnil*“.³¹⁸

Toto organické pojetí podle autorova přesvědčení zvítězilo po první světové válce také v Čechách, protože naše ústava byla vytvořena v duchu organického myšlení a hlavní státotvornou silou se u nás stalo vlastenectví. Náš stát údajně vznikl na jazykové jednotě Čechů a Slováků, nikoli na základě jejich vlastní politické vůle. Všichni, snad s výjimkou Masaryka, prý vznik Československa nechápali jako dílo, jež

³¹⁴ Rádl, *Válka*, s. 116–117.

³¹⁵ Tamtéž, s. 117.

³¹⁶ Tamtéž, s. 117–119.

³¹⁷ Rádl, *Dějiny filosofie II*, s. 354. Srv. *Válka Čechů s Němci*, s. 120.

³¹⁸ Rádl, *Válka*, s. 120.

vzniklo na základě reflexe a morálního přesvědčení jednotlivců. Ústava vznikla podle Rádla za válečného stavu, absolutisticky a autoritativně. Němci a Maďaři v tomto státě po staletí žijící byli náhle označeni za národy poražené a nepřátelské, které jsou povinny zákony nově vzniklého státu strpět.³¹⁹

Rádl konstatuje, že přestože „národní instinkt“ za demokracii bývá zaměňován, vládu na něm postavenou není možné za demokracii považovat. V kmenovém vlastenectví má své kořeny také fašismus, kterému se stát nestal prostředkem ke svobodě, ale k potlačení individuální vůle, a národ je mu proklamací morální, politické i ekonomické jednoty.³²⁰

Patočka o Rádlovi řekl, že dobře věděl, že neexistuje společnost bez ideálu, stejně tak jako ideálno bez společnosti a morálky. Toto ideálno však již musí být zakotveno nějak v nich.³²¹ Organická teorie ale podle Rádla jakékoliv ideálno postrádá: vždy se dovolává síly lidového myšlení, ducha národa, autorit předků, a tyto pojmy staví proti tomu, co je „*rozumné, mravné, praktické*“.³²²

8.2.2 Demokracie většinová

Většinový způsob demokracie se v Evropě objevil v období Velké francouzské revoluce. Taková vláda umožňuje každému jeho volbu a akceptuje projevy vlastní vůle. Rádl národ v tomto pojetí vnímá jako souhrn svrchovaných individuů se stejnými právy a hodnotami, které spojuje společná vůle, jež je hlavní autoritou.³²³ Ani tato demokracie však není dokonalá: „*není kritéria, jak rozeznat vůli a zvůli většiny; většina není nikomu odpovědná*“.³²⁴ Pravděpodobně neexistují žádné prostředky, jak zajistit naprostou spravedlnost. Uvedená společnost je ale založena na moci, nikoli na spravedlnosti. Zákon, který je zde pro všechny, je postaven nad individuální vlastnosti jedince. Taková demokracie má absolutistický charakter, který se ve svých nejkrajnějších projevech objevuje u komunismu.³²⁵ Karel Marx, jenž stvořil ideál masy, začal prosazovat učení, že ona je základním hybným prvkem dějin.³²⁶ Využil „naivní lidové půdy proletariátu“,

³¹⁹ Rádl, *Válka*, s. 117–128.

³²⁰ Tamtéž, s. 121.

³²¹ Patočka, *Útěcha z filosofie*, In: *Češi I*, s. 106.

³²² Rádl, *Válka*, s. 123.

³²³ Tamtéž, s. 128–129.

³²⁴ Tamtéž, s. 129.

³²⁵ Tamtéž.

³²⁶ Tamtéž, s. 130–134.

keré je nutné vštípít ideologii, o níž bude přesvědčena, že jí pomůže ke svobodě a emancipaci.³²⁷

Tyto myšlenky převzali podle Rádla naši sociální demokraté a socialisté, jejichž důvody ovšem byly čistě nacionální. Použili je v naší ústavě na úkor Němců a Maďarů, z nichž učinili národnostní menšiny. V naší zemi tedy došlo ke kombinaci organického a většinového pojetí a Češi se stali „*jediným vládnoucím kmenem v zemi, plníce její historické poslání*“.³²⁸

Je třeba připomenout, že Rádl sám byl přitom členem sociálnědemokratické strany a přispíval také do jejího stranického tisku. O nějaké výrazné uplatnění v této straně ale neusiloval a jeho šedesáté narozeniny sociálnědemokratický tisk *Právo lidu* připomněl článkem *Divný sociální demokrat*,³²⁹ který upozorňoval spíše na rozdíly mezi názory Rádla a této strany.³³⁰

8.2.3 Smluvní pojetí společnosti

Demokratický ideál podle Rádla nespočíval ve zrušení šlechtictví, nýbrž v aplikaci jeho norem na všechny jedince.³³¹ Proto také ke smluvnímu druhu demokracie, který byl základem anglosaského veřejného života, mělo Rádlovo smýšlení nejbliže. Rádl vysvětluje, že Evropa se od středověku vyvíjela dvěma směry. Na pevnině se čím dál více upevňovala královská moc, vůči níž nebyla šlechta schopna ubránit ani práva vlastní, ani práva svých poddaných. Privilegia feudálů se v tomto prostředí proto jevila jako cosi nedokonalého, a tím i zpátečnického, co lid toužil při nejbližší příležitosti odstranit. Když se při revoluci podařilo strhnout krále a šlechtu i s jejich privilegii, byl postaven do centra zájmu jedinec. V Anglii se naopak smysl pro privilegia udržel, protože postavení aristokracie zde vždy zůstalo silné, a byla tak schopna svůj lid vůči králi ochránit. Výsady šlechty mohly dát vzniknout společenskému systému, ve kterém je stát omezován privilegii jedince.³³² Na tomto principu byl v anglosaském světě vybudován smluvní stát. Ani ten však není podle Rádla ve své čisté podobě ideální.

³²⁷ Rádl, *Dějiny filosofie II*, s. 409.

³²⁸ Rádl, *Válka*, s. 130.

³²⁹ Článek vyšel v roce 1933 a jeho autorem byl Jaroslav Koudelka.

³³⁰ Křesťan, Politik a politický publicista Emanuel Rádl, In: *Emanuel Rádl – vědec a filosof*, s. 636–637.

³³¹ Rádl, *Masarykův ideál národního hrdiny*. Přednáška studentům 22. prosince 1920. Grossman a Svoboda, Praha, 1920.

³³² Rádl, *Válka*, s. 136–137.

V takovém státě je totiž spravedlnost víc než stát i více než zákon. Suverénní zde není ani stát ani lid. Ty jsou pouhými prostředky této spravedlnosti: „*zákony nejsou tam pro stát ani pro lid, ani pro národ, nýbrž zabezpečují jen pořádek, aby se lidé mohli věnovat úkolům jiným, než jsou ty, které jsou zákony vymezeny*“.³³³

V Rádlově ideálním pojetí demokracie lidem nejsou zákony ukládány, zde se lidé rozumně dohodli, podle jakých pravidel žít. Jednotlivec zde nehledá svoje naplnění v osudu, protože směřuje k budoucnosti. S národem je to stejné: „*Tedy, také národ pozdvihuje své oči ke hvězdám a pokouší se vzlétnout z říše přírody do říše svobody!*“³³⁴ Rádl rozlišuje dva druhy svobody, svobodu pod zákonem a svobodu přírodní. Pojem přírodní svoboda je mu spojena s člověkem pojímaným z aspektu přírodní bytosti nacházející se v přirozeném stavu a uspokojujícím pouze své vlastní potřeby.³³⁵ Svobodu pod zákonem spojuje naopak s civilizací, s člověkem, který se již povznesl nad svůj osud a chce sám řídit svůj život. Díky tomu ale musí přijmout závazek, zodpovědnost za jiné.³³⁶ Pro svobodu pod zákonem je charakteristické členství ve spolku, jehož členy se jednotlivci stali dobrovolně, ovšem současně s členstvím museli přijmout stanovy, kterými jsou vázáni. Svoboda zde tak splývá s povinností. „*Kde není úkolu, povinnosti, slibu, zákona, není této svobody.*“³³⁷ Takové pojetí potom odpovídá smluvnímu pojetí státu, demokracie, politiky i svobody.

Autor své vlastní pojetí národa označuje jako smluvní, protože má kořeny v teoriích o společenské smlouvě. V jeho výkladu je národ a stát ve velmi úzkém vztahu. Stát je pro něho institucí, která má co nejlépe organizovat veřejný život. Jeho obyvatelé mohou být stejného kmene, mít podobné zájmy, ovšem tyto skutečnosti podstatu státu netvoří. Důležité je, že lidé by se sami měli dohodnout, jak svůj stát co nejlépe organizovat, aby co nejvíce vyhovoval jejich potřebám. Pojmy národ a stát Rádl přirozeně odlišoval. Byl si ale vědom, že ve skutečném západním pojetí společnosti je mezi těmito pojmy daleko větší rozdíl, než je tomu v prostředí střední či východní Evropy, které je ovlivněno více organickým pojetím.³³⁸

³³³ Rádl, *Válka*, s. 137.

³³⁴ Rádl, *O německé revoluci*, s. 115.

³³⁵ Löwensteinová, *Filosof a moralista Emanuel Rádl 1873–1942*, s. 30.

³³⁶ Tamtéž.

³³⁷ Rádl, *O německé revoluci*, s. 34.

³³⁸ Trapl, s. 338.

9. KRITIKOVÉ EMANUELA RÁDLA

Rádl se ve svém díle pouštěl do nemilosrdných polemik s mnoha tehdejšími osobnostmi a je proto zcela pochopitelné, že jeho útoky nezůstaly bez odpovědi a že se objektem pranýřování stal také on. Tato kapitola bude věnována kritikám, kterým byly vybrané Rádlovy názory a teze podrobeny.

