

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filozofie a religionistiky

DISERTAČNÍ PRÁCE

Emanuel Rádl
jako náboženský myslitel
a jeho vztah k Masarykově filosofii
náboženství

Vedoucí práce: prof. Dr. Karel Skalický, Th. D.

Autor práce: Mgr. Jan Samohýl

Studijní obor: Teologická antropologie a etika

Rok odevzdání: 2006

Prohlašuji, že jsem disertační práci s názvem
**„Emanuel Rádl jako náboženský myslitel a jeho vztah
k Masarykově filosofii náboženství“** vypracoval samostatně
s využitím v seznamu uvedených pramenů a literatury.

.....

Děkuji vedoucímu disertační práce prof. Dr. Karlu Skalickému, Th. D. za cenné rady, přátelské připomínky a metodické vedení práce.

Motto:

„Rádl je kongeniální Masarykovi svou konkrétností a silou svědomí, často s větší spekulativní silou a intenzitou prožití, hleděl prohloubit, očistit, upřesnit křesťanský prvek v realismu.“

(Jan Patočka)

Obsah

Obsah	5
Úvod	7
1. Emanuel Rádl, životní, společenské a filosofické inspirace	14
1.1. Mládí, rodné město, život	14
1.2. Studium a působení na pražské universitě	19
1.3. Vlivy sociální a politické	22
1.4. Inspirace vědecké a filosofické	25
1.4.1. Friedrich Nietzsche, kritické vyrovnání	26
1.4.2. Řecká filosofie	28
1.4.3. Kritika myšlení renesance a pojetí metafyziky	31
1.4.3.1. Vymezení metafyziky	32
1.4.4. Kritika positivismu	34
1.4.5. Marxismus, kritické zhodnocení	37
1.5. Tomáš G. Masaryk, Rádlův učitel	40
1.6. Křesťanství, vymezení náboženství, teologie a filosofie	46
1.6.1. Křesťanské náboženství	46
1.6.2. Rádlovo pojetí náboženství	51
1.6.3. Náboženství jako tradice	53
1.6.4. Náboženství a autorita	56
1.6.5. Rádlovo pojetí smyslu přírody	57
1.6.6. Teologie	60
1.6.6.1. Pojetí teologie a zjevení	60
1.6.7. Rádlovo pojetí filosofie	64
1.6.8. Rádlův kritický vztah k církvi a ke katolictví	67
2. Struktura Rádlovy filosofie	73
2.1. Východisko - dějinná, společenská odpovědnost filosofie a vláda absolutní pravdy	73
2.1.1. Dějinnost a aktuálnost filosofie	73
2.1.2. Filosofie nad člověkem, filosof prorokem	75
2.1.3. Filosofie jako program reformy světa	76
2.1.4. Filosofie jako porozumění a bilance	79
2.1.5. Bilance jako skutečnost, která má být	80
2.1.6. Shrnutí	81
2.2. Morální svět a jeho vláda	82

2.2.1.	Filosofická bilance jako vláda morálního světa.....	82
2.2.2.	Služebná vláda morálnímu světu.....	85
2.2.3.	Bezbranná vláda morálního světa.....	87
2.2.4.	Morální centrála jako garance bezbranné pravdy.....	89
2.2.5.	Završení dějin a vítězství pravdy, poslední soud.....	91
2.2.6.	Shrnutí.....	93
2.3.	Rádlovo pojetí ideje.....	96
2.3.1.	Rádlovo pojetí ideje jako završení smyslu lidské existence a světových dějin.....	96
2.3.2.	Interpretace Rádlových metafor ideje.....	98
2.3.3.	Shrnutí.....	102
3.	Filosofie náboženství Tomáše G. Masaryka.....	104
3.1.	Životní a společenské vlivy na T.G.Masaryka.....	104
3.1.1.	Rodinné prostředí.....	106
3.1.2.	Období studijních let.....	108
3.1.3.	Působení na pražské universitě a náboženské spory.....	111
3.2.	Masarykovo pojetí náboženství.....	114
3.2.1.	Vlivy filosofické a teologické.....	114
3.2.2.	Náboženství, mravnost a humanita.....	117
3.2.3.	Osobní vztah k Bohu.....	120
3.2.4.	Teismus, náboženství, zbožnost.....	122
3.2.5.	Byl Masaryk křesťan?.....	124
3.2.6.	Shrnutí.....	130
4.	Srovnání pojetí náboženství u E. Rádla a T. G. Masaryka..	132
4.1.	Filosofické souvislosti mezi Rádlem a Masarykem očima kritiků.....	132
4.2.	Srovnání struktury Rádlovy filosofie (2. kapitola) s Masarykem.....	135
4.3.	Srovnání Rádlova a Masarykova pojetí křesťanství.....	139
Závěr	141
Seznam literatury	148
Abstrakt	156

Úvod

Tématem této disertační práce s názvem „Emanuel Rádl jako náboženský myslitel a jeho vztah k Masarykově filosofii náboženství“ je mimořádná osobnost českých filosofických dějin profesor Emanuel Rádl a jeho kritický vztah k náboženskému myšlení významného českého filosofa a politika Tomáše G. Masaryka.

Emanuel Rádl byl osobnost zejména v době první republiky zcela mimořádná, byť většinou kontroverzní. Ve své době a dokonce i po své smrti (díky především své poslední knize „Útěcha z filosofie“) byl různě přijímán i interpretován. Svou levicovou politickou orientací a často i levicovou rétorikou na jedné straně a křesťanským a konservativním myšlením na druhé straně se stával často velmi nečitelným pro dobovou kritiku. Byl a je chápán především jako známý biolog, kontroverzní filosof a především aktivní publicista. Na druhé straně kolem osobnosti prvního československého presidenta se vytvořil téměř určitý mýtus, a to nejen kolem něj jako politika, ale i jako intelektuála. V oblasti náboženství, přes všechn osobní obdiv, se stal právě Rádl jeho nejvýznamnějším kritikem, ale i výrazným pokračovatelem. Smyslem této disertační práce je představit Emanuela Rádla jako náboženského myslitele a především poukázat na religiózní strukturu Rádlova filosofického myšlení, v druhé části pak srovnat jeho náboženské myšlení s filosofií náboženství T. G. Masaryka.

Rádl byl původním zaměřením biolog, ale svým vědeckým zájmem o vývojové teorie a svým názorem, že není možné zůstat pouze u konstatování přírodovědných faktů, se brzy dostává k filosofii. Od zkoumání evoluce se proto přesunul na zkoumání vývojových teorií samotných a tím začíná přesahovat

dobovou biologii samu. „Geschichte der biologischen Theorien in der Neuzeit“ z roku 1904 a později i česky vydaný druhý díl „Dějiny vývojových teorií XIX. století“ z roku 1909 se staly jednou z nejslavnějších vědeckých publikací své doby a zajistily Rádlovi odbornou prestiž. Avšak právě v tomto období počíná Rádl svůj obrat k filosofii, což mu zkomplikuje jeho pozici mezi přírodovědci, jeho původní zaměření (ke kterému se vztahuje i jeho habilitace, včetně jejího rozšíření) zase cestu k filosofům. Rádl ale nechtěl nikdy být pouze akademickým filosofem, krédem jeho myšlení je aktivní společenská spoluúčast na veřejném životě. V tomto ohledu vnímá roli intelektuála ve společnosti obdobně jako Masaryk. Emanuel Rádl především po roce 1918 byl mimořádným publicistou, politickým a filosofickým glosátorem, ale i aktivním účastníkem společenského dění. Vstupoval aktivně do česko - německých otázek (převratné a nadčasové dílo „Válka Čechů s Němci“), kritizoval dobové politické a mravní poměry a stal se vůbec nepřehlédnutelným intelektuálem své doby. Byl také, a to je hlavním tématem této práce, reprezentantem a apologetou náboženství, především křesťanství. Jeho pozice byla o to obtížnější, že jako člen sociální demokracie obhajoval religiozitu proti dobovému marxismu. Tato angažovanost v diskusi o křesťanství ho zřetelně os svého učitele oddělila. Rádl stojí na jiné filosofické pozici než Masaryk, což chceme ukázat v této disertační práci.

Po vydání dvousvazkových „Dějin filosofie“ v roce 1933 Rádlovo filosofické renomé vzrostlo natolik, že se stal i prezidentem VIII. mezinárodního filosofického kongresu, který se konal v Praze. Dobová a i dnešní kritika je zvyklá chápat Emanuela Rádla především jako filosofa. Cílem této rigorózní práce je prokázat, že struktura Rádlova myšlení není filosofická, ale teologická. Obtíž tohoto tvrzení tkví pochopitelně už v samotných nejasných hranicích mezi teologií

a filosofií.¹ Přesto se domnívám, že základy Rádlových pojmů a i jeho filosofické argumentace jsou náboženské (narozdíl od Masaryka). Právě tímto postojem, který Rádl zastával ve své době jednoznačně a nepřehlédnutelně, se stal jednou z nejvýznamnějších osobností první republiky. „E. Rádl se do intelektuálního profilu meziválečné československé kultury vepsal stejně významně jako např. Ferdinand Peroutka, Karel Čapek, Josef Pekař či F. X. Šalda a významně tak ovlivnil české nezávislé myšlení celého století.“²

Radikální a kontroverzní názory a postoje Emanuela Rádla se staly určitým symbolem střetu zastánce náboženských a morálních hodnot s pluralitou pohledů na společnost a svět v období po první světové válce. J. L. Hromádka nazval v roce 1948 svou publikaci o E. Rádlovi „Don Quijote české filosofie“. V tomto úvodu bych ještě rád poukázal na to, jakého typu bylo Rádlovo „donkichotství“, totiž že nebyl snílkem či romantickým bláznem, ostatně jako jím nebyl ani raně barokní hrdina Miguela Cervantese. Signifikantní ukázka známého románu je z konce knihy, kdy don Quijote má za sebou řadu skutků a událostí, setkání s donem Diegem je po události v knize nazvané Dobrodružství se lvy. „Povím Vám rovnou, pane done Quijote,“ odpověděl don Diego, „že všechno, co Vaše Milost řekla a učinila, je váženo na zlatých vážkách vtěleného rozumu.“³ Postoje a názory slavného hrdiny jsou zde hodnoceny jako vysoce racionální, což je poněkud nezvyklé

¹ Nejběžněji se hranice mezi teologií a filosofií rozlišují růzností pramenů. V teologickém bádání k racionalitě přistupují prameny náboženské, v katolické tradici označované jako Zjevení, totiž posvátná tradice, Písmo svaté a učitelský úřad církve. (Katechismus katolické církve, čl. 95)

² HERMANN, T. MARKOŠ, A. *Předmluva*, in Emanuel Rádl - vědec a filosof, 1. vyd., Praha: Oikoymenth, 2004, s. 13. ISBN 80-7298-107-2

³ DE CERVANTES SAAVEDRA, M. *Důmyslný rytíř Don Quijote de la Mancha*, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1955, s. 763

hodnocení populárního rytíře. Jeho romantický boj za čestnost, pravdu, hrdinství, oproti pochybám a posměškům okolí, je „vtěleným rozumem“. V tomto smyslu i Rádl vedl svůj filosofický, ale i politický boj ve své době proti větrným mlýnům dobové kritiky, ale i proti nástupu totalitních ideologických systémů. Jeho boj za ideály pravdy a spravedlnosti, jeho jasnozřivé odsouzení marxismu, nacionalismu i náboženské lhostejnosti byl bojem rozumu, jak ukázal budoucí vývoj. Ještě jedna podobnost se španělským hrdinou, totiž obdobná radikalita a odvaha. „A co se týče toho vyhledávání dobrodružství, urozený pane done Diego, že když už hraji, trumfy nešetřím.“⁴ I to je „donkichotství“ Emanuela Rádla a právě jeho poctivost a radikalita inspirovala řadu jeho pokračovatelů. Sám Rádl svého ideálu dostál a svůj závazek nesl i v době své dlouhé nemoci na konci svého života, což prokázal ve své „filosofické závěti“, v knize vydané až posmrtně, „Útěcha z filosofie“. „So ist Rádl ein Don Quijote in mancher Hinsicht, er verkündet ein Ritterideal in einer Zeit, die im allgemeinen an kausale Determination und an utilitaristische Verhaltensweisen glaubt, und fühlt sich selbst diesem Ideal verpflichtet.“⁵ Stálou otázkou je, nakolik se Rádlův vliv týkal jen Rádlových současníků a nakolik může ovlivnit i dnešní dobu, která řeší jiné problémy a mluví jinou rétorikou. Rádlovy texty jsou skutečně velmi dobové, jeho program filosofie, jako reformy světa⁶, je věnovaný především dobovým otázkám. Zároveň jeho texty mají velmi často zjednodušující, možná i nepřesný charakter, často jsou plny dobového patosu, řada jeho názorů je kontroverzních, přesto lze říci, že jeho filosofický zápas

⁴ Tamtéž s. 762

⁵ LÖWENSTEIN, S. *Emanuel Radl, Philosoph und Moralist*, 1. vyd., Berlin: Peter Lang GmbH, 1993, s. 18 ISBN 3-631-47693-0

⁶ toto je ústřední téma Rádlova proslovu na VIII. filosofickém kongresu v Praze v roce 1934

je aktuální a Emanuel Rádl patří mezi nejvýznamnější české filozofy, a jak se pokusím prokázat, i teology. Ještě jednou z vynikající práce Shimony Löwenstein: „Nun ist zu fragen, inwiefern das Ideal des Don Quijote mehr begründet sei als die realistischen Ansichten der Zeitgenossen, denen das Ritterideal veraltet und donquijotisches Handeln illusorisch schien.“⁷

Význam Emanuela Rádla nebyl a není zcela jistě jen pro jeho současníky, jak dotvrzuje jeden z největších českých filozofů vůbec, profesor Jan Patočka v polovině sedmdesátých let minulého století ve svědectví profesora Ladislava Hejdánka: „Rádl byl největším myslitelem první republiky a možná že nejsilnějším českým filozofem“.⁸

Radikalita, filozofická poctivost a společenská odpovědnost jsou rysy myšlení a postojů i Tomáše G. Masaryka. V tomto ohledu patří oba v českých intelektuálních a politických dějinách vedle sebe. Cílem této práce je ovšem strukturovat myšlení i s ohledem na společenské postoje Emanuela Rádla. Není cílem této práce obdobně zpracovat i jednu z největších českých osobností T. G. Masaryka. V třetí a čtvrté kapitole chceme jen srovnat jejich náboženské myšlení.

Nyní ke struktuře vlastní disertace. Práce je členěna do čtyř větších celků; Emanuel Rádl, životní, společenské a filozofické inspirace, Struktura Rádlovy filozofie, Filozofie náboženství Tomáše G. Masaryka a Srovnání pojetí náboženství u E. Rádla a T. G. Masaryka.

Je jednoznačné, že Rádl je obtížně pochopitelný bez dobových společenských a politických souvislostí. Klíčové jeho rodinné a sociální zázemí. V prvním oddíle chci poukázat

⁷ Tamtéž, s. 17

⁸ HEJDÁNEK, L. *Národ: ideologie či idea?*, in RÁDL, E. *Válka Čechů s Němci*, 2. vyd., Praha: Melantrich, 1993, (1. vydání, Praha, 1928) s. 275 ISBN 80-7023-147-5

právě na tyto souvislosti a vysvětlit důvody jeho politického, zřetelně levicového angažmá. Kardinální vliv na E. Rádla měla situace a atmosféra na pražské universitě a především osobnost učitele T. G. Masaryka. V kapitole vědecká a filosofická inspirace chci podrobněji poukázat na myšlenkové vlivy na mladého intelektuála, záměrně se nevěnuji vlivům, které formovaly jeho názory z oblasti biologie. V této kapitole je velmi důležité, jak vymezuje Emanuel Rádl metafyziku. Rádlovo definování metafyziky má zřetelně velmi blízko k teologickému či náboženskému chápání skutečnosti. Zvláštní kapitolu Rádlových inspirací věnuji T. G. Masarykovi a vymezení základních masarykovských pojmů. Rozhodující kapitola prvního celku je tematika náboženství, zde provedu rádlovské odlišení: evangelium a křesťanství, křesťanství a filosofie, křesťanství a katolictví, náboženství a tradice, náboženství a autorita, filosofie a teologie (tu se chci věnovat i Rádlovu specifickému pojetí zjevení) a také kritickému vztahu Emanuela Rádla k římskokatolické církvi (včetně jeho utopistické vize té „správné“ církve).

V druhé části své práce se budu věnovat vlastní struktuře Rádlova myšlení. Nejprve budu řešit, co je podle Rádla vlastní filosofie a v čem spočívá její poslání. Hlavním tématem je požadavek aktivistické filosofie, ale i vyšší inspirace filosofa. Dále chci vymezit a především strukturovat jeho pojmy: porozumění, bilance, morální svět, služebná vláda a bezbrannost morálního světa, bezbranná pravda, morální centrála, poslední soud jako vítězství bezbranné pravdy a idea (včetně interpretace Rádlových metafor z poslední kapitoly „Útěchy z filosofie“).

V třetí části zpracovávám vlastní Masarykovu filosofii náboženství. Podstatné jsou životní a společenské vlivy, především jeho rodina, universitní léta, vliv Brentana a jeho budoucí manželky, ale i jeho politické spory, které se týkají náboženství a církvi. V kapitole Masarykovo pojetí

náboženství chci přehledně vymezit základní pojmy, které vedou k pochopení jeho náboženského myšlení. Pojmy mravnost, humanita, teismus, náboženství či zbožnost nás uvedou do středu Masarykova myšlení. Zvláštní kapitolu chci věnovat představení osobního Masarykova vztahu k Bohu a otázce, zdali Masaryka lze chápat jako křesťana.

Čtvrtá část je vlastní srovnání pojetí náboženství u E. Rádla a T. G. Masaryka. Nejprve toto téma chci představit očima kritiků, kteří z tohoto pohledu oba myslitele srovnávali. Vlastní srovnání provedu dle druhé kapitoly a srovnám Rádlovy názory s názory Masaryka. Poslední kapitola je věnována srovnání pojetí křesťanství u obou protagonistů.

Tématické celky jsou přehledně členěny. Cílem této práce je tedy vymezit Rádlovy inspirace, strukturovat jeho filosofické myšlení a poukázat na náboženské kořeny, pojmy, strukturu i argumentace Rádlovy filosofie a následně je srovnat s filosofií náboženství Tomáše G. Masaryka.

1. Emanuel Rádl - životní, společenské a filosofické inspirace

1.1. Mládí, rodné město, život

Emanuel Rádl se narodil 21.12. 1873 v Pyšelích, menším středočeském městě v malebné oblasti okolí řeky Sázavy. Rádlovo rodinné zázemí a jeho rodné město, ležící mezi Prahou a Benešovem, jsou pro budoucího filosofa, biologa a publicistu zásadně důležité. Rádlův sociální původ, jeho dětství, výchova a první studia mají klíčový význam i pro jeho budoucí filosofickou orientaci.⁹ Otec byl hrnčíř, matka prodávala po domech drobný textil. Oba rodiče pocházeli z Domažlic, kam se později, v době svých středoškolských studiích na gymnáziu, Rádl stěhoval. Rodiče pocházeli ze slabých ekonomických poměrů a své děti vychovávali skromně, což je možný důvod jeho budoucí sociální orientace a angažovanosti v této oblasti. Jeho matka jako praktická žena se mladého studenta často ptala na vztah jeho studia a vědy vůbec k praktickému životu. Rádl v úvodu svých „Dějin filosofie“ vzpomíná na své mládí a diskuse s maminkou o vztahu studia a praktického povolání, o vztahu teorie a praxe, což se později stane Rádlovi zásadním tématem. A dá se říci, že je to i dominantní téma jeho kritického pojetí dějin filosofie. „Často jsme hovořovali o poměru těchto dvou povolání, obchodu a studia.“¹⁰ V těchto diskusích spatřuji první klíč k rádlovskému postoji aktivistické filosofie. Emanuel Rádl pocházel jako druhorozený syn ze čtyř dětí, rodina žila v malém domě v Pyšelích, který později Rádlovi

⁹ Mimo jiné čerpám z osobních vzpomínek MUDr. Vladimíra Rádla, synovce profesora E. Rádla

¹⁰ RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, díl I., 1. vyd., Praha: Laichter, 1935, přetisk: Praha, Votobia, 1998, s. 1. ISBN 80-7220-063-1

zakoupili. E. Rádl jako druhorozený často pomáhal matce roznášet zboží po okolí.

Samy Pyšely jsou velmi vzácnou kulturní památkou s osobitou atmosférou. Především náměstí, lemované domy s barokními štíty, kostel a jeho okolí zdobené řadou barokních soch z okruhu dílny Matyáše Bernarda Brauna. Na kopci nad městem u hřbitova se tyčí Loreta, dominanta okolí. Barokní nálada, staré zvyky a tradice jistě působily na mladého Rádla. Zde je nutné hledat inspiraci k pyšelské vzpomínce v „Útěše z filosofie“. „Uchvacuje mne posvátné nadšení, jaké jsem zakoušel, když jsem jako hoch stál v kostele plničkém lidí svátečně oděných a všichni, všichni zpívali, až okna drnčela a zdi se chvěly zbožnou úctou: Tebe, Bože, chválíme!“¹¹ Tato pasáž z posledního Rádlova díla, které je chápáno jako filosofova závěť, se někdy označuje jako jeho pozdní příklon ke katolicismu a odklon od radikality předcházejících textů. Domnívám se však, že je to pouze vzpomínka na rodné město a jeho duchovní atmosféru. Ve své kritice posledního díla Emanuela Rádla B. Komárková píše v roce 1947: „Dřívější dynamika Rádlova, jež tkvěla v napětí mezi tím, co jest a co býti má, která vyžadovala po člověku všecko nové, která povolávala na soud ne tak dílo jako usilování člověkovu, která mu nedopřávala žádného odpočinutí a nechtěla ani znát zaslíbení o věčném pokoji, tato dynamika zmizela. Nahradila ji nostalgii po barokní občanské idyle, která v reminiscencích z dětství nad ním nabývala moci. Křesťanství se mu stalo synonymem s katolictvím.“¹² Je to však spíše Rádlův inspirativní návrat do dětství než možný příklon ke katolictví a ztráta filosofické radikality. Rádl,

¹¹ RÁDL, E. *Útěcha z filosofie*, 6. vyd., Praha: Svoboda, 1994, s. 19. (1. vyd.: Praha: Čin, 1946) ISBN 80-205-0399-4

¹² KOMÁRKOVÁ, B. „Několik poznámek k Rádlově *Útěše z filosofie*“ in *Křesťanská revue*, roč. 20, 1947, s. 44

nesmlouvavý kritik katolicismu, zvláště po roce 1920¹³ byl najednou pro Komárkovou a další málo čitelný. Rodné město, ale i celé Posázaví jsou pro Emanuela Rádla středobodem jeho vzpomínek. V „Útěše z filosofie“ je ještě jeden odkaz dokazující spíše Rádlovu vzpomínku na barokní městečko svého dětství než filosofický obrat ke katolicismu, přestože v závěru svého života dospěl Rádl k určitému myšlenkovému smíření s katolicismem. „Narodil jsem se v malinkém městečku s velkým náměstím. Jako hoch jsem ještě prožil doznívání baroka. Vzpomínám, jak v neděli lidé plnili v svátečním šatě kostel. Po kostele vyšli na náměstí a skupiny lidí starších, žen i mládeže naplňovaly náměstí, debatující a smějící se. Kam se tento společenský zvyk ztratil?...snad nerozumím slávě z konce 19. století a jsem jen laudator temporis acti?“¹⁴ Atmosféra Rádlova dětství a dospívání, jeho sociální zázemí a rodné městečko mají na formování jeho názorů zásadní vliv.

Po obecné škole docházel mladý Emanuel Rádl z Pyšel do Benešova, kde absolvoval čtyři třídy nižšího gymnázia. Do vyššího gymnázia odešel k příbuzným do Domažlic. Zde odmaturoval a na základě přání rodičů se přihlásil jako novic do augustiniánského kláštera. Rádlův strýc byl představeným řádu v Dolním Ročově. Necelé dva roky pobyl ve Vrchlabí a potom v Praze u sv. Tomáše na Malé Straně. Poté Rádl noviciát opustil. K důvodům svého odchodu se však nikdy nevyjadřoval. Četl jsem pouze poznámku, že to bylo z hygienických důvodů, což vzhledem k Rádově filosofické poctivosti se zdá málo pravděpodobné. Po odchodu z kláštera se dal zapsat na Filosofickou fakultu Karlovy university

¹³ „...život už dávno přešel přes tem mrtvý stroj, kterým dnes katolictví jest.“ (RÁDL, E. *Náboženství a politika*, 1. vyd., Praha: J. Vetešník, 1921, s. 35)

¹⁴ RÁDL, E. *Útěcha z filosofie*, 6. vyd., Praha: Svoboda, 1994, s. 48. (1. vyd.: Praha: Čin, 1946) ISBN 80-205-0399-4

v Praze. Důvody jeho odchodu, jeho osobní zkušenosti a potenciální konflikty v katolické církvi nejsou dostatečně zřejmé. Rádl se i později s augustiniány stýkal bez zřejmých potíží. Jeho často přehnaná kritika katolické církve má možná i jiné než jen intelektuální důvody. Později z Římskokatolické církve vystoupil a stal se členem Českobratrské církve evangelické. Vztah k této menšinové církvi je jistě motivován velkými českými osobnostmi protestantismu, ale i osobností T. G. Masaryka. Zajímavý je i jeho vztah k nové Církvi československé, který byl velmi často kritický.

V době studií se přestěhoval do Prahy, kde pak žil s rodinou až do smrti. 8. června 1907 se Emanuel Rádl oženil s Marií Ptáčkovou, kterou poznal v době svého pobytu v Domažlicích. Jeho žena byla katolička, vychovávaná v klášteře. Měli spolu dvě dcery (Marta *15.5. 1910, později Bělohlávková a Jana *8.6. 1922, později Svobodová), syn Emanuel zemřel krátce po narození v roce 1914. Je zajímavé, že ho Rádl nechal pokřtít v katolické církvi, a to v chrámu svatého Víta. V Praze Rádlovi sice žili, ale rádi se vraceli do Posázaví. Nedaleko Pyšel ve Zlenicích u řeky Sázavy si později Rádlovi postavili malý domek. Do Zlenic rádi zajížděli a Rádl sem zval i své přátelé. V této úvodní části se ještě zmíním o Rádlově nemoci v závěru jeho života, kolem které jsou různé spekulace, neboť je to období, kdy píše svou polemickou knihu „Útěcha z filosofie“. Na podzim 1935 Rádl vážně onemocněl. Již předtím trpěl světloplachostí a večer nemohl vůbec psát nebo číst. Kolem roku 1938 se úplně uzavřel v pražském bytě a jen někdy vycházel na krátké procházky do Chotkových sadů. Jeho dcera dokonce vzpomíná, že otce doma v bytě neviděla třeba několik týdnů. Rodinný lékař MUDr. Tesař diagnostikoval nemoc jako celkovou arteriosklerózu mozkových cév. Lékař vyslovil i domněnku, zdali Rádl vůbec věděl, že je II. světová válka. MUDr.

Vladimír Rádl vyslovil nad touto diagnózou pochybnost, vzhledem k tomu, že Rádl v této době napsal svůj spis „Útěcha z filosofie“. Nemoc, která trvala nejméně šest let, by mu pravděpodobně těžko dovolila v posledním roce napsat svou filosofickou závěť. Vyslovuje myšlenku, že příčinou Rádlovy izolace bylo celkové zklamání nad duchovní a politickou situací v Československu, ale i ve světě v době nástupu nacismu.¹⁵ Řada dalších pamětníků připomíná podobnou až fyziologickou odpověď na hrůzu války (např.: L. Hejdánek nebo J. B. Souček). V Rádlových vzpomínkách otištěných v Křesťanské revui je i tato reakce na I. světovou válku: „Když nastala válka, hrozil jsem se Rakouska a Německa, zvláště když Rakousko a Německo se navzájem držely. Psával jsem v té době v České mysli, odvážil jsem se dost zřetelně mluvit, ačkoli policie byla velmi přísná. Každá vítězná zpráva rakouská nebo německá mi přinesla onemocnění, až jsem noviny přestal číst a s lidmi o válce mluvit, když jsem mohl, ujel jsem na venkov, abych se uchránil takových zpráv. A tak se stalo, že jsem časem byl izolován tak, že jsem nevěděl, že Němci byli poraženi a jen náhodou jsem se dozvěděl, že německý císař uprchl. Nemohu za to, že válečný řev nesnesu. Pozdravil jsem se teprve, když bylo vítězství čtyřdohody jisté.“¹⁶ Rádl zemřel 12.5. 1942, pohřeb byl ve strašnickém krematoriu a Emanuel Rádl je pohřben v rodinné hrobce v Praze Liboci, ale výslovně jeho jméno na desce uvedeno není.

¹⁵ RÁDL, V. *Vzpomínka na Emanuela Rádla z rodinného prostředí a několika setkání s ním*, in Emanuel Rádl - vědec a filosof, 1. vyd., Praha: Oikoymenth, 2004, s. 683. ISBN 80-7298-107-2

¹⁶ in *Křesťanská revue*, roč. 10, 1937, s. 230

1.2. Studium a působení na pražské universitě

Na universitě si zapsal jako hlavní předmět přírodovědu, potom matematiku a fyziku. Lingvistiku studoval u profesora Gebauera. Jeho nejoblíbenějším učitelem byl ale pochopitelně profesor Tomáš Masaryk. U něj také získal absolutorium za práci o filosofii 19. stol. Ve výběru předmětů Rádlůva studia převažují témata biologická. Jeho doktorská práce se týkala očních zauzlin Dekapodů, práci publikoval ve Věstníku královské společnosti nauk v roce 1898. Po studiích působil jako učitel na gymnáziu v Plzni, v letech 1899 - 1902 na reálce v Pardubicích a později v Praze v Ječné ulici. Se studenty a s akademickým prostředím se však vlastně nikdy nerozloučil. Aktivně vystupoval v různých kroužcích a studentských sdruženích vlastně až do svého onemocnění po roce 1935. Vrchol jeho působení na studentskou mládež je ve dvacátých letech ve studentské YMCE.

V roce 1904 se habilitoval, jeho práce se týkala zoologie. V té době je už znám svou proslulou vědeckou publikací „Dějiny vývojových teorií“, kterou napsal německy, česky vychází v roce 1909. Pro Rádlův vědecký vývoj má význam rozšíření habilitace na dějiny přírodních věd v roce 1906. Velké spekulace se vedly kolem Rádlůvy profesury. V listopadu 1915 byl poprvé navržen na řádného profesora, v této době již delší dobu působil na pražské universitě. Profesura je zamítnuta, a jak se domnívá prof. Havránek, bylo to kvůli jeho publikovaným článkům v časopise Čas a kvůli vztahu k Masarykovi.¹⁷ 10.6. 1916 vstupuje do věci prof. F. Krejčí a řízení je obnoveno. Zajímavá je tato souvislost i s ohledem na to, že později ho jako profesora,

¹⁷ HAVRÁNEK, J. *Akademická mládež mezi křesťanstvím a ateismem a Rádlůva profesura na universitě*, in Emanuel Rádl - vědec a filosof, 1. vyd., Praha: Oikoymenth, 2004, s. 527. ISBN 80-7298-107-2

po Rádlově jmenování, prof. František Krejčí na katedře filosofie Filosofické fakulty Karlovy university nepřijal. Rádl se stal vedoucím katedry filosofie přírodních věd na Přírodovědné fakultě UK, která nově vznikla. Zpráva komise, která je téměř totožná s předchozí zamítnutou zprávou, je kladná, ale ministerstvo kultu a vyučování věc nevyřídilo. Rádlova profesura je dořešena až po vzniku republiky a Emanuel Rádl je jmenován řádným profesorem 30. srpna 1919. Je důležité, že během svého další působení na universitě podnikl několik významných cest, především v letech 1921 - 22 na světový sjezd křesťanských studentů do Pekingu a na obdobné setkání v USA. Z cesty na východ vznikla kniha „Západ a východ“, publikovaná v roce 1925, ve které zřetelně upřednostňuje západní civilizaci. Dvacátá léta vůbec jsou obdobím Rádlových největších aktivit akademických, publikačních i politických. V roce 1927 odmítá funkci děkana, důvodem je množství jiných činností. Rádl je v této době na vrcholu svých aktivit. V tomtéž roce podniká svou další cestu do Ameriky. V roce 1930 se účastní mezinárodního sjezdu filosofů v Oxfordu. Často se připomíná Rádlova příprava a organizování VIII. filosofického kongresu v Praze spolu s dr. Josefem Navrátilem. Rádl se stal čestným předsedou přípravného výboru kongresu. Na českém filosofickém životě se podílel také jako dlouholetý předseda Jednoty filosofické. Emanuel Rádl byl penzionován 31.12. 1938.

