

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

PEDAGOGICKÁ FAKULTA

KATEDRA SPOLEČENSKÝCH VĚD

Martin STANĚK

**POJETÍ POLITIKY, ETIKY A DEMOKRACIE VE
FILOSOFICKÉM MYŠLENÍ PRVNÍ REPUBLIKY
(FRANTIŠEK KREJČÍ, T. G. MASARYK, EMANUEL
RÁDL, J. L. FISCHER)**

Magisterská práce

Vedoucí práce: **PhDr. Petr ZIMA, Ph.D.**

Olomouc 2013

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně pod vedením PhDr. Petra Zimy, Ph.D. K práci jsem použil literatury a pramenů, uvedených v seznamu.

V Olomouci dne 19. 6. 2013

.....

Podpis

Obsah

1. Úvod	7
2. Etika a politika v díle Františka Krejčího	8
2. 1. Život Františka Krejčího	8
2. 2. Krejčího filosofie	10
2. 3. Krejčího pojetí etiky	15
2. 3. 1. Vývoj Krejčího etiky	15
2. 3. 2. Původ mravnosti	16
2. 4. Krejčího pojetí společnosti, „politika a mravnost“	24
2. 5. Pojetí státu a politiky ve vztahu mravnosti	27
3. Chápání politiky a demokracie u T. G. Masaryka	32
3. 1. Život a filosofie Tomáše Garrigua Masaryka	32
3. 1. 1. Masarykovo dětství a studia	32
3. 1. 2. Masaryk, vývoj filosofického myšlení	35
3. 1. 3. Masaryk, počátek politické činnosti „reformace (reforma) ne revoluce“	37
3. 1. 4. Masaryk - První světová válka a Československá republika	40
3. 2. Masarykovo pojetí demokracie a politiky	41
3. 2. 1. Demokracie jako život sub specie aeternitatis	41
3. 3. 2. Masarykova „demokracie proti teokracii“	44
3. 3. Masarykovo politická věda a pojetí státu	45
3. 4. Masarykova demokracie a politika na postu prezidenta Československé republiky	47
4. Rádlovo pojetí politiky a lidských práv	50
4. 1. Rádlovo pojetí státu a demokratického zřízení	52
4. 2. Rádlův pohled na lidská práva, jakožto základu demokratičnosti	58
5. Krize demokracie v díle J. L. Fischera	63
5. 1. Život J. L. Fischera	63
5. 2. Vývoj filosofického myšlení	68

5. 3. Skladebná filosofie, struktura a řád	70
5. 4. Krise demokracie, Fischerova skladebná společnost.....	74
5. 5. Fischerův řád skladebný	80
5. 5. 1. Skladebná společnost	80
5. 5. 2. Hospodaření ve skladebném pojetí	82
5.6. Pořadová demokracie, alternativa k demokracii parlamentní.....	84
6. Fischerův svár s Masarykem, pokus o srovnání.....	87
7. Využití zpracovaného tématu ve výuce OV a ZSV.....	92
8. Závěr.....	100
Prameny a literatura.....	102

1. Úvod

Téma mé diplomové práce nese Pojetí etiky, politiky a demokracie ve filosofickém myšlení první republiky. Toto téma navazuje na mou bakalářskou práci, která se zaměřila na konkrétní pojetí národa a demokracie v díle Emanuela Rádla. Již při práci na mě bakalářské práci mě filosofické myšlení první republiky velice zaujalo, proto pro mě bylo pokračování v této oblasti poměrně jednoduchou volbou. Zkoumání pojetí etiky, politiky a demokracie za první republiky je dle mého názoru zajímavé a přínosné, právě protože se tehdejší společnost potýkala v mnoha oblastech s podobnými problémy, jako společnost dnešní. Ať už je to krize hospodářská spojená se jednostranným materialistickým a konzumním vývojem společnosti, hledání stále nové podoby organizace demokratické společnosti, která nejlépe odpovídá aktuálním nárokům a potřebám státu uprostřed integrující se Evropy, uprostřed globalizujícího se světa či řešení vztahů národnostní a etnik ve stále více multikulturní podobě společnosti.

Cílem práce je tedy popsat pojetí etiky, politiky a demokracie v názorech čtyř dle mého soudu velice důležitých postav českého filosofického, vědeckého a obecně společenského života a posoudit jejich aktuálnost a použitelnost v dnešní společnosti, potažmo ve výuce občanské výchovy či společenskovedního základu. Tato práce přináší v první řadě pojetí etiky a politiky v díle Františka Krejčího v rámci jeho specifické formy pozitivismu. V další části shrnuji Masarykovo pojetí politiky a demokracie, jejíž podstata pramení z univerzálních humanitních lidských hodnot, následuje pojetí demokracie a lidských práv v díle Masarykova následovníka Emanuela Rádla, jehož podoba demokracie vychází ze smluvního pojetí státu, kde lidská práva občana jsou mnohem větší autoritou, než veškeré potřeby a ohledy státní. Další kapitola se věnuje krizi demokracie v díle Josefa Ludvíka Fischera, přičemž tato krize dle jeho soudu pramení z mechanistického kulturního prototypu, který v evropské kultuře převládá od dob průmyslové revoluce (dává jednostranný důraz na hospodářské zřetele ve společnosti) a také popisem jeho navrhovaného skladebného pojetí společnosti. Následuje kapitola, kde se pokusím srovnat filosofické východiska i pojetí demokracie T. G. Masaryka a J. L. Fischera. V kapitole závěrečné se pokusím vymezit a popsat některé konkrétní názory, myšlenky a zásady, které jsou dle mého názoru stále aktuální a také využitelné ve výuce výchovy k občanství a společenskovedního základu.

2. Etika a politika v díle Františka Krejčího

2. 1. Život Františka Krejčího

František Krejčí, narozen 21. 8. 1858 v Hostinném, se jakožto syn berního úředníka často stěhoval, z tohoto důvodu navštěvoval během svých studií několik škol. Nejprve studoval na gymnáziu v Litomyšli, poté v Hradci Králové, aby pak své středoškolské studia dokončil maturitní zkouškou na Akademickém gymnáziu v Praze.¹ Na toto studium Krejčí navázal na pražské filosofické fakultě, kde se v letech 1875 – 1879 zaměřil zejména na klasickou filologii (vedle ní se však zajímal i o filologii německou, slovanskou a českou) a obecnou jazykovědu. Krejčí se již během těchto studií zajímal i o estetiku, filozofii a psychologii – většinou u herbartovských učitelů (Josef Durdík a jeho přednášky o estetice básnictví, psycholog Wilhelm Volkman či pedagogika Otto Willmana). Později byl také posluchačem teisty Johana Heinricha Loeweho, který přenášel o antické filosofii a Kantově systému. Všechny tyto akademické zkušenosti a názory, které během studií získal, jej pak silně ovlivnili ve tvorbě vlastních teorií i názorů (zejména v psychologii a později i etice). Svoje studium ukončil státní zkouškou z klasické filosofie a filosofické propedeutiky pro gymnázia (v roce 1886 získal na základě disertační práce *O vývoji pojmu božstva u Řeků*² doktorát z klasické filosofie). Od roku 1879 do roku 1897 působil jako středoškolský profesor na gymnáziu (nejprve v Mladé Boleslavi později v Novém Bydžově). Až roku 1898, už jako autor řady děl a prací, je přeložen do Prahy, kde v témže roce habilituje na docenta filosofie se zřetelem k psychologii.³ Byla to právě psychologie, které se věnoval na počátku svého vědeckého a pedagogického působení, jako příklad může sloužit práce *Element psychologický (1895)* či *Zákon asociační (1897)*⁴. Po roce 1900 Krejčí své působení, jakožto středoškolský učitel přes četné úspěchy (v roce 1898 vydal Krejčí např. středoškolskou učebnici logiky, která se dočkala do roku 1921 pěti vydání) ukončil a plně se věnuje akademické a vědecké činnosti. Pět let na to je jmenován na univerzitě mimořádným profesorem. Jelikož byl Krejčí již v této době aktivně činný v rámci hnutí Volná myšlenka, bylo přes několikanásobnou urgenci jeho jmenování řádným

¹ KRÁL, Josef. *František Krejčí*. Praha 1935, s. 3-4

² GABRIEL, Jiří, Helena PAVLINCOVÁ, Josef KROB a Jan ZOUHAR. František Krejčí. *Slovník českých filosofů* [online]. [cit. 2013-06-16]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/krejfr.html>

³ KRÁL, Josef. *František Krejčí*. Praha 1935, s. 4-5

⁴ GABRIEL, Jiří, Helena PAVLINCOVÁ, Josef KROB a Jan ZOUHAR. František Krejčí. *Slovník českých filosofů* [online]. [cit. 2013-06-16]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/krejfr.html>

profesorem pro pokrokovou a zvláště protináboženskou aktivitu rakouskými úřady zamítnuto. Teprve až v roce 1912 se zásluhou přímluvy T. G. Masaryka stal řádným profesorem a na filosofické fakultě Karlovy univerzity začal přednášet psychologii, vybrané kapitoly z dějin filosofie a později také etiku.⁵

Během svého nejen akademického působení se z něj stává jeden z předních organizátorů českého filozofického života. V roce 1914 přebírá se zřejmých důvodů po T. G. Masarykovi jeho filosofický seminář, později po smrti F. Čády mu připadá i psychologické oddělení. V roce 1921 zakládá psychologický ústav Karlovy univerzity, o rok později založil Psychologickou společnost. Pro tyto i mnohé další zásluhu v oboru je proto také často považován za jednoho ze zakladatelů české moderní psychologie. Předválečné a válečné roky byly pro Krejčího, co se týče veřejného působení, těžké. V roce 1915 bylo oficiálně zastaveno vydávání české filosofické revue *Česká mysl*, které byl Krejčí spoluzakladatelem, z tohoto důvodu na krátko zakotvil v realistickém časopise *Čas* později v týdeníku *Česká demokracie*. Tyto překážky, které mu byly v počátcích 20. století kladeny pod nohy v oblasti šíření svých myšlenek, jen posílily vervu, motivaci a entusiasmus, se kterým se pustil do veřejného působení ve společnosti nově vzniklé samostatné republiky. V novou republiku kladl Krejčí, stejně jako mnozí další, nemalé naděje. Bylo obnoveno vydávání českého odborného filozofického časopisu *Česká mysl*, který tedy s krátkou přestávkou (viz výše) redigoval od roku 1900 až téměř do konce svého života, mimo vlasteneckou činnost (publicisticky vystupuje na obranu demokratických svobod), byl Krejčího vliv v *České mysli* nejzásadnější v oblasti vyjadřování svých názorů v duchu pozitivismu. Angažuje se v antiklerikálním hnutí (byl aktivním činitelem *Volné myšlenky* již v časech monarchie). Stal se členem socialistické strany, pomohl vypracovat její program, a redigoval též i teoretickou revue této strany, která nesla název *Budoucnost*⁶ (pokusil se koncipovat demokratickou podobu socialismu). Socialisty zastupuje v letech 1920 až 1925 i jako senátor v Národním výboru (později shromáždění).⁷

Během dvacátých let a zejména jejich druhé poloviny, která je pro něj obzvláště těžká, se Krejčí rozchází se socialistickou stranou (zejména vlivem politických neúspěchů a deziluze z politických praktik), je pod stále větším profesním tlakem, kdy se neúnavně zapojuje do dalších a dalších

⁵ SCHLEGELOVÁ, Jaroslava. *František Krejčí a jeho současníci*. Praha 1990 s. 15

⁶ GABRIEL, Jiří, Helena PAVLINCŮVÁ, Josef KROB a Jan ZOUHAR. František Krejčí. *Slovník českých filozofů* [online]. [cit. 2013-06-16]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/krejfr.html>

⁷ SCHLEGELOVÁ, Jaroslava. *František Krejčí a jeho současníci*. Praha 1990 s. 16 - 17

polemik se stále přibývajících filosofickými odpůrci (idealisté v čele s Klímou) a je také zklamán vývojem společnosti předmnichovské republiky (tento fakt je zřejmý zejména v knize *Politika a Mravnost* 1932). Z těchto důvodů se Krejčí v roce 1928 rozhodl definitivně ukončit své aktivní politické působení.⁸ Ani v posledních letech života se však před veřejností neuzavírá. Svou aktivitu pouze přenesl z politické činnosti opět plně na akademickou práci, publikuje až do své smrti. Zemřel 24. 5. 1934 v Praze.⁹

2. 2. Krejčího filosofie

Před veškerým popisem Krejčího etiky je třeba pro správné pochopení popsat jeho pojetí filosofie. Krejčí svou filosofickou teorii začal publikovat od počátku 20. století a v této činnosti pokračoval až téměř do své smrti. Nejlépe čitelná a zřetelná (Krejčí svou filosofii neformuloval nijak konstantně, postupovala celým jeho dílem, od spisů tykajících se psychologie, etiky až po názory politické) je a ve spisech *O filosofii přítomnosti* (1904) a *Filosofie posledních let před válkou* (1918). Jak již bylo zmíněno, Krejčí vycházel ve svém díle částečně z herbartismu a svoji filosofii dále vybudoval v duchu západoevropského pozitivismu 19. století. Chtěl vybudovat svou vlastní podobu vědecké filosofie. Z tohoto výchozího bodu dále vytváří také své pojetí etiky a zprostředkovaně i politiky.¹⁰

Pozitivismus jakožto filosofický směr se samozřejmě vlivem historických okolností (potlačení důsledku revoluce 1848, absolutistická rakouská vláda v českých zemích atd.) do českých filosofických kruhů dostával se zpožděním. To nepřímou způsobilo, že zatímco se v západních evropských zemích, USA a dalších, rodily nové filosofické směry, Krejčí neustále zastával po vzoru TGM (i když Masarykův pozitivismus byl od Krejčího v mnoha ohledech odlišný), k jehož osobě jakožto vědci i morálnímu vzoru cítil velkou úctu, myšlenky pozitivismu a tyto nové směry (pragmatismus, idealistické filosofie atd.) podroboval jeho ostré kritice. Tuto kritiku sepsal právě do spisu *Filosofie posledních let před válkou* (1918). Jelikož se sám Krejčí stal během svého akademického i veřejného působení velkou autoritou, která měla společenskou váhu hodnou následování, přičinil se i on k faktu, že pozitivismus

⁸ Tamtéž s. 18

⁹ GABRIEL, Jiří, Helena PAVLINCOVÁ, Josef KROB a Jan ZOUHAR. Frantiček Krejčí. *Slovník českých filosofů* [online]. [cit. 2013-06-16]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/krejcf.html>

¹⁰ GABRIEL, Jiří, Helena PAVLINCOVÁ, Josef KROB a Jan ZOUHAR. Frantiček Krejčí. *Slovník českých filosofů* [online]. [cit. 2013-06-16]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/krejcf.html>

byl směrem, který velmi výrazně ovlivňoval povědomí české společnosti od konce 19. století až téměř do poloviny 20. století. Dá se říci, že i česká společnost po léta nejen politicky omezována rakouským vlivem, jenž byl reprezentován mimo jiné i silným klerikalismem (výsadní postavení římskokatolické církve), byla do jisté míry nakloněna racionálním a věcným názorům pozitivismu a začala se vymezovat:

„... střízlivostí, věcností, odporem k iluzím a nechutí jim podléhat, životním realismem a pozemšťanstvím. S nedůvěrou hledí český člověk na vše transcendentní a iracionální, ať už se prezentuje nábožensky, nebo metafyzicky.“¹¹

Přesně v tomto duchu chtěl Krejčí vystavět svoji vědeckou filosofii. Tuto filosofii chtěl vybudovat zcela bez jakékoliv metafyziky, bez které se však nakonec svým způsobem stejně neobešel.

„Jednou stranou jakoby metafyziku ze svého systému vytlačuje, druhou stranou ji však vinou svých plochých, zjednodušených řešení nastolovaných otázek pouští opět dovnitř. V neposlední řadě je nutné sledovat kontrast mezi objektivistickým charakterem pozitivismu jakožto neangažované, nazíravé filosofie diváka a Krejčího nanejvýše zaujatým emocionálně zabarveným světonázorovým programem, kontrast mezi pozitivistickou „filosofií rozumu“, resp. „zdravého selského rozumu“ a subjektivním záměrem Krejčího zachytit ve filosofii rozměr „srdce“.“¹²

Krejčí tedy kritizuje metafyziku, náboženství, avšak zároveň se paradoxně stále drží svého panteistického stanoviska. Vše je dle jeho soudu řízeno jakýmsi nepopsatelným zákonem vývoje, který nelze porušit. Vše je řízeno v rámci kosmického determinismu. Tento zákon je pro člověka transcendentní, nicméně můžeme se mu vědeckými prostředky přibližovat. Transcendentnu je v jeho filosofii vůbec věnován velký prostor. Ve vztahu k transcendentnu vymezuje poměr vědy, filosofie i náboženství. Dle Krejčího má věda i náboženství v podstatě stejný předmět poznání, liší se pouze způsobem, metodou či principem onoho poznání. Pro vědu je tento princip poznání rozum, pro náboženství je to pak víra. Filosofie má být potom jakýsi zprostředkující nástroj mezi vědou a náboženstvím.¹³

¹¹ SCHLEGELOVÁ, Jaroslava. *František Krejčí a jeho současníci*. Praha 1990 s. 22

¹² SCHLEGELOVÁ, Jaroslava. *František Krejčí a jeho současníci*. Praha 1990 s. 30

¹³ KREJČÍ, František. *O filosofii přítomnosti*. Praha 1904, s. 3.

„Je-li věda souhrnem toho, co víme, náboženství toho, v co věříme, je filosofie souhrnem toho, co bychom si přáli vědět, abychom nemuseli věřit.“¹⁴

V tomto pojetí je věda i filosofie jakýsi způsob, kterou se duševní mohutnost člověka snaží objasnit povahu světa, jsoucna ve vztahu k sobě samému. Je nutné také říci, že rozum v Krejčího pojetí není jakýsi neomezený prostředek či nástroj, pomocí kterého člověk postupně ovládá přírodu, svět a mění jej k obrazu svému, jak na něj často nahlížely racionální novověké filosofické soustavy. Rozum je pro něj naopak jediným nástrojem k tomu, aby se člověk vyrovnal s tím, že jej něco přesahuje a nikdy toho zcela nedosáhne (je prostředkem poznání životních podmínek). Rozum se tedy k objektivní (v tomto pohledu noumenální) skutečnosti nikdy nedostane, musí pracovat pouze s relativní skutečností prezentovanou člověku všemi smysly a způsoby poznání, které mu jeho přirozenost povoluje. A právě jen a pouze tato relativní skutečnost je polem pro relevantní vědecké poznání. Krejčí tedy uznává, že věda má tendence dosáhnout absolutního poznání, ale nikdy jej skutečně nedosáhne. Jinak je to s vírou, dle Krejčího víra k pravdě neproniká, víra pravdu ví. Víra tedy nedává a svou podstatou i přímo vylučuje nárok na důkaz, na verifikovatelnost. Z tohoto důvodu jí Krejčí samozřejmě spolu s náboženstvím nepovažuje za relevantní, adekvátní způsob k poznávání skutečnosti. Víra má v jeho pohledu jen jakousi substituční roli v přirozeném psychickém ústrojí člověka. Věda svou neschopností dosáhnout absolutní pravdy nechává člověka v nejistotě, v prázdnotě. Náboženství je pak jen způsob jak tuto prázdnotu zaplnit, způsob jak se člověk vyrovnává s neschopností přijmout vlastní konečnost. O problematice náboženství a pohledu Krejčího na něj se budu dále zmiňovat v kapitole zabývající se jeho pojetím etiky.¹⁵

Filosofie tedy, jakožto prostředek mezi vědou a náboženstvím, ztrácí ve své podstatě jednu ze svých základních funkcí. Již není reflexí vztahu člověka a světa ale je v Krejčího pojetí degradována na pouhý nástroj řešení sporu mezi náboženstvím a vědou, což také jasně vyjadřuje ve spisu *O filosofii přítomnosti*, slovy:

„Filosofie má místo mezi vědou a náboženstvím..., a kdyby jedna nebo druhá odpadly, neměla by půdy pro svůj život.“¹⁶

Přestože Krejčí odebírá filosofii některé její funkce, neznamená to, že by nějak zpochybňoval její důležitost. Naopak, pro vývoj moderní společnosti a vztahů v rámci ní je naprosto

¹⁴ Tamtéž s. 18

¹⁵ SCHLEGLOVÁ, Jaroslava. *František Krejčí a jeho současníci*. Praha 1990 s. 29-33

¹⁶ KREJČÍ, František. *O filosofii přítomnosti*. Praha 1904, s.18

nepostradatelná. Je to právě filosofie, která vytvářením mostu mezi vědou a náboženstvím, stále zmírňuje nábožensky konzervativní světonázor a posouvá společnost dále ve svém vývoji. Světonázor je pro společnost, její stav a budoucí tendence určující činitel, na kterém závisí její stabilita. A jelikož jsou v rámci tohoto světonázoru právě duchovní síly tím nejpodstatnější hybatelem změn, vývoje, pokroku, mělo by jednou z hlavních funkcí moderní vědecké filosofie být odpovídání na palčivé společenské otázky přítomnosti. Filosofie je tedy jakási učitelka společnosti, má vlastní aktivní didaktický aspekt, svou činností zásadním způsobem ovlivňuje, modifikuje a spoluvytváří společenský světonázor.¹⁷

Skrze vztah náboženství a vědy, jenž tedy filosofie zprostředkovává, vytváří i své dělení tří zásadních filosofických skupin. První skupina se vyznačuje tím, že inklinuje k vědeckému poznání a náboženství k poznání vůbec nepotřebuje, druhá skupina zahrnuje směry, které naopak odmítají vědu a straní náboženství a třetí skupina (do níž zahrnuje pozitivismus) reprezentuje směry, jež nedávají za pravdu ani vědě ani náboženství, jsou tedy jakousi střední variantou, která tuto dualitu překonává (nehledá ontologický původ, nezabývá se metafyzikou, sleduje jen jasně empiricky poznatelné jevy, uznává pozitivní, dokázané a nezpochybnitelné vědění, pojmy staví na základě ověřených faktů, podobnosti a zákonitosti na základě posloupnosti, vyžaduje od každé vědy, aby vycházela nejen z faktů jako smyslově vnímatelných skutečností, ale aby se soustředila na jejich zjišťování a spojování prostřednictvím zákonů). Filosofie pozitivistická je tedy dle Krejčího jediná opravdová. Jediná filosofie, která skutečně řeší problémy přítomnosti a skrze tuto činnost ovlivňuje a také přímo spoluutváří aktuální společenský světonázor, který je pro stav a vývoj společnosti nedůležitější činitel. Tento proces vytváření moderního světového názoru je primárním úkolem přítomnosti, další úkoly, týkající se například sociálních či národnostních otázek jsou v tomto náhledu až podružné.¹⁸

Ontologie a gnoseologie je u Krejčího jasně vyjádřena kosmologicko-naturalisticky. Jak již bylo výše naznačeno, veškerý vesmír je řízen kosmologickou determinací. Veškerý vývoj člověka, jeho života, ducha a kultury je pouhou návazností na vývoj přírody, který není ničím jiným než realizací vesmírné zákonitosti. V duchu Spencerova výkladu je tedy život jen pouze produktem realizace těchto zákonitostí. Život v tomto značně transcendentálním pojetí

¹⁷ Tamtéž s. 16-18

¹⁸ SCHLEGELOVÁ, Jaroslava. *František Krejčí a jeho současníci*. Praha 1990 s s. 34-35

prochází ústavným sebezdokonalováním, zbytnováním, stává se něčím lepším.¹⁹ Dle Krejčího však můžeme pomocí našich vrozených vnitřních psychických dispozic ono transcendentno, nepoznatelno, které je všudypřítomné za věcmi krátce pocítit (zde se Krejčí asi nejvýrazněji vzdaluje od metodologické základny pozitivismu). Proto dle Krejčího moderní člověk musí počítat s jistou mírou rezignace nad poznáním, nicméně nesmí upadat do pasivity a beznaděje. Svět jevů, který je nám dán, garantuje obrovské možnosti aktivity lidského života a je právě úkolem filosofa, aby zaplňoval onu mezeru mezi světem fenomenálním a světem noumenálním, aby zaplňoval mezeru mezi poznáním, která nám podává přírodověda a poznáním, které je zapotřebí pro stanovení moderního vědeckého světónázoru, který je dle Krejčího nutnou podmínkou pro realizace dalšího přirozeného vývoje lidské společnosti.²⁰

Krejčího filosofie je tedy v několika ohledech značně problematická, na jednu stranu má být tedy učitelkou společnosti, v duchu pozitivismu je nepostradatelná ve vytvoření moderního vědeckého společenského názoru, který je zárukou dalšího vývoje a také obranou proti náboženskému, církevnímu tmářství (odmítá hypotézy, staví na faktech a jejich klasifikaci i praktickém využití, což nepřímou vede k bodu, kdy odebírá filozofii její hypotetickou funkci, dělá z ní metodologii věd, jejímž úkolem je shrnovat a systematizovat výsledky vědy), na druhou stranu je jeho filosofie zároveň pozitivistickým konceptem značně omezována, v bodě kdy Krejčí přechází do oblasti transcendentna a ontologie a to nejen ve spojitosti s přirozeným vývojem společenského světónázoru.²¹

Dalším problematickou stránkou Krejčího filosofie je jistá názorová rigidita, pro kterou byl svými filosofickými oponenty, i přes jistou tendenci svůj filosofický koncept modifikovat (např. pokus o překonání ryzího biologismu) často kritizován. V častých akademických polemikách, kterým věnoval se až do počátku třicátých let 20. století, Krejčí zůstává neotřesen ve své „staré pozitivistické víře“ a bývá upozorňován, že:

„...nehledá pro ni nových důvodů, nenalézá nikde, ani v moderní vědě, nové vzpruhy nebo nového materiálu, a také by stěží našel, kdyby i hledal; zatím s filozofickou trpělivostí

¹⁹ KREJČÍ, František. *Politika a mravnost*. Praha 1932, s. 10-11

²⁰ KREJČÍ, František. *Filosofie posledních let před válkou*. Praha 1930, s. 60-61

²¹ Dle pozitivismu je světový názor pouze nástrojem individua, činného subjektu. Pozitivismus jako takový je zbaven ontologie a metafyziky. Tím se právě Krejčího pojetí liší, snaží formulovat ontologické problémy a to nejen ve vztahu k světovému názoru.

přihlíží k bujení nových škol, jsa přesvědčen, že vše to je prchavá móda, nálada doby nebo dočasná reakce, která přejde a učiní opět místo víře jemu tak drahé, pozitivismu.“²²

2. 3. Krejčího pojetí etiky

2. 3. 1. Vývoj Krejčího etiky

I když se Krejčí k různým otázkám týkajících se teorií etiky vyjadřoval zejména v podobě kritiky již od počátku své akademické kariéry a vůbec se obecně otázkám mravnosti v praxi nikdy nevyhýbal ani během svého veřejného působení, tak svůj vlastní výklad teorii etiky a morálky vytváří a sepisuje až na počátku dvacátých let²³. Dá se říci, že jeho etická teorie se postupem času vyvíjela a do jisté míry i obměňovala. Tento vývoj jde vysledovat nejvíce po vydání jeho, z pohledu etiky, nejzásadnějších děl, jimiž byla zejména *Positivní etika* z roku 1922 a také kniha *Politika a mravnost*, která byla již do jisté míry ovlivněna Krejčího skepsí nad politickými poměry a životem společnosti předmnichovské první republiky. Zatímco jeho původní pojetí etiky bylo ryze pozitivistické, vycházející z biologismu a psychologismu. V díle *Politika a mravnost* se od těchto tendencí již mírně odklání směrem k naturfilosofii, jak je již naznačeno v kapitole zabývající se Krejčího filosofií.²⁴

František Krejčí se pokusil tedy již na počátku 20. let ustanovit svou teorií tzv. vědecké etiky. Etiky, jakožto pozitivní, čisté vědy, která má jakožto samotná disciplína nejen vědecko-teoretickou funkci, ale má také rozměr ideologický a světonázorový. Krejčí byl svými současníky často vyzdvihován pro svou kritičnost a přímost, jeho kniha „*Politika mravnost*“, která byla vydána v roce 1932, tyto vlastnosti potvrzuje. Etika se ve své světonázorové funkci pro něj stala nejen nositelem pokroku, ale také půdou pro kritiku společenských a politických poměrů v republice. Tento fakt se nejvíce podepsal právě na jeho knize *Politika a mravnost*, kde ve vedle výše zmíněných chvályhodných prvků jeho práce, dle mého názoru i přes fakt, že o něm filosof Josef Tvrđý (též pozitivista) tvrdil, že se „lépe čte, než poslouchá“²⁵ ukazuje na první pohled jistá neuspořádanost výkladu názorů. V první kapitole nesoucí název *Politická morálka a veřejné mínění* popisuje pohled na výklad morálky soudobých politických

²² ČAPEK, Karel. *O umění a kuluře: Filosofie přítomnosti* [online]. Čtenářské doupe, s. 270 [cit. 2013-06-16]. Dostupné z: <http://ld.johannesville.net/capek-79-o-umeni-a-kulture-ii?page=32>

²³ GABRIEL, Jiří, Helena PAVLINCOVÁ, Josef KROB a Jan ZOUHAR. Frantiček Krejčí. *Slovník českých filosofů* [online]. [cit. 2013-06-16]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/krejfr.html>

²⁴ SCHLEGLOVÁ, Jaroslava. *František Krejčí a jeho současníci*. Praha 1990 s. 44

²⁵ GABRIEL, Jiří, Helena PAVLINCOVÁ, Josef KROB a Jan ZOUHAR. Frantiček Krejčí. *Slovník českých filosofů* [online]. [cit. 2013-06-16]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/krejfr.html>

činitelů, přičemž svou obecnou formu, definici, popis a vývoj morálky zařazuje až v kapitolách pozdějších. Právě vzhledem k tomuto faktu, že Krejčího kritika politické morálky (tento termín Krejčí neuznává, protože morálka je pro něj obecně platnou entitou, která se nemůže měnit vzhledem k profesi, oboru či činnosti, ke které se vztahuje), politických (sám byl aktivním politikem, viz kapitola Krejčího život) a společenských poměrů z jeho vlastního pojetí etiky přímo vychází, stává se tato kritika bez předešlé znalosti tohoto pojetí poněkud těžce uchopitelnou. Tato skutečnost je nejspíš způsobená faktem, že byl Krejčí v době vydání této knihy právě již více kritikem nových filosofických směrů, společenských a politických poměrů (byl sice stále vybavený silnými, i když již do jisté míry překonávanými, pozitivistickými názory) než tvůrcem nových pozitivistických myšlenek. Dá se říci, že i přes svou obrovskou důležitost a nezastupitelnou roli mezi představiteli českého pozitivismu i české filosofie (samozřejmě i psychologie) obecně, byl spíše vykladačem a propagátorem pozitivismu, než samotným tvůrcem tohoto filosofického směru. Tím však Krejčího názory neztrácí nic na své opodstatněnosti, stejně jako jeho role organizátora vývoje českého filosofického i veřejného života na své důležitosti.

2. 3. 2. Původ mravnosti

Krejčí hledá původ morálky v determinismu. Kdy tvrdí, že jednání člověka je v prvé ovlivněno prostředím.

