

1918

První republika v pojetí Emanuela Rádl

K. Žádný (Praha)*

I

“Kdo rozsévá bezprávi, sklidi ničemnost.
Hůl jeho prchlivosti vezme za své.”

Příslaví, 22, 8

Není mi lehké psát následující řádky, proto předesílám ujištění: hledíme-li z louže přítomného marasmu zpátky na oněch dvacet zázračných let (1918-1938) První republiky, musíme být zvláště opatrní, abychom nepropadali optickým klamům. Tím nejčastějším bývá prostá závist; my, kteří onu éru známe pouze z knih, o to zoufaleji a malomyslněji hledíme s úžasem na to, co bylo tenkrát možné, katalogizujeme knihy, které stačily vyjit, rekapitulujeme diskuse, které téměř archeologickými technikami dobýváme z torza tehdejších časopisů a tehdejšího veřejného dění vůbec. Zlostně na každém kroku odhazujeme odhalené pozůstatky třídního přelivu, kterým vybavila naše “poznání” národní minulosti socialistická škola. Zkrátka, jakékoliv porovnání mezi republikou první a pátou (1. = 1918-38; 2. = 1938-39; 3. = 1945-48; 4. = 1948-68; 5. = 1968-?) je zákonitě tristní — a zákonitě zavádějící.

Pokusíme se ještě ukázat, že chronickou nemocí českého národního charakteru je všudypřítomná ochota vykládat události našich dějin, dávnějších i zcela nedávných, a čím nejdávnějších, tím spíše, v naprosté závislosti na dějích velkého světa, metropole, jež se naproti tomu domníváme — v případě nedostaviviších se příznivých poměrů — alespoň obohatit pods-

* Pseudonym. Zde uveřejněné stati, vztahující se přímo k prvorepublikánskému námětu, jsou vyjmuty z obsáhlé a pozoruhodné studie nadepsané “Emanuel Rádl — náš současník”. Redakce *Svědectví* se autorovi, s nímž nemohla zkrácenou verzí projednat, omlouvá za výběr statí i za mezititulky, jimiž je opatřila. Autor sám pak vyslovuje dík za “inspiraci a spolupráci” při přípravě textu Dr.L. Hejdankovi, dr. Z. Neubauerovi a dr. P. Pithartovi.

tatnou světodějnou ideou. Dvě česká úsloví se zde mimoděk propojují v typový blábol: “Já nic, já muzikant” a “co Čech, to muzikant”, “všechno, co nás potkalo...”. Konstelace sil na mezinárodním fóru, která nám nebyla příznivá...”. “Svět, který nás nepochopil...”. My nic, my muzikanti!

(Nemá smysl omlouvat se za jednotlivé křivdy, neboť tyto a následující řádky se jimi hemží; kdo nechápe, co a proč chceme sledovat, nechť pokojně přestane číst či ruče ostří pero k další vyčítavé polemice. Nesporně je tedy křivdou i to, když neuvádíme, že právě v přítomné chvíli se v relativně útulných katakombách českého dissentu pohybuje hned několik desítek lidí různých profesí, kteří svůj život zasvěcují zkoumání a často bolestné analýze národních dějin a národního ledví.)

Úhel, pod kterým chceme nahlédnout první republiku je kosý, aristotelsky budiž vyjádřen: cokoli předchází, je více příčinou, než to, co následuje. Chceme chápat 1. republiku jako logický předpoklad republiky 2., potažmo i páté. To nám ukládá jistou neúprosnost a jistou míru nespravedlnosti, která budiž alespoň částečně kompenzována ujištěním, že jsme si vědomi také aktuální potřeby úvah opačné tendence, analýz 1. republiky jako československého zázraku.

Úhel, který jsme zvolili, jsme nevybrali náhodou. Věříme, že je rádlovský a charakterizovali jsme jej jako kosý právě s ohledem na způsob vidění Emanuela Rádlů.* Jeho oči zpod hustého, zarputilého obočí, hledí úkosem hledající pravdu skutečnosti, nikoli pravý úhel jejího sledování. Vždy hledí tak trochu ze strany, za roh odhalující skryté, zamlčené předpoklady, propíchnující oblíbené mýty, vystavující se — nikoliv mimoděk, ale záměrně — frontálnímu útoku protivníka.

V průběhu studia Rádlův díla jsem mnohokrát zalitoval neúplného historického vzdělání, kterýžto handicap je násoben praktickou nemožností používat veřejných knihoven (slovo knihovna je prý v reálně socialistické češtině odvoditelné ze slovního základu hovna; rozhodně tam hovno mají a ani to si téměř nelze vypůjčit, ale to by byla lamentace na jiné téma). Obával jsem se, že příliš podléhám rádlovskému vidění a tak jsem ve finální fázi informativně zhltl rozměrné dílo Rádlův starého nepřítele Ferdinanda Peroutky *Budování státu*. Těchto více jak dva tisíce stran vydaných takřka v předvečer mnichovské katasrofy (1936) z pera předního publicisty, tehdy již bezmála oficiálního, na mne zapůsobilo otřásajícím dojmem.

* Narozen 1893, zemřel 1942, profesor Karlovy university v Praze, jedna z nejvýznamnějších osobností českého filosofického života. Původním vzděláním biolog, Rádl publikoval už před první světovou válkou práce z tohoto oboru. Podle *Síručného filosofického slovníku* (Praha, 1966) byl Rádl “teistický realista, momenty pragmatismu (Dewey) a vitalismu (Driesch) korigoval — v duchu Masarykově — zřeteli sociálně politickými, mravními a — v duchu Hromádkově — nábožensko filosofickými”. Literatura: Koutník, B.: *Emanuel Rádl — křesťanský politik, vědec, filosof a moralista*, Praha 1934; Patočka, J.: “Význam pojmu pravdy pro Rádlův diskusi o pozitivismu”, *Česká mysl*, 1937; Hromádka, J. L.: *Don Quijote české filosofie — Emanuel Rádl (1893-1942)*, 1947; Nový, L.: *K filosofii a teologii českého protestantismu*, 1963.

Právě liberál Peroutka, který dokáže vyložit, rozebrat a snad i pochopit a obhájit stanovisko snad každého z účastníků politické hry, v kontrapunktu s Rádlm, který dokáže zarputile zaútočit, zdánlivě nechápaje vůbec nic, i na potenciálního spojence, promlouval ke mně velmi důtklivě.

Rádlovo a Peroutkovo pojetí První republiky

Rozebírat vztah Rádl-Peroutka není našim záměrem, proto snad pouze poznámku: Peroutka liberalisticky fetišizuje to, co jest, realitu v onom snad masarykovském smyslu, v níž se ovšem skrývá zamlčený, nepochopený, nevyjádřený rozměr, jenž dostal duchaplného výronu v termínu “reálný socialismus”.

Rádl naproti tomu jest realistou středověkého ladění, věří v předchůdnou existenci obecnin, v existenci pravého jsoucna, morálních hodnot. Skutečnost, která v porovnání s tímto měřítkem neobstojí, budiž neúprosně odstraněna. Proto se nikdy nemohli domluvit, byť třeba konkrétní problémy viděli ve stejném či podobném světle.

Otázkou zůstává, jakého typu byl realismus Masarykův. Obáváme se, že — jako u celé řady masarykovských témat — je i zde velmi obtížné rozhodnout jednoznačně. Masarykovo stanovisko k realismu kolísá mezi oběma extrémy a TGM si při tom není vědom radikální myslitelské nezbytnosti vyjasnění. Důsledné by snad bylo rozpracování aristotelského pojetí jednoty obého, skutečnosti a ideálů, to však postrádáme, i když je možné, že Masaryk z něho implicitně vycházel. V každém případě však se stalo, že se masarykovský realismus, který původně měl k pragmatismu daleko, posléze přioděl do pragmatického hávu, aniž si toho byl Masaryk-president vědom. Z tohoto hlediska je také třeba sledovat působení “pátečníků”, společenství, kde programativní pragmatisté typu Čapků či Peroutky měli významné slovo. Je charakteristické, že Rádl mezi “pátečníky” nepatřil, ačkoli byl pokládán za významného masarykovce a také společensky patřil ke stejné vrstvě. Otázkou zůstává: proč? Nezvali jej, nebo se zval nenechal? Netrpělivě, na jeden zátaň, jsem přečetl Peroutkovu obšírnou historii prvních čtyř let republiky se vzrůstajícím obdivem k tomu, co tehdejší politická garnitura dokázala a zvládla. Zároveň jsem díl za dílem netrpělivě přeskačkoval dopředu hledaje odpověď na jedinou otázku, která mi permanentně tanula na mysli. Tvrdím, že veškerá Peroutkova argumentace, celá vnitřní logika historie, kterou zpracovává, implikuje jednu základní otázku, na kterou Peroutka nedává odpověď, protože si ji k mému zděšení vůbec nepoložil: bylo vůbec správné stát zvaný Československá republika budovat? Odpověď jest nabíledni: z materiálu, který Peroutka předkládá i z prosté analýzy historického vývoje, jenž předcházel i následoval, jednoznačně

* O “pátečnicích” víc v eseji “První republika: pojem a společenský život “v tomto čísle.

vyplývá: ne! Peroutka byv takto přímo vyvolán jménem by samozřejmě ostře protestoval. Správnost založení Československé republiky je pro něj nezákladnější, samozřejmý předpoklad, o němž nejenom nediskutuje, ale ani neuvažuje, stejně jako naprostá většina vážně a reálně uvažujících myslitelů první republiky.