Rádlova aktivita se orientovala ve dvacátých letech na křesťanské hnutí a křesťansky orientovanou publicistiku. Počátkem dvacátých let si Rádl silně uvědomoval potřebu spolků a různých typů setkávání. Myslel především na studenty, ale v této době se angažuje společensky i politicky. Situace mezi studenty po válce byla velmi komplikovaná. Dá se říci, že celá nálada v novém státě byla silně protináboženská, nejvíce se to odráželo v dobovém

antiklerikalismu. Jen katolickou církev opustilo po válce do roku 1922 na 1,5 milionu Čechů.¹⁸ Situace obecně v mladém Československu byla velmi protikatolická. Vedle nekritického hodnocení římskokatolické církve to bylo negativní hodnocení Habsburské monarchie. Velká skupina studentů hledá odpovědi na své otázky ve Volné myšlence, což bylo dobové intelektuální hnutí, ze kterého část tvořili i budoucí komunisté. Ale v této kritické situaci se také posiluje křesťanské studentské hnutí. Pořádaly se přednášky a diskuse.¹⁹ Na začátku dvacátých let přichází do Čech křesťanské sdružení YMCA (Huntley Dupré, Donald Laury a další). Rádl byl v YMCE aktivní od jejího založení. Stal se také místopředsedou a později předsedou Československé YMCY. Zakládaly se různé skupiny, kroužky, studentské časopisy, ale za americké peníze byly i rekonstruovány studentské koleje. Významnou událostí byly konference, kde Rádl pronesl řadu významných příspěvků. Pro Američany bylo naše křesťanství s vymezováním se proti katolicismu zpočátku méně pochopitelné. Příkladem jsou dobová hesla o následování mistra Jana Husa. Vedle Československé YMCY se Rádl účastnil spolu s ing. Václavem M. Havlem i založení Obrodného hnutí československého studentstva (OHČS). V tomto hnutí se kolem Rádla vyprofilovala křesťanská skupina OHČS. V roce 1926 Rádl oslovil profesora dogmatiky na evangelické teologické fakultě J.L. Hromádku, aby se ujal vedení této skupiny. Později spolupracovali i ve vedení YMCY. Společná práce pak přinesla plod ve vzniku Křesťanské revue, první číslo vyšlo 15. září 1927.

¹⁸ Tamtéž, s. 524

¹⁹ Přednášku na téma O modlitbě měl v této době i dr. E. Beneš.

1.3. Vlivy sociální a politické

Politická kariéra Emanuela Rádla není sice tak významná, ale přesto jeho politická angažovanost nám ukazuje na jeho postoje a názory. Rádl se aktivoval především v první polovině dvacátých let, a to spíše myšlenkově, politické funkce mu byly cizí. Přesto často své posluchače, především v YMCE, přesvědčoval, aby převzali odpovědnost za věci veřejné. Rádlova konkrétní účast na veřejném politickém životě je dána dobovými problémy a výzvami mladé republiky. Důležitá je i poznámka, že strany, které dnes považujeme za levicové, byly v Rádlově době stranami, které často zdůrazňovaly tradiční hodnoty a dnes bychom je posunuli do politického středu. Celá Evropa po světové válce byla levicová, legitimní je i běžná dobová diskuse s marxismem. V Rádlově případě však jeho negativní hledisko vůči marxismu a komunismu bylo vždy jednoznačné. Vítězství sociální demokracie po volbách 1919 bylo očekávané a podobně to bylo i v jiných státech Evropy.

Na podzim 1919 představitelé Československé strany pokrokové začali jednat o spolupráci ze stranou socialistickou. Rádl jako člen této původně Masarykovy realistické strany, jak se straně stále říkalo, do jednání aktivně vstupoval. Motivem politických jednání byly blížící se volby a očekávaný volební neúspěch realistů. Motivace Rádla byla pokusit se uchovat hodnoty své strany v jednání se socialisty.²⁰ Strana se po sjezdu, konaném v lednu 1920, fakticky rozpadla. Její kulturní program měl naplňovat Realistický klub, který byl ustanoven 21. března 1920 v Praze. Hlavní směřování klubu vymezil Rádl: „Realismem myslíme víru ve věcné myšlení, v kritičnost, v jasnou

²⁰ Je nutné opět upozornit, že Československá strana socialistická nebyla typickou levicovou stranou v politickém spektru. Jejím členem byl i budoucí ministr zahraničí, krátce i premiér a prezident dr. Edvard Beneš

metodu, v pokrok uskutečňovaný drobnou prací...v zásadě tedy ne revoluce, ale reformace."²¹ Výslovně byla odmítnuta politika třídní nenávisti. Programové vymezení realismu bylo velmi precizní, možná preciznější než realistické teze T. G. Masaryka. Mezi členy klubu byli ale od počátku značné spory. Na podzim tyto spory přerostly v otevřený spor mezi Rádlem a Zdeňkem Nejedlým při hodnocení politického vývoje v sociální demokracii. Na valném sjezdu Realistického klubu bylo Nejedlého křídlo poraženo a Rádl se stal předsedou Realistického klubu. Lidé kolem Nejedlého pak přestupovali do nově vzniklé komunistické strany. Emanuel Rádl se stal členem Československé strany sociálně demokratické na podzim 1922. Nikdy neaspiroval na stranické funkce, přispíval do stranického tisku a účastnil se různých politických kroužků. Se svými spolustraníky často polemizoval, především nad tematikou náboženství a nad tématem kritiky marxismu. Symbolický se zdá článek J. Koudelky „*Divný sociální demokrat*“, uveřejněný k Rádlovým šedesátinám v *Právu*. Rádl působí především jako komentátor dobového dění a publikuje své politické postoje v řadě soudobých listů - *Tribuna*, *Právo lidu*, *Národní osvobození* a i v německy psaných listech *Prager Tagblatt*, *Prager Presse*. Svě méně politické názory publikoval v *Kritickém měsíčníku*, *České myslí*, *Naší době*, *Novém Atheneu* a především v *Křesťanské revui*. Jeho společenské angažmá najdeme samozřejmě v YMCE, v Lize pro lidská práva či v Lize proti antisemitismu. Největší ohlas měly Rádlovy texty týkající se národní a národnostní tematiky. V roce 1918, v době formování nového státu, Emanuel Rádl publikoval krátký text „*Rasová teorie a národ*“. V době diskusí nad novou Československou ústavou, která nakonec definuje obyvatele nové republiky jako lid československý a pomine velké procento dalších národností, je postoj E. Rádla ojedinělý. Jen Němců žilo v této době na

²¹ *Česká stráž*, 3. roč. č.7, 1920, s. 5

našem území přibližně 3,2 milionů. Jeho kritický postoj k českému nacionalismu a přehlížení německé otázky se vyostřuje v roce 1928, kdy vydává „Válku Čechů s Němci“. Publikace „Válka Čechů s Němci“ je považovaná za přelomovou práci v této oblasti dodnes. Velká část jeho článků je věnována kritice pozitivismu, soudobé vědy a obhajobě náboženství. Emanuel Rádl byl významný kritik marxismu, s jeho představiteli se dostal nejednou do tvrdé polemiky. Sovětský delegát ho v roce 1924 nazval „měšťáckým profesorem.“ Kritický byl ovšem i vůči katolické církvi, především kolem sjezdu římskokatolické církve v roce 1935. Přemysl Pitter prý poznamenal: „Povahově je profesor Rádl divoký člověk, od něhož možno vše očekávati.“²² Na druhé straně Rádla současníci znali i jako chápavého a moudrého znalce doby i lidí. „Nestačí jen schematicky odsuzovat nebo schvalovat každé nové hnutí, tedy i komunismus, fašismus, národní socialismus, mají také dobré stránky (sice by lidé v nich nevydrželi) a je třeba tyto přednosti těchto hnutí respektovat, máme-li najít u lidí porozumění.“²³ Politická kariéra Rádla sice není nijak závratná, ale ukazuje nám velmi důležitou tvář Emanuela Rádla.

²² KŘEŠŤAN, J. *Politik a politický publicista Emanuel Rádl a ohlas jeho názorů v meziválečném Československu*, in Emanuel Rádl - vědec a filosof, 1. vyd., Praha: Oikoymenth, 2004, s. 644. ISBN 80-7298-107-2

²³ RÁDL, E. „Socialističtí radikálové“ in *Křesťanská revue*, roč. 8, 1935, č. 2, s. 38

1.4. Inspirace vědecké a filosofické

Myšlenkové, vědecké, kulturní a pochopitelně i filosofické impulsy v Rádlově době byly neobyčejně bohaté. Přelom století a převratné události v různých oblastech života společnosti ukončily svět novověku a postavily myslitele v první třetině 20. století před nové otázky. Pokusím se jen naznačit nejvýznamnější impulsy, které Emanuela Rádla ovlivnily nebo ke kterým se kriticky vyjadřoval. Nevětší vliv na Rádla měl bezpochyby Masaryk, kterému věnuji samostatnou kapitolu. Rádl začíná svoji vědeckou cestu jako biolog a přírodovědec, kterou sice především po válce částečně opustí, aby se věnoval filosofii,²⁴ avšak téma celku přírody a jejího smyslu je jednou s ústředních Rádlových témat. Vrátil se k němu nakonec ve své „Útěše z filosofie.“

Už jako student se setkává s dílem německého biologa a filosofa Hanse Driescheho. Základní postoj tohoto myslitele je odmítnutí mechanismu a kritika darwinismu. Rozdíl mezi živou a neživou přírodou je podle Driescheho podstatný. V živé přírodě působí činitele, které organizují živou přírodu ve smysluplný celek. V přírodě je jistý řád, tento pohled Driesch nazval vitalismus. Tento primární filosofický pohled na přírodu bude mít pro Rádla zásadní význam.

²⁴ výjimkou je jen text „Moderní věda“ z roku 1926

1.4.1 Friedrich Nietzsche, kritické vyrovnání

Jedním z prvních filosofických zdrojů, se kterým se Rádl celý život filosoficky vyrovnával, je Friedrich Nietzsche. Tento německý filosof byl už v této době velmi populární, především pro svou kritiku společnosti 19. století, ale i pro kritiku náboženství a dobové filosofie, zvláště pozitivismu. V jedné ze svých prvních publikací, ve které srovnává s Nietzschem Masaryka, pozitivně hodnotí u Nietzscheho individualismus, kritiku pozitivismu a liberalismu, obdivovaný asketismus a kult mučednictví. I Nietzschemu jako Rádlovi jde o politickou aktivitu a kritiku měšťáctví. Jenže: „Nietzsche o individualismu psal, Masaryk jím žil.“²⁵ V pozdějších spisech je stále k německému filosofovi kritičtější. Především kritizuje neúctu k bližnímu, despekt k nižším sociálním vrstvám, ke státu a Nietzscheho dionýství a příklon k novopohanství, zvláště v postavě Zarathustry. Nakonec jeho filosofický zápas o nadlidství v „Dějínách filosofie“ nazývá romantickým ztraceným bojem. Filosofii Friedricha Nietzscheho trefně označuje jako aristokratický a individualistický mythus, kterým se postavil mimo aktuální světové dění. Emanuel Rádl klasifikuje německého filosofa jako neúspěšného mravního reformátora, který ustanovuje nová etická kritéria. Rádl podotýká: „Titul jeho spisu „*Mimo dobro a zlo*“ může se také přeložit: mimo zákon, mimo civilizaci, mimo společnost.“²⁶ Rádl je ale velmi pozorný k Nietzscheho kritice náboženství, a zvláště křesťanství. Nietzsche byl celý život pro Rádla významnou myšlenkovou inspirací. Rozhodující rozdíl mezi Nietzschem a Masarykem ve zmíněné stati „Úvahy vědecké a

²⁵ RÁDL, E. Masaryk a Nietzsche, in *Úvahy vědecké a filosofické*, Praha: Leichter, 1914, s. 108

²⁶ RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, díl II., 1. vyd., Praha: Laichter, 1935, přetisk: Praha, Votobia, 1998, s. 527. ISBN 80-7220-063-1

filosofické“ z roku 1914 je charakteristický i pro Rádla. Východiskem je realismus, filosofický i politický. Proti přecenění minulosti, proti nadlidství jednotlivce, proti skepsi a intelektualismu staví Rádl s Masarykem „věc, ne abstraktní vývoj.“²⁷ Pojmem věc mínil Masaryk jednání a čin. Tedy opět zdůraznění aktivistického myšlení a humanistického realismu.²⁸

²⁷ RÁDL, E. Masaryk a Nietzsche, in *Úvahy vědecké a filosofické*, Praha: Leichter, 1914, s. 112

²⁸ Je nutné podotknout, že tyto filosofické předpoklady Rádl spojuje se slovanstvím oproti německému násilí spojeném s F. Nietzschem. Text je psán v roce 1914.

1.4.2. Řecká filosofie

Podstatně komplikovanější je jeho filosofické vyrovnávání s antickou tradicí. Na jedné straně poměrně často řadí řeckou filosofii k pilířům evropské civilizace, na straně druhé s ohledem na křesťanství kritizuje helénistické rozmělnění evangelní zvěsti. U Rádla je v postoji k řecké tradici patrný vývoj, a to především ve vztahu k Aristotelovi. První z velké řecké trojice Sokrates je naopak pro Rádla symbol jeho vlastního postoje, což charakterizuje odkaz, který vkládá Rádl do úst Sokratovi: „Pravda je dříve, než jsme se narodili a její vládu jen objevujeme.“²⁹ A když chce kritizovat dobový relativismus na příkladě sofistů píše: „Nemáme pravdu, nýbrž pravda má nás.“³⁰ Podstatně komplikovanější je Rádlův vztah k Platonovi, kterého nazývá „největším filosofem všech dob“, a to proto, že byl „zachvácen touhou po praktickém životě.“³¹ Rádl tak reaguje na Platonův pokus politicky reformovat Syrakusy. Hlavní filosofická inspirací pro Rádla je pochopitelně Platonova teorie idejí. Na otázku, co je idea, odpovídá Rádl: „Duch ovládá proměnlivost jevů tím, že v ní objevuje smysl.“³² Idea není podle E. Rádla v přírodě, ale ani v rozumu, „rozum i příroda se podřizují vyšší vládě.“³³ Pro Rádlovskou klíčovou myšlenku o ideji, která je tak, jak má být, nachází oporu právě u Platona. „Idea není skutečnost daná, ale jak by věc měla být.“³⁴ Rádl kritizuje Platona především v tom, že jeho „ideje jsou obdoby věcí

²⁹ RÁDL, E. *Útěcha z filosofie*, 6. vyd., Praha: Svoboda, 1994, s. 12. (1. vyd.: Praha: Čin, 1946) ISBN 80-205-0399-4

³⁰ Tamtéž, s. 13

³¹ RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, díl I., 1. vyd., Praha: Laichter, 1935, přetisk: Praha, Votobia, 1998, s. 157. ISBN 80-7220-063-1

³² Tamtéž, s. 168

³³ Tamtéž, s. 168

³⁴ Tamtéž, s. 170

přírodních,³⁵ což je spíše u raného Platona. Rádl tedy kritizuje Platona, že jeho ideje existují jako věci tohoto světa. Emanuel Rádl se ještě zastavuje u pojetí cíle života a nachází výraz „zření pravdy nejvyšší,³⁶ což má zřejmý náboženský podtext, jako ostatně celá Rádlova interpretace Platona. Konflikt, který Rádl zdůrazňuje, je v konfrontaci Platona s křesťanstvím. Srovnání Platona a evangelia, jak říkal Rádl, provedu později. Pro Rádlovo kritické chápání filosofie a náboženství to má klíčový význam. V pozdějších textech vysoké hodnocení Platona zůstává, ale především v „Útěše z filosofie“ přehodnocuje Platonova žáka Aristotela. V „Dějinách filosofie“ Aristotela označuje jako toho, kdo nemá Platonovu obratnost. Označuje ho jako intelektualistu, který uvedl filosofii v soustavu. Podstatnější je Rádlovo hodnocení entelechie, která řídí účelnost v přírodě. Rádl, tak nachází ekvivalent pro Aristotelovy pojmy Pořadatele a Hybatele, Rádl hovoří o metafoře „entelechie života“³⁷ u Aristotela, ale Rádl negativně zhodnotí v tomistické interpretaci. Tomáš Akvinský není pro něj postava „osobních problémů, pochybností a nových vítězství.“³⁸ Rádl vždy odsuzoval spekulativní intelektualismus „...v jeho spisech najdete všechno, co je v jiných knihách, jen nic, co byste potřebovali v hořkém zápase životním.“³⁹ V Tomášovi a jeho kritickém hodnocení se Rádl vyrovnává i s dobovým katolicismem. Zásadní obrat v pojetí aristotelismu je až v jeho filosofické závěti. V „Útěše z filosofie“ vysoko hodnotí účelnost světa a ztotožňuje ji se správností světa. Svět, vesmír i s lidským jednáním je účelný. Podstata světa je přirozená oproti násilné pomíjivosti nové doby, hmoty a

³⁵ Tamtéž, s. 171

³⁶ Tamtéž, s. 181

³⁷ Tamtéž, s. 194

³⁸ Tamtéž, s. 416, filosofie mu není trpkým osudem

³⁹ Tamtéž, s. 417

mechaniky.⁴⁰ Rádl zde buduje vitalistické pojetí přírody a nachází souvislost se světem morálním, což ukážu později.

⁴⁰ RÁDL, E. *Útěcha z filosofie*, 6. vyd., Praha: Svoboda, 1994, s. 32-33. (1. vyd.: Praha: Čin, 1946) ISBN 80-205-0399-4

1.4.3. Kritika myšlení renesance a pojetí metafyziky

Vztah ke křesťanské filosofické tradici, pro Rádlu velmi podstatný, probereme v samostatné kapitole o křesťanském náboženství a o teologii.

Kritickým myšlenkovým obdobím, u kterého nachází Rádl kořeny dobové filosofické krize, je období renesance. Renesance je ústupem nejen z křesťanských středověkých pozic, ale i ústupem od antického dědictví. Ve své „Útěše z filosofie“ si dává případnou otázku, zdali je vůbec renesance návratem k antice. „Jednejme však o domnělém návratu renesance k antice a k pohanství. Jedno je jasné: renesance pohrdala křesťanstvím..., žádné pochopení pro řeckou filosofii.“⁴¹ Renesance, označována Janem Patočkou v doslovu Descartesovy „Rozpravy o metodě“ jako nesnesitelný intelektuální zmatek, je dobou převratných změn politických, filosofických, teologických a společenských, které k antickým ideálům světa v jednotě⁴² mají zřetelně málo. Označení velkých dějinných a kulturních období vzniká v 19. století z určité historické a politické pozice. Renesance znamenala definitivní odklon od jednoty vidění světa antiky a středověku. V 16. století nacházíme oblibu římských básníků a sběratelství a obdiv k antické architektuře. Profánní a sekulární tendence renesance, vedle politických a vojenských střetů, znamenají úpadek nejen náboženského, ale i filosofického universálního světa. Na místo filosofie nastupuje speciální přírodní věda. Rádl ale zdůrazňuje úpadek morální: „Víra v morální řád ustupovala.“⁴³ Tak, jak ustupuje středověk, podle Rádlu zesvětštuje i katolictví. Rádl jako by si nevšiml velkých církevních reforem ve Španělsku ani organizačních a teologických snah Tridentu.

⁴¹ RÁDL, E. *Útěcha z filosofie*, s. 56

⁴² svět je chápán jako *to sofón, to en panta*

⁴³ RÁDL, E. *Útěcha z filosofie*, s. 55

Rádl ale dobře kriticky postřehl, že renesance nedala znovuzrodit antickému myšlení. Následek renesance podle Rádla je: negace, výsměch, deismus, místo metafyziky přírodní věda, konstruktivní pojmy a mechanismus. Zajímavé ale je, že Rádlovo hodnocení renesance se během deseti let vyvíjelo. Ve dvacátých letech vysoko hodnotí humanismus jako projev renesančního hnutí a renesanční individualismus.⁴⁴ Co je pro naše porozumění tohoto kritického nahlížení podstatné, je pojetí metafyziky. Renesance potírá metafyziku, metafyzika je nahrazena exaktností. Zde uvádím čtyři Rádlovy teze vymezující metafyziku:

1.4.3.1. Vymezení metafyziky

1. hledá pravou skutečnost
2. pravá skutečnost jest (vládne) nad lidským konstatováním
3. pravá skutečnost je morální - má cíl, smysl (my jsme její služebníci)
4. metafyzika jedná o věcech přesahující lidské dispozice⁴⁵

Rádlovo definování metafyziky má evidentně velmi blízko k teologickému či náboženskému chápání skutečnosti. Novověká filosofie svým odklonem od teologicky chápaného světa degraduje i objektivitu morálního řádu a to je klíč k Rádlově kritice. Od pádu realismu a vítězství nominalismu je objektivní metafyzika nemožným postulátem nové doby. Takto Rádl hodnotí filosofické metafyzické snažení Immanuela Kanta. Ve své filosofické závěti na adresu renesance poznamenává, že je metafyzika Galileem pohřbena na druhé

⁴⁴ RÁDL, E. *O smysl českých dějin*, Praha: Čin - družstvo čs. legionářů, 1925 s. 46

⁴⁵ RÁDL, E. *Útěcha z filosofie*, s. 62

straně věří, že není mrtva, ale jen spí. Rádlova naděje je spojena s jeho chápáním **metafyziky jako objektivního, smysluplného přesahu lidské existence.**

1.4.4. Kritika pozitivismu

Mluvíme-li v této kapitole o fundamentálních vlivech na Rádlovo myšlení, dostáváme se ke klíčovému tématu, v návaznosti na jeho kritiku novověké filosofii, a to je pozitivismus. Domnívám se, že jádro jeho nesmlouvavé a pro Rádla typické kritiky pozitivismu je tvrzení pozitivismu: „...víra je logicky nemožná.“⁴⁶

V českých zemích v době Rakouska-Uherska a později v Československu převládal ve filosofii (Krejčí), v historiografii (Goll, Pekař), ale i ve speciálních vědách pozitivismus. Pod silným vlivem francouzského filosofa Comta je i rané dílo Masaryka „Základy konkrétní logiky“. E. Rádl ve své době byl chápán jako hlavní představitel protipositivistické pozice. Prof. F. Krejčí tak interpretoval Rádlovy „Dějiny filosofie“.⁴⁷ Pozitivismu vytýkal Rádl především odstup a nezúčastněnost. Snaha pozitivismu o maximální objektivizaci a logickou přesnost vedla dobovou vědu k odtržení od společenské reality. Tato věda pak nutně schematizuje, Rádl podotýká, že schematizuje především minulost. Subjekt je pro Rádla synonymem živé potřeby, reakce a odpovědi na otázky, které je nutné aktuálně řešit. To souvisí s klíčovým pojmem pozitivismu, s pojmem fakt. Rádl tvrdí, že čistý fakt, jak zdůrazňovali pozitivisté, nikde neexistuje, že jevy spadají vždy do dějinné interpretace. Rádl nejprve tvoří hypotézu a pak do ní dosazuje fakt. Tento přístup však často vede k zjednodušujícím a zkresleným tvrzením, jak uvádím například v Rádlově chápání katolické církve. Rádlův radikální postoj je orientován proti pozitivistické metodě, sběru pozitivního materiálu a až následnému vytváření tezí.

⁴⁶ RÁDL, E. *Náboženství a politika*, Praha: Vetešník, 1921, s. 47

⁴⁷ KREJČÍ, F. „O současném českém myšlení filosofickém“ in *Česká mysl*, roč. 19, s. 90-102

Rádl tvrdí, že nezaujatost a objektivita nejen že není možná, ba dokonce že je proti smyslu filosofie. Proti čistému faktu staví fakt bilanční, což souvisí s hodnocením a posouzením faktu. Fakt je nejen to, co můžeme pochopit, ale i to, co je východiskem pro porozumění souvislostí a i jednotlivostí. Positivismus vidí svět jako pouhý jev, a to je pro Rádla nejen nepřijatelné filosoficky, ale ovšem společensky a i lidsky. Zakladatele positivismu Augusta Comta označí v „Dějínách filosofie“ jako šíleného filosofa. Positivistická metoda je podle Rádla v „Útěše z filosofie“ dovedena až k mechanistickým důsledkům, kterým Rádl přisuzuje i násilí. Pro moderní dobu positivismus znamená konec metafyziky, věda se stává nepraktickou. Přesto Rádl tvrdí: „Metafyzika je přirozená touha lidská,“⁴⁸ což jistě evokuje představu náboženské interpretace ontologie. Metafyzika je v positivismu nahrazena exaktností. Rádl však především upozorňuje, že tento negativní mechanistický přístup se projevuje v etice. Lidé přestali vnímat, pozorovat mravní výzvy a reagovat na ně. „Základem morálního života jest vidět (vnitřním zrakem) skutečnost, odevzdat se jí, žasnout, věřit, chápat, být slabým služebníkem vládnoucí skutečnosti.“⁴⁹ Základem positivismu není Aristotelovo vidění skutečnosti, která je nade mnou, ale ovládnutí, jak říká Rádl, „násilí“,... „živá bytost, která jest založena na násilí, jest mechanismem.“⁵⁰

Jádro Rádlovy kritiky positivismu je v omezení a diskvalifikace bilančního osobního vztahu a možného přesahu toho, co je nad námi. Kritizuje positivismus, že svět zmechanizoval, podrobil výrobě a násilí. Počátky tohoto positivistického vnímání jsou, podle Rádla je už v renesanci. „Galilei přetrhl spojení s antikou (pro niž

⁴⁸ RÁDL, E. *Útěcha z filosofie*, s. 61

⁴⁹ Tamtéž, s. 69

⁵⁰ Tamtéž, s. 70

život byl mírou věcí) a uvěřil v hmotu a v násilí jako ve světový princip."⁵¹ Rádlova motivace polemického, až překvapivě silného postoje proti pozitivismu je náboženská. Rádl cituje Krečího v jeho textu „Světový názor moderního člověka“ z roku 1914: „...nemáme náboženské víry. Nevěříme!...Proč nevěříme? Proč jsme ztratili víru, která nám byla v dětství vštípena? Předně proto, že jsme poznali nesrovnatelnost článků víry se zdravým rozumem a životní naší zkušeností.“⁵² Podstata sporu ze strany Rádla je apologie náboženské víry. Rádl v kontextu citované publikace podotkne, že víra, jako pouhé mechanické přijetí článků víry, je víra katolická. Víra není formou vědění, „ale je napětím duše rozhodující se pro nějaký čin. Místo věřím, možno říci také důvěřuji, spoléhám se, pevně očekávám.“⁵³ Rádlova pozice proti pozitivismu není ani vědecká ani filosofická, ale je náboženská.

⁵¹ Tamtéž, s. 75

⁵² RÁDL, E. *Náboženství a politika*, Praha: Vetešník, 1921, s. 44

⁵³ Tamtéž, s. 47

1.4.5. Marxismus, kritické zhodnocení

Poslední polemický inspirační zdroj pro Rádla je marxismus. Rádl nejednou odhalil, že v této sociologicko ekonomicko filosofické koncepci je skryto politické násilí. S marxismem se musel Rádl vyrovnávat i v dobové diskusi ve své politické straně, v sociální demokracii. Marxismus bylo myšlení ve své dobově velmi originální a novátorské, především svým jednoznačným sociálním důrazem. Málokterý myslitel na začátku dvacátého století, tak jako Rádl, dokázal vidět myšlení německého filosofa kriticky nebo dokonce vidět v něm potenciální násilí. Pro Rádla je důležitý poměr marxismu k náboženství a náboženské víře.⁵⁴ Rádl byl přesvědčen, že socialismus v první polovině devatenáctého století vycházel z křesťanství a že v křesťanské víře hledal inspiraci v boji za sociální spravedlnost. Mnohokrát akcentuje v křesťanství motivy sociální odpovědnosti, chudoby, skromnosti, reformační kritiku majetkového bohatství církve. Rádl dokonce omlouvá zakladatele socialismu a komunismu jako R. Owena či S. Simona z tvrdého postoje proti církvi, že totiž hledají pravé, čisté, necírkevní křesťanství. Tvrdí, a to především mezi francouzskými socialisty, že byly velké naděje na obnovu křesťanského náboženství. Dokonce jedno z Simonových děl se jmenuje „Nové křesťanství“. U Karla Marxe skvěle odhaluje jiné religionistické zázemí, panteismus. Především teze jako historický materialismus, věčná hmota či odpor k individualitě vidí Rádl jako základ marxistického pseudonáboženského panteismu. Podle Rádla i sociální demokracie tyto teze převzala a je panteistickou, tedy proti křesťanství. „Předně mají sociální demokraté své vyznání víry panteistické, toto vyznání není soukromou věcí

⁵⁴ Vedla Rádla se k tomuto tématu v prvním dvacetiletí minulého století vyjadřovali: Masaryk (Sociální otázka), Kieft, Niebergall nebo Mennicke

jednotlivcovou, nýbrž je nutným důsledkem ortodoxního marxismu."⁵⁵ Pro dobové socialisty má Rádl ve věci vztahu ke křesťanské církvi obtížně přijatelnou radu. „Církev se starají konec konců jen o duše svých souvěrců,"⁵⁶ a proto o věci politické, sociální a obecně společenské se mají starat politické strany. Rádl podotýká, že ale duše neexistuje bez těla..., „každá starost o tělo jest zároveň starostí o duši."⁵⁷ Není pro rádlovskou polemiku podstatné, že opomněl nejen celou teologickou interpretaci člověka jako jednoty duše a těla, ale i církevní, sociální a charitní praxi. Pro Rádla bylo důležité, že tuto pozici apologety „duše“, tedy náboženství, ve svých častých diskusích v sociální demokracii obhajoval. Emanuel Rádl často obhajoval náboženství a stavěl se proti deklarovanému ateismu ve své straně.

Rádlův vztah k marxismu byl formulován především jeho častými aktuálními diskusemi s tímto, ve své době originálním, názorem. Rádl si velmi dobře povšiml počátečních náboženských motivů Marxových textů. Svou maturitní práci psal Marx na téma sjednocení všech lidí v Kristu. U Karla Marxe nastává však brzo obrat. Jeho raná inspirace Feuerbachem byla především v oblasti kritiky náboženství. Rádl si povšiml, že Marx materialismus Feuerbachův zásadně posunuje. Hmota a politicko společenský vývoj je činnou, smysluplnou příčinou dění a zde tkví jádro marxistického pseudonáboženského panteismu. Rozhodující je revoluční čin měnící společenské a výrobní vztahy. Nejde o pravdu, ale o revoluci. Rádl to postihl s jeho oblíbeným odkazem velmi přesně: „Slova Husova - „Stojtež v poznané pravdě!“ - nemají v nové filosofii smyslu, protože jednání lidské a pravda jest prý jedno a totéž, protože vlastně není

⁵⁵ RÁDL, E. *Náboženství a politika*, Praha: Vetešník, 1921, s. 75

⁵⁶ Tamtéž, s. 76

⁵⁷ Tamtéž, s. 77

ani individuální, nýbrž jsou jen masy."⁵⁸ Nejen náboženství, ale i filosofie nemají v marxistických teoriích smyslu a ani místa. Rádl vystupoval proti marxismu velmi ostře, popsali jsme základní motivy. Emanuel Rádl si uvědomoval jeho kardinální vliv. Filosofie redukována na politický čin přestává být filosofií.

⁵⁸ RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, díl II., 1. vyd., Praha: Laichter, 1935, přetisk: Praha, Votobia, 1998, s. 413 ISBN 80-7220-063-1

1.5. Tomáš G. Masaryk, Rádlův učitel

V této kapitole pojednáme o osobnosti Tomáše G. Masaryka z hlediska jeho inspirativního vlivu na Rádlu. Budeme se soustředit na Rádlovu interpretaci Masaryka, na myšlenkové vlivy, které zdůrazňuje sám Rádl. Strukturu Masarykova náboženského myšlení a jeho srovnání s Rádlem provedeme v samostatné kapitole.

Tomáš G. Masaryk byl Rádlovým nejvlastnějším učitelem a Emanuel Rádl je chápán v českých filosofických dějinách jako jeho nejvýznamnější kritický následovník. Vliv Masarykův na Rádlu je opravdu zásadní a datuje se z dob universitních studií. Právě Masarykovy názory na smysl filosofie, na reformaci, kritika katolictví, smysl dějin a diference češství a němečství, to jsou některé významnější masarykovské inspirace. Rádl byl o generaci mladší a to se projevuje v poctivější kritice pozitivismu nebo hlubším pojetí religiozity. Masaryk se považoval ve svých filosofických názorech za platonika a realistu, ale ne v chápání středověkém. Masaryk se především tím vymezoval od dobového pozitivismu. Masaryk začínal jako klasický filolog, studoval filosofii u Brentana, znal dobovou iracionalistickou německou filosofii, Schopenhauera a Nietzscheho, ale je zajímavé, že tyto vlivy nejsou u něj nejzřetelnější. Největší inspirací pro Masaryka je česká politická veřejnost a české reformační dějiny. Masaryk více než akademické filosofii se věnoval veřejnému životu, postavě Husa, Kollára, Havlíčka nebo Palackého, kteří byli pro něj výzvou pro aktivní politický život. „Duchovní zápas s nimi a zápas s českou veřejností Masaryka odvrátil od učené filosofie, která zkoumá podstatu bytí, jeho hlavní filosofické spisy se velice liší od filosofických traktátů jiných, je to analýza daného stavu věcí, která má pomoci autorovi a čtenáři v jeho

veřejném zápase.“⁵⁹ Hlavní důraz Masarykův na společenskou odpovědnost se stal primárním impulsem Rádlovy aktivistické filosofie. To byla podstata i Masarykovy kritiky pozitivismu. Vytýkal pozitivismu jeho program nestrannosti, nezúčastněnosti. „Něco se nestane samo od sebe, ale já sám musím rozhodnout a udělat to.“⁶⁰ Pro mladého studenta Rádl byl Masaryk objevem svým důrazem na společenskou odpovědnost a mravnost.