„Člověk ve své snaze o sebezachování musí se prostředí svému přizpůsobiti anebo musí je dle možnosti přizpůsobiti sobě.“²⁶

Výchozím bodem člověka je tedy dle Krejčího stav, kdy se jedinec přizpůsobuje jednak přírodě a jednak společnosti. Poměr k přírodě je poměrně jednoduše vymezitelný, poněvadž člověk se v počátcích vystačil se zřetelnou direktivou instinktů. Instinkt vedl člověka k jednání, kterému přinášelo užitek, pokud jednal jinak, došlo brzy k uvědomění, že si škodí a že tak jednat nemá. Toto instinktivní chování, ačkoliv je můžeme do jisté míry považovat za určitou pravidelnost jednání, Krejčí ještě za morálku zdaleka nepovažoval. Člověk jednak, jak jednal jednoduše proto, aby žil (v podobné pravidelnosti jednání žijí i zvířata). Co bylo člověku prospěšné, bylo v tomto náhledu automaticky i dobré. Přesto, že tyto instinkty (nejpodstatnějším byl pud sebezáchovy) dle Krejčího ještě za morálku považovat nedaly, hrají výsadní roli v jejím vývoji, staly se jejím zdrojem. Umožnili, aby přirozeným vývojem těchto

²⁶ KREJČÍ, František. *Politika a mravnost*. Praha 1932, s. 15

instinktů došlo u jedince zásadnímu moment uvědomění povinnosti. Uvědomění, které nenacházíme jinde než v lidské společnosti, ve společenském prostředí.²⁷

Přizpůsobení se společenskému prostředí (je nutné dodat, že společnost není pro Krejčího vůči přírodě žádný nijak odlišný, bytostně vyšší stupeň vývoje) však již tak jednoznačné není. Člověk již nemůže jednat pouze dle instinktů. Pokud přijmeme premisu, že všichni lidé jsou řízení v zásadě stejnými pudy, vedlo by jednání pramenící pouze z instinktů k situaci, kdy všichni lidé chtějí to stejné, čili nepřímo tímto vznikne boj všech proti všem, kdy vyhrává nejsilnější. Krejčí toto právo silnějšího ve své Positivní etice pokládá za přirozené. Nicméně je přirozené na úrovni nevědomé přírody (do jisté míry je přirozené i v níže vyvinuté společnosti). Termín nevědomá příroda vychází z Krejčího přesvědčení, že organismy na nižší úrovni si neuvědomují svou smrtelnost, čili nemají strach ze smrti a jediným způsobem, jak dokážou realizovat svůj pud sebezáchovy je boj (ze zmíněných úvah je již zřejmé, že pud sebezáchovy má v jeho pojetí vývoje mravnosti výsadní postavení). Krejčí přímo tvrdí.²⁸

„Neboť v přírodě není bázně před smrtí, boj o život vypadá potom jinak než zápas vědomých toho, že může skončit zhynutím.“²⁹

Krejčí se přechodu z tohoto „přírodního“ stavu, kdy člověk jednal pouze na základě instinktů, k organizované, „vědomé“ lidské společnosti nijak nevěnuje. Člověk si prostě v jistém bodě uvědomil, že nemůže jednat jinak, než shodou nebo dohodou. Z vyhovující jednání se postupně bezděčně stával zvyk, později ze zvyků vznikla stanovená pravidla, jejichž dodržování si mohla společnost díky své nově nabyté organizovanosti vynutit. Krejčí tedy definuje výchozí bod člověka jako stav, kdy je jedinec vystaven dvojímu tlaku slovy:³⁰

„... a tak se člověk vidí podroben dvojímu řádu ve svém jednání: přírodnímu, společenskému a může cítiti povinnost jednati ve smyslu tohoto řádu, když si uvědomí, ať je k tomu veden jakýmkoliv způsobem, že neříditi se tím řádem jemu přináší bezpodmínečně škodu.“³¹

²⁷ KREJČÍ, František. *Politika a mravnost*. Praha 1932, s. 14-16

²⁸ KREJČÍ, František. *Positivní etika*. Praha 1922. s. 121-123

²⁹ Tamtéž s. 122

³⁰ KREJČÍ, František. *Politika a mravnost*. Praha 1932, s. 16

³¹ KREJČÍ, František. *Politika a mravnost*. Praha 1932, s. 17

Řád přírodní a společenský se však liší i v dalších ohledech. Zatímco prohřešek proti přírodnímu řádu nikdy neujde svému trestu, v případě řádu společenského tomu tak vždy není. Pokud jedinec dle Krejčího dokáže ujít svému trestu za prohřešek proti společenskému řádu (ať už podvodem, či náhodou) nastává situace, kdy je oslabován pocit mravní povinnosti, který ve společenském prostředí vznikl. Krejčí tvrdí, že právě obava z trestu je stále ještě jedním z hlavních a nejdůležitějších pramenů mravního citu a pokud provinilec ujde trestu, dochází pak k oslabení mravní povinnosti nejen u něj, ale u všech jedinců, kteří jsou tohoto svědkem, ba i pro generace budoucí, která může být touto skutečností ovlivněna (příklady, že tohle tvrzení má svou hodnotu, najdeme i dnešní době, v dnešní společnosti tu českou nevyjímaje). Je až zarážející jak jsou tyto Krejčího myšlenky stále aktuální. Korupce, další přečiny proti morálce nejen ve veřejném životě až příliš častou nedojdou svého potrestání a nelze se tedy divit, že si tyto praktiky ve společnosti nachází stále nové a nové pokračovatele. Nicméně Krejčí uvádí, že ve společnosti, která je na nižším stupni kulturního vývoje, bylo samozřejmě nemožné dosáhnout stavu, kdy bylo povědomí mravní povinnosti dosti silné nebo nějaký nástroj sociální kontroly natolik rozsáhlý, aby to přimělo všechny individua, které tvoří společnost, jednat dle jejich pravidel. V tomto okamžiku se dle Krejčího získává ve společnosti své místo náboženství.³²

„Víra v život posmrtný prodloužila kompetenci trestající spravedlnosti za hrob. Kdo unikne trestu za špatný čin na tomto světě, neunikne mu na onom světě, poněvadž tam sedí na soudné stolicí všemocný, vševidoucí, nejvyšší spravedlivý bůh, jenž dobré odměňuje a zlé trestce, po případě ohněm pekelným.“³³

Krejčího názor na náboženství je tu vyjádřen jednoznačně. Veškeré náboženství, církev je dle jeho typicky antiklerikálního pohledu produktem vývoje společnosti (nepřímo vývojem jedince). Krejčí zde zcela korektně popisuje a uznává zásadní postavení náboženství ve vývoji vědomí mravní povinnosti. Náboženství, jakožto nástroj společenského řádu vytvořený společností samou pro své potřeby, zapadá do Krejčího teorie mravního vývoje ve smyslu přírodního dění, kdy vše prochází dílčími fázemi. Jednou takovátou fází byla dovršena právě uzavřením každého jedince do tzv. božského řádu (završuje tlak přírodní i společenský), kdy každý (kdo žije donucením či přesvědčením v tomto řádu) dřív nebo později dojde trestu za své prohřešky. Morálka a etika tedy se vznikem a vývojem náboženství získává jakýsi

³² KREJČÍ, František. *Politika a mravnost*. Praha 1932, s. 18-20

³³ KREJČÍ, František. *Politika a mravnost*. Praha 1932, s. 19

nadpřirozený, metafyzický statut.³⁴ Z tohoto výkladu je jasné, že Krejčí nevidí mravnost jako nic absolutního a neměnného. Mravnost je relativní a odvíjí se od stavu, v kterém se společnost právě nachází. Stejně jak se vyvíjí světónázor společnosti, tak se mění i pravidla mravnosti, která tato společnost vyžaduje.³⁵

V tomto bodě Krejčího výkladu vývoje a původu mravnosti se stává jeho teorie poněkud problematickou. Alespoň pro tehdejší ministerstvo vyučování, které zabránilo vydání Krejčího knihy *Politika a mravnost* v nakladatelství Orbis, jak tomu mělo původně dle legálně podepsané smlouvy být (knihy nakonec vyšla v nákladu vydavatelství Nová myšlenka). Krejčí totiž tvrdí, že další nejpřirozenější směr vývoje mravnosti nevede cestou dodržování zásad donucením.

„... plnění mravních zásad z donucení (nějakými motivy odporujícími lidské přirozenosti, jako bázeň před trestem atd.) přejde – a můžeme tak přímo nazvat zušlechť se v konání mravní povinnosti z přesvědčení. A to bude spojeno nejdříve a podmíněno s odmítnutím přísady náboženské, jež učinila motivem mravního jednání bázeň před trestem po smrti a odměnu na věčnost.“³⁶

Krejčí tedy jinými slovy tvrdí, že dokud bude pro člověka hlavním zdrojem vědomí mravní povinnosti nějaký domnělý strach z trestu (v tomto případě z božího trestu), nemůže společnost společně s mravností dojít další fáze svého přirozeného vývoje. Nepřímo to však znamená, že přestože náboženství dle Krejčího bylo a je (je si vědom, že doba, kdy nebude náboženství pro potřeby morálky nutné, je v daleké budoucnosti) součástí společenského vývoje mravnosti, je zároveň do budoucna něčím nepřirozeným, něčím co by mělo z další vývojové fáze mravnosti odpadnout. I přestože Krejčí zároveň uvádí, že stěžejní zásady morálky (konkrétní příklady Krejčí neuvádí), které vznikly přirozenou cestou a které jsou již dnes základem společenského řádu a zprostředkovaně tedy do jisté míry i základem veřejného mínění, nejsou v rozporu se zásadami moderních vyspělých náboženství, je zřejmé, že podobné názory týkající se náboženství mohly být pro mnohé v tehdejší době pobuřující.³⁷

Krejčí se takto přes popis vývoje mravnosti, dostává k pojmu veřejného mínění, jakožto mravnosti ve společenské praxi. Společnost dle jeho názoru vede jistý mravní ideál,

³⁴ Krejčí kritizuje morálku založenou na transcendentním náboženském statutu, přičemž se sám bez metafyziky ve formě jeho „kosmické zákonitosti“ ve svém pojetí etiky neobejde.

³⁵ KREJČÍ, František. *Politika a mravnost*. Praha 1932, s. 18-19

³⁶ KREJČÍ, František. *Politika a mravnost*. Praha 1932, s. 20

³⁷ KREJČÍ, František. *Politika a mravnost*. Praha 1932, s. 19-20

který se vývojem zakořenil do základních obecných morálních zásad společenského řádu. To však neznamená, že se tímto faktem bude každý jedinec v praxi řídit.

„Jest a asi bude pořád dosti lidí, na které ty motivy, které společnost v celku umravňují, nemají pražádného vlivu ... jichž jediným bohem je vlastní břicho a egoistické uspokojení vášní. Takoví lidé jsou k ostatním členům ve stejném poměru, jako nemocní a slabí k celku.“³⁸

Krejčí zastává názor, že lidská přirozenost může za jistých okolností vést k nemravnému jednání, tato skutečnost sama o sobě ještě však nutně nesignalizuje, že je společnost v nějaké zásadní mravní krizi. Krejčí dokonce označuje existenci jedinců, kteří se svým zásadním porušováním společenského řádu vylučují ze společnosti (těžko budeme mít dobré vztahy se zloději, kteří nás okrádají), jako důkaz toho, že zásady mravnosti jsou ve veřejném mínění stále hlavním hodnotícím faktorem. Problém nastává, když se veřejné mínění dostává do sporu s mravností přirozenou, opravdovou. Tento již výše zmínění, na první pohled paradoxní a zdánlivě nemožný spor, může vznikat a dle Krejčího názoru v tehdejší společnosti (dnes tomu není jinak) bohužel také stále častěji vznikal:

„Činy nemravné, které by zasluhovali nejpřísnějšího odsouzení, a to nejen činy protizákonné, ale i docela mravně nízké, osoby, které by zasluhovaly od veřejnosti přijímány býti s opovržením a mravním odporem, nejen že jsou tolerovány ve společnosti, ale ještě se jim tleská a vzdává úcty.“

Tedy jinými slovy v okamžiku, kdy nemorální činy přestávají být veřejným míněním odmítány, značí to nebezpečí pro celou společnost. Dle Krejčího není tento konflikt způsoben narůstajícím ateismem, jak například tvrdil Leibniz. Dle Krejčího Leibniz udělal zásadní chybu v tom, že při svém výkladu zaměnil symptom s příčinou. Analogicky je to se společenskou revolucí. Zmíněný rozpor veřejného mínění a přirozených zásad mravnosti, který se zbrkle a nesprávně označuje jako morální krize, nelze posuzovat jako příčinu revoluce. Veškeré velké společenské otřesy sebou jistě nesou i otřesy morální, nicméně tato morální krize, která často společenské revoluce provází, probíhá dle Krejčího současně, to

³⁸ KREJČÍ, František. *Politika a mravnost*. Praha 1932, s. 21

znamená, že revoluci nepředchází, nemůže tedy být její příčinou. Krejčí dokonce označuje společenskou revoluci jako mravní protipól konfliktu veřejného mínění s mravností.³⁹

„V našem případě běží o konflikt veřejného mínění s mravním principem, o neočekávanou, nepřístojnou shovívavost veřejnosti, jindy tak skrupulózní ve věcech etiky, s notorickými zločiny a mrzkostmi, o dočasné zkalení etického vkusu a mravního smyslu v širším publiku... Revoluce může prameniti z příčin mravně vysoko povznesených, její hlasatelé bývají géniové, odhodláni se pro věc obětovati.... Projevují tolik krásných ctností, že nikoliv mravní úpadek, ale mravní vzlet se hodí na označení tohoto stavu, který je opakem tohoto abnormálního poklesnutí mravního smyslu, o němž mluvíme.“⁴⁰

Na revoluci tedy musíme nahlížet jako na jev sociálního vývoje, který má sice mravní stránku, nesmíme na ní pohlížet výhradně z pohledu etiky (Krejčího názor na revoluci bude podrobněji rozebrán v kapitole zabývající se jeho pojetím politiky). Při jejím hodnocení musíme být dle Krejčího jako v případě každého sociálního úkazu v otázkách etiky opatrnější a termín mravní úpadek či krize nepoužívat zbrkle (Krejčí se vyjadřoval i k jiným sociálním jevům, popsal i například i svůj názor na sebevraždu, která je dle něj sice více nemravná nežli mravná, musí být také posuzována dle okolností a může tedy být více či méně zdůvodnitelná, omluvitelná). Dle jeho názoru je samotný pojem mravní úpadek sám o sobě nelogický. Připouští sice, že v různých dobách a místech může být morálky více či méně. Tato skutečnost je však způsobena zejména nižší společenskou kontrolou, úpadkem autority či organizace společnosti (ve smyslu „příležitost dělá zloděje“)⁴¹, ne nějakou domnělou morální krizi. Morální krize, úpadek by znamenal totiž porušení řádů i samotného významu přirozeného vývoje. Přirozený vývoj, řízený kosmickou zákonitostí, se totiž posunuje stále k lepšímu, k dokonalejšímu (analogicky, jako u výše zmíněných společenských paradoxů, viz str.), nemůže se tedy vracet, či zastavit.⁴²

Ve všech otázkách, které si Krejčí ve spojitosti s morálkou klade, dochází ke stejné odpovědi, a sice že k vysvětlení vzniku morálky i k její další existenci není třeba ničeho nadpřirozeného v náboženském slova smyslu. Člověk svého citu mravní povinnosti dosáhl zcela přirozeným a

³⁹ KREJČÍ, František. *Politika a mravnost*. Praha 1932, s. 27-30

⁴⁰ Tamtéž s. 30

⁴¹ U Krejčího se zde opět ukazuje v díle *Politika a mravnost* jistá skepse nad stavem politickým poměrů v předmnichovské první republice, kterou se snaží ve své pozitivní teorii etiky překonat právě podřízením jejího vývoje do područí transcendentní metafyziky, která nepřipouští žádnou výjimku na své cestě k dokonalejšímu.

⁴² KREJČÍ, František. *Politika a mravnost*. Praha 1932, s. 31

z pozitivistického hlediska tedy i vědecky vysvětlitelným vývojem. Zároveň však podotýká, že v rámci jakéhokoliv poznání pracujeme pouze s vjemy a zkušenostmi, pro které je skutečný (noumenální) svět transcendentní, tento fakt způsobuje, že každý nový poznatek vzniká s určitým nejistým předpokladem a vyústí v relativní výsledek potvrzený pouze naší zkušeností. Jiným slovy, i když každé poznání pracuje s předpokladem o něčem, co přesahuje naše smysly a vnímání, v tomto náhledu tedy o něčem nadpřirozeném, jedná se stále o přirozenou formu poznání, přirozený vývoj. Krejčí tvrdí, že morální jednání je vyústění mravního pudu v nás, jehož zdroj je nám nepoznatelný, ale jeho účinky vidíme. Krejčí mravní pud přirovnává k projevu síly slovy: ⁴³

„Dokud tedy vysvětlují něco působením síly, která za všeobecného souhlasu nechává se působiti v přírodě, potud vysvětlují to cestou přirozenou, ačkoli síla jest něco transcendentního a ve zkušenosti máme pouze její domnělé projevy, tj. fakty, které považujeme za účinky nebo projevy oné síly... V organickém světě shrnujeme působení sil přírodních ve výslednici, kterou nazýváme pud... a také mravní cit má svůj původ v pudu nějakém, připisuje se mu přirozený původ.“ ⁴⁴

Mravnost je tedy podřízena přírodě, vychází zejména z pudů. Nejdůležitějším a nejzákladnějším pudem je pud sebezáchovy. Mravnost je podřízena přírodě a jejím základem je zachování života. Lidská mravnost je primárně tedy způsob, cesta jak člověk dosahuje užitku, jakožto organismus (jako bylo výše naznačeno) a je tedy i automaticky spojována s příjemnými pocity libosti, při jejím naplnění. Neméně důležitou funkcí mravnosti je, že si její prostřednictvím jedinec vlastně uvědomuje své životní podmínky, přičemž mravní život tedy především dle Krejčího znamená jednání, které zaručuje uhájení vlastní existence. Přeneseně řečeno, je tedy povinnost zachování života ústředním kategorickým imperativem celého Krejčího pojetí morálky. Ovšem Krejčí jde dál, život se v jeho etice stává ústřední kategorií:

„Z mravního hlediska má život cenu, mravní život předpokládá lásku k životu a je protestem proti pesimistickému názoru na svět.“ ⁴⁵

Život je tedy ústřední mravní hodnota a postoje člověka k této hodnotě, to jsou hlavní faktory ovlivňující vznik moderní společnosti, moderního světového názoru. Pud sebezáchovy je nástrojem pro jeho zachování, pro jeho zlepšování, které nám přináší blaho. Z této věty je již

⁴³ Tamtéž s. 36-42

⁴⁴ Tamtéž s. 43

⁴⁵ KREJČÍ, František. *Positivní etika*. Praha 1922. s. 78

zřejmé, že Krejčího pojetí etiky je v tomto náhledu eudaimonistické. Nicméně blaho není u Krejčího spjato se slastí. Je neodlučitelně spjato s mravností. Blaho, které pocítujeme, nebo nepocítujeme, je tedy způsob, jak si člověk uvědomuje vlastní podmínky onoho kýženého blaženého života. Krejčí říká:⁴⁶

„Blaho je subjektivně i objektivně pojmem relativním. Subjektivně může každý spatřovat blaho v něčem jiném. Objektivně bude záviseti blaho jakožto trvalý stav odpovídající podmínkám životním na tom, jaké jsou ty podmínky, a bude se měnit podle toho, jak se změní vývojem organismu a společnosti... Cit blaha ještě výrazem správného poměru mezi organismem a okolím, v němž jsou podmínky jeho existence.“⁴⁷

Blaho, jeho dosahování, je tedy i motorem vývoje. Lidská blaženost je vyšší stupeň přizpůsobování se přírodnímu prostředí (blaho je tedy stupňovité, a jeho vznik je přímo spjat s pudem sebezáchovy). Krejčí také vyzvedává zásadní roli vzdělání, které umocňuje lidskou snahu po blahu. Pro další mravnostní (tím pádem i společenský) vývoj je naprosto zásadní také maximální rozvoj vědy a umění. Věda by si s pouhým blahem nevystačila, proto Krejčí na tomto místě ustanovuje zásadní postavení rozumu, který je činitelem, který lidskou blaženost dotváří. Rozum, jakožto základ rozvoje intelektuálního potenciálu člověka, se pak stává prostřednictvím vědy tedy sám zdrojem blaha. Věda (zde Krejčí má namysli především „positivní“ vědy – etiku a psychologii)⁴⁸ tedy dokáže člověka přivést též k blaženosti, bez toho aniž by jej vytrhla z přirozeného pevného kosmického ukotvení (jak tomu může být u náboženství). A není to jen věda, která získává tuto funkci umožňující cestu k lidské blaženosti, k vytváření mostů lidské spolupráce a porozumění (čistá věda je základní humanizační proces, který je naprosto zbaven jakéhokoliv nacionálního, náboženského či třídního, ekonomického rozměru). Podobnou funkci má i umění, jehož zdrojem již není rozum ale tzv. umělecký instinkt, který je modifikací pudu sebezáchovy. Nicméně je nutno říci, že se Krejčí k tomuto instinktu vyjadřuje negativně slovy. Tento instinkt dle Krejčího „*napravuje pouze to, v čem zbloudil rozum*“.⁴⁹ Krása je projevem účelnosti přírody. Krásné jevy jsou produktem této účelnosti v dosahování dokonalosti, úkolem umělce je pak tyto jevy oživot, čímž slouží k obecnému dobru, „*tvoří ve službě naturalisticko-metafyzické*

⁴⁶ SCHLEGELOVÁ, Jaroslava. *František Krejčí a jeho současníci*. Praha 1990 s. 47 - 49

⁴⁷ KREJČÍ, František. *Positivní etika*. Praha 1922. s. 86

⁴⁸ SCHLEGELOVÁ, Jaroslava. *František Krejčí a jeho současníci*. Praha 1990 s. 49

⁴⁹ SCHLEGELOVÁ, Jaroslava. *František Krejčí a jeho současníci*. Praha 1990 s. 97

interpretované mravnosti“⁵⁰

Umělecký instinkt není jedinou modifikací pudu sebezáchovy. Dle krejčího i pud pohlavní vychází z pudu sebezáchovy. Vyšším vývojovým stupněm pud pohlavního je cit sympatie. A není to jen cit sympatie, který se z pudu pohlavního vyvinul. Pohlavní pud se postupně zmnožuje a formuje do celé škály instinktů a citů (estetický, náboženský, pud napodobovací atd.), které jsou základem společenských vztahu a nepřímo tedy i zdrojem mravnosti a podporují její vývoj. Tímto popisem Krejčího „vědecké“ etiky, kterou se pokoušel se ustanovit, se dostáváme k jeho pohledu na společnost, její podstatu a organizaci.

2. 4. Krejčího pojetí společnosti, „politika a mravnost“

Pro Krejčího je tedy, jak je z výše uvedených úvah patrné, ústředním kategorií pojetí společnosti jedinec. Individuum, které prostřednictvím vývoje pudů (zejména pudu pohlavního a citu sympatie), jež pramení z jeho původu jakožto organismu, vytváří tzv. shluky individuí, z kterých se poté skládá společnost jako celek. Přestože v tomto výkladu je de facto pro Krejčího jakákoliv lidská společnost více méně jen obměna organismu, makroskopická zvětšenina individua jako psychologické bytosti, neznamená to, že si společenské útvary, které označuje termínem „individuum společností“, nezaslouží své právo na existenci. Pokud existuje v tomto útvaru vzájemná pospolitost a touha sebevědomých jedinců k sobě náležet, má tento útvar, analogicky jako sebevědomý (ve smyslu vědomí si své existence) jedinec, právo na život. Krejčí to potvrzuje ve své *Positivní etice* slovy:⁵¹

*„Také každý společenský celek má právo na existenci a přirozenou smrt, pokud jest sebevědomý. Cíl společenský vzniká uvědoměním sounáležitosti jednotlivých členů, a pokud toto vědomí trvá, tj. pokud individua chtějí náležeti k sobě a tvořit celek, potud ten celek má právo na existenci.“*⁵²

⁵⁰ Tamtéž s. 69

⁵¹ KREJČÍ, František. *Positivní etika*. Praha 1922. s. 119-121

⁵² Tamtéž s. 122

Hlavním znakem jakéhokoliv individua, který je členem společnosti, je cit sounáležitosti, jehož prostřednictvím tyto individua vytváří určitý sociální celek (např. národ). Vědomí sounáležitosti potom pramení z podmínek vytvořených kulturním vývojem. Tyto podmínky však nijak blíže nedefinuje. Podobně nechává stranou i otázky týkající se kategorií společenských celků. Kolik členů musí mít, aby mohl vzniknout? Jaké individua je tedy ve skutečnosti tvoří? Pro Krejčího tyto celky zůstávají pouhým volným sdružením individuí držícím při sobě na základě citu sounáležitosti. Tento celek je, stejně jako jeho členové, živoucím organismem (inspirováno Spencerem). Organismus, který je v počátku malý, svým neustále obměňovaným přimykáním k organickému světu v průběhu vývoje roste, dochází ke stále složitější krystalizaci jeho struktury, přibývá v něm stále více vnitřně závislých dílů a funkcí (vytváří se silnější a silnější závislost jejich členů).⁵³ Dvěma nejzásadnějšími procesy v tomto vývoji jsou pak integrace a diferenciací. Krejčí podotýká:

„Tvoření celků společenských děje se integrací společenských jevů, vzniklých diferenciací původní jednoty, rozptýlení a soustředování pohybu jeví se na půdě speciálním rozkolem a soustředováním vůli jednotlivých jedinců nebo zase menších společenských celků.“⁵⁴

Vlivem sociální diferenciací se společnost rozdělila do různých stavů. Diferenciací ve společnosti střídá integrace (v sociální sféře je to tedy jistá forma socializace), v rámci jejichž zákonů (daných opět kosmologickou daností) se společnost stává jednotnější, homogennější a ucelenější. V rámci této integrace pak vznikl zcela přirozeně stát, jakožto jeden článek tohoto procesu. Stát je opět vzniká z biologického pudu sebezáchovy. Tento pud je původem všeho společenského (jak už bylo výše zmíněno), je integrujícím prvkem společnosti. Na příkladu pudu lze dle Krejčího následujících slov dokonce možno postihnout působení přírody skrze společnost:

„Instinkt, toť účinek zákonitosti přírodní ve světě organickém, s nímž spojena jest možnost uvědomění. Instinkt spojuje svět duševní s hmotným kauzálním poutem a odstraňuje hranici mezi světem hmotným a duševním... Instinktem dostává sociální dění základ biologický a psychofyzický paralelismus uplatňuje svými důsledky v sociologii a státovědě.“⁵⁵

⁵³ SCHLEGELOVÁ, Jaroslava. *František Krejčí a jeho současníci*. Praha 1990 s. 79

⁵⁴ KREJČÍ, František. *Positivní etika*. Praha 1922. s. 413

⁵⁵ Tamtéž 409

V jeho pojetí společnosti je mimo jiné důležitý taky prvek psychického individualismu. Jedinec, individuum má ve společnosti zásadní význam, společnost je ontologicky druhotná. Stát je v tomto náhledu tedy způsob dovršování mravní dokonalosti individua, způsob dosahování ideálů humanity. Stát ale není konečným stupněm vývoje jednotlivce. Krejčí vidí stát jeden z dalších stupňů mravního vývoje, proto v tomto náhledu popisuje jeho funkci jakožto harmonizujícího a etizujícího činitele, nikoliv jako nějaký prvek omezení svobody jednotlivce. Dle Krejčího nebude tato etizující funkce státu v budoucnu již zapotřebí. V okamžiku, kdy budou jedinci v dostatečné míře mravně a intelektuálně vyspělými, přestane být jeho donucovací moc nadále potřebnou. Svůj názor, že stát je tedy jen přechodným stádiem vývoje mravnosti, podporuje slovy:⁵⁶

„Nad státem, čili nad tím, kdo užívá jeho prostředku, stojí instance, které musí se podrobit... Tou instancí je zákon mravní.“⁵⁷

Z výše naznačeného psychického individualismu, který má jeho pojetí společnosti určující význam, je zřejmé, že jediným způsobem, jak lze společenský celek ovlivnit je prostřednictvím jedinců. Nástroj k tomuto ovlivňování má být dle Krejčího vzdělání. Krejčí tvrdí:

„Člověk postavený do společnosti jest v poměrech, kterým by se nemohl přizpůsobiti, ve kterých by nedovedl žiti, kdyby si nepřisvojil kulturu té společnosti. Životní poměry ve společnosti vyžadují od člověka jisté duševní kvality, jsou upraveny pro lidi jistého vzdělání – zvyky, obyčeje, státní organizace atd. jsou toho vzdělání plody. Lidem majícím toto vzdělání je snadno v těchto poměrech žiti, jsou jimi přizpůsobeni, ale lidem nižšího vzdělání jsou právě tyto takové poměry překážkou, znesnadňují jim život a vyžadují opětného se přizpůsobování, které se jinak nemůže stát, než vědomým, účinným sebevzděláváním.“⁵⁸

Je to tedy vzdělání, které má podle Krejčího výsadní postavení v organizaci společnosti. Vyšší vzdělání je zdrojem politické i ekonomické moci a pouze obecným povznesením tohoto vzdělání lze odstranit sociální nerovnosti a další problémy, se kterými se společnost potýká (Krejčí v otázce vzdělávání nezůstával jen u teoretických tvrzení a pomocí svých dlouholetých pedagogických zkušeností ve své době vypracoval program osvěty a reforem

⁵⁶ SCHLEGELOVÁ, Jaroslava. *František Krejčí a jeho současníci*. Praha 1990 s. 79-82

⁵⁷ KREJČÍ, František. *Positivní etika*. Praha 1922, s. 426

⁵⁸ KREJČÍ, František. *Positivní etika*. Praha 1922. s.194

školský i státní aparát).⁵⁹ Přestože Krejčí věřil, že lze rovnosti ve společnosti pomocí vzdělání snižovat, tak to samozřejmě neznamená to, že všichni jedinci jsou od přírody nutně stejně nadání, inteligentní, zdraví atd. To lze pak jasně rozpoznat v Krejčího názorech týkajících se role jedince ve společnosti (jsou jasně inspirovány filosofií Nitscheho, Schopenhauera a samozřejmě také Masaryka). Dle Krejčího je přirozené, že se ve společnosti objeví jedinec, jehož výjimečnost a mravní cit, kterého obecný lid dosáhne teprve budoucím kulturním, estetickým a intelektuálním rozvojem, jej postaví do role vůdce, který je hoděn následování.⁶⁰

2. 5. Pojetí státu a politiky ve vztahu mravnosti

Přes výklad Krejčího pojetí společnosti se pokusím blíže popsat jeho pojetí politiky a státu. Na počátku této kapitoly je nutno předznamenat, že jeho výklad politiky a teorie státu, který opět vychází z jeho pojetí etiky, není nikterak uceleným souborem názorů. Nejvíce je to znát v knize *Politika a mravnost*, kde své politické názory formuluje v podobě abstraktního souhrnu kritiky v rámci jeho naturalisticko-positivistické metodologie. Krejčí, ač postihuje velice přesně negativní jevy, které se v tehdejší (dnes víme, že tyto jevy přetrvávají) společnosti nacházel, není již schopen přesně odhalit zcela jejich podstatu či jejich konkrétní nápravu (mimo výše uvedenou víru ve vzdělání, jakožto nástroje mravního, intelektuálního i sociálního vývoje).

Krejčí ve svém pojetí politiky uvádí, že stát musí být vázán kosmickými mravními zásadami. Stát se svou veškerou výkonnou, zákonodárnou mocí musí podléhat suverenitě mravnostní, každý nový zákon musí být realizován s ohledem na směřování k mravnímu ideálu. Stát, dle Krejčího:

„... je suverénní a nezávislou mocí, pokud si jeho reprezentanti uvědomí svou závislost na zákonitosti světového dění a pokud jsou schopni své činnosti vědomě uvést s ní ve shodu.“⁶¹

Je tedy jasné, že odmítá jakoukoli odluku politiky a mravnosti ve smyslu, že by politika měla vlastní specifický druh etiky. *„Ani politiku nelze dělat bez mravnosti – i papež dělá politiku, ale nemůže porušovat zásady morálky.“⁶²* Krejčí v rámci své kritiky popisuje celou řadu

⁵⁹ SCHLEGELOVÁ, Jaroslava. *František Krejčí a jeho současníci*. Praha 1990 s. 67

⁶⁰ Tamtéž s. 54

⁶¹ KREJČÍ, František. *Positivní etika*. Praha 1922. s. 427

⁶² KREJČÍ, František. *Politika a mravnost*. Praha 1932, s. 7

praktik, které si někteří politici osvojili, aby mohli bez nároku na mravnost a zároveň si udrželi bezúhonnost v očích veřejného mínění. První takovouto praktikou je přetvářka. Je zřejmé, že každý se někdy přetvařoval, aby něčeho dosáhl, i dítě umí dělat něco „jakoby“. Lze však dělat politiku, bez přetvářky? Krejčího názor je, že přetvářka v rámci politiky rozhodně v rozporu s mravními zásadami, přesto mnoho politiků takto jedná. Tímto jednáním se dostávají do sporu s etickou ušlechtilostí. Dávají navenek najevo, jak etičtí jsou, jedná se však o jakousi vnější bravuru a uhlazenost, která nijak nekoresponduje s jejich vnitřní motivací, u které platí, že účel jednání světlí veškeré prostředky.⁶³

„Také politik musí býti zásadový člověk mravně povznesený a politika musí býti založena na zásadách správných, o nichž myslíme, že odpovídají principům sociálního vývoje a jíti za cíli jenom ušlechtilými a užívati k tomu prostředku mravně bezvadných – v principu aspoň a v teorii.“⁶⁴

Podle Krejčího není sice přetvářka v tehdejší československé i zahraniční politice zásadním principem, je ale rozhodně tajnou zbraní, která je aplikována na poli domácím i zahraničním. Politika se očima veřejnosti dle Krejčího hodnotí dle zásady *finis coronat opus*⁶⁵, přičemž účel světlí jakékoliv prostředky. Krejčí uvádí, že některým jeho politicky aktivním současníkům nezáleží na dodržování morálních zásad samotných, jako spíše na tom, aby si veřejnost myslela, že tyto zásady dodržují. Stejně tak politici kalkulují v oblasti dosahování výsledků cílů svého programu, kdy jsou si vědomi, že měřítkem hodnocení veřejnosti je v prvé řadě výsledek sám a až poté jeho efemérnost, trvalost a způsob jeho dosažení. Krejčí ale tohle měřítko úspěchu, které je velice často (dovolím si tvrdit, že i v dnešní době) širokou veřejností používáno, nepovažuje za správné a tvrdí, že každý výsledek, který je dosažen nepoctivými prostředky, nemůže být nikdy a za žádných okolností trvalý, ale pouze okamžitý a pomíjivý.⁶⁶

„... musíme se domnívati, vmýšlíce se do řádu dění a zákonitosti společenského vývoje, že cíl sebe skvěleji dosažený prostředky nekalými, nemůže býti trvalým a že se nutně obrátí v opak toho, co bylo dobrého zamýšleno, ale nešlechetně prováděno.“⁶⁷

⁶³ Tamtéž s. 7-9

⁶⁴ Tamtéž s. 9

⁶⁵ Konec korunuje (zkrášluje) dílo. Přeneseně řečeno: „Konec dobrý, všechno dobré.“

⁶⁶ KREJČÍ, František. *Politika a mravnost*. Praha 1932, s. 10-12

⁶⁷ Tamtéž s. 10

V dnešní době můžeme jen doufat, že se toto pravidlo nepotvrdí v případě nejasně financované prezidentské kampaně nynější hlavy českého státu. Nicméně Krejčí tento princip vysvětluje na základě jeho tolikrát zmiňované kosmologické zákonitosti vývoje, kdy při jakémkoliv dosažení výsledku nešlechtnou cestou je vytvořen jistý společenský paradox. Krejčí uznává, že svět je těchto paradoxů plný, nicméně zároveň dodává, že je jedná o paradoxy způsobené subjektivním pohledem jednotlivce, paradoxy vysvětlitelné v harmonii s celkem. Žádný takovýto výsledek dosažený nekalými prostředky nemůže být tedy nikdy trvalý, protože by byl v tomto náhledu dle Krejčího porušením přirozené (kosmické) nutnosti vývoje.⁶⁸

V tomto bodě, se dle Krejčího nachází základní problém tehdejší (dle mého názoru tato tendence přetrvává dodnes) politiky, kdy je veřejnosti předkládán jistý výsledek, který je sice jásosem přijat. Ale zároveň jsou účelově tajeny prostředky k jeho dosažení, které by veřejné mínění jistě změnilo a zároveň jasně indikovaly krátkodobost potenciálně dobrého výsledku, řešení, činnosti.