Rádl je výjimkou. Republika proň není entitou z říše morálních hodnot. Neříká o ní: “má být”, pouze “jest”. Posuzuje ji (s prominutím) jako nahodilou, časovou inkarnaci vyšších hodnot. Snad právě pro to se mohl stát “myslitelem, který si vzal první republiku na svědomí”, jak jej charakterizoval Patočka. Řekne-li Rádl: republika má být, pak je to plně v intencích jeho pojetí. On to však neříká, naopak pokládá stát a tedy i Československou republiku za událost nahodilou, nikoli nutnou. Řekne-li to však Peroutka — a z celého jeho díla to vyplývá — pak je to v příkrém rozporu s celou jeho liberalistickou politicko-filosofickou koncepcí.

Zvláštní, ironickou náhodou končí Peroutkovo *Budování státu* kapitolami, věnovanými Bohumíru Šmeralovi, muži, který se nebál zůstat “rakouským oportunistou” a který, jak velmi správně postřehl Peroutka, se stal komunistou proto, že koncepce federativního, socialistického Rakouska padla. Šmeral prý říkával, že nebude budovat republiku na dvacet let a realisticky se orientoval “k pevnému dubisku”, které odhadl jako reálnou historickou perspektivu pro český národ. Ještě v roce 1936 má pro něj Peroutka vedle mimoděčné úcty jen soustrastný posměch: pro svou politickou těžkopádnost a zastaralé austromarxistické myšlení skončil na politickém smetišti; jako prorok však Šmeral obstál dokonale!

Problematikou vztahů Emanuela Rádla k 1. republice a myslitelům, kteří ji budovali, se hodláme zabývat důkladněji. Zde snad jenom tézovitě shrneme své extrémní, Rádlem inspirované pojetí první republiky.

Věříme — a toto slovo hodláme užívat důsledně v Rádlově pojetí —, že rozbití Rakouska-Uherska (a s ním neoddělitelně spojené zbídačení Německa) bylo neoddiskutovatelnou, školáckou chybou Spojenců. Stejně chybnou se ovšem také jeví Masarykova eschatologická koncepce světové války a světové revoluce. Masaryk se mylně domníval — ostatně v rozporu s míněním řady intelektuálů již své éry —, že světová válka je posledním, závěrečným konfliktem tohoto typu a že dosažené vítězství Dohody je ideové a definitivní. Už dnešní užívaný název: 1. světová válka ukazuje, že mnohem spíše měli pravdu ti, kdož pokládali světovou válku za počátek ničivé éry totalitárních válek a revolucí. Na E. Rádla měla velký vliv jeho cesta kolem světa v roce 1922. Věříme, že rozhodující vliv na změnu jeho politické orientace, která je po návratu markantně patrná, mělo poznání, že Masaryk se v odhadu vývoje světové situace mýlil.

Stát z milosti vítězů?

Z Masarykovy mylné eschatologické orientace vyplývá celá série chyb

politických. Československá republika — ať už protiargumentace bude snášena sebevytrvaleji a s nejdokonalejší sofistickou výbavou — vznikla na poslední chvíli, nepřipravena. Není třeba přit se o dny a měsíce. Směrodatné je, že sled předcházejících politických reprezentantů národa o podobném řešení nikdy ani neuvažoval, natožpak, aby je politicky připravoval.

Masaryk si byl dobře vědom zoufalé situace, v níž se budoucí československý stát ocitne v roztržité, destabilizované Evropě, a proto okamžitě poté, co se nechal ziskat pro vydání Washingtonské deklarace, usiluje o vytvoření mezinárodního paktu středoevropských zemí, jehož smutným torzem byla pozdější Malá Dohoda. Ale jen politický amatér se mohl domnívat, že podobný projekt může mít vážnější šanci na úspěch. "Miláček Dohody", který již svým vznikem ruinoval Rakousko i Uhersko, měl již v okamžiku svého vzniku tři čtvrtiny hranic obklopeny obtížně smířitelnými nepřáteli. Reálně zaskočen se snad Masaryk mohl cítit pouze ze strany Polska, což by však asi bylo třeba přičítat zbytkům neuvědomělých panslavistických iluzí, jež se zákonitě ukázaly jako liché.

Masaryk si byl také vědom, že československý stát vzniká z vůle (neměli bychom spíše říkat: z milosti?) vítězných mocností a že je i do budoucna odkázán na jejich podporu. (Nikoli náhodou přistupuje dle svědectví J. B. Kozáka Masaryk k formulaci Washingtonské deklarace bezprostředně proto, aby uspokojil Lansingem důtklivě tlumočené přání presidenta Wilsona.* Ona zlomyslná anekdota, která vypráví, že po skončení mírové konference se Wilson probere a říká: "Apropos, pánové, ten Masaryk má u mně jednu republiku, za toho Hilsnera.", není pouze výrazem škodolibého a v tomto případě vtipného antisemitismu. Masaryk sám se jakoby paradoxně přihlásil k podílu na jejím autorství, když v *Hovorech* říká: "Hilsnera jsem prodal až za války.") Snadno bychom dokázali rozborem celé řady událostí, že tzv. "hradní" garnitura politické reprezentace československé vždy myslela dříve na svoji odpovědnost vůči Dohodě, než na odpovědnost vůči vlastnímu národu; příklad nejsmutnější: Mnichov.

Stopy Masarykovy mylné eschatologické orientace nese také politický program nového státu, který nalézáme ve Washingtonské deklaraci či v Poselství presidenta republiky. Který reálně unvažující politik kterékoliv éry může vážně myslet, bez rozstřikování propagandistické mlhy, prohlášení, že armáda bude nahrazena vojskem miličního typu? Masaryk to však vážně myslel, protože byl přesvědčen, že pravidelné armády nebudou třeba, epocha válek skončila a kdyby přece něco, zasáhne Dohoda.

Vůbec, prozkoumáme-li Masarykův politický program, se kterým se vracel do vlasti, z hlediska pozdějšího vývoje zjistíme, že jeho značná, když už ne rovnou podstatná část se nejenom neuskutečnila, ale že se ani uskutečňovat

* O tom podrobněji: Jiří Kovtun, "Masaryk, Wilson a intervence v Rusku", *Svědectví*, č. 61, str. 143.

nezačala. Necháme-li stranou s oblibou diskutovanou problematiku národnostní, pak třeba odluka církve od státu, na níž Masaryk lpěl až do konce svého života, zůstala za republiky pouze na papíře. Socializace, která dle mínění historiků obou táborů, byla programem nejen Masarykovým, ale i programem naprosté většiny národa byla za 1. republiky provedena v míře, jež patří k nejmenším v Evropě.

Pokud se v případě odluky církve od státu můžeme dovolávat Masarykova demokratismu a omluvit opuštění této části programu zjištěním, že většina národa si — oproti Masarykovu očekávání — odluku nepřála a zůstala v tradičním svazku s katolicismem, pak takový argument neobstojí v otázce socializačního programu. Vůle národa musela být zřejmá i politikům zcela nedemokratickým a přece se nesocializovalo téměř nic. I Peroutka ukazuje, jak se Masaryk postupně dostává do vleku reálné politiky a stává se — s trochou nadsázky — figurkou ve hře “ouřezka” Švehly. To snad je pravda, ale nebylo to zásluhou politické obratnosti Švehly, nýbrž Masarykova apriorního přesvědčení, že Československá republika má být vzorem stability ve střední Evropě. Cítil se tím povinován Dohodě i svému eschatologickému názoru, že poslední bitva doplála.

Demokratismus okázalý a skutečný

Vládám 1. republiky se podařilo téměř nemožné: v rozvrácené Evropě udržely stabilitu, posílily měnu, a zajistily předpoklady pro ekonomický rozmach. Pravda, vstupní podmínky ve srovnání třeba s Rakouskem, Maďarskem či Německem byly nesrovnatelné. To však nás v tuto chvíli nezajímá. Trápi nás, zda udržení stability, řádu a kontinuálního vývoje bylo správné za každou cenu. Další vývoj ukazuje, že spíše nikoli. Státy, které na počátku dvacátých let prošly strašným rozvrátením, sice ekonomicky i prestižně utrpěly, ale na další vývoj světové situace byly adaptovány rychleji než stabilizovaná Československá republika. A promítneme-li si vývoj až do přítomné chvíle, musíme trpce konstatovat, že všichni naši tehdy těžce zkoušení sousedé jsou na tom lépe než my, myslím: včetně Poláků. A to není náhoda. I politický život má své hygienické návyky a ty byly — za vydatného přispění Masarykovy autority — za 1. republiky zanedbávány. Bližší pohled na tehdejší politickou realitu ukazuje, že okázalý demokratismus hlásaný navenek není podložen demokratismem skutečným. Modla stability a prosperity (vzpomínáte: v osmašedesátém se stávkovalo symbolicky — hodinu — opět ve jménu stability, prosperity a — tehdy už! — zaklínané životní úrovně) si záhy vynutila, aby skutečná politika přešla do rukou oligarchické Pětky, jinak by parlamentní mechanismus nebylo možné udržet v chodu. Plody tohoto pouze velmi cudně přiznávaného faktu lze pak zahlédnout v Únoru 48, kdy politikové vyučení zákulisním praktikám a v “loyálně dodržovaných” dohodách mezi vůdci, zcela selžou, dostanou-li za partnera Gottwalda vyučeného v jiné škole.