Rádl se hlásil především k Masarykovu realismu, jak to Rádl analyzoval ve své rané práci z roku 1914. „Masaryk není idealista, ale realista, blízko Platonovi, ale i Comtovi...je proti novověkému poznání, ale i klasickému poznání, které chce spojit s moderní kritičností.“⁶¹ Skvělé vymezení realismu jako svého osobního vědeckého a filosofického programu Rádl provedl slovy: „Realismus je z osobně prožité věci, ze zkušenosti a stává se geniálním činem.“⁶² I v otázce poznatelnosti Boží existence Rádl uvádí, že Boha nelze poznat, ale lze Ho prožít. V oblasti poznání přírodních kauzálních jevů tvrdí, že příčinnost je v samých věcech.⁶³ Velmi zajímavý kontext nachází Rádl, když mluví o východiscích Masarykova realismu. Na příkladu ruského existencialisty Berďajeva píše: „Každá filosofie, která vychází z tragédie, je nutně transcendentní a metafyzická a filosofie ignorující a nechápající tragedii je nutně pozitivistická.“⁶⁴ Pojem transcendentní vysvětluje Rádl jako negaci každého systému, všech hranic a probádaných

⁵⁹ RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, díl II., 1. vyd., Praha: Laichter, 1935, přetisk: Praha, Votobia, 1998, s. 513-514. ISBN 80-7220-063-1

⁶⁰ MASARYK, T.G. *Ideály humanitní*, Praha: SPN, 1990, s. 50

⁶¹ RÁDL, E. *Úvahy vědecké a filosofické*, Praha: Grossman a Svoboda, 1914, s. 148

⁶² Tamtéž s. 156

⁶³ Rádl se vymezuje především proti Kantovi, který tvrdí, že příčinnost je plodem lidského rozumu.

⁶⁴ Tamtéž s. 161

tajemství. Takto chápaný Rádlův realismus má dvě dimenze - osobní prožitek a společenskou odpovědnost. Masaryk v této souvislosti mluví o věci (res) oproti abstraktnímu vývoji a přeceňování minulosti.

Druhým masarykovským inspiračním zdrojem pro Rádla se stala reformace. Zde oba myslitelé hledají kořeny a smysl naší národní identity. „Smysl reformace podle Masaryka je návrat k sobě samému, ...víra v účinnou pravdu, v bratrství.“⁶⁵ V této souvislosti oceňuje i značně problematickou postavu našich dějin Jana Žižku. Reformace je pro Rádla opět do značné míry synonymem pro aktivismus. Zajímavé je v této souvislosti Rádlovo hodnocení Masarykova chápání náboženské dimenze první reformace, jak říkal Luther. Rádlovo náboženské hodnocení reformace je v historických souvislostech překvapivé: „Ne náboženský cit, ale teorii, smysl,“⁶⁶ tak oceňuje Emanuel Rádl reformaci.

Na otázku, kdo je Masaryk, odpovídá Rádl v samostatných kapitolách „Války Čechů s Němci“ a „Dějiny filosofie“. Předně při svém hodnocení Masaryka je zřetelně cítit neskonalý obdiv k osobnosti budoucího presidenta. Rádlův synovec MuDr. Vladimír Rádl připomíná pouze dvě poválečné situace s náznakem sporu mezi E. Rádlem a T.G.Masarykem ohledně nominování J.S.Machara inspektorem Československé armády a diskuse nad situací německé menšiny v ČSR.⁶⁷ Masaryk jako myslitel je pro Rádla nepřekonatelným vzorem a inspiračním zdrojem. Rádl vyzdvihuje jeho originální vliv na české myšlení, ale především ho chápe jako autoritu mravní. „Byl a je autoritou nejen politickou, nýbrž i mravní, filosofickou,

⁶⁵ RÁDL, E. *O smysl českých dějin, předpoklady k diskusi o této otázce*, Praha: Čin, družstvo čs. Legionářů, 1925, s. 48

⁶⁶ Tamtéž, s. 91

⁶⁷ RÁDL, V. *Vzpomínka na Emanuela Rádla z rodinného prostředí a několika setkání s ním*, in Emanuel Rádl - vědec a filosof, 1. vyd., Praha: Oikoymenth, 2004, s. 684, ISBN 80-7298-107-2

náboženskou přemnoha našincům, boj proti němu vedou pravidlem jen špatně vychovaní lidé.“⁶⁸ Oceňuje Masarykův nadhled i v dobových, nacionalismem a vlastenectvím rozjitřených, debatách: „Všude hledal člověka, kde jiní viděli Čecha, hledal pravdu, kde jiní viděli jen vlasteneckou sílu, mluvil o mravnosti, kde okolí fantastovalo jen o slávě.“⁶⁹ Masarykův pojem humanita je podle Rádla protikladem vlastenectví. Rádl pochopil, že i Masaryk je dítětem 19. století. Vnitřní život, intelektuální spekulace, „řeholní život ani útěk do vlastního nitra, nemají pro něho velké ceny.“⁷⁰ Humanita, obrat k politice, veřejné diskuse, tedy filosofie, která mění svět, to jsou Masarykova témata. Humanita se stala Masarykovi „zpozemšťelou metafyzikou“. Cílem politiky je administrace, nikoliv panování. Cílem filosofie je náprava věcí lidských, zvl. v oblasti sociální, nikoliv intelektuální spekulace. Důraz na aktivitu, na aktivní práci, vzpírání se pesimismu, hledání odpovědí na dané dobové otázky, odpovědnost za společnost, těmito postoji se stal T.G.M. velkým vzorem a celoživotním učitelem Emanuela Rádla. V „Dějínách filosofie“ vymezuje základní čtyři Masarykova pojmy. Pro pochopení vlivu na Rádla je toto vymezení velmi důležité:

- **realismus** „Realismem rozumí Masaryk zásadu poznávat vždy a všude věci a jejich jádro, rozuměj, nejde konec konců ani o slova, ani o knižní učenost, ani o vývoj, nýbrž jde o to, poznat studiem veřejných projevů, co je skutečné, co je reálnou ženoucí silou, nač lidé doopravdy myslí,

⁶⁸ RÁDL, E. *Válka Čechů s Němci*, 2. vyd., Praha: Melantrich, 1993, (1. vydání, Praha, 1928) s. 257, ISBN 80-7023-147-5

⁶⁹ Tamtéž, s. 258

⁷⁰ Tamtéž, s. 259

co věci skutečně znamenají v běhu světa.“⁷¹
Realismus je pokusem o historickou a společenskou objektivitu.

- **smysl českých dějin** Masaryk nehledá kontinuitu náboženské víry od husitství do doby osvícenství. Smyslem českých dějin je pro něj to, o jaké hodnoty a ideje opíraly své snažení velké české dějinné osobnosti. Co je dnes solidární s minulostí. Rádl však ztotožňuje češství s husitstvím. „...jestliže se buditelé prohlašovali za solidární s češtvím, nutně se prohlašovali za solidární i s husitstvím.“⁷²
- **sociologie jako věda** Sociologie pro Masaryka není pozitivistickým popisem skutečnosti. „Masaryk do pojetí faktu vkládá i jeho morální posouzení., v jeho sociologii nejde jen o popis dějství, nýbrž o ustanovení cíle pro jednání.“⁷³ Rádl tento postoj ukazuje i na Masarykově interpretaci literatury.
- **náboženství a humanita** Humanita je pro Masaryka především „činná láska“ a to, že sama o sobě nestačí, Masaryk uznává „...a opírá ji o naději ve věčný život a tedy i o víru v Boha.“⁷⁴ Ježíš se pak jeví spíše jako humanitní organizátor.

⁷¹ RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, díl II., 1. vyd., Praha: Laichter, 1935, přetisk: Praha, Votobia, 1998, s. 514, ISBN 80-7220-063-1

⁷² Tamtéž, s. 515

⁷³ Tamtéž, s. 515

⁷⁴ Tamtéž, s. 516

Konsekvence a ideové vlivy mezi Rádlem a Masarykem jsou zřejmé. Rádl se soustředí na své aktivistické pojetí filosofie a tak hodnotí a interpretuje i svého učitele. Rádl je současníky vnímán jako dědic Tomáše G. Masaryka (Bartoš). Patočka dokonce hovoří o kongenialitě.⁷⁵

⁷⁵ SMOLÍK, J., ŠTĚPÁN, J. *TGM ve třech století*. 1. vydání, Brno: Kostnická jednota a Nadační fond P. Pitra, 2001, s. 247

1.6. Křesťanství, vymezení náboženství, teologie a filosofie

1.6.1. Křesťanské náboženství

Křesťanské náboženství, osobnost Ježíše Krista, osobní víra a, jak rád říkal Rádl, evangelium, byly mu stálým inspiračním zdrojem nejen filosofickým, ale zvláště osobním. Přes kritické postoje, zvláště ke katolické církvi v období po vzniku Československa, je křesťanská víra Rádlovi životní oporou, ale i metafyzickou strukturou, na které buduje svou filosofii.⁷⁶ Domnívám se, že křesťanská víra a teologie je klíčem k filosofově vizi dějin filosofie a smyslu lidského pobývání v závěru „Dějin filosofie“, tak i pojetím klíčového pojmu idea v závěru „Útěchy z filosofie.“ Rádl se netajil svým obdivem k reformaci, která mu byla spíše oporou pro svoji aktivistickou představu o filosofii, což je důvod některých příkrých odsouzení jiných křesťanských filosofii, například tomismu. Hroty se v pozdějších textech Emanuela Rádla obrušují, ale evangelium jako fundamentální inspirační zdroj zůstává.

V Rádlově pochopení křesťanství nacházíme dvě základní roviny. Rovinu existenciální, osobní a rovinu společenskou, jak říkal Rádl aktivistickou.

Své existenciální pojetí deklaruje především v „Dějinách filosofie“, kdy ukazuje jádro křesťanské víry v odevzdání: „...víra jest důvěřivým aktem celého člověka, v němž srdce i rozum jsou účastny najednou, jest hloub založena než vědění, pochybování, důkazy, které teprve z ní se rodí, je to živelné spolehnutí na pravou skutečnost a na Boha, v němž jest jedině centrum pravé vůle.“⁷⁷ Důraz na volní rozhodnutí a bezpodmínečné přijetí je charakteristické

⁷⁶toto je základní teze mé práce, kterou chci dokázat

pro evangelikální tradici, ke které se Rádl hlásil. Základní otázkou je „spolehnout se, či odvrhnout.“⁷⁸ Tato otázka je pro Rádla ale otázkou filosofickou, nikoliv náboženskou. Ve svých úvahách o křesťanství už zřetelně zaměňuje náboženská východiska za filosofická. (O vymezení Rádlova pojmu filosofie později.) Křesťanství je pro něj mimo oblast noetiky, platí pro něj kritéria volní, etická a především náboženská. „Bůh evangelií, takto pojatý, neexistuje nikde, ani na tomto, ani na onom světě, neexistuje jako objekt pro nezaujaté poznání.“⁷⁹ Bůh není předmětem filosofického dokazování, ale otázkou existenciálního přijetí. Svě zřetelné odlišení evangelia od filosofie ukazuje na rozdíl mezi platonismem, jak jsme ukázali, vždy obdivovaným, a křesťanstvím. Rádl píše, že posledním slovem antiky je teorie, nazírání, vidění. Teorie se stává metodou. Cílem pro Platóna je **vidoucí a viděné**. Zásadně kritizuje vliv řeckého myšlení na křesťanství a ztotožňuje helenizovanou víru s gnosí. Cílem pro gnosi je vidění pravdy. Víra v církvi ztrácí svůj existenciální charakter a stává se doktrínou. Oproti tomu v křesťanství je rozhodujícím slovem pravda, existence a životní volba. Cílem pro evangelium je **hledající a vedoucí**. Píše, že v evangelikální víře je víra „věř, odevzdej se!“⁸⁰ Už zde vidíme ústřední Rádlovu tezi o odevzdání se přicházející ideji. E.Rádl dokonce proti sobě staví v tomto smyslu křesťanství a evangelium do konfliktu, v kritice západního katolictví, které vleče s sebou novoplatónský mýtus, jak píše Rádl. „Po dlouhé duchovní válce však tu stálo křesťanství, nikoliv evangelium.“⁸¹

⁷⁷ RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, díl I., 1. vyd., Praha: Laichter, 1935, přetisk: Praha, Votobia, 1998, s. 280–281, ISBN 80-7220-063-1

⁷⁸ Tamtéž, s. 274

⁷⁹ Tamtéž, s. 279

⁸⁰ Tamtéž, s. 282

⁸¹ Tamtéž, s. 287

Křesťanství jako produkt spekulativního katolictví a evangelium, jako vzor činného přístupu k život je druhá rovina, rovina společenská či, jak Rádl říkal, aktivistická.

Evangelium pro Rádla je synonymum i pro aktivitu a sociální činnost. Evangelium je pro něho především kontradike katolictví. Je ovšem nutné uvést i dobový kontext po světové válce a po rozpadu Habsburské monarchie s dobovou černobílou kritikou římskokatolické církve. Křesťanství, evangelium jako vedoucí a činné, je heslem a praporem⁸² a má být ne poučením pro rozum, ale návodem k jednání.⁸³ Rádl kritizuje v tomto duchu proměnu křesťanství v období rozpadu Římské říše: „Obsahem tohoto „Kréda“, této víry, je teorie... Toto je epochální přehodnocení významu víry, proměna důvěry v intelektuální souhlas... Evangelium začali číst filosoficky, místo aby bylo návodem k jednání.“⁸⁴ Zde je opět zřetelný rozpor v hodnocení filosofie a náboženství. Vysoce hodnocená filosofie pro Rádla je jen ta, která má teologickou strukturu. Filosofie jako intelektuální cesta k poznání je u Rádla hodnocena negativně. V tomto duchu se nese hodnocení i křesťanských novoplatoniků Augustina Aurelia a Anselma z Canterbury. „Evangelické však křesťanství Augustinovo nebylo, Augustin nebyl laskavým pomocníkem ubohých lidí, nýbrž byl to filosof a organizátor, evangelium není pro něho v první řadě návodem jak jednat.“⁸⁵ Emanuel Rádl celkově hodnotí dobu Otců, dobu převratnou pro legalizaci křesťanství, jako náboženství a křesťanský pohled na svět a společnost, jako dobu krize a úpadku. Křesťané organizují a spekulativně filosofují, víra se stává pouze pravdivým uznáním. Musíme si znovu uvědomit dobu a motivaci Rádlových specifických interpretací dějin filosofického

⁸² Tamtéž, s. 284

⁸³ Tamtéž, s. 288

⁸⁴ Tamtéž, s. 288

⁸⁵ Tamtéž, s. 301

myšlení v Evropě, abychom dovedli ocenit jeho přínos a přehlédlí časté zjednodušování a bagatelizování. Ještě jeden Rádlův vývod ze svatého Augustina, potvrzující aktivistické a angažované pojetí křesťanství. Augustin, dle Rádla, hledá duchovní štěstí, ale poselství evangelia je láska k Bohu skrze aktivní lásku k bližnímu. I u Anselma z Canterbury uvádí Rádl, že „víra je uznání jistých pouček za správné.“⁸⁶ Bere ještě tohoto „posledního církevního otce“ na milost, že patří ke starší generaci scholastiků, kteří byli ještě zbožní, že jim nenapadalo oddělovat filosofii od zbožnosti.⁸⁷ Tento odkaz uvádím především pro další poukázání na ztotožňování filosofie a náboženství jako ideálu přístupu ke světu. Kapitoly o Albertu Velikém, Tomáši Akvinském a středověké scholastice jsou uvozeny titulem „Škola vítězí nad životem“, hodnotící hledisko Emanuela Rádla je v tomto nadpisu představeno jednoznačně. Svě jednoznačné kritické stanovisko vůči spekulaci, ale i „duchovní pasivitě“ – vůči životu modlitby, kontemplace, ale i mnišskému životu, mírní o čtyři roky později v článku „Království Boží“ publikovaném ve *Křesťanském revui*. Zde poměr mezi aktivitou a Božím královstvím, které není z tohoto světa, ale je na něm nezávislé, řeší výzvou: „Království Boží není sice z tohoto světa, ale je pro tento svět.“⁸⁸ Rádl vyzývá „jaká je láska bez jednání?“ Jednoznačně tvrdí, že víra se realizuje skrze politiku, ale dává si zároveň otázku o poměru Božího království k praktické, veřejné činnosti. V podobném duchu je i článek o modlitbě. „Jsme na světě, abychom pracovali tělesně i duševně...modlitba je přípravou pro čin.“⁸⁹ Při

⁸⁶ Tamtéž, s. 363

⁸⁷ Tamtéž, s. 364

⁸⁸ RÁDL. E. „Království Boží“ in *Křesťanská revue*, roč. 9, č.6, 1936, s. 259

⁸⁹ RÁDL. E. „Modlitba v praxi“ in *Křesťanská revue*, roč. 3, č.3, 1936, s. 130

další úvaze nad modlitbou Rádla tvrdí: „Čin potřebuje koncentraci.“⁹⁰ Modlitba je soustředěním před aktivitou. Pro učitele spirituality je to jistě málo, pro znalce Rádlova radikálního přitakání angažovanosti ve světě je to důležitý doklad Rádlova ohodnocení duchovního života. Z hlediska vlastní efektivity lidské činnosti je modlitba jako koncentrace před činností jistě podstatná.

Stručně jsme zhodnotili obě základní Rádlovy roviny v chápání křesťanství. Ukazuje se, že pro Rádlovo pojetí filosofie je takto chápané křesťanství základním inspiračním zdrojem.

⁹⁰ Tamtéž, s. 130

1.6.2. Rádlovo pojetí náboženství

Rádlovo chápání náboženství a jeho místa v životě člověka i společnosti vychází z několika zásadních pozic. Především je to Rádlova kritika pozitivismu a soudobého sekularismu. Podobně jako Masaryk vidí jádro soudobé krize právě v krizi religiozity.⁹¹ Je ovšem příznačné pro oba myslitele, že náboženstvím myslí zcela výhradně křesťanství a Rádl dokonce institucionalizované křesťanství. „Náboženství pro nás znamená křesťanství a z veliké části církevní křesťanství.“⁹²

Emanuel Rádl chápe a prožívá křesťanské náboženství jako zkušenost víry. Rádlova náboženská zkušenost je nepochybně autentická, o čemž svědčí jeho celoživotní praktikované křesťanství. Přesto odpovědi, a ke konci svého života i útěchu, hledá ve filosofii. Domnívám se, že například uváděné pojmy porozumění nebo bilance u Rádla nelze pochopit bez náboženských důsledků. Velmi podstatné pro

⁹¹ „Politické a hospodářské poměry toho kterého národa jsou jenom zevní stránkou vnitřního života duševního, jsou tímto duševním životem podmíněny, a proto si musí lékař všimat jeho. Pro tento svůj názor, který se asi bude zdát velmi kacírským jmenovitě praktickým politikům, mohu uvést znamenitý příklad z dějin: Krista. Římský svět byl v Kristově době asi v týchž zoufalých poměrech jako dnešní společnost; jako nyní šířila se i tehdy chorobná sebevražednost, lidé byli nespokojeni a nešťastni, touha po vykupiteli byla všeobecná. Kdo vykoupil lidstvo? Ani politik, ani národohospodář, ani socialista, ani demagog. Je opravdu velkolepé, jak se Kristus v oné době, politicky a sociálně tak rozbouřené, vzdaluje vši politiky; jak lehkým by mu bylo získat myslí politickým a socialistickým podněcováním! On však požaduje zdokonalování povah, požaduje prohloubení náboženského citu; chce, aby se lidé stali dobrými, neboť ví, že jenom tím naleznou uspokojení duším svým. I my nalezneme uspokojení svým duším, staneme-li se dobrými. Protože moderní sebevražednost je v poslední řadě způsobována vzrůstající beznábožností“ (T. G. MASARYK, *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*, Praha: Ústav TGM, 1998, s. 26).

⁹² RÁDL, E., *Náboženský diletantismus*, Praha: YMCA, 1925, s. 8

Rádlovo pojetí víry je jeho část volní a etická. Bůh je tajemství, a tak se o něm nedá příliš vyprávět, o to více Rádl zdůrazňuje rovinu vůle, v čemž se jistě projevuje evangelikální tradice. „Nelze-li zrakem vidět, je nutno se vůlí podrobit,“⁹³ to je náboženská teze, která má bezpochyby vliv na Rádlovo chápání filosofie, idejí, především na oblast morální.

Předem je ovšem třeba zdůraznit, že Rádl chápe náboženství, a to především jeho církevní podobu, ve společenské rovině oproti soudobému subjektivismu a obecnému sekularismu a i ateismu.

⁹³ Tamtéž, s. 272

1.6.3. Náboženství jako tradice

Na úvod je třeba zdůraznit, že tradicí Rádl nemyslí přežilé formy, zvyky, to, čemu se nedá věřit: „...jest pochopitelné, že staré autority náboženské jsou otřeseny; nezachraňme jich a nenutme ani sebe samých ani nikoho jiného, aby věřil něčemu, čemu věřiti nemůže a nechce.“⁹⁴ Na druhou stranu však Rádl ostře polemizuje i s novou podobou náboženství, spojující různé prvky a podoby různých náboženských proudů a směrů. Nazývá to diletantstvím a používá dokonce termín *bolševictví*. „Teoreticky se zavrhovaly určité nauky katolické; prakticky však proti dogmatismu znamená myšlenku, že vyznání vůbec není zapotřebí a že každá odbornější náboženská filozofie je eo ipso falešná a že náboženství si dovede sestrojiti každý a co nad jeho síly jest, to že už je falešné. Trvám na tom, že to jest principiálně pochybené bolševictví; bolševictví proto, že sestrojuje sociální zjev in abstracto na papíře, nedbajíc na to, že náboženství jsou u nás daná, dnešní, vládnoucí náboženství; od těch musí naše reforma vycházet. Toto diletantství jest mnohem horší než ateismus, protože jest a filosofické, ke všem jemnějším problémům lhostejné, nábožensky mrtvé, ačkoliv pořád mluví o zbožnosti, o hloubce náboženského citu a o filosofickém tajemství.“⁹⁵

Význam tradice v náboženství vyvozuje především z významu historie pro současnost. „Jsme děti osvícenství; děti husitství; jsme však potomky katolictví středověkého jako starověkého. Na těchto předpokladech jsme stavěli dnešní své ideály; zajisté i kritikou a bojem, ale přece jen kritikou právě těchto předpokladů, které dosud v našich názorech zanechaly zřetelné stopy.“⁹⁶

⁹⁴ RÁDL, E. *Náboženský diletantismus*, s. 10

⁹⁵ Tamtéž, s. 4n

⁹⁶ RÁDL, E. *Pokrok v náboženství*, Praha: Nová Svoboda, 1924, s. 4

Na mnoha místech neskrývá Rádl svůj obdiv především ke středověku a kritizuje ty, kteří s náboženským dědictvím křesťanského středověku polemizovali a polemizují. „Máme se dát svádět propagandou proti středověku, kterou rozvinula renesance a v níž pokračovaly osvícenství i filosofická romantika? Taková propaganda a agitace, negativní, výsměšná, snižující, propaganda lidí, jako byli Machiavelli, Giordano Bruno, později Voltaire a sta a sta jiných, brání nám pochopit velikost hnutí, které na počátku křesťanství zachvátilo celý tehdejší svět; hnutí opírající se o evangelium a o klasickou filosofii, hnutí rozvinuté na mnohá a mnohá staletí nemůže mít jen obsah: pro posměch; opovrhovat takovým historickým zjevem může jen ten, kdo opovrhuje společností lidskou a kdo nemá sympatie pro lidské obtíže, s nimiž i tehdy bylo svědomitým mužům zápasit.“⁹⁷

Podobně ohnivě se zastává středověku i na mnoha jiných místech, především je zajímavé jeho zdůrazňování určité změny paradigmatu, duchovní atmosféry, která celou epochu sjednocovala. „V době, kdy se Evropou šířilo křesťanství, bylo cílem: svět ducha jako nejjistější skutečnosti, ducha, jenž vládne mimo tento svět, na věčném nebi, a symbolicky se projevuje v obřadech a zřízeních církevních; ideálem byla světová obec, kosmopolis, organizovaná nábožensky a vedená z Říma, založená na světovém jazyku, na latině, jako na dorozumívací řeči; věřilo se v útočný individualismus, jenž, spoléhaje na Boha a na vlastní svědomí, snaží se o loajálnost k autoritě duchovní a světské; rytíř a mnich byli vzorem života, heslo „služby“ bylo vůdcem, misionářské úsilí nejvyšším projevem životnosti.“⁹⁸

⁹⁷ RÁDL, E. *Útěcha z filosofie*, s. 39n

⁹⁸ RÁDL, E. *Válka Čechů s Němci*, Praha: Melantrich, 1993, ISBN 80-7023-147-5 s. 38

Poslední poukaz na Rádlův obdiv ke středověku je obranou středověké církve proti, jak říká Rádl, agitaci moderní inteligence. „Nedejme se zaslepit agitací moderní inteligence proti církvi středověké; tehdejší duchovenstvo jest pravým předchůdcem moderní inteligence, ovšem předchůdcem zneuznaným: mezi příbuznými bývají nejprudší spory. Duchovenstvo bývalo prvním stavem v zemi vedle stavu rytířského; jeho zájmem byly věci duchovní: Kristus, svatá země, nebesa, studium v klášteřích, výchova mládeže, disputace na univerzitách, scholastika, mravní vedení lidu – nepřipomínají tyto úkoly středověkého stavu duchovního úkoly moderního inteligenta, zatím ovšem zesvětštělé?“⁹⁹

A dále Rádl zdůrazňuje: „Všechno, co nábožensky máme a známe, zdědili jsme od předků, naučivše se tomu od rodičů, ve škole, od soudruhů, z knih, v kostele a konec konců od velkých tvůrců naší víry.“¹⁰⁰

Tradice a historická zkušenost je pro Rádla primárním garantem skutečného náboženství. Je zajímavé, že přes svůj odchod z římskokatolické církve vyzdvihuje především zkušenost katolické církve.

⁹⁹ RÁDL, E. „Krise inteligence“ in *Křesťanská revue* roč. 1., (rok 1927), s. 130

¹⁰⁰ RÁDL, E. *Náboženský diletantismus*, s. 8

1.6.4. Náboženství a autorita

Emanuel Rádl ve vztahu k náboženství velmi zdůrazňuje autoritu, ale chápe ji především jako odbornost, profesionalitu. Také náboženství má své odborné problémy, o nichž mohou rozhodovat jen lidé k tomu praxí a vzděláním kvalifikovaní. Ostatním nelze než respektovat jejich odborný soud, ale tento respekt neznamená slepou víru, žádný odborník není neomylný a žádnému se nelze podrobit bez kritiky. „Nedoporučuji tím dokonce slepou víru v autority, ale bez kritické víry v autority není náboženství.“¹⁰¹ Jestli Rádl věřil ve zjevení a v duchovní autoritu církve, není zcela zřejmé, přestože na několika místech říká, že člověk si nemůže sestrojít náboženství, že je do určité míry podřízen autoritě církve. (K Rádlovu pojetí Zjevení se ještě vrátím.) Význam autority především v katolické církvi opět zdůrazňuje především z historického hlediska. Respekt vůči katolické církvi z tohoto úhlu pohledu je však zřejmý. „Katolictví podávalo druhdy svojí propracovanou organizací, pevnou dogmatikou, učením o autoritě písma a církve, o rozdílu mezi církvi učící a věřící a svojí metafyzikou systém, v jehož rámci nebylo místa pro diletantské zahrávání s vírou.“¹⁰²

Autorita pro vymezení autentického náboženství je pro Rádla určující a zásadní.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 8

¹⁰² Tamtéž, s. 4

1.6.5. Rádlovo pojetí smyslu přírody

Jedním z ústředních motivů Rádlovy filosofie je hledání smyslu: smyslu věcí, přírody, vědy. Rádl ztotožňuje funkci s účelem, účelem jako cílem a plánem dějství, snadno přenáší takto chápaný smysl do veškeré přírody. Už tento postoj je blízký východiskům teologie. Pojem smyslu slouží Rádlovi zejména jako argument proti pozitivismu, protože smysl, podstata, účel nejsou smyslově postižitelné, i když jde o skutečnosti objektivně existující. „Rádl se snaží udělat ze smyslu přírodovědecký fakt.“¹⁰³ Odůvodňuje toto tvrzení „Smysl věcí jest přírodním faktem objektivně daným, ale lze jej postihnout jen vnitřním okem, jest to idea, jak říkal Platón, věc objektivně daná, vědecky vymežitelná, ale samotnými smysly nepostižitelná.“¹⁰⁴

Pojetí smyslu je dále radikalizováno rozdělením na objektivní a subjektivní smysl dějství. Zde lze opět použít jeho pojetí filosofie jako porozumění. Rádl ve vztahu k přírodě tvrdí: „Buď lze přírodě rozumět, nebo ji popisovat.“¹⁰⁵ Toto pojetí je velmi obdobné při Rádlově hodnocení a kritice středověké křesťanské teologie, především tomismu. V případě subjektivního smyslu dějství je tímto pozorovatelem sám nositel děje, člověk uvědomující si účel, cíl své činnosti. „Objektivnost přírodních faktů a neutralita pozorovatele je základ vědy, dle této metody se zpracovávají i duchovědy. Bilance není neutrální, není dána, není, co jest, ale co má být.“¹⁰⁶ Bilance, porozumění je pro Rádla zásadní postoj v pochopení smyslu i ve vztahu k přírodním vědám. Ovšem nositel objektivního smyslu

¹⁰³ NOVÝ, L. *K filosofii a teologii českého protestantismu*, in Sborník prací filosofické fakulty Brněnské university, Brno, FF MU, 1963, s. 33

¹⁰⁴ RÁDL, E. *Moderní věda*, Praha: Laichter, 1926, s. 183

¹⁰⁵ RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, sv. 1, s. 12

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 19

dějství, většina ostatní živé přírody, si neuvědomuje svůj vlastní smysl, je tu tedy nutný vnější pozorovatel. Vypadá to, jako by pozorovatel, člověk, dával smysl i přírodnímu dění. Avšak na přímo položenou otázku, zda je to opravdu člověk, kdo dává všemu ostatnímu smysl, odpovídá Rádl v poslední kapitole *Moderní vědy*, „Příroda a duch“, zcela jednoznačně, když moderní vědě vytýká opomenutí, že „lidem bylo samozřejmé, nikoli že rozum, ale že smysl, účel, Prozřetelnost světem vládne a že člověku lze její plány tu a tam postihovati.“¹⁰⁷ Zapomenuto to bylo zejména vinou osvícenství a německé idealistické filosofie a je nyní na nové filosofii, aby se opět začínala zabývat smyslem světa. A to v podobě základní otázky: Končí smysl přírody jednotlivými organismy, nebo jde dál, je nad člověkem ?

A tak se Rádl po domnělém překonání moderní vědy vrací tam, kde se ještě nezapomnělo hledání smyslu, jak to sám vyjadřuje v závěru své práce: „Dáti tuto otázku jest pokládati filosofii od dob Baconových ... i celou tzv. moderní vědu za překonanou a klepati na brány filosofie nové, v níž opět, jako u Platóna a Aristotela a jako u scholastiků, podstata věcí se stává základem bádání.“¹⁰⁸

V pojetí smyslu přírody nacházíme zřetelný projev antropocentrismu. Rádl přírodovědec by byl ochoten začlenit člověka do přírody jako její součást, nedovoluje mu to však jeho filosofie a křesťanské východisko. Tam, kde se mluví o rozumu, není člověk „jen jedním z nekonečně mnoha objektů, nýbrž stojí proti přírodě jako pozorovatel, soudce a konstruktér.“ A dále zdůrazňuje, že „lidé vědoucí, co chtějí a umějící to odůvodniti světu, jsou vrcholem přírody.“¹⁰⁹

¹⁰⁷ RÁDL, E. *Moderní věda*, s. 267

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 268

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 266

Tyto typy antropocentrismu spolu s hlavní příčinou, odporem proti pozitivismu, předpokládají fundamentální antropocentrický pohled na svět, který je vlastní židokřesťanské tradici.

