

# Demokratická republika a filosofická kritika

## Československý příběh<sup>1</sup>

**Martin Šimsa**

Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně, Ústí nad Labem  
Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Praha  
martin.simsa@ujep.cz

---

### Abstract:

#### The Democratic Republic and Philosophical Criticism:

##### *The Czechoslovakian Story*

In this study, the author investigates, analyzes and evaluates the philosophically and politically important, interactive role played by criticism in forming and maintaining the concept of a democratic republic, and which played a fundamental role in the philosophical and political works of T. G. Masaryk, Emanuel Rádl, Jan Patočka, Ladislav Hejránek and Erazim Kohák. The study first describes Masaryk's concept of a democratic republic, which originated in his philosophical, social and political criticism of the time, and then continues with Rádl's criticism of nationalism, also linked to Masaryk; Patočka's criticism of Masaryk's and Rádl's philosophy and politics; and Hejránek's and Kohák's criticism of Patočka's criticism. Philosophical criticism played an irreplaceable role both in the initial sustaining of Masaryk's and Rádl's concept of a democratic republic and in its renewal and modernization. In the conclusion, the critical discourse of the authors discussed in the study is summarized.

**Keywords:** democratic republic, hermeneutic criticism, Tomáš Garrigue Masaryk, Emanuel Rádl, Jan Patočka, Ladislav Hejránek, Erazim Kohák

**DOI:** <https://doi.org/10.46854/fc.2023.4r.677>

---

V článku se chceme zamyslet nad vlivem filosofické a politické kritiky. Půjde nám především o roli, kterou sehrála při vytvoření konceptu demokratické republiky, ale i o to, jakým způsobem právě kritika demokratickou republiku udržovala při životě i v dobách, kdy republika buď vůbec neexistovala

---

1 Tento text vznikl s podporou grantového projektu GA ČR 20–26526S: „Humanismus české filosofie jako otevřená otázka: Masaryk, Patočka, jejich pokračovatelé a kritici“.

(1939–1945), nebo nebyla demokratická (1948–1989). Kritický diskurz budeme sledovat zejména u pěti českých filosofů, kteří prostřednictvím svých úvah pracovali na konceptu demokratické republiky, a také se kriticky vztahovali ke svým postojům navzájem. V úvahu budeme brát i to, že kritická filosofická diskuse nezůstávala uzavřena jen ve filosofické obci, ale ve větší či menší míře vstupovala i do veřejného prostoru, a z něj se opět vracela do filosofických úvah a reflexí. Metodou článku je hermeneutická kritika, tedy porozumivé čtení a kritická interpretace a diskuse. Ve vztahu k interpretovaným textům jde o porozumění, posouzení, podrobení kritice a diskusi. Zaměření na výše zmíněných pět filosofů ovšem neznamená, že byli jediní, kteří se konceptem demokratické republiky zabývali a podrobovali ho kritice; věnujeme jim pozornost především proto, že jejich vzájemné vztahování a interaktivní provázanost se rozvíjely ve větší míře než u ostatních českých filosofů.

O Československé republice lze v jistém smyslu říci, že vznikla z filosofické kritiky a byla jí i dále udržována. Proti tomuto tvrzení se samozřejmě vyrojí řada námitek: Republiku nevytvořila filosofická kritika, ale válka, zahraniční odboj, zvláště Masaryk, Beneš, Štefánik, domácí odboj zvaný „Maffie“, dohodové mocnosti, legionáři v Rusku, Itálii a Francii, československý lid, který povstal 28., 29. a 30. října 1918; komunisté by navíc ještě dodali, že VŘSR. Tyto námítky jsou z velké části oprávněné, ale v tomto článku nebudeme sledovat stopu politických událostí a politického jednání, ale stopu filosofické kritiky, která v případě zrození a udržování Československé republiky sehrála zcela specifickou roli. Naše demokratická republika se z filosofické kritiky zrodila, a to díky filosofické a politické činnosti T. G. Masaryka. Toho ovšem kritizoval E. Rádl, přičemž oba byli následně kritizováni J. Patočkou, kterého pak s jistým časovým odstupem kritizovali L. Hejdánek a E. Kohák. Hejdánek měl ovšem možnost svou kritiku Patočkovy interpretace a kritiky Masaryka a Rádla adresovat Patočkově přímo – a tuto možnost také využíval. My se zde však budeme zabývat pouze jeho kritikou písemnou. Poznamenejme ještě, že filosofická kritika se u všech výše zmíněných myslitelů ve větší či menší míře překlápěla do politického jednání.

Masaryk analyzoval a kritizoval moderní sebevražednost, krizi moderní doby a moderního člověka.<sup>2</sup> Vycházel při tom z pozitivismu, který nicméně zároveň kritizoval, pokud nabýval podoby, v níž pouze konstatoval empirická fakta a nebral v potaz svědomí či hodnotící soudy. (Tím Masaryk např. mnil, že pravdu měl Hus a nikoli kostnický koncil. Ve svých úvahách nicméně nereflektoval rozpor mezi empirickými fakty a hodnotícími soudy, na což

2 Masaryk, T. G., *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha, Čin 1926; týž, *Moderní člověk a náboženství*. Praha, Jan Laichter 1934.

později kriticky upozorňoval Patočka.<sup>3)</sup> Podroboval kritice také jazykový nacionalismus, který vtípně nazýval politickou filologií, podvržené *Rukopisy*, které měly zvýšit národní sebevědomí, rakouskou domácí i zahraniční politiku, vůči které ale zůstával až do roku 1914 více či méně loajální,<sup>4</sup> stejně jako českou politiku, kterou popsal jako *Naši nynější krizi*, a to zvláště kvůli přepjatému nacionalismu v politice staročechů a mladočechů, naproti kterému stavěl za vzor sociální demokracii, jejíž artikulovaný politický program byl obsažený již v samém názvu strany.<sup>5</sup> Kritizoval také liberalismus jako filosofii pouhého diváctví, lhostejnosti a indiferentnosti,<sup>6</sup> zabýval se sociálními otázkami odrážejícími sociální i mravní krizi a neklid doby charakterizované projevy bídy i nadbytečného luxusu,<sup>7</sup> odmítal antisemitismus, obsažený v pověrách o rituálních vraždách,<sup>8</sup> kriticky se stavěl k Rusku a jeho devíze panslavismu, neboť zde podle jeho názoru panoval nedostatek kritického myšlení,<sup>9</sup> ale odmítal i pangermanismus, kvůli snaze Německa dosáhnout hegemonie ve střední Evropě.<sup>10</sup> Odnáboženštění, odcírkevnění, tedy sekularizaci Masaryk bral spíše pozitivně, ale ztrátu náboženské víry a životního smyslu pojímal jako podstatnou příčinu krize moderní doby a moderního člověka.<sup>11</sup>

Založení nové demokratické republiky Masaryk legitimizoval kritikou nerovnosti a nespravedlnosti – politické, sociální, národní i mezinárodní. Demokracii, podobně jako Tocqueville, vymezil jako opak aristokracie a teokracie, první světovou válku interpretoval jako střet demokratických a teokratických režimů, k nimž řadil katolické Rakousko-Uhersko, luteránské Prusko a pravoslavné Rusko. Tento Masarykův argument ovšem trochu kulhá: Uhersko bylo převážně nábožensky reformované, Prusko nebylo jen luteránské a Rusko nebylo vždy spojencem uvedených teokratických moc-

3 Masaryk, T. G., *Základové konkrétné logiky*. Ed. J. Olšovský. Praha, Ústav T. G. Masaryka, Masarykův ústav AV ČR 2001. Na spornost spojení morální normativity a pozitivistické neutrality poukazyval ve své kritice Patočka průběžně, v pozdní kritice důrazněji.

4 Kovtun, J., *Slovo má poslanec Masaryk. Výbor z Masarykových projevů a vystoupení na půdě vídeňského parlamentu v letech 1891–1893 a 1907–1914*. Praha, Československý spisovatel 1991.

5 Masaryk, T. G., *Česká otázka / Naše nynější krize / Jan Hus*. Praha, Státní nakladatelství 1924.

6 Na řadě míst, ale nejvýrazněji v: Masaryk, T. G., *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace*. Praha, JK 1990.

7 Masaryk, T. G., *Otázka sociální I–II*. Praha, Čin 1936.

8 Masaryk, T. G., *Nutnost revidovati process Polenský*. Praha, Čas 1899; Patočka, J., *Masaryk v boji proti antisemitismu*. In: *týž, Češi II (Sebrané spisy Jana Patočky. Sv. 13)*. Eds. K. Palek – I. Chvatík. Praha, OIKOYMENH 2006, s. 33–112.