„Dávající se vésti subjektivními touhami a přáními anticipujeme obrazní výsledek akce podle svého vkusu a nestaráme se v prvním ani v nejbližších okamžicích o trvalost a efemérnost – necháme se rádi klamat, až neúprosná skutečnost nás přivede k vystřízlivění a iluze zaplaší, jenom že mnohdy příliš pozdě bycha honíme.“⁶⁹

Krejčí na tomto příkladě užívání dvou zásad „finus coronat opus“ a „účel světí prostředky“, které jsou v politické praxi běžně používány a veřejností následně i přijímány a následovány, ukazuje zásadní rozpor mezi mravností v politické praxi a v teorii (řešení tohoto zdánlivě paradoxního sporu mravnosti v praxi, která je ve společnosti realizována veřejným míněním a mravností přirozenou, která je produktem vývoje mravnosti dané kosmickou zákonitostí, je dle Krejčího jednou ze zásadních úkolů přítomnosti, který má být pomocí čisté vědy řešen). Zatímco v praxi jsou tyto v principu nemorální zásady, jak jsem již zmínil, obecnou veřejností přijímány, tak při seriózním teoretickém etickém hodnocení se dostávají do jasného rozporu s přirozenou mravností. Krejčí uvádí citaci z písma: „Podle skutků jejich poznáte je.“⁷⁰ Častou interpretaci „podle toho, co udělají (=podle výsledků) posuzujte je“ odmítá:

„Musíme vzít každý prostředek, každou činnost směřující k dosažení mravního účelu jako samostatný objekt etického hodnocení a pak dopadne hodnocení výsledku docela jinak;

⁶⁸ Tamtéž s. 10

⁶⁹ KREJČÍ, František. *Politika a mravnost*. Praha 1932, s. 11

⁷⁰ Tamtéž s. 12

*zásada, účel posvěcuje prostředky, se zhroutí; neboť závisí-li dosažení účelů jakéhokoliv od užití prostředku nemravného, tedy je ten účel mravně nedosažitelný, tedy snaha on je eticky nepřijatelná a zásada finis coronat opus, má-li být mravná, musí celé opus i s výsledkem i prostředky užitými učiniti předmětem hodnocení.*⁷¹

Krejčí tedy ve své kritice politických poměrů na jednu stranu vyjadřuje názor, že je mravnost v politické praxi zásadně podřízena veřejnému mínění a zásady této „politické“ morálky jsou bohužel často v rozporu s principy humanity a přirozené mravnosti. Na druhou stranu, přes svou skepsi, kterou ve spojitosti s předmnichovskými politickými a společenskými poměry pociťoval, vyjadřuje optimistickou myšlenku (podobně jako Masaryk, který i přes rostoucí fašistické a nacistické tendence v Evropě před druhou světovou válkou, do posledních svých chvil věřil v konečné vítězství demokracie a humanismu), že tyto zásady, přesto že jsou ve své podstatě nemorální, vychází zcela z lidské přirozenosti (z jeho egoistického pudového základu). To nepřímo znamená, že jsou i součástí přirozeného vývoje daného kosmickou zákonitostí, který směřuje jen k dokonalejšímu, což tedy vede Krejčího k závěru, že nemohou z principu být v budoucnu nadále součástí morální praxe.⁷² Podobný názor má Krejčí na roli revoluce. Stát, jakožto individuální útvar morálního vývoje, přechodný, ale nevyhnutelný stupeň tohoto vývoje, nelze odstranit diktátem autority ani revolučním násilím. Dle Krejčího je třeba nechat vývoj, aby nechal stát dozrát podmínek své nepotřebnosti (ve smyslu, jako bylo ve spojitosti s Krejčího pojetím státu výše v této kapitole naznačeno). Revoluce je tedy jakési vyvření pudovosti (vývojové mravní nedokonalosti), která je v tomto pojetí přirozeným, a de facto tedy organickým, objektivním procesem, kterému lze ale úspěšně čelit výchovou, vzděláním, mravní kultivací nitra každého jedince. A tak podobně jako původně pro člověka přirozený zákon silnějšího, uplatňovaný v rámci „nevědomé“ přírody, byl vytlačen vývojem organizované společnosti individuí, se revoluce stává, v Krejčího koncepci organické přeměny společnosti (tzv. kultivace, modifikace, vývojová stádia pudu sebezáchovy) vedoucí k plné realizaci mravního zákona a ideálu humanity, již morálně i lidsky nepřístupnou. V uvedené souvislosti tedy podobně jako Masaryk (ten však svůj názor na revoluci v průběhu První světové války obměnil) tvrdě odmítá násilnou politickou revoluci ve formě, která proběhla v roce 1917 v Rusku. Svůj názor vyjadřuje jasně v knize *Positivní etika* slovy:

⁷¹ Tamtéž s. 13

⁷² KREJČÍ, František. *Politika a mravnost*. Praha 1932, s. 11-14

„Nejsme proti sovětům, ale proti diktatuře, tj. proti násilí, proti panství jedné vrstvy nad ostatními získanou nikoliv podle principu majority, nýbrž principem teroru. Na teroru nemůže být založen společenský řád trvale, neboť teror je nespravedlnost...“⁷³

⁷³ KREJČÍ, František. *Positivní etika*. Praha 1922. s.462

3. Chápání politiky a demokracie u T. G. Masaryka

3. 1. Život a filosofie Tomáše Garrigua Masaryka

Je zřejmé, že věnovat se v nějaké rozsáhle formě životopisu Tomáše Masaryka není vzhledem k obecné znalosti jeho života nikterak nezbytné ani nutné. Přesto je dle mého názoru nutno uvést některé zásadní okamžiky jeho života, které přímo vedly k vývoji jeho filosofických, politických i obecně světonázorových stanovisek. V rámci Masarykova života a jeho zásluh bývá v jeho životopisech často uváděna významná role náhody. Otázkou je nakolik se tyto „náhody“ objevovaly nezávisle na Masarykovi, na jeho vůli a snahách, nakolik je vytvářel nebo je přivolával právě on sám, svým přístupem k životu, svou prací a chováním. Odpověď na tuto otázku je dle mého názoru vysledovatelná v intencích, které se ukazovaly již během jeho dětství a studentských let a zcela jistě ji najdeme v rámci jeho filosofického myšlení i politické činnosti a přístupu k životu obecně.

3. 1. 1. Masarykovo dětství a studia

Tomáš Masaryk se narodil dne 7. března 1850 v Hodoníně, jako prvorozený syn Josefa Masaryka. Jeho otec, původem Slovák ze západního pohraničí Uher, pocházel z chudé nevolnické rodiny a v Hodoníně pracoval jako kočí na panském statku. Masarykova matka, Terezie, rozená Kropáčková, pocházela ze zámožného měšťanského rodu a na panském statku v Hodoníně pracovala jako kuchařka. Matka měla na mladého Tomáše velký vliv, na tento fakt vzpomíná slovy:⁷⁴

„Matka byla chytrá a moudrá, znala kus světa, žila déle v „nejlepší společnosti“, třebaže jen ve službě – bývala kuchařkou u pánů v Hodoníně.“⁷⁵

Byla to právě Matka (díky jejímu původu se jí dostalo poměrně dobrého vzdělání), která v něm vyvolala lásku ke knihám a věděni, jež ho po celý život neopustila. Vlivem otcova povolání se Masarykovi často stěhovali po různých místech jižní Moravy. Tomáš Masaryk tak postupně navštěvoval obecné školy v Hodoníně, v Čejkovicích a v Čejči, později v letech 1861 – 1863 navštěvoval reálku v Hustopečích. Už na reálce, si jeho profesor Franz Ludwig, všiml jeho nadání a chtěl, aby se z Tomáše stal učitel, na tuto část Masaryk vzpomíná v knize Hovory s T. G. Masarykem:

⁷⁴T. G. Masaryk: Podrobný životopis. Dostupné z: <http://www.muzeumtgm.cz/cz/osobnosti>

⁷⁵ ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha, 1990. s. 12.

„Po dvou třídách reálky jsem měl jít na učitelskou preparandu; ale tam přijímali hochy teprve od šestnácti let, a proto vznikl problém, co se mnou zatím?“⁷⁶

Zejména z tohoto důvodu se jeho rodiče rozhodli poslat svého syna do Vídně, kde se měl vyučit zámečníkem. Nicméně monotónní práce, špatné vztahy s vrstevníky (po třech týdnech mu dokonce ukradli jeho milované knihy) přiměly mladého Masaryka, aby se stal sám aktivním tvůrcem svého osudu. Z Vídně odjíždí zpět do Čejče, kde se vyučil kovářem. Tato práce ho bavila, byla u ní nutná síla a zručnost a Masaryk byl rozhodnut, že u ní zůstane. Přestože ho jeho nová práce poměrně naplňovala, nepřestal se věnovat samostudiu. Během i po skončení jeho kovářského učení příležitostně pracoval jako učitelský praktikant v Čejkovicích, kde díky starým knihám, které poskytl místní páter Satora, našel zálibu ve studiu latiny. František Serafínský Satora byl vůbec jednou ze zásadních postav Masarykova mládí, na kterou se často v Masarykově životopise zapomíná (možná na to má svůj Satorův pozdější nešťastný osud). Byl to právě František Satora, na jehož radu se Masaryk přihlásil na brněnské gymnázium, které začal studovat roku 1865. O důležitosti této postavy v Masarykově životě se můžeme přesvědčit díky neobjemné publikaci „Kněz a učitel T. G. Masaryka“, kde se dočteme:⁷⁷

... nesmíme zapomenout na ty, kteří stáli při něm v jeho mládí, tvořili jeho velikost a přispěli tak k tomu, že jsme měli Masaryka a svobodný náš stát. Jedním z nejhlavnějších byl ten, kterého Masaryk ctil a miloval, v němž viděl vzor lásky. Dobra, ideál krásna... Zásah kněze, učitele do života Masarykova byl tak značný, osudový, neb tento z vedlejší koleje přivedl jej na kolej hlavní, po níž jedině mohl dospěti k tak velkému poslání osudem mu určeným...“⁷⁸

V Brně byl Masaryk oproti svým spolužákům o poznání starší, cítil se dospělý, což vedlo k tomu, že se často dostával do sporu s profesory. Důvodem těchto sporů nebyla ani tak Masarykova vzdorovitost (ta je samozřejmě součástí každého dospívání, nejen Masarykova), jako spíše jeho názorová zásadovost. Tato zásadovost vyvrcholila ve sporu se samotným ředitelem gymnázia, který se jej snažil přesvědčit o nutnosti povinné zpovědi, ve kterou však sám osobně nevěřil. Masaryk na tento fakt velice ostře zareagoval: „*Kdo jedná proti svému*

⁷⁶ ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha, 1990. s. 39.

⁷⁷ T. G. Masaryk: Podrobný životopis. Dostupné z: <http://www.muzeumtgm.cz/cz/osobnosti>

⁷⁸ Tomáš Loprais, *Satora František: P. František Satora, kněz a učitel T. G. Masaryka*. Uherské Hradiště 1947, s. 6

*přesvědčení, je darebák!*⁷⁹ Ředitel byl natolik rozzlobený, že celý incident málem skončil Masarykovým definitivním vyloučením ze všech rakouských ústavů. Naštěstí se za Masaryka postavil policejní ředitel Anton Le Monnier, u kterého během svých studií pracoval jako vychovatel. Díky přímluvě policejního ředitele Le Monniera mohl nakonec Masaryk dostudovat Akademické gymnázium ve Vídni, na kterém odmaturoval v roce 1872.⁸⁰

Po gymnaziálních studiích se Masaryk rozhodl pro studium klasické filologie, záhy na to u něho však zvítězil zájem o filosofii. Na vídeňské univerzitě ho mimo jiné velmi ovlivnil profesor filozofie Franz Brentano (Masaryk je inspirován například ve své budoucí snaze vybudovat filosofii na vědeckých základech, ve svém pojetí psychologie, která se stává základní vědou pro společenské i duchovní jevy a v neposlední řadě v eticko-náboženské otázce také Masarykovo nedogmatické pojetí Ježíše spolu se svým „hlediskem věčnosti“⁸¹ je dozajista blízké Brentanově ideji nejvyššího dobra, která mu mohla být jistým námětem)⁸², ve kterém Masaryk našel výborného učitele a později také přítele. Po smrti svého zaměstnavatele, policejního ředitele Le Monniera, získal Masaryk ještě výnosnější místo domácího učitele v rodině Rudolfa Schlesingera, generálního rady Anglo – rakouské banky. V roce 1876 Tomáš Masaryk úspěšně obhájil svoji disertační práci „Podstata duše u Platóna“ a díky finanční podpoře Rudolfa Schlesingera mohl doprovázet už jako doktor filosofie jeho syna na studijní cestě po severní a střední Itálii a Lipsku. V Lipsku se seznámil se svou budoucí ženou Charlottou Garriguovou. Charlottu, kterou později následoval do Ameriky, kde se v New Yorku 15. března 1878 také provdali, popisuje slovy:

„Zevnějškem byla krásná; měla výbornou hlavu, lepší než já; charakteristické je, že milovala matematiku... Byla naprosto nekompromisní a nikdy nelhala; její pravdivost a nekompromisnost měly veliký výchovný vliv na mne.“⁸³

Studia ve Vídni a Lipsku se ukázala v Masarykově životě jako osudová. Nejen, že během nich potkal svoji ženu, mnoho významných osobností a položil základ své filosofie, ale také naplno vyvrcholil jeho osobní náboženský problém, který mu ve své podstatě pomohl definovat jeho pohled na krizi moderního člověka, jejímž jedním z palčivých ukazatelů je i sebevražda. V roce 1879 se Tomáš Garrigue Masaryk úspěšně habilitoval se svojí prací na

⁷⁹ T. G. Masaryk: Podrobný životopis. Dostupné z: <http://www.muzeumtg.m.cz/cz/osobnosti/>

⁸⁰ Tamtéž

⁸¹ Tento termín je blíže vysvětlen v kapitole rozebírající Masarykovu filosofii

⁸² NOVÝ, Lubomír. *Filosof T. G. Masaryk: Problémové skici*. Brno: 1994, s. 77-78

⁸³ ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha, 1990. s. 83

toto téma nesoucí název „Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty“ (vydaná německy v roce 1881).⁸⁴

3. 1. 2. Masaryk, vývoj filosofického myšlení

Masaryk, který byl během svého dětství a raných studií ve Vídni pod silným katolickým vlivem, se najednou ocitl v silně protestantském Lipsku. Masaryk již tehdy stále více pochybující o tehdejší roli katolické církve (významným argumentem proti katolické církvi se pro něj stal např. vatikánský koncil, který v roce 1870 prohlásil mimo jiné papeže na neomylného ve věcech víry) a zamýšlí se nad hlubším vlivem náboženství v životě moderního člověka. Katolicismus je pro něj úzce spjat se středověkým uspořádáním společnosti a nepřímou tedy i s rakousko-uherskou monarchií, obecně řečeno má silnou vazbu na společnost, které opírá svoji moc o zjevená dogmata, autoritářství, čímž omezuje svobodu jedince, brání mu v kritickém a filosofickém přemýšlení, brání mu ve vědeckém pokroku. Protestantismus mu naopak představuje novou dobu, ve které se k vládě hlásí kritický rozum, nedogmatická osobní víra, intelektuální a mravní autonomie jednotlivce. Tato změna společenské organizace je pro mnohé jedince však dle Masaryka velice bolestná a složitá. Rozpadá se dosud poměrně jednotný náboženský světonázor, sílí subjektivismus a osvícený rozum. Mnoho jedinců na tuto intelektuální a mravní autonomii není připraveno a tak se spolu s moderními myšlenkami šíří dle Masaryka i jistá polovzdělanost, nedovzdělanost (zde Masaryk nemá na mysli ani tak nedostatek vědomostí, jako spíše necelistvé vědění, které je odděleno od mravního rozhodnutí a od následného jednání). Tato nedovzdělanost vede k jednání bez mravní odpovědnosti. Jedním z ukazatelů této krize moderního člověka, je dle Masaryka právě sebevražda.⁸⁵

Této problematice krize moderního člověka věnuje svůj spis Základové konkrétní logiky vycházející z jeho přednášek na české univerzitě v Praze, kam se i s rodinou se v létě roku 1882 odstěhoval, aby zde působil jako mimořádný profesor filozofie. Přesto, že měl z Prahy původně obavy, jako město ji neznal a též jeho čeština nebyla perfektní (od matky slyšel spíše hanácké nářečí a většinu studia absolvoval v němčině), založil zde hned v 80. letech intelektuální revue Athenaeum (v rámci ní se zapojil do zápasu o rozvoj české vědy 80.

⁸⁴ *Česká filozofie ve 20. Století, [redakce Jiří Gabriel]* Brno1995, s. 9

⁸⁵ *Česká filozofie ve 20. Století, [redakce Jiří Gabriel]* Brno1995, s. 8-9

Let, jehož součástí byl například i známý spor o pravosti Rukopisů atd.).⁸⁶ Filosoficky si Masaryk formuluje výše zmíněný problém moderního člověka jako spor vědy s mýtem (navazuje v podstatě na Comtovu dějinně filosofickou tezi o vývoji lidstva, které postupně probíhá od stádia mýtického přes stádium metafyzické, aby vyvrcholilo ve stádium vědecké, pozitivní). V tomto pojetí se z filosofie stává nástrojem vědy, zatímco teologie je nástrojem mýtu.⁸⁷

Každá věda je dle Masaryka ale koneckonců vědou o člověku, nebo pro člověka. Ústředním filosofickým (v tomto případě přímo konkrétně gnoseologickým) problémem se stává spor subjektivismu a objektivismu. Poznání je tímto sporem rozděleno na abstraktní (věda v pravém slova smyslu) a konkrétní formu⁸⁸. Abstraktní poznání směřuje k poznání zákonů a všeobecných vlastností věcí, zatímco konkrétní poznání se týká věcí samotných. Způsobům poznání, ať už konkrétnímu a či abstraktnímu se mimo jiné věnuje ve svém díle *O studiu děl básnických*, kde Masaryk říká:

„V tom tedy smyslu jsou vědy všeobecné, abstraktní, analytické: rozebíráme svět, v části jej rozkládáme, tyto srovnáváme a opět sestavujeme.“⁸⁹

Vědecké poznání je tedy v tomto pohledu poznáním ryze subjektivní, a přestože člověk ze svého též subjektivního hlediska k těmto abstraktním vědám tíhne, nejedná se o poznání věcí samých. O toto poznání věcí samotných, o poznání plnosti života a jednotlivých věcí, jde ale dle Masaryka především. Jedním ze způsobů, jak lze dle Masaryka tohoto konkrétního poznání dosáhnout je umění. V tomto bodě své filosofie už jasně překračuje meze pozitivismu, meze pozitivisticky pojaté vědy. Umělecké poznání dle Masaryka:⁹⁰

„... na rozdíl od vědy berly abstraktní nepotřebuje, je bezprostředním přesahováním věcí samých, plastickou, smyslovou nazíravostí, která se nejvíce přibližuje věci, jak je sama o sobě, celá celistvá, jednotná“⁹¹

Vědecké poznání se historicky vyvíjí a vystavuje na předešlých znalostech, zatímco umělecké dílo je milník sám a sobě. Co umělec *„geniálně poznal, poznal naprosto správně... pro*

⁸⁶ ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha, 1990. s. 92-93

⁸⁷ *Česká filozofie ve 20. Století, [redakce Jiří Gabriel]* Brno 1995, s. 9-10

⁸⁸ V tomto náhledu později vysvětluje i jeho pojetí politiky (viz kapitola Masarykovo pojetí politiky)

⁸⁹ MASARYK, Tomáš Garrigue. *O studiu děl básnických*. Praha 1926, s. 10

⁹⁰ *Česká filozofie ve 20. Století, [redakce Jiří Gabriel]* Brno 1995, s. 11

⁹¹ Tamtéž s. 11-12

všechny doby.⁹² Umělecké poznání je v tomto náhledu tedy nejvyšší, nejpřesnější poznání, kterého člověk dosahuje, jediné poznání, kterým se umělec dostává k věcem samým. Masaryk tvrdí:

„Bůh věci abstraktně nepoznává, jen člověk se svým slabým rozumem... člověku je uměleckým postřehováním věcí slabý úděl poskytnut onoho pravého bezprostředního poznání věcí a bytostí samých“⁹³

Masaryk se tedy, jak již bylo výše naznačeno, svou filosofií překročuje hranice pozitivisticky pojaté vědy, přičemž tuto svou filosofií, která je obohacena o svůj životní význam, nazývá „kritickým realismem“. Kritický realismus se projevuje nejvíce v důrazu na psychologii. Masaryk tvrdí, že při každém hodnocení sociálního jevu (to je vidět v jeho analýze sebevraždy), se vědec musí nakonec vždy uchýlit k psychologickému výkladu onoho jevu.⁹⁴ V tomto pojetí jsou dle Masaryka pro člověka všechny vědecké poznatky, včetně výkladu poslední příčiny nedostatečné, protože jej nedokážou uspokojit. Nedokážou jej uspokojit z důvodu, že přes veškeré vysvětlení, věda nedokáže odpovědět na otázku: Co znamenají tyto vědou stanovené poslední příčiny pro člověka? To už je otázka filosofická, metafyzická, ale ovšem také náboženská (v tomto výkladu je zřejmé, že se svým kritickým realismem odklání od výše zmíněné Comtova rozlišení tří stádií lidských dějin). Už v této fázi je zřejmé, že středobodem jeho filosofie je člověk a otázka smyslu. Zápas o smysl, o to jak rozumět světu a historii, o to, jak spojit determinismus, kauzální výklad s výkladem teleologickým.⁹⁵

3. 1. 3. Masaryk, počátek politické činnosti „reformace (reforma) ne revoluce“

Po svém příjezdu do Prahy bylo v průběhu osmdesátých let 19. století již zřejmé, že je jen otázkou času, než ho jeho již tehdy hodnotná a usilovná práce na poli české vědy a vzdělanosti zavede na dobro do kruhů aktivní politiky. Stalo se tomu tak na přelomu osmdesátých a devadesátých let. Zpočátku se snažil reagovat na politickou situaci v zemi především ve formě svého realistického programu (vychází ze zásad kritického realismu), jehož cílem bylo přesné vědecké poznávání. Spolu s ekonomem a profesorem Josefem Kaizlem a historikem Karlem Kramářem začal Masaryk tento program prezentovat na

⁹² Tamtéž s. 71

⁹³ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Základové konkrétné logiky*, Praha 2001, S.125

⁹⁴ Inspirace Brentanem (viz str. xy)

⁹⁵ *Česká filozofie ve 20. Století, [redakce Jiří Gabriel]* Brno1995, s. 10-12

stránkách nového týdeníku Čas, který vycházel už od roku 1886 pod redakcí Jana Herbena. Společným cílem „Realistů“, jak se skupina začala nazývat, bylo hledat poctivou a rozumnou aktivní politiku. Nejen zásluhou týdeníku Čas, ale i stále rostoucí vahou Masarykovi osobnosti, si Realisté v poměrně krátkém čase získali značné sympatie, zvláště pak u mladé inteligence. Tehdejší politická situace však nedovolovala, aby se do parlamentu dostala takto malá strana, aniž by získala podporu některé z tehdejších velkých českých stran. V prvé řadě Realisté v čele s Masarykem jednali s konzervativní stranou, tedy se staročechy. Jednání však nedospěla k zdárnému konci. Realisté nakonec v prosinci 1890 uzavřeli dohodu s vedením strany mladočeské. T. G. Masaryk, který se během krátkého období dostal do čela jejího vedení, byl poté v březnu 1891 zvolen za mladočechy do vídeňského parlamentu. Masarykovo působení v rámci mladočeské strany nemělo však dlouhého trvání. T. G. Masaryk se přes dílčí úspěchy (podařilo se mu proniknout do složité politické práce parlamentu a s úspěchem přednesl mnoho podnětných projevů v Říšské radě) stále častěji dostával do sporů s radikálními členy strany, což vedlo nakonec k tomu, že se v září roku 1893 vzdal svého mandátu v rámci této strany.⁹⁶

Dle Masaryka má jeho realistická, rozumná, poctivá a aktivní politika vést obecně ke způsobu řešení nejpálčivějších společenských problémů té doby. Za nejpodstatnější považoval v té době zejména dvě krizové situace. Jednalo se o krizi české politiky („česká otázka“, filosofie českých dějin) a krizi marxismu („otázka sociální“, růst úlohy dělnického hnutí, spor jeho reformního a radikálního křídla atd). V těchto dvou situacích je nutnost změna dle Masaryka naprosto zřejmá. Masaryk si však pokládá otázku, jak by měla tato změna proběhnout. Měli by se změnit poměry vnější nebo vnitřní (tedy člověka)? Má tato změna proběhnout násilím?⁹⁷ V obou případech (v otázce české i sociální) jeho kritický realismus mluví jasně a distancuje se od jakékoliv formy radikalismu. Jeho nesouhlas s radikalismem ovšem neznámá, že by Masaryk byl nějakým zásadovým pacifistou odmítající násilí za každé okolnosti. Masaryk uznával, že jak v historii, tak v lidském životě samotném jsou okamžiky, v nichž je třeba použít násilí. Ovšem násilné a ryze vnější přeměny společenských poměrů v podobě, která proběhla například během Velké francouzské revoluce, nemají dlouhodobý charakter a zpravidla vedou k restauraci poměrů původních. V tomto náhledu tedy nevedou k pokroku ale k „odkroku“.⁹⁸ Masaryk ve svém realistickém pojetí uznává

⁹⁶ T. G. Masaryk: Podrobný životopis. Dostupné z: <http://www.muzeumtg.m.cz/cz/osobnosti>

⁹⁷ *Česká filozofie ve 20. Století, [redakce Jiří Gabriel]* Brno 1995, s. 12

⁹⁸ MASARYK, Tomáš Garrigue. *O demokracii*: Praha 1991, s. 17-21

reformaci. Reformaci, jejíž součástí je obroda vnitřní (odkazuje se na reformaci protestantskou, která sebou nesla také změnu eticko-náboženskou a duchovní) stejně jako požadavek na postupnou, účinnou přeměnu poměrů sociálních i kulturních.⁹⁹

Jeho odchod z aktivní politiky, který se odehrál v roce 1893, však neznamenal nějakou rezignaci na veřejnou činnost. Do konce století se Masaryk věnoval především profesorské a literární práci. I v rámci této činnosti byl však stále veřejně aktivní, chodil mezi dělníky a přednášel jim, dával podnět k založení Dělnické akademie. Dalším jeho velkým veřejným vystoupením, kdy si už podruhé vysloužil přívzisko „zrádce národa“ (poprvé to bylo při příležitosti sporů o Rukopisy, viz výše), byla účast na „hilsneriádě“ v roce 1899 (veřejně se postavil za studenta Leopolda Hilsnera, který byl obviněn ze spáchání rituální vraždy). V oblasti literární tvorby, která byla tedy, díky času jež získal dočasnou rezignací na aktivní politickou činnost, v devadesátých letech opravdu plodná, vzniklo mnoho jeho děl (byly vydány jeho spisy „*Naše nynější krize*“ (1895), „*Jan Hus*“ a „*Karel Havlíček*“ (1895, 1896), „*Moderní člověk a náboženství*“ (1896)). V této době byla nejvýznamnější asi jeho kniha „*Česká otázka*“ (1896), v níž popsal své pojetí smyslu českých dějin (jeho teze byla založena na rozvíjení myšlenky humanity, kterou viděl v linii táhnoucí se od Husa a husitství přes a celou českou reformaci až k národnímu obrození, k Havlíčkovi a Palackému). Během tohoto období se stále více ve svých názorech rozcházel se svými realistickými kolegy Josefem Kaizlem a Karlem Kramářem. Jejich místo v realistickém hnutí začali zastupovat další Masarykovi stoupenci, zejména tedy jeho dlouholetý přítel Jan Herben, dále také Josef Gruber a v neposlední řadě také samozřejmě František Drtina a Edvard Beneš. Pod vlivem této skupiny byla v roce 1900 založena nová politická strana: Česká strana (realistická) lidová (roce 1906 přijala strana název Česká strana pokroková). T. G. Masaryk se stal jejím předsedou a byl také hlavním autorem jejího politického programu. Za tuto stranu byl v letech 1907 a 1911 zvolen poslancem. T. G. Masaryk působil jako jediný poslanec této strany až do první světové války.

⁹⁹ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Ideály humanitní*, Praha 1990 s. 109-111

3. 1. 4. Masaryk - První světová válka a Československá republika

Přes svůj výše zmíněný názor na revoluci (neuznává její násilný charakter, její zvnějšku vyvolané změny nemají dlouhodobý efekt), ji bere jako dějinný fakt, z kterého je nutno se poučit. V tomto náhledu se dívá i na První světovou válku, která se přes primární odpor k jakékoliv formě revoluce pro Masaryka stává vyvrcholením světové demokratické revoluce (boj demokracie proti teokracii). Masaryk již v předválečných letech, kdy už jako jediný poslanec zastupoval svoji realistickou stranu, začínal ztrácet víru v neformovatelnost rakousko-uherského mocnářství (Masaryk projevuje svoji stále silící kritiku zpočátku v postoji k otázce náboženské, nejde však o kritiku náboženství). Masaryk kritizuje dogmaticnost, austrokatolicismus a obecně spojenectví církve s monarchií. Nejedná se přitom o kritiku samotného katolicismu, nýbrž o kritiku vnějšího církevnictví. První světová válka jeho názor na nereformovatelnost mocnářství utvrdila a krátce po jejím vypuknutí, při příležitosti pětistého výročí upálení Jana Husa přednáší projev, v němž vyhláší boj proti Rakousku-Uhersku. V rámci tohoto projevu například říká:

„Pokud zachováme pasivitu, ztratíme úctu nejen Evropy, leč především sebeúctu – ani pes se nedá beztrápně bít!“¹⁰⁰

Záhy nato zakládá odbojovou organizaci, tzv. „Maffii“. Masarykovy bylo jasné, že pro dosažení samostatnosti bylo nezbytné český národ zviditelnit. Proto se vydává na cestu (nejprve jednal v Ženevě, poté společně s Benešem působili ve Francii, kde se k nim připojil i Štefánik, sám Masaryk pak pokračoval do Londýna, odkud se v roce 1917 přesídlil do Ruska), v jejímž rámci se pokouší přesvědčit státníky velmocí o potřebnosti a užitečnosti samostatného československého státu. V rámci této aktivity podnítil vznik československých legií v Rusku. S koncem války se Masarykovy snahy dočkaly naplnění a Československo bylo uznáno jako samostatný stát. Masaryk byl zvolen do jeho čela a 14. listopadu 1918 se stává historicky prvním zvolným prezidentem Československé republiky. Na toto období Masaryk vzpomíná slovy:¹⁰¹

„Když jsem dostal telegram, že mě doma zvolili za prezidenta – já na to do té doby nemyslel... Odjel jsem 20. listopadu; náhodou je to den ženinych narozenin. Ta cesta na lodi, to byl můj první odpočinek za čtyři léta; mohl jsem s dcerou hrát v šachy – od té doby jsem

¹⁰⁰ T.G.Masaryk v Ženevě 6.7.1915 při 500.výročí upálení Mistra Jana Husa

¹⁰¹ T. G. Masaryk: Podrobný životopis. Dostupné z: <http://www.muzeumtgm.cz/cz/osobnosti>

jich neměl v rukou; chodil jsem po palubě, díval jsem se na moře, uvažoval, jak se to všechno stalo – a měl jsem radost. Bože, tož se nám to přece jen povedlo!“¹⁰²

Masaryk byl zvolen do prezidentského úřadu celkem čtyřikrát. Podruhé v květnu 1920, po třetí v květnu 1927 a naposledy roku 1934. Rok po svém posledním zvolení vzhledem ke svému zdravotnímu stavu na svůj úřad abdikoval. Od této doby až do své smrti pobýval na záměčku v Lánech. Tomáš Garrigue Masaryk zemřel 14. září 1937. Za svůj obrovský podíl na vzniku první samostatné československé republiky byl posmrtně poctěn titulem „Prezident Osvoboditel“ a ještě za jeho života k příležitosti jeho 80. narozeninám byl přijat ústavní zákon: "T. G. Masaryk se zasloužil o stát". Mimo tuto obrovskou zásluhu je třeba zmínit skutečnost, že ani ve velice složitých a nejistých poměrech tehdejšího doby, kdy se v Evropě vzmáhaly autoritativní režimy různého druhu, se Československo nikdy během jeho působení na pozici prezidenta neodchýlilo od demokratického zřízení.¹⁰³

3. 2. Masarykovo pojetí demokracie a politiky

3. 2. 1. Demokracie jako život sub specie aeternitatis

Z počátku je nutné říci, že Masarykovy názory se vyvíjely a v jistých oblastech i v průběhu životních zkušeností, které získával, obměňovaly. Demokracie a politika nejsou pro Masaryka pouze nějakými termíny státoprávní praktické vědy. Demokracii vidí jako vyvrcholení základní dějinné filosofické teze, která proti sobě postavila demokracii a teokracii (další dějinné teze, které Masaryk popisoval, jsou vyjádřeny střetem katolicismu a protestantismu, revoluce a reformace – viz výše). Jak jsem již v předešlé části zmiňoval, přes častou Masarykovu náboženskou kritiku, se nikdy nestalo, že by vystupoval proti náboženství a víře obecně. Masaryk nikdy nezpochybňoval, že náboženství je ústřední harmonizující činitel v životě člověka i společnosti, kritizoval pouze vnější církevnictví katolicismu (nejen katolicismu ale i např. ruské pravoslaví), která váže člověka do dogmat a pravidel, které v moderní době nemají místa. Podle Masaryka je doba stvořena pro vytvoření nového náboženství, o potřebě tohoto náboženství píše ve svém spisu *Rusko a Evropa*, který vydal těsně před vypuknutím První světové války, a říká:

¹⁰² ¹⁰² ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha, 1990. s. 191

¹⁰³ T. G. Masaryk: *Podrobný životopis*. Dostupné z: <http://www.muzeumtgm.cz/cz/osobnosti>

„Velký úkol přítomné doby je právě v tom, abychom vytvořili náboženství a náboženskou organizaci společnosti vyhovující kritickému rozumu. Abychom vytvořili: neběží o to, smířit vědu s náboženstvím, nýbrž o to, stvořit nový náboženský a duševní obsah života.“¹⁰⁴

Ústředními body tohoto nového náboženství má být víra v osobního boha, nesmrtelnost duše. Vedle těchto ryze náboženských prvků má být však součástí tohoto nového duševního života také láska k bližnímu a hledisko věčnosti. A právě láska k bližnímu a aktivistické subjektivistické vidění světa vzhledem k věčnosti (věčnost zde nemá podstatu nějakého transcendentna, které je dle Masaryka samozřejmě ve světě přítomno; věčnost je zde a nyní, je jakási vertikála prostupující naše denní jednání, uplatňuje se v konkrétní mravní odpovědnosti, je jakýmsi nástrojem dialogu s transcendencí bez zprostředkovatele)¹⁰⁵ se má stát základem lidského soužití i ve společenské rovině. Tato humanistický a etický rozměr nového náboženství se má stát základem společenské organizace, základem demokracie.¹⁰⁶

Demokracie tedy není, jak je z výše popsaných Masarykových úvah patrné, pouhým politickým či právním řádem, ale především společným způsobem života, kvalitou vztahů jedinců, které se na této formě koexistence dohodli, je životem sub specie aeternitatis.¹⁰⁷ Jeho pojetí demokracie sama o sobě má tedy jasný eticko-náboženský základ, ve kterém je kladen důraz na individualitu člověka. Někteří autoři dokonce Masarykovo pojetí označují za „náboženskou demokracii“¹⁰⁸. Duchovních kvality vyjádřeny ve formě lásky k bližnímu, aktivního a odpovědného postoje ke svobodnému životu (vyžaduje jistou vnitřní kázeň mravního jedince) vedou člověka k sebepoznání a kultivaci duše. Toto sebepoznání spojené s kultivací ducha je začátkem výše zmíněného dialogu jedince s transcendentnem, božím bytím. Tato věčná síla bytí, které je podřízen, mu však pomáhá nalézat sebe sama, svoji svobodu, nesmrtelnou duši a vlastní účast na věčnosti. Vědomí sebe samotného, jakožto součástí této věčné síly, věčnosti se stává člověku oporou, která mu umožní vyjít ven ze sebe směrem k uznání druhých. Dle Masaryka je právě toto uznání podílu druhých lidí na věčnosti,

¹⁰⁴ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Rusko a Evropa*: Praha 1996, s. 691

¹⁰⁵ NOVÝ, Lubomír. *Filosof T. G. Masaryk: Problémové skici*. Brno: 1994, s. 99

¹⁰⁶ *Česká filozofie ve 20. Století, [redakce Jiří Gabriel]* Brno 1995, s. 14-17

¹⁰⁷ Pod zorným úhlem věčnosti, s ohledem na věčnost.