1.6.6. Teologie

Ve svém článku *Filosofie a teologie* na první straně prvního čísla Křesťanské revue z roku 1927 vysvětluje Emanuel Rádl jako programové prohlášení nového časopisu své pojetí a vzájemný vztah těchto dvou vědeckých disciplin, ale i postojů ke světu. Pro naši teorii, kterou chceme dokázat, je nesmírně významná Rádlova motivace. Rádl, jak sám píše, publikuje tento text jako odpověď Dr. Smetáčkovi, který o Rádlovi tvrdil, že z něj mluví teolog a nikoliv filosof. Domnívám se, že skutečně struktura Rádlova myšlení je teologická a nikoliv filosofická, přestože Rádl důsledně tvrdí, že je filosofem.¹¹⁰

1.6.6.1. Pojetí teologie a zjevení

Co je pro Rádla teologie? Rádl se ve svém chápání teologie a náboženství především jednoznačně vymezuje od dobového dědictví osvícenství – pozitivismu. Kritizuje Kanta a jeho chápání náboženství v hranicích pouhého rozumu, „kde pouhý rozum výslovně jest postaven proti zjevení.“¹¹¹ V předcházející kapitole jsme viděli, že pojem náboženství chápe Rádl jako společensko historický fenomén, a tak je schopen ocenit i přínos katolictví. V citovaném článku zpočátku náboženství zaměňuje za teologii, ale později mluví již výhradně o teologii. Zásadní rozdíl při teologickém vymezování se od myšlení 19. století vidí Rádl v pojmu **zjevení**. Pojetí náboženské víry minulého století označuje jako deismus čili představu o smysluplně stvořeném

¹¹⁰ V poznámce pod čarou in RÁDL, E. „Filosofie a teologie“ in *Křesťanská revue* roč. 1., (rok 1927), s. 2

¹¹¹ RÁDL, E. „Filosofie a teologie“ in *Křesťanská revue* roč. 1., (rok 1927), s. 3

světě, do kterého však Bůh nijak nezasahuje, čili zjevení není možné. Skutečnost světa je postihována výhradně lidským rozumem. Problémem zůstává, co Rádl pod pojmem zjevení skutečně míní. Rádl správně postřehl, že vytěsnění teologie vedlo k tomu, že filosofie jako panství rozumu vládne nad teologií. V této souvislosti kritizuje Rádl i Masaryka, který teologii nepovažuje za vědu, ale praxi pro klérus, pro výchovu kněží. Rádl ještě uvádí odkaz na Masarykovu „Konkrétní logiku“, kde je teologie chápána jako světový názor. Rádl jednoznačně tvrdí: „Masarykova filosofie náboženství je jen filosofií a tedy nikoliv teologií.“¹¹² Chybí jí právě dimenze zjevení. Masaryk se poměrně obtížně s tímto pojmem vyrovnával, ale obtížně se vyrovnával i s náboženstvím jako takovým. Transcendentní přesah jako zdroj náboženské zkušenosti je pro T. G. Masaryka jako pozitivistu těžko představitelný. „Náboženství není ze zjevení, ale z lidské přirozenosti.“¹¹³

Jaký je tedy rozdíl mezi filosofií a teologií? Je to v pramenech poznání a v tomto je velmi blízký Rádl katolickému pojetí.¹¹⁴ „Vskutku teologie, neuznávající za svůj základ zjevení, nemá existenčního důvodu, nemajíc ani vlastního předmětu ani vlastní metody.“¹¹⁵ V tomto smyslu stanovuje Rádl jako jednu z dobových úloh filosofie pochopit, že neprávem racionálními prostředky vytvářela náboženství, tedy teologizovala. Takto charakterizuje Kanta, Spinozu, Humeho či Comteho. Rádl v tomto směřování filosofie a teologie vidí i problém pro samotnou filosofii, která se v důsledku stala jen jakousi „všeobecnou vědou.“ A

¹¹² Tamtéž, s. 3

¹¹³ SMOLÍK, J., ŠTĚPÁN, J. *TGM ve třech století*. 1. vydání, Brno: Kostnická jednota a Nadační fond P. Pittra, 2001, s. 25

¹¹⁴ viz poznámka pod čarou čís. 1

¹¹⁵ RÁDL, E. „Filosofie a teologie,“ *Křesťanská revue* roč. 1., (rok 1927), s. 3

dokonce: „Filosofie, která pohltila teologii, byla sama pohlčena pozitivními vědami.“¹¹⁶

Pro Rádlovo pochopení teologie je klíčový tedy pojem zjevení. A jak uvidíme později, to se promítá i do jeho filosofických názorů, především v dvou nejdůležitějších textech „Dějiny filosofie“ a „Útěcha z filosofie“. „Základním východiskem teologie jest zjevení, kdo věří, že zjevení neexistuje, že jest nemožné, protismyslné anebo neporozumí tomuto pojmu, ten konec konců neuzná teologii za samostatnou vědu, i kdyby se o to pokoušel.“¹¹⁷ Postata zjevení podle Rádla je v tom, že pochází z jiné oblasti než věda a filosofie, že zřetelně překračuje racionalitu. Rádl argumentuje tím, že pojmy jako „pravda, mnoho, příčina, mravní zlo“ jsou mimo empirickou zkušenost. Lidský rozum vnáší do soudů o světě pojmy, aby svět pochopil, a tak se pohybuje v oblasti nad filosofii a to je oblast zjevení. Rádl připodobňuje zjevení intuici, přestože si uvědomuje, že zjevení je jinak založeno než psychologicky chápaný pojem intuice. V Rádlově pojmu zjevení je také formulována objektivní přesvědčivost a osobní závazek. Zde je opět Rádl blízký svému pojmu idea jako nárok, který má být realizován. Zjevení je spojeno s vnitřní zkušeností, a tak je **„teologie věda o náboženské zkušenosti.“**¹¹⁸ Zjevení je blízké osobní náboženské zkušenosti a vyžaduje závaznou odpověď. Zkušenost tedy není jen stavem člověka, ale je pro něj i závazkem a to je typicky rádlovské. **„Zjevení jest skutečnost člověku daná, nepocházející ani ze zkušenosti ani z rozumu, nevyvozená ani indukcí ani dedukcí, nýbrž jest dříve nežli všechny tyto metody anebo jest nad nimi.“**¹¹⁹ Zjevení je skutečnost nad námi. Zdrojem zjevení je

¹¹⁶ Tamtéž, s. 4

¹¹⁷ Tamtéž, s. 5

¹¹⁸ Tamtéž, s. 5

¹¹⁹ Tamtéž, s. 5

bezprostředně Bůh. V závěru svého článku o filosofii a teologii deklaruje Rádl, že předpokladem pochopení zjevení je náboženská konverze, a dává za příklad biblického Izaiáše, kterému Bůh přikázal, a toto je zjevení, deklaruje Emanuel Rádl. Zjevení má charakter náboženského příkazu, charakter výzvy k aktivní činnosti. „Jest absolutní příkaz, absolutní moc, cosi neodvratného, co mne nutí, abych věřil v pravdu. Toto něco, čemu se prostě podvoluji, má zdroj ve zjevení.“¹²⁰

Struktura Rádlova pochopení teologie a zjevení a některé doslovné slovní obraty najdeme v jeho filosofických konstrukcích, především v pojmech pravda, morální řád a idea. Tato struktura je zřejmá i v jeho zmiňovaných dvou textech. Teologické pozadí Rádlovy filosofie postihl i jeho přítel J. L. Hromádka slovy: „Rádlova filosofie byla konkrétní, časová, pozemská - ale její síla a těžiště byly zde, kde končila časnost a začínala věčnost a kde bylo slyšet hlas věčné pravdy, věčného zákona, zde, kde lidské svědomí se rozhodovalo, podle jakého plánu chce formovat svět hmoty a pudů. Naše svoboda a demokracie spočívá na výbojích myslitelů, proroků a reformátorů, kteří uvěřili, že nad námi vládne osobní Pán života a že jsme mu ve všem odpovědni.“¹²¹ Je tedy zřejmě nutné co nejpřesněji vymezit v tomto kontextu a kontrastu, jak Rádl chápal a užíval pojem filosofie.

¹²⁰ Tamtéž, s. 6

¹²¹ HROMÁDKA, J. L. *Don Quijote české filosofie*, Praha: 1948, s. 77

1.6.7. Rádlovo pojetí filosofie

Rádlovo pojetí filosofie má opět především dobový apologetický charakter. Ve svém posledním textu se Rádl co nejdůsledněji vyslovil pro filosofii aktivistickou oproti pouhému teoretizování. To je pro Rádla nejdůležitější. Filosofie je činnost, filosofové mají svět měnit. Tento jeho postoj je důležitý i pro jeho další chápání pojmů jako morální řád, idea nebo pravda. Filosofie podle Rádla má být programem pro reformu světa a je podle něj vždy blízká politice. V úvodu svých „Dějin filosofie“ Rádl charakterizuje své pojetí filosofie, „filosofie není teorií o životě, ale život,“¹²² „filosofie je pro praxi, nebo vůbec není filosofii,“¹²³ a zajímavý je i příklad politických ambic filosofie, který musíme chápat v dobovém kontextu, „filosofie je vždy blízká politice a revolucionářství“¹²⁴ nebo „filosofie musí mít smysl pro konkrétnost, aktuálnost, pro politické řešení otázek.“¹²⁵ V tomto smyslu Rádl cituje Tomáše G. Masaryka: „Nepojímám vědu a filosofii scholasticky, ba mohu říci, že jsem nenapsal řádku, když jsem k tomu neměl silných podnětů životních.“¹²⁶ Filosofie má potenci reformátorskou, což Rádl zdůraznil ve svém slavném projevu na VIII. filozofickém kongresu v Praze v roce 1934, „filosofie slibuje reformátorské poslání“.¹²⁷ Rádl tedy hovoří o filosofii aktivistické proti intelektuálské.

Vztah k celku života srovnává jako konfrontaci dvou přístupů „brát na vědomí“ a „mít účast“. Z tohoto

¹²² RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, sv.1, s. 7

¹²³ Tamtéž, s. 6

¹²⁴ Tamtéž, s. 5

¹²⁵ RÁDL, E. „Realismus“ in *Naše doba* 33 (1926), s. 259

¹²⁶ RÁDL, E. *Úvahy vědecké a filosofické*, Praha: Grosman a Svoboda, 1914, s. 121

¹²⁷ RÁDL, E. „Co nám slibuje filosofie“ in *Česká mysl* 30 (1934), s. 73

rozlišování vzchází pro Rádla neobyčejně významný pojem **porozumění**. Oproti chápání světa jako chladu vědy a přírody je porozumění vlastním cílem, majícím vliv na dějinné události. Takto chápaná filosofie má blízko k religionistice a k náboženství. Filosofie tedy není jen programem pro proměnu světa, jak Rádl často uváděl, ale i bilancí, porozuměním, vnitřním pochopením, protože „porozumění není vidění věci, není konstatování skutečnosti, není nahlížení podstaty, jak dnes říkají fenomenologové, porozumění je cílem, vládne, organizuje a podrobuje si.“¹²⁸ Pojem porozumění má tedy další, až teologický akcent, „porozumění je metafyzickým základem duchovního života.“¹²⁹ Pojem porozumění důležitý pro Rádlovo definování filosofie je zřetelně náboženský. Vedle proklamované aktivity je zde důraz na porozumění jako základ duchovního života a cíl existence. Jádrem Rádlovy filosofie, které se týká filosofického reformátorství, je teologické.

V závěru svých „Dějin filosofie“ skepticky hodnotí dobovou pozici filosofie ve společnosti: „Filosofie je dnes v rozkladu jako v helénské době a na konci středověku, ... stala se profesorkou, ...skutečnost se bere jen na vědomí, a ne jako odpovědná účast na dějství.“¹³⁰

Tyto tři momenty:

- **aktivistická filosofie**
- **filosofie jako porozumění**
- **dobová kritika smyslu filosofie**

¹²⁸ RÁDL, *Dějiny filosofie*, sv. 1, s. 11

¹²⁹ RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, sv. 2, Praha: Laichter, 1933, s. 620 (přetisk: Praha: Votobia, 1999 ISBN 80-7220-063-1).

¹³⁰ Tamtéž, s. 620

jsou nejčastější momenty Rádlova užití a pochopení pojmu filosofie.

Ve svém článku *Filosofie a teologie* představuje Rádl ještě jednu definici filosofie: „**Filosofie jest soustavou poznatků o tom, co konec konců jest a proč to nutně jest,** otázky jako podstata skutečnosti, hranice poznání, základní mravní zákon, absolutní pravda, nesmrtelnost, jsou vlastní otázky filosofické.“¹³¹ Rádl chce v tomto odkazu filosofii zřetelně oddělit od přírodních věd a od positivismu. Metoda a i obsah filosofie není zaměnitelný s pozitivními vědami. Otázkou zůstává, zdali takto vymezená filosofie už není na hranici s teologií. Nebo přesněji, zdali při hledání odpovědi na vysvětlení výše uvedených pojmů Rádl neužívá pramenů, které sám řadí do oblasti zjevení, jak jsme uvedli v předchozí kapitole.

¹³¹ RÁDL, E. „Filosofie a teologie“ in *Křesťanská revue* roč. 1., (rok 1927), s. 5

1.6.8. Rádlův kritický vztah k církvi a ke katolictví

Poměr Emanuela Rádla k praktikovanému církevnímu životu je velmi komplikovaný. Stejně tak jeho vztah ke katolické církvi a katolické tradici. Svě mládí prožil v pyšelské farnosti a jeho kladné vzpomínky na tyto zážitky jsme si již připomněli v Rádlově stručném životopise. V jeho životě se vyhrotil jeho vztah k Římské církvi až po jeho odchodu z augustiniánského kláštera. Domnívám se, že radikalita jeho kritiky narostla až životem na pražské universitě a inspirací bratrskou a reformní teologií, spolu i s vzorem budoucího prvního československého presidenta. Jeho kritický postoj je možná až překvapivý, což má bezpochyby dobovou souvislost. V některých ohledech na katolické církvi oceňuje některé postoje. Týká se to především postojů historických, úcty k tradici a k autoritě. Na jedné straně ovšem obviňuje církev z helenizace a tím oslabení evangelní zvěsti a na druhé straně z malé ochoty se zabývat problémy současného člověka. V textu „Náboženství a politika“ konstruuje dokonce svoji budoucí vizi církve, jak ukáží později. Pro Rádlovo porozumění katolictví uvedu některé jeho dobové odkazy. Jako velmi významnou uvádím Rádlovu reakci na katolický eucharistický sjezd konaný koncem června 1935 v Praze. „...jednalo se zvláště o škole, o výchově mládeže, o rodinném životě, sociálních otázkách...Heslem sjezdu byl Kristus. Kristus byl kupodivu málo předmětem diskusí, pravda katolík už všechno o Kristu ví, čeho vědět třeba.“¹³² Ironie se v dobové kritice katolické církve velmi často střídá s přísným soudem. Rádl kritizuje sjezd, že volá jen po vydání škol a nevidí, že fašismus je obdobou boje proti církvim. Rádl jistě neznal

¹³² RÁDL, E. „Katolictví - a co proti němu?“ in *Křesťanská revue* roč. 8., (rok 1935), s. 292

detailně problematiku církve v třicátých letech, ale jednoznačně zde opět vidíme oba Rádlovy požadavky na křesťanství, rovinu existenciální a rovinu aktivistickou.¹³³ Rádl totiž ještě sjezdu vytýká i malou společenskou aktivitu. „...mravnost nezáleží v poznání, nýbrž v jednání. Katolická církev od dob Tomáše Akvinského ovšem učí, že i mravnost je konec konců poznáním, moderní doba však neoceňuje tolik poznání, uvědomělé, programové jednání je pro ni důležité.“¹³⁴ Rádl jednoznačně, a to v roce 1935, tedy na sklonku svého publicistického života, proti katolictví staví jedinou možnou alternativu - reformaci. Nad ní sice vítězí stále více renesance, „hnutí zesvětštělého katolictví,¹³⁵ ale je přesto jediným východiskem z dobové krize. „Není jiného východiska než návrat k reformaci, k puritánství a k poznání, že každý člověk osobně před Bohem ručí za sebe a za celý svět a že jest jednotnou bytostí, že osobně ručí jak za svůj soukromý život, tak za život veřejný. Jedině reformace jest základem víry v pokrok světa. Katolictví nemůže přijmout víru v světový pokrok, neboť je to moderní myšlenka, starověk a středověk, na nichž katolictví staví, vůbec nevědělo, že svět může být změněn.“¹³⁶ Tato přisouzení katolictví k pasivitě a neschopnosti reagovat na dobové potřeby ještě prohloubil, když spojuje s katolictvím fašismus v článku „Je toto katolictví?“ otištěném v roce 1935 v *Křesťanské revui*. Tyto krajní postoje kritiky vůči dobové římskokatolické církvi střídá pocit zklamání z křesťanských církví obecně: „Je zajímavé, anebo chcete-li smutné, jak v tomto politickém

¹³³ viz kapitola: Křesťanské náboženství

¹³⁴ RÁDL, E. „Katolictví - a co proti němu?“ in *Křesťanská revue* roč. 8., (rok 1935), s. 301

¹³⁵ Tamtéž, s. 302

¹³⁶ Tamtéž, s. 303

chaosu náboženství nehraje úlohu žádnou, anebo hraje-li, je to úloha povážlivá. Církev nevědí, co si mají počít."¹³⁷

Nejkomplexnější kritiku církve, ale i svou vizi budoucí církve, popisuje Rádl v textu „Náboženství a politika“ z roku 1921.

Celý text začíná kapitolou Ježíš. Rádl spíše pokládá otázku, kdo vlastně Ježíš byl, zdali tichým beránkem či revolucionářem. Zda chtěl založit nové náboženství a proč vlastně zemřel. Historikové náboženství se podle Rádla neshodli ani Rádl sám nedává jasnou odpověď, nenachází, nebo jen okrajově, odpovědi na otázky, na které se ptá, řeší spíše kontext osobnosti Ježíše Krista v tématech sociálních či politických. Ježíšovy zásady jsou nadčasové, a proto stále platné, což si Rádl zřetelně uvědomuje. Emanuel Rádl vyzývá, abychom Ježíše studovali: „Jaká naivnost, domnívati se, že už o něm všechno víme, když známe poučení, které nám dal ve škole katecheta!“¹³⁸ Rádl si neodpustí invektivu: „...katolíkovi jest papež bližší než Ježíš.“¹³⁹ Dějiny šíření křesťanské víry v našich zemích Rádl charakterizuje tím, že Ježíš a jeho víra byl podnětem, ale nebyl jediným vůdcem. Vliv antiky, římského práva a organizace, ambice Franské říše a potřeby na šíření kultury, ale i ekonomiky a státní správy vedly k rozmělnění evangelní zvěsti. „Církev středověká, vyrostší na troskách říše římské, převzala její právnícké nazírání na náboženství, ustanovující přesná dogmata a nahrazující formální jistotou vnitřní přesvědčivost.“¹⁴⁰ Zhodnotím-li jeho kritiku katolické církve, lze jí shrnout do dvou bodů: malá společenská angažovanost a malá osobní víra.

¹³⁷ RÁDL, E. „Krise demokracie“ in *Křesťanská revue* roč. 4., (rok 1931), s. 33

¹³⁸ RÁDL, E. *Náboženství a politika*, Praha: Vetešník, 1921, s. 8

¹³⁹ Tamtéž, s. 8

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 19

Jinou a novou je pro Rádla pochopitelně, vzhledem k jeho reformačnímu přesvědčení, až postava Jana Husa. Hus, který je garantem poznané pravdy a osobního přesvědčení. Není naším tématem kritické zhodnocení Husa, ale zajímavý je Rádlův dovětek: „Hus však, protože upřímně věřil, katolíkem být přestal.“¹⁴¹ Tato invektiva je reakcí na historika a publicistu J. Pekaře, který na rozdíl od Husa zůstal katolíkem, protože pro něj je katolictví politikou, jak často na Pekaře Rádl útočí. Na tomto příkladě vidíme, jak nesmírně polemické, osobní a především dobové jsou názory Emanuela Rádla, psané často velmi radikálně. Úsilí katolické církve v 16. století je pro Rádla pouhý formalismus. Kapitola katolictví je návodem, jak se katolictví v národě zbaviti. Rádlova argumentace bohužel působí spíše trapně, katolictví se zbavit nejde, „proniklo nás všechny do morku kostí.“¹⁴² Katolictví je pro Rádla zvláštní útvar, kterým proniká řada motivů a vlivů – židovský formalismus, právnícký římský duch, platonismus, aristotelismus, scholastika, lidová pověra, mystika, „katolictví je mrtvý stroj..., který se ještě hýbe a má ohromnou sílu tak jako onen stroj Martanů.“¹⁴³ Vyvracet jednotlivá Rádlova tvrzení či se jen pousmát nad akceschopností onoho „mrtvého stroje“ v průběhu 20. století je sekundární. Důležitější je v celém konceptu Rádlova myšlení, kam směřuje, popřípadě pochopit dobovou atmosféru a politické problémy mladé Československé republiky, která se mimochodem definovala i rozchodem s katolickou tradicí. Reforma katolictví podle Rádla není možná, protože moderní život dávno přerostl přes tento statický světový názor. Podle Rádla náboženská víra v katolické církvi mizí a v této souvislosti vymezuje Emanuel Rádl velmi silně svou

¹⁴¹ Tamtéž, s. 21

¹⁴² Tamtéž, s. 34

¹⁴³ Tamtéž, s. 35

náboženskou víru: „Víra je napětím duše, rozhodujícím se pro nějaký čin.“¹⁴⁴ Motivace a pojetí víry E. Rádla je opět evidentní, v tomto výroku vidíme obě roviny, jak jsme se o nich již zmiňovali, rovinu osobní a rovinu aktivistickou. Centrem kritiky církve je malá politická, sociální a společenská angažovanost. Z tohoto fundamentu buduje Rádl svou vizi budoucí církve, v souvislosti našeho bádání je tato utopistická vize velmi důležitá.

„Vypočítejme některé nutné zásady nutné pro náboženskou organizaci, založenou na duchu moderní doby.“¹⁴⁵ **Církev musí být jen pro chudé lidi**, „Ježíšovo náboženství je vzpourou proti bohatství duchovnímu a hmotnému.“¹⁴⁶ Šlechta, preláti a bohatí, vyjmenovává Rádl ty, kteří do Ježíšova náboženství nepatří. Podle Rádla je křesťanství jen pro chudé a bezejmenný lid.¹⁴⁷ Až silně levicově zní i další Rádlovy rady. „Lidé nemají být obtěžováni ani Ježíšem, ani Lutherem, ani Husem, ani katechismem, nýbrž ať se ukazuje, že chudí mají proti bohatým pravdu, že socialismus je bratrství lidí.“¹⁴⁸ Světecké postavy jsou vzory a předchůdci dělníků a mohou je posílit v boji za nový sociální řád. Druhý důraz Emanuela Rádla je na jednání, **„moderní zbožnost se projevuje hlavně jednáním**, prací, působením, nikoliv kontemplativním životem ani modlitbou, ani citem.“¹⁴⁹ Rádl ovšem podotýká, že modlitby jako schopnosti jít do sebe a přemýšlet, ale i důvěrné obrácení se k Bohu, je zapotřebí. Toto ohodnocení duchovního života a modlitby se nám může zdát přinejmenším minimalistické, ale Rádlova motivace této knihy je především výzva k sociální a politické

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 47

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 80

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 89

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 88

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 80

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 81

angažovanosti. Třetím rysem Rádlových úvah je určitý **despekt vůči systematické věrouce a teologii**. „...vyznání církve a vůbec její organizace jest jen praktickou pomůckou pro povznesení lidské společnosti. Nezáleží na církvi, nýbrž na tom, co provádí.“¹⁵⁰ Vzpomínání na Ježíše, svaté či Husa je jen překážkou pro uskutečňování opravdové víry, rozhodující je výzva, co máme dělat my. Dnešní úkoly vyžadují i moderní prostředky. „Naše denní praxe musí rozhodovat, co z Ježíše můžeme přijmout a co ne.“¹⁵¹ Závěr této kapitoly zní velmi problematicky, je otázkou, zdali takový postoj lze hodnotit jako křesťanský, přestože název kapitoly socialismus a náboženství předznamenává Rádlovu snahu o smíření politické levice a křesťanství. „Kristus léčící, učící, bojující jest pro nás víc než Kristus ukřižovaný.“¹⁵²

Celkové hodnocení Rádlova postoje ke katolické církvi a katolictví je poměrně obtížné. Nelze totiž plně odhlédnout od toho, že Rádl je příliš zaujat dobovou kritikou církve, jeho postoj je často velmi zjednodušující či i nepřesný. Pro Rádlovu filosofii a hlavně teologii je však zásadní. Jeho přísná kritika katolicismu a příklon k protestantské a bratrské tradici přesně ukazuje Rádlovy hlavní náboženské názory a postoje. Rádlův důraz na společenskou a osobní odpovědnost, zájem o sociálně slabé, despekt vůči teologickým spekulacím budou později pilíře jeho filosofických názorů, mající tento náboženský nebo lépe protikatolický kontext.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 83

¹⁵¹ Tamtéž, s. 83

¹⁵² Tamtéž, s. 84

2. Struktura Rádlovy filosofie

V této části své práce chci postupně strukturovat základní pojmy a přístupy v Rádlově filosofickém myšlení. Řada filosofických postupů a myšlenkových postojů je zřetelně odvozena z Rádlových náboženských východisek. V této části chci jasně prokázat religionistický a teologický základ jeho filosofie, přestože jsou těžko přesně odlišitelné hranice filosofie a náboženství, jak jsem předeslal v úvodu.

2.1. Východisko - dějinná, společenská odpovědnost filosofie a vláda absolutní pravdy

2.1.1. Dějinnost a aktuálnost filosofie

Rádl zdůrazňuje ve svém pojetí filosofie její důsledné dějinné zakotvení. V úvodu svých „Dějin filosofie“ mění tradiční otázku, co je filosofie, na otázku, kde je filosofie? Tedy v ontologickém ptaní se po bytnosti filosofie uvažuje časově, dějinně. Ptáme-li se „kde?“, musíme se ptát po historických a myšlenkových souvislostech. Rádl zdůrazňuje, že každá filosofie je pochopitelně dítětem své doby. To je důležité pro Rádla především se zřetelem k společenské a politické odpovědnosti filosofie. Rádl dokonce touto dobovou aktuálností a společenskou angažovaností a odpovědností filosofie posuzuje její kvalitu. „Žádný filosof nefilosofuje, nemůže filosofovat, odloučen jsa od způsobu

myšlení své doby, čím lepší filosof, tím časovější."¹⁵³ Dobovou filosofii dokonce nemáme hledat v knihách učenců, ale Rádl radí jít mezi lidi. Rádlův požadavek na aktivistické a angažované myšlení jde tak daleko, že ve vývoji filosofie stanovuje: „Čím více bude lidstvo pokračovat, tím více bude filosofie lidovou a tím více bude lidovost jejím ideálem."¹⁵⁴ Rádlovy „Dějiny filosofie“, jak postřehl ve své době mimo jiné i prof. Krejčí, jsou obhajobou takto chápaného aktivistického a společensky odpovědného smyslu filosofie. Pro Rádlovo konstituování jeho filosofie je toto východisko klíčové, jak už jsme několikrát viděli. Filosofie není mimo čas a dobové společenské otázky, ale souvisí se smyslem času a s dobovými a dějinnými událostmi. Je i ptaním se po smyslu dobových událostí a zásahem do politických dějin světa. Požadavek lidovosti musíme ovšem číst v souvislosti dobové rétoriky i Rádlovy politické orientace.

¹⁵³ RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, sv. 1, Praha: Laichter, 1933, s. 1 (přetisk: Praha: Votobia, 1999 ISBN 80-7220-063-1)

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 2

2.1.2. Filosofie nad člověkem, filosof prorokem

Filosofie ale není jen produktem a výsledkem své doby. Není jen odrazem společenského dění. Dokonce není jen osobním názorem jednotlivce. Filosofie je „pravdou danou pro poznání.“¹⁵⁵ Rádl se velmi jednoznačně staví proti nahodilosti filosofie. „Tedy je filosofie jen nápadem, podivínstvím, omylem jednotlivců a sekt? Není a nemůže být, jak bych mohl vážně psát tuto knihu a čekat od čtenáře, že ji bude vážně číst, kdybych věřil, že filosofie jest jen duchaplným nápadem?“¹⁵⁶ Kdo je tedy filosof, jaké je jeho poslání, kde a jaká je jeho filosofie, z jaké autority a jak zasahuje aktivně filosofie do společenského dění, kde je autorita a garance jistoty tohoto společenského zasahování filosofie?

Rádl odpovídá jednoznačně: „Filosof je nejšťastnější, je-li odloučen od vlády veřejného mínění, je-li ve své tiché pracovně, věří, že tam jemu a nikomu jinému zjevuje se absolutní pravda, on sám mluví s Bohem, on sám stojí tváří v tvář absolutnu, on pochopil, on je prorokem¹⁵⁷ nové pravdy, kterou nikdo nechce uznat.“¹⁵⁸ V těchto odkazech je jednoznačná motivace i struktura Rádlových požadavků na filosofii. Dokonce je zde i typický postoj pro biblické proroky, nepřijímání „proroctví“ od druhých lidí. Filosofie vyrůstá na jedné straně z dobových požadavků a okolností a na druhé straně je jakousi inkarnací absolutní pravdy skrze myslitele (proroka).

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 3

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 2

¹⁵⁷ Prorok, ten, který rokuje, mluví pro někoho či za někoho. Prorok jako mluvčí, v případě náboženských souvislostí, prorok je Božím mluvčím.

¹⁵⁸ RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, sv. 1, s. 3

2.1.3. Filosofie jako program reformy světa

Jak smířit tyto dva Rádlovy požadavky na filosofii, tedy po historické autenticitě a prorockých aspiracích? Odpovědí Emanuela Rádla je filosofie jako reforma světa. „Čím bližší je filosof svému opravdovému poslání, tím jasněji vynikne jedna základní jeho vlastnost, filosof odpovídá na otázky doby, žije starostmi svého sociálního prostředí, chápe situaci a řeší ji ve jménu absolutní pravdy.“¹⁵⁹ Požadavek na filosofa je tedy primárně znát dobové problémy a řešit je ve jménu Absolutna. Příkladem Rádlovi je v tomto Augustin a jeho text „O obci Boží“ po dobytí Říma Alarichem nebo Lockovy „Listy o snášlivosti“ v době náboženských střetů v Anglii. Každý filosof určuje diagnózu své doby a stanovuje lék. Tím lékem je filosofická reforma. Filosof nesmí být jen spekulantem, ale revolucionářem ve jménu absolutní pravdy. A proto je také filosofie vždy blízká politice a revoluci, jak zdůrazňuje Rádl. Absolutní ideje jsou pak tím, podle kterých měří filosof skutečnost... „poslední pravda, absolutno, kategorický imperativ, transcendentno, pravá skutečnost, jistota, nepodmíněnost jsou zásady, ve jménu kterých měří filosof skutečnost.“¹⁶⁰ Tedy nejen motivace k filosofii a sama prorocká osobnost filosofa, ale především kritéria hodnocení skutečnosti mají religiózní charakter. Filosofie mluvící o pochybnosti a hledání nebo filosofie bez politických a reformátorských ambic není pro Rádla skutečnou filosofii. Reforma znamená nápravu nebo znovutvoření či přetvoření, nikoliv pouhé poopravení. Rádlova reforma má blízko k opravdovosti, pravosti, tedy i náprava má z tohoto ohledu cosi společného s pravdou. Reformace zpřítomňuje pravdu. Pravda Rádlova v tomto

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 4

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 5

kontextu je jednoznačně pravda náboženská, absolutní. Proto je Rádlovi tak blízká zkušenost a radikalita první (české) a druhé (spíše Lutherovy) reformace. Rádlova reforma je jediným lékem na nemoci jeho doby, reformou světa. Kritika dobové církve, politiky, úpadku filosofie (především pozitivismu), ale i kritický postoj k dějinnému vývoji filosofie, především tam, kde se odklání od křesťanského vidění světa, to vše vede Rádla k bytostné symbióze s pozdně středověkými reformátory. Avšak Husova, Chelčického ani Lutherova reforma programově netvořila něco nového, šlo jí o návrat k pramenům víry, ke Kristu a evangelium. To je i důvod Rádlova odlišování křesťanství a evangelia, jak již bylo řečeno. Rádl ale nehledí do minulosti, nedomnívá se, že to, co má být, už bylo. Jednoznačná inspirace příklady reformátorů, stejné postoje Rádla sice spojují s minulostí a s historickými reformátory, ale Rádlovo pojetí reformy je „pojetí jako náprava toho, co jest, ale ne podle toho, co bylo, ale s výhledem na to, co ještě není, ale co má být, je jediné perspektivní.“¹⁶¹ Rádl nejen že nezavrhuje minulost, ale nově ji interpretuje a aktualizuje. Osobnosti dějin se mu stávají orientačními body jeho vlastního hledání odpovědí na dobové problémy. Rádlova jednoznačná odpověď po místu a smyslu filosofie ve své době, je být hlubokou a efektivní reformou světa, řešící skutečné dobové problémy¹⁶², měřené absolutní pravdou¹⁶³. „Čím větší filosofie, tím více vyniká její základní účel: být programem pro reformu světa!“¹⁶⁴

¹⁶¹ ŠIMSA, M. *Filosof a reforma světa*, první vydání, Ústí na Labem: UJEP, 1997, s. 62 ISBN 80-7044-166-6

¹⁶² „Filosofie jest pro praxi, anebo vůbec není filosofii“ (RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, sv. 1, s. 6)

¹⁶³ „...říkáme také, že filosof jedná ve jménu pravdy“ (RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, sv. 1, s. 5)

¹⁶⁴ RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, sv. 1, s. 5

2.1.4. Filosofie jako porozumění a bilance

V kapitole o pozitivismu jsem představil Rádlovo pojetí bilančního faktu. Jevy, se kterými se filosof potýká, nejsou mimo něj v oblasti abstraktní teorie, ale bytostně se ho dotýkají. Filosof je ve vztahu a v přijímání toho, po čem se ptá. Tak chápe Rádl další své klíčové pojmy. Rádlovi nejde o poznávání, ale o přibližování. Poznávaný svět je chladný, je to svět novověké vědy. Nová skutečnost začíná v přiblížení se, v porozumění. „Porozumění není tedy vidění věcí, není konstatováním skutečnosti, není myšlenkovou reprodukcí toho, co je dáno, není prožíváním skutečnosti, není nahlížením podstaty (Wesensschau), o které mluví dnes fenomenologové. **Porozumění** neexistuje jako představa ani jako vztah mezi věcí a myslí, nýbrž **organizuje, vládne, podrobuje si.**“¹⁶⁵ Přírodě a světu, ale i dějinným událostem lze porozumět, anebo je jen popisovat. Porozumění je pro Rádla termín snadno zaměnitelný s pojmy náboženská, absolutní pravda či causa finalis. Porozumění, nebo jinde Rádl užívá pojem bilance, jako skutečnost, která je dána, která vládne a organizuje. Bilance jako skutečnost, která má být.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 11

2.1.5. **Bilance jako skutečnost, která má být**

Věda staví na objektivitě faktů a neutrálnosti pozorovatele. Podstata vědeckého faktu je jeho významová neutralita, až vědec potencionálně interpretuje zkoumané. Přírodní jevy jsou empirické povahy, a tak lze k jejich zkoumání přistupovat z pozice pozorování. Přírodní jevy jsou formulovány jako něco objektivně daného, lze je vzít na vědomí, ale je potřeba zůstat neutrální. Podle tohoto přístupu, zjednodušeně můžeme říci pozitivistického, byly posuzovány i společenské vědy a to je jádro Rádlovy kritiky. Fakta kulturní, filosofická či politická neutrální nejsou. Přistupujeme k nim z určité pozice, z určitého úhlu pohledu, Rádl říká s určitou bilancí. Rozhodujícím kriteriem této bilance je zhodnocení faktu v budoucnosti. Smysl bilance a její efekt je v budoucnosti. „...fakta bilanční, není to konstatování toho, co jest, nýbrž je to zároveň slib toho, co bude, vůle k tomu, co má být.“¹⁶⁶ Bilance je skutečnost, která se má realizovat, která má teprve být. Rozhodujícím faktorem je lidská vůle, lidské volní rozhodnutí. „Vítězství ve skutečnosti nic hmotně daného není, nelze je konstatovat, popsat, neutrálně zjistit, vítězství lze jen dobýt.“¹⁶⁷ Bilance je tedy idea, která má vládnoucí, vítězný charakter. Jak ovšem zabránit, aby vítězná idea nebyla totalitní násilnou ideologií. Tato idea je garantovaná náboženským poukazem, garantem správnosti je Bůh. Vládnoucí idea, bilance, má charakter absolutní náboženské pravdy. A taková bilance má vládnout. Filosofická fakta, neboli naše hodnocení dějin myšlení, Rádl uvádí Sokrata jako kritika pojmů nebo helenismus jako dobu úpadku, jsou otázkou našeho přesvědčení, naší víry.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 15

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 16

Vládnoucí bilancování dané skutečnosti je velmi blízké víře.