9 Masaryk, T. G., *Rusko a Evropa*. Díl I: K ruské filosofii dějin a náboženství. Praha, Jan Laichter 1919. Díl II: Studie o duchovních proudech v Rusku. Praha, Jan Laichter 1931. Díl III. Eds. V. Doubek – F. Kautman. Praha, Ústav T. G. Masaryka, o.p.s. a Masarykův ústav AV ČR 1996.

10 Masaryk, T. G., *Nová Evropa. Stanovisko slovanské*. Praha, Dubský 1920; *týž, Světová revoluce. Za války a ve válce 1914–1918*. Praha, Čin 1930.

11 Masaryk, T. G., *Moderní člověk a náboženství*. Praha, Jan Laichter 1934; *týž, V boji o náboženství*. Praha, Čin 1932.

ností, bylo i jejich protivníkem, neboť původně bojovalo na straně Spojenců. Je však pravda, že carské Rusko se opíralo o pravoslavnou církev a jen díky první, tzv. Únorové revoluci, během níž padl carismus, mohl Masaryk v Rusku zformovat československé legie, které později sehrály zásadní roli při uznání Československé republiky. Interpretaci první světové války jako boje o demokratizaci Evropy Masaryk užíval už během válečných střetů, dokonce sebevědomě tvrdil, že Spojencům tímto argumentem dal program.<sup>12</sup> Svou koncepci demokratické republiky při tom obhajoval reformačním křesťanstvím, bratrskou humanitou, humanitní demokracií, kritikou a argumentativní diskusí svobodných a rovných občanů, ba i rovností nesmrtelných duší.<sup>13</sup> Za války a po založení republiky Masaryk užíval ve prospěch republiky i český a československý nacionalismus, což se nacházelo v jistém napětí s jeho předválečnou kritikou zpolitizovaného národovectví. Masaryk však pracoval s pojmem národa i před válkou, asi nejnepřičetěji v *České otázce*,<sup>14</sup> a to v kulturním, sociálním i politickém smyslu.

Když se pokusíme shrnout Masarykovu koncepci demokratické republiky, je zřejmé, že zahrnuje jak normativní myšlenkový koncept, tak určitou životní, morální, společenskou a politickou formu, jejímž účelem je vláda svobodných občanů nad sebou samými prostřednictvím zastupitelského zřízení (Masaryk opakovaně polemizoval s Rousseauovou koncepcí přímé demokracie, i když občasná referenda ke konkrétním otázkám připouštěl). Masaryk se častěji zabývá demokracií, kterou chápe jako obsah demokratické republiky, zatímco republika je pro něj vnější formou – připomíná její římský původ. Demokracie pro něj znamená svobodnou argumentativní diskusí rovnoprávných občanů, vládu lidu prostřednictvím voleb, osvobozený a osvobozující se národ. Součástí demokratické republiky je občanská společnost, která se skládá z kriticky myslících a pracujících vzdělaných a kulturních občanů. V této souvislosti pro Masaryka kritika reprezentuje pracovní postup filosofie, vědy i demokracie. Interaktivní vztah demokracie a kritiky se projevuje tím, že demokracie potřebuje kritiku a kritika demokracii, byť kritika a filosofická kritika může a má působit i v nedemokratických a autoritativních režimech (aristokracii či teokracii).

12 Masaryk, T. G., *Nová Evropa. Stanovisko slovanské*, c.d.

13 „Nejhlubší argument pro demokracii – víra v člověka, v jeho hodnotu, v jeho duchovost a v nesmrtelnou duši; to je pravá metafyzická rovnost. Eticky je demokracie zdůvodněna jako politické uskutečňování lásky k bližnímu. Věčné věčnému nemůže být lhostejné, věčné nemůže věčného zneužívat, nemůže ho vykořisťovat a znásilňovat. [...] Demokracie pravá, založená na lásce a úctě k bližnímu a bližním všem, je uskutečňováním božího řádu na zemi. [...] Demokracie, to je hovor mezi rovnými, přemýšlení svobodných občanů před celou veřejností – slovo ‚parlament‘ má krásný smysl, jen je učinit tělem.“ Čapek, K., *Spisy*. Sv. XX: *Hovory* s T. G. Masarykem. Ed. M. Pohorský. Praha, Československý spisovatel 1990, s. 327–328.

14 Masaryk, T. G., *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození*. Eds. J. Špičák – J. Navrátil. Praha, Melantrich 1969.

V roce 1928 se s kritikou Masarykova pojetí ozval Emanuel Rádl. Rádl ovšem nebyl prvním kritikem. Před Rádlem Masarykovu koncepci českého národa a později demokratické republiky kritizovali z liberálních pozic Josef Kaizl a Ferdinand Peroutka (zejména její náboženské odůvodnění), z empiricko-positivistických a konzervativních pozic Josef Pekař a z původně pozitivistických, posléze marxistických pozic Zdeněk Nejedlý. My se zde budeme věnovat pouze Rádlově kritice, protože ta se nám jeví nejzávažnější vzhledem ke kritice Masarykovy koncepce demokratické republiky, kterou ve studii sledujeme, čímž nicméně neříkáme, že ostatní kritiky nestojí za pozornost.<sup>15</sup>

Před válkou se Rádl zaměřoval pouze na biologii, přírodovědu a biologické teorie (jen okrajově sledoval i Masarykův filosofický realismus), ale během první světové války si povšiml vzestupu nacionalismu, organických i rasových teorií národa, společnosti a státu.<sup>16</sup> Tyto teorie se mu jevily jako ohrožení kultury a civilizace i individuální svobody a demokratické republiky, proto považoval za nutné pozvednout svůj kritický hlas. S přednáškou *Rassové teorie a národ* vystoupil ve Filosofické jednotě už v roce 1918.<sup>17</sup> V diskusi věnované smyslu českých dějin se postavil na stranu Masaryka proti Pekařovi a dalším kritikům, přičemž jako zvláště metodologicky zastaralý označil Pekařův pozitivistický argument, podle kterého fakta mají předcházet teorii. Tento Pekařův argument Rádl napadl z popperovsko-falibilistické pozice a tvrdil, že hypotéza, již prozkoumáváme a testujeme, předchází fakta, která užíváme jen na její podporu či zamítnutí, přičemž výsledkem je lépe určená a definovaná hypotéza či teorie, která může být dále přezkoumávána. Masarykova náboženská, sociální i politická souvislost mezi reformací, národním obrozením a novou demokratickou republikou se Rádlovi jevila pro republiku podstatná a nenahraditelná. Masarykem předloženou koncepci (hypotézu) považoval za jedinou teorii, na níž může republika stát.<sup>18</sup>

Postupně se však Rádl propracovává ke kritice středoevropského, československého i Masarykova nacionalismu. Nejzjevněji se to vyjevuje v jeho práci *Válka Čechů s Němci*.<sup>19</sup> Nacionalismus je Rádlem kritizován, protože reprezentuje kmenový partikularismus, za jehož otce zakladatele považuje Herdera a Fichteho. Ve svých důsledcích je podle Rádlův nacionalismus filosofii války, v našem případě konkrétně války Čechů s Němci. Proti nacionalismu

15 Názory zmíněných autorů a řady dalších se nacházejí v souborech vydaných M. Havelkou, v nichž je podrobně mapována a analyzována diskuse probíhající v letech 1895–1989. Viz Havelka, M., *Spor o smysl českých dějin*. Díl I: 1895–1938. Praha, Torst 1995; a též, *Spor o smysl českých dějin*. Díl II: 1938–1989. Praha, Torst 2006.

16 Podrobnější srov. Šimsa, M., *Filosof a reforma světa. Pokus o filosofickou interpretaci díla Emanuela Rádlův a konstituci reformní filosofie*. Ústí nad Labem, Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, Studia Philosophica 1997.

17 Rádl, E., *Rassové teorie a národ*. Praha, Přednášky filosofické Jednoty 1918.

18 Rádl, E., *O smysl našich dějin. Předpoklady k diskusi o této otázce*. Praha, Čin 1925.

19 Rádl, E., *Válka Čechů s Němci*. Ed. L. Hejdánek. Praha, Melantrich 1993.

Rádl staví křesťanský a západně kulturní univerzalizmus, a z něj vyplývající filosofii míru (a to i mezi Čechy a Němci). V rámci Masarykovy koncepce demokracie je nacionalismus organickou součástí teorie národa i státu, avšak Rádl má pochybnosti, zda ho vůbec lze s demokracií sloučit.<sup>20</sup> Obhajuje naopak filosofii míru jako spravedlivou, smluvní teorií demokracie, stojící na demokratickém přesvědčení každého konkrétního jedince a počítající se všemi občany jako s rovnoprávními – u nás včetně občanů německého, maďarského, polského či židovského původu.<sup>21</sup> V rámci nacionalismu se podle Rádlů koncentruje a vyhrocuje také problém česko-slovenský.<sup>22</sup>

Předválečný Masaryk je posléze Rádlem samým idealizován a kontrafakticky radikalizován, a zároveň postaven do kontrastu s Masarykem-prezidentem. Rádlův koncept demokratické republiky vychází z Masarykova pojetí, ale pokouší se ho očistit od problematického partikulárního nacionalismu, prohlubuje vztah ke křesťanství, radikalizuje kritiku ekonomického liberalismu a načrtává koncept smluvní demokratické republiky, která se stejně spravedlivě staví ke všem svým občanům.