Mnichovské selhání je třeba vidět také z tohoto úhlu: bylo jistě správné zajistit se pevnými mezinárodními smlouvami, ale zároveň bylo stejně jistě bláhové počítat s jejich splněním in extremis. Horší variantou mnichovské katastrofy, jak se odehrála v době nedávné, je přece "vietnamizace" války v jihovýchodní Asii s následnou potupnou evakuací americké armády a katastrofou jihovietnamského obyvatelstva. Jedině zcela zaslepený pozorovatel nevidí zřejmé souvislosti.

Představme si, že by nás Spojenci v roce 1938 nenechali ve štychu a že by se rozpoutala válka. Vlády západních mocností by do ní šly (pokud by ovšem nepadly) proti vůli svých národů. O roli Sovětského svazu vzhledem k pozdějším událostem netřeba vůbec pochybovat; předpokládejme dále méně probíranou strategickou variantu: Hitlerovy útočné plány se proti očekávání nezhroutily a válka by se, převážně na našem území, vedla po delší dobu. Na obraně by participovala, řekněme, francouzská vojska. Nezapomínejme, že v zemi žije několikamilionová menšina tehdy už zfašizovaných sudetských Němců a Maďarů a ta podle zásad totální války vede partizánský boj proti francouzským okupantům a jejich pražským přísluho-vačům. Přimysleme si ještě slovenské národní (tedy: protičeské) povstání — je to taková utopie? — a teď už jenom odhadujme, jak dlouho vydrží vláda demokratické velmoci v pozici, do které jsme právě zkusmo vmanévrovali Francii, bude-li mít možnost vycouvat. Nevsadil bych ani pětník na to, že vydrží desetinu času, který vydrželi Američané ve Vietnamu.

Pravda, totální desiluzi o platnosti politických ideálů, jež je v dnešním světě součástí každé politické kalkulace, můžeme stěží předpokládat před 2. světovou válkou, navíc u politické reprezentace, jejíž ideologií je přesvědčení, že 1. světová válka se vedla za ideály demokracie. I tak však zaráží nedůslednost politické reprezentace 1. republiky: buďto máme brát vážně slavnostní prohlášení, že armáda nové republiky bude nahrazena miličním vojskem, pak ale vláda nepředpokládá budoucí konflikt se sousedy a buduje nový stát na ústavních principech obdobných ústavním principům švýcarským. To se ovšem nestalo, dokonce ani takový záměr nebyl pojat a jediný, kdo na to neustále marně upozorňoval byl E. Rádl. Československý stát nebyl budován na principu smluvní demokracie jako stát národnostní, který by si eventuálně snažil prosadit svojí neutralitu, nýbrž jako stát národní, opřený o ideologii, jejíž odvozenost z ideologie německé prokázal Rádl mimo vši pochybnost. (Nic jiného se ostatně nedalo čekat. Celá politická reprezentace česká byla po několik generací odchovávána Palackého koncepcí českých dějin, jejichž smyslem je ustavičný boj Čechů s Němci.) Masaryk sice — je to nepochybně jedna z jeho největších zásluh — usiloval, aby tento zápas byl pochopen jako boj duchovní, náboženský, ale v tomto ohledu mu právě bylo nejméně rozuměno, takže dokonce vzniká dojem, jako by v roli presidenta na tento sloup své filosofie jaksi zapomínal a dostával se do vleku českého nacionalismu.

Stálo by za to sledovat, nakolik byla alternativní pekařovská koncepce českých dějin ve svém radikálním zaostření důsledkem militantní protikato-

lické propagandy Masarykovy, když se pokoušel tlumit osten českého nacionalismu převedením osudového boje českého národa z roviny nacionální na náboženské pole. Tím však vyvolával opozici katolíkům, tedy — jak se dnes eufemisticky říká — zdrcující většiny národa. To však Masaryk nevěděl a patrně to ani vědět nechtěl. Jeho snaha překonat nacionalismus hlubším zakotvením v češtví patří k jeho největším činům, ale důsledky jsou paradoxní: Masaryk český nacionalismus nepřekonal, vyvolal dokonce k životu podivné hybridy: český socialismus, tedy nacionalistickou odrůdu internacionálního hnutí a český katolicismus (pozdější církev československou), podivné hnutí, jež “integrálně” spojovalo nacionalistické motivy (kult Husův a heslo: “Pryč od Říma”) s povolením kněžských sňatků; papežství zde bylo nahrazeno státem.

Téze o dvojí povaze českých dějin

Velkou chybou Pekaře a jeho generačních druhů a následovníků bylo to, že spor s Masarykem hodlali vésti na vědecké úrovni, jako spor o serióznost badatelské metody, místo aby odpověděli ideově, vážnou obhajobou katolického stanoviska, které přeci není možné chápat jen jako věčnou opozici vůči masarykovské reformační tradici. Také oni nesprávně odhadovali situaci a nebyli si vědomi povrchnosti momentální protikatolické nálady. Snad by se dalo říci, že svůj spor přetaktizovali. Tak se stalo, že ze sporu mezi dvěma koncepcemi dějin vznikl spor odborných historiků (Pekař a spol.) s filosofií dějin (Masarykovou). Na tuto úroveň problém obratně převedli Masarykovi straníci; mlčky byla uznána pravdivost základní Masarykovy (Palackého) téze o dvojí, konfliktní povaze českých dějin. Tato přesvědčení více či méně zamlčeně přežívají dodnes a vybíjejí se, ujařměna oficiálním blábolem, v konkrétních polemikách. Rádlovo osamocené úsilí převést tuto rozpolcenost na společnou půdu (čti např. prvních sto stran *Války Čechů s Němci*) zůstalo voláním na poušti...

Koncepce republiky jakožto státu národního implikovala budoucí nutnost vojenské konfrontace. (Však si také reálná politika záhy vynutila militarizaci.) Mnichovská kapitulace se pak jeví jako kolaps nepropojení dvou motivů: zafungovala zde pevně fixovaná základní idea československé politiky: nevzbudit nelibost Dohody a obava, že “neposlušností” stane se případná (patrně neodvratitelná) porážka neodčinitelnou. Beneš správně odhadl, že 2. světová válka je neodvratná; nepochopil však, že mechanické zopakování Masarykovy akce z války první bude působit přinejmenším poněkud operetně. Masaryk přece odcházel do emigrace z nepřátelské mocnosti, aby organizoval spontánně vznikající odboj českých a slovenských vojáků přinucených k boji v rakouských uniformách. Beneš odchází do emigrace po té, co podepsal kapitulaci suverenního státu a vydal zemi nepříteli, aby organizoval propagační akci. (Masaryk právem v roce 1918

píše s trochou humorného nadhledu Wilsonovi, že jej nazývají pánem Sibiře a půle Ruska. Disponoval třemi armádami. Beneš bude mít k dispozici zlomek počtu legionářů, který — nikterak nesnižujeme jejich individuální hrdinství — je samostatné vojenské akce neschopen.)

Přesto, že je to dvojnásob neuvěřitelné, i Benešova zahraniční akce byla úspěšná. Podruhé se vrátil jako osvoboditel. Posílil se tak ovšem návyk, že podstatné věci se odehrávají jinde, kdesi v metropoli. Kdyby se toho Beneš dožil, asi by i po roce 1948 odjel organizovat zahraniční akci, potřetí... I tentokrát, v zostřené atmosféře studené války se mladým českým emigrantům nabízí účast v zahraničním odboji. Někteří z nich bojují jako cizinečtí legionáři proti komunistům v Alžiru a ve Vietnamu. Jaký rozdíl oproti legionářům z války první a odbojářům z druhé!? Principiálně žádný, měli pouze smůlu, že 3. světová válka nevypukla... Kdyby podobnou smůlu měli někdejší Svobodovi vojáci, shnili by v koncentračních táborech. Ostatně, právě tento Svoboda se při další příležitosti (68) opětovně rozhoduje k “zahraniční akci”, a je-li druhá Benešova emigrace poněkud příliš propagandistická a třetí zahraniční akce tragikomická, je tato čtvrtá, Svobodova, už pouze komická, byť také ona je úspěšná: snad zachránila život několika politikům Pražského jara a dala vznik 5. republice.

Snad bychom opravdu mohli použít příměru z etologie: jako by pro náš stát (a zejména pro jeho politickou reprezentaci) platilo, že je defektně vtištěný; jakoby naše národní dětství prodělalo podivnou deprivaci; jakoby prošlo specifickým kojeneckým ústavem Dohody a vyrostlo v podivně infantilní nezpůsobilost dospělého jednání.

Jestliže mládě nemá v životě jinou šanci než napodobovat a interpretovat vzorce jednání, které v útlém mládí přebírá od rodičů a jedinec, který neprožije rannou výchovu druhově předepsaným způsobem, je v jistém smyslu zmrzačen pravděpodobnou nezpůsobilostí stát se dobrým rodičem, pak je třeba pochopit založení 1. republiky jako defektní, výchovně nepromyšlenou událost v životě národa. Národ, který má za sebou staletou zkušenost života v nepříliš dobře pedagogicky vedeném dětském domově Rakouska-Uherska, je náhle a bez přípravy nezodpovědnými nadřízenými orgány (Dohoda) přesazen do “rodinného života” suverénních národů.