2.1.6. Shrnutí

1. Filosofie má vycházet z dobového společenského dění a reagovat na něj.
2. Filosof plní svou prorockou roli ve jménu absolutní pravdy.
3. Filosofie je lékem, návodem na reformu světa.
4. Filosofie je hlubokým vztahem ke skutečnosti - porozuměním.
5. Toto porozumění skutečnosti je zároveň hodnocením, bilancováním.
6. Filosofická bilance dominuje, vládne, porobuje se.
7. Bilance není to, co bylo, ale co má být.
8. Kriteriem kvality filosofického bilancování jsou morální zákony odvozené z křesťanského náboženství.

2.2. Morální svět a jeho vláda

2.2.1. Filosofická bilance jako vláda morálního světa

Filosof se vztahuje k pravdě, bilancuje, nachází kriteria pravdy. Těmito hodnotícími postoji je morální svět. Morální svět je mimo, nad lidskou zkušenost. Morální svět je vládnoucí filosofickou hodnotou, je, nejen má být.

Pod pojmem morální svět Rádl rozumí především mravní hodnoty: „Morálním světem nazývám zákony morální, jejichž příkladem jsou: láska (caritas), věrnost, loajálnost, přátelství, důvěra, čestnost, pravda, spravedlnost, bohabojnost aj.“¹⁶⁸ Morální svět je podstatně odlišný od instinktivních hnutí mysli. Zásadně se liší tím, co je pro Rádla podstatné – soudem, rozumným rozhodnutím a především vůlí. **Morální svět je tedy svět objektivních a reálných hodnot, které dominují nad člověkem.** Podstatou rozdílu od subjektivních lidských potřeb je volní stránka morálního světa. Člověk se pro tyto morální hodnoty rozhoduje a následně se jim podrobuje. Tyto mravní hodnoty mají obecný obsah a jsou k dispozici každému člověku, ten se k nim přibližuje a přijímá je vztahem, bilancí, vírou, podrobeností. Morální svět je nad člověkem, je objektivní, transcendentní a člověk se k němu potenciálně vztahuje. „Fakt, že morální zákony, láska, důvěra, spravedlnost, čest, procházejí sice naší soudností, ale jsou mimo nás nebo nad námi jako příkázání, je nejzákladnější věcí morální, kdo nepochopí, že mravní zákon není v nás, nýbrž jest pro nás, pro toho morální svět jest uzamčen na sedmery

¹⁶⁸ RÁDL, E. *Útěcha z filosofie*, 6. vyd., Praha: Svoboda, 1994, s. 7. (1. vyd.: Praha: Čin, 1946) ISBN 80-205-0399-4

zámky.“¹⁶⁹ Tento vztah k morálnímu světu jako světu nadosobní vlády, včetně zdůraznění povahy morálního světa jako přikázání, má religiózní charakter. Morální zákon je před námi jako daná objektivní autorita, které se člověk má podrobit. Rádl uvádí příklad společné víry v autoritu pravdy u dvou přátel, ...“jak by se jinak přátelé shodli, kdyby pravda nebyla nad nimi a oni se k ní nevztahovali.“¹⁷⁰

Dalším významným bodem je podle Rádla samotný charakter morálního světa, k **morálním zákonům totiž nelze nutit. Mají tedy povahu nabídky, možnosti, podobně jako náboženská nabídka víry.** Morální svět se vymezuje od světa přírody a je nabízen všem, ale přijímán pouze určitou skupinou či jednotlivcem, který tuto výzvu přijímá. Tuto výzvu přijímáme jen osobně, jedinečně, individuálně,¹⁷¹ „každý morální zákon jest osobní (individuální), jest osobně odpověden a jest schopen rozumného odůvodňování.“¹⁷²

Dalším rádlovským charakterem morálního řádu je, že „morální zákony ... nejsou v nás, nýbrž jsou pro nás a vládnu nad námi.“¹⁷³ Podobně Rádl pojímá i pravdu, neparafrázuje sice Ježíšův výrok v Janově evangeliu „já jsem pravda,“ ale řeckého myslitele Sokrata „pravda je dříve, než jsme se narodili, ...její vládu jen objevujeme,“ a známý výrok „nemáme pravdu..., nýbrž pravda má nás.“¹⁷⁴ Toto ztotožnění mravnosti a následování pravdy je pro pochopení Rádlova myšlení nesmírně důležité. Pravda má mravní charakter, nebo lépe, etika se stává pravdou. Domnívám se, že toto ztotožnění mravního chování a

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 9

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 9

¹⁷¹ Nejběžněji se náboženství právě definuje jako osobní životní vztah člověka k transcenci.

¹⁷² RÁDL, *Útěcha z filosofie*, s. 8

¹⁷³ Tamtéž

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 12n

„biblického bytí v pravdě“ je dědictví osvíceneckého limitování a okleštění náboženství. Morální svět se Rádlovi ztotožňuje s vládou pravdy. Pravdu Rádl zařadil mezi morální hodnoty jako lásku či přátelství. Ve své filosofické závěti argumentuje - tak jako přátelství nedefinujeme, ale objevujeme, tak i pravda není z lidí, ale objevujeme její vládu nad námi.

2.2.2. Služebná vláda morálnímu světu

Rádlovo vymezování pravdy a smyslu, jak jsem již naznačil, je fixováno na židokřesťanskou tradici relativního antropocentrismu. Morální řád není jen autonomní mravní imperativ člověka s politickým dopadem (Kant), ale je úkolem, posláním, či dokonce příkázáním. **„Služba morálnímu řádu je přirozenou vlastností lidskou.“**¹⁷⁵ Rádl tedy tvrdí, že morální řád není systém předpisů mravního praktického chování, ale je nad člověkem s požadavkem odpovědi jako výzva či jako služba. O této dimenzi lidské morálky tvrdí, že je součástí lidské přirozenosti. Být poddán autoritě morálního světa je podle Rádla štěstím a vlastním cílem člověka. „Lidé rádi slouží, jsou šťastni, jsou-li poddáni, hledají autoritu jako pes ztraceného pána.“¹⁷⁶ V dalších souvislostech lze chápat Rádlovo pojetí podřízenosti a služby nikoliv jako diskriminaci, ale jako cestu k osobnímu zrání. Tyto souvislosti však zřetelně mají křesťanský kontext.¹⁷⁷ Podřízenost objasňuje Rádl na příkladu z praktického života, a to na manželství. Službou podřízenosti jsou mu různé role muže a ženy. A Rádl dodává: „Manželství je zákonem pro lidi, nikoliv dílem lidským.“¹⁷⁸ Tedy je dané mimolidskou autoritou, manželská role je součástí přirozenosti člověka. Tento postoj, postoj služby vůči morálnímu světu a pravdě, je základním postojem člověka,

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 15

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 16

¹⁷⁷ V křesťanském smyslu je autorita schopností rozlišovat, otevřeným a pravdivým očekáváním ducha rozlišení (1 Kor 14,5), a církev místem duchovního prospěchu a růstu (1 Kor 14,12). Vrcholnou a původní autoritou růstu je sám Duch Boží a křesťan má vyhledávat jeho vedení. Autorita tedy má rozmnožovat a doprovázet růstem jak v oblastech osobnostních, tak v oblastech duchovních.

¹⁷⁸ RÁDL, *Útěcha z filosofie*, s. 22

určitou formou vlády nad člověkem. Tento postoj by se dal parafrázovat křesťanskými vrcholnými morálními hodnotami - pokorou a láskou k bližnímu.

2.2.3. Bezbranná vláda morálního světa

Morální zákony, na rozdíl od práva, nemají, ale ani nepotřebují donucovací prostředky. **Morální svět a jeho dominace je zcela bezbranná.** Toto Rádlovo východisko má smysl v kontextu důsledků bezbranného morálního řádu. „Jaké poslední důsledky má bezbrannost morálního světa, který k ničemu nenutí a nikoho netrestá?“¹⁷⁹ Zde Rádl snad poprvé přímo, konkrétně a zřetelně jádro svého učení o objektivitě a vládě morálnosti odkazuje na náboženský kontext. Bůh je dokonale bezbranný a jako takový působí na svět: Kristus umírá na kříži a v této situaci rozhodujícím způsobem zasahuje do dějin světa. Zde doplňuje Ladislav Hejdánek: „Poslední přítomný smysl je bezbranný“.¹⁸⁰ Jan Patočka k této konstrukci dodává, že život je vždy aktualizace a realizace ideových hodnot a jako takový je vždy bezbranný.¹⁸¹ **Garantem Rádlovy metafyzické výstavby filosofie je křesťanský Bůh, trpící a bezbranný Ježíš na kříži.** Morální svět, který je pravdou a vládne nad lidmi, je neuchopitelný, nedokazatelný pro svoji skrytost a bezbrannost. Rádl jako morální kritérium uvádí Ježíšovo kázání na hoře o blahoslavenství tichých, milosrdných a čistého srdce. To je vítězná, vládnoucí povaha morálního světa, tedy pravdy o lidském životě. „Bezbranný Bůh, bezbranný morální řád světový, bezbranná filosofie, bezbranná vzdělanost - uchvacuje mne posvátné nadšení, jaké jsem zakoušel, když jsem jako hoch stál v kostele plničkém lidí svátečně oděných a všichni, všichni zpívali, až okna drnčela a zdi se chvěly zbožnou úctou: Tebe, Bože, chválíme!“¹⁸²

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 18

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 90

¹⁸¹ PATOČKA, J. „Ještě k některým novějším kritikám Rádla“ in *Křesťanská revue* XIV. (rok 1941), s. 197

¹⁸² RÁDL, E. *Útěcha z filosofie*, 6. vyd., Praha: Svoboda, 1994, s. 19

2.2.4. Morální centrála jako garance bezbranné pravdy

Odpověď na to, jak Bůh v oblasti morálního řádu zasahuje do světa a jak prosazuje svou bezbrannou pravdu, řeší Rádl pomocí morální centrály. Vitálnost i morálnost je realizována pouze skrze konkrétní život, „mimo individuální život rostlin, zvířat, lidí není ani života, pravdy, cti, spravedlnosti.“¹⁸³ Ale tento život má jednu základní souvislost, „existuje jen jeden jediný tok života.“¹⁸⁴ Existence a trvání morálnosti jsou nejpodivuhodnějším jevem, Rádl toto své vyjádření doplňuje aristotelskou představou kauzality a finality světa, „svět a morální svět jsou jednotné, svět je účelný.“¹⁸⁵ Rádl nabízí tento obraz: **mimo náš dosah existuje morální centrála, která každého člověka řídí.** Uvádí jako příklad elektrickou síť, člověk je elektrický vůz s kladkou, záleží ovšem na lidské svobodě, zdali se síť dotýká či nikoliv. Emanuel Rádl má na mysli „hlubší reálné síly“,¹⁸⁶ tedy onen morální svět je skutečný, mimolidský, objektivní. Tradiční aristotelský pojem Pořadatele je doplněn osobní svobodnou lidskou odpovědností. Rádlova výzva či možná krédo, „základem morálního života je vidět skutečnost a odevzdat se jí,“¹⁸⁷ je zcela zřetelně náboženská. V tomto kontextu je jeho záměrem, a jak Rádl říká intelektuálním hnutím, obrana křesťanství.¹⁸⁸ Opět tato Rádlova vize je zřetelně náboženská, působení bezbrannosti i existence morální centrály mohou být v oblasti víry, a nikoliv v oblasti

(1. vyd.: Praha: Čin, 1946) ISBN 80-205-0399-4

¹⁸³ RÁDL, *Útěcha z filosofie*, s. 29

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 29

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 32

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 27

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 69

¹⁸⁸ „Obrana křesťanství jako hnutí je to největší pro vzdělaný svět“, tamtéž, s. 56

filosofie. Na tyto své úvahy navazuje Rádl tezemi o završení dějin, vítězství pravdy a morálního světa a tezemi o posledním soudu.

2.2.5. Završení dějin a vítězství pravdy, poslední soud

Apokalyptické a chiliastické myšlenky prožívaly svou renesanci na přelomu 19. a 20. století. Rádl kriticky glosuje dobové obavy o nahodilém konci světa. Svět je realizován smysluplně, jeho konec je zároveň jeho naplněním. Bez transcendentního smyslu člověk stojí: „Sám a sám, očekávaje resignovaně, až světový mráz zastaví i jeho srdce.“¹⁸⁹ Vítězství smyslu, bezbranné pravdy realizované skrze morální řád, je jediným možným řešením dějin. Rádl dokonce v závěru „Dějiny filosofie“ říká, že do této skepse nás přivedla moderní filosofie. Řešení dobové krize, které Emanuel Rádl chápe velmi dobově, spíše politicky a společensky, je řešení náboženské, přesněji křesťanské. „Není onen poslední člověk, zírající do chladnoucího slunce, jen přestrojený Platon a Tomáš Akvinský a moderní vědec a spisovatel, kteří všichni vyznávají víru ve vědu a pro vědu?“¹⁹⁰ Rádlovo aktivistické pojetí filosofie takto získává jednoznačně náboženské nebo prorocké rysy. Věda, poznaná pravda, teorie jsou jen cestou ke skepsi „vyhasínajícího slunce“. Pro Rádla je pochopitelně i jiný konec světa. Proti nahlížení pravdy je řešením prosazování pravdy. Jako příklad z dějin myšlení slouží Rádlovi Starý zákon nebo evangelium, kdy autoři mluví o tom, co má být jako garancí a původcem toho, co jest. „Cesta do metafyziky nevede ani skrze naše smysly, ani skrze mystické zření, nýbrž, jak poslední pravda, která je zároveň poslední povinností, jest výzvou pro nás, co máme zde na světě dělat. Jak neplatí zjevení jako oznámení nějaké teorie, ale jak k nám pořád volá z nadsmyslna hlas: spolehni se, bojuj,

¹⁸⁹ RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, sv. 2, s. 623

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 624

pomoz, pravda skrze tebe má zvítězit."¹⁹¹ Morální řád je tedy vítězem dějin skrze lidské volní a následně realizované rozhodnutí. **Morální příkaz „ty máš“ je jedinou absolutní skutečností v apokalyptickém vzplanutí světa, až čas se zastaví.**¹⁹² Vítězství bezbranné pravdy o skutečnosti a objektivitě morálního řádu je faktem završení světových lidských dějin. V těchto obrazech je zbytečné zdůrazňovat náboženské či biblické pozadí. **Filosofie je nositelkou skepse, náboženství pak smyslu.**

¹⁹¹ Tamtéž, s. 625

¹⁹² Tamtéž, s. 625

2.2.6. Shrnutí

Rádl vychází se základní představy morálního řádu nebo morálních zákonů, které jsou do určité míry nezávislé na lidských proměnných mravních normách. Tento řád velmi často Rádl označuje jako morální svět, který má několik základních charakteristik:

1. Je přijímán výhradně člověkem, a to racionálně, ale významnější je pro Rádla volní odpověď. Takto chápaný morální řád není soubor morálních příkazů, ale mravní výzva stojící před člověkem se svým apelem. Takto chápaný morální svět je mimo člověka, ale zároveň pro člověka. Je, jak Rádl uvažuje, před člověkem. Tato představa je zřetelně židokřesťanská a představuje biblický obraz dobrého světa stvořeného Bohem pro člověka a jeho dobro. Toto Rádlovo východisko znamená opuštění nejen přírodovědeckých pozic, ale i do určité míry pozic filosofických. Právě tradice západních náboženství buduje vizi antropocentrického světa, včetně potřeby volní odpovědi. Konkrétně Abrahamova kladná odpověď na Boží pozvání je základem těchto náboženství víry jako důvěry v následování.

2. Tento morální svět je nad námi (mimo nás), nezávislý na člověku. Je nabídkou, výzvou a má tímto charakter služby, poslání. Tento morální svět je na člověku sice nezávislý, avšak je pro něj možností. Má základní charakter výzvy, možnosti nebo určité šance a naděje. Toto chápání mravnosti jako zaslíbení nese religiózní charakter. Morální svět je podle Rádla i určitou povinností. Člověk se realizuje skrze tuto povinnost, skrze službu morálnímu světu. Stejně je Rádlem interpretována i pravda. Tyto výzvy k přijetí, podřízenosti a ke službě mají čitelně křesťanský kontext.

Neboť jeden z fundamentálních znaků křesťanství je zdůrazňovaná služba bližnímu a světu.

3. Morální svět účinně a zjevně do lidského světa nezasahuje, je bezmocný jakoby neschopný běh dějin ovlivnit. Toto zvláštní stanovisko o bezmocnosti a lidské nevymahatelnosti morality je zjevně křesťanská představa o zvláštním zasahování Boha do dějin a Jeho respektování lidské vůle, ale zároveň v této zdánlivé nečinnosti se zvláštním způsobem odehrávají dějiny spásy. Tato hluboká teologická pravda je spjata s Kristovou smrtí na kříži.

4. Morální svět není obecný, ale osobní, což připomíná židokřesťanské pojetí osobního Boha. Morální svět není univerzální, ale jakoby respektuje jedinečnost každého lidského osudu. Bůh bible oslovuje každého člověka osobně a originálně, člověk poznává morální svět porozuměním, účastí, a jak často Rádl říká, bilancí. Je to jeho stanovisko vnitřní účasti a pochopení, osobního přijetí, tedy víry.

5. Takto pojatý morální svět se netýká pouze lidského světa, ale i světa přírody - finality a kauzality světa. Rádl přímo tvrdí, že Prozřetelnost vládne světem (a člověk postihuje její plány). Toto je opět blízké náboženskému pojetí skutečnosti včetně biblického hledání a rozpoznávání Boží vůle. Svět je účelný a jeho smysl je spjat s lidským přijetím morálního světa. Tato apokalyptická vize, kterou Rádl zdůrazňuje zvláště v závěru svých „Dějín filosofie“, je zřetelně náboženská.

6. Rádl, má-li řešit problém lidského svobodného jednání a morálního světa, mluví o morální centrále, kde se zapisují lidské skutky. Člověk má za ně odpovědnost. Toto

Rádl i přímo spojuje s náboženským pojmem poslední soud. Morální svět se stává smysluplným řešením konce věků. Stává se vítězstvím a završením dějin.

1. Morální svět jsou morální hodnoty (zákony).
2. Tento svět je objektivní a vztažený vůči Bohu, není součástí lidského posouzení, morální zákony jsou nad námi.
3. Morální zákon je ale vždy osobní, podléhá lidskému rozhodnutí, bilanci.
4. Člověk objevuje vládu morálního světa, ten je ztotožněn s pravdou, která je nad člověkem i pro člověka.
5. Vláda pravdy je přirozeným posláním člověka, službou.
6. Morální svět, pravda a její vláda má povahu bezbrannosti a skrytosti.
7. Spravedlnost morálního světa je zajištěna morální centrálou.
8. Dominace pravdy a posouzení její vlády se netýká jen člověka, ale i přírody a světa, jejím završením je poslední soud.

2.3. Rádlovo pojetí ideje

2.3.1. Rádlovo pojetí ideje jako završení smyslu lidské existence a světových dějin

Rádlovo pojetí ideje je vrcholem jeho filosofické koncepce smyslu a zřetelně navazuje na jeho pojetí morálního řádu. Přestože se Rádl odvolává na antickou tradici, zvláště platónskou, je jeho pojetí jiné a je blízké především křesťanské představě pojetí smyslu života. Je příznačné, že své představy o ideji rozvádí Rádl především v kapitole „Poslední soud“ v závěrečné části svých „Dějin filosofie“ a v poslední kapitole „Útěchy z filosofie“. Jeho pojetí ideje je tedy spojeno s křesťanským kerygmatem, hlásáním dobré zprávy (*euangelion*). Rádlova idea je chápána jako završení lidského existenčního hledání a morálního (v širším slova smyslu) snažení, je ale také završením lidských dějin. Toto pojetí ideje je výsledkem a vrcholem Rádlových úvah.

Rádl ovšem vedle tohoto užití pojmu ideje užívá toto slovo také tak, jak je ve filosofii tradičně používáno. Idea je v první řadě to, co odpovídá svému určení (aristotelská forma); zde Rádl interpretuje Anselma z Canterbury, „věci jsou pravdivé, když odpovídají svému smyslu.“¹⁹³ Dále je idea to, čím nahlížíme věci, „idea, to, co je, skrze ni poznáváme věci,“ ale také je idea to, čím nahlížíme pravdu, „nejvyšší cíl života je zření pravdy“ (tvrzení blízké platonismu).¹⁹⁴

Rádl ovšem, a to je nejpodstatnější, hovoří o ideji jako o tom, co má být, co se má uskutečnit a zde se právě přibližuje křesťanství: „Idea není skutečnost daná, ale jak

¹⁹³ RÁDL, *Dějiny filosofie*, sv. 1, s. 170

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 185

by měla být," nebo „idea člověka, jak by měl být“¹⁹⁵ nebo „**jak to, co má být, je původcem toho, co jest.**“¹⁹⁶ **Idea je tedy výzva, pozvání či radostná zpráva** (evangelium). Velmi přesně o Rádlovi v této souvislosti napsal Jan Patočka, že je to „svět mravní, který člověk netvoří, nýbrž uznává, který dává jeho životu smysl.“¹⁹⁷ Velmi zásadně se takto o ideji zmiňuje v souvislosti s vizí apokalypsy, kdy idea se stává výzvou a morálním příkazem, „z nadsmyslna zní hlas, spolehni se, bojuj, pravda skrze tebe má vítězit“ nebo „poslední pravda, která je zároveň poslední povinností, je výzvou pro nás, co máme zde na světě dělat.“¹⁹⁸ V této souvislosti Patočka charakterizuje Rádlovu náboženskou víru jako „spolehnutí se na příkaz, který je nám adresován a který pocítujeme jako božský.“¹⁹⁹ Toto pojetí ideje uvádí Patočka jako spolehnutí se na božský příkaz. Tento „božský“ příkaz, tato poslední povinnost je Rádlovi zároveň zárukou lidské svobody. Zde se vrací opět k představě morálního světa, který je výzvou, je vždy osobní a je nad námi. **Idea se stává vlastní náboženskou seberealizací a vlastním existenciálním smyslem člověka.** Rádl pak v apokalyptické vizi svých „Dějin filosofie“ zdůrazňuje, že „to, co má být,“ je původcem „toho, co jest.“ Svět přírody, jak popisuje Emanuel Rádl, vzplane a zmizí, zůstane „lidské svědomí vzepjaté do absolutních rozměrů, zákon ,ty máš‘ jako jediná absolutní a jediná platná skutečnost.“²⁰⁰

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 170

¹⁹⁶ RÁDL, *Dějiny filosofie*, sv. 2, s. 625

¹⁹⁷ PATOČKA, J. „Český humanismus a jeho poslední slovo v Rádlovi“ in *Kritický měsíčník* roč.10, (rok 1948), s. 105

¹⁹⁸ RÁDL, *Dějiny filosofie*, sv. 2, s. 625

¹⁹⁹ J. SMOLÍK - J. ŠTĚPÁN, *TGM ve třech století*, Brno: Kostnická jednota, 2001, s. 125

²⁰⁰ RÁDL, *Dějiny filosofie*, sv. 2, s. 625

2.3.2. Interpretace Rádlových metafor ideje

V obdobném smyslu Rádl předkládá v poslední kapitole „Útěchy z filosofie“ dvě podobenství - o bílých ptácích a konverzi loupežníka. Tyto dva obrazy, ke kterým se Rádl uchýlil, protože proti komplikované četbě Descartesa a Locka raději volí metaforické obrazy, vzpomíná na jasnost Platonovu.

První metafora ideje popisuje bílé ptáky, kteří nejsou majetkem majitele jezera (jsou tedy mimo sféru lidských možností), ale žijí v blízkosti lidí a stále se vrací k trůnu své královny. Bílí ptáci - ideje - jsou v blízkosti obydlí lidí, ale ve chvíli, kdy je chceme považovat za své vlastnictví, výtvořiny nebo nápady, mizí zpět ke své královně (Bohu). Královna krásných ptáků je vždy vítána, ačkoli se idejím stýská po královně a královně po idejích, vždy je posílá zpět k lidem s otázkou, která je misijním posláním: „Co by si lidé na zemi počali bez vás?“ Při interpretaci tohoto podobenství musíme vycházet s Rádlova pojetí filosofie.

1. Lidé o kráse těchto ptáků vědí a dívají se na ně s obdivem. Ideje nepozorujeme, nenahlížíme, nepoznáváme v souvislostech noetických. Rádlovo pojetí poznání, jak jsme dříve ukázali, souvisí s odevzdáním se, s podrobením se, „nelze zrakem vidět, nutno se vůlí podrobit.“²⁰¹ Způsob poznání Rádl vymezuje pojmy „porozumění“ a „bilance“. Vědět a dívat se musí být samo sebou výzvou, pozváním k jednání, k aktivní odpovědi. Ladislav Hejránek v doslovu *Útěchy* interpretuje toto místo, že Rádlovo pojetí není filosofií (teorií - nahlížením pravdy, *theória*), ale výzvou k činu, který není možný, když člověk nevěří.²⁰² Tedy tato odpověď je odpovědí na již danou výzvu, na hláсанé kerygma, na „dobrou

²⁰¹ RÁDL, *Dějiny filosofie*, sv. 1, s. 272

zprávu". Toto pojetí ideje má smysl pouze v dimenzi náboženské víry. Jsme s to vidět ideje, jen když jsme v okruhu smyslu.

2. Ideje můžeme pozorovat jen díky oboustranné aktivitě. Nejen naše „porozumění“ idejím, ale i sama aktivita idejí. Bílí ptáci sami přilétají jako možnost nebo jako nabídka. „Zaslechnutí a porozumění je tak umožněno něčím, co předchází jakémukoli aktu porozumění, něčím, co chce být zaslechnuto, co chce, aby mu bylo porozuměno.“²⁰³ Idea má sama o sobě snahu předávat poselství o kráse bílých ptáků, je sama aktivní. Idea tímto u Rádla nejzřetelněji překračuje možnosti lidského poznání a stává se sama nositelkou a předavatelkou smyslu. Tato teze je totožná s křesťanským učením o aktivní Boží milosti.

3. Když majitel jezera ukazuje hostům bílé ptáky jako své, ideje odlétají a vrací se ke královně. Ideje jsou pro člověka, ale nejsou z člověka. Jsou jakoby nedotknutelné a nepolapitelné. V okamžiku, když si myslíme, že jsme majiteli idejí, ideje (porozumění smyslu) mizí. To je jasný obraz, který judaistická tradice vyslovuje v zákazech vyslovování Božího jména a v zákazu Božího zobrazování. Nejenže je toto pochopení tabuizováno, je i mimo lidskou schopnost.

4. Královna vítá své ideje, ale posílá je zpět jako potřebné pro lidskou spásu, ale zároveň vyslovuje přesvědčení, že na zemi obstojí. Ideje nejenže jsou

²⁰² L. HEJDÁNEK, „Filosofický odkaz českého myslitele“ in RÁDL, *Útěcha z filosofie*, s. 91

²⁰³ LANDA, I. *Rádlovo pojetí ideje*, in Emanuel Rádl - vědec a filosof, 1. vyd., Praha: Oikoymenth, 2004, s. 304, ISBN 80-7298-107-2

potřebné pro lidi, ale v konečném účtování zvítězí. Zde se Rádl opět vrací ke své představě vítězné parusie ideje, jak jsem ukázal dříve.

Podobně i **druhé podobenství** z „Útěchy z filosofie“, o mravní konverzi loupežníka, kdy idea náhle, bez důvodu a souvislosti změní onoho muže, jak píše Rádl, k slušné práci, „ta myšlenka nepřišla, ale měla přijít.“²⁰⁴ Rádlovo tvrzení a celá souvislost těchto podobenství evokuje již radikálně náboženské pavlovské vyjádření o milosti víry bez lidských zásluh²⁰⁵ nebo Ježíšův výrok, „ne vy jste si vyvolili mne, ale já jsem vyvolil vás.“²⁰⁶ Připomenu ještě stručnou interpretaci tohoto podobenství:

1. Loupežník je z loupežnické rodiny, Rádl neuvažuje o tom, zda idea přišla, či nikoliv nebo zdali přestal či nepřestal loupit. Rádlovi jde o zobrazení ideje, která je bez příčinné kauzality. Výchozí situace loupežníka ani jeho výsledná reakce na ideu, nejsou pro Rádlovo pojetí ideje podstatné. Idea jako milost přichází bez lidských zásluh a schopností.²⁰⁷

2. Loupežník přestal loupit ne proto, že loupež je hanba nebo že mu to někdo řekl ani proto, že na to přišel sám. „Náhle mu z ničeho nic napadne, že loupež je hanba a že by se ten muž měl oddat slušné práci. Ostatně snad mu ta myšlenka nepřišla, ale měla přijít. To byla idea.“²⁰⁸ Idea je ne tím, co nás napadlo, ale tím, co nás mělo napadnout. Je autonomní, bez lidské aktivity, ale opět pro člověka, pro

²⁰⁴ Tamtéž, s. 77

²⁰⁵ Ef 2,9

²⁰⁶ Jan 15,16

²⁰⁷ Toto pojetí milosti je pojetí blízké protestantské tradici (hlavně lutherské).

²⁰⁸ RÁDL, *Útěcha z filosofie*, s. 77

změnu jeho jednání. „S ohledem na to, co je (co loupežníka napadlo), představuje idea to, co mělo být (co loupežníka mělo napadnout).“²⁰⁹ Idea je mimo lidskou možnost jako bílí ptáci, ale je v ekonomii spásy určena pro lidi. Na příkladu loupežníka, který je bez vlastní schopnosti nápravy, ukazuje Rádl moc bezbranné ideje, která obstojí.

²⁰⁹ LANDA, I. *Rádlovo pojetí ideje*, in Emanuel Rádl - vědec a filosof, 1. vyd., Praha: Oikoymenh, 2004, s. 307, ISBN 80-7298-107-2

2.3.3. Shrnutí

Rádl tento svůj stěžejní pojem ideje používá v různých kontextech a filosofických tradicích. Používá tento pojem ve smyslu aristotelské formy, nebo ještě častěji platónsky jako pojem v našem rozumu, skrze který nahlížíme pravdu a skutečnost.

Pro Rádla v jeho zásadních textech (Dějiny filosofie a Útěcha z filosofie) je však významnější užití tohoto pojmu zcela v křesťanském kerygmatickém kontextu. Toto pojetí se vždy vyskytuje v posledních, jakoby vrcholných kapitolách. Základní charakteristiky takto pojaté ideje jsou následující:

1. Idea není to, co jest, co je dané, reálné, ale to, co se má uskutečnit a realizovat. Idea je nárok nebo lépe výzva, pozvání, náboženská nabídka. Idea je to, co člověk uznává a to, co jeho životu dává smysl. A to, co se má uskutečnit v lidských dějinách, pak vyvstává nejvíce v apokalyptické vizi konce světa a v Kristově parusii.