S podobnou kritikou Masarykova nacionalismu přichází později také Karl Popper v knize *Otevřená společnost a její nepřátelé*<sup>23</sup> a ukrajinsko-americký politolog Roman Szporluk, který Masarykovu filosofickou, kulturní a společenskou činnost charakterizuje jako modernizaci nacionalismu. O jeho náboženství píše jako o specifickém nacionalismu, také ho nazývá „nacionalismem s lidskou tvář“.<sup>24</sup> Poukazuje na to, že Masaryk považuje český národ za „vyvolený“ – ve smyslu Anthonyho Smithe –,<sup>25</sup> byť se to sám snaží popírat.

Patočkova první kritika Masaryka se nachází ve studii, v níž srovnává Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize, kritizuje Masarykovu kritiku

20 „Nepokládám obvyklé obrany demokracie za dostatečné; mám pochybnosti o tom, je-li veřejné mínění našeho státu tak odlišné od komunismu a fašismu, jak se za to má; nezdá se mi, že se dostatečně rozlišují různé typy demokracie; pokládám zvláště středoevropský nacionalismus za jiný typ demokracie, než který vládne na západě.“ Rádl, E., *Válka Čechů s Němci*, c.d., s. 114.

21 Analogie můžeme hledat v Popperově konceptu otevřené společnosti či v Rawlsově spravedlnosti jako férovosti, která je základem jak *Teorie spravedlnosti*, tak *Politického liberalismu*, vztahených na základní strukturu demokratické společnosti. Obecnou kritiku nacionalismu předkládá z podobných myšlenkových pozic E. A. Gellner, který tvrdí, že nacionalismus je kulturní a společenský konstrukt, který předchází a určuje podobu a pojetí národů. Viz Gellner, E. A., *Národy a nacionalismus*. Přel. J. Markus. Praha, Josef Hříbal 1993.

22 Rádl, E., *Válka Čechů s Němci*, c.d.

23 „Masaryka Platón velice zajímal, ale jeho učení idealizoval a interpretoval demokraticky. Masarykův nacionalismus byl reakcí na národnostní útlak a on sám byl vždy proti nacionalistickým excesům. [...] Masarykovo Československo bylo zřejmě jedním z nejlepších a nejdemokratičtějších států, které kdy existovaly. Navzdory tomu bylo vybudováno na principu národního státu, na principu, který je v tomto světě nepoužitelný.“ Popper, K. R., *Otevřená společnost a její nepřátelé II*. Přel. J. Odehnalová. Praha, OIKOYMENH 1994, s. 276.

24 Szporluk, R., *The Political Thought of Thomas G. Masaryk*. New York, Columbia University Press 1981.

25 A. D. Smith přišel s teorií, že moderní nacionalismy pracují s figurou vyvoleného národa. Viz Smith, A. D., *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. Oxford, Oxford University Press 2004.

subjektivismu jako nereflektovaně objektivistickou a ukazuje, že pojetí víry nemůže být dost kritické, pokud se opírá o racionální (naturalistickou) teologii.<sup>26</sup> V této kritice pak Patočka pokračuje i ve *Věčnosti a dějinnosti*<sup>27</sup> a v podstatě ve všech studiích až po poslední *Dvě studie o Masarykovi*.<sup>28</sup> Na Mnichov Patočka spolu s Josefem Navrátelem reagují krátkým bilančním článkem „Úvaha o porážce“, v němž upozorňují na faktickou neznalost Masarykova díla i u těch autorů, kteří pěstují Masarykův kult.<sup>29</sup>

Důkladnější kritika přichází v knize *Česká vzdělanost v Evropě* (1939), kde Patočka na Masaryka a tehdejší českou filosofii, kulturu i vzdělanost nasažuje evropské měřítko. Evropskou vzdělanost charakterizuje třemi osami, 1. kontemplativní, vnitřně osudovou, 2. morálně-náboženskou a 3. vědecky osvícenskou. K Masarykovi se dostává prostřednictvím role, kterou podle Patočky měl a mohl hrát náš národ ve střední Evropě jak před převrácením v roce 1918, tak v době republiky po něm. Chybí mu skutečné politické myšlení u nás, s výjimkou národního a liberálně demokratického programu Palackého a Havlíčka v roce 1848, ze kterého žila naše politika až do devadesátých let 19. století, kdy se jediný Masaryk pokusil politicko-teoreticky řešit otázky hospodářské a sociální. Rovněž po vzniku republiky pochází jediná koncepce světové války z Masarykova pera. Potřebovala by však být podle Patočky vystavena kritice a diskusi, která bohužel nepřišla. Problematické se Patočkovi jeví především její založení na postupné a neodvratné demokratizaci Evropy vyplývající z Comtovy filosofie dějin.<sup>30</sup>

Domnívám se, že myšlenku postupné demokratizace Evropy a světa přejímá Masaryk spíše z Tocquevilla než z Comta, od něhož zřejmě přebírá pojem krize. Tuto domněnku podporuje Masarykova recepce Tocquevilla, *Sebevraždou* počínaje a *Světovou revolucí* konče. Demokratizaci Patočka vidí ve stoupajícím uplatnění lidových vrstev a masového elementu v politice a soudí, že se Masaryk s problémem nevyrovnal. Na druhou stranu ovšem připouští, že ještě nejasnější než Masarykovy byly představy ostatku naší veřejnosti.<sup>31</sup>

Masaryk však opakovaně polemizuje s liberálními ideály roku 1789 (viz polemika s liberalismem a nacionalismem), proto myslím, že se inspiroje spí-

26 Patočka, J., Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva (1936). In: týž, *Češi I* (*Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 12). Eds. K. Palek – I. Chvatík. Praha, OIKOYMENH 2006, s. 21–33.

27 Patočka, J., *Věčnost a dějinnost*. Rádlův poměr k pojetím člověka v minulosti a současnosti. In: týž, *Negativní platonismus*. Uspořádali a textologicky připravili I. Chvatík a P. Kouba. Praha, Československý spisovatel 1990.

28 Patočka, J., *Dvě studie o Masarykovi*. 1: Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar. 2: Kolem Masarykovy filosofie náboženství. In: týž, *Češi I*, c.d., s. 339–422.

29 Patočka, J., *Úvaha o porážce* (1938). Viz *Jan Patočka – repository*. Dostupné na: <https://archiv.jan-patocka.cz/items/show/371>; [cit. 24. 10. 2023].

30 Patočka, J., *Česká vzdělanost v Evropě*. In: týž, *Náš národní program*. Eds. I. Chvatík – P. Kouba. Praha, Evropský kulturní klub 1990, s. 16–17.

31 Tamtéž, s. 17.

še Americkou revolucí, zejména její Tocquevillovou interpretací, jejíž ideály navíc doplňuje politickým liberalismem Locka a Milla a vlastní verzí demokratického, nemarxistického socialismu (viz především jeho *Otázku sociální*). Před válkou Masaryk v *Nesnázích demokracie*<sup>32</sup> reaguje na tehdy aktuální Michelsův železný zákon oligarchie.<sup>33</sup> Tento fenomén však podrobil důkladné kritice až Rádl ve své práci *O německé revoluci*.<sup>34</sup>

V Americké revoluci i u Locka a Tocquevilla sehrál významnou roli vzájemný vztah mezi puritánským náboženstvím v kalvínské podobě a hodnotově/normativně založenou a odůvodněnou demokracií. Masaryk na nástup lidových vrstev a mas a jeho reflexi v teoriích socialismu a marxismu kriticky reaguje v *Otázce sociální*,<sup>35</sup> ale později – s výjimkou kritiky bolševismu – už nikoliv. Nesetkáme se u něj tedy s podobně důraznou a důkladnou kritikou fašismu a nacismu, také se nezabývá posunem demokracií směrem k masové demokracii.