9.1 Karel Čapek

K Rádlovi se Karel Čapek vyjadřoval hned v několika recenzích. V roce 1917 uveřejňoval časopis *Nový věk* Rádlovy úvahy, jimiž se vymezoval vůči názorům obsaženým ve filozofii F. X. Šaldy. Čapek od těchto polemik mnoho očekával, protože ho již předtím zaujaly Rádlovy přírodovědné práce. Podle jeho slov v nich prý bylo obsaženo až něco uměleckého, protože jejich autor „...pronikal pod psanou literu k člověku, k osobnímu životu, k niternému, konkrétnímu subjektu té které vědecké práce – zdánlivě neosobní a abstraktní“.³³⁹ Čapek z těchto důvodů tušil u Rádla porozumění pro „uměleckou duši“ a zvláštní způsob jejího uvažování. Rádl se ale ukázal být špatným kritikem, protože Šaldovo myšlení vůbec nepochopil: „Rádl obral si za předmět svého pozorování jen filozofii Šaldovu, ale tato filozofie je filozofií ad hoc, filozofií umělce, kritika, polemika esejisty, zaujatého formou a leskem slov, pojmů, idejí a hodnot - tak dalece zaujatého, že dokonce v počátcích války vyslovil jisté estetické uspokojení nad krásou hromadné uzákoněnosti válečné...“³⁴⁰ Čapek rovněž okomentoval to, že je v brožuře implicitně představen především vlastní Rádlův filozofický program: „Čtenář najde více, než mu je titulem slíbeno: Rádlův lidský a filozofický idealism, přirozeně odporující jinému idealismu, který jsem už jinde označoval jako platónský.“³⁴¹

Rádlova nedostatečná senzitivita, malý smysl pro cit a naopak až přehnané vyzvedávání racionality souvisí s obsahem další Čapkovy recenze. Ta se týkala Rádlova hodnocení německého „romantismu“, respektive filozofie Fichteho, Schellinga a Hegela.³⁴² Rádl neustále zdůrazňoval skutečnost, že „romantici mluvili o ideálu tak vysokém, že podle něj ani nemohli žít [...]. V důsledku toho nakonec tato filozofie

³³⁹ Čapek, Karel. Dr. Emanuel Rádl, F. X. Šaldova filozofie. In: *O umění a kultuře I*. Praha: Československý spisovatel 1984, s. 457.

³⁴⁰ Tamtéž, s. 457–458.

³⁴¹ Tamtéž, s. 458.

³⁴² Čapek, Karel. Je věda romantická? In: *O umění a kultuře II*. Praha: Československý spisovatel 1985, s. 115.

skončila u dualismu, v rozdělení světa na říši boží a d'áblou. Tento svět zde, svět smyslů a empirie jest hmotou, proti které je všechno dovoleno a od níž je docela oddělena říše pravdy, mravnosti“.³⁴³ Čapek některé výtky na adresu romantiků přivítal. Souhlasil především s Rádlovou myšlenkou, podle níž „ideály a hodnoty máme hledati ve skutečném, a dokonce ve vlastním životě, nikoliv v abstraktu, a jde-li nám nadto o nejvyšší ideály a hodnoty, pak i ty musíme hledat ve skutečném a nepomyslném životě“.³⁴⁴ Nesmířil se ale s autorovým závěrem, který chtěl romantismus jako takový zcela degradovat. Čapek si položil otázku, jak lze definovat romantické. On sám na pojem romantismus pohlížel jako na jednání přinášející zážitky vymykající se všedním věcem, běžnosti a střízlivosti, nikoliv také jako na vědecký směr, Rádlovi tento postoj však vyčetl: „Rádo se přitom říká střízlivý názor vědecký. Jsou jistě střízliví učenci, ale pokud jsem poznal tvůrčí vědce, byli to lidé stejně romantičtí, stejně neprakticky uchvácení, stejně naivně výstřední jako ti nejromantičtější z básníků [...] Skutečná věda byla nepraktickým sebeobětováním, [...] rozkoší invence.“³⁴⁵

Přednáška *Rassové theorie a národ* Čapka přiměla k napsání recenze *Národnostní filozofie Emanuela Rádla*. Položil zde otázku, z jakého důvodu se Čech nemůže vzdát svého češství, aniž se mu toto češství stane programem, jak žádá Rádl. Odpověděl si sám, že nikoliv národní program nebo idea, ale to, co z člověka činí člena národa, je jeho cit, láska. Jedná se cit, který je slepý, čistý, cit, který má každý ukryt ve svojí duši. Češství je každému Čechu dáno osudem, stejně jako má dány ruce či oči. Vše, čím jsme obklopeni, a co vytvořila příroda, není pouze materiál, protože vše vnímá také naše duše, která je ve všem schopna objevit také krásu, štěstí a hodnotu. Čapek souhlasí s Rádlem, že národ musí být budován. Podle něho ale musí být především žit, protože jenom život a žití má svůj smysl. Čapek pak smýšlí obdobně jako Masaryk v *České otázce*: Náš národ bude mít budoucnost jedině tehdy, pokud ho obohatíme svým citem a svým duchovním životem. Pouze tehdy, pokud budeme žít pro svůj národ silně a s „národní plností“, obohatíme jej a budeme schopni jej zachovat příštím generacím.³⁴⁶

³⁴³ Čapek, Je věda romantická? In: *O umění a kultuře II*, s. 115.

³⁴⁴ Tamtéž, s. 116.

³⁴⁵ Tamtéž, s. 118.

³⁴⁶ Čapek, *Národnostní filozofie Emanuela Rádla*, In: *Od člověka k člověku I*, s. 49–52.

9.2 Ferdinand Peroutka

Rádlovo postavení v době první republiky nebylo nijak záviděníhodné. „Muži Hradu“³⁴⁷ ani sám Masaryk prý Rádla pro jeho věčné kritiky neměli rádi. To byl podle Jana Patočky také pravý důvod, proč vědec tak velkého formátu pouze kvůli tomu, že si dovilil vyjadřovat se k aktuálním politickým problémům, mohl za první republiky vydávat pouze drobné „brožurky“, „brožurečky“. Obecně je ale docela pochopitelné, že ve své době v Československu Rádla právě kvůli Masarykově kritice považovali všichni „...v nejlepším případě za podivína, zbrklého člověka, v horším případě za faktor zrady“.³⁴⁸

Velká kritika se na Rádlovu hlavu snesla od jeho současníka, spisovatele a novináře Ferdinanda Peroutky. Ten patřil mezi „hradní“ žurnalisty a jeho časopis *Přítomnost* lze označit za platformu hlásající myšlenky blízké vládním kruhům. Peroutka byl ve své době známý také tím, že ostře vystupoval proti neustálému vyzdvihování národní tradice 19. století. Tento novinář odmítal vlastenectví vyznačující se lpěním na maloměstských a sentimentálních hodnotách národního obrození, na historismu, husitské tradici či národem prodchnutém umění. Podle Peroutky národní mytologie nikdy ničemu neposloužila: „Vzdálenému pozorovateli by se mohlo z toho zdáti, že českých duch ve své vlasti už leží na vyšehradském hřbitově.“³⁴⁹ Rezolutně také odmítal Masarykův výklad českých dějin i představy Herderova obrazu Slovanů vyzdvihující jejich údajnou humanitu a mírumilovnost. Odmítání slovanství bylo u Peroutky, stejně tak jako u Rádla, spojeno s pojetím slovanství jako rasového principu odkazujícímu k jakémusi tajemnému hlasu krve vedoucí až k nacionálně motivovanému nepřátelství vůči Němcům.³⁵⁰

Peroutka v roce 1928 zveřejnil v časopise *Přítomnost* článek *Válka p. prof. Rádla proti všem*, ve kterém odmítl Rádlovu myšlenku, podle které je národ jen pouhý program. Podle takové koncepce by potom k jednomu národu nemohli patřit komunisti a národní demokrat, protože jejich programy představují opačné strany politického pólu. Peroutka si všímá také toho, že Československý stát podle Rádla vznikl jakousi racionální smlouvou, která nedovolí činit rozdíl mezi národem, politickou stranou nebo

³⁴⁷ Skupina „Hradu“, byla významnou politickou skupinou a Masaryk byl jejím neformálním vůdcem.

Uskupení se opíralo především o levý střed, demokratické socialisty, velkou část legionářů i Sokolů.

³⁴⁸ Patočka, Vzpomínka a zamyšlení o Rádlovi a Masarykovi, In: *Češi II*, s. 329.

³⁴⁹ Peroutka, Ferdinand. *Jací jsme*. Praha: F. Borový, 1934, s. 8.

³⁵⁰ Tamtéž, s. 135–149.

vědeckou společností. Chápe prý, že definovat národ není jednoduché a on sám by to ve skutečnosti nedokázal. Národy však přesto existují, a to i bez své precizní definice.³⁵¹

Peroutka Rádla dále kritizoval za jeho přehnaný a optimistický racionalismus v otázkách vzniku a existence státu. Rádl jen neochotně přijímá fakta a nechce se jimi zabývat, mnohem více ho zajímá to, jak věci být správně mají. Rádlův etický ponor je podle Peroutky až naivní: klade si přímo utopistické cíle, jejichž příkladem je jeho názor na soužití národů na našem území. Rádl nepožaduje pouze jejich mírové soužití, nýbrž žádá, aby tyto národy splynuly v národ jediný. To je skutečně velké sousto a podle Peroutky navíc typický doklad toho, jak Rádl není schopen reflektovat fakta a jak svoji etiku staví záměrně ne na nich, ale proti nim.³⁵² Český národ podle Peroutky dnes může existovat pouze díky tomu, že vždy činil poklesky proti Rádlovu dogmatickému programu.³⁵³

Peroutkovy negativní invence nebyly dozajista výsledkem nepochopení Rádlových výkladů, ale jejich ironizací a záměrným zkreslením. Rádl kontroval a odpověděl mu v *Křesťanské revui*. Peroutkovi chybí prý dobrá vůle a vstřícnost, s nimiž by byl schopen přistupovat k jeho koncepci. To jsou také důvody, proč ji nemůže ani adekvátně chápat, natož ji analyzovat.³⁵⁴

9.3 Ladislav Hejdánek

Rádlův kritický žák Ladislav Hejdánek, který byl autorem zčásti obdivného a zčásti kritického doslovu k Rádlově *Válce Čechů s Němci*, ale také k *Útěše z filosofie*, napsal, že on si vysoce cení Rádlovy dobové kritiky nacionalistických ideologií, jež hýbaly politikou uvnitř národních států. „*Nacionalismus není pouhá ideologie, ale bez nějaké ideologie se žádný nacionalismus neobejde.*“³⁵⁵ Národy samy o sobě nejsou žádnou hrozbou, ať už vznikly na základě jakýchkoliv pohnutek a jakýmkoliv způsobem. Nebezpečím jsou ideologie, na základě kterých byly budovány, nebezpečné jsou city,

³⁵¹ Peroutka, Ferdinand. Válka p. prof. Rádla proti všem. In: *Přítomnost* 5, 31, 1928, s. 497–498.