I když budeme předpokládat dobrou vůli opravdu obstát v demokratickém, nezávislém, republikánském společenství, návyky z děcáku a absence potřebných vzorců chování nutně přivodí nezdár. V konfrontaci s ním opět reagujeme “naučeně” chybně (Mnichov), řetězec vadných reakcí se upevňuje a jejich frekvence zrychluje. Z dítěte, které v důsledku deprivace ústavní péči ztroskotalo v prvním manželství se stává notorický účastník svatebních hostin a rozvodových pří.

Beznaděj šířší? To rozhodně ne, vždyť i degenerovaná, po generace domestikovaná zvířata lze snad postupně navracet přirozenému způsobu života, anebo alespoň tomu, co my, “domestikovaní” lidé dvacátého století za přirozený způsob života uznáváme. Ale pozor! I vnější degenerativní znaky domestikace se již na českém národě projevují: nárůst váhy, přebuje-

lost pohlavních instinktů, kterou posléze Hospodář bude řešit kastrací většiny vzpurných jedinců, lenost, která vyústí v neschopnost samostatně si opatřovat potravu a následkem toho naprostá odkázanost na Hospodáře; nezájem o cokoli mimo vlastní žlab, spojený s kolísavou a nevypočitatelnou agresivitou.

Volba českého národa je nadále ostrá: buď postupující domestikace v rámci Hospodářova impéria nebo odpovědná, úporná, dlouhodobá snaha překonávat vtištěné návyky a depriviční faktory. Znamená to návrat v orientujícím národním vědomí hluboko zpátky: k masarykovskému konceptu práce drobné, která však nemá nic společného s drobnou prací ve prospěch Hospodáře, jak se dnes někdy mylně domníváme. Masarykovská práce drobná znamená uvědomělé, nasazením vlastní osoby podložené, odpovědné každodenní snažení; a víru, která jak říkal E. Rádl: “není poznáním pravdy, nýbrž nanejvýš bojem o toto poznání”. (*Náboženství a politika*, s. 49)

II

“Poněvadž větru rozsívají, takéž vichřici žiti budou; oni stébla žádného míti nebudou; úroda nevydá mouky, a by pak i vydala, cizozemci to sklídí.”

Oz.8. 7

Shledáváme s podivem, že pojednává-li historik o událostech starých několik století je na tom v mnoha ohledech lépe, než když zaměří svoji pozornost na událost, která se odehrála před několika desetiletími. Novověká nedůvěra k vědomí osobnímu, institučně nezajištěnému, kronikářskému pouze, sehrála i zde svoji destruktivní roli. Individuální paměť se ztrácí, propadá se v koloběhu každodennosti a neprostupné nepřístupnosti informačních systémů.

Navštívil jsem kvůli Rádlovi celou řadu pamětníků, ale původních osobních vzpomínek jsem z těchto setkání vytěžil málo. V paměti se spíše udržela hodnocení — a to kupodivu ta zcela nedávná — než autentické vzpomínky. Rádlova biografie, kterou mohu podat, je chudička. Je poznamenána jednak okolností, že knihy o Rádlovi napsané vznikly většinou ještě za jeho života a biografické detaily přehlížejí, snad dokonce i zamlčují; a Rádlovská jubilea, ta se přeci oficiálně již nikdy potom neslavila. Svě sehrála snad také jistá protestanská nechuť zabývat se osobním

životem, pronikat do posvátného soukromí, jehož tajemství se na ostré světlo denní nesluší vytahovati.

O Rádlově dětství a mládí nevím skoro nic a skoro bych si troufal říci, že se skoro nic neví. Koutník se dovolává zprávy Chudobody v *Nových Čechách* (XV., 251), dle níž byl Rádľ v mládí mnichem. Časopis ten však je v Praze dnešních dnů fakticky nedostupný. Snažil jsem se zjistit, jak to bylo, marně, i když řada autorů užívá této informace, jež u Koutníka má zřejmě kompromitující charakter, k rozsáhlým psychologickým rekonstrukcím Rádlovy osobnosti. Celá záležitost se však poněkud problematizuje tím, že se vlastně nevejde do sledu Rádlova života, který objektivně lze rekonstruovati zejména — a vlastně pouze — ze soupisů publikovaných prací. Jestliže již v polovině let devadesátých publikuje univerzitní student Rádľ (nar. 21.2.1893) články zabývající se problematikou přírodních věd, nezbyvá na pobyt v klášteře příliš času. Spíš se mi zdá pravděpodobným, že zvěst o jeho mnišství padá zčásti na vrub Koutníkovy chatrné znalosti náboženské terminologie. Snad celá senzace spočívala v tom, že Rádľ, jenž pocházel z velmi skromných poměrů, studoval gymnásium a později třeba i Karlovu univerzitu jako řádový stipendista.

Ani okolnosti kolem Rádlova přestupu k protestantismu se mi nepodařilo rozmořat; a to by bylo jistě zajímavé! Hrál zde snad roli vliv Masarykův? Kdy vůbec k přestupu došlo? Nebo snad Rádla popuzoval teologický vývoj v katolicismu? Jistě mu nebyla příliš po chuti povatikánská snaha církve vyrovnat se s novověkem. Zkrátka: nevíme, zatím...

Pokusíme-li se provést periodizaci Rádlova životního působení na základě informací především z jeho publikovaných spisů, rozdělíme jeho život na následující etapy:

Za prvé zde jest období biologické, které počíná ještě v době universitních studií, vrcholí spisem *Dějiny vývojových teorií v biologii 19. století* (1909) a končí postupným přechodem k tématice filosofické, jejichž prvním zřetelným výrazem jsou *Úvahy vědecké a filosofické* (1914). Válka pak připravuje přechod ke krátkému a intenzivnímu působení ve stranické politice, zejména v Realistickém klubu (1918-22). Toto období přináší vystupňování Rádlovy veřejné činnosti a silný interes o problematiku socialistickou. Je to období spolupráce a sporů s Masarykovými pokračovateli a dědici, zejména se Zdeňkem Nejedlým. Tématem je ideově-praktické domýšlení revolučního programu Masarykova. Oba, — Nejedlý i Rádľ — jsou v této době nalevo od Masaryka, který, jak už jsme řekli, ve jménu stability 1. republiky socializační program fakticky opouští. Oba také tuší problematičnost Masarykova řešení světové krize.

Nejedlý, jehož husitskému radikalismu vyhovovala jako "poslední bitva" mnohem spíše Velká říjnová socialistická revoluce než 1. světová válka, nezadržitelně odstartoval směrem k III. internacionále a ve své dlouhé, podivuhodné pouti — on si myslel, že masarykovské, ba Masaryka transcendující — během níž vytvářel, aniž na okamžik postřehl propastný vnitřní rozpor, podivnou ideovou fašírku, v níž husitství zahustil boľše-

vismem, Smetanou a okořenil národním obrozením s pikantní přísadou leninismu. Všechny Nejedlého pohnuté polemiky a aféry jsou podnikány s masarykovskou ambicí; masarykovská je i jeho zahraniční akce během 2. světové války, včetně téměř triumfálního návratu (skutečně masarykovským triumfem by ovšem bylo presidentské křeslo) i ministerská senilita jeho pozdního stáří. Smutná karikatura, ale nikoli zcel prostá obdivu! V každém případě zůstal Nejedlý věren sám sobě a svým oblíbencům, nikoho nezradil ani neprodal. (Dokonce i jeho oblíbenec Masaryk a jeho památka přežívaly za Nejedlého života a díky jemu v raných padesátých letech v mnohém důstojnější podobě než nyní.)

Rádl, Nejedlý i Masaryk mají mnoho společného, to je zbytečné popírat, i když v přítomné chvíli to zní jako urážka Masaryka a Rádla. Minimálně mají společnou základní filosofickou inspiraci v díle filosofa Friedricha Nietzsche. Nejedlý s Rádlem pak navíc četli Nietzscheho poučení Masarykem a z masarykovského hlediska.

Cesta do Číny

Osudovým předělem v životě Rádlově není — jako u Nejedlého — VŘSR, ale jeho cesta kolem světa spojená s účastí na křesťanském kongresu v Pekingu. Rádl tam odejel a vystupoval s Masarykovým programem eticky založeného náboženství, jež mělo pro nutnou budoucí obrodu světa poskytnout schůdnější základnu než příliš úzké, příliš evropské křesťanství. Evropan Rádl se však vrátil zděšen Východem, neartikulovanou anonymní hrozbou, jejímž militantním výčnělkem se mu jevil bolševismus.

Dva typové příklady Evropanova zděšení Východem v Rádlově provedení: “Ku Hung Ming píše: Slova věda a logika vůbec nemají reálného smyslu v čínštině. Číňané jsou jako děti žijící od srdce k srdci a nemají v lásce abstraktní vědy, protože v nich není ani srdce ani citu. Ke statistickým tabulkám mají velkou nechuť a přírodovědecká studia dnes pěstovaná v Evropě, jež pitvají a komolí tělo živého zvířete, aby dokázali nějaký názor vědecký, budí v nich hrůzu a zděšení”. Těmito slovy se Ku Hung Ming snaží své krajany *pochválit*. “(Podtrhl E. Rádl, *Západ a Východ*, s. 228. pozn.)”