Patočka s úctou připomíná Masarykovo úsilí o prohloubení českého kulturního fondu, morální boj s nesamostatností, laxností, s liberalismem. Za jediného Masarykova žáka, který stojí za zmínku, považuje Rádl. Masarykův pokus o prohloubení české vzdělanosti Patočka čte jako spojení mravně-náboženské přísnosti, českého puritanismu, s osvícenstvím, ovšem bez antického, kontemplativního prvku. Masaryka charakterizuje jako filosofa nespekulativního, nevesmírného, nekonstruktivního, disponujícího nicméně kritickým myšlením, jehož forma ho připodobňuje Sókratovi.<sup>36</sup> Patočkoví spekulativnost nechybí, byl jistě větší metafyzik než v zásadě empirický pozitivista Masaryk, byť v jeho případě šlo o metafyzičnost negativní. Musíme však vzít v úvahu také druhou možnost, totiž že Patočka Masarykovou metafyzičností myslí především jeho náboženské myšlení, které je silnější a pozitivnější než Patočkovy interpretace. Patočkovým vodítkem jsou v této souvislosti také úvahy a interpretace Dostojevského a Nietzscheho.<sup>37</sup>

Po válce Patočka ve *Dvou studiích o Masarykovi* z roku 1946 říká: „Kam povede další cesta, pozná se podle stanoviska k Masarykovi. Neboť idea celého našeho státního života dosavadního byla v podstatě Masarykova, ač skutečnost za ní jakkoli pokulhávala, a tato idea přes všechny lidské slabosti

32 Masaryk, T. G., *Nesnáze demokracie. Dvě úvahy*. Praha, Tiskařské a nakladatelské družstvo „Pokrok“ 1913.

33 Michels, R., *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie* Leipzig, Klinkhardt 1911. Michelsova analýza oligarchizace německé sociální demokracie pochází z roku 1911, Masaryk na ni reaguje o dva roky později.

34 Rádl, E., *O německé revoluci*. Praha, Jan Laichter 1933.

35 Masaryk, T. G., *Otázka sociální I–II*, c.d.

36 Tamtéž, s. 23.

37 Patočka, J., *Dvě studie o Masarykovi. 2: Kolem Masarykovy filosofie náboženství, c.d.*, s. 366–422.



a nepochopení skutečnost spoluurčovala.<sup>38</sup> Patočka soudí, že Masarykův humanitně demokratický stát není identický se státem v pojetí klasického liberalismu, charakterizovaným atomismem a bezohledným jedincem, který se bije pouze o svá práva.<sup>39</sup> Píše o Masarykových otázkách jako o našich otázkách, které nemohou nikdy umlknout v „duši Československa“.<sup>40</sup>

V další studii se Patočka zamýšlí nad Masarykovou *Světovou revolucí*, která se mu jeví jako „zvěstování bezpečného optimismu“.<sup>41</sup> Svět poválečné demokracie, který první československý prezident vítal jako „rozhodné vítězství moderního ducha“, se za necelých dvacet let po svém triumfu dostal do nejtěžší krize a demokracie se ukázaly v rozhodujících chvílích jako slabé.<sup>42</sup> Patočka nicméně shledává jako pozitivní fakt, že Masaryk se jeví problematickým, a nemůže proto být nadále pouze „bezmyšlenkovitě papouškován“.<sup>43</sup> V zásadě vyzývá, abychom znovu promysleli naši tehdejší krizi a s Masarykem i sami hledali nové odpovědi a východiska.

Ve studiích z roku 1968 a 1969, nazvaných „O smysl dneška“, Patočka rozebírá aktuální otázky tehdejší doby, ale k Masarykovi se vyjadřuje jen v poznámce při zamýšlení nad soudobou fází české filosofie: „Principiální demokratismus, nominalismus, individualismus, který šířila jeho působnost, měly dalekosáhle kritický a ozdravující význam, který dodnes není vyčerpán.“<sup>44</sup> Při uvažování o dilematu národního programu Patočka představuje Jungmannovu jazykově nacionální koncepci národa, kterou staví do protikladu vůči Bolzanovu mravnímu zemskému vlastenectví, přičemž uvádí, že Masaryk se mohl opřít spíše o Bolzanovu koncepci než o koncepci Palackého, Kollára, Šafaříka a Dobrovského; Bolzano mu prý však vypadl, protože byl Němec.<sup>45</sup> V této souvislosti Patočka tvrdí, že „E. Rádl, aniž by si toho byl vědom, obnovil takřka doslovně Bolzanovo mravní pojetí národa a postavil se ve jménu mravního programu republiky jako demokratického státu i proti Masarykově koncepci“.<sup>46</sup>

Nelze nicméně zcela jednoduše říci, že by se Masaryk hlásil k Jungmannovu jazykovému nacionalismu, neboť – ač jeho jméno uvádí v názvu druhé kapitoly *České otázky* – kritizuje ho zároveň kvůli jeho „jezuitskému“ liberalismu a adresuje mu několik velmi výmluvných odmítavých řádek, týkajících

38 Patočka, J., Masaryk a naše dnešní otázky. In: *týž, Češi I*, c.d., s. 87.

39 Tamtéž, s. 90.

40 Tamtéž, s. 91.

41 Patočka, J., Masaryk včera a dnes. In: *týž, Češi I*, c.d., s. 93.

42 Tamtéž, s. 94.

43 Tamtéž, s. 95.

44 Patočka, J., O smysl dneška. In: *týž, Češi I*, c.d., s. 318.

45 Tamtéž, s. 304.

46 Tamtéž, s. 305.

se „wielandovsko-voltairovského, nepěkného“ liberalismu.<sup>47</sup> O Bolzanovi Masaryk napsal několik příznivých řádek v kapitole věnované Palackému a Havlíčkoví,<sup>48</sup> více teoretické pozornosti mu však opravdu nevěnoval. Masaryk ve věci demokratického státu nezastával tak radikální postoje jako Rádl, takže částečně musíme Patočkově kritice přitakat.

Diskutabilní jsou Patočkovy úvahy z dopisů německé přítelkyni, jím nepublikované, které vyšly nejprve v exilu v roce 1985, po sametové revoluci pak pod názvem *Co jsou Češi*. Patočka sice uznává, že se Masaryk stavěl proti historismu a mytizaci dějin ve jménu realismu a „organizoval boj proti falešným *Rukopisům*“, zároveň ale tvrdí, že „obnovením dějinné koncepce Palackého sám vytvářel nový mýtus“. Za falešné prohlašuje jak pojetí Masarykovo, tak Pekařovo.<sup>49</sup> Hodnocení Masaryka i Beneše zůstává na úrovni osobních charakteristik: „Masaryk, byl statečný, rozhodný, po zralém uvážení důsledně a zásadově jednajícím muž, potud výjimečný zvláště v našich malých poměrech. Beneš byl ctižádostivý, pilný, mnohomluvný průměr.“<sup>50</sup> Patočka rovněž kriticky popisuje domácí i mezinárodní situaci a soudí, že „nacionalistický výklad (a to ve smyslu tradičního jazykového nacionalismu) se stal státu osudným. Znásilňoval jak domácí Němce, tak také Slováky ve jménu pojetí, jež je z jejich hlediska odsuzovalo k služebnému postavení v cizích zájmech.“<sup>51</sup>

Světlou výjimku Patočka vidí v působení Rádl. „Jediný muž u nás viděl, že tento vývoj nabízí novému státu a jeho obyvatelstvu, především elementárně demokratickému češství, velkolepou šanci, a ne jenom těžkosti a nebezpečí. Bohužel to byl jen filosof, a nikoli politik ve vlastním slova smyslu. Emanuel Rádl viděl jasně, že státu v tomto postavení se nabízí historická role a historický význam, ovšem bude-li vůle obětovat tradiční jazykový nacionalismus principiálně demokratickému pojetí. Mohl vzniknout středoevropský stát, který by stál na vlastních nohou a skýtal ochranu demokratickému duchu a lidem, který by nebyl neutrální, ale naopak v tehdejších bojích o uspořádání života výslovně angažovaný na straně sociálně rozšířené demokracie. Podporovat takový stát by se ovšem vyplatilo všem občanům bez rozdílu.“ Patočka soudí, že Rádl vykládal Masarykovo učení z velké části správně a překonal Pekařovu kritiku. Pekař byl v Patočkově interpretaci „vynikající v detailním historickém bádání, ale zcela bezradný vůči programatice státu, skončil v nejasných kompromisech s fašismu nakloněnými katolickými skupinami a s nacionalismem sudetských Němců, kteří byli nakloněni vzít jej pro jeho kritiku ‚Hradu‘ do vleku“.<sup>52</sup>