³⁵² Tamtéž, s. 500.

³⁵³ Tamtéž, s. 513.

³⁵⁴ Rádl, Emanuel. Ferdinand Peroutka. In: *Křesťanská revue* 2, 1929, s. 244.

³⁵⁵ Hejdánek, Národ: ideologie či idea? In: Rád, *Válka*, s. 284.

keré chovají jednotlivci k národu vlastnímu, stejně jako antipatie, které mají vůči národům druhým.³⁵⁶

V knize *Západ a východ* autor k mýtům řadí také takzvané východní okultní vědy. S romantickou mystikou je jim společná touha po prožití tajemství, úmyslné zamlžení předmětu věci, případně navození jisté nálady, která má za cíl umocnit prožívané pocity. Rádl nabyl přesvědčení, že nacistické ideologie využívaly, kromě romantických ideologických soustav 19. století také východní mytizující principy.³⁵⁷ Německá filozofka a překladatelka Šimona Löwensteinová ale o nacismu tvrdí, „...že se nejedná o pouhý regres k mytickému myšlení, nýbrž o kombinaci pseudovědeckých tvrzení, náhražkově náboženského fanatismu a moderního instrumentálního racionalismu“.³⁵⁸ Starý západní mýtus ani východní absolutismus prý nebyly nikdy tak silné, aby byly schopny rozpoutat tak destruktivní síly, které přišly do Evropy ruku v ruce s totalitními režimy. Löwensteinová si tedy myslí, že Rádl mýtu přisuzuje daleko větší důležitost a moc, než jakou ve skutečnosti má.³⁵⁹ Podle Hejdánka Rádl ale myšlenky, z nichž pramení mýty o vzniku národů, a které označil za kultury, zcela oprávněně považoval za náhražkou náboženství a také za hlavní zdroj válek a všech ostatních mezinárodních nedorozumění.³⁶⁰

Hejdánek napsal, že Rádl se s Masarykem rozcházel v řadě momentů, přestože k jeho filozofii měl nejbliže. „Rádl vždy spíše provokoval, než přesvědčoval, jeho přímý veřejný vliv byl tak poměrně malý i při obrovském rozsahu jeho veřejné aktivity. Spolu s malou skupinkou přátel a žáků, většinou z křesťanských kruhů, zůstával nejen politicky, ale také filozoficky velmi osamocen.“³⁶¹ Kriticky se Hejdánek vyjádřil k Rádlově samospasitelné myšlence vícejazyčného československého národa. On osobně ji pokládal za rozumově schůdnou. Jejím hlavním obsahovým omylem ale bylo, že otázku nacionalismu v Československu nijak neřešila. Rádl podle něho celý problém obchází, jako by kromě nesnází s úředními jazyky jiný problém s nacionalistickým podtextem v zemi neexistoval, a jako kdyby vybudování vícejazyčného národa v Československu představovalo trvalou záruku demokracie. Proto také Hejdánek

³⁵⁶ Hejdánek, *Národ: ideologie či idea?* In: Rádl, *Válka*, s. 284.

³⁵⁷ Löwensteinová, *Filosof a moralista*, s. 35.

³⁵⁸ Löwensteinová, Šimona. Protiklad Západ a Východ v Rádlově filosofii. In: *Emanuel Rádl – vědec a filozof*, s. 489–490.

³⁵⁹ Tamtéž, s. 490.

³⁶⁰ Hejdánek, *Národ: ideologie či idea?* In: Rádl, *Válka*, s. 280–281.

³⁶¹ Hejdánek, Ladislav. Filozofický odkaz českého myslitele. In: Rádl, *Útěcha z filosofie*, s. 80.

o Rádlově povrchním řešení celé situace míní, že „*není dost realistické v Masarykově smyslu*“.³⁶²

9.4 Emanuel Rádl - vědec a filosof

V této podkapitole nebudou prezentovány výroky Rádlových rozzlobených současníků, ale myšlenky, které dozrály a byly vysloveny až s odstupem času. Sjednotit Rádlovy myšlenky nebylo pro jeho odpůrce nic jednoduchého. Rádl nevykládal svá stanoviska soustavně, spíše kritizoval stanoviska ostatních myslitelů. Jeho skutečně častou otázkou bylo, co má správně být, nejčastější odpovědí, co jak být nemá.

Sborník *Emanuel Rádl – vědec a filosof*, který editovali Tomáš Hermann a Anton Markoš, obsahuje příspěvky z mezinárodní konference, která se konala v Praze při příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádla. Cílem bylo připomenout osobnost Rádla v celém rozsahu jeho působnosti, tedy od biologie, dějin vědeckého myšlení, oblasti politického myšlení, české filozofie až po jeho aktivity v křesťansko-ekumenickém prostředí. K Rádlově osobnosti se zde vyjadřovali Jan Sokol, Stanislav Komárek, Erazim Kohák, Jiří Křest'an či Eva Broklová, ale také autoři zahraniční. Tato část práce se bude zabývat některými jejich vybranými příspěvky.

K Rádlovu stanovisku týkajícímu se problému úředních jazyků uvnitř Československa se vyjádřil Jan Sokol. Ten tvrdí, že hlavní předěly mezi Čechy a Němci byly vždy především jazykové. „*Rádl jako by si neuvědomil, že dokonce právě každá idea, která by mohla oba kmeny spojit, musí být nejen vyjádřena a vyslovena, ale všichni by jí také museli rozumět.*“³⁶³ Politické jednání svobodných subjektů nutně vyžaduje společný srozumitelný jazyk. „*Ne jako romantického nosiče hlubinné národní povahy nebo dokonce něčeho posvátného, nýbrž jako docela obyčejný komunikační prostředek. Proto je moderní národ z povahy věci také jazykový a představa politicky, nikoli jazykově jednotlivého lidu utopická.*“³⁶⁴ Zde je ale možné Janu Sokolovi oponovat, protože Emanuel Rádl žil v době, kdy většina českých autorů včetně něho samého běžně psala německy a Češi a Němci byli schopni mezi sebou v tomto jazyce bez problémů komunikovat. Pokud tedy Rádl v této době postuloval vícejazyčný stát,

³⁶² Hejdánek, Národ: ideologie či idea? In: Rádl, *Válka*, s. 285.

³⁶³ Sokol, Rádlovo pojetí národa, In: *Emanuel Rádl – vědec a filosof*, s. 627.

³⁶⁴ Tamtéž.

nejednalo se o žádnou fikci a dnešní Švýcarsko je důkazem, že se rozhodně nejednalo o neuskutečnitelný záměr.

Historička českého původu Eva Hahnová uvedla, že knihu *Válka Čechů s Němci* mnozí kritizovali kvůli omylům, opomenutím, historickým nepřesnostem či chybným definicím. Je podle ní však překvapivé, že ji nikdo nekritizoval také za to, že při analýze česko-německých vztahů v ní Rádl zcela opominul chybující Němce. Jeho kritický rozbor obsahoval pouze postoje Čechů k Němcům. Vůbec se nezabýval otázkou, na jaké jednání Němců v historii vlastně Češi reagovali, jak na ně mohlo působit a jejich chování ovlivnit. Celá kniha tudíž působí jako soud, podle něhož je smyslem češství se a priori vymezovat vůči Němcům, a že politika první republiky byla ve skutečnosti válkou vyhlášenou německému obyvatelstvu.³⁶⁵

Rádlův spis ovšem nebyl dílem profesionálního politika či historika, byl ve skutečnosti soukromou a emotivní výzvou tohoto těžko pochopitelného a kontroverzního jedince k Němcům, Čechům, vzdělavcům, politikům, prostým občanům, ke všem, kteří z jeho pohledu ještě nějak mohli zabránit blížící se válečné katastrofě: „*Stojím se svými názory sám a sám [...] Není třeba hned všeobecného souhlasu, ale je třeba skupiny, která podobně věří. Nemám takové skupiny. Kdyby veřejné mínění české bylo pro mne kritériem správnosti, nemohl bych tuto knihu napsat. A přece vím, že mám pravdu.*“³⁶⁶ Historik Petr Čornej naopak uvedl, že on ve *Válce Čechů s Němci* nespátřuje pouze povrchní a nezasvěcenou historickou rekapitulaci soužití dvou národů v jednom státě. Vidí v ní „*bystrou analýzu, jasnozřivě pojmenované příčiny konfliktů, jež posléze vedly k zániku Československa v letech 1938–1939 i v letech 1990–1992*“.³⁶⁷

Mezi další současné autory, kteří se vyjádřili kriticky k dílu Emanuela Rádla, patří naše odbornice na moderní dějiny Eva Broklová. I ta říká, že Rádl si v mnoha svých studiích protiřečí, což konkrétně dokazuje na dílech *Válka Čechů s Němci* a *O německé revoluci. K politické ideologii sudetských Němců*. Broklová se v nich zaměřila na Rádlovu kritiku Masarykova Československa. Rádl zde opomenul uvést mnohé dokumenty právní povahy, které se uplatňovaly při vzniku Československé

³⁶⁵ Hahnová, Eva. Emanuel Rádl mezi českým nacionalismem a sudetoněmeckým národovectvím. In: *Emanuel Rádl – vědec a filosof*, s. 557–558.