“Nic na mne nepůsobilo takovým dojmem, že jsem v cizí, daleké zemi, jako když jsem kdesi v Západní Indii uslyšel na ulici čínský průvod s hudbou. Nevěděl jsem, je-li to pohřeb, či svatba, hudba pochodová, či k tanci; slyšel jsem jen hrozný vřiskot píšťal jakoby vířící, dupající a rychle pospíchající, bez taktu, bez harmonie; fakt, že lidé stáli okolo a klidně poslouchali cizost dojmu jenom zvyšoval, pozděj jsem slyšel národní hudbu čínskou ještě mnohokrát a vždycky na mne z ní šla hrůza.” (*Západ a Východ*, s. 232)

Z těchto řádků zřetelně zaznívá strach z neznáma, onen v Evropě dobře známý “horror vacui”. Co překvapuje, je okolnost, že muž, který do té

doby pevně hájil individuální pravdivost a napsal: "Zpívej podle vlastního zobáku, který ti příroda dala! Máš svůj obličej, takový jako nikdo druhý nemá, nemůžeš za něj, nenuť jej však do výrazu, jež jsou mu cizí, a které viděls někde na jevišti; ruč za něj. Máš své zážitky, své otázky a tvůj duch musí na ně reagovat svými individuálními odpověďmi," ztrácí tváří tvář cizotě Východu pochopení pro odlišnost. Jestliže nadále bude namísto individuální pravdy zdůrazňovat pravdu jedinou, věčnou, pak je to nepochybně s tímto zážitkem cizoty, jenž přesáhl a rozbil meze Rádlůva chápání. O tom, že prožitek cizoty bývá následně provázen ošklivostí a nepřátelstvím usvědčujícím způsobem vypovídá následující úryvek, jenž zní téměř rasisticky: "Jejich svaly byly napjaty a žluté, ošklivé tělo zpocené..." (*Západ a Východ*, s. 216)

Julie Matoušková vypráví, že největším dojmem na účastníky kongresu Rádlův nevyjímaje, zapůsobili křesťanští misionáři, kteří zasvětili život šíření křesťanské myšlenky v Africe či Indii, lidé, kteří dobrovolně opustili evropskou metropoli, kariéru a pohodlí a odešli kázat evangelium divochům. (Nezapomínejme, že právě v této době se rodí sláva Alberta Schweitzera a že Schweitzer nebyl sám!)

Neuralgické body národního života

Snad nepřeháníme, když budeme tvrdit, že Rádl se z Pekingů vrátil s misijním posláním. Po následujících třináct let (1922-35) si ukládá tvrdou řeholi každodenního, veřejného publicistického působení. Stává se křesťanem z rozhodnutí, výhrady teologické či organizační ustupují do pozadí a Rádl plánovitě buduje Ymku, křesťanské sdružení, politický organismus nového typu. Zároveň nepochybně stejně plánovitě rezignuje na klasickou politickou arénu 1. republiky, politické stranictví. Vzdává se vědecké kariéry, dle pamětnických svědectví dosti ledabyle dostává svým povinnostem na univerzitě. Neklidně, přelétavě, střídá témata i polemiky. Spektrum jeho zájmů je neuvěřitelně rozsáhlé: nejenom mravnost a náboženství, ale také feminismus, spiritismus, potraty, reforma školství, či čtení básnických děl jej podněcují do stále prudších výlevů a sporů. Hledá neuralgické body národního života ne proto, aby po vzoru tehdejší oficiální politiky pomáhal bolest tišit a rozpory mírnit, nýbrž touží rozněcovat, burcovat veřejné mínění z poklidné demokratické dřímoty.

Proč? Snad proto, že s tehdejší veřejným míněním nesdílí vizi budoucnosti. Tam kde převládá masarykovská důvěra ve věci příští a v kontinuitu drobné práce, vidí Rádl hrozbu diskontinuální katastrofy. Potká v parku mladíka s dívkou, bez doprovodu a zděšen píše brožurku o úpadku mravnosti. Dočte se v novinách o čachrech volebního sčítacího komisaře kdesi na liberecku a nepoleví, dokud nezpracuje fundovanou obžalobu českého nacionalismu.

Budil rozruch, častěji posměch, opravdového zájmu jen málo. Dokonce i jeho blízcí stoupenci a spolupracovníci, jeho kumpáni, často nechápali, oč Rádlovi běží. Dr. Kavinová vzpomínala na svoji účast v Rádlově iniciativě proti vydání zákona legalizujícího potraty s t.zv. sociální indikací. Argumentace, kterou dnes na adresu svého tehdejšího působení uvedla, je takřka totožná s tou, pro níž napsal Rádl v roce 1932 svůj spisek!

A přece tato zdánlivě nahodilá, nesoustředěná, kampaňovitá činnost neuragické body života 1. republiky odhalovala. Posléze krystalizují dvě témata nadčasového významu, k nimž by se asi Rádl jako pouhý katedrový vědec bez svého misijního působení ani nedostal: problematika nacionalismu a s ní úzce související spor Čechů s Němci; šířeji a hlouběji pak problém koncepce českých dějin. *Válka Čechů s Němci* (1928) je pak vpravdě geniálním vyvrcholením tohoto předposledního Rádlova období a patří k tomu nejlepšímu, co v české myslitelské literatuře bylo vůbec napsáno.

Vyústění "Války" je chmurné, Rádlova vize budoucnosti republiky je katastrofická a hlas volajícího na poušti je přehlušen spíláním celé nacionalistické veřejnosti. Po skandálu s "Válkou" začíná Rádl pospíchat, jakoby tušil, že mu příliš času nezbývá. Ač je chatrného zdraví, navíc stále v časové tísní a vyčerpán, začíná s realizací svého životního myslitelského dluhu. Rozhoduje se vyložit své stanovisko v jediné knize, překročit vlastní stín a dodat jednotící, závazný systém pro desítky příležitostných brožurek, článků a přednášek.

Jeho *Dějiny filosofie*, vycházející původně v sešitovém vydání v Laichterově nakladatelství, pokládají mnozí za bezprostřední příčinu jeho zhroucení; své ovšem sehrála i Rádlova ústřední role při přípravě pražského filosofického kongresu. Rádlovy *Dějiny filosofie* přesahují rámec našich úvah, zasluhují si samostatného, kvalifikovaného posouzení. Je to kniha originální koncepce a mnoha skvělých myšlenek a postřehů. Také však kniha stovek faktických omylů, nepřesností, nedbalého zpracování celých kapitol. Taková práce se obtížně čte i hodnotí. Je tak snadné autora rozcupovat a také nebezpečné brát neprověřené pasáže vážně. Jako orientující publikace pro širokou veřejnost — to byl autorův záměr — kniha neobstojí. Je příliš nespolehlivá. Čtenář-laik nemůže opravovat autorovy omyly ani posuzovat, zda autor informuje o obsahu určitého učení věcně, či naopak hodnotí paušálně v záchvatu polemického žáru. Je to kniha pro filosofy, v tomto ohledu zdaleka nedoceňovaná.

V roce 1935 se Emanuel Rádl nervově zhroutil a těžce onemocněl. Zbývajících sedm let života strávil v izolaci, většinou na lůžku. Téměř s nikým se nestýkal, nečetl noviny, dokonce prý ani nevěděl, že vypukla válka. O tom, nač myslel, máme žalostně málo zpráv. Písemnosti se ztratily, prý je jeho žena za okupace spálila. Ale je tu Rádlovův myslitelský testament: *Útěcha z filosofie* — útlá knížka, psaná na smrtelném loži, Rádlovo definitivní posouzení prožitého života i celých dějin, jaký v dějinách filosofie nemá obdoby.

Český filosof Emanuel Rádl skonal 12.5.1942 jako devětašedesátiletý, ve

věku, kdy jeho životní vzor Masaryk, teprve přistupuje k nejobtížnějším úkolům svého života. [...]

“Pravda jest to, o co ty máš bojovat!”

Snad nebudeme vzdálení pravdě, když prohlásíme, že Rádlův přechod od biologie k filosofii a k veřejnému působení se děje vlivem Masarykovým. Jako by jím byl zverbován, angažuje se již za světové války v masarykovské roli. Čteme těmto očima například jeho přednášky “Věda a víra J. A. Komenského” z roku 1918, z doby, kdy vítězství již bylo nabíledni. Souvislý masarykovský útok proti duševní lenosti, národní mytologii a spoléhání na vnější síly: “Vanitas vanitatum je nesprávné heslo. Tento svět je zajisté špatný, máme tato léta strašně právo tak mluvit, ale z labyrintu světa neutečeš do žádného ráje srdce. Do kterého ráje utečeš před válkou? A kdybys mohl utéci, smíš před ní prchnouti? Ne, máš k ní zaujmouti stanovisko, rozhodovati se pro pravdu a pomáhati jí ze všech sil. Ráj srdce, pokud vůbec lze o něm mluvit jest jedině v labyrintu světa samém; špatný život překonáme jen dobrým životem, špatnou vědu dobrou vědou, špatnou politiku dobrou politikou. Být zbožný — zajisté, ale ani zbožnost neuplatníš jinak než jednáním na tomto místě, mezi lidmi, lidmi dobrými i špatnými.” (s.d.s. 23-24)

J. Šimsa vybral po více jak dvaceti letech tuto útlou knížečku, aby právě ji z celého Rádlůva díla vydal v kritickém roce 1939. Z pohnutím si představujeme onu politickou scenerii, v níž kniha napsaná proti přílišnému, lacinému vzepětí národních citů má posloužit také ve chvíli nejvyšší bídě téhož národa: “Vidíte svět dusící se v dýmu děl, žijete v úzkostech, slyšíte řeči vůdců svobodných národů; a řekněte otevřeně! Buďte nemá Komenský pravdu a pak jsme na věky ztraceni zároveň s nejlepšími lidmi tohoto světa, a nebo má pravdu — kdo si troufá říci na své svědomí a se všemi důsledky, že Komenský nemá pravdu? Pravda není to, co už jest, nýbrž jest to, o co ty máš bojovat!” (*Věda a víra*, s. 11)