¹⁰⁸ NOVÝ, Lubomír. *Filosof T. G. Masaryk: Problémové skici*. Brno: 1994, s. 99

uznání jejich nesmrtelné duše také základem pro uznání jejich svobody a důstojnosti, což má být v Masarykově pojetí i základem demokracie.¹⁰⁹ Masaryk přímo říká:

„Existence duše je pravdivý základ demokracie.“¹¹⁰

Toto spojování důrazu na rozvoj osobnosti a duchovních kvalit člověka s budováním základů demokracie je bezesporu jednou z dominant Masarykova politického myšlení. Demokracie je v tomto náhledu něco, co mají všichni jedinci společnosti společné, něco v čem si jsou rovni. Dle Masaryka je to společnost práce, svobodných občanů, autonomních jedinců, opírající se o nezávislé filosofické a vědecké myšlení a rozvoj kultury. Můžeme říci, že filosofickým základem jeho pojetí demokracie je filosofický a vědecký antropismus¹¹¹, demokracie je dle Masaryka antropokracie, což stvrzuje slovy:

„Věda je na rozdíl od teologie vědou o člověku pro člověka – ne bůh, člověk je vědě měřítkem všech věcí, člověk je pravý a poslední předmět bádání.“¹¹²

Tento vědecký uvědomělý antropismus, který Masaryk popisuje, je tedy důležitý právě proto, že má nárok se uplatňovat v otázkách etických i sociálních. Tato nová filosofie, jejichž základy položil již Kant, se snaží vybudovat novou mravnost. Humanismus má v Masarykově pojetí demokracie (a v této souvislosti i přímo politiky) nezastupitelnou roli. Toto zaměření na člověka, jakožto hlavního měřítka vědy (a tedy i sociologie, a všech teoretických věd, které se zabývají životem jedince i společnosti), spolu s rozvojem společných duševních kvalit má vytvořit novou demokratickou politiku a administraci (myšleno jako správu). Masaryk říká:¹¹³

„Filosofie jako protiva teologie jest orgánem odborných věd. Věda a filosofie vycházející z člověka a člověk je jejich vlastním předmětem – antropism, nikoli teism... Vědecký, kriticky myslící člověk... proti teokracii staví antropokracii nebo demokracii.“¹¹⁴

¹⁰⁹ Tamtéž s. 97-100

¹¹⁰ IN: L. Nový – T. G. Masaryk, filosof 99 – Hovory s TGM

¹¹¹ Antropismus je Masarykovo pojetí Nové filosofie, která je ve své podstatě etická, humanistická, realistická, vycházející z člověka, ten je měřítkem všech věcí. Zároveň je život člověka ve všech svých jednotlivostech viděn z hlediska večnosti.

¹¹² *Česká filozofie ve 20. Století, [redakce Jiří Gabriel]* Brno 1995, s. 20.

¹¹³ *Česká filozofie ve 20. Století, [redakce Jiří Gabriel]* Brno 1995, s. 17-18

¹¹⁴ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Rusko a Evropa*: Praha 1996, s. 242-243

3. 3. 2. Masarykova „demokracie proti teokracii“

Nyní se pokusím popsat Masarykovo pojetí politiky z pozice, která je charakterizována sporem demokracie a teokracie, který se v Masarykově filosofii stává výchozím bodem pro konkrétní vymezení demokracie a jejího fungování. Teokracií rozumí společenské uspořádání, autoritativní, aristokratické režimy, které svoji moc opírají o mýty, zpolitizované náboženství. Uspořádání, kde úzká skupina privilegovaných vykonává moc na masou poddaných. Nejhorší forma teokracie vládla dle Masaryka v tehdejší carské Rusku. Ovšem do teokratické množiny řadí také Rakousko-Uhersko a Prusko. Samotnou demokracii popisuje jako lidovládu. Nicméně touto vládou nemá na mysli nějakou formu panování, svrchovanosti, nýbrž jakousi lidosprávu. Právě proto staví demokracii do protikladu k teokracii a aristokracii. Zatímco demokratizace se realizuje ve formě správy, administrace, pro aristokrata je hlavní panování. Nicméně jakákoliv lidovláda ve formě demokracie nemůže, jak je z výše uvedených Masarykových úvah patrné, bez aktivity jedince nikdy být plně realizována, natož se dál vyvíjet. Proto je v Masarykově pojetí demokracii kladen takový důraz na aktivitu subjektu a jeho rozvoj. Každý jedinec je součástí historie, je nutno se této historii vzhledem k věčnosti aktivně účastnit. Tato potřeba aktivity a odpovědnost k věčnosti vedla spolu se životními zkušenostmi, které Masaryk během svého života získával, vedla k tomu, že se některé konkrétní jeho názory obměňovaly. Masaryk zpočátku odmítal jakou formu radikální násilné revoluce (viz kapitola reformace, ne revoluce). Nicméně vývoj první světové války ho vedl ke změně postoje k revoluci, k ozbrojenému boji. Válka a poválečné události se mu jeví jako dovršení světové a demokratické revoluce (boje demokracie proti teokracii). Demokratické státy porazily centrální teokratické mocnosti, porazily Rakousko-Uhersko, což umožnilo českému národu, aby se sám bojem, svým aktivním přístupem zařadil mezi demokratické státy. Nicméně bolševická revoluce jasně ukázala, že ne každá revoluce je krokem kupředu. Revolucionismus bolševický Masaryk označuje jako revoluci naruby. Revoluce sice odstranila cara, ale neodstranila carismus. Teokracie zůstala, jen dostala novou aristokratickou (v tomto případě totalitní) podobu státu, kterou Masaryk označuje za krajně nebezpečnou a která, jak víme, vedla ke stalinismu.¹¹⁵

¹¹⁵ *Česká filozofie ve 20. Století, [redakce Jiří Gabriel] Brno 1995, s. 18-20*

3. 3. Masarykovo politická věda a pojetí státu

Přestože Masarykovo pojetí demokracie je tedy výsledkem celoživotního úsilí provést syntézu jeho eticko-náboženských úvah s demokratickou politickou filosofií, pokusím se nyní popsat, jak se toto pojetí projevovalo v jeho vlastním pojetí státu. Politika má dle Masaryka dvě základní složky, teoretickou a praktickou. Do teoretické složky politiky řadí sociologii a další „abstraktní“ společenské vědy, na nichž politika jako „praktické umění“ staví svoje základy.¹¹⁶ V tomto smyslu Masaryk tvrdí, že pro teoretické základy politiky dané společenskými vědami (sociologií, psychologii a dalších) je:

„... praktická politika jest asi, co medicína jest různým biologickým vědám.“¹¹⁷

Jinými slovy, Masaryk pojímá politiku dvěma způsoby. První způsob definuje onu praktickou složku politiky, která čerpá své obecné teoretické poznatky ze sociálních věd a je uskutečňována v podobě konkrétních politických idejí, programů a manifestů. V druhém Masarykově výkladu se samotná politika stává vědou jakousi teorií o praxi, která úzce souvisí s filosofií, opírá se o vědecké normy. Dá se říci, že v Masarykově pojetí filosofie, která je zaměřena na člověka a hledá odpovědi na otázky kladené praktickým životem, je politika do jisté míry praktickou realizací filosofie. Politická věda pak obsahuje dílčí oblasti, které určují jak prakticky spravovat stát a vládnout.¹¹⁸ Politická věda dává základ politice vnější i vnitřní, která vymezuje vztah mezi státem a občanem i mezi státy navzájem (Masaryk tvrdí, že i když se od sebe politika vnější a vnitřní mohou lišit, musí spočívat na stejném názorovém základě). Masaryk uznával, že v popředí politické vědy i praktické stránky politiky (politika jako „praktické umění“)¹¹⁹ je stát. Zároveň však dodával, že si stát nelze vysvětlovat jako nějaký prázdný teoretický pojem, který jde definovat pomocí několika vět. Stát lze dle Masaryka realisticky pojmut pouze v rámci jeho konkrétní podoby, která je tvořena systémem konkrétních funkcí, pravidel a jasně stanoveným zmocnění, které jedině až jako celek dávají přesnější obraz, toho co onen konkrétní stát znamená, jaké hodnoty a ideály reprezentuje.¹²⁰

Právě z důvodu, že politika je vázána na tolik specifických oblastí a souvislostí, dělí politickou praxi do několika speciálních podoborů (zákonověda, právoověda, vojenství,

¹¹⁶ Poměru a významu abstraktního a konkrétního poznání byl věnován prostor v kapitole zabývající Masarykovou filosofií a životem

¹¹⁷ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Student a politika*, Praha1990, s. 5

¹¹⁸ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Student a politika*, Praha1990, s. 5-7

¹¹⁹ Tamtéž str. 5

¹²⁰ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Student a politika*, Praha1990, s. 6

hospodářská politika atd.) I když Masarykem naznačené chápání stát, který je tedy jak je patrně mnohoobsažným pojmem, může být poněkud problematické, je dle jeho názoru jediné, které vede ke skutečnému pochopení. Z této pozice Masaryk vymezuje stát z hlediska rozdělení moci ve státu (výkonné, soudní, zákonodárné). Z absolutistického monarchistického uspořádání (veškerá moc v rukou monarchy) se vyvinula monarchie konstituční, kde je moc v rukou monarchy s představenstvem státu, parlamentem, sněmem. Konstituční uspořádání dle Masaryka postupně vede k převaze parlamentarismu, kde parlamentní majorita ve formě nějakého organu má v rukou většinu výkonné moci, tedy vládne. V rámci tohoto Masaryk samozřejmě rozlišoval také monarchismus a republikanismus. Nicméně dle Masaryka je vedlejší, zda je v čele prezident či monarcha, zásadní je skutečnost, jestli stát inklinuje k demokratickému či aristokratickému. Aristokratickým zřízením má na mysli jakékoliv společenské uspořádání, kde se moc rozděluje na základě jakýchkoliv privilegií, ať už vychází z náboženské (teokracie), vojenské (vojenská diktatura), třídní (diktatura proletariátu) či jiné oblasti. Pouze demokratické uspořádání může vést k důstojnosti, rovnosti pracovní i životní. Program demokracie je ve své konkrétní roven dán poměrně jasně.¹²¹

„Demokracií dnes rozumíme... suverenitu lidu proti absolutismu a monarchismu... kodifikovaná přirozená práva člověka a občana... Program demokracie je dán: předně všeobecné hlasovací právo s jeho parlamentními důsledky. V parlamentarismu bude klást důraz na moc zákonodární – každý volič je zákonodárce, nejen císař a aristokraté, které toto právo mívali výlučně pro sebe.“¹²²

Tedy pouze v rámci demokratického uspořádání, za které Masaryk považoval například konstituční monarchii v tehdejší Anglii nebo republikové upořádání ve Francii či USA (zde je zajímavé, že i když se republikanismus v Masarykově náhledu vyvinul z uspořádání monarchistického, tak za nejdemokratičtější považoval Anglii, kde bylo, přestože Angličany pokládá za stále poměrně „aristokratické“ lidi, dle jeho názoru dosaženo největší politické rovnosti a svobody), je jediné, které se může stát zárukou politické rovnosti a svobody.¹²³

¹²¹ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Ideály humanitní*, Praha 1990 s. 98-99

¹²² MASARYK, Tomáš Garrigue. *O demokracii*: Praha 1991, s. 36

¹²³ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Ideály humanitní*, Praha 1990 s. 100

Nicméně přes toto konkrétní vymezení politiky, kterou Masaryk popisuje jako „*prakticky zaměřený souhrn poznatků o cílech a prostředcích, o směrech a programech veškeré činnosti sociálně-historické, či jako užší obor vědy o řízení státu, popř. menších správních celků, a o činnostech s tím souvisejících.*“¹²⁴ je nutné, i když tedy uznával obrovskou důležitost demokratických institucí (parlament, všeobecné hlasovací právo, politické strany, svobodné volby, dobře formulované zákony, svobodný tisk, atd.), mít stále na paměti, že pro skutečné efektivní fungování jeho humanitní formy demokracii je třeba něco více. Je to určitý způsob myšlení, který zahrnuje respekt pro duchovní a mravní potenciál jednotlivců i celku, princip rovnoprávnosti, princip zodpovědnosti za sebe i za druhé, sociální citění. Závěrem je třeba ještě jednou zdůraznit, že jeho humanitní demokracie vychází z kombinace specifické politické filosofie a hodnot sdílených většinou veřejnosti a zakotvených v politických institucích a jejich praxi. Masaryk vždy apeloval na důkladné vzdělání politiků, aby poslanci byli politickými odborníky. Toto se však netýká jen poslanců, ale každého člena demokratické společnosti, jen důkladné vzdělání, všeobecné, politické i odborné, je klíčem k tomu, aby lidé rozuměli světu, ve kterém žijí i k zakořenění obecného vědomí, že demokracie mnohem více než ostatní systémy bere ohled na potřeby většiny lidí i celku, zvláště na potřeby základní.

*„Demokracie se může definovat rozmanitě, já sám jsem podal definici několik, hlavně věc pro demokracii je veřejnost-žádné tajnůstkářství-otevřenost, poctivost vůči příteli i nepříteli. V demokracii musí být každý státní občan, respektive volič, zpraven o všech věcech, musí se o ně zajímat. Odtud je význam parlamentu a tisku pro demokracii.“*¹²⁵

3. 4. Masarykova demokracie a politika na postu prezidenta Československé republiky

„Masaryk nebyl naivní, věděl, že žádná dokonalá demokracie neexistuje a existovat nemůže, že lidé jsou svým potenciálem příliš rozdílní, že inklinace získávat pro sebe výhody na úkor druhých bude trvat nadále. Na druhou stranu také věřil, že je možné, aby obecné sdílení hlavních humanitních hodnot (práce, uvědomělé občanství, věda, kultura, vzdělání, mravní základ politiky atd.) a principů na osobní, kolektivní i institucionální rovině, vedlo se

¹²⁴ Trapl, M.: Vědecké základy Masarykovy politiky, Brno 1947 s. 34.

¹²⁵ LUDWIG, E., *Duch a čin, Rozmluvy s Masarykem*, Praha 1996, s. 147

smysluplné veřejné diskusi o záležitostech veřejného zájmu, usměrňovalo politiku v zájmu spravedlnosti a pozitivního rozvoje celé společnosti (v tomto smyslu mluví Masaryk o tzv. „nepolitické politice“, kdy kritizuje přílišné stranictví). Demokracie a politika z ní vycházející není tedy něco hotového, je to neustále se vyvíjející způsob života, dlouhotrvající proces neustále se reformující demokracie směřující k vytváření vyspělého občanského konsensu.“¹²⁶

Politika nově vzniklé Československé republiky (vnitřní i vnější) měla být vybudována na těchto zásadách, na zásadách parlamentní demokracie, svobody a rovnosti všech občanů bez rozdílů národnosti, přesvědčení či vyznání. Jak je známo, budování nového demokratického státu v srdci Evropy bylo v tehdejší době úkolem velice obtížným (po opadnutí prvního nadšení se ukázaly Masarykem předpokládané negativní stránky lidské povahy, jako byla závist, sobectví, touha po moci, přehnané politické partajnictví atd.). V tisku se začalo psát o krizi demokracie a parlamentarismu, napříč Evropou sílily nedemokratické snahy o politický převrat (ať už vpravo, či vlevo). Fakt, že se podařilo přes špatné podmínky a okolnosti (politické, hospodářské i národnostní) vytvořit v průběhu několika roků vystavět fungující parlamentní demokracii s poměrně stabilní ekonomikou a sociální politikou bylo v prvé řadě zásluhou Masaryka a jeho nesporné mravní a politické autority. Masaryk v rámci Československa v roli prezidenta využil každé příležitosti, aby se vyjádřil k aktuálním otázkám společnosti. Vysvětloval, že základ demokracie je samospráva veškerého občanstva, harmonie centralismu se samosprávou. Každý by se měl aktivně účastnit. Masaryk často opakuje, že republika bude vždy taková jaká je většina jejích občanů a že demokracie je také slušnost, snášenlivost a schopnost domluvit se, ne se hádat). Dle Masaryka si nikdo nemůže myslet, že on jediný má pravdu a nemůže se mýlit. V tomto smyslu Masaryk přímo říká:

„V čem jsme chybili, z toho se učme; kdo zapomíná zkušenost špatnou, ztrácí dobrou... Republika a demokracie vyžadují svépomoci a mohou být vybudovány jen prací a obětmi.“¹²⁷

Tento nárok na slušnost, na mravní integritu je v demokracii a nové republice dle Masaryka zásadní, protože pokud k sobě budou lidé slušní, můžou vedle sebe žít lidé jakéhokoliv původu či národnosti, bez toho aby k tomu byl třeba jakýkoliv zákon. Naopak pokud sebelepší zákon nepomůže, pokud chybí dobrá vůle. Masaryk též kladl velký důraz na vybudování demokratické samosprávy od nejnižší samosprávní jednotky (od obce přes města

¹²⁶ *Česká filozofie ve 20. Století, [redakce Jiří Gabriel]* Brno 1995, s. 19

¹²⁷ MASARYK, Tomáš Garrigue. *O demokracii*: Praha 1991, s. 13

k okresům a zemi), protože jen díky této decentralismu může pluralitní parlamentní systém v plné míře fungovat. Masaryk si byl vědom mládí moderní demokracie (nejen v rámci Československa, dle jeho názoru žádná dokonalá není důsledně uskutečněna nikde) a proto ocenil každou pozitivní myšlenku v národě, každého vzdělaného, schopného a odvážného jedince (bez ohledu na národnost a stranickou příslušnost), který byl oddaný demokracii. Ovšem je nutno říci, že v tehdejší Československu jich byl těchto jedinců ještě značný nedostatek, Masaryk si údajně při jedné dokonce posteskl.¹²⁸

„Demokracii bychom měli, teď potřebujeme ještě demokraty“¹²⁹

Přes dílčí neúspěchy a ne zrovna ideální okolnosti Masaryk nepřestával věřit v budování demokratické Československé republiky a při příležitosti 10. Výročí samostatnosti v rámci svého projevu prohlásil:

„Zbudování republiky opravdu demokratické je akt veliké víry? Víry v právo a spravedlnost, víry v dějinné poslání, víry v budoucnost“¹³⁰

I když historie ukázala (zhroucení demokracie v Německu, druhá světová válka, která vedla k novému uspořádání světa), že cesta k demokracii bude v rámci českého státu ještě dlouhá, tak základní teze Masarykova pojetí moderní demokracie, jako otevřeného, stále se prohlubujícího a zdokonalujícího politického systému, si uchovaly svou poplatnost a důležitost až do dnešních dnů. Masaryk o demokracii, až do své smrti přes všechny okolnosti nikdy nepřestal věřit. Dokladem toho je fakt, že i v roce 1933, kdy v Německu došlo k nástupu nacismu k moci, řekl:

„Je – li demokracie v nebezpečí, pak to znamená jen, že její vůdcové byli zvaženi a shledáni lehkými... Ale demokracie přijde, protože přijít musí.“¹³¹

Přestože se od Masarykovy smrti několikrát ukázalo, že skepse vůči demokratické budoucnosti lidstva je oprávněná, tak si při pohledu na dnešní svět můžeme říci, že demokracie nabývá stále pomalu na síle a Masarykovy myšlenky spolu s ní jsou stále aktuální, stále opodstatněné a stále živé.

¹²⁸ MASARYK, Tomáš Garrigue. *O demokracii*: Praha 1991, s. 12-14

¹²⁹ Tamtéž s. 14

¹³⁰ Tamtéž s. 14.

¹³¹ Tamtéž s. 15

4. Rádlovo pojetí politiky a lidských práv

Dílem a životem Emanuela Rádla jsem se hlouběji zabýval již ve své bakalářské práci, proto nepovažuji za nutné se touto oblastí nějak dále zaobírat. A pokusím se rovnou popsat jeho pohled na tehdejší politiku, demokracii a lidská práva. Emanuel Rádl bývá často označován jako jeden z mála pokračovatelů filosofického odkazu T. G. Masaryka. I pro Rádla nemá být filosofie jen jakousi pasivní a abstraktní myšlenkovou konstrukcí, ale skutečnou využitelnou vědou pro všechny členy společnosti.¹³² Již před válkou byl stoupencem Masarykova kritického realismu a tíhl též k protestantismu. A byl to znovu Masaryk, který přiměl Rádla zapojit se do veřejného působení po první světové válce. Rádl si podobně jako například Krejčí, plně uvědomoval potenciálu doby, možnosti vývoje a pokroku, které mohou a nemusí být v rámci nově vzniklého Československa využity. Asi právě proto kritizoval některé liberálně smýšlející kolegy (např. Peroutky), kteří volali po uklidnění situace a oddechu za jejich pasivitu. Dle Rádla je nutné, aby filosofie nevedla k tomu co je, ale k tomu, co má být. Stejně tak v jeho pojetí politiky je dán velký důraz na budoucnost. Rádl přímo říká:¹³³

„V budoucnosti je svoboda.“¹³⁴

Je tedy zřejmé, že Rádl viděl právě v nově vzniklé Československé republice doposud nepoznanou svobodu, která se Čechům v této podobě dostala poprvé. Rádl chtíc tuto šanci využít, se aktivně zapojil do politické činnosti. Ve své politickém působení sám sebe považoval za Masarykova žáka, za pokračovatele jeho realistické politiky. Rádl byl zastáncem tzv. „nepolitické politiky“¹³⁵, spíše než přímým působením v některé parlamentní straně (byl členem Masarykovi pokrokové strany, krátce po válce byl jedním z jejích předních představitelů a inicioval také její, zánik a částečné spojení se stranou socialistickou)¹³⁶, se zabýval hlavně veřejným vystupováním, komentáři a publicistikou. Rádl nechtěl, aby zánikem Československé strany pokrokové zanikl i celý realistický politický proud. Z tohoto důvodu zakládá Realistický klub, který nadále naplňoval kulturní program realismu. Rádl si uvědomoval potřebu programového vyjádření realistického politického proudu i realismu samotného, a proto v rámci Realistického klubu vydává jako jeden z hlavních autorů

¹³² HROMÁDKA, Josef L. Emanuel Rádl : Don Quijote české filosofie. 3. Brno 2005, s. 21-23

¹³³ HROMÁDKA, Josef L. Emanuel Rádl : Don Quijote české filosofie. 3. Brno 2005, s. 29-36

¹³⁴ Rádl, Emanuel. *Dějiny filosofie II.* Praha: 1999, str. 338.

¹³⁵ Ve hvězdách. Respekt [online]. 6. 5. 2007, č. 39, [cit. 2011-03-18]. Dostupný z WWW: <<http://respekt.ihned.cz/c1-36299240-ve-hvezdach>>

¹³⁶ Hermann, T. – Markoš, A. *Emanuel Rádl. Vědec a filosof.* Praha 2004. s. 634

Programové zásady Realistického klubu. V dokumentu se snažil v poměrně krátké formě definovat realismus slovy:

„Realismem myslíme víru ve věčné myšlení, v kritičnost, v jasnou metodu, v pokrok uskutečňovaný drobnou prací... Víra v pokrok znamená dále víru ve zdárnost změny pomenáhlé, vytrvalou prací připravované. V zásadě tedy ne revoluce, nýbrž reformace.“¹³⁷

Realistický klub svým politickým zaměřením vedl k eticky zdůvodněnému chápání socialismu (odmítal však komunismus, protože dle Rádlova názoru hospodářské, materiální, třídní zřetele nejsou nejdůležitější ani rozhodující ve společenském vývoji). Program Realistického klubu, stejně jako samotný Rádl, přikládal ve společnosti významnou roli aktivitě a činnosti odpovědných vůdců, myslících jedinců a pracujícího lidu (v tomto ohledu Rádl sice oceňoval snahy bolševiků o politické a zejména hospodářské povznesení obrovské masy chudých lidí, avšak na druhé straně zásadně odmítal jejich třídní boj a nenávisť). Dle Rádla vede absolutní spoléhání na stát (tak jak tomu bylo v například v bolševickém zřízení) k omezení soukromé iniciativy a zániku jednotlivce v mase. Pokrok společenský a i hospodářský závisí především na mravnosti a vzdělání. Ideové neshody (zejména mezi Rádlem a Nejedlým) postupně vedly k rozpadu Realistického klubu a Rádl se stal členem sociálnědemokratické strany, v které již ovšem v duchu své nepolitické politiky nijak stranicky nepůsobil. Přestože občas dál přispíval do sociálně demokratického tisku a spolupracoval se vzdělávací organizací strany, názorově se s řadou stranických předáku silně rozcházel (bodem sváru byl vztah k ruskému bolševictví a levici v československé sociální demokracii.).¹³⁸

Po ukončení existence pokrokové strany a následném poměrně rychlém rozpadu Realistického klubu se Rádl do aktivní politiky už přímo nezapojoval. Nadále se však věnoval dalším veřejným aktivitám, které ho znovu a znovu navracely do politického dění. Působil především jako glosátor, kritik a komentátor. Dá se říci, jestliže v Masarykově případě převládla v jeho aktivitě praktická politika, Rádl zůstal spíše ve filosofické a náboženské oblasti.¹³⁹ Nelze však tvrdit, že by to znamenalo nějakou ztrátu naléhavosti v jeho snaze o řešení tíživých společenských otázek doby. Rádl je přesvědčen, že:

¹³⁷ Programové zásady Realistického klubu“, in: *Česká stráž* 3, č. 7, 13. 2. 1920, str. 5.

¹³⁸ Hermann, T. – Markoš, A. *Emanuel Rádl. Vědec a filosof.* Praha 2004. S. 634-636

¹³⁹ *Česká filozofie ve 20. Století, [redakce Jiří Gabriel]* Brno 1995, s. 61 - 62

„... pravá filosofie jako láska k pravdě je vždy úsilím o vítězství pravdy, a že proto filosof musí být připraven k odpovědné službě společnosti.“¹⁴⁰

4. 1. Rádlovo pojetí státu a demokratického zřízení

Společnost byla dle Rádla přesycena otázkami po způsobu úpravy státu. Zejména v Evropě se dle Rádla neustále řešilo, zda má stát být demokratický, komunistický či fašistický do takové míry, že už téměř nikoho nenapadlo položit si otázku, zda stát jako forma organizace společnosti stojí za takovouto námahu. Některé tehdejší prvorepublikové politické elity považovaly myšlenky o tom, že stát možná nestojí za vynaloženou snahu za doklad Rádlova povrchnosti přístupu. Nicméně Rádl se na tuto problematiku díval právě opačně. Názor, že stát pro život člověka není hlavním zájmem, má u Rádla mnohem hlubší kořeny než veškeré teorie politické. Jakékoliv přeceňování všeho veřejného, politického a státního demokracii demokratičtější dle Rádla neučiní. Neustálé politické zápasy v parlamentu, nepřeberné množství politických stran a veškeré přeceňování věcí veřejných vedlo dle Rádla k situaci, že byl u nás zpolitizován i tělocvik. Rádl upozorňoval na skutečnost, že i když v Anglii nebo Spojených státech amerických zájem o veřejný život není zdaleka tak horlivý, tak to ani v nejmenším neznamena nějakou nižší úroveň společnosti těchto států, ba naopak. Rádl upozorňuje na fakt, že v životě jednotlivce jsou mnohem zásadnější priority než život veřejný, slovy:¹⁴¹

„Dnes se přezírá elementární fakt, jinak každému známý z vlastní zkušenosti, že život veřejný (jehož částí je život státu) je jen bledým a zeschematizovaným odrazem života individuálního, toho který si žijeme každý pro sebe. Podle dnešního přeceňování společnosti ... jakoby vnitřní život jednotlivcův nebyl ničím; jakoby naše usilování osobní, naše naděje a zklamání, štěstí a neštěstí naše starosti o živobytí, starosti rodinné, vztahy přátelské, byly jen odrazem jakýchsi dějů sociálních.“¹⁴²

Člověk tedy pro Rádla není produktem společnost, nýbrž každý jedinec, každý svým způsobem, společnost tvoří. To tedy znamená, že zájmy jedince jsou vždy přednější než zájem státu (již v tomto bodě je zřejmé, že Rádlovo pojetí společnosti popírá tendence

¹⁴⁰ Tamtéž s. 62

¹⁴¹ Rádl, Emanuel. *Válka Čechů s Němci*. Praha 1993, s. 114

¹⁴² Rádl, Emanuel. *Válka Čechů s Němci*. Praha 1993, s. 115

kolektivistických snah, které byly typické pro komunistické i nacistické zřízení). V Rádlově představě demokracie hrála velkou roli mravnost, která měla v jeho osobním pojetí základy především ve víře. Zásadní význam v jeho filosofii a zprostředkovaně i v pojetí politiky měla postava Ježíše, který byl podle Rádla mnohem hlubším myslitelem než mnozí pozdější političtí teoretikové. Ježíš totiž nebyl ukřižován proto, že by se stavěl proti nějaké státní či vládní formě. Ale poukázal na skutečnost, že žádná vládní forma nestojí za to, aby na ní jedinec stavěl spásu své duše.¹⁴³

Demokracie v Rádlově pojetí stojí na mravním základě uvědomělého jedince. Co se politické teorie týče, Rádl rozlišuje zejména tři formy demokracie, které jsou ve společenské praxi často kombinovány. Jedná se o demokracii smluvní, většinovou a v neposlední řadě o demokracii organického typu, kterou silně kritizoval (kritika organického pojetí demokracie, který je neodlučitelně spjatý též s organickým, kmenovým pojetím národa, je pro Rádla výchozím bodem pro jeho rozbor národnostních otázek v rámci tehdejší Československé společnosti).¹⁴⁴

V organickém pojetí dle Rádla není československý národ tvořen žijícími obyvateli Československé republiky, kteří by se dali statistickým způsobem sečíst. Jde o masu, která má povědomí českého a slovenského národa, cítí k němu jakousi pokrevní příslušnost. Je zřejmé, že takto postavené chápání československého obyvatelstva stojí silně proti zájmům Němců, Maďarů, i proti případným dalším tzv. přistěhovalcům. Rádl upozorňoval na nebezpečí středoevropského nacionalismu, který stojí na základech organického pojetí státu. Největší nebezpečí viděl až v mystickém pojetí národa.

„Podle něho národ jako mystická síla od věků do věků vládnoucí je moc, které se vše musí podrobit; stát je vyvrcholením národní myšlenky, náboženství, věda, průmysl sociální zřízení mají jen ten smysl, že dávají národu prostředky, aby se uplatnil.“¹⁴⁵

Tento mystický pohled na stát může dle Rádla velice lehce přejít ve fašismus. Rádl upozorňuje, že organické pojetí dává přednost vnější autoritě (ve fašistickém zřízení stát zcela přebírá morální odpovědnost jedince), která v tomto pojetí pramení z jakéhosi domnělého odkazu předků, před autoritou vnitřní, která má základ ve vlastním svědomí každého jedince.