2. Idea se stává výzvou k vítězství a zároveň završením dějin. Klíčový citát, který uvádí jako vítěze dějin pravdu a morální povinnost, charakterizuje zřetelně Rádlovo křesťanské vidění smyslu a naplnění dějin.²¹⁰ Pravda je vítěznou ideou a poslední výzvou k lidské činnosti.

3. V nejsilnějším významu používá Rádl pojmu idea ve svých dvou podobenstvích v závěru Útěchy z filosofie. Idea je Boží milostí, přicházející do světa nezávisle na

²¹⁰ „Z nadsmyslna zní hlas, spolehni se, bojuj, pravda skrze tebe má vítězit“ nebo „poslední pravda, která je zároveň poslední povinností, je výzvou pro nás, co máme zde na světě dělat.“ (RÁDL, *Dějiny filosofie*, sv. 2, s. 625.)

člověku, ale měnící svět (bílí ptáci jako pozdrav z lepšího světa) i člověka (loupežník, který se oddal slušné práci). Idea v tomto podání není jen nárokem či možností. Je to milost Boží měnící osud jednotlivce i celého světa.

1. Idea není to, co jest, ale to, co se má uskutečnit.
2. Idea je zároveň smyslem a završením dějin a světa.
3. Ideu nepozorujeme, ale máme na ní účast (bilance).
4. Idea sama je aktivní, je výzvou, pozváním.
5. Idea je nezávislá na člověku, je mimo lidský dosah.
6. Idea je sice bezbranná, ale jako taková v konečném smyslu obstojí.

3. Filosofie náboženství Tomáše G. Masaryka

V této kapitole chceme přehledně **stanovit základní body Masarykova pojetí náboženství**, v Masarykově pojetí míněno především křesťanství. Následně v další kapitole srovnat je s názory Emanuela Rádl. Masarykovými tématy a přednostně jeho filosofií náboženství se systematicky zabývala a zabývá řada filosofů, historiků, teologů i politologů (J. Herben, J.B. Kozák, M. Machovec, J. Opat, S. Polák, J. Zouhar, O.A. Funda, J. Kovtun, J.L.Hromádka, F. Žilka, J. Šimsa, D. Toth, J. Patočka, V. Boublík, K. Skalický E. Rádl a mnozí další). Není cílem zpracovávat prameny a souvislosti, které formovaly Masarykovy náboženské názory. Uvádíme jen nejvýznamnější životní, společenské, filosofické a náboženské vlivy na Masarykovo myšlení. Chceme upozornit na některé méně zdůrazňované, cílem je tedy vymezit základní body jeho pojetí náboženství.

3.1. Životní a společenské vlivy na T.G.Masaryka

Na Masarykovo kritické pojetí náboženství, křesťanství a především katolické církve má klíčový vliv doba, ve které žil, okolnosti jeho náboženského profilování a osobnosti, se kterými se setkal. To vše jednoznačně ovlivnilo názory Masaryka na náboženství. Vedle toho je velmi důležitý i zřetelný Masarykův myšlenkový vývoj nebo lépe, jak se pokusím prokázat, oscilování mezi křesťanstvím a různými podobami teismu. Jeho ideové boje měly zároveň vždy charakter politický. Lze zjednodušeně říci, že Masaryk nebyl přímo náboženský myslitel, ale jeho historicko-náboženská koncepce a náboženská interpretace českých dějin a historických osobností, především protestantských, měla

vždy dobové politické souvislosti. Masaryk interpretoval **české dějiny jako kontinuitu demokratického a humanitního pojetí politiky**. Historické náboženské spory a náboženské osobnosti našich dějin řeší Masaryk spíše politicky než nábožensky nebo teologicky. Tyto postoje zřetelně působily na jeho žáky, pochopitelně i na Emanuela Rádla, který se s nimi kriticky vyrovnával. V další části uvedeme jen ty nejvýznamnější momenty, které ovlivnily Masarykovo pochopení religiozity.

3.1.1. Rodinné prostředí

Masaryk se narodil v rodině Josefa a Terezie Masárikových, Tomáš si slovenské jméno po otci v době studií změnil na Masaryk. Rodina byla poměrně sociálně slabá i kraj moravského Slovácka byl spíše chudý. Zásadní prvotní vliv na Tomášovu náboženskou orientaci měla jeho matka, zbožná katolička. „Matka byla zbožná. Ráda chodila do kostela, ale neměla k tomu mnoho kdy, musela dřít na rodinu.“²¹¹ Katolické prostředí mělo na mladého Tomáše inspirativní vliv. Rád vzpomíná na různé katolické slavnosti a poutě, u P. F. Satory dokonce ministroval. V projevu z 24. května 1923 Masaryk dokonce hovořil i o možnosti stát se knězem, pravděpodobně to bylo přání jeho matky, ale zároveň v tomto projevu to ovšem Masaryk vyloučil. Když vzpomíná na mládí v katolickém prostředí, vzpomíná spíše na věci formální. „Býval jsem v Čejkovicích ministrantem u našeho kaplana, pátera France, Satora se jmenoval, a toho jsem přímo miloval, mně se vám tak líbil, jak měl bílý kolárek a tu přiléhající černou kleriku...Když jsem mu ministroval, zdálo se mi, že páter František je Pánbůh a já mu jsem anděl, to bylo mé největší štěstí.“²¹² Přes nižší sociální postavení mu rodina poskytla vzdělání a i zpočátku ho finančně podporovala. Otce Masaryk příliš nezmiňuje, dokonce na jednom místě hovoří, že na něj neměl pozitivní vliv. Krásná vzpomínka na katolické prostředí z dětství je podle mě hlavní motiv některých pozdějších výroků, že osobně a hluboce poznal katolictví.²¹³ Je zajímavé, že toto tvrdí i Zdeněk Nejedlý, u kterého předpokládat kladný vztah ke katolicismu není na místě, „ve

²¹¹ ČAPEK, K. *Hovory s T.G.Masarykem*, Praha: F. Borový a Čin, 1936, s. 8

²¹² Tamtéž, s. 15

²¹³ např. v *Hovory s T.G.Masarykem* na s. 254

svém nitru vždy zůstal i katolíkem."²¹⁴ Proto se domnívám, že katolická teologie mu byla bližší než protestantská, a to především v oblasti pojetí lidské přirozenosti. Lze říci, že i přes pozdější spory s katolickou církví a odchod z ní jsou jeho dětské náboženské inspirace zcela zásadní. „Masarykova matka a páter Satora měli zcela jistě zásadní vliv na formování Masarykova náboženského a morálního přesvědčení."²¹⁵ Tyto prvotní vlivy měly na Masaryka formační vliv. „Po matce zdědil Tomáš hluboký náboženský cit, který jej provázel po celou dobu jeho života."²¹⁶

²¹⁴ NEJEDLÝ, Z. *T.G.Masaryk*, Praha: 1931-35, díl I. 2.svazku, s. 120

²¹⁵ TOTH, D. *Masarykova filozofie náboženství*, Hradec Králové: Gaudeamus, 2001, ISBN 80-7041-555-X, s. 8

²¹⁶ Tamtéž, s. 7

3.1.2. Období studijních let

Pro Masarykův náboženský názor je rozhodující jeho odchod do Vídně roku 1869 na akademické gymnázium a pozdější studium na univerzitě. V podstatě celý život vedl Masaryk různé střety s katolickými intelektuály a politiky, což výrazně ovlivnilo jeho vnitřní a později formální odchod z katolické církve. Už v Brně na gymnáziu se střetl s ředitelem²¹⁷ a byl nucen odejít právě do Vídně. Zde se za něj postavil další významný kněz, který Masaryka ovlivnil, křesťanský socialista P. Procházka. Klíčový vliv na formování Masarykových názorů mělo vyhlášení dogmatu o papežské neomylnosti (18. července 1870) a rozhodujícím způsobem jeho učitel Franz Brentano. „Z mých studentských vídeňských let měl na mě největší vliv jako učitel a člověk filosof Franz Brentano, chodíval jsem k němu na návštěvy často, ... Brentano býval katolickým knězem, ale vystoupil z církve, že nesouhlasil s vatikánským koncilem a s dogmatem o neomylnosti. Ten koncil byl i mně kamenem úrazu.“²¹⁸ Většina rakouských biskupů hlasovala pro dogma, což Masaryka velmi pobouřilo. Jen na okraj udávám, že pražský arcibiskup kardinál Schwarzenberg hlasoval proti, ale ne z důvodů teologických, ale z důvodu politické dobové nevhodnosti vyhlášení dogmatu. Je přesto zajímavé, jaké emoce dogma vyvolalo a vyvolává, a jen okrajově se v dobové literatuře dozvídáme teologické vysvětlení. Zdá se, že ani Masaryk o duchovních a právních podmínkách neomylnosti papeže²¹⁹ příliš nevěděl. Vliv Brentana na Masaryka byl tak

²¹⁷ Existují dvě verze onoho sporu. Podle oficiální, jak na tento spor vzpomínal Masaryk, šlo o povinnou zpověď před Velikonocemi, kterou Masaryk odmítl a bránil svobodu svědomí. Podle druhé verze to byl Masarykův vztah k některé mladší dívce.

²¹⁸ ČAPEK, K. *Hovory s T.G.Masarykem*, Praha: F. Borový a Čin, 1936, s. 63

²¹⁹ Uvedu jen stručné vysvětlení. Neomylností papeže se míní ochrana Ducha Svatého římského biskupa při tvrzení ex cathedra v oblasti víry a

silný, že jeho fotografii měl na svém pracovním stole i jako president. Masaryk si zapsal jeho přednášky až v posledním roce 1875, ale navštěvoval Brentana již předtím. Brentano vedl i Masarykovu doktorskou práci. Tato práce se nedochovala.²²⁰ Zachoval se ale Brentanův posudek, kde je zajímavý jeho postřeh. „(T.M.) má pozoruhodnou schopnost čerpat z nejrůznějších pramenů. Úroveň jeho reflexe mu již umožňuje neobvyklou nezávislost myšlení.“²²¹ V této době zaujala Tomáše Masaryka Renanova kniha *Život Ježíšův* (vydána 1862, do češtiny přeložena 1865). Tato kniha způsobila ve Francii skandál. Masaryka ovlivnila ve vztahu nejen k osobě Ježíše z Nazareta, ale i ve vztahu k židovství. Toto jsou zásadní vlivy, které vedly Masaryka kolem roku 1874 k vnitřnímu rozchodu s katolickou církví.

Další klíčovou událostí v náboženském formování byl Masarykův studijní pobyt v Lipsku (1876-1877). Zde se intenzivněji seznámil s protestantskou teologií, ale větší vliv na něj měl psycholog Wilhelm Wundt. Věnoval se tu hlouběji i studiu Karla Havlíčka Borovského. Rozhodující, i co se týče pozdějšího přestupu (31. srpna 1880) do reformované církve, byl jeho vztah k budoucí manželce Charlotte Garriguové. Její rodina patřila k unitářské církvi. Členem této církve se Masaryk nikdy nestal, přesto vliv, hodnoty a postoje jeho budoucí ženy byly rozhodující. Masaryk v *Hovorech na Charlie* vzpomíná: „Byla hluboce zbožná,...po stránce mravní neměla ani zbla toho mravního anarchismu, který je tak rozšířen v Evropě,... také byla přesná a pevná v politice a otázkách sociálních,...byla naprosto nekompromisní a nikdy nelhala,...s ní jsem dostal

mravů.

²²⁰ O. A. Funda dokonce tvrdí, že poslední výtisk z vídeňské knihovny Masaryk v roce 1919 zničil.

²²¹ SOUBIGOU, A. *Tomáš Garrigue Masaryk*, Praha: Paseka, 2004, s. 39, ISBN 80-7185-679-7

z protestantismu do svého života to nejlepší.“²²² Vedle jeho manželky mělo na Masaryka vliv i studium českých protestantských obrozenců, především Kollára, Šafaříka a Palackého. Jeho formální vstup k evangelíkům je o to překvapivější, že Masaryk sám se označoval v sedmdesátých letech za deistu. Je pravděpodobné, že tento krok byl ovlivněn přátelstvím s evangelickým pastorem Ferdinandem Císařem. Je velmi zajímavé a pro naši práci významné, že Masaryk při přestupním aktu, když měl odříkat apoštolské Vyznání víry, byl velmi překvapen, že se má přihlásit k dogmatům o Trojici či Kristově inkarnaci. V archívu Synodní rady Českobratrské církve evangelické²²³ je dopis z roku 1908. „Ať se pan superintendent na mě nezlobí, že mi to církevní učení o Kristově kříži jako oběti za hříchy lidstva nic neříká, a přesto se necítím být zatracen.“²²⁴

²²² ČAPEK, K. *Hovory s T.G.Masarykem*, Praha: F. Borový a Čin, 1936, s. 74

²²³ ta se stala v roce 1918 nástupkyní reformované církve

²²⁴ Kol. autorů, *Cesta a odkaz T.G.Masaryka*, Praha: Lidové noviny, 2002, s. 134, ISBN 80-7106-620-6

3.1.3. Působení na pražské universitě a náboženské spory

Od roku 1882 působil Masaryk v Praze. Celý další život je lemován konflikty s katolickou církví, které také bezpochyby Masaryka ovlivnily, přesto v *Hovorech* neskrývá i svůj obdiv vůči katolické církvi. Na Karlově universitě Masaryk rozvíjí svou pedagogickou a vědeckou činnost. Tato jeho práce má ale zřetelný motiv, a ten je politický. Z tohoto zorného úhlu je proto nutné sledovat i intelektuální spory, které se týkají náboženství. Masaryk se více a více stavěl mimo církev, Hromádka dokonce vzpomíná, že přestože byl členem evangelické církve, na bohoslužby nechodil a o církevní život se nezajímal.²²⁵ Masaryk roce 1904 dokonce napsal: „Od reformního katolicismu nelze nic očekávat proto, že nelze nic očekávat od katolicismu, já také již nic nečekám od církví protestantských. Musíme si pomoci sami.“²²⁶ Jeho radikální rozchod s církvemi jako institucemi nebránil ovšem Masarykovi i k pozitivnímu hodnocení křesťanských církví. Na adresu katolické církve píše: „Z katolicismu na mě nejvíce působilo: předně živější transcendetism, pak katolický universalism, ta mezinárodnost a světovost. Potom ten energický duch propagandy a misionářství. Pak máte to úsilí o jednotný názor na svět a na život. A konečně na katolicismu imponuje jeho církevní organizace a její autorita.“²²⁷ D. Toth se ovšem domnívá: „Jeho kritika byla vždy namířena k vnějším projevům katolického náboženství a vnitřní zkosnatělosti katolické dogmatiky. Dokonce i po

²²⁵ STAŇA, J. „Masarykova filosofie očima Josefa Pekaře aneb spor o smysl českých dějin“ in *Sborník prací Fil. fakulty Ostravské univerzity*, č. 207, (2002), s. 75-93, ISBN 80-7042-614-4, s. 83

²²⁶ MASARYK, T.G. *V boji o náboženství*, Praha: Čin, 1947, s. 13

²²⁷ ČAPEK, K. *Hovory s T.G.Masarykem*, Praha: F. Borový a Čin, 1936, s. 37

formálním vstupu do evangelické církve, na němž se podílela jeho žena Charlotta, se Masaryk neodklonil od vnitřního náboženského obsahu katolicizmu.“²²⁸ Domnívám se a později se pokusím systematicky dokázat, že Masaryk se pohyboval věroučně na hranici křesťanské víry nebo možná až za ní. Přesto, že roli katolické i protestantských církví uznával. A. Soubigou Masaryka nazývá náboženským heretikem.²²⁹

Zmíním se jen stručně o některých sporech, které se týkaly náboženství a církví. Nejznámějším sporem, který má náboženské pozadí, je spor o smysl českých dějin, především s prof. J. Pekařem. Není smyslem této práce podrobně rozebírat pozadí či souvislosti tohoto sporu, chceme upozornit jen na určité náboženské souvislosti. Spor bývá interpretován jako spor katolicko-protestantský. Domnívám se, že církevní příslušnost není rozhodující. Spor byl veden na rovině výkladu klíčových osobností a událostí našich dějin (Hus, Chelčický, husitství apod.) Podstata sporu tkvěla ve vlastním přístupu filosofa (Masaryk) oproti historikovi (Pekař). Spor byl veden velmi nevybíravě z obou stran a vrcholil mezi léty 1900-1912.²³⁰ Masaryk předpokládal, odvolává se na Palackého a Kollára teologicko-teleologickou koncepci dějin: „Věřím s Kollárem, že historie národů není nahodilá, nýbrž že se v ní projevuje určitý plán Prozřetelnosti.“²³¹ Zásadní problém je Masarykova interpretace tohoto božského plánu. Masaryk viděl v českých dějinách, počínaje Husem, přes Komenského do současnosti, dějinnou linii demokratismu a humanismu. M. Jan Hus pro Masaryka není teolog, ale politik. Existuje

²²⁸ TOTH, D. *Masarykova filozofie náboženství*, Hradec Králové: Gaudeamus, 2001, s. 7, ISBN 80-7041-555-X

²²⁹ Této tématice je věnovaná celá kapitola s názvem „Náboženský heretik“, od s. 75

²³⁰ Spor měl vlastně tři fáze, do třetí fáze se zapojil i Rádl, především svým spisem *Válka Čechů s Němci*, 1927

²³¹ MASARYK, T.G. *Česká otázka*, Praha: Čas, 1895, s. 3

kontinuita myšlení mezi husitstvím a obrozením. Zjednodušeně Masaryk se domníval, že to, **co je sociálně a politicky, je eo ipso mravní, a to, co je mravní, je náboženské.** To pro historika Pekaře, představitele historické školy Jaroslava Golla, bylo naprosto nepřijatelné. Pro naši práci je podstatné Masarykovo uchopení religiozity v dějinách. Spor sám měl svůj vývoj až do smrti obou hlavních protagonistů (1937).

Z dalších sporů bych ještě zmínil události kolem Masarykovy kandidatury do Říšského sněmu v roce 1891. Masaryk se střetl s křesťanskými socialisty především nad tématem manželské rozluky. Významné téma, které bylo pramenem sváru, bylo nekonfesijní školství. Masaryk, který po vzoru Francie prosazoval svobodu náboženství ve školách, byl tvrdě obviňován z ateismu. Tato otázka se pak významně dotkla židů. V roce 1906 byl dokonce Masaryk soudně stíhán pro urážku náboženství, žalobu na něj podalo 308 katechetů. Masaryk se obhajoval, že kritizoval jen teology a v této souvislosti sám sebe definoval jako „antiklerikálního teistu“. V novinových článcích (*Čas a Právo lidu*) byl zaznamenán úryvek procesu: „Co je to za Pána Boha, jenž potřebuje k vykonávání své moci politiky a policii? Já nestojím proti náboženství, nýbrž proti náboženství zvrhlému, které potřebuje politiky, aby je hájili“.²³² Ještě jednou se nekompromisně střetl s katolickou církví, a to při obhajobě innsbruckého profesora Währmunda, který byl vyloučen z university po pronesení přednášky s názvem „Katolické pojetí světa a svobodná věda“ (v roce 1908).

Masaryk se stal velmi záhy nepřehlédnutelnou osobností na české politické scéně. Přestože řada sporů měla náboženské či teologické pozadí, domnívám se, že to přesto byly spory v jádře politické.

²³² SOUBIGOU, A. *Tomáš Garrigue Masaryk*, Praha: Paseka, 2004, s. 84, ISBN 80-7185-679-7

3.2. Masarykovo pojetí náboženství

3.2.1. Vlivy filosofické a teologické

Masaryk se k pojetí náboženství vyjadřoval poměrně často, systematicky to učinil především spolu s K. Čapkem v *Hovorech s TGM* a částečně také ve *Světové revoluci*. Úvodem uvedeme základní myšlenkové vlivy.

Předně Masaryk se celoživotně považoval za platonika: „Filosof, který na mne působil nejsilněji, byl Platon. Předně svým zájmem o náboženství, etiku a politiku a tou zvláštní kombinací teorie a praxe...Ano, já jsem i dnes platonikem“.²³³ Toto tvrzení je poměrně jednoznačné. Domníváme se, že s Platonem spojoval Masaryka především zájem o jmenované oblasti. Už v pojetí státu se zřetelně rozcházejí. Co je ale markantně spojuje, je důraz na výchovu a pochopení výchovy jako přirozeného universálního práva všech, pro Masaryka to znamenalo i práva žen. Masaryk s odvoláním na Platona zdůrazňuje, že největší starost musí mít stát o výchovu svých občanů.

Další markantní vliv na Masarykovo myšlení je britský empirismus (Locke, Hume) a na něj navazující positivismus (Comte). Právě o Humovi jako své první téma přednášel Masaryk po svém příchodu do Prahy. Hlavní inspirací byl důraz na empirickou vědu.²³⁴ Na druhou stranu byl pro Masaryka nepřijatelný Humův náboženský skepticismus. Masaryk chápal, že positivismus, ke kterému se hlásil a později kriticky vyrovnával, navazuje na empirismus.

²³³ ČAPEK, K. *Hovory s T.G.Masarykem*, Praha: F. Borový a Čin, 1936, s. 64

²³⁴ V době, když byl poslancem Říšského sněmu, často vystupoval s kritikou školství, zvláště středního. Nejvíce mu chyběly vědecké přístupy a málo zastoupené přírodovědní disciplíny ve školských osnovách.

Především zpochybněním kauzality, neboť kauzalita je podle pozitivistů jen zvykem vázaným na pozorovatele. Positivismus dále redukoval náboženství na antropomorfismus a dával jen historický výklad vzniku náboženství. Masaryk kritizoval, že positivismus vypouští mravní obsah náboženství.

Z dalších filosofických osobností a směrů je potřeba alespoň zmínit Pascala (spojení empirické vědy a zbožnosti), Kanta (kritický racionalismus a kritika skepticizmu), Nietzscheho (kritika tradicionalismu a hledání nové morálky), Marxe (kritika sociálních nespravedlností),²³⁵ liberalismus (důraz na individualitu a utilitarismus) a český herbartismus (Masaryk se vyrovnával s konservatismem).

Zvláštní kapitolou, která je méně zmiňována, jsou čeští filosofové, Masarykovi současníci. Toto bych chtěl rozvést podrobněji. Vedle protestantských historiků, u kterých převzal koncepci historického vývoje bratrské myšlenky v českých dějinách (Šafařík, Kollár, Palacký), to byl především Karel Havlíček Borovský. U Havlíčka vysoce hodnotí témata jako vnitřní síla národa, konkrétní věcná politika, kritika násilné revoluce, skepse vůči panslavismu apod. „Bez revoluce a reformace hlav a srdcí není žádné vydatné revoluce politické...Reakce se u nás pořád ještě příliš strká na Bacha. Ne, reakce byla a je v nás samých.“²³⁶ Je zřejmé, že Masarykova interpretace Havlíčka odráží vlastní politické názory Tomáše Masaryka na revoluci.

Nejvýznamnější osobností s vlivem na mladého Masaryka byl především již výše zmíněný jeho vídeňský učitel Franz Brentano (1838-1917). Brentano byl rakouský filosof,

²³⁵ Zde je zajímavé zmínit, že obdobně jako Rádl se stavěl Masaryk k marxismu jednoznačně kriticky. Vyčítá mu vysokou míru ideologičnosti, negativismu a ateismu.

²³⁶ MASARYK, T.G. *Karel Havlíček*, Praha: Laichter, 1920, s. 153

psycholog a teolog. Působil vedle Vídně i ve Würzburgu, byl zakladatelem deskriptivní psychologie. Ve filosofickém myšlení patřil ke kritikům Kanta a novokantovců, stal se nejvýznamnějším dobovým aristotelikem. Z vlivných názorů Franze Brentana uvedu především pojetí pravdy, toto pojetí mělo zásadní vliv na jeho žáka E. Husserla. Pravdu zakládá na zážitku evidence. Hlavní Brentanova díla: *Psychologie z empirického hlediska*, *O klasifikaci psychických jevů* a *O původu mravního poznání*. Na Masaryka zapůsobilo především Brentanovo kritické pojetí náboženství. Je otázkou, zdali po svém vystoupení z katolické církve nebyl Brentano spíše na pozici deismu, což zmiňuje i Masaryk. Tento myšlenkový pohled byl v sedmdesátých letech Masarykovi nejbližší. „V čem máme vidět to dobré a nejlepší, které je konečným účelem všeho stvořeného? Je mu to imanentní nebo transcendentní? A odpovídá: Obojí a označuje za transcendentní cíl božskou prapříčinu, kterou se všechno usiluje napodobovat, za imanentní cíl však označuje celek světového řádu.“²³⁷ Tyto myšlenky blízké deismu jednoznačně ovlivnily Masaryka celoživotně. Zásadní Brentanova myšlenka k původu mravního jednání je téměř masarykovská: „Nebudu se zdržovat tím, jak mocnou se tato sankce prokazuje. Každý si jistě spíše řekne „budu se chovat správně“ než „budu jednat zvráceně“...Ale již dost, pravda sama promlouvá a kdo se pravdy drží, slyší její hlas.“²³⁸ Morální zákony jsou dány přirozeně s preferencí dobrého jednání. Pro Masaryka je typičtější slyšení hlasu pravdy, to bude korespondovat i s osobní rovinou Masarykovy náboženské víry, která je pro něho zásadně významná.

3.2.2. Náboženství, mravnost a humanita

²³⁷ BRENTANO, F. *O původu mravního poznání*, Praha: Naše vojsko, 1. vydání, 1993, s. 38, ISBN 80-206-0360-3

²³⁸ BRENTANO, F. *O původu mravního poznání*, Praha: Naše vojsko, 1. vydání, 1993, s. 35, ISBN 80-206-0360-3

V diferenci a vymezení těchto pojmů je obsažen klíč k Masarykovu pojetí religiozity. Na jedné straně Masaryk říká: „Náboženství není pouhou mravností vyčerpáno“²³⁹ a na druhé straně odpovídá Čapkovi: „...v mravnosti vidím hlavní složku náboženství, dělám z mravnosti, řekl bych, náboženský kult. Žít mravně je právě uctívání Boha.“²⁴⁰ Je možné ovšem obě tvrzení smířit tím, že mravnost náboženství naplňuje, je jeho podstatnou součástí, ale není s ním totožná. Masaryk v zmiňované kapitole *Hovorů* odpovídá kriticky především proti formálním a nepraktikujícím věřícím. Masaryk si jednoznačně uvědomoval podstatný rozdíl mezi náboženstvím a morálkou: „Mravnost a duchovní život mohou být bez náboženství a mimo náboženství, ale ptám se: jsou úplné a dokonalé? Po mém rozumu, ne.“²⁴¹ Masaryk neztotožňuje zcela etiku a religiozitu. Musíme ovšem chápat Masarykovy odpovědi Čapkovi v *Hovorech* taktéž politicky, jako Masarykovu myšlenkovou politickou závěť. Problém je, co podle Masaryka naplňuje a zdokonaluje mravnost a činí z ní náboženství. Jistě to není církevní společenství, svátostný život, teologie či liturgie. Pro Masaryka onou nadstavbou mravnosti je osobní existenciální vztah k Bohu. Tento vztah lze jen s obtížemi definovat nebo o něm vůbec mluvit. Masaryk v osobním duchovním životě počítá s náboženským přesahem, s tajemstvím, ale je velmi kritický k projevům mystiky, mluví i o náboženské patologii. Na otázku studentů, zdali se modlí, odpověděl Masaryk pozitivně, na jeho nočním stolku byla celoživotně bible. Přesto u Masaryka odlišení etiky a religiozity by

²³⁹ KREJČÍ, F. *Filosofie posledních let před válkou*, Praha: Laichter, 1930, s. 259

²⁴⁰ ČAPEK, K. *Hovory s T.G.Masarykem*, Praha: F. Borový a Čin, 1936, s. 272

²⁴¹ Tamtéž, s. 272

vyžadovalo hlubšího a přesnějšiho vymezení. Pro Masaryka je kardinálně významné, že náboženství formuje mravní vědomí člověka a společnosti. Toth zdůrazňuje: „Téma náboženství Masaryk nevnímá pouze jako osobní problém, ale jako veřejnou otázku. Politika a demokracie je nejen samozřejmým důsledkem náboženské praxe, ale zároveň tuto praxi i umožňuje.“²⁴² V tomto duchu propojuje mravnost, náboženství, ale i politiku. Politika je Masarykovi nejen projevem mravnosti, ale i projevem religiozity: „Pochopitelně: proto, že všechna politika na mravnosti se zakládá a mravnost na vyšším stupni vývoje je podstatnou částí náboženství, politika nutně měla vždy náboženský ráz, respektive poměr státu a politiky k církvi byl vždycky také náboženský.“²⁴³ V této souvislosti velmi často naráží Masaryk na pojem humanita. **Humanita je podle Masaryka vrcholný společenský projev mravnosti a politické odpovědnosti.** Masaryk zdůrazňuje: „I v politice platí, že $2 \times 2 = 4$, tj. že ani v politice nesmí platit jiná morálka než v životě soukromém.“²⁴⁴ Humanita je ovšem zároveň praktický politický program, možná to nejtypičtější, co Masaryk do politiky přinesl. „Osud i politický program realistický - především vydatné sociální reformy, práce, kulturní politika vnitřní. Socializace české politiky je důsledným pokračováním obrozeneckých idejí, humanita se dnes musí přijímat méně abstraktně a extensivně, humanita dnes znamená pracovat pro ty, které jsme posud z kulturní práce vylučovali, dát jim pouze některá práva je málo - myslit, pracovat musíme s nimi a pro ně.“²⁴⁵ Pro naši studii je ovšem významné, že

²⁴² TOTH, D. *Masarykova filozofie náboženství*, Hradec Králové: Gaudeamus, 2001, s. 19, ISBN 80-7041-555-X

²⁴³ MASARYK, T.G. *Ideály humanitní* Praha: Melantrich, 1990, s. 107

²⁴⁴ POLÁK, S. *T.G.Masaryk. Za ideálem a pravdou 3 (1893-1900)* Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2004, s. 112

²⁴⁵ MASARYK, T.G. *Česká otázka*, Praha: Čas, 1895, s. 171

praktický projev humanity jako politického programu má mravní a možná i náboženský základ. „Všechna rozumná a poctivá politika je provádění a upevňování humanity uvnitř i navenek; politiku jako vše, co děláme, nutno důsledně podřizovat zákonům etickým.“²⁴⁶

Soukromý i veřejný život podléhá vysokým nárokům mravnosti, zůstává otázkou, jakým způsobem má politika a etika, podle Masaryka, náboženský charakter. Domnívám se opět, že je to osobní vnitřní odpovědnost a soukromý duchovní přesah člověka vůči Bohu.

²⁴⁶ ČAPEK, K. *Hovory s T.G.Masarykem*, Praha: F. Borový a Čin, 1936, s. 306

3.2.3. Osobní vztah k Bohu

Položili jsme si otázku: co podle Masaryka naplňuje a zdokonaluje mravnost a činí z ní náboženství? A stanovili jsme hypotézu: pro Masaryka onou základnou mravností je osobní existenciální vztah k Bohu. Tento vztah je nejen subjektivní, ale především vysoce intimní. Mnozí interpreti Masaryka právě touto jeho intimitou a zdrženlivostí ve výrociích o Bohu vysvětlují určité teologické nejasnosti a nejednoznačnosti. Výstižně to napsal O.A.Funda: „Ve svých výrociích o Bohu se vyznačoval značnou zdrženlivostí a tuto zdrženlivost v náboženských otázkách si vědomě ukládal. Věděl o ztišení lidského nitra před svátostí, ale měl daleko k náboženským horlivcům, kteří o Bohu všechno vědí. Jeho náboženské výpovědi, zejména když mluví o Bohu, provází až jistá rozostřenost, nejasněnost či dvojznačnost.“²⁴⁷ Tato zdrženlivost provází Masarykovy výroky o Bohu a je charakteristickým rysem jeho osobního vztahu k Bohu. J. Smolík vystihuje hloubku Masarykova vztahu k Bohu: „Popsat, co tvořilo obsah Masarykovy zbožnosti, co se dotýkalo „nejhlubšího nitra, nejsvětější svatyně“ jeho duše ve chvílích „samoty pro každého jednotlivce, aby se mohl duchovně soustředit“, ve chvíli modlitby, není možné.“²⁴⁸ Tato hloubka vztahu k Bohu provází Masarykovu zbožnost, ale i jeho náboženské výroky. Tento vztah je pochopitelně obtížně vyslovitelný, přesto tvoří podstatný přesah náboženství nad morálkou. J. Smolík nachází ještě jednu překvapivou souvislost: „Masaryk neuvádí citace

²⁴⁷ FUNDA, O.A. *Náboženství-téma pro české myšlení* in Kol. autorů, *Cesta a odkaz T.G.Masaryka*, Praha: Lidové noviny, 2002, s. 135, ISBN 80-7106-620-6

²⁴⁸ SMOLÍK, J. *Demokracie sub specie aeterni* in SMOLÍK, J., ŠTĚPÁN, J. *TGM ve třech století*. 1. vydání, Brno: Kostnická jednota a Nadační fond P. Pittra, 2001, s. 82

z Písma. Je na místě otázka, zda za tímto zdánlivým mankem biblické argumentace není Masarykovo rozpoznání, že bible patří do intimní oblasti modliteb a osobní zbožnosti.“²⁴⁹ T. G. Masaryk srovnává svou osobní zbožnost s žitou zkušeností, o které se příliš nemluví, ale intenzivně se prožívá. Zároveň podle Masaryka ve zbožnosti je člověk nejvíce sám sebou a chápe smysl své existence. „Život se žije: ve zbožnosti člověk postihuje nejhlub smysl svého života.“²⁵⁰ Osobní duchovní rozměr, nakolik nejasně vyslovován nebo definován, je alfou a omegou Masarykovy religiozity a takový naplňuje a dává smysl jeho deklarované souvislosti mezi morálkou a náboženstvím. Náboženství není pro Masaryka nikdy teorie a spekulace. D. Toth shrnuje osobní dimenzi Masarykova porozumění náboženství: „Náboženství je způsob života, o kterém Masaryk říká, že sám sebe přesahuje. Jde o život „pod zorným úhlem věčnosti“ (sub specie aeternitatis)...Jde o skutečnost prožitku. Náboženství musí být prožíváno.“²⁵¹ V této kapitole jsme chtěli ukázat na jedné straně hloubku Masarykova prožívání náboženství a na straně druhé určitou zdrženlivost při interpretaci své náboženské zkušenosti. Je ovšem podstatné dodat, že důvodem k jmenované nechuti teologicky interpretovat víru přispěly i racionalistické a pozitivistické pozice T. Masaryka. V následujících kapitolách objasníme základní náboženské pojmy z Masarykova pohledu.