³⁶⁶ Rádl, *Válka*, s. 9.

³⁶⁷ Čornej, Petr. Historický dokument i prognóza. In: *Tvar*, 22, 1993.

republiky, především mírovou saint-germainskou smlouvu a československou ústavní listinu, čímž se prohřešil proti vlastnímu požadavku správné metody. Rádl hlásal požadavek, aby soužití Čechů a Němců bylo v našem státu založeno na smluvním základě, neboť sám mylně pokládal československou ústavu za organickou. „*Při výkladu Československa jako národního státu ve smyslu kmenového státu Čechů a Slováků pominul i závažné dobové svědectví, projev autora samotné preambule k ústavě, spisovatele Jana Herbena, který se hlásí k americkému vzoru [...] Obtížně si lze představit, že by americký vzor s americkým národem představoval vynětí jednoho etnika v zemi a jeho označení za politický či státní národ.*“³⁶⁸

Také Rádlova interpretace československého jazyka je podle Broklové zavádějící a poplatná teoriím sudetských Němců. Československý jazyk byl jako oficiální určen ústavním jazykovým zákonem, podle něhož byla tímto jazykem myšlena čeština v českých zemích a slovenština na Slovensku. Autorka dále konstatuje, že Rádl bagatelizuje problémy českého obyvatelstva v oblastech, kde Němci tvořili majoritní populaci. Nechtěl si prý připustit, že zde panující meziválečné protidemokratické smýšlení čím dál více prohlubovalo propast mezi oběma národy. To vše prý podle Broklové dokazuje, že Rádl sám podlehl sudetoněmeckému státnímu pojetí. Zcela mu unikl i požadavek mocností, které mírovou smlouvou Československu uložily udělovat svým občanům státní příslušnost bez ohledu na jejich jazyk, rasu či náboženství. Tyto nepřesnosti ve výkladu uvedené problematiky poškozují nejen Rádla samotného, ale i pověst a důvěryhodnost celé české vědy.³⁶⁹

Poslední slovo bude opět věnováno Janu Patočkovi, přestože se jeho kritika přímo netýká uvedeného tématu, ale je krátkým subjektivním hodnocením tvorby Emanuela Rádla. Rádl podle Patočky spolu s Masarykem a Hromádkou patřil do větve nepolitického humanismu, jejíž představitelé mají při „*nedostatku pevného dogmatu výhodu větší duševní šířky...větší pružnosti a podnětnosti*“.³⁷⁰ Masaryk i Rádl byli velice iniciativní, což především u Rádla vzbuzovalo dojem, že svůj důvtip a vynalézavost nebude nikdy schopen v celé šíři zužitkovat. Humanismus těchto

³⁶⁸ Broklová, Eva. O Rádlově Německé revoluci a politické kultuře sudetských Němců. In: *Emanuel Rádl – vědec a filosof*, s. 595–596.

³⁶⁹ Broklová, Eva. Emanuel Rádl mezi Čechy a Němci. In: Zouhar, Jan (ed.), Pavlincová, Helena (ed.) a Gabriel, Jiří (ed.). *Spory v české filosofii mezi dvěma světovými válkami: výběr textů*. Praha: Masarykův ústav, 2003, s. 12.

³⁷⁰ Patočka, Jan. *Věčnost a dějinnost. Rádlův poměr k pojetím člověka v minulosti a současnosti*. Praha: Oikúmené, 2007, s. 13.

myslitelů sice nebyval zdaleka původní, vždy ale přinášel inovace, osobní účast a vybočení z řady. Ve skutečnosti nepřišli s žádným převratným myšlenkovým motivem, ale přesto nahlédli tak hluboko, kam myšlenky jiných Čechů dosáhly jen zcela výjimečně. Rádlovi byl stejně jako Masarykovi společný nejen věčný duševní neklid, ale i stálá potřeba řešení každé myšlenky. To byl zřejmě také důvod, proč se Rádlovo učení nikdy nestalo uceleným, ale představovalo spíše stále se vyvíjející a aktualizované stanovisko. Proto došlo také k tomu, že zůstaly navždy „jeho myšlenkové účty neuzavřené“.³⁷¹

³⁷¹ Patočka, *Věčnost a dějinnost*, s. 13–14.

10. PROROK EMANUEL RÁDL

Neutuchající nacionální boj mezi Čechy a Němci po první světové válce Rádlovi vadil natolik, že se pustil do rozboru tohoto sporu ve snaze nalézt jeho řešení. Jan Sokol konstatoval, že však ve své době „...působil spíše jako prorok než myslitel. V tom je jeho velikost i slabost. Dříve než jiní zahlédl a uvědomil si vážnost česko-německého konfliktu a snažil se ze všech sil s ním něco udělat“.³⁷² Právě kniha *Válka Čechů s Němci* může být v tomto ohledu považována za dílo prorocké.

Rádl po první světové válce poznal v romantickém vlastenectví známky českého nacionalismu a tušil v něm veliké nebezpečí. Jeho stanovisko, bylo ale často nepřesvědčivé nebo přímo urážlivé, a proto také bylo povětšinou odmítáno.³⁷³ Autor svoje myšlenky ale nehlásal z jakési naivní sympatie k Němcům, nýbrž z vlastního poznání, že všude proklamované české vlastenectví a s ním ruku v ruce jdoucí protiněmecké nálady jsou jen zrcadlovou kopií svého největšího soka, tedy nacionalismu německého: „*Budoucnost nevyhádal z pocitů a z tušení, ale z analýzy logiky kmenového nacionalismu, který se vrací na hlavy svých původců, i kdyby to s národem mysleli sebeušlechtilěji.*“³⁷⁴

Rádlovo „proroctví“ se ve své době setkala s nepochopením také proto, že tehdejší společnost byla naplno zaměstnána „dneškem“. Důkazem tehdejší nálady je reakce Ferdinanda Peroutky, který na Rádlův účet napsal: „*Myslitel si musí vybrat; může buď mluvit k této generaci, nebo k nějakým jiným generacím. Může se obracet na lidi mrtvé nebo ještě nenarozené. Z toho dvojího patrně je lepší mluvit ke generacím budoucím, ale ať člověk mluví k mrtvým nebo nenarozeným, jisto jest, že nemluví k živým.*“³⁷⁵

O jakousi zpověď či vyznání české inteligence, která si uvědomila, že mnohá varování podcenila, se ve své knize věnované Rádlovi pokusil z Princetonu v roce 1943 Josef Lukl Hromádka: „*Teprve ve světle dnešní katastrofy a pod tíhou dnešních slz a bolestí rozumíme nově a lépe tomu, čeho jsme byli svědky v mírových letech mezi 1918 a 1939. Máme nový zorný úhel. Válka nám podala lepší zvětšovací sklo, pod kterým se*

³⁷² Sokol, Jan. *Rádlovo pojetí národa*. [on line]. [cit. 10.2.2014]. Dostupné: <http://www.jansokol.cz/cs/n-s-radlovopojeti.php>

³⁷³ Trapl, s. 339.

³⁷⁴ Floryk David. *Emanuel Rádl: Don Quijote české filozofie*. [on line]. [cit. 1.3.2014]. Dostupné: <http://konzervativniklub.cz/vypisclanku.php?id=288>

³⁷⁵ Peroutka, *Válka p. prof. Rádla proti všem*, s. 481.

*nám jeví drobné události a nahodilé výroky předválečné v nových, často groteskních rozměrech. Chápeme pronikavěji a názorněji své omyly, svá opominutí, své chyby, ať politické či myšlenkové. Rozumíme lépe, než to bylo dříve možno, jak dnešní zkáza je také důsledkem hrozného nedbalosti duchovní a mravní.*³⁷⁶

„...Existuje totiž radikální zlo...“, píše ve svém pozastavení *Nad Hromádkovou knížkou o Rádlovi* Otakar A. Funda. „*Stačí na radikální zlo racionální humanismus slušnosti a uměřenosti vůči řádu přírody? To je Rádlova otázka, kterou ve svém výkladu jeho filosofie Hromádka svou knížkou o donquijotství - i přes odstup dalších šesti desetiletí - aktualizuje. Je už ústředním tématem Ježíšovy zvěsti, že na radikální zlo, které je v nás a má nás v moci, nestačí humanistická slušnost, ale je nutná láska, která se obětuje.*“³⁷⁷ Rádl tušil, odkud se „radikální zlo“ vzalo a pokoušel se s ním vypořádat po svém způsobu. Důkazem toho, kam až může zajít chápání národa ve smyslu organickém, mu byly rasové teorie, proti kterým zahájil svůj boj hned po první světové válce. Pokud se vyjadřoval k organickému pojetí národa německých romantiků s mírným opovržením, v případě rasových teorií a nacionalismu se jednalo již o despekt.³⁷⁸

Rádl tvrdil, že za první republiky byla v Československu realizována národnostní politika nešetrně. V tom s ním není možné zcela souhlasit, protože československá ústava například v otázce práv národnostních menšin v Evropě významně překračovala závazky přijaté v poválečných mírových smlouvách.³⁷⁹ Souhlasit je ale nutné s tím, že takové tvrzení německým nacistům posloužilo jako záminka k narušení česko-německých vztahů. Hitler se vždy snažil o vytvoření jedné rasy spojené státem. Nejprve toho ale údajně nechtěl docílit pomocí války, nýbrž skrze apel na Němce jakožto příslušníky německého národa. Postupně si ale uvědomil, že sudetští Němci nejsou dost dobře schopni udržet tuto ideologii v podmínkách státu, v němž žijí.³⁸⁰

³⁷⁶ Hromádka, s. 13.