47 Masaryk, T. G., *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození*, c.d., s. 126–128.

48 Tamtéž, s. 104.

49 Patočka, J., *Co jsou Češi*. In: *týž, Češi II*, c.d., s. 315.

50 Tamtéž, s. 318.

51 Tamtéž, s. 319.

52 Tamtéž, s. 320.

V souvislosti s Mnichovem a „zhroutením“ Beneše, který se prý rozhodl pro malost, pronáší Patočka na adresu Čechů dosti tvrdou, až nespravedlivou kritiku: „Zdá se mi tedy, že Češi, tito shora osvobození sluhové, propásli příležitost dodatečně a samostatně vybojovat svoji svobodu.“<sup>53</sup> Bez Čechů a Slováků by se Masaryk nestal Masarykem a nevznikla by samostatná demokratická republika, proto přísný soud opírající se pouze o události Mnichova, kde došlo k dohodě, v níž jsme nebyli jednajícím stranou, Hitlera a Mussoliniho s představiteli demokratické Británie a Francie, působí jako nepřiměřeně tvrdý. Vůči Patočkovu tvrdému postoji se kriticky vymezili historik Tesař (*Mnichovský komplex*), historička Hahnová a filosof Kohák.<sup>54</sup> Na obranu Patočky musíme ovšem říci, že podobnou kritiku na adresu Beneše adresuje Komárková, která jeho postoj označuje za „pekařovský“.<sup>55</sup>

Ve třech přednáškách z roku 1974<sup>56</sup> i v jedné z posledních studií samizdatově vydaných v roce 1977 se Patočka zaměřuje na filosofii Masaryka a Rádlu, přičemž založení nového demokratického státu považuje za největší Masarykův nejen politický, ale i myslitelský či filosofický čin. Význam Masarykova myšlení pro nový stát a závazek z něj plynoucí vyjadřuje takt: „Bylo by zásadním nedorozuměním tento čin, založení státu, odloučit od Masarykova myslitelství. [...] Masaryk založil stát jakožto myslitel a nebyl by jej mohl založit, nebýt jeho myslitelství.“<sup>57</sup> „Masarykův čin je nutno interpretovat jako skutek zodpovědné odvahy, který druhým nebere jejich zodpovědnost, nevykonává nic za ně, nýbrž vyzývá k vlastní odpovědnosti tím, že jim předvádí vlastní jednání, které v situaci, kterou máme vždy sklon považovat za hotovou, sklerotizující a zmalomyslnující, právě svou odhodlaností objevuje možnosti, které malomyslní nevidí. Z tohoto hlediska lze interpretovat Masarykův čin jako zjednání prostoru pro politické jednání českého a slovenského lidu.“<sup>58</sup>

53 Tamtéž, s. 323.

54 Tesař, J., *Mnichovský komplex. Jeho příčiny a důsledky*. Praha, Prostor 2000. Tesař Benešovo rozhodnutí interpretuje jako jeho mistrovský tah. Kohák, E., *Domov a dálava. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. Vyd. 1. Praha, Filosofia 2009, s. 213–224; s. 275–282. Kohák považuje Patočkovu kritiku Beneše za přepjatou. Soudí, že nechuť bojovat byla v nás a Beneš se stal jen zástupnou obětí naší slabosti. Hahnová, E., *Češi o Česích. Dnešní spory o dějiny*. Praha, Academia 2018. Hahnová Patočku za jeho odsuzující výrok na adresu české společnosti kritizuje velmi ostře.

55 Komárková, B., Česká otázka v průběhu století (Tři poznámky). In: Havelka, M., *Spor o smysl českých dějin*. Díl II: 1938–1989, c.d., s. 499. „A tak se rozhodnutím hlavy státu stal národ znovu objektem cizího rozhodování a vrátil se do své provinciální sebezáchovné existence. Masarykův dědic se rozhodl pro pekařovské řešení.“

56 Patočka, J., Vzpomínka a zamyšlení o Rádlvi a Masarykovi (Záznam ze semináře). In: týž, *Češi II*, c.d., s. 325–338; týž, *České myšlení v meziválečném období (Koncept přednášky)*, tamtéž, s. 339–349; týž, *Česká filosofie v meziválečném údobí (Záznam z přednášky)*, tamtéž, s. 350–391.

57 Patočka, J., *Dvě studie o Masarykovi*. 1: Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar, c.d., s. 341; týž, *Češi I*, s. 341

58 Tamtéž, s. 344.

Rádlovi pak Patočka rozumí jako jedinému filosofovi první republiky, který si „jasně uvědomil, že s Masarykem je potřeba jít za Masaryka a že Masarykův program československého státu neobstojí, že pro dnešek nestačí Masaryka jen napodobovat, nýbrž je potřebí ho opakovat v hlubokém smyslu, ve kterém opakovat znamená zároveň obnovit. Rádíl byl snad jediný český myslitel, který si První republiku vzal skutečně na svědomí a věnoval jí celé své úsilí a celý svůj život. První viděl, že tato republika není udržitelná jako národní stát, že koncepce národního státu je nemožná.“<sup>59</sup> Patočka ve prospěch sledované kritické linie říká, že „člověk zakusí značná překvapení, jednali na věci dostatečně ostře, daří-li se mu formulace toho, oč v českém myšlení tehdy šlo a jde i dnes“.<sup>60</sup>

Nejsoustavnější zhodnocení i kritika Masarykova myslitelského i politického díla se nachází v Patočkově studii „Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar“: „Naproti tomu Masarykovo vystoupení jako politika je zároveň vystoupení jako myslitele, což je pochopitelně více než náhodná souvislost. [...] Masaryk je sice spojením politika a myslitele zjev velmi originální a jako zakladatel (či ve vlastním pojetí „obnovitel“) státu v celé světové historii jedinečný případ. Filozofové stát většinou budovali ideálně, vytvořit jej skutečnou politickou akcí – to v celých dějinách bylo dáno jen jednomu mysliteli, a to právě Masarykovi.“<sup>61</sup> V tomto Patočkově vysokém hodnocení se nezapře platonik i kus národní hrdosti, nacházející výraz v tom smyslu, že může našeho myslitele za něco pochválit, vyzdvihnout nad jiné světové myslitele. Nicméně to, že se Masaryk zabýval českou, polskou, ruskou a obecněji slovanskou otázkou, Patočka považuje za pouhou „marginální filosofii“. Českou otázku a příbuzné studie, včetně *Světové revoluce*, považuje za jeden z pokusů o národní filosofii v tom smyslu, že Masaryk svou filosofii i svou politikou hledal odpověď na otázku po místu, roli a úkolu našeho národního a politického společenství v Evropě a ve světě.<sup>62</sup> Patočka kritizuje Masarykovo odmítání subjektivismu jako myšlenkově nedotažené, píše o nedostatečném zpracování německé otázky – my si však naopak klademe otázku, zda Patočka německou otázku oproti Masarykovi nepřeceňoval a zda jeho afinita vůči německé filosofii není slabinou jeho vlastního filosofického uvažování. (To soudí také Scruton a Kohák.)

Patočka dává Masarykovu politickou filosofii do souvislosti s Amerikou (zprostředkovanou Tocquevillem), protože právě Amerika byla na počátku i na konci Masarykovy myslitelské a politické cesty. Patočka vidí americké

59 Tamtéž, s. 364.

60 Tamtéž, s. 339.

61 Tamtéž, s. 343.

62 Tamtéž, s. 344.

a české puritánství jako vnitřně spjaté s novou demokratickou republikou.<sup>63</sup> Masarykova filosofie světové války jako střetu demokracie s teokracií se v Patočkově pojetí pozvedá ze své pozice marginální filosofie na filosofii moderního člověka, filosofii v silném slova smyslu.<sup>64</sup> Podle Patočky Masaryk nespěl, protože se nesplnily jeho dva základní předpoklady: „1) že první válkou krize vyvrcholila a byla překonána, 2) že filosofií tohoto konfliktu byl český národ myslitelsky vřazen do jádra historie.“<sup>65</sup> S prvním Patočkovým bodem můžeme souhlasit. Patočka se na Masaryka zlobí kvůli jeho „naivnímu“ demokratickému optimismu, díky kterému nepředpokládal a nepředpověděl druhou světovou válkou. Proto také Patočka říká, že zatímco Masaryk byl filosofem pouze první světové války, Nietzsche je silnější filosof, protože je myslitelem obou světových válek, celého dvacátého století jako století horkých a studených válek. Opakuje zde myšlenky a hodnocení z 6. *Kacířského eseje*.