Snad v Rádlově rozchodu s biologii sehrál roli ještě jiný fakt. Zkoušeli jsme vysledovat,* jak Rádl-přírodovědec s přírodou zachází: zkoumá na příklad fototropismy zvířat, chytí kobylku zelenou, když se setmí, odřeže jí všechny nohy a přiváže ji na nit, zavěšenou na stropě. Visí vodorovně jako magnetka. Když se uklidní, přibližuje se se svíčkou. Kobylka obrací hlavu... (*Untersuchungen über Photoprophismus der Tiere*, 1903, s. 79)

Rádl, který napsal, že “život sám je stálým násilím: zabíjení dobytka, ničení rostlinstva... i v duševním životě jednotlivcově jest mnoho násilí... jest ovšem jistá hranice, za kterou násilí jest nepřírozené.” (*Úvahy vědecké*

* V kapitolách zde neotištěných, poz. red.

a filosofické, 1914, s. 127), si přece nepochybně položil otázku, kde ona hranice nepřirozenosti násilí leží. Soudíme, že tam, kde se věda mění v rutinu, kde vědec přestává sledovat podstatnou pravdu a stává se otrokem kariéry či katedry. Rádl jsa Masarykem zverbován k hledání pravdy v jiných oblastech, nemohl s čistým svědomím zůstat experimentálním biologem.

Ve vztahu těch dvou mužů, kteří mají mnoho společného — Masaryka a Rádla — je cosi utajeného. Oba, zrozeni ve znamení Ryb, jsou příbuzné letory, přísní, poněkud prudérní, pracovití, slabší fyzické konstituce, ale s tuhým kořínkem. Oba mají ohnivou letoru diskutérů a jistou zálibu trvat na svém, bez ohledu na většinové mínění. Oba jsou silně nábožensky založeni, ale příliš racionální, takže jejich skutečný náboženský život je poněkud křečovitý, nucený a neobejde se bez problémů. Také jejich role ve společnosti je dlouhou dobu podobná. Masaryk, jeden ze dvou poslanců nejmenší české strany, účastník několika skandálních procesů, se do své zahraniční akce rozhodně nemůže chlubit svým politickým vlivem; je známou postavou politické scény, ale to byl Rádl za republiky jistě také.

Rádl a Masaryk

Žádný přímý žákovský vztah Rádla k Masarykovi jsme nezaznamenali, to vcelku nepřekvapuje; co je divnější, že ani později, za republiky se prakticky nestýkali. Jako by Masaryk o svého rytíře nestál, dokonce jakoby mu Rádl v mnohém masarykovštější než Masaryk, vadil. Ladislav Hejránek, na slovo vzatý znalec Rádla na moji štouravou otázku po důvodech rozladění připustil, že Rádl byl zklamán, když se při dělení fakulty na filosofickou a přírodovědeckou Masaryk nezasadil o to, aby Rádl mohl setrvat na filosofii. Rádl nepatřil mezi pátečníky. Zatímco do sborníku k Masarykovým šedesátinám napsal Rádl znamenitou studii "Masaryk a Nietzsche" do sborníku *Vůdce generací* k osmdesátým narozeninám T.G.M. píše příspěvek "T.G.M.-univerzitní pedagog". Četl jsem jej, ale neudělal jsem si jedinou poznámku, jako by se Rádl spokojil s tím, že dostal slušnosti. Do jubilejního čísla *České mysli* k Rádlovým šedesátinám nepřispěl Masaryk ani drobnou zdravicí. V *Útěše z filosofie*, knize, kterou píše Rádl jako svůj myslitelský testament, není Masaryk vůbec jmenován. Není to divné? Jinak se Rádl o něm zmiňuje snad ve všech svých knihách při každé příležitosti se s ním filosoficky, politicky vyrovnává, kriticky a při tom navýsost loyálně, ale v jeho odkazu: ani zmínka...

Jan Patočka srovnává Masaryka a Nietzsche napsal: "Masaryk naproti tomu domnívá se zachraňovat křesťanství, žijící zatím v podobě církevního náboženství, necírkevním náboženstvím humanity, jehož jádrem je mravní život, ale tento mravní život nepojímá kupodivu ve shodě se svou myšlenkou psychologické sebevražednosti (kdy jádro člověka je mravní, je

možnost odpovědnosti), nýbrž pozitivisticky na základě Humova a Comtova pojetí o původním sympatickém instinktu — čímž ve skutečnosti bezděky přijímá moderní subjekt — objektivismus, naturalismus, skepsi atd. — Na rozhodujícím místě, kde by bylo třeba učinit filosofický krok k “národní filosofii” a odhodlati se k opravdu radikální revizi moderní filosofické tradice, Masaryk místo toho se opírá o “objektivistickou”, v podstatě moderně naturalisticky orientovanou comtovskou filosofii dějin, dovolává se tedy objektivního zákona vývoje, něčeho “věčného”, co nemá s odpovědností a svobodou nejen nic společného, nýbrž dokonce je s ní v ostrém rozporu.” (c.d.s. 140)

V těchto rádcích domníváme se spatřovat kořen Rádlovy kritiky Masaryka. Antidarwinovec Rádl byl... velmi nedůvěřivý vůči oceňování kategorie vývoje, resp. pokroku, jež je osou myšlení devatenáctého století. Ve vývoji jenž je vždy vývojem od nižšího k vyššímu, ať již jde o koncepci darwinovskou či hegelovskou spatřuje Rádl právem degradaci platonismu. Existence platónského dvojsvětí je aristotelovsky zrušena a jedinou pozůstalou “platónskou” ideou je idea zákona vývoje a víra ve vzestupnou vývojovou křivku.

V závěru kapitoly věnované Masarykovi ve *Válce Čechů s Němci* shrnuje Rádl své loyální, byť vyhoceně přísné stanovisko: “Humanitní program příliš ustupuje pozitivismu, jest příliš realistický, příliš jen lidský a tedy nahodilý. Stát jako nástroj pro národní ideály nemá pevného cíle proto, že tyto ideály jsou nahodilé, příliš hmotné, světské. Národ tu svým cílem nepřerůstá sám sebe a jeho základem jest konec konců jen egoismus, shlížení se v sobě samém. Stát se stává jen výrazem národního charakteru. K takovým důsledkům docházela ráda filosofie předešlého století, které svoboda byla jen možností rozvinout zděděné vlohy. Kant si uvědomoval nesnáze odtut plynoucí, ale prakticky toto pojetí svobody podporoval; romantika je rozvinula; pozitivisté v něm pokračovali. Jestliže však svoboda není z tohoto světa, nýbrž předpokládá smysl poslání, kvůli němuž má člověk svoboden býti, pak národnost a stát nemohou býti cílem společenského úsilí, nýbrž také jen jedním z možných nástrojů pro cíle vyšší. Toto jest nebezpečí pro budoucnost národních států; jsou dítětem XIX. století, dítětem ideologie, která už překročila vrchol svého života a která nedává nových ideálů pro budoucnost, až realismus naší doby bude opuštěn.” (c.d.s. 212)

Masaryk jest dle Rádlova i našeho přesvědčení, nedocenitelným kritikem národních nešvarů českých. Pokusil se vyvést češství z obrozeneckého zápečí na světlo světa. To je rádlovský smysl Masarykovy kritiky Palackého: pochopit češství nikoli lokálně jako odvěký svár dvou národních kmenů, ale ve světle světových problémů, jako laboratoř, v níž proběhla předehra velké světoborné (světotvárné) události: reformace. Masarykův Hus není Hus, národní mučedník ušlápnuté české nacionální mytologie, nýbrž postava světová; ústřední postavou obrození mu není provinciální

čecháček Jungmann, ale světový učenec Dobrovský. Tak mu také rozumí Rádl, jako snad vůbec jediný z jeho současníků a v této linii jej také sleduje. V roce 1926, krátce před válkou *Čechů s Němci*, píše Rádl útlou brožurku *Naše náboženské ideály před válkou a po válce*, v níž se vrací k Masarykově kritice Palackého. Z jeho náboženských názorů potřebují kritické revize zvláště jeho základní téze: učení o tom, že lze ignorovati v dějinách zvláště pak v dějinách českých, “teologické spory”, jeho nepochopení “zjeveného náboženství”; jeho pojetí českých dějin jako “v podstatě vlasteneckých a teprve na tomto základě náboženských.” Toto je stanovisko nesporně masarykovské, Masaryk však tento program prakticky neuskutečnil. Napsal sice spis o Janu Husovi, ale ten je spisem o čemkoli jiném, jak už je pro Masaryka — i pro Rádla, mnohdy — typické, než analýzou “teologických sporů” Husovy éry od nichž Palacký “metodicky” odhlédl. Nikoli náhodou si Rádl stěžuje, že v zemi, kde je Hus bezmála vyhlášen za svatého postrádáme dosud, — a to dodnes — “českého rozboru Wycklifova učení. Není to zajímavé, že máme čtyřsvazkové dílo o Husovi a jeho učení (od V. Novotného a V. Kybala) a že v něm schází rozbor nauky Wyclifovy tak elementárně důležité pro husitství?” (*Válka Čechů s Němci* — pozn. na s. 53) [...]