³⁷⁷ Funda, *Nad Hromádkovou knížkou o Rádlovi*, s. 473.

³⁷⁸ Rádl, *Západ a východ*, s. 275. Srv. *Národnost jako vědecký problém*, s. 67.

³⁷⁹ Broklová, Eva. Základy politického systému ČSR v ústavní listině z roku 1920. In: Opat, Jaroslav (ed.) a Tichý, Josef (ed.). *Masarykova idea československé státnosti ve světle kritiky dějin*, s. 63.

³⁸⁰ Rádl, *O německé revoluci*, s. 62–63.

Svoji kritiku německého nacismu autor zahájil až ve 30. letech 20. století, ale okamžitě se stal jedním z jeho nejneústupnějších odpůrců.³⁸¹ V roce 1933 vydal knihu s názvem *O německé revoluci. K politické ideologii sudetských Němců*. Zde se vrací znovu k tradičním pojmům německé romantické filosofie rasa, kmen, národ, ale tlumočí je již ve světle nových událostí: „...národ je absolutno, jest samým bohem zjevujícím se na zemi a Němec je částí tohoto božství“.³⁸² Nacionalizaci masy Rádl pokládal za Hitlerův nástroj na jeho bezohledné cestě k cíli. Nenávist je daleko mocnější než pouhá nechuť. Budoucnost jeho hnutí byla na fanatismu a na nesnášenlivosti jeho obdivovatelů přímo závislá, neboť o to vehementněji se je jali hájit jako to pravé a správné. Rozum, humanita či lidská práva se staly nepřáteli, kterých je nutno se okamžitě zbavit.

Řekové podle Rádla kdysi bránili svoji civilizaci proti hrozbě z orientu, Američané zahájili válku za osvobození otroků. Hitler však takové vysoké kulturní cíle nezná. Jemu jde explicitně jen o peníze, o zajištění dětí vlastní rasy a o touhu vládnout.³⁸³ „*Hnědé košile nebojují v první řadě o žádný stát, nýbrž o německý kmen (Volk), o německou rasu, pro které bude teprve třeba stát zřídit.*“³⁸⁴

Rádl tuto knihu uzavírá apelem na „hrdé a vzdělané Němce“. Ve skutečnosti ale jde o další z řady jeho suplik na adresu evropských učenců, aby svůj lid nezradili a zabránili světové katastrofě. Veškerý veřejný život, dějiny, politika, existence národů, ale i štěstí a neštěstí jednotlivců, vše toto je nyní závislé na nich a na jejich rozumu. Úkolem německé inteligence je, aby právě v tento okamžik použila veškerou svoji duševní sílu a pomohla svému národu překonat myšlenky opírající se o zkosnatělé mýty o vlastní národní nadřazenosti, slávě a pradávnejší aristokratické důstojnosti.³⁸⁵

V roce 1933 začal Rádl a jeho ostatní kolegové z *Křesťanské revue* pozorně komentovat dění v německých křesťanských církvích. Ve svém periodiku uvítali vznik tamější vyznavačské církve, která odmítla křesťanskou víru podříditi nacistickým nárokům. Byli upřímně vyděšeni z toho, jak se nacistický režim dovolával Lutherova učení, a především z toho, že němečtí luteráni těmto svodům bezhlavě podléhají. V době občanské války ve Španělsku se *Křesťanská revue* jednoznačně postavila na stranu republikánů, což tehdy způsobilo její rozkol s českými integrálními katolíky.

³⁸¹ Rádl, *O německé revoluci*, s. 44–48.

³⁸² Tamtéž, s. 47.

³⁸³ Tamtéž, s. 54.

³⁸⁴ Tamtéž, s. 50.

³⁸⁵ Tamtéž, s. 120.

Když padla první republika, nereagovalo periodikum hysterií, ale ještě větším zápalem. Důsledně odmítli antisemitismus a začali připomínat Masaryka, kterého zdůrazňovali coby člověka hluboce náboženského. V roce 1939 bylo vydávání *Křesťanská revue* zakázáno. Její žáci přesto byli v nastávajících válečných letech schopni prokázat, že hodnoty, které zde prosazovali, jsou připraveni hájit dále. Mnozí z nich se zapojili do odboje, ale ihned po válce také začali organizovat pomoc pro německé děti.³⁸⁶

Přirozená empatie a touha naslouchat přivedly autora často k velmi diskutabilním závěrům. Například po setkání s Konradem Henleinem na podzim roku 1934 neváhal tohoto politika označit za „*upřímného muže, který mluví od srdce k srdci [...] a působí příjemným dojmem*“.³⁸⁷ Rádl, který přitom velmi dobře vnímal ideovou nebezpečnost Henleinova politického programu, zřejmě do poslední chvíle věřil v možnost mírové dohody. Dokonce ještě v roce 1935 proklamoval svoji upřímnou víru ve snahu Adolfa Hitlera o mír.³⁸⁸

Myšlenkový boj se samotným nacismem byl opět záležitostí Rádlovy komplikované povahy a jeho nejhlubšího svědomí. Jak napsal Patočka: „*To je Rádlův morální svět; něco vyššího tu mluví k člověku, vyzývá jej, aby přes všechnu trýzeň a zdánlivou beznadějnost tohoto světa, který nám ukazuje triumf smrtelnosti a nahodilosti, neumdléval, a - věřil...*“.³⁸⁹ Zastavit jej dokázala až těžká choroba. Rádlovo poslední dílo *Útěcha z filosofie* bylo dokončeno na jaře 1942 a Patočka je označil pouze za osobní zpověď těžce nemocného člověka.³⁹⁰

Jeho závažné onemocnění, které vypuklo ještě před začátkem druhé světové války, prezentoval Ladislav Hejdlánek dokonce jako jeho „fyzilogickou odpověď“ na další blížící se světovou katastrofu. Veřejně to měly dokonce potvrdit Rádlovy vzpomínky na předchozí válčený konflikt záměrně publikované jeho spolupracovníky v *Křesťanské revui* v roce 1937, v nichž se svěřoval, že každá zpráva hlásající tehdy vítězství Rakouska či Německa mu přitížila. Před všemi zprávami tehdy dokonce muset

³⁸⁶ Putna, Martin C. Místo osobností z protestantského prostředí v české kultuře po roce 1918. In: *Lidé města* 10, 2008, 3.[on line].[cit. 1.3.2014]. Dostupné: <http://lidemesta.cz/old/index.php?id=106>. Srv. Šimsa, Jan. Emanuel Rádl a akademická YMCA. In: *Emanuel Rádl, vědec a filosof*, s. 520.

³⁸⁷ Rádl, Emanuel. Die SHF. In: *Prager Tagblatt*, 25.10.1934. Srv. Křesťan, Jiří. Politik a politický publicista Emanuel Rádl. In: *Emanuel Rádl – vědec a filosof*, s. 639.

³⁸⁸ Rádl, Emanuel. Henlein. In: *Křesťanská revue* 8, 9, 1935, s. 271.

³⁸⁹ Patočka, Ještě k nějakým novějším kritikám Rádla, In: *Češi I*, s. 113.

³⁹⁰ Patočka, *Věčnost a dějinnost. Rádlův poměr k pojetím člověka v minulosti a současnosti*, s. 14. Srov. Rádl, *Útěcha z filosofie*, s. 5.

odjet na venkov, kde byl od nich izolován. Ulevilo se mu prý teprve tehdy, když dohoda zvítězila.³⁹¹

Patočka Rádla objevil na konci třicátých let a vysoce si u něho cenil, že z myslitelů své doby se snad jako jediný dokázal postavit do opozice nejen vůči českému nacionalismu schovávajícímu se za ušlechtilý pojem vlastenectví, vůči tehdejším mocným „mužům Hradu“, ale že neváhal kritizovat dokonce ikonu doby, samotného prezidenta Masaryka. Patočka v tomto přírodovědci objevil praktikujícího filozofa, „filozofa života“, na němž obdivoval jeho otevřenost a odvahu bránit humanitu a spravedlnost v jejich univerzální, nenacionální podobě, a navíc, jak naznačuje Patočka, i za cenu vlastní profesní diskriminace.³⁹²

Martin Šimsa upozornil, že Patočku Rádl vlastně „nenechal nikdy klidným“, a on sám rozhodně nepovažuje za náhodné, že poté, co se v 70. letech Patočka znovu rozhodl věnovat Masarykovi a Rádlovi, začal se následně angažovat v Chartě 77.³⁹³

V *Prohlášení charty 77* týkajícího se lidských práv je skutečně možné spojení kategorií humanita, pravda a etika, tedy základních myšlenkových hodnot Masaryka, Rádla i Patočky, jednoznačně identifikovat. Masarykovým krédem byly pojmy „humanita, lidskost, člověčenství“, k interpretaci jejich přesahu Rádl zvolil výraz „pravda“, který později Patočka nahrazuje kategorií „morálka“: „...*Bez mravního základu, bez přesvědčení, které není věcí opportunity, okolností a očekávaných výhod, žádná sebelépe technicky vybavená společnost nemůže fungovat. Morálka však zde není k tomu, aby společnost fungovala, nýbrž prostě k tomu, aby člověk byl člověkem. Nedefinuje ji člověk podle libovůle svých potřeb, přání, tendencí a tužeb, nýbrž ona to je, která vymezuje člověka....*“³⁹⁴

³⁹¹ Šimsa, M., s. 7.

³⁹² Patočka, Vzpomínka a zamyšlení o Rádlovi a Masarykovi, In: *Češi II*, s. 326 – 329.

³⁹³ Šimsa, M., s. 67.

³⁹⁴ Patočka, Jan. *Prohlášení Charty 77*. [on line]. [cit. 1.3.2014]. Dostupné: <http://www.charta2007.cz/index.php?sh=dokum/9>

11. ZÁVĚR

Emanuel Rádl byl významnou osobností české vědy posledních let 19. a první poloviny 20. století. Evropskou proslulost mu získaly obsáhlé dvoudílné *Dějiny biologických teorií*, které patří dodnes ke klasickému fondu dějin biologie. Autor přesto neustále překvapoval svojí všestranností. Kromě své původní dráhy biologa se po první světové válce začal věnovat rovněž problémům politickým, kulturním i filozofickým.