¹⁴³Rádl, Emanuel. *Válka Čechů s Němci*. Praha 1993, s. 115-116

¹⁴⁴ Tamtéž s. 117

¹⁴⁵ Rádl, Emanuel. *Válka Čechů s Němci*. Praha 1993, s. 119

Národ a veškerý státní zájem je dle Rádla v tomto pojetí kladen nad individuální soud jedince, což vede ke skutečnosti, že stát jednotlivci vlastně nedovoluje samotného posuzovat, zdá jedná správně či ne (dle Rádla je jedině mravní liberalismus, ve kterém jsou na prvním místě svoboda individua a nezastupitelná roli jedince ve společnosti, vytváří podmínky, kde se fašismus nemůže nikdy zakořenit).¹⁴⁶

Další formu demokracie, která je dle Rádla typická pro velkou část Evropy již od dob Francouzské revoluce, označuje jako většinovou. Demokracii většinou chápe však spíše jako formu vlády v užším smyslu:

„Tu lid se chápe více méně atomisticky, jako součet individuí, kde každý jedinec má tutéž hodnotu. Hlasy jednotlivců se sčítají a většina rozhoduje. Tímto se obyvatelstvo spojuje v jednu vůli, která pak je absolutní autoritou pro všechny.“¹⁴⁷

Rádl ve své knize Válka Čechů s Němci tvrdí, že v Evropě stejně jako v Československu je tento většinový typ považován za ideál demokracie (zároveň dodává, že i většinová demokracie byla v Československu silně ovlivněna organickým pojetím společnosti). Za hlavní přednost demokracie většinové bývá dle Rádla považována možnost svobodné volby, která počítá s rozhodnutím každého jedince a klade důraz na všeobecné a tajné hlasovací právo. Rádl si však pokládá otázku: Je tato forma demokracie, která vznikla zejména jako protiklad absolutistické moci (v osobě monarchy) a která ve své podstatě pouze přelila absolutní moc monarchy do stejné absolutní moci většiny, opravdovou zárukou spravedlnosti? Rádl přímo tvrdí:¹⁴⁸

„Ani zde není kritéria, jak rozeznat vůli a zvůli většiny; většina není nikomu odpovědná. Jakou záruku máme, že hlas většiny je vždycky spravedlivý, když víme z historie, že každá pravda byla napřed v menšině a těžce si na většině vybojovala právo na uznání.“¹⁴⁹

Rádl tedy vyjadřuje názor, že demokracie většinová není primárně postavena na ideji spravedlnosti, ale na ideji moci, kde nevíteží nutně pravda, ale spíše většina. Tato většinová, masová forma demokracie nerozlišuje rozdíly mezi individuálními vlastnosti jedince, nezná práva na osobní přesvědčení, práva na svůj jazyk, kulturu ani náboženství (zejména v komunistickém režimu je tento absolutistický charakter demokracie většinové nejkrajnější),

¹⁴⁶ Tamtéž s. 117-122

¹⁴⁷ Tamtéž s. 128

¹⁴⁸ Tamtéž s. 128-129

¹⁴⁹ Tamtéž s. 129

veškerá vůle státu a se dle Rádla i v tomto případě stává absolutní normou pro život jedince, jehož individuální právo je vůlí masy opět zcela vytěsněno. Jelikož nelze nijak zabránit, aby každá nahodilá většina měla absolutní význam a stejně tak neexistují prostředky, jak zabránit chybám odtud vycházejících, nelze tuto formu demokracie dle Rádla nikde důsledně zavést. Proto je často v rámci většinového systému demokracie mnoho zásadních usnesení omezováno zaváděním požadavku na kvalifikovanou většinu. Toto omezení se však dle Rádlova svou podstatou příčí zásadám většinového hlasování. A Rádl se proto ptá:

„Jaké právo mají podle tohoto principu ti, kteří dělali naši ústavu, aby omezovali svobodu našeho dnešního hlasování? Jaké právo má parlament, aby odhlasoval volební řád, který se stane vlastním základem nové vlády a který tedy omezí svobodu občanstva, jež novou vládu volí?“¹⁵⁰

Rádl tedy jinými slovy tvrdí, že i když byla většinová demokracie spolu se svými metodami většinového hlasování (nejen v Československu považována za ideál) základním kamenem tehdejšího politického života i samotné Československé ústavy, tak její největší klady (svobodné hlasování, které počítá rozhodnutím každého jedince) jsou kromě jiného tímto zavedením požadavku na schválení zásadních usnesení kvalifikovanou většinou silně omezovány. Rádl přímo tvrdil, že demokracie většinová:¹⁵¹

„... je příliš mechanistická a přehlíží přirozené prvky společenského života... že všechno řeší jen šablonovitě, že znásilňuje individuum, že příliš lehkomyšlně zasahuje do práv rodinným, že nemá morálního měřítko pro život, že přepolitizovala veřejnost atp. Dnešní krize demokraticismu je krizí tohoto většinového pojetí.“¹⁵²

Z těchto a dalších důvodů, které ještě zmíním, byla pro Rádla jedinou možností, jak vystavit stát a jeho správu na opravdu pevných základech, smluvní forma demokracie. Nyní se pokusím popsat, jaké hodnoty by měly základy této smlouvy tvořit. Z Rádlových úvah je už tedy patrné, že základy státu nemůžou být postaveny pouze na myšlence vlastenectví ve smyslu krve, citu a instinktu vycházejícího z fyzické podstaty jedince jako organismu. Stát musí stát na hlubších základech spojujících všechny obyvatele a občany bez rozdílu kulturních, národnostních, či jiných. Dle Rádla musí činy každého jedince, každého člena

¹⁵⁰ Tamtéž s. 128

¹⁵¹ Rádl, Emanuel. *Válka Čechů s Němci*. Praha 1993, s. 129-131

¹⁵² Tamtéž s. 131

společnosti vést pravda ve smyslu vlastního mravní přesvědčení, odpovědnost a svědomí, které se v jeho pojetí stává první i poslední smysl života. Zde se znovu ukazuje, že Rádl byl pokračovatel nejen filosofického odkazu Masaryka. I pro Rádla to bylo právě náboženství, které tvořilo základ jeho filosofie, pojetí demokracie i její aplikace do oblasti praktické politiky. Morálka a mravnost jedince tedy vychází z jeho pojetí náboženství. Základním výchozím bodem společenské smlouvy, jakožto základu demokracie není národ či stát, ale lidské individuum konfrontované v každém okamžiku svého krátkého života s Boží mocí. Jednotlivec, každý člověk plní v tomto světě své jedinečné, Bohem uložené poslání. Ochrana pravdy a dobra, dána především osobní zodpovědnosti, má být dle Rádla základem, na kterém by měly společnosti všech národů smluvně dohodnout. V tomto bodě je již zcela zřejmý Rádlův vypjatý křesťanský individualismus. Sám si pokládá otázku:¹⁵³

„Jsem já, jsi ty jen povrchovou vlnou nekonečného moře, zčeřeného větrem - či je tento svět se vším všudy jen náhodou, za níž stojí věčné, absolutně pravdivé moje svědomí, určené patřit ve tvář Boží?“¹⁵⁴

Zrod samotné smluvní demokracie si Rádl spojuje původně s vírou v privilegia. Její další vývoj v Evropě se však rozdělil do dvou směrů. Zatímco v kontinentální Evropě (ve Francii, Německu nebo i u nás) se královská moc stávala stále absolutnější a absolutnější (šlechta a vrchnost neodkázala ze svých privilegovaných pozic dostatečně chránit svá přirozená práva před absolutistickou mocí krále), v Anglii se od dob sepsání listiny Magna Charta Libertatum privilegia stala důležitým prostředkem mocných na obranu celé země a všech lidí proti svévůli monarchy. Skutečnost, že v Evropě privilegia přestaly být prostředky pro zabezpečení důstojného, svobodného a společenského života (naopak se staly dělicí zdí mocných od slabších a brzdou pokroku) vedla k revoluci, která logicky spatřovala v králi, šlechtě a obecně privilegovaných (ne všichni však byli v této době privilegováni rodem či kulturně, ale jejich privilegia vznikly z vlastní snahy schopných a nadaných) negaci své svobody. Rádl přímo tvrdil:¹⁵⁵

„ ... že privilegia, na pevnině pokládána za protiklad demokracie, byla v Anglii jejím východiskem. Práva jednotlivcova, autonomie všelikých společenských útvarů, zemí, jazyků,

¹⁵³ Rádl, Emanuel. *O smysl našich dějin*, Praha, 1921, s. 92-94

¹⁵⁴ Rádl, Emanuel. *Válka Čechů s Němci*. Praha 1993, s. 116.

¹⁵⁵ Tamtéž s. 136-137

průmyslových podniků, obchodů, škol, dělnických sdružení jsou v Anglii základem demokracie; stát organizuje tyto dané autonomní jednotky; neříkáme sice už, že jsou „privilegované“ – ale co záleží na jméně.“¹⁵⁶

Ve smluvním státě, kde je dle Rádla spravedlnost primárnější než stát, se demokracie stává pouhým nástrojem lidu, jak spravedlnost aplikovat. Zákony, které lidé respektují jako prostředek či východisko pro správný chod společnosti, nejsou společnosti nuceny, nýbrž jsou výsledkem dohody. Rádl tento způsob organizace připodobňuje ke společnosti prvních křesťanů, jejich přesvědčení bylo nad státem (poslouchali boha nikoliv lidi). Stejně tak občan smluvního státu trvá na svých přirozených, vlastních, původních a nezměnitelných právech, na kterých pak je postaven stát (stát je v tomto náhledu až druhotný).

„Svědomí občanovo je primární hodnotou; že zákon Boží je vyšší než zákon lidský a že tedy stát musí omezit svá práva tam, kde se začínají práva svědomí.“¹⁵⁷

Hlavní myšlenkou Rádlových politických tezí je tedy snaha založit smluvní demokratickou společnost na společném základě, který přesahuje stát, národní či třídní rozdíly. Tímto základem musí být svědomí jednotlivce, které se stává největší autoritou, přesahující veškeré zákony světské. Jedině dle Boha a vlastního svědomí, nikoliv dle státu jeho zákonů, může a má člověk řídit své činy. Nikoliv tedy kult člověka zvířete (krevní identita, kmenové citění atd.), ale kult myslícího člověka, který věří zejména ve své vlastní rozum a svědomí před Bohem. Svědomí jedince stojí výš než ústava státu.¹⁵⁸ Stát má dle Rádla být tedy do jisté míry podobný politické straně. Každý jednotlivec si stát a národnost (podobně jako v politické straně) může zvolit dle programu, čímž fakticky přijme nejen program onoho státu, ale také své spoluobčany, kteří se mohou v některých jednotlivostech (například národnosti) lišit. Svobodná volba v Rádlově politickém pojetí národa velmi důležitá. Dle Rádla totiž existuje pouze jediný způsob, kterým jedinec, občan, člověk může skutečně zakusit, jaké je to být za něco vnitřně zodpovědný, musí se dostat možnost svobodné, ničím a nikým neovlivněné osobní volby.

¹⁵⁶ Tamtéž s. 137

¹⁵⁷ Rádl, Emanuel. *Válka Čechů s Němci*. Praha 1993, s. 139

¹⁵⁸ Rádl, Emanuel. *Úvahy vědecké a filosofické*. Praha, 1914. S. 139-141

4. 2. Rádlův pohled na lidská práva, jakožto základu demokratičnosti

Z výše úvah je již patrné, že v Rádlově pojetí smluvní podoby demokracie má individuum a jeho osobní svoboda zcela výsadní roli. Činnost člověka musí plynout primárně z jeho osobní odpovědnosti a svědomí, nesmí být omezována ani bez povolení nijak ovlivňována státem. O to větší mají dle Rádla pro moderní demokracii svoji důležitost lidská práva. Dle Rádla jsou pro moderní demokracii lidská práva natolik významná, že lze podle toho, jak se k nim kdo staví, můžeme poznat ráz jeho demokratičnosti. A nejen to, Rádl přímo tvrdí:

„Lidská práva jsou základní myšlenkou ústav, založených na smluvním pojetí státu; jejich podstatou je přesvědčení, že každý člověk má jistou oblast zájmu, v nichž je suverénním pánem a do nichž se společnost nesmí míchat bez jeho zásadního svolení.“¹⁵⁹

Rádl smysl lidských práv ukazuje na konkrétních případech společenského dění. Asi nejlépe je tento smysl zřejmý v příkladě povinné vojenské služby. Dle Rádla stát nemá žádné právo nutit občany k vojenské službě, jestliže tomuto brání jejich osobní svědomí. Jejich osobní svědomí je dle jeho názoru jasně vyšší autoritou, než stát a jeho potřeby. Přestože stát toto právo jedince nutit nemá, jeho moc jej nutit přetrvává. Rádl zároveň pokládá zajímavou otázku:

„Jestliže státy až do naší doby uznávaly, že kněží jsou vyňati z vojenské služby, jak mohou nutit k ní laiky?“¹⁶⁰

Rádl na tomto příkladu ukazuje fakt, že v tehdejší československé společnosti stále panovalo jisté nepochopení pro „práva svědomí“.¹⁶¹

Rádl věřil, že smluvní pojetí státu má základ ve víře v privilegia. Za předchůdce moderní demokracie považuje podobu správy a organizace, která panovala na Karlově univerzitě před Dekretem kutnohorským. Rádl popisuje schéma tehdejší akademické samosprávy slovy:

¹⁵⁹ Rádl, Emanuel. *Válka Čechů s Němci*. Praha 1993, s. 141

¹⁶⁰ Tamtéž s. 141

¹⁶¹ Tamtéž s. 141-143

*„Svobodná obec s vlastní ústavou, studenti s profesory, si dávají sami zákony, sami soudí, sami si ustanovují způsob zkoušek, studiem (nikoli rodem) se povznášejí k nejvyšším hodnotám.“*¹⁶²

Rádl ukazuje, že i přestože se studenti scházeli z celého světa s vlastními zvláštními právy, dokázali se dohodnout, jak si sami vládnout. Na tomto dalším příkladu vidíme, že i organizace, která je založena na privilegiích může být demokratická. Tedy ani samotný princip privilegií není dle Rádla s demokracií (smluvní) nijak neslučitelný. Rádl dodává, že těmto studentům bylo dáno privilegium, že nesměli být na cestě na univerzitu ani při návratu domů nijak obtěžováni, nepodléhali jinému soudu než tomu, který byl zřízen na univerzitě, stanovovali si vlastní podobu přednášek, způsob zkoušek atd. Rádl se ptá, proč by tyto privilegia museli být nutně škodlivé?¹⁶³

Základní chybou všech starých privilegií byla dle Rádla skutečnost, že všechny byly udělovány absolutně z libovůle panovníka náhodným osobám z nahodilých důvodů. Přestože tuto nahodilost a libovůli překonáme, bude dle Rádla stále existovat další problém k řešení. Rádl se ptá:

*„Není společnost lidská tak upravena, že je zájmu některých jedinců, a ještě spíše v zájmu některých skupin lidí, chránit je zvláštními výsadami?“*¹⁶⁴

Rádl pak uvádí celou řadu příkladů, v nichž jsou určité skupiny ve společnosti vyřazeny ze schematického zákona rovnosti. Jsou to v první řadě děti, které musí mít zvláštní práva jasně vytyčená zákonem. Ale uvádí i další příklady, u kterých tehdy dle Rádla nepanuje taková to společenská shoda. Jsou to například práva žen, které jsou s vývojem společnosti již zcela vyrovnány s právy mužů, přestože v té době nebyly vázány například povinnou vojenskou službou. Dle jeho názoru i některé privilegia, které vznikly historicky (tedy byly v minulosti dány například panovníkem apod.) nejsou automaticky hodné zavržení. Rádl to ukazuje na zákoně, jenž v roce 1918 zrušil nejen šlechtictví (tedy zvláštní práva), ale také právo užívat svého rodného jména s přídomkem vyznačujícím šlechtictví (a to nejen ve věcech úředních). Dle Rádla je to doklad faktu, nakolik organické pojetí státu a většinová demokracie v Československu ovlivnila náš smysl pro práva jednotlivce. Dle Rádla existuje zásadní rozdíl mezi tím, jestli se v rámci pozemkových reforem v zájmu slabých jednotlivců vykupují

¹⁶² Tamtéž s. 136

¹⁶³ Rádl, Emanuel. *Válka Čechů s Němci*. Praha 1993, s. 143-144

¹⁶⁴ Tamtéž s. 144

velkostatky, nebo jestli je někomu zakazováno používat jméno, kterému nikomu nepřekáží. Rádl dokonce popisuje šlechtické jméno jako jisté ideové dědictví po předcích. Jestliže máme právo nazývat se Čechy a odtud odvozovat nějaké závazky pro svůj život, jakým právem smíme brát jméno šlechticům? Jméno je osobní, nedotknutelný majetek, a dle Rádla žádné veřejné zřízení nemá právo do tohoto majetku jakkoliv zasahovat. Dle Rádla tedy nelze předem říci, která výhoda, výjimka či privilegium je přípustné či není, ale dle jeho slov:¹⁶⁵

„... a priori platí jen zásada, že svoboda jednotlivcova je světější než právo státu; praxe je vždycky dílem kompromisu, tj. dobré vůle zúčastněných.“¹⁶⁶

Lidská práva se tedy dle Rádla musí vždy vyvíjet s ohledem na současnou situaci, musí být odrazem aktuálních tendencí, respektive a na ně přímo reagovat. Rádl tvrdí, že vlivem atomistického pojetí společnosti, kterým se 18. století vyznačovalo, byla lidská (přirozená) práva koncipována příliš individualisticky. Postupně se (snahou malých církví o odluku od státu) rozšiřovala do náboženské oblasti v podobě svobody vyznání, aby se následně vlivem rozšiřujících se národohospodářských teorií začala lidská práva chápat jednostranně hospodářsky a materiálně (nebo také nábožensky jako svoboda vyznání). Ve století devatenáctém a dvacátém se však postupně začalo mnohem více dbát na kolektiv, ať už tímto kolektivem byla třída, kmen, rasa, či národnost. Proto by se i individuální lidská práva dle Rádla měla dále rozšiřovat na práva kolektivní. Rádl říká:

„Náš úkol v tom záleží, pochopit tento dějinný vývoj, napravit jednostrannost hospodářského liberalismu a socialismu tím, že dáme lidským právům jejich původní význam kolektivní a duchovní, rozšíříce je na ta kolektiva, pro něž XIX. století vzbudilo porozumění, tj. zvláště na slabší kategorie společnosti, což jsou: děti, ženy, i, rasy, kmény, národnosti.“¹⁶⁷

Tímto nechci říci, že lidská práva vychází dle Rádla z nějakého kolektivního vědomí. Rádl jen naznačuje, že i když jsou lidská práva koneckonců založena individuálním mravním přesvědčením jednotlivých lidí (svědomí tyto práva nepřímou schvalují), tak se vztahují na celou společnost. Proto je dle jeho názoru nutné brát zřetel na skutečnost, že ve společnosti existují kolektiva, kterým je dáno přírodně (ženy, děti, rasy) kulturně (církve, kmény), či

¹⁶⁵ Rádl, Emanuel. *Válka Čechů s Němci*. S. 144-145

¹⁶⁶ Tamtéž. 145

¹⁶⁷ Tamtéž s. 148

hospodářskou organizací (dělnická třída) základních práv, které jsou podstatnější než jakékoliv ohledy či potřeby státní. Rádl říká:¹⁶⁸

„Stát je dílem těchto kolektivů a nesmí tedy ustanovovat nic, co by ohrožovalo jejich životní zájmy. Stát tedy netvoří právo jazykové, nýbrž upravuje je v zájmu národnostní, nepotvrzuje církve, nýbrž bere je na vědomí, neustanovuje dělnické právo, nýbrž chrání je.“
169

Rádl z tohoto pohledu kritizuje tehdejší Československou ústavu, která se dle jeho názoru zaměřuje na lidská práva individuální, ale kolektivním se v několika případech i záměrně vyhýbá (což považuje za dosti překvapivé, vzhledem k tomu, že měli socialisté v době jejího vzniku rozhodující vliv). Asi nejspornější je oblast národnostních práv, kterou Rádl kritizuje z pozice svého politického vnímání národa v rámci smluvního pojetí demokracie. Ústava Československé republiky vznikla dle jeho názoru absolutisticky, německé a maďarské obyvatelstvo bylo považované za poražené a zákony se mu v tom smyslu diktovaly. Nikdo se neptal těchto národností, jak mají být upraveny jejich vztahy ke státu. Z ústavy dle Rádla nepřimo vyplývá, že Češi a Slováci mají privilegované postavení, zatímco obyvatelé jiné národnosti jsou postaveny do druhé řady. Rádl ve své *Knize Válka Čechů s Němci* ukazuje na konkrétních příkladech z ústavy, jaký si dávali zákonodárci pozor, aby se do některých ustanovení v oblasti národností nevloudilo nějaké kolektivní právo týkající se všech československých občanů bez národnostního rozdílu (Rádl, věrný své prozíravé logice, považoval položení základů ústavy na takto organicky pojatém národnostním vymezení za krajní nezodpovědnost, která se může Čechům může vymstít).¹⁷⁰ V ústavě se dle Rádlova studia této listiny, vždy hovoří právech občanů československých, nebo výhradně o právech příslušníků menšin etnických, jazykových, či náboženských, ale nikdy například konkrétně o právech československých Němců či Maďarů, což dle Rádla jasně dokazuje, že zákonodárci se úmyslně vyhýbali kolektivním právům národnostním.¹⁷¹ Je zřejmé, že v dnešním společenském vidění by takováto skutečnost byla jasným důkazem etnické diskriminace.

¹⁶⁸ Tamtéž s. 141-148.

¹⁶⁹ Rádl, Emanuel. *Válka Čechů s Němci*. Praha 1993, s. 148.

¹⁷⁰ Hermann, T. – Markoš, A. *Emanuel Rádl. Vědec a filosof.*, Praha 2004 s. 506-508

¹⁷¹ Rádl, Emanuel. *Válka Čechů s Němci*. Praha 1993, s. 149-152.

Rádl tvrdí, že práva národnostní jsou dána přirozeně, tudíž nemůže být jednotlivým národnostem státem přiděleno ani uznáno. Rádl přímo říká:

„Stát je služebníkem národností, nikoliv jejich pánem.“¹⁷²

Dle Rádla platí tedy zásada, že stát národnostem nepanuje, ale slouží, právo národnostní je právem kolektivním a nesmí chránit jen jednotlivce, ale celou národnost. Dále zákony nesmí být abstraktní, ale musí brát zřetel na všechny odlišnosti jazykové i kulturní. Dle Rádla je nutno si uvědomit, že:

„Právo na vlastní řeč, na národní zvyky, kroje, na vlastní život literární, umělecký a vědecký i na prostředky materiální, jimiž se tento život udržuje, patří k nezadatelným přirozeným právům, jež neplynou z ústavy, ani z vůle lidu. Ústava z vůle lidu musí s nimi počítat jako s hodnotami předem danými. Mravní vědomí a daná skutečnost je jediným a posledním právním důvodem, na němž práva národností stojí... národnost je v podstatě suverénní a přenaší ze své svobodné vůle část své svrchovanosti na stát.“¹⁷³

Rádl svým pojetím lidských práv ukazuje, že jeho filozofie a názory ať už politické či národnostní z ní vycházející, mají zásadní lidský a mravní rozměr, který je i v dnešní stále dle mého názoru bohužel poměrně xenofobní české společnosti aktuální. Ukazuje se také je jeho neutuchající veřejná aktivita pramenící víry v osobní odpovědnost, svědomí a Boha. I když byla jeho kritika přijímána často negativně, jeho úsilí v hledání pravdy nikdy nezlomila. Na závěr bych chtěl říci, že Rádlova filosofie (stejně jako jeho názory a následné aktivity z ní vyplývající) nebyla jen vyjádřením jeho lásky k pravdě, nýbrž byla díky jeho snaze na problémy nejen upozorňovat, ale také je řešit, vyjádřením úsilí o vítězství pravdy, ve které podobně jako jeho učitel T. G. Masaryk, nikdy nepřestal věřit.

¹⁷² Rádl, Emanuel. *Válka Čechů s Němci*. Praha 1993, s. 155

¹⁷³ Tamtéž s.155

5. Krize demokracie v díle J. L. Fischera

5. 1. Život J. L. Fischera

Josef Ludvík Fischer, český filosof a sociolog, se narodil 6. listopadu 1894 v Praze. Jeho narození provázely dle jeho vlastních vzpomínek poměrně dramatické okolnosti (a nejen rodinné, v českých zemích to politicky vřelo, čeští politici si neustále víc a víc uvědomovali potřebu větší nezávislosti na Rakousko-uherské monarchii, ve společenské a umělecké oblasti roste touha projevit se a ukázat se světu). O svém narození ve spisu *Listy o druhých a o sobě* píše:

„Obyčejně bývá zbytečno vůbec se zastavovat u tohoto faktu. V mém případě měl se však stát jakýmsi symbolem mých budoucích osudů: narodil jsem se totiž předčasně a přišel mnohonásobně nevhod.“¹⁷⁴

Fischer se skutečně narodil jednak předčasně a navíc ještě před samotným sňatkem rodičů, což samozřejmě nebylo v té době přijímán nikterak přívětivě. Jeho matce bylo teprve osmnáct let, otec byl lesník, pracující na Šumavě na panství Schwanzenberků. Byla to právě Šumava a jižní Čechy, kde mladý Josef strávil dětství a také část studií. Jeho výchovy se ujala zejména babička z matčiny strany. Již v dětství si vytvořil zálibu pro četbu a literaturu obecně. V této zálibě pokračoval i během studia na gymnáziu v Českých Budějovicích a Třeboni, kde také roku 1912 odmaturoval. Fischer si oblíbil zejména dějiny literatury (zvláště české a německé), které chtěl také dále studovat.¹⁷⁵ Právě z tohoto důvodu si zapisuje původně dějiny české a německé literatury na filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Následné metodologické otázky literární historie ho teprve stále více přiváděly k filozofii, která se pro něj postupně stala oborem, jemuž se pak také především věnoval (studuje u profesorů T. G. Masaryka, F. Drtiny a především také profesora Františka Krejčího). Jeho studia však byla narušena událostmi První světové války. Fischer byl odveden roku 1914, byl zbaven povinnosti polní služby, což ovšem neznamenalo, že byl jakožto budoucí intelektuál ušetřen dlouhodobého vyčerpání, zranění, nemocí a dalších následků války, jež mu poté způsobily doživotní zdravotní problémy (některé rysy Fischerovi psychiky jako byla hyperaktivita a nutková potřeba neustále zasahovat do veřejného dění mohou být brány jako příznaky tzv.

¹⁷⁴ FISCHER, J. L. *Listy o druhých a o sobě*. Olomouc 2005, s. 9.

¹⁷⁵ URBÁŠEK, P. Josef Ludvík Fischer - rektor zakladatel. *Žurnál UP*, 2004/5, roč. 14, č. 4, s. 6.

„veteránské neurózy“¹⁷⁶. Přes tyto skutečnosti mu jeho služba mimo bojiště umožnila strávit většinu války v zázemí, kde se mohl do jisté míry dále věnovat studii filosofické literatury. Krátce po konci války obhájí v 1919 svou disertační práci s názvem „*Arthur Schopenhauer: Geneze díla*“, na jejímž základě je téhož roku jmenován doktorem filozofie.¹⁷⁷

Život J. L. Fischera je hned od jeho mládí neodmyslitelně spjat s jeho bezprostřední účastí na řešení problému tehdejší doby. Hned po válce se mladý Fischer se jakožto ctižádostivý intelektuál cítí být především kolektivistickým vlastencem (v té době byl dokonce přívržencem strany národní demokracie). Zastává názor, že zájem národního celku je přednější zájmu jednotlivce. Kritizuje falešné a roztržité politické stranictví. V tomto období je tedy především kolektivistou, který kritizuje:

„...šílenství krátkodechého, zhoubného fanatismu a stranických zájmů“¹⁷⁸

Jeho ctižádostivost a nezralost ho v průběhu prvních let vedla k další názorové proměně a z mladého bouřícího se Fischera se stává marxisticky orientovaný levicový aktivista, jehož hlavním cílem bylo, dle jeho vlastních slov, potírání bahníci se demokracie (přes tento příklon k marxismu, který měl příčiny spíše pocitové než rozumové, Leninovo chápání třídnosti a státu jako orgánu třídního násilí posléze zralejší J. L. Fischer striktně odmítal). A tyto prvotní Fischerovy myšlenky směřující k faktu, že ve středu všeho stojí, rozpíná se, činí se člověk, v jehož moci by také mělo být vše, co existuje, změnit k lepšímu, jsou začátkem Fischerovy filosofické cesty, která ve třicátých letech dospěla k rozměrné publikaci *Krise demokracie*.¹⁷⁹

Na počátku dvacátých let roste Fischerova publikační aktivita v levicových časopisech (Kmen, Červen, Var a další), seznamuje se s S. K. Neumanem a jeho krajně levicové názory začínají komplikovat jeho pracovní život. Fischer pracuje v letech 1921 – 23 v pražské Veřejné a Univerzitní knihovně. Jeho levicové názory však nevyhovují vedení knihovně, dostává se do sporů, které vyvrcholí v roce 1923 po vydání jeho článku v úvodníku *Československých novin*, ve kterém vysvětluje atentát na Aloise Rašína (po tomto atentátu

¹⁷⁶ ŠVANDA, Pavel. *Revue politika: Úděl filozofa levice* [online]. Praha 2006, Dostupné z: <http://www.revuepolitika.cz/clanky/373/udel-filozofa-levice>

¹⁷⁷ GABRIEL, Jiří, Helena PAVLINCŮVÁ, Josef KROB a Jan ZOUHAR. J. L. Fischer. *Slovník českých filosofů* [online]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/fisjl.html>

¹⁷⁸ FISCHER, J. L. *Listy o druhých a o sobě*. Olomouc 2005, s. 93

¹⁷⁹ ŠVANDA, Pavel. *Revue politika: Úděl filozofa levice* [online]. Praha 2006, Dostupné z: <http://www.revuepolitika.cz/clanky/373/udel-filozofa-levice>

vznikl tzv. zákon na ochranu republiky) z pohledu dobové sociální situace. Tento článek se stal oficiálním důvodem přemístění J. L. Fischera do Olomouce, kde pracoval ve studijní knihovně. Z Prahy, kde měl známé a vybudované zázemí, se Fischerovi, který v té době za sebou měl už řadu publikací a vydaných spisů, do Olomouce pochopitelně nechtělo. Na svou cestu do Olomouce vzpomíná slovy:¹⁸⁰

„Měl jsem na vybranou dvojí: buď zvolit dráhu svobodného literáta a žurnalisty, nebo doznat svou prohru a nastoupit v Olomouci.“¹⁸¹

S Olomoucí se však rychle sžívá, podílí se na založení místní pobočky pražské Jednoty filozofické, přednáší o demokracii a zve do Olomouce i ekonoma Karla Engliše, který přednáší o hospodářských stránkách demokracie. Stává se členem místní komunistické organizace, dochází na jejich schůze a seznamuje se s jejími členy. Jedním z těchto členů, který se stal později Fischerovým velkým přítelem, byl i Jan Kučera, o kterém řekl:

„Kdo koho obohatil víc, bych dovedl těžko rozhodnout, ale těšili jsme se – myslím oba – na ty naše schůzky a nakonec to dopadlo tak, že jsem se prostě ke Kučerům nastěhoval.“¹⁸²

Přestože se například Kučera stal přítelem Fischera, neznamenal to, že by takto dobré vztahy měl se všemi členy místní komunistické strany. Fischer se opět dostává do sporů a po čase se izoluje od veškerých aktivit místní komunistické organizace a stále více komunikuje s literárním vědcem Bedřichem Václavkem, který přednáší na brněnské univerzitě. Václavek napřed Fischera zve na několik přednášek, postupně se však Fischer stává jeho pravidelným hostem. Přes fakt, že se v roce 1925 v Olomouci poprvé oženil (ze sňatku, který skončil rozvodem, vzešly dvě děti), tráví Fischer stále více času v Brně u Bedřicha Václavka (znal ho již ze společného působení v Československých novinách). Na Václavka vzpomíná ve svých pamětech slovy:¹⁸³

„Již svým vzhledem...byl bezelstnost sama. Říkával jsem mu proto Pražské Jezule a nebylo v tom za mák ironie... Myslím, že jsem za celou dobu našich styků a naší spolupráce se nikdy na něj nerozzlobil.“¹⁸⁴

¹⁸⁰ Tamtéž

¹⁸¹ FISCHER, J. L. *Listy o druhých a o sobě*. Olomouc 2005, s. 180.

¹⁸² FISCHER, J. L. *Listy o druhých a o sobě*. Olomouc 2005, s. 224.

¹⁸³ Tamtéž s. 210 - 224.

¹⁸⁴ Tamtéž s. s. 224.

Brněnská univerzita Fischera zaujala a rozhodl se, že se zde pokusí o svou habilitaci. Nicméně Fischerova pověst revoltujícího levicového intelektuála mu jeho práci komplikovala.

„Obvyklá lhůta, než ministerstvo schválilo návrh docentury, bývala tři měsíce. U mne byla přirozeně mnohem delší. Jistě došlo v ministerstvu k politickým intervencím proti mé docentuře a stejně jistě bylo ministerstvo samo nad ní v rozpacích. Platil jsem přece za „státoborný“ element...“¹⁸⁵

Přes tyto problémy se mu podařilo v roce 1927 na filosofické fakultě v Brně u profesora I. A. Bláhy, který se posléze stal též Fischerovým přítelem, habilitovat ze sociologie. Začal přednášet jako soukromý docent a tři roky později si *venia docendi*¹⁸⁶ rozšířil o dějiny filozofie. Od roku 1931 se stal ředitelem filozofického semináře, v září 1935 byl jmenován mimořádným a v říjnu 1945 (se zpětnou platností od 1939) řádným profesorem sociologie a dějin filozofie. V třicátých letech se J. L. Fischer mimo jiné stává také členem tzv. Barrandovské skupiny, která se začala scházet kolem roku 1932. V čele této skupiny byl Václav Maria Havel (otec bývalého českého prezidenta Václava Havla). Barrandovská skupina vznikla původně jako prostor pro diskuzi o směřování československé politiky v situaci, kdy v Evropě dochází k nástupu fašismu a hitlerismu a v Sovětském svazu k utužování režimu. Fischera si Havel všiml zejména díky jeho knihám *Krise demokracie* a *Zrcadlo doby*. Tato skupina usilovala o „vytvoření vědeckých základů moderní společnosti, která by byla řízena vědeckými metodami v oblasti ekonomické (národní hospodářství) i v oblasti duchovní.“¹⁸⁷

Válečné období strávil v Nizozemsku. Krátce po válce se ještě v roce 1945 podílel na rozšíření Palackého univerzity o Filosofickou fakultu, jejímž prvním rektorem stal právě Fischer. Události roku 1948 a následných let byly pro Fischera, stejně jako pro mnohé další intelektuály, kteří nechtěli své myšlenky přizpůsobit oficiální ideologii, velice těžké. Přestože tedy Fischer, jak jsem již výše zmínil, v mládí ctil ruskou revoluci z roku 1917 jako jakýsi druh orientačního znamení pro společnost, s byrokratickým marxismem a celým jeho aparátem a postupy tvořící nový socialistický režim tehdejšího Československa se svými kritickými a politologickými názory silně rozcházel. To vedlo k tomu, že přestože byl v mládí radikalizujícím hlasatelem revolty, tak po roce 1948 už nebyl pro komunistickou stranu

¹⁸⁵ Tamtéž s. s. 269

¹⁸⁶ Oficiální oprávnění vykonávat přednášky na vysoké škole

¹⁸⁷ Danihelková Karel Engliš a J. L. Fischer – paralelní životopisy

a vládu přijatelný ani jako člen, natož jako partner k interní diskusi. V tomto okamžiku se stal jeho život dramatem, který po únoru 1948 sdílela celá řada dalších tehdejších intelektuálů a během kterého měl Fischer mnohdy co dělat, aby uhájil holé živobytí. Přes mnohé restriktce působil jako profesor na Palackého univerzitě až do roku 1957. Tři roky poté přednášel znovu v Brně. Jeho akademickou kariéru musel ukončit nucenou penzí, která byla přerušena krátkým působením v Olomouci během uvolnění režimu v letech 1968 – 1969.¹⁸⁸

J. L. Fischer byl během svého života členem mnoha vědeckých společností. Příkladem může být jeho působení v rámci Královské české společnosti nauk, Československé národní radě badatelské. Byl také členem České akademie věd a umění, Svazu československých spisovatelů, Delta Tau Kappa, G. W. Leibniz-Gesellschaft, World Parliament for World Culture, Academia Theatina pro scientiis a Centro Superiore di Logica e Scienze Comparete. Mimo jiné stál Fischer také u vzniku kulturně politického a levicově zaměřeného časopisu Index (1929 – 1939), Sociologické revue (1930 – 40; 1945 – 48). Co se dále publikační činnosti týče, byl spoluredaktorem Ottova slovníku naučného nové doby a Malého sociologického slovníku. Ve svém bádání se zabýval především problematikou z oblasti filozofie, sociologie, politologie, teorie kultury a kulturní politiky, také literární vědy a publicistiky.¹⁸⁹

J. L. Fischer zemřel 17. února 1973 v Olomouci. Roku 1992 byl posmrtně vyznamenán řádem T. G. Masaryka. Během svého barvitého života, který započal v dobách, kdy ještě v českých zemích svírala moc Rakouska-Uherska říše (rok před jeho narozením se vzdal svého mandátu v říšském sněmu T. G. Masaryk) a civilizace byla stržena vlnou prudkého rozvoje industrializace, zažil Fischer První světovou válku, Velkou hospodářskou krizi, vznik samostatného českého státu, nacistickou okupaci během druhé světové války a následně i komunistický převrat a změnu politického režimu republiky. Všechny tyto události hrály zásadní roly ve vývoji filosofického i sociologického, potažmo i politického a světonázorového myšlení J. L. Fischera. Přes všechny nesnáze a neštěstí, které ho během života provázely, nepřestal nikdy (ani během padesátých a šedesátých let, kdy byl v nucené penzi a pod nevolí režimu) pracovat a psát. Jeho spisy, které jsou i nyní stále aktuální a podnětné, vycházejí dodnes a znovu a znovu se stávají, stejně jako samotný Fischerův aktivní a zodpovědný způsob života, inspirací pro mnohé.