²⁴⁹ SMOLÍK, J. *Boj proti teokracii* in SMOLÍK, J., ŠTĚPÁN, J. *TGM ve třech století*. 1. vydání, Brno: Kostnická jednota a Nadační fond P. Pittra, 2001, s. 28

²⁵⁰ ČAPEK, K. *Hovory s T.G.Masarykem*, Praha: F. Borový a Čin, 1936, s. 237

²⁵¹ TOTH, D. *Masarykova filozofie náboženství*, Hradec Králové: Gaudeamus, 2001, s. 129, ISBN 80-7041-555-X

3.2.4. Teismus, náboženství, zbožnost

Často diskutovanou otázkou je teologické zařazení Masaryka. On sám sebe, ale i jeho interpreti, označoval jako teistu. Co ovšem pod tímto pojmem Masaryk myslel? Předně zřetelně teismus a náboženství není totéž. **Teismus je pro Masaryka souhrn hypotéz o vzniku a vývoji světa.** Tímto způsobem svůj postoj vysvětluje Masaryk v *Hovorech*. O. A. Funda vymezuje Masarykovu náboženskou orientaci vedle vlivů z katolického a protestantského prostředí vlivem „racionálního teismu a z něho plynoucího teleologického, tedy cílem daného, zdůvodnění boží existence.“²⁵² Teismus je blízký filosofii a jako takový odpovídá Masarykovým vědeckým ambicím. Naproti tomu náboženství je určováno osobním vztahem člověka k Bohu, tedy zbožností. „Náboženstvím se stává theisms i člověku vědecky myslícímu, když je uvědomělým a procítěným osobním poměrem člověka k božství a skrze božství k bližnímu a k světu.“²⁵³ Jistě není náhodná spojka „i“ v tomto odkazu, apologeticky chránícím náboženství ve společnosti vědecky myslících lidí. Masaryk pokračuje: **„Slovem náboženství označujeme všechny projevy zbožnosti,** bez zbožnosti není náboženství.“²⁵⁴ Náboženství je podle Masaryka osobní vztah k transcendenci. Problémem zůstává u Masaryka zdrženlivost v definování náboženství. Je-li náboženství procítěným osobním poměrem člověka k božství, ale z nějakého důvodu (ať z důvodu osobní zdrženlivosti či racionalistické nejistoty) je obtížně definovatelné, ocitáme se v nebezpečí

²⁵² FUNDA, O.A. *Náboženství-téma pro české myšlení* in Kol. autorů, *Cesta a odkaz T.G.Masaryka*, Praha: Lidové noviny, 2002, s. 140, ISBN 80-7106-620-6

²⁵³ ČAPEK, K. *Hovory s T.G.Masarykem*, Praha: F. Borový a Čin, 1936, s. 232

²⁵⁴ Tamtéž, s. 233

vágních a nepřesných tvrzení, která nevyžadují individuální odpovědnost. Rozdíl mezi teismem v oblastech spekulace racionalistické a mezi náboženstvím v oblastech osobního vztahu k Bohu je dán podle Masaryka zbožností. A ta je, jak jsme již odkazovali: **„Zbožnost pak je uvědomělý a procítěný poměr k Bohu, k božství.“**²⁵⁵ Je zajímavé, jak významný důraz v náboženské víře dává racionální a racionalistický Masaryk na citovost a emoce. Masaryk se obává přesnějšího vymezení náboženské víry především proto, že některá křesťanská teologická tvrzení nepřijímal, a nebo jen velmi obtížně a kriticky. Týká se to především pojetí zjevení, Boží inkarnace a zástupné Kristovy oběti na kříži a jeho zmrtvýchvstání. Masarykův pohled na tato fundamentální křesťanská tvrzení uvedeme v další kapitole.

²⁵⁵ Tamtéž, s. 233

3.2.5. Byl Masaryk křesťan?

Stojíme před jednou z nejdiskutovanějších otázek v oblastech vztahu Masaryka a náboženství. V duchu Masarykově hned v úvodu je potřeba říci, že z hlediska náboženského dotýkáme se tématu zásadně citlivého, které patří do oblasti tajemství vztahu člověka s Bohem. K. Skalický přesně vystihuje: „Přihlédneme-li však k jeho výrokům týkajícím se ústředních článků křesťanské víry, jako je Boží zjevení a výkupná hodnota smrti a vzkříšení Krista, tu musíme konstatovat, že **Masaryk se mívá věroučnou podstatou křesťanství**. Do jaké míry však je možno jeho negativní výroky brát vážně, v tom se budou kritikové vždycky rozcházet, zvláště začnou-li brát v úvahu nesouměřitelnost racionálních diskurzů člověka a jeho hlubinných duševních procesů.“²⁵⁶

Přes obtížnost odpovědi vlastní Masarykovy výroky spíše ukazují, že zmiňované fundamentální věroučné články byly pro Masaryka nepřijatelné. Diskuze nad Masarykovým pojetím křesťanství byly vedeny zvláště v Českobratrské církvi evangelické, jejíž byl Masaryk členem (Hromádka, Karafiát). Na důvody Masarykova nepřijetí těchto ústředních článků D. Toth upozorňuje: „Poměr ke křesťanství je u Masaryka určen vztahem k osobnosti Ježíše, jehož pokládá za nejvyššího učitele náboženství. Myslí samozřejmě Ježíše historického, nikoliv dogmatického Krista. Teologická kritika (Hromádka) právě tento moment Masarykova pochopení Ježíše kritizuje. Masaryk jistě není křesťanem v teologickém slova smyslu.“²⁵⁷ Tento výrok v duchu Masarykově jednoznačně odděluje mravní poselství historického Ježíše od teologického, především

²⁵⁶ SKALICKÝ, K. „Tomáš Garrigue Masaryk“ in *Teologické texty*, č. 2, (2002), s. 108

²⁵⁷ TOTH, D. *Masarykova filozofie náboženství*, Hradec Králové: Gaudeamus, 2001, s. 25, ISBN 80-7041-555-X

spasitelského díla Krista. Masaryk toto akcentuje ve svých výročí mnohokrát. Pro Masaryka je Ježíš spíše mravní vůdce: „Ježíš nebyl teolog, byl prorok...podle Ježíšova učení náboženství je vírou v jediného Boha, Stvořitele, Řiditele světa, Otce, ale Ježíš nepřepíná transcendentismus, jeho náboženství není právě jen pro nebe, je pro zemi a pro denní, všední život.“²⁵⁸ V těchto výročí, jakkoliv problematických vzhledem ke šířce a kompletnosti evangelia, zaznívá spíše Masarykův deismus. O. A. Funda velmi přesně postihl, že možným důvodem absence Masarykovy víry v božství Ježíše Krista je absence celé tematiky lidské viny a potřeby vykoupení. „Mluvíme-li o Masarykovu náboženském myšlení, je třeba říci, že mu zůstalo skryto téma lidské viny, které v rané evropské kultuře, na rozdíl od antiky, formovalo náboženství starého Izraele. Proto mu zůstala skryta také ona centrální výpověď evangelia o tom, že člověka nezachrání jeho vlastní mravnost, plnění ideálů humanity, ale odpouštějící láska, která jej proměňuje k novému životu.“²⁵⁹ Masaryk se hlouběji teologickým poselstvím křesťanství nezabývá, zdá se, jako by přeskočil při své četbě bible Janovo evangelium či některé Pavlovy dopisy. To mu vyčítá i Hromádka: „Masarykovi vytýkám, že si nepoložil otázky, čím je mu přese všechnu kritiku Ježíš nábožensky, je-li mu výkupnou mocí, prožívá-li v jeho přítomnosti závazek nebo vysvobození a sílu...U Masaryka mi jen schází, že se nepokusil o náboženské zhodnocení bible, Ježíše i církve, že neslyšíme, čím mu nábožensky opravdu jsou.“²⁶⁰ Do této

²⁵⁸ ČAPEK, K. *Hovory s T.G.Masarykem*, Praha: F. Borový a Čin, 1936, s. 271, 272

²⁵⁹ FUNDA, O.A. *Náboženství-téma pro české myšlení* in Kol. autorů, *Cesta a odkaz T.G.Masaryka*, Praha: Lidové noviny, 2002, s. 138, ISBN 80-7106-620-6

²⁶⁰ HROMÁDKA, J. L. *Masarykova ústřední otázka náboženská* in SMOLÍK, J., ŠTĚPÁN, J. *TGM ve třech století*. 1. vydání, Brno: Kostnická jednota a

kritické diskuze se zapojil i E. Rádl. U obou myslitelů nacházíme obdobné pojetí pravdy. Pravda jako výzva, jako úkol, pravda, která je činná a vyzývá v zápas o pravdivost. Pravda nehotová, která čeká na realizaci. Pravda ne jako spekulace, ale jako mravní výzva. „E. Rádl navázal na toto pojetí pravdy, rozvíjel z něj filosofickou cestou hned v prvním čísle Křesťanské revue skutečnost zjevení.“²⁶¹ Tím se výrazně posunul za Masaryka. Účinná pravda jako náboženská výzva ve vztahu s Bohem, pravda jako zkušenost vykoupení skrze Ježíše Krista. To je zkušenost Rádlova, kterou se nábožensky od Masaryka oddělil.

Na druhou stranu, když pročítáme Masarykovy texty, je potřeba připomenout zásadní výrok, který se jako zlatá niť táhne Masarykovou literární a veřejnou činností: **„Jsem nadáním a založením člověk politický, ne náboženský, a dokonce ne teologický.“**²⁶² F. X. Šalda mu sice vytýkal, že zde výmluva na neodbornost není na místě, že otázka, zda Ježíš je či není Bůh, není jen otázka odborníků, ale nejživotnější otázka každého z nás. Přesto tvrdí A. Kajpr: „...mělo by se však přece to jeho přiznané neodbornictví brát vážněji. Přijímali bychom pak klidněji jeho náboženské názory a nepřipisovali bychom jim více váhy, než jim jí asi on sám připisoval.“²⁶³

V této souvislosti ještě k Masarykově skepsi vůči zjevení podotýká J. Smolík: „Není sporu o tom, že odmítnutí vědeckosti tradiční teologie zjevení bylo vedeno

Nadační fond P. Pittra, 2001, s. 44, 45

²⁶¹ SMOLÍK, J. *Masaryk křesťan* in SMOLÍK, J., ŠTĚPÁN, J. *TGM ve třech století*. 1. vydání, Brno: Kostnická jednota a Nadační fond P. Pittra, 2001, s. 387

²⁶² ČAPEK, K. *Hovory s T.G.Masarykem*, Praha: F. Borový a Čin, 1936, s. 253

²⁶³ KAJPR, A. *Deset let od smrti T. G. Masaryka* in SMOLÍK, J., ŠTĚPÁN, J. *TGM ve třech století*. 1. vydání, Brno: Kostnická jednota a Nadační fond P. Pittra, 2001, s. 224

positivistickým odmítáním teologie jako orgánu mýtu.²⁶⁴ Obdobně interpretuje Masarykovo chápání teologie a zjevení J.B. Kozák: „Teologie mu byla apologií mýtu, a proto ji mezi vědy nepřijal.“²⁶⁵ Masarykovy kontroverzní výroky na toto téma jsou bezpochyby motivovány i politicky a moralistně. Je potřeba připomenout jeho antiklerikální postoje, které jistě souvisí i s nechutí vést teologické disputace. Dobová skepse vůči teologii, pocházející z tehdy převládajícího pozitivistického myšlení, je zřejmě dalším Masarykovým motivem pro nepřijetí Ježíše jako Vykupitele. Takto apologeticky píše i Hromádka: „Masaryk nezavrhuje docela ani víry ani zjevení (vnitřního), ale chce říci: My, dnešní lidé, myslíme zcela jinak než lidé dřívější.“²⁶⁶ Masarykův racionalistický přístup ke zjevení má také kořeny v dobovém filosofickém myšlení. Vedle zmiňovaného Brentanova vlivu uvádíme i odkaz na významného dobového filosofa B. Bolzana: „V náboženství, obzvláště ale v božském zjevení, nejedná se o to, jak má se věc sama o sobě, nýbrž více o to, jaká představa o ní nás nejvíce povznáší.“²⁶⁷ Podle Bolzana božské zjevení nesouvisí s oblastí racionální, nejedná se o věc jako takovou, ale pouze o citovou stránku. Toto tvrzení připomíná Masarykův důraz na citovost a emoce, který nahrazuje racionální vymezení vztahu k Bohu. Bolzano dokonce uvádí, že role

²⁶⁴ SMOLÍK, J. *Boj proti teokracii* in SMOLÍK, J., ŠTĚPÁN, J. *TGM ve třech století*. 1. vydání, Brno: Kostnická jednota a Nadační fond P. Pittra, 2001, s. 25

²⁶⁵ KOZÁK, J. B. *Masaryk a teologie* in SMOLÍK, J., ŠTĚPÁN, J. *TGM ve třech století*. 1. vydání, Brno: Kostnická jednota a Nadační fond P. Pittra, 2001, s. 71

²⁶⁶ HROMÁDKA, J. L. *Masarykova ústřední otázka náboženská* in SMOLÍK, J., ŠTĚPÁN, J. *TGM ve třech století*. 1. vydání, Brno: Kostnická jednota a Nadační fond P. Pittra, 2001, s. 42

²⁶⁷ BOLZANO, B. *Výbor z filozofických spisů*, Praha: Svoboda, 1981, s. 16

rozumu v oblasti zjevení je jen podporovat prožitek blaženosti: „...podpora blaženosti je původní příkaz rozumu...Podpora blaženosti je tedy jediný skutečně původní příkaz rozumu, a tedy jediný obsah nejvyššího mravního zákona.“²⁶⁸ Tímto způsobem interpretuje Bolzánovo pojetí zjevení i Lochman: „...autorita zjevení je nesporně stržena na primérnější základnu přirozenou - k přirozeným zájmům lidské ctnosti a blaha.“²⁶⁹ Přijetí božství Ježíše Krista brání Masarykovi pravděpodobně především jeho racionalisticko-deistické filosofické dědictví, které ho zřetelně celoživotně ovlivňovalo.

Problém Ježíšovy božské identity zůstává. Na otázku, proč je v církvi Ježíš Kristus jako Vykupitel přijímán, Masaryk odpovídá: „Právě pro tu nedostupnost boha je ve všech náboženstvích silným prvkem zbožnosti úcta k zakladateli náboženství a církví: k Budhovi, Mojžíšovi, Mohamedovi a ovšem i k Ježíšovi.“²⁷⁰ I tento citát zřetelně poukazuje na Masarykovo nepřijetí Ježíšova božství. Dle mého názoru nejhlouběji k motivům Masarykova christologického názoru se vyjádřil K. Skalický: „Přesto však je dostatečně patrné, že je to náboženská rozpolcená, která se institučně hlásí ke křesťanství české bratrské reformace, ale **srdcem lne k racionalisticko-deistickému unitářství** své ženy.“²⁷¹ Lze jen dodat, že motivace k bratrské dějinné tradici v české historii je výhradně politická. Jak jsme mnohokrát ukázali, Masarykovi nejde o Husovy, Komenského, Havlíčkovy náboženské názory, ale vždy jejich myšlenky politicky aktualizuje (např. spor

²⁶⁸ Tamtéž, s. 99, 100

²⁶⁹ LOCHMAN, J. M. *Duchovní odkaz obrození*, Praha: Kalich, 1964, s. 132

²⁷⁰ ČAPEK, K. *Hovory s T.G.Masarykem*, Praha: F. Borový a Čin, 1936, s. 276

²⁷¹ SKALICKÝ, K. „Tomáš Garrigue Masaryk“ in *Teologické texty*, č. 2, (2002), s. 108

s prof. Pekařem). Jeho příslušnost k evangelické církvi je spíše vyjádřením této politické solidarity s bratrskými myšlenkami než uvědomělým členstvím v církvi. Zdá se, že víra jeho ženy byla Masarykovi nejpřijatelnější. Masaryk sám nejednou si pokládá otázku, zdali je v dnešní době možné náboženství nezjevené. Zdali vědecky myslící člověk může být zároveň nábožensky věřícím. Odpovědí mu jistě byla teistická víra, kterou našel u své ženy a v unitářské společnosti.

3.2.6. Shrnutí

Při hodnocení Masarykova pojetí náboženství je zásadně nutné zohlednit dobové myšlenkové názory a osobní životní vlivy, které T. Masaryka výrazně formovaly:

1. Katolické prostředí Masarykova mládí a především osobní víra jeho matky, které formovaly emocionálně náboženskou víru T. Masaryka.²⁷²

2. Racionalisticko-deistické prostředí Masarykova universitního vzdělávání a víra unitářské církve jeho budoucí manželky Ch. Garriguové.

3. Antiklerikální a anticírkevní postoje, které se utvářely v politických a společenských sporech, především v době Rakouska-Uherska.

4. Empirická a pozitivistická filosofie, chápání vědy, platónské pojetí společenské odpovědnosti a výchovy.

5. Reformační, bratrská tradice a nábožensko politická interpretace českých dějin.

Z Masarykových výroků o religiozitě a náboženství lze stručně a přehledně rekonstruovat jeho filosofii a pojetí náboženství:

1. **Mravnost jako podstatný rys a praktické naplnění náboženství.**
2. Mravnost je východiskem náboženství, náboženství je nadstavbou morálky.
3. **Humanita jako politický projev přirozené religiozity.**
4. Racionalita je součástí lidské přirozenosti.

²⁷² Masaryk, jak píše v *Hovorech*, si poměrně dlouho nedokázal představit jiné křesťanské vyznání než katolické.

5. Mezi mravností a religiozitou je rozdíl v **osobním existenciálním vztahu člověka k Bohu.**
6. Intimita tohoto vztahu, náboženská víra jako osobní vztah.
7. Náboženství je způsob života sub specie aeternitatis.
8. **Teismus** - souhrn hypotéz o vzniku a vývoji světa.
9. Náboženstvím jsou označeny různé projevy zbožnosti.
10. **Zbožnost** je uvědomělý a procítěný vztah k Bohu.
11. **Ježíš Kristus** - učitel, vzor a společenský vůdce (Masaryk nepřijímá představu zjevení, teologii vykoupení a představu trinitárního pojetí Boha).
12. Politická motivace přijetí bratrské křesťanské tradice.
13. Masarykovi je nejbližší **racionalisticko-deistické unitářství.**

4. Srovnání pojetí náboženství u Emanuela Rádla a Tomáše G. Masaryka

4.1. Filosofické souvislosti mezi Rádlem a Masarykem očima kritiků

Dědictví Masarykova myšlení se stalo velkou dobovou výzvou. Kontinuitu jeho politického dědictví, politiky jako humanity, narušila válka a především komunistický převrat v roce 1948. V oblasti náboženského a filosofického myšlení se stal Masaryk významným interpretačním tématem. Na odpověď po náboženském dědictví prvního československého presidenta čekaly především protestantské intelektuální kruhy. Jednoznačně Emanuel Rádl byl nejpřesvědčivějším pokračovatelem Masarykova myšlenkového odkazu. V řadě témat s ním souzněl a v řadě kriticky navazoval. V oblasti filosofického a náboženského myšlení roli Rádla jako pokračovatele Masaryka nejpřesvědčivěji odhalil J. L. Hromádka. V roce 1937 v *Křesťanské revui* napsal: „Je pravda, že pokrokový svět u nás v boji Masarykově nepokračoval. Od převratových let cítím, že až na několik málo lidí (mezi nimi Em. Rádl na místě nejpřednějším) nepronikla naše pokrokovost do vlastní duchovní dílny Masarykovy.“²⁷³ Náboženská interpretace Masaryka, ale především kritické pokračování v jeho teologickém zápase, se ve své době stalo okrajovým myšlenkovým tématem. Je pravda, že i sám Masaryk určitým politicky motivovaným nezájmem o církve a teologii k tomu přispěl sám. „Do života církví mohl jako president zasahovat jen málo. To musil ponechat svým žákům, zejména prof. Rádlovi, jenž je právem

²⁷³ HROMÁDKA, J. L. *Odkaz a dědicové* in SMOLÍK, J., ŠTĚPÁN, J. *TGM ve třech století*. 1. vydání, Brno: Kostnická jednota a Nadační fond P. Pittra, 2001, s. 209

uznáván za Masarykova dědice a tehdy se stal bojovníkem za jeho odkaz."²⁷⁴

Rádlovo pojetí náboženství a zejména křesťanství je ovšem podstatně jiné, jak z ohledu teologicko dogmatického, tak z ohledu náboženské praxe. To jednoznačně odhalili jejich kritici. V oblasti křesťanské praxe promítá Rádl teologické teze do dynamiky víry, ta není odtržena od racionálního poznání, je naopak jeho součástí. J. Patočka při posouzení stanovisek obou myslitelů nachází u Masaryka víru jako „optimistickou důvěru, jíž je člověk nesen ve své činnosti“ a u Rádla víru jako „ryzí spolehnutí na příkaz, který je nám adresován a který pocítujeme jako božský.“²⁷⁵ Rozdíl je patrný. Pro Rádla je víra osobní existenciální realizace, Bůh Masarykův je ale vysoko povznesen nad svět a víra jen jakýsi doprovod lidské činnosti.

V oblasti vlastních náboženských tvrzení objevuje se zřetelně rozpor v pojetí zjevení a pojetí osoby Ježíše Krista. „Osou evropského duchovního vývoje mu (Masarykovi) byl boj rozumu proti mýtu. Do oblasti mýtu mu patřilo zjevení, dogmata, církev se svými svátostmi. Masarykův žák E. Rádl byl vůči zjevení a etablovaným církvím pozitivnější.“²⁷⁶ Jejich rozpor, jak ukážeme i v závěrečném porovnání jejich pojetí náboženství, byl ale zásadnější. Sám Rádl poukazem na svého přítele Hromádku o Masarykovi píše: „Masaryk nedocenil teologii a tedy ani církví, ani

²⁷⁴ BARTOŠ, F. M. *Svobodný protestantismus a jeho nedobožovaný zápas v našich dějinách* in SMOLÍK, J., ŠTĚPÁN, J. *TGM ve třech století*. 1. vydání, Brno: Kostnická jednota a Nadační fond P. Pittra, 2001, s. 245

²⁷⁵ PATOČKA, J. *Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva* in SMOLÍK, J., ŠTĚPÁN, J. *TGM ve třech století*. 1. vydání, Brno: Kostnická jednota a Nadační fond P. Pittra, 2001, s. 125, (oba odkazy)

²⁷⁶ SMOLÍK, J. *T. G. Masaryk a perspektivy konce 20. století* in SMOLÍK, J., ŠTĚPÁN, J. *TGM ve třech století*. 1. vydání, Brno: Kostnická jednota a Nadační fond P. Pittra, 2001, s. 392

zjevení, ani metafyziky a tak následkem toho nepřekročuje hranic antické filosofie. To je právě ten „positivismus“ Masarykův.“²⁷⁷ Velmi radikálně na odlišný přístup k náboženským i politickým otázkám z křesťanského hlediska upozornil P. Pitter: „Dokonce jeho oddaný žák a pokračovatel, prof. Em. Rádl, poukazuje na tyto rozpory, rozebírá je a dochází k úsudku, že Masarykovy argumentace, kterými hledí Masaryk zdůvodnit některé své názory, neobstojí ani z hlediska křesťanského, ani z hlediska mravní politiky. Slabina je právě tam, kde Masaryk ocitá se v rozporu mezi křesťanstvím, tj. zájmy onoho mravního světa, jež Ježíš zove „království Boží“, a mezi zájmy státními, politickými, tedy „království tohoto světa.“²⁷⁸ Tuto přísnou kritiku parafrázuje i sám Rádl, když se ptá, zdali všechny formy vlády stojí za to, abychom na nich stavěli spásu své duše. I Hromádka odmítá ztotožňovat a propojovat politiku s vírou. V tomto kontextu Masarykovo slavné heslo „Ježíš - ne Caesar“ je nutné si postavit znovu a podrobit ho hlubší kritice, nejen povrchní politické či vzhledem k použití prostředků moci, jak ho použil Masaryk, ale především kritice náboženské. Masarykův Ježíš je jen společenský a politický vzor.

Závěrem lze konstatovat, že jak Rádlovi současníci, tak i dnešní badatelé jednoznačně upozorňují na podstatné rozdíly v pojetí religiozity, náboženství a především křesťanské víry. V poslední části systematicky srovnáme pojetí obou myslitelů.

²⁷⁷ RÁDL, E. „J. L. Hromádka, Masaryk“ in *Křesťanské revue*, roč. 3., 1930, s. 219

²⁷⁸ PITTER, P. *T. G. Masaryk, křesťan a státník* in SMOLÍK, J., ŠTĚPÁN, J. *TGM ve třech století*. 1. vydání, Brno: Kostnická jednota a Nadační fond P. Pittra, 2001, s. 161

4.2. Srovnání struktury Rádlovy filosofie s Masarykem

V této kapitole srovnáme myšlení Emanuela Rádla a Tomáše G. Masaryka v oblasti filosofie náboženství. Východiskem tohoto srovnání je 2. kapitola, kde jsme strukturovali myšlení E. Rádla.

Základem je porozumění východiskům Rádlova pojetí filosofie, kapitola 2.1. Rádlova filosofie je dějinná, ale zároveň vysoce aktuální. Toto východisko je myšlenkově blízké fundamentálnímu nároku E. Rádla na filosofii, totiž na praktičnost a aktivismus. Filosofie Rádlova je společensky a politicky odpovědná, jinak ztrácí smysl. Spekulativní a teoretickou filosofii vždy příkře kritizoval. V tomto bodu je bezpochyby s Masarykem zajedno. Masaryk deklaruje: „Metafysika - nemám rád toho jména, patrně že jsem takový nepoddajný empirik a praktik“.²⁷⁹ Domnívám se, že Masarykův důraz na aktivitu a odpovědnost bylo to, co Rádla fascinovalo.

Podstatný rozdíl mezi oběma mysliteli je ve vztahu filosofie a filosofa. Filosofie je pro Rádla pravdou, nikoliv duchaplným nápadem či spekulací. Filosof je pak prorokem, stojí tváří v tvář absolutní pravdě.²⁸⁰ Filosofie je nad filosofem, člověk nemá pravdu, ale pravda má člověka. Tato Rádlova úvaha je zjevně náboženská a jednoznačně se od svého učitele odpoutává. Masaryk pod vlivem dobového pozitivismu je skeptický vůči metafyzice, jediné, co na filosofii přijímá, je noetika. Filosofie je

²⁷⁹ ČAPEK, K. *Hovory s T.G.Masarykem*, Praha: F. Borový a Čin, 1936, s. 219

²⁸⁰ „Filosof je nejšťastnější, je-li odloučen od vlády veřejného mínění, je-li ve své tiché pracovně, věří, že tam jemu a nikomu jinému zjevuje se absolutní pravda, on sám mluví s Bohem, on sám stojí tváří v tvář absolutnu, on pochopil, on je prorokem nové pravdy, kterou nikdo nechce uznat.“ RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, sv. 1, s. 3

mu metodou poznání, tedy racionální spekulací. V tomto je v přímém rozporu s Rádlem. V tomto nároku pokračuje Rádl dále, filosofie mu má být programem reformy světa, v Rádlově chápání ovšem spíše než filosofie svět proměňuje teologie.²⁸¹ Rádlova filosofie je náboženskou výzvou. I Masaryk chce měnit svět, ale ne pomocí filosofie, ale pomocí politiky. Sice politiky humanistické, morální, ale přesto lidmi tvořené a prosazované. Vidí-li Masaryk vztah mezi humanitou a náboženstvím²⁸², je to v jiné souvislosti než u Rádla. Religiozita v Masarykově pojetí politiky je jen umocněná mravnost. Pro Rádla je to cíl lidské snahy, který není lidským dílem, ale je nad člověkem a pro člověka.

Rádlova filosofie je porozuměním a, jak říká Rádl, bilancí.²⁸³ Toto pojetí inspirující filosofie, která vládne, je Masarykovi cizí. Bilanční filosofie Rádlova je skutečností, která má být, je výzvou, pozváním. Vládnoucí idea, bilance má charakter absolutní náboženské pravdy. Zde již jsme blízko Rádlovu pojetí zjevení, které Masaryk striktně odmítal.

V kapitole 2.2. jsme představili důležitý Rádlův pojem, morální svět. I pro Masaryka je mravnost zásadní, ale

²⁸¹ ...„poslední pravda, absolutno, kategorický imperativ, transcendentno, pravá skutečnost, jistota, nepodmíněnost jsou zásady, ve jménu kterých měří filosof skutečnost.“ Tamtéž, s. 5

²⁸² „Pochopitelně: proto, že všechna politika na mravnosti se zakládá a mravnost na vyšším stupni vývoje je podstatnou částí náboženství, politika nutně měla vždy náboženský ráz, respektive poměr státu a politiky k církvi byl vždycky také náboženský.“ MASARYK, T.G. *Ideály humanitní* Praha: Melantrich, 1990, s. 107

²⁸³ „Porozumění není tedy vidění věcí, není konstatováním skutečnosti, není myšlenkovou reprodukcí toho, co je dáno, není prožíváním skutečnosti, není nahlížením podstaty (Wesensschau), o které mluví dnes fenomenologové. Porozumění neexistuje jako představa ani jako vztah mezi věcí a myslí, nýbrž organizuje, vládne, podrobuje si.“ RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, sv. 1, s. 11

v zdrojích mravnosti a pojetí objektivitu mravního světa se od Rádla zjevně liší. Pro Rádla je především morální svět, svět objektivních a reálných hodnot, které dominují nad člověkem. K těmto morálním hodnotám nelze nutit, mají povahu nabídky, možnosti, podobně jako náboženská nabídka víry. Morální svět je dokonce služebný vůči člověku, Rádl mluví o bezbrannosti morálního světa.²⁸⁴ V kapitole 2.2.5. rekonstruuje Rádlovu filosoficko-teologickou představu završení dějin jako vítězství morálního světa. Rádlovy úvahy nad morálními hodnotami a nad morální odpovědností jsou zjevně náboženské. Pro Masaryka je mravnost především odpovědnost, a to odpovědnost společenská a politická. Klade na ni vysoké nároky, ale nejsou to nároky náboženské. Morálka je především poctivý přístup k tomuto světu, nikoliv ke světu božimu. Rádl jde zřetelně jinou cestou, což jsme jasně vykreslili v kapitole o ideji (2.3.). V těchto ohledech Masaryk pravděpodobně nikdy neuvažoval.

Tomáš G. Masaryk byl pro Emanuela Rádla především mimořádná inspirující osobnost v době Rádlových studií, v době, kdy se formovaly jeho názory a postoje. Masarykův důraz na politickou činnost a odpovědnost jistě Rádla významně ovlivnily. Masarykova interpretace českých dějin, kde v bratrsko-protestantské tradici vidí kontinuitu demokracie a humanity, byly možná tím motivem, který i Rádla dovedl k odchodu z katolické církve. Obecněji lze ale říci, že postavy dějin náboženského myšlení (především Ježíš), dějin církve, filosofie a osobnosti české reformace byly pro Masaryka pouze určitým prostředkem politické aktualizace. Rádl zřetelně více zkoumal a hodnotil jejich ideje jako

²⁸⁴ „Bezbranný Bůh, bezbranný morální řád světový, bezbranná filosofie, bezbranná vzdělanost - uchvacuje mne posvátné nadšení, jaké jsem zakoušel, když jsem jako hoch stál v kostele plničkém lidí svátečně oděných a všichni, všichni zpívali, až okna drnčela a zdi se chvěly zbožnou úctou: Tebe, Bože, chválíme!“ RÁDL, E. *Útěcha z filosofie*, 6. vyd., Praha: Svoboda, 1994, s. 19

takové. Je velmi zajímavé, že přes počáteční inspiraci se Rádl od Masaryka filosoficky záhy odloučil, což jsme viděli už v prvních bodech srovnání myšlení obou protagonistů. Filosofie je pro Rádla výzvou, bilancí, nikoliv metodou. Morální svět, byť bezbranný, je neměnný a objektivní, člověk se k němu vztahuje svou svobodou a je zároveň završením lidských dějin. Masaryk v těchto ohledech zůstává zjevně skeptický. Rádl je ve svých deklaracích teolog, Masaryk zůstává spíše politikem.²⁸⁵ Tento kardinální rozdíl ještě stručně ukážeme na rozdílném pojetí křesťanského náboženství.