Co se týče druhého hodnotícího bodu, je podle mého názoru v rozporu s prvním: není jasné, proč Patočka kvůli jeho filosofické interpretaci 1. světové války nejprve vyřazuje z jádra historie, a pak ho do něj opět naopak zařazuje. Zde bych namítl, že zařazení se děje prostřednictvím koncepce demokratické republiky, nikoli národa, i když Masaryk ponechává dveře otevřené oběma interpretacím. Také bych postavil celé 20. století proti Patočkovu krátkému: 1914–1989, navíc hodnocenému z pozice roku 1976. Právě Patočka se svou občanskou angažovaností v roce 1977 zasadil o změnu, která 20. století i jeho hodnocení v roce 1989 výrazně proměnila. Proto ho dnes můžeme spolu s Masarykem definovat jako století, v němž demokracie vítězí nad nedemokratickými, tedy totalitárními a autoritativními režimy, byť jsou to vítězství jen částečná a dočasná a o povahu nejen naší současné demokracie, ale i demokracií ve střední Evropě, v Evropě a ve světě se znovu zápasí. Rozhodně lze souhlasit s tím, že otázka demokratické republiky nebyla Masarykem jednou provždy rozhodnuta. V tomto smyslu by podle mého názoru bylo lepší zhodnocení Masarykova vytvoření československého státu jako velkého a riskantního činu, který na nás trvale klade velké nároky a velkou odpovědnost. Masaryk nás tímto činem a jeho odůvodněním vřadil do jádra západních dějin demokratických a republikánských filosofii.

Jak již bylo řečeno, Patočka u Masaryka oceňuje především to, že jako filosof založil stát a že se mu to jako jedinému filosofovi v dějinách podařilo. Patočkovu hodnocení je platónské. Neoceňuje založení a udržování konceptu demokratické republiky prostřednictvím filosofické i občanské kritiky, jak to činil Rádl a následně i on sám, ale fascinuje ho vlastní založení státu filo-

63 Tamtéž, s. 355.

64 Tamtéž, s. 356.

65 Tamtéž, s. 364.

sofem. Patočka mluví o procesu vzniku nové republiky jako o filosofickém projektu, zároveň však Masarykovu filosofii kritizuje a nachází v ní rozpory. Vykládá Masaryka z Comta, Brentana a Platóna, vyzdvihuje jeho neporozumění Kantovi.

Na to reaguje Scruton ve studii z roku 1987 „Masaryk, Kant and the Czech Experience“,<sup>66</sup> v níž tvrdí, že Kanta nepochopil a nedocenil nejen Masaryk, ale ani Patočka, přičemž jeho nepochopení Kanta považuje za stejně závažné jako nepochopení Masarykovo, byť ono nepochopení mělo u každého z obou myslitelů jiný charakter. Scruton ironicky píše, že disidenti zakládají lidská práva na Patočkově péči o duši: „je zajímavé, že Patočka, částečně i díky svému gestu, kdy se stal prvním mluvčím Charty 77, je dnes v Československu široce přijímán jako skutečný představitel filosofie ‚lidských práv‘. Na jeho obskurních stránkách moderní čeští intelektuálové hledají, a někdy se dokonce zdá, že nacházejí, metafyzický základ onoho ‚života v pravdě‘, který je pro ně zdrojem duchovní útěchy.“<sup>67</sup> Scruton uznává, že Patočka byl nesporně mnohem větším a hlubším znalcem Kanta než Masaryk, nadto své vystoupení jako mluvčího Charty 77 odůvodnil Kantovým odkazem na povinnost bránit se proti bezpráví, a to i bezpráví páchaném na sobě samém. Svou kritikou chce však poukázat na to, že pochopení Kantovy morální filosofie není jen otázka čistě teoretická, ale má také své praktické, tedy společenské a politické předpoklady i důsledky.<sup>68</sup> Scrutonova kritičnost vychází z analytických pozic a míří na nejasný a specifickým způsobem sporný vztah mezi Patočkovou filosofií bytí rozvíjející motivy a myšlenky Nietzscheho a Heideggera, sókratické péče o duši a filosofií lidských práv, opřenou o určitou interpretaci Kanta.

V rané studii „Význam pojmu pravdy pro Rádlovu diskusi s pozitivismem“ (1937) Patočka oceňuje, že Rádl chtěl být „svědomím společnosti“, že nechtěl pouze konstatovat fakta jako pozitivisté. Rádlova kritika filosofů napříč dějinami v *Dějínách filosofie*,<sup>69</sup> zvláště pokud není solidně argumentativně podložená, mu však připadá hádavá, jednostranná, ba i dogmatická. Rádlovy metody kritiky odpůrců Patočka přirovnává k metodám psychoanalýzy a marxismu a soudí, že je to úpadek a ústupek od Rádlovy obhajoby křesťanského ideálu.<sup>70</sup> Vyzdvihuje „smělý pokus o přehodnocení všech uznávaných

66 Scruton, R., Masaryk, Kant and the Czech Experience. In: T. G. Masaryk (1850–1937). Vol. 1: Thinker and Politician. Edited by S. B. Winters. New York – London, Macmillan – University of London 1990, s. 44–59.

67 Tamtéž, s. 52.

68 „Patočka projevil stejně málo pochopení pro Kantovo dílo jako Masaryk; a stejně jako Masaryk nedokázal rozpoznat význam Kanta nejen pro své vlastní hledání světské morálky, ale i pro onu zvláštní aplikaci morálního uvažování, kterou lze nazvat filosofickou ‚českou otázkou‘.“ Tamtéž, s. 53.

69 Rádl, E., *Dějiny filosofie*. Díl I: Starověk a středověk, díl II: Novověk. Praha, Jan Laichter 1933.

70 Patočka, J., Význam pojmu pravdy pro Rádlovu diskusi s pozitivismem. In: *týž, Češi I, c.d.*, s. 49.

filosofických hodnot, překonání celé západoevropské myšlenkové tradice“;<sup>71</sup> ale nedomnívá se, že by Rádl otázku pravdy vyřešil. Dospívá prý spíše k apelu než k tezi, spíše věří, než že by něco řekl. Patočka soudí, že fiens, o které Rádlovi jde oproti faktům, lze uchopit pouze negativně. Zde se možná nachází filosofický kořen Patočkových vlastních úvah o nepředemětnosti, které vrcholí v negativním platonismu a nabízí impuls k Hejdánkovu projektu nepředemětného myšlení.

Stručně, ale výrazně Patočka představuje Rádla ve studii „Česká vzdělanost v Evropě“ (1939). S Masarykem ho srovnává ve věci konkrétnosti a síle svědomí, postrádá u něj však harmoničnost, míru a masarykovské zdraví. Rádl se dle jeho mínění oproti Masarykovi vyznačuje větší spekulativní silou, intenzitou prožití, pokusem prohloubit, očistit a upřesnit křesťanský prvek v realismu; Patočka nicméně soudí, že jeho myšlení zůstalo izolovaným a osamělým pokusem, odstrašujícím navíc svou pojmovou výpravou. Rádl je tak v Patočkových očích „quijotovský tragická postava“, která dráždí, ale neimponuje.<sup>72</sup> To, co Patočka ve studii „Česká vzdělanost v Evropě“ ukazuje, je však spíše působivý impresionistický (či expresionistický) obraz než kritické filosofické hodnocení. Rádl je vykreslen spíše prostřednictvím toho, jak byl vnímán svým okolím, tedy nejen Patočkou, než skrze hlubší analýzu svého filosofického a politického díla. V rámci kritiky systému stranické demokracie první republiky Patočka nicméně o Rádlovi uznale říká, že napsal knihu o našem nejdůležitějším problému, tedy o poměru k Němcům,<sup>73</sup> čímž Rádlovi vyjadřuje zřejmé uznání.

Po 2. světové válce se Patočka zaměřil především na interpretaci Rádlovy *Útěchy z filosofie*, která mého jeho názoru už není dílem sociálně a politicky kritickým, jako byla meziválečná Rádlova díla, ale spíše rezignovanou útěsnou úvahou, že morální zákony platí i tehdy, když se lidé podle nich neřídí. Zbývá jen naděje, že se loupežník zastydí, přestane zabíjet a krást a začne vést slušný a poctivý život.<sup>74</sup> Patočka na *Útěchu* reagoval celkem ve čtyřech velkých recenzích, z nichž nejvýznamnější nese název „Český humanismus a jeho poslední slovo v Rádlovi“.<sup>75</sup> Totéž téma pak Patočka rozpracoval ve studii „Věčnost a dějinnost“, s podtitulem „Rádlův poměr k pojetím člověka v minulosti a současnosti“, kde *Útěchu* představil jako dovršení Rádlova metafyzického platonismu a humanismu a podrobil kritice Rádlovu kritiku mo-

71 Tamtéž, s. 34.

72 Patočka, J., *Česká vzdělanost v Evropě*. In: Havelka, M. (ed.), *Spor o smysl českých dějin*. Díl II: 1938–1989, c.d., s. 77.