Rádl si byl vědom, že stav světa po první světové válce vyžaduje revizi. V Rusku zvítězil bolševismus, na území Evropy se nově vyměřovaly hranice a vznikaly zde nové státy. Československo mělo být státem občansky a národnostně spravedlivým, vzniklo ale jako stát Čechů a Slováků. Menšiny zde se měly stát až následným tématem politické diskuze a přiměřených politických práv se jim mělo dostat až postupně, dodatečnými legislativními kroky. Čeští Němci své začlenění do Československa nenesli dobře a dlouho věřili, že zůstanou součástí Rakouska, které se připojí k Německu. Maďarská menšina stála díky nekonečné snaze Slováků při prosazování vlastní emancipace se svými právy až na konci zájmu všeho politického dění.

S koncem války se tak v naší společnosti objevil nový způsob útlaku a bezpráví, s nímž bylo v očích Rádla nezbytné se vypořádat. Změn přitom mělo být dosaženo výhradně mírovými prostředky, tedy spravedlivou politikou, vzorným příkladem, filozofickým vhledem, výchovou a moudrou agitací. Rádl byl přesvědčen, že pokud celá evropská veřejnost sebe sama pochopí jako národ ve smyslu politickém, tedy přijme svoji odpovědnost vůči státu, v němž budou jeho občané žít podle spravedlivých a všemi respektovaných zákonů, dojde v celé společnosti ke zvýšení tolerance a všeobecného porozumění. Dva tehdy ustálené pohledy vztahující se k pojmu národ proto Rádl z vlastní iniciativy analyzuje a reviduje.

Organické pojetí národa, jehož existence a podstata vychází ze samotné přírody a jejích pravidel, založené na pokrevní příbuznosti jeho členů, na společných znacích a společném jazyku, zcela zavrhoval. Tento národ byl postaven na mýtu, sestávajícího se z příběhů o původu národa, z formativních okamžiků klíčových pro národní historii, z příběhů národních hrdinů a specifických vlastností přisuzovaných danému národu. Národní mýtus ohraničuje představu národního společenství a jeho sdílení zajišťuje integritu daného národa. Ideologie rodící se z takového pojetí národa jsou nebezpečné

tím, že vedou k nerovnosti, ke klasifikaci lidí podle jejich vnějších znaků. Tyto rasové teorie způsobují nenávisť mezi národy a jsou přímo poplatné válce. S organickým myšlením, které podle Rádla povstalo z německé romantiky, se autor vypořádává především na konci první světové války, kdy se začíná angažovat v politice.

Rádl se sám přikláněl na stranu pojetí národa, které bylo pro naše země neobvyklé, na stranu západního, tedy politického pojetí, které vychází přímo ze vztahu člověka – občana a jeho respektu k vlastnímu státu a k racionálně formulovaným zákonům. Znamky a propagaci tohoto myšlení lze u něho zaznamenat po celá dvacátá léta dvacátého století, která představovala skutečný vrchol autorovi tvorby. Uvedené pojetí národa Rádl obohatil o vlastní atributy. Pro jeho definici národa je příznačná organizace, která však sama o sobě nestačí. Nutná je rovněž vůle k této organizaci a loajálnost k zákonům z této organizace plynoucích. Jedinec se stane součástí národa v okamžiku přijetí jeho ústavy a povinností mu z ní plynoucích. Rasa a původ zde nejsou důležité, hlavní roli zde hraje vůle tvořit národ. Rádlův národ vzniká, tvoří se a neustále musí být budován. Stát je v tomto ohledu přirovnáván spíše k politické straně. Jedinec si stát a národnost zvolí podle programu, a tím automaticky přijme jak program státu, tak také své spoluobčany, kteří se od něho samého mohou bez problémů v mnohých vnějších attributech odlišovat. Svobodná vůle je v Rádlově v politickém pojetí národa velmi významná. Jedinec musí mít svobodu volby, aby mohl zodpovídat za svá vlastní rozhodnutí, a aby dokázal svět povznést ze stavu, v jakém se nachází, do stavu, v jakém by se nacházet měl.

Rádl se kriticky vyrovnával také se zakladatelem Československa T. G. Masarykem, jemuž vyčítal, že se nechal strhnout živelným vlastenectvím a připustil, aby mělo zásadní význam při vzniku nové republiky. Jeho údajný boj proti vlastenectví byl ale ve skutečnosti bojem proti nacionalismu v jakékoliv jeho národní podobě. Kritika prvního československého prezidenta, který se stal ikonou doby, ale k Rádlově popularitě ani důvěryhodnosti pochopitelně nepřispěla.

Rádl nevnesl do české filozofie žádný celistvý systém a nebyl ani nijak soustavným myslitelem. Neustále zasahoval do společenského dění, ale nestal se nikdy tím, kdo měl schopnost na veřejných představeních fascinovat a strhávat masy, scházelo mu Masarykovo charisma. Stal se ale jeho následníkem v cestách filozofické a politické spekulace. Jeho neutuchající filozofická aktivita se nakonec dočkala ocenění až v roce

1934, kdy mu byla svěřena organizace a předsednictví VIII. mezinárodního filosofického kongresu v Praze, na němž tehdy filozofii definoval jako lásku k pravdě.³⁹⁵

Jeho názory byly ale jedinečné v tom, že vědu nepovažoval pouze za metodu, ale také za program pro každodenní lidský život. Filozofie, věda i náboženství pro něho byly součástí jediného univerzálního pravdivého vědění a on tuto pravdu chápal jako jednotu racionálních, etických i emocionálních aspektů. Taková pravda se mu stala cílem veškeré odborné vědecké autority, a on sám požadoval, aby se na ní angažovali všichni vědci.³⁹⁶

Mnoha jeho současníkům se jeho učení zdálo nesrozumitelné a obtížné. Úzkostlivá snaha porozumět i opozičním názorům ho přivedla nejednou k problematickým závěrům či nesrozumitelným zvrátům. Svými nonkonformními názory na sociální spravedlnost, lidskou svobodu či národnostní otázku stál velmi často v opozici k většinovému mínění, a díky tomu měl také neshody s celým okruhem tehdejších myslitelů. Byl vyhlášený také tím, že se charismaticky vrhal do všemožných debat, při nichž nehleděl na vlastní pověst či popularitu.

Rádl se ve své snaze poukazovat na omyly v tehdejší politice sám dopouštěl mnoha antagonismů a nepřesností. Často tak překročil svoje vlastní vědecké zásady, protože u svých filosoficko-politických prací mnohá fakta a skutečnosti záměrně opominul. Vytvářel vlastní koncepce často odlišné od běžné reality nebo prováděl vlastní výklady dějin, které vždy nebyly korektní a nebyly v souladu s běžným a obecně uznávaným historickým poznáním. Z těchto důvodů také jeho program působil neseriózně a málo vědecky, neměl pevné základy a často nedokázal obstát před argumentací svých odpůrců. Bylo mu vyčítáno, že při svojí práci zacházel tam, kde chyběly důkazy, definice i argumenty a kde nastupovaly soukromé ideály. Rádl si bral za pomocníka biologii, filozofii, postuloval mravnost, volal po etice. Psal glosy, vydával poučné a varující brožury, publikoval články, působil ve spolcích, pořádal přednášky pro studenty i pro veřejnost. Neustále postuloval spravedlivou ústavu, která by zajistila rovná práva všech národů žijících v tehdejším Československu, a v té stávající spatřoval veliké nebezpečí.

³⁹⁵ Šimsa, M., s. 6.

³⁹⁶ Dlouhá, Jana. Pravda ve vědě, či věda v pravdě? Reflexe díla Emanuela Rádla v české filosofii. In: *PAIDEIA: PHILOSOPHICAL E-JOURNAL OF CHARLES UNIVERSITY* 1, 7, 2010, s. 11.

Ve 30. letech dvacátého století Rádl započal intenzivní filozofický boj také proti německému nacionalismu. Zbraň proti němu nalézt nedokázal, ale snažil se jej oslabovat alespoň tím, že na jeho špatné stránky neustále upozorňoval. Politické ideologie byly mnohem mocnější a radikálnější, než si v jejich zárodcích kdo dokázal či chtěl připustit. Rasové teorie odůvodňující nadřazenost německé rasy se zdály být naivní a jejich skutečnou škodlivost nebylo možné odhalit pouhým čtením textů jejich autorů. Nebezpečnost těchto teorií se stala hmatatelnou až tehdy, když je nacisté začali ve 20. století uskutečňovat v praxi. Prvním násilným aktem druhé světové války potom byl, jak Rádl předpovídal, zábor československého pohraničí. Nacistický převrat v Německu, který Rádl se strachem očekával, touha českých nacionalistů po odvetě i chyby českého politického života vedly ve své součtu k radikalizaci českých sudetských Němců. Konečným výsledkem celého hnutí potom byla katastrofa, s níž se lidstvo minimálně po morální stránce vyrovnává dodnes.

Rádl po sobě, kromě přírodovědeckého díla *Dějiny biologických teorií*, již žádnou stejně významnou práci nezanechal. Jeho a Masarykův etický odkaz však stále nesl v srdci Jan Patočka, který bojoval a také zemřel za myšlenku ochrany lidských práv v naší zemi. Rádl se tedy díky hloubce, nálehavosti a opravdovosti svých myšlenek stal inspirací pro autory, kteří v dobách, jež byly ve společnosti chápány jako krize humanity, měli potřebu sáhnout k argumentům volajícím po povznesení národa, po nejčistějších ideálech každého člověka, kterými jsou víra, pravda a mravnost.