¹⁸⁸ ŠVANDA, Pavel. *Revue politika: Úděl filozofa levice* [online]. Praha 2006, Dostupné z: <http://www.revuepolitika.cz/clanky/373/udel-filozofa-levice>

¹⁸⁹ FISCHER, Josef Ludvík. *Osobnost, dílo, myšlenky*. Olomouc 1990, s. 124.

5. 2. Vývoj filosofického myšlení

Josef Ludvík Fischer byl během svých studií i následného akademického působení ovlivněn mnoha osobnostmi (T. G. Masaryky, F. Krejčí, A. I. Bláhá atd.) a událostmi, které na podobě jeho nejen filosofické myšlení měly zásadní vliv. Přes tuto skutečnost lze však říct, že Fischerovo filosofické a později i sociologické snažení má jednu ústřední tendenci, kterou lze vysledovat po celou dobu jeho práce a tvorby. Od Antických dob historii západní civilizace provází zásadní dualismus. Mílétský okruh filosofů a jejich jednostranný pohled na skutečnost, který utkvěl na arché, omezený později na hmotnou látku. Eleaté proti mílétské škole postavili racionalismus, který ovšem ustrnul v obecných rovinách a byl znovu v tomto případě svým idealismem odtažených od skutečnosti. Toto dualistické schéma je platné dodnes, starověký atomismus postaven proti Platónově idealismu, anglický empirismus proti francouzskému racionalismu a později Marxův materialismus vůči Hegelově idealismu. Další dualismus můžeme dosledovat ve faktu, zda se ten či onen myslitel zaměřuje ryze na noetickou stránku poznání, nebo se zaměřuje antropologicky na člověka (Heidegerova filosofie). Jinými slovy vedle sebe stojí kontext vědeckého poznání a kontext situace člověka. Fischer se snaží oba tyto dualismy překonat. Jedním se zásadních úkolů jeho filosofie je spojit tento kontext člověka a vědeckého poznání, překonat spory (subjektivismu proti objektivismu, idealismu proti materialismu) a vytvořit novou vyšší úroveň filosofie, vytvořit vyšší systém, nadřazený oběma kontextům, umožňující aplikaci obou. Fischer funkce filosofie, která má být v jeho pojetí jakousi ustanovitelkou a přehodnotitelkou hodnot zároveň, popisuje ve svém díle slovy:¹⁹⁰

„Je-li prvním úkolem filosofie odkrývat tajemství skutečnosti, je druhým, ale stejně závažným, dopátrat se hodnot platnosti absolutní, v této nikdy neutuchající, trvale podjímáné práci na zdokonalování lidského kulturního díla, které spolu znamená úsilí po vytčení toho, co nazýváme svým životním posláním, je druhý věčný, lidský věčný úkol filozofie.“¹⁹¹

Díky této snaze o univerzální rozměr filosofie se nebojím Fischera se svým vlastním originálním filosofickým systémem zařadit myslitele, jakým byl Kant či český Husserl.¹⁹² Univerzalistické myšlenky nejsou české filosofii samozřejmě cizí. Komenského panorthosie

¹⁹⁰ FISCHER, Josef Ludvík. *Osobnost, dílo, myšlenky*. Olomouc 1990, s. 12-13

¹⁹¹ J. L. Fischer, *Věčný a časový úkol filosofie*, Olomouc 1935, str. 14

¹⁹² Tímto nechci naznačit nějakou podobnost myšlení mezi Fischerem a Husserlem či Kantem, s kterým ve svém díle polemizoval snad nejvíce. Jde mi jen o vymezení jeho univerzalistických intencí v rámci novověké filosofie.

založená na pansofii, Bolznanovo vědosloví motivované ryze eticky a nakonec i Masarykova idea univerzalizmu lidských hodnot podepřená nároky poznání jsou všechno vyjádřením podobné univerzalistické myšlenky. V tomto náhledu lze Fischerovu filosofii hodnotit jako vyústění těchto myšlenek v rámci české filosofie.¹⁹³

Fischer vstoupil do českých oficiálních filosofických kruhů na počátku dvacátých let. Hned na počátku bylo zřejmé, že své první spisy budou laděny značně kriticky. Nicméně tato kritika byla na rozdíl například od Krejčího kritiky, která často nepřinášela nic nového a spíše kritizovala jeden filosofický směr z pohledu druhého (v Krejčího případě se jednalo o kritiku z pohledu pozitivismu) od počátku jiná. Již v prvních pracích bylo totiž zřejmé, že Fischerova kritika pozitivismu je výchozím bodem pro tvorbu vlastního filosofického stanoviska, které se tedy, jak bylo výše naznačeno, nebude zaměřovat pouze na ontologii či teorii poznání ale i na kontext člověka, společnosti ze sociologického hlediska.¹⁹⁴ Tato Fischerova snaha a obohacení filosofie o lidský kontext pramení z jeho zážitku z rozvratu evropského světa, k němuž došlo v letech 1914-1918. Svá první filosofická východiska, která vznikají krátce po válce, označuje jako pokus o ustavení nového řádu ve znamení poválečného humanismu, ve znamení mládí. K podepření tohoto typu romantismu neměl sloužit jako u německých sousedů Nietzsche, nýbrž „*antiintelektualismus bergsonovské ražby*“¹⁹⁵ Potud byl J. L. Fischer radikálním prorokem sociálních změn s osobitou romantickou distancí od marxleninismu.¹⁹⁶

Fischerův záměr soustřeďovat se nejen na ontologii a noetiku, ale později také na sociologii byl potvrzen jeho publikacemi z přelomu 20. a 30. let. Všechny jeho publikace z této doby, ať už je to *Über die Zukunft der europäischen Kultur* (Mnichov 1929), *O neklidu dneška* (1930), *Základy poznání* (1931), *Zrcadlo doby* (1932), *Třetí říše* (1932), *Řád kapitalistický a skladebný* a konečně i *Krise demokracie I-II* (1933), ukazují Fischerovo hluboké zaujetí pro společenskými problémy vyvolanými Velkou hospodářskou krizí spojenou s morální a instituciální krizí demokratických zemí. Novodobé evropské racionalistické vidění světa (způsob vidění světa poznávajícím a jednajícím subjektem ve společnosti) a filosofické myšlení obecně je dle Fischera silně negativně poznamenáno

¹⁹³ FISCHER, Josef Ludvík. *Osobnost, dílo, myšlenky*. Olomouc 1990, s. 11-12

¹⁹⁴ *Česká filozofie ve 20. Století, [redakce Jiří Gabriel]* Brno 1995, s. 96

¹⁹⁵ FISCHER, J. L. *Listy o druhých a o sobě*. Olomouc 2005, s. 117

¹⁹⁶ ŠVANDA, Pavel. *Revue politika: Úděl filozofa levice* [online]. Praha 2006, Dostupné z: <http://www.revuepolitika.cz/clanky/373/udel-filozofa-levice>

mechanisticismem. Tento úzký mechanisticismem ovlivněný způsob myšlení neblaze ovlivňuje nejen filosofii (například pozitivismus a některé další filosofické směry 19. a 20. století), ale i přírodní vědu, techniku a celou společenskou praxi.¹⁹⁷

V meziválečné období se Fischer tedy zaměřil zejména na kritiku jednostranného kvantifikujícího racionalismu (naturalismu), který dle jeho soudu postihl také pozitivismus (Fischer ostře kritizuje také Krejčího pojetí pozitivismu, jeho kritika však v tomto případě není jen vyjádření nesouhlasu, ale je zároveň jakýmsi potvrzením či ujištěním, že právě je to právě Krejčí, kdo ho jako jeho učitel i jako samotný myslitel inspiroval ve filosofii hned vedle Kanta snad nejvíce).¹⁹⁸ Z této kritiky vychází jeho potřeba bránit filosofii proti naturalisticky pojímané vědě, potřeba překonání naturalistického racionalismu vědou samotnou. Toho chtěl dosáhnout tím, že ve vědě i filosofii bude dáována přednost „kvalifikujícímu, nikoliv kvantifikujícímu“. Dle Fischera je to právě „kvantifikující“ mechanistická filosofie a pohled na svět, který dovedl západní civilizaci k tehdejší společenské sféře kapitalismu. Krejčího ústředním snaha se tedy zaměřuje na překonání těchto společenských i filosofických skutečností. Ve společenské sféře to dle Fischera to už však není samotný socialismus (vychází z kvantifikujícího myšlení stejně jako kapitalismus), který by dokázala překonat kapitalismus, řešením může být pouze skladebná filosofie a jí odpovídající skladebná organizace celé společnosti.¹⁹⁹

5. 3. Skladebná filosofie, struktura a řád

Než se dostaneme k samotné demokracii a její krizi v rámci díla J. L. Fischera, je nutné si alespoň ve stručnosti vymezit základní charakteristiku jeho skladebné filosofie, z které samozřejmě díky jejímu nároku na univerzalismus i jeho pojetí společnosti i její organizace přímo vychází. Fundamentální orientací Fischerova myšlení je tedy snaha o vybudování filosofie, která je jednotícím, unifikujičím faktorem člověka a jeho poznání. Idea jednoty dle Fischerova soudu nemůže být dána subjektivitou, nýbrž vnitřní stavbou toho, co má být jednotné. V tomto případě tedy vnitřní stavbou světa, člověka a jeho poznání. Tuto vnitřní stavbu nazval řádem. Fischer se domnívá, že:

¹⁹⁷ *Česká filozofie ve 20. Století, [redakce Jiří Gabriel]* Brno1995, s. 97

¹⁹⁸ *J. L. Fischer. Osobnost, dílo, myšlenky.* Ed. M. Hejtmánek. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 1990, s. 12

¹⁹⁹ *Česká filozofie ve 20. Století, [redakce Jiří Gabriel]* Brno1995, s. 96-97

„Řád znamená vždy jednotu“²⁰⁰

Touto jednoduchou větou je vyjádřena klíčová myšlenka celé jeho filosofie. Konceptem řádu mění zásadně orientaci tehdejší filosofie. Vyřazuje subjekt z centrálního postavení, aniž by změnil výsostné nároky osobnosti člověka v tomto řádu. Idea řádu, to je dle jeho soudu to, co se stává nosnou konstrukcí poznání světa, člověka i kultury. Dosáhnout filosofické univerzality nelze dosáhnou stejnou terminologií nebo pojmovým systémem. Univerzalita je ve vnitřní stavbě, v řádu struktur. Fischer to vysvětluje skutečností, že svět není jednotná, ale rozrůzněná skutečnost. Jakýmkoliv sjednocováním dosáhneme pouze toho, že tuto rozrůzněnost popíráme. Toto popření potom vede k ujmě lidského poznání, k ujmě pro člověka samotného. Univerzalitu, která je vyjádřena vnitřním řádem, popisuje ve svém díle pomocí zajímavé metafory. Fischer je fascinován gotikou, gotická katedrála pro něj symbolem vnitřního řádu a popisují slovy:

„... co kdys zářilo v ní prostým a čistým jasem, zbožně pokorným i cudně hrdým, radostně zákonným řádem, to vše ožívá zas a rýsuje se v dálkách, vtěleno v nové formy, nové i propastně jiné a přece tak naléhavě totožné... Je naším úkolem dobrou a přesnou, úzkostlivě přesnou a bezpečnou prací rýsovat plány této nové stavby... jak ve stavbě či v továrně, ta ze stejného ducha ožije nový řád v dnešním chaosu sociálních vztahů, tak ve vědě a filosofii, tak ve výchově ve všem.“²⁰¹

Univerzalita je tedy dle Fischera ve vnitřní stavbě, v níž jeden prvek podpirá další a stejně jako v gotické katedrále se všechny tyto prvky spínají v proporcích celé budovy. Univerzalita je v poměru jednotlivých částí. Důležité je, že tyto poměry či vztahy musí respektovat jak plán stavby, tak samozřejmě i stavba samotná. Jinými slovy bez užití metafor, filosofie musí dle jeho soudu respektovat koncept lidského díla i samotnou ztvárňovanou skutečnost.²⁰²

Fischer chápal vědu i filosofii instrumentalisticky. Používá však jiných pojmových nástrojů, než klasická mechanistická věda.

„Filosofie je založena na pojmech faktu, struktury, celku, vazby, hierarchie a řádu.“²⁰³

²⁰⁰ J FISCHER, Josef Ludvík. *Základy poznání*, Praha 1931, s. 223

²⁰¹ FISCHER, Josef Ludvík. *Osobnost, dílo, myšlenky*. Olomouc 1990, s. 13

²⁰² FISCHER, Josef Ludvík. *Osobnost, dílo, myšlenky*. Olomouc 1990, s. 14-15

²⁰³ FISCHER, Josef Ludvík. *Základy poznání*, Praha 1931, s. 28

S pomocí těchto pojmů chápal Fischer svět velice dynamicky a kvalitativně. Svět je dle jeho názoru něco, v čem se z chaosu vytváří stále nový řád. Toto nestálé tvoření se snaží dospět k realizaci tzv. „*řadových forem*“²⁰⁴, přičemž Fischer věřil, že každá tato forma nebo stupeň vývoje má svůj ideál či účel (tento ideál neklade mimo skutečnost, nýbrž do ní samé). V rámci každého stupně dochází k rozvoji jeho možností, které jsou v něm obsaženy a které se částečně přenáší do stupně dalšího. Nové možnosti vývoje mohou vznikat až poté, co se alespoň částečně naplní možnosti stupně předchozího, vývojově nižšího. Tyto jednotlivé stupně nazývá existenciálními mody, Fischer rozlišuje základná existenciální mody na anorganický, organický, psychický, sociální a kulturní. Daným existenciálním modům pak odpovídají konkrétní teoretické systémy fyzikálně-chemický, biologický, psychologický a sociologický. Existenciální mody nejsou navzájem převoditelné, jsou však spojeny vztahy, které poutají části i celek.²⁰⁵ V rámci těchto vztahů je tvořena jednota a celistvost skutečnosti, v níž každá nižší sféra tvoří podmínku pro sféru vyšší, každá sféra má svůj řád, který neguje řád těch nižších. Vyšší sféry pak dle Fischera mají logicky složitější vazby, které jsou křehčí a jsou poutány větším počtem vazeb. Všechny části v rámci příslušného řádu plní svou funkci. Proto Fischer do své filosofie zařazuje vedle systému, celku a struktury i pojem funkce. Takto strukturálně postavená skutečnost je pro Fischera východiskem pro výklad a pojetí společnosti (na toto pojetí společnosti a její organizace se zaměřím v části věnované demokracii v jeho díle) a kultury chápané jako vrchol celé vývojové hierarchie.²⁰⁶

Fischer tedy v době, kdy je obecně uznávaná priorita přírodních věd, jakožto základu filosofie, klade do základů své filosofie vědy o člověku a společnosti. V první řadě je to psychologie a sociologie. Fischer to vysvětluje dvěma důvody. Prvním důvodem je tedy výše zmíněný fakt, že se v jeho představě hierarchického řádu skutečnosti na vrcholu nachází právě psychické a sociální struktury (tvořící společnost i kulturu). A protože pro filosofa platí, že čím vyšší struktura, tím vyšší relevance, je dle jeho soudu zřejmé, že základními vědními disciplínami musí být právě psychologie a sociologie. Druhý důvod vyplývá z výsostného centrálního postavení uvědomujícího subjektu v poznání, které chápe jako reálný psychický proces. Proto se pro Fischera opět psychologie (spolu se sociologií) ukazuje jako přirozená cesta k noetické problematice. Poznávání skutečnosti není však jedinou činností v životě

²⁰⁴ Tamtéž str. 27

²⁰⁵ Fischer, J. L. *Filosofické studie*, Praha 1968, s. 105.

²⁰⁶ *Česká filozofie ve 20. Století, [redakce Jiří Gabriel]* Brno 1995, s. 98-100

člověka, dle Fischera není člověk pouze objektem skutečného dění kolem něj, je i tvůrcem. Fakt, že člověk je činným v rámci řádu skutečnosti, vyjadřuje jasně slovy:

„Všechno to, co nazýváme kulturní skutečností, je jeho dílem.“²⁰⁷

Kulturní skutečnost je dle Fischera tedy vytvářená námi. Proto i filosof, jakožto ustanovitel a přehodnotitel hodnot zároveň, nemůže být pouze teoretikem či pozorovatelem, ale svou teoretickou práci musí dovršit činem. Filosofovým činem má být dle jeho soudu slovo, jehož posláním má být jeho závažnost. Závažnost v otázkách současných problémů skutečnosti. Aktivita subjektu získává v rámci jeho filosofie podstatný význam. Slovo filosofa nemá být pouhým vyjádřením k předmětu, nýbrž snahou o přetvoření skutečnosti k obrazu nových žádoucích cílů. Filosof svou prací dle Fischera:

„... bere celou tíhu světa na sebe jakou svou vinu; také on chce zrušit jeho zlo, aby vykoupením světa došel i svého vykoupení: a ruší a hledí vykoupit – slovem“²⁰⁸

Proto i Fischer v duchu jeho filosofie pronáší ona závažná slova, v rámci své činnosti veřejné i akademické se vyjadřuje ke všemu, co dle jeho soudu tížilo český národ, Evropu a obecně společnost první poloviny 20. století nejvíce. Kdykoliv jsou ohroženy základní hodnoty evropanství (dle Fischera jsou tyto hodnoty především demokracie, humanita a rozum), Fischer se k tomu jasně a kriticky vyjadřuje. Přes všechny problémy, se kterými se Evropa potýkala, ať to byl fašismus, stalinismus či jiný druh barbarství, jak Fischer tyto ideologie nazýval, věřil, že toto barbarství musí dříve či později pominout.²⁰⁹

A nebyla to pouze nějaká slepá víra, bylo to víra v lidský rozum a intelektualitu, jakožto nejvyšší hodnotu člověka. Tato víra je výrazem celého jeho filosofického přesvědčení, důsledkem jeho uvažování. Víru v rozum a roli filosofa a jeho slova jasně realizoval v rámci svého akademického působení. Během svého působení v Brně i Olomouci pravidelně glosuje kulturní život, vydává mnoho filosofických statí. Snaží se překonat český provincialismus (nejen regionální ale mentální v širokém slova smyslu, hlavně pak filosofické a intelektuální). Fischer tvrdí:

²⁰⁷ J. L. Fischer, *Věčný a časový úkol filosofie*, Olomouc 1935, str. 13

²⁰⁸ J. L. Fischer, *Věčný a časový úkol filosofie*, Olomouc 1935, s. 25

FISCHER, Josef Ludvík. *Osobnost, dílo, myšlenky*. Olomouc 1990, s. 17-20

„... není malých a velkých poměrů, jsou jen malí a velcí lidé“²¹⁰

Jakákoliv omezenost intelektuální není dle jeho soudu osudem ale volbou člověka, proto udělal vše, aby zbavil český národ této omezenosti rozumové i morální. Prvním předpokladem překonání je kvalitní vzdělání (zaručující široký evropský a světový rozhled) a prostor pro vlastní kulturní tvorbu. Činem a realizací těchto snah měla být Palackého univerzita, jejímž prvním lektorem se Fischer stal. Univerzita se měla stát centrem skutečné univerzální vzdělanosti. O to větší tragédií bylo posledních dvacet let Fischerova života, kdy byl svědkem toho, jak se univerzita měnila v to, proti čemu Fischer postavil celou svoji autoritu osobní i filosofickou: provinční institucí omezenou intelektuálně i geograficky. Fischer věřil, že i malý český národ může být svou vysokou kulturní a morální úrovní a zdatností důležitou součástí evropské kultury. Tímto zcela patrně Fischer, jakkoliv kriticky se k němu vyjadřuje, navazuje na Masarykovy myšlenky.²¹¹

5. 4. Krise demokracie, Fischerova skladebná společnost.

Společenský a kulturní vývoj je dle Fischera důsledek jakési spontánní aktivity, v kterém dochází k spolupůsobení tzv. „rozvojných“ a „záchovných“ procesů. V rámci jejich rozporů se společnost vyvíjí. Tyto principy jsou bytostně vlastní každému společenskému útvaru, snaží se udržet jeho existenci a pokud možno ji maximálně rozšířit. Tyto společenské síly zachování a rozvoje společnosti nejsou jen nějakou slepou souhrou skutečnosti, ale jsou nevědomě i vědomě ovlivňovány lidmi. Právě toto vědomě ovlivňování je, jak už z předchozích Fischerových úvah patrné, důležitou funkcí filosofie a vědy, která se stává hlavním nástrojem tohoto vědomého ovlivňování budoucího vývoje společnosti.²¹²

Z Fischerových výše popsaných úvah noetických je tedy patrné, že skutečnost je strukturovaná jednota, která je plně v souladu s bytím a neustále se vyvíjí. V rámci této struktury popisuje existenciální mody, které jsou hierarchicky seřazeny (viz kapitola popisující jeho skladebnou filosofii). A jsou to právě tedy existenciální mody sociální a kulturní, jež se nacházejí na vrcholu celé vývojové hierarchie skutečnosti. Fischerovu kvalitativně odstupňovanému ontologickému obrazu světa, odpovídá i jeho pojetí společnosti, která je sama strukturou, jež se vyznačuje mnohonásobnými závislostmi. Závislosti sociálního

²¹⁰ J. L. Fischer: Provincie a provincialismus, Index r. 1929, č. 10. Str. 2

²¹¹ FISCHER, Josef Ludvík. *Osobnost, dílo, myšlenky*. Olomouc 1990, s. 20-21

²¹² *Česká filozofie ve 20. Století, [redakce Jiří Gabriel]* Brno 1995, s. 98-100

bytí vycházejí z faktu zespolečenštění různého počtu různých individuí, a jsou tímto faktem proto také limitovány. Fischer však tvrdí, že společnost obecně nelze vysvětlit pouhou existencí sdružených individuí. Společnost, jakožto sociální modus (opět vycházející z nižšího modu psychického) vytváří regulativy, kterými usměrňují chování jedince a zároveň řídí chod společnosti. Společenské regulativy však přistupují k individuí s jistou nezávislostí zvencí. Stejně jako je sociální modus podmíněn modem psychickým, je i hierarchicky nevyšší modus kulturní podmíněn modem společenským. Kultura je dle Fischera možná pouze v rámci společnosti. Kultura, která je společností tvořena, dle pravidel Fischerova skladebného pojetí, jakožto nejvyšší modus pak zpětně působí na společnost a zprostředkovaně i na jedince v ní. Kulturní dění je Fischerem pokládáno za nejvýznamnější činitel sociálního pohybu.²¹³

Z předchozího rozboru jeho skladebné filosofie je nám již známo, že každá část tvořící řád plní svou funkci. To se samozřejmě týká i společnosti a sociálního pohybu, či dění, Krejčí přímo říká:

„Převédeno v terminologii skladebnou: sociální dění je charakterizováno mnohonásobně diferencovanou jednotou funkcionální vazby.“²¹⁴

Jinými slovy, společnost je složena z řady činností, které jsou funkcionálně podmíněné. Společnost je dle Fischera strukturou funkcí, která v rámci řádně fungující organizace společnosti vytváří dobře vyváženou jednotu. V takovéto společnosti mohou být funkce řazeny pouze podle poměru nadřazenosti a podřazenosti (tedy dle svého kvalitativního nikoliv kvantitativního významu). Fischer dodává, že vymezení pořadí jednotlivých funkcí může v různých společnostech různé. Při jejich charakteristice je však nutno brát zřetel na jejich vztah ke společenskému celku, to znamená jejich dosah a význam pro celou společnost. Sociální funkce tak dle Fischera vznikají z nějakého společného zájmu, který je společný řadě individuí, Fischer tento zájem nazývá „sociálně rozprostřený“²¹⁵. Přestože tento zájem vychází původně od individuí, tak se v podobě sociální funkce jedinci jeví jako nadindividuální vazba. Zpředmětněnou, objektivovanou formou společenských funkcí se stávají organizace a instituce nejrůznějšího druhu, jež Fischer nazývá funkčními objektivacemi. Organizace poutají příslušná individua přímo, zatímco instituce je poutají

²¹³ Fischer, J. L. *Filosofické studie*, Praha 1968, s. 105-106

²¹⁴ FISCHER, Josef Ludvík. *Zrcadlo doby: abeceda skoro filozofická*, Olomouc 1996, s.174

²¹⁵ FISCHER, Josef Ludvík. *Krise demokracie*. Praha 2005, s. 9

nepřímo (Fischer jako příklad uvádí organizaci státní a instituci právní). V rámci společnosti pak působí trvalé tendence, která vede k vyrovnávání a připodobňování jednotlivých sociálních útvarů a činností. Výsledkem těchto tendencí je konsensus jednak strukturální, jednak organizační, které Fischer popisuje slovy:²¹⁶

„Konkrétní formou strukturálního konsenzu společenského jest to, co nazýváme společenským řádem, jakési osnovné schéma, v němž vcházejí a k jehož obrazu se připodobňují všechny útvary i činnosti sociální. Konkrétní formou organizačního konsenzu je vrcholná organizace, obepínající tyto útvary a činnosti, pokud jsou počítovány za relevantní pro společenský celek,; ve společnostech vyvinutých nazýváme ji státem.“²¹⁷

Nejvyšší formou shody je pak dle Fischera konsensus sociální, který je pak podmíněn shodou mezi zájmovým prouděním ve společnosti a jednotlivými jejími zřízeními a organizacemi. Každá sociální složka má pak ve společnosti různou míru autonomie. Její autonomie je však vždy limitována dalšími hierarchicky vyššími vazbami, které vrcholí právě v sociálním konsensu, jakožto vrcholné vazbě. Sociální konsensus je pak, podobně jako je sociální instituce zpředmětněním sociální funkce, dle Fischerova soudu objektivací konsensu názorového. Fischer tento názor potvrzuje slovy:

„Protože pak cesta k jakékoliv skutečnosti vede vždy jen přes tuto názorovou sféru, bude strukturální i organizační konsensus sociální jaksi objektivací konsensu názorového. V tomto smyslu bychom mohli říci, že způsob společenských názorů určuje způsob společenského chování.“²¹⁸

Tato citace nás přivádí k důležitému bodu jeho skladebného pojetí. Názorový konsensus vycházející z teoretického zmocňování se skutečnosti, jehož vyvrcholením je pak dle Fischera filozofická syntéza, vytváří tzv. *kulturní prototyp*. Tento kulturní prototyp se pak stává předobrazem konsensu sociálního. Tento předpoklad je pro Fischer výchozím bodem k analýze a kritice dosavadního prototypu, který nazývá, jak už bylo zmíněno, mechanistickým. Tento mechanistický prototyp musí být dle Fischera nahrazen prototypem novým, který nazývá strukturální, přesněji skladebný.²¹⁹

²¹⁶ Tamtéž s. 7-10

²¹⁷ Tamtéž s. 10

²¹⁸ FISCHER, Josef Ludvík. *Krise demokracie*. Praha 2005, s. 12

²¹⁹ Tamtéž s. 12-15

Na tomto místě se již pokusím přímo popsat vývoj a tehdejší stav organizace společnosti v rámci evropské společnosti vyúsťující z Fischerem popsaného mechanistického kulturního prototypu, jehož vytváření a působnost zasazuje do období sedmnáctého až dvacátého století. Původní forma demokracie se dle jeho soudu zrodila ze vzpoury, jejímž prostřednictvím se dle Fischera proklamovalo spíše, co by být nemělo, než to, co by být mělo.

„Nemělo být společenské nerovnosti: nadvlády privilegovaných stavů. Nemělo být společenské nesvobody: stavovsky podmíněného omezování politických, hospodářských, slovem sociálních činností. Nemělo posléze být duchovní nesvobody: jakékoliv církevního i dogmatického tlaku.“²²⁰

Dle Fischera demokracie při svém zrodu řešila, co vše je špatně, jakýkoliv nárok na reálnou a důsledně promyšlenou cestu k opravdové sociální rovnosti a svobodě však postrádala. Její vznik tedy Fischer od počátku spojuje se vzpourou. Nevytvořila proto dle Fischera sociální rovnost ale právní řád. Nevytvořila však ani svobodu, jako spíš omezila vrchnostenskou libovůli právem na politické sebeurčení, jejímž prostřednictvím zaručila svobodu přesvědčení. Vlivem průmyslové revoluce však vyvíjející se demokratická společnost nadevše postavila svobodu hospodářského podnikání, čímž otevřela dle Fischerova soudu cestu překotnému vývoji kapitalismu. Otevřela cestu, která demokracii dovedla k liberalismu. Přes tento Fischerem negativisticky popsaný vznik demokracie, její vývoj přinesl i něco zásadně pozitivního. Demokracie dle jeho názoru přináší.²²¹

„... nové civilní étos sebevědomé buržoasie, zvracející desku sociálních i duchovních hodnot. Občan, výrobce a vědec proti králi, šlechtě a kléru, těmito symboly nejsnáze bylo by lze charakterisovati tuto změnu, dlouho připravovanou a nyní dovršenou, aby se stala východiskem nového vývoje i nových bojů.“²²²

V tomto popisu je opět jasně projevuje Fischerovo skladebné pojmání skutečnosti (vývoje společnosti nevyjímaje). Jeden stupeň vývoje, jeden existenciální mod přechází v další, aby mohl být po alespoň částečném naplnění svých možností negován a znovu nahrazen. S liberalismem demokracie dle Fischera získává novou podobu a v důsledcích toho se i štěpí, kapitalizuje a přirozeně i socializuje. Svoboda, která byla původně v rámci demokracie obranným heslem, získává dle Fischera v rámci liberalismu novou podobu v hospodářské

²²⁰ FISCHER, Josef Ludvík. *Zrcadlo doby: abeceda skoro filozofická*, Olomouc 1996, s. 26

²²¹ FISCHER, Josef Ludvík. *Zrcadlo doby: abeceda skoro filozofická*, Olomouc 1996, s. 26-27

²²² Tamtéž s. 27

oblasti. Hospodářské zřetele jsou autonomizovány, funkce státu je redukována do té míry, aby neomezovala hospodářský rozvoj. V rámci liberální demokracie je hospodářský rozvoj bráněn zejména před sociálním tlakem natolik, že to dle Fischera muselo vést k omezené politické rovnosti. Volební právo je dáno pouze hospodářsky vyšším vrstvám, což za cenu omezené politické rovnosti přináší blahodárny efekt ve formě homogenního parlamentu, který se nehledě veškerých sociálních tlaků a tendencí ve společnosti stává hlavním a účinným nástrojem dalšího budování liberální demokracie.