73 Tamtéž, s. 72.

74 Rádl, E., *Útěcha z filosofie*. Praha, Čin 1947, s. 92; Šimsa, M., *Filosof a reforma světa*.

75 Patočka, J., *Český humanismus a jeho poslední slovo v Rádlovi*. In: *týž, Češi I*, c.d., s. 115–121.

derního subjektivismu.<sup>76</sup> Soudím, že Patočka vyzdvihl Rádlovu ranou filosofii a *Útěchu*, protože mu byla blízká vitalistická filosofie života a kosmologie v duchu Nietzscheho, Driescheho a Bergsona, a naopak původně příkrře odmítal Rádlovu bojovnou, společensky kritickou filosofii v letech 1918–1935.

Patočka sice přitakával Rádlově kritice nacionalismu, ale nevěnoval větší pozornost jeho kritické, reformní a programové filosofii. K tomu přistoupila v roce 1947 až Božena Komárková, která postavila novou, odvážnou, dualistickou a nehotovou metafyziku *Dějin filosofie* proti útěšné, monistické, aristotelsko-tomistické metafyzice *Útěchy*.<sup>77</sup> Erazim Kohák pak ukázal toto napětí v předmluvě k vlastnímu anglickému překladu *Útěchy*, určeném pro studenty Bostonské univerzity, a následně ve studii „Filosofie jako program a útěcha“<sup>78</sup> a Šimsa v diplomce *Filosof a reforma světa*, psané u Hejdánka v letech 1994/1995 a publikované v roce 1997.<sup>79</sup> Hejdánkova kritika „Patočkovy kritické vidění Masaryka“<sup>80</sup> pochází z roku 1991, ovšem předcházela jí celá řada dalších studií věnovaných Masarykovi, Rádlovi i Patočkovy, zejména jejich pojetí pravdy, ale i filosofie, víry, spravedlnosti a lidských práv.<sup>81</sup> Hejdánkovým klíčovým učitelem byl Rádl, s nímž se ovšem osobně nesetkal, živým učitelem, se kterým se však často filosoficky rozcházel, mu byl Patočka. Z Hejdánkova kritického hodnocení Patočkova přístupu je patrné, že mu byl bližší Masaryk než Patočka.

Hejdánek ve studii „Patočkovy kritické vidění Masaryka“ definuje celkem čtyři etapy Patočkovy recepce: 1. třicátá léta, 2. druhá půle čtyřicátých let a počátek let padesátých, 3. šedesátá léta, 4. sedmdesátá léta. Ad 1: Patočka uznává Masaryka jako filosoficky myslící osobnost, je ale nespokojen jak s tím, že Masaryk nepředložil žádnou systematickou filosofickou koncepci, tak s tím, že je málo, nekriticky a povrchně studován. Ad 2: Podle Patočky se další cesta pozná podle stanoviska k Masarykovi. Masaryk je problematický, ale problematičnost může být produktivní. V této době Patočka „na Masary-

76 Patočka, J., Věčnost a dějinnost. Rádlův poměr k pojetím člověka v minulosti a současnosti, c.d., s. 100–109.

77 Komárková, B., Několik poznámek k Rádlově Útěše z filosofie. *Křesťanská revue*, XIV, č. 2. Praha, Ymca 1947, s. 43–46.

78 Erazim Kohák vydal vlastním nákladem publikaci: Rádl, E., *Consolation from Philosophy*. Being a free English reedition of Prof. Rádl's philosophic testament and *Útěcha z filosofie*. Original Czech Edition. Praha, Čin 1947. English by Erazim Kohák. Boston, Boston University 1980. Kohák, E., *Filosofie jako program a útěcha*. In: *Emanuel Rádl – vědec a filosof. Scientist and Philosopher*. Ed. T. Hermann – A. Markoš. Praha, OIKOYMENH 2003.

79 Šimsa, M., *Filosof a reforma světa*. *Pokus o filosofickou interpretaci díla Emanuela Rádla a konstituci reformní filosofie*, c.d.

80 Hejdánek, L., Patočkovy kritické vidění Masaryka. In: *týž, Setkání a odstup*. Praha, OIKOYMENH 2010, s. 274–290.

81 Hejdánkovu politickou filosofii se pokusil systematicky zpracovat Tomáš Hejduk. Viz Hejduk, T., *Nepolitická politika v díle Ladislava Hejdánka*. Praha, Filosofia 2021.



ka vlastně filosoficky navazuje jen v jednom, v jeho kriticizmu, který obrací i proti Masarykovi samotnému.<sup>82</sup> Ad 3: V šedesátých letech se Patočka zabývá především Hegelem, projekty mladých marxistů, fenomenologií, Masaryka si nevšímá. Ad 4: Reformně orientovaní marxističtí intelektuálové se sice postavili proti okupaci roku 1968, ale represemi byli tak otřeseni, že nepřišli s žádnou novou filosofickou koncepcí a ukázalo se, že „sama fenomenologie neposkytuje dostatečnou základnu ani jen myšlenkově, natož prakticky orientační pro rozhodnutí politická“<sup>83</sup> – a Patočka se proto následně znovu obrací k Masarykovi a Rádlovi.

V roce 1977 Patočka napsal *Dvě studie o Masarykovi*. Tehdy se v úzkém okruhu disentu situace přestala jevit jako bezvýchodná a Patočkovi došlo, že se jako „filosof nedostane dále, dokud se sám nezasadí o rozhodnutí“.<sup>84</sup> Ovšem ještě dříve než začal sám politicky v Masarykově duchu jednat, tak napsal své nejkritičtější a nejodmítavější hodnocení Masaryka. Právě ve *Dvou studiích* zdůrazňuje nedořešenost a rozpory Masarykova myšlení. V této souvislosti si Hejdánek všímá toho, že Patočka považuje Nietzscheho za většího filosofa než Masaryka, protože podle jeho názoru Masaryk sice reflektoval krizi moderní doby a moderního člověka, ale zůstal příliš pozitivní či pozitivistický a ze své kritiky metafyziky nevyvodil skeptické a nihilistické důsledky, jako to učinil Nietzsche. Patočka to příkře hodnotí jako nedostatek odvahy k vlastnímu filosofování. Masarykovi prý chybí trpělivé ohledávání vši dosavadní metafyziky a nabízí jen jakousi tuchu.

Hejdánek však tuto kritiku obrací proti Patočkoví samému a ptá se, kde je Patočkovo trpělivé ohledávání Masarykova myšlení a co jiného než tuchu nabízí Patočka. Patočka Masarykovi a Rádlovi vytýkal, že nepatřili do hlavního proudu, ale Hejdánek se ptá, zda Patočkova sázka na fenomenologii a heideggero-marxismus nepředstavovala ještě nepřesnější odhad a mylnější orientaci než Masarykova sázka na demokratizaci Evropy a celého světa a zda Patočkova ostrá kritika Masaryka nebyla jen přípravným krokem k Patočkovu nepolitickému politickému jednání v duchu Masaryka a Rádlů. Za nejodvážnější Patočkův filosofický projekt Hejdánek považuje negativní platonismus a největší zásluhu mu připisuje za oživení a obnovení řeckých kořenů evropského myšlení u nás.

V doslovu, který připojil k Rádlově *Válce Čechů s Němci* v roce 1993, pak Hejdánek kriticky píše o tom, že Rádl problém nacionalismu ve skutečnosti neřeší, protože národy jsou podle něj skutečností, s níž je třeba počítat, i když jsou často založeny na omylech, ideologiích, násilí či chybném výkladu minulosti.

82 Hejdánek, L., Patočkovo kritické vidění Masaryka, c.d., s. 280.

83 Tamtéž, s. 283.

84 Tamtéž.

Jde však zcela zásadně o to, aby nebyly založeny na falešných ideologiích, ale na ideji jako projektu, rozvrhu, úkolu a programu, čím by národ mohl a měl být. Hejdánek se zde vrací k Masarykově *České otázce* a chce ideu českého národa nově kriticky zakládat nikoli na Palackého filosofii dějin, ale na Masarykově evropském a světovém demokratickém programu korigovaném Rádlm.<sup>85</sup>

Kohákova kritika Patočkova přístupu našla svůj nejcharakterističtější výraz ve studii „Zdar a nezdar „národní“ filosofie: Patočka, Masaryk“.<sup>86</sup> Již o rok dříve však vyšla Kohákova kniha *Domov a dálava*, v níž je Masaryk označen jako „první filosof“ a Patočka jako „druhý filosof“. Rádl je zde sice uznán jako nejvýznamnější Masarykův žák, ale rozbor jeho díla tvoří pouze část kapitoly „Masarykova republika“ a jeho kritiku Masarykova i prvorepublikového nacionalismu považuje Kohák sice za oprávněnou, ale označuje ji za „trapnou“.<sup>87</sup> Předchází tomu Kohákova monografie věnovaná Patočkovi, publikovaná nejprve v roce 1989 anglicky a až poté v roce 1993 česky,<sup>88</sup> a řada dalších studií a recenzí.<sup>89</sup> Kohák si, stejně jako Hejdánek, všímá toho, že Patočkovu hodnocení Masaryka se mění podle společenské situace a politického kontextu.