12. RESUMÉ

First of all, it is necessary to say that Emanuel Rádl was scientist, not philosopher; philosophy had not been his field of study. Within the last years of the World War I his thinking had been changed. Rádl was engaged in ethical and political problems and he started to think about the concept of nation and nationality. His theoretical conclusions in this field of study are interesting as well.

Rádl was aware that it will be necessary to revise the situation in the world after the World War I. With the end of the war a new way of oppression and injustice appeared, which was inevitable to deal with. These changes should have been implemented by purely peaceful means, that is by fair politics, positive examples, philosophical point of view and wise agitation. Rádl was convinced, that if the whole European society had understood itself as a nation in political terms and had accepted its responsibility to a state in which inhabitants had live in accordance with fair and respected laws, it would certainly have led to the increase of tolerance and universal appreciations in the whole society. Rádl also revised two contemporary views related to the concepts nation.

He refused the romantic concept of the nation based on the collective ancestral characteristics as language, presumed blood relations, or common leader. Rádl supported the idea of the nation not very common for Czech countries - he advocated the western, i.e. political concept of the nation which operates with the human-citizen term and his respect to the state and its reasonably formulated laws. An individual can choose the state and the nationality according to a programme and by this he accepts the programme of the state as well as his fellow-citizens, who can differ from the individual in many external signs. Free will is central to Rádl's political concept of the nation. The individual is provided by a freedom to choose, to have the possibility to be responsible for his or her decision and to be able to elevate the world from the situation in which it currently occurs to the state in which the world should occur.

Rádl also regarded the founder of Czechoslovakia T. G. Masaryk in quite a critical way; he blamed Masaryk for uncontrolled patriotism which became the essential element while originating the new republic. Rádl's ostensible fight against patriotism was in fact a fight against nationalism in its national representation. The criticism of the first Czechoslovak president, the symbol of the new era, did not

naturally contributed to Rádl's trustworthiness and popularity. Rádl was not systematic political thinker, in reality, he was not even politician. He always lacked Masaryk's organisational talent and his charisma.

In the 30's of the 20th century, Rádl had begun intensive political fight against German nationalism. Of course he could not find the weapon against the nationalism himself, however, he tried to weaken it by continuous drawing attention to its evil sides.

The intellectual legacy of Emanuel Rádl is very rich in its profundity and extent. It does not depend on the ideas which he had been engaged in or which had been elaborated by him, but above all, his way of thinking about the problems, his attitude, and the noble objective which he wanted to achieve. Rádl's deep, urgent and true ideas became inspirational for other authors who, in the era labeled as the crisis of humanity, had a need to use arguments requiring elevation of the nation, the purest ideals of every human such as faith, truth, and morality.

13. SEZNAM LITERATURY

DÍLA EMANUELA RÁDLA

1. Rádl, Emanuel. Die SHF. In: *Prager Tagblatt*, 25.10.1934.
2. Rádl, Emanuel. *Dějiny filosofie I*. Praha: Votobia, 1998. ISBN 80-7220-063-1.
3. Rádl, Emanuel. *Dějiny filosofie II*. Praha: Votobia, 1999. ISBN 80-7220-064-X.
4. Rádl, Emanuel. *Dějiny vývojových teorií*. Praha: Akademia, 2006. ISBN 80-200-1394-6.
5. Rádl, Emanuel. Ferdinand Peroutka. In: *Křesťanská revue* 2, 1929, s. 244.
6. Rádl, Emanuel. Filosofie a theologie. In: *Křesťanská revue* 1, 1927, s. 6.
7. Rádl, Emanuel. *Geschichte der biologischen Theorien I*. Leipzig: W. Engelmann, 1905. ISBN nevedeno.
8. Rádl, Emanuel. Henlein. In: *Křesťanská revue* 8, 9, 1935, s. 271.
9. Rádl, Emanuel. Katolictví – a co proti němu? In: *Křesťanská revue* 8, 9, 1935, s. 291–304.
10. Rádl, Emanuel. *Krise inteligence*. Praha: Tiskem Československého kompasu, 1928. ISBN nevedeno.
11. Rádl, Emanuel. *Masarykův ideál moderního hrdiny*. Přednáška studentům 22. prosince 1920. Praha: Grossman a Svoboda, 1920. ISBN nevedeno.
12. Rádl, Emanuel. *Moderní věda*. Praha: Čin, 1926. ISBN nevedeno.
13. Rádl, Emanuel. *Náboženství a politika*. Praha: J. Vetešník, 1921. ISBN nevedeno.
14. Rádl, Emanuel. *Národnost jako vědecký problém*. Praha: O. Girgal, 1929. ISBN nevedeno.
15. Rádl, Emanuel. *O naší nynější filosofii*. Praha: Minařík, 1922. ISBN nevedeno.
16. Rádl, Emanuel. *O německé revoluci. K politické ideologii sudetských Němců*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2003. ISBN 80-86495-17-5.
17. Rádl, Emanuel. *O smysl našich dějin: předpoklady k diskuzi o této otázce*. Praha: Čin, 1928. ISBN nevedeno.
18. Rádl, Emanuel. *Rasové teorie a národ*. Přednášky Jednoty filosofické, svazek 1. Praha: B. Kočí, 1918. ISBN nevedeno.
19. Rádl, Emanuel. *Romantická věda*. Praha: Jan Laichter, 1918. ISBN nevedeno.
20. Rádl, Emanuel. *Útěcha z filosofie*. Praha: Svoboda, 1994. ISBN 80-205-0399-4.

21. Rádl, Emanuel. *Úvahy vědecké a filosofické*. Praha: Grosman a Svoboda, 1914. ISBN neuvedeno.
22. Rádl, Emanuel. *Válka Čechů s Němci*. Praha: Melantrich, 1993. ISBN 80-7023-147-5.
23. Rádl, Emanuel. Věda Purkyňova a věda Masarykova. In: *Nové Atheneum* 1, 5, 1920, s. 333.
24. Rádl, Emanuel. *Západ a východ*. Praha: Jan Laichter, 1925. ISBN neuvedeno.

DALŠÍ LITERATURA

25. Adamová, Karolina a Soukup, Ladislav. *Prameny k dějinám práva v českých zemích*. Praha: Aleš Čeněk, 2010. ISBN 978-80-7380-271-4.
26. Anderson, Benedict. *Představy společnosti*. Praha: Karolinum, 2008. ISBN 978-80-46-1490-8.
27. Bednář, Miloslav. *Evropská tyranie*. Praha: Centrum pro ekonomiku a politiku, 2003. ISBN 80-86547-24-8.
28. Benda, Julien. *Zrada vzdělců*. Praha: Spolek, výtvarných umělců Mánes, 1929. ISBN neuvedeno.
29. Čapek, Karel. *Od člověka k člověku I*. Praha: Československý spisovatel, 1988. ISBN neuvedeno.
30. Čapek, Karel. *O umění a kultuře I*. Praha: Československý spisovatel 1984. ISBN neuvedeno.
31. Čapek, Karel. *O umění a kultuře II*. Praha: Československý spisovatel 1985. ISBN neuvedeno.
32. Čornej, Petr. Historický dokument i prognóza. In: *Tvar*, 22, 1993.
33. Dlouhá, Jana. Pravda ve vědě, či věda v pravdě? Reflexe díla Emanuela Rádla v české filosofii. In: *PAIDEIA: PHILOSOPHICAL E-JOURNAL OF CHARLES UNIVERSITY* 1, 7, 2010, s. 11. ISSN 1214-8725.
34. Fichte, Johan G. O pojmu vzdělance. In: Sobotka, Milan. *Kapitoly z dějin německé klasické filosofie II*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1979. ISBN neuvedeno.
35. Fichte, Johann G. *Reden an die deutsche Nation*. Hamburg: Meiner, 1978. ISBN neuvedeno.

36. Fischer, Jan Otokar a kol. *Dějiny francouzské literatury 19. a 20. století, díl II. (1870-1930)*. Praha: Academia, 1983. ISBN neuvedeno.
37. Foucault, Michel. *Je třeba bránit společnost*. Praha: UJI, 2005. ISBN 80-7007-221-0.
38. Funda, Otakar Antoň. Nad Hromádkovou knížkou o Rádlovi. In: *Filosofický časopis* 3, 2006, s. 468–474.
39. Galandauer, Jan. Čechoslovakismus v proměnách času. Od národotvorné tendence k ideologii. In: *Historie a vojenství* 47, 2, 1998, s. 33–52.
40. Gellner, Ernest. *Nacionalismus*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003. ISBN 80-7325-023-3.
41. Gellner Ernest. *Národy a nacionalismus*. Praha: Hříbal, 1993. ISBN 80-9008-929-1.
42. Harna, Josef (ed.). *Reflexe dějin První Československé republiky v české a slovenské historiografii. Sborník referátů přednesených na kolokviu pořádaném Historickým ústavem AV ČR v Praze 18. listopadu 1997*. Praha: Historický ústav AV ČR, 1998. ISBN 80-85268-78-7.
43. Havelka, Miloš (ed.). *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*. Praha: Torst, 1995. ISBN 80-85639-41-6.
44. Hejdánek, Ladislav. Filosofický odkaz českého myslitele. In: *Útěcha z filosofie*. Praha: Svoboda, 1994. ISBN 80-205-0399-4.
45. Hejdánek, Ladislav. Národ: ideologie či idea? In: *Válka Čechů s Němci*. Praha: Melantrich, 1993. ISBN 80-7023-147-5.
46. Herder, Johann G. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Stuttgart: P. Reclam, 1966. ISBN 3-15-008729-5.
47. Herder, Johann G. *Listy na podporu humanity*. Praha: Český klub, 2006. ISBN 80-8563-785-5.
48. Herrman, Tomáš. *Emanuel Rádl a české dějepisectví: kritika českého dějepisectví ve sporu o smysl českých dějin*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 2002. ISBN 80-7308-038-9.
49. Herrman, Tomáš (ed.) a Markoš, Anton (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)*. Praha: Oikoymenh, 2004, ISBN 80-7298-107-2.
50. Hobsbawm, Eric J. *Národy a nacionalismus od roku 1780*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000. ISBN 80-85959-55-0.
51. Hroch, Miroslav. Národ jako kulturní konstrukt. In: *Lidé města* 7, 3, 2005.