Rozpolcenost českých dějin

Pevně doufáme, že není všem dnům konec a že současní historikové a filosofové českých dějin nenechají ladem Rádlovy příležitostné historické exkurse. Náš myslitel se totiž nesoustředil natolik, aby svoji koncepci českých dějin podal komplexně; i z úlomků a příležitostné argumentace je však zřejmé, že rozpolcenost českých dějin pokládal Emanuel Rádl za tragický kořen potíží chvíle přítomné i katastrofické vize budoucnosti. “Od vystoupení Palackého se staly náboženské ideály událostí: cyrilometodějství, husitství, bratrství, Chelčický, Komenský — sloupy české minulosti a ideály přítomnosti. Katolická minulost v této záři osvětlení Palackého ustupuje, ba stává se negací češství.” (*Naše náboženské ideály*, s. 23)

Nejenom Češi a Němci žijí tedy vedle sebe jako neusmíření vlastníci dvojí minulosti, také protestanti a katolíci mají každý své pojetí dějin a platí bezmála, že to, co je pro jedny černé, je pro druhé bílé. A jak se v této koncepci, jež jest osou dějin národního státu československého mají zaříditi Slováci?

Je třeba opakovat mnohokrát zveřejněnou argumentaci, která kritizuje rozpornost Masarykovy koncepce, jež opírá věc Čechů o argumentaci historickou dovolávajíc se kontinuity a územní celistvosti zemí Koruny české, a přitom ji spojuje s věcí Slováků, blízkých pokrevních příbuzných, přičemž kontinuitu a celistvost zemí Koruny uherské nejen opomíjí, ale přímo roz-

bíjí? Pravda, Masaryk si byl vědom, že by před Spojenci obtížně obhájl záležitost pěti milionů Čechů, pro jejichž samostatnost žádá rozbití Rakouska, když přitom vybavuje nový stát třemi miliony německé menšiny. Proto se rodí idea československého národa, která početní poměry v novém státě upravila přece jen do příznivějšího světla, byť zdánlivě.

Ale to je právě kámen úrazu. Podobné chytračení je s eticky založenou masarykovskou politikou neslučitelné a zákonitě se vymstivá: Němci, Slováci i katolíci, tři menšiny zahnané do potenciální opozice již samotnou koncepcí vzniku Československé republiky, činí svým prostým součtem Československou republiku "státem menšinovým" a dlouhodobě neudržitelným.

Patočka pomáhá osvětlit Masarykovu motivaci, jež by se z předdeslaného mohla stát nepochopitelnou: "Vykládám následovně: bez Ameriky, bez Tocquevillem tlumočeného pochopení, že americká svoboda a demokracie stojí na kázni puritanismu, že demokracie je vnitřně spjata s tímto morálním náboženstvím — náboženstvím bez oficiální státní církevnosti, nebylo by možno pochopit co může znamenat pro nás naše tzv. reformační tradice a možná souvislost s ní. Masarykova česká filosofie, jeho myšlenka o kontinuitě obrození a reformační linie musí být vykládána nikoli jako nauka nazírající skutečnosti pro praeterito, nýbrž jako rozvrh pro futuro, nauka o základu demokracie, má-li mezi Čechy vzniknout opravdový demokratický stát. Puritánský základ americké demokracie poučuje o tom, jak a za jakých podmínek je demokracie u českého národa schůdná a přirozená." (c.d.s. 143)

Teprve na základě tohoto výkladu začínáme chápat kořeny Masarykovy požadované odluky církve od státu, zde je snad také kořen Masarykovu přestupu k protestantismu; nábožensky protestant rozhodně nebyl, všechny jeho citové vazby náboženské jsou spjaty s katolicismem, věroučně byl v době svého přestupu nejbližší starokatolicismu, stejně jako jeho vídeňský učitel Franz Brentano, pro starokatolickou heresi suspendovaný profesor dogmatiky; Masarykovo necírkevní náboženství je s protestantismem slučitelné stejně obtížně jako s katolicismem. Ale snad opravdu očekával, že nově zrozený (stvořený?) československý národ bude následovat jeho příkladu a skrze protestantismus (správně bychom měli napsat: skrze protestantský puritanismus, neboť mezi českým protestantismem a puritanismem byl a je dost markantní rozdíl, nečiníme to však, protože Masaryk si jej zřejmě nepřipouštěl) se propracuje k demokracii. Masarykovy postoje z prvního období republiky tomu v jistém smyslu nasvědčují.

(Pro informaci uvádíme, že protestanté činili v roce 1918 asi pět procent národa, přes mohutnou protikatolickou propagační kampaň jejich počet výrazněji nestoupl.) Masarykovo očekávání se nesplnilo a jeho politický odhad byl hrubě nerealistický. Co však je nejhorší: Masaryk se zjištěné skutečnosti nepřizpůsobil. Nepřepracoval svoji koncepci dějin, nepřizpůsobil svoji politickou filosofii — a snad ani praxi: na katolické Slovensko je jako první místodržitel poslán protestant Šrobár.

Češi — národ bez upřímné zbožnosti?

Máme za to, že Rádl patřil k těm uvědomělým jedincům, kteří z Masarykovy koncepce národa a jeho dějin vyvodil i důsledky, snad opravdu přestoupil k protestantům z národních a politických důvodů. Na rozdíl od Masaryka z mylného odhadu budoucnosti vyvodil závěry: pochopil, že stejně tak jako neobstojí Československá republika jako stát národní, byť Masarykova dobrá vůle po spravedlnosti pro národnostní menšiny je sebeupřímnější, stejně neobstojí ani koncepce českých dějin rozpadající se na protikladná pojetí katolíků a protestantů. I tady je kořen Rádlova filokatholicismu, zde se rýsuje náznak koncepce budoucí. V Rádlově pojetí je to neúprosná přísnost k vlastní straně. Tam kde Němci prosazují svoji nespokojenost bajonety polovojenských bojůvek, kritizuje Rádl především políčky uštědřené z české strany. Tam, kde je “staletá nespravedlnost” “napravována” administrativní chytristikou, vidí již příznak budoucí katastrofy.

Masaryk i Rádl osobně v sobě cosi puritánského mají. U Masaryka nám to vadí méně, je to i méně patrné. Byl snášenlivý a jako prezident už patrně nábožensky vyhaslý. Můžeme říci, že nábožensky rezignoval, zapomínaje, že celá jeho koncepce humanity má mít náboženské základy. Rádl svůj puritánský osten netlumí, naopak pyšně jej staví na odív, bije nepřátele mravnosti hlava nehlava, snad dokonce doslova. Převzal náboženskou štafetu vypadlou z Masarykovy ruky a vedl si důstojněji než jeho učitel.

Nechápe však a nechce vědět, že český národ upřímné zbožnosti snad ani není schopen. Dávná epocha náboženských sporů a válek táhnoucích se od husitství k Bílé Hoře, tři staletí rekatolizace i jakási vágní, demokratická, prvorepublikánská “reprotestantizace” — to vše jakoby národ Josefa Švejka protinábožensky impregnovaly. Bylo-li v první republice živého, masového náboženského (lépe: pseudonáboženského) vědomí, pak jsou to pseudonáboženské sympatie pro komunismus. Vykořeněný národ stejně jako je ochoten pod “cizí” katolickou vládou Rakouska-Uherska intelektuálně sympatizovat s volnou myšlenkou či Masarykovým necírkevním náboženstvím — aby v okamžiku volby více méně ze zvyku a lhostejnosti zůstal katolickým (za první republiky se říkalo: matrikově katolickým) — sdílí za první republiky intelektuální sympatie pro levici či bolševismus nepředpokládaje, že to — po dopláti další z posledních světových bitev — dopracuje až k matrikovému komunismu.

Patočka, jenž ve třicátých letech posuzoval Rádla dosti příkře, skončil rádlovsky, jak jinak interpretovat jeho snahu, jež vyústila Chartou 77; snad by se ani jeden z obou našich filosofů pro tuto charakteristiku neurazil. Také Patočkovu hodnocení Emanuela Rádla z šedesátých a sedmdesátých let se diametrálně liší od mladického, odbornického odsudku “filosofie od

oka” a stalo se pramenem zájmu mladších, nepamětnických generací o Rádlovo dílo.

Osvobodit se — zařazením

Patočkovo rezumé, jímž shrnuje vztah k Masarykovi a jeho odkazu, platí v neztenčené míře i pro Rádla: “Náš problém je i nyní týž jako dříve: osvobodit se zařazením do duchovního universa myšlení, schopného nahlédnutí do toho, co jest, do živé situace dějinného člověka. Nikoli příkrčováním, přizpůsobováním a přísluhováním tomu, co tvoří okamžitou tvářnost povrchu, nýbrž myšlením, které jde radikálně do hloubi, získá se nahlédnutí do toho, co jest, do jeho smyslu, a následkem toho orientace v chaosu a bouři dnešků a zítřků. Pro společnost, která chce žít svobodně, není jiná cesta než zúčastnit se podle možnosti ze všech sil tohoto úsilí o pochopení a smysl tváří tvář mrazivé absurdnosti, chaotičnosti, oslabující představě nezvládnutelnosti planetární situace; takové bylo Masarykovo doporučení, taková jeho praxe, která ztroskotala na neprohlédnutých předsudcích, na kapitulaci před těmi strašáky ’nevědeckosti’, ’fantastického, libovolně budovaného světového názoru’ a hlavně před onou nesmírnou úlohou revise a destrukce všech samozřejmostí, všech přesvědčení a nároků, s nimiž denně operujeme a na něž spoléháme — kterou na sebe nutně bere každá slušná filosofie.” (c.d.s. 153-4)

III

“Život je fatálně spjat s tělem, ačkoli je neviditelným místně neurčitelným programem, nemůže vládnout jinak, než že ovládá, řídí, pořádá tělo. Vzpomínám, jak jsem sedával na zahradě. Za mnou stromořadí druhů dubů, kolem mne tráva, fialky, pampelišky, cizí květiny, ovocné stromy a kvetoucí keře; časem k nám vklouzl králik, přiběhla veverka nebo kolčava, a na stromech hlahol ptáků. Jaké množství živých bytostí! Každá z nich žije svou ústavou, svým zákonem, svým posláním. Nerozumím těmto neviditelným ústavám, ale přece jsou mi bližší než kámen, na němž sedím, protože i já sám jsem živou bytostí, i já sám mám své poslání. I mizí přede mnou půda i zeleň trávy i vůně květů i těla živočichů i zpěv ptáků i tělo moje vlastní — a v duchu vidím jedinou věc: samý úkol, samé hledání uloženého zákona, samá povinnost, samý svět neviditelný, nehmotný, neslyšný, ale mocně působící.”