„Tak svoboda v liberalismu je svobodou právě proto, že setřásla ze sebe všechna pouta společenské vazby. Čím vyspělejší se stává, tím kapitalističtější jest i společnost, dávajíc kapitálovým i výrobním, jedním slovem: hospodářským zřetelům převažovati nad všemi ostatními.“²²³

Jinými slovy Fischer vlastně tvrdí, že čím je hospodářský proces autonomičtější, tím více mění všechny složky sociálního života (instituce, sociální vztahy) k obrazu svého vlastního řádu. Tento přemrštěný zřetel na hospodářskou stránku společnosti vede dle jeho soudu k nadvládě kapitálové hmoty. Tato nadvláda hmoty ovládla všechny stránky společenského života, včetně jeho demokratického základu.²²⁴

Hospodářské zřetele tedy dospěly ke své plné autonomizaci. Tato autonomizace vede mimo jiné k tomu, že je vývoj hospodářství určován ryze ekonomickými hledisky. Výroba pak přestává být výrobou pro společnost a stává se podle Fischerova názoru jakousi výrobou pro výrobu. Hospodářské činnosti, přesto, že jsou hierarchicky na nižším stupni než aktivity sociální, se zcela vyvázly ze společenské pravomoci. Kapitál se tedy stal hlavní určující silou společenského dění a dává vzniknout četným zhoubným fiktivním hodnotám. Celá společnost je uspořádána tak, aby zaručovala nejoptimálnější rozvoj primárně hospodářských a až potom sociálních potencialit. Občasné, ale pravidelné hospodářské krize jsou pak dle Fischera brány jakou levná výkupní cena za relativní materiální blahobyť. Nejzhousebnější stránkou těchto krizí jsou však dle jeho soudu dalekosáhlé sociální důsledky, které se neustále prohlubují. Jelikož kvalitativně nižší hospodářské zřetele nabývají ve společnosti převahu nad kvalitativně vyššími, dochází ve společnosti k jistému odlidštění. Každý jedinec je pak spolu

²²³ FISCHER, Josef Ludvík. *Zrcadlo doby: abeceda skoro filozofická*, Olomouc 1996, s. 28

²²⁴ FISCHER, Josef Ludvík. *Zrcadlo doby: abeceda skoro filozofická*, Olomouc 1996, s. 27-29

s celou společností degradován na pouhý instrument hospodářských procesů, které směřují stále k vyššímu výkonu.²²⁵

Reakci na tuto „kapitalizaci“ demokracie byl dle Fischera v době osvícenství mimo jiné vznik teorie společenské smlouvy, v jejímž pojetí se však politika stala uměním ryzí apriorní dedukce a konstrukce, které jsou odtržené od reálného sociálního života. Fischer tvrdí, že osvícenská revoluční hesla svobody a rovnosti vděčí za svou formulaci i rozumové zdůvodnění základní tezi, že pokud není mezi lidmi žádný rozdíl (kromě přirozených nerovností), který by mohl být rozumově uznatelný, je třeba považovat všechny za sobě rovné.²²⁶ Dle Fischera je zásadní problém takto pojímané rovnosti v tom, že postuláty rovnosti a svobody byly svou podstatou individuální, ale uskutečnitelné pouze v rámci společenského stavu, sociálního modu. Výsledkem se stal tedy tehdejší stav demokracie, jejíž sociální Fischer definuje jako:

„... kumulaci subjektivních respektive skupinových zájmů, jejichž jednota je náhodnou výslednicí mocenské váhy těchto zájmů.“²²⁷

Dostáváme se tedy ke kořenům samotné krize. Evropská společnost je v krizi, protože její stávající kulturní prototyp dle Fischera není v souladu s řádem skutečnosti. Jednak proto, že nižší ekonomické funkce se rozvíjí na úkor vyšších funkcí sociální, čímž brání společnosti, aby dosáhla svého optima. A také proto, že aplikace kvantitativního atomismu na sociální dění vede k tomu, že společnost je pojímána jako velké množství vedle sebe a spolu jsoucích svobodných individuí. Tento atomismus tehdejší politické demokracie je odsouzen k sociální neúčinnosti. Dnešní stadium kapitalismu a jemu odpovídající forma demokracie je proto stadiem úpadkovým. Tento kritický stav dává stále více prostoru protikapitalistickým, protiparlamentárním a protidemokratickým názorům a hnutím (zde má Fischer na mysli zejména hnutí fašistické a komunistické), zatím co myšlenky demokratické a sociálně-reformní jsou naopak stále více zatlačovány do defenzivní pozice. Z těchto Fischerových úvah je patrné, že krize je tedy způsobena funkční poruchou. Jedinou cestou z dobové krize je dle Fischera odmítnutí mechanistického prototypu. Je proto nutné přebudovat společenskou organizaci způsobem, který překoná nedostatky mechanistického prototypu a nahrazuje jej

²²⁵ FISCHER, Josef Ludvík. *Krise demokracie*. Praha 2005, s. 65-67

²²⁶ Fischer, J. L. *Výbor z díla*, Praha 2007, s. 233.

²²⁷ Tamtéž s. 624

vlastním programem *skladebné společnosti* (později tohoto názvu lituje a mění jej na přesnější výraz *integrativní*).²²⁸

5. 5. Fischerův řád skladebný

V rámci skladebné společnosti je třeba aplikovat všechny zásady skladebného kulturního typu, který v oblasti teoretické odpovídá vědecký a filozofický strukturalismus, v oblasti hospodářské ekonomický strukturalismus (socialismus) a v oblasti politické pak politický strukturalismus ve formě strukturální demokracie. Dle Fischera je třeba napravit funkční problémy prototypu předešlého. Zásady skladebné filosofie byly již popsány v části zabývající se jeho filosofií. Jen pro připomenutí, opakují, že v rámci Fischerova pojetí je míra vývoje každého jsoucna (sociálního nevyjímaje) dána jeho autonomizací, svézákonností. Tato autonomie je samozřejmě dle Fischera limitována řadou podmínek, které pramení ze sfér hierarchicky nižších. Tato autonomie však nesmí být nižší sférou rušena, zároveň nesmí ani sama přerůst na úkor sfér vyšších. Fischer se v rámci těchto jasně vymezených principů, které jsou dle jeho poznatků fundovány onticky (ve věcech samých), jinými slovy vyjadřují imanentní zákonitost skutečného dění, pokusil vytvořit náčrt optimální společenské skladby. Fischer však dodává, že tyto principy mohou být v sociální sféře realizovány jen úměrně s tím, nakolik byly ideologicky zvládnuty.²²⁹

5. 5. 1. Skladebná společnost

Hlavní pořadající funkcí, která řadí a vytváří vazby mezi jednotlivými funkcemi (tím umožňuje přestavbu na skladebnou formu společnosti), je funkce politická, jejíž dle Fischera:

„... pořadající úsilí musí pak přihlížeti jednak k věcné, jednak k osobní stránce těchto částečných funkcí a to vzhledem k jejich političnosti, t.j. vzhledem k jejich záchovnému a rozvojovému významu pro společenský celek.“²³⁰

Ve společnosti musí být tedy všechny části přizpůsobeny celku. Politická funkce se řídí kritérii záchovného a rozvojného významu jednotlivých složek v rámci společenskému celku. Dle Fischera jsou právě záchovné zřetele (zaručující další existenci společnosti) ve svém podstatě vázané velkou mírou nesvobody. Jinými slovy, čím jsou tyto zřetele pro zachování

²²⁸ Tamtéž s 683-686

²²⁹ FISCHER, Josef Ludvík. *Krise demokracie*. Praha 2005. s. 281-283

²³⁰ Tamtéž s. 283

společnosti důležitější, tím je větší zájem na jejich udržení, na jejich integrovaném řízení. Na druhé straně čím jsou rozvojně (pro další vývoj společnosti) významnější, tím je ve společnosti větší zájem, aby tyto zřetele byly řízeny svobodněji. Dle Fischera je tedy hlavním úkolem politické organizace formovat a uspořádat nejrůznější sociální funkce jako jsou funkce výrobní, zemědělské a průmyslové, funkce zdravotnické a tělovýchovné, politické, sociálně-regulativní a kulturní, včetně funkce výchovné, popř. technicky-výzkumné, do podoby, která bere zřetel na míru jejich autonomie a zároveň vede k dosažení tzv. sociálního optima celku.²³¹

Každá z těchto společenských funkcí má vlastní specifický řád, který se řídí kvalitativním pořadím příslušných funkcí. Aby mohlo být však organizační funkce politické autority naplněna, musí být i tato autorita spolu jejími podléhajícími funkcemi jednotně ustavena. Dle Fischerových slov:

„Nejvyšší mocenskou a legální instancí, která normuje toto pořadí, je autorita politická, i když sama není autoritou v kvalitativním smyslu nejvyšší, nýbrž zůstává podřízena autoritě ideálně normativní.“²³²

Fischer tak vytváří organizační schéma pro jednotlivé funkce, v němž jsou tedy jednotlivé objektivace funkcí (organizační instituce a útvary) vázány jistými pravidly. Čím mají hierarchicky vyšší postavení, tím jsou vázány větším počtem kompetencí a vazeb. Fischer však dodává, že je vzhledem k nebezpečí organizačního centralismu nutné, aby byly některé kompetence výše postavených organizačních útvarů odejmuty ve prospěch jiných. Samotná organizace konkrétních sociálních funkcí pak tedy vychází z organizace správy politické. Dle Fischera má tedy docházet k rozdělení území na řadu správních středisek. Těmito středisky mají být obce, okresy, župy či země a jako poslední pak stát. Správa politická tímto způsobem přechází v politickou samosprávu, která se stává nejen nositelkou politické svrchovanosti, ale zároveň ustanovitelkou politického demokratického zřízení. Vzhledem ke skutečnosti, že je politická organizace často ohrožována ryze partikulárními zájmy, je dle Fischera ve fungující skladebné správě společnosti důležité, aby i výkonné kompetence jednotlivých organizačních struktur byly doplněny kompetencí odbornou.²³³

²³¹ FISCHER, Josef Ludvík. *Krise demokracie*. Praha 2005. s. 286-288

²³² Tamtéž 288

²³³ FISCHER, Josef Ludvík. *Krise demokracie*. Praha 2005. s. 289

Nyní je nutné vymezit, jakou pozici dle Fischera zaujímá ve skladebné společnosti jedinec? Fischer tvrdí, že pokud se politický zřetel dotýká (byť různých různě) všech sociálních funkcí:

„... dotýká se také spolu všech individuí, a to nikoli vzhledem k jejich zařazení do některých z těchto částečných funkcí, nýbrž vzhledem k jejich zařazení do funkce politické.“²³⁴

Dá se říci, že je jedinci politickými zřetely ukládána řada vazeb, které stanovují jeho nesvobodu, činí jej svým objektem. Na druhou stranu je však dle Fischera od jedince žádáno, aby se stal subjektem těchto vazeb. To znamená, že mu vazby vedoucí k jisté míře nesvobody nejsou dány nijak nuceně shora, nýbrž plynou z jeho nikým nevynuceného a svobodného, ničím nenahraditelného osobního souhlasu. Na tomto místě Fischer nachází kořeny zdůvodnění demokratického postulátu. Vyrovnáním sporu personálních, individuálních nároků svobodu s příkazy individuální politické nesvobody v podobě „*svépovinného*“ přijetí politických vazeb vycházejících z již nadosobních příkazů, kterým se jedinec svobodně podřizuje.²³⁵

5. 5. 2. Hospodaření ve skladebném pojetí

Již víme, že v ideálním schématu společnosti je podle Fischera na prvním místě zřetel funkcionální, pořádající jednotlivé funkce dle jejich kvalitativního pořadí. Tak tomu má být i v oblasti funkčního určení hospodářských činností. Hospodářská činnost tedy nemůže být, tak jako v případě kapitalistického uspořádání, zcela autonomní, ale musí dle Fischera podléhat nadřazeným funkčním zřetelům. Ve Fischerově pojetí to znamená, že:

„... autonomie ekonomických zřetelů nesmí rušit žádné optimum, jim kvalitativně nadřazené, tedy konkrétně optimum personální, sociální a kulturní.“²³⁶

Ve společnosti převládla dle Fischera míra autonomie hospodářských zřetelů natolik, že výroba již nadále neplní potřeby společnosti, ale potřeby další vyšší pro výroby (tyto tendence jsou i dnešní době samozřejmě stále aktuální). Jinými slovy výroba se dle Fischera už nadále neslučuje s požadavkem služebnosti společnosti. Všechny hospodářské činnosti ať už se jedná o průmysl, zemědělství či finanční či jiný sektor mají mít ve skladebné společnosti jediné společné funkcionální určení, kterým je krytí hospodářských potřeb společnosti. Hospodářská činnost má tak dle Fischera vést k ekonomické optimum, nikoliv maximu (optimum je pro něj

²³⁴ Tamtéž s. 285

²³⁵ Tamtéž 283-285

²³⁶ FISCHER, Josef Ludvík. *Krise demokracie*. Praha 2005. s. 295

v tomto případě výroba, která je adekvátní vzhledem ke konzumujícím i pracujícím subjektům.²³⁷

Tyto nároky lze dle Fischera zajistit správným poměrem integrace a decentralizace řízení. To znamená, že bude existovat jakýsi hospodářský plán, který bude vycházet z potřeb a možností jednotlivých správních území. Zároveň by existovalo jakési ústředí, kterému by připadla svrchovanost obsáhnout všechny složky hospodářského plánování. A stejně jako v oblasti sociálních funkcí, které jsou organizovány ve formě správních organizací, bude i ekonomická sféra a její jednotlivé organizace řazeny od prvního stupně podle principu vyšší nadřazenosti až k nejvyšší, která zaobírá celek. Fischer popisuje svými slovy toto schéma následovně:

„Vrcholem organizace byla by říšská hospodářská správa, která by jednotně regulovala celé hospodaření společnosti... došlo by zde rovněž k decentralizaci, a to tak, že by nižším hospodářským střediskům, i jednotlivým závodům byly přiznány různě vymezené kompetence, které by odlehčily správě ústřední a zaručovaly hospodářskému podnikání na všech jeho stupních nezbytnou míru autonomie, bez níž je zdárné hospodaření nemyslitelné.“²³⁸

J. L. Fischer si nemyslí, že by takto částečně centrálně plánované hospodářství nutně vedlo k potlačení rozvoje osobnosti. Uvádí však, že je nutno dodržet jisté podmínky. Mezi ně však už nestaví svobodnou disponibilitu výnosných prostředků (typická pro kapitalistický řád), ale do popředí je postaven požadavek osobní odpovědnosti (neúspěch by vedl ke ztrátě vedoucí funkce nebo určité formě trestu). Fischer tak stanovuje podmínku k dosažení pracovního optima ve formě požadavku na kolektivní odpovědnost. Základem této odpovědnosti, která se tak už netýká pouze několika vedoucích osob, je osobní poměr k vykonávané funkci. Fischer tvrdí:

„Rozřešit t. zv. sociální otázku znamená, dáti celému společenskému kolektivu živé a radostné vědomí spoluodpovědnosti za „vlastní“ společenský „domov“ a umožniti každému, aby takovýchto domovů si mohl vytvořiti co nejvíce.“

Ve skladebném pojetí má dojít ke zrušení dělníkova odosobněného údělu. Dle Fischera tedy musí dojít k jakési autonomizaci individuálních a kolektivních funkcí v rámci celku. Tedy každý jedinec si má být vědom své funkce a svého podílu spoluzodpovědnosti za společenský

²³⁷ Tamtéž 295-296

²³⁸ FISCHER, Josef Ludvík. *Krise demokracie*. Praha 2005. s. 299

celek. Toho lze dosáhnout dle Fischera správnou právní, ale i výchovnou (Fischer navrhuje skladebnou školskou organizaci). Fischer tedy nechce v hospodářské oblasti vytvořit jakýsi zcela nový řád. Jeho snaha je zasadit tehdejší kapitalismus dom mezi, v nichž bude utvářet výkon jednotlivých funkcí co nejosobněji a v důsledku toho také co nejosobitěji.²³⁹

5.6. Pořadová demokracie, alternativa k demokracii parlamentní

Jak již bylo zmíněno, Fischer vidí kořeny demokracie v individuálním svépovinném přijetí politických vazeb, kterým se jedinec dobrovolně podřizuje, ale zároveň se na jejich tvorbě podílí. Nutnou podmínkou dle Fischera je, aby tyto vazby respektovaly personální nároky individua, které má v tomto systému stále výsadní postavení. Dle Fischera byla tehdejší parlamentní forma demokracie již příliš formální, postrádala svou správní zakotvenost, čímž vlastně ztratila i své původní funkcionální určení. Dle Fischera jde v tehdejší parlamentní formě demokracie primárně o partikulární zájmy a stranický boj o moc, která prosazení těchto vlastních zájmů umožní. Než o cokoli jiného jde tedy boj o přízeň voličů ve volebním období, která má těmto bojům dávat legitimitu. Fischer tvrdí, že programem této parlamentní demokracie je:²⁴⁰

„... nemít žádného programu, protože každý program vzniká jako mechanický důsledek sčítání politických projevů společenských atomů.“²⁴¹

Jinými slovy Fischer tvrdí, že politické strany vlastně svou činností již nejsou organizací obecné vůle, ale pouze vůle částečné, která odpovídá konkrétním zájmům konkrétní strany (jen části společnosti). Fischer tvrdí, že tato forma demokracie má být nahrazena formou novou, kterou nazývá pořadovou. V rámci této pořadové demokracie vytváří nový vlastní systém samosprávy, který by nerušil (na rozdíl od parlamentní formy) kontinuitu jednotlivých složek a orgánu politické správy a byl by tak lepším odrazem vůle skutečně obecné. V tomto schématu se dle Fischera:

„vytváří vyšší zastupitelské sbory delegací ze sborů nižších.“²⁴²

Konkrétně by tedy dle Fischera existovaly elementární volební oblasti, které by tvořilo asi 2 000 obyvatel. Tato volební oblast si zvolí své zastupitelstvo, které potom volí ze sebe

²³⁹ Fischer, J. L. *Výbor z díla*, Praha 2007, s. 694.

²⁴⁰ FISCHER, Josef Ludvík. *Krise demokracie*. Praha 2005. s. 289

²⁴¹ Fischer, J. L. *Výbor z díla*, Praha 2007, s. 740.

²⁴² FISCHER, Josef Ludvík. *Krise demokracie*. Praha 2005. s. 290

obecního radu, deleguje okresní zastupitelstvo, které opět analogicky volí okresního radu. Stejným způsobem bychom došli až k radě říšské, jakožto nejvyššímu politickému orgánu státu. Čím je tedy nějaké politické rozhodnutí obecnější, tím jej Fischer omezuje na užší skupinu lidí. Tento fakt, že pár lidí, i když legitimně, de facto rozhoduje za celek, Fischer vyrovnává využitím referenda, které by mělo být vyhlášeno v případě každého rozhodnutí o závažných otázkách vládního programu a o jeho schválení na dopředu vymezené období. Tímto by byla i nevyšší složky výkonné moci neustále nuceny znovu získávat důvěru lidí. Fischer tedy nikterak nenapadá podstatu a ideu formální demokracie, snaží se naopak jejich klady zanechat a nedostatky řešit demokracií pořadovou. Fischer přímo tvrdí:²⁴³

„Byly by odčiněny všechny nevýhody dnešního demokratického zřízení – a především jeho správní nezakotvenost – na druhé straně však by byly nejen podrženy, nýbrž i mnohonásobně stupňovány základní principy a klady politické demokracie, přede vším ostatním politická svrchovanost společnosti a její co nejautonomnější uplatnění.“²⁴⁴

K tomu, aby mocenská autorita v rámci tohoto uspořádání byla účinná, je třeba, aby vycházela přímo z morálního smýšlení společnosti, dle Fischera tedy v prvé řadě ze sféry ideálně-normativní. Kulturní sféra je dle skladebného řádu kvalitativně nejvyšší autoritou, je odrazem základních duchovních tendencí ve společnosti, která však nemůže být diktována ani organizována. Na základě svých tezí se Fischer pokusil vytvořit skladbu společnosti, která by uspořádala nevyvážené a neuspořádané vztahy a instituce v tehdejší demokracii. Skladbu, která by skutečně odrážela kulturních tendencí společnosti jako celku, která by umožnila a i přímo navodila její další vývoj. Svoboda v rámci tohoto uspořádání existuje pouze v řádu svobod. To tedy znamená, že dle Fischera:²⁴⁵

„Jakákoliv svoboda, tedy i demokratická svoboda, má jen tehdy cenu, opírá-li se o nějakou pozitivní kostru, ať společenskou, ať kulturní či jinou. Jinak se stává synonymem rozvratu, provokujíc proti sobě — kontrastní reakcí — útlak jako princip pořádku. Svoboda — a demokracie neozdraví, dokud nepoznala tuto moudrost i její závažnost — může být jen svobodou v řádu.“²⁴⁶

²⁴³ FISCHER, Josef Ludvík. *Krise demokracie*. Praha 2005. s. 290 -291

²⁴⁴ Tamtéž s. 292

²⁴⁵ FISCHER, Josef Ludvík. *Krise demokracie*. Praha 2005. s. 292-293

²⁴⁶ Tamtéž s. 106

Ve Fischerově skladebném pojetí se svoboda stává přímo výrazem občanských povinností. Podmínkou pro naplnění tohoto pojetí je aktivní a odpovědná spoluúčast všech jedinců na správě a organizaci společenského celku, která lze dle Fischera dosáhnout vytvořením osobnostního poměru k vlastní vykonávané sociální funkci. Ve společnosti by postupně zavládla funkcionálně diferencovaná tvořivá spolupráce směřující k vytváření nových, lepších společných cílů.

6. Fischerův svár s Masarykem, pokus o srovnání

V následující kapitole se zaměřím na srovnání Masarykova a Fischerova filosofického a z něho vyplývajícího politického myšlení. Z autorů, jimž jsem se v této práci věnoval, jsem si vybral ke svému pokusu o srovnání Masaryka a Fischera, přičemž tento výběr nebyl náhodný. Přestože Krejčí i Rádl byli významné osobnosti své doby, které se těšili velké autoritě vědecké i společenské, ani jeden z nich nedosáhl ve své filosofii originality a nároku na univerzalitu této filosofie, jako tomu bylo u Masaryka či Fischera.

Krejčí byl zarytým pozitivistou, jehož filosofii například Rádl hodnotil jako:

„... integraci pozitivistických prvků ve zvláštním českém systému, na němž pak oceňoval víru ve filosofii uplatňovanou v praktickém životě.“²⁴⁷

Přestože, že tedy Krejčího pozitivismus odpovídající české filosofické tradici postupovat střízlivě, empiricky a nespekulativně (což také do jisté míry naznačovalo jeho opozici vůči systému německé idealistické filosofie od Kanta až po Hegela)²⁴⁸ ovlivňoval nejen filosofické povědomí české společnosti od konce 19. století až téměř do poloviny 20. století, byl během svého života spíše (přesto, že k jeho pojetí pozitivismu ve svých posledních pracích přidal vlastní originální prvek panteistického pojetí) obráncem tohoto pozitivistického myšlení, než jeho aktivním tvůrcem, který by tento filosofický směr nějakým zásadním způsobem obohatil, či posunul.

Podobně i Rádl, jehož jizlivá, ale oprávněná kritika různých společenských oblastí (přičemž nejpozoruhodnější jsou jeho úvahy týkající se národnostních otázek), veřejné působení a jeho přesné myšlenkové postřehy v oblasti společenské, které se staly nevyslyšeným předznamením tragických události druhé světové války, i další jeho aktivity v rámci různých spolků a organizací jsou zajisté obdivuhodně stejně jako hodné následování. Přesto jeho filosofie vykazuje spíše znaky jakéhosi osobitého pokusu aplikace již známých Masarykových principů, náповědí a metod na řešení nových otázek spojených s novými problémy a krizemi české společnosti mezi válkami (ekonomická krize, krize národnosti, rostoucí fašistické ohrožení republiky atd.), než snahu o tvorbu vlastního originálního filosofického systému. Oproti tomu je zřejmé, že Masarykova idea univerzalizmu lidských

²⁴⁷ *Česká filozofie ve 20. Století, [redakce Jiří Gabriel] Brno 1995, s. 105*

²⁴⁸ Tamtéž s. 105

hodnot podepřená nároky poznání, stejně jako Fischerovo skladebné pojetí, v níž je unifikujícím prvkem řád a vnitřní stavba, jsou teze, které jsou ve své podstatě originálním vyjádřením podobné univerzalistické myšlenky.²⁴⁹

Fischer podle způsobu filosofování dělil myslitele na typy analytické a typy syntetické.²⁵⁰ Kdybychom měli tuto kategorizaci použít na něj, byl by zajisté zastáncem syntézy. Záměr jeho filosofické syntézy je, jak už bylo v kapitole zabývající se jeho filosofií zmíněno, je:

„vnést pojmový řád do celé poznatelné skutečnosti“²⁵¹

Opakem této Fischerovy syntézy, která směřovala k sepnutí celku skutečnosti určitou pojmovou konstrukcí, by pak byl pojmový rozklad celku na dílčí části, který by následně podléhal analýze. Příkladem myslitele, který s podobným analytickým rozbořením pracuje (uplatňuje tuto metodu mimo jiné i ve své teorii společenského vývoje) je pak právě T. G. Masaryk. Oba ve svých tezích popisují jakousi krizi moderního člověka, potažmo krizi moderní kultury. Zatímco však Masaryk spatřoval zdroje a příčiny této krize v oblasti náboženské, mravní či intelektuální (vysvětloval tedy pojem krize pomocí jeho rozkladu v dílčí prvky), Fischer v daném případě postupoval právě naopak. Pojem krize novodobé evropské kultury vyvozoval z obecných postulátů, přijatých jako společný základ filosofické syntézy. Pravdivost a nosnost této syntézy pak ověřoval na konkrétních společenských oblastech (hospodářství, organizace společnosti atd.).

Asi největším sporem jejich filosofie byla role řádu ve společnosti, i v životě jedince. Dle Fischera Masaryk nikdy nedokázal pochopit, že řád nutně nemusí znamenat poddanství. Má-li totiž demokracie dle Fischera sloužit svobodě, pak jedině pevným řádem a ještě pevnější kázní všech jejích občanů. Jakákoli svoboda, tedy i demokratická svoboda, má dle jeho názoru cenu jen tehdy, opírá-li se o nějakou pozitivní kostru, ať už společenskou, kulturní či jinou. Pokud tomu tak není, stává se tato svoboda pouhým synonymem rozvratu, kdy útlak funguje jako princip pořádku.²⁵² Do té doby, dokud se princip svobody v demokracii nezmění, dokud se nestane pevnou svobodou řádu, bude se i nadále dle Fischerova názoru demokracie potácet v krizi. Oproti tomu Masaryk ve svém individualismu považuje jakýkoliv z vnějšku daný řád za způsob, kterým je jedinec spoután ať už rozumově,

²⁴⁹ FISCHER, Josef Ludvík. *Osobnost, dílo, myšlenky*. Olomouc 1990, s. 11-12

²⁵⁰ GABRIEL, Jiří. *J.L. Fischer o sobě a o filosofii*. Brno, 1970, s. 9–20

²⁵¹ Tamtéž s. 16

²⁵² FISCHER, Josef Ludvík. *Krise demokracie*. Praha 2005. s. 106

společensky. Dle Masaryka musí žádoucí řád, či jednota vyrůstat z individua, který není vystaven žádnému tlaku. Masaryk říká:

„Demokracie je odevzdána každému jako úkol, který teprve má sám řešit.“²⁵³

Řád je pro Masaryka, pokud nevychází z jedince, něčím negativním, něčím co narušuje nenapadnutelnou individualitu a svobodu jedince. Z toho vyplývá také Masarykův názor, že jakákoliv krize není ve zřízení, ale v lidech samotných. Fischer tvrdil, že je to právě Masarykův zarytý individualismus, který mu (zůstáváje individualistou náboženským, etickým i politickým) brání vidět vnitřní souvislosti mezi novodobou vědou, demokracií a kapitalismem. Dle Fischerova názoru Masaryk nedokázal poznat skutečný kritický stav meziválečné nejen československé demokracie právě proto, že se nedokázal přenést přes svůj individualismus a jediným prostředkem společenské nápravy ve všech jejích oblastech mu nadále byla pouze mravní reforma individuí, nikoliv celku.

„Individuální chování má být morální, morální chování žádá individuální podřízení nadosobním vazbám, tvůrcem těchto vazeb může však být pouze „svobodné, rozuměj morálně svobodné individuum.“²⁵⁴

Dle Fischera ale nemůže být vidění světa a potažmo i společnosti založeno na natolik rozrůzněných subjektech, unifikuujícím prvkem nemůže být rozrůzněnost, ale naopak něco, co je všem jsoucnům (ať už v oblasti společenské, etické nebo ve vidění celé skutečnosti) společné. Proto jednota nemůže být dána subjektivitou individua, ale vnitřní stavbou toho co má být jednotné, v tomto případě vnitřní stavbou společenské oblasti, sociálního řádu.²⁵⁵ Tento řád ale neznamená dle Fischera nějaké narušení svobody, ale naopak její záruku. Zatím co tedy Masarykovy humanitní ideály (včetně podoby svobody), z kterých pramení také jeho představa demokracie, společnosti i etiky, jsou zakotveny v hledisku věčnosti. Fischer si podstatu svobody v rámci společnosti a potažmo i demokracie vysvětluje jinak. Svoboda je pro něj svépovinnost, svéprávnost a nezávislost. Svépovinnost v jeho pojetí představuje dobrovolné podřízení určitému řádu, svéprávnost (autonomie) osvobození od nepatřičných vazeb (primární jsou potřeby kulturní a společenské, až poté např. potřeby hospodářské) a nezávislost je pak výrazem zrušení útlaku. Protikladem je svépovinnosti je pro Fischera povinnost, svéprávnosti poslušnost, nezávislosti závislost. Dle Fischera jde jedinež aplikací

²⁵³ NOVÝ, Lubomír. *Filosof T. G. Masaryk: Problémové skici*. Brno: 1994, s. 116

²⁵⁴ Tamtéž s. 116

²⁵⁵ FISCHER, Josef Ludvík. *Osobnost, dílo, myšlenky*. Olomouc 1990, s. 14-16

těchto zásad na jednotlivé funkce (kulturní, politické i hospodářské), lze dosáhnou opravdového osobitého (občané jsou se svou funkcí ve společnosti vnitřně osobně spjaty) a svobodného života v demokratické společnosti. V souladu s těmito zásadami pak Fischer tvrdí, že v rámci jednotlivých funkcí musí platit, že funkce politické a hospodářské jsou svépovinné a svéprávné, avšak nikoliv nezávislé a že kultura je naopak nezávislá, ale nesvéprávná a nesvépovinná.²⁵⁶

Masarykova filosofická pouť tedy směřovala od analýzy krize moderního člověka spojené se ztrátou jednotného názoru na svět (v podobě náboženství) k myšlence nového náboženství, které se mělo stát novým základem vidění světa (etiky, společnosti i demokracie), v němž jsou humanitní ideály zakotveny v transcendentálním ohledu věčnosti. Dalo by se říci, že Masaryk usiluje především o jisté propojení filosofie společnosti a dějin s eticko-náboženskou filosofií člověka, že hledá duchovní kořeny krize člověka a společnosti, zatímco Fischer spojuje duchovně kulturní projevy krize s krizí vládnoucího sociokulturního (mechanistického) prototypu evropské společnosti. Vytrvalé Fischerovy výtky vůči Masarykovu vyhraněnému individualismu (sociálnímu, etickému i náboženskému) nelze dle mého názoru chápat primárně jako hodnotící metodu (jako například obvinění z domnělého egocentrického mravního postoje). Fischer tím pouze naznačuje, jak velký důraz a váhu klade Masaryk na roli individua (jednotlivin) oproti řádu (řádu abstraktních věd, řádu sociálnímu a institucionálnímu, oproti nadosobnímu systému etických a náboženských pravd).²⁵⁷

Dle mého názoru není pravda, že Masaryk odmítá za každou cenu jakýkoliv řád. Myslím, si že Fischer i Masaryk hledají řád světa (a tedy i společnosti) se stejnou intenzitou, ale každý jinde a jinak. Masaryk hledá řádovost (jednotu) světa v individualismu (ve významu harmonické osobnosti člověka a jeho povinnosti „vyjít ze sebe“), zatímco Fischer nalézal svůj řád, unifikující prvek ve vnitřní stavbě jsoucen, v případě společnosti pak ve vnitřních vazbách funkcí sociálních. Nedá se říci, že by proti sobě stál jakýsi „kolektivistický“ Fischer a ryze „individualistický“ Masaryk. Jde pouze o dvě různé cesty k nalezení jednoty (řádu), dva způsoby zakotvení individua v řádu. Masaryk i Fischer tedy vytvořili dvě různé vymezení povahy tohoto řádu, které se sice zásadně lišily, ale obě směřovaly ke snaze učinit tento řád

²⁵⁶ FISCHER, Josef Ludvík. *Krise demokracie*. Praha 2005. s. 284-285

²⁵⁷ NOVÝ, Lubomír. *Filosof T. G. Masaryk: Problémové skici*. Brno: 1994, s. 118-122

rozumově, intelektuálně pochopitelným a v rámci demokratické společnosti hlavně také společnými silami zodpovědných občanů stvořitelným.

7. Využití zpracovaného tématu ve výuce OV a ZSV

Během mé pedagogické praxe, kterou jsem absolvoval na gymnáziu, se mi dostalo příležitosti připravit si a realizovat několik vyučovacích hodin pro 2. ročník vyššího gymnázia v rámci tematického celku občan ve státě (RVP – vzdělávací oblast Člověk a společnost, Občan ve státě). V průběhu přípravy jsem se rozhodl, že využiji demonstrativní metodu a pokusím se ukázat několik postav českého společenského života první československé republiky, které by mohly jít příkladem role uvědomělého, zodpovědného a hlavně aktivního občana v rámci demokratické společnosti. První osobnost, kterou jsem chtěl jako tento vzor využít, byl samozřejmě velikán české historie T. G. Masaryk. Z vlastní zkušenosti však vím, že znalost dalších důležitých postav československého prvorepublikového společenského života (snad s výjimkou Edvarda Beneše) je v dnešní české společnosti dosti omezená (nejen mezi žáky a studenty). Proto jsem se rozhodl, že mezi další příklady aktivních a zodpovědných zařadím osobnosti obecně méně známé, svou společenskou i vědeckou autoritou v tehdejší době však neméně důležité. A byly to podle mého názoru právě J. L. Fischer, F. Krejčí a E. Rádl, kteří v rámci první republiky mohou svou disciplinovaností a sebekritikou, samostatností a angažovaností (zejména v utváření hodnot, jako je spravedlnost, svoboda, solidarita, tolerance a odpovědnost) mohou jít příkladem i pro dnešního člena společnosti a to jak v oblasti osobní, tak i veřejné. Nyní se pokusím uvést několik konkrétních myšlenek, tezí a názoru těchto čtyř myslitelů, které jsou dle mého názoru podnětné a aktuální a v rámci výuky ZSV i OV dobře využitelné.

Z mé práce je zřejmé, že všichni čtyři myslitelé byli aktivními tvůrčími osobnostmi, jejichž činnost pramenila z vnitřního osobního přesvědčení a pocitu odpovědnosti. Aktivní přístup k budování společnosti, fakt, že člověk ve společnosti má nezrušitelná, zaručená práva, které ale pramení ze stejně důležitých povinností, který by jedinec ve svobodné demokratické společnosti měl plnit (ať už jakýkoliv způsobem); názor, že celá společnost i kultura i demokracie je společností autonomních jedinců, vytvářejících společenství hodnot, kultury a práce, kdy člověk svou aktivitou spolupracuje na jejich utváření, že se tedy nejedná o jakousi homogenní masu lidí, ale sumu jedinců, kteří teprve svou vlastní svědomitou a odpovědnou činností toto demokratické společenství společnými silami vytváří, to jsou podle mě jedny z nejdůležitějších rysů jejich snažení, které se objevují u všech čtyř myslitelů a které lze zcela jistě jako vzor aktivního zodpovědného demokratického občana, i když způsob, kterým tuto myšlenku naplňovali, byl u každého trochu jiný. Stát se svou správou, organizací,

právy a zákony je obrazem společnosti, která bude fungující a demokratickou jen do té míry, jakou zásluhu na tom mají všichni jednotliví členové společnosti. To jsou názory, které dle mého soudu mohou sloužit i dnes svou opodstatněností a aktuálností jako příklad pro každého člena naší demokratické společnosti a měly by být zdůrazňovány nejen ve výuce občanské výchovy a základu společenských věd. Každý z těchto myslitelů sice nalézal zdroje negativních úkazů ve společnosti jinde a jinak, všichni se však shodli na tom, že prvním krokem, jak překonávat společenské krize a nerovnosti je vytvořit ve státě kvalitní a všeobecné vzdělání.