Kohákova interpretační kritika Patočkova filosofování se opírá o schéma odkryté v monografii věnované Patočkovi: osvícenská kritika reprezentovaná Husserlem a Masarykem versus konzervativní romantika zastoupená Nietzschem a Heideggerem, případně také Jüngerem, Hérakleitem a Durychem. Kohák u Masaryka a Husserla vidí a oceňuje úsilí o jasné nazření a racionální argumentování, zatímco v Nietzsche a Heideggerovi spatřuje temnou mytizující meditativní mystiku. Patočku kriticky posuzuje a hodnotí prostřednictvím dvou odkrytých vrstev. Nejkritičtější je vůči úvahám *Co jsou Češi a Kacířským esejům*, zatímco nejvíce oceňuje Patočkovu asubjektivní fenomenologii, zvláště pokud Patočka svébytně vykládá Husserla. Oceňuje také Patočkovu koncepci české filosofie navazující na Masaryka a kantovské odůvodnění Charty 77, i když se domnívá, že sama interpretace Patočkova chartistického vystoupení se značně problematizuje odkazem k „solidaritě otřesených“ *Kacířských esejí* a vše je podáno emotivně přepjatě.<sup>90</sup> Kohák v Patočkovi vidí původního odborného filosofa, který hledal odpověď pro národní společenství v konkrétní době.

85 Hejdánek, L., Národ: ideologie či idea? In: Rádl, E., *Válka Čechů s Němci*, c.d., s. 274–286.

86 Kohák, E., Zdar a nezdar „národní“ filosofie: Patočka, Masaryk. In: týž, *Kopí dona Quijota. Vybrané přednášky, studie a publicistické články*. Vybrala a uspořádala M. Skýbová. Rychnov nad Kněžnou, Ježek 2010, s. 26–44.

87 Kohák, E., *Domov a dálava*, c.d.

88 Kohák, E., *Jan Patočka. Filosofický životopis*. Přel. J. Moural ve spolupráci s autorem. Jinočany, H & H 1993.

89 Celkový přehled Kohákových prací k tomuto tématu viz v: Trnka, J., *Filosof Erazim Kohák*. Praha, Filosofia 2020.

90 Kohák, E., *Jan Patočka. Filosofický životopis*, c.d., s. 172.

Hejdánek více Patočkovi rozumí a zároveň si udržuje větší odstup od jeho fenomenologického filosofování. Dokázal více vytěžit z Patočkovy rané nepředmětnosti, jeho kritičnost je otevřenější a zjevnější. Kohák naproti tomu srozumitelněji píše a má k Patočkovi v podstatě filosoficky blíže než Hejdánek, protože se podobně jako Patočka ponořil do Husserlovy fenomenologie. Zřetelněji také ukazuje a odkrývá temné stránky Patočkova filosofování, které má Patočka společně s Nietzschem a Heideggerem. Kohák lépe rozumí útěsné filosofii, kterou Patočka sdílí s Komenským a Rádlem *Útěchy*, a zároveň se výrazněji než Hejdánek od ní distancuje. Kohák je vůči Rádlovi kritičtější a dokáže jasněji pojmenovat a odlišit jeho programové a útěsné filosofování, zároveň mu ovšem chybí kritičtější odstup od Masaryka a hlubší pochopení významu Rádlovy kritiky nacionalismu, kterou Patočka a zejména Hejdánek důvěrně znají a sdílejí ji. Souvisí to s Kohákovým podstatně kladnějším pochopením národa a národního obrození, v tomto smyslu je Kohák pozdním osvícencem a obrozencem. Zároveň se ovšem právě tudy do Kohákova díla dere zpět filosofická romantika okny, i když ji předtím vyhodil dveřmi.

Naši autoři se pohybují v kritickém diskurzu. Pro Masaryka byla kritika základním předpokladem i pracovním prostředkem filosofie, vědy i demokracie. Rádl svou kritičnost uplatňoval jak vůči svým filosofickým i vědeckým kolegům, tak vůči atmosféře a mýtům šířeným v první československé republice – i vůči Masarykovi, který byl v první republice do značné míry chápán jako nedotknutelný a nekritizovatelný, jako ten, kdo se zasloužil o republiku. Právě Rádl porušil svou kritikou auru Masarykovy nekritizovatelnosti. Neméně kritický byl i Patočka, a to jak vůči Masarykovi, tak vůči jeho kritikovi Rádlovi. I u Patočky se setkáváme kvůli jeho roli v Chartě 77 a následné smrti s kultem nekritizovatelnosti, na který nás upozorňují Scruton i Kohák a který neprospívá ani filosofické kritice, ani demokratickému myšlení a jednání. Tato nekritizovatelnost ovšem nebyla a není absolutní, neboť Patočka byl poměrně ostře kritizován Václavem Černým<sup>91</sup> a také svými dvěma netypickými žáky, jimiž byli Hejdánek a Kohák. Produktivnost této kritiky jsme se v této studii pokusili dále rozvést. Naším přesvědčením je, že tento kritický diskurz je prospěšný jak pro filosofii, tak pro demokracii, a to jak na rovině teoretických demokratických modelů, tak na rovině konkrétní demokratické praxe.

Patočka si více cení Masarykovy i Rádlovy politické filosofie, konceptu demokracie a oddaného vztahu k republice než jejich teoretické, epistemologické a ontologické filosofie. Zaujímá kritický postoj ať už vůči Masarykovu pozitivismu, kombinovanému s moralismem a filosofií náboženství, nebo vůči

91 Černý, V., Dvě studie masarykovské. In: *týž, Osobnost a tvorba*. Sv. 1. Praha, Odeon 1992, s. 485–545.

Rádlovu antipozitivismu, který neužívá pečlivě vypracované pojmy a nepostupuje v souladu s jasně definovanou metodou. Nepřesvědčivě působí Patočkovy zpochybnování Masarykovy příslušnosti k hlavnímu myšlenkovému proudu, které navíc spojuje s tvrzením, že Masarykův pokus o českou národní filosofii neuspěl. Masaryk nábožensky navazuje na puritánskou reformaci, filosoficky na Locka a jeho koncepci nezcizitelných lidských práv svěřených člověku Stvořitelem, na novokantovství s jeho upřednostňováním toho, co má být, před tím, co je, a na pragmatismus – nikoli ovšem s důrazem na to, co se osvědčuje a vyplácí, ale na praktický (tedy etický i politický) dopad každého myšlení a argumentování. Lze tedy mluvit o normativním, pragmatickém a kritickém myšlení, které se slévá v Masarykově konceptu demokratické republiky, s jistou rezervou v respektu k pluralitě odlišných filosofických, morálních i náboženských přesvědčení a jejich participaci a rovnocennému vstupu do demokratického diskurzu, jemuž brání zejména Masarykův národní partikularismus, sice korigovaný humanitou, ale ne dost promyšleně, jak ukazuje Rádl.

Soudím, že Patočka podcenil filosofii demokratické republiky a přecenil německé myšlení, zvláště v postavách Nietzscheho a Heideggera. Také byl skeptický vůči budoucnosti evropské, československé a ve svých důsledcích i české demokracie, přestože se zároveň jak jako mluvčí Charty 77, tak i prostřednictvím kritiky Masarykova a Rádlova konceptu o její obnově a pokračování zasadil a svým způsobem dále zasazuje.

Masaryk s Rádlem přišli s konceptem demokratické republiky jako republiky kriticky myslících a diskutujících, sociálně citlivých občanů a demokratických institucí.<sup>92</sup> Jejich nejvýznamnějším, byť kritickým žákem byl Patočka a toto dědictví dále filosoficky i občansky rozvíjeli Hejdánek a Kohák. Kohák nově vnesl problematiku ekologickou, oba pak aktualizovali otázku sociální, či spíše sociálně demokratickou, a to nikoli ve smyslu úzce stranického, ale normativně myšlenkovém. Za filosoficky nosnou považují hermeneutickou, normativní a pragmatickou kritiku a diskusi, v politicko-filosofické rovině pak normativní koncept demokratické republiky. V této studii jsem ponechal stranou normativní (či přesněji metanormativní) pojem pravdy, vzhledem k němuž je filosofická i politická kritika vykonávána.

---

92 Podobné intence a myšlenky jsou dnes rozvíjeny v deliberativní demokracii.