52. Hroch, Miroslav. *V národním zájmu: požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století v komparativní perspektivě*. Praha: Lidové noviny, 1999. ISBN 80-7106-298-7.
53. Hromádka, Josef Lukl. *Don Quijote české filozofie: Emanuel Rádl 1873-1942*. Brno: L. Marek, 2005. ISBN 80-86263-66-5.
54. Kautman, František. *Masaryk, Šalda, Patočka*. Praha: Evropský kulturní klub, 1990. ISBN 80-85212-04-8.
55. Kedourie, Elie. Nacionalismus. In: Hroch, Miroslav (ed.). *Pohledy na národ a nacionalismu. Čítanka textů*. Praha: Slon, 2003. ISBN 80-86429-20-2.
56. Kohák, Erazim. *Domov a dálava: kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. Praha: Filosofia, 2009. ISBN 978-80-7007-293-6.
57. Komárková, Božena. *Sekularizovaný svět a evangelium*. Brno: Doplněk, 1993. ISBN 80-901102-9-0.
58. Kučerová, Hana. *Česko-slovenské vztahy ve 20. letech XX. století. Podle kulturních publikací*. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2009. ISBN 978-80-7405-053-4.
59. Kuklík Jan (ed.) a Hasil, Jiří (ed.). *Výbor z textů k dějinám českého myšlení*. Praha: Karolinum, 2000. ISBN 80-246-0042-0.
60. Löwensteinová, Šimona. *Filosof a moralista Emanuel Rádl 1873–1942*. Praha: Klub osvobozeného samizdatu, 1994. ISBN 80-901093-7-3.
61. Masaryk, Tomáš G. *Cesta demokracie III, Projevy, články, rozhovory 1924-1928*. Fejlek, Vojtěch,(ed.). Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1994. ISBN 80-90147-84-4.
62. Masaryk, Tomáš. *Cesta demokracie IV, Projevy, články, rozhovory 1929-1937*. Fejlek, Vojtěch, (ed.). Praha: Ústav T. G. Masaryka, 2007. ISBN 80-90197-18-3.
63. Masaryk, Tomáš G. *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus. Česká otázka 8. vyd., Naše nynější krize 7.vyd., Jan Hus 9. vyd.* Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000. Spisy T. G. Masaryka; Sv. 6. ISBN 80-902659-3-6.
64. Masaryk, Tomáš G. *Ideály humanitní*. Praha: Melantrich, 1990. ISBN 80-70230-36-3.
65. Masaryk, Tomáš G. *Moderní člověk a náboženství*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 2000. ISBN 80-90265-94-4.
66. Masaryk, Tomáš G. *Nesnáze demokracie. O bolševictví*. Praha: Listopad, 1990. ISBN nevedeno.
67. Masaryk, Tomáš G. *Palackého idea národa českého*. Praha: Čin, 1926. ISBN nevedeno.

68. Masaryk, Tomáš G. *Rusko a Evropa I: Studie o duchovních proudech v Rusku*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1995. ISBN 80-90197-11-6.
69. Masaryk, Tomáš G. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderním osvěty*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 2002. ISBN 80-86495-13-2.
70. Masaryk, Tomáš G. *Světová revoluce: za války a ve válce 1914-1918*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 2005. ISBN 80-86142-17-5.
71. Opat, Jaroslav (ed.) a Tichý, Josef (ed.). *Masarykova idea československé státnosti ve světle kritiky dějin: sborník příspěvků z konference konané ve dnech 24. a 25. září 1992 v aule Obchodní akademie v Hodoníně*. 1993, ISBN 80-901-4781-X.
72. Palacký, František. *Úvahy a projevy*. Praha: Melantrich, 1977. ISBN neuvedeno.
73. Patočka, Jan. *Češi: soubor textů k českému myšlení a českým dějinám I. Práce publikované*. Palek, Karel (ed.) a Chvatík, Ivan (ed.). Sebrané spisy Jana Patočky; sv. 12. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-181-1.
74. Patočka, Jan. *Češi: soubor textů k českému myšlení a českým dějinám. II. Práce nepublikované*. Palek, Karel (ed.) a Chvatík, Ivan (ed.). Sebrané spisy Jana Patočky; sv. 13. Praha: Filosofia, 2006. ISBN 80-7298-182-X.
75. Patočka, Jan. *Náš národní program*. Praha: Evropský kulturní klub, 1990. ISBN 808521203 - X.
76. Patočka, Jan. *O smysl dneška: Devět kapitol o problémech světových i českých*. Londýn: Rozmluvy, 1987. ISBN 0-946352-34-8.
77. Patočka, Jan. *Věčnost a dějinnost. Rádlův poměr k pojetím člověka v minulosti a současnosti*. Praha: Oikumené, 2007. ISBN 978-80-7298-256-1.
78. Patočka, Jan. Význam pojmu pravdy pro Rádlovu diskusi s pozitivismem. In: *Česká mysl* 33, 1937, s. 40–54.
79. Pekař, Josef. *František Palacký*. Praha: Arsci, 2005. ISBN 80-86078-47-7.
80. Peroutka, Ferdinand. *Jací jsme*. Praha: Fr. Borový, 1934. ISBN neuvedeno.
81. Peroutka, Ferdinand. Válka p. prof. Rádla proti všem. In: *Přítomnost* 5, 1928, s. 481–514.
82. Plecháč, Miroslav. *Masarykovi pokračovatelé: Rádl a Hromádka*. Praha: YMCA, 1940. ISBN neuvedeno.
83. Profant, Martin. *Národ a občanství: čítanka textů: František Palacký, Hubert Gordon Schauer, Ernest Renan, George Orwell, Hannah Arendtová, Jürgen Habermas*. Praha: SPVH, 2008. ISBN 80-90418-75-9.
84. Renan, Ernest. Co je národ? In: Hroch, Miroslav (ed.). *Pohledy na národ a nacionalismus: čítanka textů*. Praha: Slon, 2003. ISBN 80-86429-20-2.

85. Rotnágľ, Josef. *Knihä československé jednoty: pamätce našich mrtvých. Anketa. Češi na Slovensku po převratu*. Praha: Pěči Československé jednoty, 1925. ISBN neuvedeno.
86. Sobotka, Milan. *Studie k německé klasické filosofii*. Praha: Karolinum, 2001. ISBN 80-246-0272-5.
87. Störig, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1991. ISBN 80-7113-041-9.
88. Šimsa, Jaroslav. Bibliografie prací Emanuela Rádla. In: *Jubilejní číslo České mysli* 29, 5,6,1933, s. 385.
89. Šimsa, Martin. *Filosof a reforma světa*. Ústí nad Labem: Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, 1997. ISBN 80-7044-166-6.
90. Škorpíková, Zuzana. *Rádlovo pojetí pravdy*. Praha: Filosofía, 2003. ISBN 80-7007-175-3.
91. Tauchen, Jaromír. *Základní ideologická východiska nacistického soukromého práva jako vzoru pro právo protektorátní*. Brno: Masarykova univerzita, 2010, s. 1728. ISBN 978-80-210-5305-2.
92. Trapl, Miroslav. Sociologické pojetí národnostní problematiky u Emanuela Rádla. In: *Sociologický časopis* 3, 4, 1968, s. 332–342.
93. Tóth, Andrej, Novotný, Lukáš a Stehlík Michal. *Národnostní menšiny v Československu 1918–1938. Od státu národního ke státu národnostnímu?* Praha: Filozofická fakulta UK, 2012. ISBN 978-80-7308-413-4.
94. Zouhar, Jan. Zápisky Josefa Jungmanna. In: *Studia philosophica* 57, 2010, 1.
95. Zouhar, Jan (ed.), Pavlincová, Helena (ed.) a Gabriel, Jiří (ed.). *Spory v české filosofii mezi dvěma světovými válkami: výbor textů*. Brno: Masarykova univerzita, 2003. ISBN 80-210-3124-7.

INTERNETOVÉ ZDROJE

96. Floryk, David. *Emanuel Rádl: Don Quijote české filozofie*. [on line].[cit. 1.3.2014]. Dostupné: <http://konzervativniklub.cz/vypisclanku.php?id=288>
97. Havlíček, Karel Borovský. Proti shromáždění biskupů rakouských. In: *Národní noviny* 6.7.1849. [on line].[cit. 1.2.2014]. Dostupné: <http://texty.citanka.cz/havlicek/nn1-57.html>
98. Kohák, Erazim. *Česká otázka dnes*. Přednáška profesora Erazima Koháka, dne 16.7.2011. [on line].[cit. 9.2.2014]. Dostupné:<http://letohrad.evangnet.cz/kazani/00.php?k=61>

99. Patočka, Jan. *Prohlášení Charty 77*. [on line]. [cit. 1.3.2014]. Dostupné: <http://www.charta2007.cz/index.php?sh=dokum/9>
100. Putna, Martin C. Místo osobností z protestantského prostředí v české kultuře po roce 1918. In: *Lidé města* 10, 2008, 3. [on line]. [cit. 1.3.2014]. Dostupné: <http://lidemesta.cz/old/index.php?id=106>
101. Smlouva mezi mocnostmi spojenými i sdruženými a Československem, podepsaná v Saint-Germain-en-Laye, 10. září 1919, publikována pod č. 508/1921 Sb. In: *www.valka.cz*. [on-line]. [cit. 6. 2. 2014]. Dostupné: <http://forum.valka.cz/viewtopic.php/t/105739>
102. Sokol, Jan. *Rádlovo pojetí národa*. [on line]. [cit. 10.2.2014]. Dostupné: <http://www.jansokol.cz/cs/n-s-radlovopojeti.php>