Útěcha z filosofie, s. 32-33

Probíráme-li se texty autorů, kteří v pestré názorové paletě otevřené prvorepublikánské společnosti polemizovali s Emanuelem Rádlem, nacházíme dva společné tóny: jistá shovívavost se zde pojí s jakousi lítostivou úctou:

“Kdyby se držel svého kopyta, kam to mohl dotáhnout!” — “Kdyby hrozilo nebezpečí, že má pravdu, pak ovšem: běda nám!, ale jeho pravda, toť chiméra z potřeštěného snu!”

Bylo tak snadné s ním nesouhlasit. Rádl hájí svou pravdu in extremis, kašle na taktiku a tam, kde by ztlumený tón třeba i získal sympatie, zaburácí Rádlův hlas jako trouby z Jericha.

Způsob jakým Rádl hovoří je přiměřený. Jeho hlas je totiž hlasem jednoho ze starozákonních proroků, o nichž příznačně psal: “Moderní kritika Starého Zákona podtrhuje tyto orientální prvky a studujíc písmo jen jako historický objekt, nemá příležitosti oceňovati rozdíl mezi normativním rázem učení židovských historických individualit, mužů, kteří si vzali svůj národ na svědomí, hleděli co nejupřímněji pochopiti židovskou minulost, aby její mravní závaznost postavili na oči svému národu, a mezi panteistickou pověrou lidovou. Následek toho jest, že se smysl pro závaznost Starého Zákona ztrácí v úvahách o chaosu věr egyptských, perských, syrských, mesopotamských.” (*Západ a Východ*, s. 48)

Dnes naproti tomu jest kritizovati Rádla obtížné; tam, kde se mýlil, čas dopřál jeho omylům smířlivého osvětlení, zvláště když v tolika jiných ohledech uspěl Rádl zcela neočekávaně jako prorok geniálně prozíravý. V třicátých letech měly jeho projevy nepostižitelnou pachůť zastaralosti; dnes, po bezmála polovně století znějí veskrze aktuálně. [...]

Úcta a vstřícnost k odlišné pravdě

Posměšná modlitbička liberálního intelektuála z první republiky prosí: nedej pane, by nám jednou vládl pan profesor Nejedlý či pan profesor Rádl! Ano, Rádl na rozdíl od Nejedlého se k vládě nedostal a na jeho obhajobu uveďme, že pro to udělal, co mohl. Teprva pak — v konfrontaci s kormpující mocí — by se ovšem ukázalo, kam až by jej přijatá představa jediné pravdy zavedla, kdyby měl moc tuto jedinou pravdu kontrolovat a prosazovat. *Útěcha z filosofie* obsahuje řadu pasáží, které naznačují, že extrémní Rádlův platonismus předchozího období je mírněn zřetelným příklonem k Aristotelovi, respektive k Tomáši Aquinskému. Rozdíl mezi filosofickou platformou *Dějin filosofie* a *Útěchy* by si zasloužil bližší pozornosti a přinesl by jistě pozoruhodné výsledky. (Existuje prý text na toto téma od Boženy Komárkové, ale zřejmě jej třeba pokládat za ztracený.) Na každém kroku je dnes slyšet o zmrtvýchvstání křesťanství. Někdy se dokonce zdá, že nejživotnější jsou právě ty nejtradičnější, “nejreakčnější” formy křesťanství. Aggiornamento a teologie zrozená II. vatikánským koncilem jsou v nemilosti a v úzkých, někteří dokonce tvrdí, že odumirají na úbytě a posledním teologickým trumfem Wojtylova pontifikátu se občas zdá být “černá madona czenstochovská”. V jisté fázi je zmrtvýchvstání těžko odlišitelné od exhumace.

Křesťanství, které by obstálo před našim nárokem — a poněkud namyšleně si troufáme říci, že svou ambicí je rádlovský — by asi příliš pochopení u existujících církví nenalezlo. (Všimněme si, jak se vrací masarykovská výchozí situace.) Pro lepší pochopení, toho, co říkáme, předešleme pouze několik stručných tézí: jestliže rozchod s ideou jediné pravdy je otázkou přežití evropské kultury — a tak radikálně, se domníváme, problém stojí, či za krátko bude stát, pak zákonitě neobstojí Kristus, jako definitivní prorok — Mesiáš, jako Bůh. Jeho poselství není pravda jiného řádu než pravdy ostatní; vyvolenost budiž pochopena jako příznak prokletí. Také všechny Ježíšovy přísliby, včetně příslibu zmrtvýchvstání je třeba pochopit jakožto výpovědi lidské. Takové křesťanství by zároveň předpokládalo nikoli mdlou toleranci vůči odlišným názorům — tolerance v dosavadním evropském kontextu znamená rezignaci nad faktem, že druhé já, bližní propadá peklu v důsledku své neochoty přijmout pravdu — nýbrž skutečnou úctu a vstřícnost vůči odlišné pravdě toho druhého.

“Problém smyslu jako účelu, stvoření, pokud tento smysl předpokládá transcendentní, vyšší “pravý svět”, je nesprávně položen. Smysl jakožto účel, kterým si člověk na základě postulátu “pravého světa” připisuje hodnoty věčnosti, musí být v seriózní filosofické diskusi odepsán. Zbývají dvě možnosti. Jednou z nich je Nietzscheův koncept: neexistuje žádný “onen svět”, o který by se mohl člověk ve své snaze vyrovnat zásluhy a odměnu opřít. Nicméně může si člověk či lépe: člověk nového typu přičíst nejvyšší hodnotu a to znamená hodnotu věčnosti a “božství”, za předpokladu nové spravedlnosti (zřízení planetární vlády) a věčného návratu téhož, tj. věčnosti v “okamžiku”.” (Tato slova napsal J. Patočka, c.d.s. 203)

I tato cesta však selhává a to nikoli pouze v souvislosti s naší zkušeností s totalitními režimy 20. století. Člověk si bezrestně připsat nejvyšší hodnotu nemůže, učinil to však, toť základ jeho novověkého prokletí a ocitl se na dohled planetární katastrofy.

Vraťme se k onomu rádlovsky inspirovanému obrazu našeho světa jako obrovského programového systému do sebe vnořených cyklů na n-úrovních.* Jakou roli v takovém programu hrajeme my, lidé přítomné chvíle 20. století? Zdá se, že vzdáme-li se novověké namyšlenosti, zůstane nám role dat; dokonce se zdá, že plníme funkci chyby v datech.

I. Asimov napsal nedávno, že z planetárního hlediska se jeví lidská civilizace jako rakovinný nádor na tváři Zeměkoule. Při bližším, nepředpojatém pohledu se to nezdá nepravděpodobné. Rakovina prý je chyba v genetické informaci, jež způsobí, že jednotlivá mylně instruovaná buňka přestane plnit svoji funkci a začne se chovat jako samostatný organismus: začne se nekontrolovaně množit. Je otázkou, je-li náš planetární ekosystém na nekontrolované lidské bujení pojištěn. Kdo ví, jakou operační technikou bude tak nádor odstraněn? Kdo ví, kdy a jaký programový přepínač spustí

* Hovoří se o něm ve zde vynechané části textu.

větev planetárního programu, jež jest snad připravena pro případ podobné nouze tak, jako Drieschova ježovka je nouzově pojištěna proti přepůlení a doplní se na dvě plnohodnotné larvy. Třeba celý náš planetární ekosystém, onen gigantický balík programů má pouze ten smysl, že se jeho spuštěním nastavila kdesi hodnota přepínače nějakého nadřazeného programového systému, která se po skončení našeho programu změní v závislosti na tom, jak program skončí.

Ale vraťme se ze sci-fi výletu zase zpátky na Zem. Ona druhá možnost, o níž hovoří Patočka, by — pevně v to věříme — u filosofa, s nímž se nyní loučíme, našla rezonanci: “Smysl je něco takového, pro co je nám dovoleno žít, pro co jsme požadováni, zavazováni, ale ne něco co samo je zavázáno vůči nám. Smysl jako takový je sám již hlavní dar. Smysl jako otevřenost, která sráží ono sebeuznání, u něhož začíná a většinou i končí naše každodenní významnost se svými hodnotami a účely.” (c.d.s. 207)

Červen — prosinec 1982

Jiří Kolář

OČITÝ SVĚDEK

Deník z roku 1949

edice arkýř