Krejčí, během své téměř dvacetileté pedagogické praxe, kdy působil jako středoškolský profesor na gymnáziu, došel k názoru (v rámci jeho teorie vývoje společnosti, viz podkapitola Krejčího pojetí etiky), že vzdělání je nejen něčím naprosto přirozeným, ale stává se také nástrojem pro rozvoj osobní individuální mravnosti, který vede jedince nejen k povznesení osobnímu, ale stává se zárukou rozvoje celé společnosti. Jelikož lze dle Krejčího společnost ovlivňovat pouze prostřednictvím působení na jedince, má vzdělání v jejím rámci naprosto výsadní postavení. Škola a vzdělání připravují jedince nejen na život, pro který je v rámci i dnešní české, evropské kultury, potažmo celé současné globalizované společnosti nutno osvojit si jisté znalosti, dovednosti a kompetence, ale je podle Krejčího i možností jak ve společnosti dosahovat sociální rovnosti.²⁵⁸ Krejčí tvrdí, že je to právě nedostatek vzdělání, který se stává ve společnosti zdrojem nerovnosti. Pro jedince, kteří si nutné znalosti a dovednosti pomocí vzdělání nedokážou osvojit, se stávají stále se vyvíjející obecné životní poměry ve společnosti (nejen tehdejší ale samozřejmě i dnešní), buď těžko pochopitelné, nebo přímo překážkou život znesnadňující. V tomto vidím v rámci Krejčího myšlenek jasnou aktuálnost a podnětnost i pro dnešní společnost. Význam vzdělání, jakožto nejlepšího způsobu přizpůsobení se a zapojení se do společnosti, je myšlenka, která by měla mít zcela jistě nejen v dnešní výuce občanské výuky, či společenských věd své významné postavení. Krejčí tuto myšlenku rozvíjí dál za hranice školského vzdělávání. Jeho názor, že vzdělání nekončí ukončením studia, ale musí pokračovat ve formě sebevzdělání, jakožto prostředku opětného se přizpůsobování se společnosti po celý život,²⁵⁹ je dle mého názoru v dnešním tak rychle se vyvíjejícím světě zmítaným krizemi často i globálního významu, s jejichž důsledky se musí jedince vypořádávat, natolik významnou, že by neměla být zmiňována pouze v oblasti výchovy k občanství na škole základní nebo občanského a společenskovedního základu na

²⁵⁸ SCHLEGELOVÁ, Jaroslava. *František Krejčí a jeho současníci*. Praha 1990 s. 54-55

²⁵⁹ KREJČÍ, František. *Positivní etika*. Praha 1922, s. 426

gymnáziu, ale také v rámci rozvoje klíčových kompetencí (zejména občanských, sociálních a personálních), či průřezových témat (Rozvoj demokratického občana v případě základního vzdělávání, či Výchova k myšlení v evropských a globálních souvislostech). Důkazem aktuálnosti myšlenky, že škola nemá být místem předávání nějakých bezúčelných informací, ale skutečným nástrojem, jak jedince připravit na skutečný, úspěšný, aktivní a hlavně spokojený život v rámci společnosti, a zároveň dokladem toho, že i Krejčí může být uváděn jako vzor této myšlenky, je znění dnešní definice klíčových kompetencí, tak jak jsou shodně definovány v RVP pro základní vzdělávání i pro gymnázia.

„Klíčové kompetence představují přenosný a multifunkční soubor vědomostí, dovedností a postojů, které potřebuje každý jedinec pro své osobní naplnění a rozvoj, pro zapojení se do společnosti a úspěšnou zaměstnatelnost. Základy těchto klíčových kompetencí by měly být osvojeny do ukončení povinné školní docházky a měly by vytvářet základ pro další vzdělávání jako součást celoživotního učení.“²⁶⁰

Nyní se zaměřím na odkaz Masarykův. Dokladem souhlasu s Krejčího názorem (Krejčí byl Masarykem nejen filosoficky v mnoha názorech ovlivněn, či inspirován), že primární funkcí školy a vzdělání má být příprava schopného, aktivního a mravního jedince, který je schopen se v rámci svých schopností a dovedností plně zapojit do všech oblastí života v demokratické společnosti, jsou Masarykova slova:

„Škola má připravovati k tomu, aby si pak každý mohl pomoci sám, abych to tak stručně řekl, kdy je postaven před nějaký problém. To znamená zvykově si osvojit tu metodu v myšlení a směřování, aby každý člověk, když je toho zapotřebí, mohl rozřešiti daný praktický problém.“²⁶¹

Masaryk neustále připomíná, že vzdělání člověka v demokratické společnosti tak důležité právě proto, že samotná demokracie je tvořena lidmi. Pro Masaryka se vzdělání v demokratické společnosti dokonce stává přímo nutností pro její udržení a další vývoj. Také Masarykův názor, že škola nemá funkce pouze v oblasti rozvoje intelektuálního ale hlavně také mravního, sociálního a kulturního, je dle mého názoru i v dnešní společnosti a potažmo i vzdělávání velice aktuální. Masaryk říká:

²⁶⁰ Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání, Praha 2007, s. 11

²⁶¹ BARTON, F.O. *Masarykova slova*. (reprint vydání z roku 1921.) Praha: nakladatelství Daniel, 1990. 112 s. ISBN: 80-900128-0-9 (strana 1)

„Požadují-li pro demokracii vzdělání, nepožadují jednostranného intelektuálního, nýbrž vzdělání zároveň mravního, vzdělání prochnutého mravními ideály.“²⁶²

Dle Masaryka tedy není škola instituce, která rozvíjí jedince jen v intelektuální rovině, ale ovlivňuje ho nepřímo například i politicky. Tvrdí, že a vzdělání obecně má velký vliv i na politiku (zprostředkovaně i politické přesvědčení), jelikož má mladé lidi vést k demokracii a vychovávat z nich demokraticky smýšlející občany. Masaryk tedy vyjadřuje názor, že jedním z hlavních funkcí vzdělání ve svobodné demokratické společnosti má být snaha vést jedince k aktivnímu postoji v obhajování a dodržování lidských práv a svobod. Vzdělání má vysvětlit, že svobodná demokratická společnost umožňuje jedinci podílet se na rozhodnutích celku s vědomím vlastní odpovědnosti za tato rozhodnutí. Vzdělání má vést nejen k intelektuálnímu rozvoji, ale má i přispívat k utváření hodnot, jako je spravedlnost, svoboda, solidarita, tolerance a v neposlední řadě také odpovědnost, které jsou dle Masaryka v demokratické společnosti, která má rozvíjet schopnost zaujetí vlastního stanoviska v pluralitě názorů, mnohdy důležitější než nějaké znalosti ryze teoretické.²⁶³

„Nevolám po učenosti – Bůh uchovej, jistě ne po učenosti jednostranně a výlučně školské. Školení, škola jsou nutné, ale nedávají samy rozumu, nadání a politického smyslu; pěkná vysvědčení jsou věc dobrá, ale zdravý a silný mozek je lepší.“²⁶⁴

Myslím, se tedy, že Masarykova snaha uvědomit si, že vzdělání má vedle rozvoje intelektuálního, také obrovskou důležitost v oblasti sociální, mravní i politické, si může činit nároky na aktuálnost v dnešním světě i současné výuce ať už na základní či střední škole. Masarykův názor, že vzdělání má přímou souvislost s budoucností naší země, je mého názoru až příliš často v české společnosti zapomínán a měl by být nejen v rámci vyučování občanské výchovy a společenskovedního základu častěji připomínán. Masaryk přímo říká:

„Škola nepěstí člověka jen individuálně, ale i kolektivně, vychovává ho pro společnost, pro demokracii.“²⁶⁵

Největší Rádlův odkaz, který je v dnešní české společnosti dle mého soudu stále aktuální a v rámci výuky občanské výchovy i společenskovedního základu velice dobře využitelný, tkví v jeho názorech na roli lidských práv a rovnosti ve společnosti. Dítě dle Rádla má být vedeno

²⁶² MASARYK, T. G. *Světová revoluce. Za války a ve válce.* Praha, 2005. s. 370

²⁶³ Masaryk, T. G.: *Politické myšlenky.* Praha 1922, s. 18-24

²⁶⁴ Masaryk, T.G. *Světová revoluce:* Praha 1925, s.543

²⁶⁵ ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. Masarykem.* Praha, 1990. s. 11

k tomu, co je věčně pravdivé, dobré a správné ve všech dobách, nejen v té současné. Škola má dítě vést k tvorbě vlastních názorů a žádných okolností nesmí dojít ke zpolitizování výchovných snah. Škola má být dle Rádla především prostředím, kde panuje tolerance a neexistují rozdíly (ať už v oblasti náboženské, kulturní, hospodářské či politické). Dle Rádla má být škola místo:²⁶⁶

„... kde končí státní a vlastenecké zájmy, kde umlkají rozdíly mezi prorokářem a katolickým konservativcem, kde se nic neví o buržoazii, kde všechny děti jako by vstupovaly na půdu věčnosti a všelidského dychtění“²⁶⁷

Na tuto zásadu rovnosti by měl brán zřetel v každé demokratické společnosti, nejen v rámci vzdělání. Dle mého názoru právě v oblasti rovnosti a tolerance národnostní, kulturní a etnické (přestože by měla multikulturní výchova základního i gymnaziálního vzdělání učit žáky komunikovat a žít ve společnosti s příslušníky odlišných sociokulturních skupin, uplatňovat svá práva a respektovat práva druhých, chápat a tolerovat odlišné zájmy, názory i schopnosti druhých, přijmout druhého jako jedince se stejnými právy a uvědomovat si, že všechny etnické skupiny a všechny kultury jsou rovnocenné a žádná není nadřazena jiné)²⁶⁸ existují v dnešním českém vzdělávání jisté nedostatky (přetrvávající xenofobní a rasistické tendence v současné české společnosti jsou toho důkazem). Na tomto místě se nebudu pokoušet hledat zdroje těchto negativních tendencí v naší společnosti, chci jen vyslovit názor, že právě Rádlova myšlenka, že ve škole „*má dítě zapomínat, že jsou Češi a Němci, běloši a černoši, árijci a semitské rasy; a má vycházet do života jako charakter, který ví, že co dělá člověka člověkem a co pro něho platí jako absolutní příkaz, je a zůstane stejné, ať žije kdekoli ve vesmíru*“²⁶⁹ natolik zásadní a aktuální, že by na ni dle mého názoru zvláště dnešní společnosti (stejně jako ve výuce výchovy k občanství, společenskovedního základu i celého vzdělávacího procesu), která se bude stávat stále multikulturnější, dáván pravděpodobně mnohem větší důraz, než je tomu nyní.

S výše zmíněnou zásadou, že by vzdělání (spolu s výchovou) nemělo být zpolitizováno (mělo by mít tedy jasně vymezenou míru autonomie), souvisí další zajímavá myšlenka, která se

²⁶⁶ HROMÁDKA, Josef L. Emanuel Rádl : Don Quijote české filosofie, Brno 2005. str. 67

²⁶⁷ Tamt., str. 67

²⁶⁸ Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání. Praha 2007, s. 74 – 76,
Rámcový vzdělávací program pro gymnázia. Praha 2007, s. 72-75

²⁶⁹ HROMÁDKA, Josef L. Emanuel Rádl : Don Quijote české filosofie, Brno 2005. str. 67

ukazuje jako velice aktuální. Každá škola by si dle Rádla měla uvědomovat, že mají jistý závazek vůči životu veřejnému, na kterém přímo závisí existence celé jejich budoucí svobodné práce.²⁷⁰ Učitelovým úkolem je tedy Rádla i snaha hájit školu proti nahodilým politickým a dalším vlivům a také:

„Vzpírat se zájmům stran a státu, a raději se nechat otrávit jako Sokrates než školu zpolitizovat, znacionalizovat, zpokrokářštet... běda, když se národ nebo stát zmocní školy, běda, když se politické skupiny pokusí o vládu nad dítětem a nad svobodou učitelovou.“²⁷¹

Dle Rádla ve škole, která je podrobena politickým zájmům, přestává být místa pro svobodu (zkušenost ze socialistického zřízení minulého režimu nám tento názor potvrzuje). Proto má být školám dána jistá míra autonomie (dnešní tendenci ve školství, kdy každá škola dostává možnost vypracovat si vlastní školní vzdělávací program omezený pouze jasně stanoveným obecným rámcem, můžeme dle tohoto Rádla názoru hodnotit tedy ve skrze pozitivně), která jako jediná může být zárukou, že se společnost nepromění v beztvárovou masu, v komandovaný dav, honící se nanejvýš za pohodlím, zábavou a požitkem.²⁷² Proto dle Rádla bylo a vždy bude učitelovým hlavním úkolem:

„... stavěti žákovi na oči to, co jest absolutně závazné, co jest rozumově, mravně, nábožensky nutné, co jest vzorem pro všechny lidi všech dob, pro všechny národy a všechny země.“²⁷³

Pokud budou tyto zásady vedoucí zároveň k osobní odpovědnosti jako i solidaritě k celku ve vzdělání dodržovány, pak dle Rádla dítě bude vstupující do života třeba i nezralé a ne zcela dospělé, bude přeci jen připravené na vlastní odpovědnost občanskou i politickou.²⁷⁴

Na závěr uvedu ještě několik vybraných zásad pedagogiky J. L. Fischera, které vychází přímo z jeho skladebné filosofie a které jsou i v současném vzdělávání dle mého názoru aktuální (popisovat význam a roli vzdělání a výchovy v rámci Fischerova skladebného pojetí by vystačilo na celou další práci). Dle Fischerova soudu lze celý tehdejší systém československého vzdělávání (hlavně na úrovni základního a středního vzdělávání) a výchovy

²⁷⁰ Hermann, T. – Markoš, A. *Emanuel Rádl. Vědec a filosof.*, str. 673

²⁷¹ HROMÁDKA, Josef L. *Emanuel Rádl : Don Quijote české filosofie.* 3. Brno : L. Marek, 2005. str. 68

²⁷² Tamt., str. 67-68

²⁷³ Dle J. L. Hromádky: Rádl, Emanuel. *Revise pokrokových ideálů v národní škole*, Praha, 1928

²⁷⁴ HROMÁDKA, Josef L. *Emanuel Rádl : Don Quijote české filosofie.* 3. Brno : L. Marek, 2005, str. 68

charakterizovat jistou neskladebností. Tato neskladebnost se v rámci vzdělání projevuje dle Fischera již v oblasti nespojitosti a mnohosti vyučované látky, která je stejně nespojitě řazena vedle sebe. Dle Fischera by měly v rámci osnov vzdělávání a výchovy existovat společné funkční prvky, které celý systém vzdělávání propojují (dnes bychom je mohli označit jako průřezová témata). Dle Fischera školy jen shromažďují poznatky z jednotlivých vědních oborů, bez toho aniž by bylo zřejmé, jak probíraná látka souvisí jinými vyučovanými předměty, jaké má praktické využití v životě, proč se vlastně učí. Jediným cílem se pak dle jeho soudu stává maximální množství poznatku, které má žák pojmout bez nároku na jakoukoliv přiměřenost výuky, na využitelnost znalostí i bez nároku na výchovnou funkci vzdělání.²⁷⁵

„Množství vydobytého a nastřádaného vědění, jež musí být tradováno, aby mohlo být dále zmnožováno, nabývá rozměrů málem nezvládnutelných, svádějíc nás nezadržitelně k tomu, abychom učebné osnovy na školách co nejrůznějších stupňů trvale přetěžovali.“²⁷⁶

Převládající metoda výkladu ve formě monologu spolu s důrazem na množství znalostí získaných ryze mechanickým kumulativním memorováním učiva, vede dle Fischera ke skutečnosti, že v rámci našeho školství je mnohem důležitější, kolik si toho žák zapamatuje, než fakt, zda daná látka vede nějaké hlubší pochopení či praktické aplikaci (s tímto problémem se dle mého názoru potýká i dnešní školství). Spolu se jednostranným založením tehdejšího vzdělávání (vycházející z mechanistického kulturního prototypu), jehož cílem má být co nejekonomičtější organizace sil, schopných dosáhnout co největší kumulace hospodářských hodnot, to vede dle Fischera k naprosté depersonalizaci vzdělání naprosto zbavené výchovného obsahu.²⁷⁷

Náprava výchovného systému musí jít dle Fischera doprovázet i změna celého kulturního typu evropské společnosti (proto se může zdát tato snaha poněkud utopickou). Fischer věděl, že změna tohoto kulturního prototypu není otázkou krátkého časového úseku, ale poměrně dlouhodobého společenského vývoje, proto se rozhodl, že vytvoří alespoň několik zásad, které pomohou československému školství, i když vychází z mechanistického kulturního prototypu. Základním výchovným cílem vzdělání a výchovy má být dle Fischera být stav, kdy se celá školská soustava odvíjí od potřeb skutečnosti, aby tedy byla rozrůzněna

²⁷⁵ FISCHER, Josef Ludvík. *Pedagogické stati*. Praha, 1968. s. 6 - 8

²⁷⁶ Tamtéž s. 41

²⁷⁷ Tamtéž s. 9-10

jednak co do sklonů vychovanců jednak co do jejich vloh.²⁷⁸ Dle Krejčího tedy školský systém má:

*„pečovat nikoli jen o průměr, nýbrž učinit také vše, aby nejen každá nadprůměrná schopnost nebo dovednost byla co nejpečlivěji zachycena, nýbrž aby byla i přivedena k nejvyšší možné míře rozvíti... aby u každého a u všech docházelo ke krajnímu vystupňování jejich reaktivního potenciálu v mezích, zaručujících krajní vystupňování reaktivního potenciálu dané společnosti“.*²⁷⁹

Jinými slovy by se dle Fischera mělo brát vzdělání brát v první řadě důraz nikoliv na kvantitu, ale na kvalitu získaných poznatků a dovedností, která vede k hlubšímu pochopení a nepřímě tak i mnohem lépe naplňuje i výchovný obsah probírané látky. Dle Fischera je mezi růstem osobnosti jedinců a rozvojem společnosti jasně vysledovatelná souvislost, která by měla dle mého soudu brána v potaz i při tvorbě dnešního vzdělávacího i výchovného obsahu. Fischerova teze, že vzdělávací i výchovný obsah v rámci základní i střední školy musí brát zřetel, jak na maximální osobní vývoj jednotlivce, tak na potřeby celé společnosti, k jejíž dalšímu vývoje dojde právě skrze osobností růst členu, které ji tvoří, je dle mého názoru i v dnešní společnosti stále aktuální. Fischer vyjadřuje názor, že:

*„Není malých a velkých poměrů, jsou jen malí a velcí lidé“*²⁸⁰

Jakákoliv omezenost intelektuální tedy dle jeho soudu osudem ale volbou člověka, proto věřil, že i malý český národ může být svou vysokou kulturní a morální úrovní a zdatností důležitou součástí evropské kultury, což je myšlenka, která by měla být i v dnešní výuce občanské výchovy i společenskovedního základu (stejně jako v rámci příslušných průřezových témat Výchova v demokratického občana i Výchova k myšlení v evropských a globálních souvislostech) dle mého názoru zaznívat mnohem častěji.²⁸¹

²⁷⁸ Tamtéž s. 37

²⁷⁹ Tamtéž, s. 39, s. 73.

²⁸⁰ J. L. Fischer: Provincie a provincialismus, Index r. 1929, č. 10. Str. 2

²⁸¹ . L. Fischer, Osobnost, dílo myšlenky, str. 20-21

8. Závěr

První část mé práce ukázala, že etika i její vývoj v Krejčího pojetí vychází z jeho naturalismu. Morálka ve společnosti, jejíž vývoj je podřízen dle Krejčího transcendentnímu kosmickému řádu, vychází z vývoje pudů (zejména pudu sebezáchovy). Politika má být dle jeho soudu podřízena zásadám mravního zákona (nějaký vlastní originální koncept politiky a demokracie však nepřinesl, jeho konkrétní politické názory jsou vyjádřeny spíše v podobě kritiky), má v prvé řadě směřovat k dalšímu vývoji společnosti a nemá být pouhým soubojem o přízeň veřejného mínění. V další kapitole zabývající se Masarykem se ukázalo, že v jeho pojetí demokracie, jejíž podoba je originální a má jasný eticko-náboženský základ, je kladen důraz na individualitu člověka. Ukázalo se, že pro Masaryka není demokracie jen pouhým politickým či právním řádem, ale především společným způsobem života jedinců tvořících společnost, kvalitou vztahů těchto jedinců, které se na této formě koexistence dohodli. Demokracie je pro něj způsobem života, který bere v potaz tzv. hledisko věčnosti, je postavena na humanitních hodnotách, kterými jsou především láska k bližnímu, aktivní a odpovědný postoj ke svobodnému životu, který vede člověka k sebepoznání a kultivaci duše. U Rádla, jakožto hlavního pokračovatele Masarykova odkazu, a jeho pojetí demokracie hraje též důležitou roli individuální mravní odpovědnost založená na náboženském základu. Ukázalo se však, že vedle tohoto nároku na individuální mravní zodpovědnost jedince je pro Rádla a jeho pojetí demokracie taktéž důležité smluvní pojetí státu, v němž mají platit kolektivní lidská práva, které chrání momentálně nejohroženější společenské vrstvy a právě jejich kolektivnost zaručuje i jistou rovnost v oblasti národnostní, kulturní, etnické i rasové. V další části, zabývající se strukturálním filosofem J. L. Fischerem a jeho hledáním zdroje tehdejší krize demokracie, se ukázalo, že téměř sto let staré myšlenky mohou mít svou opodstatněnost i dnešní době. Fischer totiž viděl zdroj krize západní civilizace v jejím mechanistickém kulturním náhledu na skutečnost. Fischer tvrdil, že tento jednostranný mechanistický pohled, který dává přednost hospodářským zřetelům (výroba přestává být výrobou pro společnost a stává se podle Fischerova názoru jakousi výrobou pro výrobu) před všemi ostatním, provází vznik negativních jevů, kterými jsou krize hospodářské i politické a je třeba ho nahradit skladebným pojetím společnosti, v kterém jsou všechny aspekty společnosti uspořádány tak, aby zaručovala nejoptimálnější rozvoj sociálních a kulturních možností. Jinými slovy hospodářská činnost tedy nemůže být, tak jako je tomu i v dnešní podobě kapitalistického, krajně konzumního uspořádání, zcela autonomní, ale musí dle Fischera podléhat nadřazeným funkčním zřetelům sociálním a kulturním. V další kapitole, ve

kteřé jsem se pokusil porovnat filosofické východisko v pojetí demokracie Masarykově a Fischerově, jsem došel k názoru, že i když se oba filosofové v jednotlivostech (obzvláště v oblasti Masarykova vyhraněného individualismu, který mu Fischer vytýkal) dosti rozcházel, jejich snaha směřovala ke stejnému cíli, kterým bylo nalezení jisté unifikující jednoty ve společnosti. A i když jejich cesty k nalezení této jednoty či řádu byly rozdílné (vytvořili dvě různé vymezení povahy tohoto řádu), obě směřovaly ke snaze učinit tento řád rozumově, intelektuálně pochopitelným a v rámci demokratické společnosti hlavně také společnými silami zodpovědných občanů stvořitelným. V závěrečné kapitole, která měla za cíl hledat využití názorů, myšlenek či vlastního života těchto myslitelů, jakožto vzoru aktivních odpovědných demokratických občanů, kteří vlastní svědomitou činností na poli společenském se na demokracii přímo podílí, nebo jí přímo tvoří, ve výuce občanské výchovy a společenskovědního základu, jsem došel k závěru, že i když je dnešní společnost podstatně jiná, než ta prvorepubliková mají tito myslitelé naší společnosti stále co říci. Díky této skutečnosti, že jejich názory, myšlenky a některé pedagogické zásady jsou i dnes velice podnětné a tedy nejen v rámci pedagogické praxe využitelné, si dovoluji říci, že cíl mé práce byl naplněn.

Prameny a literatura

- BARTON, Frederick Otis, *Masarykova slova*. (reprint vydání z roku 1921.) Praha: nakladatelství Daniel, 1990. 112 s. ISBN: 80-900128-0-9
- ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. Masarykem*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1990. S. 306. ISBN 80-202-0170-X
- *Česká filozofie ve 20. století; [redakce Jiří Gabriel]. 1, Směry, osobnosti, problémy*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1995. 361 s. ISBN 80-210-1222-6.
- FISCHER, J. L. *Filosofické studie*. 1. vyd. Praha: Výzkumný ústav odborného školství, Praha, 1968. 139 s.
- FISCHER, Josef Ludvík a OPELÍK, Jiří, ed. *Listy o druhých a o sobě*. Vyd. 1. Praha: Torst, 2005. 624 s. ISBN 80-7215-252-1.
- FISCHER, Josef Ludvík, FISCHEROVÁ, Sylva, ed. a ŠULC, Jan, ed. *Výbor z díla*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2007- . sv. ISBN 978-80-200-1580-8.
- FISCHER, Josef Ludvík. *Krise demokracie. Kniha první, Svoboda*. Praha: Karolinum, 2005. 361 s. *Prameny k dějinám českého myšlení*; 1. ISBN 80-246-0658-5
- FISCHER, Josef Ludvík. *Osobnost, dílo, myšlenky*. 1. vyd. Olomouc: Univ. Palackého, 1990. 124 s. ISBN 80-7067-924-7.
- FISCHER, Josef Ludvík. *Věčný a časový úkol filosofie: Nástupní čtení, přednesené na Masarykově universitě v Brně dne 22. října 1935*. Olomouc: Index, 1935. 46 - [I] s.
- FISCHER, Josef Ludvík. *Základy poznání: soustava skladebné filosofie na podkladě zkušenosti*. Praha, 1931. 260 s. *Výhledy*. = *Knihy zkušeností a úvah*; Sv. 8.
- FISCHER, Josef Ludvík. *Zrcadlo doby: abeceda skoro filozofická*. Vyd. 2, ve Votobii 1. Olomouc: Votobia, 1996. 213 s. *Velká řada*; 26. ISBN 80-7198-161-3.
- GABRIEL, Jiří. *FILOSOFICKÁ FAKULTA BRNĚNSKÉ UNIVERZITY. J.L. Fischer o sobě a o filosofii*. Brno, 1970.
- HERMANN, T. – Markoš, A. *Emanuel Rádl. Vědec a filosof*. Praha: Oikoymenh, 2004. s. 707. ISBN 80-7298-107-2.

- HROMÁDKA, Josef L. Emanuel Rádl : Don Quijote české filosofie. 3. Brno: L. Marek, 2005. s. 93. ISBN 80-86263-66-5.
- KRÁL, Josef. *František Krejčí*. V Praze: Česká akademie věd a umění, 1935. 69 s.
- KREJČÍ, František. *Filosofie posledních let před válkou*. 2. vyd. Praha: J. Laichter, 1930. 463, (1) s. Laichterův výbor nejlepších spisů poučných; kn. 45
- KREJČÍ, František. *O filosofii přítomnosti*. Praha: Nakladatelství Jana Leichtera, 1904.
- KREJČÍ, František. *Politika a mravnost*. V Praze: Volná Myšlenka, 1932. 273 s.
- KREJČÍ, František. *Positivní etika*. Praha: Nakladatelství Jana Leichtera, 1922. 549 s.
- LOPRAIS Tomáš, *Satora František: P. František Satora, kněz a učitel T. G. Masaryka*. Uherské Hradiště: ONV a OOR, 1947. 15 s.
- LUDWIG, E., *Duch a čin, Rozmluvy s Masarykem*, Praha: Česká expedice a Riopress, 1996, str. 147, ISBN 80-85281-25-2
- MASARYK, Tomáš Garrigue a SROVNAL, Jindřich, ed. *Světová revoluce: za války a ve válce 1914-1918*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2005. 639 s. Spisy T.G. Masaryka; sv. 15. ISBN 80-86495-27-2.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Ideály humanitní; Problém malého národa; Demokratism v politice*. 2. vyd. v Melantrichu. Praha: Melantrich, 1990. 127 s. Vybrané spisy T. G. M.; Sv. 1. ISBN 80-7023-036-3.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *O demokracii: (Výbor ze spisů a projevů)*. 1. vyd. v tomto výboru. Praha: Melantrich, 1991. 155 s. Vybrané spisy; Sv. 2. ISBN 80-7023-110-6.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *O studiu děl básnických*. Vyd. 2. Praha, 1926.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Rusko a Evropa: studie o duchovních proudech v Rusku. Díl 3. část 2. a část 3.* 1. vyd. Praha: Ústav T.G.Masaryka, 1996. 456 s. Spisy T.G.Masaryka; sv. 13. ISBN 80-901971-7-5.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Student a politika: Řeč prof. Dr. T. G. Masaryka na veřejné schůzi pořádané studentskou organizací České strany pokrokové v Hlaholu dne 6. března 1909*. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1990. 30 s. ISBN 80-205-0126-6.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Základové konkrétné logiky: (třídění a soustava věd)*. 2. (české) vyd. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2001. 205 s. Spisy T.G. Masaryka; sv. 2. ISBN 80-86142-11-6.

- NOVÝ, Lubomír. *Filosof T. G. Masaryk: Problémové skici*. 1. vyd. Brno: Doplněk, 1994. 156 s. ISBN 80-85765-35-7.
- NOVÝ, Lubomír. *Filosof T. G. Masaryk: Problémové skici*. Brno: 1994, s.
- RÁDL, E. *Dějiny filosofie II. Novověk*. Olomouc: Votobia: 2001. s. 668. ISBN 80-7220-064-X.
- RÁDL, E. *O smysl našich dějin*. Praha: Čin, 1925. s. 67.
- RÁDL, E. *Úvahy vědecké a filosofické*. Praha: Grossman a Svoboda, 1914. s. 161.
- RÁDL, E. *Válka Čechů s Němci*. Praha: Melantrich, 1993. s. 295. ISBN 80-
- SCHLEGELOVÁ, Jaroslava. *František Krejčí a jeho současníci*. 1. vyd. Praha: Univ. Karlova, 1990. 131 s.
- TRAPL, Miloslav. *Vědecké základy Masarykovy politiky: Pokus o soustavný výklad Masarykovy politické teorie*. Vydání první. Brno: Zář, 1947.

Elektronické zdroje:

- Rámcový vzdělávací program pro gymnázia. [online]. Praha: Výzkumný ústav pedagogický v Praze, 2007. 100 s. [cit. 2013-06-18]. Dostupné z WWW: <http://www.vuppraha.cz/wp-content/uploads/2009/12/RVPG-2007-07_final.pdf>. ISBN 978-80-87000-11-3.
- Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání. [online]. Praha: Výzkumný ústav pedagogický v Praze, 2007. 126 s. [cit. 2013-06-17]. Dostupné z WWW:<http://www.vuppraha.cz/wp-content/uploads/2009/12/RVPZV_2007-07.pdf>.
- GABRIEL, Jiří, Helena PAVLINCOVÁ, Josef KROB a Jan ZOUHAR. J. L. Fischer. *Slovník českých filosofů* [online]. [cit. 2013-06-16]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/fisjl.html>
- ŠVANDA, Pavel. *Revue politika: Úděl filozofa levice* [online]. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2006 [cit. 2013-06-16]. ISSN 1803-8468. Dostupné z: <http://www.revuepolitika.cz/clanky/373/udel-filozofa-levice>
- Ve hvězdách. Respekt [online]. 6. 5. 2007 , č.39, [cit. 2011-03-18]. Dostupný z WWW: < <http://respekt.ihned.cz/c1-36299240-ve-hvezdach>>

- ČAPEK, Karel. *O umění a kultuře: Filosofie přítomnosti* [online]. Čtenářské doupe, s. 270 [cit. 2013-06-16]. Dostupné z: <http://ld.johannesville.net/capek-79-o-umeni-a-kulture-ii?page=32>
- T. G. Masaryk: Podrobný životopis. MUZEUM TGM RAKOVNÍK. *Muzeum TGM* [online]. 2002, Rakovník [cit. 2013-06-16]. Dostupné z: <http://www.muzeumtgm.cz/cz/osobnosti/>
- GABRIEL, Jiří, Helena PAVLINCOVÁ, Josef KROB a Jan ZOUHAR. Frantiček Krejčí. *Slovník českých filosofů* [online]. [cit. 2013-06-16]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/krejfr.html>

ANOTACE MAGISTERSKÉ PRÁCE

Jméno a příjmení:	Martin Staněk
Katedra:	Katedra společenských věd, PdF UP Olomouc
Vedoucí práce:	PhDr. Petr Zima, Ph.D
Rok obhajoby:	2013

Název práce:	Pojetí etiky, politiky a demokracie ve filosofickém myšlení první republiky (František Krejčí, T. G. Masaryk, Emanuel Rádl, J. L. Fischer)
Název v angličtině:	The concept of ethics, democracy and politics in philosophical thinking of first republic (František Krejčí, T. G. Masaryk, Emanuel Rádl, J. L. Fischer)
Anotace práce:	Práce se zabývá pojetím etiky, politiky a demokracie ve filosofickém myšlení první republiky. Zaměřuje se na pojetí etiky, demokracie a politiky v díle F. Krejčího, T. G. Masaryky, E. Rádla a také J. L. Fischera. Práce je rozdělena do šesti kapitol, první čtyři kapitoly se zaměřují konkrétním pojetím etiky, politiky a demokracie v díle těchto čtyř filosofů. V kapitole páté jsem se pokusil o srovnání pojetí demokracie v díle T. G. Masaryka J. L. Fischera. Závěrečná se kapitola pak zabývá aktuálností myšlenek a názorů těchto myslitelů a jejich použitím ve výuce výchovy k občanství a společenskovedního základu.
Klíčová slova:	Krejčí, Masaryk, Rádl, Fischer, etika, demokracie, politika, filosofie.
Anotace v angličtině:	Thesis is focused on conception of ethics, politics a democracy in philosophical thinking of first republic. Thesis is specifically focused on on conception of ethics, politics a democracy in work of F. Krejčí, T. G. Masaryk, E. Rádl and J. L. Fischer. The thesis is divided into six chapters. The first four chapters of the thesis are focused on particular conception of morality, politics and democracy in the work of these four philosophers. In the fifth chapter, I tried to compare the concept of democracy at Masaryk and JL Fischer. Final chapter is dedicated to relevancy of theirs ideas in 21.

	century and deals with the usage of his ideas in the pedagogical work.
Klíčová slova v angličtině:	Krejčí, Masaryk, Rádl, Fischer, ethics, democracy, politics, philosophy
Přílohy vázané v práci:	
Rozsah práce:	107 stran
Jazyk práce:	Český jazyk