²⁸⁵ „Jsem nadáním a založením člověk politický, ne náboženský, a dokonce ne teologický.“ ČAPEK, K. *Hovory s T.G.Masarykem*, Praha: F. Borový a Čin, 1936, s. 253

4.3. Srovnání Rádlova a Masarykova pojetí křesťanství

Oba dva zkoumaní myslitelé se intenzivně celoživotně zabývali náboženstvím, především křesťanstvím. Oba se vyrovnávali s obdobnými problémy, s dobovým racionalismem a pozitivismem, s otázkou hledání ideální kontinuity náboženského pojetí smyslu českých dějin, s kritikou soudobé katolické církve, s nacionalismem i s marxismem a podobně. Přesto naprosto jednoznačně chápání Boha a chápání Ježíše Krista je u obou odlišné. Uvědomujeme si, že otázky vztahu k Bohu jsou vysoce intimní a obtížně definovatelné, zvláště u Masaryka, jak jsme vysvětlili v úvodu kapitoly 3.2.5.

Zásadně rozdílné je u obou chápání Boha. Pro Masaryka je Bůh především ten, který zaručuje: „Účelnost světa, života, historického dějství, našeho poznání i mravního úsilí mě vede k uznání stvořitele a ředitele všeho, osobní bytosti duchové a nekonečně dokonalé. Bůh sám je rozum.“²⁸⁶ Toto pojetí je nejbližší **racionalistickému deismu**, ovšem některé odkazy v jeho textech i doklady z Masarykova života odkazují na osobní vztah k Bohu, a tedy k přesahu od deismu k osobnímu pojetí Boha. Jak píše Masaryk, Bůh je osobní bytost, to by tedy poukazovalo na pojetí bližší křesťanství. Na druhou stranu je pravděpodobné, že i francouzští deisté znali pojetí osobního Boha.

Pro Rádla je Bůh centrem především jeho náboženské víry. Bůh mu není předmětem filosofického spekulování a dokazování, ale otázkou existencionálního přijetí. „Bůh evangelií, takto pojatý, neexistuje nikde, ani na tomto, ani na onom světě, neexistuje jako objekt pro nezaujaté

²⁸⁶ ČAPEK, K. *Hovory s T.G.Masarykem*, Praha: F. Borový a Čin, 1936, s. 221

poznání."²⁸⁷ Rádlovo pojetí Boha je i blízké **evangelikální tradici protestantských církví**: „spolehnout se, či odvrhnout“ to je motto Rádlova náboženského myšlení. Tento patrný rozdíl se projevuje i v přijetí božství Ježíše Krista a jeho výkupné oběti na kříži. V případě Masaryka jsme to podrobněji probrali v kapitole „Byl Masaryk křesťan?“ V případě Rádla je jeho křesťanské vyznání jednoznačné.

Podstatný rozdíl v pochopení křesťanského náboženství nacházíme i v pojetí zjevení. Transcendentní přesah jako zdroj náboženské zkušenosti je pro Tomáše G. Masaryka nepředstavitelný: „Náboženství není ze zjevení, ale z lidské přirozenosti.“²⁸⁸ Pro nábožensky myslícího Rádla je oproti tomu zjevení zkušenost víry, která je nade všemi racionálními metodami. „Zjevení jest skutečnost člověku daná, nepocházející ani ze zkušenosti, ani z rozumu, nevyvozená ani indukcí, ani dedukcí, nýbrž jest dříve nežli všechny tyto metody, anebo jest nad nimi.“²⁸⁹

Emanuel Rádl navazoval a s velkou úctou se vyjadřoval o Tomáši Masarykovi, ale jejich přímá souvislost je spíše v rovině společenské a politické angažovanosti (Masaryk jako prezident a Rádl jako významný člen realistické a později sociálně demokratické strany). V oblasti filosofického a náboženského myšlení šli každý podstatně jiným směrem.

²⁸⁷ RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, sv. 1, s. 279

²⁸⁸ SMOLÍK, J., *Boj proti teokracii* in SMOLÍK, J., ŠTĚPÁN, J. *TGM ve třech století*. 1. vydání, Brno: Kostnická jednota a Nadační fond P. Pittra, 2001, s. 25

²⁸⁹ RÁDL, E. „Filosofie a teologie“ in *Křesťanská revue*, roč. 1., 1927, s. 5

Závěr

Lze konstatovat, že celková myšlenková stavba Rádlových filosofických textů vychází z náboženského vidění světa, a to křesťanského. O jiných náboženstvích Rádl nehovoří nebo jen s určitou skepsí. Jeho postoj k filosofii a k náboženství vychází z dobových intelektuálních, ale i politických souvislostí. To se týká jeho pojetí aktivistické a společensky odpovědné filosofie, ale i jeho levicové rétoriky. Souvisleji a systematičtěji se o náboženství a teologii ve svých textech příliš nezmiňuje, jeho pojetí religiozity je možno vyvodit pouze z velkého množství zmínek rozestých v jeho filosofických textech. Paradoxně Rádlovo chápání teologických souvislostí některých pojmů, zvláště bilance, pravda, bezbrannost, morální svět a idea, je čitelnější v jeho filosofických a vědeckých pracích než v jeho textech o náboženství a křesťanství. Jeho filosofie je tedy pochopitelná pouze v teologických, křesťanských souvislostech. Rádlovo vidění světa a vidění smyslu lidské existence vychází více z tradic židokřesťanských než z tradic filosofických. Emanuel Rádl ve své filosofii vypovídá o svém křesťanském vidění světa, byť nikde ne zcela úplně přímo. Mluví-li přímo o křesťanství, tak spíše v souvislostech dějinných, kulturních a politických, což je dáno soudobou sekulární společností.

Metafyzická struktura myšlení jednoho z největších českých filosofů je tedy náboženská, a to křesťanská. „Die ursprünglich vitalistische, dann wissenschaftlich-rationalistische Intuition erlangt somit schliesslich einen theologischen Sinn und wird zur Grundlage von Rádls Verteidigung des Christentums und der Theologie“.²⁹⁰ Svoji

²⁹⁰ LÖWENSTEIN, S. *Emanuel Radl, Philosoph und Moralist*, 1. vyd., Berlin: Peter Lang GmbH, 1993, s. 95 ISBN 3-631-47693-0

filosofií a strukturou svého myšlení se stal Emanuel Rádl reprezentantem a především apologetou křesťanství a teologie. Tím ovšem nechci snížit jeho přínos filosofický, který je především, jak sám Emanuel Rádl říkal, v oblasti reformátorské a politické, kde se stal určitým vizionářem (např. pokud jde o vztahy mezi Čechy a Němci, kritické zhodnocení T. G. Masaryka, kritiku pozitivismu a marxismu, propojení přírodních věd a filosofie apod.). Jeho teologický přínos, a to především jeho porozumění a propojení světa morálního, ve kterém je zřejmá dimenze božská, a světa ideálního, ve které dominuje svobodné lidské volní rozhodnutí, je v dobových souvislostech velmi originální. Emanuel Rádl tím patří bezesporu nejen mezi velké osobnosti české filosofie, ale i teologie.

Z tohoto úhlu pohledu jsme srovnávali jeho filosofické a teologické myšlení s přední osobností českého filosofického a politického myšlení Tomášem G. Masarykem. Výsledkem tohoto srovnání je tvrzení, že třebaže Rádl navazuje v určitých společenských a politických postojích na Masaryka, v oblasti náboženského myšlení vychází z jiných pozic a ideově jde jiným směrem.

Zásadně rozdílné je u obou chápání Boha. Pro Masaryka je Bůh především garantem účelnosti světa.²⁹¹ Toto pojetí je blízké racionalistickému deismu nebo, jak říkal Masaryk, antiklerikálnímu teismu. Přes veškerou úctu k prvnímu československému prezidentovi lze jen obtížně řadit Masaryka ke křesťanským myslitelům v teologickém slova smyslu. Jestliže jsme v této disertační práci ukázali, že Rádl je pochopitelný jen v křesťanských náboženských souvislostech myšlení, Masaryk vychází a navazuje na tradici spíše deistickou. Tato tvrzení jsme bohatě doložili v literárních odkazech obou myslitelů.

²⁹¹ „Bůh sám je rozum.“ ČAPEK, K. *Hovory s T.G.Masarykem*, Praha: F. Borový a Čin, 1936, s. 221

Shrnutí

Současný stav diskuse nad dílem Emanuela Rádla řeší problematiku především **z hlediska noetického** (teorie poznání, interpretace Rádlova pojetí pravdy - ŠKORPÍKOVÁ, Z. *Rádlovo pojetí pravdy*, 2003), **z hlediska historického** (soudobé dějepisectví, spor o smysl českých dějin - HERMANN, T. *Emanuel Rádl a české dějepisectví*, 2002), **z hlediska biologického a politického** (sborník příspěvků z konference (9.2.-12.2 2003) *Emanuel Rádl - vědec a filosof*, 2004, v tomto sborníku k teologickému odkazu E. Rádla se věnuje jen Lochman, Landa a Hejdánek), **z určitého komplexnějšího pohledu** (LÖWENSTEIN, S. *Emanuel Radl, Philosoph und Moralist*, 1993 a ŠIMSA, M. *Filosof a reforma světa*, 1997).

K systematictějšímu hodnocení **Masarykova náboženského myšlení** lze uvést práce D. Totha (TOTH, D. *Masarykova filozofie náboženství*, 2001, a TOTH, D. *Studie o Masarykovi*, 2003). Velmi významný je soubor řady významných dobových i současných textů na toto téma s vynikajícími komentáři J. Smolíka (SMOLÍK, J., ŠTĚPÁN, J. *TGM ve třech století.*, 2001). K tématice Masarykova náboženského myšlení lze ještě dohledat některé kapitoly v publikacích, které řeší myšlení Masaryka komplexněji, (SOUBIGOU, A. *Tomáš Garrigue Masaryk*, 2004, Kol. autorů, *Cesta a odkaz T.G.Masaryka*, 2002, PATOČKA, J. *Tři studie o Masarykovi*, 1991, MACHOVEC, M. *Tomáš G. Masaryk*, 1968 nebo OPAT, J. *Filozof a politik T.G. Masaryk*, 1990.

Vlastním přínosem této disertační práce je poukázat na Emanuela Rádla jako svébytného náboženského a teologického myslitele. Přehledná struktura Rádlova myšlení je srovnána s myšlením jeho učitele Tomáše G. Masaryka. V tomto ohledu je práce z určitého pohledu objevná, systematické srovnání

těchto dvou významných myslitelů českých filosofických dějin zatím neexistuje.

Metodika - práce je rozdělena přehledně na čtyři části a dále tématicky členěna na kapitoly. Důležitá tvrzení jsou vyznačena tučně, jednotlivé pojmy a celá stavba Rádlova a Masarykova myšlení přehledně shrnuta. Ve své disertační práci kompiluji především Rádlovy a Masarykovy texty v publikovaných knihách a periodikách, některé méně známé texty především z knihovny ETF UK v Praze a osobní vzpomínky MUDr. Vl. Rádla.

Shrnutí disertační práce - v prvním části popisují zásadní inspirace a vlivy společenské, politické a především myšlenkové, které Emanuela Rádla ovlivnily. V prvních třech kapitolách, které se vrací do Rádlova dětství, studia, k jeho politickým aktivitám, vyjasňují především jeho rozporuplný postoj ke katolicismu vzhledem ke dvěma zmínkám v „Útěše z filosofie“, významné je jeho působení na pražské univerzitě, setkání s osobností budoucího prezidenta a spory kolem Rádlovy profesury. Významnou inspirací je i vznik československé YMCY a přátelství s J. L. Hromádkou. Pro porozumění Rádlových filosofických názorů, ale i třeba důvodu napsání obsáhlých „Dějin filosofie“, tedy jeho boj za aktivistickou filosofii (prof. Krejčí tvrdil, že to byl jediný motiv sepsání tohoto význačného díla), je Rádlova politická orientace a aktivita.

V kapitole 1.4. jsou přehledně představeny filosofické a vědecké vlivy na E. Rádla. Jako zásadní považuji Rádlovo razantní vymezování se vůči aristotelismu (což později korigoval) a tomismu, přesné důvody kritiky pozitivismu a marxismu. V kapitole Vymezení metafyziky je ukázáno, že Rádlovo definování metafyziky má evidentně velmi blízko k teologickému či náboženskému chápání skutečnosti. Osobnosti T.G. Masaryka je věnována samostatná kapitola.

Významnou částí této disertační práce jsou kapitoly o náboženství, křesťanství a kritika katolictví. V Rádlově chápání křesťanství nacházíme dvě základní roviny. Rovinu existenciální, osobní a rovinu společenskou, jak říkal Rádl, aktivistickou. Rádl odlišuje křesťanství a evangelium, kriticky vnímá vliv filosofie na toto náboženství a především ve své kritice soudobé katolické církve buduje svou vlastní vizi té „správné“. V této kapitole definuji Rádlovo pojetí náboženství, teologie, filosofie, ale i Zjevení. V těchto kapitolách se objevují Rádlovy pojmy důležité pro jeho myšlenkovou strukturu, kritika filosofie jako vidoucího a viděného a náboženská konsekvence filosofie jako hledající a vedoucí, pojem porozumění a bilance, pojetí teologie jako vědy o náboženské zkušenosti, pojetí církve, která má být jen pro sociálně slabé či pojetí moderní zbožnosti, která se projevuje hlavně jednáním. Tyto kapitoly Rádlových inspirací jsou fundamentem pro druhou část, ve které přehledně strukturují Rádlovu filosofii.

V kapitolách této druhé části své disertační práce postupně budují strukturu Rádlovy filosofie a poukazují na religiózní charakter jeho myšlení, v tomto autoreferátu uvedu jen příklady: filosof plní svou prorockou roli ve jménu absolutní pravdy; filosofie je lékem, návodem na reformu světa; filosofická bilance (víra) dominuje, vládne, porobuje si; bilance není to, co bylo, ale co má být; kritériem kvality filosofického bilancování je morální svět; tento svět je objektivní a vztažený k Bohu, není součástí lidského posouzení, morální zákony jsou nad námi a morální svět je ztotožněn s pravdou, která je nad člověkem (i pro něj); vláda pravdy je přirozeným posláním člověka, službou; morální svět, pravda a její vláda má povahu bezbrannosti a skrytosti; spravedlnost morálního světa je zajištěna morální centrálou; dominance pravdy a posouzení její vlády se netýká jen člověka, ale i přírody a světa,

její završení je poslední soud; idea není to, co jest, ale to, co se má uskutečnit; idea je zároveň smyslem a završením dějin a světa; idea sama je aktivní, je výzvou, pozváním jako milost; idea je sice bezbranná, ale jako taková v konečném smyslu obstojí.

Ve třetí části zkoumám filosofii náboženství Tomáše G. Masaryka. Zásadní pro pochopení Masarykova pojetí náboženství je vliv rodinného prostředí a především jeho matky. Významné myšlenkové přerody prožil Masaryk v době svých studií v Brně a zvláště ve Vídni a Lipsku. Ve své práci zdůrazňuji vliv Brentánův a vliv prostředí unitářské církve jeho budoucí manželky. Pro formování Masarykových názorů jsou významné různé typy sporů, politické, ale i náboženské. Především zmiňuji spor o smysl českých dějin, na kterém je dobře vidět Masarykova politická interpretace českého bratrského protestantismu. V další kapitole jsou představeny některé významnější vlivy filosofické a teologické, které Masaryka ovlivňovaly. Velmi zásadní je část, kde jsou formulována pojetí některých klíčových pojmů z Masarykova hlediska: náboženství, mravnost, humanita, teismus, osobní vztah k Bohu, zbožnost. Pro budoucí srovnání s Rádlem je důležitá kapitola o Masarykově pojetí křesťanství. Slovy K. Skalického lze konstatovat, že i přes obtíže posouzení osobní víry T. G. Masaryk se s věroučnou podstatou křesťanství mívá. Tato kapitola danou problematiku probírá poměrně podrobně. Výsledkem těchto diskusí nad Masarykovým vztahem k náboženství je tvrzení, že jeho motivace k evangelické tradici je spíše politická, srdcem byl blíže tradici racionalistického deismu unitářské společnosti.

V poslední části své disertační práce přehledně srovnávám myšlení obou myslitelů. Nejprve uvádím odkazy na názory dobových i současných kritiků, zvláště Hromádky, Bartoše a Smolíka. Ve druhé kapitole pak srovnávám

strukturu náboženského myšlení Emanuela Rádla s názory Masaryka, a to jak z hlediska obecných názorů na religiozitu, tak z hlediska konkrétních Rádlových pojmů. V této části je zřetelné jiné myšlenkové pojetí klíčových idejí u Rádla a Masaryka, které vymezují jejich náboženské teze. V poslední kapitole je srovnáváno pojetí křesťanského náboženství obou autorů, především chápání Ježíše Krista jako Bohočlověka a jeho zástupné smrti na kříži a pojetí zjevení jako pramene náboženské zkušenosti.

Seznam literatury

Publikace Emanuela Rádla

- RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, díl I., 1. vyd., Praha: Laichter, 1935, přetisk: Praha, Votobia, 1998, ISBN 80-7220-063-1
- RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, díl II., 1. vyd., Praha: Laichter, 1935, přetisk: Praha, Votobia, 1998, ISBN 80-7220-063-1
- RÁDL, E. *Demokracie a věda*, 1. vydání, Praha: Minařík, 1919
- RÁDL, E. *Moderní věda*, Praha: Čin - družstvo čs. legionářů, 1926
- RÁDL, E. *Náboženský diletantismus*, Praha: YMCA, 1925
- RÁDL, E. *Náboženství a politika*, 1. vyd., Praha: J. Vetešník, 1921
- RÁDL, E. *O německé revoluci*, 2. vyd., Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2003, (1. vydání, Praha, 1933) ISBN 80-86495-17-5
- RÁDL, E. *O naší nynější filosofii*, 1. vydání, Praha: Minařík, 1922
- RÁDL, E. *O smysl českých dějin*, Praha: Čin - družstvo čs. legionářů, 1925
- RÁDL, E. *Pokrok v náboženství*, Praha: Nová Svoboda, 1924
- RÁDL, E. *Romantická věda*, 1. vydání, Praha: Laichter, 1918
- RÁDL, E. *Sociální demokracie a komunismus*, 1. vydání, Brno: Dělnická osvěta, 1926
- RÁDL, E. *T.G.Masaryk, první president*, 1. vydání, Praha: YMCA, 1919
- RÁDL, E. *Útěcha z filosofie*, 6. vyd., Praha: Svoboda, 1994, s.19. (1. vyd.: Praha: Čin, 1946) ISBN 80-205-0399-4
- RÁDL, E. *Úvahy vědecké a filosofické*, Praha: Grosman a Svoboda, 1914

RÁDL, E. *Válka Čechů s Němci*, 2. vyd., Praha: Melantrich, 1993, (1. vydání, Praha, 1928) ISBN 80-7023-147-5

RÁDL, E. *Západ a východ*, 1. vydání, Praha: Laichter, 1925

Články E. Rádla v periodickém tisku

RÁDL, E. „Co jest realismus?“ in *Česká stráž* 6 (1919), s. 5

RÁDL, E. „Co nám slibuje filosofie“ in *Česká mysl* 30 (1934), s. 73

RÁDL, E. „Filosofie a teologie“ in *Křesťanská revue* roč. 1., (1927), s. 3

RÁDL, E. „Historie a filosofie“ in *Nová svoboda* (1925), s. 471

RÁDL, E. „Hlas srdce“ in *Křesťanská revue* roč. 12., (1939), s. 75

RÁDL, E. „Je toto katolictví?“ in *Křesťanská revue* roč. 8., (1935), s. 101

RÁDL, E. „Katolictví - a co proti němu?“ in *Křesťanská revue* roč. 8., (rok 1935), s. 292

RÁDL, E. „Království Boží“ in *Křesťanská revue*, roč. 9, č.6, (1936), s. 259

RÁDL, E. „Krise církví“ in *Křesťanská revue* roč. 4., (1931), s. 214

RÁDL, E. „Krise demokracie“ in *Křesťanská revue* roč. 4., (1931), s. 33

RÁDL, E. „Krise inteligence“ in *Křesťanská revue* roč. 1., (1927), s. 130

RÁDL, E. „Křesťanský komunismus“ in *Křesťanská revue* roč. 2., (1928), s. 62

RÁDL, E. „Minulost a budoucnost pokrokové strany?“ in *Česká stráž* 6 (1919), s. 4

RÁDL, E. „Modlitba v praxi“ in *Křesťanská revue*, roč. 3, č.3, (1936), s. 13

- RÁDL, E. „Náboženství a politika“ in *Křesťanská revue* roč. 1., (1927), s. 20
- RÁDL, E. „O světovém kongresu pro pokrok v náboženství“ in *Křesťanská revue* roč. 1., (1927), s. 30
- RÁDL, E. „Realismus“ in *Naše doba* 33 (1926), s. 259
- RÁDL, E. „Socialismus a náboženství“ in *Křesťanská revue* roč. 3., (1929), s. 158
- RÁDL, E. „Socialističtí radikálové“ in *Křesťanská revue*, roč. 8, (1922), s. 15
- RÁDL, E. „Úkol filosofie v československém státě“ in *Česká mysl* 18 (1934), s. 73
- RÁDL, E. „V čem má mladá generace pokračovat v díle Masarykově?“ in *Křesťanská revue* roč. 8., (1935), s. 165
- RÁDL, E. „Věda a víra“ in *Čas*, roč. 27, (1913), s. 8
- RÁDL, E. „Vzpomínka na válku“ in *Křesťanská revue*, roč. 10, (1937), s. 230

Další použitá literatura

- BARTH, K. *Uvedení do evangelické teologie*, Praha: Kalich, 1988
- BAŠUS, B.B. *J.L.Hromádka před soudem E. Rádla: Nepřeslechnutelná výzva*, Praha: Oikoymenh, 1990
- BOLZANO, B. *Autobiografie*, Praha: Stoklas, 1913
- BOLZANO, B. *O pokroku a dobročinnosti*, Praha: Vyšehrad, 1951
- BOLZANO, B. *Výbor z filozofických spisů*, Praha: Svoboda, 1981
- BONHOEFFER, D. *Na cestě k svobodě*, Praha: Vyšehrad, 1991, ISBN 80-7021-081-8
- BRENTANO, F. *O původu mravního poznání*, Praha: Naše vojsko, 1993, ISBN 80-206-0360-3

- BRENTANO, F. *Vom Dasein Gottes*, Hamburg: Felix Meiner, 1980, ISBN 3-7873-0496-7
- CERVANTES DE SAAVEDRA, M. *Důmyslný rytíř Don Quijote de la Mancha*, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1955
- ČAPEK, K. *Čtení o TGM*, Praha: Melantrich, 1969, ISBN 13-33-32-007-69
- ČAPEK, K. *Hovory s T.G.Masarykem*, Praha: F. Borový a Čin, 1936
- HEJDÁNEK, L. *K filosofickému odkazu Emanuela Rádl*, Praha: Svazky pro dialog, 1984
- HEJDÁNEK, L. *Filosofie A víra*, Praha: Oikoymenh, 1990, ISBN 80-85-241-02-1
- HERMANN, T. *Emanuel Rádl a české dějepisectví*, Praha: Karlova univerzita, 2002, ISBN 80-7308-038-9
- HERMANN, T. MARKOŠ, A., sborník příspěvků z konference (9.2.-12.2 2003) *Emanuel Rádl - vědec a filosof*, 1. vyd., Praha: Oikoymenh, 2004, ISBN 80-7298-107-2
- HROMÁDKA, J. L. *Emanuel Rádl, Don Quijote české filosofie*, 3. vyd., Brno: Marek, 2005, (1. vyd., Praha: 1948) ISBN 80-86263-66-5
- HROMÁDKA, J. L. *Přelom v protestantské theologii*, Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1955
- HROMÁDKA, J. L. *Katolicism a boj o křesťanství*, Praha: Bursík a Kohout, 1925
- KRÁL, J. *La philosophie en Tchechoslovaque*, Praha: Knihovna sociálních problémů, 1934
- KREJČÍ, F. *Filosofie posledních let před válkou*, Praha: Laichter, 1930
- KONTUN, J. *Masarykův triumf*, Praha: Odeon, 1991, ISBN 80-207-0283-0
- LOCHMAN, J. M. *Duchovní odkaz obrození*, Praha: Kalich, 1964
- LÖWENSTEIN, S. *Emanuel Radl, Philosoph und Moralist*, 1. vyd., Berlin: Peter Lang GmbH, 1993, ISBN 3-631-47693-0

- MÁCHA, K. *Glaube und Vernunft I. a II. díl*, München: K.G. Saur Verlag, 1987, ISBN 3-598-20131-1
- MACHOVEC, M. *Tomáš G. Masaryk*, Praha: Melantrich, 1968
- MASARYK, T.G. *Česká otázka*, Praha: Čas, 1895
- MASARYK, T.G. *Ideály humanitní*, Praha: SPN, 1990
- MASARYK, T.G. *Karel Havlíček*, Praha: Laichter, 1920
- MASARYK, T.G. *Moderní člověk a náboženství*, Praha: Laichter, 1934
- MASARYK, T.G. *O demokracii* Praha: Melantrich, 1991
- MASARYK, T. G. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*, Praha: Ústav TGM, 1998
- MASARYK, T.G. *Student a politika*, Praha: Svoboda, 1990, ISBN 80-205-0126-6
- MASARYK, T.G. *Světová revoluce*, Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2005, ISBN 80-86495-27-2
- MASARYK, T.G. *V boji o náboženství*, Praha: Čin, 1947
- NEJEDLÝ, Z. *T.G.Masaryk*, Praha: 1931-35
- NOVÝ, L. *K filosofii a teologii českého protestantismu*, in Sborník prací filosofické fakulty Brněnské university, Brno, FF MU, 1963
- OPAT, J. *Filozof a politik T.G. Masaryk*, Praha: Melantrich, 1990, ISBN 80-7023-044-4
- PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha: Academia, 1990, ISBN 80-200-0263-4
- PATOČKA, J. *Evropa a doba poevropská*, Praha: Lidové noviny, 1992, ISBN 80-7106-017-8
- PATOČKA, J. *Tři studie o Masarykovi*, Praha: Mladá fronta, 1991, ISBN 80-204-0142-3
- PEKAŘ, J. *O smyslu českých dějin*, Praha: Rozmluvy, 1990, ISBN 0-946352-70-4
- POLÁK, S. *T.G. Masaryk, Za ideálem a pravdou*, Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2004
- PREISNER, R. *Česká existence*, Praha: Rozmluvy, 1992, ISBN 80-85336-17-0

- SKALICKÝ, K. *Il pensiero ceco tra Otto e Novecento, in: La storia religiosa dei cechi e degli slovacchi*, Milano: La casa matrona, 1987
- SMETANA, A. *Úvahy o budoucnosti lidstva. Obrat ve vývoji filosofického myšlení a jeho konečný cíl*, Praha: J. Laichter, 1903
- SMETANA, A. *Sebrané spisy II.*, Praha: Československá akademie věd, 1962
- SMOLÍK, J., ŠTĚPÁN, J. *TGM ve třech století. 1. vydání*, Brno: Kostnická jednota a Nadační fond P. Pitra, 2001, ISBN 80-86263-20-07
- SOUBIGOU, A. *Tomáš Garrigue Masaryk*, Praha: Paseka, 2004, ISBN 80-7185-679-7
- SOUČEK, J.B. *Theologie a filosofie*, Praha: Laichter, 1944
- ŠIMSA, M. *Filosof a reforma světa*, první vydání, Ústí nad Labem: UJEP, 1997, ISBN 80-7044-166-6
- ŠKORPÍKOVÁ, Z. *Rádlovo pojetí pravdy*, Praha: Filosofia, 2003, ISBN 80-7007-175-3
- TOTH, D. *Masarykova filozofie náboženství*, Hradec Králové: Gaudeamus, 2001, ISBN 80-7041-555-X
- TOTH, D. *Studie o Masarykovi*, Hradec Králové: Gaudeamus, 2003, ISBN 80-86771-02-4
- Kol. autorů, *Cesta a odkaz T.G.Masaryka*, Praha: Lidové noviny, 2002, ISBN 80-7106-620-6
- Kol. autorů, *Slovník českých filozofů*, Brno: Masarykova univerzita, 1998
- Katechismus katolické církve*, 1. vydání, Praha: Zvon, 1995, ISBN 80-7113-132-6

Další použitá periodika

- BĚLOHRADSKÝ, V. „Význam TGM“ in *Reflex*, 5/1999, s. 32
- HEJDÁNEK, L. „Filosof a politická odpovědnost“ in *Česká mysl*, roč. 41, 1991, s. 6, ISSN 1210-034X
- HROMÁDKA, J.L. „Otažník nad filosofií“ in *Křesťanská revue*, roč. 5, (1932), s. 34
- HROMÁDKA, J.L. „K naší náboženské a teologické orientaci“ in *Křesťanská revue*, roč. 5, (1932), s. 271
- KOHÁK, E. „Proč Masaryk, proč Hromádka?“ in *Literární noviny* roč. 14, (rok 2005), s. 7
- KOMÁRKOVÁ, B. „Několik poznámek k Rádlově Útěše z filosofie“ in *Křesťanská revue*, roč. 20, (1947), s. 44
- KOMÁRKOVÁ, B. „Posvětštit křesťanství?“ in *Křesťanská revue*, roč. 5, (1932), s. 305
- KRÁL, J. „Recenze Rádlovy Útěchy z filosofie“ in *Česká mysl*, roč. 45, (1947), s. 92
- KREJČÍ, F. „O současném českém myšlení filosofickém“ in *Česká mysl*, roč. 29, (1933), s. 90-102, 219-236
- ODLOŽILÍK, V. „Recenze Rádlovy Útěchy z filosofie“ in *Křesťanská revue*, roč. 20, (1947), s. 6
- PATOČKA, J. „Český humanismus a jeho poslední slovo v Rádlovi,“ in *Kritický měsíčník*, roč.10, (rok 1948), s. 105
- PATOČKA, J. „Ještě k některým novějším kritikám Rádla“ in *Křesťanské revue*, roč. 14 (rok 1941), s. 197
- SAMOHÝL, J. „Teologická interpretace pojmů morální řád, idea, pravda, bezbrannost u Emanuela Rádla“ in *Studia theologica*, roč. 7, (2005), s. 41
- SKALICKÝ, K. „Tomáš Garrigue Masaryk“ in *Teologické texty*, č. 2, (2002), s. 106-109
- SOUČEK, J.B. „K Rádlově výkladu dnešní náboženské krise“ in *Křesťanská revue*, roč. 5, (1932), s. 221

STAŇA, J. „Masarykova filosofie očima Josefa Pekaře aneb spor o smysl českých dějin“ in *Sborník prací Fil. fakulty Ostravské univerzity*, č. 207, (2002), s. 75-93, ISBN 80-7042-614-4

ŠIMSA, J. „Rádl a Hromádka“ in *Křesťanská revue*, roč. 12, (1939), s. 194

Kol. autorů, „Motivy a struktury Masarykových a Schopenhauerových úvah o náboženství“ in *Filosofický časopis*, roč. 48, (2000), čís. 2

Abstrakt

Samohýl, J. „Emanuel Rádl jako náboženský myslitel a jeho vztah k Masarykově filosofii náboženství“, České Budějovice, 2006. Disertační práce, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta.

Tato disertační práce strukturuje náboženské a teologické myšlení Emanuela Rádla v kontextu jeho filosofických a politických textů. Profesor Emanuel Rádl, osobnost zejména v době první republiky zcela mimořádná, většinou kontroverzní, byl známý svou mimořádnou aktivitou společenskou, publikační i politickou. Cílem této disertační práce je Emanuela Rádla představit jako originálního náboženského myslitele, poukázat na religiózní strukturu jeho filosofického myšlení a tu srovnat z filosofii náboženství jeho učitele T. G. Masaryka.

Klíčová slova: Emanuel Rádl, sociální otázky, náboženství, křesťanství, církve, dějiny, aktivistická filosofie, účast, bilance, morální svět, pravda, bezbrannost, idea. Tomáš G. Masaryk, humanita, mravnost, teismus, racionalistický deismus, zbožnost.

Abstraktion

Samohýl, J. „Emanuel Rádl als religiöser Denker und dessen Beziehung zur Masaryks Philosophie der Religion“, České Budějovice, 2006. Disertationsarbeit, Südböhmische Universität in Budweis, Theologische Fakultät.

Dieses Rigorosum strukturiert religiöses und theologisches Denken von Emanuel Rádl im Kontext zu dessen philosophischen und politischen Texten. Professor E. Rádl, eine bedeutende Persönlichkeit in der Zeit der sogenannten ersten Republik, wurde durch seine ausserordentlichen, gesellschaftlichen, politischen, und Publikationsaktivitäten berühmt. Das Ziel dieser Disertationsarbeit ist vor allem E. Rádl als einen originellen religiösen Denker vorzustellen, auf die religiöse Struktur seines philosophischen Denkens hinzuweisen und diese mit der Philosophie der Religion seiner Lehrers T. G. Masaryk zu vergleichen.

Schlüsselwörter : Emanuel Rádl, Sozialfragen, Religion, Christentum, Kirche, aktivistische Philosophie, Teilnahme, Bilanz, die sittliche Welt, Recht, Wehrlösigkeit, Idee. Tomáš G. Masaryk, Humanität, Sittlichkeit, Teismus, rationalistisches Deismus, Frömmigkeit.